

# اصول کافی همراه با ترجمه و شرح های مختلف جلد ۱

## مشخصات کتاب

سرشناسه : کلینی، محمد بن یعقوب، - ۳۲۹ق.

عنوان و نام پدیدآور : الکافی / ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الكليني الرازي؛ تحقیق قسم  
احیاء التراث، مرکز بحوث دارالحدیث؛ باهتمام محمد حسین الدرايتی. / محقق و مصحح: عباسعلی  
کریمیان

مشخصات نشر : اصفهان: موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۴۴۴ق. = ۱۴۰۱.

مشخصات ظاهری : ۱۵ج.

وضعیت فهرست نویسی : فیبا

یادداشت : عربی.

موضوع : احادیث شیعه -- قرن ۴ق.

رده بندی کنگره : BP/۱۲۹۸/۸۷۲ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۲۱۲

متن این کتاب برگرفته از کتاب الکافی دارالحدیث قم می باشد که به مرور ترجمه و شرح های  
مختلفی به آن اضافه می شود.

ص: ۱

## اشاره

ص : ٢

ص : ٣

ص : ٤

## إرشادات و توجيهات سماحة آية الله

السيد موسى الشبيري الزنجاني (دامت بركاته)

بسم الله الرحمن الرحيم

قد سألتني بعض المشرفين على تصحيح كتاب الكافي الشريف في مؤسسة دارالحديث عن المنهج الصحيح في تصحيح هذا الكتاب و كيفية نقل نسخه المختلفة، فرأيت من المناسب الإشارة إلى نكت تنبغى مراعاتها في تصحيح الكتب الحديثية خصوصاً هذا الكتاب:

١. بعد اختيار النسخ المعتمدة، من الضروري نقل جميع نسخ البدل التي يحتمل صحتها حتى وإن لم يكن لها تأثير على المعنى على ما يبدو. نعم يتحاشى عن نقل النسخ الخاطئة التي يكون خطأها واضحاً جلياً و لا تترتب فائدة على نقلها، و أما الاختلافات الأخرى فاللزام نقلها لما يلي:

أ. قداسة كلام المعصومين عليهم السلام و أهميته الفائقة تستدعى الحفاظ على ألفاظ الحديث قدر الإمكان، و لهذا يلزم نقل كل ما يحتمل صدوره عن تلك الشخصيات العظيمة.

ب. نقل بعض النسخ دون غيرها- و الذي يكون على أساس استنباط مصحح الكتاب- يوجب الحط من قيمة الكتاب، كما يسدّ الطريق على بقية الباحثين، فمن الممكن أن يستظهر بعض الباحثين صحة

نسخة اخرى غير ما اوردت فى المتن، فمن دون نقل النسخ المعتبرة لا تتهياً الأرضية لأمثال هذه الأبحاث.

ج. النسخ التي تبدو أنّها غير مؤثرة على المعنى لأول وهلة، قد تكون مؤثرة عليه عند البحث الدقيق.

٢. من المفيد ذكر بعض الأمثلة للاختلافات التي يبدو عدم تأثيرها على المعنى، مع أنّ الواقع بخلافه:

أ. فى كتابة اسم «محمد بن على بن الحنفية» ربما يغفل عن وجود الفرق بين كتابته بهذا الشكل أو بالشكل التالى: «محمد بن على ابن الحنفية» (أى بالألف)، مع أنّ «ابن الحنفية» فى العنوان الثانى وصف لمحمد لا لعلى، و بما أنّ «الحنفية» ليس اسماً لأمّ على عليه السلام بل هو وصف لأمّ محمد، فالصحيح أن يكتب «محمد بن على ابن الحنفية» بالألف.

ص: ٥

وبهذا تتبين أهمّية ذكر الاختلافات فى مثل ذلك فيما لو وردت كلتا العبارتين فى النسخ المخطوطة.

ب. المثال الآخر شبيهه بالمثال السابق وهو عنوان «أحمد بن محمد بن سعيد ابن عقدة» فاللازم إثبات الف ابن- قبل عقدة- حيث أنّ «عقدة» لقب محمد (والد أحمد) وليس اسماً لوالد سعيد كما يبدو لأول وهلة، فلو حصلنا على نسخة لهذا العنوان مع إثبات الألف فاللازم الاهتمام بها.

ج. نقرأ فى باب أصحاب الصادق من كتاب رجال الشيخ الطوسى (ص ١٣٣، الرقم ١٣٧٦/٥٥) العبارة التالية: «الحجاج بن أرطاة أبو أرطاة النخعي الكوفى، مات بالرى فى زمن أبى جعفر» وقد نقله الشيخ المامقانى رحمه الله فى تنقيح المقال، ج ١٨، ص ١١ مضيفاً إلى أبى جعفر عبارة «عليه السلام» فاعترض عليه فى قاموس الرجال، ج ٣، ص ١١٠ بقوله:

«ليس فى رجال الشيخ رمز «عليه السلام» وكيف؟ والمراد بأبى جعفر فيه المنصور، لا الباقر عليه السلام...».

ففى النظر البدوى قد يتصوّر عدم أهمّية نقل اختلافات النسخ فى التحيات، و لكن بالنظر الدقيق تظهر أهمّية نقلها، و لهذا نلاحظ فى إحدى نسخ الاستبصار (التي تمّ مقابلتها على نسخة المؤلّف) الخط على لفظة «عليه السلام» غالباً؛ لعدم وجودها فى النسخة الأصلية.

٣. يهتمّ الفقهاء و المحدثون بذكر اختلاف النسخ، حتى أنّهم قد يشيرون إلى اختلاف نسخ الحديث بالواو و الفاء (على سبيل المثال راجع: روضة المتقين، ج ٣، ص ٢٧٧؛ و ج ٤، ص ٥٤٦؛ مرآة العقول، ج ٤، ص ٢٨٥؛ الرسائل الأحمدية، ج ١، ص ١٨٧)، بل ربما يبدو هذا الاهتمام فى اختلاف نسخ الكتب الفقهية (جامع المقاصد، ج ٤، ص ٥٥؛ و ج ١١ ص ١٣٠؛ و مسالك الأفهام، ج ٥، ص ٢٤٦؛ جواهر الكلام، ج ١٩، ص ٣٢) و من الثمرات المترتبة على هذا الاختلاف فى متن الحديث أنّ لفظ الحديث إذا كان بالفاء ربما أمكن استفادة الحكم العام من التعليل، و إذا ما ابدلت الفاء واواً لم يبق ما يدلّ على ذلك.

٤. من مشاكل النقل فى بعض الجوامع الحديثية هو عدم إشارتها إلى جميع اختلافات نسخ الحديث و مصادره، ففى وسائل الشيعة لا تذكر غالباً اختلافات الكتب الأربعة فى نقل الرواية فضلاً عن غيرها من الكتب، و فى جامع أحاديث الشيعة تذكر خصوص اختلافات الكتب الأربعة فى نقل الرواية دون غيرها من المصادر، فالاعتماد على هذه الجوامع فى نقل

ص: ٦

الرواية و عدم الرجوع إلى أصل المصدر ربما يصير سبباً لاستنتاج خاطئ، فمثلاً وردت هذه الفقرة فى الصحيحة الثانية لزرارة: «قلت: فهل علىّ إن شككت فى أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا...» فربما استنتج منها عدم لزوم الفحص - حتى اليسير منه - فى الشبهات الموضوعية، إلّا أنّ هذا الاستنتاج - على فرض صحّته - مبنى على هذه النسخة، مع أنّ الرواية وردت فى علل الشرائع، ج ٢، ص ٣٦١، و فيها بعد عبارة «أنظر فيه» زيادة قوله:

«فاقلبه» و لا يصحّ الاستنتاج المتقدّم بناء على هذا النقل، كما هو ظاهر.



راجع: وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٦، ح ٤١٩٢، باب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ١؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، ص ١٦٥، ح ١٥٨٨، باب ٢٣ من أبواب النجاسات، ح ٦.

٥. ربما كان الالتفات إلى النسخ الخاطئة نافعاً في معرفة أصل العبارة و كيفية تبديلها إلى النسخ الخاطئة الموجودة بالفعل، وهذه الفائدة تظهر في أسماء الرواة بشكل أجلى، و توضيح ذلك خارج عن نطاق هذا المختصر و لهذا كان من اللازم التوسّع أكثر في بيان اختلاف النسخ فيما يخصّ الأسناد؛ من أجل فتح الباب أكثر أمام الباحثين في هذا المجال.

٦. إذا أردنا عرض كتبنا الحديثة بشكل مناسب على المستوى العالمى فنظراً لاهتمام المستشرقين بنسخ البدل و ما ورد في مخطوطات الكتب، فإنّ استعراض نسخ البدل بشكل مفصّل سيكون ذا أهميّة بالغة و حيوية و ستضفي على الكتاب قيمة أكثر و لا تحطّ من قيمته و أهميته تباتاً.

٧. ما ذكرناه من النقاط إنّما هو فيما يتعلّق بنشر الكتب الحديثيّة ك الكافي لانتفاع الباحثين و أهل التحقيق بها، و أمّا عامّة الناس فلا ينتفعون بنشرها بهذا الشكل، و لهذا فمن المناسب أن يطبع الكافي بشكّلين مختلفين: أحدهما مشتمل على بيان اختلاف النسخ كلّها إلّا النسخ الواضحة الفساد التي لا يترتّب على نقلها فائدة. ثانيهما طبعة مقصورة على النسخة المختارة من النسخ.

أسأل الله أن يوفّقنا جميعاً لخدمة علوم أهل البيت عليهم السلام و نشر معارفهم القيّمة.

ص: ٧

ص: ٨

**تقريظ سماحة آية الله الشيخ جعفر السبحاني (دامت بركاته)**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحديث الشريف هو الحجة الثانية بعد كتاب الله العزيز فى مجالى العقيدة و الشريعة، و قد بذل علماء الإسلام جهوداً كبيرة فى سبيل تلقيه و تدوينه و ضبطه و تنقيحه و نقله إلى الآخرين، و بذلك تركوا ثروة علمية قيّمة أضاءت الطريق للأجيال المتعاقبة.

و ممن بذل جهوداً جبارة فى تدوين حديث النبى الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم و عترته الطاهرة عليهم السلام هو شيخ المحدثين و أوثقهم أبو جعفر محمد بن يعقوب، المعروف بالكلىنى (٢٥٠-٥٣٢٩هـ)، الذى ترك أثراً خالداً لا يدانيه أى أثر فى الشمولية و التنظيم و الدقة، و هو يكشف عن علو كعب مؤلفه فى هذا الفن، و مكانته الرفيعة بين العلماء.

و إليك كلمة الرجالىّ النقاد الشيخ النجاشى فى شأن المؤلف، و سفره القيم: شيخ أصحابنا فى وقته بالرىّ و وجههم، و كان أوثق الناس فى الحديث و أثبتهم، صنّف الكتاب الكبير المعروف الذى يسمّى الكافى فى عشرين سنة. (١)

و قد أصبح هذا الكتاب منذ تدوينه و نشره و إلى يومنا هذا، مرجعاً للعلماء، و الفقهاء و المحدثين و غيرهم، و محلّ اهتمامهم و عنايتهم الفائقة. و من هنا آثرت لجنة التحقيق فى دار الحديث أن تعدّو فى هذا الميدان؛ لتحظى بوسام المشاركة فيه، فأخذت على عاتقها تحقيق هذا الكتاب من جديد و مطابقتها على أكثر من سبعين نسخة، عثروا عليها فى مكاتب مختلف البلدان، و قد بذلت اللجنة كلّ ما فى وسعها من جهود لإخراجه إخراجاً نقيّاً عن الغلط و مزदानاً بتعاليق تزيل الصعاب من فم المتن، و توضّح ما قد يتبادر فيه من اختلاف، إلى غير ذلك من جلائل الأعمال و عظيم الجهود.

و نحن إذ نتقدّم إلى اللجنة العلمية فى دار الحديث بالشكر و الثناء، ندعو الله سبحانه لهم بالتسديد فى أعمالهم و تحقيقاتهم، كما نبارك لهم هذه الخطوة الهامة التى هى باكورة خير لتحقيق سائر الآثار الحديثية للفرقة الناجية. و الحمد لله رب العالمين

جعفر السبحانى

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

١٠ جمادى الآخرة ١٤٢٩هـ

ص: ٩

---

١-١). النجاشي، ج ٢، ص ٢٩٠، برقم ١٠٢٧.

ص: ١٠

## المدخل

### اشاره

١. حياة الشيخ الكليني

٢. كتاب الكافي

٣. عملنا في الكتاب

٤. نماذج مصوّرة من المخطوطات

ص: ١١

ص: ١٢

### ١. حياة الشيخ الكليني

### اشاره

ص: ١٣

ص: ١٤

## الأول

### أشاره

#### الحياة السياسيّة و الفكرية في عصر الكلينيّ

عاش الكلينيّ قدس سره في حقبة حاسمة من تاريخ العصر العبّاسي الثاني (٢٣٢-٣٣٤ هـ) امتدّت من أوائل النصف الثاني من القرن الثالث الهجري و حتّى نهاية الربع الأول من القرن الرابع الهجري و زاد عليها بقليل، و ذلك في مكانين مختلفين، أولهما: موطنه الأساس (الريّ)، و ثانيهما: عاصمة الدولة العبّاسيّة بغداد، حيث أقام بها زهاء عشرين سنة، الأمر الذي يعنى ضرورة تسليط الضوء على أهمّ الجوانب السياسيّة و الفكرية في هاتين الحاضرتين دون غيرهما من الحواضر العلميّة الأخرى المنتشرة في ذلك الزمان في كثير من الأمصار الإسلاميّة و التي وصل الكلينيّ إلى بعضها، و نقل الحديث عن جملة من مشايخها.

و إذا ما علمنا أنّ الكلينيّ قدس سره قد عاش ثلثي عمره تقريباً في الريّ، و الثلث الأخير في بغداد، و علمنا أيضاً موقع الريّ الريادي في المشرق الإسلامي يومذاك، و موقع بغداد بالذات، و ثقلها السياسي و الفكري كعاصمة للدولة، اتّضح أنّ الحديث عنهما بأيّ صعيد كان هو الحديث عن غيرهما بذلك الصعيد نفسه، و وجود بعض الفوارق الطفيفة لا يبرّر تناولها في عصره السياسي و الفكري، سيّما بعد حصر منابع ثقافته و تطلّعاته في موطنه و مكان إقامته، و انطلاق شهرته إلى العالم الإسلامي منهما لا غير.

و بما أنّ الحياة السياسيّة و الفكريّة لأيّ عصر مرتبطة بماضيها، فسيكون طرح مرتكزاتها من الحسابات الفكريّة، و إهمال جذورها التاريخيّة و خيماً على نتائج دراساتهما، ما لم يتمّ الكشف فيها عن نوع ذلك الارتباط، و هو ما لوحظ باختصار في دراسة عصر الكليني سياسياً و فكرياً في مبثين:

ص: ١٥

## المبحث الأوّل

### اشاره

الحياة السياسيّة و الفكريّة في الرىّ

### المطلب الأوّل: الحياة السياسيّة في الرىّ

تعدّ الرىّ من أوّل المدن التي بُنيت في زمان الأكاسرة بعد مدينة (جيومرت)، و لمّا طال عليها الأمد جدّد بناءها الملك فيروز، و سمّاها (رام فيروز) (١)، و لكنّها تعرّضت -بعد الفتح الإسلامي- للهدم و البناء و التجديد.

و من المعارك الحاسمة في تاريخها قبل الفتح الإسلامي المعركة التي دارت بين ولدى يزدجرد بالرىّ: «فيروز» و «هرمز» (٢). و قد تعرّضت الرىّ لأوّل غزو من العرب قبل الإسلام على يد عمرو بن معدى كرب، ثمّ انصرف منها و مات في كرمشاه (٣).

هذا قبل فتحها إسلامياً، و أمّا بعد فتحها فقد اختلف المؤرّخون في تاريخ دخول الإسلام بلاد الرىّ، تبعاً لاختلافهم في تاريخ فتحها. و المتحصّل من جميع الأقوال: أنّ تاريخ فتح الرىّ مرّدّد ما بين الفترة من سنة ثمان عشرة و حتّى سنة ثلاث و عشرين.

و قد شهد قاضي الرىّ يحيى بن الضريس بن يسار البجلي أبو زكريّا الرازي (م ٢٠٣ هـ) على انتقاض الرىّ في زمانى عمر و عثمان مرّات عديدة (٤). و لا شك أنّ انتقاضها و تمرّد أهلها خمس مرّات

متعاقبة فى أقلّ من عشر سنين يشير بوضوح إلى سوء تصرّف الفاتحين، كتخريبهم المدينة وهدمها، وإفلالإسلام الذى أبدل عنجهية قريش و غير من معالم جاهليتها البغيضة قادر على اجتياح نفوس أهل الرىّ بفتح سليم واحد. ولعلّ ما قام به أمير المؤمنين عليه السلام يشير إلى هذه الحقيقة؛ إذ أوقف زحف الجيوش الإسلامية ريثما يستتبّ إصلاح الأمة من الداخل، و من هنا قام بعزل ولاة عثمان و عين ولاة جدداً آخرين مكانهم.

و لم يؤثّر عن أهل الرىّ طيلة مدّة خلافة أمير المؤمنين الفعلية و خلافة الحسن

ص: ١٦

---

١-١). تاريخ الطبرى، ج ٢، ص ٨٣؛ الأخبار الطوال، ص ٣٨ و ٥٩؛ معجم البلدان، ج ٣، ص ١١٦.

٢-٢). تاريخ الطبرى، ج ٢، ص ٨٢.

٣-٣). فتوح البلدان، ص ٣١٢؛ تاريخ الطبرى، ج ٣، ص ٣١٢.

٤-٤). فتوح البلدان، ص ٣١٠؛ البداية و النهاية، ج ٧، ص ١٥٠، فى حوادث سنة ٢٤ هـ.

السبط عليهما السلام أى انفصال أو انتقاض أو تمرد يذكر، بخلاف ما كان عليه حالهم فى زمانى عمر و عثمان.

و حينما ظهرت دولة الطلقاء من بنى امية امتدّ نفوذها إلى الرىّ، و وليها لمعاوية كثير بن شهاب الحارثى (١).

و من الحوادث السياسية المهمة التى شهدتها الرىّ فى أوائل حكم الأمويين قوّة الخوارج المتنامية، حيث اتخذها من ارتت من الخوارج يوم النهروان موطناً كحيان بن ظبيان السلمى و جماعته، الذين شكّلوا فيما بعد حزباً سياسياً قوياً تبادل النصر و الهزيمة فى معارك طاحنة مع الأمويين.

كما تعرّضت الرىّ فى أواخر العهد الأموى إلى ثورات الطالبيين، فظهر عليها سنة (١٢٧ هـ) عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن أبى طالب، وسيطر عليها (٢).

وكان آخر ولاية الأمويين على الرىّ حبيب بن بديل النهشلى الذى خرج من الرىّ و من معه من أهل الشام خشية من جيوش العباسيين بقيادة الحسن بن قحطبة بن شبيب، فأخلاها له و لحق بالشام و دخلها ابن قحطبة (سنة ١٣١هـ). و هكذا انتهت فترة حكم الأمويين على بلاد الرىّ قبل قيام الدولة العباسية بسنة واحدة.

ثم نالت الرىّ بعد ذلك اهتمام بنى العباس و رعايتهم؛ نظراً لموقعها الجغرافى المميّز، ففى سنة (١٤١هـ) نزل المهدي العباسى بالرىّ و مكث بها سنتين، و أمر ببناء مدينة الرىّ، و اكتملت عمارتها سنة (١٥٨هـ) و بها ولد له ابنه هارون الرشيد.

و فى سنة (١٨٩هـ) سار هارون الرشيد إلى الرىّ و أقام بها أربعة أشهر، و كان قد أعطى ولاية العهد لابنه محمّد الملقّب بالأمين و ولّاه الرىّ و خراسان و ما اتّصل بذلك.

و من الحوادث المهمة التى شهدتها الرىّ فى العصر العباسى الأول انتصار طاهر بن الحسين قائد المأمون على جند أخيه الأمين بقيادة علىّ بن عيسى بن ماهان قرب الرىّ سنة (١٩٥هـ). و قد كافأ المأمون أهل الرىّ لوقوفهم معه ضدّ أخيه الأمين.

ص: ١٧

---

١-١). فتوح البلدان، ص ٣١٠؛ الإصابة فى تمييز الصحابة، ج ٥، ص ٤٢٧، الرقم ٧٤٩٣.  
٢-٢). تاريخ الطبرى، ج ٧، ص ٣٠٣ و ٣٧١؛ الكامل فى التاريخ، ج ٥، ص ٧، فى حوادث سنة ١٢٧

ثم لتعسف السلطة العباسية تفجرت الثورات العلوية في أماكن شتى، واستجاب أهل الرى لتلك الثورات، وأسهموا فيها بشكل كبير، ففي زمان المعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ) استجاب أكثر أهل الرى لثورة محمد بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام الذي ظهر في زمان المعتصم بطالقان.

و في زمان المستعين (٢٤٨-٢٥٢هـ) أنشأ الحسن بن زيد العلوي الدولة العلوية في طبرستان، و سرعان ما امتد نفوذها إلى الرى. و لم يدم الأمر هكذا، إذ تمكن قواد المعتز (٢٥٢-٢٥٥هـ) من الترك في أواخر عهده من السيطرة على الرى في سنة (٢٥٥هـ)، و خضعت الرى إلى سلطة الأتراک و تعاقب ولاتهم عليها حتى حدثت وقعة عظيمة في الرى بين إسماعيل بن أحمد الساماني و محمد بن هارون في سنة (٢٨٩هـ) و انتهت بهزيمة ابن هارون و دخول السامانيين إلى الرى و بسط نفوذهم و سلطتهم عليها. و هكذا استمر حكم الرى بيد السامانيين، و لم ينقطع حكمهم عليها إلا في فترات قليلة.

و لم يلبث حال الرى عرضة للأطراف المتنازعة عليها إلى أن تمكن أبو علي بن محمد بن المظفر صاحب جيوش خراسان للسامانيين من دخول الرى سنة (٣٢٩هـ).

و لم يستتب أمر الرى بيد البويهيين؛ إذ نازعهم عليها الخراسانيون من السامانيين، إلى أن تمكن البويهيون بقيادة ركن الدولة البويهى من الرى، فانتزعوها من أيدي السامانيين في سنة (٣٣٥هـ) (١)، أى بعد ست سنين على وفاة ثقة الإسلام الكليني ببغداد.

و بهذا نكون قد توفّرنا على الإطار السياسى الواضح الذى كان يلف الرى منذ فتحها الإسلامى و إلى نهاية عصر الكلينى الذى احتضن ثقة الإسلام زماناً و مكاناً.

## **المطلب الثانى: الحياة الثقافية و الفكرية في الرى**



امتازت الرى عن غيرها من بلاد فارس بموقعها الجغرافى، وأهميتها الاقتصادية، فهى كثيرة الخيرات، وافرة الغلات، عذبة الماء، نقيّة الهواء، مع بُعدها عن مركز الخلافة العباسية ببغداد، زيادة على كونها بؤابة للشرق فى حركات الفتح الإسلامى، و متجراً مهماً فى ذلك الحين.

ص: ١٨

---

١-١). الكامل فى التاريخ، ج ٧، ص ٢١٩؛ البداية و النهاية، ج ١١، ص ٢٤٤.

و لشهرة الرى و موقعها قصدها بعض الصحابة (١) و كبار التابعين و تابعيهم، كسعيد بن جبير، حيث كانت له رحلة شملت مدينة الرى، و التقى به الضحّاك (م ١٠٥ هـ) و كتب عنه التفسير فى الرى (٢). و وصل الشعبى (م ١٠٣ هـ) إلى الرى ليدخل على الحجّاج يوم كان عاملاً لطاغية عصره عبد الملك بن مروان على الرى (٣). كما دخلها سفيان الثورى (م ١٦١ هـ) (٤).

و مات فى الرى الكثير من الأعلام و الفقهاء و المحدثين و الأدباء و الشعراء و القوادم، كمحمّد بن الحسن الشيبانى، و الكسائى النحوى، و الحجّاج بن أرطاة، و غيرهم. و كان للشعراء و الأدباء حضور بارز فى تلك المدينة.

### المذاهب و الاتجاهات الفكرية فى الرى:

ضمّت الرى فى تاريخها الإسلامى خليطاً من المذاهب و الفرق و التيارات الفكرية المتعدّدة، و كانت جذور هذا الخليط الواسع ممتّدة فى تاريخ الرى، ممّا نجم عن ذلك ثقل ما وصل إلى زمان الكلينى رحمه الله من التراث بكلّ مخلفاته، و الذى ابتعد فى كثير منه عن الإسلام روحاً و معنى، و معرفة كلّ هذا يفسّر لنا سبب طول الزمان الذى استغرقه ثقة الإسلام فى تأليف الكافى الذى نقصى فيه الحقائق، و درس الآراء السائدة فى مجتمعه، و استوعب اتجاهاتها، و محصّها بدقّة، حتّى جاء بالإجابة الشافية على جميع ما كان يحمله تراث الرى من تساؤلات.

و فيما يأتى استعراض سريع لما شهدته الرى من مذاهب و فرق و آراء، وهى:

## ١- الخوارج:

كان الطابع العام لمجتمع الرى بعد فتحها الإسلامى هو الدخول التدريجى فى الدين الجديد بمعناه الإسلامى العريض؛ إذ لم تكن هناك مذاهب و فرق، وإنما انحصر الأمر فى اعتناق الإسلام بإعلان الشهادتين، ولا يمنع هذا من الميل إلى بعض الاتجاهات الفكرية المتطرفة. ولا غرابة فى ذلك؛ لأنّ قرب العهد بالدين الجديد مع

ص: ١٩

---

١- ١). فتوح البلدان، ص ٣١١.

٢- ٢). فتوح البلدان، ص ٣١٢.

٣- ٣). مصنف ابن أبى شيبة، ج ٧، ص ٢٤٧، ح ٢؛ فتوح البلدان، ص ٣١٢.

٤- ٤). الجرح و التعديل، ج ١، ص ١٠٣.

اختلاط أوراقه بين نظريتين، جعل إسلام الرازيين- فى ذلك الحين- غصناً طرياً قابلاً لأن يتأثر بأى اتجاه و يصطبغ بلونه، و من هنا كانت لبقية الخوارج الذين ارتثوا فى معركة النهروان سنة (٤٠ هـ) صوت يسمع فى بلاد الرى، حيث اتخذوها موطناً، و منها خرجت أنصارهم فى معاركهم العديدة مع الأمويين.

## ٢- النواصب:

انتقل النصب- و هو عداوة أهل البيت عليهم السلام- إلى الرى منذ أن وطأت أقدام الأمويين السلطة بعد صلح الإمام الحسن السبط عليه السلام سنة (٤١ هـ)، حيث سنّ معاوية بدعته فى سب أمير المؤمنين عليه السلام على منابر المسلمين، و كان منبر الرى واحداً منها!

ولا شكّ في أنّ بقاء بدعة سبّ الوصيّ عليه السلام زهاء سبّين عاماً كافية لأن تنشأ عليها أجيال لا تعرف من إسلامها شيئاً إلاّ من عصم الله.

و نتيجةً لوجود الهوى الأموى السفىانى بين أهل الرىّ فقد انتشرت فى أوساطهم عقيدة الإرجاء، واستمرّ وجودها إلى زمان ثقة الإسلام الكلينى، تلك العقيدة الخبيثة التى شجّعتها الأمويّة؛ لتكون غطاءً شرعياً لعبثها فى السلطة، ومبرّراً لاستهتارها بمقدّرات الأُمّة، واستباحتها لكلّ حرمة، ونبذها كتاب الله والسنة المطهّرة.

### ٣-المعتزلة:

تأثرت الرىّ كغيرها من مدن الإسلام بأراء المدرستين الآتيتين، وهما:

١-المدرسة السلفيّة: وهى المدرسة التى كانت تهدف إلى إحياء المفاهيم السلفيّة الموروثة عن السلف و تحكيمها فى مناحى الحياة، ورفض المناظرة و الجدل، ويمثّل هذه المدرسة الفقهاء و المحدثون من العامّة، و قد بسطت هذه المدرسة نفوذها على مجمل الحركة الفكرية فى بلاد الإسلام، إلاّ فى فترات محصورة و محدودة ترجّحت فيها كفة المدرسة الثانية.

٢-المدرسة العقلية: وهى المدرسة التى استخدمت المنهج العقلى فى فهم و تحليل جملة من النصوص التى تستدعى التوفيق بين أحكام الشرع و أحكام العقل، و كان رواد هذه المدرسة الشيعة و المعتزلة، حيث اعتمدوا المنهج العقلى فى تفسير ما لم يرد فيه أثر صحيح.

ص: ٢٠

و كان الصراع بين المدرستين يشتدّ تارة و يخفّ أو يتلاشى اخرى بحسب مواقف السلطة و مبتنياتهما الفكرية، و لهذا نجد انتعاش المدرسة العقلية فى عهد المأمون (١٩٨-٢١٨ هـ) لميله إليها، و حتّى عهد الواثق (٢٢٧-٢٣٢ هـ)، و لمّا جاء المتوكّل (٢٣٢-٢٤٧ هـ) أظهر ميله إلى المدرسة السلفيّة، و

أرغم الناس على التسليم و التقليد، و نهاهم عن المناظرة و الجدل، و عمّم ذلك على جميع بلاد الإسلام (١)، و سار على نهجه المعتمد و المعتضد (٢).

و ممّن عرف من رجال المدرسة السلفيّة في بلاد الرّى الفضل بن غانم الخزاعي. و من أنصار المعتزلة في الرّى قاضيها جعفر بن عيسى بن عبدالله بن الحسن بن أبي الحسن البصري (م ٢١٩ هـ)، حيث كان يدعو الناس إلى القول بخلق القرآن أيّام المحنة ببغداد.

و يكفي أنّ أشهر المعتزلة القاضي عبد الجبّار المعتزلي المولود بالرّى سنة (٣٢٥ هـ) قبل وفاة ثقة الإسلام الكليني رحمه الله بأربع سنين قد تقلّد منصب قاضي القضاة في الرّى.

#### ٤- الزيدية:

كان للزيدية وجود في بلاد الرّى، و يدلّ عليه دخول جماعة من أهل الرّى على الإمام أبي جعفر الجواد عليه السلام ببغداد، و كان فيهم رجل زيديّ، و جماعته لا يعلمون مذهبه، فكشف لهم الإمام عليه السلام عن مذهبه (٣)، و من المستبعد أن يكون هو الزيدي الوحيد في تلك البلاد، خصوصاً و أنّ الدولة العلوية في طبرستان قد سيطرت على الرّى، و في قادتها من أعلام الزيدية الكثير نظير عيسى بن محمّد العلوي أحد كبار العلماء في الرّى.

#### ٥- النجارية:

و هم أتباع الحسين بن محمّد النجار، و قد افرقت بناحية الرّى إلى فرق كثيرة يكفر بعضها بعضاً (٤)، و قد عدّ المصنّفون في المقالات فرق النجارية من الجبرية (٥) في حين

ص: ٢١

- ٢-٢). البداية والنهاية، ج ١١، ص ٧٤؛ تاريخ الخلفاء، ص ٢٩٤ و ٢٩٩.
- ٣-٣). الهداية الكبرى، ص ٣٠٢؛ الخرائج والجرائح، ج ٢، ص ٦٦٩، ح ١٢.
- ٤-٤). الفرّق بين الفرّق، ص ٢٢.
- ٥-٥). الملل والنحل، ج ١، ص ٩٥.

أنهم وافقوا المعتزلة في كثير من المسائل.

وذكر الاسفراييني أنّ فرق النجارية في الرىّ أكثر من عشر فرق، إلاّ أنّه اكتفى بذكر أشهرها، ومثله فعل الشهرستاني في الملل، إذ ذكر ثلاث فرق فقط، هي: «البرغوئية» و«الزغرائية» و«المستدركة» (١).

## ٦- المذاهب العامية:

انحصر وجود المذاهب العامية بالرىّ في مذهبين، وهما: المذهب الحنفي، و الشافعي. و أمّا المذهب المالكي فقد كان امتداده في المغرب الإسلامي بفضل تلامذة مالك بن أنس، و لم يمتدّ إلى المشرق الإسلامي كثيراً، و أمّا عن مذهب أحمد بن حنبل فهو أقلّ المذاهب الأربعة أتباعاً، و آخرها نشأة، و لم تكن له تلك القدرة العلميّة الكافية التي تسمح له بالامتداد خارج محيطه بغداد في عصر نشأته، سيّما و أنّ أحمد بن حنبل لم يكن فقيهاً، بل كان محدّثاً؛ و لهذا أهمله الطبري-المعاصر لثقة الإسلام الكليني- في كتابه الشهير اختلاف الفقهاء، الأمر الذي يفسّر لنا عدم امتداد فكر أتباعه في عصر الكليني إلى الرىّ على الرغم من وقوف السلطة العبّاسيّة إلى جانب الحنابلة بكلّ قوة.

و مهما يكن فإنّ أغلب أهل الرىّ كانوا من الحنفيّة و الشافعيّة، و أكثرهم من الأحناف، كما صرّح به الحموي (٢). ثمّ انحسر الوجود العامي في الرىّ بعد سنة (٢٧٥ هـ).

و نتيجة لهذا الخليط الواسع في الرىّ، من نواصب و زيديّة و معتزلة و جبريّة و أحناف و شافعيّة، فقد ظهر الكذابون و المتروكون في تلك البلاد، كما كثر المنجمون في تلك البلاد بصورة واسعة.

## ٧- المذهب الشيعي:

إنّ اتّفاق جميع من كتب فى المقالات و الفرق على أسبقية التشيع على سائر المذاهب و الفرق التى نشأت فى الإسلام، لهو دليل كافٍ على صدق ما تدّعيه الشيعة من عراقة مذهبها، و كونه المعبر الواقعى عن مضمون رسالة الإسلام، و من هنا حمل التشيع عناصر

ص: ٢٢

- 
- ١- (١). راجع: فرق النجارية و آراءهم فى كتاب الفرق بين الفرق، ص ٢٢ و ٢٥ و ٢٠٧ و ٢٠٨ و ٢٠٩؛ و الملل و النحل، ج ١، ص ٩٨ و ٩٩.
- ٢- (٢). معجم البلدان، ج ٣، ص ١١٧ و ١٢١.

البقاء و أسباب الخلود على رغم العواصف العاتية التى وقفت حائلاً بوجه امتداده.

و هكذا كان للضغط السياسى المتواصل على الشيعة دورٌ فى امتداد التشيع خارج رقعته الجغرافية، بحيث استطاع فى الشرق أن يمصرَ مدناً و يبنى دولة فى الطالقان، و أن يؤسس فى الغرب الإسلامى دولة كبرى لا زال أزهر مصر يشهد على فضلها و آثارها.

و بعد هذه المقدّمة الخاطفة لنرى كيف استطاع التشيع أن يشقّ طريقه إلى الرىّ بعد أن عرفنا نصبها و عداوتها لأهل البيت عليهم السلام، فضلاً عمّا كان فيها من اتّجاهات مذهبية و طوائف مختلفة، مضافاً لموقف السلطة المساند لهذا الإّتجاه أو ذاك ما خلا الشيعة؟

كانت الصفة الغالبة على أهل الرىّ قبل عصر الكلينى هى الأموية السفينانية الناصبة، مع نفسى الآراء المتطرّفة و الأفكار المنحرفة، و الفرق الكثيرة التى لا تدين بمذهب آل محمّد صلى الله عليه و آله، لكن لم يعدم الوجود الشيعى فى الرىّ، و إنّما كان هناك بعض الشيعة من الرازيين الذين اعتنقوا التشيع تأثراً بمبادئه، و ساعدتهم على ذلك وجود بعض الموالى الشيعة من الفرس فى الكوفة فى زمان أمير المؤمنين عليه السلام، مضافاً لمن سكن الرىّ من شيعة العراق، و من استوطنها من أبناء و أحفاد

أهل البيت عليهم السلام الذين جاؤوها هرباً من تعسف السلطات. ويظهر من خلال بعض النصوص أنّ الشيعة فيها كانوا فى تقيّة تامّة، حتّى بلغ الأمر أنّ السيّد الجليل عبدالعظيم الحسنى الذى سكن الرىّ و كان من أجلاء أصحاب الإمامين الهادى و العسكرى عليهما السلام، لم يعرفه أحد من شيعة الرىّ إلى حين وفاته، حيث وجدوا فى جيبه- وهو على المغتسل- رقعة يذكر فيها اسمه و نسبه!

## المبحث الثانى

### اشاره

بغداد سياسياً و فكرياً فى عصر الكلينى

### المطلب الأوّل: الحياة السياسيّة ببغداد

امتاز العصر العبّاسى الأوّل (١٣٢-٢٣٢ هـ) بسيطرة العبّاسيين على زمام الأمور سيطرة محكمة، وإدارة شؤون الدولة بحزم و قوّة، بخلاف العصر العبّاسى الثانى الذى ابتداءً بمجىء المتوكّل إلى السلطنة و انتهى بدخول البويهيين إلى بغداد سنة (٣٤٤ هـ) حيث تدهورت فيه الأوضاع السياسيّة كثيراً، لاسيّما فى الفترة الأخيرة منه، وهى التى

ص: ٢٣

عاشها الكلينى ببغداد، فلا بدّ من إعطاء صورة واضحة للمؤثرات السياسيّة و الفكرية التى أسهمت فى تكوين رؤية الكلينى للمجتمع الجديد و تساؤلاته التى حاول الإجابة عليها فى كتابه الكافى، فنقول:

يرجع تدهور الحياة السياسيّة ببغداد فى عصر الكلينى إلى أسباب كثيرة أدّت إلى سقوط هيبة الدولة من أعين الناس، إليك أهمّها:

### أوّلاً- نظام ولاية العهد:

و هو نظام سياسى عقيم، و خلاصته: أن يعهد الخليفة بالخلافة لمن يأتى بعده مع أخذ البيعة له من الأمة كرهاً فى حياته، و هو بهذه الصورة يمثل قمة الاستبداد و إلغاء دور الأمة و غمط الحقوق السياسية لجميع أفرادها.

و ممّا زاد الطين بلةً فى العصر العباسى الثانى إعطاء ولاية العهد لثلاثة، و هو ما فعله المتوكّل الذى قسّم الدولة على ثلاثة من أولاده، و هم: المنتصر، و المعتزّ، و المؤيّد (١)، ممّا فسح -بهذا- المجال أمامهم للتنافس، و محاولة كلّ واحد عزل الآخر من خلال جمع الأعوان و الأنصار، بحيث أدّى ذلك فى بعض الأحيان إلى معارك طاحنة كما حصل بين الأمين و المأمون.

و هذا النظام و إن انتهى بعد قتل المتوكّل، إلّا أنّ البديل كان أشدّ عقماً؛ إذ صار أمر تعيين الخليفة منوطاً بيد الأتراک لا بيد أهل الحلّ و العقد، مع التزامهم بعدم خروج السلطة عن سلالة العباسيين و إن لم يكن فيهم رجل رشيد.

### **ثانياً- عبث الخلفاء العباسيين و لهوهم و سوء سيرتهم:**

ممّا أدّى إلى تفاقم الأوضاع فى هذا العصر انشغال الخلفاء العباسيين بالعبث و اللهو، إلى حدّ الاستهتار بارتكاب المحرّمات علناً بلا حريجة من دين أو واعظ من ضمير.

و قد عرّف عبثهم و مجونهم منذ عصرهم الأوّل، فالمنصور العباسى (١٣٦-١٥٨هـ) مثلاً كان فى معاقرته الخمر يحتجب عن ندمائه؛ صوناً لمركزه، فى حين أعلن ولده المهدي (١٥٨-١٦٩هـ) ذلك، و أبى الاحتجاب عن الندماء بل شاركهم (٢).

ص: ٢٤

---

١-١). تاريخ يعقوبى، ج ٢، ص ٤٨٧؛ تاريخ الطبرى، ج ٩، ص ١٧٦، فى حوادث سنة ٢٣٥ هـ.

٢-٢). تاريخ الخلفاء، ص ٢٢٢.



وقد بلغ الأمر في العصر العباسي الأول أن ظهر من البيت الحاكم نفسه رجال و نساء عرفوا بالخلاعة و المجون و الطرب و الغناء، كإبراهيم بن المهدي المطرب العباسي الشهير، و المغنية الشهيرة عُلَيَّة بنت المهدي العباسي و اخت هارون اللارشيدي. حتى إذا ما أشرف عصرهم الأول على نهايته بالوائق (٢٢٧-٢٣٢ هـ) تفشى الغناء و الطرب و المجون بين أرباب الدولة.

### ثالثاً- مجيء الصبيان إلى الحكم:

من آفات هذا العصر التي أدت إلى انتكاسات سياسية خطيرة مجيء الصبيان إلى السلطة حتى صاروا العوبة بيد النساء و الأتراك و الوزراء و الجند و غيرهم من رجال الدولة، نظير المقتدر بالله (٢٩٥-٣٢٠ هـ) الذي كان عمره يوم ولى الخلافة ثلاث عشرة سنة (١)؛ و لهذا استصباها الوزير العباس بن الحسن حتى صار العوبة بيده، و كان صبيّاً سفيهاً، فرّق خزينة الدولة على حظاياها و أصحابه حتى أنفدها (٢).

### رابعاً- تدخّل النساء و الخدم و الجوارى في السلطة:

يرجع تاريخ تدخّل النساء في شؤون الدولة العباسية إلى عصرها الأول، و تحديداً إلى زمان الخيزران زوجة المهدي العباسي (١٥٨-١٦٩ هـ) التي تدخّلت في شؤون دولته، و استولت على زمام الأمور في عهد ابنه الهادي (١٦٩-١٧٠ هـ) (٣)، و كذلك في هذا العصر حيث تدخّلت قبيحة أم المعتز (٢٥٢-٢٥٥ هـ) في شؤون الدولة (٤).

و استفحل أمر النساء و الخدم في عهد المقتدر (٢٩٥-٣٢٠ هـ)، قال ابن الطقطقي:

«كانت دولته تدور امورها على تدبير النساء و الخدم، و هو مشغول بلذّته، فخربت الدنيا في أيامه، و خلت بيوت الأموال» (٥).

و ذكر مسكويه ما كان لقهرمانات البلاط العباسي من دور كبير في رسم سياسة الدولة (٦).

- ١-١). تاريخ الطبرى، ج ١٠، ص ١٢٩.
- ٢-٢). البداية والنهاية، ج ١١، ص ١١٩.
- ٣-٣). تاريخ الطبرى، ج ٦، ص ٤٢١-٤٢٢؛ فتوح البلدان، ج ٢، ص ٣٣٦.
- ٤-٤). تاريخ الطبرى، ج ٧، ص ٥٤٠، ٥٣٩، ٥٢٩، ٥٢٦، ٥٢٥، ٥٢٤.
- ٥-٥). الفخرى فى الآداب السلطانية، ص ٢٦٢.
- ٦-٦). تجارب الأمم، ج ١، ص ٤٤.

### خامساً- تدخل الأتراك فى سياسة الدولة و تحكّمهم فى مصير العباسيين:

من الأمور البارزة فى تاريخ هذا العصر ظهور العنصر التركى و سيطرته على مقاليد الأمور، الأمر الذى يعبر لنا عن ضعف السلطة المركزية و تدهورها؛ لانشغالهم بلهوهم و مجونهم، بحيث نتج عن هذا سيطرة الأتراك على الدولة و تدخلهم المباشر فى رسم سياستها، و يرجع تاريخ تدخلهم فى ذلك إلى عهد المعتصم (٢١٨-٢٢٧ هـ)؛ لأنه أوّل من جلبهم إلى الديوان، ثم صار جلّ اعتماده عليهم فى توطيد حكمه، فانخرطوا فى صفوف الجيش، و ترقّوا إلى الرتب و المناصب العالية، فقويت شوكتهم إلى أن تفردوا بالأمر غير تاركين لسادتهم الخلفاء سوى سلطة اسمية، و أصبح الخليفة كالأسير بيد حرسه.

و قد عانى بنو العباس من العنصر التركى وبال ماجنته أيديهم، و ذاقوا منهم الأمرين، حتّى صار أمر البلاد بأيديهم يقتلون و يعزلون و ينصبون من شاؤوا.

و أمّا فى عهد المستعين بالله (٢٤٧-٢٥٢ هـ)، غلب اوتامش ابن اخت بغا الكبير على التدبير و الأمر و النهى (١)، و كان المستعين العوبة بيد و صيف، و بغا الكبير، ثمّ خلعه، و بايعوا المعتزّ، ثمّ بدا لهم قتل المستعين، فذبحوه كما تذبح الشاة، و حملوا رأسه إلى المعتزّ (٢). و كذا المعتزّ (٢٥٢-٢٥٥

ه)، فقد غلب على الأمر في عهده، و تفرّد بالتدبير صالح بن وصيف، وهو الذى خلع المعتزّ و قتله حيث أمر الأتراك بالهجوم عليه (٣).

و أمّا المهتدى (٢٥٥-٢٥٦ هـ) فقد خلعه الأتراك و هجموا على عسكره، فأسروه و قتلوه. و أمّا المقتدر (٢٩٥-٣٢٠ هـ) فقد بايعه الأتراك و عزلوه، ثمّ أعادوه أكثر من مرّة.

و أمّا القاهر بالله (٣٢٠-٣٢٢ هـ) فسرعان ما خلعه من السلطة، و سملوا عينيه بمسمار محمى حتّى سألتا على خديّه. و كذا الراضى (٣٢٢-٣٢٩ هـ) و من جاء بعده كالمتمّقى (٣٢٩-٣٣٣ هـ)، و المستكفى (٣٣٣-٣٣٤ هـ) الذى دخل البويهيون فى زمانه إلى بغداد، حيث سملت أعينهم جميعاً.

ص: ٢٦

١-١). التنبيه و الإشراف، ص ٣١٥.

٢-٢). تاريخ الطبرى، ج ٩، ص ٣٤٨ و ٣٦٣ و ٣٨٩ و ٣٩٠؛ تاريخ يعقوبى، ج ٢، ص ٤٩٩.

٣-٣). التنبيه و الإشراف، ص ٣١٦.

### سادساً- تدهور الوزارة:

مرّت الوزارة فى ظلّ الدولة العبّاسيّة فى هذا العصر بتجارب قاسية، و ثبت فشلها فى عصر الكلينى ببغداد؛ إذ أخفق الوزراء فى أعمالهم، و لم يحسنوا القيام بأعباء وزاراتهم، و كان همّهم الاستحواذ على أكبر قدر من الأموال، غير أبهين بشؤون الدولة، و أمن الناس، بل كانوا إلّبا مع الأتراك فى معظم ما حصل من عزل و تنصيب! و يكفى مثلاً على ما وصلت إليه الوزارة فى زمان ثقة الإسلام ببغداد ما ذكره الصابى بشأن وزراء المقتدر كأبى الحسن بن الفرات الذى ولى الوزارة ثلاث دفعات (٢٩٩، ٢٩٦ و ٣٠٦ هـ)، و كان يُعزل بعد كلّ مرّة و يُهان و يحبس و يؤتى بوزير جديد، ثمّ يعزل

الوزير الجديد ويهان ويحبس، ويعاد ابن الفرات للوزارة من جديد، وهكذا حتى قتل بعد عزله للمرة الثالثة وقطعوا رأسه ورأس ولده المحسن ورموا جسديهما في دجلة (١).

### سابعاً- الثورات الملتزمة و الحركات المتطرّفة التي أضعفت السلطة:

بما أنّ الحديث عن هذه الثورات و التي أحاطت بالدولة من كلّ مكان يخرجنا عن أصل الموضوع، فسنشير إلى أهمّها كالآتي:

١- الثورات العلويّة: وهي كثيرة لا سيّما في مطلع ذلك العصر التي امتدّت من الطالقان شرقاً، في حدود سنة (٢٥٠ هـ)، وإلى الدولة الفاطميّة غرباً في سنة (٢٩٦ هـ) (٢).

٢- حركة الزنج: التي فتّت عضد الدولة العبّاسيّة كثيراً وراح ضحيّتها الوف الناس (٣).

٣- حركة القرامطة: وهي من أعنف الحركات وأكثرها خطورة لا على الحكومة العبّاسيّة فحسب، بل على الإسلام و مثله العليا أيضاً، ولهذا تجرّد ثقة الإسلام الكليني رحمه الله للردّ على هذه الحركة (٤).

٤- ظهور الخوارج المارقة في الموصل (٥).

ص: ٢٧

---

١- (١). تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص ٢٢ و ٢٦ و ٢٧ و ٢٩ و ٣٠ و ٥١.

٢- (٢). تاريخ الخلفاء، ص ٣٠٤.

٣- (٣). راجع: نشأة تلك الحركة و نهايتها في تاريخ الطبري، ج ٩، ص ٤٧٠-٤٨٨ و ٥٢٠-٥٢٩ و ٥٣٤-٥٤٤ و ٥٨٩-٥٩٩ و ٦٢٨-٦٣٠ و ٦٥٤-٦٦١.

٤- (٤). راجع: نشأة تلك الحركة و نهايتها في التنبيه و الإشراف، ص ٣٢٢-٣٢٥.

٥ - ٥). البداية و النهاية، ج ١١، ص ٨٤.

## **ثامناً- انفصال الأقاليم و استقلال الأطراف:**

بسبب ضعف السلطة المركزيّة ببغداد و تدهورها شهدت الدولة الإسلاميّة في عصر الكليني انفصلاً واسعاً لبعض الأقاليم، و استقلالاً كلياً لجملة من الأطراف، كما هو حال الدولة الأمويّة في الأندلس و الفاطميّة في شمال أفريقيا و غيرها.

و صفوة القول: إنّ العصر العبّاسي الثاني الذي عاش الكليني أواخره ببغداد، كان عصراً مليئاً بالمشاكل السياسيّة للأسباب المذكورة، و كان من نتائج ذلك أن عمّ الفساد، و انتشرت الرشوة، و ضاعت الأموال، و ابتعد الناس عن الإسلام لا سيّما خلفاء المسلمين و قادتهم و وزراءهم، و هذا ما دفع حماة الشريعة إلى ذكر فضائحهم و عتوّهم كلّما سنحت لهم الفرصة، كما فعل الكليني رحمه الله الذي بيّن في كتاب القضاء من الكافي تهافت اصول نظريّات الحكم الدخيلة على الفكر الإسلامي، فضلاً عمّا بيّنه في كتاب الحجّة و غيره من كتب الكافي من انحراف القائمين على تلك النظريّات الفاسدة بأقوى دليل، و أمّن حجّة، و أصدق برهان.

## **المطلب الثاني: الحياة الثقافيّة و الفكريّة ببغداد**

### **أولاً- مركزيّة بغداد و شهرتها العلميّة:**

استمرّت الحياة الثقافيّة و الفكريّة في عصر الكليني ببغداد بسرعة حركتها أكثر بكثير ممّا كانت عليه في العصر العبّاسي الأول. و قد ساعد على ذلك ما امتازت به بغداد على غيرها من الحواضر العلميّة، بتوفّر عوامل النهضة الثقافيّة و الفكريّة فيها أكثر من غيرها بكثير؛ فهي من جهةٍ عاصمة لأكبر دولة في عصر الكليني، امتدّت حدودها من الصين شرقاً إلى مراكش غرباً و من جهةٍ أخرى تمثل دار الخلافة و بيت الوزارة و الإمارة، و معسكر الجند، و رئاسة القضاء، و ديوان الكتابة، و فيها بيت المال، و إليها يجبي الخراج.

و أمّا موقعها الجغرافى فليس له نظير، و يكفى أن أكبر الأقاليم الإسلامية يوم ذاك أربعة: بلاد فارس، و الحجاز، و مصر، و الشام، و هى أشبه ما تكون بنقاط متناسبة البعد و موزعة على محيط دائرة إسلامية مركزها بغداد.

ص: ٢٨

و من جهةٍ اخرى فقد ضمت بغداد قبرى الإمامين موسى بن جعفر، و محمد بن على الجواد عليهما السلام، و من هنا فهى مهبط روحى للشيعة، و عامل جذب للعلماء من كلّ مذهب، فلا تكاد تجد فقيهاً، أو مفسراً، أو محدثاً، أو أديباً من سائر المسلمين إلاّ وقد شدّ ركابه إليها فى عصر ثقة الإسلام.

### **ثانياً- أوجه النشاط الثقافى و الفكرى و المذهبى ببغداد:**

الملاحظ فى ذلك العصر هو اجتماع جميع المذاهب الإسلامية ببغداد، من الشيعة الإمامية، و الزيدية، و الواقفة، و المالكية، و الشافعية، و الحنبلية، و الظاهرية، و الطبرية، و المعتزلة، مع بروز عدد كبير من فقهاء كلّ مذهب، حتى تألقت الفقه الإسلامية تألقاً كبيراً فى هذا العصر، و ممّن برز فى هذا العصر جملة من أعلام و فقهاء سائر المذاهب الإسلامية؛

فمن المالكية: إسماعيل بن إسحاق القاضى، و أبو الفرج عمر بن محمد المالكى.

و من الأحناف: عبد الحميد بن عبدالعزيز، و أحمد بن محمد بن سلمة.

و من الشافعية: محمد بن عبدالله الصيرفى، و محمد بن أحمد بن إبراهيم الشافعى.

و من الحنابلة الحشوية و المجسّمة: ابن الحربى، و عبد الله بن أحمد بن حنبل.

و من الظاهرية: محمد بن على بن داود، و ابن المغلس أبو الحسن عبدالله بن أحمد.

و من الطبرية: مؤسس المذهب الطبرى محمد بن جرير المفسّر.

و من الشيعة الزيدية: عبدالعزيز بن إسحاق، أبو القاسم الزيدى، المعروف بابن البقال.

و من الواقفة: محمد بن الحسن بن شَمون، أبو جعفر البغدادي.

و من المعتزلة: الجبائي المعتزلي، و كان رأساً في الاعتزال.

و أمّا الحديث عن فقهاء و علماء الشيعة الإمامية ببغداد فسيأتي في مكان لاحق.

كما ازدهرت علوم اللغة العربية، و برز عدد كبير من النحاة، و الأدباء، و الكتّاب، و الشعراء من البغداديين أو الذين وصلوا إليها و أمّلوا علومهم على تلامذتها، من أمثال المبرد، و ثعلب، و الزجاج، و ابن السراج. و من الشعراء: البحترى و ابن الرومي و غيرهم ممّن لا حصر لهم و لا تنضبط كثرتهم ببغداد في عدد.

كما شهد النشر نقلة جديدة في تاريخه في هذا العصر ببغداد، و هو ما يعرف في الدراسات الأدبية المعاصرة بالنشر الفني.

ص: ٢٩

و من خصائص هذا العصر التطور الكبير الذي شهده الخط العربي، حيث استُبدل الخط الكوفي المعقد بخط النسخ الرشيق السهل، ممّا ساعد على سرعة الكتابة و الاستنساخ. كما نشط المؤلفون في هذا العصر في علوم الشريعة الإسلامية و غيرها كالتفسير، و التاريخ، و الجغرافية، و الطب، و الهندسة، و الرياضيات، و الفلك، و الفلسفة.

و من معالم النشاط الثقافي في هذا العصر ببغداد الاندفاع نحو ترجمة الكتب النفيسة من السريانية، و اليونانية، و الفارسية إلى اللغة العربية.

و نتيجة منطقيّة لهذه الحركة الواسعة من التأليف و الترجمة طفحت حوانيت الورّاقين بالكتب، و ما أكثر الورّاقين ببغداد في ذلك العصر، حتّى كانت لهم سوق ببغداد تعرف بسوق الكتب.

هذا، وقد بلغ شغف العلماء بالكتب فى عصر الكلينى درجة تفوق الوصف، بحيث أنّ قسماً منها كان يكتب بماء الذهب، ومنها ما يبطن بالديباج و الحرير، ومنها ما يجلد بالأدم الجيد، وكانت مكتبة سابور بن أردشير، وزير بهاء الدولة البويهى التى أنشأها بالكرخ من بغداد سنة (٣٨١ هـ) تضم الآلاف من تلك الكتب القيّمة، ولكن الطائفية البغيضة جنت على حضارة الأمة، فأحرقت بهمجيتها تراثها العتيد الذى شيّدته العقول الشيعية ببغداد.

ص: ٣٠

## الثانى

### اشاره

الهوية الشخصية للشيخ الكلينى

### توطئة:

### اشاره

هناك الكثير من الأمور الغامضة فى الحياة الشخصية لعباقرة الشيعة، لم تزل طرق البحث موصدة أمام اكتشافها؛ لعدم وجود ما يدلّ على تفاصيل تلك الحياة، خصوصاً بعد حرق مكاتب الشيعة فى القرن الخامس الهجرى.

ولا يفيدنا- فى المقام- علم الرجال إلاشذرات من هنا و هناك. و أما علم التراجم فعلى الرغم من تأخر نشأته، و ضياع اصوله الأولى، لا زال إلى اليوم يفتقر إلى الأسس الموضوعية التى لا بدّ من مراعاتها، و لا يكفى وصول بعض مؤلفاتهم أو كلّها لإزالة ذلك الغموض؛ لاختصاص كلّ كتاب بموضوعه؛ فكتب الحديث- مثلاً- لا تدلّنا على أصل مؤلفيها، و لا توقفنا على عمود نسبهم، و لا تاريخ ولاداتهم، أو نشأتهم، و هكذا فى امور كثيرة اخرى تتصل بهويتهم، و إن أفادت كثيراً فى معرفة



ثقافتهم، وفكرهم، وتوجههم. و انطلاقاً من هذه الحقائق المرّة سنحاول دراسة الهوية الشخصية للكلينى بتوظيف كلّ ما من شأنه أن يصوّر لنا جانباً من تلك الهوية؛ لنأتى بعد ذلك على دراسة شخصيته العلميّة و بيان ركانزها الأساسيّة، كالآتى:

### أولاً- اسمه:

هو محمّد بن يعقوب بن إسحاق، بلا خلاف بين سائر مترجميه، إلا من شدّ منهم من علماء العامّة، كالوارد فى الكامل فى التاريخ فى حوادث سنة (٣٢٨ هـ) حيث قال:

«و فيها تُوفى محمّد بن يعقوب، وقُتل محمّد بن علىّ أبو جعفر الكلينى، و هو من أئمّة الإماميّة، و علمائهم» (١).

ص: ٣١

---

١- (١). الكامل فى التاريخ، ج ٨، ص ٣٦٤.

و فى هذا الكلام على قصره ثلاثة أخطاء، و هى:

الأول: أنّه جعل وفاة الكلينى فى سنة (٣٢٨ هـ) و هو أحد القولين فى وفاته، و لكنّ الصحيح هو الثانى، و سيأتى الكلام عن هذا فى وفاة الكلينى.

الثانى: الظاهر وقوع التصحيف فى لفظ «و قتل» و أنّ أصله «و قيل»، و يدلّنا على ذلك امور و هى:

١- سياق العبارة؛ إذ لو كان أصل اللفظ «و قتل» فالمناسب أن يذكر الجهة أو المكان، لا أن يعيد الاسم مع الاختلاف فى اسم الأب.

٢- لا يوجد من قال بقتل الكلينى قط.

٣- ما ذكره ابن عساكر (م ٥٧١هـ) فى ترجمة الكلينى: «محمد بن يعقوب، و يقال محمد بن علىّ أبو جعفر الكلينى». (١) و ابن عساكر مات قبل ابن الأثير تسع و خمسين سنة.

الثالث: فى تسمية الشيخ الكلينى بمحمد بن علىّ، و هو خطأ، و لعلّه اشتبه بمحمد بن علىّ بن يعقوب بن إسحاق أحد مشايخ النجاشى؛ (٢) لتشابه الاسمين.

و لعلّ من الطريف أنّى لم أجد من اسمه محمد بن علىّ بن إسحاق، أبو جعفر الكلينى فى جميع كتب الرجال لدى الفريقين، لا فى عصر الكلينى، و لا فى غيره. و منه يتبيّن غلط ابن عساكر و ابن الأثير، و فى المثل: «أهل مكّة أعرف بشعابها».

### ثانياً - كنيته:

يكنّى الكلينى رحمه الله بأبى جعفر بالاتّفاق، كما أنّ مؤلّفى أهمّ كتب الحديث عند الإماميّة - و هم المحمّدون الثلاثة - كلّهم يكنّى بأبى جعفر.

### ثالثاً - ألقابه:

عُرِفَ قدس سره بألقاب كثيرة يمكن تصنيفها - بحسب ما دلّت عليه - إلى صنفين، هما:

ص: ٣٢

---

١- (١). تاريخ دمشق، ج ٥٦، ص ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦.

٢- (٢). رجال النجاشى، ص ٣٩٨، الرقم ١٠٦٦.

### الصنف الأوّل - الألقاب المكانيّة:

وهي أربعة ألقاب، دلّ الأول والثاني منها على المكان الذي ولد فيه ونشأ وتربى وأخذ العلم في ربوعه، بينما دلّ الثالث والرابع على المكان الذي استقرّ فيه إلى أن وافاه الأجل:

## ١- الكلينى:

هو نسبة إلى «كَلَيْن»، قرية من قرى الرىّ. وهذا اللقب من أشهر ألقابه المكانية قاطبة، ومن شهرته أنه غلب على اسمه، ولا ينصرف إلى أحد-عند الإطلاق- إلا إليه، على الرغم ممّن تلقّبوا به قبله أو بعده.

جدير بالذكر أنّ قرية كلين اختلف العلماء في ضبطها كثيراً، كما اختلفوا في تحديد موقعها الجغرافى أيضاً، الأمر الذى لا بدّ من تناوله، فنقول:

تقع قرية كَلَيْن جنوب مدينة الرىّ التابعة لظهران، وهي تابعة-حسب التقسيم الإدارى حالياً- إلى مدينة حسن آباد الواقعة على طريق (ظهران-قم) على يسار القادم من ظهران، ويبعد مدخلها عن ظهران بمسافة (٣٥) كيلومتراً، وعن قم (٩١) كيلومتراً.

ومن مدخل المدينة إلى رأس هذا الشارع مسافة (٤) كيلومترات.

## ٢- الرازى:

هو نسبة إلى الرىّ، المعروفة حالياً باسم (شهر رىّ) أى مدينة الرىّ، وهي من الأحياء الكبيرة فى جنوب العاصمة ظهران، وحرف (الزاي) من زيادات النسب.

وسبب تلقيب الكلينى رحمه الله بالرازى إنّما هو على أساس تبعيّة قرية كلين لمدينة الرىّ، مع أنّ الكلينى قد سمع الحديث من مشايخ الرىّ، وروى عنهم كثيراً جداً فى الكافى، ممّا يشير إلى انتقاله إلى الرىّ فى بداية حياته العلميّة، وبقائه فيها إلى أن بلغ ذروة شهرته، حتّى قال النجاشى فى ترجمته: «شيخ أصحابنا فى وقته بالرىّ، ووجههم» (١).

## ٣- البغدادى:

وهو نسبة إلى بغداد عاصمة الدولة العباسية، وهذا اللقب و الذي يليه هما من ألقابه

ص: ٣٣

---

١-١). رجال النجاشي، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.

المكانية المعبرة عن تحوُّله من الرىّ إلى بغداد، حيث بقى فيها زهاء عشرين عاماً إلى أن وافاه أجله المحتوم.

#### **٤- السلسلي:**

عرف الكليني رحمه الله بلقب (السلسلي) نسبة إلى درب السلسلة ببغداد، حيث نزل في هذا الدرب و اتخذ له مسكناً هناك، و يقع هذا الدرب في منطقة باب الكوفة؛ أحد أبواب بغداد الأربعة، و هي تقع في الجانب الشرقي من بغداد في محلة الكرخ.

#### **الصف الثاني- الألقاب العلمية:**

هي الألقاب التي عبّرت عن شخصيّة الكليني العلمية، و يمكن تقسيمها إلى قسمين، هما:

#### **القسم الأول- الألقاب العلمية التي أطلقها عليه علماء العامة:**

وُصِفَ الكليني على لسان الكثير من علماء العامة بأوصاف علمية لا تقلّ عمّا وصفه به علماء الإمامية، و من تلك الألقاب الكثيرة لقب «المجدد» يعنى: مجدّد المذهب الإمامي على رأس المائة الثالثة.

#### **القسم الثاني- الألقاب العلمية التي أطلقها عليه علماء الإمامية:**

لَمَّا كَانَ الْكَلِينِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى حَدِّ تَعْبِيرِ الْعُلَمَاءِ هُوَ: «... فِي الْعِلْمِ، وَ الْفِقْهِ، وَ الْحَدِيثِ، وَ الثَّقَةِ، وَ الْوَرَعِ، وَ جَلَالَةِ الشَّانِ، وَ عَظَمِ الْقَدْرِ، وَ عُلُوِّ الْمَنْزَلَةِ، وَ سَمَوِّ الرُّتْبَةِ، أَشْهَرُ مِنْ أَنْ يَحِيطَ بِهِ قَلَمٌ، وَ يَسْتَوْفِيهِ رَقْمٌ» (١)، فَلَاعْرُو فِي أَنْ يُوصَفَ بِمَا يَلِيقُ بِشَأْنِهِ، وَ لِكَثْرَةِ تَدَاوُلِ بَعْضِ تِلْكَ الْأَوْصَافِ صَارَتْ عِلْمًا لَهُ، مِثْلُ: «رَئِيسِ الْمُحَدِّثِينَ» الَّذِي تَرَدَّدَ عَلَى لِسَانِ الْعُلَمَاءِ كَثِيرًا، إِلَّا أَنَّ شَهْرَةَ الشَّيْخِ الصَّدُوقِ بِهَذَا اللَّقْبِ جَعَلَتْهُ يَنْصَرِفُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، خُصُوصًا مَعَ قَلَّةِ اسْتِعْمَالِهِ بِحَقِّ الْكَلِينِي فِي الْكُتَابَاتِ الْمَعَاصِرَةِ مِنْ جِهَةٍ، وَ غَلْبَةِ لِقْبِهِ الْعِلْمِيِّ الْآخَرَ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، وَ هُوَ لِقْبُ «ثِقَّةِ الْإِسْلَامِ» الَّذِي صَارَ عِلْمًا لِلْكَلِينِي رَحِمَهُ اللَّهُ دُونَ مَنْ سِوَاهُ مِنْ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ.

ص: ٣٤

---

(١-١). تنقيح المقال، ج ٣، ص ٢٠٢.

### **رابعاً- ولادته:**

و سنبحثها من جهتين، وهما:

### **١- تاريخها:**

لم يُؤرِّخ أحد ولادة الشيخ الكليني، و لهذا يتعذَّر علينا معرفة مدَّة عمره بالضبط. نعم، يمكن تلمَّس القرائن التي تفيدنا- على نحو التقريب- في تقدير عمره، و من تلك القرائن:

أ-إنَّه وُصِفَ مِنَ الْمُجَدِّدِينَ عَلَى رَأْسِ الْمِائَةِ الثَّلَاثَةِ، وَ الْمُجَدِّدُ لَا يَكُونُ مُجَدِّدًا دُونَ سَنِّ الْأَرْبَعِينَ عَادَةً، وَ هَذِهِ الْقَرِينَةُ تَعْنِي أَنَّ وِلَادَتَهُ كَانَتْ فِي حُدُودِ سَنَةِ (٢٦٠ هـ).

ب-إنه حدّث في الكافي عن بعض المشايخ الذين ماتوا قبل سنة (٣٠٠هـ)، كالصفار (م ٢٩٠هـ)، و أبو الحسن الجوانى (م ٢٩١هـ) و الهاشمى البغدادى (م ٢٩١هـ)، و هذه القرينة تساعد التقريب المذكور.

ج-إنه كان ألمع شخصيّة إماميّة في بلاد الرىّ قبل رحلته إلى بغداد، كما يدلّ عليه قول النجاشى: «كان شيخ أصحابنا- في وقته- بالرىّ، و وجههم». (١) مع كثرة علماء الشيعة بالرىّ في عصر الكلينى، و إذا علمنا أنّه غادر الرىّ إلى العراق قبل سنة (٣١٠هـ)، أمكن تقدير عمره يوم مغادرته بنحو خمسين عاماً أو أقلّ منه بقليل، و هو العمر الذى يؤهّله لزعامة الإماميّة في بلاد الرىّ.

د-إنّ غرض الكلينى من تأليف الكافي هو أن يكون مرجعاً للشيعة في معرفة اصول العقيدة و فروعها و آدابها، بناء على طلب قدّم له في هذا الخصوص، كما هو ظاهر من خطبة الكافي، و مثل هذا الطلب لا يوجّه إلّا لمن صلّب عوده في العلم، و عرفت كفاءته، و صار قطباً يعتمد عليه في مثل هذا الأمر الخطير. و عليه، فإن قلنا بأنّ سنة (٢٩٠هـ) هي بداية الشروع في تأليف الكافي بناء على وفاة بعض مشايخه حدود هذا التاريخ، فلا أقلّ من أن يكون عمره وقت التأليف ثلاثين عاماً إن لم يكن أكثر من ذلك، و هذه القرينة تقوّى ما تقدّم في تقرير ولادته في حدود سنة (٢٦٠هـ) أيضاً.

و يستفاد ممّا تقدّم أنّ ولادته كانت في أواخر حياة الإمام العسكري عليه السلام أو بعدها

ص: ٣٥

---

١-١). رجال النجاشى، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.

بقليل، و أنّ عمره الشريف كان بحدود سبعين عاماً.

الظاهر أنّ مكان ولادة الشيخ الكليني رحمه الله هو قرية كُلين، وهناك جملة من القرائن القويّة الدالّة على ذلك، هي:

أ- النسبة إلى كلين، بلحاظ أنّ الرحلة لا تكون إلى القرى عادة، بل غالباً ما تكون من القرى إلى حواضر العلم و الدين المشهورة، و عليه فنسبته إلى تلك القرية يشير إلى ولادته فيها، و نشأته الأولى بين ربوعها لا إلى رحلته إليها كما هو واضح.

ب- إنّ قبر والده الشيخ يعقوب لا زال قائماً إلى اليوم في قرية كلين.

ج- أخو الشيخ الكليني منسوب إلى كلين، و هو من مشايخ ثقة الإسلام الكليني.

د- أمّ الشيخ الكليني و أخوها، و أبوها، و عمّها، و جدّها من أهل تلك القرية كما سيأتي في بيان نشأته و أسرته.

هـ- مشايخه الأوائل الذين تلقى العلم عنهم كانوا من كلين، كما سيأتي في مشايخه.

وكلّ هذا ينفي القول بولادته في مكان آخر، و منه يتبيّن خطأ الأستاذ عبدالواحد الأنصاري بقوله: «ولد الكليني ببغداد» (١)، و لعلّه اشتبه بوفاته في بغداد.

### **خامساً- نشأته و تربيته، و عقبه، و أصله:**

نشأ في قرية كُلين الصغيرة، و انتسب إليها، فكان أشهر أعلامها في تاريخها القديم و المعاصر. و عاش طفولته في بيت جليل أباً و امّاً و إخوة و أخوالاً، و تلقى علومه الأولى من رجالات العلم و الدين من أهل تلك القرية، لا سيّما من أسرته.

و يبدو أنّ لتلك القرية ثقلاً علمياً معروفاً في ذلك الحين؛ إذ خرّجت عدداً من الأعلام لا زال ذكرهم يتردّد في كتب الحديث و الرجال، كإبراهيم بن عثمان الكليني، و أبي رجاء الكليني، و غيرهما.

و إذا ما وقفنا على من برز من اسرة الكلينى و أخواله علمنا أنه لم يفتح عينيه على محيط مغمور ثقافياً، و إنما توقّرت له فى محيطه و اسرته الأسباب الكافية لأن تكون له نشأة صالحة أهّلتة فى أوان شبابه لأن يتفوّق على أقرانه، فأبوه الشيخ يعقوب بن

ص: ٣٦

---

١- ١). أثر الشيعة الجعفرية فى تطوير الحركة الفكرية ببغداد، ص ٦٣.

إسحاق الكلينى رحمه الله من رجال تلك القرية المشار لهم بالبنان (١). و أمّا أمّه فهى امرأة جليلة فاضلة؛ حيث تلقّت تربية حسنة، و عاشت حياتها قبل زواجها فى بيت من البيوتات المعروفة فى تلك القرية، و هو البيت المشهور ببيت علان.

و بمناسبة الحديث عن الأسرة التى احتضنت ثقة الإسلام نوّد التذكير بأمرين:

أحدهما: سؤالنا القديم الذى مضى على طرحه زهاء عشرين عاماً: «هل للكلينى ولد»؟ و لم يزل إلى الآن بلا جواب محكم، حيث لم أجد -رغم التتبع الطويل الواسع- ما يشير إلى النفى أو الإثبات بشكل قاطع.

و الآخر: فى خصوص أصل الكلينى؛ إذ لا دليل على انحداره من اصول فارسية، خصوصاً و أنّ اسم جدّه الأعلى ليس من أسماء الفرس، فاسم جدّ البخارى صاحب الصحيح مثلاً هو «بردزبه»، و هو من أسماء المجوسية، و لا يكفى الانتساب إلى كلين و الولادة فيها على تثبيت الأصل الفارسى. كما لا دليل على انحدار ثقة الإسلام من اصول عربية أيضاً، و ربّما قد يستفاد من الكافى نفسه ما يشير عن بعد إلى عدم فارسيتها، فقد روى بسنده عن محمّد بن الفيض، عن الإمام الصادق عليه السلام بأنّ «النرجس من ريحان الأعاجم». ثمّ قال معقّباً: «و أخبرنى بعض أصحابنا أنّ الأعاجم كانت تشمه إن صاموا، و قالوا: إنه يمسك الجوع» (٢)، حيث إنه لو كان من الأعاجم أصلاً لما احتاج إلى الرواية



بنسبة شمّ الرياحان إليهم، بل يؤكّده بنفسه؛ لعدم خفاء ذلك على من انحدر منهم، و لكنّه دليل ضعيف.

## سادساً-وفاته، تاريخها و مكانها:

### ١- تاريخ الوفاة:

اختلف العلماء فى ضبط تاريخ وفاته على قولين، هما:

الأول- تحديد تاريخ الوفاة بسنة (٣٢٨ هـ)، قال الشيخ الطوسى فى الفهرست:

«توفى محمّد بن يعقوب سنة ثمان و عشرين و ثلاثمائة ببغداد، و دفن بباب الكوفة فى

ص: ٣٧

---

١-١). روضات الجنّات، ج ٦، ص ١٠٨؛ شرح اصول الكافى، للمظفّر، ج ١، ص ١٣.

٢-٢). الكافى، كتاب الصيام، باب الطيب و الرياحان للصائم، ح ٦٤٣٣.

مقبرتها» (١). و تابعه على ذلك السيّد ابن طاووس (٢)، و اختاره من العامّة ابن ماكولا (٣)، و ابن عساكر الدمشقى (٤)، و غيرهما.

الثانى- تحديد تاريخ الوفاة بسنة (٣٢٩ هـ)، و هو القول الثانى للشيخ الطوسى، قال فى الرجال: «مات سنة تسع و عشرين و ثلاثمائة فى شعبان ببغداد، و دفن بباب الكوفة» (٥). و اختاره النجاشى، قال: «و مات أبو جعفر الكلينى رحمه الله ببغداد، سنة تسع و عشرين و ثلاثمائة سنة تناثر النجوم، و صلّى عليه محمّد بن جعفر الحسنى أبو قيراط» (٦). و ذهب إلى هذا القول من العامّة أبو الفداء (٧)، و إسماعيل باشا البغدادى (٨).

و هذا القول هو الراجح؛ لجملة من الأمور، هي:

أ- إنَّ أسبق مصادر القول الأول الذي حدّد وفاة الكليني رحمه الله بسنة (٣٢٨ هـ) هو فهرست الشيخ الطوسي، ولا يبعد أن يكون هو المصدر الأساس لبقية الكتب التي حدّدت الوفاة بتلك السنة، سواءً كانت شيعية أو غيرها.

ب- المشهور هو أنَّ الشيخ الطوسي ألف كتاب الفهرست قبل كتاب الرجال، وهذا يعني أنَّ قوله في الرجال الموافق لقول النجاشي بمثابة الرجوع عن قوله السابق.

ج- توقّر القرينة الدالة على صحّة سنة (٣٢٩ هـ)، وهي ذكر شهر الوفاة، وهو شهر شعبان كما مرّ في كلام الشيخ الطوسي في رجاله، في حين تفتقر سنة (٣٢٨ هـ) إلى مثل هذا التحديد.

جدير بالذكر أنَّ شهر شعبان من سنة (٣٢٩ هـ ق) يصادف شهر مايس من سنة ٩٤١ م، و شهر أربيهشت من سنة (٣٢٢ هـ ش).

ص: ٣٨

- 
- ١-١). الفهرست للطوسي، ص ١٣٥، الرقم ٥٩١.
  - ٢-٢). كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ١٥٩.
  - ٣-٣). إكمال الأكمال، ج ٧، ص ١٨٦.
  - ٤-٤). تاريخ دمشق، ج ٥٦، ص ٢٩٨، الرقم ٧١٢٦.
  - ٥-٥). رجال الطوسي، ص ٤٣٩، الرقم ٦٢٧٧.
  - ٦-٦). رجال النجاشي، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.
  - ٧-٧). تاريخ أبي الفداء، ج ١، ص ٤١٩.
  - ٨-٨). هدية العارفين في أسماء المؤلفين و آثار المصنّفين، ج ٦، ص ٣٥.

## ٢- مكان الوفاة:

اتفق الكلّ على أنّ وفاته كانت ببغداد، و لم أجد المخالف في هذا إلا ما كان من أحمد أمين المصرى (١٣٧٣ هـ) الذى زعم أنّ وفاة الكلينى بالكوفة (١). و المعروف عن أحمد أمين أنّه لم يطلع على كتب الشيعة فى خصوص معرفة عقائدهم و أعلامهم.

و خرجت جموع الشيعة ببغداد فى ذلك اليوم الحزين لتلقى نظرة الوداع الأخيرة إلى جثمان عالمها و فقيهاها و محدّثها الشيخ الكلينى رحمه الله، و احتشدت بخشوع ليومّها فى الصلاة نقيب الطالبين ببغداد السيّد محمّد بن جعفر الحسنى المعروف بأبى قيراط، ثمّ نقلته بعد ذلك إلى مثواه الأخير.

جدير بالذكر، أنّه قد شهدت بغداد و غيرها فى سنة (٣٢٩ هـ) وفيات عدد من أقطاب الإمامية، كالشيخ الصدوق الأول، و السفير الرابع الشيخ علىّ بن محمّد السمرى، كما مات فيها عدد جمّ من علماء الطوائف و المذاهب الأخرى من فقهاء و متكلمين و محدّثين، حتّى سمّيت تلك السنة بسنة موت العلماء، و حصل فى تلك السنة من الأحداث ما لم يعهد مثله، كتناثر النجوم فيما قاله النجاشى، مع مطر عظيم، و رعد هائل، و برق شديد فيما قاله الخطيب البغدادي (٢). ممّا يدلّ على شؤم تلك السنة.

## ٣- قبره:

يُعلم ممّا تقدّم أنّ مكان قبر الكلينى فى الجانب الغربى من بغداد؛ لتصريح الشيخ الطوسى و غيره بأنّه دفن ببغداد فى مقبرة باب الكوفة، قرب صراة الطائى، و قد رأى الشيخ أحمد بن عبدالواحد المعروف بابن عبدون (م ٤٢٣ هـ) أحد مشايخ الشيخ الطوسى و النجاشى، قبر الشيخ الكلينى فى صراة الطائى و عليه لوح مكتوب فيه اسمه و اسم أبيه.

و صراة الطائى اسم لنهرين ببغداد و كلاهما فى الجانب الغربى من بغداد؛ أحدهما:

يسمّى الصراة العظمى، أو الصراة العليا. و الآخر: يسمّى الصراة الصغرى، أو الصراة

١-١). ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٢٦٧.

٢-٢). تاريخ بغداد، ج ١، ص ٩٣.

السفلى، و منبعهما من نهر عيسى الأعظم الذى يأخذ ماءه من جنوب بغداد، و تحديداً من المنطقة المسماة حالياً بجزيرة بغداد.

ولكنّ القبر المنسوب إلى الشيخ الكليني رحمه الله يقع اليوم فى منطقة الرصافة على الضفة الشرقية لنهر دجلة، و بالضبط فى جامع الصفوية سابقاً، و الأصفية حالياً!! جنب المدرسة المستنصرية على يمين العابر من الكرخ إلى الرصافة على جسر المأمون الحالى، و لا يفصل هذا الجامع عن نهر دجلة إلا بضعة أمتار، و إلى جانبه قبر آخر فى الجامع نفسه.

و قد تعرّض القبر المذكور إلى محاولة هدمه فى زمان العثمانيين، و حُفر القبر فى زمانهم، فوجدوا الشيخ بكفنه و كأنه دُفن قبل ساعات، ثم سُيّد القبر و بُنيت عليه قبة عالية. و تعرّض للهدم أيضاً فى عهد الاحتلال الانجليزى للعراق، فانتفض الشيعة تجاه تلك المحاولة الخسيسة.

### الثالث

### اشاره

أسفار الشيخ الكليني

رحلته العلميّة فى طلب الحديث

بذل الشيخ الكليني رحمه الله جهداً مميّزاً فى تأليف كتاب الكافى و تصنيفه بعد عمليّة جمع و غربلة واسعة لما روى عن أهل البيت عليهم السلام فى اصول الشريعة و أحكامها و آدابها، كما يشهد بذلك تلوّن الثقافة الإسلاميّة الواسعة المحتشدة فى كتاب الكافى اصولاً و فروعاً و روضة، و من الواضح أنّه ليس بوسع (كُلّين) تلك القرية الصغيرة تلبية حاجة الكليني لتلك المهمّة الخطيرة، و من هنا تابع رحلته و عزم على سفر طويل لطلب العلم، خصوصاً و أنّه لا بدّ من الرحلة فى ذلك الوقت فى طلب العلم؛ لاكتساب الفوائد و الكمال بلقاء المشايخ و مباشرة الرجال، كما يقول ابن خلدون (١)، و لهذا لم يكتف أحد من علماء الحديث و أقطابه فى حدود مدينته.

و لهذا طاف الكليني فى الكثير من حواضر العلم و الدين فى بلاد الإسلام، و سمع الحديث من شيوخ البلدان التى رحل إليها. فبعد أن استوعب ما عند مشايخ كُلّين من أحاديث أهل البيت عليهم السلام اتّجه إلى الرىّ لقربها من كُلّين، فاتّصل بمشايخها الرازيين، و حدّث عنهم. و لا يبعد أن تكون الرىّ منطلقه إلى المراكز العلميّة المعروفة فى بلاد العجم، و من ثمّ العودة إلى الرىّ؛ إذ التقى بمشايخ من مدن شتى و حدّث عنهم؛ فمن مشايخ قم الذين حدّث عنهم: أحمد بن إدريس، و سعد بن عبد الله بن أبى خلف الأشعري، و غيرهما.

كما حدّث عن بعض مشايخ سمرقند- كمحمّد بن علىّ الجعفرى- و نيسابور- كمحمّد بن إسماعيل النيسابورى- و همدان- كمحمّد بن علىّ بن إبراهيم الهمداني- و غيرهما.

ص: ٤١

---

١- (١). تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٧٤٥.

و بعد أن طاف الكليني فى المراكز العلميّة فى إيران عزم على رحلة علميّة واسعة، حيث رحل إلى العراق و اتّخذ من بغداد قاعدة للانطلاق إلى المراكز العلميّة الأخرى إلى أن وافاه أجله المحتوم فيها، فقد حدّث بعد ارتحاله من بغداد إلى الكوفة عن كبار مشايخها، كأبى العباس الرزّاز الكوفى، و

حميد بن زياد الكوفى، كما رحل إلى الشام بعد أن وقف على منابع الحديث و مشايخه فى العراق، و حدث بعبلك، كما صرح بهذا ابن عساكر الدمشقى فى ترجمة ثقة الإسلام (١).

### أسباب هجرة الكلينى إلى بغداد:

لم تكن هجرة الكلينى قدس سره من الرىّ إلى بغداد هجرة مجهولة السبب (٢)، و لا تأثراً بالمنهج العقلى الذى عُرفت به المدرسة البغدادية، دون مدرسة قم، بتقريب أنّ الكلينى روى فى الكافى عن سهل بن زياد-الذى اخرج من قم إلى الرىّ ثمّ رحل إلى بغداد-أكثر من ألف حديث، فى حين لم يكتر عنه أرباب مدرسة قم النقلية كالشيخ الصدوق مثلاً؛ و لهذا اختار الكلينى-كما يزعمون-بغداد دون قم! (٣) كما لم تكن هجرة الكلينى إلى بغداد بدوافع سياسية من قبل البويهيين، كما توهمه صاحب كتاب الكلينى و الكافى (٤)، بل كانت لاعتبارات علمية محضنة، فبغداد فى عصره عاصمة للدولة الإسلامية، و مركز الحضارة، و ملتقى علماء المذاهب من شتى الأمصار، و مستوطن السفراء الأربعة رضوان الله تعالى عليهم.

و من ثمّ فهو لم يغادر الرىّ فى نعومة أظفاره، بل غادرها بعد تجوال طويل فى بلاد إيران، فكان عليه الانتقال إلى بغداد؛ لتكون منطلقه إلى مدن العراق و البلاد المجاورة كالشام و الحجاز، خصوصاً و أنّ العراق يمثّل مركز الثقل الأعظم لتراث أهل البيت عليهم السلام، إذ لا يوجد فى الأئمة الإثنى عشر عليهم السلام إمام قط لم يدخل العراق طوعاً أو كرهاً، و بالتالى وجود ستّة مرقد مقدّسة لآل الله عليهم السلام موزّعة على ربوع أرض السواد التى تتوسّطها

ص: ٤٢

١-١). تاريخ دمشق، ج ٥٦، ص ٢٩٨، الرقم ٧١٢٦.

٢-٢). الرسائل العشر، مقدّمة التحقيق، ص ١٧.

٣-٣). بحوث حول روايات الكافى، ص ١٢.

بغداد، هذا فضلاً عن كون تلامذة أهل البيت عليهم السلام من العراقيين هم أكثر بكثير من تلامذتهم عليهم السلام في جميع بلاد الإسلام، بل لا توجد نسبة بينهما أصلاً. فالتشيع وإن كان حجازياً المنبئ والولادة، إلا أنه كوفى الثمرة، عراقى الشهرة، فكيف لا يكون العراق - بالنسبة للكليني - مقصوداً إذن؟ و يبدو أن شبهة الهجرة السياسية إلى عاصمة الدولة العباسية قد اعتمدت على مقولة دخول الكليني إلى بغداد بوقت متأخر من عمره الشريف، و ارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً! وقد عرف فسادها من أن ثقة الإسلام هاجر إلى العراق قبل دخول البويهيين إلى الرى بأكثر من عشرين سنة، أى فى الوقت الذى لم تظهر للبويهيين فيه أية شهرة أو سلطة سياسية.

و أمّا عن ادعاء التأثر بالمنهج العقلى، و الإيحاء بأنه السبب المباشر فى هجرة الكليني إلى بغداد دون قم! فهو زعم باطل من وجوه عديدة، نشير لها باختصار:

الوجه الأول: أنه لو أجرى مسح شامل لأحاديث الكافي، و تم إرجاعها إلى مشايخ الكليني المباشرين لوجدت أكثر من ثلثى الكافي يرجع إلى مشايخه القميين دون غيرهم، و يكفى أن أكثر من نصف أحاديث الكافي عن على بن إبراهيم، و محمد بن يحيى القميين.

الوجه الثانى: أن شيخ المدرسة القمية فى زمانه الشيخ الصدوق رحمه الله الذى مثلوا به فى المقام، قد احتج بمسانيد و مراسيل و مقاطيع سهل بن زياد فى سائر كتبه، فقد خرج له فى إثنى عشر كتاباً من كتبه مائة و ثلاثين حديثاً.

الوجه الثالث: المعروف أن الكليني يحدث عن سهل بتوسط «العدة» غالباً، و بدونها أحياناً، و إذا عدنا إلى رجال عدة الكافي عن سهل لا نجد فيهم بغدادياً واحداً، بل كلهم من بلاد الرى، و ما رواه عنه من غير توسط العدة فجميعه عن القميين.

الوجه الرابع: روايات الكافي وإن تناولت الكثير من المباحث العقلية إلا أنها مسندة إلى أهل البيت عليهم السلام، واختيارها لا يكون علامةً فارقةً في التأثير بالمنهج العقلي، ولتأثر مدرسة قم وقادتها بتلك الروايات أكثر من الكليني مرات و مرات، فالصدوق الذي عدّ ممثلاً لمدرسة قم كانت له آراء عقلية كثيرة جداً في كتبه لا سيّما في أوائل إكمال الدين ،

ص: ٤٣

ثم إنّه أفرد كتاباً بعنوان التوحيد يتفق في موضوعه مع اصول الكافي وله علل الشرائع وهو أوضح في الدلالة على المقصود، وأوضح منه ما ورد في اعتقادات الصدوق .

الوجه الخامس: ما ورد في ديباجة الكافي يشهد على بطلان الزعم المذكور؛ إذ بين الكليني أنه سيتبع المنهج الروائي في تحصيل الأحاديث الشريفة، بل صرح بعجز العقل عن إدراك جميع الأحكام، وأن المدرك منها ما هو الأقلها.

الوجه السادس: إن سهل بن زياد نفسه كان من مشهري الرواة، ومنهجه روائي بحت، وليست له آراء عقلية في مروياته حتى يدعى تأثره بالمنهج العقلي، كما أن مروياته في الكافي لم تنحصر بأصوله التي ردت على الأفكار والاتجاهات السائدة في ذلك العصر، وإنما كان جلّها في الأحكام الشرعية الفرعية التي لا تختلف بين رواد مدرستي قم وبغداد؛ لأنها من الأمور التوقيفية التي لا دخل للآراء العقلية في صياغتها.

ص: ٤٤

**الرابع**

**إشاره**

شيوخ الكليني و تلاميذه



## المبحث الأول: شيوخه

### إشاره

تتلمذ الشيخ الكليني رحمه الله على مشاهير الشيعة فى شرق البلاد الإسلاميه و غربها، و روى الحديث عن أعلام الأمة فى الكافى و غيره من كتبه، و هم:

### ١- أحمد بن إدريس، أبو عليّ الأشعري:

قال النجاشي: «أحمد بن إدريس بن أحمد، أبو عليّ الأشعري القمى، كان ثقةً، فقيهاً فى أصحابنا، كثير الحديث، صحيح الرواية، له كتاب النوادر...» (١).

و هو من مشايخ ابن قولويه، و محمّد بن الحسن بن الوليد، و الصدوق الأول، و من أشهر تلامذته ثقة الإسلام الكليني رحمه الله، فقد اعتمده فى روايات كثيرة فى الكافى، قد تزيد على خمسمائة رواية، مصرّحاً باسمه تارة، و بكنيته اخرى، و هو من رجال عدّة الكافى الذين روى عنهم الكليني عن الأشعري.

### ٢- أحمد بن عبد الله البرقى:

هو أحمد بن عبد الله بن أحمد بن محمّد بن خالد البرقى، و والد عليّ بن أحمد الذى هو من مشايخ الصدوق، و المترجم له حفيد أحمد بن محمّد بن خالد البرقى - ابن ابنه - و قد روى عنه. و هو من مشايخ ثقة الإسلام الكليني، روى عنه فى الكافى فى عدّة موارد مصرّحاً باسمه (٢)، بل هو من رجال عدّة الكليني الذين يروى عنهم عن البرقى، كما ذكره

ص: ٤٥

٢-٢). الكافي، كتاب الصلاة، باب تقديم النوافل و تأخيرها و قضائها و صلاة الضحى، ح ٥٦٠٥؛ و كتاب الزكاة، باب فضل الصدقة، ح ٦٠٠٥؛ و كتاب الحجّ، باب من يشرك قرابته و اخوته في حجّته...، ح ٧١١٤؛ و غيرها.

العلامة الحلّي في الخلاصة .

و لوقوع أحمد بن عبد الله في طريق الشيخ الصدوق إلى محمّد بن مسلم يحكم بوثاقته، خصوصاً مع الإكثار من الرواية عن محمّد بن مسلم في الفقيه، و هي كلّها من طريق أحمد مذكور.

### ٣- أحمد بن محمّد بن سعيد ابن عقدة الحافظ الهمداني:

قال النجاشي:

هذا رجل جليل في أصحاب الحديث، مشهور بالحفظ، و كان كوفياً زديّاً جارودياً على ذلك حتّى مات، و ذكره أصحابنا لاختلاطه بهم، و مداخلته إيّاهم، و عظم محلّه، و ثقته، و أمانته (١).

و قال الشيخ: «و أمره في الثقة و الجلالة و عظم الحفظ أشهر من أن يذكر» (٢).

و وصفه الذهبي بأنّه نادرة الزمان، و قال: «طلب الحديث سنة بضع و ستين و مائتين و كتّب منه ما لا يحدّ و لا يوصف عن خلق كثير بالكوفة و بغداد و مكّة» (٣). و مات سنة (٣٣٣ هـ)، و له في الكافي عدّة روايات.

### ٤- أحمد بن محمّد العاصمي:

هو من أجلاء مشايخ الكليني رضی الله عنه بلا خلاف، روى عنه وصيّة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام لأصحابه، قائلاً: «أحمد بن محمّد بن أحمد الكوفي، و هو العاصمي...» (٤). قال النجاشي: «كان ثقة في الحديث، سالماً، خيراً» (٥).

## ٥- أحمد بن مهران:

أحد مشايخ الكليني المعتمدين لديه، روى عنه اثنين و خمسين حديثاً (٦)، لم يذكره

ص: ٤٦

١-١). رجال النجاشي، ص ٩٤، الرقم ٢٣٣.

٢-٢). الفهرست للطوسي، ص ٢٨، الرقم ٧٦.

٣-٣). سير أعلام النبلاء، ج ١٥، ص ٣٤١.

٤-٤). الكافي، كتاب الروضة، ح ١٤٨١٨.

٥-٥). رجال النجاشي، ص ٩٣، الرقم ٢٣٢.

٦-٦). معجم رجال الحديث، ج ٢، ص ٣٤٦، الرقم ٩٨٥.

الشيخ و النجاشي في فهرستيها؛ لكونه من غير المصنّفين، و نسب لابن الغضائري تضعيفه، و هو ليس بشيء. و اختلف المتأخرون في حاله، و الصحيح وثاقته، بل جلالته، و إكثار ثقة الإسلام من الرواية المباشرة عنه، مع الترحّم عليه (١)، قرينتان قويّتان على ذلك، و لا يمكن إغفالهما بحال.

## ٦- إسحاق بن يعقوب الكليني:

هو أحد مشايخ الكليني، روى الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة عن محمّد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب (٢)، و روى الصدوق بسنده عن محمّد بن يعقوب بن إسحاق بن يعقوب حديثاً يتضمّن التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام إليه: «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله و ثبتك - إلى أن قال -: و السلام عليك يا إسحاق بن يعقوب، و على من أتبع الهدى». (٣)

و التوقيع تضمّن الدعاء الحسن لهذا الرجل من الإمام الحجّة مع سلامه عليه رضی الله عنه، و هو كاشف عن إخلاصه و جلالته و علوّ رتبته، و لا يضّرّ كونه هو الراوى لذلك بعد قبول هذه الرواية و التسالم على صحّتها.

## ٧- إسماعيل بن عبدالله القرشى:

روى له الكليني حديثاً واحداً فى روضة الكافى (٤)، و الحديث مرسل، و يحتمل إرساله من الكليني إلى إسماعيل بن عبدالله القرشى؛ لوجود بعض الرواة من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام بهذا الاسم و هم من قریش، و على هذا لا يكون الرجل من مشايخه، كما يحتمل أن يكون الإرسال من جهة إسماعيل إلى الإمام الصادق عليه السلام، و حينئذٍ سيكون من أشياخ الكليني الذين لم يذكرهم أحد.

ص: ٤٧

- 
- ١-١). راجع: الكافى، كتاب الحجّة، باب فيه نكت و تتف من التنزيل فى الولاية، ح ١١٤٧؛ و باب مولد الزهراء فاطمة عليها السلام، ح ١٢٤٦.
  - ٢-٢). الغيبة للطوسى، ص ٢٩٠.
  - ٣-٣). إكمال الدين، ج ٢، ص ٤٨٣، ح ٤.
  - ٤-٤). الكافى، كتاب الروضة، ح ١٥٢٦٣.

## ٨- حبيب بن الحسن:

روى له حديثين فى الكافى، و هو من مشايخ الصدوق الأوّل علىّ بن بابويه القمى رضی الله عنه. و اتّفاق مثل ثقة الإسلام و الصدوق الأوّل على الرواية عن شخصٍ كاشفة عن حسن حاله و اعتماد ما يرويه.

## ٩-الحسن بن خفيف:

روى الكليني عن الحسن بن خفيف، عن أبيه خيراً واحداً في خصوص بعث الإمام الحجّة عليه السلام بخادمين إلى مدينة الرسول صلى الله عليه وآله وكان خفيف أبو الحسن قد خرج معهما، فلما وصلوا الكوفة، ارتكب أحد الخادمين إثماً، فورد الكتاب من الحجّة عليه السلام قبل خروجهم من الكوفة بردّ ذلك الخادم و عزله عن الخدمة (١). والحسن هذا إمامي كما يظهر من روايته، إلا أنّه مجهول الحال عند بعضهم؛ إذ لم يذكره أحد من المتقدّمين، ولا أقلّ من حسنه، لاعتماد ثقة الإسلام عليه و لو في مورد واحد فقط، و حاشا لثقة الإسلام أن يروى عن شيخ ليس بثقة.

## ١٠-الحسن بن عليّ الدينوري العلوي:

هذا السيّد من مشايخ الصدوق الأوّل المعاصر للكليني، فقد روى عنه كتاب زكّار بن يحيى كما في الفهرست (٢). ولم يقع بهذا العنوان في جميع أسانيد الكافي، و لم يروِ أحد عن الكليني عنه بهذا العنوان أيضاً، و إنّما وقع بعنوان «الحسن بن عليّ العلوي» تارة، و «الحسين بن عليّ العلوي» تارة اخرى. و الجميع واحد كما تبه عليه غير واحد من علماء الرجال (٣) و مهما يكن، فإنّ كونه شيخاً لثقة الإسلام، و للصدوق الأوّل من جهة، و اعتماد رواياته في الكتب الأربعة من جهة اخرى و كونه من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام من جهة ثالثة، و عدم وجود المضعّف من جهة رابعة، و انتسابه إلى تلك الشجرة المباركة من جهة خامسة، كلّ ذلك يشير إلى جلالته و سمّو قدره.

ص: ٤٨

---

١-١). الكافي، كتاب الحجّة، باب مولد الصاحب عليه السلام، ح ١٣٧٧.

٢-٢). الفهرست، ص ٧٥، الرقم ٣٠٤.

٣-٣). معجم رجال الحديث، ج ٥، ص ٣١، الرقم ٢٩٥٠؛ و ص ٦٩، الرقم ٣٠٢٠؛ و ج ٦، ص ٥٧٠، الرقم ٣٥٥٩.

## ١١- الحسن بن عليّ الهاشمي:

من مشايخ الكليني، وله جملة يسيرة من الروايات في الكافي (١). وهذا الشيخ ثقة مشهور، ترجم له الخطيب البغدادي (٢)، وابن الجوزي (٣) والذهبي (٤).

## ١٢- الحسن بن الفضل بن زيد اليماني:

من مشايخ الكليني، روى عنه حديثاً واحداً في مولد الإمام الحجّة عليه السلام (٥). وعده الصدوق ممن شاهد الإمام القائم عليه السلام من غير الوكلاء (٦). ومن ملاحظة ما تضمنه حديثه من مكاتبته إلى الناحية المقدّسة يعلم أنّه كان مورداً للطف الإمام عليه السلام ورعايته، ولهذا قال الشيخ المامقاني: «لا يبعد حسنه». (٧)

## ١٣- الحسين بن أحمد:

من مشايخ الكليني، روى له في اصول الكافي (٨)، وروى له في الروضة بعنوان: «الحسين بن أحمد بن هلال» (٩). وهو مقبول الرواية حسن، وليس بمجهول بعد اتفاق الشيخين على روايته.

## ١٤- الحسين بن الحسن الحسيني الأسود الهاشمي العلوي الرازي:

من مشايخه وقد ذكره ابتداءً في سبعة أحاديث فقط من أحاديث الكافي (١٠).

ص: ٤٩

---

١- ١). الكافي، كتاب الصيام، باب صوم عرفة وعاشوراء، ح ٦٥٨٢ و ٦٥٨٣ و ٦٥٨٤.

٢- ٢). تاريخ بغداد، ج ٧، ص ٣٦٩، الرقم ٣٨٩١.

- ٣-٣). المنتظم، ج ٣، ص ٢٦، الرقم ١٩٨٠.
- ٤-٤). تاريخ الإسلام، ج ٢٢، ص ١٢٥، الرقم ١٥٤.
- ٥-٥). الكافي، كتاب الحجّة، باب مولد الصاحب عليه السلام، ح ١٣٦٩.
- ٦-٦). إكمال الدين، ج ٢، ص ٤٣٣، ذيل ح ١٦.
- ٧-٧). نتائج التنقيح، ج ١، ص ٣٧، الرقم ٢٦٩٨.
- ٨-٨). الكافي، كتاب الحجّة، باب في الغيبة، ح ٩١٩.
- ٩-٩). الكافي، كتاب الروضة، ح ١٥١٨٥.
- ١٠-١٠). الكافي، كتاب فضل العلم، باب النوادر، ح ١٤١؛ و باب الإشارة و النصّ على الحسن بن عليّ عليهما السلام، ح ٧٨٠؛ و باب مولد عليّ بن الحسين عليهما السلام، ح ١٢٦٩؛ و باب مولد أبي الحسن عليّ بن محمّد عليهما السلام، ح ١٣٢٨؛ و باب مولد الصاحب عليه السلام، ح ١٣٨٦؛ و كتاب النكاح، باب آخر منه، ح ٩٥١٤.

### ١٥- الحسين بن محمّد بن عامر، أبو عبدالله الأشعري:

من أجلاء مشايخ الكليني، روى عنه أكثر من أربعمئة حديث في الكافي، و وقع في كثير من أسانيد روايات الكتب الأربعة، و قد بلغت بإحصاء السيّد الخوئي ثمانمئة و تسعة و خمسين مورداً (١). و جاء اسمه في أسانيد الكافي تارة بعنوان: «الحسين بن محمّد»، و اخرى «الحسين بن محمّد الأشعري»، و ثالثة «الحسين بن محمّد بن عامر»، و رابعة «أبو عبدالله الأشعري».

و قد ترجم له ابن حجر قائلاً:

الحسين بن أحمد بن عامر الأشعري، ذكره عليّ بن الحكم في شيوخ الشيعة، و قال: كان من شيوخ أبي جعفر الكليني صاحب كتاب الكافي، و صنّف الحسين كتاب طبّ أهل البيت، و هو من خير الكتب المصنّفة في هذا الفن (٢).

و هو ممّن اتّفق الكلّ على وثاقته. (٣)

## ١٦- حميد بن زياد:

روى عنه الكليني أكثر من ثلاثمائة حديث توزعت على جميع أجزاء الكافي. قال النجاشي:

حميد بن زياد بن حماد بن حماد هوارد الدهقان، أبو القاسم، كوفي سكن سورا، و انتقل إلى نينوى... كان ثقة، واقفاً، وجهاً فيهم، سمع الكتب، و صنف كتاب الجامع في أنواع الشرائع، كتاب الخمس، كتاب الدعاء، كتاب الرجال- إلى أن قال:- و مات حميد سنة عشر و ثلاثمائة (٤).

و قال الشيخ في رجاله: «حميد بن زياد، من أهل نينوى، قرية جنب الحائر على ساكنه

ص: ٥٠

---

١- ١). معجم رجال الحديث، ج ٦، ص ٧٢، الرقم ٣٦٠١.

٢- ٢). لسان الميزان، ج ٢، ص ٣٢٧، الرقم ٢٦٣٠.

٣- ٣). خلاصة الأقوال، ص ١١٩، الرقم ٢٩٨؛ الوجيزة في الرجال، ص ١٩٨، الرقم ٥٨٤؛ نقد

الرجال، ج ٢، ص ١١٤؛ هداية المحدثين، ص ١٩٦؛ منتهى المقال، ج ٣، ص ١٥، الرقم ٨٤٢؛ معجم

رجال الحديث، ج ٦، ص ٧٩، الرقم ٣٦٢٠؛ قاموس الرجال، ج ٣، ص ٥٢٣، الرقم ٢٢٤٩.

٤- ٤). رجال النجاشي، ص ١٣٢، الرقم ٣٣٩.

السلام، عالم جليل، و اسع العلم، كثير التصانيف قد ذكرنا طرفاً من كتبه في الفهرست». (١)

## ١٧- داود بن كورة، أبو سليمان القمي:

ذكره النجاشي في ترجمة أحمد بن عيسى الأشعري عند ذكر كتابه النوادر (٢). و ترجم له في مكان

لاحق قائلاً:



داود بن كُورَة أبو سليمان القمّي، وهو الذي بَوَّب كتاب النوادر لأحمد بن محمّد بن عيسى، وكتاب المشيخة للحسن بن محبوب السَّرَاد على معانى الفقه، له كتاب الرحمة فى الوضوء و الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج... (٣).

و هو من رجال عِدَّة الكافى الذين يروى الكلينى بتوسّطهم عن أحمد بن محمّد بن عيسى، و بهذا صرّح النجاشى فى ترجمة الكلينى (٤).

و قد ضبط النراقى فى عوائد الأيّام «كورة» بضمّ الكاف، و إسكان الواو، و فتح الراء. (٥)

## ١٨- سعد بن عبد الله الأشعري:

من مشايخ الكلينى، و هو من الثقات المشهورين.

قال النجاشى:

سعد بن عبد الله بن أبى خلف الأشعري القمّي أبو القاسم، شيخ هذه الطائفة، و فقيها، و وجهها، كان سمع من حديث العامة شيئاً كثيراً، و سافر فى طلب الحديث. لقي من جوههم الحسن بن عرفة، و محمّد بن عبد الملك الدقيقى، و أباً حاتم الرازى، و عبّاس الترقفى. و لقي مولانا أبا محمّد عليه السلام، و رأيت بعض أصحابنا يضعفون لقاءه لأبى محمّد عليه السلام، و يقولون: هذه حكاية موضوعة عليه، و الله أعلم... و صنّف سعد كتباً كثيرة- إلى أن قال:- تُوفى سعد رحمه الله سنة إحدى و ثلاثمائة، و قيل: سنة تسع و تسعين و مائتين (٦).

ص: ٥١

---

(١-١). رجال الطوسى، ص ٤٢١، الرقم ٦٠٨١.

(٢-٢). رجال النجاشى، ص ٨٢، الرقم ١٩٨.

- ٣-٣). رجال النجاشى، ص ١٥٨، الرقم ٤١٦.  
٤-٤). رجال النجاشى، ص ٣٧٨، الرقم ١٠٢٦.  
٥-٥). عوائد الأيام، ص ٢٨٩.  
٦-٦). رجال النجاشى، ص ١٧٧، الرقم ٤٦٧.

وقال الشيخ الطوسى فى الفهرست: «جليل القدر، واسع الأخبار، كثير التصانيف، ثقة».<sup>(١)</sup>

### ١٩- عبدالله بن جعفر الحميرى:

من مشايخ ثقة الإسلام الكلينى، روى عنه فى الكافى <sup>(٢)</sup>، و هو من أعظم ثقات القميين و مشاهيرهم، بل من الأجلاء المعروفين بلا خلاف، قال النجاشى فى ترجمته:

«شيخ القميين و وجههم...»<sup>(٣)</sup>.

### ٢٠- على بن إبراهيم بن هاشم القمى:

روى عنه الكلينى أكثر من أربعة آلاف حديث فى كتاب الكافى، هذا فضلاً عن اشتراكه مع غيره فى الرواية عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى، و أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري بلفظ «عدّة من أصحابنا».

كما روى عنه جلّ مشايخ الشيعة و ثقاتهم من أمثال الصدوق الأول الذى جعل روايات كتابه الفقيه حجة بينه و بين الله عزّ و جلّ مصرّحاً بثبوتها و صحّتها عنده، كان معظمها من طريق على بن إبراهيم بن هاشم القمى.

قال النجاشى: «على بن إبراهيم بن هاشم أبو الحسن القمى، ثقة فى الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب»<sup>(٤)</sup>.

و لعلّي بن إبراهيم رضی الله عنه مرقد مشهور فی مدينة قم المشرفة، لا زال شاخصاً إلى الآن یؤمّه العارفون لحقه من کلّ حدبٍ و صوب.

## ٢١- علی بن إبراهيم الهاشمی:

محدث، جلیل، نسابة، ثقة، روى له الكلینی فی الكافی أربعة أحاديث فقط، اثنين منها مباشرة (٥)، و اثنين بالواسطة (٦).

ص: ٥٢

- 
- ١-١). الفهرست، ص ١٣٥، الرقم ٣١٦.  
٢-٢). الكافی، كتاب الحجّة، باب مولد الزهراء فاطمة عليها السلام، ح ١٢٤٣.  
٣-٣). رجال النجاشی، ص ٢٢٠، الرقم ٥٧٣.  
٤-٤). رجال النجاشی، ص ٢٦٠، الرقم ٦٨٠.  
٥-٥). الكافی، كتاب الإيمان و الكفر، باب الذنوب، ح ٢٤٣٦؛ و كتاب الصيد، باب القنبرة، ح ١١٣٦٩.  
٦-٦). الكافی، كتاب الصلاة، باب الرجل يخطو إلى الصفّ...، ح ٥٣٠٤؛ و كتاب الأطعمة، باب الجبن، ح ١١٩٤٦.

هذا، و قد وقع شخص آخر فی أسانید الكافی بهذا الاسم و النسب، و هو غير صاحب العنوان قطعاً؛ لروايته عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام مباشرة، و عنه الكلینی بأربعة وسائل (١)، و لا يعيننا أمره.

قال النجاشی: «علی بن إبراهيم بن محمد بن الحسن... أبو الحسن الجوّانی، ثقة، صحيح الحديث، له كتاب أخبار صاحب فخّ، و كتاب أخبار يحيى بن عبدالله بن حسن» (٢).

## ٢٢- عليّ بن الحسين السعدآبادي:

هو من مشايخ الكليني، ذكره الشيخ في رجاله، قائلاً: «يروى عنه الكليني رحمه الله، وروى عنه الزراري رحمه الله، وكان معلّمه» (٣). كما ذكره الزراري في رسالته في آل أعين مصرّحاً بأنّه مؤدّبهُ (٤).

وكونه من مشايخ القميين وفي عصر الأشعري بالذات، مع اعتماد أجلاء المشايخ الكبار عليه، كثقة الإسلام الكليني، والفقيه الجليل الزراري، يكشف عن حسن حاله. وهو أحد رجال عدّة الكافي عن البرقي.

## ٢٣- عليّ بن محمّد بن سليمان:

من مشايخ الكليني، لم يرو عنه في الكافي، ومن وقع في إسناده بهذا الاسم فهو غيره. قال الشيخ الصدوق: «حدّثنا محمّد بن محمّد بن عصام رضی الله عنه، قال: حدّثنا محمّد بن يعقوب، قال: حدّثنا عليّ بن محمّد بن سليمان...» (٥).

ورواية الشيخ الصدوق المذكورة لم يروها الكليني في الكافي. نعم، وقع في الكافي عليّ بن محمّد بن سليمان النوفلي في حدود ستّ روايات، وهو يروي عنه بواسطتين

ص: ٥٣

---

١- ١). الكافي، كتاب التوحيد، باب المشيئة والإرادة، ح ٣٨٧.

٢- ٢). رجال النجاشي، ص ٢٦٢، الرقم ٦٨٧.

٣- ٣). رجال الطوسي، ص ٤٣٣، ح ٦١٩٩.

٤- ٤). رسالة أبي غالب الزراري، ص ١٦٢، الرقم ١٤.

٥-٥). علل الشرائع، ص ١٣٢، ح ١؛ التوحيد، ص ١٧٦، ح ٨.

تارة، وبثلاث وسائل أخرى (١). ويظهر أن المذكور في إسناد الشيخ الصدوق يختلف عن وقع بهذا الاسم في أسانيد الكافي؛ لاختلاف طبقتيهما اختلافاً بيناً، على أن كلا الرجلين لم يذكر في كتب الرجال.

### ٢٤- عليّ بن محمّد بن أبي القاسم ماجيلويه:

هو من مشايخ الكليني، روى عنه في الكافي كثيراً جداً، فضلاً عما رواه عنه في ضمن رجال عدته عن البرقي، وقد يعبر عنه بلفظ عليّ بن محمّد بن بندار.

قال النجاشي:

عليّ [بن محمّد] (٢) بن أبي القاسم، عبد الله بن عمران البرقي، المعروف أبوه بماجيلويه، يكنى أبا الحسن، ثقة، فاضل، فقيه، أديب، رأى أحمد بن محمّد البرقي، وتأدّب عليه، وهو ابن بنته (٣).

### ٢٥- عليّ بن محمّد الكليني الرازي:

هو أحد مشايخ الكليني، ويلقب بالكليني الرازي، ويعرف بعَلان. وهو خال الكليني و استاذه، و من رجال عدّة الكافي الذين روى عنهم عن سهل بن زياد، و قد وثّقه جميع من ترجم له؛ قال النجاشي: «عليّ بن محمّد بن إبراهيم بن أبان الرازي الكليني، المعروف بعَلان، يكنى أبا الحسن، ثقة، عين، له أخبار القائم عليه السلام» (٤).

### ٢٦- عليّ بن موسى بن جعفر بن أبي جعفر الكُمنداني:

من مشايخ ثقة الإسلام الكليني، بل هو من العِدّة الذين يروى عنهم الكليني، عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري القمي. و قد روى الكليني سائر كتب أحمد بن عيسى الأشعري عن الكُمنداني و جماعته عنه، و الظاهر كونهم هم العِدّة (٥).

١-١). الكافي، كتاب المعيشة، باب قضاء الدين، ح ٨٤٧٣ و ٨٤٧٤؛ و كتاب الصيد، باب الهدهد و الصرد، ح ١١٣٦٣؛ و باب القنبرة، ح ١١٣٦٦ و ١١٣٦٧؛ و كتاب الوصايا، باب ما يجوز من الوقف و الصدقة، ح ١٣٢٣٥.

٢-٢). سقط «بن محمّد» من جميع نسخ النجاشي الواصلة إلينا؛ التصويب من خلاصة الأقوال، ص ١٨٧، الرقم ٥٥٩.

٣-٣). رجال النجاشي، ص ٢٦١، الرقم ٦٨٣.

٤-٤). رجال النجاشي، ص ٢٦٠، الرقم ٦٨٢.

٥-٥). رجال النجاشي، ص ٨٢، الرقم ١٩٨.

روى الكليني عنه مضموماً إلى العِدَّة، عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري أحاديث كثيرة قد تزيد على سبعمائة حديث موزعة على جميع أجزاء الكافي، كما روى عنه منفرداً، عن أحمد بن محمّد بن عيسى (١).

و من مشاهير تلامذته من غير الكليني الصدوق الأول. و لو لم يكن ثقة جليلاً كما عمد عمدتا هذا الفن (الكليني و الصدوق الأول) إلى الرواية عنه و التلمذ على يديه.

## ٢٧- القاسم بن العلاء الهمداني:

من أهل آذربيجان، ولد سنة (١٨٧ هـ) و توفي سنة (٣٠٤ هـ)، فقد بصره رضى الله عنه بعد الثمانين، ثم رُدَّت له عيناه قبل وفاته بسبعة أيام، و هو من مشايخ الكليني الثقات الأجلاء، روى عنه فى الكافي فى موردين، و كناه بأبى محمّد مع الترحّم عليه فى أولهما (٢).

وعدّه الشيخ الصدوق و العلامة الطبرسي ممّن شاهد مولانا الإمام الحجّة عليه السلام من الوكلاء من أهل آذربيجان (٣).

و هناك خبر طويل صحيح بأعلى درجات الصحّة، ذكره الشيخ الطوسي قدس سره في كتاب الغيبة (٤)، فيه من فوائد جمّة في معرفة حال القاسم بن العلاء رضی الله عنه، فراجع.

### ٢٨- محمد بن أحمد الخفاف النيسابوري:

من محدّثي العامّة و رواّتهم، روى عنه الشيخ الكليني رحمه الله، و ليس له في الكافي أيّ حديث، لكن عدّه ابن عساكر من جملة من روى الكليني عنه؛ إذ قال في ترجمة الكليني: «قدم دمشق، و حدّث ببعلبك عن أبي الحسين محمد بن عليّ الجعفرى السمرقندي، و محمد بن أحمد الخفاف النيسابوري...» (٥).

ص: ٥٥

- 
- ١- ١). الكافي، كتاب الحجّة، باب أنّ الأئمّة عليهم السلام ولاة أمر الله و خزنة علمه، ح ٥١١.  
٢- ٢). الكافي، كتاب الحجّة، باب جامع في فضل الإمام و صفاته، ح ٥٢٧؛ و باب مولد الصاحب عليه السلام، ح ١٣٦٥.  
٣- ٣). كمال الدين، ص ٤٤٢، ذيل ح ١٦؛ إعلام الوري، ج ٢، ص ٢٧٣.  
٤- ٤). الغيبة للطوسي، ص ٣١٠-٣١٥، ح ٢٦٣.  
٥- ٥). تاريخ دمشق، ج ٥٦، ص ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦.

### ٢٩- محمد بن أحمد بن عبد الجبار:

من مشايخ الكليني، حدّث عنه ببغداد كما في لسان الميزان (١)، و هو غير محمد بن أحمد بن عبد الجبار المعروف بمحمد بن أبي الصهبان القمّي الذي حدّث عنه الكليني بالواسطة في جملة من

أحاديث الكافي . وليس لمحمد هذا رواية في الكافي ، ولم يقع في أسانيد الكتب الأربعة ولا غيرها من كتب الشيعة.

### ٣٠- محمد بن أحمد القمي:

من مشايخ ثقة الإسلام، روى عنه في روضة الكافي (٢) ، و من مشايخ الصدوق الأول أيضاً.

قال الشيخ الصدوق في كمال الدين : «و كان أبي رضى الله عنه يروى عنه، و كان يصف علمه، و عمله، و زهده، و فضله، و عبادته». (٣)

### ٣١- محمد بن إسماعيل:

من مشايخ الكليني قدس سره، و قد تردّد بعضهم في تشخيص محمد بن إسماعيل هذا المبدوء به في أوائل أسانيد الكافي أصولاً و فروعاً و روضةً، و بصورة كثيرة تدلّ على اعتماد ثقة الإسلام على ما يرويه، و سبب التردّد المذكور هو اشتراك جماعة من الرواة بهذا الاسم، أشهرهم ثلاثة، هم: محمد بن إسماعيل النيسابوري، محمد بن إسماعيل البرمكي، محمد بن إسماعيل بن بزيع.

و انتهت كلمة المحققين من علمائنا إلى قول واحد خلاصته: أنّ المبدوء به في أوائل أسانيد الكافي بهذا العنوان المطلق «محمد بن إسماعيل» هو النيسابوري لا غير (٤).

### ٣٢- محمد بن جعفر الأسدي:

قال النجاشي:

ص: ٥٦



٢-٢). الكافي، كتاب الروضة، ح ١٥٣٣٨.

٣-٣). كمال الدين، ص ٣.

٤-٤). منتقى الجمان، ج ١، ص ٤٥؛ نقد الرجال، ج ٤، ص ١٣٨، الرقم ٤٤٧٩.

محمد بن جعفر بن محمد بن عون الأسدي، أبو الحسين الكوفي، ساكن الري، يقال له:

محمد بن أبي عبد الله، كان ثقة، صحيح الحديث، إلا أنه روى عن الضعفاء، وكان يقول بالجبر والتشبيه، وكان أبوه وجهاً... (١).

وقد أثنى عليه الشيخ في كتاب الغيبة وثقه بقوله: «وقد كان في زمان السفراء المحمودين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفارة من الأصل، منهم: أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدي رحمه الله» (٢).

وقال الشيخ في آخر التوقيعات الواردة على أقوام ثقات: «ومات الأسدي على ظاهر العدالة لم يتغير، ولم يطعن عليه، في شهر ربيع الآخر سنة اثنتي عشرة و ثلاثمائة» (٣).

وترضى عليه الشيخ الصدوق، وقدم ما يرويه على غيره في صورة التعارض. (٤)

هذا، وأما ما قاله النجاشي في ترجمته بعيد توثيقه صراحةً من أنه كان يقول بالجبر والتشبيه، فلا يمكن الإذعان له:

أولاً: إن اسم كتاب الأسدي في رجال النجاشي هو كتاب الجبر والاستطاعة- ولعل ذلك هو السبب في ما نسبه إليه- وأما اسمه في فهرست الشيخ فهو كتاب الرد على أهل الاستطاعة، ومن البعيد جداً أن يكون له كتابان أحدهما في الجبر والاستطاعة والآخر في الرد على هذه المقولة، والذي يدل على توهم النجاشي باسم الكتاب، وأن الصحيح ما ذكره الشيخ جملةً من الروايات الصحيحة الصريحة بردّ مقولات الحشوية كالجبر والاستطاعة والرؤية وغيرها، قد رواها كلها ثقة الإسلام الكليني عن محمد بن جعفر الأسدي. (٥)

و ثانياً: شهادة شيخ الطائفة و رئيسها أنّ الأسدى رضى الله عنه مات على ظاهر العدالة و لم يطعن عليه فى شىء، شهادة معتبرة محترمة مقدّمة على غيرها خصوصاً مع تأييدها بالأمر الأوّل.

ص: ٥٧

١-١). رجال النجاشى، ص ٣٧٣، الرقم ١٠٢٠.

٢-٢). الغيبة للطوسى، ص ٤١٥.

٣-٣). الغيبة للطوسى، ص ٤١٧، ذيل ح ٣٩٤.

٤-٤). الفقيه، ج ٢، ص ٧٣، ح ٣١٧.

٥-٥). الكافى، كتاب التوحيد، باب فى قوله تعالى: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...»، ح ٢٧١؛ و باب النهى عن الجسم و الصورة، ح ٢٨٨ و ٢٩٠ و ٢٩١؛ و باب جوامع التوحيد، ح ٣٥٠؛ و باب الجبر و القدر و الأمر بين الأمرين، ح ٤١٢ و ٤١٣؛ و باب الاستطاعة، ح ٤١٧.

و لو تنزّلنا جدلاً و قلنا بصحّة ما ذكره النجاشى فإنّ فساد العقيدة لا ينافى الوثاقة، و على هذا جرت سير الرجاليين الشيعة قديماً و حديثاً؛ لعلمهم بأنّ فساد عقيدة الراوى لا دخل لها فى سلب وثاقته، ما لم يصل ذلك الفساد إلى الكفر البواح.

و أمّا عن قول النجاشى، أنّه: «كان يروى عن الضعفاء» فمن الواضح أنّ هذا لا يقتضى عدم اعتبار ما رواه الثقات. على أنّ المتفق عليه بأنّ رواية الثقة عن الضعيف متى ما علم بأنّ لها مخرجاً صحيحاً من طريق الثقات، كان ذلك أمانة على صدق الرجل الضعيف و عدم توهمه أو اشتباهه فى حدود نقله لتلك الرواية.

**٣٣- محمد بن جعفر الرزّاز، أبو العباس الكوفى:**

هو محمد بن جعفر بن محمد بن الحسن، أبو العباس، القرشي، الرزاز، ثقة جليل، من أجلاء و مشاهير مشايخ الكليني. و ذكر أبو غالب الزراري في رسالته الشهيرة ما يدلّ بكلّ وضوح على جلالة الرزاز، و سمّو قدره، و منزلته بين صفوف الشيعة في عصره (١).

و قد وقع في أسانيد الكافي بعدة عناوين، هي: أبو العباس الرزاز، و أبو العباس الرزاز محمد بن جعفر، و محمد بن جعفر أبو العباس الكوفي، و محمد بن جعفر الرزاز، و محمد بن جعفر الرزاز الكوفي، و محمد بن جعفر، و أبو العباس الكوفي. و المقصود من جميعها واحد إلفي الأخيرين؛ لكونهما من المشتركات ما لم تكن قرينة دالة على إرادة الرزاز؛ لأنّ «محمد بن جعفر» مشترك بين الرزاز و شيخ الكليني الثقة محمد بن جعفر الأسدي، و كذلك الحال مع إطلاق «أبي العباس الكوفي» المشترك بين الرزاز و ابن عقدة، الثقة الحافظ، و هو من شيوخ الكليني أيضاً. و من الواضح أنّه لا يضّرّ عدم التمييز بينهم في تلك الموارد القليلة؛ لدوران الأمر بين ثقات معروفين.

### ٣٤- محمد بن الحسن الصفار:

قال النجاشي:

محمد بن الحسن بن فروخ الصفار... أبو جعفر الأعرج، كان وجهاً في أصحابنا القميين، ثقة، عظيم القدر، راجحاً، قليل السقط في الرواية- إلى أن قال:- توفي محمد بن الحسن

ص: ٥٨

---

١- (١). رسالة أبي غالب الزراري، ص ١٤٠-١٤١.

الصفار، بقم، سنة تسعين و مائتين رحمه الله (١).

وَعَدَّ الشَّيْخُ فِي رَجَالِهِ فِي أَصْحَابِ الْإِمَامِ الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَائِلًا: «لَهُ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَسَائِلٌ، يَلْقَبُ: مَمُولَةٌ» (٢).

وَقَدْ أَكْثَرَ الصَّدُوقُ مِنَ الرَّوَايَةِ عَنْهُ بِتَوَسُّطِ شَيْخِهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ فِي كِتَابِهِ مِنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهَ، وَذَكَرَ فِيهِ بَعْضَ مَكَاتِبَاتِ الْإِمَامِ الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الصَّفَّارِ (٣)، وَفِي ذَلِكَ مَا يُشِيرُ إِلَى جَلَالَةِ قَدْرِهِ وَعُلُوِّ مَقَامِهِ عِنْدَ الْإِمَامِ أَبِي مُحَمَّدٍ الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ وَثَّقَهُ الْعَلَّامَةُ الْحَلِّيُّ (٤)، وَابْنُ دَاوُدَ (٥)، وَجَمِيعَ الْمَتَأَخِّرِينَ بِلَا اسْتِثْنَاءٍ.

### ٣٥- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطَّائِي الرَّازِي:

مِنْ مَشَايِخِ الْكَلِينِيِّ، وَلَيْسَ لَهُ فِي الْكَافِي رَوَايَةٌ بِهَذَا الْعِنْوَانِ، وَلَا فِي غَيْرِهِ مِنْ كُتُبِ الْحَدِيثِ. نَعَمْ، رَوَى الْكَلِينِيُّ كُتُبَ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ الْجَرَّادِيِّ الرَّازِيِّ بِوَسْطِهِ (٦). وَلِهَذَا عَدَّهُ الشَّيْخُ آقَا بَزْرَكُ مِنْ مَشَايِخِ ثِقَةِ الْإِسْلَامِ الْكَلِينِيِّ (٧).

### ٣٦- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطَّاطِرِيِّ:

رَوَى عَنْهُ ثِقَةُ الْإِسْلَامِ حَدِيثًا وَاحِدًا فَقَطْ (٨)، وَهُوَ مَهْمَلٌ لَمْ يَذْكُرْهُ أَحَدٌ، وَلَيْسَ لَهُ فِي الْكُتُبِ الْأَرْبَعَةِ سِوَى هَذَا الْحَدِيثِ. عَلِيٌّ أَنَّ الْكَلِينِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَدْ رَوَى حَدِيثَهُ هَذَا مِنْ طَرِيقٍ آخَرَ.

جَدِيرٌ بِالذِّكْرِ أَنَّ الْعِنْوَانَ السَّابِقَ فِي مَشَايِخِ الْكَلِينِيِّ هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ أَيْضًا، وَلِقَبِهِ «الطَّائِي» كَمَا مَرَّ عَنِ النَّجَاشِيِّ، وَلِقَبِ صَاحِبِ الْعِنْوَانِ «الطَّاطِرِيِّ»، وَلِقَرَبِ اللَّقْبَيْنِ فِي الرَّسْمِ فَلَا يَبْعَدُ تَصْحِيفُ أَحَدَهُمَا إِلَى الْآخَرِ، فَيَكُونُ كِلَا الْأَسْمَيْنِ -بَعْدَ أَنْ اتَّفَقَا بِالْأَسْمِ وَاسْمِ الْأَبِ- لِمَسْمَى وَاحِدٍ، وَاللَّهُ الْعَالِمُ.

- ١-١). رجال النجاشي، ص ٣٥٤، الرقم ٩٤٨.
- ٢-٢). رجال الطوسي، ص ٤٠٢، الرقم ٥٨٩٨.
- ٣-٣). الفقيه، ج ٤، ص ١٥١، ذيل ح ٥٢٤؛ وج ٤، ص ١٥٥ ح ٥٣٧؛ وج ٤، ص ١٥٥ ح ٥٣٩.
- ٤-٤). خلاصة الأقوال، ص ٢٦٠، الرقم ٩١٠.
- ٥-٥). رجال ابن داود، ص ١٧٠، الرقم ١٣٥٩.
- ٦-٦). رجال النجاشي، ص ٢٥٥، الرقم ٦٦٨.
- ٧-٧). طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع)، ص ٢٦٣. وانظر: شرح اصول الكافي للمظفر، ج ١، ص ٢٣.
- ٨-٨). الكافي، كتاب الجهاد، باب الجهاد الواجب مع من يكون، ح ٨٢٢٦.

### ٣٧- محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري:

من أجلاء مشايخ الكليني قدس سره، قال النجاشي: «كان ثقة وجهاً، كاتب صاحب الأمر عليه السلام، وسأله مسائل في أبواب الشريعة» (١). وهو من مشايخ ابن قولويه أيضاً، وقد وثق ابن قولويه سائر مشايخه في ديباجة كتابه كامل الزيارات. وهو من رجال عِدَّة الكافي الذين يروى الكليني عنهم، عن البرقي.

### ٣٨- محمد بن عقيل الكليني:

من مشايخ ثقة الإسلام (٢)، روى عنه في فروع الكافي (٣)، وهو من رجال عِدَّة الكافي الذين يروى بتوسطهم عن سهل بن زياد، كما صرح بهذا العلامة الحلّي.

### ٣٩- محمد بن عليّ أبو الحسين الجعفري السمرقندي:

من شيوخ الكليني، حدّث عنه ببعلبك قال ابن عساكر في ترجمة الكليني: «قدم دمشق، و حدّث ببعلبك عن أبي الحسين محمّد بن عليّ الجعفرى السمرقندى...» (٤). وليس له ذكر في الكافي، و لم يقع في إسناد الحديث الشيعى، و لم يذكره سوى ابن عساكر.

#### ٤٠- محمّد بن عليّ بن معمر الكوفى:

من مشايخ الكليني، روى له خطبة الوسيلة، و خطبة الطالوتية (٥) و غيرهما. و روى عنه جماعة من تلامذة الكليني، كالتلعكبرى (٦)، و محمّد بن الحسين البروفرى (٧)، و أبى المفضل الشيبانى (٨)، كما روى عنه فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفى صاحب التفسير (٩).

ص: ٦٠

- 
- ١-١). رجال النجاشى، ص ٣٥٤، الرقم ٩٤٩.
  - ٢-٢). الكافي، ج ١، ص ١٨، مقدّمة حسين عليّ محفوظ؛ شرح اصول الكافي للمظفر، ج ١، ص ٢٣.
  - ٣-٣). الكافي، كتاب الحجّ، باب نادر، ح ٦٧٦٩.
  - ٤-٤). تاريخ دمشق، ج ٥٦، ص ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦.
  - ٥-٥). الكافي، كتاب الروضة، ح ١٤١٨٩ و ١٤٨٢٠.
  - ٦-٦). التهذيب، ج ٣، ص ٦٦، الرقم ٢١٨؛ مصباح المتهجّد، ص ٧٨٨؛ كفاية الأثر، ص ١٢٣.
  - ٧-٧). كفاية الأثر، ص ٢٤١.
  - ٨-٨). الأمالى للطوسى، ص ٣١٤، المجلس ١١، ح ٨٥.
  - ٩-٩). علل الشرايع، ص ١٤٢؛ الأمالى للصدوق، ص ٨، المجلس ٢، ح ٦.

#### ٤١- محمّد بن محمود، أبو عبد الله القزوينى:

من مشايخ الكليني، روى عنه فى الكافى حديثاً واحداً، بلفظ: «حدّثنى»؛ فقال بعد نقله حديثاً: «و حدّثنى به محمّد بن محمود، أبو عبدالله القزوينى» (١). و ليس لمحمّد هذا غير هذا الحديث، كما ليس له ذكر فى كتب الرجال.

#### ٤٢- محمّد بن يحيى العطار:

من أجلاء مشايخ الكليني، قال النجاشى: «محمّد بن يحيى، أبو جعفر العطار القمّى، شيخ أصحابنا فى زمانه، ثقة، عين، كثير الحديث...» (٢).

و ذكره الشيخ فى رجاله فى باب من لم يرو عنهم عليهم السلام قائلاً: «محمّد بن يحيى العطار، روى عنه الكليني، قمّى، كثير الرواية». (٣) و وثّقه العلامة الحلى (٤)، و ابن داود (٥)، و المتأخرون كافة.

و أشهر تلامذة محمّد بن يحيى ثلاثة، هم: ثقة الإسلام الكليني و قد أكثر من الرواية عنه فى جميع أبواب الكافى، و الصدوق الأول، و محمّد بن الحسن بن الوليد القميين.

و هو من رجال عدّة الكافى الذين روى عنهم الكليني عن الأشعري و البرقى.

#### ٤٣- أبو بكر الحنّال:

من مشايخ الكليني، روى عنه فى الكافى حديثاً واحداً (٦). و لم يذكره أحد من الرجاليين.

#### ٤٤- أبو حامد المراغى:

هو أحمد بن إبراهيم، أبو حامد المراغى، من مشايخ الكليني، قال الطبرى الصغير

ص: ٦١

- ٢-٢). رجال النجاشي، ص ٣٥٣، الرقم ٩٤٦.  
٣-٣). رجال الطوسي، ص ٤٣٩، الرقم ٦٢٧٤.  
٤-٤). خلاصة الأقوال، ص ٢٦٠، الرقم ٩٠٨.  
٥-٥). رجال ابن داود، ص ١٨٦، الرقم ١٥٣٣.  
٦-٦). الكافي، كتاب العشرة، باب نادر، ح ٣٦٧٦.

في دلائل الإمامة: «و عنه (يعني: أبا المفضل الشيباني) قال: حدّثنا محمّد بن يعقوب الكليني قدس سره، قال: حدّثني أبو حامد المراغي» (١).

و روى الكشي بسنده عن أبي جعفر محمّد بن أحمد بن جعفر القمي العطار توقيعاً شريفاً للإمام الحجّة عليه السلام يدلّ على جلاله و علوّ منزلة أبي حامد المراغي، و ما تضمّنه التوقيع أعلى من التوثيق بدرجات (٢).

## ٤٥- أبو داود:

من مشايخ الكليني، ذكره في أوائل أسانيد الكافي، مبتدئاً به ثمان مرّات مستقلاً، كما اشترك في ستّة موارد اخرى مع عدّة الكافي في النقل عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد.

أمّا من هو أبو داود في هذه الموارد؟ فمختلف فيه (٣)، فمنهم من قال: إنّهُ المسترقّ (م ٥٢٣١)، و منهم من نفى ذلك و قال بجهالته؛ لعدم ذكر العنوان في كتب الرجال و كذلك بعد طبقة الكليني عن طبقة المسترقّ ممّا يعني أنّ هذا غيره، و الصحيح عندنا:

إنّه مجهول بالنسبة لنا، معروف معتمد عند ثقة الإسلام.

## مشايخ العدة



روى الكليني في الكافي عن مجموعة من مشايخه معبراً عنهم بلفظ «عِدَّة من أصحابنا» روايات كثيرة بلغت بإحصائنا ثلاثة آلاف و حديثين. و يمكن تقسيم هذه العِدَّة بلحاظ من روت عنه إلى طائفتين، هما:

### **الطائفة الأولى-العِدَّة المعلومة:**

#### **١-عِدَّة الكليني عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري:**

و رجال هذه العِدَّة خمسة، و كلهم من القميين، و هم بحسب الترتيب:

١-أحمد بن إدريس، أبو علي الأشعري القمي.

٢-داود بن كُورة القمي.

ص: ٦٢

---

١-١).دلائل الإمامة، ص ٢٨٨.

٢-٢). رجال الكشي، ص ٥٣٤، الرقم ١٠١٩.

٣-٣). راجع: منهج المقال، ص ٣٨٧؛ و هداية المحدثين، ص ٢٨٢؛ و منتهى المقال، ج ٧، ص

١٦٩؛ و معجم رجال الحديث، ج ٢١، ص ١٤٩.

٣-علي بن إبراهيم بن هاشم القمي.

٤-علي بن موسى الكُمنداني-بالنون و الدال المهملة-القمي.

٥-محمد بن يحيى العطار القمي.

#### **٢-عِدَّة الكليني عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي:**

و رجال هذه العِدَّة سبعة، ستّة من أهل قم، و واحد مشترك بين كوفيّين، و هم:

١- أحمد بن عبد الله القمّي.

٢- عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي.

٣- عليّ بن الحسين السعدآبادي، أبو الحسن القمّي.

٤- عليّ بن محمّد بن عبد الله القمّي، يعرف بماجيلويه، و هو ابن بنت البرقي، و يقال له: محمّد بن عليّ بن بُندار.

٥- محمّد بن جعفر، و هو مشترك بين أبي الحسين الأسدّي الكوفي ساكن الرّي، و بين أبي العبّاس الرزّاز الكوفي، خال أبي غالب الزراري الثقة المشهور.

٦- محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري القمّي.

٧- محمّد بن يحيى العطار القمّي.

### ٣- عِدَّة الكليني عن سهل بن زياد:

و رجال هذه العِدَّة أربعة، فيهم قمّي، و كليّنيّان رازيّان، و كوفيّ ساكن الرّي، و هم:

١- عليّ بن محمّد بن علّان الكليني الرازي.

٢- محمّد بن أبي عبد الله، و هو محمّد بن جعفر الأسدّي الكوفيّ نزيل الرّي.

٣- محمّد بن الحسن الصقّار القمّي.

٤- محمّد بن عقيل الكليني الرازي.

## الطائفة الثانية-العِدَّة المجهولة في الكافي:

وهي سبع عِدَدٍ فقط، وقعت في أسناد ثمانية أحاديث، كالاتي:

١- «عِدَّة من أصحابنا، عن عبدالله بن البرّاز» (١).

ص: ٦٣

---

١- (١). الكافي، كتاب العقل، ح ٣٥. و ذكر المحقق في هامشه: «راجعنا جميع النسخ التي عندنا (٢٣ نسخة) والحديثان ٣٥.

٢- «عِدَّة من أصحابنا، عن جعفر بن محمّد» (١).

٣- «عِدَّة من أصحابنا، عن سعد بن عبدالله» (٢).

٤- «عِدَّة من أصحابنا، عن الحسين بن الحسن بن يزيد» (٣).

٥- «عِدَّة من أصحابنا، عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر» (٤).

٦- «عِدَّة من أصحابنا، عن صالح بن أبي حماد» (٥).

٧- «عِدَّة من أصحابنا، عن محمّد بن عيسى» (٦).

## المبحث الثاني: تلاميذه و الراون عنه

### اشاره

تتلمذ على يد الشيخ الكليني رحمه الله عدد كثير من أعلام الشيعة و غيرهم، وقد أحصينا أكثر من ثلاثين رجلاً منهم، هم:

## ١- أحمد بن إبراهيم بن أبي رافع، أبو عبدالله الصيمري:

من مشاهير تلاميذ الكليني، وأجازه رواية ما سمعه منه من مصنّفات و أحاديث (٧)، وعده ابن عساكر في تاريخ دمشق من جملة من روى عن الكليني (٨)، ومثله ابن ماكولا (٩).

## ٢- أحمد بن أحمد، أبو الحسين الكوفي الكاتب:

من تلاميذ الكليني، ومن جملة رواة الكافي عنه، قال النجاشي في ترجمة الكليني:

كنت أتردد إلى المسجد المعروف بمسجد اللؤلؤي، وهو مسجد نفطويه النحوي، أقرأ

ص: ٦٤

- 
- ١- ١). الكافي، كتاب الحجّة، باب في النهي عن الإسم، ح ٨٨٦.
  - ٢- ٢). الكافي، كتاب الحجّة، باب في الغيبة، ح ٩١٣ و ٩١٥.
  - ٣- ٣). الكافي، كتاب الحجّة، باب أنه ليس شيء من الحقّ في يد الناس إلا ما خرج من عند الأئمة عليهم السلام...، ح ١٠٥٢.
  - ٤- ٤). الكافي، كتاب الطهارة، باب وجوب الغسل يوم الجمعة، ح ٤٠٠٢.
  - ٥- ٥). الكافي، كتاب الروضة، ح ١٤٩٦٤.
  - ٦- ٦). الكافي، كتاب الصيام، باب الفطرة، ح ٦٦٥٨.
  - ٧- ٧). التهذيب، ج ١٠، ص ٥ (المشيخة).
  - ٨- ٨). تاريخ دمشق، ج ٥٦، ص ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦.
  - ٩- ٩). إكمال الإكمال، ج ٧، ص ١٨٦.

القرآن على صاحب المسجد، وجماعة من أصحابنا يقرؤون كتاب الكافي على أبي الحسين أحمد بن أحمد الكوفي الكاتب: حدّثكم محمّد بن يعقوب الكليني. ورأيت أبا الحسن العقراني يرويّه عنه (١).

و الظاهر اتّحاده مع أحمد بن محمّد بن عليّ، أبو الحسين الكوفي الكاتب الآتي.

### ٣- أحمد بن الحسن (أو الحسين)، أبو الحسين العطار:

من تلاميذ الكليني (٢)، نقل السيّد هاشم البحراني من كتاب عيون المعجزات ما يدلّ على كون صاحب العنوان من تلامذة الكليني؛ إذ قال ما هذا لفظه: «السيّد المرتضى في عيون المعجزات، قال: حدّثنا أبو الحسن أحمد بن الحسين العطار، قال: حدّثنا أبو جعفر محمّد بن يعقوب صاحب كتاب الكافي...» (٣).

### ٤- أحمد بن عليّ بن سعيد أبو الحسين الكوفي:

قال الشيخ في بيان طرقه إلى كتب ثقة الإسلام الكليني: «و أخبرنا السيّد الأجلّ المرتضى رضی الله عنه، عن أبي الحسين أحمد بن عليّ بن سعيد الكوفي، عن الكليني» (٤).

### ٥- أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد أبو الحسن القمي:

من معاصري الشيخ الصدوق و ابن قولويه، و أساتذة الشيخ المفيد، و ابن الغضائري، و ابن عبدون، و من تلاميذ الكليني رحمهم الله. قال الكراجكي في الاستنصار:

أخبرنا الشيخ المفيد أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن نعمان، قال: أخبرنا الشيخ أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه و أبو الحسن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد جميعاً، عن محمّد بن يعقوب... (٥).

و أحمد بن محمّد هذا ثقة معروف.

- ١-١). رجال النجاشي، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.  
٢-٢). طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع)، ص ٢٦-٢٧.  
٣-٣). مدينة المعاجز، ج ١، ص ١٩٤، ح ١١٥.  
٤-٤). الفهرست، ص ١٣٥، الرقم ٥٩١.  
٥-٥). الاستنصار، ص ٣١-٣٣.

### ٦- أحمد بن محمد بن علي الكوفي:

من تلاميذ الكليني و أساتذة السيد المرتضى.

قال الشيخ الطوسي في رجاله: «أحمد بن محمد بن علي الكوفي، يكنى أبا الحسين، روى عن الكليني، أخبرنا عنه علي بن الحسين الموسوي المرتضى» (١).

وقال في الفهرست في بيان طريقه إلى كتب الكليني: «و أخبرنا السيد الأجل المرتضى رضي الله عنه، عن أبي الحسين أحمد بن علي بن سعيد الكوفي، عن الكليني» (٢).

و بهذا يظهر اتحاد صاحب العنوان مع أبي الحسين أحمد بن علي بن سعيد الكوفي.

### ٧- إسحاق بن الحسن بن بكران العقرائي، أبو الحسين (الحسن) التمار:

من تلاميذ الكليني، و من رواة كتاب الكافي عن مصنفه، صرح بهذا النجاشي في ترجمته قائلاً:

إسحاق بن الحسن بن بكران العقرائي التمار، كثير السماع، ضعيف في مذهبه، رأيت بالكوفة و هو مجاور، و كان يروى كتاب الكليني عنه، و كان في هذا الوقت علواً فلم أسمع منه شيئاً (٣).

وقال فى ترجمة الكلينى عند ذكر الكافى: «ورأيت أبا الحسن العقرانى يرويه عنه» (٤).

ومن الواضح أنّ القدح فى المذهب لا ينافى الوثاقه.

### ٨- جعفر بن محمّد بن قولويه:

من أجيال تلامذة الكلينى، روى عنه كثيراً فى كتابه المشهور كامل الزيارات (٥).

قال النجاشى:

جعفر بن محمّد بن جعفر بن موسى بن قولويه أبوالقاسم القمى، وكان أبوه يلقب:

مسلمة، من خيار أصحاب سعد بن عبد الله القمى... وكلّ ما يوصف به الناس من جميل

ص: ٦٦

---

١-١). رجال الطوسى، ص ٤٥٠، الرقم ٧٠.

٢-٢). الفهرست، ص ١٣٥، الرقم ٥٩١.

٣-٣). رجال النجاشى، ص ٧٤، الرقم ١٧٨.

٤-٤). رجال النجاشى، ص ٣٧٨، الرقم ١٠٢٦.

٥-٥). راجع: كامل الزيارات، ص ٤١، ح ٤؛ و ص ٤٤، ح ٨.

و ثقة وفقه، فهو فوقه. (١)

وقد تتلمذ الشيخ جعفر بن محمّد بن قولويه رضى الله عنه على مجموعة من المشايخ الأجيال و يأتى فى مقدّماتهم: أبوه الثقة الجليل الشيخ محمّد بن قولويه، و الشيخ ثقة الإسلام الكلينى، و محمّد

بن عبد الله بن جعفر الحميري، وغيرهم (٢). و مات رحمه الله ببغداد، و دفن في مقابر قریش إلى جوار مرقد الإمام الكاظم عليه السلام.

### ٩- الحسن بن أحمد المؤدب:

من مشايخ الصدوق، و تلاميذ الكليني، و يدلّ عليه ما رواه الصدوق عن خمسة من مشايخه، و كان أبو محمد الحسن بن أحمد المؤدب من جملتهم، قالوا: «حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني» (٣). و روى أيضاً عن مجموعة من مشايخه- و فيهم المؤدب هذا- قالوا: «حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله» (٤).

### ١٠- الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المؤدب:

من مشايخ الصدوق، و تلاميذ الكليني كما يظهر من قول الشيخ الصدوق: حدّثنا محمد بن محمد بن عصام الكليني، و عليّ بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق، و عليّ بن عبد الله الوراق، و الحسن بن أحمد المؤدب، و الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المؤدب رضی الله عنهم؛ قالوا: حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني (٥).

### ١١- الحسين بن صالح بن شعيب الجوهري:

من تلاميذ الكليني، قال الشيخ الطوسي في أماليه: «أخبرنا الحسين بن عبيد الله... حدّثنا الحسين بن صالح بن شعيب الجوهري، قال: حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني...» (٦).

ص: ٦٧



- ٢-٢). راجع: كامل الزيارات، فقد صرح بالرواية عن الكليني و المذكورين و غيرهم مرّات عديدة.  
٣-٣). عيون الأخبار، ج ١، ص ١٨٧، ح ١.  
٤-٤). عيون الأخبار، ج ٢، ص ٢٠٠، ح ٢.  
٥-٥). الكافي.  
٦-٦). الأمالى للطوسى، ص ٦٥٤، المجلس ٣٤، ح ٥.

### ١٢- عبدالله بن محمد بن ذكوان:

من تلاميذ الكليني، ذكره ابن عساكر فى ترجمة الكليني قائلاً: «روى عنه: أبو سعد الكوفى... و عبد الله بن محمد بن ذكوان» (١). و ليس لعبدالله هذا أى حديث فى كتبنا، و لم يذكره أحد من علماء الإمامية، و إنّما هو من رجال العامة.

### ١٣- عبدالكريم بن عبدالله بن نصر، أبو الحسين البزاز:

من تلاميذ الكليني، و أحد رواة الكافى عن مصنّفه، و كان مع الكليني ببغداد و أخذ منه جميع مصنّفاته و أحاديثه سماعاً و إجازة سنة (٣٢٧ هـ). و ذكره الشيخ الطوسى فى بيان طريقه إلى ما رواه عن الكليني فى مشيخة التهذيب و الاستبصار (٢).

### ١٤- على بن أحمد الرازى:

عدّه الشيخ الطهرانى من مشايخ الصدوق و تلامذة الكليني (٣)، و نقل عن إكمال الدين قول الشيخ الصدوق: «حدّثنا على بن أحمد الرازى، قال: حدّثنا محمد بن يعقوب...» (٤).

و لكن فى النسخة المطبوعة من إكمال الدين ابتداء سند الحديث هكذا: «حدّثنا على بن أحمد الدقاق رضى الله عنه، قال حدّثنا محمد بن يعقوب»، و الظاهر هو الصحيح؛ لعدم وجود ما يدلّ على أنّ على بن أحمد الرازى من مشايخ الصدوق، زيادة على أنّ الدقاق لم يصفه أحد بالرازى.

## ١٥- عليّ بن أحمد بن محمّد بن عمران أبو القاسم الدقّاق:

من مشايخ الشيخ الصدوق، روى عنه، عن ثقة الإسلام الكليني (٥). و يظهر من رواياته في كتب الصدوق أنّه يروى عن مجموعة من المشايخ منهم: الكليني، و حمزة

ص: ٦٨

- 
- ١-١). تاريخ دمشق، ج ٥٦، ص ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦.
  - ٢-٢). التهذيب، ج ١٠، ص ٢٧-٢٩ (المشيخة)؛ الاستبصار، ج ٤، ص ٣١٠ (المشيخة).
  - ٣-٣). طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع)، ص ١٧٠.
  - ٤-٤). كمال الدين، ص ٥٣٦، ح ١.
  - ٥-٥). الفقيه، ج ٤، ص ١٥؛ علل الشرائع، ص ١٣١، ح ١؛ و ص ١٦٠، ح ١؛ و ص ١٧٦، ح ١؛ وغيرها.
- بن القاسم العلوي، و أبي العبّاس أحمد بن يحيى بن زكريّا القطن، و غيرهم.

## ١٦- عليّ بن أحمد بن موسى الدقّاق:

عدّه جماعة من العلماء من تلامذة الكليني (١)، و هو من مشايخ الشيخ الصدوق.

## ١٧- عليّ بن عبدالله الوراق:

عدّه الشيخ أقا بزرك الطهراني رحمه الله من تلامذة الكليني، بل من رواة كتاب الكافي عن مصنفه (٢). و هو من مشايخ الشيخ الصدوق، و روى عنه في سائر كتبه، و ترصّى عليه في كتابه الفقيه (٣)، فهو ثقة؛ لأنّ معنى الترضّى طلب زيادة الأجر و المثوبة، و من يطلقه على غير مستحقّه فهو مثله، و الصدوق يجلّ عن هذا. و يظهر من بعض رواياته عكوفه الطويل على الحديث الشريف و روايته.

## ١٨- عليّ بن محمّد بن عبدوس، أبو القاسم الكوفى:

من تلاميذ الكليني، ليس له رواية في كتب الحديث الشيعي إلا رواية واحدة فقط، و هو من رجال العامة ورواتهم. ذكره ابن عساكر في ترجمة الكليني قائلاً: «روى عنه أبو سعد الكوفي... وأبو القاسم علي بن محمد بن عبدوس الكوفي» (٤).

### ١٩- محمد بن إبراهيم النعماني:

هو من تلامذة الكليني و من المقرّبين إليه، و من جملة من استنسخ الكافي عن نسخة مؤلفه. و له رحلة واسعة في طلب الحديث، و هو من كبار محدّثي الشيعة الإمامية بلا خلاف، و من تراثه الخالد: كتاب الغيبة، و حدّث فيه عن شيخه الكليني كثيراً.

### ٢٠- محمد بن إبراهيم بن يوسف الكاتب الشافعي:

من تلاميذ ثقة الإسلام الكليني و أحد رواة كتاب الكافي (٥)، ذكره الشيخ في الفهرست قائلاً:

محمد بن إبراهيم بن يوسف الكاتب، يكنى أبا الحسن، و قال أحمد بن عبدون: هو أبو

ص: ٦٩

---

١- ١). طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع)، ص ٣١٥؛ معجم رجال الحديث، ج ١٨، ص ٦٢، الرقم ١٢٠٤٣.

٢- ٢). طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع)، ص ٣١٥.

٣- ٣). الفقيه، ج ٣، ص ٦٥، ح ٢١٨.

٤- ٤). تاريخ دمشق، ج ٥٦، ص ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦.

٥- ٥). شرح اصول الكافي للمظفر، ج ١، ص ٢٤.

بكر الشافعي، مولده سنة إحدى وثمانين و مائتين بالحسينية، و كان يتفقه على مذهب الشافعي في الظاهر، و يرى رأى الشيعة الإمامية في الباطن، و كان فقيهاً على المذهبين، و له على المذهبيين كتب... (١).

### ٢١- محمد بن أحمد بن حمدون أبو نصر الواسطي:

قال السيد ابن طاوس قدس سره: «حدّث أبو نصر محمد بن أحمد بن حمدون الواسطي، قال: حدّثنا: محمد بن يعقوب الكليني...» (٢).

و أورده العلامة المجلسي في البحار عن فتح الأبواب، و فيه «أحمد بن أحمد بن علي بن سعيد الكوفي» بين الواسطي المذكور و بين الكليني (٣)، و لعله هو الصحيح؛ إذ تقدّم أنّ أحمد بن أحمد الكوفي من تلاميذ الكليني.

### ٢٢- محمد بن أحمد بن عبدالله الصفواني:

من الفقهاء الثقات الذين تتلمذوا على يد الشيخ الكليني (٤). قال النجاشي: «محمد بن أحمد بن عبدالله بن قضاة بن صفوان بن مهران الجمال، مولى بني أسد، أبو عبدالله، شيخ الطائفة، ثقة، فقيه، فاضل، و كانت له منزلة من السلطان...» (٥).

### ٢٣- محمد بن أحمد بن محمد بن سنان، أبو عيسى الزاهري:

هو المعروف بمحمد بن أحمد السناني، من مشايخ الصدوق، روى عنه كثيراً، مع الترضي عليه، و في هذا دليل واضح على حسنه، بل وثاقته. و عدّه الشيخ المظفر من تلاميذ ثقة الإسلام الكليني قدس سره (٦)، و هو كذلك؛ لأنّه من جملة من روى عنه الشيخ الصدوق كتاب الكافي عن مصنّفه (٧).

- ١-١). الفهرست، ص ٢٠٨-٢٠٩، الرقم ٦٠٠.  
٢-٢). فتح الأبواب، ص ١٨٤.  
٣-٣). البحار، ج ٨٨، ص ٢٣٠.  
٤-٤). خاتمة مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٤٧٠.  
٥-٥). رجال النجاشي، ص ٣٩٣، الرقم ١٠٥٠.  
٦-٦). شرح اصول الكافي للمظفر، ج ١، ص ٢٤.  
٧-٧). الفقيه، ج ٤، ص ١١٦ (المشيخة).

### ٢٤- محمد بن الحسين البزوفري:

هو من تلاميذ الكليني، و يشهد لذلك ما رواه أبو القاسم علي بن محمد الخزاز القمي بقوله: «...حدثنا محمد بن الحسين البزوفري بهذا الحديث-يعني حديث زيد الشهيد في مشهد مولانا الحسين بن علي عليهما السلام،-قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني...» (١).

### ٢٥- محمد بن علي بن أبي طالب أبو الرجاء البلدي:

عده العلامة الطهراني من تلاميذ ثقة الإسلام الكليني (٢)، و لم أجد له رواية عن ثقة الإسلام في كتب الحديث. كما لم أجد من ترجم له من علماء الرجال، بل لم أجد له ذكراً إلا عند الكراجكي (٣)، مع وقوع الاختلاف في ضبط اسم الرجل و كنيته في الموارد التي نقل فيها عنه.

### ٢٦- محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه (الشيخ الصدوق):

رئيس المحدثين، و شيخ الإمامية و فقيهم و محدثهم و متكلمهم في زمانه، و هو غني عن التعريف بعد الاتفاق على تسميته بالصدوق و يكفي في وصفه ما ورد من كلمات بحقه على لسان علماء العامة، قال الذهبي:

ابن بابويه، رأس الإمامية، أبو جعفر، محمد بن العلامة علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، صاحب التصانيف السائدة بين الرافضة، يضرب بحفظه المثل، يقال له ثلاثمائة مصنف...، وكان أبوه من كبارهم ومصنفهم (٤).

وقال الزركلي الوهابي: «محدث إمامي كبير، لم يُر في القميين مثله». (٥)

والمعروف أن الشيخ الصدوق قد ولد قبل وفاة الكليني بأكثر من عشرين عاماً، وخلو كتبه الواصلة إلينا من الرواية عن الكليني بلا واسطة لا تدل على عدم الرواية عنه

ص: ٧١

---

١-١). كفاية الأثر، ص ٣٠١.

٢-٢). طبقات أعلام الشيعة (القرن الرابع)، ص ٢٩٠.

٣-٣). كنز الفوائد، ص ١٦٤.

٤-٤). سير أعلام النبلاء، ج ١٦، ص ٣٠٣-٣٠٤، الرقم ٢١٢.

٥-٥). الأعلام، ج ٦، ص ٢٧٤.

مباشرة ولو بالإجازة مثلاً.

قال الشيخ المفيد قدس سره: «أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، وأبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه جميعاً؛ عن محمد بن يعقوب الكليني...» (١).

وفي مزار ابن المشهدي خبر يدل على ذلك أيضاً، رواه العلامة النوري في مستدرک الوسائل في باب استحباب الصلاة يوم عاشوراء و كيفيتها (٢).

و بهذا يتبين اشتباه العلامة النوري في قوله بعدم رواية الشيخ الصدوق عن الكليني. (٣)

## ٢٧- محمد بن علي ماجيلويه:

من تلاميذ الكليني، وهو مشترك بين راويين، وكلاهما من مشايخ الصدوق، هما:

الأول: محمد بن علي بن محمد بن أبي القاسم

الثاني: محمد بن علي بن أبي القاسم

وأن كلا منهما يدعى بمحمد بن علي ماجيلويه، ووقع كلاهما في مشيخة الفقيه (٤).

هذا، وقد روى الشيخ الصدوق في الخصال، عن محمد بن علي ماجيلويه، عن محمد بن يعقوب الكليني (٥). فهو إذن من تلامذة ثقة الإسلام، ولكنه مشترك بين اثنين كما عرفت، ولا يضر هذا؛ لاعتماد الشيخ الصدوق عليهما في الفقيه الذي حكم بصحة جميع رواياته، مع ترضيه عليهما في المشيخة.

## ٢٨- محمد بن محمد بن عصام الكليني:

من رجالات الرى، وأعلام كُلين، وهو من مشايخ الشيخ الصدوق، ومن تلامذة الشيخ الكليني و يؤيده إكثار الشيخ الصدوق من الرواية عنه، عن ثقة الإسلام؛ قال في مشيخة الفقيه:

وما كان فيه عن محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله، فقد رويته عن محمد بن محمد بن عصام الكليني، وعلي بن أحمد بن موسى، ومحمد بن أحمد السناني رضى الله عنهم، عن محمد بن يعقوب الكليني. وكذلك جميع كتاب الكافي، فقد رويته عنهم، عنه (٦).

ص: ٧٢

- ٢-٢). مستدرک الوسائل، ج ٦، ص ٢٧٩، ح ٦٨٤٤.
- ٣-٣). راجع: خاتمة مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٢٧.
- ٤-٤). الفقيه، ج ٤، ص ٤ (المشيخة). و راجع: فيه، ص ١٠٢، ١٠٠، ٩٧، ٩٣، ٧٩، ٦٣، ٦٢، ٤٠، ٢٤، ١٨ (المشيخة).
- ٥-٥). الخصال، ص ٤٨٠، أبواب الإثني عشر، ح ٤٩.
- ٦-٦). الفقيه، ج ٤، ص ١١٦ (المشيخة).

### ٢٩- محمد بن موسى المتوكل:

من مشايخ الصدوق، و تلاميذ الكليني، ثقة بالاتفاق. و قد أكثر الشيخ الصدوق من الرواية عنه في جميع كتبه و ترصّى عليه كثيراً، و نقل المتوكل إلى الشيخ الصدوق بعض الأحاديث التي سمعها من الكليني قدس سره (١).

### ٣٠- هارون بن موسى، أبو محمد التلعكبري:

من تلاميذ ثقة الإسلام، و هو من أعظم المحدثين، و ثقاتهم المشهورين، و له جلاله و ذكر جميل بين علماء الرجال. روى كتاب الكافي عن الكليني كما في مشيخة التهذيب، و الاستبصار، و الفهرست (٢)، و روى عنه في غيرهما أيضاً (٣).

روى عنه و تتلمذ على يديه كبار علماء الإمامية كابن قولويه، و النعماني، و الشيخ المفيد، و النجاشي.

### ٣١- أبو جعفر الطبري:

روى عن ثقة الإسلام الكليني، قال السيّد ابن طاوس رضی الله عنه: «... ما روينا بإسنادنا إلى الشيخ أبي جعفر الطبري، قال: حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني...» (٤).



وهو من معاصري الكليني، ثقة، جليل القدر، له كتاب المسترشد في الإمامة، ويعرف بالطبري الكبير تمييزاً له عن الطبري الصغير، صاحب كتاب دلائل الإمامة .

### ٣٢- أبو الحسن بن داود:

من تلاميذ الكليني، ذكره النجاشي عند ذكر مصنّفات أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري قائلاً: «و قال لي أبو العباس أحمد بن عليّ بن نوح: أخبرنا بها أبو الحسن بن داود، عن محمّد بن يعقوب...»  
(٥).

ص: ٧٣

- 
- (١-١). أنظر: الأمالى للصدوق، ص ٦٧٤، المجلس ٩٧، ح ١؛ وكمال الدين، ص ٦٧٥، ح ٣١؛ وعيون الأخبار، ج ٢، ص ١٨٧، ح ١.  
(٢-٢). التهذيب، ج ١٠، ص ١٣ (المشيخة)؛ الاستبصار، ج ٤، ص ٣٠٠ (المشيخة)؛ الفهرست، ص ٢١١، الرقم ٦٠٢.  
(٣-٣). كفاية الأثر، ص ٦١؛ خصائص الأئمة عليهم السلام، ص ٦٤؛ وغيرها.  
(٤-٤). فرج المهموم، ص ٢٤٥.  
(٥-٥). رجال النجاشي، ص ٨٢، الرقم ١٩٨.

و قال في ترجمته:

شيخ هذه الطائفة و عالمها، و شيخ القميين في وقته، و فقيههم، حكى أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله أنّه لم يرَ أحداً أحفظ منه، و لا أفقه، و لا أعرف بالحديث. و أمّه، أخت سلامة بن محمّد الأرزني، و ورد بغداد فأقام بها و حدّث (١).

و يظهر من كلام النجاشي في ترجمته أنه حدّث عن الكليني ببغداد؛ لأنّه قدمها و استقرّ بها إلى أن وافاه أجله و دفن بمقابر قریش (منطقة الكاظمية ببغداد حالياً).

### ٣٣- أبو سعد الكوفي:

روى عن ثقة الإسلام الكليني رحمه الله. قال ابن عساكر في ترجمة الكليني: «قدم دمشق، و حدّث ببلبك... روى عنه أبو سعد الكوفي شيخ الشريف المرتضى أبي القاسم عليّ بن الحسين بن موسى الموسوي...» (٢).

### ٣٤- أبو غالب الزراري:

هو الشيخ أحمد بن محمّد بن محمّد بن أبي طاهر سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين بن سنسن، وُلِد سنة (٢٨٥ هـ)، و مات سنة (٣٦٨ هـ). و الزراري نسبة إلى زرارة بن أعين.

قال الشيخ في الفهرست: «و كان شيخ أصحابنا في عصره، و استاذهم و ثقتهم».

عدّه العلامة النوري ممّن تلقّوا كتاب الكافي عن مصنّفه، و روه عنه، و استنسخوه، و نشروه، و إلى نسخهم تنتهي نسخته (٣)، و يؤيّد ما قاله أبو غالب الزراري نفسه (٤).

### ٣٥- أبو الفضل الشيباني:

من مشاهير تلامذة الكليني و الراوين كتاب الكافي عنه (٥)، ثقة لم يثبت التضعيف بحقّه.

ص: ٧٤

---

١-١. رجال النجاشي، ص ٣٨٤، الرقم ١٠٤٥.

٢-٢. تاريخ دمشق، ج ٥٦، ص ٢٩٧، الرقم ٧١٢٦.

- ٣-٣). خاتمة وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٧١.  
٤-٤). رسالة أبي غالب الزراري، ص ١٧٦، الرقم ٩٠.  
٥-٥). الفهرست، ص ٢١١، الرقم ٦٠٢.

## الخامس

### إشاره

مؤلفات ثقة الإسلام الكليني

كان الكليني رحمه الله قليل التأليف إذا ما قورن بغيره من علماء الإمامية-كالشيخ الصدوق و الشيخ المفيد، و الشيخ الطوسي- بسبب ما استغرقه الكافي من وقت طويل، و ممّا يؤسف له حقاً هو ضياع مؤلفات الكليني و مصنّفاته سوى كتابه الكافي على الرغم من وصول بعضها إلى أزمان متأخرة.

### أولاً- كتاب تعبير الرؤيا:

المراد بالرؤيا ما يراه النائم في نومه، أو الذي خمدت حواسه الظاهرة بإغماء أو ما يشابهه (١)، و هي على ثلاثة أقسام: صادقة لا تحتاج إلى عناء أو جهد في التأويل، كرؤيا الأنبياء عليهم السلام. و صادقة أيضاً و لكنّها بحاجة إلى تأويل. و كاذبة، و هي أضغاث أحلام.

و كتاب تعبير الرؤيا ذكره النجاشي من جملة كتب الكليني (٢)، و سمّاه الشيخ الطوسي «كتاب تفسير الرؤيا» (٣).

و ممّا يكشف عن علم الكليني بتعبير الرؤيا، و صحّة نسبة هذا الكتاب إليه، أنّه قد روى أحاديث كثيرة في خصوص تعبير الرؤيا في روضة الكافي (٤).

### ثانياً- كتاب الردّ على القرامطة:

نشأت حركة القرامطة بعد منتصف القرن الثالث الهجرى، و ظهرت فى الكوفة سنة (٢٧٨ هـ) ثم سنة (٢٨٦ هـ)، وقد راح ضحية هجماتهم المتكررة على مدن العراق

ص: ٧٥

- 
- ١-١). الميزان فى تفسير القرآن، ج ١١، ص ٧٩.  
٢-٢). رجال النجاشى، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.  
٣-٣). الفهرست، ص ٢١٠، الرقم ٦٠٢.  
٤-٤). راجع: الكافى، كتاب الروضة، ح ١٤٨٧٣-١٤٨٧٧ و ١٥٠٢١ و ١٥٠٢٢ و ١٥٠٩٦.

و الحجاز و دمشق آلاف الضحايا الأبرياء، و بلغت قوتهم فى عصر الكلينى رحمه الله أنه لم يقدر على الوقوف بوجههم جيش مقاتل، و لم تصمد أمامهم مدينة محاربة، و قطع القرامطة الطريق على المسلمين حتى توقف الحجّ فى زمانهم من سنة (٣٢٢ هـ) إلى سنة (٣٢٧ هـ).

و من جرائمهم الكبرى أنهم اعتدوا على حرمة الكعبة المشرفة سنة (٣١٧ هـ) فدخلوا الحرم المكى الشريف، و قتلوا الحاجّ أثناء الطواف، و طرحوا القتلى فى بئر زمزم، و عرّوا الكعبة المشرفة من كسوتها، و قلّعوا بابها، كما اقتلعوا الحجر الأسود و بقى عندهم أكثر من عشرين سنة فى عاصمتهم «هجر» إلى أن رُدّ إلى مكانه بفضل الدولة الفاطمية بمصر.

و كانت للقرامطة آراء و عقائد فاسدة كثيرة، و الكثير منها دالّ على كفرهم و مُروقهم من الدين، كما نصّ على هذا أصحاب المقالات و الفرق كالأشعرى و النوبختى و غيرهم (١).

كلّ هذا حمل علماء الإمامية للتصدّى إلى تلك الحركة قبل ظهورها بالكوفة، كما يظهر من كتاب الفضل بن شاذان (م ٢٦٠ هـ) المعنون بكتاب الردّ على الباطنية و القرامطة (٢)، و الكلينى المعاصر لتلك الحركة فى تأليفه هذا الكتاب الذى نسبه إليه النجاشى (٣) و الشيخ الطوسى (٤).

ولا يخفى ما يحمله عنوان الردّ على القرامطة من مسحة كلاميّة، الأمر الذي يشير إلى تطلّع الكلينى بعلم الكلام الإسلامى.

### ثالثاً- كتاب رسائل الأئمة عليهم السلام:

ذكره النجاشى فى مؤلّفات الكلينى (٥)، وسمّاه الشيخ الطوسى ب«كتاب الرسائل» (٦)

ص: ٧٦

---

١- ١). لخصنا هذا الكلام بشأن تلك الحركة من مصادر عديدة، منها: التنبيه والإشراف، ص ٣٢٢-٣٢٥ و ٣٤٥؛ الكامل فى التاريخ، ج ٦، ص ٣٩٦-٤٣٧؛ وج ٧، ص ١٥-٣٢؛ البداية و النهاية، ج ١١، ص ٩٢-١١٥ و ١٦٨-١٨٢.

٢- ٢). الفهرست، ص ١٩٨، الرقم ٥٦٣.

٣- ٣). رجال النجاشى، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.

٤- ٤). الفهرست، ص ٢١٠، الرقم ٦٠٢.

٥- ٥). رجال النجاشى، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.

٦- ٦). الفهرست، ص ٢١٠، الرقم ٦٠٢.

و صُحّف فى معالم العلماء إلى «كتاب الوسائل» (١).

و هذا الكتاب من الكتب المفقودة أيضاً، و هو كما يبدو من اسمه خصّص لجمع رسائل الأئمة إلى أصحابهم، أو أبنائهم عليهم السلام.

و نقل السيّد ابن طاوس (م ٦٦٤ هـ) طرفاً من هذا الكتاب مشيراً إليه صراحة حيثما ورد النقل منه. و يبدو أنّ السيّد ابن طاوس كان متأثراً بهذا الكتاب مفضلاً له على ما كتب بهذا المجال.

و الظاهر من كلام صدر المتألّهين الشيرازى (م ١٠٥٠ هـ) فى شرح اصول الكافى وصول الكتاب إلى عصره، حيث قال:

روى محمّد بن يعقوب الكلينى رحمه الله فى كتاب الرسائل بإسناده عن سنان بن طريف، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يكتب هذه الخطبة إلى أكابر الصحابة، و فيها كلام رسول الله صلى الله عليه وآله... (٢).

و هو صريح فى وصول كتاب الرسائل إلى عصره، و وقوفه عليه مع النقل المباشر منه.

### رابعاً- كتاب الرجال:

نسب النجاشى (٣) و الشيخ الطوسى (٤) و سائر المتأخرين هذا الكتاب إلى الكلينى رحمه الله، و هو من كتبه المفقودة أيضاً، و هو علامة واضحة فى معرفة الكلينى قدس سره بأحوال الرواة، و طبقاتهم، و التى يمكن تلمّس آثارها فى مواقع كثيرة من الكافى نفسه.

### خامساً- كتاب ما قيل فى الأئمة عليهم السلام من الشعر:

من جملة من عدّ هذا الكتاب للكلينى هو النجاشى (٥)، و كفى بذلك إثباتاً لصحّة نسبه إليه. و هذا الكتاب المفقود أيضاً يشير بوضوح إلى عناية الكلينى بالأدب العربى،

ص: ٧٧

---

١-١). معالم العلماء، ص ٩٩، الرقم ٦٦٦.

٢-٢). شرح اصول الكافى لصدر المتألّهين الشيرازى، ج ٢، ص ٦١٢-٦١٥.

٣-٣). رجال النجاشى، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.

٤-٤). الفهرست، ص ٢١٠، الرقم ٦٠٢.

٥-٥). رجال النجاشي، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.

و تلون ثقافته، و لو قُدِّر لهذا الكتاب البقاء لوقفنا على أسماء شعراء أهل البيت عليهم السلام، و لأطلعنا من خلاله على غرر القصائد الشعرية التي قيلت في مدحهم عليهم السلام.

### **سادساً- كتاب خصائص الغدير، أو خصائص يوم الغدير:**

و هذا الكتاب لم تثبت عندي نسبه إلى الكليني رحمه الله، و لم يذكر تلك النسبة أحد قط إلا السيد عبدالعزيز الطباطبائي رحمه الله، الذي ذكر هذا الكتاب و عدّه من مؤلفات الكليني (١)، و أغلب الظن أنه استنبطه من مكان آخر و إن لم يُفصح عنه.

و مهما يكن فإنّ جميع ما ذكرناه من كتب الكليني مفقود، و قد اتّصل النقل المباشر من بعض تلك الكتب المفقودة إلى أزمان متأخرة ك«رسائل الأئمة عليهم السلام» الذي بقى موجوداً إلى القرن الحادي عشر الهجري، ثمّ فقد بعد ذلك، و ربّما يكون في زوايا بعض المكتبات.

### **سابعاً- كتاب الكافي:**

و هو الكتاب الوحيد الذي وصل إلينا من مؤلفات ثقة الإسلام، و سنعرّفه في القسم الآتي.

ص: ٧٨

---

١-١). الغدير للسيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٣٨.

### **السادس**

ما قاله العلماء الكليني

ما قاله العلماء من كلمات الثناء العاطر على شخصيَّة الكليني و دوره العلمى و الثقافى تدلّ على مكانته المرموقة التى قلّما وصل إليها الأفاضل، إليك فيما يلى بعضها:

١- تلميذه الشيخ الصدوق (م ٣٨١ هـ): قال: «حدّثنا الشيخ الفقيه محمّد بن يعقوب رضى الله عنه»  
(١).

٢- النجاشى (م ٤٥٠ هـ) قال فى ترجمته: «شيخ أصحابنا فى وقته بالرّى و وجههم، و كان أوثق الناس فى الحديث، و أثبتهم...» (٢).

٣- الشيخ الطوسى (م ٤٦٠ هـ) قال فى الفهرست: «ثقة، عارف بالأخبار» (٣). و قال فى الرجال:  
: «جليل القدر، عالم بالأخبار» (٤).

٤- العلامة الطبرسى (م ٥٤٨ هـ) قال فى ذكر الدلالة على إمامة الحسن بن علىّ عليه السلام:

«فمن ذلك: ما رواه محمّد بن يعقوب الكليني و هو من أجلّ رواة الشيعة و ثقاتها» (٥).

٥- السيّد ابن طاوس الحلّى الحسنى (م ٦٦٤ هـ) قال فى فرج المهموم: «الشيخ المتفق على عدالته و فضله و أمانته محمّد بن يعقوب الكليني» (٦).

٦- العلامة الحلّى (م ٧٢٦ هـ): قال «شيخ أصحابنا فى وقته بالرّى و وجههم، و كان أوثق الناس فى الحديث و أثبتهم» (٧).

ص: ٧٩

---

١-١). الفقيه، ج ٤، ص ١٦٥، ح ٥٧٨ و غيره كثير.

٢-٢). رجال النجاشى، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.

٣-٣). الفهرست، ص ٢١٠، الرقم ٦٠٢.



٤-٤). رجال الطوسي، ص ٤٣٩، الرقم ٦٢٧٧.

٥-٥). أعلام الوري، ج ١، ص ٤٠٥. ونظيره في كشف الغمّة، ج ٢، ص ١٥٤.

٦-٦). فرج المهموم، ص ٨٦، ح ١.

٧-٧). خلاصة الأقوال، ص ٢٤٥، الرقم ٣٧.

٧-المحقق الكركي (م ٩٤٠ هـ) قال في إجازته للشيخ أحمد بن أبي جامع: «و أعظم الأسيخ في تلك الطبقة-يعنى الطبقة المتقدّمة على الشيخ الصدوق-الشيخ الأجلّ جامع أحاديث أهل البيت عليهم السلام صاحب كتاب الكافي في الحديث، الذي لم يعمل الأصحاب مثله» (١).

٨-الشهيد الثاني (م ٩٦٦ هـ) قال في إجازته للسيد عليّ بن الصائغ الحسيني الموسوي:

عن الشيخ السعيد الجليل رئيس المذهب أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، عن رجاله المتضمّنة لكتابه الكافي، الذي لا يوجد في الدنيا مثله جمعاً للأحاديث و تهذيباً للأبواب، و ترتيباً، صنّفه في عشرين سنة، شكر الله تعالى سعيه، و أجزل أجره، عن رجاله المودعة بكتابه و أسانيده، المثبتة فيه بشرطه المعتر عند أهل دراية الأثر (٢).

٩-الشيخ حسين بن عبدالصمد، والد الشيخ البهائي (م ٩٨٤ هـ) قال في وصول الأخبار:

أمّا كتاب الكافي، فهو للشيخ أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله شيخ عصره في وقته، و وجه العلماء و النبلاء، و كان أوثق الناس في الحديث، و أنقدهم له، و أعرفهم به، صنّف الكافي و هدّبه و بوّبه في عشرين سنة، و هو يشتمل على ثلاثين كتاباً يحتوي على ما لا يحتوي غيره (٣).

١٠-الشهيد الثالث القاضي نور الله التستري (م ١٠١٩ هـ) قال في مجالس المؤمنين:

«ثقة الإسلام، و واحد الأعلام خصوصاً في الحديث، فإنّه جهينة الأخبار، و سابق هذا المضمّار، الذي لا يُشَقُّ له غبار، و لا يُعثر له على عثار» (٤).

١١- المحقق الداماد (م ١٠٤١ هـ): قال في الرواشح:

وإن كتاب الكافي لشيخ الدين، وأمين الإسلام، نبيه الفرقة، ووجيه الطائفة، رئيس

ص: ٨٠

---

١-١). بحار الأنوار، ج ١٠٥، ص ٦٣.

٢-٢). بحار الأنوار، ج ١٠٥، ص ١٤١.

٣-٣). وصول الأخيار إلى معرفة الأخبار، ص ٨٥.

٤-٤). مجالس المؤمنين، ج ١، ص ٤٥٢.

المحدثين، حجة الفقه والعلم والحق واليقين، أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني رفع الله درجته في الصديقين، وأحقه بنبيه وأئمة الطاهرين (١).

١٢- صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي (م ١٠٥٠ هـ) قال في شرح اصول الكافي: «أمين الإسلام، وثقة الأنام، الشيخ العالم الكامل، والمجتهد البارع، الفاضل محمد بن يعقوب الكليني، أعلى الله قدره، وأثار في سماء العلم بدره» (٢).

١٣- العلامة المجلسي (م ١١١١ هـ) قال في مرآة العقول:

و ابتدأت بكتاب الكافي للشيخ الصدوق، ثقة الإسلام، مقبول طوائف الأنام، ممدوح الخاص و العام، محمد بن يعقوب الكليني، حشره الله مع الأئمة الكرام؛ لأنه كان أضبط الأصول و أجمعها، و أحسن مؤلفات الفرقة الناجية و أعظمها (٣).

١٤- السيد بحر العلوم (م ١٢١٢ هـ) قال:

محمد بن يعقوب بن إسحاق، أبو جعفر الكليني، ثقة الإسلام، و شيخ المشايخ الأعلام، و مروج المذهب في غيبة الإمام عليه السلام ذكره أصحابنا و المخالفون، و اتفقوا على فضله، و عظم منزلته (٤).

١٥- السيد محمد باقر الخوانساري (م ١٣١٣ هـ) قال- بعد بيان من مدحه من علماء العامة:-

و بالجملة، فشان الرجل أجل و أعظم من أن يخفى على أعيان الفريقين، أو يكتسى ثوب الإجمال لدى ذى عينين، أو ينتفى أثر إشراقه يوماً بعد البين؛ إذ هو في الحقيقة أمين الإسلام، و في الطريقة دليل الأعلام، و في الشريعة جليل قدام، ليس في وثاقته لأحد كلام، و لا في مكانته عند أئمة الأنام، و حسب الدلالة على اختصاصه بمزيد الفضل، و إتقان الأمر، إتفاق الطائفة على كونه أوثق المحمدين الثلاثة الذين هم أصحاب الكتب الأربعة، و رؤساء هذه الشرعة المتبعة (٥).

ص: ٨١

١- (١). الرواشح السماوية، ص ٤.

٢- (٢). شرح اصول الكافي لصدر المتألهين الشيرازي، ج ١، ص ١٦٧.

٣- (٣). مرآة العقول، ج ١، ص ٣.

٤- (٤). الفوائد الرجالية، ج ٣، ص ٣٢٥.

٥- (٥). روضات الجنات، ج ٦، ص ١٠٥، الرقم ٥٦٨.

١٦- المحدث النوري (م ١٣٢٠ هـ) قال في خاتمة المستدرک:

فخر الشيعة، و تاج الشريعة، ثقة الإسلام، و كهف العلماء الأعلام، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني... الرازي، الشيخ الجليل العظيم، الكافل لأيتام آل محمد عليهم السلام بكتابه الكافي (١).

١٧- الشيخ عباس القمي (م ١٣٥٩ هـ) قال:

الشيخ الأجلّ الأوثق الأثبت، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، كهف العلماء الأعلام، و  
مفتى طوائف الإسلام، و مروّج المذهب فى غيبة الإمام عليه السلام ثقة الإسلام، صاحب كتاب  
الكافى (٢).

١٨- الإمام الخمينى قدس سره (م ١٤٠٩ هـ) وصف الكلينى رحمه الله بأوصاف، منها:

أفضل المحدثين، إمامهم، ثقة الإسلام و المسلمين، حجّة الفرقة، رئيس الأمة، ركن الإسلام و  
ثقتة، سلطان المحدثين، شيخ المحدثين و أفضلهم، عماد الإسلام و المسلمين، فخر الطائفة الحقّة و  
مقدّمهم (٣).

ص: ٨٢

---

١-١). خاتمة مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٢٧٢.

٢-٢). هديّة الأحباب، ص ٣٠٧.

٣-٣). الأربعون حديثاً، ح ١٦، ٣٥، ٢٥، ١٥، ٢٢، ١٧، ٢١، ١٩، ٢١، ٣١.

## ٢. كتاب الكافى

### إشاره

ص: ٨٣

ص: ٨٤

كتاب الكافى ، و هو الكتاب الوحيد الذى وصل إلينا من مؤلّفات ثقة الإسلام، و هو موسوعة  
حديثية، فيه إلى جانب ما يلى حاجة الفقيه، و المحدث، دقائق فريدة تتعلّق بشؤون العقيدة، و تهذيب  
السلوك، و مكارم الأخلاق.

وقد رُزق هذا الكتاب فضيلة الشهرة في حياة مؤلفه، إذ لا نظير له في بابه، و لكون الكافي هو المعبر الوحيد عمّا يمتلكه الكليني من طاقات علمية، فلا بدّ من الحديث المختصر عنه، لتكتمل من خلاله الصورة الواضحة لشخصية مؤلفه، و دوره العظيم في تطوير و دفع الحركة العلمية و الفكرية- بهذا الكتاب- خطوات واسعة إلى الأمام، فنقول:

إنّ الطريق إلى فهم الدين الحقّ بلا عِلْمٍ محال، و العلم بلا تعقّل الأشياء سفسطة، و كلّما ازداد الإنسان علماً ازداد فهمه و تعقّله، و ازدادت معرفته باللّهِ عزّ و جلّ. و كلّما تنامت معرفته بخالقه عظمت خشيته منه و امتثال أوامره؛ لأنّ أعلم الناس بأمر اللّهِ عزّ و جلّ أحسنهم عقلاً، و أكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا و الآخرة. و هذا هو الهدف الأسمى في الوجود كلّه، و من هنا جعل الكليني رضی اللّهُ تعالی عنهُ كتاب العقل و الجهل بمثابة الطريق الموصل إلى قلعة الكافي.

و بما أنّ قوّة التقليد لا تستمرّ إلاّ بقداسة الماضي في النفوس، و إذا ما ضعفت تلك القداسة أو انعدمت انهار البناء؛ لذا صار التقليد ممقوتاً في معرفة حقائق الأشياء، فكان اللازم فهم تلك الحقائق ببديل موضوعي لا يتغيّر بتغيّر الزمان و المكان و ليس هو إلاّ القوّة الدائمة المتواترة التي تعكس قوّة العقيدة و تجذّرها في الأعماق، الأمر الذي هتفت به مدرسة أهل البيت عليهم السلام بكلّ قوّة و أوصله ثقة الإسلام إلى جميع الأمة بأقصر السبل و أكثرها أماناً من خلال كتابي التوحيد و الحجّة من كتب الكافي.

و الكافي لم يغرق في ضبابية الأفكار السطحيّة أو التجريبيّة لينفصل بهذا عن الواقع

ص: ٨٥

الإسلامي و يبتعد عن حياة الناس في جميع عصورهم، كما نجده في تنظير بعض كتب الحديث لجملة من الأوهام و الخرافات التاريخيّة التي لا تمتلك ما يؤهلها لأن تتصدّر كلّ حوار إسلامي نظير خرافات التجسيم، و التشبيه، و الحلول، و الاستواء. فضلاً عن أساطير بعض أشراف الساعة كمعجزات الدجال، و الجساسة، و ابن صياد!!؛ و لهذا انطلقت موسوعة الكافي في عالم الحقيقة

الرحب و فضاء الدين الفسيح، لتوقفنا على صورة رائعة و قضية إسلامية في الصميم ما أبعدنا عن الخيال الذي يبحث عن موطن قدم له في عالم الواقع؛ لأنها تمثل من الحياة الإسلامية عصارتها، و من الواقع الديني لله، قضية تبيّن للناس جميعاً كيفية الارتقاء بالنفس إلى الملكوت الأعلى أو الهبوط بها إلى أسفل السافلين؛ الأمر الذي تصدّى له الكليني بكتاب الإيمان و الكفر من كتب الكافي، و شكّل به تحدياً لجميع كتب الحديث.

و هكذا يتمّ استكشاف طبيعة الدور الفكري و الحضاري الذي لعبته كتب الكافي الأخرى في حركة التاريخ الشيعي بعد عصر الغيبة و إلى اليوم، و من خلال تسليط الباحثين الضوء على بقيّتها بدراسات موضوعية يُعَلِّم واقع ما كان يمتلكه الكليني من قدرة في عملية البناء و الإبداع و التجديد.

و لعلّ شعور الفقيه و المحدث و الفيلسوف و المتكلّم و الباحث و المثقف الإسلامي بالحاجة الملحة إلى ما يسعفه و يؤيّد رأيه من الكافي دليلٌ على أنّ روح الكليني لم تزل تحيا مع الجميع و إن مضى الجسد الطاهر في أعماق التاريخ.

و من هنا عرف العلماء قيمة الكافي بوقت مبكر، و يأتي في طليعتهم تلامذة الكليني الذين بذلوا قصارى جهدهم في استنساخ هذا الكتاب و نشره على الملأ الإسلامي، و يدلّ على ذلك أنّ أول من استعان بهذا الكتاب و أشار إليه صراحةً معاصرُ الكليني الشيخ إبراهيم بن سليمان بن وهب، من آل وهب الشيعة الإمامية المعروفين، المتوفى سنة (٣٣٤ هـ) بعد وفاة الكليني رحمه الله بخمس سنين فقط، إذ استعان بكتاب الكافي في كتابه البرهان في وجوه البيان. (١)

ص: ٨٦

---

(١-١). ذكر هذا الدكتور حسين مدرسي طباطبائي في مجموعة مقالات باللغة الفارسية بعنوان (مكتب در فريند تكامل) ص ١٦، هامش ٩١.

و المنهج المتبع فى الكافى الشريف لأجل الوصول إلى اصول الشريعة و فروعها و آدابها و أخلاقها، إنّما هو بالاعتماد على حَمَلَة آثار النبوة من نقلة حديث الآل عليهم السلام، الذى هو حديث الرسول صلى الله عليه و آله، إذ صرّح أهل البيت عليهم السلام مراراً و تكراراً بأنّهم لا يحدثون الناس إلّابما هو ثابت عندهم من أحاديث الرسول صلى الله عليه و آله، و أنّهم كانوا يكتزونها كما يكتز الناس ذهبهم و ورقهم، و أنّها كلّها تنتهى إلى مصدر واحد، و بإسناد واحد (١)، لو قرأته- كما يقول أحمد بن حنبل (م ٢٤٠هـ)- على مجنون لبرى من جنّته (٢).

و من ثمرات هذا التضييق فى رواية السنّة المطهّرة فى الكافى، و حصرها بذلك النمط من حملة الآثار، أنّك لا تجد بينهم لرجال الشجرة الملعونة و أذناهم و أنصارهم و زناً و لا اعتباراً، و لا للخوارج و النواصب و روايتهم ذكراً، و لا لمن لم يحفظ النبى الأكرم صلى الله عليه و آله فى أهل بيته عليهم السلام (٣) عيناً و لا أثراً (٤).

كما لا تجد فى أخبار الكافى لمن نافق ممّن تسمّى بالصحابة و لصق بهم خبراً (٥)، و أمّا عن أخبار المؤمنين منهم، فهى إمّا أن تمرّ طرقها عبر من تجنب الكلينى رواياتهم، فلا يروى عنهم و لا كرامة، و إمّا أن تمرّ عبر غيرهم ممّن لا طريق لنا فى معرفة درجة وثاقتهم؛ إذ لم يسلم علماء جرحهم و تعديلهم من الجرح فى أنفسهم، و من يكن هكذا حاله فلا عبرة فى أقواله.

ص: ٨٧

---

١-١). وردت أحاديث كثيرة بهذا المعنى يمكن أن تكون بمجموعها مثلاً جيّداً للتواتر المعنوى، أنظر: المحاسن، ص ١٥٦، ح ٨٧؛ و ص ١٨٥، ح ١٩٤؛ تفسير العيّاشى، ج ٢، ص ٣٣١، ح ٤٦؛ الكافى، كتاب فضل العلم، باب رواية الكتب و الحديث، ح ١٥٦؛ و باب الردّ إلى الكتاب و السنّة...، ح ١٩٢؛ كفاية الأثر، ص ٣٢٧؛ الاحتجاج، ص ٣٢٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٤، ح ٣٣٣٣٠ و ٣٣٣٣١؛ و ص ١٤٧، ح ٣٣٤٤٧.

٢-٢). الصواعق المحرقة، ص ٣٠٣.

٣-٣). ورد في الحديث الشريف: «من حفظني في أهل بيتي فقد اتخذ عند الله عهداً» الصواعق المحرقة، ص ١٥٠.

٤-٤). يدخل في هذا الصنف جميع رواة العامة الذين عاصروا أهل البيت عليهم السلام، وتعمدوا ترك الرواية عنهم عليهم السلام.

٥-٥). كان ابن عباس رضى الله عنه يسمي سورة التوبة بالفاضحة؛ لأنها فضحت المنافقين من الصحابة ولم تدع أحداً منهم إلا أتت عليه، وسمّاها قتادة بن دعامة التابعى بالمثيرة؛ لأنها أثارت مخازيهم، وسمّاها آخر بالمبعثرة؛ لأنها بعثت أسرارهم. راجع: معالم التنزيل، ج ٣، ص ٣؛ التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٦٧؛ مجمع البيان، ج ٣، ص ٧٨، وعلى الرغم من هذه الحقائق القرآنية تجد من يقول إلى اليوم بأسطورة عدالتهم جميعاً بما في ذلك الوغد المجرم معاوية وزبانيته!!

و لو تنزّلنا عن ذلك و قلنا باعتبارها لوثيقة ناقلها جديلاً، فالكليني رحمه الله فى غنى عن تكلف إسنادها، إذ لا يحتاج فى وصلها-على طبق منهجه و فرض صحّتها-أكثر من أن يسندها إلى من حدّث بها من أهل البيت عليهم السلام؛ لثبوت حجّية سنّتهم، مع كونهم من أحرص الناس فى الحفاظ على السنّة النبوية و تدوينها و الأمر بكتابتها و حفظها، هذا فضلاً عن كون الإسناد إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام بعد أصحاب الكساء عليهم السلام أعلى من الإسناد إلى الصحابة، و من مثل الكليني لا يدع علوّ الإسناد فى الرواية عن أهل البيت عليهم السلام لأجل زيد أو عمر، و من البداهة بمكان أنّه لا يعدل بأهل البيت عليهم السلام أحد من الصحابة و إن جلّ، و لا يوجد فيهم من هو أعلم بما فى البيت النبوى الطاهر من أهله المطهّرين، و فى المثل: أهل البيت أدري بالذى فيه.

إذن، نقل السنّة الشريفة على وفق هذا المنهج، هو من أسدّ النقل و أكثره احتياطاً فى الدين، و التزاماً بحديث الثقلين: كتاب الله، و العترة.



و هذا المنهج و إن كان هو المنهج العامّ عند محدّثي العترة، إلا أنّ شدّة التزام الكليني به مع ميزات كتابه الأخرى هي التي حملت الشيخ المفيد قدس سره على القول: بأنّ الكافي من أجلّ كتب الشيعة و أكثرها فائدة (١)، كما حملت غيره على الإعجاب بكتاب الكافي و الثناء على مؤلّفه (٢).

و من هنا بذل علماء الشيعة- قديماً و حديثاً- جهوداً علمية مضيئة حول الكافي ، فاستنسخوه كثيراً، و شرحوا أحاديثه، و أكثروا من تحشيطه و تهميشه، و بيّنوا مشتركاته، و وضّحوا مسائله، و اختصروه، و حقّقوا أسانيدَه، و رتّبوا أحاديثه، و صنّفوها على ضوء المصطلح الجديد، و ترجموه إلى عدّة لغات، و طبّعوه مرّاتٍ و مرّاتٍ، و وضعوا الفهارس الفنيّة لأبوابه، و أحاديثه، و ألفاظه، بحيث و صلت جهودهم حول الكافي إلى

ص: ٨٨

---

١- (١). تصحيح الاعتقاد، ص ٧٠.

٢- (٢). كما في مرآة العقول، ج ١، ص ٣؛ الوافي، ج ١، ص ٦؛ رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٦١؛ لؤلؤة البحرين، ص ٥؛ الفوائد الرجالية، ج ٣، ص ٣٣٠؛ كشف الحجب، ص ٤١٨؛ مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٣٢؛ روضات الجنّات، ج ٦، ص ١١٦؛ الكنى و الألقاب، ج ٢، ص ٩٨؛ سفينة البحار، ج ٢، ص ٤٩٤؛ تنقيح المقال، ج ٣، ص ٢٠٢؛ الذريعة، ج ١٧، ص ٢٤٥.

أكثر من مائتي كتاب، و بلغ بعضها أكثر من عشرين مجلّداً، فضلاً عن الدراسات الحديثة حوله.

و هم مع كلّ هذه الجهود لم يقل أحد منهم بوجوب الاعتقاد و العمل بجميع ما بين دفتيه، و لا ادعى إجماع على صحّة جميع ما فيه، كما قيل: إنّه انعقد إجماع العامّة على صحّة البخاري و مسلم. (١)

و لم يُفْتِ أحد من فقهاء الشيعة بشأن الكافي نظير فتيا إمام الحرمين بشأن صحيح البخارى و مسلم بأنه: لو حلف إنسان بطلاق امرأته أن كل ما فى البخارى و مسلم هو من قول النبى صلى الله عليه و آله لما أُلزم بالطلاق و لا الحنث بيمينه!! (٢)

و لا كان يقرأ فى الشدة لتفرج، و لا فى المراكب لكى لا تغرق، و لم يستسق شيعى بقراءته الغمام كما كان يفعل بكتاب البخارى (٣).

و لم ير أحد مناماً بشأن الكافي كمنامات الفريرى المضحكة بشأن صحيح البخارى (٤).

و لم يتجرأ أحد على القول بأن كل من روى عنه الكلينى صار فوق مستوى الشبهات، كما كان يصرح أبو الحسن المقدسى بأن كل من روى عنه البخارى فقد جاز القنطرة، أى لا يلتفت إلى ما قيل فيه، و أيده على ذلك أبو الفتح القشيرى (٥).

و لم يُغال أحد من شعراء الشيعة بوصف أخبار الكافي، كما غالى البرهان القيراطى فى قصيدته العينية بأخبار البخارى، و زاد عليه أبو الفتوح إذ يقول:

كانَّ البخارىَّ فى جمعه تلقى من المصطفى ما اكتب!!! (٦)

هذا مع أن بعض ما اكتبه البخارى كان من رواية عمران بن حطان، و عكرمة، و إسماعيل بن أبى اويس، و عاصم بن على، و عمرو بن مرزوق، و سويد بن سعيد و عشرات من نظائرهم الذين عرفوا بأسوأ ما يُعرف به الرواة.

ص: ٨٩

---

١-١). فيض البارى على صحيح البخارى، ج ١، ص ٥٧.

٢-٢). صحيح مسلم بشرح النووى، ج ١، ص ١٩.

٣-٣). إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى، ج ١، ص ٢٩.

٤-٤). فتح البارى بشرح صحيح البخارى، ج ١، ص ٤٩٠.

٥-٥). المصدر السابق، ج ١، ص ٣٨١.

٦-٦). إرشاد السارى، ج ١، ص ٣٠.

نعم، لم يقل أحد من الشيعة بنحو هذه الأقوال بشأن الكافى . وإذا كان الأستراتيجى الأخبارى رام أن يجعل كلّ أحاديث الكافى قطعياً الصدور بقرائن لم تنهض بمدّعا، فقد ردّه محققو الشيعة و أثبتوا بطلان هذه الدعوى، و يكفى أنّ من جملة الرادّين عليه هو خاتمة المحدّثين و شيخ الأخباريين العلامة النورى (م ١٣٢٠ هـ) (١).

و لم يذهب أحد إلى القول بأنّ الكلينى لم يخرج الحديث إلا عن الثقة، عن مثله فى سائر الطبقات، بل غاية ما يُستفاد من كلامهم، هو أنّ أخبار الكافى مستخرجة من الأصول المعتمدة التى شاع بين قدماء الشيعة الوثوق بها و الاعتماد عليها، إذ كانت مشهورة معلومة النسبة إلى مؤلّفها الثقات الأثبات.

كما أنّ إعراض الفقهاء عن بعض مرويات الكافى ، لا يدلّ على عدم صحّتها عندهم، و لا ينافى كون الكافى من أجلّ كتبهم، إذ ربّ صحيح لم يُعمل به؛ لمخالفته المشهور، و قد يكون وجه الإعراض لدليل آخر و علّة اخرى لا تقدح بصحّة الخبر.

و إذا ما عدنا إلى معنى «الصحيح» عند متقدّمى الشيعة و عرفنا المصطلح الجديد فيه، علمنا أنّ الكلينى رحمه الله لم يجزّ فى الكافى إلا على متعارف الأقدمين فى إطلاق الصحيح على كلّ حديثٍ اعتضد بما يقتضى الاعتماد عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به و الركون إليه. كوجوده فى كتب الأصول الأربعمائة، أو فى كتب مشهورة متداولة، أو لتكرّره فى أصل أو أصلين، أو لوجوده فى أصل معروف الانتساب إلى واحد ممّن أجمعوا على تصديقهم و الإقرار لهم بالفقه و العلم كزّارة و أضرابه، أو كان منقولاً من أحد الكتب التى شاع الاعتماد عليها سواء كانت من كتب الإمامية ككتاب

الصلاة لحريز بن عبدالله السجستاني، أو من كتب غير الإمامية ككتاب حفص بن غياث القاضي، و كتاب الحسين ابن عبدالله السعدي، و كتاب القبلة لعلّي بن الحسن الطاطري (٢).

و على أثر فقدان تلك القرائن أو معظمها في عصر السيّد أحمد بن طاووس

ص: ٩٠

---

١-١). خاتمة مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٣٣.

٢-٢). راجع معنى الصحيح عند القدماء في منتقى الجمان، ج ١، ص ١٤؛ مشرق الشمسين، ص ٣؛ الفوائد المدنية، ص ٥٣؛ خاتمة وسائل الشيعة، ج ٣٠، ص ٢٤٣-٢٤٧؛ الوافي، ج ١، ص ٢٢-٢٣؛ مقباس الهداية، ج ١، ص ١٣٩؛ مستدرکات مقباس الهداية، ج ٥، ص ٩٠-٩٣.

(م ٦٧٤ هـ)، أظهر التصنيف الجديد للحديث، ثم تطوّر على يد تلميذه العلامة الحلّي (م ٧٢٦ هـ)، إذ قسّموا الحديث إلى أقسامه المعروفة، وهي:

١- الصحيح: وعرفوه بأنّه ما اتصل سنده إلى المعصوم عليه السلام بنقل الإمامي العدل عن مثله في جميع الطبقات (١)، وهو كما ترى لا ينطبق على متعارف المحمّدين الثلاثة في إطلاق الصحيح.

٢- الحسّن: وهو ما اتصل سنده إلى المعصوم عليه السلام بإمامي ممدوح مدحاً معتدّاً به، من غير نصّ على عدالته، مع تحقّق ذلك في جميع مراتب السند، أو في بعض مراتبه و لو في واحد، مع كون باقي رجال السند من رجال الصحيح (٢).

٣- الموثّق: وهو ما دخل في طريقه من نصّ الأصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته، و لم يشتمل باقي السند على ضعيف. ويقال له: القوي، وقد يميّز بينهما بإطلاق القوي على مروّي الإمامي الذي لم يُمدح و لم يُذمّ (٣).

٤-الضعيف:و هو ما لم تجتمع فيه شروط أى من الأصناف الثلاثة المتقدمة (٤).

ثم حاول المتأخرون وشرّاح الكافي تطبيق هذا الاصطلاح على أحاديث الكافي حتى بلغ الضعيف من أحاديث الكافي -بحسب الاصطلاح الجديد-(٩٤٨٥) حديثاً، و ما تبقى من الأحاديث موزعاً كالاتى:الصحيح (٥٠٧٢) حديثاً، والحسن (١٤٤) حديثاً و الموثق (١١٢٨) حديثاً.

وقد علمت أن تطبيق الاصطلاح على أحاديث الكافي لم يُلحظ فيه ما جرى عليه ثقة الإسلام من إطلاق لفظ الصحيح على ما اقترن بالقرائن المتقدمة التي صار فقدان معظمها سبباً للتصنيف الجديد.

ص: ٩١

---

١-١). وصول الأخيار، ص ٩٢؛ الدراية، ص ١٩؛ الرواشح السماوية، ص ٤٠؛ مقباس الهداية، ج ١، ص ١٤٦ و ١٥٧.

٢-٢). وصول الأخيار، ص ٩٥؛ الدراية، ص ٢١؛ الرواشح السماوية، ص ٤١؛ مقباس الهداية، ج ١، ص ١٦٠؛ نهاية الدراية للصدر، ص ٢٥٩.

٣-٣). وصول الأخيار، ص ٩٧؛ الدراية، ص ٣٣؛ الرواشح السماوية، ص ٤١؛ المقباس، ج ١، ص ١٦٨؛ نهاية الدراية، ص ٢٦٤.

٤-٤). وصول الأخيار، ص ٩٨؛ الدراية، ص ٢٤؛ الرواشح السماوية، ص ٤٢؛ المقباس، ج ١، ص ١٧٧؛ نهاية الدراية، ص ٢٦٦.

و هذا هو الذى نعتقده، إذ لو كانت الأحاديث الضعيفة بهذا المقدار واقعاً، فكيف يصح لمثل الشيخ المفيد أن يقول عن الكافي بأنه من أجل كتب الشيعة وأكثرها فائدة؟ وكيف يشهد من مثل النجاشي بأن الكليني كان أوثق الناس فى الحديث و أثبتهم؟

و ثمة شىء آخر يجب الالتفات إليه و هو كون الأحاديث الضعيفة فى الكافى بحسب الاصطلاح، غالباً ما تجد مضامينها أو نصوصها مخرّجة من طرق اخرى صحيحة فى الأبواب نفسها التى اشتملت على تلك الضعاف فيما تتبّعناه. و هذا يعنى أنّ شهرة الخبر روائياً لم تلحظ فى هذا المنهج؛ لأنّ أغلب الأسانيد التى أهملها اتّفقت متونها إمّا بالنّص تارةً أو المضمون اخرى مع المتون المروية بالأسانيد الصحاح، و مع هذا فإنّ ما فاته من الصحيح غير قليل.

### حكاية عرض الكافى على الإمام المهدي عليه السلام:

قد تجد فى الأوان الأخير من يخالف سيرة علماء الشيعة، و يتشبّث بحكاية عرض الكافى على الإمام المهدي عليه السلام، و يستنصر لمقولة «الكافى كافٍ لشيعتنا» بعد تلطيفها! و ينسب للكلىنى رحمه الله على أثر ذلك أشياء لا دليل عليها، فتراه يجزم تارةً بأنّ للكلىنى صلواتٍ و تردّداً مع السفراء الأربعة رضى الله تعالى عنهم، و يؤكّد تارةً اخرى على أنّ كبار علماء الشيعة كانوا يأتون إلى الكلىنى و يسألونه و هو فى مجالس سفراء الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، و ثالثة يتساءل: كيف لم يطلب أحد السفراء من الكلىنى كتابه لعرضه على الإمام عليه السلام؟ و هلّا حظى الكافى بعناية السفراء و اهتمامهم، مع أنّهم كانوا يولون العناية لما هو أقلّ شأناً من الكافى؟

و جميع هذا الكلام باطل؛

أمّا عن الصّلات و التردّد، فاعلم أنّه لا توجد للكلىنى رواية واحدة فى الكافى عن أىّ من السفراء الأربعة رضى الله تعالى عنهم بلا واسطة، مع أنّه استقرّ ببغداد قبل سنة (٣١٠ هـ)، و دخل إلى العراق قبل سنة (٢٩٠ هـ)، و حدّث عن بعض مشايخ بغداد موطن السفراء.

كما أنّ ثقة الإسلام لم يُكثّر من الرواية عن أىّ من السفراء الأربعة بالواسطة، بل لم تكن مروياتهم فى الكتب الأربعة كثيرة، بل هى نادرة فيها جدّاً، و لعلّها لا تزيد على

عشرة أحاديث، من بينها حديثان فقط أخرجهما الكليني في اصول الكافي. (1)

و هذا ليس مدعاة للتعجب؛ إذ يكاد يكون بمنزلة التصريح منهم قدّست أسرارهم بإيكال أمر الحديث إلى أعلامه و أقطابه؛ لانشغالهم بأمر عظيم، و هو تنفيذ أوامر الإمام المهدي عليه السلام، و انقطاعهم لهذا الأمر أكثر من أى أمر آخر. و يدلّ عليه كتاب الغيبة للشيخ الطوسى الذى ضمّ معظم المروى عن السفراء الأربعة رضى الله تعالى عنهم، و كان جلّه بهذا الخصوص.

و لا ننسى فى المقام دور أهل البيت عليهم السلام فى كفيّة توجيه رواة الحديث إلى الطرق الكفيلة بمعرفة الحديث الصحيح و تمييزه عن غيره بقواعد رصينة سار عليها علماء الشيعة إلى اليوم، مع تصريحهم عليهم السلام بكفر الغلاة و لعنهم، لتجنّب الرواية عنهم، و مدح الثقات، و التعريف-على نحو المثال-ببعضهم؛ لأخذ الرواية منهم، و لم يشغلوا أنفسهم عليهم السلام بمراجعة كتب أصحابهم، كما لم يطلبوا من المبرزين منهم مراجعتها، بعد تمهيد سائر السبل الأمانة لمعرفة السليم و نبذ السقيم.

و يؤيد هذا...أنّ سيرة آخر الأئمة عليهم السلام إزاء الكتب المؤلّفة فى عصورهم الشريفة، جرت على وفق ما كانت عليه سيرة آبائهم الأطهار عليهم السلام، حيث لم نسمع بأنّ أحداً منهم صلوات الله عليهم قد طلب من مؤلّفى الشيعة فى ذلك الزمان عرض مؤلّفاته عليه للتأكد من سلامتها، أمّا لو اتّفق أن يعرض المؤلّف كتابه أو كتاب غيره على إمام عصره فلا ضير فى هذا، كما حصل لبعضهم.

و إذا علمنا أنّ الظرف السياسى الذى عاشه الإمام المهدي عليه السلام فى غيبته الصغرى، هو أصعب بكثير ممّا كان عليه أباه عليهم السلام، اتّضح لنا أنّ عرض المؤلّفات عليه حفظه الله بعينه و رعايته ليس بالأمر الطبيعى، و لا تقتضيه ظروف المرحلة، بقدر ما تقتضى بيان دور الشيعة فى غياب من لم يعرفه مات ميتة جاهلية. و ليس من المعقول جدّاً أن لا يلتفت السفراء الأربعة رضى الله تعالى عنهم إلى مثل هذا حتى يجعلوا من الإمام المهدي أرواحنا فداه مصحّحاً لمؤلّفات الشيعة، غير أبهين بخطورة تلك المرحلة، و كيف

(١-١). الكافي، كتاب الحجّة، باب فى تسمية من رآه عليه السلام، ح ٨٦٩ و ٨٧٢.

يغفل الكليني عن مثل هذا فيقدّم كتابه طواعية إلى السفراء ليأخذ نصيبه من نظر المنتظر صلوات الله و سلامه عليه؟

ثمّ أليس يعنى هذا سلب القدرة العلميّة عن ثقة الإسلام الذى عدّه خصوم الشيعة من المجدّدين على رأس المائة الثالثة؟

و أمّا ما ذُكر فى المقام من دأب السفراء الأربعة رضى الله عنهم على متابعة الكتب و التأكّد من سلامتها! فهو كذب عليهم، مع المبالغة الظاهرة، زيادة على خطأ الاستدلال به.

و وجه الكذب، هو أنّه لم يُعرف عنهم ذلك، و لا ادّعاه أحدٌ منهم، و لا نسبه فاضل إليهم.

و وجه المبالغة: هو أنّ غاية ما يعرف عنهم فى ذلك، طلب السفير الثالث الحسين بن روح رضى الله عنه كتاب التكليف ليقرأه بنفسه (١)، و هو من تأليف أبى جعفر محمّد بن على بن أبى العزاقير المعروف بالشلمغانى بعد أن صار يدعى أشياء عظيمة باطلة أدّت إلى لعنه و البراءة منه و قتله سنة (٣٢٣ هـ)، و كان قبل ذلك وكيلاً عن السفير الثالث فى الكوفة، و كان كتابه التكليف رائجاً عند الشيعة؛ لأنّه كان ألّفه قبل انحرافه و اشتهاره بالكذب على السفير الثالث رضى الله عنه. و لو لم ينحرف لما كان الشيخ بحاجة إلى كلّ هذا، و لترك كتابه كما ترك غيره من مؤلّفات الشيعة التى كانت تزخر بها دورهم و مكاتباتهم فى بغداد.

و منه يعلم خطأ الاستدلال به؛ لتضمّنه سلب القدرة العلميّة عن ثقة الإسلام!



وَأَمَّا عَنِ الِاسْتِدْلَالِ عَلَى حِكَايَةِ الْعَرَضِ، بِالتَّوْقِيعِ الْخَارِجِ مِنَ النَّاحِيَةِ الْمُقَدَّسَةِ إِلَى الصَّدُوقِ الْأَوَّلِ (م ٣٢٩ هـ) (٢)، كَمَا فِي الْكَلِينِيِّ وَالكَافِي (٣) فَلَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَصَدِّقَهُ دَلِيلًا، أَوْ يَتَوَهَّمَهُ شَاهِدًا عَلَى صِحَّةِ احْتِمَالِ عَرَضِ الْكَافِي أَوْ بَعْضِهِ عَلَى الْإِمَامِ الْمَهْدِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِتَوَسُّطِ أَحَدِ السَّفَرَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ لِاخْتِلَافِ الْمَوْضُوعِ بَيْنَهُمَا اخْتِلَافًا جَذْرِيًّا بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَاسَ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ؛ لِأَنَّ طَلِبَ الْوَالِدِ عَنِ طَرِيقِ الدَّعَاءِ الْمُسْتَجَابِ انْحَصَرَ -بِنَاءٍ عَلَى رَغْبَةِ الطَّالِبِ وَهُوَ الصَّدُوقُ الْأَوَّلُ- بِالْإِمَامِ

ص: ٩٤

- 
- ١- (١). الغيبة للطوسي، ص ٤٠٨، ح ٣٨٢.
- ٢- (٢). إكمال الدين، ص ٥٠٣ ذيل ح ٣١؛ رجال النجاشي، ص ٢٦١، الرقم ٦٨٤؛ الغيبة للطوسي، ص ٣٣٠، ح ٢٦٦.
- ٣- (٣). راجع: الكليني والكافي، ص ٣٩٢-٣٩٧.

المعصوم، وليس الحال كذلك في تقييم كتب الحديث، لإناطة ذلك إلى أهل العلم القادرين على معرفة الصحيح من الأخبار.

وَمِنْ كُلِّ مَا تَقَدَّمَ يَعْلَمُ أَنَّ الْإِغْتِرَارَ بِحِكَايَةِ « الْكَافِي لِشِيعَتِنَا » وَتَصْحِيحِهَا أَوْ تَلْطِيفِهَا لَا يَسْتَنْدُ عَلَى أَيِّ دَلِيلٍ عِلْمِيٍّ، بَلْ جَمِيعُ الْأَدْلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ قَاضِيَةٌ بِبَطْلَانِ تِلْكَ الْحِكَايَةِ الَّتِي لَمْ يَسْمَعْهَا الْكَلِينِيُّ نَفْسَهُ، وَلَمْ يَعْرِفْهَا أَحَدٌ مِنْ تَلَامِذَتِهِ وَلَمْ يَكُنْ لَهَا وَجُودٌ فِي عَصْرِ الْغَيْبَةِ الصَّغْرَى (٢٦٠-٣٢٩ هـ) وَلَمْ يَعْرِفْهَا أَحَدٌ وَلَا سَمِعَ بِهَا أَحَدٌ فِي أَكْثَرِ مِنْ سَبْعَةِ قُرُونٍ بَعْدَ وَفَاةِ الْكَلِينِيِّ.

وَأَمَّا نِسْبَةُ هَذِهِ الْحِكَايَةِ إِلَى الشَّيْخِ خَلِيلِ بْنِ غَازِي الْقَزْوِينِيِّ (م ١٠٨٩ هـ) فَغَلَطٌ وَاضِحٌ، لِأَنَّ الْمُحَدِّثَ الْأُسْتَرَابَادِيَّ الَّذِي مَاتَ رَحِمَهُ اللَّهُ سَنَةَ (١٠٣٦ هـ) أَيَّ قَبْلِ الْقَزْوِينِيِّ بِأَكْثَرِ مِنْ خَمْسِينَ سَنَةً، قَدْ أَنْكَرَ هَذِهِ الْحِكَايَةَ، وَهُوَ شَيْخُ الْأَخْبَارِيِّينَ فِي زَمَانِهِ.

هذا، و لا يستبعد أن يكون أصل حكاية «الكافي كافٍ لشيعتنا» من اشتباهات بعض المشايخ المغمورين من المتأخرين في زمان رواج المنهج الأخباري بحديث الشيخ الصدوق الذي أسنده إلى الإمام الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: «كهيعص» ١ و أنه قال عليه السلام: «الكاف: كاف لشيعتنا...» (١)، فانصرف ذهن المشتبه إلى كتاب الكافي، ثم نسب هذا للإمام المهدي عليه السلام بلحاظ أن الكليني لم يدرك الإمام الصادق عليه السلام و إنما عاش و مات قدس سره في زمان الغيبة الصغرى لإمام العصر و الزمان عليه السلام، ثم راجت تلك المقولة بين المغفلين حتى اضطرّ العلماء إلى تكذيبها صراحةً كما مرّ عن شيخ الأخباريين الأسترآبادي رحمه الله.

## بيان موقف علماء الشيعة من أحاديث الكافي:

### إشاره

لعلماء الشيعة- قديماً و حديثاً- إزاء أحاديث الكافي ثلاثة مواقف، و هي:

### الموقف الأول:

النظر إلى روايات الكافي سنداً و دلالةً، و التعامل معها على أساس معطيات علمى الرجال و الحديث درايةً و روايةً، و هذا هو رأى الأصوليين و أكثر العلماء و الفقهاء و المحققين.

ص: ٩٥

---

١-٢). معانى الأخبار، ص ٦٨، ح ٦.

### الموقف الثانى:

الإطمئنان و الوثوق بصحة أحاديث الكافي، بالمعنى المتعارف عليه قبل تقسيم الأخبار إلى صحيح و حسن و موثّق و ضعيف، وهذا هو قول الأخباريين الذي يمثّل جانب الاعتدال بالقياس إلى الموقف الثالث.

### الموقف الثالث:

و يمثّله قول الأسترآبادي، و الخليل بن غازي القزويني، و من وافقهم من الأخباريين، و خلاصته: الحكم بقطعية صدور أحاديث الكافي عن المعصومين عليهم السلام، و هو شبيه بقول العامة بشأن أحاديث البخاري و مسلم، و لا دليل عليه إلا بعض القرائن التي صرّح المحدث النوري بأنّها لا تنهض بذلك.

لقد احتدم النقاش بين الأخباريين و الأصوليين حتى بلغ ذروته في عصر العَلَمين البحراني و الوحيد البهبهاني<sup>٥</sup>، و حاول كلّ فريق مناقشة آراء الطرف الآخر و إثبات بطلانها، و يبدو من خلال مراجعة كلمات أقطاب الشيعة قبل ظهور الفكر الأخباري أنّ ما تبناه الأصوليون هو الأقرب للصحة، باعتباره من أكثر الأقوال قرباً من واقع الكتب الأربعة و انسجاماً مع مواقف الأعلام المتقدمين من أحاديث الكافي، و إن تعسّف بعضهم - أحياناً كثيرة - بتضعيف من ليس بضعيف!

### منهج الكليني في أسانيد الكافي:

اختلف المنهج السندي في كتاب الكافي اختلافاً كلياً عن المنهج السندي في كتاب من لا يحضره الفقيه و كتابي التهذيب و الاستبصار، إذ سلك كلّ من المحمّدين الثلاثة طريقاً يختلف عن الآخر في إسناد الأحاديث.

فالصدوق حذف أسانيد الأحاديث التي أخرجها في كتابه الفقيه لأجل الاختصار، و لم يُسند في متن الكتاب غير تسعة أحاديث فقط (١) بحسب ما استقرّأناه. و قد استدرک على ما رواه بصورة التعليق

بمشيخة في آخر الكتاب أوصل بها طريقه إلى أغلب من روى عنهم في الفقيه لتخرج مروياته عن حدّ الإرسال.

وأمّا الشيخ الطوسي فقد سلك في منهجه السندی في التهذيب والاستبصار تارةً

ص: ٩٦

---

١- ١). الفقيه، ج ١، ص ٣١٥، ح ١٤٣١؛ وج ٢، ص ١٥٤، ح ٦٦٨؛ و ص ٢١١ ح ٩٦٧؛ وج ٣، ص ٦١، ح ٢١١؛ و ص ٦٢، ح ٢١٢؛ و ص ٦٥، ح ٢١٨؛ وج ٤، ص ١٦٥، ح ٥٧٨؛ و ص ٢٧٣، ح ٨٢٩؛ و ص ٣٠١، ح ٩١١.

مسلك الشيخ الكليني الآتي، و أخرى مسلك الشيخ الصدوق في كتابه الفقيه، و ذلك بحذف صدر السند و الابتداء بمن نقل من كتابه أو أصله، مع الاستدراك في آخر الكتابين بمشيخة علي غرار ما فعله الشيخ الصدوق.

و أمّا الكليني: فقد سلك في كتابه الكافي منهجاً سندياً ينم عن قابلية نادرة و تتبّع و اسع و علم غزير في متابعة طرق الروايات و تفصيل أسانيدھا؛ إذ التزم بذكر سلسلة سند الحديث إلا ما ندر، مع ملاحظة أمور كثيرة في الإسناد.

منها: اختلاف طرق الرواية، فكثيراً ما تجده يروي الرواية الواحدة بأكثر من إسناد واحد، و إذا لوحظت أخبار الكافي بلحاظ تعدد رواتها، فإنك تجد فيه تعدد رواة الخبر في طبقات السند، بحيث تجد الكثير من الأسانيد قد تحققت فيها الاستفاضة أو الشهرة (١) في بعض مراتبها كروايته عن علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ و الحسين بن محمد، عن عبدويه و غيره؛ و محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد جميعاً. (٢)

وكذلك نجد الخبر العزيز (٣) في بعض المراتب أيضاً، كروايته عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان؛ وعلّي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى (٤)، وهنا قد تحقّق الخبر العزيز بثلاث طبقات، إذ نقله الكليني عن اثنين، عن اثنين، عن اثنين.

هذا وقد يعدل الكليني أحياناً عن هذا المنهج عند توافر أكثر من طريق واحد للرواية، وذلك بذكر سند الطريق الأول ثمّ يعقبه بعد هذا بالطريق الثاني، ذاكراً في نهايته عبارة: «مثله»، إشارة منه إلى تطابق المتن في كلا الطريقين. وهو من أوضح

ص: ٩٧

---

١- ١). الخبر المستفيض أو المشهور، هو من أقسام خبر الآحاد المسند باعتبار عدد رواته. وعرفوه بأنّه: ما زادت رواته على ثلاثة أو اثنين في كل مرتبة من مراتب السند من أوله إلى منتهاه، ويسمّى بالمشهور أيضاً، وقد يغاير بينهما على أساس تحقّق الوصف المذكور في المستفيض دون المشهور؛ لأنّه أعم من ذلك كحديث «إنّما الأعمال بالنيّات»، فهو مشهور غير مستفيض، للانفراد في نقله ابتداءً وطرّو الشهرة عليه بعد ذلك. انظر: الدراية، ص ٣٢؛ مقباس الهداية، ج ١، ص ١٢٨؛ نهاية الدراية، ص ١٨٨.

٢- ٢). الكافي، كتاب الحجّ، باب حجّ إبراهيم وإسماعيل...، ح ٦٧٢٨، وكثير مثله.

٣- ٣). الخبر العزيز: هو ما يرويه اثنان من الرواة عن اثنين، وصولاً إلى المعصوم عليه السلام. انظر: الدراية، ص ١٦؛ مقباس الهداية، ج ١، ص ١٣٤.

٤- ٤). الكافي، كتاب الطهارة، باب الماء الذي لا ينجّسه شيء، ح ٣٨٠٧.

مصاديق الخبر العزيز في الكافي (١).

و من الأمور التي تلاحظ على منهجه السندی أنّه كثيراً ما يرد في أسانيد الكافي ذكر كُنَى الرواة و بلدانهم و قبائلهم و حِرْفهم، أمّا حذف الاسم و الاكتفاء بما يدلّ عليه من كنية أو لقب، فلا يدلّ على

التدليس كما قد يتوهمه الجاهل؛ لأنّ الحذف لم يكن من الكليني تعمّداً بل من مشايخه الذين كانوا يكتنون مشايخهم تقديراً لهم، لما فى إطلاق الكنية من معانى الاحترام، وقد عرف العرب بالتكنية، و لهم فى الاعتداد بها طرائف كثيرة ليس هنا محلّ تفصيلها. غاية الأمر أنّ ما ينسب إلى الكليني و هو فى الواقع إلى مشايخه إنّما باعتبار التدوين بعد الاختيار.

إذن، نسبة جميع ما يرد فى الإسناد؛ من ألفاظ و إن كانت مجهولة أحياناً مثل: «عن شيخ» أو «عن رجل» و نحو ذلك، إنّما ينسب إلى الكليني بهذا الاعتبار، لا أنّه تعمّد إخفاء الاسم و التعبير عنه بمثل هذه الألفاظ كما قد نجده عند بعض المهرجين الأغبياء الذين لم يلتفتوا إلى حقيقة هذا المقصد.

و هناك مفردات اخرى فى المنهج السندى فى كتاب الكافى نشير إلى بعضها اختصاراً:

منها: الالتزام بالنعنة فى الإسناد كبديل مختصر عن صيغ الأداء الأخرى التى وردت فى الكافى بصورة أقلّ من النعنة.

و منها: الأمانة العلميّة فى التزام نقل ألفاظ مشايخ السند، و مثاله نقله حتّى لتردّد الرواة فى التحديث عن مشايخهم بلفظ «حدّثنى فلان، أو روى فلان» (٢). أو التصريح بما أرسله بعض المشايخ، أو رفعه.

(٣)

و منها: اختصار سلسلة السند المتكرّر بعبارة: «و بهذا الإسناد»، (٤) أو حذف تمام

ص: ٩٨

---

١- ١). أغلب الأحاديث التى لم ترقم فى طبقات الكافى، هى من الأحاديث العزيزة المروية بطريقتين مختلفين، ابتداءً من الكليني و انتهاءً بالمعصوم عليه السلام.

٢- ٢). الكافى، كتاب الطلاق، باب طلاق الغائب، ح ١٠٧٣٨.

٣-٣). و مثال التصريح بالإرسال تجده في الكافي، كتاب العقيدة، باب فضل الولد، ح ١٠٤١٦؛ و كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر في الكتاب، ح ١٢٢٨٥. و مثال التصريح بالرفع تجده في الكافي، كتاب العقل والجهل، ح ٣ و ١٣ و ٢٨ و ٣٠. (٤-٤). الكافي، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقاييس، ح ١٦٣ و ١٦٤.

#### السند المتكّرر و الاكتفاء بالعبارة المذكورة (١).

و منها: تنوّع مصادر السند في الكافي، بحيث يمكن تصنيفها على طائفتين رئيسيتين، وهما: الرجال، و النساء الراويات، و الرجال إلى معصومين و غيرهم، و هذا الغير إلى صحابة و تابعين و غيرهم، و قد جاءت مروياتهم لتتميم الفائدة، و بعضها الآخر لبيان وجه المقارنة بينها و بين مروياته الأخرى.

و منها: وجود الأحاديث الموقوفة (٢)، و المرسلة (٣)، و المجهولة و هي التي في إسنادها راوٍ لم يُسمّ، و تسمّى المبهمّة، و حكمها الإرسال جميعاً (٤)، كذلك وجود الأحاديث المضمرة (٥)، مع توافر بعض الأصناف الأخرى لخبر الواحد المسند، كلّ صنف بلحاظ عدد رواته تارةً- و هو ما ذكرناه آنفاً- أو بلحاظ حال رواته، أو بلحاظ اشتراك خبر الواحد المسند مع غيره كالمعنعن و المسلسل (٦)، و المشترك (٧)، و العالى،

ص: ٩٩

---

١-١). الكافي، كتاب الطهارة، باب البثرو ما يقع فيها، ح ٣٨٢٣.  
٢-٢). الحديث الموقوف، هو ما روى عن أحد أصحاب المعصوم عليه السلام من دون أن يسنده إليه، و يسمّى الموقوف المطلق، و مثاله ما ورد عن معاوية بن عمّار و ابن أبي عمير و غيرهما موقوفاً عليهم في الكافي، كتاب الطلاق، باب الظهار، ح ١١٠٧٢؛ و كتاب الوصايا، باب من أوصى و عليه دين، ح ١٣١٨٢.

٣-٣). المرسل: هو ما حذف من سلسلة سنده راوٍ واحد أو أكثر، وكذا لو ذكر أحد رجال السند بلفظ مبهم، وله تعاريف أخرى، راجع: الدراية، ص ٤٧؛ نهاية الدراية، ص ١٨٩؛ مقباس الهداية، ج ١، ص ٣٣٨، ومثاله في الكافي، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ٤٠١.

٤-٤). مثل: عمّن رواه، أو عمّن حدّثه، أو عمّن أخبره، ونحو ذلك من الألفاظ الأخرى نحو: عن رجل، أو عن شيخ، وهكذا في كل لفظ مبهم، والحكم في الجميع هو الإرسال. كما في مقدّمة ابن الصلاح، ص ١٤٤؛ الرواشح السماوية، ص ١٧١.

٥-٥). المضمّر: هو الحديث الذي اخفى فيه المسؤول ولم يُعرّف هل هو إمام أو غيره؟ كرواية الكليني بسنده عن أسباط بن سالم قال: سأله رجل من أهل هيت، وأنا حاضر... الخبر. الكافي، كتاب الحجّة، باب الروح التي يسدّد الله بها الأئمّة عليهم السلام، ح ٧١٩.

٦-٦). الحديث المسلسل: هو ما اتّفق الرواة فيه على صفةٍ واحدة أو حال معيّنة، و من أمثله في الكافي، كتاب الصلاة، باب فضل المسجد الأعظم بالكوفة...، ح ٥٧١٤. وانظر تعريفه في الدراية، ص ٣٨.

٧-٧). المشترك: هو ما كان أحد الرواة فيه مشتركاً بين الثقة وغيره تارةً، وبين الثقات فقط تارةً أخرى، وفي الحالة الأولى لا بدّ من تمييزه، بخلاف الحالة الثانية. مقباس الهداية، ج ١، ص ٢٨٨. و مثال مشتركات الكافي من الحالة الأولى ما رواه عن محمّد بن إسماعيل المشترك بين الثقة وغيره، و قد ميّزوه بالنيسابوري، و رواياته كثيرة في الكافي، و مثال الثانية ما رواه عن محمّد بن جعفر و هو مشترك بين الثقات كالرّزاز و الأسدی، و رواياته في الكافي كثيرة أيضاً.

و النازل (١)، و المعلّق بشرط معرفة المحذوف.

و منها: تعبير الكليني عن مجموعة من مشايخه بلفظ: «عدّة من أصحابنا» أو «جماعة من أصحابنا»، و الأوّل مطّرد، و الآخر نادر.

**منهج الكليني في متون الكافي:**



يمكن تلخيص منهج الكليني في رواية متون الكافي بجملة من الأمور، نذكر أهمّها:

١- الإكثار من المتون الموشحة بالآيات القرآنية، خصوصاً آيات الأحكام، ولهذا لا تكاد تجد آيةً من آيات الأحكام إلا وقد وردت في فروع الكافي، ولو استلّت تلك الروايات من الكافي لألّفت تفسيراً رائعاً لأهل البيت عليهم السلام في أحكام القرآن الكريم.

٢- اشتغال بعض متون الكافي على توضيحات من الكليني (٢).

٣- بيان موقفه أحياناً من تعارض مروياته (٣)، وربّما تبهّ إلى ما خالف الإجماع على الرغم من صحّته بطريق الرواية (٤).

٤- رواية ما زاد على المتن من ألفاظ الرواة؛ لفرط أمانته في نقل الخبر بالصورة التي سمعها من مشايخه أو أخرجها من الكتب المعتمدة التي يرويها بالإجازة عن مشايخه وهذا ما يسمى اصطلاحاً بمدرج المتن (٥).

٥- الاقتباس و الرواية من الكتب كالأصول الأربعة و غيرها.

ص: ١٠٠

---

١- (١). العالی و النازل: من أوصاف الخبر المشترك مع غيره، و يراد بالأول، ما كان قليل الواسطة من المحدث إلى المعصوم عليه السلام، و الثاني بخلافه، و يسمّى الأول «قرب الإسناد» أو «علو الإسناد». أنظر مقباس الهداية، ج ١، ص ٢٤٣-٢٤٤، و لا يشترط في علو الإسناد عدد معيّن من الرواة، فقد يكون سند الخبر عالياً مع أنّه من خمسة رواة و ذلك بالقياس إلى متن ذلك الخبر نفسه المروي بسبع وسائط قبلاً، و أمثلة قرب الإسناد كثيرة في الكافي و تعرف بالتبّع و المثابرة.

٢- (٢). الكافي، كتاب الصلاة، باب التطوّع في وقت الفريضة...، ح ٤٨٨٩.

٣- (٣). الكافي، كتاب الصيام، باب صوم رسول الله صلى الله عليه و آله، ح ٦٣٣٦.

٤-٤). الكافي، كتاب المواريث، باب ابن أخ وجدّ، ح ١٣٤٤٩.

٥-٥). المدرج على أقسام، وأشهر ما وقع منها في الكافي، هو مدرج المتن، ويراد به: ما اندرج في متن الخبر من ألفاظ أحد روايته، سواء كان اللفظ في أول المتن، أو في وسطه، أو في آخره، كتفسير كلمة من المتن و نحوها مما قد يتوهم بعضهم فيحسبها من المتن، و مثال ذلك في الكافي، كتاب الصلاة، باب تهيئة الإمام للجمعة...، ح ٥٤٧٦؛ و كتاب الحدود، باب أنه لا حدّ لمن لا حدّ عليه، ح ١٤٠٢٠.

٦-ترك الكثير من الأخبار التي لم يرها قابلةً للرواية، إمّا لوضعها من قبل غلاة الشيعة، وإمّا لضعفها بعدم اقترانها بالقرائن المعتمدة عنده، وإمّا لعدم ثبوت وثاقة ناقلها برأيه.

٧-تصنيف الأحاديث المخرّجة المرتبة على الأبواب على الترتيب بحسب الصحّة و الوضوح، و لذلك أحاديث أواخر الأبواب-كما قاله بعض المحقّقين-لا تخلو من إجمال و خفاء (١).

٨-رواية القواعد الأساسيّة في دراية الحديث و روايته و تقديمها في أوائل اصول الكافي لتكون منهجاً سليماً في تمييز خبر التقيّة عن غيره.

٩-لا يورد الأخبار المتعارضة، بل يقتصر على ما يدلّ على الباب الذي عنونه، و ربّما دلّ ذلك على ترجيحه لما ذكر على ما لم يذكر (٢) و لا يُنافي هذا وجود بعض المتعارضات القليلة في الكافي.

١٠-طرحه بعض آرائه الفقهيّة معقّباً بها بعض الروايات (٣) أو مصدرّاً بها بعض الأبواب (٤).

١١-بيان بعض آرائه الكلاميّة و الفلسفية في اصول الكافي (٥).

١٢-اهتمامه البالغ في رواية المشهور و المتواتر خصوصاً في اصول الكافي و فروعها، و يمكن ملاحظة هذا بسهولة و يسرّ في الكثير من أبواب الكافي، و ذلك لتزاحم الرواة و اتّفاقهم على رواية معنى واحد، و هذا يدخل في منهجه السندى أيضاً.

١٣- العناية الفائقة برواية ما يتصل بمكانة أهل البيت عليهم السلام، و فضائلهم، و علمهم، و إمامتهم، و النصّ عليهم، مع تفصيل الكثير من أحوالهم، و بيان تواريخهم بشرح

ص: ١٠١

١- (١). روضات الجنّات، ج ٦، ص ١١٦، و لا يضّرّ خروج بعض الأحاديث في عدد من الأبواب عن هذا الترتيب، لكون المراد هو الأعمّ الأغلب.

٢- (٢). نهاية الدراية، ص ٥٤٥.

٣- (٣). الكافي، كتاب الحجّة، باب أنّ الإمامة عهد من الله...، ح ٧٤٠.

٤- (٤). الكافي، كتاب الحجّة، باب الفیء و الأنفال....

٥- (٥). الكافي، كتاب التوحيد، باب أنّه لا يعرف إلابه، ذیل ح ٢٢٩؛ و باب الإرادة أنّها من صفات

الفعال...، ذیل ح ٣٠٧؛ و باب تأویل الصمد، ذیل ح ٣٢٧؛ و باب جوامع التوحيد، ذیل ح ٣٥٠.

مواليدهم و وفياتهم صلوات الله عليهم.

١٤- إخضاع متون الكافي اصولاً و فروعاً إلى تبويب واحد، دون روضة الكافي.

## تبويب و ترتيب الكافي:

### اشاره

لتصنيف الأحاديث الشريفة و تبويبها و ترتيبها طريقتان مشهورتان، و هما:

### ١- طريقة الأبواب:

و فيها يتمّ توزيع الأحاديث- بعد جمعها- على مجموعة من الكتب، و الكتب على مجموعة من الأبواب، و الأبواب على عدد من الأحاديث، بشرط أن تكون الأحاديث مناسبةً لأبوابها، و الأبواب

لكتبها. وقد سبق الشيعة غيرهم إلى استخدام هذه الطريقة، و أول من عرف بها منهم هو الصحابي الجليل أسلم أبو رافع (م ٤٠ أو ٣٥هـ) في كتابه السنن والأحكام والقضايا إذ صنّفه على طريقة الأبواب (١)، ثم شاع استخدامها بعد ذلك، وتأثر بها أعلام المحدثين من الفريقين؛ لما فيها من توفير المزيد من الجهد لمن أراد الاطلاع على معرفة شيء من الأحاديث في حكم ما و الوقوف عليه بسهولة و يسر.

## ٢- طريقة المسانيد:

و التصنيف بموجب هذه الطريقة له صور متعدّدة.

منها: القيام بجمع ما عند كل صحابي من الحديث المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وآله، سواء كان الحديث صحيحاً أو ضعيفاً، ثم يرتبه على ترتيب الحروف، أو القبائل، أو السابقة في الإسلام، وهكذا حتى ينتهي إلى النساء الصحابيات، ويبدأ بأمهات المؤمنين (٢).

و منها: القيام بجمع ما أسنده أحد أئمة أهل البيت عليهم السلام من الأحاديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله في كتاب يسمّى « المسند »، مضافاً إلى اسم ذلك الإمام عليه السلام، كمسند الإمام الباقر أو الصادق عليهما السلام. و هذه الطريقة استخدمها تلاميذ الأئمة عليهم السلام من رواة العامة.

و منها: أن تجمع -من كتب الحديث- روايات راوٍ معيّن أسندها إلى الأئمة عليهم السلام، و تدوّن في كتاب يسمّى « المسند » مضافاً إلى اسم ذلك الراوى الذي أسند الأحاديث،

ص: ١٠٢

---

١-١). رجال النجاشي، ص ٦، الرقم ١.

٢-٢). الخلاصة في اصول الحديث، ص ١٤٧، و من المسانيد المصنفة بهذه الصورة مسند أحمد بن حنبل.

كما هو الحال في مسند زرارة بن أعين، و مسند محمد بن مسلم المطبوعين.

و لو استخدمت هذه الصورة في جمع ما أسنده بعض الرواة الذين أكثروا من الرواية عن الأئمة عليهم السلام و لم يرد توثيق بحقهم، أو اختلف الرجاليون بشأنهم؛ لسهلت الوقوف على امور كثيرة قد تؤدى إلى إعادة النظر في تقييم حال اولئك الرواة؛ لأنّ النظر في نشاطهم العلمى و تراثهم الفكرى يكشف عن أشياء ذات صلة وثيقة بالدقة و الضبط و العلم و الوثاقة و غيرها من الأمور التى ربّما لم تلحظ في تقييمهم بكتب الرجال.

و مهما يكن، فقد استخدم الكلينى قدس سره الطريقة الأولى في تصنيف كتابه الكافى، لتبليتها غرضه في أن يكون كتابه مرجعاً للعالم و المتعلّم، سهل التناول في استخراج أى حديث من أحاديثه.

و قد حقّق ثقة الإسلام هذا المطلب على أحسن ما يُرام، إذ قسّم كتابه الكافى على ثلاثة أقسام رئيسية، و هى: أصول الكافى، و فروع الكافى، و روضة الكافى .

ثمّ قسّم اصول الكافى على ثمانية كتب اشتملت على (٤٩٩) باباً، و تجد هذا التصنيف نفسه مع فروع الكافى أيضاً، إذ اشتملت على (٢٦) كتاباً، فيها (١٧٤٤) باباً. أمّا قسم الروضة من الكافى فلم يخضعه إلى هذا المنهج من التصنيف، بل ساق أحاديثه تبعاً من غير كتب أو أبواب، بل جعله كتاباً واحداً.

### شبهة فصل كتاب الروضة عن الكافى:

إنّ أوّل من أثار هذه الشبهة هو الخليل بن غازى القزوينى (م ١٠٨٩ هـ)، فيما حكاه الشيخ عبد الله الأفندى في رياض العلماء؛ إذ قال في ترجمته: «...و كان له رحمه الله أقوال في المسائل الأصولية و الفروعية انفرد في القول بها، و أكثرها لا يخلو من عجب و غرابة- إلى أن قال:- و من أغرب أقواله: بأنّ الكافى بأجمعه قد شاهده صاحب عليه السلام...»

وإن الروضة ليس من تأليف الكليني رحمه الله، بل هو من تأليف ابن إدريس، وإن ساعده في الأخير بعض الأصحاب، وربما ينسب هذا القول الأخير إلى الشهيد الثاني أيضاً، ولكن لم يثبت» (١).

ص: ١٠٣

١- (١). رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٦١.

وقال السيّد الخوانساري في ترجمته أيضاً: «وكان ينسب تأليف روضة الكافي إلى صاحب السرائر -يعني ابن إدريس- كما ينسب ذلك أيضاً إلى الشهيد الثاني» (١).

### جواب هذه الشبهة:

### أولاً- ما في كتاب الروضة يشهد على أنه للكليني:

المعروف عن كل كتاب أنه مرآة عاكسة لشخصية مؤلفه في أسلوبه، ولغته، وطريقته في الكلام، ومعالجة ما يريد بحثه، أما إذا كان الكتاب من كتب رواية الحديث- ككتاب الروضة- ففيه زيادة على ما مرّ بيان سند الحديث وتحديد رجاله بشكل تتضح معه أسماء مشايخ المؤلف لكي لا يتهم في الرواية بأخذها على علّاتها من غير سماع ولا تحديث، فيرمى حينئذ بالتدليس.

و مما يلحظ على كتاب الروضة جملة امور منها:

١- أسلوب عرض المرويّات فيه هو الأسلوب بذاته في اصول وفروع الكافي، إذ يبدأ أولاً بذكر سلسلة السند كاملة إلا ما ندر- وهذه ميزة امتاز بها الكافي على غيره من كتب الحديث- ومن ثمّ اتّباع أسلوب البحث عن طرق اخرى مكّمة للرواية وترتيب هذه الطرق بحسب جودتها، وهذا هو ما عمّل في اصول وفروع الكافي، وأما كثرته هناك وقلّته هنا فهي لانعدام التبويب في الروضة و ما فرضه محتوى الكتاب من عدم تنسيق الأحاديث فيه وتصنيفها إلى كتب و أبواب.

٢- لغة الروضة من حيث العنونة السائدة، و الاصطلاح المتداول فى نظام الإحالة على إسناده سابق، و اختصار الأسانيد، و المتابعات و الشواهد هى بعينها فى اصول الكافى و فروعها.

٣- رجال أول السند من مشايخ ثقة الإسلام الكلينى إلا القليل النادر منهم حيث أخذ مروياتهم من كتبهم المتداولة فى عصره و المعروفة الانتساب إلى أصحابها الثقات، و ما قبلها من إسناده فهو لها أيضاً، و هو ما يعرف بالإسناد المعلق، و لا منافاة بينه و بين الأخذ من الكتاب مباشرة، كما فعل ذلك أيضاً فى الأصول و الفروع.

٤- طرق روايات الأصول و الفروع (سلسلة السند) إلى أصحاب الأئمة عليهم السلام هى

ص: ١٠٤

---

١- ١). روضات الجنّات، ج ٣، ص ٢٧٢.

طرق روايات الروضة أيضاً.

٥- ممّا امتاز به الكلينى على سائر المحدثين هى العِدَّة التى يروى بتوسطها عن ثلاثة من المشايخ المعروفين و هم: أحمد بن محمد بن عيسى، و أحمد بن محمد بن خالد، و سهل بن زياد، و ليس لهذه العِدَّة من أثر فى كتب الحديث الأخرى، و إن وُجدت فهى مأخوذة من الكافى. و روايات العِدَّة توزعت على الأصول و الفروع و الروضة.

٦- هناك جملة وافرة من مرويات الروضة مرتبطة بعناوين بعض كتبه المفقودة، كروايات تعبير الرؤيا المرتبطة بكتاب تعبير الرؤيا المفقود، و روايات رسائل الأئمة عليهم السلام المرتبطة بكتاب الرسائل المفقود أيضاً. و هذا ما يقرب من احتمال نقلها من كتبه المذكورة إلى كتاب الروضة، لاسيّما و أنّ الكافى آخر مؤلفات الكلينى (١).

## ثانياً: تصريح المتقدمين بأن الروضة من كتب الكافي:

و هو ما ذكره الشيخ النجاشي في ترجمة الكليني، قال: «صنّف الكتاب الكبير المعروف بالكليني - يسمّى الكافي - في عشرين سنة، شرح كتبه: كتاب العقل، كتاب فضل العلم - إلى أن قال: - كتاب الروضة. وله غير كتاب الكافي: كتاب الردّ على القرامطة...» (٢).

وقال الشيخ في الفهرست: «له كتب منها: كتاب الكافي، وهو يشتمل على ثلاثين كتاباً، أوله كتاب العقل والجهل - إلى أن قال: - و كتاب الروضة آخر كتب الكافي. وله كتاب الرسائل...» (٣).

## ثالثاً: تواتر طرق الشيعة إلى كتب الكليني و منها الروضة:

من مراجعة ما ذكره الشيخ و النجاشي في بيان طريقيهما إلى كتب الكليني و منها الروضة كما مرّ عنهما، يعلم تواتر تلك الطرق و هي باختصار:

١- الشيخ المفيد، عن ابن قولويه، عن الكليني.

ص: ١٠٥

---

١- ١). و دليل كون كتاب الكافي الشريف آخر مؤلّفات ثقة الإسلام رحمه الله هو ما ذكره الكليني نفسه في ديباجة الكافي بشأن كتاب الحجّة؛ إذ وعد أن يُفرد لموضوع «الحجّة» - فيما لو أسعفه الأجل - كتاباً أوسع ممّا هو عليه في الكافي. و لكنّ يد المنون عاجلته قبل الشروع بما وعد به رحمه الله؛ إذ لا يُعرف له كتاب بعنوان «الحجّة» غير ما في كتاب الكافي، و قد أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم أيضاً.

٢- ٢). رجال النجاشي، ص ٣٧٧، الرقم ١٠٢٦.

٣- ٣). الفهرست للطوسي، ص ٢١٠، الرقم ٦٠٢.



٢- الحسين بن عبيدالله الغضائري، عن ابن قولويه، عن الكليني.

٣- الحسين بن عبيدالله الغضائري، عن أبي غالب الزراري، عن الكليني.

٤- الحسين بن عبيدالله الغضائري، عن أحمد بن إبراهيم الصيمري، عن الكليني.

٥- الحسين بن عبيدالله الغضائري، عن التلعكبري، عن الكليني.

٦- الحسين بن عبيدالله الغضائري، عن أبي المفضل، عن الكليني.

٧- السيد المرتضى علم الهدى، عن أحمد بن علي بن سعيد الكوفي، عن الكليني.

٨- أحمد بن علي بن نوح، عن ابن قولويه، عن الكليني.

٩- ابن عبدون، عن الصيمري، عن الكليني.

١٠- ابن عبدون، عن عبدالكريم بن عبدالله بن نصر البزاز، عن الكليني.

و هناك طرق اخرى كثيرة لكتاب الكافي ، كالتطرق التي ذكرها الشيخ الصدوق و غيره ممّا لا حاجة إلى تتبعها.

### رابعاً: النقل القديم المباشر من كتاب الروضة:

و هذا و حده كافٍ لإبطال تلك الشبهة، وإليك بعض تلك النقول من روضة الكافي:

١- في كتاب فرج المهموم للسيد ابن طاووس الحسني (م ٦٦٤ هـ)، قال:

روينا بإسنادنا إلى الشيخ المتفق على عدالته و فضله و أمانته محمد بن يعقوب الكليني في كتاب الروضة ما هذا لفظه: قال: عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن ابن فضال، عن الحسن

بن أسباط، عن عبدالرحمن بن سيابة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت لك الفداء، إنَّ الناس يقولون أنَّ النجوم لا يحلّ النظر إليها... (١)

٢- وفيه:

ما روينا بإسنادنا إلى محمّد بن يعقوب في كتاب الروضة من كتاب الكافي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن صالح، عمّن أخبره عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه سئل عن النجوم... (٢)

ثمّ أخرجه من طريق آخر إلى كتاب ابن أبي عمير نفسه (٣).

ص: ١٠٦

---

١- (١). فرج المهموم، ص ٨٦، ح ١، والحديث سنداً و متناً موجود في الكافي، كتاب الروضة، ح ١٥٠٤٩.

٢- (٢). المصدر السابق، ص ٨٧، ح ١، وهو بعينه في الكافي، ج ٨، ص ٢٧٢، ح ٥٠٨.

٣- (٣). فرج المهموم: ص ٨٧ ذيل ح ٣.

٣- وفيه:

ما روينا بإسنادنا عن محمّد بن يعقوب في كتاب الروضة أيضاً، عن أحمد بن عليّ وأحمد بن محمّد جميعاً، عن علي بن الحسين الميثمي، عن محمّد بن الواسطي، عن يونس بن عبدالرحمن، عن أحمد بن عمر الحلبي، عن حمّاد الأزدي، عن هاشم الخفاف، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: كيف بصرك بالنجوم؟... (١)

٤- وفيه:

روينا بإسنادنا إلى محمد بن يعقوب الكليني في كتاب الروضة، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام: أن أبا إبراهيم عليه السلام كان منجماً... (٢)

ثم ذكر اختلاف طرق الرواية وقال: «محمد بن يعقوب أبلغ فيما يرويه وأصدق في الدراية» (٣).

٥- وفيه:

روينا بإسنادنا، عن محمد بن يعقوب الكليني في كتاب الروضة، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن مالك بن عطية، عن سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحرّ و البرد.... (٤)

٦- وفيه أيضاً:

روينا بإسنادنا إلى محمد بن يعقوب الكليني أيضاً في كتاب الروضة قال: عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن الحسن بن علي بن عثمان، قال: حدّثني أبو عبدالله المدائني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن الله تعالى خلق زُحَلَ في الفلك السابع.... (٥)

٧- وقال السيّد ابن طاووس في جمال الأسبوع :

وروى محمد بن يعقوب من كتاب الروضة ممّا يتضمّن حديث الشيعة، يقول فيه عن أبي

ص: ١٠٧

---

١-١). فرج المهموم، ص ٨٨، ح ٤، وهو بعينه موجود في الكافي، كتاب الروضة، ح ١٥٣٦٤.

٢-٢). فرج المهموم، ص ٨٩، ح ٥، وهو بعينه في الكافي، كتاب الروضة، ح ١٥٣٧٣.

٣-٣). فرج المهموم، ص ٨٩، ذيل ح ٥.

٤-٤). فرج المهموم، ص ٩٠، ح ٦، وهو نفسه فى الكافى، كتاب الروضة، ح ١٥٢٨٩.

٥-٥). فرج المهموم، ص ٩٠-٩١، ح ٧، وهو فى الكافى، كتاب الروضة، ح ١٥١٨٤.

الحسن صلوات الله عليه: إنهم ل طالما اتكوا على الأرائك.... (١)

٨- وقال السيّد ابن طاووس فى فلاح السائل :

ما روينا بإسنادنا المشار إليه عن محمّد بن يعقوب الكلينى رضوان الله جلّ جلاله عليه فيما رواه فى كتاب الروضة من كتاب الكافى، قال: حدّثنا علىّ بن إبراهيم، عن أبيه و محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد ابن عيسى، عن الحسين بن سعيد جميعاً؛ عن ابن أبى عمير، عن حسين بن أحمد المنقرى، عن يونس بن ظبيان، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ألا تنهى هذين الرجلين عن هذا الرجل؟.... (٢)

٩- وفيه أيضاً:

وروى محمّد بن يعقوب الكلينى فى كتاب الروضة فى أوّل خطبة عن مولانا على عليه السلام:

أمّا بعد، فإنّ الله تبارك و تعالى بعث محمّداً صلى الله عليه وآله بالحقّ ليخرج عباده من عبادة عباده إلى عبادته.... (٣)

١٠- و أورد الشيخ حسن بن سليمان الحلّى أحد علماء القرن التاسع الهجرى، و من تلامذة الشهيد الأوّل فى كتابه المحتضر عدّة أحاديث عن محمّد بن يعقوب الكلينى (٤)، و جميعها من أحاديث روضة الكافى (٥).

### التعريف بكتاب الروضة:

شغلت الروضة- كما مرّ- القسم الثالث من كتاب الكافى و ذكر فيها الشيخ محمّد بن يعقوب اموراً شتى من خطب الأئمة عليهم السلام و رسائلهم و حكمهم و مواعظهم، مع تفسير عدد كبير من

الآيات القرآنية الكريمة، متعرّضاً بين حين وآخر لزهد النبي صلى الله عليه وآله و شيئاً من سيرته  
المشرّفة، مختاراً نماذج من الأنبياء عليهم السلام للتحديث عن

ص: ١٠٨

- 
- ١-١). جمال الأسبوع، ص ٢٧٣، والحديث نفسه في الكافي، كتاب الروضة، ح ١٥١٠٦.  
٢-٢). فلاح السائل، ص ٢٨٤، ح ١٧٦، والحديث في الكافي، كتاب الروضة، ح ١٥٣٧٧.  
٣-٣). فلاح السائل، ص ٢٧٣، ح ٢٤٨، والحديث في الكافي، كتاب الروضة، ح ١٥٤٠٢.  
٤-٤). المحتضر، ص ١٥٦، ١٣١، ١٢٩، ٥٧، ٤٩، ٤٨.  
٥-٥). راجع: بحسب ترتيب الأحاديث المنقولة منه في المحتضر في الكافي، كتاب الروضة، ح  
١٥٣٥١، ١٥١٩٢، ١٤٨٣٣، ١٥٢٨٤، ١٥٠٦٦، ١٥٢٠٧.

قصصهم وأقوالهم.

كما يجد المتتبع لأحاديث الروضة تتفاً من الأحداث التاريخية المهمة، وسير بعض الصحابة وكيفية  
إسلامهم، مع كثير من أخبار الصالحين و آداب المتأدبين، ولم ينس حقوق المسلمين فيما بينهم، و  
ما جبلت عليه القلوب، ومخالطة الناس و أصنافهم و أمراضهم و طرق علاجها.

كما حشد في الروضة أحاديث عن بعض الفضائل و مدحها، و عن الرذائل و ذمها، و اموراً أخرى عن  
المطر و الشمس و القمر و النجوم حتى يبدو للباحت أنّ هذا الجزء الحافل بمختلف الأخبار من  
عقائد و تفسير و أخلاق و قصص و تاريخ و جغرافية و طبّ و فلک جاء اسماً على مسماه، فهو  
كالروضة الندية حقاً، تجمع أشتاتاً من الورود و الرياحين، بيد أنها لا تخلو من أشواك و على الخبير  
المنقب أن يتحاشاها.

و لم تصنّف أحاديث الروضة كسابقها-الأصول، و الفروع-على أساس الكتب و الأبواب، و إنّما ذُكرت أحاديثها تبعاً خالية من كلّ عنوان، و قد غاب المنهج بشكل واضح و ذلك بتشتيت الأحاديث ذات العلاقة ببعضها في مواضع متفرّقة من هذا الجزء ممّا يصعب تناولها لإبقرأة جميع الأحاديث الواردة فيه.

هذا... و يمكن انطباق خطوات المنهج العام في اصول الكافي و فروعه على خطوات المنهج المتّبع في الروضة - ما عدا التبويب - و ذلك لتكرار معظمها في هذا الجزء من الكافي إلّا أنّ الفارق الأساس بينهما، هو أنّ أحاديث الأصول و الفروع قد عالجت اموراً مخصّصة بذاتها كما أعربت عنها عناوين كتب الكافي .

أمّا أحاديث الروضة، فهي و إن أمكن حصر بعضها بكتب أو أبواب معيّنة إلّا أنّ بعضها الآخر لا يمكن درّجه تحت ضابط معيّن، و ذلك لتناولها اموراً بعيدة عن علوم الشريعة، و معالجتها أحداثاً ذات علاقة بشخصيات إسلامية معيّنة، أو لكونها متفرّدة بمعلوماتها و لا يمكن ضمّ غيرها من الأحاديث إليها، ممّا يتطلّب معه كثرة عناوين الأبواب بعدد تلك الأحاديث التي تحمل هذه الصفة، اللهمّ إلّا إذا جمعت مثل

ص: ١٠٩

تلك الأحاديث تحت عنوان «متفرّقات» أو ما شابه ذلك. (١)

ص: ١١٠

---

١- (١). لقد كتب الدكتور ثامر العميدى كتاباً بعنوان «حياة الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني» استجابة لطلب مسؤول المؤتمر العالمي لثقة الإسلام الكليني، و سيطبع مع مجموعة آثار المؤتمر، و قد قام

الشيخ حيدر المسجدي بتلخيص هذين العنوانين: «حياة الشيخ الكليني» و«كتاب الكافي» من ذلك الكتاب، وقد قام بمراجعتهما السيد محمود الطباطبائي.

### ٣. عملنا في الكتاب

#### إشاره

ص: ١١١

ص: ١١٢

بعد تصويب طرح تصحيح و تحقيق كتاب الكافي من قبل الهيئة العلميّة لمؤسسة دارالحديث، وبعد مراجعة طبعات الكافي الموجودة و ملاحظة توقّعات الطبقة العلميّة و مجموع المخاطبين بكتب الحديث؛ شُخّصت خمسة أهداف لهذا المشروع المهمّ، وهي كالتالي:

١. عرضُ أصحّ متون الكافي و أقربها إلى ما صدر عن قلم الكليني، اعتماداً على أفضل النسخ الخطيّة الموجودة، مع ذكر نسخ البدل التي يحتمل صحّتها في الهامش.

٢. التحقيق في جميع جوانب أسناد الكافي و رفع إشكالات السقط و التصحيف و التحريف الواردة فيها، مع حلّ المشكلات الحاصلة إثر الطريقة التي اتّبعتها الكليني في نقل الأسناد كالتعليق، و التحويل، و إرجاع الضمائر في أوّل السند و غيرها.

٣. بحثُ و تشخيص مشابهاة أحاديث الكافي في نفس الكتاب و في سائر مصادر الحديث المهمّة و تطبيقها متنّاً و سنداً.

٤. رفع إجمال و إبهام بعض كلمات الكافي و جملة و أحاديثه، و ذلك بشرحها و توضيحها توضيحاً مختصراً نافعاً.

٥. إظهار حركات الإعراب و الصرف على جميع الكلمات الواردة في أحاديث الكافي ، مضافاً إلى القيام ببعض الأعمال الفنيّة و الشكليّة الأخرى.

و لتحقيق هذه الأهداف قمنا بتطبيق العمل على انموذج معيّن، فطبق منهج العمل على مقدار من اصول الكافي و قسم من فروعها، و بعد تكميله بعثنا به إلى أكثر من ثلاثين من أفاضل علماء الحوزة العلميّة و متخصصي كتب الحديث لاستطلاع آرائهم في هذا العمل و الأخذ بمقترحاتهم و الاستفادة من تجاربهم، و قد أرسل لنا الكثير بمقترحاتهم و آرائهم، و عندها شرعنا بعملنا بسعة و جدّيّة.

ص: ١١٣

## مراحل التحقيق

### إشاره

نُظّم العمل على عشر مراحل، و هي:

### المرحلة الأولى

معرفة النسخ الخطيّة و تقييمها

تعتبر معرفة النسخ الخطيّة و تقييمها و ترتيبها الأولى فالأولى من أهمّ الأركان الأساسيّة للتصحيح، و بدون ذلك سوف يكون العمل التصحيحي أبتراً و ناقصاً لا قيمة له، و لهذا قمنا في المرحلة الأولى من العمل بمراجعة جميع فهارس النسخ الخطيّة الموجودة لتشخيص و معرفة النسخ الخطيّة المختصّة ب الكافي ، و هيّنا قائمة كاملة بالنسخ الخطيّة المتوفّرة مع ذكر خصائص كلّ واحدة منها.

و في هذه المرحلة تمّ تشخيص أكثر من (١٦٠٠) نسخة خطيّة للكافي في مكتبات إيران و مكتبات عالميّة أخرى، حيث يعود تأريخ كتابة (١٣) نسخة منها إلى القرن السابع حتّى نهاية القرن التاسع الهجري، و يعود تأريخ (٦٤) نسخة منها إلى القرن العاشر، و يعود تأريخ (١٣٠٠) نسخة منها إلى



القرنين الحادى عشر و الثانى عشر، و أكثر من (٢٠٠) نسخة تعود كتابتها إلى القرن الثالث عشر الهجرى.

و بعد هذا قمنا بتقييم هذه النسخ و ترتيبها الأولى فالأولى منها على أساس الملاحظات التالية:

١.التقدّم التاريخى للنسخة.

٢.باعتبار كاتب النسخة،فتقدّم النسخ التى كتبها كبار العلماء و المحدثين على غيرها.

٣.باعتبار من قابلها، أو من قوبلت أو صحّحت النسخة عنده من العلماء و المحدثين المشهورين.

٤.باعتبار تعداد النسخ التى قوبلت النسخة معها و فى أزمنة مختلفة.

٥.كون النسخة مملوكة لأحد كبار العلماء أو المحدثين.

و طبقاً لهذه الملاحظات عُنيت أكثر من مائة نسخة من أفضل النسخ الخطيّة المتوفّرة من نسخ الكافى، و قد طلبناها من محالّ حفظها، و وصلت بأيدينا منها ثلاث و سبعون نسخة.

ص: ١١٤

و لا بدّ أن نلفت أنظار القراء المحترمين إلى أنّ تاريخ كتابة نسختين من النسخ الموجودة بأيدينا يعود إلى القرن السابع الهجرى، و نسخة اخرى تعود إلى القرن الثامن، و نسختان منها بخطّ ملا فتح الله الكاشانى صاحب كتاب منهج الصادقين، و نسخة بخطّ الحرّ العاملى، و عدّة نسخ منها قد قوبلت و صحّحت عند الحرّ العاملى أيضاً.

و فيها نسخة حملت علامة بلاغ الشهيد الثانى رحمه الله، و عدّة نسخ اخرى قد قوبلت مع نسخة الشهيد الثانى. كما أنّ هناك نسخ متعدّدة حملت علامة بلاغ العلامة المجلسى رحمه الله، و منها أيضاً نسخة حملت علامة بلاغ و إنهاء المرحوم ملا صالح المازندرانى. و منها نسخة قرأها الملا

صالح المازندراني عند ملا محمد تقى المجلسى المعروف بالمجلسى الأول و تشهد به علامة بلاغ بخطّ الملا محمد تقى المجلسى. و نسخة اخرى قوبلت عند الشيخ البهائى و عليها علامة إنهاء بخطّ الشريف.

و منها نسخة أيضاً بتصحيح الملا محمد أمين الإسترآبادى. و توجد عدّة نسخ اخرى عليها علامة سماع الشيخ صالح البحرانى، إلى غير ذلك من النسخ التى سوف يأتى تفصيلها عند الكلام فى وصف النسخ الخطّية المعتمدة إن شاء الله تعالى.

## المرحلة الثانية

### اشاره

معرفة المصادر التى تعدّ نسخة فرعيّة للكافى

مضافاً إلى النسخ الخطّية توجد عدّة مصادر روائية تعدّ نسخاً فرعيّة للكافى ؛ لنقلها رواياته و اعتماده مؤلّفى هذه المصادر على نسخة أو نسخ من الكافى الموجودة عندهم، فاعتبرنا هذه المصادر كبقية النسخ الخطّية، و اعتمدناها فى تصحيح كتاب الكافى.

و يمكن تقسيم هذا القسم من نسخ الكافى (أى النسخ الفرعيّة) إلى ثلاثة أقسام:

### أ. المصادر الواسطة

المراد بالمصادر الواسطة: هى الكتب التى نُقلت فيها روايات الكافى عن النسخ الموجودة للكافى عند مؤلّفها، و ليس لهم سند خاصّ يصلهم بالكلىنى و لا بالكافى .

و هذه المصادر كالتالى:

١. شروح الكافى، مثل: شرح اصول الكافى لملا صدرا، الرواشح السماوية و التعليقة على

الكافي لميرداماد، وشرح ملاءم المازندراني، و مرآة العقول وغيرها.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّنا لا نحسب جميع ما نُقل في هذه الشروح بعنوان نسخة فرعيّة للكافي، بل نحسب ما نحرز و نتيقن أنّه منقول من متن الكافي فقط.

٢. الوافي للعلامة الفيض الكاشاني، و يعتبر ما نقله الوافي من روايات الكافي من أصحّ النقول، و لهذا يعدّ من أفضل النسخ الفرعيّة للكافي.

٣. وسائل الشيعة للشيخ الحرّ العاملي.

٤. بحار الأنوار للعلامة المجلسي.

علماً بأنّنا نعتبر ما جاء في الوافي و الوسائل و البحار نسخة فرعيّة إذا صُرّح بأنّ الرواية نقلت من الكافي، أمّا في صورة احتمال نقلها عن مصدر آخر غير الكافي فعندها لا نعتبر هذه الكتب الثلاثة من النسخ الفرعيّة للكافي.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّه في خصوص الوافي أحياناً ينقل متناً خاصاً مشتركاً و يذكر له عدّة أسناد و عن عدّة كتب حديثيّة أحدها الكافي، ففي هذه الحالة يكون تشخيص أنّ هذا الحديث نُقل عيناً من الكافي، أو نقل من غيره من الكتب الأربعة أمر مشكل، و في هذه الموارد قمنا بمقابلة المتن مقابلة دقيقة، و عاملناها معاملة نسخة فرعيّة للكافي، و نقلنا موارد اختلافها مع الكتب الأخرى. نعم، إذا ثبت لدينا بواسطة بعض القرائن أنّ الفيض قدس سره نقل هذا الحديث عن غير الكافي، فلم نقل الاختلافات الواردة فيه.

**ب- مصادر الكافي**

المراد من مصادر الكافي: هي الكتب الروائية المتقدمة عليه والتي للمرحوم الكليني طريق و سند خاص إلى مؤلفيها أو إلى نفس هذه الكتب و صرح بذلك؛ مثل: المحاسن ، بصائر الدرجات و غيرهما.

### ج-المصادر الروائية المهمة للشيعة

و يراد بها الكتب التي نقلت عن الكافي أو الكليني بواسطة أو عدّة وسائط مشخّصة و معينة، كأكثر الروايات المنقولة في التهذيب و الاستبصار، وكذا بعض روايات الفقيه و بقية كتب الشيخ الصدوق.

ص: ١١٦

### المرحلة الثالثة

مقابلة الكافي مع النسخ الخطيّة و الفرعيّة

لا شكّ أنّ المقابلة مع النسخ الخطيّة تعتبر من الأركان المهمة في عمل التصحيح، و هذا العمل - مضافاً إلى أنّه يستغرق زمناً طويلاً-بحاجة إلى دقّة كثيرة، و تتضاعف صعوبة العمل عندما تكون أكثر النسخ رديئة الخطّ و لا تقرأ إلاّ بصعوبة شديدة، و في موارد عديدة و كثيرة تستخدم العدسات المكبّرة لقراءة كلمة ما، أو يستعان بعدّة أفراد متخصصين لقراءتها و تشخيصها.

و ممّا يزيد في مشقّة العمل أنّنا نرى أنّ بعض النسخ التي ينبغي مقابلتها قد قوبلت مع أصلها، و اثبت ما سقط أو صحّح منها في حاشيتها، و كما أنّ أكثر النسخ الخطيّة قد قوبلت مرّة اخرى مع سائر النسخ و اثبتت الاختلافات في الحاشية برموز معينة، و لكي تميّز النسخة الجديدة عن نسخة الأصل استدعى ذلك وقتاً طويلاً، فكان العمل بحاجة إلى دقّة شديدة وسعة تتحمّل معها المشقّة. و قد سعينا أن نوجد الظروف الملائمة لعمل المقابلة؛ كي ننقل الاختلافات الواردة في النسخ و معرفة حواشيتها بدقّة و أمانة.

و من الطبيعي أن من يقوم بالمقابلة مهما كانت دقته، فسوف تفوته بعض الاختلافات، و مقتضى إتقان العمل مقابلة كل متن مع النسخة الواحدة مقابلتين كاملتين كي يحصل الإطمينان بنقل جميع الاختلافات الواردة فيه، و لكننا لم نقم بهذا العمل و ذلك لكثرة نسخ الكافي، فهو غير ممكن في فترة زمنية محدّدة، بل يقتضى وقتاً طويلاً، و لذا اكتفينا بأن نقابل كل نسخة مرّة واحدة مع ملاحظة الدقّة و العناية الشديديتين، و سعينا أن نراجع مراجعات متعدّدة في خصوص الموارد المهمّة لكي نجبر النواقص المحتملة.

و في هذه المرحلة قمنا بمقابلة كل كتاب من كتب الكافي مقابلة دقيقة مع سبع إلى إحدى عشرة نسخة خطيّة، مضافاً إلى مقابلة جميع النسخ الفرعيّة التي تقدّم ذكرها، و نقلنا جميع الاختلافات الواردة فيها.

و كان العمل في هذه المرحلة مثمراً جداً حيث إنّه -مضافاً إلى أننا استعنا به في تصحيح الكافي - تمّ حفظه كأسناد قيّمة يمكن الرجوع إليها و الاستفادة منها في أيّ وقت.

ص: ١١٧

## المرحلة الرابعة

### إشاره

تصحيح المتون و تقويمها

إنّ المادّة الأولى التي اعتمدت في تصحيح الكافي عبارة عن نسخ البدل التي نُقلت عن النسخ الخطيّة و حواشيتها و عن النسخ الفرعيّة؛ و يقوم المصحّح بتشخيص النسخة الراجحة بملاحظة سياق الرواية و رعاية اصول فقه الحديث و القواعد الأدبيّة، و يغيّر المتن في صورة إحراز الأرجحيّة. و أمّا إذا لم يحرز الأرجحيّة، بل كانت جميع نسخ البدل مرجوحة، فإنّه لا يغيّر شيئاً و إنّما يكتفي بالإشارة إلى ذلك في الهامش.

## و قد لاحظنا في تصحيح الكافي عدّة ضوابط كَلْبِيَّة،

وهي كالتالي:

### الأول:

لقد كان الهدف المهمّ و الأساسى فى تصحيح الكافى هو إراءة أصحّ المتون و أقربها إلى ما صدر عن قلم الكلينى-كما أسلفنا-و من أجل الوصول إلى هذا الهدف المهمّ لا يوجد طريق آخر غير الاعتماد على نُسخه الخطيَّة و الفرعيَّة، و لهذا لم نقم بأىّ تصحيح لم يستند إلى هذه النسخ، و نذكر فى موارد التصحيح رموز النسخ المعتمدة الموافقة فى الهامش بهذه الصورة: «هكذا فى بف، بن، ...».

و لأجل حفظ الأمانة نرى أنّ المحقق فى الموارد التى يرى أن كلمة أو عبارة منها غير صحيحة، و جميع النسخ المعتمدة مطابقة لهذه الكلمة أو العبارة، و لا توجد نسخة واحدة تؤيّد ما يراه المحقق، فإنّه يُبقى المتن على حاله و لم يغيّر شيئاً منه، و يشير فى الهامش إلى ما يراه صحيحاً.

### الثانى:

لَمّا لم نعث على النسخة الأصليَّة للكافى من بين النسخ، كان الملاك فى تصحيحه هو التلفيق بين نسخه و ترجيح الراجعة منها على المرجوحة، بمعنى أنّه لو كان اعتبار نسخة البدل أقوى من المتن المطبوع، و قد أيّدت نسخة البدل بنسخ خطيَّة معتبرة، قمنا بإثبات نسخة البدل فى المتن، و صحّحنا المتن طبق هذه النسخ، و نقل المرجوح المنقول فى الكافى المطبوع مع النسخ الموافقة له فى الهامش.

### الثالث:

نظراً إلى أنّ من المحاور الأصليّة في تصحيح المتن هو تقييم نسخ البدل و معرفة الراجحة و المرجوحة منها، كان الملاك الأصلي في تعيين اعتبار نسخة البدل

ص: ١١٨

طبق الملاكات الثلاثة الآتية:

### ١. اعتبار نسخة البدل بذاتها

و المراد باعتبار نسخة البدل بذاتها هو أنّ نسخة البدل لو اثبتت في المتن سوف تجعل الرواية سلسلة و واضحة و أصحّ من غيرها.

و يمكن القول بأنّ أهمّ ملاك في ترجيح نسخة البدل على متن الكافي في المطبعة الإسلاميّة هو هذا الملاك. و يكون تشخيص هذا في عهدة مقوم النصّ.

و عمدة الملاكات الموجبة لاعتبار نسخة البدل بذاتها هي عبارة عن كونها موافقة لسياق الحديث و للذوق الحديثي، و موافقتها لمصدر أو عدّة مصادر روائيّة مهمّة، و موافقتها لشواهد من آيات الذكر الحكيم، و موافقتها للقواعد النحويّة و الصرفيّة المسلّمة و غيرها.

### ٢. قيمة النسخ الخطيّة و اعتبارها

و من الملاكات الأخرى التي يكون لها تأثير في ترجيح و اعتبار نسخة البدل، هي قيمة النسخة الخطيّة التي تنقل نسخة البدل عنها و اعتبارها و رجحانها على غيرها من النسخ.

و بعبارة أخرى: فرق بين نسخة البدل التي تنقل عن نسخة خطيّة عاديّة و بين ما تنقل عن نسخة خطيّة كتبها ملا فتح الله الكاشاني رحمه الله - مثلاً - و قابلها مع عدّة نسخ أخرى، أو بينها و بين نسخة كتبت في القرن الثامن مثلاً.

### ٣. تعداد النسخ المتوافقة على نسخة البدل.

و من الملاكات الأخرى المعتبرة في ترجيح نسخة البدل على غيرها، هي تعداد النسخ المتوافقة من بين النسخ التي قوبلت على نسخة البدل المذكورة، أصليّة كانت أو فرعيّة.

و بعبارة أخرى: كلّما ازداد عدد النسخ الخطيّة المتوافقة على نسخة البدل ارتفعت قيمة نسخة البدل.

و بعد حذف نسخ البدل المغلوطة، ولأجل تعيين مكانة نسخ البدل التي يحتمل فيها

ص: ١١٩

الصحة، و هل أنّ نسخة البدل تذكر في الهامش أو أنّها تنقل إلى المتن و ما في المتن ينقل في الهامش، لا بدّ من ملاحظة الملاكات الثلاث المشار إليها في عرض واحد، و في صورة اشتغال نسخة البدل على الملاك الأول أو الملاكات الثلاث فلا بدّ أن تثبت في المتن، و أمّا ما في الكافي المطبوع فإنّه إن لم يكن خطأ فإنّه يذكر في الهامش بعنوان نسخة بدل مع بقية النسخ الأخرى التي تنقل في الهامش.

هذا إذا كانت نسخ البدل متفاوتة في القوّة و الضعف من حيث المعنى، فيكون الملاك في تصحيح الكافي هو كونها أكثر قوّة و اعتباراً، أمّا إذا كانت نسخ البدل بقوّة واحدة و كونها معتبرة بعرض واحد و لا ترجيح لمحتوى إحداها على الأخرى، ففي هذه الصورة يؤخذ بأكثرية النسخ الموجودة، و هي التي تثبت في المتن، و تنقل النسخ الأخرى ذات العدد الأقلّ في الهامش باعتبار كونها نسخة بدل مرجوحة.

### \*مطالب لا بدّ من ذكرها:

١. عاملنا متن الكافي المطبوع (بتحقيق المرحوم الغفّارى و طبع دار الكتب الإسلاميّة) معاملة نسخة معتبرة و هكذا سائر طبعاته الحجرية عوملت كلّ واحدة منها معاملة نسخة واحدة معتبرة.



٢. ذكرنا أننا نعتمد في تصحيح الكافي على قاعدة ترجيح الراجح على المرجوح، وهذا يتم مع تلقى فرضية مسلمة، وهي أننا نعرف أن المتن الذي كتبه المؤلف و صدر منه يكون من أصحّ المتون، ولكنّ هذا المتن استنسخ مرّات عديدة و على أثرها وقعت اشتباهات من النسخ، وقد تكثرت هذه الاشتباهات كلّما كثرت الاستنساخات على مرّ التاريخ.

و لهذا اعتمدنا في تصحيح الكافي على النسخ القديمة و المعتمدة لكي نصل إلى المتن الأصلي للكتاب و الذي هو أصحّ المتون.

الرابع: لقد أشرنا في الهامش إلى جميع الاختلافات الواردة بين النسخ المعتمدة التي يحتمل صحّتها، سواء كانت تغيّر المعنى أم لم تغيّره، ما عدا كلمات الدعاء أمثال: (عليه السلام، و عليهما السلام، و عليهم السلام، و صلّى الله عليه و آله، و صلوات الله عليه و...)،

ص: ١٢٠

و كلمات التعظيم، مثل: (تعالى، و عزّ و جلّ و...). و كان الملاك الوحيد في حذف نسخة البدل هو كونها مغلوطة و لا وجه لها.

و أمّا كلمات الدعاء و التعظيم فقد اخترنا أقرب نسخة إلى سياق الحديث، و أعرضنا عن ذكر بقيّة النسخ. نعم، ذكرنا مقداراً قليلاً من الاختلافات الواقعة في خصوص كلمات التعظيم إذا كانت واردة في كلام الإمام عليه السلام، و بعض كلمات الدعاء في موارد خاصّة.

ثمّ إنّّه لا بدّ من الالتفات إلى أنّنا نرى أنّ نقل نسخ البدل في تصحيح هذا الكتاب بهذه السعة ضروريّة من جهات عديدة و هي:

١. تأثير بعض نسخ البدل التي يظهر منها أنّها قليلة الأهميّة في الاجتهاد المتداول في الحوزة العلميّة، فمثلاً: جاء في الروايات كلمة فيها فاء التفرّيع في نسخة و في نسخة اخرى جاءت نفس الكلمة معطوفة بواو العطف، فسوف يتولّد هنا فهمان و تصوّران للرواية.

٢. يعدّ متن الكافي من المتون المهمّة، فهو ليس من الكتب التاريخيّة التي تسرد لنا حوادث تاريخيّة أو قصصاً سالفة لا يوتّر فيها استبدال كلمة بأخرى، بل هو نصوص حديثيّة يلزم رعاية الدقّة الشديدة في نقلها و التوجّه الخاصّ في كلمات المعصومين عليهم السلام.

٣. الابتعاد عن استعمال الذوق في حذف نسخ البدل أو إثباتها.

٤. جلب اعتماد المخاطبين و القراء الكرام؛ كي لا يتصوّر المحققون عامّة و المتخصّصون في علم الحديث أنّنا إنّما لم نذكر بعض نسخ البدل لقلّة أهمّيّتها أو لكونها لا تعيّر المعنى، كي يقال: إنّها قد تكون لها تأثير في المعنى.

٥. ترك الطريق مفتوحاً أمام المخاطبين الكرام و مراجعي كتاب الكافي كي ينتخبوا متوناً أخرى و لعلّها أفضل، و عدم تحميلهم ما انتخبناه.

و قد كلّفنا بهذا الأمر أحد أعمدة الحوزة العلميّة، و كان يصرّ أن نذكر الحدّ الأكثر لنسخ البدل، و كان يعتقد بأنّ هذا الأمر -مضافاً إلى كونه لا يوجب ضعف الكافي -سوف يقوّي متن الكافي، و يمنحه أهمّيّة عالية، و ذكر بأنّ هذه الطريقة من أفضل الطرق المتّبعة لصيانة كلام المعصوم و الدفاع عنه.

ص: ١٢١

## المرحلة الخامسة

### إشاره

تصحيح و تحقيق أسناد الكافي

لقد قمنا بتحقيق و تصحيح أسناد الكافي بصورة منفصلة؛ و ذلك لأنّ البحث في هذا المجال علميّ و تخصّصي يحتاج إلى فحص و تحقيق أكثر؛ و في هذه المرحلة قمنا بعلاج مجموعتين من مشكلات أسناد الكافي، و هما:

١. المشكلات الناشئة من سهو النسخ و اشتباههم، و الذى يؤدى إلى التحريف و التصحيف أو السقط فى الأسناد، و المستند الأصيل لرفع هكذا مشاكل هو نسخ البديل التى نقلت من النسخ الأصيلية و الفرعية للكافى. ففى هذا المجال فى صورة حصول تغيير فى الأسناد لابد من الإشارة إلى دليل ذلك من النسخ الموجودة بصورة دقيقة، و هكذا لابد من ذكر الصورة السابقة الموجودة فى الكافى المطبوع. و لكن فى الموارد التى يحتمل سقط فى أسناد الكافى أو تصحيف و لكن لم نصل إلى دليل على ذلك من النسخ المتوفرة لدينا، فأشرنا فى الهامش إلى الوجه الصحيح المحتمل و قرأته.

٢. المشكلات الناشئة من كيفية تركيب أسناد الكافى، مثل: التعليق فى الإسناد، و التحويل فى الأسناد، و إرجاع الضمائر الواردة فى بدايات الأسناد، و كذا موارد اخرى شبه التعليق، مثل: «بهذا الإسناد» أو «بالإسناد» و...، و تشخيص جميع هذه الموارد و معرفتها ليس بسهل.

### القواعد المتبعة فى تصحيح الأسناد

لقد طبقتنا ستّ قواعد لتصحيح الأسناد و رفع مشكلاتها، و سنذكر هذه القواعد الستّة الواحدة بعد الأخرى مع ذكر مثال لكلّ واحدة لكى يسهل فهمها على القارىء المحترم، و يتّضح له مدى الدقة التى روعيت فى تصحيح الكتاب و إمكان تعميمها على الموارد المشابهة.

و هذه القواعد هى:

١. كثرة رواية راوٍ معيّن عن راوٍ آخر يكون سبباً فى تحريف اسم راوٍ إلى اسم راوٍ آخر.

مثلاً: نرى أنّ الحسن بن محبوب يروى روايات كثيرة عن جميل بن صالح، و هذا معروف، و أحياناً ينقل الحسن هذا فى بعض الروايات عن جميل بن درّاج، فباعتراب

كثرة رواياته عن جميل بن صالح و تعددها، يحرف جميل بن دراج إلى جميل بن صالح.

٢. الارتباط الشديد بين راويين كثيراً ما يكون موجباً إلى تحريف الأسناد.

لا يخفى على من له اطلاع بأسناد الكافي أن علي بن إبراهيم روى كثيرة كثيرة عن أبيه، حتى جاء ما يقارب أربعة آلاف مورد من أسناد الكافي بهذا الطريق: «علي بن إبراهيم عن أبيه» أو «علي، عن أبيه».

وهذا الارتباط بهذه السعة كان سبباً في إيجاد انس ذهني لدى بعض النساخ بين هذين الاسمين، ففي كل مورد يجد «علي بن إبراهيم» يكتب بعده: «عن أبيه» بلا ترؤ.

٣. قد تكون غرابة اسم راوٍ موجبة لتحريفه إلى اسم راوٍ مشهور أو راوٍ آخر أشهر، مثل: تحريف «البعقوبي» إلى «اليعقوبي»، أو تحريف «زربي» إلى «رزين».

٤. اعتياد النساخ كتابة لفظ «بن» بعد أول جزء من اسم الراوي.

إن من الألفاظ التي تتكرر في الأسناد كثيراً لفظة «بن» وتذكر عادة بعد الجزء الأول من اسم الراوي، وهذا الأمر يوجب التحريف في الأسماء التي يكون الجزء الثاني منها بلفظ «أبي» فتحرف إلى «بن»، فمثلاً: يحرف «ثابت أبي سعيد» إلى «ثابت بن سعيد» أو يحرف «معلي أبي عثمان» إلى «معلي بن عثمان».

٥. انتقال النظر من اسم راوٍ إلى اسم راوٍ آخر يكون سبباً في السقط في السند.

مشابهة لفظين في الكتابة مشابهة قريبة تكون عاملاً من عوامل التحريف وتوجب السقط في السند، وهذا ما حدث في بعض أسناد الكافي ووقفنا عليه في بعض الموارد، فمثلاً: وقع هذا في الكافي، ح ٢٣٩٦، فجاء في الكافي المطبوع: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر»، في حين أن أصله هكذا: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر» ولشدة قرب هذين الاسمين، أو اتحادهما في «أحمد بن محمد» وللمشابهة الكاملة بينهما نرى أن نظر الناسخ

ينتقل من «أحمد بن محمد» الأول إلى «أحمد بن محمد» الثاني، و يكون موجبا لوقوع السقط في السند.

٦. الاختصار في عنوانين متوالين يكون سبباً في التحريف و الإدغام.

اختصار أسماء الرواة اعتماداً على الأسناد المتقدمة قد اتفقت في الأسناد مرّات عديدة، فقد رأينا في بعض الموارد عند اختصار اسم راويين متوالين إدغام هذين

ص: ١٢٣

الاسمين أحدهما في الآخر، فمثلاً: نرى في الكافي المطبوع، ج ١، ص ٣٩٨، ح ٤ سند الحديث هكذا يبدأ: «محمد بن أحمد، عن محمد بن خالد»، و الحال أنّ أصل السند هكذا: «محمد، عن أحمد»، و المراد من «محمد» هو «محمد بن يحيى»، و يراد من «أحمد»: «أحمد بن محمد»، و قد ذكر هذين الراويين في السند المتقدم.

### معلومات متفرقة اخرى تفيد في تصحيح الأسناد

إنّ التصحيح-مضافاً إلى اعتماده على ما نقل في النسخ و ملاحظة القواعد العامّة للتحريف و التصحيح-يعتمد على معلومات و قرائن متفرقة و متنوّعة إذا غفل عنها المصحح لم يتخذ الموقف الصحيح. و من هذه المعلومات التي اعتمدها في تصحيح أسناد الكافي كالتالي:

١. ورود الحديث في الكتب الحديثية، أعمّ من كونها متقدمة أو متأخرة.

٢. ورود الحديث أو بعضه في موضع آخر من الكافي.

٣. الاستفادة من المعلومات المتوفرة حول ارتباط الرواة بعضهم ببعض في الروايات.

٤. الاستفادة من المعلومات المتوفرة في أمّهات الكتب الرجاليّة، أمثال: فهرست الشيخ الطوسي، ورجال النجاشي، و مشيخة الكتب، مثل: الفقيه و التهذيب.

٥. المعلومات التاريخيّة.

٦. المعلومات الموجودة في كتب الأسماء و الألقاب و غيرها.

٧. المعلومات الموجودة في كتب اللغة.

٨. المعلومات الموجودة في كتب الأنساب.

٩. المعلومات الموجودة في تراجم أقرباء الراوى و ذويه.

١٠. المعلومات الموجودة في تراجم تلامذة الراوى و مشايخه.

١١. معرفة أنواع الخطّ العربى في عهود متفرّقة.

١٢. المعلومات الموجودة في الأسناد المشابهة.

١٣. التوضيحات الموجودة في شأن الراوى في نفس السند لا في موضع آخر.

١٤. معلومات عامّة و متفرّقة في الكتب الرجاليّة و الحديثيّة.

ص: ١٢٤

### **الالتفات إلى عدّة نكات ضروريّة في خصوص تصحيح الأسناد في هذا الكتاب**

١. في الأسناد التحويليّة في صورة مجيء المعطوف عليه أوّل السند، ينتقل السند الجديد إلى أوّل السطر الجديد، و في صورة مجيء السند الجديد بكلمة «جميعاً» لم نذكر في الهامش أىّ توضيح في خصوص الإشارة إلى تحويل السند.

النموذج:

ح ٤/٤. عليّ بن محمّد و غيره، عن سهل بن زياد؛

و محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى جميعاً، عن ابن محبوب....

أمّا فى ما إذا لم يشخّص آخر السند الجديد بكلمة «جميعاً» أو لم يكن المعطوف عليه فى صدر السند المتقدّم، فإنّنا سنعرّض لحاله فى الهامش.

النموذج:

ح ١٦٦/٦. محمّد بن يحيى، عن بعض أصحابه؛

و على بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة...

٢. كلّما كان السند مشتملاً على واو العطف، و لم يشر إلى وقوع التحويل فى السند، فهذا يعنى أنّه لا يوجد دليل على وقوع التحويل فى السند، و العطف الموجود فى السند هو عبارة عن عطف طبقة على طبقة اخرى.

٣. بما أنّ رجحان نسخ البدل فى خصوص الأسناد غير قابل للتشخيص لعامة القراء، فإنّنا-مضافاً إلى ذكر نسخ البدل- سنذكر وجه رجحان ما اثبت فى المتن بصورة مختصرة، ما عدا بعض الموارد الخاصّة حيث اضطررنا إلى توسعة الكلام فيها؛ لأهمّيّتها أو لغموضها و تعقيدها.

٤. فى بعض الموارد ذكرت نسخة البدل فى الهامش من دون تعرّض إلى صحّتها و عدم صحّتها، و سبب ذلك أحد الأمور التالية:

أ. احتمال الصحّة لكلا العنوانين (ما فى المتن و ما نُقل فى الهامش).

و هذا القسم كثيراً ما يكون فى الموارد التى يقع الاختلاف من حيث التفصيل و الإجمال فى اسم الراوى، مثل: «أبان» و «أبان بن عثمان» أو «الوشاء» و «الحسن بن علىّ الوشاء» و نحوها.

ص: ١٢٥

ب. لا يمكن إبداء رأى معيّن لعدم توفّر المعلومات اللازمة.

ج- اختلاف المعلومات الموجودة فى المصادر الرجاليّة-الأعمّ من الكتب و الأسناد-يسلبنا إمكان ترجيح مورد على مورد آخر.

٥. إنّ الأصل الأوّلى و إن كان يقتضى عدم نقل نسخ البدل المغلوطة و الخاطئة، إلّا أنّنا عدلنا عنه فى خصوص الأسناد قليلاً، و ذلك كى يعرف المخاطبون كميّة التغيير و التبديل فى الألفاظ و أسماء الرواة، و بالتالى يطّلعوا على ظاهرة التحريف و التصحيف.

٦. فى الكتب التى تعدّ من مصادر الكلينى، مثل: المحاسن، و بصائر الدرجات، و المصادر التى نقلت عن الكلينى، مثل: التهذيب، و الاستبصار، فى صورة وجود اختلال فى أسنادها، ذكرناه فى الهامش و أشرنا إلى ذلك الاختلال، و بيّنا الوجه الصحيح له.

٧. فى بعض الموارد و عند توضيح الأسناد أحياناً نجعل قسماً من أسماء الرواة داخل معقوفتين، مثلاً: «[الحسن] بن محبوب»؛ و ذلك لمجيئه فى المصادر الروائيّة بصورتين مختلفتين، فأحياناً نراه فى بعض الأسناد هكذا: «الحسن بن محبوب»، و فى بعضها من دون «الحسن».

٨. فى تحقيق الأسناد لم نقم بتمييز المشتركات؛ لأنّ هذا العمل يستدعى كتاباً مستقلاً.



٩. وكذا فى تحقيق الأسناد لم نقم بتقييم الأحاديث من حيث صحّة السند و ضعفه، و ذلك لأنّ الاختلاف فى ذلك اختلاف مبنائى، و عند اختلاف المبانى سوف نحصل على تقييمات مختلفة، فقد يكون حديث واحد صحيحاً على مبنى من المبانى، و ضعيفاً أو حسناً على مبنى آخر.

نعم، قمنا بهذا العمل على نحو التجربة من أول الكتاب إلى نهاية كتاب الحجّة من الكافى، و قسنا عملنا إلى ما ذكره العلامة المجلسى فى مرآة العقول فى تقييم الأحاديث، و فى المجموع خرجت (٣٦٠) رواية من الروايات التى ضعّفها العلامة المجلسى رحمه الله من درجة الضعف و لكنّها تركناه للمحاذير المتقدّمة أعلاه.

ص: ١٢٦

## المرحلة السادسة

### تخريج الأحاديث

نظراً لتكرّر بعض روايات الكافى فى نفس الكافى، و تكرّر أغلب رواياته فى باقى الكتب الأربعة؛ أعنى من لا يحضره الفقيه و تهذيب الأحكام و الاستبصار و المصادر الحديثيّة الشيعية الأخرى، و بما أنّ تخريج الحديث فى المصادر الحديثيّة الأخرى يستتبع فوائد كثيرة، فقد قمنا باستخراج أحاديث الكتاب فى نفس الكافى و المصادر الحديثيّة الأصليّة الأخرى، و أدرجنا هذه التخريجات فى نهاية كل حديث من أحاديثه.

و قد راعينا النقاط التالية فى تخريج الأحاديث:

١. لكثرة المصادر الحديثيّة خرّجنا أحاديث الكتاب من المصادر الحديثيّة الشيعية المؤلّفة حتّى القرن الخامس فقط، و تحاشينا ذكر المصادر المؤلّفة بعد التاريخ المذكور.

٢. ذكرنا جميع المصادر التي نقلت الحديث بشكل من الأشكال؛ سواء كان مطابقاً لكافي سنداً و متناً، أم كان مطابقاً له متناً مختلفاً معه سنداً، أم كان مرسلًا، بل حتى لو كان المنقول فيه مقطعاً من الحديث فقط، أو روى مضمونه.

نعم راعينا في ترتيبها قرب المنقول في المصدر للكافي؛ فقدّمنا المصادر التي تكون رواياتها أكثر تطابقاً مع الكافي متناً وسنداً، وأعقبناها بالمصادر الأخرى. ولهذا فإنّ الترتيب المراعى للمصادر هو كالتالى:

أ. تخريج الرواية من الكافي فيما لو رويت فيه بعينها فى موضع آخر.

ب. المصادر التي اعتمدها الشيخ الكليني ك المحاسن و بصائر الدرجات و غيرهما فيما لو انتهى سند الكليني إليها.

ج. المصادر المؤلفة بعد الكافي و التي تتحد متناً مع الكافي و ينتهى سندها للكليني.

د. المصادر التي تتحد مع الكافي متناً و تختلف معه سنداً و ينتهى سندها إلى الرواة الواردين فى سند الكليني إليها.

هـ. المصادر التي متونها تشابه متن الكافي و سندها يختلف مع سنده تماماً.

و. المصادر التي متونها تشابه المصادر السابقة إلا أنّ سندها مرسل.

ص: ١٢٧

ز. المصادر التي يوجد فيها بعض التشابه بين جزء من النص المنقول فيها و المتن المنقول فى الكافي ، و قد أوردنا هذه المصادر مسبوقة بكلمة «راجع».

و من البديهي أنّ جميع أحاديث الكتاب لا تجتمع فيها الأقسام المذكورة، لكن إذا ما اجتمعت فإنّ ترتيبها سيكون طبق الترتيب المذكور.

و بناء على ما ذكرناه فإننا نقدّم كتابي تهذيب الأحكام و الاستبصار على كتاب من لا يحضره الفقيه؛ لأنّهما يوردان الحديث مسنداً بخلافه فإنّه يورده مرسلًا.

٣. تمّ الالتفات إلى كلّ من السند و المتن في ذكر المصادر، و أوردنا الإيضاح اللازم بنحو يقرب للقارئ واقع الحال بوضوح.

٤. فيما عدا المصادر المؤلّفة حتّى القرن الخامس نشير للمصادر التالية فيما لو صرّحت بأنّ الرواية عن الكافي أو عن الكليني، و هذه المصادر هي: وسائل الشيعة، الوافي، بحار الأنوار. و نذكر تخريج الرواية من هذه المصادر بعد تمام المصادر و بعد إفرازها عنها بفاصل نقطة.

٥. الاختلافات الموجودة بين الكافي و المصادر الأخرى ذكرناها بشكل كامل- و من دون لحاظ أهمّية الاختلاف- في ثلاث حالات، و هي:

أ. إذا كانت الرواية المطلوبة قد رويت في الكافي مرّة أخرى.

ب. إذا كان المصدر متقدّمًا على الكافي من الناحية التّاريخيّة، و ينتهي سند الكافي إليه.

ج. أن يكون المصدر متأخرًا عن الكافي و نقلها عنه.

و أما في سائر الموارد الأخرى فقد أشرنا للاختلافات الجزئيّة في صورة تأثيرها على الرواية.

و إليك فيما يلي بعض فوائد تخريج روايات الكافي في المصادر الأخرى:

١. معرفة الأحاديث التي رواها الشيخ الكليني أكثر من مرّة في كتاب الكافي.

٢. وضح تأثر الكليني بالمصادر السابقة عليه.

٣. اتّضح تأثير روايات الكافي على المصادر اللاحقة له، خاصّة من لا يحضره الفقيه و تهذيب الأحكام و الاستبصار.

ص: ١٢٨

٤. اتّضح الاختلاف الواقع في نقل الرواية الواحدة.

٥. بعض روايات الكافي وردت بأسانيد ضعيفة، فيمكن تقويتها بالأسانيد الواردة في المصادر الأخرى، فتخرج عن الضعف.

٦. استكشاف ما تلقاه المحدّثون بالقبول من روايات الكافي من خلال عدد المصادر التي نقلت الرواية و قيمة المصادر العلميّة.

٧. العثور على مؤيّداتٍ أكثر لبعض نسخ البدل الواردة في الكافي.

## المرحلة السابعة

التعليقات الإيضاحيّة

لتسهيل فهم الروايات علّقنا على الموارد التالية:

١. إيضاح معاني الألفاظ المبهمة و الأماكن المجهولة و الأشعار.

٢. رفع الإبهام و الإجمال عن متون الأحاديث.

٣. تحقيق و إيضاح الأحاديث المخالفة للمشهور، أو المخالفة للعقائد الشيعيّة الثابتة.

و لا بدّ في هذه المرحلة من ذكر عدّة نكات كالتالي:

١٩. المعيار فى تحديد الألفاظ المبهمة من غيرها هو فهم عامة الذين يرجعون للكافى، وسعينا فى هذا المجال لإيضاح ما نحتمل غرابته أيضاً.

٢٠. الألفاظ التى تمّ شرحها فى شروح الكافى أو الطبقات السابقة للكتاب تمّ شرحها فى هذه الطبعة أيضاً.

٢١. لشرح الألفاظ المبهمة راجعنا كتب اللغة مضافاً إلى كتب الشروح، فإذا كانت فى الشروح بعض النكات غير مذكورة فى كتب اللغة، فقد ذكرناها فيما لو كان لها تأثير فى فهم اللفظ.

٢٢. روعى فى شرح الألفاظ المبهمة المعنى المناسب مع سياق الحديث، ولهذا فإننا مضافاً لبيان معنى جذر الكلمة أوضحنا معنى اللفظ فى خصوص هذا الحديث.

٢٣. إذا استند المعنى اللغوى إلى مصدر واحد فقط، اكتفينا بإيراده، وإن استند

ص: ١٢٩

المعنى المذكور إلى مصادر لغوية عديدة أوردناها جميعاً بعد التعبير ب«راجع» أو «أنظر».

٢٤. إذا اختلف شرح الكتاب فى معنى كلمة معينة، أشرنا إلى الاختلاف المذكور وناقشنا ذلك.

٢٥. إذا احتمل شرح الكتاب عدّة احتمالات فى خصوص معنى كلمة أو عبارة معينة، أوردنا جميع الاحتمالات فى الهامش، كما أنّهم إذا أشاروا إلى إعراب كلمة و اختلف فى إعرابها فى المتن أشرنا إلى ذلك، وذكرنا وجه إعرابها فى المتن.

٢٦. بما أنّنا ذكرنا فى خاتمة كلّ حديث تخريجه من كتاب الوافى، فالإيضاحات المنقولة عن هذا الكتاب لم نعتبها بذكر التخريج اكتفاء بالمذكور بعد الحديث.

٢٧. عندما نقلنا من مرآة العقول و شرح اصول الكافي للمازندراني شيئاً، أشرنا إلى المجلد و الصفحة  
منهما في كل باب مرة واحدة، و اكتفينا بهما عن تكرارهما في الموارد اللاحقة في نفس الباب.

## المرحلة الثامنة

الإعراب و علامات الترقيم

لتسهيل الانتفاع بروايات الكتاب، قمنا بالأعمال التالية:

٢٨. إظهار الحركات على كلمات متن الكتاب بشكل كامل صرفاً و إعراباً، فقد وضعت الحركات على  
تمام الحروف الملفوظة، نعم لم نضع حركة لهزمة الوصل.

٢٩. لإعراب الكتاب استعنا بإعرابه في الطبقات السابقة، و بإعرابه في برنامج «نور الأحاديث».

٣٠. المعيار في ضبط الكلمات و إعرابها هو الرأي المشهور بين النحويين و علماء اللغة، و عند  
اختلافهم في ذلك رجعنا إلى القرآن الكريم باعتباره محوراً لرفع مثل ذلك.

٣١. أدرجنا الآيات القرآنية الكريمة داخل أقواس مزهّرة، و كلمات المعصومين داخل أقواس صغيرة، و  
لتسهيل فهم النصوص الروائية وضعنا الفوارز و النقاط و أمثالها.

ص: ١٣٠

٣٢. قمنا بإفراز الأسانيد عن متون الروايات، مع تمييزهما في الخطّ أيضاً.

٣٣. الأسانيد المشتملة على تحويل جعلناها في سطر لاحق؛ لنشير انتباه القارئ لذلك.

٣٤. جعلنا للروايات رقمين مستقلّين؛ أحدهما للدلالة على تسلسل الرواية في الكتاب من أوله، و  
الآخر للدلالة على تسلسلها في الباب.

٣٥. جعلنا علامة الدائرة السوداء( ) للدلالة على الروايات الضمنيّة.

٣٦. تعليقات وإيضاحات الشيخ الكليني أبرزناها بالخطّ المتميّز المستعمل فيها مضافاً لجعلها إلى اليسار قليلاً.

٣٧. أدرجنا في جانب الصفحة أجزاء و صفحات الطبعة السابقة.

## المرحلة التاسعة

تنسيق الهوامش بنمط واحد

بما أنّ العمل على الكتاب قد تمّ في عدّة مجاميع مستقلة، كان من الضروري الجمع بين هذه الأعمال بأسلوب خاصّ و عكس النتائج المتحصّلة من الجميع في هامش الكتاب. و لتنوير أذهان القراء الكرام في خصوص هذا المجال نذكر بعض قواعد العمل الكليّة:

٣٨. استخدمنا العلامة (+) للإشارة إلى زيادة كلمة أو عبارة.

٣٩. استخدمنا العلامة (-) للإشارة إلى نقص كلمة أو عبارة.

٤٠. جعلنا لكلّ مخطوطة من مخطوطات الكتاب رمزاً خاصّاً، و تمّت الإحالة إلى تلك الرموز في جميع المواطن التي أشرنا إلى وجودها في تلك المخطوطة. و قد جعلنا الرموز حروف الهجاء، فاخترنا أولاً الرموز ذات الحرف الواحد، ثمّ الرموز ذات الحرفين.

٤١. عند الإشارة لنسخ البدل، ذكرنا ما عثرنا عليه في حواشي المخطوطة بعد الإشارة إلى النسخة، ثمّ عرّجنا على شروح الكافي، ثمّ الوافي و وسائل الشيعة و بحار الأنوار، و في الختام ذكرنا جميع المصادر حسب ترتيبها تاريخياً.

و على سبيل المثال: في «ب، ج، د، بف، بن» و حاشية «جد، جن» و المرأة و الوافي و الوسائل و الفقيه و التهذيب: (...).

٤٢. السبب في تقديم الوافي و وسائل الشيعة و بحار الأنوار على سائر المصادر هو أنّ هذه الكتب تعدّ في عداد نسخ الكتاب كما أسلفنا.

٤٣. جميع ما أشرنا إليه و نقلناه عن حواشي المخطوطات إنّما هو فيما لو كانت المخطوطة قد قوبلت بنسخة أو نسخ أخرى و ذكرت نسخ البدل في حاشيتها باعتبارها نسخ بدل. و على ذلك فإنّنا لم نذكر ما في حواشي المخطوطات ممّا ادرج فيها عند مقابلتها مع أصلها باعتبارها إصلاحات للنسخة و التي يشار لها عادة بالرمز «صح» أو «ل»، و إنّما نشير لخصوص ما ورد فيها باعتبارها نسخة بدل و التي يرمز لها عادة بالرمز «خ» أو «ل».

٤٤. كتاب الكافي يتكوّن من أقسام عديدة، جُعِل كلّ قسم منها تحت عنوان «كتاب»، و قد قابلنا كلّ واحد من هذه الكتب مع العديد من النسخ المخطوطة بشكل كامل، يتراوح عددها ما بين ٧ إلى ١١ نسخة، و انتفعنا أحياناً بجميع النسخ. و المراد من قولنا في بعض الهوامش: «في النسخ التي قوبلت» و «سائر النسخ» هو النسخ التي قابلناه بها بشكل كامل، لا تمام النسخ المعتمدة.

٤٥. فيما لو حصل تغيير في متن الكتاب بالنسبة للطبعة السابقة، فقد أشرنا في الهامش للمخطوطة التي استندنا إليها بالشكل التالي: «هكذا في...»، و فيما لو كانت حاجة لمزيد من البيان أعقبناه بها.

## المرحلة العاشرة

### إشاره

التدقيق و المراجعة



بعد ما تمّ عمل كلّ لجنة من اللجان على الكتاب، راقب كلّ منها عمله الخاصّ في ثوبه الجديد؛ ليتمّ إدخال التصحيحات المطلوبة، وبعد إتمام جميع مراحل العمل تمّ مراجعته من قبل المتخصّصين و الذين لهم اطلاع على اسلوب العمل؛ ليتمّ تصحيحه من ناحية الشكل و المضمون معاً، و يخلو الكتاب من الخطأ و الإشكال بأقلّ صورة ممكنة.

ص: ١٣٢

### تنبيهات ثلاث:

١. إنّ هذا العمل و بهذه السعة كان و لأول مرّة على كتاب حديثي بهذا الحجم الكبير، و لهذا فليس هو الخطوة النهائية في هذا المجال، و إنّما هو خطوة اولى في هذا الطريق، و نحن نرى أنّ الذى أنجزناه من أعمال في مجال تصحيح الكتاب إنّما هو خطوات في مسير التصحيح و التحقيق، و هناك خطوات اخرى في هذا المجال لا بدّ من طيّها من أجل تقديم تحقيق أكثر عمقاً و أوسع نطاقاً، يرفع المشاكل و المعضلات التى يواجهها الباحثون في مجال الحديث، و تسهيل الطريق أمام طلاب المعارف الحقّة؛ لينهلوا من هذه العيون العذبة.

و نحن نعتقد أنّ كتاب الكافى - باعتبار أنّه أهمّ و أوسع كتاب حديثي و أكثرها اعتباراً - حرىّ بأنّ يحقق عدّة مرّات بتطلّعات جديدة تتناسب مع الزمان و التقنية العصرية و بلحاظ حاجات المخاطبين المتنوّعة، و أنّ يطبع بأحجام مختلفة، كما حصل و يحصل بالنسبة لغيره من الكتب التى لا تحظى بأهميّته و منزلته.

و هذا العمل هو تجربة جديدة، فهى مقرونة ببعض النقص و الأخطاء لا محالة، فنأمل من كافّة المحقّقين و الباحثين و الفضلاء فى الحوزة و الجامعة أن يدقّقوا النظر فيه، و أنّ يرسلوا إلينا ملاحظاتهم و اقتراحاتهم و يعينونا على الاستمرار فى هذا الطريق.

٢. فيما يتعلّق بتصحيح النصوص توجد اختلافات كثيرة على مستوى المباني و على مستوى الأسلوب و الطريقة و على مستوى المقدار، و لهذا فإنّ كلّ مصحّح يختار طريقة خاصّة و يسير عليها، و بطبيعة الحال فإنّ الكافي هو أحد هذه الكتب، و هو غير مستثنى من هذه القاعدة. و نستعرض للقارئ الكريم بعض نماذج الاختلافات المشار إليها طبقاً للاستفتاء الذى أجريناه فى هذا المجال:

- يقول البعض: إنّ مقابلة الكتاب مع نسختين أو ثلاث من نسخه المخطوطة يعدّ كافياً، بينما يقول البعض الآخر: إنّ مقابلة الكتاب مع جميع النسخ ضروريّة و إن بلغت ثلاثين نسخة.

- يقول البعض: إنّ الأفضل عدم الإشارة إلى شىء من نسخ البدل فى الهامش، بينما

ص: ١٣٣

يقول البعض الآخر: إنّ الأفضل هو الإشارة إلى جميع نسخ البدل، حتّى و إن كانت فى عبارات الدعاء و التعظيم.

- يقول البعض: لماذا لم تجعلوا إحدى النسخ معياراً؟ بينما يقول عدد آخر: لماذا جعلتم إحدى النسخ معياراً و قابلتم جميع النسخ على النسخة المطبوعة؟

- فيما يتعلّق بتخريج النصوص يقول البعض: ينبغى ذكر جميع المصادر الحديثيّة و الفقهيّة الشيعيّة بل و السنّيّة، بينما يقول البعض الآخر: لا حاجة لتخريج أحاديث الكافي.

- فيما يتعلّق بالخطّ المستعمل يقول البعض: إنّ خطّ كبير، بينما يقول البعض الآخر: إنّ خطّ صغير.

- فيما يتعلّق بحجم الكتاب يقول البعض: الأفضل أن يكون بحجم كبير (رحلى) و فى كلّ صفحة ثلاث أعمدة، بينما يقول آخرون: إنّ الأفضل جعله بحجم وزيرى و فى عمود واحد.

و قد حاولنا اختيار الطريق الوسط من بين الطرق المذكورة و أن نتحاشى الإفراط و التفريط.

٣. نرى أنّ من المناسب أن تكون طباعة الكافي تناسب المخاطب، و لهذا فقد أخذنا بنظر الاعتبار طباعته بالأشكال الثلاث التالية:

أ. طبعة للمحقّقين و الباحثين و هي الطبعة الحاضرة.

ب. طبعة تناسب طلاب الحوزات و الجامعات، و ذلك بحذف بعض التعليقات التخصّصية و تعديل الهوامش فيما يتعلّق باستعراض نسخ البدل، مضافاً لتقليص التخريجات، و الاكتفاء بالحدّ الأدنى من شرح الكلمات المبهمة. و باختصار: يتمّ تقليص الهوامش إلى نصف المقدار الفعلي.

ج. طبعة تناسب عامّة الناس، حيث يكتفى فيها بشرح الألفاظ المبهمة و شرح بعض الأحاديث، و تحذف منها جميع التعليقات الرجالية و معظم نسخ البدل، كما ستحذف منها جميع التخريجات، و يعرض فيها المتن المنقّح معرباً ضمن مجلّدات قليلة.

ص: ١٣٤

**خاتمة**

**إشاره**

وصف المخطوطات المعتمده في التحقيق

**١. مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، المرقّمة ١٤٤١٩؛**

نسخت في أوائل القرن السابع، و لم نعر على اسم ناسخها.

و تحتوي على الكتب التالية: الوصايا، المواريث، الأطعمة و الأشربة، سوى عدّة أبواب من بعض الكتب سقطت.

و النسخة عتيقة قيّمة، يشاهد في الموضوعين منها إنهاء يحيى بن سعيد قراءة و تصحيحاً في عام ٦٥٢ ق؛ أحدهما في آخر كتاب الوصيّة هكذا:

أنهاه إلى ها هنا قراءة و تصحيحاً، نفعه الله و إيّانا به بمحمّد و آله، و كتب يحيى بن سعيد في جمادى الآخرة سنة اثنين و خمسين و ستّ مائة.

و ثانيهما في آخر كتاب الأطعمة هكذا:

أنهاه إلى ها هنا قراءة و تصحيحاً، نفعه الله و إيّانا بمحمّد و آله، و كتب يحيى بن سعيد في ربيع الآخر سنة اثنين و خمسين و ستّ مائة.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و هي قليلة جداً. (١)

تقع في (٢٣٤) ورقة، و في كلّ صفحة (١٨) سطراً بالخطّ النسخيّ الجيّد.

و رمزنا لها ب «ق».

## ٢. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة في مشهد، المرقّمة ١٣٨٠٠؛

نسخها عليّ بن أبي الميامين عليّ بن أحمد بن عليّ بن أمينا، و أدرج تأريخ الفراغ في آخر كتاب الأطعمة: (رجب ٦٧٤ ق)، و في آخر كتاب الأشربة: (ذى قعدة ٦٧٤ ق)، و في آخر كتاب المعيشة: (ربيع الأوّل ٦٧٥ ق) في مدينة «واسط».

و النسخة عتيقة نفيسة قيّمة جداً، و تعدّ من أقدم النسخ الموجودة على الكافي، و هي تحتوى على خمسة كتب من قسم الفروع بهذا الترتيب: كتاب الصيد و الذبائح (جعلهما كتاباً واحداً)، كتاب الأطعمة، كتاب الأشربة، و كتاب المعيشة، فهو قد أُخّر

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٣٨، ص ٥٥٧.

كتاب المعيشة على ما قبله، بخلاف ما جاء في الكافي، وألحق الناسخ أيضاً سبعة عشر باباً من أبواب كتاب الأطعمة (من باب أكل الطين إلى باب ذكر الباغى والعادى) بأبواب كتاب الصيد والذبائح و عدّها منه، بخلاف ما جاء في سائر النسخ و طبعات الكافي .

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و كتب الناسخ فى آخر النسخة هكذا:

كتبه لنفسه قربة إلى الله تعالى العبد الفقير إلى رحمة ربّه على بن أبى الميامين على بن أحمد بن على بن أمينا بواسط فى شهر ربيع الأول من سنة خمس و سبعين و ستمائة الهلالية للهجرة النبوية. اللهم صلّ على خاتم النبيين و سيّد المرسلين محمد النبي المصطفى و آله أوصياء المرضيين أئمة الهدى حجج الله على عباده و امنائه على و حيه، و سلّم.... (١)

و قد انتقلت النسخة من مدرسة نواب حين تجديد بنائها إلى خزانة الروضة الرضوية المقدسة، و توجد نسخة مصوّرة منها فى مكتبة آية الله المرعشى رحمه الله المرقّمة ١٠٣ (٢)، و ميكرو فيلم منها فى المكتبة المركزية بجامعة طهران المرقّمة ٢١٣٣. (٣)

تقع فى (١٨٧) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢٢ إلى ٢٣) سطراً بالخطّ النسخيّ المعرّب العتيق.

و رمزنا لها ب«ط».

### ٣. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة فى مشهد، المرقّمة ١٥٠٧٧؛

نسخت فى شهر محرّم الحرام عام (٧١٠-٧١١ ق)، و لم نعثر على اسم ناسخها.

و تحتوى على قسم الفروع من كتاب الطهارة إلى كتاب المعيشة.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و قرئت و صححت بتمامها بتوسط آقا محمد حسين عند المولى صالح المازندراني رحمه الله شارح الكافي، و يشاهد إنهاؤه فى موضعين منها؛ أحدهما فى صفحة (٣٤٨) و الآخر فى صفحة (٥١٤)، و نصّ ما جاء فى الموضوع الأوّل هكذا:

ص: ١٣٦

١-١). أنظر: فهرست ألبائى كتب خطى، ص ٤٥٥.

٢-٢). أنظر: فهرست المخطوطات المصوّرة للمكتبة، ج ١، ص ١٠٥.

٣-٣). أنظر: فهرس ميكروفيلم للمكتبة، ج ١، ص ٣٦٤.

أنهاه الفاضل الكامل، ولدى و قرّة عيني، آقا محمد حسين- و وقفه الله لمراضيه، و جعل مستقبل أمره خيراً من ماضيه- سماعاً و تصحيحاً فى مجالس آخرها يوم الإثنين سابع عشر صفر سنة عشرين و مائة بعد الألف [١١٢٠ ق] على هاجرها ألف تحية. و كتب بيده الفانية محمد صالح المازندراني عنى عنه بعفو الله الكامل. (١)

تقع فى (٣٢٢) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢٧) سطرًا بالخط النسخى.

و رمزنا لها ب«ى».

#### **٤. مخطوطة مكتبة جامعة إلهيات بطهران، المرقّمة (١٧٧ ب)؛**

نسخت من عام ٨٥٤ ق إلى ٨٥٥ ق، و لم نعر على اسم الناسخ.

و تحتوى على قسم الأصول بتمامه، و كتب الطهارة و الحيض و الجنائز من قسم الفروع.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و قوبلت عند عالم جليل لم يُعلم اسمه، و يشهد لذلك ما كتب فى مواضع متعدّدة من النسخة إنهاءً (سماعاً أو قبلاً). (٢)

تقع فى (٣٠٥) أوراق، وفى كلّ صفحة (٢٨) سطرًا بالخطّ النسخى.

ورمزنا لها بـ «جس».

### ٥. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة فى مشهد، المرقّمة ١١٢٩٤؛

نسخها حسين بن حاجى بن علىّ الإسترآبادى، وتاريخ الفراغ: يوم الثلاثاء ٣ جمادى الأولى عام ٨٩١ ق، فى مدرسة الحلّة.

وتحتوى علىّ معظم أبواب كتابى: الحجّة، والإيمان والكفر.

تشاهد فى الورقة الأولى علامة تملك لم يقرء اسم المالك، لكن تاريخ تملكه ١٠٥٢ ق.

وقد كتب العلامة محمّد صالح الحائرى فى ظهر الورقة الأولى هكذا:

هذا المجلّد كتب فى القرن التاسع سنة ٨٩١ فى الحلّة، وفى آخره خطّ بعض علماء سبزوار من تلامذة الشيخ البهائى مع أوراق علميّة أيضاً بخطّه، وتاريخ كتابته ألف و خمس و أربعون، وسقط بعض الصفحات من أثناء أوائله، ومعها أيضاً كراسته من باب

ص: ١٣٧

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٣١.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ص ٦٣٣.

الاعتراف بالتقصير إلى آخر كتاب الإيمان والكفر جعلتها فى آخر المجموعة عسى أن نظفر بالبقية بهذا الخطّ، أو نكملها عند الفرصة، أنا الأقلّ محمّد صالح بن فضل الله الحائرى المازندرانى الشهير بالعلامة.

وقوبلت النسخة و صحّحت مرّتين؛ مرّة بيد الكاتب فى عام ٨٩١ ق مع نسختين عنده، ويشهد لذلك ما ذكره فى صفحة (٢٣٠) وفى آخر النسخة حيث قال:

شكر كه اين نامه به عنوان رسيد پيشتر از عمر به پايان رسيد

بلغت المقابلة و التصحيح بحسب الجهد و الطاقة بنسختين صحيحتين، إلا ما زاغ عنه النظر، و حسر عنه البصر، و ذلك بتوفيق الله و منه فى يوم الرابع و العشرين من رجب سنة ٨٩١.

و مرّة اخرى قوبلت و صحّحت بيد أحد تلامذة الشيخ البهائى رحمه الله و هو محمّد جعفر بن محمود السبزوارى، فى سنة ١٠٤٥ ق مع نسخة مصحّحة مقروءة على الشيخ البهائى قدس سره، و تشهد له علامة بلاغه فى موضعين من النسخة؛ أولهما فى صفحة (٢٠٠) هكذا:

قد بلغت المقابلة إلى هاهنا أول نهار يوم الأحد، ثانى عشر من شهر صفر - ختم بالخير و الظفر - [من] شهور سنة خمس و أربعين بعد الألف من الهجرة النبويّة - عليه الصلاة و التحية - و كتب العبد الأحقر الأفقر إلى الله الأكبر ابن محمود السبزوارى حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً.

و ثانيهما فى آخر النسخة، لم نذكره لطوله، و تأريخه يوم السبت، الثالث من شهر ربيع الثانى المعظم فى شهور خمس و أربعين بعد ألف من الهجرة النبويّة.

و تشاهد على النسخة أيضاً حواش و تعليقات فى ترجمة اللغات بالعربيّة و الفارسيّة بالرموز التالية: «م ح م د»، «على عفى عنه»، و «ع اص عفى عنه» (١).

و يوجد ميكرو فيلم منها فى مكتبة مركز إحياء التراث الإسلامى، المرقّمة ٥٥ (٢).

تقع فى (١١٧) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢١) سطرّاً بالخطّ النسخى.



١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤١١.

٢-٢). أنظر: فهرست نسخه های عكسى مركز احياء ميراث اسلامى، ج ١، ص ٦٨.

و رمزنا لهذه النسخة ب «٥».

## ٦. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشى رحمه الله بقم، المرقمة ٨١٠؛

نسخت في القرن التاسع، و لم نعثر على اسم الناسخ.

و تحتوى على كتاب الحجّة من قسم الأصول، و كتاب الحجّ من قسم الفروع فقط.

و عليها علامات التصحيح قليلة جداً. (١)

تقع في (١٥٩) ورقة، و في كلّ صفحة سطور مختلفة بالخط النسخي.

و رمزنا لها ب «بق».

## ٧. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشى رحمه الله في قم، المرقمة ٢٦٨؛

ادرج تاريخ النسخ في آخر كتاب الطلاق: يوم الجمعة ١٢ ربيع الأول عام ٩٥٣ ق؛ و في انتهاء كتاب

المواريث يوم الخميس ٢٩ شهر رمضان عام ٩٥٣ ق؛ و في آخر كتاب الديات: يوم الجمعة ١٧ ذى

القعدة عام ٩٥٣ ق؛ و في آخر كتاب الأيمان: يوم الأحد ٨ ذى الحجّة عام ٩٥٣ ق.

و تحتوى على قسم الفروع (سوى عدّة أبواب من بعض كتبه سقطت) و كتاب الروضة بتمامه، و ورقتين

في فهرس أحاديث كتاب الروضة.

و يوجد ميكروفيلم منها في مكتبة مركز إحياء التراث الإسلامى، المرقمة ١٣٧ في (٣٢٧) ورقة.

قوبلت النسخة عند الشهيد الثاني رحمه الله، وتوجد في هوامشها علامات التصحيح و المقابلة بخطه رحمه الله مراراً؛ منها في آخر كتاب الطلاق هكذا:

بلغ العرض بأصله المنقول منه في أوائل شهر جمادى الآخرة، سنة أربع وخمسين وتسعمائة، وكاتبه الفقير إلى الله تعالى زين الدين بن علي بن أحمد حامداً مصلياً مسلماً.

وفي آخر كتاب العتق هكذا: «قوبلت و صححت في أوائل شهر جمادى الآخرة، سنة ٩٥٤». ونحوه في آخر كتاب الأطعمة و آخر كتاب الأشربة و هامش صفحات

ص: ١٣٩

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٣، ص ١٠.

(٥٧٣، ٥٠١ و ٦٠١) من كتاب الروضة.

و النسخة تلفت بمرور الزمان، و محيت هوامش بعض أوراقها، و سقطت أيضاً الورقة الأولى و الورقة الأخيرة منها، ثم تداركتنا بخط جديد. (١)

تقع في (٣١٥) ورقة، و في كل صفحة (٢٦) سطراً بالخط النسخي المعرب.

و رمزنا لها ب«ل».

## ٨. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي رحمه الله بقم، المرقمة ٣٠١٥؛

نسخها أبو الحسن بن أبي القاسم النيشابوري، و فرغ من نسخها سنة (٩٦٦-٩٦٧ ق).

و تحتوي على قسم الفروع من كتاب الطهارة إلى آخر كتاب المعيشة.

و قد قوبلت النسخة و صحّحت مع نسخ معتمدة بتوسّط قاسم علىّ بن حسن علىّ البرارقىّ السبزواری (مرّة فی عام ۱۰۶۹ ق، و مرّة اخرى مع النسخة المصحّحة للشهيد الثاني رحمه الله).

صحّح قسماً منها بنسخة مير حسن بن مير وليّ الله القائني، و تلك النسخة قد صحّحت أيضاً بنسخة الشهيد الثاني رحمه الله، و تأريخ الفراغ من هذا التصحيح عام ۱۰۷۲ ق.

و تلاحظ علامات الشهادة لهذه التصحيحات في الصفحات (۳۹۴، ۳۳۱، ۲۵۹ و ۵۸۹) من النسخة.

و قرئت النسخة بتوسّط قاسم علىّ بن حسن علىّ البرارقىّ السبزواری على ملاّ أحمد بن محمّد التوني و ملاّ عبد الله بن محمّد التوني، و تشاهد أيضاً إجازة ملاّ أحمد في الورقة الأخيرة للقارئ هكذا:

بسم الله، و الحمد لله وحده، و الصلاة على من لا نبيّ بعده محمّد و عترته الطاهرين. أمّا بعد، فقد قرأ علىّ و علىّ أخى عبد الله الشهير بالتونى المولى الفاضل العالم العامل الزاهد الحافظ الوجه المتين قاسم علىّ السبزواری - أدام الله بركاته علينا و على سائر المؤمنين، و نفعنا به و بأمثاله من الصالحين - هذا الكتاب إلى هنا. و قد أجزت له روايته عنى بإسنادى إلى مؤلّفه قدّس الله روحه، و كتبه بيده الفانية الجانية أحمد بن حاجى محمّد المشتهر بالتونى حامداً مصلياً مسلماً فى شهر... سنة سبعين و ألف.

ص: ۱۴۰

---

۱- ۱). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ۱، ص ۲۹۹.

و تشاهد أيضاً على هوامشها تعليقات بالإمضاءات التالية: «مولانا محمّد مؤمن - سلّمه الله»، «ميرزا قاضى - سلّمه الله»، «م ح ق»، و غيرها. (۱)

تقع فى (۳۸۳) ورقة، و فى كلّ صفحة (۲۷) سطرّاً بالخطّ النسخى.

و رمزنا لها ب «جش».

## ٩. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد، المرقمة ٢١٠٧؛

نسخها أحمد بن عليّ بن حسن بن موسى النباطي، و فرغ عنها يوم الإثنين ١٦ جمادى الأخرى من عام ٩٧٠ ق.

و تحتوى على قسم الأصول بتمامه.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و قوبلت إلى آخر كتاب الإيمان و الكفر مع النسخة التي قوبلت مع النسخة المصححة على يد الشهيد الثاني رحمه الله، و تشهد لهذا العبارة التي كتبت في الصفحة (٤٢٦) هكذا:

بلغ مقابلة بحسب الجهد و الطاقة بنسخة قوبلت بنسخة شيخنا السعيد زين الملة و الدين أبي عبد الله الشهيد الثاني - قدس الله سره - و صورة خطه عليها، تقبل الله ذلك عنه.

و كتب أحمد بن عليّ بن حسن الشهيد بابن موسى النباطي، و الفراغ منه يوم الخميس ثالث عشر شهر رمضان سنة ثلاث و سبعين و تسعمائة. (٢)

تقع في (٢٥٨) ورقة، و في كلّ صفحة (٣٣) سطراً، بالخط النسخي.

و رمزنا لها ب «بش».

## ١٠. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي رحمه الله بقم، المرقمة ٥٣٠١؛

نسخت بيد كاتب لم نعر على اسمه، و فرغ من نسخها ٧ شهر ذى القعدة من عام ٩٦٥ ق.

و تحتوى على كتب الصوم و الحجّ و الجهاد من قسم الفروع.

و عليها علامات التصحيح و المقابلة قليلة، و تشهد على الورقة الأولى علامات التملك لآية الله المرعشى رحمه الله و محمد بن أمين بن أحمد الحارثى الجزائرى. (٣)

ص: ١٤١

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٨، ص ٢٠٤.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٥، ص ١٤٤.

٣-٣). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٩٢.

تقع فى (٢١٥) ورقة، و فى كل صفحة (٢٣) سطرًا، بالخط النسخى الجيد.

و رمزنا لها ب «بص».

### ١١. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشى رحمه الله بقم، المرقمة ٥٤٧٢؛

نسخت فى عام ٩٦٧ ق، و لم نعثر على اسم ناسخها.

و تحتوى على قسم الفروع من أوله إلى كتاب الجهاد.

و تشهد فيها علامات للتملك؛ منها لأبى طالب بن محمد زاهد الحسينى التبريزى فى عام ١١٢٩ ق. و منها لزين العابدين بن أبى البقاء الشريف الشهدادى النائينى فى رجب ١١٤٧ ق. و منها لمحمد زين العابدين بن صفى الطباطبائى النائينى. و منها لعناية الله بن عبدالكافى النائينى الشهدادى، و غيرها.

و لا يرى من التصحيح و المقابلة و الحواشى عليها أثر. (١)

تقع فى (٢٨٢) ورقة، و فى كل صفحة (٢٥) سطرًا بخط النستعليق.

ورمزنا لها ب«بذ».

## ١٢. مخطوطة مكتبة السيّد محمّد حسن إمام جمعة في كلياگان، المرقّمة ٢٤؛

نسخت في عام ٩٧٢ ق، ولم نعثر على اسم ناسخها.

و تحتوي على الكتب التالية: العشرة، الجنائز، الجهاد، الصيد، الذبائح، الأطعمة، الأشربة، الوصايا، و  
المواريث.

و على هوامش النسخة علامات التصحيح و المقابلة، و هي قليلة، و تشاهد في  
صفحات (٤٩٠، ٤٣٠، ٣٨٠، ٣٤٣، ١٦٠ و ٥٨٧) علامات البلاغ مضامينها متشابهة، و نصّ المورد  
الأخير في انتهاء النسخة هكذا:

كتب هذا المجلّد من أوّله إلى آخره من نسخة قرئت و تصحّحت على يحيى بن سعيد، رضی الله  
عنه.

و يفهم منه أنّ النسخة كتبت و استنسخت من نسخة صحّحت عند يحيى بن سعيد الحلّي، و فيها  
إنهاؤه رحمه الله، و المظنون أنّها هي النسخة المذكورة سابقاً المرموزة ب«ق». (٢)

ص: ١٤٢

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٢٥٧.

٢-٢). أنظر: فهرست كتابخانه های كلياگان، ص ١٣٤.

تقع في (٢٩٣) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٠) سطرًا بالخطّ النسخيّ الجيّد.

ورمزنا لها ب«جص».

### ١٣. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي رحمه الله في قم، المرقمة ٣٧٢؛

نسخها المولى فتح الله بن شكر الله الشريف الكاشاني (مؤلف تفسير منهج الصادقين)، و فرغ من نسخها ٢٩ جمادى الأولى عام ٩٧٢ ق.

و تحتوي على ثلاثة أقسام الكافي، سوى عدّة أوراق و أبواب سقطت من بعض الكتب، و ترتيب بعض الكتب و الأبواب فيها بخلاف ما في سائر النسخ و طبعات الكافي .

تشاهد في الورقة الأولى علامات التملك مع الخواتم التالية: «العبد الواثق بالله محمد كاظم»، «الراجي شفاعة المرتضى عبده علي رضا» لعلّي رضا بن آقاجاني بتاريخ ١٠٠٤ ق، «محمد محمد محمد محمد» لمحمد بن عاشور الكرمانشاهي بتاريخ ١٢٠١ ق، و «محمد بن حيدر آقاجاني» و غيرها من علامات التملك التي لم تقرأ.

و عليها حواشٍ و تعليقات كتبها علي رضا بن آقاجاني في سلخ شهر صفر عام ١٠١٨ ق في توضيح اللغات و حلّ العبارات، و أكثرها من الوافي للفيض رحمه الله.

و قابلها أيضاً و صحّحها تماماً من تاريخ شهر ربيع الأول عام ١٠١٨ ق إلى شهر محرّم الحرام عام ١٠٢٤ ق مع نسخة، و يشهد له خطّه في آخر النسخة هكذا:

هو الله الموفق المؤيد المعين، و عن جناب فضله أستمّد و أستعين في كلّ آنٍ و حين، و له الحمد الجزيل و الثناء الجليل على تأييد إتمامه مقابلة مهذّبة، و الشكر الأتمّ الأوفر الجليل لتوفيق اختتامه معارضة محرّرة في مجالس عديدة و محافل بديدة، كان آخرها يوم السبت غرّة محرّم الحرام من شهور سنة ١٠٢٤ ق، و كان أحد طرفها العبد الجاني علي رضا بن آقاجاني، عاملهما الله -جلّ جلاله- بيرة و إحسانه... (١).

تقع في (٢٣٤) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٨) سطراً بالخطّ النسخي.

ورمزنا لها ب«بف».

## ١٤. مخطوطة مكتبة مدرسة الفيضية بقم، المرقمة ٤٨١؛

نسخها المولى فتح الله بن

ص: ١٤٣

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١، ص ٣٩١.

شكر الله الشريف الكاشاني (صاحب تفسير منهج الصادقين)، وفرغ من نسخها عام ٩٨٠ ق.

و تحتوي على قسم الأصول بتمامه، وقسم الفروع من أوله إلى كتاب الحج، و ترتيب الكتب فيها بخلاف ما في سائر النسخ.

و على هوامشها-سوى كتاب الحج-علامات التصحيح و المقابلة، و حواشٍ مفيدة في توضيح اللغات و العبارات الغامضة، و بعضها من كتاب الوافي للفيض رحمه الله.

و تشهد أيضاً في موضعين منها علامتا بلاغ؛ إحداهما في آخر كتاب الحجّة هكذا:

بلغ قبلاً من نسخة مصحّحة في مجالس متعدّدة آخرها ظهر إثنين من يوم السادس و العشرين من ذى القعدة لسنة ثمانين و تسعمائة.

و ثانيهما في آخر كتاب الصوم بلفظة موجزة هكذا: «بلغ القبال» (١).

تقع في (٣٣٧) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٧) سطرًا بالخطّ النسخيّ العالی.

ورمزنا لها ب«جر».



## ١٥. مخطوطة المكتبة الوطنية في طهران، المرقمة ٧١٤/٤؛

نسخ قسماً منها (إلى آخر كتاب العشرة) شخص مجهول في ٢٣ ذى الحجة عام ٩٧٥ ق، وقسماً آخر نسخه محمد تقى بن شمس الدين محمد، وفرغ عنه في ٢٣ محرم الحرام عام ١٠٦٧ ق في مشهد الرضا عليه السلام.

و تحتوى على قسم الأصول و كتاب الروضة كاملاً، و على قسم الفروع من كتاب الطهارة إلى كتاب الحج، ثم كتاب الجهاد و كتاب المعيشة.

و تشاهد في أولها علامات تملك الأعلام المدرجة أسماءهم أدناه: على الآشيتاني (عام ١٣٢٦ ق)، محمد حسين القارى، محمد أمين بن محمد حسين القارى، و محمد هاشم بن سلطان محمد المشهدى.

و قد قرأ كاتبها القسم الأول منها على الشيخ البهائى رحمه الله، و يوجد فى موضعين منها إنهاء ان بخطه رحمه الله؛ أحدهما فى صفحة (١٦) هكذا:

بلغ -وقفه الله تعالى لارتقاء أرفع معارج الكمال- سماعاً إلى هاهنا، و قد أجزت له أن

ص: ١٤٤

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١، ص ٢١٣.

يرويه عنى بأسانيدى الواصلة إلى أصحاب العصمة سلام الله عليهم أجمعين. حرره أقل العباد محمد المشتهر ببهاء الدين العاملى، عفى عنه.

و الثانى فى صفحة (٣٣) هكذا:

أنها-أيده الله تعالى-سماعاً إلى هنا، وقد أجزت له أن يرويه عنى بأسانيده إلى أصحاب العصمة سلام الله عليهم. حرّره أقلّ الأنام محمّد المشتهر ببهاء الدين العاملى، عفى عنه.

والإنهاء ان لم ينقّطاً أصلاً.

و تشهد أيضاً فى صفحتى (٣٨٠ و ٣٩٢)منها علامتان للتصحيح و المقابلة مع النسخة التى قوبلت مع نسخة الشهيد الثانى رحمه الله. (١)

تقع فى (٤٨٣)ورقة، و فى كلّ صفحة (٢٧ إلى ٣١)سطراً بالخطّ النسخى الجيّد.

و رمزنا لها ب«بس».

### **١٦. مخطوطة مكتبة آية الله الكلبايگانى رحمه الله بقم، المرقمة ٦٦٥٧/٢٧/٣٤؛**

نسخها حبيب الله بن حسام، و فرغ من نسخها سلخ شعبان عام ٩٧٤ ق.

و تحتوى على كتب الإيمان و الكفر، و الدعاء، و فضل القرآن، و كتاب العشرة (من قسم الأصول)، و كتاب الروضة بتمامه.

قوبلت النسخة مع نسختين؛ إحداهما قوبلت مع النسخة المكتوبة عن نسخة الشهيد الثانى رحمه الله، و ثانيتهما نفس نسخة الشهيد رحمه الله.

و ادرج فى هامش صفحة ٨١٦ منها هكذا:

الحمد لله على توفيق مقابلة هذا الجلد من مجلّلات الكافى مع النسختين الصحیحيتين؛ أحدهما، يقابل بالنسخة الأصل التى بخطّ خاتم المجتهدين الشهيد الثانى، و ثانيهما بنسخ المرحوم شيخنا المبرور المرحوم الشيخ زين الدين، أطاب الله تراهما. (٢)

تقع فى (٤٠٩)أوراق، و فى كلّ صفحة (١٩ إلى ٢٣)سطراً بالخطّ النسخى المعرّب.

و رمزنا لها ب«ص».

ص: ١٤٥

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٨، ص ١٧٤.

٢-٢). أنظر: الفهرس للمكتبة (تدوين عرب زاده)، ص ٥٨٥.

### ١٧. مخطوطة المكتبة المركزية بجامعة طهران، المرقمة ٦٦٤٩؛

نسخها حبيب الله بن علي بن حسام (علي ما كتب في آخر كتاب الجهاد و كتاب العقيدة و كتاب الطلاق)، و محمد بن المصروعى الكربلائى (علي ما كتب في آخر كتاب الروضة)، و ادرج تأريخ الفراغ من النسخ في آخر كتاب الجهاد: سلخ رمضان عام ٩٧٩ ق؛ و في آخر كتاب الأيمان و النذور: ١١ ربيع الثانى عام ٩٨٠ ق؛ و في آخر كتاب الروضة: عام ١٠٢٩ ق.

و تحتوى على قسم الفروع من باب بدء الحجر من كتاب الحج إلى آخره، و كتاب الروضة بتمامه.

و قوبلت النسخة و صححت ثلاث مرّات؛ مرّة في عام ٩٨٠ ق بتوسّط هداية الله بن السيّد مراد الرضوى القائى، و يشهد لها خطّه في صفحة (١٢٩) هكذا:

بلغ مقابلة بقدر الوسع و الطاقة في المشهد المقدّس الرضىّ الرضىّ-على مشرفها الصلاة و التحيّة- في اثنين و عشرين من شهر ذى الحجّة سنة ثمانين و تسعمائة، و أنا العبد الضعيف المحتاج إلى رحمة الله الغنى هداية الله بن السيّد مراد الرضوى القائى.

و مرّتين في عام ١٠٢٩ ق على يد سبط الرجل المذكور (أعنى هداية الله) و هو حسن بن وليّ الله بن هداية الله، مع النسختين المصحّحتين؛ إحداهما بيد الميرزا محمد الإسترآبادى، و الأخرى بيد

الشهيد الثاني رحمه الله. و تشاهد في خمسة مواضع من النسخة علامات البلاغ؛ الأولى منها في صفحة (١٢٩) هكذا:

قابلتُ هذه النسخة من أول كتاب الصلاة بنسخة صحَّحها شيخنا الشهيد الثاني -قدّس الله روحه- فصحَّحتها بقدر الوسع إلا ما زاغ عنه البصر، وأنا أقلّ الخلائق حسن بن وليّ الله بن هداية الله بن سيّد مراد الرضويّ القائني حامداً مصلياً مسلماً، وكان هذا أوائل السنة التاسعة من العشر الثالث بعد الألف الهجريّة، على مشرفها ألف تحية.

و الثانية و الثالثة تقرباها، و هما في آخر كتابي الجهاد و العقيقة، و تأريخهما: ٣ رمضان عام ١٠٢٩ ق في كربلاء. و جاء في الموضوع الرابع (في آخر كتاب الدواجن، صفحة ٤٨٤) هكذا:

فرغت من مقابلة هذا الجزء بنسخة صحَّحها بعض الفضلاء، وقرأها على الشيخ المحدث العلامة ميرزا محمّد الإسترآبادي في مجالس آخرها يوم الجمعة لسبع خلون

ص: ١٤٦

من شهر رمضان المنتظم في السنة التاسعة و العشرين بعد الألف الهجريّة حامداً مصلياً مسلماً، و أنا أقلّ الخليفة حسن الرضويّ القائني مولداً، و الحائري نزيلاً.

و الخامس في انتهاء النسخة، تأريخه شهر شوّال من شهور سنة ١٠٢٩ ق.

و تشاهد أيضاً في هامش بعض الصفحات تعليقات في توضيح اللغات الغامضة بامضاء المصحح المذكور هكذا: «حسن -عفى عنه».

و جاء في آخرها متن إجازة محمّد بن حسن (صاحب المعالم) إلى ابنه حسن بن زين الدين العاملي و حسن بن وليّ الله القائنيّ الرضويّ، و تأريخه: عام ١٠٢٩ ق. (١)

تقع في (٢٨٥) ورقة، و في كلّ صفحة (٣٣) سطراً بالخطّ النسخي.

و رمزنا لهذه النسخة ب «جد».

## ١٨. مخطوطة مكتبة جامع كوهرشاد في مشهد، المرقمة ٢٧٩؛

نسخها جلال الدين محمد بن أحمد، و أدرج تأريخ الفراغ من النسخ في آخر كتاب الإيمان و الكفر: يوم الأحد ٤ ذى الحجة عام ٩٨١ ق، و في آخر كتاب الصوم: ١٤ شعبان عام ٩٨٢ ق.

و تحتوى على قسم الأصول بتمامه و كتب من قسم الفروع إلى كتاب الصيام سوى عدة أبواب و أوراق سقطت من بعض كتب الفروع.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و حواشٍ و تعليقات مفيدة بخط ملا محمد أمين الإسترآبادى بالرموز التالية: «م ن-سلمه الله»، «أمير محمد مؤمن-دام ظله» و «ملا محمد صالح».

و ساعده في أمر المقابلة و التصحيح المولى عيسى الدزمارى التبريزى، و تشاهد في ضمن بعض علاماته إجازته له؛ و يشهد لجميع هذه الأمور ما في آخر كتاب الدعاء حيث جاء: «بلغ قبلاً في مكة بتوفيق الله في سنة ١٠٣٢ في ٢٠ شهر جمادى الأولى حين ارتحالى من مكة إلى المدينة».

و جاء في آخر كتاب الإيمان و الكفر:

الفاضل المحقق و الكامل المدقق أعنى مولانا عيسى الدزمارى قابل معى كتاب

ص: ١٤٧

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٦، ص ٣٢٥.

الإيمان و الكفر من أوله إلى آخره مقابلة كشف و تحقيق، و معارضة إتقان و تدقيق، و قد أجزت له أن يرويه عنى كما أجاز لى الشيوخ العظام-نور الله مراقدهم إلى قيام القيام- و أنا الفقير الحقير إلى

اللّه الغنيّ...و ذلك في سني مجاورتي بمكة المشرفة موافق عام اثنين و ثلاثين بعد الألف من هجرة سيّد المرسلين، على مهاجرها من التحيّات...

و خدش في هذا الموضع محلّ اسم المجيز، لكن اشهد بخطّ آخر في جنبه بأنّ الخطّ المذكور لملاّ محمّد الإسترآبادي.

و تشاهد أيضاً علامة بلاغ سماعاً بخطّ ملاّ محمّد عبدالله بن حسين الشوشتري في آخر كتاب الدعاء (بحيث اشهد بخطّ آخر بأنّ العبارة من خطّه رحمه الله) هكذا:

بلغ سماعاً أيّده الله تعالى، و وقّقه لما يحبّ و يرضاه، و أطال بقاه، و كان ذلك في مجالس متعدّدة، و كتب ذلك عبدالله بن حسين الموسوي. (١)

تقع في (٤٢٠) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٧) سطراً بالخطّ النسخي.

و رمزنا لها ب «بر».

### **١٩. مخطوطة مكتبة مدرسة المروي في طهران، المرقّمة ٣٧٧؛**

نسخها «فرّخ» في عام ٩٨١ ق.

و تحتوي على قسم (الفروع من كتاب النكاح إلى آخر هذا القسم)، و كتاب الروضة بتمامه.

و لا يشاهد في هوامش النسخة أثر من التصحيح و المقابلة أو التعليقات. (٢)

تقع في (٤٢٠) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٥) سطراً بالخطّ النسخي.

و رمزنا لها ب «جع».

### **٢٠. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة في مشهد، المرقّمة ١٤٤٥٣؛**

نسخها أحمد بن شرف الدين بن ناصر آل پنجه الحسنیّ الحسينيّ النجفيّ، وفرغ من نسخها ٧ شعبان المعظم من عام ٩٨٤ ق.

ص: ١٤٨

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١، ص ٢٣٩.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ص ٢٠٤.

و تحتوي على قسم الفروع من أوله إلى كتاب الجهاد.

و كانت النسخة في ملك محمّد واعظ الطهراني في ربيع الأول عام ١٣٠٤ ق، و علامة تملكه موجودة في الورقة الأولى منها.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و عليها أيضاً تعليقات و حواشٍ مفيدة بالرموز التالية: «م ق ر- سلّمه الله»، «م ق ر- دام ظلّه»، «م ق ر- دام إفاداته»، «م ت ق (ره)»، «ميرزا محمّد ب ه (ره)»، «م ص ح (ره)»، «م ن و (ره)»، «ع ك (ره)»، «ام ن (ره)» و غيرها. (١)

تقع في (٣٣٢) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٥) سطراً بالخطّ النسخي.

و رمزنا لها ب «بث».

## ٢١. مخطوطة مكتبة الوزيري بيزد، المرقّمة ٢٨٨؛

نسخها جلال الدين محمّد بن أحمد، و فرغ عن نسخها شهر ربيع الأول من عام ٩٨٥ ق على ما كتبه في آخر كتاب فضل القرآن.

و تحتوى على الكتب التالية: الحجّة، الدعاء، فضل القرآن، الصوم، الإيمان و الكفر (بهذا الترتيب، سوى عدّة أبواب سقطت من بعض الكتب).

تشاهد فى هوامشها علامات تصحيح قليلة جداً. و الحق بها أجزاء من كتاب التهذيب بخطّ نفس الكاتب. (٢)

تقع فى (٢٥٦) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢٧ إلى ٢٩) سطرًا، أكثرها بالخطّ النسخى، و قسم منها بخطّ المستعليق.

و رمزنا لها ب «بک».

## ٢٢. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشى رحمه الله بقم، المرقمة ٩٠٨١؛

كتبها معانى بن بابامير بن تاج الدين حسن الحسينى، و فرغ منها ٢٢ ذى الحجّة من عام ٩٨٦ ق. و تحتوى على قسم الأصول و قسم الفروع (من كتاب العشرة إلى كتاب المواريث).

ص: ١٤٩

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٢٥.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١، ص ٢٨٨.

و على الورقة الأولى منها علامات التملک؛ منها للمحقّق الفيض الكاشانى رحمه الله، و أحمد بن رضا و غيرهما.

و عليها علامات المقابلة و التصحيح و حواشٍ قليلة مختصرة من دون رمز و لا إمضاء. (١)

تقع فى (٢٥١) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢١) سطرًا بالخطّ النسخى.



و رمزنا لها ب «بض».

### ٢٣. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي رحمه الله بقم، المرقمة ١٠٩٣٧؛

نسخت في عام ٩٨٩ ق، و لم نعثر على اسم ناسخها.

و تحتوي على الكتب التالية من قسم الفروع: الصيام، الحج، الجهاد، و المعيشة.

و عليها علامات التصحيح و المقابلة، و تشهد أيضاً علامات البلاغ موجزة في مواضع متعددة؛ منها

في آخر كتاب المعيشة في تاريخ ١٠٦١ ق، و منها في آخر كتاب الحج في تاريخ ١٠٧٤ ق. (٢)

تقع في (١٩١) ورقة، و في كل صفحة (٢٣) سطراً بالخط النسخي و نستعليق.

و رمزنا لها ب «بظ».

### ٢٤. مخطوطة مكتبة الشريعتي بمشهد، المرقمة (٢ ز)؛

نسخها محمد بن سعيد الطريحي، و أدرج تاريخ الفراغ في آخر كتاب الحيض: جمادى الأولى عام

٩٩٠ ق، و في آخر كتاب الصلاة: شهر جمادى الآخر عام ٩٩١ ق، و في آخر كتاب الحج: ٢٥ ربيع

الأول عام ٩٩٣ ق.

و تحتوي على قسم الفروع من أوله إلى كتاب الجهاد.

و كانت النسخة مملوكة لأحمد بن محمد حسن بن محمد تقى بن محمد إسماعيل النائيني في تاريخ

ذى القعدة من عام ١٢٩٦ ق.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة و حواشٍ و تعليقات قليلة جداً. (٣)

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٢٣، ص ٢٣٥.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٢٧، ص ٣٤٧.

٣-٣). أنظر: الفهرست للمكتبة، ص ٥٣.

تقع في (٢٩٤) ورقة، وفي كل صفحة (٣١) سطرًا بالخط النسخي.

ورمزنا لها ب«بخ».

### ٢٥. مخطوطة مكتبة الوزيرى بيزد، المرقمة ٢٥٥؛

نسخها حسن بن جمعة بن عليّ الزبيدي، وفرغ منها عام ٩٩٢ ق.

وتحتوي على قسم الفروع من كتاب الطهارة إلى آخر كتاب النذور و الكفّارات (سوى عدّة أبواب سقطت من بعض الكتب) و كتاب الروضة بتمامه.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و يشاهد في الصفحة (١٦) علامة إنهاء مقابلة موجزة.

و عليها أيضاً حواشٍ و تعليقات مفيدة مع الرموز المختلفة، أكثرها كانت من العلامة المجلسي رحمه

الله برمز «م ق ر»، أو من الفاضل الإسترآبادي برمز «ا م ن». (١)

تقع في (٤٠٥) أوراق، وفي كل صفحة (٣٩) سطرًا بالخط النسخي.

ورمزنا لها ب«بي».

### ٢٦. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة في مشهد، المرقمة ٢٠١٨١؛

نسخها شاه محمّد بن شمس الدين الكرمانى، وفرغ عن نسخها ١٥ جمادى الثانية عام ٩٩٥ ق في

المشهد الحائرى.

و تحتوي على قسمى الأصول و الفروع من كتاب فضل القرآن إلى كتاب المعيشة.

وقد نظم السيّد عبدالعظيم الحسينى فى عام ١٣٤٤ ق فهرساً لمباحث الكتب فى ثلاث عشرة صفحة من أول النسخة.

و كانت النسخة مملوكة لآية الله مصطفى الصفائى الخوانسارى، و تشاهد علامة تملكه فى عام ١٤٠٠ ق فى الورقة الأولى.

و تشاهد علامة بلاغ قراءة موجزة فى الورقة الأولى لم يُعلم كاتبه. و على هوامش النسخة أيضاً علامات التصحيح و المقابلة. (٢)

ص: ١٥١

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١، ص ٢٦٨.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة (الإهدائى)، ص ١٩١.

تقع فى (١٨٣) ورقة، و فى كلّ صفحة (٣١) سطرًا بالخطّ النسخىّ الجيّد.

و رمزنا لها ب «بت».

## ٢٧. مخطوطة مكتبة آية الله الكلبايگانى رحمه الله بقم، المرقّمة ٣٢/١٠٢؛

كتبها شرف بن فتح الله الشريف فى ٢٠ شهر رمضان من عام ٩٩٨ ق.

و تحتوي على قسم الفروع من كتاب الطهارة إلى كتاب الأيمان و النذور، سوى عدّة أبواب سقطت من بعض الكتب.

و على هوامشها علامات تصحيح و مقابلة قليلة. (١)

تقع في (٤٧٣) ورقة، وفي كل صفحة (٢٥) سطراً بالخط النسخي الجيد.

ورمزنا لها ب«ر».

## ٢٨. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد، المرقمة ١٦٨٢٠؛

نسخت في سنة ١٠٩٨ ق الحادي عشر، ولم نعر على اسم ناسخها.

وتحتوي على أقسام الأصول والفروع والروضة بتمامها.

وعلى هوامشها علامات التصحيح والمقابلة وحواشٍ وتعليقات كثيرة برمز «ع ل» أو «ع ل-سلمه الله»، أو من مصادر اللغة مع ذكر عناوينها مختصرة.

وقابلها بتمامها رجل اسمه: «الله وردى» في عام ١٠٢٥ ق مع النسخة المصححة بيد الشهيد الثاني رحمه الله، وقابلها الكاتب أيضاً قسمي الأصول والروضة منها في ٢٣ شهر محرم عام ١٠٩٨ ق مع نسخة استاذة الشيخ علي بن محمد المعروف بالشيخ علي زين الدين (الشيخ علي الكبير)، وقد صرح بهذا في آخر كتاب العشرة بقوله:

وقابلت كل الروضة والأصول مع كتاب صحيح صححه استادنا ومولانا الشيخ علي بن شيخ محمد المشهور بين الناس بشيخ علي شيخ زين الدين دام ظلّه، والحمد لله رب العالمين كثيراً في كل حال وحين، وصلى الله على محمد وآله أجمعين، صلاة تامة نامية فاضلة. (٢)

ص: ١٥٢

---

١-١). أنظر: الفهرس للمكتبة (تدوين عرب زاده)، ص ٥٨٥.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٣٥.

تقع في (٤٣٥) ورقة، وفي كلِّ صفحة (٣٥) سطرًا بالخطِّ النسخيِّ الجيِّد.

ورمزنا لها بـ «بح».

### ٢٩. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي رحمه الله في قم، المرقمة ١٤١٥؛

لم نعثر على اسم ناسخها و تأريخ كتابتها، لكن النسخة عتيقة على الظاهر.

و تحتوي على الكتب التالية: الحدود، الديات، الشهادات، الأحكام، النذور، و كتاب الروضة. و في آخرها أوراق متفرقة من باب المكاتب.

وقد تلفت هذه النسخة بمرور الزمان، و محيت بعض صفحاتها و أوراقها خصوصاً الصفحات الأولى منها، ثم اكملت بخطين مختلفين غير خطِّ الناسخ.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة بخطِّ نفس الناسخ و غيره ندره، و تشهد في أربعة مواضع من النسخة علامة البلاغ هكذا: «ثم بلغ قراءة وفقه الله تعالى».

و تشهد أيضاً عليها حواشٍ أكثرها فارسيّة في ترجمة بعض اللغات الغامضة و العبارات الموهمة خصوصاً في المواضع التي اكملت بيد غير الناسخ.

و كُتب في آخر كتاب الروضة بخطِّ آخر هكذا: «مالكه يثق بالملك القدير: محمّد بن نصر الله الظاهري نسباً، الناووسى بلداً، و الحمد...» (١).

تقع في (٢٥٣) ورقة، وفي كلِّ صفحة (١٩) سطرًا بالخطِّ النسخيِّ.

ورمزنا لها بـ «ع».

### ٣٠. مخطوطة مكتبة مدرسة سليمان خان في مشهد، المرقمة ٢١٦٦؛

نسخت في القرن العاشر، ولم نعر على اسم ناسخها.

و تحتوي على قسم الأصول من أوله إلى كتاب الحجّة.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و تشهد فيها علامات البلاغ قراءة و مقابلة. و تشهد أيضاً علامة إنهاء من الشيخ الحرّ رحمه الله في الصفحة (١٠٥) هكذا: «أنهاه- وفقه الله تعالى- قراءة و تحقيقاً و تدقيقاً. حرّره محمّد الحرّ».

و عليها أيضاً حواشٍ و تعليقات كثيرة بالرموز التالية: «صالح-أصلح الله حاله»،

ص: ١٥٣

---

١- (١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٤، ص ٢٠٢.

«صالح- سلّمه الله»، «باقر المجلسي- سلّمه الله»، «باقر- سلّمه الله»، «ا م ن»، «مولانا أحمد- ره»، «بدر- رحمه الله»، «من إفادات الشيخ سلّمه الله»، «م ن د- سلّمه الله». (١)

تقع في (٢٠٧) أوراق، و في كلّ صفحة (٢٣) سطرًا بالخطّ النسخي.

و رمزنا لها ب «جو».

### ٣١. مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، المرقّمة ١٣١٢؛

نسخها الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي رحمه الله (صاحب وسائل الشيعة)، و فرغ منها عام ١٠٦٠ق.

تحتوي على قسم الفروع (من كتاب النكاح إلى آخر كتاب الأيمان و النذور و الكفّارات) و كتاب الروضة، سوى عدّة أوراق سقطت من بعض الكتب.

و على هوامش النسخة علامات التصحيح و المقابلة، و حواش مفيدة برمز «م د ح» (محمد الحرّ)، و قوبلت النسخة بتمامها بيد الكاتب رحمه الله مع النسخة المكتوبة المصحّحة للشهيد الثاني رحمه الله، و جاء في مواضع متعدّدة منها علامات بخطه تشهد على هذا، و المضامين متقاربة؛ منها في آخر كتاب الوصايا هكذا:

ثمّ بلغ قبلاً و تصحيحاً عن الجهد بنسخة أصحّ الموجود، قابلها الشهيد الثاني قدس سره، و أنا محمد الحرّ.

و النسخة نفيسة قيّمة، لكن محيت بعض صفحاتها و تلفت بمرور الزمان. (٢)

تقع في (٢٣٤) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٨) سطراً بالخطّ النسخيّ المعرّب.

و رمزنا لها ب «بن».

### **٣٢. مخطوطة مكتبة جامعة طهران، المرقّمة ١٤٥٩؛**

نسخها ناصر الدين محمد بن أحمد البيدستانيّ التونّي الخراسانيّ، و فرغ منها يوم الثلاثاء ١٠ شعبان المعظّم من عام ١٠١٧ ق في مكّة المكرّمة.

و تحتوي على قسم الأصول من كتاب الدعاء إلى كتاب العشرة فقط.

و عليها حواشٍ و تعليقات مفيدة، بعضها بامضاء «حسن بن الشهيد الثاني». (٣)

ص: ١٥٤

---

١-١). أنظر: الفهرست لمكتبة جامعة طهران (ميكرو فيلم)، ج ١، ص ٣٦٤.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٤، ص ٨٤.

٣-٣). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٨، ص ١١٦.

تقع في (٥٦) ورقة، وفي كل صفحة (٢٣-٢٦) سطراً بالخط النسخي العالی.

ورمزنا لها ب«بغ».

### ٣٣. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد، المرقمة ١٠١١٦؛

نسخها ناصر الدين محمد بن أحمد البيدستاني التوني الخراساني، وفرغ منها يوم الأحد آخر ربيع الثاني من عام ١٠١٦ ق في مكة المكرمة.

وتحتوي على قسم الفروع من كتاب الصلاة إلى كتاب الحج.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة من دون رمز خاص. (١)

تقع في (٢٨٨) ورقة، وفي كل صفحة (٢١) سطراً بالخط النسخي.

ورمزنا لها ب«بط».

### ٣٤. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد، المرقمة ١٦٩٦٣؛

نسخها حامد بن محمد الجرجاني الإسترآبادي، وفرغ من نسخها عام ١٠٢٥ ق في مكة المكرمة.

وتحتوي على قسم الأصول من أوله إلى آخر كتاب العشرة.

و على هوامش النسخة علامات التصحيح و المقابلة، و المظنون أنّها قرئت و قوبلت عند المولى محمد أمين الإسترآبادي، و تشاهد علامات متعددة منه على الظاهر في الصفحات (٦٦٥، ٥٨٩، ٣٥٧، ٢٣٣، ٩٦، ٤٤، و ٧١٠) بعضها هكذا: «بلغ قراءة و بحثاً المولى الفاضل في مكة المكرمة، أيده الله تعالى».



و عليها أيضاً حواش و تعليقات كثيرة، لغويّة أو فقهية أو حديثية بالرموز التالية: «م دا(ره)»، «محسن دام فيضه»، «ام ن-مدّ ظلّه»، «شامى»، «م ح ق(ره)»، «رف ي ع- سلّمه الله»، «خ ل سلّمه الله»، «معص عفى عنه»، «ام ل-دام ظلّه»، «صا سلّمه الله»، «امين (ره)» وغيرها.

و وقفت النسخة لمكتبة المدرسة السميعة بتوسّط عبدالسميع السبزواري (٢).

تقع فى (٣٥٥) ورقة، وفى كلّ صفحة (٢١) سطرًا بخطّ نستعليق.

و رمزنا لها ب «ش».

ص: ١٥٥

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٢٧.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٠٣.

### ٣٥. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدّسة فى مشهد، المرقّمة ١٧٣٤٦؛

نسخها حامد بن محمّد الجرجانيّ الإسترآبادى، وفرغ من نسخها أواسط شهر شعبان من عام ١٠٢٦ ق.

و تحتوى على قسم الفروع من كتاب الطهارة إلى كتاب الجهاد.

و كانت النسخة من موقوفات مكتبة مدرسة السميعة، ثمّ انتقلت للمكتبة الرضوية.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و قرئت و قوبلت على الظاهر من أولها إلى آخر كتاب الحجّ عند شخص مجهول، و تشاهد علامات البلاغ منه فى الصفحات (٣٧٧، ٢٤٧، ١٣٠ و

٥٨٢) متشابهة المضامين هكذا: «بلغ مولانا-أيده الله تعالى- من أوله إلى آخره سماعاً سماع تحقيق و تدقيق». (١)

تقع في (٣٠٧) أوراق، وفي كلّ صفحة (٢٣) سطراً بخطّ النستعليق.  
ورمزنا لها ب«ت».

### ٣٦. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدّسة في مشهد، المرقّمة ١٧٣٤٤؛

نسخها حامد بن محمّد الجرجانيّ الإسترآبادي في عام ١٠٢٧ ق.  
و تحتوي على كتاب المعيشة من قسم الفروع فقط.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و عليها أيضاً حواشٍ قليلة في توضيح اللغات و العبارات الغامضة. (٢)

تقع في (٨١) ورقة، وفي كلّ صفحة (٢٣) سطراً بخطّ النستعليق.  
ورمزنا لها ب«ث».

### ٣٧. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدّسة في مشهد، المرقّمة ١٧٣٤٧؛

كتبها حامد بن محمّد الجرجانيّ الإسترآبادي، و فرغ من نسخها شهر جمادى الأولى من عام ١٠٢٩ ق في مكّة المكرّمة.

و تحتوي على قسم الفروع من كتاب النكاح إلى كتاب الأشربة.

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٣٣.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٢٤.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و عليها أيضاً حواشٍ و تعليقات مختصرة مستندة إلى الكتب اللغوية و الفقهية من دون إمضاء خاص.

و تشهد في آخر كتاب العقيدة علامة بلاغ ناقصة هكذا: «بلغ قراءة المولى الفاضل أيده الله تعالى...» (١).

تقع في (٢٧٨) ورقة، و في كل صفحة (٢٣) سطراً بخط النستعليق.

و رمزنا لها ب «خ».

### **٣٨. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد، المرقمة ١٧٣٤٣؛**

كتبها حامد بن محمد الجرجاني الإسترآبادي، و أدرج تأريخ الفراغ في آخر كتاب العتق:

شهر رجب المرجب عام ١٠٣٠ ق و في آخر كتاب الروضة: شهر شعبان عام ١٠٢٥ ق في مكة المكرمة.

و تحتوي على قسم الفروع من كتاب الوصايا إلى آخر كتاب العتق، و كتاب الروضة.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و عليها أيضاً حواشٍ مفيدة أكثرها كانت بإمضاء «ملاً مراد» (٢).

تقع في (٢٩٦) ورقة، و في كل صفحة (٢٣ إلى ٢٥) سطراً بخط النستعليق.

و رمزنا لها ب «ذ».

### ٣٩. مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي رحمه الله في قم، المرقمة ٥٠٥٨؛

والمظنون أنّ الناسخ هو المولى حيدر عليّ بن محمّد بن حسن الشيرواني، ونسخها في أواخر القرن الحادي عشر و أوائل القرن الثاني عشر.

و تحتوي على قسم الفروع و كتاب الروضة كاملاً.

على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة مراراً و تكراراً، و عليها أيضاً حواشٍ مفيدة بامضاء «حيدر عليّ - عفى عنه» و «مولانا ميرزا» (و هو أب حيدر عليّ) كلّها بخطّ المولى حيدر عليّ بن محمّد بن حسن الشيرواني (سبط العلامة المجلسي رحمه الله).

ص: ١٥٧

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٢٤.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٢٤.

و قد قابل المولى الشيرواني رحمه الله هذه النسخة تارة مع النسخة المصحّحة بيد أبيه ميرزا محمّد، و تارة مع النسخة المصحّحة بيد الشهيد الثاني رحمه الله في عام ٩٥٩ ق، و قابل أيضاً من كتاب التجارة إلى آخر كتاب العقيقة مع نسخة عتيقة اخرى كُتبت في عام ٥٦٩ ق، و قد فرغ من مقابلة كتاب الروضة مع النسختين الأوليين في عام ١١١١ ق في إصفهان. (١)

تقع في (٤١٧) ورقة، و في كلّ صفحة (٣١) سطرًا بخطّ النسخي.

و رمزنا لها ب «جت».

### ٤٠. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة في مشهد، المرقمة ١٣٠٥٢؛

نسخها محمّد بن خواجه شاه عليّ القائني، و فرغ من نسخها عام ١٠٧٣ ق في مشهد الرضا عليه السلام.

و تحتوي على قسم الفروع من كتاب النكاح إلى آخره و كتاب الروضة، سوى عدّة أبواب و أوراق سقطت من بعض الكتب.

توجد على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة و حواشٍ و تعليقات كثيرة في توضيح اللغات الغامضة و العبارات الموهمة مع ذكر مصادر اللغات و مأخذ التعليقات، و تشاهد في التعليقات إمضاءات مختلفة، منها: «حسن عفى عنه»، «حسن رحمه الله»، «مير رحمه الله»، «مير حسن رحمه الله» (و المظنون أنّ المراد صاحب المعالم)، «ام ن»، «بدر رحمه الله» (و هذان كثيران في هوامش كتاب الروضة جدّاً)، «م د ح»، «م ق»، «لكاتبه عفى عنه»، و غيرها.

و قوبلت النسخة بتمامها على يد حاج رضاقلبي من عام ١٠٧٨ إلى عام ١٠٧٩ عند الشيخ محمّد بن حسن بن الحرّ العاملي رحمه الله، و تشهد له أربع علامات بخطّه رحمه الله في المواضع التالية: صفحة (٢٢٠) في آخر كتاب الطلاق، صفحة (٣٢٦) في آخر كتاب الأطعمة، صفحة (٣٦٠) في آخر كتاب الأشربة، و صفحة (٦٨٩) في آخر كتاب النذور و الأيمان، و مضامينها متقاربة، و نصّ ما جاء في الموضوع الأول هكذا:

أنها-أيده الله-قراءة و تصحيحاً و ضبطاً و تحقيقاً في مجالس آخرها أوائل شهر رمضان المبارك سنة ١٠٧٨ ق. حرّره محمّد الحرّ العاملي.

ص: ١٥٨

---

١- (١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٣، ص ٢٥٤.

و الثاني هكذا:

وأنه المولى الجليل النبيل التقى النقى الوفى الصفى المولى الحاج رضا قلى-عامله الله بلطفه الخفى و الجلى-قراءة و ضبطاً و مقابلة و تصحيحاً، و أفاد أثناء المذاكرة أكثر ممّا استفاد، و ذلك فى مجالس آخرها أو آخر شهر رمضان المبارك سنة ١٠٧٨. حرّره محمّد الحرّ العاملى.

و تشاهد أيضاً بعض علامات موجزة اخرى للبلاغ فى مواضع مختلفة من النسخة؛ منها: «بلغت المعارضة»، «بلغت المعارضة بحمد الله تعالى»، «بلغ قراءة و مقابلة أيده الله تعالى»، «ثم بلغ قراءة أيده الله تعالى»، و نحوها. (١)

تقع فى (٤٤٦) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢٩) سطراً بالخطّ النسخى الجيّد.

و رمزنا لها ب «م».

### ٤١. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة فى مشهد، المرقّمة ١٩٦٧٩؛

نسخ معظمها إبراهيم بن محمّد بن محمّد بن هاشم الحسينى النجفى، و أجزاء منها بخطّ ابنه فخر الدين محمّد بن إبراهيم الحسينى النجفى، و قد ادرج تاريخ الفراغ فى آخر كتاب الروضة: ١٠٨١ ق، و فى آخر كتاب الطلاق: ١٠٨٤ ق.

و تحتوى على قسم الفروع من كتاب النكاح إلى آخره (سوى عدّة أبواب سقطت من بعض كتبه) و كتاب الروضة بتمامه.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و توجد شهادة تصحيح من الكاتب فى آخر النسخة هكذا:

صحّحته بقدر الإمكان، و الحمد لله على التوفيق، و عليه التكلان، و صلّى الله على محمّد و آله أبواب مدائن العلم و الإيمان، هداًنا الله بهم إلى روضات الجنان، و أعادنا من نقمات النيران إله الرحيم

الرحمان. حرّره المذنب المحتاج إلى عفوربه الخفى إبراهيم بن محمّد بن محمّد بن هاشم الحسينيّ النجفى، غفرلهم.

و عليها حواشٍ و تعليقات مع إمضاءات مختلفة؛ منها: «ع ل»، «م»، «معص»، «س م د»، «م ق ر»، «المولى أحمد ره»، «م ن ر-مدّ ظلّه»، «بدر-عفى عنه» وغيرها.

ص: ١٥٩

---

١-١). الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٢١.

و تشهد فى أكثر من خميس موضعاً منها علامة بلاغ سماعاً و مقابلة بخطّ العلامة المجلسى رحمه الله؛ و قد شهد ثلاثة أكابر من العلماء بخطّهم فى آخر النسخة، وهم: العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائى رحمه الله بتاريخ ١٣٩٢ ق، آية الله المرعشى النجفى رحمه الله بتاريخ ١٣٩٠ ق، و شخص آخر (لم يقرء اسمه) بتاريخ ١٣٩٠ ق (١).

تقع فى (٦٠٣) أوراق، و فى كلّ صفحة (٢٠) سطراً، بالخطّ النسخى.

و رمزنا لها ب «ن».

## ٤٢. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة فى مشهد، المرقّمة ٦٥٩٣؛

نُسخت بعضها بخطّ أبو المفاخر بن محمّد سعيد الرضوى فى عام ١٠٥٢ ق، و أجزاء منها بخطّ آخر لم يُعرف كاتبها.

و تحتوى على الكتب التالية: العقل و الجهل، فضل العلم، التوحيد، الحجّة، الطهارة، الحيض، الجنائز، الصلاة، الزكاة، الصيام، الحجّ، و المعيشة.

كانت النسخة مملوكة لعلی أكبر الحسینی السمنانی، ثم ملكها تقی آقا مدرّس الرضوی و أوقفها للمكتبة فی عام ۱۳۲۳ ش.

و علی هوامشها علامات التصحیح و البلاغ، و تشاهد علیها أيضاً حواشٍ و تعليقات مفيدة أكثرها من دون إمضاء، و بعضها بإمضاء «فیض-دام فیضه»، و بعضها بإمضاء «حسن-مدّ ظلّه العالی».

و الظاهر أنّ أجزاء من النسخة قرئت و قوبلت عند العلامة المجلسی رحمه الله، و تشاهد فی الصفحتین (۴۰۰ و ۴۱۴) علامات بخطّه رحمه الله. و تشاهد أيضاً فی الصفحتین (۷۵۶ و ۸۱۱) علامات البلاغ قراءة بخطّ آخر لم يعرف كاتبها. (۲)

تقع فی (۴۵۰) ورقة، و فی كلّ صفحة (۲۵) سطرًا بالخطّ النسخی الجید.

و رمزنا لها ب«ظ».

### ۴۳. مخطوطة مكتبة الروضة الرضویة المقدّسة فی مشهد، المرقّمة ۲۰۵۵۲؛

نسخها محمّد صادق، و فرغ من نسخها عام ۱۰۵۳ ق.

ص: ۱۶۰

---

۱- ۱). أنظر: فهرست هزار و پانصد نسخة خطی، ص ۱۹۳.

۲- ۲). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ۵، ص ۲۵۰.

و تحتوي علی قسم الأصول من الكافی إلى آخر كتاب العشرة.



و على هوامش النسخة علامات التصحيح و المقابلة، و قرئت إلى آخرها على العلامة المجلسي رحمه الله، و توجد في الصفحات (٥٢٨، ٥٢٨ و ٦٠٨) ثلاث علامات البلاغ عنه رحمه الله هكذا: «بلغ سماعاً أيده الله تعالى». (١)

تقع في (٤٠٠) ورقة، و في كل صفحة (٢٠) سطرًا بالخط النسخي.

و رمزنا لهذه النسخة ب «ب».

### ٤٤. مخطوطة المكتبة المركزية بجامعة طهران، المرقمة ٦٢٣٨؛

نسخها محمد حسين بن محمد يحيى النوري (من تلامذة العلامة المجلسي رحمه الله)، و فرغ من نسخها ١٥ رجب عام ١٠٧٢ ق.

و تحتوي على قسم الأصول فقط.

كانت النسخة في ملك العلامة السيد محمد المشكاة البيرجندي، و كتب في الورقة الأولى فوائد في معرفة النسخة و بيان شأنها و صححتها.

و عليها حواشٍ و تعليقات كثيرة مفيدة جداً بخط الكاتب بالرموز التالية: «م ت ق قدس سره» (محمد تقى المجلسي)، «رفيع قده»، «م ق ر-مدّ ظلّه العالى» (العلامة المجلسي رحمه الله)، «م ح ق»، «سيد الحكماء و المحققين-مدّ ظلّه العالى»، «فيض-دام ظلّه»، «صدر الفضلاء»، «ام ن-ره»، «شيخ محمد و ميرزا محمد رحمه الله»، «ب ه-نور الله مرقد» (الشيخ البهائي رحمه الله)، و «م ح-عفى عنه»، و «م حسين-عفى عنه». و المراد من الأخيرين نفس الكاتب.

و قوبلت و صححت النسخة بتمامها على يد الكاتب عند العلامة المجلسي رحمه الله كما صرح بهذا المطلب في آخر النسخة حيث قال:

الحمد لله الذى وشّح نسخة التكليف بالأصول و الفروع...أما بعد فقد وفقنى الله الكريم بلطفه العميم و فضله الجسيم و منه القديم لتصحيح الكتاب بعد تسويده الذى هو ترجمان الكتاب الآتى منه اللباب،المشتمل على جلّ بدائع الحكمة و أسّ أساس الدين...على قدر الوسع و الجهد من تقرير مقرّر المباحث مطلقاً بالإتقان، و مقنّن

ص: ١٦١

---

(١-١). فهرست هزار و پانصد نسخه خطى، ص ١٩١.

القوانين، و مهذب الدلائل جملة بالإمعان... محمد باقر، متّعنا الله و سائر المسلمين بطول بقائه...ابن محمد تقى الأعلم الأفضل... و أنا العبد الفقير المسكين....

و تشهد أيضاً علامات البلاغ موجزة بخطه سماعاً فى الصفحات (٦٣٢، ٦٢٠، ١١٣ و ٦٦٩) هكذا: «بلغ سماعاً أيده الله تعالى».

و فى آخر النسخة بعد تتمة الكاتب صفحتان فيهما صورة إجازة العلامة المجلسى رحمه الله للكاتب، و ملخصها هكذا:

الحمد لله، و سلام على عباده... و بعد فلمّا كان المولى الأولى الفاضل الكامل الصالح الفالح المستوقد الزكى الألمعى مولانا محمد حسين بن مولانا يحيى - وفقه الله تعالى للإرتقاء على أعلى مدارج الكمال فى العلم و العمل...- فوصل كدّ الأيام بسهر الليالى، و قرأ علىّ، و سمع منّى كثيراً من العلوم العقلية و النقلية، و أخذ منّى شطراً وافياً من الأحاديث النبوية و الآثار المرتضوية من طرق العترة الطاهرة عليهم السلام، ثم استجازنى، فاستخرت الله سبحانه، و أجزت له -بلغه الله أمله- أن يروى عنّى كلّ ما جاز لى إجازته، و ابيح لى روايته من تصانيف أصحابنا... و كتب بيمنه الوزرة الدائرة أفقر العباد إلى عفوربه الغافر ابن مروّج آثار العترة الهادية المولى الزكى محمد تقى -حشره

اللّه مع مواليه- محمّد المدعوّ بباقر- صانه اللّه عن المكاثر، ورزقه شفاعة مواليه- فى اليوم الآخر فى  
خامس عشر شهر رجب الأصبّ من شهور سنة اثنتين و سبعين بعد الألف الهجرية حامداً مصلياً  
مسلماً. (١)

تقع فى (٣٢٥) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢٣) سطرًا بالخطّ النسخى.

و رمزنا لهذه النسخة ب «بع».

### ٤٥. مخطوطة مكتبة جامعة الحقوق فى طهران، المرقّمة (١/٢-ب)؛

نسخها محمّد محسن بن محمّد مؤمن الأبهريّ الإصفهانيّ، و تأريخ الفراغ من نسخها: ٤ جمادى  
الثانى عام ١٠٦٢ ق.

و تحتوى على قسم الأصول بتمامه.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و عليها أيضاً حواشٍ و تعليقات

ص: ١٦٢

---

١- (١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٦، ص ٢٢٤.

بالإمضاءات التالية: «م ح ق- مدّ ظلّه» (هو العلامة المجلسى رحمه الله)، «امن ن»، «و ح ق»، و  
غيرها.

و قرئت النسخة و صحّحت و قوبلت على يد ملا صالح المازندرانيّ (شارح الكافى) رحمه الله عند  
العلامة محمّد تقىّ المجلسى رحمه الله من أولها إلى صفحة (٣٠٠) آخر باب إطعام المؤمن، و

تشاهد في موضعين منها علامة إنهائه؛ أحدهما في صفحة (٥٨)، و الثاني في آخر كتاب الحجّة، و الأخير هكذا:

أنهاه المولى الفاضل العالم العامل مولانا محمد صالح-أدام الله تأييده-سماعاً و تحقيقاً في مجالس آخرها أواسط شهر صفر سنة ثلاث و ستين بعد الألف الهجرية، نمّقه بيميناه الدائرة أحوج المربوبين إلى رحمة ربّه الغنى محمد تقى بن مجلسى حامداً مصلياً مسلماً. (١)

تقع في (٢٢٣) ورقة، و في كلّ صفحة (٣١) سطرًا بالخطّ النسخي.

و رمزنا لها ب «جه».

### ٤٦. مخطوطة مكتبة جامع گوهرشاد في مشهد، المرقّمة ٢٣١؛

نسخها ابن ميرزا رفيعا نور الدين محمد بن رفيع الدين، و فرغ من نسخها يوم الثلاثاء ٢١ شهر ربيع الثاني من عام ١٠٨٨ ق.

و تحتوي على كتاب الروضة فقط.

و تشاهد في مواضع متعدّدة منها علامة البلاغ سماعاً بخطّ العلامة المجلسي رحمه الله هكذا: «بلغ سماعاً أيّده الله تعالى» أو بعبارات مشابهة اخرى.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و حواشٍ قليلة جدّاً. (٢)

تقع في (١٠٥) أوراق، و في كلّ صفحة (٢٢) سطرًا بالخطّ النسخي الجليّ.

و رمزنا لها ب «بم».

### ٤٧. مخطوطة المكتبة الوطنية في طهران، المرقّمة ١٧٩٧/٤؛

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ص ٤١٨.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١، ص ٢٠٠.

بن سيّد محمد شاه بن سيّد صدرالدين محمد الشوشتری، في عام ١٠٤٤ إلى ٢ جمادى الأولى عام ١٠٤٥ ق.

و تحتوى على الكتب التالية: العقل و الجهل، فضل العلم، التوحيد، الحجّة، الإيمان و الكفر، الدعاء، فضل القرآن، العشرة، الطهارة، الحيض، و الجنائز.

تشاهد في الورقة الأولى منها علامة تملك لطفعلی بن محمد كاظم التبريزی في عام ١٣١٩ ق. و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و عليها أيضاً حواشٍ في توضيح اللغات الغامضة (مع ذكر مصادرها) و العبارات الموهمة (خصوصاً في قسم الفروع) مستفاداً من الكتب الفقهيّة و سائر شارحي كتاب الكافي بالإمضاءات التالية: «ام ن(ره)»، «م د ر ه» (الأول لأمين الإسترآبادی، و المظنون أنّ الثاني لميرزا محمد الإسترآبادی)، «ز-ره»، «م ق ر-ره»، «محسن-دام فيضه»، «محمد مؤمن ره»، «ب ه ره»، «كذا أفاد-دام ظلّه» و غيرها.

و تشاهد أيضاً في مواضع متعدّدة منها علامات البلاغ سماعاً و مقابلة، منها في صفحة (٣٨٧) بهذه العبارة: «بلغ قبلاً ثالثاً»، و يفهم منها أنّ النسخة قوبلت و صحّحت إلى الموضوع المذكور ثلاث مرّات.

و منها ما في آخر النسخة بخطّ عليّ بن نصر الله اللیثی هكذا:

بلغ مقابلة و تصحيحاً و ضبطاً بنسخة معتبرة مقرّوة على بعض الثقات الأعلام فى البلد الحرام مضافاً إلى ذلك ما اقتضاه الاعتبار و النظر إلّما عساه شدّ عنه توجّه البصيرة و غمض البصر، نهار عشرين شهر صفر- ختم بالخير و الظفر- أحد شهور سنة خمس و أربعين و ألف من الهجرة النبويّة، على مهاجرها ألف ألف صلاة و سلام و تحية، فصحّ بحمد الله و حسن توفيقه، و كتب أقلّ خلق الله الغنىّ علىّ بن نصر الله الليثى الجزائرى، عفى عنهما، و هداه إلى طريقه حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً.

و تشهد أيضاً فى الورقة الأخيرة علامة إنهاء سماعاً و تصحيحاً إلى جماعة مجهولين بخطّ الشيخ المحدّث صالح ابن عبدالكريم البحرانى رحمه الله، و نصّها هكذا:

بلغ سماعه- أيّده الله تعالى- بقراءتى على جماعة، و كان ذلك آخر اليوم العشرين شهر شعبان أحد شهور السنة (١٠٧٧) السابعة و السبعين و ألف- وفقّ الله تعالى للإتمام-

ص: ١٦٤

و كتب داعيه أقلّ عباد الله تعالى صالح بن عبدالكريم- عفى عن والديه و عنه- سائلاً منه الدعاء فى أوقاته، و له الحمد و حده، و صلّى الله على محمّد و آله، و سلّم كثيراً. (١)

تقع فى (٤٢٨) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢٣) سطرّاً بالخطّ النسخى.

و رمزنا لها ب «جح».

## ٤٨. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة فى مشهد، المرقّمة ٢١٣٤٧؛

نسخت فى القرن الحادى عشر، و لم نعر على اسم ناسخها.

و تحتوى على قسم الأصول من الكافى .

و على هوامش النسخة تعليقات و حواشٍ كثيرة بالرموز التالية: «م ق ر-مدّ ظلّه»، «م ق-مدّ ظلّه»، «فيض-دام فيضه»، «صالح رحمه الله» و تشاهد في الهوامش أيضاً علامات تصحيح و مقابلة كثيرة.

و توجد في اثنين و عشرين موضعاً منها علامة السماع للمولى محمّد باقر المجلسي رحمه الله، و في ابتداء النسخة إنهاء بخطّه رحمه الله لتلميذه في المعقول و المنقول: الأمير رضی الدين محمّد حسين الجيلي، و تأريخ خطّه: ١٠٩١ ق.

و في آخر النسخة أيضاً إنهاء منه رحمه الله للأمير السيّد عليّ بتأريخ ٣ جمادى الأولى من عام (١٠٨٧ ق) و نصّه هكذا:

أنه السيد السند، الفاضل الحسين النجيب، الذكيّ الأمير، السيّد عليّ - وفقه الله تعالى - سماعاً و تصحيحاً و ضبطاً في مجالس آخرها ثالث شهر جمادى الأولى من شهر سنة سبع و ثمانين بعد الألف، و أجزت له أن يروي ما أخذه عنّي بأسانيدي المتصلة إلى أرباب العصمة - صلوات الله عليهم أجمعين - و كتب الحقيير محمّد باقر بن محمّد تقى - عفى عنهما - حامداً مصلياً مسلماً. (٢)

تقع في (٣٣٢) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٤) سطراً بالخطّ النسخيّ.

و رمزنا لها ب «ج».

ص: ١٦٥

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٠، ص ٣٧٨.

٢-٢). أنظر: فهرست هزار و پانصد نسخة خطّي، ص ١٩٢.

نسخت في القرن الحادى عشر، و لم نعر على اسم ناسخها.

و تحتوى على كتاب الكفر و الإيمان إلى آخر كتاب العشرة.

و توجد في الصفحة الأولى علامة تملك السيد مصطفى الحسينى الصفائى الخوانسارى في عام (١٣٧٦ ق)، و في الصفحة الأخيرة علامة تملك المولى محمد صالح بن عبدالرحيم اليزدى.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة كتبها المولى محمد صالح المذكور بمقابلتها و تصحيحها عند العلامة المجلسى رحمه الله في عام (١٠٨٧ ق)، و يشهد على هذا إنهاء ان من العلامة رحمه الله بخطه؛ أحدهما في آخرها كتاب فضل القرآن في صفحة (٣٧٣) هكذا:

بسم الله الرحمن الرحيم: أنهاء المولى الفاضل التقى مولانا محمد صالح اليزدى-أيده الله تعالى- سماعاً و تصحيحاً في مجالس آخرها بعض أيام شهر ربيع الثانى سنة سبع و ثمانين بعد الألف الهجرية، و كتب الحقيق محمد باقر بن محمد تقى-عفى عنهما- حامداً مصلياً مسلماً.

و ثانيهما في انتهاء النسخة في آخر كتاب العشرة هكذا:

بسم الله الرحمن الرحيم. أنهاء المولى الفاضل الصالح التقى مولانا محمد صالح اليزدى سماعاً و تصحيحاً في مجالس آخرها ثالث شهر جمادى الأولى من شهور سنة سبع و ثمانين بعد الألف الهجرية، فأجزت له أن يرويه عنى بأسانيدى المتصلة إلى مؤلف الكتاب-طوبى له و حسن مآب- و كتب بيمناه الجانية أحقر العباد محمد باقر بن محمد تقى-عفى عنهما- حامداً مصلياً مسلماً. (١)

تقع في (١٩٦) ورقة، و في كل صفحة (٢١) سطراً بالخط النسخى.

و رمزنا لها ب«ز».



١-١). أنظر: فهرست هزار و پانصد نسخه خطی، ص ١٩٤.

### ٥٠. مخطوطة مكتبة مدرسة الدامغانى بهمدان، و لم ترقم؛

نسخها عبدالله بن حاجى مساعد، و فرغ منها عام ١٠٩٠ ق فى مشهد الإمام الرضا عليه السلام.

و تحتوى على قسم الفروع من كتاب المعيشة إلى كتاب الدواجن.

و على هوامشها علامات تصحيح و مقابلة قليلة جداً، و قوبلت النسخة مع النسخة التى صحّحها الشيخ الحرّ العاملى، و قابلها مع نسخة الشهيد الثانى رحمه الله، و يشهد له قول الكاتب فى مواضع متعدّدة من النسخة؛ منها فى الصفحات (٦٣٧، ٣٨١، و ٣٧٦). أنظر على سبيل المثال قوله فى الصفحة (٦٣٧) هكذا:

بلغ تصحيحاً من نسخة الشيخ الأجلّ محمّد بن حسن الحرّ مصحّحة من نسخة الشيخ الشهيد الثانى رحمه الله. (١)

تقع فى (٣٢٣) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢١) سطرّاً بالخطّ النسخيّ الجيّد.

و رمزنا لها بـ «جز».

### ٥١. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة فى مشهد، المرقّمة ٧٨٥٣؛

فرغ من نسخها يوم الإثنين من شهر صفر عام ١٠٥٣ ق، و لم يُعلم اسم ناسخها.

و تحتوى على قسم الفروع (من كتاب الطلاق إلى كتاب النذور و الكفّارات)، و كتاب الروضة بتمامه.

قوبلت هذه النسخة على يد ملاّ أحمد فى النجف الأشرف مع نسخة مصحّحة معتبرة، و يشهد له

قول ابنه فرج الله بن ملاّ محمّد فى عام ١٣١٤ ق فى الصفحة (٨٠) منها.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و تعليقات مفيدة بالرموز التالية: «م ق ر-سَلِّمه الله»، «م ح د»، «مَلَّا محمَّد-رحمه الله، أو سَلِّمه الله»، «مَلَّا أحمد»، «سَيِّد أحمد»، «فرج الله»، و غيرها. (٢)

تقع في (٣٤١) ورقة، و في كلِّ صفحة (٢٥) سطرًا بالخطِّ النسخي.

و رمزنا لها ب «به».

ص: ١٦٧

١- (١). أنظر: نَشْرِيَّة نسخه هاى خطِّي، ج ٥، ص ٣٨٤.

٢- (٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٤١.

## ٥٢. مخطوطة المكتبة الوطنيَّة بطهران، المرقَّمة ٥٦١/٤؛

نسخها محمَّد جعفر بن تاج الدين السراج المازندراني، و فرغ من نسخها يوم الثلاثاء ١١ جمادى الأولى من عام ١٠٦٤ ق في المدرسة العباسيَّة بإصفهان.

و تحتوى على الكتب التالية من قسم الأصول: التوحيد، الحجَّة، و كتاب الإيمان و الكفر.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و تشاهد في بعض الصفحات علامات البلاغ موجزاً، و عليها أيضاً حواشٍ و تعليقات من دون إمضاء و رمز خاصِّ. (١)

تقع في (١٨١) ورقة، و في كلِّ صفحة (٢٤) سطرًا بالخطِّ النسخي.

و رمزنا لها ب «ف».

## ٥٣. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويَّة المقدَّسة في مشهد، المرقَّمة ١٣٨٢٦؛

نسخت في القرن الحادي عشر، و لم نعر على اسم ناسخها.

و تحتوي على قسم الأصول (من أوله إلى آخر كتاب العشرة) و كتاب الروضة.

و أوراق من آخر النسخة تختص بفهرس أحاديث كتاب الروضة.

كانت هذه النسخة في ملك ملا هاشم الواعظ، و أوقفها في عام ١٠٦٥ ق لمكتبة مدرسة الفاضلية في مشهد.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و حواشٍ و تعليقات في توضيح بعض الألفاظ و معاني العبارات بالإمضاءات التالية: «رفيعا-سلّمه الله»، «صالح»، «محمد صالح»، «خليل-سلّمه الله»، «م ح ق»، «م ق ر»، «ع ب-سلّمه الله»، «بدر الدين ره»، «ام ن-قدّس سره»، «ر ف ي-سلّمه الله»، و غيرها.

و قرئت النسخة و صحّحت بتمامها عند العلامة المجلسي رحمه الله، و تشاهد في موضعين منها خطّه رحمه الله إجازة و بلاغاً و إنهاء، أحدهما في آخر كتاب العشرة هكذا:

بسم الله الرحمن الرحيم. أنهاه الأخ في الله، المحبوب لوجهه سبحانه، مولانا محمد عليّ المشهدي -  
وفقه الله تعالى لمرضيه- سماعاً و تصحيحاً و ضبطاً في مجالس

ص: ١٦٨

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٨، ص ٥٤.

آخرها بعض أيام شهر ربيع الثاني من سنة مائة و ألف، فأجزت له روايته عني، و كتب بيمينه الفانية الجانية أفقر العباد إلى عفوربه الغني محمد باقر بن محمد تقى -عفى عنهما- حامداً مصلياً مسلماً.

و ثانيهما فى آخر كتاب الروضة هكذا: «بلغ قراءته أيده الله تعالى». (١)

تقع فى (٣٧٩) ورقة، وفى كل صفحة (٢٤) سطرًا بخط النستعليق.

ورمزنا لها بـ «جم».

## ٥٤. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة فى مشهد، المرقمة ١٥٧٥٩؛

نسخت فى القرن الحادى عشر، ولم نعر على اسم الناسخ.

و تحتوى على قسم الأصول إلى باب الدعاء للمرض و العلل من كتاب الدعاء.

و قد سقطت عدة سطور من بعض الصفحات، ثم اكملت بتوسط المصحح، و هو مولانا محمد نصير الإصفهاني حيث صححها بتمامها عند العلامة المجلسي رحمه الله، و علامة البلاغ بخط العلامة رحمه الله بتاريخ ربيع الثانى من عام ١٠٨٤ ق فى آخر كتاب الحجّة هكذا:

بسم الله الرحمن الرحيم: أنها المولى الفاضل الصالح التقى الذكى الألعى مولانا محمد نصير الإصفهاني -أيده الله تعالى- سماعاً و تصحيحاً و تدقيقاً و ضبطاً فى مجالس آخرها أو آخر شهر ربيع الثانى من شهور سنة أربع و ثمانين بعد الألف من الهجرة، و أجزت له -دام تأييده- أن يروى عنى كلما صحت لى روايته و إجازته بأسانيدى المعتبرة المتكثرة المتصلة إلى أرباب العصمة و الطهارة -صلوات الله عليهم أجمعين- و كتب بيمناه الجانية الفانية أحقر عباد الله محمد بن محمد التقى المدعو بباقر -عفى عنهما- حامداً مصلياً مسلماً.

و فى هوامش النسخة تعليقات و حواشٍ مفيدة كثيرة بالإمضاءات التالية: «ملاً خليل -رحمه الله»، «اس م ع -عفى عنه»، «رفى ع» (ملاً رفيعا النائينى)، «ان م»، «ل م ق -مدّ ظله»، «م ق ر -عفى عنه» (المظنون أنه العلامة محمدباقر المجلسي، فيدلّ على أنّ

---

١-١). أنظر: فهرست دو كتابخانه مشهد، ص ٤٩٢.

النسخة صحّحت عنده رحمه الله أيضاً)، وغيرها. (١)

تقع في (٢٨٧) ورقة، وفي كلّ صفحة (٢٢) سطرًا بخطّ النسّعليق الجيّد.

ورمزنا لها ب«جل».

### ٥٥. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدّسة في مشهد، المرقّمة ٩٩٠٥؛

نسخها محمّد شريف بن محمّد صادق الخاتون آبادي، و فرغ من نسخها ٩ محرّم الحرام عام ١٠٧٢ق.

و تحتوي على قسم الفروع من كتاب الطهارة إلى كتاب الجهاد.

كانت النسخة في ملك محمّد مؤمن بن محمّد القارئ الكاظمي، و وقفها للمكتبة في تأريخ شهر جمادى الأولى من عام ١١٤١ق.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة و حواشٍ قليلة، و المظنون أنّ الكاتب كان عالماً بالطبّ، و يعيش في زمن أحد حكّام عهد الصفويّة قريب المنزلة من الحاكم، و قد عرّف في بعض حواشيه كتبه في الطبّ، منها: حافظ الأبدان، شرح طبّ الإمام الصادق عليه السلام، شرح الموجز في الطبّ، وغيرها. (٢)

تقع في (٣٤٤) ورقة، وفي كلّ صفحة (١٨) سطرًا بخطّ النسّعليق، و بعضها بخطّ النسّعليق.

ورمزنا لها ب«غ».

### ٥٦. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدّسة في مشهد، المرقّمة ١٤٠٧؛

نسخت في القرن الحادى عشر، و لم نعرث على اسم ناسخها.

و تحتوى على قسم الأصول إلى كتاب الحجّة، سوى عدّة أبواب من الكتاب المذكور.

و على هوامشها علامات المقابلة و التصحيح، و عليها أيضاً حواشٍ و تعليقات بامضائين: «ح ل- سلّمه الله» و «ق». و الخطّ في الحواشى يشبه خطّ الشيخ البهائى رحمه الله.

ص: ١٧٠

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤١١.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٢٢.

و قرئت النسخة عند أحد علماء العهد الصفوى، و تشاهد في موضعين منها علامة البلاغ سماعاً مع صورة إجازته، و قال المفهرس: إنهما للعلامة المجلسى رحمه الله، و الله هو العالم. (١)

تقع في (٢١٨) ورقة، و في كلّ صفحة (٢١) سطرّاً بالخطّ النسخى.

و رمزنا لها ب «ح».

### **٥٧. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة في مشهد، المرقّمة ٧٨٥٤؛**

نسختها محمّد كريم بن قراييك القيربائى، و فرغ منها فى سلخ جمادى الآخرة من عام ١٠٧٥ ق فى مدرسة الصادقيّة بتبريز.

و تحتوى على قسم الأصول بتمامه.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و حواشٍ مفيدة بالرموز التالية:

«خليل-حفظه الله»، «ص ح م د-مدّ ظلّه»، «محمد صالح-مدّ ظلّه»، «ام ن الإسترآبادى المكى-رحمه الله»، «حسن-رحمه الله»، «م ن ر-رحمه الله»، «ح ك-رحمه الله»، «مجنوب-دام ظلّه»، «م ب-سلّمه الله»، «محسن-سلّمه الله» وغيرها.

و تشهد أيضاً علامات البلاغ موجزة فى بعض المواضع، منها فى الصفحة (٣٩٨). (٢)

تقع فى (٣٤٥) ورقة، وفى كلّ صفحة (٢٣ إلى ٢٤) سطرًا بالخطّ النسخى.

ورمزنا لها ب«بو».

### ٥٨. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة فى مشهد، المرقّمة ١٨٠١؛

نسخها عبدالضامن بن حيار النبيلى، وفرغ عنها فى العاشر من محرّم الحرام عام ١٠٧٦ ق.

و تحتوى على قسم الأصول من كتاب التوحيد إلى كتاب العشرة.

كانت النسخة فى ملك آية الله السيّد موسى الشبيرى-حفظه الله- ووقفت للمكتبة فى تاريخ ١٤١١ ق.

ص: ١٧١

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٠٣.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٠٤.

و على هوامش النسخة علامات التصحيح و المقابلة، و تشهد فى الورقة الأخيرة منها علامة بلاغ هكذا:

بلغ سماعاً من أوله إلى آخره كاتبه-أيده الله تعالى-و ذلك في مجالس آخرها شهر ربيع الأول سنة ١٠٧٦ ق.و كتب العبد محمد الحرّ، وفقه الله.

ثمّ كتب في ذيل العبارات المذكورة بخطّ آخر هكذا:

هذا ليس بخطّ صاحب الوسائل -قدّس سرّه- وكذا ما في غير واحد من مواضع الكتاب، وإنّما هي صورة خطّه في نسخة مصحّحة عنده بالسماع و المقابلة، وهذه النسخة غير مصحّحة؛ إذ فيها و في حواشيتها أغلاط. (١)

تقع في (٣٩٦) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٢ إلى ٢٣) سطراً بالخطّ النسخيّ الجيّد.

و رمزنا لها ب «و».

## ٥٩. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة في مشهد، المرقّمة ٢١٠٩؛

نسخت في عام ١٠٨٣ ق، و لم نعر على اسم ناسخها.

و تحتوي على قسم الأصول من أوله إلى كتاب فضل القرآن، سوى عدّة أبواب سقطت من بعض الكتب.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و قرئت و قوبلت من أوّل كتاب الإيمان و الكفر إلى آخرها بتوسّط محبّ عليّ التوني عند رفيع الدين محمد خادم اليزدي، و يشهد له ما كتب في الصفحة (٤٧٠) هكذا:

قد قرأ عليّ، و قابل لديّ من أوائل كتاب الإيمان إلى هنا الفاضل الصالح الزكيّ مولانا محبّ عليّ التوني قراءة إتقان و تحقيق-أيده الله سبحانه، و هداه سواء الطريق- و أنا العبد المذنب النادم رفيع الدين محمد اليزدي الخادم، مصلياً مسلماً، و الحمد لله ربّ العالمين.



و عليها أيضاً حواشٍ و تعليقات كثيرة بالر موز التالية: «سع رحمه الله»، «ملاً صالح (ره)»، «رفيعاً»، «ام ن رحمه الله»، و غيرها. (٢)

ص: ١٧٢

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤١٠.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٥، ص ١٤٤.

تقع في (٢٦٩) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٩) سطرًا بالخطّ النسخي.

و رمزنا لها ب «بد».

### ٦٠. مخطوطة مكتبة مدرسة المروى فى طهران، المرقّمة ١٩٤؛

نسخها علىّ بن محمّد بن علىّ بن عمران بن حسن الجينى البخرانى، و فرغ منها عام ١٠٧٩ ق.

و تحتوى على قسم الأصول بتمامه.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و تعليقات كثيرة مفيدة من دون رمز خاصّ، أو توقيع مخصوص.

و تشاهد فى الورقة الأخيرة علامة إنهاء سماعاً كتبه الشيخ صالح البخرانى فى عام ١٠٨٨ ق، و متنه هكذا:

انتهى سماعه علىّ من أوّله إلى آخره فى اليوم التاسع و العشرين من شهر ذى القعدة الحرام لسنة ١٠٨٨ ق، و أنا أقلّ خلق الله تعالى صالح بن عبدالكريم البخرانى.... (١)

تقع فى (٢٥٥) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢٧) سطرًا بالخطّ النسخي.

ورمزنا لها ب«جف».

## ٦١. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد، المرقمة ٢٠٦٤٣؛

نسخت في القرن الحادى عشر، ولم نعثر على اسم ناسخها.

و تحتوى على الكتب التالية: الإيمان و الكفر، و الدعاء، و فضل القرآن، و العشرة (من قسم الأصول) و كتاب الروضة.

كانت النسخة فى ملك الشيخ الجليل علىّ بن محمّد بن حسن بن زين الدين العاملى، و يوجد فى الورقة الأولى خاتمه البيضوى مسجّع فى أطرافه: «اللّه محمّد علىّ فاطمة حسن حسين علىّ محمّد جعفر موسى علىّ محمّد علىّ حسن محمّد»، و فى وسطه: «عبدهم علىّ بن محمّد».

و تشاهد أيضاً علامة تصحيحه و مقابلته مع نسخة عتيقة فى مواضع من النسخة؛ منها فى صفحة (٢٩٠) هكذا: «بلغ مقابلة بعون الله تعالى، فصحّ سوى ما زاغ عنه البصر».

ص: ١٧٣

---

(١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ص ٢٠٣.

و منها فى صفحتى (٤١٣ و ٤٥٢) و آخر النسخة هكذا: «بلغ مقابلة بالكتاب الذى كتب منه، و الحمد لله-ع ل».

و توجد أيضاً عليها حواشٍ و تعليقات اخرى من الكاتب برمز «ع ل». (١)

تقع فى (٣٧٢) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢١ إلى ٢٣) سطراً بالخطّ النسخيّ الجيّد.

ورمزنا لها ب«د».

## ٦٢. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد، المرقمة ١٥٧٦٢؛

نسخت في عام ١١٠٠ ق، و ناسخها مجهول.

و تحتوي على الكتب التالية: الوصايا، المواريث، الحدود، الديات، الشهادات، القضاء، الأيمان و النذور و الكفارات.

و على هوامش النسخة علامات التصحيح و المقابلة، و قوبلت بتمامها عند العلامة المجلسي رحمه الله، و تشاهد علامة بلاغ منه في آخر النسخة هكذا: «ثم بلغ سماعاً وفقه الله تعالى».

و عليها أيضاً حواشٍ قليلة في توضيح بعض اللغات الغامضة من دون رمز. (٢)

تقع في (١٤٩) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٥) سطراً بخطّ نستعليق.

و رمزنا لها ب «ك».

## ٦٣. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد، المرقمة ٢٠٢٧١؛

كتبها فرج الله بن الشيخ عبدالله بن نصر الحويزاوى، و فرغ عنها عام ١٠٩٥ ق.

و تحتوي على قسم الفروع من كتاب النكاح إلى كتاب الديات.

كانت النسخة في عام ١٤٠١ ق في ملك السيّد مصطفى الحسينيّ الصفائى الخوانسارى، و هو يشهد بخطّه على أنّ النسخة قد صحّحت عند الشيخ الحرّ العاملى رحمه الله، لكن لم نعثر على قرينة

تؤيّد. (٣)

ص: ١٧٤

١-١). أنظر: فهرست هزار و پانصد نسخه خطی، ص ١٩٤.

٢-٢). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤١٧.

٣-٣). أنظر: الفهرس الإهدائي للمكتبة، ص ١٩١.

تقع في (١٥٥) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٧) سطرًا بالخط النسخي الجيّد.

و رمزنا لهذه النسخة ب «س».

### **٦٤. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة في مشهد، المرقّمة ٢١٠٨؛**

نسخها محمّد باقر بن محمّد تقى، و تاريخ النسخ عام ١٠٩٧ ق.

و تحتوى على قسم الأصول من كتاب العقل و الجهل إلى باب حسن الصحابة من كتاب المعيشة، و سقطت عدّة أبواب أيضاً من بعض الكتب.

على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و حواشٍ و تعليقات مفيدة بالرموز التالية: «م ق ر» (الظاهر أنّه الكاتب)، «م ق ر- دام ظلّه» (و هو العلامة المجلسي رحمه الله)، «ام ن» (محمّد أمين الإسترآبادي)، «رفيعا»، «صالح»، «هاشم- سلّمه الله»، «منه- دام ظلّه»، «صدر»، «شيخ محمّد»، «ميرزا محمّد سلّمه الله»، «مرتضى سلّمه الله» و غيرها.

و تشاهد أيضاً علامة بلاغ المجلسي رحمه الله بخطّه في مواضع عديدة من صفحة (٣٤٢) إلى آخر النسخة، و نصّها هكذا: «بلغ سماعاً أيّده الله تعالى».

تقع في (٢٩٨) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٤) سطرًا بالخط النسخي.

و رمزنا لها ب «بج».

### **٦٥. مخطوطة مكتبة الإسكندريّة بمصر، المرقّمة ١٢٩٩ ب؛**

نسخت في القرن الحادى عشر، و لم نعر على اسم ناسخها.

و تحتوى على قسم الفروع من أوله إلى آخر كتاب المعيشة.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و تعليقات و حواشٍ مفيدة بالإمضاءات التالية: «ص» (المظنون أنه الشيخ صالح بن عبدالكريم البحرانى)، «ف»، «ق»، و «ح م ز ه ج».

و الظاهر أنّ النسخة قوبلت و صحّحت عند الشيخ صالح البحرانى المذكور (ت ١٠٩٨ ق)، و تشاهد فى مواضع مختلفة منها علامات البلاغ سماعاً و مقابلة، و يوجد أيضاً فى موضعين منها إنهاءً بخطّه رحمه الله؛ أحدهما فى آخر كتاب الطهارة صفحة ١٦٦ (لم يقرء دقيقاً)، و ثانيهما فى آخر كتاب الصلاة صفحة ٣٢٦ هكذا:

أنها سماعاً علىّ من أوله إلى هنا إلاً قليلاً من سماع حافظ، فأجزت له روايته عنى

ص: ١٧٥

بطريقى الوصيلة إلى مؤلفه من كلّ ما عليه جائز و... و أنا أحقر عباد الله تعالى صالح بن عبدالكريم البحرانى فى عشر من شهر صفر من شهر سنة ١٠٧٧ ق....

تقع فى (٥٠٨) أوراق، و فى كلّ صفحة (٢٥) سطرًا بالخط النسخى.

و رمزنا لها ب «جن».

## **٦٦. مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة فى مشهد، المرقمة ١٦٩٦٦؛**

نسخت فى القرن الحادى عشر، و لم نعر على اسم الناسخ.

و تحتوى على قسم الأصول من أوله إلى آخر كتاب الإيمان و الكفر.

وقد كتب الشيخ الحرّ رحمه الله في الورقة الأولى منها: «قد تسلّمت هذا الكتاب من وكلاء الواقف النبيل في حضوره-أيّده الله تعالى-... وقد حرّره محمّد الحسن العاملي في مشهد المقدّس، على مشرفه السلام».

و على هوامش النسخة تعليقات بالرموز التالية: «م ح ق-دام ظلّه»، «رفيعا-دام فيضه» وغيرهما.

و تشهد في الصفحة (١٧) علامة بلاغ هكذا: «بلغ قبلاً بحمد الله تعالى». (١)

تقع في (٢٠٥) أوراق، وفي كلّ صفحة (٢٥) سطراً بالخطّ النسخي.

و رمزنا لها ب «ض».

### **٦٧. مخطوطة مكتبة مدرسة نواب في مشهد، المرقّمة ٤١؛**

نسخها إبراهيم بن محمّد رضا في القرن الحادي عشر.

و تحتوي على قسم الأصول بتمامه.

و كانت النسخة في ملك علاء الملك فاضل خان، و تشهد علامة تملكه و خاتمه في الورقة الأولى.

و على هوامشها علامات قليلة للتصحيح و المقابلة. (٢)

تقع في (٢٧٧) ورقة، و في كلّ صفحة (٢٧) سطراً بالخطّ النسخي الجلي.

ص: ١٧٦

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١٤، ص ٤٠٧.

٢-٢). أنظر: فهرست دو كتابخانه مشهد، ص ٤٩٢.

ورمزنا لها ب«بل».

### ٦٨. مخطوطة المكتبة الوطنية في طهران، المرقمة ٢٠٤٩؛

المظنون أنّ كاتبها هو الذي قد حشّاها، وهو محمد عليّ التنكابني، و فرغ من نسخها في القرن الحادي عشر.

و تحتوي على قسم الأصول إلى كتاب التوحيد فقط.

و على هامشها علامات التصحيح و المقابلة، و تشاهد في الصفحة (٣٦٢) علامة بلاغ موجزة، و الظاهر أنّ النسخة قد قرئت و قوبلت و صحّحت بتوسط المولى محمد عليّ التنكابني عند المولى بهاء الدين محمد بن محمد باقر الحسيني، و إجازته رواية له موجودة في الصفحة (٤٧٣) مفصلاً.

و عليها أيضاً حواشٍ و تعليقات كثيرة بالرموز التالية: «بهاء الحسيني -مدّ ظلّه»، «محمد عليّ -عفى عنه»، «ص ح -رحمه الله»، «ام ن -رحمه الله»، «م ق ر -ره»، «م ت ق»، «العلامة الصدر -قدّس سرّه»، «ميرزا رفيعا -رحمه الله»، «محمد رفيع -مدّ ظلّه العالی»، «وافي» و غيرها. (١)

تقع في (٢٢٤) ورقة، و في كلّ صفحة (١٩) سطراً بالخطّ النسخي.

ورمزنا لها ب«جط».

### ٦٩. مخطوطة مكتبة شخصيّة بشيراز، و لم تكن مرقومة؛

نسخها شخص مسمّى بمصطفى، في القرن الحادي عشر.

و تحتوي على قسم الأصول، سوى عدّة أبواب سقطت من بعض الكتب.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و عليها أيضاً حواشٍ و تعليقات كثيرة مفيدة بالرموز التالية: «خليل-رحمه الله»، «صالح»، «ق»، «مير محمد مؤمن»، «ب هي- ره»، «ام ن-ره»، «م ح ق ي-ره»، «م ت ق ي»، «وم ق ر» و غيرها.

و تشهد على الورقة الأولى و الأخيرة منها علامات التملك، منها لعلّي رضا بن محمد صادق الموسوي الحسيني، و منها ليوسف الصديق، و غيرهما.

و تشهد فيها أيضاً علامات البلاغ مقابلةً موجزةً في مواضع متعددة بدون إمضاء.

ص: ١٧٧

---

(١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة (ميكرو فيلم)، ج ١١، ص ١٨٧.

تقع في (١٨٦) ورقة، و في كلّ صفحة (١٩) سطرًا بالخطّ النسخيّ الجيّد.

و رمزنا لها بـ «جك».

### **٧٠. مخطوطة مكتبة مركز إحياء التراث الإسلامي في قم، المرقّمة ٣٠٦؛**

نسخها عطية بن عبدالرحمان بن ناصر بن عليّ بن أجود آل بوخميس الجزائري، و أدرج تأريخ الفراغ من نسخها في آخر كتاب العشرة: يوم الثلاثاء ٢٤ شهر صفر من عام ١٠٩٩ ق؛ و في آخر كتاب الروضة: يوم الأحد ١٠ شهر جمادى الثانية عام ١٠٩٩ ق.

و تحتوي على قسمي الأصول و الروضة، سوى عدّة أوراق سقطت من بعض الكتب.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و عليها أيضاً حواشٍ و تعليقات بالإمضاءات التالية: «م ح ق-مدّ ظلّه»، «م ق ر-عفى عنه»، «ر م ن»، «عبدالله الموسوي» و غيرها. (١)



تقع فى (٢٩٤) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢٧) سطرًا بالخطّ النسخى.

و رمزنا لها ب «ألف».

### ٧١. مخطوطة مكتبة الروضة الرضويّة المقدّسة فى مشهد، المرقّمة ٢١١٥؛

نسخت فى شهر ذى القعدة من عام ١١٢٠ ق، و لم نعثر على اسم ناسخها، إلّا أنّ المظنون هو الذى كتب الحواشى و التعليقات أيضاً، و هو أحمد بن محمّد هادى الحسينى الخاتون أبادى الإصفهانى. و تحتوى على قسم الفروع من أوّله إلى كتاب المعيشة.

و قرئت النسخة و قوبلت من كتاب الجهاد إلى آخر كتاب المعيشة بتوسّط شخص فاضل، و فرغ عنها فى ربيع الأوّل من عام ١٢٢٠ ق.

و تشاهد إجازاتن للكاتب رواية؛ إحداهما: من ناحية الشيخ أحمد بن علىّ الحسينى الموسوىّ البحرانى فى الصفحة (٥٩٤)، و ثانيهما: من ناحية الشيخ محمّد بن يوسف بن علىّ فى تاريخ ١١٢٢ ق فى الصفحة (٥٩٥).

و عليها أيضاً حواشٍ و تعليقات أكثرها بخطّ السيّد أحمد الخاتون أبادى بالرموز

ص: ١٧٨

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ١، ص ٤١٢.

التالية: «ب ه ره»، «م ق ر-ره»، «م ت ق-ره»، «خليل»، «محمّد علىّ-عفى عنه»، «مولانا محمّد مؤمن-ره»، «مؤمن-سلّمه الله»، «ك»، «س»، «ع»، «اه-ره» (المظنون أنّه الملاّ عبد الله التستري)، و

غيرها. (١)

تقع فى (٣٥٨) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢٧) سطرًا بالخطّ النسخى.

و رمزنا لها ب «بز».

### **٧٢. مخطوطة مكتبة مسجد نو بازار فى إصفهان، من دون الرقم؛**

نسخت فى القرن الثانى عشر، و لم نعثر على اسم ناسخها.

و تحتوى على قسم الفروع من كتاب الطهارة إلى كتاب المعيشة.

و على هوامشها علامات تصحيح و مقابلة قليلة، و عليها أيضاً حواشٍ أكثرها كانت من المولى مراد التفرشى، و بعضها برمز «ب هى - ره».

و يفهم من بعض حواشيه كإفاداته فى صفحتى (١٣٣ و ١٣٥) أنّ النسخة قوبلت و صحّحت مع نسخة المولى مراد التفرشى بتمامها.

تقع فى (٣٥٤) ورقة، و فى كلّ صفحة (٢٥) سطرًا بالخطّ النسخى الجيّد.

و رمزنا لها ب «جى».

### **٧٣. مخطوطة مكتبة حجّة الإسلام الكلبايگانى فى كلبايگان، المرقّمة ٥٥؛**

نسخت فى القرن الثانى عشر و الثالث عشر، و لم نعثر على اسم ناسخها.

و تحتوى على قسم الأصول من كتاب الإيمان و الكفر إلى كتاب العشرة، سوى عدّة أوراق سقطت من بعض الأبواب.

و على هوامشها علامات التصحيح و المقابلة، و تعليقات مختصرة فى توضيح الألفاظ الغامضة و

العبارات الموهمة. (٢)

تقع فى (٢٤٨) ورقة، وفى كلّ صفحة (٢٣) سطرًا بالخطّ النسخى.

ورمزنا لها بـ «جق».

ص: ١٧٩

---

١-١). أنظر: الفهرست للمكتبة، ج ٥، ص ١٤٦.

٢-٢). أنظر: فهرست نسخه هاى خطى كتابخانه هاى گلياىگان، ص ٤٦.

### توزيع النسخ المعتمدة على موضوعات الكتاب

صوره



ص: ١٨٠

صوره



ص: ١٨١

### شكر و تقدير

### المساهمون

وفى الختام نقدّم بالشكر الجزيل و الثناء الجميل لإخواننا المحققين الكرام الذين بذلوا ما بوسعهم

فى إنجاز هذا المشروع المهمّ طيلة سبع سنين، وهم:

١. آية الله الشيخ نعمة الله الجليلي رحمه الله، حيث كان من الأركان الأساسية لهذا القسم، وقد أخذ على عاتقه أشق الأعمال وأحمزها وكان عالماً فاضلاً محققاً مدققاً حقاً، وكنا نرجع إليه في كثير من أعمالنا، وقد عاجله الأجل بعد إتمام مراحل العمل جميعها قبل طبع الكتاب، فرحمه الله و جعل الجنة مثواه.

٢. السيد علي رضا الحسيني.

٣. الشيخ علي الحميداوي.

٤. الشيخ جواد فاضل البخشايشي.

٥. السيد محمود الطباطبائي.

٦. الشيخ حميد الأحمدي الجلفايي.

٧. الشيخ مسلم مهدي زاده.

٨. الشيخ غلام حسين قيصريه ها.

٩. حميد الكنعاني.

١٠. السيد محمد الموسوي.

١١. الشيخ أحمد رضا شاه جعفري.

١٢. السيد هاشم الشهرستاني.

١٣. الشيخ أحمد عاليشاهي.

١٤. الشيخ محمد علي بازوبندي.

١٥. علي عباسپور.

كما ونشكر أخوتنا الذين اشتركوا في نضد الحروف و الإخراج الفنّي و المقابلة المطبعية، وهم: مجيد بابكي الرسكتي، السيد علي موسوي كيا، علي الأكبري، محمود طرازكوهي، سيد مرتضى عيسى زاده، جواد رجائي نيا.

و نحمد الله سبحانه و تعالى حمداً كثيراً على توفيقه إيانا لإتمام تحقيق هذا السفر العظيم بعد عمل متواصل دام سبع سنين، فله الحمد أولاً و آخراً كما هو أهله، و نصلّي و نسلّم على سيّدنا و سيّد الكونين، خاتم النبيّين محمّد و آله المعصومين، سيّما بقيّة الله في الأرضين، حجّة الله و وليّه في أرضه و بلاده، و خليفته على خلقه و عباده؛ و الحجّة القائم المهديّ المنتظر، و نهدى إليه بضاعتنا المزجاة، و نقول «يا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَ أَهْلَنَا الضُّرُّ وَ جِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ» .

محمّد حسين الدرايتي

قسم إحياء التراث في مركز بحوث دار الحديث

ربيع الأول ١٤٣٠هـ.ق/ اسفند ١٣٨٧هـ.ش

ص: ١٨٤

**اشاره**

فى الختام نرى من الواجب علينا أن نتقدّم بخالص شكرنا إلى كلّ من ساهم معنا فى تحقيق وإخراج هذا السفر القيّم بهذه الحلّة، وشاركنا فى إنجاز هذا المشروع العظيم، وهم:

١. العالم المحقّق و الفقيه المدقّق سماحة آية الله السيّد موسى الشبيرى الزنجانى دامت إفاضاته، حيث وجّه إلينا إرشادات و توجيهات قيّمة أخذناها بنظر الاعتبار فى جميع مراحل عملنا.

٢. فضيلة الأستاذ الجليل العلامة آية الله الشيخ جعفر السبحانى دامت بركاته، حيث لاحظ عملنا و أرشدنا و أثنى على محقّقينا و أتحننا بتقريظ ممتع قد تقدّم نقله.

٣. سماحة آية الله محمدى رى شهرى سادن روضة حضرة السيّد عبد العظيم الحسنى و رئيس مؤسسة دار الحديث، و هكذا سماحة حجة الاسلام و المسلمين مهدي المهريزى رئيس مركز البحوث فى مؤسسة دار الحديث، حيث راعوا العمل بجدّ وسعى دائبين و فى طيلة مراحلهم.

٤. سماحة الأستاذ الفاضل حجة الإسلام و المسلمين السيّد محمّد جواد الشبيرى زيدعزّه، حيث كان يوجّه لنا النصائح و الملاحظات المفيدة فى عملنا، و بذل لنا المشاورة فى تحقيق أسناد روايات الكافى.

٥. سماحة آية الله الشيخ رضا الأستادى، و المحقّق الشهير حجة الإسلام و المسلمين السيّد محمّد رضا الحسينى الجلالى، و حجج الإسلام: رضا المختارى، و عبد الهادى المسعودى و محمّد كاظم رحمان ستايش، و محمّد إحسانى فر، و إحسان سرخه اى و على أوسط الناطقى، و حيدر المسجدى، لاشترآكهم فى مشاورتنا فى مراحل مختلفة من العمل.

٦. و لا ننسى أن نشكر أخوتنا مسؤولى المكاتب العامّة و الخاصّة و الذين بذلوا

جهدهم فى تهيئة النسخ الخطية، وهم: حجة الإسلام و المسلمين الدكتور السيد محمود المرعى النجفى مسؤول مكتبة آية الله المرعى رحمه الله و حجة الإسلام و المسلمين طالب الحق مسؤول مخطوطات الروضة الرضوية المقدسة فى ذلك الوقت، و سماحة حجة الإسلام و المسلمين السيد أحمد الحسينى الاشكورى مسؤول مركز إحياء التراث الإسلامى، و حجة الإسلام السيد محمد على أبهرى مسؤول مكتبة مجلس الشورى الإسلامى فى ذلك الوقت، و الأخ الفاضل أبو الفضل عرب زاده مسؤول مكتبة آية الله السيد محمدرضا الكلباىگانى رحمه الله.

#### ٤. نماذج مصورة من المخطوطات

ص: ١٨٥

ص: ١٨٦

ص: ١٨٧

ص: ١٨٨

ص: ١٨٩

ص: ١٩٠

ص: ١٩١

ص: ١٩٢

ص: ١٩٣

ص: ١٩٤

ص: ١٩٥

ص: ١٩٦

ص: ١٩٧

ص: ١٩٨

ص: ١٩٩

ص: ٢٠٠

ص: ٢٠١

ص: ٢٠٢

ص: ٢٠٣

ص: ٢٠٤

ص: ٢٠٥

ص: ٢٠٦

ص: ٢٠٧

ص: ٢٠٨

ص: ٢٠٩



ص: ٢١٠

ص: ٢١١

ص: ٢١٢

ص: ٢١٣

ص: ٢١٤

ص: ٢١٥

ص: ٢١٦

ص: ٢١٧

ص: ٢١٨

ص: ٢١٩

ص: ٢٢٠

ص: ٢٢١

ص: ٢٢٢

ص: ٢٢٣

ص: ٢٢٤

ص: ٢٢٥

ص: ٢٢٦

ص: ٢٢٧

ص: ٢٢٨

ص: ٢٢٩

ص: ٢٣٠

ص: ٢٣١

ص: ٢٣٢

ص: ٢٣٣

ص: ٢٣٤

ص: ٢٣٥

ص: ٢٣٦

ص: ٢٣٧

ص: ٢٣٨

ص: ٢٣٩

ص: ٢٤٠

ص: ٢٤١

ص: ٢٤٢

ص: ٢٤٣

ص: ٢٤٤

ص: ٢٤٥

ص: ٢٤٦

ص: ٢٤٧

ص: ٢٤٨

ص: ٢٤٩

ص: ٢٥٠

ص: ٢٥١

ص: ٢٥٢

ص: ٢٥٣

ص: ٢٥٤

ص: ٢٥٥

ص: ٢٥٦

ص: ٢٥٧

ص: ٢٥٨

## فهرس المطالب

إرشادات و توجيهات سماحة آية الله

السيد موسى الشبيري الزنجاني (دامت بركاته) ٥

تقريظ سماحة آية الله الشيخ جعفر السبحاني (دامت بركاته) ٩

المدخل

١. حياة الشيخ الكليني ١٣

الأول: الحياة السياسيّة و الفكريّة في عصر الكلينيّ ١٥

المبحث الأول: الحياة السياسيّة و الفكريّة في الرىّ ١٦

المطلب الأول: الحياة السياسيّة في الرىّ ١٦

المطلب الثاني: الحياة الثقافيّة و الفكريّة في الرىّ ١٨

١- الخوارج ١٩

٢- النواصب ٢٠

٣- المعتزلة ٢٠

٤- الزيدية ٢١

٥- النجارية ٢١

٦- المذاهب العامية ٢٢

٧- المذهب الشيعي ٢٢

المبحث الثاني : بغداد سياسياً وفكرياً في عصر الكليني ٢٣

المطلب الأول: الحياة السياسية ببغداد ٢٣

أولاً- نظام ولاية العهد ٢٤

ثانياً- عبث الخلفاء العباسيين و لهوهم و سوء سيرتهم ٢٤

ثالثاً- مجيء الصبيان إلى الحكم ٢٥

رابعاً- تدخل النساء و الخدم و الجوارى في السلطة ٢٥

خامساً- تدخل الأتراك في سياسة الدولة و تحكّمهم في مصير العباسيين ٢٦

سادساً- تدهور الوزارة ٢٧

سابعاً- الثورات الملتزمة و الحركات المتطرّفة التي أضعفت السلطة ٢٧

ص: ٢٥٩

ثامناً-انفصال الأقاليم و استقلال الأطراف ٢٨

المطلب الثاني: الحياة الثقافية و الفكرية ببغداد ٢٨

أولاً-مركزية بغداد و شهرتها العلمية ٢٨

ثانياً-أوجه النشاط الثقافي و الفكرى و المذهبي ببغداد ٢٩

الثانى: الهوية الشخصية للشيخ الكليني ٣١

الصنف الأول-الألقاب المكانية ٣٣

١-الكليني ٣٣

٢-الرازي ٣٣

٣-البغدادي ٣٣

٤-السلسلي ٣٤

الصنف الثاني-الألقاب العلمية ٣٤

القسم الأول-الألقاب العلمية التي أطلقها عليه علماء العامة ٣٤

القسم الثاني-الألقاب العلمية التي أطلقها عليه علماء الإمامية ٣٤

رابعاً-ولادته ٣٥

خامساً-نشأته و تربيته، و عقبه، و أصله ٣٦

سادساً-وفاته، تاريخها و مكانها ٣٧

الثالث: أسفار الشيخ الكليني ٤١

رحلته العلميّة في طلب الحديث ٤١

أسباب هجرة الكليني إلى بغداد ٤٢

الرابع: شيوخ الكليني و تلاميذه ٤٥

المبحث الأول: شيوخه ٤٥

١-أحمد بن إدريس، أبو عليّ الأشعري ٤٥

٢-أحمد بن عبدالله البرقي ٤٥

٣-أحمد بن محمّد بن سعيد ابن عقدة الحافظ الهمداني ٤٦

٤-أحمد بن محمّد العاصمي ٤٦

٥-أحمد بن مهران ٤٦

٦-إسحاق بن يعقوب الكليني ٤٧

٧-إسماعيل بن عبدالله القرشي ٤٧

٨-حبيب بن الحسن ٤٨

ص: ٢٦٠

٩-الحسن بن خفيف ٤٨

١٠-الحسن بن عليّ الدينوري العلوي ٤٨

١١-الحسن بن عليّ الهاشمي ٤٩

١٢-الحسن بن الفضل بن زيد اليماني ٤٩

١٣-الحسين بن أحمد ٤٩

١٤-الحسين بن الحسن الحسيني الأسود الهاشمي العلوي الرازي ٤٩

١٥-الحسين بن محمّد بن عامر، أبو عبدالله الأشعري ٥٠

١٦-حميد بن زياد ٥٠

١٧-داود بن كوزة، أبو سليمان القمي ٥١

١٨-سعد بن عبدالله الأشعري ٥١

١٩-عبدالله بن جعفر الحميري ٥٢

٢٠-عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمي ٥٢

٢١-عليّ بن إبراهيم الهاشمي ٥٢

٢٢-عليّ بن الحسين السعدآبادي ٥٣



- ٢٣- عليّ بن محمّد بن سليمان ٥٣
- ٢٤- عليّ بن محمّد بن أبي القاسم ماجيلويه ٥٤
- ٢٥- عليّ بن محمّد الكليني الرازي ٥٤
- ٢٦- عليّ بن موسى بن جعفر بن أبي جعفر الكُمندانّي ٥٤
- ٢٧- القاسم بن العلاء الهَمَداني ٥٥
- ٢٨- محمّد بن أحمد الخفاف النيسابوري ٥٥
- ٢٩- محمّد بن أحمد بن عبدالجبار ٥٦
- ٣٠- محمّد بن أحمد القمّي ٥٦
- ٣١- محمّد بن إسماعيل ٥٦
- ٣٢- محمّد بن جعفر الأسدي ٥٦
- ٣٣- محمّد بن جعفر الرزّاز، أبو العباس الكوفي ٥٨
- ٣٤- محمّد بن الحسن الصفّار ٥٨
- ٣٥- محمّد بن الحسن الطائي الرازي ٥٩
- ٣٦- محمّد بن الحسن الطاطري ٥٩
- ٣٧- محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري ٦٠

ص: ٢٦١

٣٨- محمد بن عقيل الكليني ٦٠

٣٩- محمد بن عليّ أبو الحسين الجعفرى السمرقندى ٦٠

٤٤- محمد بن عليّ بن معمر الكوفى ٦٠

٤١- محمد بن محمود، أبو عبد الله القزوينى ٦١

٤٢- محمد بن يحيى العطار ٦١

٤٣- أبو بكر الحبال ٦١

٤٤- أبو حامد المراغى ٦١

٤٥- أبو داود ٦٢

مشايخ العدة ٦٢

الطائفة الأولى-العدة المعلومة ٦٢

١-عدة الكليني عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ٦٢

٢-عدة الكليني عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى ٦٣

٣-عدة الكليني عن سهل بن زياد ٦٣

الطائفة الثانية-العدة المجهولة فى الكافى ٦٣

المبحث الثاني: تلاميذه و الراوون عنه ٦٤

١- أحمد بن إبراهيم بن أبي رافع، أبو عبدالله الصيمري ٦٤

٢- أحمد بن أحمد، أبو الحسين الكوفي الكاتب ٦٤

٣- أحمد بن الحسن (أو الحسين)، أبو الحسين العطار ٦٥

٤- أحمد بن عليّ بن سعيد أبو الحسين الكوفي ٦٥

٥- أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد أبو الحسن القميّ ٦٥

٦- أحمد بن محمد بن عليّ الكوفي ٦٦

٧- إسحاق بن الحسن بن بكران العقراني، أبو الحسين (الحسن) التمار ٦٦

٨- جعفر بن محمد بن قولويه ٦٦

٩- الحسن بن أحمد المؤدّب ٦٧

١٠- الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المؤدّب ٦٧

١١- الحسين بن صالح بن شعيب الجوهري ٦٧

١٢- عبدالله بن محمد بن ذكوان ٦٨

١٣- عبدالكريم بن عبدالله بن نصر، أبو الحسين البزاز ٦٨

١٤- عليّ بن أحمد الرازي ٦٨

ص: ٢٦٢

- ١٥- عليّ بن أحمد بن محمّد بن عمران أبو القاسم الدقّاق ٦٨
- ١٦- عليّ بن أحمد بن موسى الدقّاق ٦٩
- ١٧- عليّ بن عبد الله الوزّاق ٦٩
- ١٨- عليّ بن محمّد بن عبدوس، أبو القاسم الكوفي ٦٩
- ١٩- محمّد بن إبراهيم النعماني ٦٩
- ٢٠- محمّد بن إبراهيم بن يوسف الكاتب الشافعي ٦٩
- ٢١- محمّد بن أحمد بن حمدون أبو نصر الواسطي ٧٠
- ٢٢- محمّد بن أحمد بن عبد الله الصفواني ٧٠
- ٢٣- محمّد بن أحمد بن محمّد بن سنان، أبو عيسى الزاهري ٧٠
- ٢٤- محمّد بن الحسين البزوفري ٧١
- ٢٥- محمّد بن عليّ بن أبي طالب أبو الرجاء البلدي ٧١
- ٢٦- محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه (الشيخ الصدوق) ٧١
- ٢٧- محمّد بن عليّ ماجيلويه ٧٢
- ٢٨- محمّد بن محمّد بن عصام الكليني ٧٢

٢٩- محمّد بن موسى المتوكّل ٧٣

٣٠- هارون بن موسى، أبو محمّد التلعكبرى ٧٣

٣١- أبو جعفر الطبرى ٧٣

٣٢- أبو الحسن بن داود ٧٣

٣٣- أبو سعد الكوفى ٧٤

٣٤- أبو غالب الزرارى ٧٤

٣٥- أبو المفضل الشيبانى ٧٤

الخامس: مؤلّفات ثقة الإسلام الكلينى ٧٥

أولاً- كتاب تعبير الرؤيا ٧٥

ثانياً- كتاب الردّ على القرامطة ٧٥

ثالثاً- كتاب رسائل الأئمة: ٧٦

رابعاً- كتاب الرجال ٧٧

خامساً- كتاب ما قيل فى الأئمة: من الشعر ٧٧

سادساً- كتاب خصائص الغدير، أو خصائص يوم الغدير ٧٨

سابعاً- كتاب الكافى ٧٨

ص: ٢٦٣

السادس: ما قاله العلماء الكليني ٧٩

٢. كتاب الكافي ٨٣

حكاية عرض الكافي على الإمام المهدي عليه السلام ٩٢

بيان موقف علماء الشيعة من أحاديث الكافي ٩٥

منهج الكليني في أسانيد الكافي ٩٦

منهج الكليني في متون الكافي ١٠٠

تبويب و ترتيب الكافي ١٠٢

شبهة فصل كتاب الروضة عن الكافي ١٠٣

جواب هذه الشبهة ١٠٤

التعريف بكتاب الروضة ١٠٨

٣. عملنا في الكتاب ١١١

مراحل التحقيق ١١٤

المرحلة الأولى: معرفة النسخ الخطية و تقييمها ١١٤

المرحلة الثانية: معرفة المصادر التي تعدّ نسخة فرعية للكافي ١١٥

المرحلة الثالثة:مقابلة الكافي مع النسخ الخطيَّة و الفرعيَّة ١١٧

المرحلة الرابعة:تصحيح المتون و تقويمها ١١٨

المرحلة الخامسة:تصحيح و تحقيق أسناد الكافي ١٢٢

المرحلة السادسة:تخريج الأحاديث ١٢٧

المرحلة السابعة:التعليقات الإيضاحيَّة ١٢٩

المرحلة الثامنة:الإعراب و علامات الترقيم ١٣٠

المرحلة التاسعة:تنسيق الهوامش بنمط واحد ١٣١

المرحلة العاشرة:التدقيق و المراجعة ١٣٢

تنبيهات ثلاث ١٣٣

وصف المخطوطات المعتمده في التحقيق ١٣٥

توزيع النسخ المعتمده على موضوعات الكتاب ١٨٠

شكر و تقدير ١٨٢

المساهمون ١٨٣

٤. نماذج مصوّرة من المخطوطات ١٨٥

ص: ٢٦٤

## خطبة الكتاب

ص: ١

ص: ٢

٢ / ١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١)

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَحْمُودِ لِنِعْمَتِهِ (٢)، الْمَعْبُودِ لِقُدْرَتِهِ (٣)، الْمَطَاعِ فِي سُلْطَانِهِ (٤)، الْمَرْهُوبِ لِجَلَالِهِ (٥)  
، الْمَرْغُوبِ إِلَيْهِ فِيمَا عِنْدَهُ، النَّافِذِ أَمْرُهُ فِي جَمِيعِ خَلْقِهِ؛ عَلَا فَاسْتَعْلَى (٦)، وَدَنَا فَتَعَالَى (٧)، وَازْتَفَعَ  
فَوْقَ كُلِّ مَنْظَرٍ (٨)؛ الَّذِي لَا بَدَأَ لَاءَ وُلِّيَّتِهِ، وَلَا غَايَةَ لَاءَ زَلِيَّتِهِ، الْقَائِمُ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ، وَالِدَائِمُ الَّذِي  
بِهِ قِوَامُهَا، وَالْقَاهِرُ الَّذِي لَا يُؤْوَدُهُ حِفْظُهَا (٩)، وَالْقَادِرُ الَّذِي

ص: ٣

١-١. في «ج، ف»: «وبه ثقتي». وفي «ألف، بس، بف، ض»: «وبه نستعين».

٢-٢. في «ألف، ب، بح، بس» وحاشية «ض، بر» وشرح المازندراني: «بنعمته».

٣-٣. في «بح، بس» وحاشية «ض، بر»: «بقدرته». واللام في قوله: «لقدرته» لام التعليل، أي يعبد العابدون لكونه قادراً على الأشياء فاعلاً لما يشاء في حقهم، فيعبدونه إماماً خوفاً وطمعا، أو إجلالاً وتعظيماً. الرواشح، ص ٢٨.

٤-٤. في مرآة العقول: «قوله: في سلطانه، أي فيما أَرَادَهُ مَنَّا عَلَى وَجْهِ الْقَهْرِ وَالسُّلْطَنَةِ، لَا فِيمَا أَرَادَهُ مَنَّا وَ أَمْرَنَا بِهِ عَلَى وَجْهِ الْإِقْدَارِ وَالِاخْتِيَارِ؛ أَوْ بِسَبَبِ سُلْطَنَتِهِ وَقُدْرَتِهِ عَلَى مَا يَشَاءُ». وللمزيد راجع: حاشية ميرزا رفيعا، ص ٣١؛ شرح المازندراني، ج ١، ص ٤.

٥-٥. في «ب، بح، بر» وحاشية «ض» والرواشح وحاشية ميرزا رفيعا: «بجلاله».



٦-٦ . الاستعلاء : مبالغة فى العلوّ ، أو بمعنى إظهاره ، أو للطلب . والمعنى على الأول : علا فى رتبته عن رتبة المخلوقين ، فاستعلى وتنزه عن صفات المخلوقين . وعلى الثانى : كان عاليا من الذات والصفات فأظهر علوه بالإيجاد . وعلى الثالث لابدّ من ارتكاب تجوّز ، أى طلب من العباد أن يعدّوه عاليا ويعبدوه . راجع : الرواشح ، ص ٣١ ؛ شرح صدر المتألّهين ، ص ٦ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٦ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٥ .  
٧-٧ . فى حاشية «ف» : «فتدلّى» .

٨-٨ . المنظر : المصدر ، وما يُنظر إليه ، و الموضع المرتفع . والمعنى أنّه تعالى ارتفع عن أنظار العباد ، فلا يصل إليه نظر النظار وسير الأفكار ؛ أو عن كلّ ما يمكن أن ينظر إليه . قال العلامة المجلسى : «ويخطر بالبال معنى لطيف ، وهو أنّ المعنى أنّه تعالى لظهور آثار صنعه فى كلّ شيء ظهر فى كلّ شيء ، فكأنه علا و ارتفع عليه ، فكلّ ما نظرت إليه فكأنك وجدت الله عليه» وقيل غير ذلك . راجع : شرح صدر المتألّهين ، ص ٦ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٧ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٦ .

٩-٩ . «لا يؤوده حفظهما» أى لا يثقله ولا يتبعه ولا يشقّ عليه حفظ الأشياء ، يقال : آده الأمر يؤوده ، إذا أثقله وبلغ منه المشقّة . راجع : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٤٤٢ ؛ لسان العرب ، ج ٣ ، ص ٧٤ (أود).

بِعَظَمَتِهِ تَفَرَّدَ بِالْمَلَكُوتِ ، وَبِقُدْرَتِهِ تَوَحَّدَ بِالْجَبْرُوتِ ، وَبِحِكْمَتِهِ أَظْهَرَ حُجَجَهُ عَلَى خَلْقِهِ .

إِخْتَرَعَ (١) الْأَشْيَاءَ إِنْشَاءً ، وَابْتَدَعَهَا ابْتِدَاءً (٢) بِقُدْرَتِهِ وَحِكْمَتِهِ (٣) ، لَا مِنْ شَيْءٍ ؛ فَيَبْطُلُ الْإِخْتِرَاعُ ، وَلَا لِعِلَّةٍ ؛ فَلَا يَصِحُّ الْإِبْتِدَاعُ . خَلَقَ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ مُتَوَحِّدًا (٤) بِذَلِكَ ؛ لِإِظْهَارِ حِكْمَتِهِ ، وَحَقِيقَةِ رُبُوبِيَّتِهِ .

لَا تَضْبِطُهُ (٥) الْعُقُولُ ، وَلَا تَبْلُغُهُ الْأَعْوَاهَامُ ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ، وَلَا يُحِيطُ بِهِ مِقْدَارٌ . عَجَزَتْ دُونَهُ الْعِبَارَةُ ، وَكَلَّتْ دُونَهُ الْأَبْصَارُ ، وَضَلَّ فِيهِ تَصَارِيفُ الصِّفَاتِ . (٦)

إِحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ (٧) ، وَاسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ ، عُرِفَ بِغَيْرِ رُؤْيَةٍ (٨) ،

ص: ٤

١-١ . الاختراع والابتداع لفظان متقاربان في المعنى ، وهو إيجاد الشيء لا عن أصل ولا على مثال ولا لعلّة مادية أو فاعليّة ، و كثر استعمال الاختراع في الأوّل والابتداع في الثاني ، فلو كان الإيجاد على مثال لبطل الاختراع ، ولو كان لعلّة لبطل الابتداع. وللمزيد راجع : الرواشح ، ص ٣٥ \_ ٣٩ ؛ شرح صدر المتألّهين ، ص ٦ ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٣٢ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٩ \_ ١٠ . ٢-٢ . هكذا في أكثر النسخ ، لكن في «بو» : «ابتدعها ابتداعا» ، وفي رواية عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال : « ... ومبتدعها ابتداعا» . أنظر : الكافي ، كتاب التوحيد ، باب النهي عن الصورة والجسم ، ح ٢٨٧ .

٣-٣ . في «بح» : «وبحكمته» .

٤-٤ . في حاشية «بر» : «فتوحّد» .

٥-٥ . في حاشية «بح» : «لا تطيقه» .

٦-٦ . قال السيّد الداماد في الرواشح ، ص ٤١ : «أى ضلّ في طريق نعتة نعت الناعتين وصفات الواصفين بفنون تصاريفها وأنحاء تعبيراتها ، أى كلّما حاولوا أن يصفوه بأجلّ ما عندهم من صور الصفات الكمالية ، وأعلى ما في عقولهم من مفهومات النعت الجمالية ، فإذا نظروا إليه وحقّقوا أمره ظهّر لهم أنّ ذلك دون وصف جلاله وإكرامه وسوى نعت جماله وإعظامه ، ولم يصفوه بما هو وصفه ولم ينعته كما هو حقّه ، بل رجع ذلك إلى وصف أمثالهم وأشباههم من الممكنات» . ونحوه في شرح صدر المتألّهين ، ص ٧ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ١١ \_ ١٢ .

٧-٧ . فى «ف» : «محبوبٌ و...مستورٌ» بالرفع ، خبر لمبتدأ محذوف . وقد ذكر أكثر شراح الكافى احتمالى الرفع والجر فى شروحهم ، ورجحوا احتمال جرّه بالتوصيف كما هو رأى السيد الداماد ، أو بالإضافة بمعنى اللام كما هو رأى الصدر الشيرازى . وقس عليه «مستور» .

٨-٨ . فى «ف» : «روية» بمعنى البرهان والنظر ، واستبعد ذلك فى مرآة العقول ، لكن بقيّة الشراح اعتمدوا كلمة «روية» فى شروحهم وأشاروا إلى كلمة «روية» أثناء الشرح .

ووصفَ بغيرِ صورةٍ ، ونعتَ بغيرِ جسمٍ ، لا إلهَ إلاَّ اللهُ الكَبيرُ المُتعالِ . ضلّتِ الأءُوهامُ عن بُلوغِ كُنهِهِ ، وذَهَلتِ (١) العُقُولُ أنْ تَبْلُغَ غَايَةَ (٢) نَهايَتِهِ ، لا يَبْلُغُهُ حَدٌّ وَهَمٌ (٣) ، ولا يُدْرِكُهُ نَفَاذُ بَصَرٍ ، وَهُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ (٤) .

اِحْتَجَّ عَلَى خَلْقِهِ بِرُسُلِهِ (٥) ، وَأَوْضَحَ الأُمُورَ بِدَلالِئِهِ ، وَابْتَعَثَ (٦) الرُّسُلَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ؛ «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ» (٧) ، وَلِيَعْقِلَ العِبَادُ عَن (٨) رَبِّهِمْ ما جَهِلُوهُ (٩) ؛ فَيَعْرِفُوهُ بِرُبُوبِيَّتِهِ بَعْدَ ما أَنْكَرُوهُ ، وَيُوحِدُوهُ بِالْأَلِهِيَّةِ بَعْدَ ما أَضَدُّوهُ (١٠) .

أَحْمَدُهُ حَمْدًا يَشْفِي الثُّفُوسَ ، وَيَبْلُغُ رِضاءَهُ ، وَيُودِي شُكْرَ ما وَصَلَ (١١) إِلَيْنَا مِنْ سَوابِغِ النِّعَماءِ ، وَجَزِيلِ الأَلاءِ ، وَجَمِيلِ البَلاءِ .

وَأَشْهَدُ أنْ لا إِلهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ ، إِلهًا وَاحِدًا أَحَدًا (١٢) صَمَدًا لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلا وَلَدًا . وَأَشْهَدُ أنْ مُحَمَّدًا صَلى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَبدٌ (١٣) اِنتَجَبَةٌ ، وَرَسُولٌ (١٤)

ص: ٥

١-١ . فى «بح» : «ذلت» .

٢-٢ . يمكن أن يراد بالغاية المسافة ، ويمكن أن يراد بها النهاية ، وقد رجح المجلسى المعنى الأول واستبعد الثانى . أنظر : شرح المازندرانى ، ج ١ ، ص ١٥ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٩ .

٣-٣ . فى الرواشح ، ص ٤٤ : «وفى بعض النسخ : عَدُوٌّ وَهْمٌ . وهو أبلغ وأحكم» . و«لا يبلغه حدّ وهم» أى حدّته ، أو نهاية معرفته ؛ لأنّ ما بلغه الوهم فهو ممكن ولا سبيل للإمكان فى ساحة جنبابه . وقيل غير ذلك .

٤-٤ . فى «ب» وحاشية «ج ، ض ، بر» : «البصير» .

٥-٥ . فى حاشية «ج ، ض» : «برسوله» .

٦-٦ . فى «ج ، ض ، ف» : «انبعث» . واختار ذلك صدر المتألّهين فى شرحه ، حيث قال : «صيغة انبعث متعدّية إلى المفعول ، يقال : بعثه وانبعثه ، أى أرسله» . والظاهر أنّه من اشتباه باب الافتعال بباب الانفعال ، فتأمّل .

٧-٧ . الأنفال (٨) : ٤٢ .

٨-٨ . فى «ب ، بس» وحاشية «ج» : «من» .

٩-٩ . فى «ب ، ج ، بف» : «جهلوا» .

١٠-١٠ . فى حاشية بدر الدين ، ص ٣٣ : «هو بالصاد المهملة \_ أى صدّوه ، بمعنى منعه حقه من التوحيد \_ ولا يجوز أن يكون بالمعجمة ، ومعناه بالمعجمة : بعد ما أضدّوه ، أى جعلوا له ضدّاً» .

١١-١١ . فى حاشية «ج» : «أوصل» .

١٢-١٢ . فى «ب ، ج ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألّهين وشرح المازندراني : - «أحدا» .

١٣-١٣ . فى «ج» وحاشية «بر» : «عبده» .

١٤-١٤ . فى «ج» وحاشية «بر» : «رسوله» .

أَبْتَعَتْهُ (١) ، عَلَى حِينِ فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ ، وَطُولِ هَجْعَةٍ (٢) مِنَ الْأُمَمِ ، وَأَنْبِسَاطٍ مِنَ الْجَهْلِ ، وَاعْتِرَاضٍ مِنَ الْفِتْنَةِ ، وَأَنْتِقَاضٍ مِنَ الْمُبْرَمِ (٣) ، وَعَمَى عَنِ الْحَقِّ (٤) ، وَاعْتِسَافٍ (٥) مِنَ الْجَوْرِ ، وَامْتِحَاقٍ (٦) مِنَ الدِّينِ .

وَأَنْزَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابَ ، فِيهِ الْبَيَانُ وَالتَّبَيُّنُ «قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (٧) قَدْ بَيَّنَّهُ لِلنَّاسِ وَنَهَجَهُ (٨) ، بَعِلْمٍ قَدْ فَصَّلَهُ ، وَدِينٍ قَدْ أَوْضَحَهُ ، وَفَرَائِضٍ قَدْ أَوْجَبَهَا ، وَأُمُورٍ قَدْ كَشَفَهَا لِخَلْقِهِ وَأَعْلَنَهَا ، فِيهَا دَلَالَةٌ إِلَى النَّجَاةِ ، وَمَعَالِمٌ تَدْعُو إِلَى هُدَاهُ .

فَبَلَغَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَا أُرْسِلَ بِهِ ، وَصَدَعَ بِمَا أُمِرَ (٩) ، وَآدَى مَا حُمِّلَ مِنْ أَثْقَالِ النُّبُوَّةِ ، وَصَبَرَ لِرَبِّهِ ، وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِهِ ، وَنَصَحَ لِأُمَّتِهِ ، وَدَعَاهُمْ إِلَى النَّجَاةِ ، وَحَثَّهُمْ

ص: ٦

- 
- ١-١ . فى «ج ، ف» وشرح صدر المتألهين : «انبعته». وتقدم التعليق على مثل ذلك .
- ٢-٢ . «الهجعة» : نومة خفيفة من أول الليل ، وهى هاهنا بمعنى الغفلة والجهالة ، يقال : رجل هُجِعَ وهُجِعَ ومُهَجِع ، أى غافل أحمق . راجع : الصحاح ، ج ٣ ، ص ١٣٠٦ (هجع) ؛ التعليقة للداماد ، ص ٥ ؛ الرواشح ، ص ٤٥ وسائر الشروح .
- ٣-٣ . «الإبرام» : إحكام الشيء ، وأبرمت الأمر : أحكمته . وفى «ف» والرواشح : «البرم» بالتحريك . قال فى الرواشح : «وفى نسخ جمّة : من المبرم . وهو الأصح» . أنظر : الصحاح ، ج ٥ ، ص ١٨٧٠ (برم) ؛ الرواشح ، ص ٤٧ .
- ٤-٤ . فى «بس ، بف» وحاشية «بح» : «من» .
- ٥-٥ . «العسف» \_ بالتحريك \_ : الأخذ على غير طريق ، والقطع على غير هداية ، وكذلك التعسف والاعتساف . والعسف \_ بالتسكين \_ : الظلم ، كما قاله الداماد ، وهكذا فى اللغة بدون ضبط الحركات . والمراد هاهنا المعنى الأول كما هو ظاهر الشروح . أنظر : الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٤٠٣ ؛ لسان العرب ، ج ٩ ، ص ٢٤٥ (عسف) .
- ٦-٦ . «الامتحاق» : ذهاب خير الشيء وبركته ونقصانه ، من قولهم : محقه الله ، أى ذهب ببركته ؛ أو البطلان والمحو ، من قولهم : محقه يمحقه محقاً ، أى أبطله ومحاه ، وتمحق الشيء وامتحق ،

أى بطل . والمراد هاهنا المعنى الثانى ، كما هو ظاهر الشروح . أنظر : ترتيب كتاب العين ، ج ٣ ، ص ١٦٨٠ ؛ الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٥٥٣ (محقق) .

٧-٧ . الزمر (٣٩) : ٢٨ .

٨-٨ . فى «بف» والمطبوع : «نَهَّجَه» . والشراح قرأوها : نهجه \_ بالتخفيف \_ بمعنى أوضحه وأبانه ، أو سلكه . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ٣٤٦ (نهج) .

٩-٩ . «صدع بما أمر» أى أجهر به وتكلم به جهارا ، أو أظهره ، أو فرق به بين الحق والباطل . والكلى محتمل ، كما هو الظاهر من الشروح . أنظر : الصحاح ، ج ٣ ، ص ١٢٤١ \_ ١٢٤٢ ؛ لسان العرب ، ج ٨ ، ص ١٩٥ (صدع) .

٤ / ١

عَلَى (١) الذِّكْرِ ، وَدَلَّهْمُ عَلَى سَبِيلِ الْهُدَى مِنْ بَعْدِهِ ، بِمَنَاهِجِ (٢) وَدَوَاعٍ أَسَّسَ لِلْعِبَادِ أَسَاسَهَا (٣) ، وَمَنَابِرَ (٤) رَفَعَ لَهُمْ أَعْلَامَهَا ؛ لِكَيْ لَا يَضِلُّوا مِنْ بَعْدِهِ ، وَكَانَ بِهِمْ (٥) رَوْوفا رَحِيمَا .

فَلَمَّا انْقَضَتْ مُدَّتُهُ ، وَاسْتُكْمِلَتْ أَيَّامُهُ ، تَوَفَّاهُ اللَّهُ وَقَبَضَهُ إِلَيْهِ ، وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ مَرْضِيٌّ عَمَلُهُ ، وَافِرٌ حَظُّهُ ، عَظِيمٌ (٦) خَطَرُهُ . فَمَضَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَخَلَّفَ فِي أُمَّتِهِ كِتَابَ اللَّهِ ، وَوَصَّيَّهُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِمَامَ الْمُتَّقِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ ، صَاحِبِينَ مُؤْتَلِفِينَ ، يَشْهَدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِصَاحِبِهِ بِالتَّصَدِيقِ . يَنْطِقُ الْأَئِمَّامُ عَنِ (٧) اللَّهِ فِي الْكِتَابِ بِمَا أَوْجَبَ اللَّهُ فِيهِ عَلَى الْعِبَادِ مِنْ طَاعَتِهِ ، وَطَاعَةِ الْإِمَامِ وَوَلَايَتِهِ ، وَوَأَجِبَ حَقُّهُ (٨) ، الَّذِي أَرَادَ مِنْ اسْتِكْمَالِ دِينِهِ ، وَإِظْهَارِ أَمْرِهِ ، وَالْأُخْتِجَاجِ بِحُجَجِهِ ، وَالْأَسْتِضَاءَةِ (٩) بِنُورِهِ (١٠) ، فِي مَعَادِنِ أَهْلِ صَفْوَتِهِ ، وَمُصْطَفَى (١١) أَهْلِ خَيْرَتِهِ .

ص: ٧

١-١ . فى «بس» وحاشية «ج ، و» : «إلى» . قال فى حاشية «ج» : «على تضمين معنى الدعوة» .

٢-٢ . المراد بالمناهج كلّ ما يتقرّب به إليه سبحانه ، وبسبيلها دلائلها وما يوجب الوصول إليها.

راجع : شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٢٩ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٢ .

٣-٣ . المراد بسبيل الهدى الطريقة الشرعيّة المقدّسة ، و بالمناهج والدواعى كتاب الله والعترة عليهم السلام ، و بتأسيس الأساس ورفع المنار نصب الأدلّة على ذلك. ويحتمل أن يراد بالمناهج الأوصياء عليهم السلام ، و بالدواعى الأدلّة الدالّة على خلافتهم. راجع : شرح صدر المتألّهين ، ص ٨ ؛ حاشية بدر الدين ، ص ٣٤ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٢٥ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٢ .

٤-٤ . فى «ج ، ض» وحاشية «بس» : «منار» . وفى «بح ، بس» وحاشية «ف ، بف» : «منابر» .

٥-٥ . فى «بس» : «وكان صلّى الله عليه وآله» بدل «وكان بهم» .

٦-٦ . فى «ف» : «وعظيم» .

٧-٧ . فى «ف» : «من» .

٨-٨ . فى «ف» : «وأوجب حقّه» . وفى حاشية «ج» : «وأوجب الحق» .

٩-٩ . فى «ألف ، ب ، ض ، بر ، بس ، بف» : «الاستضاء» .

١٠-١٠ . فى «ألف» : «بأنواره» .

١١-١١ . الأرجح أن تُقرأ : «مُصْطَفَى» عطفًا على «معادن» . واختار ذلك ميرداماد فى الرواشح ،

ص ٤٩ ، وفى تعليقه على الكافى ، ص ٣٧ . بينما اختار الصدر الشيرازى أفرادها فى شرحه على

الكافى ، ص ٩ . أمّا المازندراني والمجلسى فقد ذهبا إلى جواز الأفراد والجمع . أنظر : شرح

المازندراني ، ج ١ ، ص ٢٨ ؛ ومرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٣ .

فَأَوْضَحَ (١) اللَّهُ تَعَالَى بِأَيِّمَةِ الْهُدَى مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّنَا عَنْ دِينِهِ، وَأَبْلَجَ (٢) بِهِمْ (٣) عَنْ سَبِيلِ مَنَاهِجِهِ،

وَفَتَحَ بِهِمْ عَنْ بَاطِنِ يَنَابِيعِ عِلْمِهِ، وَجَعَلَهُمْ مَسَالِكَ (٤) لِمَعْرِفَتِهِ، وَمَعَالِمَ (٥) لِدِينِهِ، وَحُجَّابًا (٦) بَيْنَهُ

وَبَيْنَ خَلْقِهِ، وَالْبَابَ الْمُؤَدَّى إِلَى مَعْرِفَةِ حَقِّهِ، وَ (٧) أَطْلَعَهُمْ (٨) عَلَى الْمَكْنُونِ مِنْ غَيْبِ سِرِّهِ .

كُلَّمَا مَضَى مِنْهُمْ إِمَامٌ ، نَصَبَ لِخَلْقِهِ مِنْ عَقِبِهِ (٩) إِمَامًا بَيْنًا ، وَهَادِيًا نَيْرًا ، وَإِمَامًا قَيِّمًا ، يَهْدُونَ بِالْحَقِّ (١٠) وَبِهِ يَعْدِلُونَ . حُجِّجَ اللَّهُ وَدُعَاتُهُ وَرِعَاتُهُ عَلَى خَلْقِهِ ، يَدِينُ (١١) بِهِدْيِهِمْ (١٢) الْعِبَادُ ، وَتَسْتَهْلُ (١٣) بِنُورِهِمُ الْبِلَادُ . جَعَلَهُمُ (١٤) اللَّهُ (١٥) ...

ص: ٨

- 
- ١-١ . فى «ب» : «وأوضح» .
- ٢-٢ . «أبلج» إمّا لازم بمعنى أنارَ وأضاء ، وإمّا متعدّد بمعنى أظهره وأوضحه وجعله مشرقاً أو واضحاً . والمراد هاهنا الثانى ، وعليه فكلّمة «عن» زائدة للمبالغة فى الربط والإيصال ، كما هو ظاهر الشروح . راجع : الصحاح ، ج ١ ، ص ٣٠٠ ؛ لسان العرب ، ج ٢ ، ص ٢١٥ - ٢١٦ (بلج) .
- ٣-٣ . فى «ب» - : «بهم» .
- ٤-٤ . فى حاشية «ج» : «مسالكا» . قال السيّد الداماد : «التنوين فى (مسالكا) و (معالما) \_ على ما فى أكثر النسخ العتيقة المعوّل على صحّتها \_ للتكثير ، أى طائفة ما من المسالك ومن المعالم ...» . أنظر : الرواشح ، ص ٥٠ ؛ التعليقة للداماد ، ص ٨ .
- ٥-٥ . فى حاشية «ج» : «ومعالما» . ومّرّ التعليق عليها فى الهامش المتقدّم .
- ٦-٦ . «الحجّاب» جمع حاجب بمعنى البوّاب . لسان العرب ، ج ١ ، ص ٢٩٨ ؛ القاموس المحيط ، ج ١ ، ص ١٤٦ (حجّب) .
- ٧-٧ . فى «ألف ، ب ، ج ، ض ، ف ، بر ، بس ، بف» - : «و» .
- ٨-٨ . فى «و ، بف» : «أطلّعهم» بالتشديد .
- ٩-٩ . هناك مَنْ قرأها «مَنْ عَقِبَهُ» \_ بالفتح \_ اسم موصول ، كما أشار لذلك المجلسى ، واستبعده فى مرآة العقول . أمّا المازندرانى والصدر الشيرازى فقد احتملا ذلك أيضا فى شرحيهما .
- ١٠-١٠ . فى «بح» : «إلى الحق» .
- ١١-١١ . فى «ألف ، و ، بس» : «تدين» .



١٢-١٢. فى «ألف، بح، بس»: «بهذاهم». ومعنى «بهدِيهِمْ» هو أن يسير بسيرتهم العباد ويطيعون الله ورسوله بسبب هدايتهم وإرشادهم. ومعنى «بهذاهم» هو أن يتعبّد العباد بهدايتهم. راجع: الرواشح، ص ٥٢؛ شرح المازندراني، ج ١، ص ٣٢؛ مرآة العقول، ج ١، ص ١٤.  
١٣-١٣. فى «ألف، ب، ج، ف، بح، بف» والمطبوع: «يستهلّ». .  
١٤-١٤. فى «بس» وحاشية «بف»: «وجعلهم». .  
١٥-١٥. فى «ف»: - «الله».

حَيَاةً (١) لِلْأَنْبِيَاءِ، وَمَصَابِيحَ لِلظُّلَمِ، وَمَفَاتِيحَ لِلْكَلامِ، وَدَعَائِمَ (٢) لِلْأَسْلَامِ. وَجَعَلَ نِظَامَ طَاعَتِهِ وَتَمَامَ فَرْضِهِ التَّسْلِيمَ لَهُمْ فِيمَا عَلِمَ، وَالرَّدَّ إِلَيْهِمْ فِيمَا جُهَلَ، وَحَظَرَ (٣) عَلَى غَيْرِهِمُ التَّهْجُمَ (٤) عَلَى الْقَوْلِ بِمَا يَجْهَلُونَ، وَمَنَعَهُمْ جَحْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ؛ لِمَا (٥) أَرَادَ (٦) - تَبَارَكَ

٥ / ١

وَتَعَالَى - مِنْ اسْتِنْفَادِ مَنْ شَاءَ مِنْ خَلْقِهِ مِنْ مُلِمَّاتِ (٧) الظُّلَمِ، وَمَغْشِيَّاتِ (٨) الْبُهْمِ (٩). وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ الْأَخْيَارِ الَّذِينَ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُمْ الرَّجْسَ (١٠) وَطَهَّرَهُمْ تَطْهِيرًا.  
أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ فَهَمْتُ يَا أَخِي مَا شَكُوتَ مِنْ اصْطِلَاحِ (١١) أَهْلِ دَهْرِنَا عَلَى الْجَهَالَةِ (١٢)،  
ص: ٩

١-١. فى حاشية «ألف»: «حماة».

٢-٢. فى حاشية «ج»: «دعائما». وقد مرّت الإشارة إلى أن التنوين هنا للتكثير، كما ذكر صاحب الرواشح فيها، ص ٥٠، وفى تعليقه على الكافى، ص ٨.  
٣-٣. فى «بف»: «حظّر» بالتشديد.

٤-٤ . «التهجّم» : تفعل من الهجوم ، وهو الإتيان بغتةً والدخول من غير استئذان ؛ يعنى حرم على غيرهم الدخول فى الأمر بغتة من غير رويّة وملاحظة . وقال السيّد الداماد : «وفى بعض النسخ بالعين مكان الهاء من العُجْمَة \_ بالضّم والتسكين \_ وهى اللكنة فى اللسان ، وعدم القدرة على الكلام ، وعدم الإفصاح بالعربيّة» . راجع : المغرب ، ص ٥٠٠ ، القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ١٥٣٧ (هجم) ؛ الرواشح ، ص ٥٣ .

٥-٥ . فى «ج» : «لِمَا» . أى يمكن أن تقرأ «لَمَّا» أو «لِما» .

٦-٦ . فى «بس» : «الله» .

٧-٧ . «الملمّات» جمع الملمّة بمعنى النازلة الشديدة من شدائد الدهر ونوازل الدنيا ، من الإلمام بمعنى النزول ، يقال : قد ألمّ به ، أى نزل به . الصحاح ، ج ٥ ، ص ٢٠٣٢ ؛ لسان العرب ، ج ١٢ ، ص ٥٥٠ . (لمم) .

٨-٨ . هكذا فى «ج ، ف ، ب ، بر ، ب ، بل ، بو ، جح ، جل ، جم» وظاهر مرآة العقول والمطبوع . وفى «بس» : «مغيبات» . وفى «ب ، ض ، يد» : «مُغَشَّيات» أى اسم المفعول من التفعيل ، كما هو الاحتمال الآخر فى المرأة . وظاهر شرحى الصدر الشيرازى والمازندراني : «مُغَشَّيات» وهو اسم فاعل من باب الإفعال .

٩-٩ . «البهم» \_ كصرد \_ جمع بُهْمَة \_ بالضّم \_ وهو الأمر الذى لا يُهتدى لوجهه ، أو كلام مبهم لا يعرف له وجه يؤتى منه ، أى الأمور المشكّلة التى خفى على الناس ما هو الحقّ فيها وستر عنهم ، والمراد بها الفتن ، كما هو ظاهر الشروح وتساوده اللغة . راجع : النهاية ، ج ١ ، ص ١٦٨ ؛ لسان العرب ، ج ١٢ ، ص ٥٧ (بهم) .

١٠-١٠ . هكذا فى النسخ . وفى المطبوع : «[أهل البيت]» .

١١-١١ . فى حاشية «بح» : «إصلاح» .

١٢-١٢ . اصطلاحهم على الجهالة : تصالحهم وتراضيههم وتوافق آرائهم عليها ، ومحبتهم لأهلها ، واجتماع كلمتهم فيها ، واستحسانهم إيّاها . راجع : شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٣٧ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٥ .

وَتَوَازَرِهِمْ وَسَعِيهِمْ فِي عِمَارَةِ طُرُقِهَا ، وَمُبَايَنَتِهِمُ الْعِلْمَ وَأَهْلَهُ ، حَتَّى كَادَ الْعِلْمُ مَعَهُمْ أَنْ يَأْرَزَ (١) كُلُّهُ ،  
وَتَنْقَطِعَ (٢) مَوَادُّهُ ؛ لِمَا قَدْ رَضُوا أَنْ يَسْتَنْدُوا إِلَى الْجَهْلِ ، وَيُضَيِّعُوا الْعِلْمَ وَأَهْلَهُ .

وَسَأَلَتْ : هَلْ يَسَعُ النَّاسَ الْمَقَامُ عَلَى الْجَهَالَةِ ، وَالتَّدْيُنُ بِغَيْرِ عِلْمٍ ، إِذْ (٣) كَانُوا دَاخِلِينَ فِي الدِّينِ ،  
مُقَرَّرِينَ بِجَمِيعِ أُمُورِهِ عَلَى جِهَةِ الْأَسْتِحْسَانِ (٤) وَالنُّشُوءِ (٥) عَلَيْهِ ، وَالتَّقْلِيدِ لِلْآبَاءِ وَالْأَسْلَافِ  
وَالْكُبْرَاءِ ، وَالْاِتِّكَالِ عَلَى عُقُولِهِمْ فِي دَقِيقِ الْأَشْيَاءِ وَجَلِيلِهَا ؟

فَاعْلَمْ يَا أَخِي \_ رَحِمَكَ اللَّهُ \_ أَنْ اللَّهَ \_ تَبَارَكَ وَتَعَالَى \_ خَلَقَ عِبَادَهُ خَلْقَةً مُنْفَصِلَةً مِنَ الْبَهَائِمِ فِي  
الْفِطَنِ (٦) وَالْعُقُولِ الْمُرَكَّبَةِ فِيهِمْ ، ...

ص: ١٠

---

١-١ . هكذا في أكثر النسخ. وفي المطبوع وحاشية «ج ، ض» : «يأرز» بمعنى يضعف . وفي «ض  
، بر» وحاشية أخرى ل «ج» وحاشية «بح» : «يأرن» بمعنى يهلك وينعدم . وهذه الجملة إشارة  
واقتياس من الخطبة المنقولة في الكافي ، كتاب الحجّة ، باب نادر في حال الغيبة ، ح ٨٩٠ ؛ و باب  
الغيبة ، ح ٩٠٣ ، عن عليّ عليه السلام . وفي كلتا الروايتين «يأرز» بتقديم المهملة. استظهر  
المجلسي تقديم المهملة على المعجمة ، أي «يأرز» . ولم يستبعد المازندراني العكس . وأمّا السيد  
الداماد والصدر الشيرازي فقد أورداها بتقديم الراء على الزاي . قال المازندراني : «أن يأرز كله \_  
بتقديم الراء المهملة على المنقوطة \_ أي يجتمع كله في زاوية النسيان ، من أرزت الحيّة إلى جحرها  
: إذا انضمت إليها و اجتمع بعضها إلى بعض فيها» . أنظر : التعليقة للداماد ، ص ١٠ ؛ شرح صدر  
المتألّهين ، ص ٩ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٣٧ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٥ ؛ الصحاح ، ج ٣ ،  
ص ٨٦٤ ؛ النهاية ، ج ١ ، ص ٣٧ (أرز) .

٢-٢ . في «ج ، ف ، بف» : «ينقطع» .

٣-٣ . هكذا فى «ج ، ض ، بر ، بس ، بف» وحاشية «ف» . وفى «ب ، ف ، بح» والمطبوع : «إذا»

٤-٤ . فى حاشية «بح» : «الامتحان» .

٥-٥ . فى «الف ، ج ، ف ، بح ، بس ، بف» وحاشية «ض» : «السبق» . وفى «و» وحاشية «ب» ،  
بح ، بف» : «النشوق» بمعنى الدخول فى أمر لا يكاد التخلّص منها . وفى «ض» وحاشية «بس» :  
«النشوق» . وقد ذكر شراح الكافى هذه الاحتمالات ، ورجّح الصدر الشيرازى «السبق» ورجّح  
المازندرانى والمجلسى كلمة «نشوء» إمّا بفتح النون على وزن فعل ، أو بالضمّ على وزن فعول ؛ من  
قولهم : نشأ الصبى ينشأ نشأً ونشوءً : إذا كبر وشبّ ولم يتكامل . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ١٠  
؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٣٩ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٥ - ١٦ .

٦-٦ . فى «ألف» . «الفطرة» وفى «بس» : «الفِطْر» جمع فطرة . وفى حاشية «ج» : «النطق» .  
واعلم أنّ الصدر الشيرازى جعل «الفِطْر» أولى ممّا فى المتن ؛ حيث قال : «وفى بعضها \_ أى النسخ  
\_ : الفطر \_ بالراء \_ جمع الفطرة وهذه أولى ؛ لأنّ الكلام فى أصل الخلقة ، والفطنة والفطنة من  
الأمور العارضة ، ولأنّها أنسب بقوله : كلّ مولود يولد على الفطرة ...» ثمّ قال : «والظاهر أنّ الصورة  
الأولى \_ أى الفطن \_ من تصرّف الكتاب» . راجع : شرح صدر المتألّهين ، ص ١٠ .

مُحْتَمِلَةٌ (١) لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ ، وَجَعَلَهُمْ (٢) - جَلَّ (٣) ذِكْرُهُ - صِنْفَيْنِ (٤) : صِنْفًا مِنْهُمْ أَهْلَ الصَّحَّةِ  
وَالسَّلَامَةِ ، وَصِنْفًا مِنْهُمْ (٥) أَهْلَ الضَّرْرِ وَالزَّمَانَةِ (٦) ؛ فَخَصَّ أَهْلَ الصَّحَّةِ وَالسَّلَامَةِ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ  
، بَعْدَ مَا أَكْمَلَ لَهُمْ آلَةَ التَّكْلِيفِ ، وَوَضَعَ التَّكْلِيفَ عَنِ أَهْلِ الزَّمَانَةِ وَالضَّرْرِ ؛ إِذْ قَدْ خَلَقَهُمْ خَلْقَةً غَيْرَ  
مُحْتَمِلَةٍ لِلْأَدَبِ وَالتَّعْلِيمِ ، وَجَعَلَ عَزَّ وَجَلَّ سَبَبَ بَقَائِهِمْ أَهْلَ الصَّحَّةِ وَالسَّلَامَةِ ، وَجَعَلَ بَقَاءَ أَهْلِ  
الصَّحَّةِ وَالسَّلَامَةِ بِالْأَدَبِ وَالتَّعْلِيمِ . فَلَوْ كَانَتْ الْجَهَالَةُ جَائِزَةً لِأَهْلِ الصَّحَّةِ وَالسَّلَامَةِ ، لَجَازَ وَضَعُ  
التَّكْلِيفِ عَنْهُمْ ، وَفِي جَوَازِ ذَلِكَ بَطْلَانُ الكُتُبِ (٧)

وَالرُّسُلِ وَالْأَدَابِ ، وَفِي رَفْعِ الْكُتُبِ وَالرُّسُلِ وَالْأَدَابِ فَسَادُ (٨) التَّدْبِيرِ ، وَالرُّجُوعِ إِلَى قَوْلِ أَهْلِ الدَّهْرِ ؛ فَوَجَبَ فِي عَدْلِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَحِكْمَتِهِ أَنْ يَخُصَّ (٩) مَنْ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ خَلْقَةً مُحْتَمِلَةً لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ ؛ لِئَلَّا يَكُونُوا سَدَى مُهْمَلِينَ ؛ وَلِيُعْظَمُوهُ ،

ص: ١١

- 
- ١-١ . في «ألف» وحاشية «ج» : «متحملة» .
- ٢-٢ . في «ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بف» وحاشية «بس» : «خلقهم» . وفي «بس» : «فجعلهم» .
- ٣-٣ . في «و ، بح ، بس» وحاشية «بف» : «علا» .
- ٤-٤ . في «بس» : «على صنفين» .
- ٥-٥ . في «ب» : «من» .
- ٦-٦ . «الزمانة» هو المرض الذي يدوم زمانا ، والضرر مثله . أنظر : المغرب ، ص ٢١ ؛ المصباح المنير ، ص ٢٥٦ (زمن) ؛ لسان العرب ، ج ٤ ، ص ٤٨٣ (ضرر) . وقال السيد الداماد : «المراد بأهل الضرر مكفوفو البصر ، قال في الصحاح : رجل ضير ، أى ذاهب البصر» . وقال صدر المتألهين : «كأنهم ضرائر وزمناء في الجوهر الباطني ، والأول إشارة إلى قصور القوة النظرية التي يقال لها : العقل النظري ، والثاني إلى اختلال القوة العملية التي يقال لها : العقل العملي» . وقيل غير ذلك . راجع : الرواشح ، ص ٥٥ ؛ شرح صدر المتألهين ، ص ١٠ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٤٠ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٦ .
- ٧-٧ . في حاشية «ج» : «الإلهية» .
- ٨-٨ . في «بس» : «أهل» .
- ٩-٩ . في حاشية «ج» : «أن يحصر» . واختار السيد الداماد ذلك ، وجعله أولى من اختيار بعض ل «يخص» واختيار بعض آخر ل «يخص» . فيكون المعنى : أن الأمر والنهي حاصران للخلق ،

والخلق محصورون بهما . ويؤيد ذلك قوله فيما بعد : «فكانوا محصورين بالأمر والنهي» . أنظر :  
الرواشح ، ص ٥٦ ؛ التعليقة للداماد ، ص ١١ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٤٣ .

وَيُوحِّدُوهُ ، وَيُقِرُّوْا لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ ؛ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّهُ خَالِقُهُمْ وَرَازِقُهُمْ ؛ إِذْ شَوَاهِدُ رُبُوبِيَّتِهِ دَالَّةٌ ظَاهِرَةٌ ،  
وَحُجْبَةُ نَبِيْرَةٍ وَاضِحَةٌ ، وَأَعْلَامُهُ لِأَيْحَةَ تَدْعُوهُمْ (١) إِلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَتَشْهَدُ عَلَى أَنْفُسِهَا  
لِصَانِعِهَا بِالرُّبُوبِيَّةِ وَالْإِلَهِيَّةِ ؛ لِمَا فِيهَا مِنْ آثَارِ صُنْعِهِ (٢) ، وَعَجَائِبِ تَدْبِيرِهِ (٣) ، فَتَدْبَهُمْ إِلَى مَعْرِفَتِهِ  
؛ لِئَلَّا يُبَيِّحَ لَهُمْ أَنْ يَجْهَلُوهُ وَيَجْهَلُوا دِيْنَهُ وَأَحْكَامَهُ ؛ لِأَنَّ الْحَكِيْمَ لَا يُبَيِّحُ الْجَهْلَ بِهِ وَالْإِنْكَارَ لِدِيْنِهِ  
، فَقَالَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ : «أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ» (٤) ، وَقَالَ :  
«بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيْطُوا بِعِلْمِهِ» (٥) ، فَكَانُوا مَحْصُورِينَ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ ، مَأْمُورِينَ بِقَوْلِ الْحَقِّ ، غَيْرَ  
مُرْخَصِينَ (٦) لَهُمْ فِي الْمَقَامِ عَلَى الْجَهْلِ ؛ أَمْرُهُمْ بِالسُّؤَالِ وَالتَّفَقُّهِ فِي الدِّيْنِ ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ : «فَلَوْلَا  
نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ (٧)» (٨) ، وَقَالَ  
: «فَسْـَٔلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٩) .

فَلَوْ كَانَ يَسَعُ أَهْلَ الصَّحَّةِ وَالسَّلَامَةِ الْمَقَامَ عَلَى الْجَهْلِ ، لَمَا أَمْرُهُمْ بِالسُّؤَالِ ، وَلَمْ يَكُنْ (١٠) يَحْتَاجُ  
إِلَى بَعْثَةِ الرُّسُلِ بِالْكِتَابِ وَالْأَدَابِ ، وَكَانُوا (١١) يَكُونُونَ عِنْدَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهَائِمِ ، وَمَنْزِلَةُ (١٢) أَهْلِ  
الضَّرْرِ وَالرَّمَانَةِ ، ...

ص: ١٢

١-١ . علّق السيد الداماد على قول الكليني : تدعوهم . . . إلى آخره ، بقوله : خبر كل من «شواهد  
ربوبيته» و«حججه» و«أعلامه» . وأمّا «دالّة ظاهرة» و«نيرة واضحة» و«لائحة» فمنصوبات على  
الحالية . أنظر : الرواشح ، ص ٥٧ .

٢-٢ . في «بس» : «صنعتة» .

٣-٣ . في «ج» : «تدبره» .

٤-٤ . الأعراف (٧) : ١٦٩ .

٥-٥ . يونس (١٠) : ٣٩ .

٦-٦ . فى «بر» : «غير مرخص» بكسر الخاء ، والصدر الشيرازى أيضا ضبطها بكسر الخاء .  
والمازندراني ذكر جواز فتح الخاء وكسرها . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ١١ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٥٠ .

٧-٧ . فى «ألف ، ب ، ف» : «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» .

٨-٨ . التوبة (٩) : ١٢٢ .

٩-٩ . النحل (١٦) : ٤٣ ؛ الأنبياء (٢١) : ٧ .

١٠-١٠ . فى حاشية «ج» : «لما كان» .

١١-١١ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، ف ، و ، بح ، بس» وحاشية «بف» . وفى «بف» : «فكانوا» . و  
فى «الف ، بر» والمطبوع : «وكادوا» .

١٢-١٢ . فى «بج ، بد ، بر ، بو» وشرح صدر المتألهين : «وبمنزلة» .

وَلَوْ (١) كَانُوا كَذَلِكَ ، لَمَا بَقُوا طَرْفَةَ عَيْنٍ ، فَلَمَّا لَمْ يَجْزُ بَقَاؤُهُمْ إِلَّا بِالْأَعْدَابِ وَالتَّعْلِيمِ ، وَجَبَ أَنَّهُ لِأَبَدٍ  
لِكُلِّ صَاحِبِ الْخَلْقَةِ ، كَامِلِ الْأَلَةِ مِنْ مُؤَدِّبٍ وَدَلِيلٍ وَمُشِيرٍ ، وَأَمْرٍ وَنَاهٍ ، وَأَدَبٍ وَتَعْلِيمٍ ، وَسُؤَالٍ وَمَسْأَلَةٍ

فَأَحَقُّ مَا اقْتَبَسَهُ الْعَاقِلُ ، وَالتَّمَسَّهُ الْمُتَدَبِّرُ (٢) الْفِطْنُ ، وَسَعَى لَهُ الْمُؤَفَّقُ الْمُصِيبُ ، الْعِلْمُ بِالدِّينِ ،  
وَمَعْرِفَةُ مَا اسْتَعْبَدَ اللَّهُ بِهِ خَلْقَهُ مِنْ تَوْحِيدِهِ ، وَشَرَائِعِهِ وَأَحْكَامِهِ ، وَأَمْرِهِ وَنَهْيِهِ ، وَزَوَاجِرِهِ وَأَدَابِهِ ؛ إِذْ (٣)  
كَانَتِ الْحُجَّةُ ثَابِتَةً ، وَالتَّكْلِيفُ لِأَزْمَا ، وَالْعُمُرُ يَسِيرًا ، وَالتَّسْوِيفُ غَيْرَ مَقْبُولٍ .

وَالشَّرْطُ مِنَ اللَّهِ - جَلَّ ذِكْرُهُ - فِيمَا اسْتَعْبَدَ بِهِ خَلْقَهُ أَنْ يُؤَدُّوا جَمِيعَ فَرَائِضِهِ بِعِلْمٍ وَيَقِينٍ وَبَصِيرَةٍ ؛  
لِيَكُونَ الْمُؤَدَّى لَهَا مَحْمُودًا عِنْدَ رَبِّهِ ، مُسْتَوْجِبًا (٤) لِنُؤَابِهِ وَعَظِيمِ جَزَائِهِ ؛

لِإِنَّ الَّذِي يُؤَدِّي بِغَيْرِ عِلْمٍ وَبَصِيرَةٍ لَا يَدْرِي مَا يُؤَدِّي ، وَلَا يَدْرِي إِلَى مَنْ يُؤَدِّي ، وَإِذَا كَانَ جَاهِلًا ، لَمْ يَكُنْ عَلَى ثِقَةٍ مِمَّا آدَى ، وَلَا مُصَدِّقًا ؛ لِإِنَّ الْمُصَدِّقَ لَا يَكُونُ مُصَدِّقًا حَتَّى يَكُونَ عَارِفًا بِمَا صَدَّقَ بِهِ مِنْ (٥) غَيْرِ شَكٍّ وَلَا شُبْهَةٍ ؛ لِأَنَّ الشَّاكَّ لَا يَكُونُ لَهُ مِنَ الرَّغْبَةِ وَالرَّهْبَةِ وَالْخُضُوعِ (٦) وَالتَّقَرُّبِ (٧) مِثْلُ مَا يَكُونُ مِنَ الْعَالِمِ (٨) الْمُسْتَيْقِنِ ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : «إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (٩) فَصَارَتِ الشَّهَادَةُ مَقْبُولَةً لِعِلَّةِ الْعِلْمِ بِالشَّهَادَةِ ، وَلَوْ لَا الْعِلْمُ بِالشَّهَادَةِ ، لَمْ تَكُنِ الشَّهَادَةُ مَقْبُولَةً .

وَالْأَمْرُ فِي الشَّاكِّ - الْمُؤَدِّي بِغَيْرِ عِلْمٍ وَبَصِيرَةٍ - إِلَى اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ، إِنْ شَاءَ تَطَوَّلَ

ص: ١٣

١-١ . في حاشية «ج» : «فلو» .

٢-٢ . في «ألف» وحاشية «ج ، بس» : «المتدين» . وفي «بس» : «المدبر» .

٣-٣ . في «ج» : «إذا» .

٤-٤ . في «ف» : «و مستوجبا» .

٥-٥ . في «ج ، بس ، بف» وحاشية «بح» : «في» .

٦-٦ . في «ب» : «الخشوع» .

٧-٧ . في «ض» : «القرب» .

٨-٨ . في «بس ، بف» : «الغالب» .

٩-٩ . الزخرف (٤٣) : ٨٦ .

عَلَيْهِ ، فَقَبِلَ عَمَلَهُ ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّ (١) عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّ الشَّرْطَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ - أَنْ يُؤَدِّيَ الْمَفْرُوضَ بِعِلْمٍ وَبَصِيرَةٍ وَيَقِينٍ ؛ كَيْ لَا يَكُونَ (٢) مِمَّنْ وَصَفَهُ اللَّهُ ، فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ (٣) فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ



هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» (٤) ؛ لِأَنَّهُ كَانَ دَاخِلًا فِيهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا يَقِينُ ، فَلِذَلِكَ صَارَ خُرُوجُهُ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا يَقِينُ .

وَقَدْ قَالَ الْعَالِمُ (٥) عَلَيْهِ السَّلَامُ : «مَنْ دَخَلَ فِي الْأَيْمَانِ بِعِلْمٍ ، ثَبَّتَ (٦) فِيهِ ، وَنَفَعَهُ إِيْمَانُهُ ، وَمَنْ دَخَلَ فِيهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ، خَرَجَ مِنْهُ كَمَا دَخَلَ فِيهِ» (٧) .

وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «مَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ \_ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ \_ زَالَتِ الْجِبَالُ قَبْلَ أَنْ يَزُولَ ، وَمَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ أَفْوَاهِ الرَّجَالِ ، رَدَّتْهُ الرَّجَالُ» (٨) .

ص: ١٤

١-١ . في «ألف» : «ردّه» .

٢-٢ . هكذا في «ألف ، ض» . وفي سائر النسخ والمطبوع : «كى لا يكونوا» . والكلام في «الشاك» فناسب أفراد الضمير .

٣-٣ . قال البيضاوى : «على حَرْفٍ : على طرف من الدين لا ثبات له فيه ، كالذى يكون على طرف الجيش ، فإن أحسّ بظفر قرّ ، وإلا فرّ» . راجع : تفسير البيضاوى ، ج ٣ ، ص ١٣٥ .

٤-٤ . الحجج (٢٢) : ١١ .

٥-٥ . حملة الأعلام الثلاثة : السيّد الداماد والصدر الشيرازى والعلامة المازندراني على الإمام موسى الكاظم عليه السلام بقرينة الإطلاق . وأمّا المجلسى فقد شكك في كون لفظ العالم دالاً على الإمام الكاظم ؛ لذا فقد فسّره بالمعصوم وقال : «وتخصيصه بالكاظم عليه السلام غير معلوم» . أنظر : التعليقة للدّاماد ، ص ١٤ ؛ الرواشح السماوية ، ص ٥٩ ؛ شرح صدر المتألّهين ، ص ١٤ ، شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٥٣ ، مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٩ .

٦-٦ . في «ف» : «يثبت» .

٧-٧ . بصائر الدرجات ، ص ٥٣٠ ، ضمن ح ١ ، عن أبي عبد الله عليه السلام . وفيه : « من دخل في هذا الأمر بغير يقين ولا بصيرة ، خرج منه كما دخل فيه » .

٨-٨ . ورد نحوه عن الصادق عليه السلام في الغيبة للنعماني ، ص ٢٢ ، وفيه : « من دخل في هذا الدين بالرجال ، أخرجته منه الرجال كما أدخلوه فيه ؛ ومن دخل فيه بالكتاب والسنة زالت الجبال قبل أن يزول » ؛ وفي تصحيح الاعتقاد للمفيد ، ص ٧٢ ؛ وروضة الواعظين ، ج ١ ، ص ٢٢ هكذا : « من أخذ دينه من أفواه الرجال ، أزالته الرجال ، ومن أخذ دينه من الكتاب والسنة ، زالت الجبال ولم يزل » .

وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « مَنْ لَمْ يَعْرِفْ أَمْرَنَا مِنَ الْقُرْآنِ ، لَمْ يَتَنَّكَبِ (١) الْفِتْنِ (٢) » . (٣)

وَلِهَذِهِ الْعِلَّةِ انْبَثَقَتْ (٤) عَلَى أَهْلِ دَهْرِنَا بُثُوقُ هَذِهِ الْأَعْدِيَانِ الْفَاسِدَةِ ، وَالْمَذَاهِبِ الْمُسْتَشْعَةِ (٥) ، الَّتِي قَدْ اسْتَوْفَتْ شَرَائِطَ الْكُفْرِ وَالشَّرِكِ كُلَّهَا ، وَذَلِكَ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى

٨ / ١

وَخِذْلَانِهِ ، فَمَنْ أَرَادَ اللَّهُ تَوْفِيقَهُ وَأَنْ يَكُونَ إِيمَانُهُ ثَابِتًا مُسْتَقَرًّا ، سَبَبَ لَهُ الْأَسْبَابَ الَّتِي تُؤَدِّيهِ إِلَى أَنْ يَأْخُذَ دِينَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ \_ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ \_ بِعِلْمٍ وَيَقِينٍ وَبَصِيرَةٍ ، فَذَاكَ أَثْبَتُ فِي دِينِهِ مِنَ الْجِبَالِ الرَّوَاسِي . وَمَنْ أَرَادَ اللَّهُ خِذْلَانَهُ وَأَنْ يَكُونَ دِينُهُ مُعَارَا مُسْتَوْدَعًا (٦) \_ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُ \_ سَبَبَ لَهُ أَسْبَابَ الاسْتِحْسَانِ وَالتَّقْلِيدِ وَالتَّأْوِيلِ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ وَبَصِيرَةٍ ، فَذَاكَ فِي الْمَشِيئَةِ ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ \_ تَبَارَكَ وَتَعَالَى \_ أَتَمَّ إِيمَانَهُ ، وَإِنْ شَاءَ ، سَلَبَهُ إِيَّاهُ ، وَلَا يُؤْمِنُ عَلَيْهِ أَنْ يُصْبِحَ مُؤْمِنًا وَيُمْسِيَ كَافِرًا ، أَوْ يُمْسِيَ مُؤْمِنًا وَيُصْبِحَ كَافِرًا ؛ لِأَنَّهُ كَلَّمَ رَأَى كَبِيرًا مِنَ الْكُبْرَاءِ ، مَالَ مَعَهُ ، وَكَلَّمَ رَأَى شَيْئًا اسْتَحْسَنَ ظَاهِرَهُ ، قَبْلَهُ ؛ وَقَدْ قَالَ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « إِنْ اللَّهُ \_ عَزَّ وَجَلَّ \_ خَلَقَ النَّبِيِّنَ عَلَى النَّبُوءَةِ ، فَلَا يَكُونُونَ إِلَّا أَنْبِيَاءَ ، وَخَلَقَ الْأَوْصِيَاءَ عَلَى الْوَصِيَّةِ ، فَلَا يَكُونُونَ إِلَّا أَوْصِيَاءَ (٧) ، وَأَعَارَ قَوْمًا

ص: ١٥

- ١-١ . التَّنَكُّبُ عن الشيء هو المَيْلُ والعدول عنه ؛ يعني لا يقدر على العدول عنها ، ولا يأمن من الوقوع فيها . الصحاح ، ج ١ ، ص ٢٢٨ ، النهاية ، ج ٥ ، ص ١١٢ (نكب) .
- ٢-٢ . فى حاشية «بح» : «لم يركب اليقين» .
- ٣-٣ . المحاسن ، ص ٢١٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٠٤ ، وفيه : «من لم يعرف الحق من القرآن ...» ؛ تفسير العياشى ، ج ١ ، ص ١٣ ، ح ١ ، وفيهما عن أبى عبد الله عليه السلام .
- ٤-٤ . «انبتقت» أى هجمت ، يقال : انبتق الأمر على الناس ، أى هجم عليهم من غير أن يشعروا . راجع : لسان العرب ، ج ١٠ ، ص ١٣ (بتق) . وفى «و» : «انْتَقَبَ» بمعنى غَطَّتْ وجهها وشدَّتْ نقابها . وفى «ألف» : «انبعتت» . وفى حاشية «ألف» : «انسبقت» بمعنى طالت .
- ٥-٥ . «المستشع» : الفطيع القبيح . راجع : لسان العرب ، ج ٨ ، ص ١٨٦ (شع) . وفى «ألف» وحاشية «ج» : «المتشعة» . وفى حاشية «بر» : «المتشعبة» .
- ٦-٦ . فى «بف» : «مستعارا» .
- ٧-٧ . فى الكافى ، ح ٢٩٢٨ : «وخلق المؤمنين على الإيمان فلا يكونون إلا مؤمنين» بدل «وخلق الأوصياء» . وقال الشيخ على الكبير فى الدر المنظوم : «وهذا أنسب بما ذكره المصنّف رحمه الله هنا ، فإنّه دالّ على من إيمانهم ثابت ، وهو القسم الذى ذكره ؛ والحديث المنقول هنا ليس فيه ذكر ثابتى الإيمان الذين هم غير الأنبياء والأوصياء ؛ فتأمل . ويمكن أن يكون مراده الاستشهاد على المعارين فقط . و«المؤمنون» فى الحديث لا يبعد أن يكون المراد بهم الأوصياء ، أو ما يشمل غيرهم» .

إِيمَانًا ، فَإِنْ شَاءَ تَمَّمَهُ لَهُمْ ، وَإِنْ شَاءَ سَلَبَهُمْ إِيَّاهُ» ، قَالَ (١) : «وَفِيهِمْ جَرَى قَوْلُهُ تَعَالَى : «فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ» (٢) . (٣)

وَذَكَرْتَ أَنَّ أُمُورًا قَدْ أَشْكَتْ عَلَيْكَ ، لِاتِّعْرَفِ حَقَائِقَهَا ؛ لِاخْتِلَافِ الرَّوَايَةِ فِيهَا ، وَأَنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ اخْتِلَافَ الرَّوَايَةِ فِيهَا لِاخْتِلَافِ عِلَلِهَا وَأَسْبَابِهَا ، وَأَنَّكَ لَا تَجِدُ بِحَضْرَتِكَ مَنْ تُذَكِّرُهُ وَتُفَاوِضُهُ (٤) مِمَّنْ يَثِقُ (٥) بِعِلْمِهِ فِيهَا .

وَقُلْتَ : إِنَّكَ تُحِبُّ أَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ كِتَابٌ كَافٍ يُجْمَعُ فِيهِ (٦) مِنْ جَمِيعِ فُنُونِ عِلْمِ الدِّينِ ، مَا يَكْتَفِي بِهِ الْمُتَعَلِّمُ (٧) ، وَيَرْجِعُ إِلَيْهِ الْمُسْتَرْشِدُ (٨) ، وَيَأْخُذُ مِنْهُ مَنْ يُرِيدُ عِلْمَ الدِّينِ وَالْعَمَلَ بِهِ بِالْأَثَارِ الصَّحِيحَةِ عَنِ الصَّادِقِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَالسُّنَنِ الْقَائِمَةِ الَّتِي عَلَيْهَا الْعَمَلُ ، وَبِهَا يُؤَدَّى فَرَضُ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَسُنَّةُ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ .

وَقُلْتَ : لَوْ كَانَ ذَلِكَ ، رَجَوْتُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ (٩) سَبَبًا يَتَذَكَّرُ اللَّهُ تَعَالَى بِمَعُونَتِهِ (١٠) وَتَوْفِيقِهِ إِخْوَانَنَا وَأَهْلَ مِلَّتِنَا ، وَيُقْبَلُ بِهِمْ إِلَى مَرَاشِدِهِمْ (١١) .

ص: ١٦

١-١ . في حاشية «بف» : «فقال» .

٢-٢ . الأنعام (٦) : ٩٨ .

٣-٣ . الكافي ، كتاب الإيمان والكفر ، باب المعارين ، ح ٢٩٢٨ ، عن أبي الحسن عليه السلام مع زيادة في آخره ؛ رجال الكشي ، ص ٢٩٦ ، ح ٥٢٣ ، عن أبي الحسن عليه السلام مع اختلاف يسير .

٤-٤ . في حاشية «ج ، بح ، ض» : «تعارضه» . و«المفاوضة» : المحادثة والمذاكرة في العلم ، مفاعلة من التفويض بمعنى المشاركة والمساومة . راجع : النهاية ، ج ٣ ، ص ٤٧٩ ؛ لسان العرب ، ج ٧ ، ص ٢١٠ (فوض) .

٥-٥ . في «ج» : «ممن يثق» .

٦-٦ . في «ب ، ض ، بر ، بس ، بف» : - «فيه» .

٧-٧ . فى «بس» : «المعلم» .

٨-٨ . فى «و» : «المرشد» .

٩-٩ . فى «ب» - : «ذلك» .

١٠-١٠ . فى «و، بس، بح» وحاشية «ج» : «بمعرفته» . وفى حاشية «بس» : «بمعاونته» .

١١-١١ . «المرشد» : جمع ليس له واحد من لفظه ، وهى المقاصد . لسان العرب ، ج ٣ ، ص ١٧٦ .  
(رشد) .

فَاعْلَمْ يَا أَخِي - أَرْشَدَكَ اللَّهُ - أَنَّهُ لَا يَسَعُ أَحَدًا تَمْيِيزُ (١) شَيْءٍ مِمَّا اخْتَلَفَتْ (٢) الرَّوَايَةُ فِيهِ عَنِ (٣)  
الْعُلَمَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِرَأْيِهِ ، إِلَّا عَلَى (٤) مَا أَطْلَقَهُ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ (٥) : «إِعْرِضُوهَا (٦)  
عَلَى كِتَابِ اللَّهِ ، فَمَا وَافَقَ (٧) كِتَابَ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - فَخُذُوهُ (٨) ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ» (٩)

وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «دَعُوا مَا وَافَقَ الْقَوْمَ ؛ فَإِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ» . (١٠)

٩ / ١

وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «خُذُوا بِالْمُجْمَعِ عَلَيْهِ ؛ فَإِنَّ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ لَأَرِيبَ فِيهِ» . (١١)

وَنَحْنُ لَا نَعْرِفُ مِنْ جَمِيعِ ذَلِكَ إِلَّا أَقَلَّهُ ، وَلَا نَجِدُ شَيْئًا أَحْوَطَ وَلَا أَوْسَعَ مِنْ رَدِّ عِلْمِ ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَى  
الْعَالِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَقَبُولِ مَا وَسَّعَ مِنَ الْأَمْرِ فِيهِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «بِأَيِّمَا أَحَدْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ  
وَسِعَكُمْ» (١٢) .

ص: ١٧

١-١ . فى «ج» : «تميز» .

٢-٢ . فى «ألف، ج، ض، ف، بح، بس، بف» والمطبوع : «اختلف» .

٣-٣ . فى «ب» : «من» .

٤-٤ . فى «ألف» : - «على» .

٥-٥ . فى «ف» : «الشريف» .

٦-٦ . فى «بر» وحاشية «ف» : «اعرضوهما» .

٧-٧ . هكذا فى جميع النسخ ، وفى المطبوع : «وافى» .

٨-٨ . فى حاشية «ض» : «اقبلوه» .

٩-٩ . الكافى ، كتاب التوحيد ، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب ، ح ٢٠٣ ؛ المحاسن ، ج ١ ، ص ٢٢٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٥١ ؛ الأمالى للصدوق ، ص ٣٦٧ ، المجلس ٥٨ ، ح ١٨ ؛ تفسير العياشى ، ج ١ ، ص ٨ ، ح ٢ ؛ ج ٢ ، ص ١١٥ ، ح ١٥٠ ؛ وفى جميع المصادر عن أبى عبد الله عليه السلام \_ إلا تفسير العياشى ، ج ٢ ففیه عن أبى جعفر عليه السلام \_ ونصّه : «... إنَّ على كلِّ حقِّ حقيقة وعلى كلِّ صواب نورا ، فما وافق كتاب الله فخذوا به (وفى الكافى والأمالى : فخذوه) وما خالف كتاب الله فدعوه» .

١٠-١٠ . مقطّع من رواية عمر بن حنظلة الواردة فى الكافى ، كتاب فضل العلم ، باب اختلاف الحديث ، ح ٢٠٢ ، والفقيه ، ج ٣ ، ص ٨ ، ح ٣٢٣٦ ، والتهذيب ، ج ٦ ، ص ٣٠١ ، ح ٨٤٥ ، و الاحتجاج ، ج ٢ ، ص ٣٥٥ .

١١-١١ . مقطّع من رواية عمر بن حنظلة الواردة فى الكافى ، كتاب فضل العلم ، باب اختلاف الحديث ، ح ٢٠٢ ، والفقيه ، ج ٣ ، ص ٨ ، ح ٣٢٣٦ ، والتهذيب ، ج ٦ ، ص ٣٠١ ، ح ٨٤٥ ، و الاحتجاج ، ج ٢ ، ص ٣٥٥ .

١٢-١٢ . الكافى ، كتاب فضل العلم ، باب اختلاف الحديث ، ذيل ح ١٩٩ ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، و فيه : «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» .

وَقَدْ يَسَّرَ اللَّهُ ۖ وَلَهُ الْحَمْدُ ۖ تَأَلَّفَ مَا سَأَلَتْ ، وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ تَوَخَّيْتُ (١) ، فَمَهْمَا كَانَ فِيهِ مِنْ تَقْصِيرٍ فَلَمْ تَقْصُرْ نَيْتِنَا فِي إِهْدَاءِ النَّصِيحَةِ ؛ إِذْ (٢) كَانَتْ وَاجِبَةً لِأَخْوَانِنَا وَأَهْلِ مِلَّتِنَا ، مَعَ مَا رَجَوْنَا أَنْ نَكُونَ مُشَارِكِينَ لِكُلِّ مَنْ اقْتَبَسَ مِنْهُ ، وَعَمِلَ بِمَا فِيهِ فِي (٣) دَهْرِنَا هَذَا ، وَفِي غَابِرِهِ (٤) إِلَى انْقِضَاءِ

الدُّنْيَا؛ إِذِ الرَّبِّ - عَزَّوَجَلَّ - وَاحِدٌ، وَالرَّسُولُ مُحَمَّدٌ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ - صَلَّى اللَّهُ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ وَآلِهِ  
- وَاحِدٌ، وَالشَّرِيعَةُ وَاحِدَةٌ، وَحَلَالٌ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

وَوَسَّعْنَا (٥) قَلِيلًا كِتَابَ الْحُجَّةِ وَإِنْ لَمْ نَكْمَلْهُ عَلَى اسْتِحْقَاقِهِ؛ لِإِعْنَا كَرِهْنَا أَنْ نَبْخَسَ حُظُوظَهُ (٦)  
كُلَّهَا.

وَأَرْجُو أَنْ يُسَهِّلَ اللَّهُ - عَزَّوَجَلَّ - إِمْضَاءَ مَا قَدَّمْنَا (٧) مِنَ النَّيَّةِ، إِنْ تَأَخَّرَ الْأَجَلُ صَنَّفْنَا (٨) كِتَابًا  
أَوْسَعَ وَأَكْمَلَ مِنْهُ، نُوفِيهِ (٩) حُقُوقَهُ كُلَّهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، وَبِهِ الْحَوْلُ وَالْقُوَّةُ، وَإِلَيْهِ الرَّغْبَةُ فِي  
الزِّيَادَةِ فِي الْمَعُونَةِ (١٠) وَالتَّوْفِيقِ. وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ (١١) الْأَخْيَارِ.

ص: ١٨

١-١. تَوَخَّيْتُ الْأَمْرَ: قَصِدْتُ إِلَيْهِ وَتَعَمَّدْتُ فِعْلَهُ وَتَحَرَّيْتُ فِيهِ. رَاجِعُ: الصَّحَاحُ، ج ٦، ص ٢٥٢١  
؛ النِّهَايَةُ، ج ٥، ص ١٦٤ - ١٦٥ (وَخَا)

٢-٢. فِي «أَلْفٍ، ج» وَحَاشِيَةُ «ض»: «إِذَا».

٣-٣. فِي «أَلْفٍ، بَح»: «مَنْ».

٤-٤. «الْغَابِرُ: الْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلُ، وَهُوَ مِنَ الْأَضْدَادِ، وَالْمَرَادُ هُنَا الثَّانِي». كَذَا فِي شَرْحِ

الْمَازَنْدِرَانِيِّ، ج ١، ص ٦٤. وَرَاجِعُ: الصَّحَاحُ، ج ٢، ص ٧٦٥؛ النِّهَايَةُ، ج ٣، ص ٣٣٧ (غَبْر).

٥-٥. قَرَأَ الصَّدْرُ الشِّيرَازِيُّ: «وَسَعْنَا» بِالتَّخْفِيفِ مِنَ الْوُسْعِ بِمَعْنَى الطَّاقَةِ؛ حَيْثُ فَسَّرَهُ بِقَوْلِهِ:

«وَسَعْنَا، أَي تَيْسَّرَ لَنَا». أَنْظِرْ: لِسَانَ الْعَرَبِ، ج ٨، ص ٣٩٢ (وَسْع)؛ شَرْحُ صَدْرِ الْمُتَأَلِّهِينَ،

ص ١٥.

٦-٦. «نَبْخَسُ» أَي نَنْقُصُ. وَ«الْحُظُوظُ» جَمْعُ كَثِيرٍ لِلْحِظِّ، وَهُوَ النَّصِيبُ. رَاجِعُ: الصَّحَاحُ، ج ٣،

ص ٩٠٧ (بَخَس)؛ وَص ١١٧٢ (حِظَّ).

٧-٧. فِي «أَلْفٍ، ج، ف، و، بَح، بَر، بَف» وَشَرْحُ صَدْرِ الْمُتَأَلِّهِينَ: «قَدَّمْنَا».

٨-٨ . فى «ب ، ض ، بر ، بس» : «صنعنا» .

٩-٩ . فى «ألف ، ض ، بح ، بس» وحاشية «بر» وشرح صدر المتألهين : «توفية» . فتكون كلمة «توفية» مضافة إلى «حقوقه» . وهى إما أن تكون فى محل نصب مفعول له لقوله : «صنّفنا» أو فى محل رفع خبر لمبتدأ محذوف .

١٠-١٠ . فى «ألف» : «والمعونة» بدل «فى المعونة» .

١١-١١ . فى «ألف ، ب ، ج ، ض ، بر ، بس ، بف» : «وآله الطيبين» . وفى «ف» : «صلى الله عليه وآله الطاهرين» . وفى حاشية «ف» : «صلى الله عليه وآله الطيبين» . وفى «و» : «وآله الطيبين الطاهرين» كلها بدل «وآله الطاهرين» .

وَأَوَّلُ مَا أَبْتَدِئُ (١) بِهِ (٢) وَأَفْتَتِحُ بِهِ كِتَابِي هَذَا كِتَابَ الْعَقْلِ (٣) وَفَضَائِلِ الْعِلْمِ ، وَارْتِفَاعِ دَرَجَةِ أَهْلِهِ ، وَعُلُوِّ قَدْرِهِمْ ، وَنَقْصِ الْجَهْلِ ، وَخَسَاسَةِ أَهْلِهِ ، وَسُقُوطِ مَنْزِلَتِهِمْ ؛ إِذْ كَانَ الْعَقْلُ هُوَ الْقُطْبَ الَّذِي عَلَيْهِ الْمَدَارُ (٤) ، وَبِهِ يُحْتَجُّ ، وَلَهُ الثَّوَابُ ، وَعَلَيْهِ الْعِقَابُ ، وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ . (٥)

ص: ١٩

١-١ . هكذا فى «ج ، ف ، بف» . وفى «ألف ، ب ، ض ، و ، بح ، بر ، بس» والمطبوع : «ماأبدأ» .

٢-٢ . فى «بح ، ض» : «فيه» .

٣-٣ . فى حاشية «بر» : «والجهل» .

٤-٤ . قال صدر المتألهين فى شرحه ، ص ١٦ : «عليه المدار فى الحركات الفكرية والأنظار العقلية ، وهو أصل القوى المدركة والمحركة ، وهو المركز الذى يرجع إليه المدارك والحواس ، والنور الذى به يهتدى فى ظلمات برّ الدنيا و بحر الآخرة» . وقال العلامة المازندراني فى شرحه ، ج ١ ، ص ٦٦ : «أى مدار التكليف والحكم بين الحقّ والباطل من الأفكار ، وبين الصحيح والسقيم من الأنظار ، وسائر القوى تابعة له ، منقادة لأمره ونهيه ، وهو الحاكم على جميعها» . وللمزيد راجع : الرواشح ، ص ٦٩ \_ ٧٠ .



٥-٥ . في «ألف ، ب ، و ، بس» : - «والله الموفق» .

ص: ٢٠

## ١- كِتَابُ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ

إشاره

ص: ٢١

ص: ٢٢

[ ١ ]

١٠ / ١

كِتَابُ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ

١- الحديث

١ / ١ . أَخْبَرَنَا (١) أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ ، قَالَ : حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ : مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ :

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ (٢) اسْتَنْطَقَهُ ، ثُمَّ قَالَ لَهُ : أَقْبِلْ ، فَأَقْبَلَ ،

ص: ٢٣

١-١ . الظاهر أنّ قائل «أخبرنا» أحد رواة الكافي من النعماني والصفواني وغيرهما ، ويحتمل أن يكون القائل هو المصنّف رحمه الله كما هو دأب القدماء. مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٥ .

٢-٢ . في مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٥ : «إنّ العقل هو تعقل الأشياء وفهمها في أصل اللغة ، واصطلح إطلاقاً على أمور : الأول : هو قوّة إدراك الخير والشرّ والتمييز بينهما ، والتمكّن من معرفة أسباب الأمور ذوات الأسباب ، وما يؤدّي إليها وما يمنع منها. والعقل بهذا المعنى مناط التكليف والثواب والعقاب. الثانی : ملكة وحالة في النفس تدعو إلى اختيار الخيرات والمنافع ، واجتناب الشرور والمضارّ ، وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانية والغضبية... الثالث : القوّة التي يستعملها الناس في نظام أمور معاشهم ؛ فإن وافقت قانون الشرع واستعملت فيها ، استحسنته الشارع وتسمّى بعقل المعاش ، وهو ممدوح في الأخبار ، ومغايرته لما قد مرّ بنوع من الاعتبار ؛ وإذا استعملت في الأمور الباطلة والحيل الفاسدة تسمّى بالنكراء والشيطنة في لسان الشرع... الرابع : مراتب استعداد النفس لتحصيل النظريّات وقربها وبعدها من ذلك ، وأثبتوا لها مراتب أربعاً سمّوها بالعقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد. وقد تطلق هذه الأسماء على النفس في تلك المراتب... الخامس : النفس الناطقة الإنسانيّة التي بها يتمييز عن سائر البهائم. السادس : ما ذهب إليه الفلاسفة من جوهر مجرد قديم لا تعلق له بالمادّة ذاتا ولا فعلاً...» . وها هنا مباحث شريفة جدّاً ، فلاطلاع عليها وللمزيد راجع : شرح صدر المتألّهين ، ص ١٦ - ١٨ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٦٨ - ٧٧ ؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٥٢ - ٥٦ ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٤١ - ٤٤ .

ثُمَّ قَالَ لَهُ : أَذْبِرُ ، فَأَذْبِرُ ، ثُمَّ قَالَ : وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ ، وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَنْ أَحَبُّ (١) ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُّ وَإِيَّاكَ أَنْهَى ، وَإِيَّاكَ أُثِيبُ وَإِيَّاكَ أُعَاقِبُ (٢) . (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه زين العابدين كاظمي خلخالي] :

هنگامی که خداوند عقل را آفرید، با آن سخن گفت و بعد هم فرمود: بیا جلو. عقل اطاعت کرد. بعد خداوند فرمود: به عقب برگرد. باز هم عقل اطاعت کرد. بعد خداوند فرمود: به عزت و جلالم سوگند، هیچ کدام از مخلوقاتم به اندازه تو در نزد من محبوب نیستند و من تو را فقط در کسانی کامل خواهم کرد که آنها را دوست بدارم. اما من بوسیله تو به بندگانم امر می کنم و آنها را نهی می نمایم و بوسیله تو آنها را عقاب و پاداش می دهم.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

چون خدا خرد را آفرید او را بازپرسی کرد فرمود پیش آ پیش آمد و پس از آن فرمود پس رو پس رفت سپس خدا فرمود بعزت و جلال خودم خلقی از تو محبوبتر نزد خود نیافریدم و تو را براه کمالی برم که دوست دارم هلا من بتو دستور دهم و ترا غدقن کنم و ترا کیفر دهم و بتو ثواب دهم.

\*\*\*\*\*

[ترجمه هدایتی]:

آنگاه که خداوند عقل را خلق کرد، از او بازپرسی نمود. فرمود: نزد من آی. عقل نزدیک آمد و آنگاه فرمود: عقب برو. عقب رفت. در این هنگام پروردگار فرمود: به عزت و جلالم سوگند که آفریده ای دوست داشتنی تر از تو نیافریده ام و تو را به سمت کمالی خواهم برد که می پسندم. آگاه باش که تو را فرمان دهم و تو را از کاری باز دارم و تو را کیفر و پاداش خواهم داد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام فرماید: چون خدا عقل را آفرید از او بازپرسی کرده باو گفت پیش آی پیش آمد، گفت بازگرد، بازگشت، فرمود بعزت و جلالم سوگند مخلوقی که از تو بیشم محبوبتر باشد نیافریدم و ترا تنها بکسانی که دوستشان دارم بطور کامل دادم. همانا امر و نهی کیفر و پاداشم متوجه تو است.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: الخلق: آفریدن؛ و آن، تقدیر و تدبیر است و اعم از تکوین است.

مراد به عقل، خردمندی است؛ و آن، رعایت آداب حسنه در تحصیل علم دین و عمل به آن به قدر وسع است و آن، مقابل جهل به معنی اخلال به آن آداب است، نه آنچه شرط تکلیف است و مقابل جنون است، به قرینه این که اول، احب است سوی الله تعالی از دوم.

الاستنطاق: سخنگو شمردن. و مراد به سخن عقل این جا، راه نمودن آن است صاحبش را سوی علم دین که اشرف علوم است و عمل به آن که اشرف اعمال است.

ثم در اول، برای تراخی زمان تکلیف به اقبال از زمان حدوث و استنطاق عقل است. و مراد به اقبال، توجه سوی رب العالمین برای معرفت احکام دین است به توسط وحی یا به توسط رسول، موافق آنچه میآید در «کتاب الحجّة» در حدیث دوم باب اول که: «إِنَّ مَنْ عَرَفَ أَنَّ لَهُ رَبًّا فَقَدْ يُنْبَغِي لَهُ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّ لِدَلِكِ الرَّبِّ رِضًا وَسَخَطًا، وَأَنَّهُ لَا يُعْرِفُ رِضَاهُ وَسَخَطُهُ إِلَّا بِوَحْيٍ أَوْ رَسُولٍ» و بیان میشود.

و مراد به ادبار، استقلال به حکم است در غیر احکام دین، خواه از روی ظن باشد، مثل حکم در قیّم مُتَلَفَات و مقادیر جراحاتِ موجِبَةُ دیات و عدالتِ رُوات و مانند آنها، و خواه از روی علم باشد، مثل حکم در امثال این که من مستطیعِ حَجْم. و از این، ظاهر میشود که ثَمَّ در دوم، برای تراخی مرتبه است برای اشارت به این که اقبال، اهمّ از ادبار است بسیار، اگر چه اقبال، متراخی است از ادبار به اعتبار زمان؛ زیرا که معرفت

آنچه ذهن آدمی مستقلّ است در آن، پیش از معرفت چیزی است که مستقلّ در آن نیست بسیار، و لهذا در حدیث چهاردهم این باب، عکس این ترتیب، مذکور میشود.

وَلَا أَكْمَلْتُكَ، به صیغۀ ماضی نفی متکلم معلوم باب افعال است. و ترك تکرار لآبا وجود آن که داخل فعل ماضی شده، مانند «فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى» به دو وجه است:

اول این که: لازئده برای تأکید نفی است، مثل «مَا فَرَزْتُ وَلَا جَبَنْتُ».

دوم این که: جمله قَسَمِيّه است، مثل «وَاللّٰهُ لَأَفْعَلْتُ كَذَا» و وجوب تکرار «لَا» مخصوص در جمله خبریّه است. و میتواند بود که أَكْمَلْتُكَ (به نون تأکید ثقیله یا خفیفه، به صیغۀ مضارع معلوم متکلم وحده، از باب افعال یا باب تفعیل) باشد. و کمال عقل، عبارت است از استجماع جنودی که مذکور میشود در حدیث چهاردهم این باب.

أَحْبُّ، به صیغۀ مضارع متکلم وحده از باب افعال است.

أَمَّا، به فتح همزه و تخفیف میم است.

إِيَّاكَ چهار جا (به کسر همزه و تشدید یاء دو نقطه در پایین) ضمیر منفصل منصوب محلاً و مفعول به فعل بعد از آن است و از قبیل وضع سبب است در موضع مَفْعُولُ به، به نوعی از مجاز؛ و میتواند بود که «إِيَّا» به معنی نور و حُسن باشد و مضاف به ضمیر متّصل شده باشد و مَفْعُولُ لَهُ باشد، بنا بر

مذهب بعض نُحَات و اختیار شیخ رضی در شرح کافیه در مبحث «مَفْعُولٌ لَهُ» که جایز است که فاعلِ مَفْعُولٌ لَهُ، غیرِ فاعلِ عاملش باشد .

صاحب قاموس گفته که: «إِيَا الشَّمْسِ (بالكسر والقصر) و [أَيَاءَهَا] (بالفتح و المدّ) و إِيَاءُهَا (بالكسر و الفتح): نُورُهَا وَحُسْنُهَا، وَكَذَا مِنْ النَّبَاتِ». و بر هر تقدیر، تقدیم برای حصر است و مراد این است که: اگر رعایت آداب حسنه برای تحصیل علم دین و عمل به آن نمیبود در مؤمنان، خَلَقَ جَنِّ و انس نمیبود، پس ثواب و عقاب و امر و نهی نمیبود.

یعنی: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام گفت که: وقتی که آفرید الله تعالی خردمندی را، راهنما شمرد آن را سوی علم دین و عمل به آن. بعد از آن، الله تعالی گفت او را که: متوجه شو سوی ما در احکام دین، پس متوجه شد. بعد از آن، گفت او را که: به سر خود شو در غیر احکام دین، پس به سر خود شد. بعد از آن، گفت خردمندی را که: قَسَمَ به عزّت و بزرگی خودم که نیافریدم آفریده‌های را که آن، محبوبتر باشد به سوی من از تو و کامل نمیکنم البتّه تو را مگر در کسی که دوست میدارم او را که انبیا و اوصیا و مانند ایشاناند. آگاه باش! به درستی که من برای تو امر میکنم و برای تو نهی میکنم و برای تو عذاب میکنم و برای تو ثواب میدهم.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

الهدية الثالثة عشر:

قد سبق في المقدمة الأولى بيان «عدة من أصحابنا».

و (العقل) لغةً له معان، منها: الفهم؛ أي الإدراك البشري مطلقاً. وشرعاً: ما هو مناط التكليف الشرعية، والثواب والعقاب.

وفي عرف المعصومين عليهم السلام يُطلق على أشياء: فتارةً على المخلوق الأول من مخلوقات الله تبارك وتعالى، وهو نور نبينا سيّد المرسلين وخاتم النبيين صلى الله عليه وآله.

وأخرى على حالة ذلك النور ومعرفته.

وكذا تارةً على نور آله المنشعب من نوره، وعلى نور شيعتهم المنشعب من نورهم، كنور سائر الأنبياء والمرسلين وشيعتهم.

وأخرى على حالة تلك الأنوار ومعرفتها.

و (الجهل) ضده بمعانيه.

وقد جرت عادة السلف بذكر قولهم: (أخبرنا)، ويذكرون أسامي أنفسهم، كأنهم يريدون تعليم رواة أحاديثهم.

و (أحمد بن محمّد) إمّا ابن عيسى، كما هو في الطريق إلى الحسن بن محبوب، أو ابن خالد، كما في طائفة من الأسانيد في الكافي.

وهذا الحديث روته العامة أيضاً بطرق متعدّدة وألفاظ مختلفة.

والمراد ب (العقل) فيه: نور النبيّ صلى الله عليه وآله المخلوق منه سائر العقول المتفاوتة، سواء قلنا بوحدة الخطاب أو تعدّده، وقد قال صلى الله عليه وآله: «أول ما خلق الله نوري». وفي حديث آخر: «روحي».

وفي حديث المفصّل عن الصادق عليه السلام: «إنّا خلقنا أنواراً، وخلقنا شيعتنا من شعاع ذلك النور، فلذلك سمّيت شيعة، فإذا كان يوم القيامة التحقت السفلى بالعليا .

(استنطقه) و«أنطقه» بمعنى. ولعلّ معنى (أقبل، فأقبل) -بتأييد ظاهر قوله عليه السلام: في الحديث الرابع عشر من هذا الباب: «ثم خلق الجهل من البحر الأجاج ظلماتياً فقال له: أدبر، فأدبر، ثم قال له: أقبل فلم يقبل، فقال له: استكبرت، فلعنه»-: انظر إلى عظمة الخالق تعالى شأنه، فنظر، فأقرّ بأنّه جلّت عظمته مستحقّ لعبوديّة جميع ما سواه له.

(ثمّ قال له: أدبر فأدبر) أي انظر إلى نفسك وعجزك وحاجتك في وجودك في جميع حالاته إلى خالقك، فنظر فاعترف بعجزه وحاجته وعبوديّته.

وحدّث تعليم أمير المؤمنين جبرئيل عليه السلام مشهور ومؤيّد لشرحه .

و«الإكمال» و«التكميل» بمعنى أمر.

والمخاطب في (إيّاك) الأولى والثانية: عقل المعصوم بالذات، والعقل الذي هو مناط التكليف بالتّبع. وفي الثالثة والرابعة: على التعريض على من افترض الله عليه طاعة المعصوم.

وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى:

المراد ب«العقل» في هذا الحديث: ما به يراعى الآداب الحسنة في تحصيل علم الدّين والعمل بمقتضاه على قدر الوسع والطاقة، لا العقل الذي شرط التكليف وهو ضدّ الجنون.

«استنطقه» أي عدّه ناطقاً.

وعبرّ عليه السلام عن الأمر بإطاعة المعصوم في أحكام الدّين ممّا يجري الاختلاف فيه وفي دليله بلا مكابرة ب«الإقبال». وعن الرخصة في العمل بما لا خلاف فيه عقلاً ولا منع منه شرعاً ب«الإدبار»؛ إذ الإقبال إلى غير المعصوم خلاف الإقبال إلى غيره.



والحكم المرخص فيه قد يكون بالظنّ، كالحكم في قيم المتلفات، ومقادير الجراحات الموجبة للديات، وعدالة الرواة وأمثالها؛ وقد يكون بالعلم، كالحكم على المقرّ بشيء، كمن يقول: أنا مستطيع للحجّ.

و«إكمال العقل» عبارة عن كونه مستجمعاً لجنوده التي سيذكر إن شاء الله تعالى.

و«إيّاك» في المواضع الأربعة: ضمير منفصل منصوب محلاً، ومفعول به للفعل المؤخر، ومن قبيل وضع السبب موضع المفعول به على نوع من التجوّز؛ أي لأجلك. والعقل لا يخاطب حقيقة، بل الكلام على التشبيه فاستعارة تمثيلية.

والمراد: أنّ الذين يدعون كشف الحقائق بالرياضة كالصوفيّة، أو بالتفكّر والدليل وذكاء الفهم كالفلاسفة إنّما هم أهل الجهل والضلالة.

وقال الفاضل الاسترآبادي بخطّه رحمه الله:

المراد بالعقل في بعض مواضع هذا الباب: الغريزة، وفي بعضها: ما يترتب على الغريزة، كفهم المقصود، وكالتمييز بين الصواب والخطأ، وكالاجتناب عن المضارّ وجلب المنافع. وتلك الغريزة نور يفيضه الله على القلوب، ولها أفراد مختلفة بالقوّة والضعف. والهداية التي هي صنع الله تبارك وتعالى هي خلق هذا النور. صرّحت الأحاديث بذلك. والتي صنع الأنبياء ومن يحذو حذوهم عليهم السلام هي بيان المدعى، وبيان الدليل عليها. وقع التصريح بهما في الأحاديث.

وسمعت أستاذي الفاضل المحقّق ميرزا محمّد الاسترآبادي رحمه الله يقول:

كان الطلبة المتردّدين على المصنّف كتبوا في أوّل الخبر: «أخبرنا محمّد بن يعقوب»، وبقي تلك الكتابة، واستمرّ الأمر على هذا.

و«العقل» جاء بمعانٍ كثيرة. و«الجهل» جاء بمعاني تضادّ معاني العقل. والمراد هنا الغريزة الباعثة صاحبها على تمييز الصواب عن الخطأ، وعلى دفع المضارّ وجلب المنافع، وهو مقول بالتشكيك، وأضعف أفراده مناط التكليف، وأقوى أفراده مناط السعادة.

«أما إنّي إياك أمر»، يعني جعلتك مناط التكليف، ومناط الثواب والعقاب.

وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله:

العقل يطلق على حالة في النفس داعية على اختيار الخير والنّافع، بها يدرك الخير والشرّ، ويميّز بينهما، ويتمكّن من معرفة أسباب المسبّبات وما ينفع فيها وما يضرّ، وبها يقوى على زجر الدواعي الشهوانيّة والغضبيّة ودفع الوسوس الشيطانيّة.

ويقابله الجهل، ويكون يفقد أحد الأمور، ويفقد أكثرها، ويفقد جميعها.

وقد يُطلق العقل ويُراد به قوّة إدراك الخير والشرّ والتميّز بينهما، والتمكّن من معرفة أسباب الأمور ذوات الأسباب، وما يؤدّي إليها، وما يمنع منها. والعقل بهذا المعنى مناط التكليف والثواب والعقاب. والعقل بالمعنى الأوّل «ما عبّد به الرحمان واكتسب به الجنان». ولعلّ الأوّل هو الكامل من الثاني، فتبادر عند الإطلاق، وشاع استعماله فيه.

وفي الحديث الأوّل من هذا الباب استعمل في الثاني وأشير إلى أنّ كماله لا يكون إلّا فيمن أحبّ. وفي الحديث الثاني والثالث استعمل في الكامل، يعني المعنى الأوّل. وفي بعض الأحاديث التالية لها استعمل في الأوّل، وفي بعضها في الثاني، يعرف بالتدبّر.

وقد يُطلق العقل على أوّل مخلوق من الرّوحانيّين كما ينطق به الأحاديث الواردة عن المعصومين ووافقها كلمة الكلّمة من الحكماء المحقّقين.

فإن صحَّ القول بثبوتها للنفس-على ما قاله المحققون من أنَّ نسبتها إلى النفس كنسبة النفس إلى البدن، وقالوا للنفس: إنها صورة البدن، وأنَّ «الناطق» الذي هو فصل الإنسان، وصورته التي هي «النفس» مختلفان باعتبار اللابشرية وشرط اللائية، كما أنَّ الحيوان الذي هو الجنس، والبدن الذي هو المادة مختلفان بالاعتبارين المذكورين، وإذ لم يبالوا بإطلاق التوصيف مع الاختلاف بالمفارقة والمقارنة بين النفس والبدن لمجرد التعلُّق الخاصَّ بينهما، فكيف مع الاتفاق في التجرد الذاتي كما في النفس والعقل - فلا يستبعد حمل العقل في الأحاديث الدالة على اتِّصاف النفس به، وكونه حالة لها على ذلك الروحاني المخلوق أولاً. وكثير من أحاديث هذا الباب يؤيد ذلك ويقويه....

و«إقبال العقل» عبارة عن توجُّهه إلى المبدأ، و«إدباره» عبارة عن توجُّهه إلى المقارنات، ويصحَّ إطلاقهما في أول خلق من الرُّوحانيين، وفي الغريزة النفسانية الداعية إلى اختيار الخير والنافع، وفي قوَّة إدراك الخير والشرِّ والتمييز بينهما.

«ولا أكملتك إلا فيمن أحبَّ»، يلائم الأخيرين، وإن كان يصحَّ في الأول باعتبار الارتباط والإشراق على النفس بعناية، فيكون المراد بإكمال ذلك العقل فيمن أحبَّ إكمال ارتباطه وإشراقه.

«وإياك أمر، وإياك أنهى، وإياك أعاقب وإياك أثيب» يناسب الأخير؛ فإنَّه مناط التكليف.

ولمَّا كان سبباً لصحة تعلُّق التكليف بالنفس وكان النفس مكلفاً لكونها عاقلاً، فكأنَّه مكلف، قال: «إياك أمر». وإن كان يصحَّ في الثاني بعناية، وفي الأول بزيادتها.

وقال الفاضل صدر الدِّين محمَّد الشيرازي:

المراد ب«إقبال العقل» إقباله إلى الدنيا، وب«إدباره» إدباره عنها، فإقباله في جميع المراتب إيجابياً تكوينياً لا يحتمل العصيان، وأمرى دفعي لا يدخل تحت الزمان، ولا يتطرق إلى السابق عند وجود اللاحق بطلان ولا نقصان، وإدباره في الأواخر تكليفي تشريعي، وكلُّه خلقي تدريجي مقيد بزمان يبطل

السابق عند حدوث اللاحق شخصاً وجسماً لا حقيقةً وروحاً، وكلّ مرتبة منهما عين نظيرته من الآخر حقيقة، وغيره شخصاً .

وقال بعض المعاصرين:

«أقبل» أي إلى الدنيا... «فأقبل» فنزل على هذا العالم، فأفاض النفوس الفلكية [بإذن ربّه] ثمّ الطباع، ثمّ الصور، ثمّ الموادّ، فظهر في حقيقة كلّ منها وفعل فعلها، فصار كثرةً وأعداداً، وتكثر أشخاصاً وأفراداً.

ثمّ قال له: «أدبر»؛ أي ارجع إلى ربّك «فأدبر» فأجاب داعي ربّه وتوجّه إلى جناب

قدسه. بأن صار جسماً مصوراً من ماء عذب وأرض طيبة، ثمّ نبت نباتاً حسناً، ثمّ صار حيواناً ذا عقل هيلواني، ثمّ صار عقلاً بالملكة، ثمّ عقلاً مستفاداً، ثمّ عقلاً بالفعل، ثمّ فارق الدنيا ولحق بالرفيق الأعلى، وكذلك فعل كلّ من شيعه وتبعه من الأرواح المنشعبة منه المقتبسة من نوره أو المنبجسة من شعاعه، ويلحق به الجميع، ويحشر معه في عروجه إلى العالم الأعلى ورجوعه إلى الله تعالى.

فإقباله، عبارة عن توجّهه إلى هذا العالم الجسماني وإلقائه عليه من شعاع نوره، وإظهاره الأعيان فيه، وإفاضته الشعور والإدراك والعلم والنطق على كلّ منها بقدر استعداده له وقبوله منه، من غير أن يفارق معدنه ويخلّي مرتبته ومقامه في القرب، بل يرشّح بفضل وجوده الفائض من الله على وجود ما دونه.

وإدباره، عبارة عن رجوعه إلى جناب الحقّ وعروجه إلى عالم القدس باستكمال له لذاته بالعبودية الذاتية شيئاً فشيئاً من أرض المادة إلى سماء العقل حتّى يصل إلى الله تعالى، ويستقرّ إلى مقام الأمن والراحة، ويبيّث إلى المقام المحمود الذي يغبطه به الأوّلون والآخرون... وفي هذا المقام أسرار لا يحتملها أفهام الجمهور، فلنذرهما في سنابلها .

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢ / ٢ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ ، عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ ، عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ (٤) ، عَنِ الْأَعْصَبِ بْنِ نُبَاتَةَ :

عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : « هَبَطَ جَبْرَيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَقَالَ : يَا آدَمُ ، إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُخَيِّرَكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ ، فَاخْتَرَهَا وَدَعِ اثْنَتَيْنِ ، فَقَالَ لَهُ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَا جَبْرَيْلُ ،

ص : ٢٤

١-١ . فى «ف» : «أَحَبَّ إِلَيَّ» .

٢-٢ . هكذا فى «و ، بس» والكافى ، ح ٢٦ والمحاسن والأمالى . وفى سائر النسخ والمطبوع : «إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ» .

٣-٣ . المحاسن ، ص ١٩٢ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٦ ، عن الحسن بن محبوب . الأمالى للصدوق ، ص ٤١٨ ، المجلس ٦٥ ، ح ٥ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى . وفى المحاسن ، ص ١٩٢ ، ح ٥ [عن أبى جعفر وأبى عبد الله عليهما السلام] ؛ والكافى ، كتاب العقل والجهل ، ح ٢٦ ، بسندهما عن العلاء بن رزىن . وفيه ، كتاب العقل والجهل ، ضمن ح ١٤ [إلى قوله : «ثم قال له : أدبر فأدبر»] ؛ والمحاسن ، ص ١٩٢ ، ح ٤ و ٧ ؛ و ص ١٩٦ ، ضمن ح ٢٢ ؛ وعلل الشرائع ، ص ١١٣ ، ضمن ح ١٠ ، بسند آخر عن أبى عبد الله عليه السلام . وفيه ، ص ١٩٢ ، ح ٨ ، بسند آخر عن أبى عبد الله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، مع زيادة فى آخره . الفقيه ، ج ٤ ، ص ٣٦٨ ، ضمن الحديث الطويل ٥٧٦٢ ، بسند آخر عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله . الكافى ، كتاب العقل والجهل ، ذيل ح ٣٢ ، بسند آخر عن الرضا عليه السلام . المحاسن ، ص ١٩٤ ، ذيل ح ١٣ ، مرفوعاً من دون الإسناد إلى المعصوم عليه السلام . الاختصاص ، ص ٢٤٤ ، مرسلاً عن الصادق عليه السلام ؛ تحف العقول ، ص ١٥ ، عن

النبي صلى الله عليه وآله؛ وفي كلِّ المصادر - إلا المحاسن، ح ٦ والأمالى - مع اختلاف يسير .  
راجع: الخصال، ص ٤٢٧، باب العشرة، ح ٤؛ ومعانى الأخبار، ص ٣١٢، ح ١؛ والأمالى  
للطوسى، ص ٥٤١، المجلس ١٩، ح ٣ الوافى، ج ١، ص ٥١، ح ١؛ الوسائل، ج ١٥، ص ٤،  
ح ٢٠٢٨٦.

٤-٤. فى «ألف، و، بس»: «ظريف». وهو سهو؛ فإنَّ سعدا هذا هو سعد بن طريف الإسكاف  
الحنظلى. أنظر: رجال النجاشى، ص ١٧٨، الرقم ٤٦٨؛ رجال الطوسى، ص ١١٥، الرقم ١١٤٧  
؛ تهذيب الكمال، ج ١٠، ص ٢٧١، الرقم ٢٢١٢ وما بهامشه من المصادر.

وَمَا الثَّلَاثُ؟ فَقَالَ: الْعَقْلُ، وَالْحَيَاءُ، وَالِدَيْنُ، فَقَالَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي (١) قَدِ (٢) اخْتَرْتُ الْعَقْلَ

،

١١/١

فَقَالَ جَبْرَيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْحَيَاءِ وَالِدَيْنِ: انصَرِفَا وَدَعَا، فَقَالَ: يَا جَبْرَيْلُ، إِنَّا أَمْرُنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ  
الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ، قَالَ: فَشَأْنُكُمْما (٣)، وَعَرَجَ (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

اصبغ بن نباته از علی علیه السلام روایت میکند که جبرئیل بر آدم نازل شد و گفت: ای آدم من مأمور  
شده ام که ترا در انتخاب یکی از سه چیز مخیر سازم پس یکی را برگزین و دوتا را واگذار. آدم گفت  
چیست آن سه چیز؟ گفت: عقل و حیاء و دین آدم گفت عقل را برگزیدم، جبرئیل بحیاء و دین گفت  
شما بازگردید و او را واگذارید، آن دو گفتند ای جبرئیل ما مأموریم هر جا که عقل باشد با او باشیم.  
گفت خود دانید و بالا رفت.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- علی علیه السلام فرمود: جبرئیل بر آدم (علیه السلام) فرود شد و گفت: ای آدم من مأمورم تو را میان سه چیز مخیر سازم تا یکی را بگزینی و دو تا را وانهی، آدم گفت: ای جبرئیل آن سه چیز کدامند؟ گفت: عقل و حیاء و دین، آدم گفت: عقل را برگزیدم، جبرئیل به حیا و دین گفت: شما برگردید و او را وانهد، گفتند: ای جبرئیل، ما دستور داریم که همراه عقل باشیم هر جا که باشد، گفت: اختیار با شما است و بالا رفت.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- علی علیه السلام فرمود: جبرئیل بر آدم علیه السلام فرود آمد و گفت:

ای آدم من مأمورم تو را میان سه چیز مخیر سازم تا یکی از آنها را برگزینی و دو تای دیگر را کنار گذاری، آدم گفت: ای جبرئیل آن سه چیز کدامند؟ گفت: عقل و حیاء و دین، آدم گفت: عقل را برگزیدم، جبرئیل به حیا و دین گفت: برگردید و او را تنها گذارید، گفتند: ای جبرئیل، ما دستور داریم که هر جا عقل است همراهش باشیم گفت: اختیار با شماست و به طرف آسمان بالا رفت.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن محمد». بن ابراهيم بن ابان الرازى الكلينى المعروف بعلان ابو الحسن ثقة عين «عن سهل بن زياد». الأدمى ابو سعيد الرازى ضعيف فى الحديث غير معتمد عليه «عن عمرو بن عثمان». ،الثقفى الخراز، وقيل الازدى ابو على كوفى ثقة و كان نقى الحديث صحيح الحكايات «صه» قال النجاشى: له كتب عنه على بن الحسن بن فضال و احمد بن محمد بن خالد «عن مفضل بن صالح». ابو جميلة الاسدى النحاس، مولا هم ضعيف كذاب يضع الحديث «عن سعد بن طريف». من اصحاب الباقر عليه السلام مولى بنى تميم الكوفى، و يقال سعد الخفاف صحيح الحديث، روى عن الاصبع بن نباته، قال العلامة فى «صه» قال ابن الغضائرى: انه ضعيف. «عن الاصبع بن نباته». بالغين المعجمة بعد الباء الموحدة تحتها، و نباته بضم النون و بعد الألف تاء مفتوحة مثناة فوقها مشكور من خاصة امير المؤمنين عليه السلام. «عن على عليه السلام قال: هبط جبرئيل عليه السلام على آدم عليه السلام فقال: يا آدم انى امرت ان اخيرك واحدة من ثلاث فاخترها و دع اثنتين. فقال له آدم: يا جبرئيل و ما الثلاث؟ فقال: العقل و الحياء و الدين، فقال آدم: انى قد اخترت العقل، فقال جبرئيل: للحياء و الدين انصرفا و دعاه، فقالا: يا جبرئيل: انا امرنا ان نكون مع العقل حيث كان، قال: فشأنكما، و عرج. هذا الحديث و ان كان ضعيف السند لوقوع الضعفاء مثل سهل بن زياد و مفضل بن صالح و غيرهما فى طريقه: الا ان ذلك لا يقدر فى صحة مضمونه، لانه معتضد بالبرهان العقلى، و كذلك كثير من الاحاديث الواردة فى اصول المعارف و مسائل التوحيد و غيره، و قوله: هبط جبرئيل، سرجع الى معناه فيما بعد ان شاء الله تعالى، و تأنيث واحدة و كذا ثلاث و اثنتين باعتبار الخصلة او نحوها، و قوله: انصرفا و دعاه، اى انصرفا عن آدم و دعاه، او انصرفا و دعا العقل لآدم، و قوله: انا امرنا، هذا الامر امر تكوين لا امر تشريع كما فى قوله تعالى:



إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

(النحل - ٤٠)، وقوله:

كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ

\*

(البقرة-٦٥)، وفي هذا الامر لكونه وجوديا بلا واسطة لا يمكن التعصبي و التمرد بخلاف الامر بالواسطة، فيجوز فيه الامران، فمنهم من اطاع و منهم من عصى. و اعلم يا اخي ان للانسان قوة بها يدرك الحقائق و هي المسماة بالعقل، وقوة بها ينفع عن ما يرد على القلب و هي المسماة بالحياء، و قوة بها تقتدر على فعل الطاعات و ترك المنكرات و يسمى بالدين، و هذه الالفاظ الثلاثة كما قد يطلق على هذه المبادئ اعنى القوى و الاخلاق، كذلك يطلق على آثارها و الافعال الناشئة منها، فيقال: ان العقل ادراك المعقولات، و الحياء انفعال القلب عما يرد عليه، و الدين فعل المعروفات و ترك المنكرات، و الحياء على قسمين: حياء نشأت من ضعف القلب و قلة الاحتمال لعجزه و هي ليست بممدوحة، و حياء نشأت من استشعار العظمة و الهيبة، فالاولى حياء من الخلق و الثانية حياء من الحق و هي من محاسن الاخلاق و مكارم الخصال، و لهذا ورد: الحياء من الايمان. و قال بعض العرفاء: الحياء وجود الهيبة فى القلب مع خشية ما سبق منك الى ربك. و قال بعضهم: ان العباد عملوا على اربع درجات: الخوف و الرجاء و التعظيم و الحياء، و اشرفهم منزلة من عمل على الحياء، لما يقن ان الله يراه على كل حال، فاستحى من حسناته اكثر مما استحى العاصون من سيئاتهم و هذه الخصال الثلاث لكل منها ضد، فضعف العقل هو الجهل بالمعنى الوجودى، اعنى ادراك الشىء خلاف ما هو عليه، و هو من أسوأ الاخلاق السيئة و افسدها، اذ الكفر شعبة منه، و ضد الحياء الوقاحة، و ضد الدين الفسق، اذا تقررت هذه المقدمات فنقول: فى هذا الحديث مطالب ثلاثة: احدها وجه الاقتصار على هذه الخصال الثلاث، و الثانى وجه كون العقل هو المختار منها، و الثالث علة استلزامه للاخيرتين. اما الاول: فان للانسان قوتين: فعلية و انفعالية، و الاولى اذا كانت فاضلة يصدر منها فعل

الطاعات و العبادات و يسمى بالدين تسمية للسبب باسم مسببه، و الثانية: اما انفعالها بالصور الادراكية فهى العقل اذا كانت فاضلية، او غيرها من الامور الحسية فهى الحياء اذا كانت فاضلة. و اما الثانى فلا شبهة فى ان العقل اشرف الخصال و اكرمها، اذ به يعرف الحق و يتميز عن الباطل، و به يكمل الايمان، و يتقرب إليه تعالى و هو الذى يحب الله و يحبه الله. و اما الثالث فلانه اذا حصل العقل استشعر القلب عظمة الله و جلاله فلزم منه الحياء، و اذا حصل العلم بالله و اليوم الاخر وقعت خشية الله فى القلب لقوله تعالى:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

(الفاطر-٢٨) و اذا حصل الخشية اياه و الخوف من عذابه كمل الدين و تم العمل

شرح أصول الكافى؛ ج ١، ص ٢٢٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: على بن محمد هو أبو الحسن الخير العين الثقة، على بن محمد بن ابراهيم بن أبان المعروف بعلان الرازى الكلينى، و المعروف فى عصرنا هذا أنه هو خال أبى جعفر محمد ابن يعقوب الكلينى، و أنه هو الذى يعرف بعلان. و ليس شىء من ذلك بصحيح و الصحيح أن أبا جعفر الكلينى جده من أمه هو ابراهيم، و له ابنان خيران دينان فاضلان هما خاله و هما أحمد و محمد، و الخير العين الثقة الفاضل أبو الحسن على بن محمد هذا هو ابن خاله، و أن كلا من أحمد و محمد و على يعرف بعلان و ذلك كله غير خفى على المتتبع الماهر المتصفح. و بعض متأخرى الاصحاب تحامل فى حاشيته على الخلاصة احتمالا آخر، و هو أن يكون خال أبى جعفر الكلينى المعروف بعلان هو ابراهيم بن أبان الكلينى و على ما تحامله يكون أحمد و محمد ابن خال أبى جعفر، و على هذا نافلة خاله. و ذلك كأنه يستفاد مما فى الخلاصة، ففى الخلاصة فى ترجمة محمد

بن يعقوب الكليني: وكان خاله علان الكليني الرازي. وفي الفائدة الثالثة من فوائد الخاتمة: كلما ذكر في كتاب الكافي عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد فهم علي بن محمد بن علان و محمد بن أبي عبد الله و محمد بن الحسن و محمد بن عقيل الكليني . وفاقا لما قد قاله الشيخ في كتاب الرجال في باب أحمد: أحمد: أحمد بن ابراهيم المعروف بعلان الكليني خير فاضل من أهل الدين. و في باب محمد: محمد بن ابراهيم المعروف بعلان الكليني خير. و في باب علي: علي بن محمد ابن ابراهيم بن أبان الرازي الكليني المعروف بعلان يكنى أبا الحسن ثقة عين. و لا يمتري في أن المعروف بعلان هنالك صفة لاحمد و محمد و علي.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: واحدة. [ص ١٠ ح ٢] أقول: تأنيث واحدة وثلاثة وغيرها باعتبار الخصلة. قال عليه السلام: العقل والحياء والدين. [ص ١٠ ح ٢] أقول: إنّ للإنسان ثلاث قوى: إحداها: ما به يدرك الحقائق، وهي المسمّاة بالعقل. وثانيها: ما به يفعل عمّا يرد على القلب، ويعبّر عنها بالحياء. وثالثها: ما به يقتدر على فعل الطاعات وترك المنكرات، ويعبّر عنها بالدين. وهذه الألفاظ كما قد تطلق على هذه المبادئ من القوى والأخلاق، كذلك تطلق على آثارها والأفعال المترتبة عليها، فيقال: إنّ العقل إدراك المعقولات، والحياء انفعال القلب عمّا يرد عليه، والدين فعل المعروفات وترك المنكرات. والحياء قسمان: [حياء نشأت] من ضعف القلب وقلة الاحتمال؛ لعجزه وهو غير ممدوح؛ وحياء نشأت من استشعار العظمة والكبرياء والهيبة. فالأولى حياء من الخلق، والثانية من الحق، وهو من محاسن الأخلاق ومكارم الخصال والحياء [الذي] من الإيمان هو هذا. ومن أصحاب العرفان قال: الحياء وجود الهيبة في القلب مع حشمة ما سبق منك إلى ربك. وبعضهم: إنّ العباد عملوا على أربع درجات: الخوف، والرجاء، والتعظيم، والحياء، وأشرفهم منزلة من عمل على الحياء

لما يُقنن أنّ الله يراه على كلّ حال، فاستحيا من حسناته أكثر ممّا استحيا العاصون من سيئاتهم . وهذه الخصال الثلاث لكلّ منها ضدّ، فضدّ العقل الحياء بمعناه الوجودي، أى إدراك الشىء على خلاف ما هو عليه، وهو من أسوء الأخلاق السيئة وأفسدها؛ إذ الكفر شعبة منه؛ وضدّ الحياء الوقاحة، وضدّ الدين الفسق. فإذا تقرّرت هذه المقدمات، فنقول: إنّ فى هذا الخبر مطالب ثلاثة: أحدها سبب الاكتفاء على هذه الخصال الثلاث، والثانى ملاك كون المختار منها العقل، والثالث بيان وجه استتباعه للحياء والدين. بيان الأوّل أنّ للإنسان قوتين: فعليةً وانفعاليةً، والأولى قوّة تصدر بحسبها الطاعات والعبادات، ويعبّر عنها بالدين تسميةً للسبب باسم ل لمسبّب، والثانية قسمان أحدهما انفعاله بالصور الإدراكية من المعارف الفاضلة القدسيّة، فهى العقل، وثانيهما انفعاله بغيرها من الأمور الحسنة فهى الحياء. وأمّا الثانى، فلأنّ العقل أشرف الخصال وأفضلها وأعزّها وأكرمها؛ لأنّه ملاك معرفة الحقّ عن الباطل، وبحسبه يكمل الإيمان، وبه الفوز بدرجات الجنان، والخلوص عن دركات النيران، وهو الذى يحبّ الله ويحبّه الله. وأمّا الثالث، فلأنّه إذا حصل العقل، فقد يتجلّى على القلب نور عظمتة تعالى وجلاله الأجدد الأقدس على النمط الأكمل الأسنى، فتتبعه الحياء وينطبع فيه العلم بالبارى الحقّ تعالى واليوم الآخر، فتتبعه خشية الله فى القلب كما ينادى به قوله تعالى:

«إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»

، وإذا حصلت الخشية إيّاه والخوف من عذابه، يستكمل به الدين، ويتمّ به العمل، رزقناهما الله ! إنّه جواد كريم. قال عليه السلام: إنا أمرنا. [ص ١١ ح ٢] أقول: هذا الأمر تكويني لا تشريعي كما فى قوله تعالى:

«إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». وقوله:

«كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ». وفى هذا الأمر لكونه وجودياً بلا واسطة لا يمكن التفصّي والتمرد بخلاف ما عليه أمر الأمر الثانى؛ لأنّه يجوز فيه الأمران، فمنهم من أطاع ومنهم من عصى.

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: الْحَيَاءُ (به فتح حاء بی نقطه و تخفیف یاء دو نقطه در پایین و الف ممدوده، مصدر مَعْتَلَّ العینِ یائِی و معتلّ اللام یائی باب عَلِمَ): شرم؛ و مراد این جا، نگاه داشتن حدّ خود است به ترک خودرایی و حکم از پیش خود در آنچه اختلاف در آن، مستمرّ باشد، خواه خودرایی به دعوی علم به وسیله مکاشفه بی توسّط وحی به رسولی باشد و خواه به غیر آن باشد، موافق آیت سوره زمر: «

قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» .

« الدّین (به کسر دال بی نقطه، مصدر باب «ضَرَبَ»): فرمان برداری؛ و مراد این جا، اطاعت الله و رسولش است در احکام معلومه از ایشان، مثل سؤال اهل الذّکر علیهم السّلام از احکام غیر معلومه از ایشان. یعنی: روایت است از امیر المؤمنین علیه السّلام گفت که: فرود آمد جبرئیل علیه السّلام بر آدم صفی -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ- . پس گفت که: ای آدم! به تحقیق، من مأمور شدم از جانب الله تعالی به این که تو را گویم که: بگزین یکی از سه صفت را. پس بگزین آن یک را و بگذار دو را. پس گفت او را آدم علیه السّلام که: ای جبرئیل! و چیست آن سه؟ پس گفت جبرئیل که: آن سه خردمندی و شرم و طاعت است. پس گفت آدم علیه السّلام که: به درستی که من به تحقیق گزیدم خردمندی را. پس گفت جبرئیل، شرم و طاعت را که: برگردید و بگذارید آدم را با خردمندی. پس گفتند که: ای جبرئیل! به درستی که ما مأمور شدیم از جانب الله تعالی به این که باشیم با خردمندی، هر جا که باشد. گفت جبرئیل علیه السّلام که: پس به کار خود باشید و بالا رفت به محلّ خود از آسمان. مخفی نماند که این کلام، تمثیل است و مقصود این است که: خردمندی اصل است و شرم و طاعت، لازم آن اند و بی آن نمی باشند.

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

الهدية الرابعة عشرة: هذا الخبر رواه الصدوق أيضاً فى الفقيه فى أواخر باب نواذر الكتاب عن أبى جميلة مفضل بن صالح، عن سعد بن طريف، عن الأصبع، عن أمير المؤمنين عليه السلام . وعلى بن محمد هذا هو أبو الحسن بن محمد بن إبراهيم بن أبان الرازى الكلينى المعروف بـ«علان»؛ ثقة عين. (واحدة) أى فى خصلة واحدة من خصال ثلاث. و«الشان»: الأمر والحال. (فشانكما) نصب على المفعولية. وفى الصحاح: الشان شأنك، أى اعمل ما تحسنه . (عرج) فيه وبه، -كنصر-: ارتقى. ولا شك أن المعرفة الدينية شأن العقل، وأنّها لا تحصل إلا بإخبار الحجة المعصوم العاقل عن الله. والقطع بحقيّة شيء مختلف فيه، منحصر فيما أخبر هو به؛ لانحصار الأعلمية فيمن هو عاقل عنه. ولا أعلم بالاتفاق بنظام الأنفس والآفاق من مدبره الحكيم تعالى شأنه، فلا معرفة إلا للمعصوم العاقل عنه المحصور عدده بالحكمة البالغة ومن تبعه، وقد قال الله تبارك وتعالى لنبينا صلى الله عليه وآله:

«وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» .

فالحديث ردّ على غير الناجية من البضع والسبعين، لا سيما على الصوفية القدرية؛ لقولهم بأن المعرفة الحقيقية إنما تحصل لكل أحد بالمكاشفات الحاصلة من الرياضات، لا بما أخبر به المعصوم العاقل عن العالم بالسرّ والخفيات. وقال برهان الفضلاء: المراد بالحياة هنا عدم التجاوز عن الحدّ بالحكم رأياً وظناً وقياساً فيما يجرى الاختلاف فيه وفى دليله بلا مكابرة، أو بادعاء المكاشفة كالصوفية، قال الله تعالى فى سورة الزمر:

«قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كُنَّا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» .

وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: الظاهر أنّ آدم عليه السلام حين هبوط جبرئيل عليه السلام كان ذا عقل وحياء ودين، والأمر باختيار واحدة من ثلاث لا ينافي حصولها. وقول جبرئيل عليه السلام للحياء والدين بعد اختيار العقل: «انصرفا» لإظهار ملازمتها للعقل بقولهما: «إنّا أمرنا أن نكون مع العقل». ولعلّ الغرض من ذلك أن يتنبّه آدم عليه السلام لعظمة نعمة العقل، ويشكر الله على إنعامه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ١٩٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله صلى الله عليه وآله وسلم: هبط جبرئيل، الظاهر أن آدم عليه السلام حين هبوط جبرئيل عليه كان ذا حياء وعقل ودين، والأمر باختيار واحدة لا ينافي حصولها على أنه يحتمل أن يكون المراد كمال تلك الخلال بحسب قابلية آدم عليه السلام وقول جبرئيل عليه السلام للحياء والدين بعد اختيار العقل: انصرفا لإظهار ملازمتها للعقل بقولهما: إنّا أمرنا أن نكون مع العقل، ولعل الغرض من ذلك أن ينبه آدم عليه السلام على عظمة نعمة العقل، ويحثه على شكر الله على إنعامه. قوله: فشأنكما الشأن بالهمزة: الأمر والحال، أى ألزما شأنكما أو شأنكما معكما، ثم إنه يحتمل أن يكون ذلك استعارة تمثيلية كما مر أو أن الله تعالى خلق صورة مناسبة لكل واحد منها، وبعثها مع جبرئيل عليه السلام والحياء صفة تنبعث عنها ترك القبيح عقلا مخافة الدم، والمراد بالدين التصديق بما يجب التصديق به والعمل بالشرائع، والنواميس الإلهية، والمراد بالعقل، هنا ما يشمل الثلاثة الأول.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٢

\*\*\*\*\*

٣- الحديث

۳ / ۳ . أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا :

رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : قُلْتُ لَهُ : مَا الْعَقْلُ ؟ قَالَ : « (۵) مَا عَبْدٌ بِهِ الرَّحْمَنُ ، وَاکْتَسِبَ بِهِ الْجِنَانُ » . قَالَ : قُلْتُ : فَالَّذِي (۶) كَانَ فِي مُعَاوِيَةَ ؟ فَقَالَ : « تِلْكَ النَّكَرَاءُ (۷) ، تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ ، وَهِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَلَيْسَتْ بِالْعَقْلِ » (۸) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

شخصی از امام ششم علیه السلام پرسید عقل چیست؟ فرمود چیزیست که بوسیله آن خدا پرستش شود و بهشت بدست آید آن شخص گوید: گفتم پس آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: آن نیرنگست، آن شیطنت است، آن نمایش عقل را دارد ولی عقل نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۳- شخصی از امام ششم پرسید: عقل چیست؟ فرمود: چیزی است که به وسیله آن خدا پرستند و بهشت به دست آرند. راوی گوید: گفتم: آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: نیرنگ و شیطنت بود، آن مانند عقل است ولی عقل نیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۵

\*\*\*\*\*



[ترجمه آیت الهی]:

۳- شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: عقل چیست؟ فرمود: چیزی است که به وسیله آن خدا را پرستند و بهشت را به دست آورند. راوی گوید: گفتم: آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: نیرنگ و شیطنت بود، آن مانند عقل است ولی عقل نیست.

توضیح: «نیروی عقل چراغ تدبیر زندگی است که راه خیر و شر را تشخیص می دهد و خوب و بد را می فهمد از این رو امام علی علیه السلام درباره اندیشه معاویه می فرماید آنچه که معاویه به کار می گیرد عقل نیست بلکه شیطنت و نیرنگ و فریب است و پیروانش مردمی خردمند نیستند و اگر من بخواهم بجای خرد، مکر بکار گیرم به مراتب از او پرمکتر خواهم بود. عقلی که خداوند به انسان داده منشأ حرکت و نوآوری و پیشرفت است و همه این پیشرفتهای صنعتی و علمی که نصیب انسان شده معلول این اندیشه است ولی خداوند به حیوانات بجای عقل غریزه داده که همه آنها با این دستگاه خودکار و اتوماتیک به زندگی ادامه می دهند و می دانیم که از نظر علمی در غریزه هیچگونه ابتکار و خلاقیت و نوآوری وجود ندارد.»

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«احمد بن ادریس». و هو ابو علی الاشعری القمی کان ثقة فی اصحابنا فقیها کثیر الحدیث صحیح الروایة، اعتمد علی روایتہ «عن محمد بن عبد الجبار». و هو ابن الصهبان بالصاد المهملة المضمومة

و الباء المنقطة تحتها نقطة و النون اخيراً، قمى من اصحاب ابى الحسن الثالث الهادى عليه السلام، ثقة، «عن بعض اصحابنا رفعه الى ابى عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان، قال: قلت: فالذى كان فى معاوية؟ فقال: تلك النكراء، تلك الشيطنة، و هى شبيهة بالعقل و ليست بالعقل». ان الناس قد اختلفوا فى حد العقل اختلافاً كثيراً و اضطربوا فى تحقيق معناه لما رأوا تارة يطلق اسمه على أوّل ما خلقه الله كما سيحىء فى رواية سماعة بن مهران عن ابى عبد الله عليه السلام من: ان الله خلق العقل و هو أوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره. و تارة يطلق على ما هو خصلة من خصال الانسان و ملكة من ملكات نفسه كما فى الحديث السابق. و تارة يطلق على الغريزة الانسانية التى بها يفارق الانسان سائر الحيوانات. و تارة يطلق على جودة الروية فى استنباط ما ينتفع به و ان كان فى باب الدنيا و فى الامر العاجل فيقال لمثل معاوية: انه عاقل. و تارة يطلق على غير هذه المعانى أيضاً، و الحق الكاشف للغطاء ان اسم العقل يقع على معان بعضها بالاشتراك و بعضها بالتشكيك، اما التى بالاشتراك فهى ستة معان: الاول الغريزة التى بها يمتاز الانسان عن البهائم و يستعد لقبول العلوم النظرية و تدبير الصناعات الفكرية، و يستوى فيها الاحمق و الذكى و يوجد فى النائم و المغمى عليه و الغافل، و كما ان الحياة غريزة فى الحيوان يفعل بها و يتهيأ جسمه للحركات الاختيارية و الادراكات الحسية، فكذلك هذا العقل غريزة يتهيأ بها الانسان لاكتساب العلوم النظرية، فليس لاحد ان يقول: ان الانسان يساوى الحمار فى الغريزة و لا فرق بينهما الا ان الله يخلق بحكم اجراء العادة فيه علوماً و ليس يخلقها فى الحمار و البهائم، اذ لو جاز ذلك لجاز ان يسوى بين الحمار و الجماد فى الغريزة و الحياة من غير فرق، الا ان الله يخلق فى الحمار حركات مخصوصة بحكم اجراء العادة. و كما امتنع ان يكون مفارقة الحيوان عن الجماد بحركات مخصوصة جرت العادة بصدورها عنه لا عن الجماد بل انما هى بغريزة خاصة به ليست فى الجماد، فكذلك استحال ان يكون حصول العلوم النظرية و التدابير الفكرية من الانسان بمجرد اجراء العادة من الله فى خلقها فيه لا لاجل غريزة فطره الله عليها، بها يكون مفارقاً عن البهائم، و بها تقع عنه تلك العلوم و التدابير، و كما ان المرأة تمتاز عن سائر الاجسام بصفة مخصوصة كالصقالة بها تحصل فيها حكاية الصورة و الالوان. و كذلك العين يفارق الاعضاء بصفة

غريزية بها استعدت للرؤية، فنسبة هذه الغريزة فى استعدادها لانكشاف العلوم كنسبة المرأة الى صور الالوان و نسبة العين الى صور المرئيات، و العقل بهذا المعنى يستعمله الحكماء فى كتاب البرهان و يعنون به قوة النفس التى بها يحصل اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية لا عن قياس و فكر بل بالفطرة و الطبع و من حيث لا يشعر من اين حصلت و كيف حصلت، فاذن هو جزء ما من النفس تحصل بها اوائل العلوم. الثانى العقل الذى يردده الجمهور من المتكلمين فى ألسنتهم فيقولون: هذا ما يوجب العقل و هذا ما ينفيه العقل، و انما يعنون به المشهور فى بادى الرأى المشترك عند الجميع او الاكثر، فهذا مما يسمونه العقل كما يظهر من استقراء استعمالاتهم هذا اللفظ فيما يتخاطبون به او يكتبون فى كتبهم العلمية، و من هذا الباب العلوم الضرورية كالعلم بان الاثنى ضعف الواحد، و ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية، و ان الجسم الواحد لا يحصل فى حيزين، و ان الحيز الواحد لا يحصل فيه الجسمان. الثالث العقل الذى يذكر فى كتاب الاخلاق و يراد به جزء من النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتقاد شيء و على طول تجربة شيء من الامور الارادية التى لنا ان نؤثرها او نتجنب عنها، فان ذلك الجزء من النفس سمي عقلا و القضايا التى تحصل للانسان بهذا الوجه، و فى ذلك الجزء من اجزاء النفس هى مبادئ الرأى فيما سبيله ان يستنبط من الامور الارادية التى شأنها ان تؤثر او تتجنب. و نسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بها من تلك كنسبة تلك القضايا الضرورية الى ما هى مبادئ لها من العلوم النظرية التى غايتها ان تعلم لا ان يفعل بها شيء، و هذا العقل يتزايد و يشتد مع الانسان طول عمره، فان من حنكته التجارب و هذبته المذاهب يقال فى العرف انه عاقل، و يتفاوت و يتفاضل فيه الناس تفاضلا كثيرا. الرابع الشيء الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل، و مرجعه الى جودة الروية و سرعة التفتن فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر او يتجنب، و ان كان فى باب الاغراض الدنياوية و هوى النفس الامارة بالسوء، فان الناس يسمون من له هذه الروية المذكورة عاقلا و يعدون معاوية من جملة العقلاء. و اما اهل الحق فلا يسمون هذه الحالة عقلا بل اسماء اخر كالنكراء او الشيطنة او الدهاء او شبه هذه الاسماء. و الوجه فى ذلك: ان النفس الانسانية متى كانت نشأتها غير مرتفعة عن عالم الحركات و كان الغالب على طبعها الجزء النارى التى شأنها سرعة الحركة و قوة الاشتعال، فمثل هذه النفس النارية شديدة الشبه بالشيطان فى استنباط الحيل و

المكر و الاستبداد بالرأى و العمل بالقياس الفاسد و الالباء و الاستعلاء و الغواية و الاغواء، بخلاف النفوس النورية المظمنة الطبع المعتدلة الخلقة العالية الجوهر عن هذا العالم، فان شأنها الانفعال عن الملكوت الاعلى و التوكل على الله فى امر دنياها و استعمال الروية و الفكر على سبيل القصد، فلا يكون مكارا و لا بليدا، فخير الامور اوسطها. فهذا معنى العقل المستعمل فى هذا الموضوع و مرجعه الى التعقل للامور و القضايا المستعملة فى كتب الاخلاق التى هى مبادى للآراء و العلوم التى لنا ان نعقلها لنفعلها او نتجنب عنها، و نسبة هذه القضايا الى العقل المستعمل فى كتب الاخلاق كنسبة تلك العلوم الضرورية الى العقل المستعمل فى كتاب البرهان. فذانك العقلان جزءان للنفس الانسانية: احدهما جزء انفعالى علمى ينفعل عن المبادئ العالية بالعلوم و المعارف التى غايتها انفسها و هى الايمان بالله و اليوم الآخر، و ثانيهما جزء فعلى عملى ينفعل فيما تحته بسبب الآراء و العلوم التى غايتها ان يعمل بمقتضاها من فعل الطاعات و الاجتناب عن المعاصى و التخلق بالاخلاق الحسنة و التخلص عن الاخلاق الذميمة و هو الدين و الشريعة، فاذا حصلت الغايتان حصل التقرب الى الله و التجرد عما سواه. الخامس العقل الذى يذكر فى كتاب النفس و هو يطلق على أربعة انحاء و مراتب: عقل بالقوة و عقل بالملكة و عقل بالفعل و عقل مستفاد. فاولها هو قوة من قوى النفس، بل هى النفس من حيث نشأتها الاولى التى ليس فيها كمال و صورة عقلية كمالية و لا أيضا استعداد قريب لها، لكن فى قوتها ان ينتزع ماهيات الموجودات كلها و صورها. و ثانيها قوة من النفس، او هى النفس من حيث استعدت بواسطة العلوم العامية و الادراكات الاولى لان يحصل فيها صور الموجودات المنتزعة عن موادها الخارجية صائرا اياها متحدة بها اتحاد المادة بالصورة كما رأيناه، و إليه ذهب بعض اعظم الحكماء. و ثالثها مرتبة كونها بالفعل كل المعقولات او اكثرها، بان يتبدل وجودها الكونى الاول الذى كانت به صورة لمادة حسية الى وجود ثانوى و فطرة ثانية، مستأنفة بها يتحد فى ذاته المعقولات المنتزعة التى كانت أولا فى موادها الكونية فحصلت ثانيا فى تلك الذات، و تلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتي هى بالفعل معقولات، و معنى كونها معقولة فى انفسها و موجودة فى انفسها، و كذا معنى كونها معقولة لتلك الذات و موجودة لها و تلك الذات عاقله لها، كلها معنى واحد و وجود واحد. فاذن كونها عقلا و عاقلة و معقولة شىء واحد بلا اختلاف

حيثية توجب كثرة فى الذات و الوجود بل فى المفهومات و معانى الالفاظ، و تلك المعقولات من قبل ان ينتزع من موادها كانت وجودها وجودا دنيويا و كونا ماديا، و هى كانت تابعة فى وجودها لما يقترن بها، فهى مرة اين و مرة متى و مرة ذات وضع و مرة ذات كم و احيانا كيفية بكيفيات جسمانية و احيانا تفعل و آنا تنفعل، و اذا حصلت معقولات ارتفعت عنها كثير من المفهومات الصادقة عليها من قبل، فصار وجودها وجودا آخر، فتبدلت الارض غير- الارض و السماء غير السماء، فصارت الارض مشرقة و السموات مطويات فى نظر هذا العارف كما فى يوم الآخرة بالقياس الى جميع الخلائق. و رابعها مرتبة من هذه الذات متى شاءت ان تعقل هذه المعقولات مفصلة احضرتها من غير ان تحتاج الى نزع و تجريد و تجشم كسب جديد، كيف و قد انتزعتها سابقا و تجردت و اختزنت بل لما حصلت له ملكة الاتصال بالعقل الفعال، فهى متى نظرت الى العقل الفعال استحضرتها، لانها ما دامت باقية التعلق و التدبير لهذا العالم لم تكن دائمة الاستغراق لشهود الحق الاول و الاتصال به و بما يتلوه من واهب الصور باذنه و فعال المعقولات بقوته التى تمسك الارض و السموات، و انما الذى لها فى هذا العالم ملكة الاتصال على وجه. السادس العقل المذكور فى كتاب الالهيات و معرفة الربوبيات، و هو الموجود الذى لا تعلق له بشىء الا بمبدعه و هو الله القيوم فلا تعلق له بموضوع كالعرض و لا بمادة كالصورة و لا ببدن كالنفس، و ليس له كمال بالقوة و لا فى ذاته جهة من جهات العدم و الامكان و القصور الا ما صار منجبرا بوجوب وجود الحق تعالى، و لهذا يقال لعالمه عالم الجبروت، و كله نور و خير لا يشوبه شوب ظلمة و شر الا ما احتجب بسطوة الضوء الاحدى و الشعاع الطامس القيومى، و هو امر الله و كلمته، و هو المنعوت بما جرى فى الحديث الاول و ما سيأتى فى حديث آخر يذكر فيه جنوده و جنود الجهل. فهذه معانى العقل المشتركة فى الاسم و اما معانيه المختلفة بالتشكيك: فمنها: العقول الاربعة المذكورة فى كتاب النفس، فانها متفاوتة بالشدة و الضعف و الكمال و النقص. و منها: مراتب العقل العملى المذكور فى كتب الاخلاق، اولها تهذيب الظاهر باتيان العبادات و الاجتناب عن المنهيات، و ثانيها تطهير الباطن عن الرذائل حتى تصير النفس كمرآة مجلوة من شأنها ان يتجلى فيها الحقائق فى كسوة الامثال، و ثالثها ان يشاهد المعلومات كلها او جلها، و رابعها ان يفنى عن نفسه و يرى الاشياء كلها صادرة من الحق

راجعة إليه، وهناك التخلق باخلاق الله كما ورد الامر به في قوله صلى الله عليه وآله: تخلقوا باخلاق الله. وهذا آخر الدرجات لكلا العقليين فيتحدان في هذه الغاية، وليس وراء عبادان قرية. و منها ان العقل بالمعنى السادس عند طائفة من الحكماء كثير العدد، فتلك الكثرة لو تحققت كما يقولون فليست كثرة تحت نوع واحد، ولا أيضا كثرة بالفصول كما هو عندهم، ولا بالعوارض الخارجية حاشا العالم القدسي عنها، لانها تستلزم الحركة و المادة، بل انما هي مراتب وجودية بسيطة متفاوتة بالاشد فالاشد و الانور فالانور، فهي كانوا و اشعة متفاوتة في الكمال و القرب الى نور الانوار. و منها ان الفرق بين الصور العقلية المنتزعة عن المواد بتجريد و نزع و بين الصور العقلية التي هي مفارقة عن المواد في اصل الفطرة فرق أيضا بالكمال و النقص لا بشيء آخر. و منها ان العقل الذي هو عبارة عن الغريزة الانسانية التي بها يمتاز الانسان عن البهائم ليس امرا مساويا في افراد الناس كلها، بل الحق ان جواهر النفوس الانسانية في اصل الفطرة مختلفة في الاشراق و الكدورة و الضياء و الظلمة، فبعض النفوس في صفاء الجوهر و قوة الذكاء و استعداد الاستضاءة بحيث يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار، فلا يحتاج الى معلم بشري لان يستكمل ذاته بانوار المعرفة و الهدى، و بعضها في كدورة الجوهر و خمود نور القريحة بحيث لا ينجع فيه تعليم و لا تأديب. فاذا انكشفت عليك ايها السالك هذه المقدمات و الاحكام، و تمثلت في ذهنك هذه المعاني و الاقسام، علمت ان العقل باي المعاني يقع الاشتباه بينه و بين النكراء و الشيطنة، و منشأ الاشتباه ان كلاهما مشترك في انهما جودة الروية و سرعة التعقل في امور و قضايا هي مبادئ آراء و اعتقادات فيما يجب ان يؤثر او يتجنب، سواء كانت في باب الخير و الاجل او في باب الشر و العاجل، لكن المتعلق بالدنيا من التعقلات و الحركات الفكرية لا يخلو عن افراط و تفريط و اعوجاج و تشويش و اضطراب و عجلة كما هو من فعل الشياطين و عبدة الطاغوت. و اما الصادر من عباد الرحمن المتعلق بامور الدين و العرفان فيكون على سبيل اطمئنان و سكون و احكام و استقامة، فهذا افضل الاخلاق الحسنة و ذاك أردأ الملكات الردية النفسانية المسمى بالجريزة، و البلاهة احسن منه، لانها كما قيل: ادنى الى الخلاص من فطانة بترء، فقوله عليه السلام: ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان، هو تعريف العقل بهذا المعنى و هو المقابل للشيطنة بوجهه و للبلاهة بوجه آخر، و قول السائل فالذي في معاوية اما

مبتداء محذوف خبره او خبر مبتداء محذوف، تقديره: فالذى فى معاوية ما هو او ما الذى فى معاوية؟ اعلم ان جميع معانى لفظ العقل على تباينها و تشكيكها يجمعها امر واحد يشترك الكل فيه، و هو كونه غير جسم و لا صفة لجسم و لا جسمانى بما هو جسمانى، و لاجل اشتراكها فى هذا المفهوم يصح ان يجعل موضوعا لعلم واحد، و ان يوضع له كتاب واحد يبحث عن احوال اقسامه و عوارضها الذاتية كما فى هذا الكتاب الذى نحن فيه من كتب الكافى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٢٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: عن محمد بن عبد الجبار هو محمد بن أبى الصهبان القمى الثقة. قوله عليه السلام: ما عبد به الرحمن أى ما عرف به الرحمن و اجتنب به الاشرار بالله و بعبادته، كما فى قوله عز من قائل

لِيَعْبُدُونِ

أى ليعرفون. و أشار عليه السلام بقوله «ما عبد به الرحمن» الى كمال القوة النظرية، و بقوله «و اكتسب به الجنان» الى كمال القوة العملية. و كذلك سنة الله العظيم و دأبه الكريم فى فرقانه الحكيم يقفى الاشارة الى كمال القوة العاقلة بالاشارة الى كمال القوة العاملة، فمن ذلك قوله جل سلطانه فى التعبير عن تكميل القوتين و استكمال المرتبتين حكاية عن الخليل

رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ

و قوله تعالى شأنه خطابا للكليم

فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ. إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي

وقوله تعاضم احسانه حكاية عن المسيح

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ

وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَ بَرًّا بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا

وقوله تساطع برهانه خطابا مع الحبيب عليه و عليهم صلوات الله و تسليماته

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ . و على هذه الشيمة استمر ديدنه الكريم فى التنزيل الحكيم. قوله عليه السلام: تلك النكراء يقال للرجل اذا كان فطنا«ما أشد نكره» بالضم و الفتح، و النكارة الذكاوة. و المراد بها جودة الرأى فى استنباط ما يستكمل به الامور الشرعية .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ما العقل. [ص ١١ ح ٣] أقول: الحاصل أن النفس النورية المطمئنة الطبع، المعتدلة الخلق، العالية الجوهر عن هذا العالم، فإن شأنها الانفعال عن الملكوت الأعلى و اتصالها بالملا المتعالى والاتكال بباريها تعالى فى أمر دنياها واستعمال الرؤية والفكر على سبيل القصد، والمراد من العقل هاهنا هو هذا الانفعال، ومرجعه إلى التعقل للأموال والقضايا المستعملة فى كتب الأخلاق التى هى مبادئ الآراء والعلوم لنا أن نعقلها لنفعلها، أو نتجنب عنها. ونسبة هذه القضايا إلى العقل المستعمل فى كتاب الأخلاق كنسبة العلوم الضرورية إلى العقل المستعمل فى كتاب البرهان، فذانك العقلان حالتان للنفس المجردة: إحداهما حالة انفعالية بها تنفعل عن المبادئ العالية بالعلوم والمعارف التى غايتها أنفسها، وهى الإيمان بالله واليوم الآخر؛ وثانيتها حالة فعلية



عملية تفعل فيما تحتها بسبب الآراء التي غايتها العمل بمقتضاها من فعل الطاعات، والاجتناب عن المعاصي، والتخلُّق بالأخلاق الحسنة، والتخلُّص عن الأخلاق الذميمة، وهو الدين والشريعة، فإذا حصلت الغايتان، فقد عبَّد به الرحمن، واكتسب به الجنان. قال عليه السلام: قلت: فالذي كان. [ص ١١ ح ٣] أقول: لا يخفى أنَّ ما يسمُّون الجمهور العامية العقلَ مرجعه إلى جودة الروية وسرعة التفطن في استنباط ما ينبغى أن يؤثر أو يتجنَّب وإن كان في باب الأغراض الدنيوية وهوى النفس الأمارة بالسوء الشيطانية، فإنَّ الناس مَنْ له هذه الروية يسمونه عاقلاً، ومعاوية من هذا القبيل! فلذا يعدونه من العقلاء. وأمَّا أهل الحقِّ، فلا يسمُّون هذه الحالة عقلاً بل اسماً آخر كالنكراء أو الشيطنة أو الدهاء أو شبه هذه الأسماء، والوجه في ذلك أنَّ النفس الإنسانية على أنه لم يكن نشأتها مرتفعةً عن عالم الحركات، وكان الغالب على طبعها الجزء الناريَّ التي شأنها سرعة الحركة وقوة الاشتعال، فمثل هذه النفس النارية شديدة الشبه والمناسبة المتأكدة إلى الشيطان في استنباط الحيل والمكر والاستبداد بالرأى والعمل بالقياس الفاسد والإبلاء والاستعلاء والغواية والإغواء كما فعله معاوية حسب باع آخرته بثمان بخس من دنياه. نعوذ بالله من هذا العقل الخبيث المخبث الضالَّ المضلَّ! والله يحقِّق الحقَّ، ويهدي السبيل.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: النَّكْرَاء (به فتح نون و سكون كاف و راء بى نقطه و الف ممدوده): آنچه از آن باید گریخت. یعنی: روایت است از بعض یاران ما بالا برد راوی، سند حدیث را تا امام جعفر صادق علیه السلام، گفت راوی که: گفتم امام را که: چیست خردمندی؟ گفت که: چیزی است که پرستش کرده شده است به آن الله تعالی و به هم رسانیده شده است به آن، باغ های بهشت. گفت راوی که: گفتم که:

پس آنچه بود در معاویه، چه بود؟ پس گفت امام علیه السلام: آن، بلا بود. آن، بدخواهی بود و آن، مانند خردمندی بود و خردمندی نبود؛ چه پیروی حق نمی کرد و زیرکی دنیا و بس، خردمندی نیست.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۱۸۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: لا يُعبد الرحمن إلا بالمعرفة الدينية، وقد عرفت أنها لا تحصل إلا بطاعة مفترض الطاعة العاقل عن الله سبحانه. فردّ كسابقه على المذكور في بيانه. والمشار إليه ل (تلك): الخصلة، أو الطبيعة، أو ما تنا كلهما. و (النكراء) بالفتح والمدّ في الكافر: بمنزلة الكياسة في المؤمن. و«الفطنة» بمعنى حدّة الإدراك إذا كانت نورانية: تسمى بالكياسة والفراسة، وإذا كانت ظلمانية: تسمى بالنكراء، والجريزة. و«النكراء» و«النكر» كعُسر وعُسر بمعنى. قال الجوهري: والنكر: المنكر. قال الله تعالى:

«لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْرًا»

والنكراء مثله. و هي شبيهة، أى لعلاقة حدّة الإدراك . وقال السيّد السند أمير حسن القائني رحمه الله: «النكراء»: الفطنة المتجاوزة عن حدّ الاعتدال إلى الإفراط الباعث صاحبه على المكر والخديعة، والاستبداد بالرأى والمقاييس، وطلب فضول الدنيا من أىّ وجه كان. يقال: ما أشدّ نكراؤه، وكذا نكره بالضمّ والفتح. وهي شبيهة، أى فى الدقّة. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله: «النكراء»: ما يجب الفرار منه من آراء أهل البدع. وقال السيّد الأجلّ النائني: «ما عبّد به الرحمن»: الظاهر أنّه تفسير للعقل، بمعنى القوّة الداعية إلى اختيار الخير والنافع، أو الارتباط بالعقل المجرد المُشرق عليه. ويحتمل أن يكون المراد بالعقل المسؤول عنه هنا: ما يعدّ به المرء عاقلاً عرفاً، وهو قوّة التمييز بين الباطل والحقّ، والضارّ والنافع التي لا تكون منغمرة في جنود الجهل، فعند

غلبة جنوده لا يسمّى الفطن المميّز عاقلاً؛ حيث لا يعمل بمقتضى التمييز والفتانة. ويستعمل فى مشتبهات جنود الجهل. و«النكراء»: الدّهاء والفتنة، وهى جودة الرأى وحسن الفهم. وإذا استعمل فى مشتبهات جنود الجهل يقال له: الشيطنة. ونّبّه عليه السلام عليه بقوله: «تلك الشيطنة» بعد قوله: «تلك النكراء».

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ١٩٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام: ما عبد به الرحمن، الظاهر أن المراد بالعقل هنا المعنى الثانى من المعانى التى أسلفنا، ويحتمل بعض المعانى الأخر كما لا يخفى، وقيل: يراد به هنا ما يعد به المرء عاقلاً عرفاً وهو قوة التمييز بين الباطل والحق، والضار والنافع التى لا تكون منغمرة فى جنود الجهل، فعند غلبة جنوده لا يسمّى الفطن المميّز عاقلاً، حيث لا يعمل بمقتضى التمييز والفتانة، ويستعملها فى مشتبهات جنود الجهل. قوله: فالذى كان فى معاوية، أى ما هو؟ وفى بعض النسخ فما الذى؟ فلا يحتاج إلى تقدير. قوله عليه السلام: تلك النكراء، يعنى الدّهاء والفتنة، وهى جودة الرأى وحسن الفهم، وإذا استعملت فى مشتبهات جنود الجهل يقال لها الشيطنة ونّبّه عليه السلام عليه بقوله: تلك الشيطنة بعد قوله: تلك النكراء.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٣٣

\*\*\*\*\*

ص: ٢٥

١-١ . فى «ألف ، ب ، ض ، بح ، بس» وحاشية «ج ، بف» والمحاسن والفقيه والخصال : «فائى»

٢-٢ . فى «ج ، بس ، بف» : - «قد» .

٣-٣ . «الشأن» بالهمزة: الأمر والحال والقصد ، أى فشأنكما معكما ، أى أن الأمر إليكما فى ذلك ، أو الزما شأنكما. قال العلامة المجلسى : «ثم إنه يحتمل أن يكون ذلك استعارة تمثيلية ، كما مرّ ؛ أو أن الله تعالى خلق صورة مناسبة لكل واحد منها ، وبعثها مع جبرئيل عليه السلام» . راجع : شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٨٠ ؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٨١ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٢ .

٤-٤ . المحاسن ص ١٩١ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢ ، عن عمرو بن عثمان . وفى الأمالى للصدوق ، ص ٦٧٢ ، المجلس ٩٦ ، ح ٣ ؛ والخصال ، ص ١٠٢ ، باب الثلاثة ، ح ٥٩ ، بسندهما عن عمرو بن عثمان ؛ الفقيه ، ج ٤ ، ص ٤١٦ ، ح ٥٩٠٦ بإسناده عن مفضل بن صالح ، وفى الكلّ مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٨٠ ، ح ٧ ؛ الوسائل ، ج ١٥ ، ص ٢٠٤ ، ح ٢٠٢٨٧ .

٥-٥ . فى «ألف» : «العقل» .

٦-٦ . فى «ج ، جه» وحاشية «ب ، بح ، بع» : «فما الذى» . وفى «بر ، بو» وحاشية «ض ، بع» : «ما الذى» .

٧-٧ . فى «ج» : «النكر» . وفى الوافى : «تلك النكراء : هى الفطنة المجاوزة عن حدّ الاعتدال إلى الإفراط الباعثة لصاحبها على المكر والحيل والاستبداد بالرأى وطلب الفضول فى الدنيا ، ويسمى بالجريزة والدهاء» . وفى حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٤٦ ، و مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٣ : «قوله عليه السلام تلك النكراء ؛ يعنى الدهاء والفطنة ، وهى جودة الرأى وحسن الفهم ، وإذا استعملت فى مشتبهات جنود الجهل يقال لها : الشيطنة . وتبّه عليه السلام عليه بقوله : «تلك الشيطنة» بعد قوله : «تلك النكراء» . وراجع : القاموس المحيط ، ج ١ ، ص ٦٧٥ (نكر) .

٨-٨ . المحاسن ، ص ١٩٥ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٥ ؛ ومعانى الأخبار ، ص ٢٣٩ ، ح ١ ، بسندهما عن محمّد بن عبد الجبار ، مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٧٩ ، ح ٥ ؛ الوسائل ، ج ١٥ ، ص ٢٠٥ ، ح ٢٠٢٨٨ ؛ البحار ، ج ٣٣ ، ص ١٧٠ ، ح ٤٤٧ . ولم يرد فيه : «وليس بالهوى» .

## ٤- الحديث

٤ / ٤ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى ، عَنْ ابْنِ فَضَالٍ ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ ، قَالَ :

سَمِعْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ : «صَدِيقُ كُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ ، وَعَدُوُّهُ جَهْلُهُ» (١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حسن بن جهم گوید: از امام رضا علیه السلام شنیدم که میفرمود: دوست هر انسانی عقل او است و دشمن او جهلش.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١ ، ص ١١

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٤- حسن بن جهم گوید: از امام رضا (علیه السلام) شنیدم می فرمود: دوست هر مردی عقل او است و دشمنش جهل خود او.

ترجمه کمره ای؛ ج ١ ، ص ٣٥

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

٤- حسن بن جهنم می گوید: از امام رضا علیه السلام شنیدم که می فرمود: دوست هر مردی عقل او و دشمنش جهل اوست.

ترجمه آیت الهی؛ ج ١، ص ٥

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن فضال». و هو الحسن بن علی بن فضال یکنی أبا محمد، روى عن الرضا عليه السلام و كان خصیصا به، و كان جلیل القدر عظیم المنزلة زاهدا ورعا ثقة فی روایاته کذا فی الخلاصة، و قال ابو عمرو الکشی: كان الحسن بن علی فطحیا یقول بامامة عبد الله بن جعفر فرجع، و الذي ثبت من حاله انه كان فی جمیع عمره فطحیا مشهورا بذلك حتی حضره الموت، فمات راجعا الی الحق قائلا به رضی الله عنه . و فی الخلاصة أيضا روى الکشی عن محمد بن قولویه عن سعد بن عبد الله القمی عن علی بن الریان عن محمد بن عبد الله بن زرارة بن اعین: قال: کنا فی جنازة الحسن بن علی بن فضال فالتفت (محمد بن عبد الله بن زرارة) - جامع الرواة) الی و الی محمد بن الهیثم التمیمی فقال: الا أبشرکما؟ فقلنا له: و ما ذاک؟ قال: حضرت الحسن بن علی بن فضال و هو فی تلك الغمرات و عنده محمد بن الحسن بن الجهنم فسمعتہ یقول: یا أبا محمد تشهد. فتشهد الحسن، فعبر عبد الله و صار الی ابی الحسن علیه السلام فقال له محمد بن الحسن: و این عبد الله فسکت ثم عاد فقال له: تشهد فتشهد و صار الی ابی الحسن علیه السلام فقال محمد بن الحسن بن عبد الله له: و این عبد الله؟ یردد ذلك علیه ثلاث مرات، فقال الحسن: قد نظرنا فی الکتب فما رأینا لعبد الله شیئا، قال ابو عمرو الکشی: كان الحسن بن علی فطحیا یقول بامامة عبد

اللّه بن جعفر فرجع. قال ابو عمرو: قال الفضل بن شاذان: كنت فى قطعية الربيع فى مسجد الربيع اقرأ على مقرئ يقال له: إسماعيل بن عباد، فرأيت قوما يتناجون، فقال احدهم: بالجبل رجل يقال له ابن فضال اعبد من رأينا وسمعنا به، قال ليخرج الى الصحراء فيسجد السجدة فتجىء الطير فتقع عليه فما تظن الا انه ثوب او خرقة، و ان الوحش لترعى حوله فما تنفر منه لما قد آنتت به، و ان عسكر الصعاليك ليجيئون يريدون الغارة او مال قوم فاذا رأوا شخصه طاروا قال ابو محمد: فظننت ان هذا رجل كان فى الزمان الاول، فبينما انا بعد ذلك بيسير قاعد فى قطيعة الربيع مع ابى رحمة الله اذ جاء شيخ خلو الوجه حسن الشمائل عليه قميص نرسى و رداء نرسى و فى رجله نعل مخصر، فسلم على ابى فقام إليه فرحب به و بجله، فلما ان مضى يريد ابن ابى عمير، قلت: من هذا الشيخ؟ فقال: هذا الحسن بن على بن فضال. «عن الحسن بن الجهم». بن بكير بن اعين ابو محمد الشيبانى ثقة، روى عن ابى الحسن موسى و الرضا عليهما السلام. «قال سمعت الرضا عليه السلام يقول: صديق كل امرئ عقله و عدوه جهله». هذا العقل يراد به المعنى الثالث او الرابع من معانى العقل و هما متقاربان، اذ ليس المراد به الغريزة الانسانية المشتركة و لا العلوم الضرورية التى هى مبادئ النظريات و لا الآراء المشهورة و لا العقل الكلى اول المخلوقات، و انما صار العقل صديق المرء و الجهل عدوه لان بالعقل يكتسب الانسان الاصدقاء و يهتدى الى الخيرات و به يدفع الاعداء و يجتنب عن الشرور و باشارته يفعل الطاعات و الحسنات و يترك المعاصى و السيئات و يسلك سبيل الرضوان و يعبد الرحمن. و بالجهل يعكس هذه الامور كلها و يقع اضدادها، فيكتسب به الاعداء و ينفر الاولياء و ينكب عن طريق الخير الى طريق الشر و يفعل المعاصى و يعصى الاله، و لا معنى للصديق الا ما كان مبدأ لتلك الامور و لا للعدو الا ما كان مبدأ للاضداد، سواء كان جوهرًا او عرضًا جسمًا او غير جسمًا داخلًا فى الشخص او خارجًا عنه، فان كلا من خصوصيات هذه الاشياء خارج عن حقيقة الصداقة و العداوة، بل حقيقة الصديق و الصداقة و ما يتحقق به و روح معناها هى مصدر ما ينتفع به العبد و منشأ ما يهتدى به الى ما هو من باب الخير و السلامة، و حقيقة العداوة و روح معناها هى مصدر ما يتضرر به العبد و ينشأ منه الشر و الشقاوة، و العقل و الجهل كذلك، فحرى ان يسمى العقل صديقًا للمرء و الشر عدواً له. و من هذا الباب ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام: الجاهل عدو

لنفسه فكيف يكون صديقا لغيره، وعن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله: اعدى عداك نفسك التي بين جنبيك، اراد بها النفس قبل ان تستكمل و تكتسب العقل و تتأدب بالآداب الشرعية و العلوم الحقيقية، فان اكثر النفوس فى اوائل الخلقة جاهلة مكدره بالادناس الطبيعية و الارجاس الجسمانية، فيجب الاحتراز عن دواعيها و اغراضها الفاسدة و المجاهدة معها، كما اشار إليه بقوله صلى الله عليه وآله عند المراجعة عن بعض الغزوات: رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر، سمي الجهاد مع الكفار و هى الاعداء الخارجية اصغر، و مع النفس و هى العدو الداخلى اكبر. و وجه كون هذا الجهاد اعظم، كون العدو داخلا فى المملكة الانسانية، و لأن مكائدها كثيرة و مع كثرتها دقيقة خفية، و لان اكثر جنودها من القوى و الاعضاء مشتركة بينها و بين العقل فى الاستعمال، و لان الشرط فى مجاهدتها و محاربتها ان لا يؤدى الى هلاكها و موتها بالكلية، بل ان تصير مسخرة مطيعة لامر الله مسلمة كما قال صَلَّى الله عليه وآله: اسلم شيطاني على يدي و اعانى الله عليه، و كيفية هذه المجاهدة مع النفس و الهوى و جنودهما بالعقل و جنوده بالمطاردة بين الجندين: جند الشيطان و حزب الرحمن مما سيجيء الاشارة إليه فى الحديث الثانى عشر ان شاء الله تعالى، و معركة هذه المحاربة هى القلب الانسانى المعنوى الذى يتمثل فيه صور الاشياء و اشباحها.

شرح أصول الكافى؛ ج ١، ص ٢٣١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: يقول صديق. [ص ١١ ح ٤] أقول: سرّ صيرورة العقل صديق المرء والجهل عدوّه؛ لأنّ بالعقل يكتسب الإنسان طريقَ الرضوان وعبادة الرحمن، وبه تحصل الأصدقاء وتهتدى به إلى الخيرات، وتجنب عن الشرور والآفات، وبإشارته يفعل الطاعات والحسنات وترك المعاصي والسيئات، وبالجهل بعكس هذه الأمور. ثمّ الظاهر أنّ المراد بالعقل هاهنا العلم بقريئة ما يقابله من



الجهل، ثم البناء به بعكس هذه الأمور كلّها، ويقع أضدادها، فيكتسب به الأعداء وينفر الأولياء وينكب عن الخير إلى الشرّ ويعصى الإله، ولا معنى للصديق إلا ما كان منشأ لتلك الأمور ولا العدو إلا ما كان مبدأ لأضدادها. ومن هذا الباب ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الجاهل عدو في نفسه فكيف يكون صديقاً لغيره» على وفاق ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «أعدى عداك نفسك التي بين جنبيك». لعلّ المراد بها النفس قبل استكمالها بالآداب الشرعيّة والعلوم الحقيقيّة، فإنّ أكثر النفوس في أوائل الخلقة جاهلة مكذّرة بالأدناس الطبيعيّة وأرجاسها، فيجب الاحتراز عن دواعيها وأغراضها الفاسدة، والمجاهدة معها كما أشار إليه صلى الله عليه وآله بقوله عند مراجعته عن الغزوات: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» سمّى الجهاد مع الكفار -وهي الأعداء الخارجيّة- أصغر، ومع النفس -وهي العدو الداخلي- أكبر. ووجه كون هذا الجهاد أعظم لكون العدو داخلياً في المملكة الإنسانيّة، ولأنّ مكائدها كثيرة ومع كثرتها دقيقة خفيّة، ولأنّ أكثر جنودها من القوى والأعضاء مشتركة بينها وبين العقل في الاستعمال، ولأنّ الشرط في مجاهدتها ومحاربتها أن لا يؤدّى إلى هلاكها وموتها بالكلّيّة، بل أن تصير مسخّرة مطيعةً لأمر الله، فسلم كما نسب إليه صلى الله عليه وآله: «أسلم شيطاني على يدي وأعانني الله عليه». وكيفيّة هذه المجاهدة مع النفس والهوى وجنودها بالعقل وجنوده.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٦٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: شنيدم از امام رضا عليه السلام می گفت كه: دوست هر كس خردمندی اش است و دشمن هر كس ناخردمندی اش است؛ چه اگر خردمندی دارد، پیروی حق دارد و دشمنی هیچ كس به او ضرر نمی رساند و دوستان دیگر عیبش اند. و اگر ناخردمندی دارد، پیروی باطل دارد و دوستی هیچ كس به او نفع نمی رساند و دشمنان دیگر بیکارند.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: (عقله) أى ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان، وهو نور تابع لنور عقل المعصوم العاقل عن الله، كما أنّ جهله ظلّمة تابعة لظلّمة جهل إبليس رئيس أهل البدع والمقاييس. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: المراد أنّ العاقل الآخذ عن العاقل عن الله لا يضرّه عداوة عدوّ، والجاهل وجوب طاعة مفترض الطاعة لا ينفعه صداقة أهل الجهل إيّاه. وقال السيّد الأجل النائينى رحمه الله: «صديق كلّ امرئ عقله»؛ لأنّ الصديق يحبّ للصديق الخير والنافع ويوصله إليهما، والعدوّ يريد للعدوّ الشرّ والضارّ ويوصله إليهما، والموصل إلى الخير والنافع هو العقل، والموصل إلى الشرّ والضارّ هو الجهل، وهما مستقلّان بالإصاليين، ولا يستقلّ بهما غيرهما، إنّما من الغير المعاونة لا غير .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ١٩٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

موثق و لا يقصر عن الصحيح. و المراد بالعقل هنا كماله بأحد المعانى السابقة.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٣٣

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥ / ٥ . وَعَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ فَضَالٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (٢) عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ عِنْدَنَا قَوْمًا لَهُمْ مَحَبَّةٌ وَلَيْسَتْ لَهُمْ تِلْكَ الْعَزِيمَةُ (٣)، يَقُولُونَ  
بِهَذَا الْقَوْلِ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَيْسَ أَوْلِيكَ مِمَّنْ عَاتَبَ اللَّهُ تَعَالَى، إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ: «فَاعْتَبِرُوا  
يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» (٤)». (٥)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حسن بن جهم گوید: از امام رضا علیه السلام شنیدم که میفرمود: دوست هر انسانی عقل او است  
و دشمن او جهلش.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

از امام رضا (علیه السلام) شنیدم می فرمود: دوست هر مردی عقل او است و دشمنش جهل خود او.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

از امام رضا علیه السلام شنیدم که می فرمود: دوست هر مردی عقل او و دشمنش جهل اوست.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شنيدم از امام رضا عليه السلام ميگفت كه: دوست هر كس خردمندی اش است و دشمن هر كس ناخردمندی اش است؛ چه اگر خردمندی دارد، پیروی حق دارد و دشمنی هیچ كس به او ضرر نمیرساند و دوستان دیگر عیبسانند. و اگر ناخردمندی دارد، پیروی باطل دارد و دوستی هیچ كس به او نفع نمیرساند و دشمنان دیگر بیکارند.

\*\*\*\*\*

[الهدايا لشيعة ائمة الهدى]:

(عقله) أي ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان، وهو نور تابع لنور عقل المعصوم العاقل عن الله، كما أنّ جهله ظلمة تابعة لظلمة جهل إبليس رئيس أهل البدع والمقاييس.

قال برهان الفضلاء سلّمه الله:

المراد أنّ العاقل الآخذ عن العاقل عن الله لا يضرّه عداوة عدوّ، والجاهل وجوب طاعة مفترض الطاعة لا ينفعه صداقة أهل الجهل إيّاه.

وقال السيّد الأجل النائيني رحمه الله:

«صديق كلّ امرئ عقله»؛ لأنّ الصديق يحبّ للصديق الخير والنافع ويوصله إليهما، والعدوّ يريد للعدوّ الشرّ والضارّ ويوصله إليهما، والموصل إلى الخير والنافع هو العقل، والموصل إلى الشرّ والضارّ هو الجهل، وهما مستقلّان بالإصاليين، ولا يستقلّ بهما غيرهما، إنّما من الغير المعاونة لا غير .

## ٦- الحديث

٦ / ٦ . أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَّانَ (٦) ، عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الرَّازِيِّ ، عَنْ

ص: ٢٦

١-١ . المحاسن ، ص ١٩٤ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٢ ، عن الحسن بن علي بن فضال ، عن الحسن بن الجهم ، عن الرضا عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله . علل الشرائع ، ص ١٠١ ، ح ٢ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى ؛ عيون الأخبار ، ج ٢ ، ص ٢٤ ، ح ١ ، بسنده عن الحسن بن الجهم . وفيه ، ج ١ ، ص ٢٥٨ ، ح ١٥ ، بسند آخر . تحف العقول ، ص ٤٤٣ الوافي ، ج ١ ، ص ٨١ ، ح ٨ ؛ الوسائل ، ج ١٥ ، ص ٢٠٥ ، ح ٢٠٢٨٩ .

٢-٢ . «الظاهر أنه أبو الحسن الرضا عليه السلام ، ويحتمل أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام ؛ لأن الحسن بن الجهم يروى عنهما» . شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٨٤ .

٣-٣ . في شرح صدر المتألهين ، ص ٢١ : «إن قوما لهم محبة» أي للأئمة صلوات الله عليهم «وليست له تلك العزيمة» المعهودة بين الشيعة والموالي ، والرسوخ في المحبة بحيث يسهل معها بذل المهج والأولاد والأموال في طريق مودة أولى القربى وموالاتهم ، يقولون بهذا القول اعترافا باللسان تقليدا وتعصبا ، لا بحسب البصيرة والبرهان... أولئك ليسوا ممن كلفهم الله بهذا العرفان ، أو عاتبهم بالقصور عن دركه ، ولا من الذين عوقبوا في القيامة بعدم بلوغهم إلى نيل رتبة المولات وحقيقة المحبة لهم عليهم السلام ؛ فإن المحبة والمولات لهم فرع على المعرفة بحالهم وشأنهم ، ومعرفة أولياء الله أمر غامض لطيف ؛ لأنها من جنس معرفة الله ، لا بد فيها من فطرة صافية ، وذهن لطيف ، وطيب في الولادة ، وطهارة في النفس ، وبصيرة ثاقبة ، وعقل كامل» .

٤-٤ . الحشر (٥٩) : ٢ .

۵-۵ . الوافی ، ج ۱ ، ص ۸۱ ، ح ۹.

۶-۶ . فی «و» : «أحمد بن حسان» وهو سهو ؛ لأنّ محمّد بن حسان هو أبو عبد الله الرازی ، روى أحمد بن إدريس كتبه ؛ كما فی رجال النجاشی ، ص ۳۳۸ ، الرقم ۹۰۳ ، والفهرست للطوسی ، ص ۴۱۴ ، الرقم ۶۲۹ . وروی عنه بعنوان أبی علیّ الأشعری فی عدّة من الأسناد. راجع : معجم رجال الحديث ، ج ۲۱ ، ص ۴۲۵ \_ ۴۲۶ . هذا ، والخبر رواه الصدوق فی ثواب الأعمال ، ص ۲۹ ، ح ۲ ، بسنده عن أحمد بن إدريس ، عن محمّد بن أحمد ، عن محمّد بن حسان . ویدو فی بادی الرأی وقوع اختلال فی أحد السندين ، من زیادة فی سند ثواب الأعمال ، أو سقط فی سند الكافی ، لكن هذا الاختلاف تابع لاختلاف مصادر الكلینی والصدوق ؛ والظاهر أنّ الكلینی أخذ الخبر من كتاب محمّد بن حسان وأضاف إليه طريقه ، لكنّ الصدوق أخذ الخبر من كتاب نواذر الحكمة لمحمّد بن أحمد بن یحیی ، وأضاف طريقه إلى هذا الكتاب . وهذا أمر واضح لمن تتبّع أسناد كتب الشيخ الصدوق وقارنها مع أسناد الكافی .

سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ ، قَالَ :

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «مَنْ كَانَ عَاقِلًا ، كَانَ لَهُ دِينٌ ، وَمَنْ كَانَ لَهُ دِينٌ ، دَخَلَ الْجَنَّةَ» (۱) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

اسحاق بن عمار گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: هر که عاقل است دین دارد و کسی که دین دارد بی‌هشت می‌رود (پس هر که عاقل است بی‌هشت می‌رود).

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۱۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امام صادق (علیه السلام) فرمود: هر که عاقل است دین دارد و هر که دین دارد بهشت می رود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امام صادق علیه السلام فرمود: هرکس عقل دارد دین دارد و هرکس دین دارد به بهشت می رود (پس هر عاقلی به بهشت خواهد رفت)

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«احمد بن ادريس عن محمد بن حسان»، و هو ابو عبد الله الرازي، قال النجاشي: يعرف بالزبيني يعرف وينكر بين بين يروي عن الضعفاء كثيرا، وقال ابن الغضائري: محمد بن حسان الرازي ابو جعفر ضعيف «صه» «عن ابي محمد الرازي». مهمل مجهول، «عن سيف بن عميرة». بفتح العين المهملة النخعي عربي كوفي ثقة، روى عن الصادق و الكاظم عليهما السلام «صه» «عن إسحاق بن

عمار»،. بن حيان كان شيخا من اصحابنا ثقة روى عنهما عليهما السلام و كان فطحيا، قال الشيخ ثقة و اصله معتمد عليه و كذا قال النجاشي «صه» «قال: قال ابو عبد الله عليه السلام، من كان عاقلا كان له دين و من كان له دين دخل الجنة». كلامه عليه السلام فى صورة قياس منطقى اقترانى شرطى من الشكل الاول من اعلى ضرابه، لان المراد كل من كان عاقلا كان له دين، و كل من كان له دين دخل الجنة، ينتج: كل من كان عاقلا دخل الجنة. اما بيان الصغرى: فلان المراد من العاقل من كان جيد الروية صحيح الفكر فى امر معاشه و معاده فكان عاملا بمقتضى رأيه الصحيح و نظره الصائب فيلزمه ان يكون متدينا، اذ لو لم يكن فكره صحيحا و رأيه صوابا فى امر عاقبته لم يكن عاقلا بل جاهلا، و لو لم يعمل بمقتضى فكره الصحيح و رأيه الصواب كان سفيها غير عاقل، فثبت ان كل عاقل متدين. و اما الكبرى: فلان من كان عاقلا بصيرا متدينا عاملا بمقتضى عقله و ايمانه كان مستحقا بفضل الله و رحمته مستأهلا لجواره و جنته، و الله سبحانه اجل من ان يمنع المستحق عن فضله و احسانه، و هو الذى اعطى الخلق و افاد الوجود بلا استحقاق سابق، فمع الاستحقاق و حصول الايمان و العمل بمقتضى العقل و العرفان كيف يقع الحرمان عن المغفرة و الرضوان و الفوز بالجنان؟

شرح أصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٣٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السادس قوله «ره»: عن أبى محمد الرازى حيث يقول رحمه الله تعالى فى أسانيد هذا الكتاب «عن أبى محمد الرازى عن سيف بن عميرة»، يعنى به جعفر بن يحيى العلاء القاضى بالرى، و قد يكون المعنى بأبى محمد الرازى فى كتب الاخبار أحمد بن اسحاق الرازى، كما المعنى بأبى على القمى أحمد بن إسحاق الأشعري.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٣



\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: الدّین (به کسر دال): خواری و فروتنی نزد کسی؛ و مراد این جا، فروتنی نزد الله تعالی است به اقبال و ادبار که مذکور شد در حدیث اول این باب؛ و آن است ایمان حقیقی. یعنی: گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: هر که هست خردمند، هست او را ایمان حقیقی. و هر که هست او را ایمان حقیقی، داخل بهشت می شود؛ چه غیر مؤمن حقیقی کارش با الله تعالی است، چنانچه بیان شد در شرح «وَالْأَمْرُ فِي الشَّكِّ» تا آخر در خطبه.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۱۸۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی: (من كان عاقلاً) عن الحجّة المعصوم العاقل عن الله تبارك وتعالى. والمراد أنّه لا دين لغير الإماميّة من البضع والسبعين، ولا يدخل الجنّة من هذه الأمة سوى الإماميّة. وقال برهان الفضلاء: المراد بالدين هنا: الذلّ والاستكانة بالعبوديّة، والطاعة عند الأمر بالإقبال والإدبار، كما مرّ في بيان الحديث الأوّل، وهو الإيمان الحقیقی. و«أبو محمّد الرازی» فی سند هذا الحديث قيل: هو الحسن بن الجهم. وقيل: هو مجهول.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۲۰۱

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف. و أريد بالعقل هنا ما أريد به في الخبر الثالث، و القياس ينتج أن من كان متصفا بالعقل بهذا المعنى يدخل الجنة.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٤

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٧ / ٧ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظِينَ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ ، عَنْ أَبِي الْجَارُودِ :

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : « إِنَّمَا يُدَاقُ (٢) اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا » (٣) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو جارود از امام پنجم علیه السلام نقل میکند: خدا در روز قیامت نسبت بحساب بندگانش باندازه عقلی که در دنیا بآنها داده است باریک بینی میکند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ١٢

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- امام باقر (علیه السلام) فرمود: خدا در روز قیامت نسبت به بندگان خود به اندازه عقلی که به آنها داده خرده گیری می کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- امام باقر علیه السلام فرمود: خدا در روز قیامت نسبت به حساب بندگان خود، به اندازه عقلی که به آنها داده حسابرسی می کند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد». ، بن عبد الرحمن بن محمد بن علی البرقی ابو جعفر، فی الخلاصة اصله کوفی ثقة غیر انه اکثر الروایة عن الضعفاء و اعتمد المراسیل، قال ابن الغضائری: و طعن علیه القمیون و لیس الطعن فيه انما الطعن فیمن یروی عنه، و عندی ان روایتہ مقبولة «صه» «عن الحسن بن علی بن یقظین». ، هو ابن موسی مولى بنی هاشم كان ثقة فقیها متکلما روى عن ابی الحسن موسی و الرضا علیهما السلام، «عن محمد بن سنان». ابو جعفر الزاهری من ولد زاهر مولى عمرو بن الحمق الخزاعی، و قد اختلف علماؤنا فی شأنه، فالشیخ المفید رحمه الله

قال: انه ثقة. و اما الشيخ الطوسى رحمه الله فانه ضعفه و كذا النجاشى و ابن الغضائرى قال: انه ضعيف لا يلتفت إليه، وروى الكشى فيه مدحا عظيما و اثنى عليه. قال العلامة: و الوجه عندى التوقف فيما يرويه، «عن ابى الجارود». هو زياد بن منذر الهمدانى الخارقى زيدى اعمى، إليه ينتسب الجارودية من اصحاب الباقر عليهما السلام روى عنهما عليهما السلام و تغير لما خرج زيد، قال ابن الغضائرى: حديثه فى حديث اصحابنا اكثر منه فى الزيدية، و اصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه و يعتمدون ما رواه محمد بن أبى بكر الارحبي عنه، «عن ابى جعفر عليه السلام قال: انما يداق الله العباد فى الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول فى الدنيا». المدافعة فى الحساب هى المناقشة فيه، و قد سبق ان عقول افراد البشر متفاوتة فى اصل الجوهر قوة و ضعفا و كذا عقولهم المكتسبة متفاضلة كمالا و نقصا، و علمت أيضا ان التكاليف واقعة على حسب العقول فالاقوى عقلا اشق تكليفا من الاضعف عقلا، فاذن نوقش فى الحساب يوم القيامة، مع اهل الفطنة و الاقوياء بما لا يناقش به فى الحساب مع الناقصين و الضعفاء.

شرح أصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السابع قوله عليه السلام قال: انما يداق الله العباد يداق بالبدال المهملة و الفاء المشددة، و يروى بالذال المعجمة، و فى بعض النسخ «يدافى» بأبدال إحدى الفاءين ياء، يقال دف عليه يدف دفا و دفيفا: أى وفد و قدم، و الدافة القوم القادمون يسيرون جماعة يريدون مدينة و مصرا، و منه فى الحديث «دفت دافة من الاعراب». و الديف الدبيب و هو السير اللين و منه الحديث «ان فى الجنة لنجائب تدف بركبانها» أى تسير بهم سيرا لينا. و الحديث الاخر «طفق القوم يدفون حوله». و الدافة الجيش يدفون نحو العدو أى يدنون. و ديف الطائر: مره فويق الارض. و داففت الرجل مدافة و دفافا: أجهزت عليه. و تداف القوم: اذا ركب بعضهم بعضا. و الذفاف و الديف بالمعجمة كالذفاف و

الدفيف. و في النهاية الاثيرية في حديث ابن مسعود انه داف أبا جهل يوم بدر، أي أجهز عليه و حرر قتله، يقال داففته عليه و دافيته و دففت عليه، و يروى بالذال المعجمة بمعناه، و يقال أيضا داففت على الاسير . و أما «يداق» بالقاف فتصحيف تحريفى و تحريف تسقيمى.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: يُدَاقُ (به دال بی نقطه و تشدید قاف) به صیغهُ مضارع معلوم غایب باب مفاعله است. العُقُول (جمع عقل): خردمندی ها، و خردها. و بنا بر اوّل، مراد، طبقات خردمندی های بندگان است که مختلف می شود به اختلاف وسع که داده الله تعالى است، یا مراد، خردمندی های مجاوران آن بندگان است از انبیا و اوصیا و مانند ایشان. پس در جایی که عقلا بیشتر باشند، خرده گیری بیشتر می شود بر کافران و منافقان آن جا، چنانچه عذاب زنان پیغمبر در نافرمانی، دو برابر عذاب زنان دیگر است. و بنا بر دوم، مراد این است که: خرده گیری بیشتر می شود بر صاحب زیرکی رسا؛ که چرا با وجود آن، راه باطل گزیدی؟ یعنی: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام، گفت که: جز این نیست که خرده گیری می کند الله تعالى بندگان را در حساب در روز قیامت و بر قدر آنچه در دنیا به ایشان داده از خردمندی ها.

صافى در شرح كافى ؛ ج ١ ، ص ١٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (يداق) :على المضارع الغائب المعلوم من المفاعلة، أو على المصدر من التفاعل. قال الجوهري: المداقة في الأمر التداق . والحديث بظاهره دلالة على أن المداقة في الحساب إنما هو مع أهل معرفة الولاية، لكن على التفاوت بتفاوت أنوار عقولهم؛ إذ لا عقل لغيرهم أصلاً. ووجه إطلاق العباد عليهم ظاهر، كوجه إطلاقه على أكثرهم؛ فإن الذين ليسوا منهم ممن عاتبهم الله منهم، وإلاّ فيهم المشية، كما مرّ في بيان الخامس. وخلق فيهم ما هو في حكم العقل، لمحبتهم وقولهم بالولاية . وقال برهان الفضلاء: يحتمل أن يكون المراد ب«العقول» هنا: عقول رؤساء الدين، فالمعنى: أن كلّ طائفة كان العقلاء فيهم أكثر يكون المداقة في حسابهم أشدّ، كما أن عذاب الماردين في زمن النبيّ ضعف عذابهم في غيره. وقال السيّد الأجلّ النائيني: «التداق»: تفاعل من الدقة، و«المداقة»: أن تداق صاحبك الحساب .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٠٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله: إنما يداق الله، المداقة مفاعلة من الدقة، يعنى أن مناقشتهم في الحساب و أخذهم على جليلة ودقيقة على قدر عقولهم.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٣٤

\*\*\*\*\*

## ٨- الحديث

٨ / ٨ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَخْمَرِ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ ١٢ / ١

سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ ، عَنْ أَبِيهِ ، قَالَ :

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَلَانَ مِنْ عِبَادَتِهِ وَدِينِهِ وَفَضْلِهِ كَذَا وَكَذَا (٤) ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كَيْفَ»

ص: ٢٧

١-١ . ثواب الأعمال ، ص ٢٩ ، ح ٢ ، بسنده عن أحمد بن إدريس ، عن محمد بن أحمد ، عن محمد بن حسن الوافي ، ج ١ ، ص ٨٢ ، ح ١٠ ؛ الوسائل ، ج ١٥ ، ص ٢٠٦ ، ح ٢٠٢٩٠ .  
٢-٢ . فى «ج» وحاشية «بر» : «يدافى» . وفى حاشية «ج» : «يداف» و«يداق» . وقد اختار السيد الداماد «يداف» ووَصَفَ لفظة «يداق» بالسقم والتحريف ، كما فى التعليقة للداماد ، ص ٢٣ \_ ٢٤ . واختار الفيض الكاشانى «يداق» ووسم «يداف» بالتصحييف ، كما فى الوافي .  
٣-٣ . المحاسن ، ص ١٩٥ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٦ . وفى معانى الأخبار ، ص ١ ، ح ٢ بسند آخر مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٨٢ ، ح ١١ ؛ الوسائل ، ج ١ ، ص ٤٠ ، ح ٦٤ ؛ البحار ، ج ٧ ، ص ٢٦٧ ، ح ٣٢ .  
٤-٤ . هكذا فى «بح» وحاشية «ب» والأمالى . وفى «الف ، ف» وحاشية «ج» والبحار : «كذا» . وفى سائر النسخ والمطبوع والوافى : - «كذا وكذا» .

عَقَلُهُ؟» قُلْتُ (١) : لَا أَدْرِي ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِنَّ الثَّوَابَ عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ ؛ إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فِي جَزِيرَةٍ مِنْ جَزَائِرِ الْبَحْرِ ، خَضْرَاءَ ، نَضْرَةً (٢) ، كَثِيرَةَ الشَّجَرِ ، ظَاهِرَةَ (٣) الْمَاءِ ، وَإِنَّ مَلَكًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ مَرَّ بِهِ ، فَقَالَ : يَا رَبِّ ، أَرِنِي ثَوَابَ عَبْدِكَ هَذَا ، فَأَرَاهُ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ ، فَاسْتَقَلَّهُ (٤) الْمَلِكُ ، فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ أَنْ اصْحَبْهُ ، فَأَتَاهُ الْمَلِكُ فِي صُورَةِ (٥) إِنْسِي ، فَقَالَ لَهُ : مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ (٦) : أَنَا رَجُلٌ عَابِدٌ بَلَّغَنِي مَكَانَكَ وَعِبَادَتَكَ فِي هَذَا الْمَكَانِ ، فَأَتَيْتَكَ (٧) لِأَعْبُدَ اللَّهَ مَعَكَ ، فَكَانَ مَعَهُ يَوْمَهُ ذَلِكَ ، فَلَمَّا أَصْبَحَ ، قَالَ لَهُ الْمَلِكُ : إِنَّ مَكَانَكَ لَنَزْهٍ وَمَا يَصْلُحُ إِلَّا لِلْعِبَادَةِ ، فَقَالَ لَهُ الْعَابِدُ : إِنَّ لِمَكَانِنَا هَذَا عَيْبًا ، فَقَالَ لَهُ : وَمَا هُوَ؟ قَالَ : لَيْسَ لِرَبِّنَا بِهِيْمَةٌ (٨) ، فَلَوْ كَانَ لَهُ حِمَارٌ رَعَيْنَاهُ (٩) فِي هَذَا الْمَوْضِعِ ؛ فَإِنَّ هَذَا الْحَشِيشَ يَضِيغُ ، فَقَالَ لَهُ (١٠) الْمَلِكُ : وَمَا لِرَبِّكَ حِمَارٌ؟ فَقَالَ

: لَوْ كَانَ لَهُ حِمَارٌ مَا كَانَ يَضِيعُ مِثْلُ هَذَا الْحَشِيشِ ، فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَى الْمَلِكِ : إِنَّمَا أُثْبِتُهُ (۱۱)  
عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ» (۱۲) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

سلیمان دیلمی گوید: بامام صادق علیه السلام عرض کردم فلانی در عبادت و دیانت و فضیلت چنین و چنانست فرمود: عقلش چگونه است؟ گفتم نمیدانم، فرمود، پاداش باندازه عقل است، همانا مردی از بنی اسرائیل در یکی از جزایر دریا که سبز و خرم و پر آب و درخت بود عبادت خدا میکرد یکی از فرشتگان از آنجا گذشت و عرض کرد پروردگارا مقدار پاداش این بنده ات را بمن بنما خداوند باو نشان داد و او آن مقدار را کوچک شمرد، خدا باو وحی کرد همراه او باش پس آن فرشته بصورت انسانی نزد او آمد عابد گفت تو کیستی؟ گفت مردی عابدم چون از مقام و عبادت تو در این مکان آگاه شدم نزد تو آمدم تا با تو عبادت خدا کنم پس آن روز را با او بود، چون صبح شد فرشته باو گفت: جای پاکیزه ای داری و فقط برای عبادت خوبست. عابد گفت: اینجا یک عیب دارد. فرشته گفت، چه عیبی؟ عابد گفت: خدای ما چهارپائی ندارد، اگر او خری میداشت در اینجا میچراندمش براستی این علف از بین میرود! فرشته گفت: پروردگار که خر ندارد، عابد گفت: اگر خری میداشت چنین علفی تباه نمیشد، پس خدا بفرشته وحی کرد: همانا او را باندازه عقلش پاداش میدهم (یعنی حال این عابد مانند مستضعفین و کودکان است که چون سخنش از روی ساده دلی و ضعف خرد است مشرک و کافر نیست لیکن عبادتش هم پاداش عبادت عالم خداشناس را ندارد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲

\*\*\*\*\*



[ترجمه کمره ای]:

۸- سلیمان دیلمی از پدرش گوید: به امام صادق عرض کردم: فلانی در عبادت و دینداری و فضیلت چنان و چنین است. فرمود: عقلش در چه پایه است؟ گفتم: نمی دانم، فرمود: ثواب به اندازه عقل است، مردی از بنی اسرائیل در یکی از جزائر دریا به عبادت خدا عمر می گذرانید، جزیره سبز و خرم پر از درخت بود و آبهای روان داشت، فرشته ای بر او گذشت و عرض کرد: پروردگارا مزد عبادت این بنده خود را به من بنما، خدا ثواب وی را به او نمود و فرشته آن را کم شمرد، خدا به او وحی کرد: همراه او باش، آن فرشته به صورت آدمیزاد نزد وی آمد، عابد از او پرسید: کیستی؟ گفت: من مردی خداپرستم که آوازه جا و خداپرستی تو را شنیدم و آمدم تا با تو عبادت کنم، آن روز را با او گذرانند، فردا صبح فرشته تازه وارد به او گفت: اینجا بسیار پاکیزه و دلنبد است و همان برای عبادت خوب است و بس، عابد گفت: اینجا پاکیزه و دلنبد است و همان برای عبادت خوب است و بس، عابد گفت: اینجا یک عیب دارد، پرسید: چه عیبی؟ گفت: پروردگار ما حیوانی ندارد، اگر الاغی داشت برایش می چرانندیم، به راستی این علفها ضایع می شود، آن فرشته به وی گفت: پروردگارت الاغ ندارد؟ گفت: اگر داشت این همه علف ضایع نمی شد. خدا به آن فرشته وحی کرد: همانا به اندازه عقلش به او ثواب می دهم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸- سلیمان دیلمی از پدرش می گوید:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فلانی در عبادت و دینداری و فضیلت چنان و چنین است  
فرمود:

عقلش چگونه است؟

گفتم: نمی دانم سپس فرمود پاداش به اندازه عقل است، مردی از بنی اسرائیل در جزیره دورافتاده ای خدا را عبادت می کرد، همه آن مکان سبزه زار بود و درختان انبوه و آبهای روان داشت، فرشته ای بر او گذشت و عرض کرد:

پروردگارا مزد عبادت این بنده خویش را به من بنمایان، خدا ثواب وی را به او نشان داد و فرشته آنرا کم شمرد، خدا به او وحی کرد:

همراه او باش، آن فرشته به صورت آدمیزاد نزد وی آمد، عابد از او پرسید: کیستی؟

گفت: من مردی خداپرستم که آوازه های خداپرستی تو را شنیدم و آمدم تا با تو عبادت کنم، آن روز را با او گذراند، فردا صبح فرشته تازه وارد، به او گفت: اینجا بسیار پاکیزه و دلچسب است و برای عبادت بسیار خوب می باشد، عابد گفت: اینجا یک عیب دارد، پرسید: چه عیبی؟ گفت: پروردگار ما حیوانی ندارد، اگر الاغی داشت برایش می چرانندیم، به راستی این علفها ضایع می شود، آن فرشته به وی گفت:

پروردگارت الاغ ندارد؟

گفت: اگر داشت این همه علف از بین نمی رفت.

خدا به آن فرشته وحی کرد: به اندازه عقلش به او ثواب می دهم.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فى جزيرة من جزائر البحر. [ص ١٢ ح ٨] أقول: الجزر والجزور خلاف انقطاع المدّ، وهو رجوع الماء إلى خلف. والجزر أيضاً نضوب الماء وانكشافه عن الأرض وانفراجه حين غار ونقص. قال عليه السلام: فاستقلّه الملك. [ص ١٢ ح ٨] أقول: أى رآه قليلاً بالقياس إلى كثرة عمله وسعيه. قال عليه السلام: وما لرّبك حمار. [ص ١٢ ح ٨] أقول: يحتمل النفى والاستفهام أى ليس لرّبك حمار؛ لأنّه أعلى من أن يكون له ذلك، أو ما لرّبك حمار.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: فُلَانٌ: مبتدأست. مِنْ (به كسر ميم و سکون نون): حرف جرّ است. و ظرف، خبر مبتدأست؛ و مراد این است که: عبادت او و دین او و فضل او در مرتبه کمال است، چنانچه گویا که او از آنها مخلوق شده، نظیر»

خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ .

« الدّین (به کسر دال): فروتنی نزد الله تعالى. الْفُضْلُ (به فتح فاء و سکون ضاد بانقطه): بخشش مال و مانند آن. نَضْرَةٌ (به فتح نون و کسر ضاد بانقطه و راء بی نقطه است) به معنی تازه و خرم. أَنْ (به فتح همزه و سکون نون که مکسور شده برای التقاء ساکنین) مفسره است؛ زیرا که أَوْحَى متضمّن معنی «قَالَ» است. يَضِيْعُ در اوّل، به صيغۀ معلوم باب «ضَرَبَ» است. و در دوم، به صيغۀ معلوم باب تفعيل و باب «ضَرَبَ» می تواند بود. یعنی: گفتم امام جعفر صادق عليه السلام را که: فلان کس

کامل است طاعتش و فروتنی اش و کرمش. گفت که: چگونه است خردمندی و پیروی حقش؟ گفتم که: نمی دانم. گفت که: به تحقیق ثواب آخرت به قدر خردمندی و پیروی حق است و طاعت ظاهری، اعتباری ندارد. بیان این آن که: مردی از فرزندان یعقوب که بر دین موسی یا عیسی بودند، طاعت می کرد در جزیره ای از جزیره های دریا که سبز خوش سبزه بسیار درخت پاکیزه آب بود و فرشته ای از فرشتگان گذشت بر او. پس گفت فرشته، الله تعالی را که: ای صاحب کل! اختیار من! بنما به من ثواب این بنده تو را. پس نمود الله تعالی به او آن ثواب را. پس کم شمرد فرشته آن ثواب را نسبت به طاعت آن مرد. پس الله تعالی وحی فرستاد سوی آن فرشته که با او باش تا حقیقت کار را دانی. پس آمد فرشته نزد آن مرد در صورت آدمی. پس گفت آن مرد او را که: چه کسی تو؟ گفت- چون به صورت مرد شده بود- که: من مردی ام پرستش کننده. به من رسید احوال جای تو و پرستش تو در این جا. پس نزد تو آمدم تا پرستش کنم الله تعالی را با تو. پس بود فرشته با او آن روز. پس وقتی که به صبح روز دیگر رسید، گفت آن مرد را فرشته که: به درستی که جای تو هر آینه پاکیزه جایی است و نمی شاید مگر برای پرستش. پس گفت او را عابد که: به درستی که این جای ما راست عیبی. پس فرشته گفت او را که: و چیست آن عیب؟ گفت که: این که نیست صاحب کل! اختیار ما را ستوری. پس اگر می بود او را خری، می چرانیدیم آن را در این جا؛ چه گیاه به این بسیاری ضایع می شود. پس گفت او را فرشته که: و نمی باشد صاحب کل! اختیار تو را خری. پس عابد گفت که: اگر می بود او را خری، دور بود که ضایع کند مثل این گیاهی را. پس الله تعالی وحی فرستاد سوی آن فرشته که: ثوابش نمی دهم، الا به قدر خردمندی اش. مخفی نماند که این عابد، ابله و مستضعف بوده و شاید که معذور باشد، یا بی ادبانه فرض محالی کرده، پس اعتقاد جسمیت الله تعالی نداشته و کافر نبوده.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۱۸۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (علي بن محمد بن عبدالله) هو علي بن محمد بن عبدالله بن أذينة من مشايخ الكليني. قاله السيد الأجلّ النائني. أو علي بن محمد بن عبدالله بن عمران البرقي كما قيل. (فلان): مبتدأ محذوف الخبر مثل: «ممدوح له»، «بمكان»، «لكامل». (كيف عقله): سؤال عن قدر عقله الذي مناط التكليف. (علي قدر العقل) أي العقل الذي يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان. (نضرة): ك: «كَلِمَة». (ظاهرة الماء) أي ماؤها على وجه الأرض. ويحتمل الطاء المهملة. (استقله): عدّه قليلاً. (أنا رجل) صدق وهو بصورة رجل. (بلغني مكانك) أي منزلتك ومكانتك. ولا يلزم من تمنّي ذلك العابد بقوله: «فلو كان» ما ينافي [إسلامه]، إسلامه بقدر عقله الضعيف، وهو من سفهاء المسلمين، وهم مسلمون ما يسمعون من العقلاء من المعارف الحقّة والتبرّي عن المجسّمة وسائر الكفار. فطوبى لأهل الولاية الذين أدناهم بمجرد طاعة مفترض الطاعة على قدر عقله - كهذا العابد المطيع لنبي من الأنبياء - مخلّد في أدنى درجة من درجات الجنّة بمشيئة الله تعالى وفضل جوده، وويل للصوفيّة والقدريّة الذين خواصّهم بمخالفة المعصوم مخلّد في أسفل درك من دركات النار. رعى البعير، رعيته أنا، يتعدّى ولا يتعدّى. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «فلان» خبر مبتدأ، و«من» ظرفه. والمراد: أنّ عبادته ودينه وفضله في مرتبة الكمال، كأنه خلق منها، نظير:

«خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ» .

و«الدين»: الذلّ والاستكانة بالعبوديّة والطاعة عند الأمر بالإقبال والإدبار كما مرّ. والمراد بالفضل هنا: ملكة السخاء ونحوه. «طاهرة الماء» بالمهملة، أي نظيفة الماء. «أن أصبحه» بفتح الهمزة وسكون النون الساكنة المكسورة لالتقاء الساكنين: مفسّرة؛ لأنّ «أوحى» متضمّن لمعنى «قال». «يضيع» الأولى على المعلوم من باب ضرب، والثانية على المعلوم من التفعيل أو المجرد. ولا يخفى أنّ هذا العابد من المستضعفين الذين لله فيهم المشيئة، أو من الذين قد يفرضون محالاً بترك الأدب الناشئ من ضعف العقل من دون اعتقاد الجسميّة. وقال الفاضل الاسترآبادي بخطّه: سمعت أستاذي الفاضل المحقّق ميرزا محمد الاسترآبادي يقول: الظاهر أنّ علي بن محمد بن عبدالله هو ابن

أذينة؛ لأنه من جملة العِدَّة، وهو مجهول. «من عبادته ودينه وفضله»؛ أى فى المرتبة العليا . فى بعض النسخ «إنّما أثبتته» على الماضى.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٠٤

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن محمد بن عبد الله»،. ابو الحسن القزوينى القاضى وجه من اصحابنا ثقة فى الحديث، «عن ابراهيم بن إسحاق الاحمر»،. قال العلامة فى الخلاصة: ابو إسحاق الاحمرى النهاوندى ضعيف متهم فى دينه، وقد ضعفه الشيخ رحمه الله فى الفهرست، «عن محمد بن سليمان». هو ابو عبد الله الديلمى ضعيف، «عن ابيه».، وهو سليمان بن زكريا الديلمى، قيل: كان غاليا كذابا وكذلك ابنه محمد لا يعمل بما انفردا به للرواية، وكذا قال ابن الغضائرى. «قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: فلان من عبادته و دينه و فضله، فقال: كيف عقله؟ قلت: لا ادرى، فقال: ان الثواب على قدر العقل، ان رجلا من بنى اسرائيل كان يعبد الله فى جزيرة من جزائر البحر، خضراء نضرة كثيرة الشجر ظاهرة الماء و ان ملكا من الملائكة مر به فقال: يا رب: ارنى ثواب عبدك هذا. فراه الله ذلك فاستقله الملك، فاوحى الله إليه ان اصحبه، فاتاه الملك فى صورة انسى فقال له: من انت؟ قال: انا رجل عابد بلغنى مكانك و عبادتك فى هذا المكان فاتيتك لا عبد الله معك، فكان معه يومه ذلك، فلما اصبح قال له الملك: ان مكانك لنزه و ما يصلح الا للعبادة، فقال له العابد: ان لمكاننا هذا عيبا، فقال له: و ما هو؟ قال: ليس لربنا بهيمة، فلو كان له حمار لرعيناه فى هذا الموضع، فان هذا الحشيش يضيع، فقال له الملك: و ما لربك حمار: فقال: لو كان له حمار ما كان يضيع مثل هذا الحشيش، فاوحى الله الى الملك انما اثيبه على قدر عقله». قوله: فلان من عبادته و دينه و فضله، فلان مبتداء خبره محذوف، كأنه قال: فلان كامل او معروف او نحوهما من هذه الجهات المذكورة، قوله عليه السلام: فى جزيرة، الجزر و الجزور خلاف انقطاع المد و هو رجوع الماء الى خلف، و الجزر أيضا نضوب الماء و انكشافه عن

الارض و انفراجه حين غار و نقص، و منه الجزيرة واحدة جزائر البحر «نضرة» صفة بعد صفة للجزيرة، و يحتمل ان يكون صفة للخضراء، و النضرة بمعنى الحسن و الرونق، و قد نضر وجهه من باب طلب نضرة اى حسن، و نضر الله وجهه يتعدى و لا يتعدى، و فى الحديث: نضر الله امرئ سمع مقالتي فوعاها «ظاهرة الماء» بالطاء المعجمة، و الاهمال تصحيف لا وجه له «ارنى ثواب عبدك» اى جزاء عبادته يوم الآخرة «فاستقله الملك» اى رآه قليلا بالقياس الى كثرة عمله و سعيه «بلغنى مكانك» اى منزلتك فى العباداة «فكان معه» اى كان الملك مع ذلك الرجل «يومه ذلك» اى فى ذلك اليوم له، و المراد اليوم بليته لدلالة فلما اصبح اى اليوم الغد عليه «و ما لربك حمار» يحتمل النهى و الاستفهام، اى ليس لربك حمار، لانه اجل و اعلى من ان يكون له ذلك، او ما لربك و حمار، و هاهنا سوالات: الاول: ان هذا الرجل و له هذا الاعتقاد الفاسد هل يلزم تكفيره أم لا؟ و الجواب: ان صاحب هذا الاعتقاد لو كان مستبدا برأيه راسخا فى اعتقاده كان كافرا و لكن هذا الرجل ليس كذلك، بل حاله لقصور عقله كحال النساء و الصبيان فلا يوجب ذلك تكفيره. و الثانى ان مشاهدة الملك و تكلمه مرتبة جليلة كيف حصل لهذا الرجل الناقص العقل و الايمان؟ و الجواب: ان جواهر النفوس الانسانية من سنخ الملكوت فى اصل الفطرة فلها ان ينكشف عليها شىء من الملكوت، و انما العائق لها من ذلك اما شواغل الحواس الخارجية او الافكار الداخلية، فاذا ارتفع الشاغلان اما بالفطرة كما للنفوس الساذجة او بالرياضة كما للسالكين او بالنوم و شبهة كالمرض و الدهشة، فربما لاح لها شىء من الملكوت؛ و بالجملة كلما يوجب للحواس تعطلا و للذهن حيرة فيمكن ان يتجلى فيه للنفوس امر ملكوتى فى كسوة مثالية. الثالث: انه كيف يترتب الثواب فى الآخرة على عباداة هذا الرجل، و شرط صحتها و هو نية التقرب الى الله مفقود؟ لان نية التقرب فرع معرفة المتقرب إليه. و الجواب: ان ثوابه على قدر عقله، و ان ادنى المعرفة مع نفى التشريك يكفى فى ترتب الاجر على عمل مثله، و ان العبد اذا سلمت نفسه عن الصفات الذميمة و السيئات كان قابلا للرحمة الالهية الواسعة، ثم مع اشتغاله بصورة العباداة من غير تكدر و آفة من كبر او عجب او غيرهما قوى استحقاقه، لان مع الامكان و تساوى الطرفين كان جانب الرحمة ارجح، فاذا اردف بصورة الطاعات صار الرجحان اقوى، فالنجاة

مبذولة على مثله فى الآخرة، و الوجود الاخرى السالم عن العقاب غير خال عن سرور و نعيم، اقل مراتبه اعظم من نعمة الدنيا بحذافيرها.

شرح أصول الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٣٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الثامن قوله «ره» على بن محمد بن عبد الله هذا ليس هو أبا الحسن القزوينى القاضى الثقة فى الحديث و الوجه من وجوه الاصحاب، فانه انما ورد بغداد و معه قطعة من كتب العياشى سنة ست و خمسين و ثلاثمائة، و كان قد توفى أبو جعفر الكلينى قبل ذلك بسبع و عشرين سنة، سنة تناثر النجوم. و لا هو أبو الحسن على بن محمد بن عبد الله بن على بن جعفر بن مولانا على بن محمد بن على بن موسى الرضا عليه السلام النقيب بسر من رأى صاحب كتاب الايام التى فيها فضل من السنة، و قد ذكره النجاشى فى كتابه. بل انما هو الثقة الفاضل الفقيه الاديب أبو الحسن على بن محمد بن أبى القاسم عبد الله بن عمران البرقى المعروف أبوه بما جيلويه، و هو ابن بنت أحمد بن أبى عبد الله محمد بن خالد البرقى، و قد رآه و تأدب عليه و روى عنه. و عند بعض الاصحاب ليس سم أبى القاسم عبد الله مكبرا بل عبيد الله مصغرا و لذلك ما ترى فى بعض نسخ الكتاب فى مواضع مما سيأتى «على بن محمد ابن عبيد الله». قوله رحمه الله: عن ابراهيم بن اسحاق الاحمر ابراهيم بن اسحاق مشترك بين ابراهيم بن اسحاق الثقة من رجال مولانا الهادى عليه السلام. ذكره الشيخ رحمه الله تعالى فى كتاب الرجال فى أصحاب الهادى ابى الحسن الثالث و نص عليه بالتوثيق. و قال البرقى: ابراهيم بن اسحاق بن أزور شيخ لا بأس به . و ابنه الجليل المعروف محمد بن ابراهيم ابن اسحاق الطالقانى أحد الاجلاء من مشيخة الصدوق أبى جعفر ابن بابويه. و قد أكثر الرواية عنه فى كتبه، و كنيته أبو اسماعيل على ما سيجىء فى آخر كتاب العقل. و ابراهيم بن اسحاق الاحمر النهاوندى الضعيف الذى يروى عنه محمد ابن يحيى و محمد بن الحسين. و قد أورده الشيخ أيضا



فى كتاب الرجال فى باب «لم» وقال: و هو ضعيف . و كذلك ضعفه فى الفهرست . و العلامة رحمه الله تعالى قصر فى الفحص فأورد فى الخلاصة ما أوضحنا سقوطه عن درجة الصحة فى حواشينا على الخلاصة، و فى بعض تعاليقنا الرجالية. و كذلك الشيخ تقى الدين الحسن بن داود كأنه ظنهما واحدا فلم يذكر فى كتابه الا الاحمرى النهاوندى الضعيف اقتداء بالفهرست و بكتاب شيخنا النجاشى. ثم انه اذا كان فى السند ابراهيم بن اسحاق عن عبد الله بن حماد فهو الاحمرى النهاوندى، و اذا كان ابراهيم بن اسحاق عن أحمد بن محمد بن عيسى أو أحمد ابن محمد بن خالد فهو الشيخ الثقة، الا ما اذا كانت الرواية عن احمد بن عبد الله الكوفى عن ابراهيم بن اسحاق، فانه يروى عن النهاوندى الضعيف. قال الشيخ فى كتاب الرجال فى باب لم: أحمد بن عبد الله الكوفى صاحب ابراهيم بن اسحاق الاحمرى، يروى عنه كتب ابراهيم كلها، روى عنه التلعكبرى اجازة . قوله «ره»: عن أحمد بن محمد بن محمد بن سليمان الديلمى فى طائفة من النسخ «ابراهيم بن اسحاق الاحمر عن محمد بن سليمان الديلمى» باسقاط عن أحمد بن محمد، و هو غلط فاضح لا يشبه الامر فيه الا على غير المتمهرين فى معرفة الرجال، فان محمد بن سليمان الديلمى من رجال الصادق و الكاظم و الرضا عليهم السلام و لم يدرك عصر الجواد عليه السلام، و ابراهيم بن اسحاق الاحمر لم يرو عن أحد من الائمة و لا أدرك شيئا من عصورهم عليهم السلام، و هو فى الطبقة المتأخرة جدا، روى عنه أبو سليمان المعروف بابن أبى هراسة و محمد بن الحسن بن فروخ الصفار. و ذكر النجاشى أن القاسم ابن محمد الهمدانى سمع منه سنة تسع و تسعين أو تسع و سبعين و مائتين . و بالجملة بين الاحمرى و الديلمى مدى مديد و أمد ممدود، و لا مجاز من توسط أحمد بن محمد البرقى فى الوسط. ثم اعلم أن ابراهيم بن اسحاق بن أزور الذى هو من رجال الهادى عليه السلام على ما قد علمناك أيضا لم يرو عن محمد بن سليمان الديلمى و لا لقيه، و لكن أكثر أهل هذا العصر لا يعلمون.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف و الظاهر أن على بن محمد هو على بن محمد بن عبد الله بن أذينة الذى ذكر العلامة أنه داخل فى العدة التى تروى عن البرقى. قوله: من عبادته، بيان لقوله كذا و كذا، خبر لقوله فلان، و يحتمل أن يكون متعلقا بمقدر أى فذكرت من عبادته، و أن يكون متعلقا بما عبر عنه بكذا كقوله فاضل كامل، فكلمة من بمعنى فى أو للسببية، و النضارة: الحسن، و الطهارة هنا بمعناها اللغوى أى الصفا و اللطافة، و فى بعض النسخ بالظاء المعجمة أى كان جاريا على وجه الأرض، و فى الخبر إشكال من أن ظاهره كون العابد قائلا بالجسم، و هو ينافى استحقاقه للثواب مطلقا و ظاهر الخبر كونه مع هذه العقيدة الفاسدة مستحقا للثواب لقلة عقله و بلاهته، فيمكن أن يكون اللام فى قوله: لربنا بهيمة للملك لا للانتفاع، و يكون مراده تمنى أن يكون فى هذا المكان بهيمة من بهائم الرب لئلا يضيع الحشيش، فيكون نقصان عقله باعتبار عدم معرفته بفوائد مصنوعات الله تعالى، و بأنها غير مقصورة على أكل البهيمة، لكن يأبى عنه جواب الملك إلا أن يكون لدفع ما يوهم كلامه، أو يكون استفهاما إنكاريا أى خلق الله تعالى بهائم كثيرة ينتفعون بحشيش الأرض، و هذه إحدى منافع خلق الحشيش، و قد ترتبت بقدر المصلحة، و لا يلزم أن يكون فى هذا المكان حمار، بل يكفى وجودك و انتفاعك، و يحتمل أن يكون اللام للاختصاص لا على محض المالكية، بل بأن يكون لهذه البهيمة اختصاص بالرب تعالى كاختصاص بيته به تعالى، مع عدم حاجته إليه، و يكون جواب الملك أنه لا فائدة فى مثل هذا الخلق حتى يخلق الله تعالى حمارا وينسبه إلى مقدس جنبه تعالى كما فى البيت، فإن فيه حكما كثيرة، و بالجملة لا بد إما من ارتكاب تكلف تام فى الكلام، أو التزام فساد بعض الأصول المقررة فى الكلام.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٥

\*\*\*\*\*

ص: ٢٨

- ١-١ . فى «و» والأمالى : «فقلت» .
- ٢-٢ . «النَّصْرَة» : الحُسْن والرونق . الصحاح ، ج ٢ ، ص ٨٣٠ (نضر) .
- ٣-٣ . فى «ج ، بر» والأمالى والبحار : «ظاهرة» . واختاره المجلسى . وأمّا الفيض الكاشانى فقد احتمل أن تكون الكلمة مصحّفة ورَجَّح «ظاهرة» بالظاء المعجمة . وأمّا الصدر الشيرازى فقد جَزَم بالتصحيف وقال : « . . . بالظاء المعجمة ، والإهمالُ تصحيف لا وجه له» . مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٤ ؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٨٣ ؛ شرح صدر المتألّهين ، ص ٢٢ .
- ٤-٤ . أى رآه وعدّه قليلاً بالقياس إلى عبادته وكثرة عمله وسعيه .
- ٥-٥ . فى «بف» : «بصورة» .
- ٦-٦ . فى «ب ، ض ، بح ، بس» وحاشية «ف» : «فقال» . وفى «بح ، بس» : «له» .
- ٧-٧ . فى الأمالى : «بهذا المكان ، فجئت» بدل «فى هذا المكان ، فأيتت» .
- ٨-٨ . فى الأمالى : «قال له الملك : إنّ مكانك لنزهة . قال : ليت لربّنا بهيمة» بدل «قال له الملك \_ إلى \_ لربّنا بهيمة» .
- ٩-٩ . فى «ب ، بح ، بس» والأمالى : «لرعيناه» .
- ١٠-١٠ . هكذا فى النسخ والأمالى . وفى المطبوع : « [ ذلك ] » .
- ١١-١١ . فى «ألف ، ج ، بس» وحاشية «ب ، ض ، بح» : «أثبته» .
- ١٢-١٢ . الأمالى للصدوق ، ص ٤١٨ ، المجلس ٦٥ ، ح ٦ ، بسنده عن الكلينى الوافى ، ج ١ ، ص ٨٢ ، ح ١٢ ؛ البحار ، ج ١٤ ، ص ٥٠٦ ، ح ٣١ .

## ٩- الحديث

٩ / ٩ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ ، عَنِ السَّكُونِيِّ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالٍ ، فَانظُرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ ؛ فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ (١)» (٢) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل میکند که: چون خوبی حال مردی (مانند نماز و روزه بسیارش) بشما رسید، در خوبی عقلش بنگرید زیرا بمیزان عقلش پاداش مییابد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اگر حسن حال مردی به گوش شما رسید در حسن عقلش ملاحظه کنید، همانا به اندازه عقلش پاداش دارد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۹- رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

اگر خوبی حال مردی از نظر عبادات شما رسید در سلامتی عقلش بنگرید زیرا همانا به اندازه عقلش پاداش دارد.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم». بن هاشم القمی ابو الحسن ثقة فی الحدیث ثبت معتمد صحیح المذهب، سمع و اکثر و صنف کتبا «عن ابيه». هو ابراهیم بن هاشم ابو إسحاق القمی، اصله من الکوفة و انتقل الی قم، قال العلامة فی «صه» لم اقف لاحد من اصحابنا علی قول بالقدح فیہ و لا علی تعدیله بالتخصیص، و الروایات عنه کثیرة و الارجح قبول قوله «عن النوفلی». ، حسین بن یزید بن محمد بن عبد الملك النوفلی نوفل النخع کوفی ، ابو عبد الله کان شاعرا ادبیا و سكن الری و مات بها، و قال قوم من القمیین: انه غلا فی آخر عمره «عن السکونی». ، اسمه إسماعیل بن ابی زیاد الشعیری له کتاب روى عنه النوفلی و كان عامیا «عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله: اذا بلغکم عن رجل حسن حال فانظروا فی حسن عقله، فانما یجازی بعقله». قد اشرنا فیما سبق ان العقل بالمعنی الاول و هو الغریزة الانسانیة التي بها یفارق الانسان البهائم امر متفاوت فی افراد الناس بحسب الفطرة الاولى، و کذا یتفاضل الناس فی عقولهم المكتسبة بحسب استکمال کل من العقلین المذكورین فی علم النفس و فی علم الاخلاق، و هذا الاستکمال لیس الا اشتداد فی اصل الجوهر الفطری، فکلما کان جوهر النفس فی اول الفطرة اقوی و انور، کان تأثیر العلوم و الطاعات فیہ اشد و ابین، و کماله العقلی الثانوی من جهة احدی القوتین النظرية او العملية اشرف و اعلى، و الی العقل الاعظم، الکلی اوصل و الی الحق الاول تعالی اقرب، فظهر ان افراد الانسان متخالفة بحسب الهویات العقلية تخالفا عظیما فی الکمال و النقص و الشرف و الخسة، و معلوم ان الاحوال تابعة للذوات فحسنها و بهاؤها تابع لحسن الذات و شرفها، و لذا روى عن امیر المؤمنین علیه السلام:

ان العقل عقلا ن: مطبوع و مسموع- و لا ينفع مسموع اذا لم يكن مطبوع - كما لا ينفع نور الشمس و ضوء العين ممنوع

و روى أيضا عن رسول الله صلى الله عليه و آله انه قال لابي درداء: ازدد عقلا تزدد من ربك قربا، و هو المراد بقوله صلى الله عليه و آله لا مير المؤمنين عليه السلام: يا على: اذا تقرب الناس الى خالقهم بابواب البر فتقرب انت بعقلك. و مما ورد فى هذا الباب فى طريق العامة انه قال صلى الله عليه و آله لواحد من الصحابة: اجتنب محارم الله و اد فرائض الله تكن عاقلا، و عن سعيد بن مسيب: ان عمرو و ابي بن كعب و ابا هريرة دخلوا على النبي صلى الله عليه و آله فقالوا: يا رسول الله من اعلم الناس؟ فقال: العاقل، فقالوا: من اعبد الناس؟ فقال: العاقل، فقالوا: من افضل الناس؟ قال: العاقل، قالوا: ا ليس العاقل من تمت مروته و ظهرت فصاحته و جادت كفه و عظمت منزلته؟ فقال صلى الله عليه و آله:

وَ اِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...

الآية (الزخرف- ٣٥)، ان العاقل هو المتقى و ان كان فى الدنيا خسيسا دنيا. و يشبه ان يكون اسم العقل فى الاصل لتلك الغريزة ثم استعمل لكمالها الحاصل فى بعض الافراد، كما يطلق السواد أولا على كيفية قابضة للبصر بوجه ثم يطلق ثانيا على ما فيه شدة فى معنى السوادية بالإضافة الى ما دونه، فاذا قيس سواد الفيل الى سواد القيير يقال: ان القيير اسود، و ان الفيل ليس باسود، و كذا الحرارة و النور و غيرهما مما يشتد تارة و يضعف اخرى بحسب هويات افرادها، فاذا يطلق العاقل على من كملت غريزته فى خاصيته الانسانية من العلم و التقوى، اى الاحاطة بالمعقولات و الترفع عن الجسمانيات و الشهوات الحيوانية. و هذا التفاوت فى افراد الناس اعنى الاختلاف بين الناقص و الكامل منها تفاوت عظيم ازيد من البعد بين السماء و الارض، و معلوم ان سعادة كل نوع و شقاوته على حسب رتبة ذلك النوع، فحسن الاحوال تابعة لحسن الذوات، فقوله صلى الله عليه و آله: اذا بلغكم عن رجل حسن حال... الى آخره، المراد انه اذا اخبرتم او حكى لكم عن رجل انه حسن الاحوال ككثرة عبادته من صلاة و صيام او زهد او ورع او كرم او جود او غير ذلك من محاسن

الاحوال، فلا تحكموا بمجرد الافعال و الاحوال الظاهرة على حسن عاقبته و صحة عقيدته و سلامة قلبه عن الافات ما لم تنظروا او لا فى حسن عقله و كمال جوهره و ذاته، فان النتائج و الثمرات تابعة للاصول و المبادئ، و مراتب الفضل فى الاجر و الجزاء على حسب درجات العقول فى الشرف و البهاء.

شرح أصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٤٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فى حسن عقله. [ص ١٢ ح ٩] أقول: لعل المراد بالعقل هو الغريزة الإنسانية والجوهر الملكوتى بحسب الفطرة الأولى، والتفاوت بين أفراد الإنسان بحسب شروقها وجودة سطوعها، فكلمما كان فى أول الفطرة أقوى وأنور كان تأثير العلوم العقلية والطاعات البدنية فيه أشد وأبين، وكماله العقل الثانوى من جهة إحدى قوتيه: النظرية والعملية أشرف وأعلى، وإلى العقل الأعظم الكلى أوصل، وإلى الحق الأول أقرب. فقد بان أن أفراد الإنسان متخالفة بهوياتها العقلية تخالفاً عظيماً فى الكمال والنقص، والشرف والخسة، ومن البين أن الأحوال تابعة للذوات فحسنها وبهاؤها تابع لحسن الذات وشرفها. وفى الخبر: «أن العقل عقلان: مطبوع ومسموع ولا ينفع مسموع إذا لم يكن مطبوع، كما لا ينفع نور الشمس وضوء العين ممنوع». وأيضاً فى الخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله أنه قال لأبى درداء: «ازدد عقلاً تزدد من ربك قرباً». وهذا هو المراد مما وقع فى الخبر عنه صلى الله عليه وآله و آله فرأى أنه لا أمير المؤمنين عليه السلام: «يا على! إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البر، فتقرب أنت لعقلك». وفى طرق العامة أنه قال صلى الله عليه وآله و آله لواحد من الصحابة: «اجتنب محارم الله، وأد فرائض الله تكن عاقلاً». وعن سعيد بن مسيب مثله. وبالجمل، إن اسم العقل فى الأصل لتلك الغريزة ثم استعمل لكمالها الحاصل فى بعض الأفراد. وقوله عليه السلام: «إذا بلغكم عن رجل حسن حاله» المراد به أنه إذا أخبرتم عن رجل بحسن أحواله وأفعاله من صلاة وصيام وورع وجود وكرم، فلا

تحكموا بمجرّدها على حسن عاقبته، وصحّة عقيدته، وسلامة قلبه عن الآفات ما لم تنظروا أولاً في حسن عقله، وكمال جوهر ذاته، وجودة قريحته، فإنّ النتائج تابعة للمبادئ كما أنّ الثمرات تابعة للأصول، ومراتب الفضل في الأجر والجزاء على حسب درجات العقول في الشرف والبهاء.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه و آله كه: چون رسيد به شما از مردی اين كه خوب حالى دارد در پرستش، مثل نماز شب و روزه. پس بازى مخوريد از آن و فكر كنيد در اين كه [آيا] خوبى حال دارد در خردمندی و پیروى حق يا نه؛ چه جزا داده نمى شود آن مرد در قيامت، مگر به قدر خردمندی اش.

صافى در شرح كافي ؛ ج ١ ، ص ١٩١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: (فى حُسن عقله) أى ما عبد به الرَّحْمَنُ، واكتسب به الجنان على ما بيّن فى الثالث. (يجازى) على ما لم يسمّ فاعله، أى يعطى جزاء العمل والثواب. وقال برهان الفضلاء: «حُسن حال» من كثرة الصوم والصلاة، وقيام الليل ونحوها فلا تغتروا، فانظروا فى حسن عقله ودينه المأخوذ من المعصوم.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٠٦

\*\*\*\*\*



[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف علی المشهور. قوله عليه السلام: فإنما يجازى بعقله، أي على أعماله بقدر عقله فكل من كان عقله أكمل كان ثوابه أجزل.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۳۶

\*\*\*\*\*

### ۱۰- الحديث

۱۰ / ۱۰. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ ، قَالَ :

ذَكَرْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلًا مُبْتَلَى بِالْوُضُوءِ وَالصَّلَاةِ (۳) ، وَقُلْتُ : هُوَ رَجُلٌ عَاقِلٌ ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «وَأَيُّ عَقْلٍ لَهُ وَهُوَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ؟!» فَقُلْتُ لَهُ : وَكَيْفَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «سَلُهُ : هَذَا الَّذِي يَأْتِيهِ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ؟ فَإِنَّهُ يَقُولُ لَكَ : مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (۴)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن سنان گوید بحضرت صادق علیه السلام عرض کردم: مردیست عاقل که گرفتار وسواس در وضو و نماز میباشد: فرمود چه عقلی که فرمانبری شیطان میکند؟ گفتم: چگونه فرمان شیطان میبرد؟ فرمود از او بپرس وسوسه ای که باو دست میدهد از چیست؟ قطعاً بتو خواهد گفت از عمل شیطانست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۰- عبد الله به سنان گوید: به امام ششم مردی را یاد آور شدم که نسبت به وضوء و نماز خود گرفتار وسواس بود و گفتم: او مرد عاقلی است، امام فرمود: کدام عقل را دارد که فرمانبر شیطان است، به آن حضرت گفتم: چطور فرمانبر شیطان است؟ فرمود: از او بپرس، این وسوسه ای که به او دست می دهد از چیست؟ مسلماً به تو می گوید که از عمل شیطان است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۰- عبد الله بن سنان می گوید:

برای امام ششم حال مردی را گفتم که در وضوء و نماز خود گرفتار وسواس بود و گفتم: او مرد عاقلی است،

امام فرمود: چه عقلی که از شیطان پیروی می کند، به آن حضرت گفتم: چطور فرمانبر شیطان است؟ فرمود: از او بپرس، این وسوسه ای که او دارد از کجاست؟ به یقین به تو می گوید: کار شیطان است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان». بن طريف مولى بنى هاشم، ويقال مولى بنى ابو طالب، ويقال: مولى بنى العباس، كوفى ثقة من اصحابنا جليل لا يطعن عليه فى شىء روى عن الصادق عليه السلام، وقيل: روى عن ابى الحسن موسى عليه السلام ولم يثبت «صه» «قال ذكرت لابي عبد الله عليه السلام: رجلا مبتلى بالوضوء والصلاة، وقلت هو رجل عاقل، فقال ابو عبد الله عليه السلام: و اى عقل له هو يطيع الشيطان فقلت له: وكيف يطيع الشيطان؟ فقال: سله هذا الذى يأتيه من اى شىء؟ فانه يقول لك: من عمل الشيطان». مبتلى بالوضوء والصلاة اى بالوسواس فى فعلها من جهة الشك فى وقوع النية او غيرها، والوسوسة فى النية سببه خبل فى العقل او جهل بالشرع، لان امتثال امر الله كامتثال امر غيره، وتعظيمه كتعظيم غيره فى باب ما يتعلق بالقصد، فمن دخل عليه عالم فقام له تعظيما، فلو قال: انتصبت قائما تعظيما لدخول هذا الفاضل لاجل فضله قياما مقارنا لدخوله مقبلا عليه بوجهى، لعد سفيها فى عقله، لان هذه المعانى و الصفات محظورة بالبال لا يستدعى حضورها جملة فى القلب طولاً فى الزمان، وانما يطول زمان نظم الالفاظ الدالة عليها اما تلفظاً باللسان او حديثاً بالنفس، فمن لم يفهم نية الصلاة على هذا الوجه فكأنه لم يفهم معنى النية، فليس معناها الا انك دعيت بامر الله الى ان تصلى فى وقت معين، فاجبت و قمت، فالوسوسة محض الجهل. فان هذه القصود وهذه العلوم مجتمعة فى النفس فى حالة واحدة ولا تكون مفصلة مشروحة فى الذهن، وفرق بين حضور الشىء فى النفس وبين حضور تفصيله فى الفكر، وقد يتصور الانسان شيئاً بصورة واحدة يتضمن معانى كثيرة وقد يحكم عليه بحكم واحد يتضمن احكاماً كثيرة، كقولك: الانسان حادث، فتصور الانسان يتضمن تصور الموجود و الممكن و الجوهر و الجسم و المتحيز و النامى و المتغذى و الحساس و العاقل و المختار و المتحرك و ذا الاعضاء من الرأس و اليد و الرجل و غيرها من الصفات و الاعضاء، وكذا الحكم بانه حادث حكم

بانه موجود و انه فى زمان و ان لعدمه زمان سابق و لوجوده زمان لاحق، فهذه احكام متعددة يتضمنها الحكم بانه حادث، و لكن ليست هذه التفاصيل حاضرة فى الذهن متميزة بعضها عن بعض، فهكذا القياس فى قصد ايقاع الصلاة و غيرها ثم الوسوسة فى غير النية كاعمال الوضوء و الصلاة اشنع و اقبح. قوله عليه السلام: فيقول لك من عمل الشيطان، هذا قوله بلسانه و لم يؤمن به قلبه، اذ لو عرف على وجه البصيرة ان الذى يأتية من عمل الشيطان لكان رجلا عاقلا لا موسوسا، و انما يقوله تقليدا او اضطرارا، و ذلك على وزن ما حكى الله عن الكفار:

وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ

\*

(لقمان- ٢٥) هذا قولهم بافواههم و لم يؤمن به قلوبهم، اذ لو علموا ذلك لم يكونوا كفارا و انما قالوا ذلك تقليدا و سماعا من الناس على العادة و الرسم لا تحقيقا و عرفانا، فلذلك لا ينفعهم لا فى الدنيا و لا فى الآخرة، فكهذا قول الموسوس فى جواب من سأله من اى شىء لك هذا؟ فان قلت: ما معنى الوسواس و ما سببه القابلى و ما مبدأه الفاعلى؟ قلنا: هذا من علوم المكاشفات التى تقتبس انوارها من مشكاة النبوة و الولاية، و تقصر عن ادراكها العقول الرسمية بانظارها الفكرية، و لكن انموذج منه المذكور فى كتب العرفاء و نحن نلخص حاصل ما ذكره على النظم الحكمى و القانون العقلى بعد تمهيد مقدمة هى: ان اللطيفة الانسانية المسماة بلسان الشريعة بالقلب و عند طائفة بالنفس الناطقة جوهر روحانى متوسط فى اوائل النشأة بين العالمين الملك و الملكوت كأنها نهاية هذا و بداية ذاك، يفعل فيما دونه و يفعل عما فوقه، فالقلب بمثابة ارض تتكون فيها انواع المخلوقات على صورها المثالية، او مثل مرآة منصوبة تجتاز عليها اصناف الصور المختلفة، فيتراءى فيها صور بعد صور و لا يخلو دائما عنها. و مداخل هذه الآثار المتجددة فى القلب. اما من الظواهر كالحواس الخمس و اما من البواطن كالخيال و الفكر و الاخلاق النفسانية كالشهوة و الغضب و غيرهما، فاذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه اثر فى القلب، و كذلك اذا هاجت الشهوة بسبب كثرة الاكل او بقوة فى المزاج حصل منها اثر فيه و ان كف عن الاحساس، فالخيالات الحاصلة فى النفس لا ينقطع، و ينتقل الخيال من

شئ الى شئ و بحسبه ينتقل القلب من حال الى حال. فثبت ان القلب الانسانى محل الحوادث الادراكية و موضوع الاحوال النفسانية، و هذه الاحوال هى الدواعى و الارادات التى هى بواعث للافعال المقدورة الصادرة بالقدرة، فالقلب فى التغير و التأثر دائما من آثار تلك الاسباب الخارجة و الداخلة و احضر الآثار الحاصلة فيه هى المسماة بالخواطر، و انما هى ادراكات و علوم اما على سبيل التجدد او على سبيل التذكر و يسمى بالخواطر، لانها تخطر بالبال بعد ان كان القلب غافلا عنها، فالخواطر محركات للارادات و الاشواق، و هى باعثات و دواعى للقوى و القدر، و هى فاعلات اى محركات للاعضاء و الجوارح و بها تظهر الافاعيل فى الخارج. فمبدأ الفعل البشرى هو الخاطر و الخاطر يحرك الرغبة و هى تحرك العزم و النية و هى تبعث القدرة و القدرة تحرك العضو، فيصدر الفعل من هذه المبادئ المترتبة كل ذلك باذن الله و مشيئته و قدرته، هكذا جرت سنة الله فى افعال عباده، و من انكر هذه الوسائط و عزل الاسباب عن فعلها فقد اساء الادب مع الله مسبب الاسباب حيث اراد رفع ما وضعه الله و عزل ما نصبه، فاذا تمهد ما ذكرناه فنقول: ان الخواطر المحركة للارادات تنقسم الى قسمين: قسم يدعو الى الشر اعنى الى ما يضر فى العاقبة، و قسم يدعو الى الخير اعنى ما ينفع فى الآخرة، فهما خاطران مختلفان فافتقرا الى اسمين مختلفين، فالخاطر المحمود يسمى الهاما و الخاطر المذموم يسمى وسواسا، ثم انك قد علمت ان هذه الخواطر حادثة و الحادثة لا بد له من سبب محدث، و مهما اختلفت الحوادث دل على ان اسبابها القريبة مختلفة سيما الاختلاف بالذات و النوع، هذا ما عرف أيضا من سنة الله فى ترتيب المسببات على الاسباب، فهما استنار حيطان البيت بنور النار و اظلم سقفه و اسود بالدخان، علمت ان سبب السواد غير سبب الاستنارة، كذلك لانوار القلب و ظلماته سببان مختلفان: فسبب الخاطر الداعى الى الخير يسمى ملكا و سبب الخاطر الداعى الى الشر يسمى شيطانا، و اللطف الذى يتهيا به القلب لقبول إلهام الملك يسمى توفيقا و الذى به يتهيا لقبول وسوسة الشيطان يسمى اغواء و خذلانا، فان المعانى المختلفة يفتقر فى التعبير عنها الى اسامى مختلفة، فالملك عبارة عن خلق خلقه الله شأنه افاضة الخير و إلهام الحق و افادة العلم و الوعد بالمعروف و قد خلقه و سخره لذلك، و الشيطان عبارة عن خلق شأنه ضد ذلك و هو الاغواء و الايحاء بالغرور و الوعد بالشر و الامر بالمنكر و التخويف و الابعاد بالفقر عند الهم فى

الخير، فالوسوسة فى مقابلة الالهام و الشيطان فى مقابلة الملك و التوفيق فى مقابلة الخذلان، و إليه الاشارة بقوله تعالى:

وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا رُؤُوسًا

(الذاريات-٤٩)، و الله الواحد لا مقابل له و لا ضد و لا ند، و الممكنات امور متقابلة و هو الواحد الفرد الخالق للازواج و الاضداد و الانداد، و القلب ما دام كونه قلبا متجاذب بين الشيطان و الملك. و قد ورد عن النبى صلى الله عليه و آله: فى القلب لمتان: لمة من الملك وعد بالخير و تصديق بالحق، و لمة من العدو ايعاد بالشر و تكذيب بالحق و نهى عن الخير، و عنه صلى الله عليه و آله: قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن، و الله سبحانه اجل من ان يكون له اصبع جسمانى، لكن معنى الاصبع و سره و روحه الواسطة المقدرة التى بها يقع سرعة التقلب و التحريك، سواء كانت الواسطة جسما او امرا آخر، و كما انك باصابعك تتقاضى الافعال، فالله سبحانه انما يفعل ما يفعله فى هذا العالم باستسخار الملك و الشيطان و هما مسخران لقدرته فى تقليب القلوب، كما ان اصابعك مسخرة لك فى تقليب الاجسام، و القلب باصل الفطرة صالح لقبول آثار الملائكة و لقبول آثار الشيطان قبولاً متساوياً، و انما يترجح احد الجانبين على الآخر اما باتباع الهوى و الاكباب على الشهوات او بالاعراض عنها و مخالفتها. و لكل من الملائكة و الشياطين جنود و احزاب كما سيأتى فى حديث الهشام، فان اتبع الانسان مقتضى الشهوة و الغضب و الهوى و الدواعى الذميمة و الاخلاق السيئة ظهر تسلط العدو بواسطة الهوى و الجهل و صار القلب عش الشيطان و ملكه، و ان جاهد الهوى و الشهوات و سلك سبيل الله و تشبه باخلاق الملائكة بالعلم و الطهارة و التقوى و ذكر الحق و آياته و اشتاق الى الآخرة و زهد فى الدنيا صار قلبه كالسما مستقر الملائكة الكرام و مهبط الالهامات و معدن المعارف الالهية و الاشراقات العقلية، فقد ظهر لك معنى الوسوسة و قابلها و مبدأها الفاعلى الذى هو الشيطان و معنى الالهام الذى يقابلها و قابله و مبدأه الفاعلى و هو الملك و علمت اسباب كل من الطرفين و مباديه و غياته. فان قلت: الداعى الى المعاصى شيطان واحد او شياطين مختلفة؟ قلنا: الذى يصح بنور الاستبصار و عليه شواهد الاخبار انهم كالملائكة جنود

مجندة، و ان لكل نوع من المعاصى شيطانا يخصه و يدعو لها، اما طريق الاستبصار فذكره يطول و يكفيك القدر الذى ذكرناه من ان اختلاف الآثار يدل على اختلاف المؤثرات كما مر فى نور النار و سواد الدخان، و اما الاخبار: فقال مجاهدان: لابليس خمسة من الاولاد قد جعل كل واحد منهم على شىء من امره، فذكر اساميهم ثبور و الاعور و مسوط و داسم و زلنبور. فاما ثبور فهو صاحب المصائب الذى يأمر بالثبور و شق الجيوب و لطم الخدود و دعوى الجاهلية، و اما الاعور فهو صاحب الزناء يأمر به و يزينه، و اما مسوط فهو صاحب الكذب، و اما داسم فيدخل مع الرجل الى اهله و يريه العيب فيهم و يغضبه عليهم، و اما زلنبور فهو صاحب السوق و بسببه لا يزالون ملتطمين، و شيطان الصلاة يسمى خنزب و شيطان الضوء الولهان. و قد ورد امثال ذلك فى اخبار كثيرة، و كما ان الملائكة فيهم كثرة لا تحصى كذلك فى الشياطين، و تولد شيطان من آخر كتكون شرر نار كثيرة الدخان من نار اخرى مثلها، و تولد ملك من ملك كحصول نور من نور او كحصول علم من علم آخر. و روى عن ابى امامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: و كل بالمؤمن مائة و ستون ملك يذبون عنه ما لم يقدر عليه، من ذلك للبصر سبعة املاك يذبون عنه كما يذب عن قصعة العسل الذبان فى اليوم الصائف. و ما لو بدا لكم لرأيتموه على كل سهل و جبل كلهم باسط يده فاغرفاه، و ما لو و كل العبد الى نفسه طرفه عين لا تختطفته الشياطين، و قال يونس بن يزيد: بلغنا انه يولد مع ابناء الانس من ابناء الجن ثم ينشؤوا معهم، قال جابر بن عبد الله: ان آدم لما اهبط قال: يا رب هذا العبد الذى جعلت بينى و بينه عداوة الا تعيننى عليه لاقوى عليه قال: لا يولد لك ولد الا و كل به ملك قال: رب زدنى، قال: اجزى بالسيئة سيئة و بالحسنة عشرا الى ما اريد، قال: رب زدنى، قال: باب التوبة مفتوح ما دام فى الجسد روح، قال ابليس: هذا العبد الذى كرمته على الا تعيننى عليه لاقوى عليه قال: لا يولد له ولد الا ولد لك ولد، قال: رب زدنى، قال: تجرى منهم مجرى الدم، قال: رب زدنى، قال:

أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ ... الى قوله

غُرُوراً

(الاسراء-٦٤). قوله صلى الله عليه و آله: فنوم العاقل افضل من سهر الجاهل،

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فإنه يقول لك: من عمل الشيطان. [ص ١٢ ح ١٠] أقول: قولاً بلسانه ولم يؤمن به قلبه؛ إذ لو عرف على وجه البصيرة، لكان عاقلاً كاملاً لا وسوسة تعتريه بوجه، بل إنما يقوله تقليداً أو اضطراراً على وزن ما حكى عن الكفار

«وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»

هذا قولهم

«بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ»

؛ إذ لو علموا ذلك لم يكونوا كفاراً، وإنما قالوا ذلك تقليداً وسماعاً من الناس على العادة الرسمية، فلذا لا ينفعهم ذلك فى الدنيا ولا فى الآخرة . وأما سبب الوسوسة ومنشأها ودفع الشبهة التى فى أمر التأمل فى الإرادات وما يضاهاها [ف] يظهر بعد تمهيد مقدمة هى أن الجوهر المجرد المتعلق بتربية البدن بلسان الشريعة هو القلب، ولسان الحكمة والكلام بالنفس الناطقة، وهو فى ذاته لما كان مجرداً، يكون الملكوت الأعلى يفعل فيما دونه، وينفعل عما فوقه، فيكون حينئذ بمنزلة المرأة نظراً إلى الصور المثالية لأنواع المخلوقات القائمة به، أو بمثابة الأرض التى يتكوّن فيها أنواع النباتات لارتسام صورها فيه. ومدخل هذه الآثار المتجددة والصور المتعاقبة إما الحواس الظاهرة والباطنة، وإما الأخلاق النفسانية كالشهوة والغضب وغيرهما، فالأولى من المبادئ الإدراكية، والثانية من المبادئ العملية. ثم تؤثر هذه الأشياء فى النفس أثراً ما، فهذا الاعتبار يسمّى ذلك المجرد بالقلب؛ لكونه محلاً للحوادث الإدراكية، وموضوعاً للأحوال النفسانية، وهذه الأحوال هى أسباب وبواعث للأفعال الصادرة بالقدرة، ويعبر عنها بالتصور. وبالجملة، إنه لا يزال فى التغيير والانتقال والتأثر عن آثار تلك



الأسباب الداخلة والخارجة، ويسمى تلك الآثار بالخواطر؛ لخطورها بالقلب بعد أن كان غافلاً عنها، فالخواطر محرّكات وأسباب للأشواق، وهي للقوى والقدر، فتحصل الإرادة وهي محرّكة للأعضاء والجوارح، وبها يظهر الأفعال في الخارج، فمبدأ الفعل البشري هو الخاطر، وهو محرّك الرغبة، وهي تحرّك العزم والقصد والإرادة، وهي تبعث القدرة، والقدرة تحرّك العضو، فيصدر الفعل من هذه المبادئ المترتبة. كل ذلك بإذن الله ومشيئته وقدرته. هكذا جرت سنة الله في أفعال عباده، ومن أنكر هذه الوسائط وعزل الأسباب عن فعلها، فقد أساء الأدب مع الله مسبب الأسباب؛ حيث أراد رفع ما وضعه الله، وعزل ما نصبه. فإذا تقرّر هذا، فنقول: إنّ الخواطر الباعثة للإرادات على ضربين: أحدهما ما يدعو إلى الشرّ، أي ما يضرّ في العاقبة. وثانيهما يدعو إلى الخير، أي ما ينفع في أمر الآخرة، فهما خاطران مختلفان، فيفتقران إلى اسمين مختلفين، فالخاطر المحمود يسمى إلهاماً، والمذموم وسواساً. ثمّ إنك قد علمت أنّ هذه الخواطر لما كانت حادثةً، [ف] لا بد لها من سبب حادث، ومهما اختلفت دلّت على أنّ أسبابها القريبة مختلفة سيّما الاختلاف بالذات؛ ألا ترى أنّ استنارة حيطان البيت بنور النار، وإظلام سقفه بالدخان، فالسببان كالمسببين مختلفان، فكذلك سبب الخاطر الداعي إلى الخير يسمى ملكاً، وسبب الداعي إلى الشرّ يسمى شيطاناً، واللفظ الذي يتهياً به القلب لقبول إلهام الملك يسمى توفيقاً، والذي به يتهياً لقبول وسوسة الشيطان يسمى إغواءً وخذلاناً؛ فإنّ المعاني المختلفة تفتقر في التعبير عنها إلى أسماء مختلفة. فالملك عبارة عن خلق خلقه الله، أمره إفاضة الخير وإلهام الحق وإفاضة العلم والوعد بالمعروف، وقد خلقه وسخره لذلك. والشيطان عبارة عن خلقه شأنه وأمره ضد ذلك، وهو الإغواء والإيحاء بالغرور، والوعد بالشرور، والأمر بالمنكر، والتخويف والإيعاد بالفقر عند الهمة في الخير. والوسوسة في مقابلة الإلهام، والشيطان في مقابلة الملك، والتوفيق في مقابلة الخذلان، والقلب- مادام قلباً- متجاذب بين الشيطان والملك. وفي الخبر: «في القلب لمتان لمة من الملك وعد بالخير وتصديق بالحق. ولمة من العدو إيعاد بالشرّ وتكذيب بالحق ونهي عن الخير». والقلب بفطرته الأصلية صالح لقبول آثار الملائكة ولقبول آثار الشيطان على السواء، وإنّما يترجّح أحدهما على الآخر باتّباع الهوى والإكباب على الشهوات، أو بالإعراض عنها ومخالفتها. ولكلّ من الملائكة والشياطين جنود مجنّدة، فإن اتّبع الإنسان مقتضى الشهوة والغضب والهوى والدواعي

الذميمة والأخلاق السيئة، ظهر تسلط العدو بواسطة الهوى والجهل، [و] صار القلب عُشَّ الشيطان. وإن جاهد الهوى والشهوات، وسلك مسلك السداد من العلم والطهارة- وبالجملة قد استكمل بالعلم والعمل- صار القلب كالسماء مستقرَّ الملائكة الكرام ومهبط الإلهامات، وموطن الإشارات. فقد بان سبب الوسوسة فاعلها وقابلها، وكذا سبب ما يقابلها. ثم إن الشياطين جنود مجنّدة كالملائكة، وإن لكل نوع من المعاصي شيطاناً يخصّه ويدعو لها. وعن مجاهد: أن لابليس خمسة من الأولاد، جعل كل واحد منهم على شيء من أمره، فذكر أساميهم: ثبور، والأعور، ومسوط، وداسم، وزلينور؛ فأما ثبور، فهو صاحب المصائب الذي يأمر بالثبور وشقّ الجيوب ولطم الخدود. وأما الأعور، فهو صاحب الرياء يأمر به ويزيّنه. وأما مسوط، فهو صاحب الكذب. وأما داسم، فيدخل مع الرجل إلى أهله ويريه العيب فيهم، ويغضبه عليهم. وأما زلينور، فهو صاحب السوق، وبسببه لا يزالون لمتطمّين. وشيطان الصلاة يسمّى حرباً، وشيطان الوضوء الولّهان. ثم إن تولّد شيطان من آخر كتكوّن شرر نار كثيرة الدخان من نار أخرى مثلها، وتولّد ملك من ملك كحصول نور من نور، أو كحصول علم من علم. وفي الخبر عن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «وَكُلَّ بِالْمُؤْمِنِ مِائَةٌ وَسِتُّونَ مَلَكًا يَذَّبُونَ عَنْهُ مَا لَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ؛ مِنْ ذَلِكَ لِلْبَصْرِ سَبْعَةٌ أَمْلاكٌ يَذَّبُونَ عَنْهُ، كَمَا يُذَبُّ عَنْ قِصْعَةِ الْعَسَلِ الذَّبَّانُ فِي الْيَوْمِ الصَّائِفِ، وَمَا لَوْ بَدَأَ لَكُمْ، لِرَأَيْتُمُوهُ عَلَى كُلِّ سَهْلٍ وَجَبَلٍ كُلَّهُمْ بِأَسْطِ يَدِهِ فَأَعْرَفَاهُ، وَمَا لَوْ وُكِّلَ الْعَبْدُ إِلَى نَفْسِهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ، لَأَخْتَطَفَتْهُ الشَّيَاطِينُ» . ولهذا المرام تفصيل لا يسعه المقام.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٧١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: حكايت كردم برای امام جعفر صادق علیه السلام احوال مردی را که به بلای وسواس در نیّت وضو و نماز گرفتار است و گفتم که: او مردی است خردمند. پس امام علیه السلام گفت که: چه

خردمندی او داشته باشد و حال آن که او پیروی شیطان می کند؟ گفتم که: چگونه پیروی شیطان می کند؟ امام علیه السلام گفت که: اگر خواهی که دانی، سؤال کن مرد را که این وسواس که بر سر او در نیت وضو و نماز می آید، از چه بابت است؟ چه او، اقرار خواهد کرد که از کاری است که شیطان می فرماید.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۱۹۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (هو رجل عاقل) أى لا نقص له بحسب العقل. (وأى عقل له) أى كامل. ولما كان المشهور فى جميع الأمم أنّ الوسواس فى العبادات ونياتها إنّما هو من الشيطان قال عليه السلام: (سَلُّهُ). قال برهان الفضلاء: «مبتلى بالوضوء والصلاة» أى بالوسواس فى نيتهما. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: قوله: «وهو يطيع الشيطان» ويفعل ما يأمره به، فسأله السائل عن إبانة أنّه يطيع بفعله الشيطان، فنّبّه عليه السلام بأنّه لو سئل عن مستنده لم يكن له بدّ من أن يسنده إلى الشيطان؛ حيث لا شبهة فى أنّه لا مستند له فى الشرع ولا فى العقل.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۲۰۶

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحيح. قوله: مبتلى بالوضوء و الصلاة، أى بالوسواس فى نيتهما أو فى فعلهما بالإبطال و التكرير على غير جهة الشرع، أو بالمخاطرات التى تشتغل القلب عنهما، و توجب الشك فيهما، و الأوسط أظهر نظرا إلى عادة ذلك الزمان. قوله: و هو يطيع الشيطان، أى يفعل ما يأمره به من الوسواس، أو

يطيعه فيما يصير سببا لذلك، فسأله السائل عن إبانة أنه يطيع بفعله الشيطان فنبه عليه السلام بأنه لو سئل عن مستنده لم يكن له بد من أن يسنده إلى الشيطان حيث لا شبهة أنه لا مستند له في الشرع و لا في العقل، و على الأخير المراد أنه يعلم أن ما يعرض له من الخواطر و الوسوس إنما هو بما أطاع الشيطان في سائر أفعاله.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٦

\*\*\*\*\*

## ١١- الحديث

١١ / ١١ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ رَفَعَهُ ، قَالَ :

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : « مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ ؛ فَتَنُومُ الْعَاقِلِ ١ / ١٣ أَفْضَلُ مِنْ سَهْرِ الْجَاهِلِ (٥) ، وَإِقَامَةُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ ...

ص: ٢٩

---

١-١ . «فإنما يجازى بعقله» أى على أعماله بقدر عقله ، وللعقل مراتب متفاوتة تفاوتاً فاحشاً ، وهو أصل العبادة وأساسها ، والنتائج والثمرات تابعة للأصول والمبادئ ، ومراتب الفضل فى الأجر والجزاء على حسب درجات العقول فى الشرف والبهاء ، فكل من كان عقله أكمل كان ثوابه أجزل. راجع : شرح صدر المتألهين ، ص ٢٢ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٩٥ ؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٨٤ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٦.

۲-۲. المحاسن، ص ۱۹۴، کتاب مصابیح الظلم، ح ۱۴، عن الحسين بن يزيد النوفلي وجهم بن حكيم المدائني، عن إسماعيل بن أبي زياد السكوني، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله الوافي، ج ۱، ص ۲۸۳، ح ۱۳؛ الوسائل، ج ۱، ص ۴۰، ح ۶۶.

۳-۳. هي حالة نفسية يُبتلى بها البعض، فيوسوس في نية الصلاة والوضوء أو في فعلهما، فيقوم بأداء أعمال غير مُكَلَّف بها شرعا. راجع: مرآة العقول، ج ۸، ص ۳۶؛ الشافي للمظفر، ج ۱، ص ۷۳.

۴-۴. الوافي، ج ۱، ص ۸۴، ح ۱۴؛ الوسائل، ج ۱، ص ۶۳، ح ۱۳۷.

۵-۵. في المحاسن: «وإفطار العاقل أفضل من صوم الجاهل».

مِنْ شُخُوصِ (۱) الْجَاهِلِ، وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا (۲) حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ، وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ عُقُولِ جَمِيعِ (۳) أُمَّتِهِ، وَمَا يُضْمَرُ النَّبِيُّ فِي نَفْسِهِ أَفْضَلُ مِنْ اجْتِهَادِ (۴) الْمُجْتَهِدِينَ، وَمَا أَدَّى الْعَبْدُ (۵) فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ (۶)، وَلَا بَلَغَ جَمِيعَ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ، وَالْعُقَلَاءُ (۷) هُمْ أَوْلُوا الْأَعْلَابِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أَوْلُوا الْأَعْلَابِ (۸)». ۱۳. الزمر (۳۹): ۱۷ - ۱۸. (۹). (۱۰)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

پیغمبر فرمود: خدا به بندگانش چیزی بهتر از عقل نبخشیده است، زیرا خوابیدن عاقل از شب بیداری جاهل بهتر است و در منزل بودن عاقل از مسافرت جاهل (بسوی حج و جهاد) بهتر است و خدا پیغمبر و رسول را جز برای تکمیل عقل مبعوث نسازد (تا عقلش را کامل نکند مبعوث نسازد) و عقل او برتر از عقول تمام امتش باشد و آنچه پیغمبر در خاطر دارد، از اجتهاد مجتهدین بالاتر است و تا بنده ای واجباترا بعقل خود درنیابد آنها را انجام نداده است همه عابدان در فضیلت عبادتشان

پای عاقل نرسند. عقلا همان صاحبان خردند که در باره ایشان فرموده: تنها صاحبان خرد اندرز میگیرند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۱-رسول خدا(صلی الله علیه و آله)فرمود: خدا به بندگانش چیزی به از عقل قسمت نکرده، خواب عاقل بهتر از شب بیداری جاهل است، اقامت عاقل بهتر از رنج حرکت جهاد جاهل است. خدا پیغمبر و رسولی بر نیانگیخته تا عقل او را کامل کرده و عقلش بهتر از عقل همه امتش بوده، پیغمبر در خاطر خود چیزی بهتر از اجتهاد مجتهدان نداشت. هیچ بنده ای فرائض خدا را انجام ندهد تا به عقل خود آن را از وی دریابد، همه عابدان در فضل عبادت به پای عاقل نرسند، عقلا همان صاحبانند که خدای تعالی در باره آنها فرمود(۷ سوره ۳): «یاد آور نشوند جز صاحبان».

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۱-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: خدا برای بندگانش چیزی بهتر از عقل تقسیم نکرده زیرا خواب عاقل، بهتر از هزار شب زنده دار جاهل است، و در خانه ماندن عاقل بهتر از سفر جاهل برای جهاد است.

خدا رسول و پیامبرش را برانگیخته نکرد جز آنکه عقل او را کامل کند بگو عقل او برتر از عقل همه امتش می باشد و آنچه که پیامبر در خاطر خود دارد برتر از اجتهاد مجتهدین است. هیچ بنده ای

واجبات خدا را انجام ندهد تا با عقل خود، آن را درک کند، همه عابدان در فضیلت به عبادتشان به پای عاقل نرسند، عاقلان همان صاحبان خردند که خدای تعالی درباره آنها فرمود:

«و اندرز مهمی گیرند جز صاحبان خرد». (آل عمران/۷)

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

و ذلك لوجهين احدهما: ان قصده في النوم لمصلحة مركب البدن لطريق السفر الى الدار الاخرى و دفع السئامة عنه و تحصيل القوة له كما في قول على بن الحسين عليهما السلام: فخلق لهم الليل ليسكنوا فيه من حركات التعب و نهضات النصب فيكون ذلك جماما و قوة. و ثانيهما: ان نومه لا ينفك عن رؤيا سالحة هي جزء من اجزاء النبوة كما ورد عنه صلى الله عليه و آله: ان رؤيا المؤمن جزء من ستة و اربعين جزء من النبوة، و قوله أيضا: رؤيا المؤمن كهانة، و ستعلم من تضاعيف ما نذكره فيما بعد ان شاء الله تعالى وجه كون الرؤيا الصادقة حصة من النبوة. قوله عليه الصلاة و السلام: من شخوص الجاهل، المراد به الذهاب من البلد طلبا للخير و الثواب كجهاد او حج او طلب الحديث او غير ذلك من شخص من بلد الى بلد، شخوصا ذهب، و اشخصت و اشخصنا اي حان شخوصنا. و الوجه في كون اقامة العاقل افضل من شخوص الجاهل الى الغزو و غيره: ان روح الاعمال بالنيات و قصد التقرب الى الله تعالى، و ذلك بعد المعرفة و اليقين، و الجاهل بمعزل عنها، قوله: و لا بعث الله نبيا و لا رسولا، الفرق بين النبي و الرسول و حقيقة معنهما مما سيجيء في كتاب الحجّة. و جملة القول: ان كل رسول نبي و ليس كل نبي رسولا. قوله عليه السلام: و ما يضمّر النبي في نفسه

افضل من اجتهاد المجتهدين. اعلم انه قد ثبت عند الحكماء الكاملين و العرفاء المحققين ان للعقل مراتب، و اعلى مراتبه هو الذى يقال له:العقل البسيط و العقل الاجمالى و العقل القرآنى، و بعد مرتبته هو العقل النفسانى و العقل التفصيلى و العقل الفرقانى و هو أيضا عقل بالفعل، و بعد مرتبتهما مراتب العقل بالقوة و العقل بالملكة و العقل المستفاد، و الفرق بين الاولين ان الاول حقيقة واحدة بسيطة موجودة بوجود واحد عقلى، و هو مع وحدته و بساطته كل العقول و المعقولات و العلوم و المعلومات، و هو مبدأ يصدر عنه مفصل المعقولات، و علمه تعالى بالموجودات السابق عليها من هذا القبيل كيلا يلزم كثرة فى ذاته، و علمه الذى هو عين ذاته و هو موهبة من مواهب الله لخواص عباده ليس للكسب إليه سبيل. و اما العقل الثانى فهى تلك المعقولات المفصلة المستمدة عن ذلك العقل البسيط القرآنى، و نسبة الاول الى الثانى كنسبة البذر الى الشجر و كنسبة الكيمياء الى الدنانير، و قد يكون المعقول الواحد فينا متضمنا لمعقولات كثيرة كالمحدود بالقياس الى حده التفصيلى، و قد يكون المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات الكثيرة المفصلة كالفقيه ذى الملكة الفقهية اذا كان بينه و بين رجل مناظرة، فاذا تكلم ذلك الرجل معه بكلام كثير خطر بباله جواب مسأله جملة، ثم اذا اخذ فى الجواب يفصله شيئا بعد شىء على الترتيب الى ان يملأ كتابا، و لم يكن تلك العلوم المفصلة حاضرة فى ذهنه و لكن الحاضر فيه أولا امر بسيط هو مبدأ تلك المفصلات، فهذا مثال العقل البسيط، الا ان العقل البسيط اتم بساطة و اشد تجريدا و هو نور من انوار الله يختص به الأنبياء عليهم السلام و بعض الاولياء. فهذا معنى قوله: و ما يضمّر النبى فى نفسه افضل من اجتهاد المجتهدين، لان غاية سعيهم و اجتهادهم هى تحصيل العلوم التفصيلية على سبيل النظر و الاستدلال، و اين هذا من ذاك؟ و فى قوله تعالى:

سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

اشارة الى طريق المجتهدين المستدلين، الذين يعرفون الحق بالخلق، و بملاحظة آيات الآفاق و الانفس يستدلون على وجوده تعالى، و قوله تعالى:

أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ



(فصلت-٥٣). اشارة الى طريق النبي صَلَّى الله عليه و آله، فانه بلغ الى مقام فيه يرى الحق و به يستشهد على كل شىء. و فى كلام سيد الاولياء امير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله. و قال بعض الاولياء: رأيت ربي بربي و لولا ربي ما رأيت ربي. و قوله صَلَّى الله عليه و آله: و العقلاء هم أولو الالباب... الى آخره، يعنى ان العقل المذكور هاهنا ليس ما يتعارفه الجمهور عندهم فيقولون لمن له كياسة فى امور الدنيا انه عاقل، و لا المراد به الغريزة التى يتميز به الانسان عن البهائم و لا المذكور فى علم الاخلاق، بل المراد منه استفاد من قوله تعالى:

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

\*. فعلم منه ان العقلاء هم المخصوصون بانهم اهل الذكر اى اهل العلم و العرفان كما فى قوله:

فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

\*

(النحل-٤٣)، و هم الراسخون فى العلم كما دل عليه قوله:

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

(آل عمران-٧)، و هم الحكماء الالهيون لقوله تعالى

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

(البقرة-٢٦٩). و بالجملة المراد بالعاقل هاهنا الموصوف بجميع ما وصفه الله به أولو الالباب، و ذلك لا يكون الا العالم الحكيم الراسخ فى العلم الكامل فى الحكمة و الايمان، فالعقل الذى فيه، هو اخر العقول المذكورة فى معرفة النفس، و الله اعلم بالصواب.

شرح أصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الحادى عشر قوله عليه السلام: واقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل يقال شخص من بلد الى بلد شخوصا: أى ذهب، وشخوص المسافر خروجه من منزله، وأشخصه غيره، ونحن على سفر قد أشخصنا أى حان حين شخوصنا. والمعنى اقامة العاقل فى داره أفضل من كون الجاهل شاخصا فى سبيل الله، أو كون العاقل مقيما غير ضارب فى الارض ولا طائف فى البلاد أفضل من سفر الجاهل و تطوافه فى أمصار الاقاليم و تدواره فى أصقاع العالم، مع أن السفر مكسب العلم و مجلاب المعرفة و مفتاح العقل و مصباح البصيرة. قوله عليه السلام: حتى عقل عنه أى حتى عرف الله و علم ما يصح له و يمتنع عليه و حقق أمره فى صفاته و فيما عنه من الفرائض و الاحكام بالعقل.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فنوم العاقل أفضل. [ص ١٢ ح ١١] أقول: من وجهين: أحدهما: أن قصده فى النوم لمصلحة البدن وتقويته لتحصيل زاد الآخرة ودفع السامة عنه كما يشعر به قول سيد الساجدين عليه السلام: «فخلق الليل ليسكنوا فيه من حركات التعب، ونهضات النصب [وجعله لباساً ليلسوا من راحته ومنامه]، فيكون ذلك [لهم] جماماً وقوة». وثانيهما: أنه قلما يخلو نومه عن رؤيا صالحة وهى جزء من أجزاء النبوة كما ورد عنه صلى الله عليه وآله: «إن رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة». ولعل وجهه أن النبى صلى الله عليه وآله بعث بعد أربعين سنة، وعمره صلى الله عليه وآله من النبوة. وبعد الأربعين ثلاثة وعشرون سنة، فى ستة أشهر منها كان يرى الأحكام فى المنام، ثم أهبط عليه جبرئيل عليه السلام، ونسبتها إلى ثلاثة وعشرين نسبة جزء إلى ستة وأربعين

جزءاً، فليدرك. بالجملة، ورد في الحديث على جملة من الأسانيد عن سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله: «الرؤيا الصالحة جزء من ستّة وأربعين جزءاً من النبوة». فقالوا في شرحه: إنّما خصّ هذا العدد المذكور لأنّ عمر النبيّ صلى الله عليه وآله [على] أكثر الروايات كان ثلاثاً وستّين وكانت مدّة نبوّته ثلاثاً وعشرين سنة؛ لأنّه بعث عند استيفاء الأربعين، وكان في أوّل العمر يرى الوحي في المنام ودام كذا نصف سنة، ثم رأى الملك في اليقظة، فإذا نُسبت مدّة الوحي في النوم إلى مدّة نبوّته، كانت نصف جزء من ثلاثة وعشرين جزءاً، وهو جزء جزء واحد من ستّة وأربعين جزءاً. قال ابن الأثير: قد تعاضدت الروايات في أحاديث الرؤيا بهذا العدد وجاء في بعضها «جزء من خمسة وأربعين جزءاً»، ووجه ذلك أنّ عمره صلى الله عليه وآله لم يكن قد استكمل ثلاثاً وستّين، ومات في أثناء السنة الثالثة والستّين، ونسبة نصف السنة إلى اثنتين وعشرين سنة. وبعض الأخرى نسبة جزء من خمسة وأربعين [جزء]. وفي بعض الروايات «جزء من أربعين» ويكون محمولاً على ما روى أنّ عمره كان ستّين سنة، فتكون نسبة نصف سنة إلى عشرين سنة كنسبة جزء من أربعين. قال عليه السلام: من شخوص الجاهل. [ص ١٣ ح ١١] أقول: المراد به سفره وذهابه من بلد إلى آخر طلباً للثواب والخير كجهاد أو حجّ أو طلب للعلم والحديث. من شَخَص من بلد إلى بلد شخوصاً: ذهب، وأشخصت وأشخصنا أي حان شخوصنا. والوجه في كون إقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل إلى الغزو وغيره أنّ روح العمل النية وقصد التقرب إلى الله تعالى، وذلك إنّما يكون بعد المعرفة والجاهل بمعزل عنها. قال عليه السلام: من اجتهد للمجتهدين. [ص ١٣ ح ١١] أقول: لأنّه بالنظر والاستدلال لا الحدس بخلاف ما أمر النبيّ، بل علمه لدنّي لا كسبي، وأيضاً أنّهم يعرفون بالحقّ وهو يعرف الخلق بالحقّ.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: النَّبِيُّ: انسانی که الله تعالی با او سخن گوید، بی آن که انسانی دیگر، واسطه باشد و مراد این جا، رسولی است که مدتی پیش از آن که رسول شود، نبی باشد، تا کمال اهلیت رسالت به هم رساند و مرتبه او نزد الله تعالی بسیار بزرگ شود. الرَّسُولُ: انسانی که الله تعالی با او سخن گوید بی واسطه انسانی دیگر و فرستاده شده باشد سوی غیر خودش. و مراد این جا، رسولی است که پیش از رسالت، نبی نباشد و تحقیق این می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در شرح حدیثِ اوّلِ باب سوم. ضمیرِ عَنْهُ راجع به الله، یا راجع به نبی است؛ و حاصل هر دو، یکی است. و بر هر تقدیر، تعدیه عقل به عَن به تَضَمَّنْ معنی «أخذ» است و مراد، فرا گرفتن علم به مُحتَاجِ إِلَیْهِ از مسائل دین است به رعایت آداب حسنه در تحصیل آن علم از الله تعالی به تَوَسُّطِ نَبِی. الْأَلْبَاب (جمع لُب، به ضمّ لام و تشدید باء): مغزها، و خالص ها از جمله چیزها. یعنی: گفت رسول الله صلی الله علیه و آله که: نصیب نکرده الله تعالی بندگان خود را چیزی بهتر از خردمندی و پیروی حق؛ چه خواب خردمندِ پیرو حق، بهتر است از بیداری شب های ناخردمندِ پیرو باطل در عبادت. و ماندنِ خردمندِ پیرو حق در شهر خود، بهتر است از سفر ناخردمندِ پیرو باطل در عبادت، مثل سفر حج. و نفرستاده الله تعالی رسول فرستاده بعد از نبوت را و نه رسول ابتدایی را، مگر وقتی که کامل کند خردمندی و پیروی حق را در خود، و می باشد خردمندی و پیروی حق در نبی و رسول، کامل تر از خردمندی و پیروی حق در همگی امت او. و آنچه قصد می کند نبی -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ- در دل خود و به جا نمی آورد به واسطه عذری، کامل تر است از تعب کشیدن هر تعب کشنده غیر نبی در عبادت. و به جا نیاورده بنده الله تعالی قرار دادهای الله تعالی را، مگر وقتی که به رعایت آداب حسنه فرا گرفته باشد علم آنها را از او و پیروی ظن نکرده باشد و نمی رسند همگی اطاعت کنندگان (غیر فراگیرندگان علم از او) در کمال طاعت خود، به آنچه رسیده به آن فراگیرنده علم از او، و فراگیرندگان علم از او. ایشان اند صاحبان مغزها که بیان ایشان کرده الله تعالی در چند سوره و می آید در حدیث آینده. و به خاطر خود جا نمی دهند آن را که گفتیم در صفت فراگیرندگان علم از او، مگر صاحبان مغزها. مخفی نماند که چون در مصاحف مشهوره لفظ وَمَا يَتَذَكَّرُ نیست، به این روش، شرح ظاهرتر نمود، اگر چه می تواند بود که نقل معنی یا قرآنتی غیر مشهور باشد.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: أعقل العقلاء هو الحجّة المعصوم، ثمّ يتفاوتون بحسب العلم بأحكام الدين ومعارف اليقين على ما أخبر به العاقل عن ربّ العالمين. (شخص الجاهل) أى خروجه من بلده إلى آخرَ لتحصيل الثواب، كالحجّ، والجهاد، وطلب العلم. (من اجتهاد المجتهدين) يعنى فى العبادة. وقد قال النبىّ صلى الله عليه وآله: «تفكّر ساعة خيرٌ من عبادة سبعين سنة»؛ فإنّ بتفكّر العقل يقطع العبد بوجوب وجود المعصوم العاقل عن الله من طرقٍ منها: برهان الانحصار، وقد سبق بيانه مراراً. (ولا بلغ جميع العابدين) يعنى أدنى درجة العاقل من درجات أفكاره المستقيمة أعلى من جميع درجات جميع العابدين. والآية نقل بالمعنى، أو قراءة أهل البيت عليهم السلام أو سهو مضبوط؛ فإنّ فى البقرة، وآل عمران:

«وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»

\*

بالإدغام، وفى الزمر:

«إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ»

بدونه، وفى ص:

«وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ»

بدونه باللام. قال برهان الفضلاء: «النبى»: إنسان يكلمه الله بلا واسطة إنسان آخر. والمراد هنا من النبى: الرسول الذى يوصله الله إلى الرسالة بعد النبوة. و«الرسول»: إنسان يكلمه الله بلا واسطة إنسان آخر ويرسله إلى خلقه. والمراد هنا من الرسول: رسول لا يكون نبياً قبل رسالته، كما سيجىء تحقيقه فى بيان الأول من الباب الثالث من كتاب الحجّة إن شاء الله تعالى. وضمير «عنه» لله، أو للنبى. والمآل واحد. وعلى التقديرين تعدية «العقل» ب«عن» على تضمين معنى الأخذ. والمراد: أخذ العلم بما يحتاج إليه من المسائل برعاية الآداب الحسنة فى تحصيله عن الله سبحانه بتوسّط الحجّة المعصوم. وقال الفاضل الاسترآبادى بخطه: قوله: «وما يضمّر النبى»، المراد: مطلق النبى عليهم السلام. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «ولا بلغ جميع العابدين فى فضل عبادتهم ما بلغ العاقل»؛ أى بعقله؛ فإنّ للعقل فضلاً؛ لأنّه به يحصل المعرفة واختيار الخير. ويتفرّع عليها الخشية، والتذلّ، والإطاعة، والانقياد، والإتيان بالحسن الجميل. وإنّما كمال العبادة بحسن التذكّر والتذلّ والخشية، وقال الله تعالى:

«إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ»

\*

، وقال عزّ من قائل:

«إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ

عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٠٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله: فنوم العاقل، إما لأنه لا ينام إلا بقدر الضرورة لتحصيل قوة العبادة فيكون نومه عبادة، و سهر الجاهل للعبادة لما لم يكن موافقا للشرائط المعتبرة و مقرونا بالنيات الصحيحة تكون عبادة باطلة أو ناقصة، فذاك النوم خير منه، أو أن نوم العقلاء و كمل المؤمنين يوجب ارتباطهم بأرواح الأنبياء و المرسلين و الملائكة المقربين و ما يضاھيهم من المقدسين، و اطلاعهم على الألواح السماوية و رجوعهم إلى عوالمهم القدسية التي كانوا فيها قبل نزولهم إلى الأبدان، فهو معراج لهم و ما يرون فيه بمنزلة الوحي، فلذا عدت الرؤيا الصادقة من أجزاء النبوة، و سنسبط القول في ذلك في شرح كتاب الروضة. قوله عليه السلام: من شخوص الجاهل، أي خروجه من بلده و مسافرتة إلى البلاد طلبا لمرضاته تعالى كالجهد و الحج و غيرها. قوله: حتى يستكمل العقل، أي يسعى في كماله بتوفيقه تعالى فإن أصل العقل موهبي و يكمل بالعلم و العمل و قراءته على بناء المفعول، أو إرجاع الضمير إلى الله تعالى بعيد. قوله: و ما يضمّر النبي في نفسه، أي من النيات الصحيحة و التفكرات الكاملة و العقائد اليقينية. قوله: و ما أدى العبد، أي لا يمكن للعبد أداء الفرائض كما ينبغي إلا بأن يعقل و يعلم من جهة مأخوذة عن الله تعالى بالوحي، أو بأن يلهمه الله معرفته أو بأن يعطيه الله عقلا به يسلك سبيل النجاة، و في نسخ محاسن البرقى حتى عقل منه أي لا يعمل فريضة حتى يعقل من الله و يعلم أن الله أراد تلك منه، و يعلم آداب إيقاعها و يحتمل أن يكون المراد أعم من ذلك، أي يعقل و يعرف ما يلزمه معرفته، فمن ابتدائية على التقديرين، و يحتمل على بعد أن تكون تبعية، أي عقل من صفاته و عظمتة و جلاله ما يليق بفهمه و يناسب قابليته و استعداده.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٧

\*\*\*\*\*

## ١٢- الحديث

١٢ / ١٢ . أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (١١) الْأَشْعَرِيُّ ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا (١٢) رَفَعَهُ ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ ، قَالَ :

قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «يَا هِشَامُ ، إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - بَشَّرَ أَهْلَ الْعُقُلِ وَالْفَهْمِ فِي كِتَابِهِ ، فَقَالَ (١٣) : «فَبَشَّرَ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (١٤) .

يَا هِشَامُ ، إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحُجَجَ بِالْعُقُولِ ، وَنَصَرَ النَّبِيِّنَ

ص: ٣٠

١-١ . «الشخص» هو السير من بلد إلى آخر والخروج من موضع إلى غيره ، والمراد هاهنا خروجه من بلده إلى بلد آخر في سبيل الله تعالى وطلباً لمرضاته ، كالجهد والحج وتحصيل العلم . أنظر : لسان العرب ، ج ٧ ، ص ٤٦ ؛ المصباح المنير ، ص ٣٠٦ (شخص)؛ التعليقة للدماماد ، ص ٢٨ ، وسائر الشروح .

٢-٢ . في المحاسن : «رسولاً ولا نبياً» .

٣-٣ . هكذا في «ح ، ش ، ض ، و ، بح ، بد ، بر ، بس ، بع ، بل ، بو ، جل ، جم» والمحاسن . وفي سائر النسخ والمطبوع : «من جميع عقول» .

٤-٤ . في المحاسن : «جميع» .

٥-٥ . في المحاسن : «وما أدى العاقل» .

٦-٦ . في المحاسن : «منه» .

٧-٧ . في المحاسن : «إن العقلاء» .

٨-٨ . هكذا في القرآن : الرعد

٩-٩ : ١٩ ؛ الزمر (٣٩) : ٩ والمحاسن . وفي النسخ والمطبوع : «وما يتذكر إلا أولوا الأبواب» . وفي سورة البقرة (٢) : ٢٦٩ ؛ وآل عمران (٣) : ٧ : «وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ» .

٩-١٠ . المحاسن ، ج ١ ، ص ١٩٣ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١١ . تحف العقول ، ص ٣٩٧ الوافي

، ج ١ ، ص ٨٥ ، ح ١٥ .



١١- ١٠ . فى «و» وحاشية «ج ، ض» : «أبو على» .

١٢- ١١ . فى «ب» : - «عن بعض أصحابنا» .

١٣- ١٢ . فى «ف» : «تعالى» . وقد تكررت هذه الإضافة فى نسخة «ف» فقط فى مواضع كثيرة من حديث هشام بعد لفظ «قال» و«الله» .

١٤- ١٣ . الزمر (٣٩) : ١٧ \_ ١٨ .

بِالْبَيَانِ (١) ، وَذَلَّهُمْ عَلَى رُبُوبِيَّتِهِ بِالْأَدَلَّةِ ، فَقَالَ : «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (٢) .

يَا هِشَامُ ، قَدْ جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى مَعْرِفَتِهِ بِأَنَّ لَهُمْ مُدْبِرًا ، فَقَالَ : «وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (٣) وَقَالَ : «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِيَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِيَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يَتُوفَّى مِنْ قَبْلِ وَلِيَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (٤) وَقَالَ : (إِنَّ فِي اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ (٥) ١٤ / ١

لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (٦) وَقَالَ : «يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (٧) وَقَالَ : «وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٍ وَنَخِيلٍ صِنْوَانٍ وَغَيْرِ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (٨) وَقَالَ : «وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (٩) وَقَالَ : «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ

١-١ . فى «ب» : «بالتبيان» .

٢-٢ . البقرة(٢) : ١٦٣ \_ ١٦٤ .

٣-٣ . النحل(١٦) : ١٢ .

٤-٤ . غافر(٤٠) : ٦٧ .

٥-٥ . هكذا فى «بف ، ض» وشرح صدر المتألهين . وفى سائر النسخ والمطبوع : «والسحاب المسخر بين السماء والأرض» . وفى مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٤٢ : «والظاهر أنّ التغيير من النساخ أو الرواة ، أو نقل بالمعنى» .

٦-٦ . إشارة إلى الآية ٥ من سورة الجاثية (٤٥) : « وَ اخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ تَصْرِيفِ الرَّحْمَنِ الْحَكِيمِ » . والظاهر أنّها نقل بالمعنى ، كما قال به العلامة المجلسى .

٧-٧ . الحديد(٥٧) : ١٧ .

٨-٨ . الرعد(١٣) : ٤ .

٩-٩ . الروم(٣٠) : ٢٤ .

اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»(١)٦ . العنكبوت(٢٩) : ٤٣ . (٢) وَقَالَ : «هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»(٣) .

يَا هِشَامُ ، ثُمَّ وَعَظَ أَهْلَ الْعَقْلِ ، وَرَغَّبَهُمْ فِي الْآخِرَةِ ، فَقَالَ : «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»(٤) .

يَا هِشَامُ ، ثُمَّ خَوَّفَ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ عِقَابَهُ ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ : «ثُمَّ دَمَّرْنَا الْآخِرِينَ وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ وَبِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»(٥) وَقَالَ : «إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»(٦) .

يَا هِشَامُ ، إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ ، فَقَالَ : «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (٧)

يَا هِشَامُ ، ثُمَّ ذَمَّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ، فَقَالَ : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» (٨) وَقَالَ : «وَمَثَلُ ١ / ١٥

الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بكم عُمى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (٩) وَقَالَ : «وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ» (١٠) إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ» (١١) وَقَالَ : «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً» (١٢) وَقَالَ : «لَا يَقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعاً إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (١٣) وَقَالَ : «وَتَسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا

ص: ٣٢

١-١ . الأنعام

٢- : ١٥١ .

٣-٢ . الروم (٣٠) : ٢٨ .

٤-٣ . الأنعام (٦) : ٣٢ .

٥-٤ . الصافات (٣٧) : ١٣٦ \_ ١٣٨ .

٦-٥ . العنكبوت (٢٩) : ٣٤ \_ ٣٥ .

٧-٦ . العنكبوت (٢٩) : ٤٣ .

٨-٧ . البقرة (٢) : ١٧٠ .

٩-٨ . البقرة (٢) : ١٧١ .

١٠-٩ . هكذا فى القرآن وشرح صدر المتألهين . وفى جميع النسخ المتوفرة لدينا و المطبوع : «من

يستمع» و هو خطأ من النساخ .

١١-١٠ . يونس (١٠) : ٤٢ .

١٢-١١ . الفرقان (٢٥) : ٤٤ .

١٣-١٢ . الحشر (٥٩) : ١٤ .

تَعْقِلُونَ» (١) ٢ . الأنعام (٢) : ١١٦ . (٣) .

يَا هِشَامُ ، ثُمَّ ذَمَّ اللَّهُ الْكَثْرَةَ ، فَقَالَ : «وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (٤) وَقَالَ : «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۖ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (٥) (٦) وَقَالَ : «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۖ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (٧) .

يَا هِشَامُ ، ثُمَّ مَدَحَ الْقِلَّةَ ، فَقَالَ : «وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» (٨) وَقَالَ : «وَقَلِيلٌ مَا هُمْ» (٩) وَقَالَ : «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ» (١٠) وَقَالَ : «وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» (١١) ١١ . المائدة (٥) : ١٠٣ . (١٢) وَقَالَ : «وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (١٣) وَقَالَ : «وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (١٤) وَقَالَ : «وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (١٥) .

يَا هِشَامُ ، ثُمَّ ذَكَرَ أُولَى الْأَعْلَابِ بِأَحْسَنِ الذُّكْرِ ، وَحَلَاهُمْ بِأَحْسَنِ الْحَلِيَّةِ ، فَقَالَ :

ص : ٣٣

١-١ . البقرة

٢-٦ . سبأ (٣٤) : ١٣ .

٣- : ٤٤ .

٤-٢ . الأنعام(٦): ١١٦ .

٥-٣ . هكذا فى المطبوع . وفى جميع النسخ التى بأيدينا : «لا يعقلون» ، وهو مخالف لما فى القرآن ، ولعله خطأ من النساخ أو تصحيف من الرواة. قال المجلسى : «ويحتمل أن يكون عليه السلام نَقَلَ بالمعنى إشارة إلى ما مرّ من استلزام العقل للعلم» . مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٥٠ .

٦-٤ . لقمان(٣١): ٢٥ .

٧-٥ . العنكبوت(٢٩): ٦٣ .

٨-٦ . سبأ(٣٤): ١٣ .

٩-٧ . ص(٣٨): ٢٤ .

١٠-٨ . غافر(٤٠): ٢٨ .

١١-٩ . هود

١٢-٤٠ .

١٣-١٠ . الأنعام(٦): ٣٧ ؛ الأعراف(٧): ١٣١ ؛ يونس(١٠): ٥٥ ؛ القصص(٢٨): ١٣ و ٥٧ ؛

الزمر(٣٩): ٤٩ ؛ الدخان(٤٤): ٣٩ ؛ الطور(٥٢): ٤٧ .

١٤-١١ . المائدة(٥): ١٠٣ .

١٥-١٢ . لا توجد آية فى القرآن الكريم بهذا اللفظ ؛ لذلك احتمل العلامة المجلسى أن يكون الإمام عليه السلام قد نقل معنى الآية ، أو تصحيف من الرواة . نعم ، وردت بعض الآيات فى سورة يونس(١٠) : ٦٠ والنمل (٢٧) : ٧٣ تقول : «وَلَوْ كُنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ» فىكون احتمال التصحيف واردا . وتجدد الإشارة إلى أن الآيات الأخيرة أوردها الحرانى فى تحف العقول ، ص ٣٨٥ مع آيات ذم الكثرة .

«يُوعَى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُوعَى الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»(١) ٢  
آل عمران(٢) : ٧ . (٣) وَقَالَ : «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»(٤) ١٦ / ١

وَقَالَ : «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (٥) وَقَالَ : «أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (٦) ١٣ . فِي حَاشِيَةِ «ض ، بح» : «أسير» . (٧) وَقَالَ : «أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (٨) وَقَالَ : «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (٩) وَقَالَ : «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَىٰ وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ هُدًىٰ وَذِكْرَىٰ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (١٠) وَقَالَ : «وَذَكَّرْنَا فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (١١) .

يَا هِشَامُ ، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ : «إِنَّ فِي ذَلِكْ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (١٢) يَعْنِي عَقْلٌ ، وَقَالَ : «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» (١٣) قَالَ : الْفَهْمُ وَالْعَقْلُ .

يَا هِشَامُ ، إِنَّ لُقْمَانَ قَالَ لِابْنِهِ : تَوَاضَعْ لِلْحَقِّ تَكُنْ أَعْقَلَ النَّاسِ ، وَإِنَّ الْكَيْسَ (١٤) لَدَى (١٥) الْحَقِّ يَسِيرٌ (١٦) ، يَا بُنَيَّ إِنَّ الدُّنْيَا بَحْرٌ عَمِيقٌ قَدْ غَرِقَ فِيهَا (١٧)

ص : ٣٤

١-١ . البقرة

٢-٣ . آل عمران (٣) : ١٩٠ .

٣- : ٢٦٩ .

٤-٢ . آل عمران (٣) : ٧ .

٥-٣ . آل عمران (٣) : ١٩٠ .

٦-٤ . الرعد

٧- : ١٩ .

٨-٥ . الزمر (٣٩) : ٩ .

٩-٦ . ص (٣٨) : ٢٩ .

١٠-٧ . غافر (٤٠) : ٥٣ \_ ٥٤ .

١١-٨ . الذاريات (٥١) : ٥٥ .

١٢-٩ . ق (٥٠) : ٣٧ .

١٣-١٠ . لقمان (٣١) : ١٢ .

١٤-١١ . «الكيس» يقرأ بوجهين : بفتح الكاف وسكون الياء ، بمعنى العقل والفتانة ، وهو مختار السيد الداماد وصدر المتألهين ؛ وبفتح الكاف وكسر الياء المشددة بمعنى ذى الكيس ، وهو مختار الفيض والمازندراني . و«اليسير» : القليل ، أو الهين ومقابل العسير . والمعنى على الوجه الأول : أن فطنة الإنسان وعقله سهل هين عند الحق لا قدر له ؛ أو إدراكه عنده قليل . وعلى الثانى : العاقل الذى يعمل بمقتضى عقله عند ظهور الحق قليل ، أو منقاد له غير صعب ولا عسير . واحتمل العلامة المجلسى كون «يسير» على كلا الوجهين فعلاً . راجع : النهاية ، ج ٤ ، ص ٢١٧ \_ ٢١٨ (كيس) ؛ و ج ٥ ، ص ٢٩٥ (يسر) وشروح الكافى .

١٥-١٢ . فى «بح» : «لدى» .

١٦-١٣ . فى حاشية «ض ، بح ، ب» : «أسير» .

١٧-١٤ . فى «ج ، ض ، ف ، بح ، بس» وحاشية «ب ، بر» وشرح صدر المتألهين والوافى : «فيه» .

عَالَمٌ (١) كَثِيرٌ ، فَلْتَكُنْ (٢) سَفِينَتِكَ فِيهَا تَقْوَى اللَّهِ ، وَحَشْوُهَا (٣) الأَيْمَانِ ، وَشِرَاعُهَا (٤) التَّوَكُّلُ ، وَقِيَمُهَا الْعَقْلُ ، وَدَلِيلُهَا الْعِلْمُ ، وَسُكَّانُهَا (٥) الصَّبْرُ .

يَا هِشَامُ ، إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا ، وَدَلِيلُ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ ، وَدَلِيلُ التَّفَكُّرِ الصَّمْتُ ؛ وَلِكُلِّ شَيْءٍ مَطِيَّةٌ (٦) ، وَمَطِيَّةُ الْعَقْلِ التَّوَاضُّعُ ؛ وَكَفَى بِكَ جَهْلًا أَنْ تَرْكَبَ مَا نُهِيتَ عَنْهُ .

يَا هِشَامُ ، مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا (٧) عَنِ اللَّهِ ، فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةً أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً ، وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنُهُمْ (٨) عَقْلًا ، وَأَكْمَلُهُمْ عَقْلًا أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ .

يَا هِشَامُ ، إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ : حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ ، وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ  
وَالْأَعْيُمَةُ ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ .

ص: ٣٥

١-١ . فى «بح» بكسر اللام . وفى «جم» بفتحها . قال المجلسى فى مرآة العقول : «يمكن أن تُقرأ  
بفتح اللام وكسرهما» .

٢-٢ . فى «بف» : «فليكن» .

٣-٣ . «الحَشْوُ» : ما ملأت به \_ كالقطن \_ الفراش وغيره ، وفى لسان العرب : «حشا الوسادة  
والفراش وغيرهما يحشوها حشوا: ملأها، واسم ذلك الشيء الحَشْوُ». والمراد هاهنا ما تملأ السفينة  
منها من المتاع وأنواع ما يتجر به . راجع : لسان العرب ج ١٤ ، ص ١٨٠ (حشا) ؛ شرح المازندراني  
، ج ١ ، ص ١٨١ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٥٥ .

٤-٤ . شِراع السفينة : ما يرفع فوقها من ثوب لتدخل فيه الريح ، فُتجريها . النهاية ، ج ٢ ، ص ٤٦١  
(شرع) .

٥-٥ . سُكَّان السفينة هو ذنْبُ السفينة ؛ لأنّها به تقوم وتُسكَّن وتعدّل وتمنع من الحركة والاضطراب  
. راجع : المغرب ، ص ٢٣٠ ؛ لسان العرب ، ج ١٣ ، ص ٢١١ (سكن) .

٦-٦ . «المَطِيَّة» : الناقة التى يُركب مطاها ، أى ظهرها \_ كما اختاره الصدر الشيرازى \_ ، أو الدابة  
التي تمطو فى سيرها أى تجدد وتسرع ، كما اختاره أيضا المازندراني . راجع : شرح صدر المتألهين ،  
ص ٥٦ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ١٨٥ ؛ النهاية ، ج ٤ ، ص ٣٤٠ ؛ لسان العرب ، ج ١٥ ،  
ص ٢٨٥ (مطا) .

٧-٧ . فاعل «ليعقلوا» إمّا الأنبياء ، و المعنى : ليؤدّوا عن الله ما لزمهم؛ كما اختاره الصدر  
الشيرازى . أو العباد ، و المعنى : ليكتسبوا العلوم الدينيّة و ليعرفوا ما لا يعلمون عن الله بتعليم الرسل  
و متابعتهم ؛ كما اختاره الفيض الكاشانى و المجلسى ، أو يحتمل الوجهين ، كما اختاره المازندراني



. راجع : شرح صدر المتألهين ، ص ٥٦ ؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ١٨٧ ؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٩٨ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٥٩ .  
٨-٨ . فى «و» : «وأحسنهم».

يَا هِشَامُ، إِنَّ الْعَاقِلَ ، الَّذِي لَا يَشْغُلُ الْحَلَالَ شُكْرَهُ، وَلَا يَغْلِبُ الْحَرَامُ صَبْرَهُ.

١٧ / ١

يَا هِشَامُ ، مَنْ سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ ، فَكَانَتْهَا أَعَانَ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ : مَنْ أَظْلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ ، وَمَحَا طَرَائِفَ حِكْمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ (١) ، وَأَطْفَأَ نُورَ عِبْرَتِهِ بِشَهَوَاتِ نَفْسِهِ ، فَكَانَتْهَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ ، وَمَنْ هَدَمَ عَقْلَهُ ، أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَدُنْيَاهُ .

يَا هِشَامُ ، كَيْفَ يَزُكُّو (٢) عِنْدَ اللَّهِ عَمَلَكَ ، وَأَنْتَ قَدْ شَغَلْتَ قَلْبَكَ عَنْ أَمْرِ (٣) رَبِّكَ ، وَأَطَعْتَ هَوَاكَ عَلَى غَلْبَةِ عَقْلِكَ؟!

يَا هِشَامُ ، الصَّبْرُ عَلَى الْوَحْدَةِ عَلَامَةٌ قُوَّةِ الْعَقْلِ ، فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ (٤) ، اعْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْيَا وَالرَّاعِبِينَ فِيهَا ، وَرَغِبَ فِيمَا عِنْدَ اللَّهِ ، وَكَانَ (٥) اللَّهُ أُنْسَهُ (٦) فِي الْوَحْشَةِ ، وَصَاحِبَهُ فِي الْوَحْدَةِ ، وَغِنَاهُ (٧) فِي الْعَيْلَةِ (٨) ، ...

ص: ٣٦

---

١-١ . فى مرآة العقول : «والسبب فى ذلك أن بطول الأمل يقبل إلى الدنيا ولذاتها ، فيشغل عن التفكر ، أو يجعل مقتضى طول الأمل ماحيا بمقتضى فكره الصائب. والطريف : الأمر الجديد المستغرب الذى فيه نفاسة. ومحو الطرائف بالفضول إما لأنه إذا اشتغل بالفضول شغل عن الحكمة فى زمان التكلم بالفضول ، أو لأنه لما سمعوا الناس منه الفضول لم يعباوا بحكمته ، أو لأنه إذا اشتغل

به محى الله عن قلبه الحكمة». وراجع: ترتيب كتاب العين، ج ٢، ص ١٠٧٥؛ الصحاح، ج ٤، ص ١٣٩٤ (طرف).

٢-٢. قال المجلسي: «الزكاة تكون بمعنى النموّ والطهارة، وهنا يحتملها». وعليه بقية الشروح. راجع: النهاية، ج ٢، ص ٣٠٧؛ لسان العرب، ج ١٤، ص ٣٥٨ (زكا).

٣-٣. فى حاشية «بح»: «ذكر».

٤-٤. قوله عليه السلام: «عقل عن الله» فقد مضى معناه قريبا، ولكنّ المجلسي قال هنا \_ مضافا إلى ما ذكر \_ : «قوله عليه السلام: «عقل عن الله» أى حصل له معرفة ذاته وصفاته وأحكامه وشرايعه، أو أعطاه العقل، أو علم الأمور بعلم ينتهى إلى الله بأن أخذه عن أنبيائه وحججه عليهم السلام إمّا بلا واسطة، أو بواسطة، أو بلغ عقله إلى درجة يفيض الله علومه عليه بغير تعليم بشر». مرآة العقول ج ١، ص ٥٨.

٥-٥. فى «بف»: «فكان».

٦-٦. فى «ألف»: «أنسه».

٧-٧. فى «جل»: «غناه». وهو بكسر الغين والقصر بمعنى اليسار، وفتحها والمدّ بمعنى النفع، أو الكفاية؛ كذا قال المازندراني وتساعدته اللغة. راجع: شرح المازندراني، ج ١، ص ٢٠١؛ المغرب، ص ٣٤٧؛ لسان العرب، ج ١٥، ص ١٣٦ (غنا).

٨-٨. «العيلة»: الحاجة والفافة، يقال: عال الرجل يعيلُ عيلةً: إذا احتاج وافتقر. راجع: الصحاح، ج ٥، ص ١٧٧٩؛ لسان العرب، ج ١١، ص ٤٨٨ (عيل).

وَمُعِزَّةٌ مِنْ (١) غَيْرِ عَشِيرَةٍ.

يَا هِشَامُ، نُصِبُ (٢) الْحَقُّ لِبَطَاعَةِ اللَّهِ، وَلَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ، وَالطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ، وَالْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، وَالتَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ يُعْتَقَدُ (٣)، وَلَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِيٍّ، وَمَعْرِفَةُ الْعِلْمِ (٤) بِالْعَقْلِ.

يَا هِشَامُ، قَلِيلُ الْعَمَلِ مِنَ الْعَالِمِ مُقْبُولٌ مُضَاعَفٌ، وَكَثِيرُ الْعَمَلِ مِنْ أَهْلِ الْهَوَى وَالْجَهْلِ مَرْدُودٌ.

يَا هِشَامُ ، إِنَّ الْعَاقِلَ رَضِيَ بِالْدُّونِ مِنَ الدُّنْيَا مَعَ الْحِكْمَةِ ، وَلَمْ يَرْضَ بِالْدُّونِ مِنَ الْحِكْمَةِ مَعَ الدُّنْيَا ؛  
فَلِذَلِكَ رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ .

١٨ / ١

يَا هِشَامُ ، إِنَّ الْعُقَلَاءَ تَرَكُوا فُضُولَ الدُّنْيَا ، فَكَيْفَ الذُّنُوبَ ، وَتَرَكَ الدُّنْيَا مِنَ الْفَضْلِ ، وَتَرَكَ الذُّنُوبَ  
مِنَ الْفَرَضِ .

يَا هِشَامُ ، إِنَّ الْعَاقِلَ نَظَرَ إِلَى الدُّنْيَا وَإِلَى أَهْلِهَا ، فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تُنَالُ إِلَّا بِالْمَشَقَّةِ ، وَنَظَرَ إِلَى الْآخِرَةِ ،  
فَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تُنَالُ إِلَّا بِالْمَشَقَّةِ ، فَطَلَبَ بِالْمَشَقَّةِ أَبْقَاهُمَا .

ص: ٣٧

---

١-١ . فى «ج» : «عن» .

٢-٢ . «نصب» إمّا مبنى للمجهول ، أو المعلوم بحذف الفاعل أو المفعول ، أو مصدر مضاف .  
وفى مرآة العقول : «والنصب إمّا مصدر أو فعل مجهول ، وقراءته على المعلوم بحذف الفاعل أو  
المفعول \_ كما توهم \_ بعيد ، أى إنّما نصب الله الحق والدين بإرسال الرسل وإنزال الكتب ليطاع  
فى أوامره ونواهيه» .

٣-٣ . قال المازندراني : «يعتقد : من اعتقاد الشيء إذا اشتدّ وصلب ، أو من عقدت الحبل فانعقد  
، والزيادة للمبالغة» وزاد المجلسى : «أو من الاعتقاد بمعنى التصديق والإذعان» كما ذكره وحده  
الفيض . وقال السيّد بدر الدين فى حاشيته على الكافى ، ص ٣٩ : «فى بعض النسخ «يعتقل» من  
الاعتقال ، وهو الحبس . والمعنى أنّ التعلّم \_ أى المتعلّم وهو المعلوم \_ إنّما يعتقل ، أى يحبس  
ويحفظ ، أو يعتقد ويستيقن بالعقل» . راجع : شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٢٠٣ ؛ الوافى ، ج ١ ،  
ص ١٠٠ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٥٨ ؛ الصحاح ، ج ٢ ، ص ٥١٠ ؛ لسان العرب ، ج ٣ ، ص ٢٩٨

(عقد). وفى «ب، و، ألف، بح، بس» وحاشية «ض، ج، ف»: «يعتقل». من اعتقل الرجل، أى حُبِسَ ومُنِعَ. راجع: الصحاح، ج ٥، ص ١٧٧٢؛ لسان العرب، ج ١١، ص ٤٥٨ (عقل).  
٤ - ٤. وفى حاشية «بح»: «العالم».

يَا هِشَامُ، إِنَّ الْعُقَلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا وَرَغِبُوا فِي الْآخِرَةِ؛ لِأَنَّهُمْ عَلِمُوا أَنَّ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ (١) مَطْلُوبَةٌ، وَ (٢) الْآخِرَةُ طَالِبَةٌ وَمَطْلُوبَةٌ، فَمَنْ طَلَبَ الْآخِرَةَ، طَلَبَتْهُ الدُّنْيَا حَتَّى يَسْتَوْفَى مِنْهَا رِزْقَهُ، وَمَنْ طَلَبَ الدُّنْيَا، طَلَبَتْهُ الْآخِرَةُ، فَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ فَيُفْسِدُ عَلَيْهِ دُنْيَاهُ وَآخِرَتَهُ.

يَا هِشَامُ، مَنْ أَرَادَ الْغِنَى (٣) بِلَا مَالٍ، وَرَاحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ، وَالسَّلَامَةَ فِي الدِّينِ، فَلْيَتَضَرَّعْ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي مَسْأَلَتِهِ بِأَنْ يُكَمِّلَ عَقْلَهُ؛ فَمَنْ عَقَلَ، قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ، وَمَنْ قَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ، اسْتَعْنَى، وَمَنْ لَمْ يَقْنَعْ بِمَا يَكْفِيهِ، لَمْ يُدْرِكِ الْغِنَى أَبَدًا.

يَا هِشَامُ، إِنَّ اللَّهَ - حَكَى عَنْ قَوْمٍ صَالِحِينَ أَنَّهُمْ قَالُوا: «رَبَّنَا لَا تُرْغِ (٤) قُلُوبَنَا بَعْدَ

ص: ٣٨

---

١ - ١. فى «ب، بس، بف»: «طالبة ومطلوبة» مع الواو. وقال الميرزا رفيعا فى حاشيته على الكافى، ص ٥٤: «لا يبعد أن يقال: الإتيان بالعاطف فى الآخرة بقوله: «الآخرة طالبة ومطلوبة» وتركه فى قوله: «الدنيا طالبة ومطلوبة» للتمييز على أن الدنيا طالبة موصوفة بالمطلوبية، فىكون الطالبية - لكونها موصوفة - بمنزلة الذات، فدلّ على أن الدنيا من حقّها فى ذاتها أن تكون طالبة، ويكون المطلوبية - لكونها صفة لاحقة بال طالبة - من الطورائى التى ليس من حقّ الدنيا فى ذاتها أن تكون موصوفة بها؛ فلو أتى بالعاطف لفاتت تلك الدلالة. وأمّا الآخرة فلمّا كان الأمران - أى الطالبيّة والمطلوبية - كلاهما ممّا تستحقّها وتتّصف بها فى ذاتها، فأتى بالعاطف. وإن حمل قوله: «الدنيا طالبة ومطلوبة» على تعدّد الخبر، ففى ترك العاطف دلالة على عدم ارتباط طالبيّتها بمطلوبيّتها، وأمّا فى الآخرة فالأمران فيها مرتبطان لايفارقها أحدهما الآخر، ولذا أتى بالواء والدالّة على التقارن

فى أصل الثبوت لها». وقال فى الوافى ، ج ١ ، ص ١٠١ : «طالبية الدنيا عبارة عن إيصالها الرزق المقدر إلى من هو فيها ليكونوا فيها إلى الأجل المقرر ، ومطلوبيتها عبارة عن سعى أبنائها لها ليكونوا على أحسن أحوالها. وطالبية الآخرة عبارة عن بلوغ الأجل وحلول الموت لمن هو فى الدنيا ليكونوا فيها ، ومطلوبيتها عبارة عن سعى أبنائها لها يكونوا على أحسن أحوالها. ولا يخفى أن الدنيا طالبة بالمعنى المذكور ؛ لأن الرزق فيها مقدر مضمون يصل إلى الإنسان لا محالة ، طلبه أولاً : «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» [هود (١١) : ٦]. وأن الآخرة طالبة أيضاً ؛ لأن الأجل مقدر كالرزق ، مكتوب : «قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تَمْتَعُونَ إِلَّا قَلِيلًا» [الأحزاب (٣٣) : ١٦].».

٢-٢ . فى «ب ، بس ، بف» والوافى : «أن» .

٣-٣ . فى «ف» : «الدنيا» .

٤-٤ . الزَيْغُ : هو الميل عن الاستقامة والعدول عن الحق. راجع : الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٣٢٠ ؛ المفردات للراغب ، ص ٣٨٧ (زيغ).

إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ «(١) ٣ . فى «ألف» وحاشية «ب» : «لم يعقل» . (٢) حِينَ عَلِمُوا أَنَّ الْقُلُوبَ تَزِيغُ وَتَعُودُ إِلَى عَمَاهَا وَرَدَّاهَا (٣) ؛ إِنَّهُ لَمْ يَخْفِ اللَّهُ مَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ ، وَمَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ ، لَمْ يَعْقِدْ (٤) قَلْبُهُ عَلَى مَعْرِفَةٍ ثَابِتَةٍ يُبْصِرُهَا وَيَجِدُ حَقِيقَتَهَا فِي قَلْبِهِ ، وَلَا يَكُونُ أَحَدٌ كَذَلِكَ إِلَّا مَنْ كَانَ قَوْلُهُ لِفِعْلِهِ مُصَدِّقًا ، وَسِرُّهُ لِعَلَانِيَتِهِ مُوَافِقًا ؛ لِأَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ اسْمُهُ - لَمْ يَدُلَّ عَلَى الْبَاطِنِ الْخَفِيِّ مِنَ الْعَقْلِ (٥) إِلَّا بِظَاهِرٍ مِنْهُ وَنَاطِقٍ عَنْهُ .

يَا هِشَامُ ، كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ : مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ ، وَمَا تَمَّ عَقْلٌ أَمْرِيءٌ حَتَّى يَكُونَ فِيهِ خِصَالٌ شَتَّى : الْكُفْرُ وَالشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونَانِ ، وَالرُّشْدُ وَالْخَيْرُ ١ / ١٩

مِنْهُ مَأْمُولَانِ ، وَفَضْلُ مَالِهِ مَبْدُولٌ ، وَفَضْلُ قَوْلِهِ مَكْفُوفٌ ، وَنَصِيبُهُ مِنَ الدُّنْيَا الْقُوتُ ، لَا يَشْبَعُ مِنَ الْعِلْمِ دَهْرُهُ ، الذُّلُّ أَحَبُّ إِلَيْهِ مَعَ اللَّهِ مِنَ الْعِزِّ (٦) مَعَ غَيْرِهِ ، وَالتَّوَاضُّعُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الشَّرْفِ ، يَسْتَكْثِرُ قَلِيلَ

الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِهِ ، وَيَسْتَقِلُّ كَثِيرَ الْمَعْرُوفِ مِنْ نَفْسِهِ ، وَيَرَى النَّاسَ كُلَّهُمْ خَيْرًا مِنْهُ ، وَأَنَّهُ شَرُّهُمْ (٧)  
فِي نَفْسِهِ ، وَهُوَ تَمَامُ الْأَمْرِ . (٨)

يَا هِشَامُ ، إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَكْذِبُ وَإِنْ كَانَ فِيهِ هَوَاهُ .

ص: ٣٩

١-١ . آل عمران

٢-٨ .

٣-٢ . الردى : الهلاك والضلال. راجع : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٣٥٥ (ردى).

٤-٣ . فى «ألف» وحاشية «ب» : «لم يعقل» .

٥-٤ . فى حاشية «بح» : «العقلاء» .

٦-٥ . فى حاشية «ج» : «العزة» .

٧-٦ . فى «بر» : «أشْرَهُمْ» .

٨-٧ . أى جميع أمور الدين تتم بذلك ، أو كأنه جميع أمور الدين مبالغة . كما فى مرآة العقول .  
وقال فى الوافى : «وهو تمام الأمر ، أى رؤية الناس خيرا ونفسه شرا تمام الأمر ؛ لأنها موجبة  
للاستكانة والتضرع التام إلى الله والخروج إليه بالفناء عن هذا الوجود المجازى الذى كلفه ذنب  
وشر... ويحتمل أن يكون الضمير راجعا إلى الكون الذى فى قوله «حتى يكون» فكان المعنى أن  
ملاك الأمر وتمامه فى أن يكون الإنسان كاملاً تامّ العقل ، هو كونه متصفا بجميع هذه الخصال  
المذكورة».

يَا هِشَامُ ، لَا دِينَ لِمَنْ لَا مُرُوءَةَ (١) لَهُ ، وَلَا مُرُوءَةَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ (٢) ، وَإِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ قَدْرًا الَّذِي  
لَا يَرَى الدُّنْيَا لِنَفْسِهِ خَطْرًا (٣) ، أَمَا إِنَّ (٤) أَبْدَانَكُمْ لَيْسَ لَهَا ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ ، فَلَا تَبِيعُوهَا (٥) بِغَيْرِهَا .

يَا هِشَامُ ، إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ : إِنَّ مِنْ عِلَامَةِ الْعَاقِلِ أَنْ يَكُونَ (٦) فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ : يُجِيبُ إِذَا سُئِلَ ، وَيَنْطِقُ إِذَا عَجَزَ الْقَوْمُ عَنْ (٧) الْكَلَامِ ، وَيُشِيرُ بِالرَّأْيِ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ صَلَاحُ أَهْلِهِ ، فَمَنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ مِنْ هَذِهِ الْخِصَالِ الثَّلَاثِ شَيْءٌ ؛ فَهُوَ أَحْمَقُ ؛ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ (٨) : لَا يَجْلِسُ فِي صَدْرِ الْمَجْلِسِ (٩) إِلَّا رَجُلٌ فِيهِ هَذِهِ الْخِصَالُ الثَّلَاثُ ، أَوْ وَاحِدَةٌ مِنْهُنَّ ، فَمَنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ شَيْءٌ مِنْهُنَّ فَجَلَسَ ، فَهُوَ أَحْمَقُ .

وَقَالَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ : إِذَا طَلَبْتُمُ الْحَوَائِجَ ، فَاطْلُبُوهَا مِنْ (١٠) أَهْلِهَا ، قِيلَ : ٢٠ / ١

يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ ، وَمَنْ أَهْلُهَا؟ قَالَ : الَّذِينَ قَصَّ (١١) اللَّهُ فِي كِتَابِهِ وَذَكَرَهُمْ ، فَقَالَ : «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَعْيَابِ» (١٢) قَالَ : هُمْ أُولُو الْعُقُولِ .

ص: ٤٠

---

١-١ . المروءة والمرورة : الإنسانية وكمال الرجولية. وقال العلامة المجلسي : «وهي الصفة الجامعة

لمكارم الأخلاق ومحاسن الآداب». راجع : مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٦٣ ؛ الصحاح ، ج ١ ، ص ٧٢ ؛ المغرب ، ص ٤٢٦ (مرأ).

٢-٢ . وذلك لأن من لا عقل له لا يكون عارفا بما يليق به ويحسن ، وما لا يليق به ولا يحسن ؛ فقد يترك اللائق ويحجىء بما لا يليق ، ومن يكون كذلك لا يكون ذا دين. حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٥٧ .

٣-٣ . «الخطر» بمعنى الحظ والنصيب ، والقدر والمنزلة ، والسبق الذي يتراهن عليه ، والكلل محتمل . مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٦٣ ، الصحاح ، ج ٢ ، ص ٦٤٨ (خطر) .

٤-٤ . في «الف» وشرح صدر المتألهين : - «إن» .

٥-٥ . في «ج» : «فلا يطيعوها» . وفي «ف» : «فلا يتبعوها» .

٦-٦ . في «ض» : «أن تكون» .

٧-٧ . في حاشية «ج» : «من» .

٨-٨ . فى «ف ، بح ، بس» : «قال أمير المؤمنين عليه السلام» بدل «إن أمير المؤمنين عليه السلام قال» .

٩-٩ . فى حاشية «ج» : «المجالس» .

١٠-١٠ . فى «بح» : «قبل» .

١١-١١ . فى «ألف ، ف» وحاشية «ج ، بح» : «نص» .

١٢-١٢ . الزمر (٣٩) : ٩ .

وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ : مُجَالَسَةُ (١) الصَّالِحِينَ دَاعِيَةٌ إِلَى الصَّلَاحِ (٢) ، وَإِدَابُ (٣) الْعُلَمَاءِ زِيَادَةٌ فِي الْعَقْلِ ، وَطَاعَةٌ وَوَلَاةُ الْعَدْلِ (٤) تَمَامُ الْعِزِّ ، وَاسْتِثْمَارُ (٥) الْمَالِ تَمَامُ الْمُرُوءَةِ ، وَإِرْشَادُ الْمُسْتَشِيرِ قَضَاءٌ لِحَقِّ النُّعْمَةِ ، وَكَفُّ الْأَذَى مِنْ كَمَالِ الْعَقْلِ ، وَفِيهِ رَاحَةُ الْبَدَنِ عَاجِلًا وَآجِلًا .

يَا هِشَامُ ، إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يُحَدِّثُ مَنْ يَخَافُ تَكْذِيبَهُ ، وَلَا يَسْأَلُ مَنْ يَخَافُ مَنَعَهُ ، وَلَا يَعِدُ (٦) مَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ ، وَلَا يَرْجُو مَا يُعْتَفُّ بِرَجَائِهِ (٧) ، وَلَا يُقَدِّمُ (٨) عَلَى مَا يَخَافُ

ص: ٤١

١-١ . فى «ب ، بر» وحاشية «بح ، بس» : «مجالس» .

٢-٢ . فى «بر» : «الإصلاح» .

٣-٣ . فى «ش ، بو ، بس ، بف ، جح» وحاشية «ض ، بح» ومرآة العقول : «أدب» . وفى «ب ، ف» والمطبوع : «آداب» . وفى «ألف ، ج ، ض ، و ، بح» : «آداب» . وفى «بر ، بع» : «إدآب» . وهو الذى رجحناه وأثبتناه فى المتن ، وفاقا للمحقق الشعرانى . والإدآب : مصدر من الدآب وهو بمعنى الجدد والتعب ، والعادة والملازمة والدوام ، والأنسب فى المقام الملازمة والدوام ، كما يستفاد ممآ قاله المحقق الشعرانى : «والأنسب عندى \_ بعد فرض صححة الكلمة \_ أن يقرأ «إدآب العلماء» مصدر باب الإفعال من دآب ؛ يعنى الإلحاح والسؤال المتتابع ، والإصرار فى ملازمتهم ، والتشرف



بخدمتهم ، واستنباط المعارف منهم ، والدأب : التابع والتكرّر» . راجع : الصحاح ، ج ١ ، ص ١٢٣ ؛ لسان العرب ، ج ١ ، ص ٣٦٨ ؛ مجمع البحرين ، ج ٢ ، ص ٥٤ (دأب) ، شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٢٤٣ .

٤-٤ . وفي حاشية «ب» : «الأمر» .

٥-٥ . قال المجلسي : «واستثمار المال ، أى استنماؤه بالتجارة والمكاسب دليل تمام الإنسانيّة وموجب له أيضا ؛ لأنّه لا يحتاج إلى غيره ، ويتمكّن من أن يأتي بما يليق به» . وبعبارة أخرى قوله عليه السلام : «واستثمار المال ...» . يشير إلى أنّه لما كانت التجارة تتولّد منها حركة فى المجتمع ، وتنشأ منها منفعة للجميع ، وبذلك يربو ماله فى التجارة ، وليست المروءة إلاّ الإنسانية ، وهى حبّ الخير للغير والنظر فى المصلحة العامّة» . أنظر : مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٦٤ ؛ الشافى للمظفر ، ج ١ ، ص ١٢٢ .

٦-٦ . قرأ الصدر الشيرازى فى شرحه كلمة «يعدّ» بالتشديد . وردّ المازندراني ذلك واستظهر أن تكون مصحّفةً ، وقال : «وكأنّه قرأ يعدّ \_ بشدّ الدال \_ من الإعداد ، والظاهر أنّه تصحيف» . وقال الفيض فى الوافى : «الأظهر فيه التخفيف وإن قرئ بالتشديد» .

٧-٧ . أى أنّ العاقل لا يرجو فوق ما يستحقّه ولا يتطلّع إلى ما لا يستعدّه . كذا فى الوافى ، ج ١ ، ص ١٠٦ .

٨-٨ . فى «ج ، ب ، ض ، بح ، بر ، بس ، بف» وحاشية «ف» وشرح صدر المتألّهين والوافى : «ولا يتقدّم» .

فَوْتُهُ (١) بِالْعَجْزِ عَنْهُ (٢) «(٣)» .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :

هشام بن حکم گوید: موسی بن جعفر علیهم السلام بمن فرمود: ای هشام خدای تبارک و تعالی صاحب عقل و فهم را در کتاب مژده داده و فرموده (۲۰ سوره ۳۹) آن بندگانم را که هر سخن را شنوند و از نیکوترش پیروی کنند مژده بده، ایشانند که خدا هدایتشان کرده و ایشانند صاحبان عقل. ای هشام همانا خدای متعال بواسطه عقل حجت را برای مردم تمام کرده و پیغمبران را بوسیله بیان یاری کرده و بسبب برهان‌ها بر بوییت خویش دلالتشان نموده و فرموده است (۱۶۰ سوره ۲) خدای شما خدائست یگانه که جز او خدائی نیست و رحمان و رحیم است. در آفرینش آسمانها و زمین و تفاوت شب و روز و کشتیهائی که بسود مردم در دریا روانست و آبی که خدا از آسمان فرآورد که زمین را بعد از موات شدنش زنده گرداند و از همه جنبندگان در آن پراکند و گردش بادها و ابری که بین آسمان و زمین زیر فرمانست نشانه هائیت بر ربوبیت ما برای مردمی که تعقل کنند. ای هشام خدا اینها را دلیل بر شناسائی خود قرار داده که مسلما مدبری دارند، پس فرموده است (۱۶۰ سوره ۲۵) و شب و روز و خورشید و ماه را بخدمت شما گماشت و ستارگان تحت فرمان اویند در اینها برای گروهی که عقل خود را بکار اندازند نشانه‌ها است و باز فرمود (۷۰ سوره ۴۰) اوست که شما را از خاکی آفرید آنگاه از نطفه‌ای آنگاه از پاره گوشتی سپس شما را بصورت طفلی بیرون آورد تا هنگامی که بکمال نیرو برسید و بعدا پیر شوید و بعضی از شما پیش از پیری بمیرد و بمدتی معین برسد شاید تعقل کنید. و باز فرموده: همانا در گردش شب و روز و رزقی که خدا از آسمان فرستاد که زمین را بعد از موات شدنش زنده کرد و در گردش بادها [و ابر مسخر در فضا] برای آنها که تعقل میکنند نشانه هائیت و باز فرمود (۱۶ سوره ۵۷) زمین را بعد از موات شدنش زنده میکند، این آیات را برای شما بیان میکنیم شاید تعقل کنید. و نیز فرمود (۴ سوره ۱۳) و باغها از تارك و کشتزار و نخلستان جفت هم و جدا از هم که همه از يك آب مشروب میشوند لیکن میوه بعضی را بر بعضی دیگر برتری داده ایم در اینها آیات است برای کسانی که تعقل کنند و فرمود (۲۴ سوره ۳۰) از جمله آیه‌های وی اینست که برق را برای بیم و امید بشما بنمایاند و از آسمان آبی نازل کند تا زمین را پس از موات شدنش زنده کند در اینها برای مردمی که تعقل میکنند نشانه هائیت. و باز فرمود (۱۵۳ سوره ۶) بگو بیائید آنچه را پروردگارتان بشما حرام کرده بخوانم: اینکه چیزی را با او شریک مکنید و با پدر و

مادر نیکی کنید و فرزندان خود را از بیم تنگدستی نکشید که شما و آنها را ما روزی می‌دهیم و بکارهای زشت چه عیان و چه نهانش نزدیک نشوید و تنی را که خدا محترم داشته نکشید مگر بحق. اینها است که خدا شما را بآن سفارش کرده شاید تعقل کنید. و نیز فرمود (۲۸ سوره ۳۰) مگر بعضی از بردگان شما نسبت باموالی که بشما داده ایم شریکتان می‌باشند تا در دارائی برابر باشید و از آنها چنانچه از یک دیگر می‌ترسید بترسید آیات خود را این گونه برای مردمی که تعقل میکنند شرح می‌دهیم. ای هشام پس خداوند صاحبان عقل را اندرز داده و بآخرت تشویقشان نموده و فرموده است (۳۳ سوره ۶) زندگی دنیا جز بازیچه و سرگرمی نیست و سرای آخرت برای پرهیزکاران بهتر است چرا تعقل نمی‌کنید. ای هشام - سپس خدا کسانی را که کيفرش را تعقل نمی‌کنند بیم داده و فرموده (۱۳۸ سوره ۳۷) سپس دیگران را هلاك ساختیم شما صبحگاهان و هنگام شب بآنها می‌گذرید پس چرا تعقل نمی‌کنید و فرموده (۳۵ سوره ۲۹) ما بر مردم این دهکده بسبب گناهی که می‌کرده اند عذابی از آسمان فرود آریم از این حادثه برای آنها که تعقل میکنند نشانه ای روشن بجا گذاشته ایم. ای هشام عقل همراه علم است و خدا فرموده (۴۳ سوره ۲۹) این مثلها را برای مردم می‌زنیم و جز دانشمندان تعقل نمی‌کنند ای هشام سپس کسانی را که تعقل نمی‌کنند نکوهش نموده و فرموده (۱۶۶ سوره ۲) و چون بمشركان گویند از آنچه خدا نازل کرده پیروی کنید گویند: نه، بلکه از آئینی که پدران خویش را بر آن یافتیم پیروی می‌کنیم. و گرچه پدرانشان چیزی تعقل نکرده و هدایت نیافته بودند و فرموده داستان کافران چنانست که شخصی ب حیوانی که جز صدائی و فریادی نمی‌شنود بانگ زند ایشان کرانند و لالانند، کورانند پس تعقل نمی‌کنند. و فرموده (۴۳ سوره ۱۰) بعضی از آنها بسویت گوش فرا دهد اما مگر تو میتوانی بکران در صورتی که تعقل هم نمی‌کنند بشنوانی و باز فرموده (۴۷ سوره ۲۵) مگر گمان بری بیشتر آنها میشوند یا تعقل میکنند؟! ایشان جز بمانند چارپایان نیستند بلکه روش ایشان گمراهانه تر است. و فرموده (۱۵ سوره ۴۹) با شما دسته جمعی کارزار نکنند مگر از درون دهکده ای مستحکم یا از پشت دیوارها، دلیری ایشان میان خودشان با شدت است، گمان بری باهمند اما دلهاشان پراکنده است، چنین است زیرا آنها گروهی هستند که تعقل نمی‌کنند. و فرموده (۴۴ سوره ۲) خود را از یاد می‌برید در صورتی که کتاب آسمانی می‌خوانید

مگر تعقل نمیکنید ای هشام - خدا اکثریت را نکوهش نموده و فرموده (۱۱۷ سوره ۶) اگر بخواهی از اکثریت مردم زمین پیروی کنی ترا از راه خدا بدر برند. و فرموده (۲۵ سوره ۳۱) و اگر از آنها پرسی که آسمانها و زمین را آفریده مسلما میگویند: خدا، بگو ستایش مخصوص خداست اما اکثریت آنها نمیدانند. و فرموده (۶۳ سوره ۲۹) و اگر از آنها پرسی که از آسمان باران فرستد و زمین موات را بدان زنده کند قطعاً میگویند: خدا، بگو: حمد خدا را اما اکثریت آنها تعقل نمیکنند. ای هشام - سپس اقلیت را ستوده و فرموده (۱۳ سوره ۳۴) و کمی از بندگانم شکرگزارند و فرموده (۲۴ سوره ۳۸) (بسیاری از شریکان بیکدگر ستم کنند مگر کسانی که ایمان دارند و کار شایسته کنند) و آنها کمند و فرموده (۲۹ سوره ۴) تنها يك مرد با ایمان از خاندان فرعون که ایمانش را پنهان میداشت گفت: میخواهید مردی را بکشید که میگوید: پروردگارم خداست؟! و فرموده (۴۳ سوره ۱۱) جز اندکی بنوح ایمان نیاوردند و فرموده: (۳۸ سوره ۶) لیکن بیشترشان نمیدانند و فرموده (۱۰۳ سوره ۵) و بیشترشان تعقل نمیکنند. و فرموده (؟) و بیشترشان ادراک نمیکنند ای هشام - سپس خداوند از صاحبان عقل به نیکوترین وجه یاد نموده و ایشان را بهترین زیور آراسته و فرموده (۲۸۲ سوره ۲) خدا بهر که خواهد حکمت دهد و هر که حکمت گیرد خیر بسیار گرفته است و جز صاحبان عقل در نیابند. و فرموده (۵ سوره ۳) آنها که در دانش ریشه دارند گویند بقرآن ایمان داریم تمامش از نزد پروردگار ما است ولی جز صاحبان عقل در نیابند. و فرموده (۱۸۷ سوره ۳) همانا در آفرینش آسمانها و زمین و رفت و آمد شب و روز برای صاحبان عقل نشانه هاست. و فرموده (۲۰ سوره ۱۳) مگر آنکه میداند آنچه از پروردگارت بتو نازل شده حق است، مانند شخص کور است تنها صاحبان عقل در مییابند. و فرموده (۱۰ سوره ۳۹) مگر آنکه در اوقات شب در حال سجده و قیام مشغول عبادت است و از آخرت بیم دارد و برحمت پروردگارش امیدوار است (مانند غیر او است) بگو مگر کسانی که دانند با کسانی که ندانند یکسانند صاحبان عقل در مییابند. و فرموده (۲۹ سوره ۳۸) کتاب پر برکتی را بسویت فرستادیم تا در آیاتش تدبر کنند و تا صاحبان عقل متذکر شوند. و فرموده (۵۷ سوره ۴۰) موسی را هدایت دادیم و آن کتاب را که هدایت و پند صاحبان عقل بود میراث بنی اسرائیل کردیم. و فرموده (۵۶ سوره ۵۱) و پند ده که پند دادن مؤمنان را سود دهد. ای هشام - خدای تعالی

در کتابش میفرماید (۳۷ سوره ۵۰) همانا در این کتاب یادآوری است برای کسی که دلی دارد (یعنی عقل دارد) و فرموده (۱۲ سوره ۳۱) «همانا بلقمان حکمت دادیم» فرمود مقصود از حکمت عقل و فهم است. ای هشام - لقمان پسرش گفت: حق را گردن نه تا عاقلترین مردم باشی همانا زیرکی در برابر حق ناچیز است پسر عزیزم دنیا دریای ژرفی است که خلقی بسیار در آن غرقه شدند (اگر از این دریا نجات میخواهی) باید کشتیت در این دریا تقوای الهی و آکنده آن ایمان و بادبانش توکل و ناخدایش عقل و رهبرش دانش و لنگرش شکیبائی باشد. ای هشام - برای هر چیز رهبری است و رهبری عقل اندیشیدن و رهبر اندیشید خاموشی است و برای هر چیزی مرکبی است و مرکب عقل تواضع است، برای نادانی تو همین بس که مرتکب کاری شوی که از آن نهی شده ئی. ای هشام - خدا پیغمبران و رسولانش را بسوی بندگانش نفرستاد مگر برای آنکه از خدا خردمند شوند (یعنی معلومات آنها مکتسب از کتاب و سنت باشد نه از پیش خود) پس هر که نیکوتر پذیرد معرفتش بهتر؟؟؟ و آنکه بفرمان خدا داناتر است عقلش نیکوتر است و کسی که عقلش کاملتر است مقامش در دنیا و آخرت بالاتر است: ای هشام - خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان، حجت آشکار رسولان و پیغمبران و امامانند (علیهم السلام) و حجت پنهان عقل مردم است. ای هشام - عاقل کسی است که حلال او را از سپاسگزاری باز ندارد و حرام بر صبرش چیره نشود. ای هشام - هر که سه چیز را بر سه چیز مسلط سازد بویرانی عقلش کمک کرده است: آنکه پرتو فکرش را بآرزوی درازش تاریک کند و آنکه شگفتیهای حکمتش را بگفتار بیهوده اش نابود کند و آنکه پرتو اندرز گرفتن خود را بخواهشهای نفسش خاموش نماید (هر که چنین کند) گویا هوس خود را برویرانی عقلش کمک داده و کسی که عقلش را ویران کند دین و دنیای خویش را تباه ساخته است. ای هشام - چگونه کردارت نزد خدا پاک باشد که دل از فرمان پروردگارت بازداشته و علیه عقلت از هوست فرمان برده باشی. ای هشام - صبر بر تنهایی نشانه قوت عقل است. کسی که از خدا خردمندی گرفت از اهل دنیا و دنیاطلبان کناره گیرد و بآنچه نزد خداست پردازد و خدا انیس و وحشت او و یار تنهایی او و اندوخته هنگام تنگدستی او و عزیزکننده اوست بی فامیل و تبار. ای هشام - حق برای فرمانبرداری خدا بپا داشته شد، نجاتی جز فرمانبرداری نیست و فرمانبرداری بسبب علم است

و علم با آموزش بدست آید و آموزش بعقل وابسته است و علم جز از دانشمندان الهی بدست نیاید و شناختن علم بوسیله عقل است. ای هشام - کردار اندک از عالم چند برابر پذیرفته شود و کردار زیاد از هواپرستان و نادانان پذیرفته نگردد. ای هشام - همانا عاقل بکم و کاست دنیا با دریافت حکمت خوشنود است و با کم و کاست حکمت و رسیدن بدنیا خوشنود نیست از این رو تجارتشان سودمند گشت. ای هشام - همانا خردمندان زیاده بر احتیاج از دنیا را کنار نهادند تا چه رسد بگناهان با اینکه ترك دنیا فضیلت است و ترك گناه لازم. ای هشام - عاقل بدنیا و اهل دنیا نگریست و دانست که دنیا جز با زحمت دست ندهد و بآخرت نگریست و دانست که آن هم جز با زحمت نیاید پس با زحمت در جستجوی پاینده تر آن برآمد (یعنی چون دید بدست آوردن دنیا و آخرت هر دو احتیاج به زحمت دارد با خود گفت چه بهتر که این زحمت را در راه تحصیل آخرت پاینده متحمل شوم). ای هشام - خردمندان از دنیا روگردانیده بآخرت روی آوردند زیرا ایشان دانستند که دنیا خواهانست و خواسته و آخرت هم خواهانست و خواسته و کسی که خواهان آخرت باشد دنیا او را بجوید تا روزیش را بطور کامل از دنیا برگیرد و کسی که دنیا طلبد آخرت او را جوید یعنی مرگش در رسد و دنیا و آخرتش را تباه سازد. ای هشام - کسی که ثروت بدون مال و دل آسودگی از حسد و سلامتی دین خواهد باید با تضرع و زاری از خدا بخواهد که عقلش را کامل کند زیرا عاقل بقدر احتیاج قناعت کند و آنکه بقدر احتیاج قناعت کند بی نیاز گردد و کسی که بقدر احتیاج قناعت نکند هرگز بی نیازی نیابد. ای هشام - خدا از مردمی شایسته حکایت کند که آنها گفتند (۸ سوره ۳) «پروردگارا بعد از آنکه ما را هدایت فرمودی دلهایمان را منحرف مساز و ما را از نزد خویش رحمتی بخشای که تو بخشاینده ئی» چون دانستند که دلها منحرف شوند و بکوری و سرنگونی گرایند. همانا از خدا نترسد کسی که از جانب خدا خردمند نگردد و کسی که از جانب خدا خرد نیابد دلش بر معرفت ثابتی که بدان بینا باشد و حقیقتش را دریابد بسته نگردد و کسی بدین سعادت رسد که گفتار و کردارش یکی شود و درونش با برونش موافق باشد زیرا خدائی که اسمش مبارك است بر عقل درونی پنهان جز بظاهری که از باطن حکایت کند دلیلی نگماشته است. ای هشام - امیر المؤمنین علیه السلام میفرمود: خدا با چیزی بهتر از عقل پرستش نشود و تا چند صفت در انسان نباشد عقلش

کامل نشده است مردم از کفر و شرارتش در امان و به نیکی و هدایتش امیدوار باشند. زیادی مالش بخشیده زیادی گفتارش بازداشت شده باشد. بهره او از دنیا مقدار قوتش باشد. تا زنده است از دانش سیر نشود. ذلت با خدا را از عزت با غیر خدا دوست تر دارد. تواضع را از شرافت دوست تر دارد. نیکی اندک دیگران را زیاد و نیکی بسیار خود را اندک شمارد همه مردم را از خود بهتر داند و خود را از همه بدتر و این تمام مطلب است. ای هشام - عاقل دروغ نگوید اگر چه دلخواه او باشد. ای هشام - کسی که مردانگی ندارد دین ندارد کسی که عقل ندارد مردانگی ندارد. با ارزشترین مردم کسی است که دنیا را برای خود منزلتی نداند. همانا برای هدفهای شما بهائی جز بهشت نیست پس آن را بغیر بهشت نفروشید. ای هشام - امیر المؤمنین علیه السلام میفرمود: از جمله علامات عاقل اینست که سه خصلت در او باشد: ۱ - چون از او پرسند. جواب دهد ۲ - و چون مردم از سخن در مانند او سخن گوید ۳ - و رأیی اظهار کند که بمصلحت همگان باشد کسی که هیچ يك از این صفات ندارد احمق است، امیر المؤمنین علیه السلام فرمود در صدر مجلس نباید نشیند مگر مردیکه این سه خصلت یا یکی از آنها را داشته باشد و کسی که هیچ ندارد و در صدر نشیند احمق است. و حسن بن علی علیهما السلام فرمود حاجات خود را از اهلش خواهید عرض شد اهلش کیانند ای پسر پیغمبر؟ فرمود: آنها که خدا در کتابش بیان کرده و یاد نموده و فرموده: تنها صاحببدلان پند گیرند. و آنها خردمندانند. و علی بن حسین علیهما السلام فرمود: همنشینی با خوبان صلاح انگیز است و حسن اخلاق دانشمندان عقل خیز و فرمانبری از حاکمان عادل کمال عزت است و بهره برداری از مال کمال مردانگی و رهنمائی مشورت خواه ادای حق نعمت است و خودداری از آزار نشانه کمال عقل است و آسایش تن در دنیا و آخرت. ای هشام عاقل بکسی که بترسد تکذیبش کند خبر ندهد و از آنکه نگرانی مضایقه دارد چیزی نخواهد و بآنچه توانا نیست وعده ندهد و به آنچه در امیدواریش سرزنش شود امید نبندد و بکاری که بترسد در آن درماند اقدام نکند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

هشام بن حکم گوید: أبو الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) به من فرمود: ای هشام به راستی خدای تبارک و تعالی و اهل عقل و فهم را در کتاب خود مژده داده و فرموده (سوره ۳۹): «مژده ده بدان بنده هایم که به سخن گوش کنند و بهتر آن را پیروی نمایند، آنان هم آنهایند که خدایشان رهبری کرده و هم صاحب دلانند». ای هشام به راستی خدای تبارک و تعالی حجتها را بواسطه عقول بر مردم تمام کرده و پیغمبران را بوسیله بیان، یاری نموده و با دلیل به ربوبیت خود ره نموده و فرموده (سوره ۲): «معبود شما یگانه معبود است، نیست شایسته پرستش جز او که بخشاینده و مهربان است، به راستی در آفرینش آسمانها و زمین و رفت و آمد شب و روز و کشتی که در دریا روان است به سود مردم و آنچه خدا از آسمان آب بارد، زمین را پس از مردگی اش بدان زنده کند و هر گونه جاننداری در آن پراکنده نماید و در گردش بادها و ابرهای مسخر میان آسمان و زمین نشانه هائی است برای مردمی که تعقل کنند». ای هشام خدا این را دلیل معرفت خود ساخته که محققاً مدبری دارند و فرموده است (سوره ۱۲): «مسخر کرد به خاطر شما شب و روز و خورشید و ماه را، و ستاره ها هم مسخر فرمان اویند، به راستی در این موضوع آیاتی است برای مردمی که تعقل کنند». و فرمود (سوره ۷۰): «او است که شما را از خاک آفرید و سپس از نطفه و باز هم از علقه، پس از آن شما را طفلی برآورد و دیگر باز تا به توانائی رسید و سپس پیر شوید و برخی پیش از آن جان دهند و تا برسید به اجل مقرر و شاید تعقل کنید» و فرمود: «در رفت و آمد شب و روز و آنچه خدا از آسمان به شما روزی رساند و زمین مرده را بدان زنده و بارور کند و در گردش بادها (و ابر مسخر در فضا) آیاتی است برای مردمی که تعقل کنند» و فرمود (سوره ۵۷): «زنده کند زمین را پس از مردنش، آیات روشن آوردیم شاید شما تعقل کنید» و فرمود (سوره ۴): «باغهایی از انگور و زراعت و نخل خرما، جفت هم (در روئیدن) و جدا از هم با اینکه از یک آب بنوشند بعضی را بر بعضی تفضیل دادیم و در خوردن، به راستی در این آیاتی است برای مردمی که تعقل کنند». و فرمود (سوره ۲۴): «و از آیات او است که برق را به حساب بیم و امید به شما می نماید و از آسمان بارانی فرو فرستد که زمین را پس از مردنش زنده و بارور کند، به راستی در این آیاتی است برای مردمی که تعقل کنند». و فرمود (سوره ۱۵۳): «بگو بیائید آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده برایتان بخوانم این است



که: چیزی را شریکش ندانید و به پدر و مادر احسان کنید و فرزندان را از نداری نکشید، ما شما و آنان را روزی می دهیم، و به هرزگی ها نزدیک نشوید چه عیان باشند و چه نهان، و نفسی را که خدا محترم ساخته نکشید جز به حق، اینها را به شما سفارش کند شاید تعقل کنید». و فرمود (۲۸ سوره ۳۰): «آیا از بندگان خود در سرمایه ای که خدا مخصوص شما ساخته شریکی دارید که با شما همسر باشد و از آنان بترسید چونان که از خودتان می ترسید، همچنین شرح دهیم آیات را برای مردمی که تعقل کنند». ای هشام سپس عقلمندان را پند داده و به آخرت تشویق کرده و فرموده (۳۳ سوره ۶): «زندگی دنیا جز بازی و سرگرمینست، آن دیگر سرا است که بهتر است برای کسانی که پرهیزکارند، آیا تعقل نکنید». ای هشام سپس آنان که از کيفرش بیم تعقل نکنند ترسانیده و فرموده است (۱۳۸ سوره ۳۷): «سپس دیگران را سرنگون کردیم و محققاً شما در روشنی صبح به آنها گذر کنید و هم در شب آیا تعقل نکنید». و فرمود (۳۵ سوره ۲۹): «بی شک ما فرود آریم بر اهل این ده عقابی از آسمان به سبب فسقی که می کردند و به جای آن واگذاریم نشانه ای روشن برای مردمی که تعقل کنند». ای هشام عقل همراه دانش باشد و فرموده است (۴۳ سوره ۲۹): «این مثل ها را برای مردم می زنیم و تعقل آنها نکنند جز دانشمندان». ای هشام پس از آن کسانی که تعقل نکنند سرزنش کرده و فرموده (۱۶۶ سوره ۲): «چون به آنها گفته شود پیروی کنید از آنچه خدا فرو فرستاده گویند بلکه پیروی کنیم از روش پدران خود مگر نبوده که پدرانشان نه چیزی فهمیدند و نه رهبری شدند» و فرموده (۱۶۶ سوره ۲): «مثل آن کسانی که کافرنده به مانند کسی است که چون خر، بدان چه شنیده ولی نفهمیده دعوت و فریاد کند، کند، لالند، کورند، و هم تعقل ندارند» و فرموده (۴۳ سوره ۱۰): «از آنها باشند که به تو گوش فرا دارند، آیا تو به کرانی که تعقل ندارند می شنوانی». و فرموده (۴۷ سوره ۲۵): «گمان بری که بیشتر آنها بشنوند و تعقل کنند؟ نیستند آنان جز مانند چهار پایان بلکه گمراه تر». و فرموده (۱۵ سوره ۵۹): «با شما دسته جمعی نجنگند مگر از درون ده بار و دار و از پشت دیوارها، جنگ میان خودشان سخت است، گمان بری باهمند، دلهایشان از هم جداست، این برای آن است که تعقل ندارند». ای هشام خدا کثرت را مذمت کرده و فرموده (۱۱۷ سوره ۶): «اگر از اکثریت مردم زمین فرمان بری تو را از راه خدا به در برند». و فرموده (۲۵ سوره ۳۱): «اگر از آنها بپرسی کی

آسمانها و زمین را آفریده؟ بی تردید میگویند خدا، بگو حمد خدا را بلکه بیشترشان ندانند». و فرمود (۶۳ سوره ۲۹): «اگر از آنها پرسی کی از آسمان باران فرو فرستد و زمین مرده را بدان زنده کند هر آینه گویند خدا، بگو حمد خدا را بلکه بیشترشان تعقل نکنند». ای هشام سپس کم را مدح کرده و فرموده (۱۳ سوره ۳۴): «کمی از بندگانم شکرگزارند». و فرمود (۲۴ سوره ۳۸): «بسیاری از معاشران به هم ستم کنند مگر آنها که ایمان آرند و کار خوب کنند» (و آنان کمیابند). و فرموده (۲۹ سوره ۴): «تنها يك مرد مؤمن از خاندان فرعون که ایمان خود را نهان می داشت گفت می کشید مردی را که می گوید: خدا پروردگار من است؟!» و فرمود (۴۳ سوره ۱۱): «در کشتی گذار از هر جنسی يك جفت با خاندانت» و فرموده: «و هر که مؤمن است به او نگروده بود جز کمی» و فرموده: «ولی بیشترشان نمی دانند» و فرموده: «و بیشترشان تعقل ندارند» و فرموده: «و بیشترشان شعور ندارند». ای هشام سپس صاحبدلان را به بهتر وجهی یاد کرده و به بهتر زیوری آراسته و فرموده (۲۸۲ سوره ۲): «به هر که خواهد حکمت دهد و به هر که حکمت داده شود خیر بسیاری داده شده و خوب یادآور نشوند جز صاحبدلان». و فرموده (۵ سوره ۳): «و دانشمندان عمیق می گویند بدان ایمان داریم همه از جانب پروردگار ما است و خوب یاد آور نشوند جز صاحبدلان». و فرموده است (۱۸۷ سوره ۳): «به راستی در آفرینش آسمانها و زمین رفت و آمد شب و روز نشانها است برای صاحبدلان». و فرموده (۲۰ سوره ۱۳): «آیا کسی که می داند همانا آنچه از پروردگارت به تو نازل شده حق است، چون کسی است که کور باشد، همانا یادآور شوند صاحبدلان». و فرموده (۱۳ سوره ۳۹): «آیا کسی که همه وقت شب در عبادت است، سجده کند و بر پا باشد و از آخرت در هراس است و امید به رحمت پروردگارش دارد، بگو برابرند کسانی که می دانند و آن کسانی که نمی دانند؟ همانا یادآور شوند صاحبدلان». و فرمود (۲۹ سوره ۳۸): «کتابی به تو فرستادیم مبارك، تا در آیاتش تدبیر کنند و یادآور شوند صاحبدلان». و فرمود (۵۷ سوره ۴۰): «محققا به موسی وسیله هدایت دادیم و کتاب را ارث بنی اسرائیل نمودیم برای هدایت و یاد آوری صاحبدلان». و فرمود (۵۶ سوره ۵۱): «یاد آور شو که یاد آوری به مؤمنان سود دهد». ای هشام به راستی خدای تعالی در کتاب خود می فرماید (۳۷ سوره ۵۰): «به راستی در این قرآن یاد آوری است برای کسی که دلی دارد یعنی

عقل دارد و فرماید (۱۲ سوره ۳۱): «محققا به لقمان حکمت دادیم» (فرمود مقصود عقل و فهم است). ای هشام لقمان به پسرش گفت: زیرا بار حق باش تا عاقل ترین مردم باشی و به راستی زیرکی در برابر حق چیز اندکی است (مرد زیرک با حق راه می رود). ای هشام به راستی هر چیزی را دلیلی باید، دلیل عقل تفکر است و دلیل تفکر خاموشی، هر چیزی را پاکش شاید پاکش خرد تواضع است و همین نادانی تو را بس که مرتکب عملی گردی که بر تو غدقن است. ای هشام خدا پیغمبران و رسولانش را مبعوث نکرده به بندگانش جز برای آنکه از خدا خردمند شوند، هر که خوشپذیرتر است معرفتش بهتر است، دانایتر به امر خدا بهتر خردمند است، عقلمندتر مردم در دنیا و آخرت درجه بلندتری دارد. ای هشام به راستی خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت عیان و حجت نهان، حجت عیان رسولان و پیغمبران و امامانند (علیهم السلام) و حجت درونی و نهان عقل است. ای هشام خردمند کسی است که حلالش از شکر باز ندارد و حرام بر صبرش چیره نگردد. ای هشام هر که سه چیز را بر سه دیگر مسلط سازد به ویرانی عقلش کمک کرده: آنکه پرتو اندیشه اش به آرزوی دراز تار شود و حکمت‌های نغز را به گفتار بی مغز نابود کند و تابش نور عبرت را به طوفان شهوت خود خاموش نماید، چون هوس یاری بر ویرانی عقل خود اقدام کند، هر که عقلش را ویران کرد دین و دنیایش تباه شود. ای هشام چگونه پیش خدا کردارت پاک باشد که دل از امر پروردگارت باز داشته و در غلبه هوس با خرد، فرمان هوس بردی. ای هشام صبر بر تنهایی نشانه قوت عقل است، هر که از خدا خردمندی گرفت از دنیا و دنیا داران گوشه گیر و بدان چه نزد خداست بپردازد، خدا انیس و وحشت و یار تنهایی و اندوخته روز نداری و عزیز کن او است بی ایل و تبار. ای هشام حق را بر پا داشته اند برای فرمان بردن از خدا، نجاتی نیست جز به طاعت، طاعت بوسیله علم است و علم نیاز به آموزش دارد و آموختن وابسته به عقل است، علم منحصر به عالم ربانی است و درک علم، تعقل است. ای هشام کردار کم از عالم، چند برابر پذیرفته شود، و کردار بسیار از هواپرست نادان پذیرفته نگردد. ای هشام خردمند به کم و کاست دنیا با دریافت حکمت راضی است ولی به کم و کاست حکمت با دنیای دلبخواه راضی نیست، از این رو خردمندان در کسب خود سود برند. ای هشام به راستی خردمندان تجملات مباح دنیا را کنار نهادند تا چه رسد به گناهان با اینکه ترك دنیا فضیلت است و

ترك گناهان حتم است. ای هشام خردمند دنیا و اهل دنیا را نگریسته و دانسته که آن را با رنج بدست آرند و به آخرت هم نگریسته و دانسته که آن را هم جز با رنج و سختی نتوان بدست آورد و در جستجوی آن است که پاینده تر است. ای هشام خردمندان به دنیا بی رغبتند و به آخرت مشتاق زیرا دانستند که دنیا خود جوینده ای است که آن را جویند و آخرت هم خواهان است و خواهان دارد، هر که خواهان دارد، هر که خواهان آخرت شود دنیا خود به دنبال او رود تا روزی مقدر او بپردازد و هر که جویای دنیا شد آخرت حق خود را از او خواهد و ناگهان مرگ فرا رسد و دنیا و آخرتش را تباه سازد. ای هشام هر که بی مال بی نیازی خواهد و دلی آسوده از حسد و دینی درست، باید به خدای عز و جل تضرع کند و بخواهد که عقلش را کامل کند، هر که خرد یابد بدان چه او را بس است قناعت کند و هر که بدان قناعت کند بی نیاز شود و هر که بدان قناعت نکند هرگز بی نیاز نشود. ای هشام خدا از مردمی شایسته حکایت کرده که گفته اند ۸ (سوره ۳): «پروردگارا ما را کج دل مساز پس از آنکه رهبری کردی و به ما از پیش خود رحمت بخش زیرا توئی تو بسیار بخشنده» چون دانستند که دلها کج شوند و به کوری و پستی خود برگردند، به راستی از خدا نترسد هر که تعقل ندارد از توجه به خدا، و هر که از خدا خردمند نشده دلش بر معرفت پا به جایی که بدان بینا باشد و دلنشین وی گردد وابسته نشود و کسی بدین سعادت نرسد تا گفتار و کردارش یکی باشد و درونش موافق برونش بود زیرا خدای تبارک اسمہ دلیلی بر درون ناپیداری عقل نگماشته جز جلوه ظاهر و گفتار عاقلانه. ای هشام امیر مؤمنان (علیه السلام) می گفت: خدا بوسیله ای بهتر از عقل پرستش نشود و عقل کسی درست نباشد تا چند خصلت در او باشد، کفر و بدی پیرامونش نگردند، رشد و نیکی از او امید روند، فزون مالش بخشش گردد و گفتار زیادی در او نبود، از دنیا همان قوتی بهره گیرد و تا زنده است از دانش سیر نشود، ذلت همراه حق را به از عزت با ناحق داند، تواضع را از اشرافیت دوست تر دارد، احسان اندک از دیگران را بیش شمارد و احسان بیش از طرف خود را کم به حساب آرد، همه مردم را بهتر از خود داند و خود را در دل از همه بدتر شمارد و این خود تمام مطلب است. ای هشام خردمند دروغ نگوید گر چه دلخواه او باشد. ای هشام هر که مردانگی ندارد دین ندارد و مردانگی بیخرد نشود، بزرگوارتر مردم کسی است که دنیا را برای خود مقامی نداند، هلا بهای تن شما جز بهشت

نباشد آن را به چیز دیگر نفروشید. ای هشام امیر مؤمنان (علیه السلام) بسیار می فرمود: نشانه خردمند این است که سه خصلت داشته باشد: چون پرسندش پاسخ گوید، و چون مردم از سخن در مانند نطق کند، و رأی موافق صلاح همگنان خود دهد، هر که هیچ از این خصال ندارد احمق است. محققا امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: مرد در بالای مجلس نشیند جز آنکه این سه خصلت یا یکی از آنها را داشته باشد و اگر هیچ ندارد و در صدر نشیند احمق است. حسن بن علی (علیهما السلام) فرمود: اگر حاجتی خواهید از اهلش بخواهید، عرض شد: یا ابن رسول الله اهلش کیست؟ فرمود: آنها که خدا در کتابش بیان کرده و یاد نموده و فرموده: «همانا صاحب دلان یاد آور شوند» و فرمود: آنها خردمندانند. علی بن الحسین (علیهما السلام) فرمود: همنشینی نیکان صلاح انگیز است و آداب دانشمندان خرد خیز، طاعت والیان دادگستر عزت آور است و بهره گیری از مال مردانگی به کمال رساند، رهنمائی مشورت جو ادای حق نعمت است و خودداری از آزار از فزونی خرد و مایه آسایش تن است در دنیا و آخرت. ای هشام به راستی خردمند به کسی که ترسد دروغگویش شمارد حدیث نگوید و از آنکه نگران است دریغش کند چیزی نجوید، و بدان چه توانا نیست وعده ندهد و بدان چه ناهنجار داند امید نبندد و اقدام به کاری نکند که بترسد در آن در ماند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

هشام بن حکم می گوید: موسی بن جعفر علیهما السلام به من فرمود: ای هشام، به درستی خدای تبارک و تعالی اهل عقل و فهم را در کتاب خود مژده داده و فرموده: «به بندگانم مژده ده که به سخنم گوش می دهند و از بهترین آن پیروی می کنند، آنها کسانی اند که خدا هدایتشان کرده و آنها از اندیشمندانند». (زمر/ ۲۰)

ای هشام! به راستی خدای تبارک و تعالی به خاطر عقل بر مردم حجت تمام کرده و پیامبران را بوسیله بیان، یاری نموده و با دلیل به ربوبیت خود راهنمائی کرده و فرموده است: «معبود شما خدای یگانه

است، شایسته پرستش جز او نیست همانا او بخشاینده و مهربان است، به راستی در آفرینش آسمانها و زمین و رفت و آمد شب و روز و کشتی ها که در دریا روانند به سود مردم است و آنچه خدا از آسمان باران فرستد زمین را پس از مرگ زنده می کند و هرگونه جاننداری در آن پراکنده می سازد و در گردش بادهای میان آسمان و زمین که مسخر اویند، نشانه هایی است برای مردمی که می اندیشند. (بقره/۱۶۰)

ای هشام! خدا این ها را دلیل بر شناخت خود قرار داده که بیقین آنها مدبری دارند و فرموده است: «شب و روز و خورشید و ماه را مسخر کرد و ستاره ها هم مسخر فرمان اویند، به راستی، در اینها برای مردمی که می اندیشند نشانه هایی است بر عظمت خداوند (نحل/۱۲)

و باز فرموده: «اوست که شما را از خاک آفرید و سپس از نطفه و آنگاه از پاره گوشتی سپس شما را بصورت طفلی در آورد تا وقتی که به توانایی برسید و سپس پیر شوید و برخی از شما پیش از پیری جان دهید و تا برسید به زمان معین شاید بیندیشید» (مؤمن/۶۷)

و باز فرموده: در رفت و آمد شب و روز و آنچه خدا از آسمان به شما روزی رساند و زمین مرده را بدان زنده و بارور کند و در گردش بادهای (و ابر مسخر در فضا) نشانه هائی است برای مردمی که بیندیشند» (جاثیه/۵)

و باز فرمود: «زمین را پس از مرگ زنده می کند، این آیات را برای شما بیان می کنیم شاید بیندیشید» (حدید/۱۷)

و باز فرمود: «باغ هایی از انگور و زراعت و نخل خرما جفت هم (در روئیدن) و جدا از هم با اینکه از يك آب بنوشند و بعضی را بر بعضی دیگر برای خوردن برتری دادیم، به راستی در این کار آیاتی است برای مردمی که بیندیشند» (رعد/۱۶)

و باز فرمود: «و از نشانه های او است که برق را برای بیم و امید به شما بنمایاند، به راستی در این کار آیاتی است برای مردمی که بیندیشند» (روم/۲۴).

و باز فرمود: «بگو بیایید آنچه را که پروردگارتان بر شما حرام کرده برایتان بخوانم اینک: چیزی را برای او شریک مگیرید و به پدر و مادر خود نیکی کنید و فرزندانان را از نداری نکشید، ما شما و آنها را روزی می دهیم، و به هرزگی ها چه آشکار و چه پنهان نزدیک مشوید و نفسی را که خدا محترم ساخته جز به حق نکشید، اینهاست که خداوند شما را به آن سفارش کرده است شاید بیندیشید» (انعام/۱۵۳).

و باز فرمود: «مگر بعضی از بندگان خود در سرمایه ای که خدا مخصوص شما ساخته شریک قرار نداده که با هم برابر باشید و از آنها همچنانکه از خود می ترسید از آنها بترسید، ما آیات خود را برای مردمی که بیندیشند شرح می دهیم» (روم/۲۸).

ای هشام! سپس اندیشمندان را پند داده و به آخرت تشویقشان کرده و فرموده است: «زندگی دنیا جز بازی و سرگرمی نیست، تنها سرای آخرت است که برای پرهیزکاران بهتر است آیا نمی اندیشید» (انعام/۳۳).

ای هشام! سپس آنان که درباره کیفرش نمی اندیشند، بیم داده و آنها را ترسانیده و فرموده است «سپس دیگران را هلاک کردیم و شما که در صبح و شام از آنها می گذرید چرا نمی اندیشید؟» (صافات/۱۳۸) و فرموده است: «بی شك ما بخاطر گناهی که می کردند بر مردم این شهر عذابی از آسمان می فرستیم و از این حادثه برای مردمی که می اندیشند نشانه های روشن بجا گذاشته ایم». (عنکبوت/۳۵)

ای هشام! عقل همراه دانش باشد و خداوند فرموده است:

«این مثل ها را برای مردم می زنیم و جز دانشمندان درباره آنها نمی اندیشند» (عنکبوت/۴۳).

ای هشام! پس از آن کسانی که تعقل نکنند سرزنش کرده و فرموده: «چون به مشرکان می گویند از آنچه خدا فرستاده پیروی کنید گویند نه بلکه از آئینی که پدران خود را برا آن یافتیم پیروی می کنیم در صورتی که پدرانشان نه چیزی فهمیدند و نه هدایت شدند(بقره/۱۶۶)

و باز فرموده: «مثل کسانی که کافرند مانند کسی است که چون خر، به آنچه که شنیده ولی نفهمیده فریاد کند، کورند، لالند، کورند، و نمی اندیشند»(یوسف/۱۶۶).

و فرموده: «بعضی از آنها به تو گوش فرامی دهند مگر تو می توانی به کرانی که تعقل ندارند بشنوانی»(یونس/۴۳).

و باز فرموده: «گمان می بری که بیشتر آنها بشنوند و تعقل کنند؟ آنان نیستند جز مانند چهارپایان بلکه گمراه ترند»(فرقان/۴۷).

و باز فرموده: «با شما دسته جمعی نجنگند مگر از درون روستای دیواردار یا از پشت دیوارها، جنگ میان خودشان سخت است، گمان می بری که با همند، دلهایشان از هم جداست، این برای آن است که نمی اندیشند».(حشر/۱۵)

و باز فرمود: شما چگونه مردم را به نیکوکاری فرمان می دهید در حالی که خود، آنرا فراموش می کنید با اینکه شما کتاب آسمانی را می خوانید آیا نمی اندیشید.(بقره/۴۴)

ای هشام! خدا اکثریت را نکوهش کرده و فرموده: «اگر بخواهی از اکثریت مردم زمین، پیروی کنی تو را از راه خدا خارج می سازند»(انعام/۱۱۷).

و فرموده: «اگر از آنها پرسسی چه کسی آسمانها و زمین را آفرید؟ بی تردید می گویند خدا، بگو ستایش مخصوص خداست ولی بیشتر آنها نمی دانند»(لقمان/۲۵)



و فرموده: «اگر از آنها پرسی چه کسی از آسمان باران می فرستد و زمین مرده را با آن زنده می کند، می گویند خدا، بگو ستایش مخصوص خداست، ولی بیشتر آنها نمی اندیشند».

ای هشام! سپس اقلیت را ستوده و فرموده: «تعداد کمی از بندگانم شکرگزارند (سبأ/۱۳)

و فرموده: «بسیاری از شریکان به هم ستم می کنند مگر آنها که ایمان دارند و کار شایسته می کنند» و «آنان کمیابند» (ص/۲۴).

و فرموده: «تنها يك مرد مؤمن از خاندان فرعون که ایمان خود را پنهان می داشت گفت: می خواهید مردی را بکشید که می گوید: خدا پروردگار من است» (نساء/۲۹)

و فرموده: «جز اندکی به نوح ایمان نیاوردند» (هود/۴۲)

و فرمود: «ولی بیشترشان نمی دانند» (انعام/۳۸)

و فرموده: «ولی بیشترشان نمی اندیشند» (توبه/۱۰۳) و فرموده: «و بیشترشان شعور ندارند».

ای هشام! سپس خداوند از اندیشمندان به خوبی یاد کرده و به بهترین زیور آراسته

و فرموده: «خداوند به هرکس خواهد حکمت دهد و به هرکس حکمت داده شود خیر بسیاری داده شده و جز اندیشمندان در نیابند» (بقره/۲۸۲)

و فرموده: «و دانشمندی که در دانش ریشه دارند می گویند: به قرآن ایمان داریم همه آنها از جانب پروردگار ماست ولی جز خردمندان درك نمی کنند» (آل عمران/۵)

و فرموده است: «به راستی در آفرینش آسمانها و زمین و رفت و آمد شب و روز برای خردمندان نشانه هائی است». (آل عمران/۱۸۷)

و فرموده: «مگر آنکس که می داند آنچه از پروردگارت به تو نازل شده است حق است، چون مانند شخص کور است تنها خردمندان می دانند» (بقره/۲۰)

و فرموده: «مگر آن کسی که در اوقات شب در حال سجده و قیام و عبادت است و از آخرت در هراس است و امید به رحمت پروردگارش دارد، بگو مگر کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟ همانا خردمندان درمی یابند (آل عمران/۳۵)

و فرموده: «کتابی پربرکت به سوی تو فرستادیم تا در آیاتش دقت کنند و تا صاحبان خرد متوجه شوند» (ص/۲۹)

و فرموده: «محققا به موسی وسیله هدایت دادیم و کتابی که هدایت و پند خردمندان بود میراث بنی اسرائیل قرار داده ایم». (مؤمن/۵۷)

و فرموده: «یادآور شو و پند ده که پند مؤمنان سود دهد». (ذاریات/۵۶)

ای هشام! به راستی خدای تعالی در کتاب خویش می فرماید: «به راستی در این قرآن یادآوری است برای کسی که عقل دارد» (ق/۳۷) و فرماید: «همانا به لقمان حکمت دادیم» (فرمود: یعنی عقل دادیم). (لقمان/۱۲)

ای هشام! لقمان به پسرش گفت: زیر بار حق باش تا عاقل ترین مردم باشی و به راستی زیرکی در برابر حق ناچیز است». دنیا دریای ژرفی است که بسیاری از مردم در آن غرق شدند اگر می خواهی نجات یابی باید کشتی ات در این دریا، تقوای الهی، ملوان آن ایمان و بادبانش توکل و ناخدایش عقل و رهبرش دانش و لنگرش شکیبائی باشد.

ای هشام! به راستی برای هرچیز راهنمایی است و راهنمایی عقل اندیشیدن و راهنمایی اندیشیدن خاموشی و سکوت است برای هرچیزی مرکبی است و مرکب عقل فروتنی است برای نادانی تو همین مقدار بس که تو مرتکب کاری شوی که از آن نهی شده ای.

ای هشام! خدا پیامبران و رسولانش را بر بندگانش مبعوث نکرد جز برای آنکه از جانب خدا خردمند شوند و دانشهای خود را از کتاب و سنت بگیرند پس هرکس نیکوتر بپذیرد معرفتش بهتر و هرکس به دستورات خداوند داناتر است عقلش نیکوتر و آنکه عقلش کاملتر است مقامش در دنیا و آخرت بالاتر است.

ای هشام! به راستی خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان، حجت آشکار رسولان و پیامبران و امامانند و حجت پنهان عقل است.

ای هشام! خردمند کسی است که حلالش او را از شکر باز ندارد و حرام بر صبرش چیره نگردد.

ای هشام! هرکس سه چیز را بر سه چیز دیگر مسلط سازد به ویرانی عقلش کمک کرده، آنکه پرتو اندیشه اش را به آرزوی دراز تارک کند و شگفتیهای حکمتش را با گفتار بیهوده نابود سازد و تابش نور اندرز را به خواهشهای نفس خود خاموش نماید، و به نابودی عقل خود اقدام کند، هرکس عقلش را ویران کرد دین و دنیایش تباه شود.

ای هشام! چگونه رفتارت پیش خداوند پاک باشد که دل از فرمان پروردگارت بازداشته ای و در پیروزی هوس بر خرد، فرمان هوس برده باشی

ای هشام! صبر بر تنهایی نشانه قوت عقل است و هرکس از خدا خردمندی گرفت از دنیا و دنیا داران کناره گیرد و به آنچه نزد خداست پردازد و خدا انیس و وحشت او و یار تنهایی او و اندوخته روز نداری و تنگدستی او و عزیزکننده او بدون فامیل و تبار است.

ای هشام! حق را برای فرمان بردن از خدا، برپا داشته اند و نجاتی جز به فرمانبرداری نیست و فرمانبرداری بخاطر علم است و علم با آموزش به دست می آید و آموزش به عقل وابسته است و علم جز از قرآن دانشمندان الهی به دست نمی آید و شناخت علم از طریق عقل صورت می گیرد.

ای هشام! کردار اندک از عالم، چند برابر پذیرفته شود، و کردار بسیار از هواپرستان نادان پذیرفته نگردد.

ای هشام! خردمند به کم وکاست دنیا با دریافت حکمت خوشنود است ولی به کم وکاست حکمت و رسیدن به دنیا خوشنود نیست از این رو خردمندان در کسب خود سود برند.

ای هشام! به راستی خردمندان مازاد بر نیاز خود از دنیا کنار گذاشته تا چه رسد به گناهان با اینکه ترك دنیا فضیلت است و ترك گناهان لازم است.

ای هشام! خردمند، دنیا و اهل دنیا را نگریست و دانست که آن با رنج بدست می آید و به آخرت نگریست و دانست که آنرا نیز جز با رنج و سختی نتوان بدست آورد، پس در جستجوی پاینده تر از آن بر آمد. (پس بهتر آن دید که رحمت خدا را در راه تحصیل آخرت بکار اندازد).

ای هشام! خردمندان به دنیا بی میل اند و به آخرت مشتاق، زیرا دانستند که دنیا هم خواهان است و هم خواسته شده و آخرت هم خواهان است و خواهان دار، هرکس خواهان آخرت شود دنیا خود، به دنبال او رود تا روزی مقدر او را بپردازد و هرکس جویای دنیا شود آخرت، حق خود را از او خواهد و ناگهان مرگ او فرارسد و دنیا و آخرتش را تباه سازد.

ای هشام! هرکس بی مال، بینیازی خواهد، و دلی آسوده از حسد و دینی درست جوید باید با خدای عز و جل زاری کند و از او بخواهد که عقلش را کامل کند، هرکس خرد یابد و به آنچه روزیش باشد قناعت کند و هرکس بدان قناعت کند بی نیاز شود و هرکس بدان قناعت نکند هرگز بی نیازی نیابد.

ای هشام! خدا از مردمی شایسته حکایت کند که گفته اند: «پروردگارا پس از آنکه ما را هدایت کردی دلهایمان را منحرف مساز و از نزد خود رحمتی ببخش زیرا تو بسیار بخشنده ای» (آل عمران/۸) چون دانستند که دلها منحرف شوند و به کوری و پستی خود برگردند، به راستی از خدا نترسد کسی که از جانب خدا خردمند نگردد و هرکس از جانب خداوند خرد نیابد دلش بر معرفت ثابتی که بدان بینا باشد و دلنشین وی گردد وابسته نشود و کسی بدین سعادت نرسد تا گفتار و کردارش یکی باشد و درونش موافق برونش باشد زیرا خدای تبارک و تعالی دلیلی بر درون ناپیدای عقل نگماشته جز به ظاهری که حکایت از باطن دارد.

ای هشام! امیر المؤمنین علیه السلام می فرمود: خدا به چیزی بهتر از عقل پرستش نشود و عقل کسی درست نباشد تا چند خصلت در او باشد مردم از کفر و شرارتش در امان باشند و به نیکی و هدایت او امیدوار بوده زیادی مالش را بخشنده و گفتار اضافی در او نباشد بهره او از دنیا به مقدار توانش باشد و تا زنده است از دانش سیر نشود، ذلت همراه حق را بهتر از عزت با ناحق می داند، تواضع را از اشرافیت دوست تر دارد، احسان اندک از دیگران را بیش شمارد و نیکی بسیار خود را اندک شمارد و همه مردم را بهتر از خود داند و خود را در دل از همه بدتر شمارد و این خود تمام مطلب است.

ای هشام! خردمند دروغ نگوید گرچه دوست داشته باشد.

ای هشام! هرکس مردانگی ندارد دین ندارد و کسی که عقل ندارد مردانگی ندارد.

بارزش ترین مردم کسی است که دنیا را برای خود منزلتی نداند، همانا برای هدفهای شما بهائی جز بهشت نیست پس آن را به غیر بهشت مفروشید.

ای هشام! امیر مؤمنان بسیار می فرمود: از نشانه خردمند این است که دارای سه فضیلت باشد:

۱- چون از او پرسند پاسخ دهد

۲- چون مردم از سخن در مانند او سخن گوید.

۳- نظری ارائه دهد که به نفع همه باشد کسی که هیچ کدام از این صفات را ندارد احمق است.

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: مرد در بالای مجلس ننشیند جز آنکس که این سه خصلت یا یکی از آن ها را داشته باشد و اگر هیچ ندارد و در صدر نشیند احمق است.

حسن بن علی علیه السلام فرمود: حاجات خود را از اهلش بخواهید، عرض شد: یا بن رسول الله اهلش کیست؟

فرمود: آنها که خدا در کتابش بیان کرده و یاد نموده و فرموده: تنها خردمندان متوجه می شوند و فرمود: آنها خردمندانند.

علی بن الحسین علیه السلام فرمود: همنشینی با نیکوکاران صلاح انگیز است و حسن اخلاق دانشمندان خردخیز، فرمانبرداری از حاکمان دادگستر عزت آور است و بهره گیری از مال، کمال مردانگی است و راهنمایی در مشورت خواهی ادای حق نعمت است و خودداری از آزار نشانه کمال عقل و مایه آسایش تن در دنیا و آخرت است.

ای هشام! به راستی خردمند به کسی که می ترسد تکذیبش کنند چیزی را نگوید و از آنکه نگران است مضایقه کند، چیزی را نخواهد و بدانچه توانائی ندارد وعده ندهد و به آنچه ناهنجار بداند دل نبندد و به کاری که می ترسد در آن ناتوان باشد اقدام نکند.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مرسل و هو مختصر مما أورده الشيخ الحسن بن علي بن شعبة في كتاب تحف العقول و أورده بطوله في كتاب بحار الأنوار مشروحا. قوله تعالى يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ : المراد بالقول إما القرآن أو مطلق المواعظ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أي إذا ردوا بين أمرين منها لا يمكن الجمع بينهما يختارون أحسنهما، و على الأول يحتمل أن يكون المراد بالأحسن، المحكمات أو غير المنسوخات و يمكن أن يحمل القول على مطلق الكلام، إذ ما من قول حق إلا و له ضد باطل، فإذا سمعها اختار الحق منهما، و على تقدير أن يكون المراد بالقول القرآن أو مطلق المواعظ، يمكن إرجاع الضمير إلى المصدر المذكور ضمنا أي يتبعونه أحسن اتباع. قوله عليه السلام: الحجج، أي البراهين أو الأنبياء و الأوصياء

عليه السلام أو الاحتجاج و قطع العذر أي أكمل حجته على الناس بما آتاهم من العقول، و يمكن أن يكون المراد أن الله تعالى أكمل حجج الناس بعضهم على بعض، بما آتاهم من العقل إذ غايته الانتهاء إلى البديهي و لو لا العقل لأنكره، و الأدلة ما بين في كتابه من دلائل الربوبية و الوجدانية أو ما أظهر من آثار صنعته و قدرته في الآفاق و في أنفسهم، و الأول أنسب بالترقيق، و المراد بالبيان أما الفصاحة أو المعجزات أو قدرتهم على إتمام كل حجة، و جواب كل شبهة، و إبانة كل حق على كل أحد بما يناسب حاله و علمهم بكل شيء كما قال صلوات الله عليه و أوتيت الحكمة و فصل الخطاب . قوله تعالى: وَ إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ : أي المستحق لعبادتكم واحد حقيقي لا شريك له في استحقاق العبادة، و لا في وجوب الوجود الذاتي و لا في صفاته و وحدته الحقيقية، و قوله تعالى لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ استئناف لبيان الوحدة أو تأكيد للفقرة السابقة، أو تعميم بعد التخصيص دفعا لما يتوهم من جواز أن يكون المستحق لعبودية غيركم متعددًا أو الإله في الأولى الخالق، و في الثانية المستحق للعبادة، فتكون الثانية متفرعة على الأولى، و يحتمل العكس، فيكون من قبيل اتباع المدعى بالدليل الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ خبران لمبتدأ محذوف، أو خبران آخران لقوله إِلَهُكُمْ و لعل التوصيف بهما لبيان أنه تعالى يستحق العبادة لذاته الكاملة و نعمة الشاملة معا فتدبر. ثم استدل سبحانه على تلك الدعاوي بقوله إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَى إيجادهما من كتم العدم و إختلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ أَى تعاقبهما على هذا النظام المشاهد بأن يذهب أحدهما و يجيء الآخر خلفه، و به فسر قوله تعالى هُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ خِلْفَةً أَى تفاوتهما في النور و الظلمة، أو في الزيادة و النقصان، و دخول أحدهما في الآخر، أو في الطول و القصر، بحسب العروض أو اختلاف كل ساعة من ساعاتهما بالنظر إلى الأمكنة المختلفة، فأية ساعة فرضت فهي صبح لموضع و ظهر لآخر، و هكذا، و الفلك يجيء مفردا و جمعا و هو السفينة، و ما في قوله تعالى بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ إما مصدرية أي بنفعهم أو موصولة أي بالذي ينفعهم من المحمولات و المجلوبات، وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ مِنَ الْأُولَى للابتداء، و الثانية للبيان و السماء يحتمل الفلك و السحاب، و جهة العلو و إحياء الأرض بالنباتات و الأزهار و الثمرات وَ بَثَّ فِيهَا عَطْفَ عَلَى أَنْزَلَ أَى أحيى فإن الدواب ينمون بالخصب و يعيشون بالمطر، و البث: النشر و التفريق و المراد بتصريف الرياح إما تصريفها في مهاها قبولًا و دبورا، و

جنوبا و شمالا أو في أحوالها حارة و باردة، و عاصفة و لينة، و عقيمة و لواقح، أو جعلها تارة للرحمة و تارة للعذاب وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ أَي لا ينزل و لا ينقشع، مع أن الطبع يقتضي أحدهما حتى يأتي أمر الله، و قيل مسخر للرياح تقلبه في الجو بمشية الله تعالى، أو سخره الله و هياه لمصالحنا لآياتٍ أي علامات و دلالات و براهين تدل لإمكانها على صانع واجب الوجود بالذات، ترفع الحاجة من الممكنات إذ الممكن لا يرفع حاجة الممكن، و لإتقانها و كونها على وفق الحكم و المصالح التي تعجز جميع العقول عن الإحاطة بعشر أعشارها، على كون صانعها حكيمًا عليماً قادراً رحيمًا بعباده، لا يفوت شيئاً من مصالحهم، و للجهتين جميعاً على كونه مستحقاً للعبادة، إذ العقل يحكم بديهته بأن الكامل من جميع الجهات، العاري من جميع النقائص و الآفات، القادر على إيصال جميع الخيرات و المضرات، هو أحق بالمعبودية من غيره لجميع الجهات، و أيضاً لما دلت الأحكام و الانتظام على وحدة المدبر كما سيأتي بيانه دل على وحدة المستحق للعبادة، و كل ذلك ظاهر لقوم عقولهم في درجة الكمال، و في الآية دلالة على لزوم النظر في خواص مصنوعاته تعالى، و الاستدلال بها على وجوده و وحدته و عمله و قدرته و حكمته و سائر صفاته، و على جواز ركوب البحر و التجارات و المسافرات لجلب الأوقات و الأمتعة. قوله عليه السلام: قد جعل الله ذلك دليلاً، أي كلا من الآيات المذكورة سابقاً أو لاحقاً و ليس لفظ ذلك في التحف، فالآيات اللاحقة أظهر، و قوله تعالى وَ سَخَّرَ لَكُمْ \* أي هياها لمنافعكم و مسخرات بالنصب، حال عن الجميع أي نفعكم بها حال كونها مسخرات الله، خلقها و دبرها كيف شاء، و قرأ حفص وَ النَّجُومِ مُسَخَّرَاتٍ \* على الابتداء و الخبر، فيكون تعميماً للحكم بعد تخصيصه، و رفع ابن عامر الشمس و القمر أيضاً. قوله تعالى خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ : إذ خلق أول أفراد هذا النوع و أباهم منه، أو لأن الغذاء الذي يتكون منه المني يحصل منه، و يمكن أن يكون المراد التراب الذي يطرحه الملك في المني، كما يشهد به بعض الأخبار و قوله تعالى ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً أَي أطفالاً، و الأفراد لإرادة الجنس أو على تأويل يخرج من كل واحد منكم، أو لأنه في الأصل مصدر. قوله تعالى ثُمَّ لِيَبْلُغُوا اللام فيه متعلقة لمحذوف تقديره ثم يبييكم لتبلغوا، و كذا في قوله ثُمَّ لِيَتَّكِنُوا شَيْوْخاً أَي كما لكم في القوة و العقل، جمع شدة كأنعم جمع نعمة. قوله تعالى مِنْ قَبْلُ : و يجوز عطفه على لتبلغوا. قوله تعالى أَشَدَّكُمْ : أي من الشيخوخة



أو بلوغ الأشد. قوله تعالى أَجَلًا مُّسَمًّى : أي يفعل ذلك لتبلغوا أجلا مسمى هو وقت الموت أو يوم القيمة. قوله تعالى إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ : هذه الآية في سورة الجاثية وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ مَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ، وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ تَصْرِيْفِ الرِّيَّاحِ لآيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ وَ قد مر الكلام في مثله و الظاهر أن التغيير من النسخ أو الرواة أو نقل بالمعنى أو هكذا قراءتهم. قوله مِنْ رِزْقٍ : هو الماء لأنه رزق أو سبب للرزق، وربما يؤل الأرض بالقلب و الرزق بالعلم تشبيها له بالماء، لأنه سبب حياة الروح كما أن الماء سبب حياة البدن. قوله تعالى وَ جَنَّاتٌ : عطف على قوله تعالى قطع في قوله وَ فِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَ توحيد الزرع لأنه مصدر في أصله، و هو عطف على أَعْنَابٍ وَ قرأ ابن كثير و أبو عمرو و يعقوب و حفص زَرْعٌ وَ نَخِيلٌ بالرفع عطفا على جنات و قوله صِنَوَانٌ أي نخلات أصلها واحد وَ غَيْرُ صِنَوَانٍ أي متفرقات مختلفة الأصول. قوله تعالى فِي الْأَكْلِ : أي في الثمر شكلا و قدرا و رائحة و طعما، و دلالتها على الصانع الحكيم ظاهر، فإن اختلافها مع اتحاد الأصول و الأسباب لا يكون إلا بتخصيص قادر مختار. قوله تعالى يُرِيكُمْ الْبَرْقَ : الفعل مصدر بتقدير أن أو صفة لمحذوف، أي آية يريكم بها البرق خَوْفًا مِنَ الصَّاعِقَةِ أو تخريب المنازل و الزروع، أو للمسافر وَ طَمَعًا أي في الغيث و النبات و سقي الزروع أو للمقيم و نصبهما على العلة لفعل لازم للفعل المذكور، إذ إراءتهم تستلزم رؤيتهم أو للفعل المذكور بتقدير مضاف أي إراءة خوف و طمع، أو بتأويل الخوف و الطمع بالإخافة و الإطماع، أو على الحال نحو كلمة: شفاها، و يحتمل أن يكونا مفعولين مطلقين لفعلين محذوفين يكونان حالين، أي تخافون خوفا و تطمعون طمعا. قوله تعالى قُلْ تَعَالَوْا : أمر من التعالي و أصله أن يقوله من كان في علو لمن كان في سفلى فاتسع بالتعميم. قوله تعالى مَا حَرَّمَ : كلمة ما تحتل الخبرية و المصدرية و الاستفهامية و قوله عَلَيْكُمْ متعلق باتل، أو بحرم أو بهما على سبيل التنازع. قوله تعالى أَلَّا تُشْرِكُوا : قال البيضاوي أي لا تشركوا ليصح عطف الأمر عليه، و لا يمنع تعليق الفعل المفسر بما حرم، فإن التحريم باعتبار الأوامر يرجع إلى أضدادها، و من جعل أن ناصبة فمحلها نصب بعليكم، على أنه للإغراء أو بالبدل من ما أو من عائدة المحذوف، على أن لا زائدة أو الجر بتقدير اللام، أو الرفع على تقدير المتلو أن لا تشركوا أو المحرم أن تشركوا و قوله: شَيْئًا يحتمل المصدرية و المفعولية و على

التقديرين يشمل الشرك الخفي. قوله تعالى وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا : أي و أحسنوا بهما إحسانا وضعه موضع النهي على الإساءة إليهما للمبالغة و الدلالة على أن ترك الإساءة في شأنهما غير كاف بخلاف غيرهما، و قوله مِنْ إِمْلَاقٍ أَي من أجل فقر و من خشيته. قوله تعالى وَ لَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ : أي الزنا و الكبائر أو جميع المعاصي، و قوله مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ بَدَل منه أي سرا و علانية و الفسوق الظاهرة و الباطنة، أو ما ظهر تحريمه من ظهر القرآن و ما ظهر تحريمه من بطنه كما ورد في بعض الأخبار. قوله تعالى إِلَّا بِالْحَقِّ : كالثبوت و قتل المرتد و رجم المحصن ذَلِكَمْ وَ صَاكُمُ بِهِ أَي بحفظه لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ أَي تتبعون مقتضى عقولكم الكاملة في الاجتناب عن المحارم، و قيل أي ترشدون فإن الرشد كمال العقل. قوله تعالى مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ : صدر الآية هكذا ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ أَي من ممالئكم و من للتبعيض و في قوله مِنْ شُرَكَاءَ مَزِيدَةٌ لتأكيد الاستفهام الجاري مجرى النفي فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ أَي من الأموال و غيرها فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَي فتكونون سواء أنتم و هم فيه شركاء يتصرفون فيه كتصرفكم مع أنهم بشر مثلكم و أنها معارة لكم، و تَخَافُونَهُمْ حال عن أنتم أو عن ضمير المخاطبين في رزقناكم أي و الحال أنكم تخافون من شركة ممالئكم في أموالكم و استبدادهم بالتصرف فيها كما يخاف الأحرار بعضهم من بعض، و الغرض من التمثيل تنبيه المشركين على أن هؤلاء المشركين إذا لم يرضوا بشركة ممالئكم معهم في التعظيم و التكریم و التصرف و التدبير، كيف يرضون بمشاركة الآلهة مع رب الأرباب مع عدم مشاركتهم إياه في شيء من الكمالات في التعظيم و التكریم و التذلل و العبادة تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ أَي نبينها فإن التمثيل فيما دل عليه البرهان مما يكشف المعاني، و يدفع المشاغبات و المعارضات الوهمية لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ أَي يستعملون عقولهم الكاملة في تدبير الأمثال. قوله تعالى وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا : أَي أعمالها إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهُوَ لِقَلَّةِ نَفْعِهَا وَ انْقِطَاعِهَا أَوْ لِأَنَّهَا تَلْهِي النَّاسَ وَ تَشْغَلُهُمْ عَمَّا يَعْقِبُ مَنْفَعَةٌ دَائِمَةٌ وَ لِلدُّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِدَوَامِهَا وَ خُلُوصِ مَنَافِعِهَا وَ لِذَاتِهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ فِيهِ تَنْبِيهُ عَلَى أَنَّ مَا لَيْسَ مِنْ أَعْمَالِ الْمُتَّقِينَ لَعِبٌ وَ لَهُوَ أَفْلا تَعْقِلُونَ أَوْ لَيْسَ لَكُمْ عَقْلٌ كَامِلٌ حَيْثُ تَرَكْتُمُ الْأَعْلَى لِلدُّنْيَا مَعَ الْعِلْمِ بِالتَّفَاوُتِ بَيْنَهُمَا. قوله: عقابه، إما مفعول لقوله خوف أو يعقلون أو لهما على التنازع، و التدمير: الإهلاك، أي بعد ما نجينا لوطا و أهله أهلكننا قومه و إنكم يا أهل مكة لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ أَي

على منازلهم في متاجرهم إلى الشام، فإن سدوم في طريقه مُصْبِحِينَ أي داخلين في الصباح وَبِاللَّيْلِ أي و مساء أو نهارا و ليلا فليس فيكم عقل تعتبرون به. قوله تعالى عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ أي قرية قوم لوط رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ أي عذابا منها، و اختلفوا فيه فقيل: إنه كان حجارة من سجيل، و قيل: كان نارا و قيل هو تقليب الأرض، و قد يوجه هذا بأن المراد إنزال مبدئه و القضاء به من السماء لا عينه و هو تكلف مستغنى عنه بِمَا كَانُوا يُفْسُقُونَ أي بسبب استمرارهم على الفسق. قوله تعالى وَ لَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً: أي من القرية آية بينة دالة على سوء حالهم و عاقبتهم، فقيل: هي قصتها الشائعة و قيل: هي آثار الديار الخربة، و قيل: هي الحجارة الممطورة بعد تقليب الأرض، فإنها كانت باقية بعده، و قيل: هي الماء الأسود فإن أنهارها صارت مسودة لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ أي يستعملون عقولهم في الاستبصار و الاعتبار، و هو متعلق بتركنا أو آية. قوله عليه السلام: إن العقل في التحف ثم بين إن العقل، و الظاهر أن المراد بالعقل هنا التدبر في خلق الله و صنعه، و الاستدلال به على وجوده و صفاته الكاملة، و يمكن إرجاعه إلى بعض ما ذكرنا من المعاني في الحديث الأول. قوله تعالى وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ: أي للناس الذين سبق ذكرهم بَلْ تَتَّبِعُوا مَا آفَيْنَا أَي وجدنا. قوله تعالى أَوْ لَوْ كَانَ: الواو للحال أو للعطف، و الهمزة للرد أو التعجب، و جواب لو محذوف، أي لو كان آباؤهم جهلة لا يتفكرون في أمر الدين و لا يهتدون إلى الحق لا تبعوهم. قوله تعالى وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلنَّاطِرِينَ في هذه الآية اختلاف في حلها، فمنهم من قدر مضافا و منهم من حملها على ظاهرها، فأما الذين قدروا مضافا، فمنهم من قدره في جانب المشية، و قال: تقديره و مثل داعي الذين كفروا و هو الرسول و من يحذو حذوه في إلقاء الخطاب إليهم، كمثل راعي البهائم الذي ينطق بها و هي لا تسمع إلا دعاءه و نداءه و لا تقف على شيء آخر فقد شبه الكفرة في عدم فهمهم لما يسمعون بها، و منهم من قدر المضاف في جانب المشبه به و قال تقديره: كمثل بهائم الذي ينطق بما لا يسمع في عدم فهم ما ألقى إليهم من الخطاب أو معناه: و مثلهم في اتباعهم آباءهم كمثل البهائم التي لا تسمع إلا ظاهر الصوت، و لا تفهم ما تحته، و لا يتفكرون في أن صلاحهم فيه أم لا، و أما الذين حملوها على ظاهرها فقال بعضهم: معناها مثل الذين كفروا في دعائهم أصنامهم التي لا شعور لها بدعائهم كمثل الناعق، فقد شبه الأصنام بالبهائم في عدم الفهم، و تحققه فيهما و إن لم يكن متوقفا على قوله: إلا دعاء و نداء، لكن الغرض زيادة

المبالغة في التوبيخ إذ لا شبهة في أن راعي البهيمة يعد جاهلا ضعيف العقل، فمن دعا صنما لا يسمع أصلا كان أولى بالذم، وقال آخرون: معناه أن مثلهم في اتباع آبائهم والتقليد لهم كمثل الراعي الذي ينطق بالبهائم، فكما أن الكلام مع البهائم عديم الفائدة كذلك التقليد صم بكم عمي أي الكفار صم بكم عمي عن الحق فهم لا يعقلون، للإخلال بالنظر الموجب للعلم. قوله تعالى وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ : وفي القرآن و منهم من يستمعون إليك، أي إذا قرأت القرآن و علمت الشرائع و لكن لا يطيعونك فيها كالأصم الذي لا يسمع أصلا، أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الْأَصْمَ و تقدر على إسماعه، و لو انضم على صممه عدم تعقله شيئا من الحق لقساوة قلبه. قوله تعالى أَمْ تَحْسَبُ : أي بل أ تحسب أن أكثرهم يسمعون سماعا ينتفعون به أو يعقلون، أي يتدبرون فيما تلوت عليهم إن هُم إِلَّا كَالْأَنْعَامِ لعدم انتفاعهم بما قرع آذانهم بل هُم أَضَلُّ سَبِيلًا وجه الأضلية إن البهائم معذورة لعدم القابلية و الشعور، و كانت لهم تلك القابلية فضيعوها و نزلوا أنفسهم منزلة البهائم أو أن الأنعام ألهمت منافعها و مضارها، و هي لا تفعل ما يضرها، و هؤلاء عرفوا طريق الهلاك و النجاة و سعوا في هلاك أنفسهم، و أيضا تنقاد لمن يتعهدا و تميز من يحسن إليها ممن يسيء إليها، و هؤلاء لا ينقادون لربهم و لا يعرفون إحسانه من إساءة الشيطان و لا يطلبون الثواب الذي هو أعظم المنافع، و لا يتقون العقاب الذي هو أشد المضار، و لأنها إن لم تعتقد حقا و لم تكتسب خيرا لم تعتقد باطلا، و لم تكتسب شرا، بخلاف هؤلاء، و لأن جهالتها لا تضر بأحد و جهالة هؤلاء تؤدي إلى هيج الفتن، و صد الناس عن الحق. أقول: أو لأنها تعرف ربها و لها تسبيح و تقديس كما ورد به الأخبار، و قيل: المراد إن شئت شبهتهم بالأنعام فلك ذلك، بل لك أن تشبههم بأضل منها كالسباع. قوله تعالى لَا يُقَاتِلُونَكُمْ نَزَلَتْ فِي بَنِي النَّضِيرِ مِنَ الْيَهُودِ وَ الَّذِينَ وَافَقُوهُمْ وَ رَاسَلُوهُمْ مِنْ مَنَاظِقِ الْمَدِينَةِ جَمِيعًا أَي مجتمعين إِلَّا فِي قَرْيٍ مُّحَصَّنَةٍ أَي بالدروب و الخنادق، أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ أَي لفرط رهبتهم بأسهم بينهم شديد أي ليس ذلك لضعفهم و جنبهم فإنه يشتد بأسهم إذا حارب بعضهم بعضا بل لقذف الله الرعب في قلوبهم، و لأن الشجاع يجبن و العزيز يذل إذا حارب الله و رسوله تَحَسَّبُهُمْ جَمِيعًا أَي مجتمعين متفقين [غير متفرقين] وَ قُلُوبُهُمْ شَتَّى أَي متفرقة لافتراق عقائدهم و اختلاف مقاصدهم ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ أَي ما فيه صلاحهم و إن تشتت القلوب يوهن قواهم. قوله تعالى وَ تَسَوَّنَ أَنْفُسُكُمْ :

صدر الآية أ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ و المراد بالكتاب القرآن على تقدير أن يكون الخطاب لطائفة من المسلمين، فإن فيه الوعيد على ترك البر و الصلاح و مخالفة القول بالعمل، مثل قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَعْمَلُونَ أو التوراة على تقدير أن يكون الخطاب لأحبار اليهود، فإن الوعيد المذكور موجود في التوراة أيضا كما قيل. قوله عليه السلام: ثم ذم الله الكثرة، أي الكثير إطلاقا للمبدء على المشتق، و إنما ذكر عليه السلام ذلك ردا مما يتوهم أكثر الخلق من أن كثرة من يذهب إلى مذهب من شواهد حقيقته، أو لأنه عليه السلام لما بين أن العقلاء الكاملين يتبعون الحق فربما يتوهم منه أنه إذا ذهب أكثر الناس إلى مذهب فيكون ذلك المذهب حقا، لوجود العقلاء فيهم و يلزم من ذلك بطلان ما ذهب إليه الأقل كالفرقة الناجية، فأزال عليه السلام ذلك التوهم بأنه لا يلزم من الكثرة وجود العقلاء فيهم، فإن أكثر الناس لا يعقلون. قوله تعالى عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَي عَنْ دينه و شرعه في الأصول و الفروع. قوله تعالى وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ : الضمير راجع إلى كفار قريش و هم كانوا قائلين بأن خالق السماوات و الأرض هو الله تعالى لكنهم كانوا يشركون الأصنام معه تعالى في العبادة. قوله تعالى قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ : أي على إلزامهم و إلجائهم إلى الاعتراف بما يوجب بطلان معتقدهم، إذ لا يستحق العبادة إلا الموجد المنعم بأصول النعم و فروعها قوله تعالى بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ : ليس في قرآنا هكذا إذ هذه الآية في سورة لقمان و فيه مكان لَا يَعْقِلُونَ لَا يَعْلَمُونَ و لعله كان في مصحفهم هكذا، أو يكون التصحيف من الرواة، و يحتمل أن يكون عليه السلام نقل بالمعنى إشارة إلى ما مر من استلزام العقل للعلم، فالمعنى أنهم لا يعلمون أنه يلزمهم من القول بالتوحيد في العبادة، أو لا يعلمون ما اعترفوا به ببرهان عقلي و دليل قطعي، لأن كونه تعالى خالق السماوات و الأرض نظري لا يعلم إلا ببرهان، و هم معزولون عن إدراكه و إنما اعترفوا به اضطرارا، أو لا علم لهم أصلا حتى يقرروا بالتوحيد بعد ما أقرروا بموجبه، و هذه الوجوه جارية في الآية التالية. قوله عليه السلام: ثم مدح القلة، أي الموصوفين بها أو وصف الممدوحين بالقلة. قوله تعالى وَ قَلِيلٌ مَّا هُمْ : الضمير راجع إلى الموصول في قوله تعالى إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ و ما مزيدة للإبهام و التعجب من قلتهم. قوله تعالى أَ تَقْتُلُونَ : الهمزة للإنكار إما للتوبيخ، أو للتعجب. قوله تعالى أَنْ يَقُولَ : أي لأن يقول أو وقت أن يقول. قوله تعالى وَ مَنْ آمَنَ : عطف على أهلك في قوله تعالى قُلْنَا إِحْمِلْ فِيهَا

مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اِثْنَيْنِ وَاهْلَكَ . قوله تعالى و أكثرهم لا يشعرون : ليست هذه الآية في قرآننا، و يحتمل الوجوه السابقة، ثم اعلم أنه كان الأنسب ذكر هذه القرائن في سياق آيات ذم الكثرة، كما هو في رواية تحف العقول فهي إما رجوع إلى أول الكلام، أو ذكرت ههنا لاستلزام ذم الكثرة مدح القلة، وإنما كرر بعض تلك الفقرات مع ذكرها سابقا لتكرار ذكرها في القرآن في مواضع عديدة. قوله عليه السلام أولوا الألباب : هو على الحكاية، و في التحف: أولي الألباب، و اللب: العقل و أريد به هنا ذوي العقول الكاملة. قوله تعالى وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ : الحكمة تحقيق العلم و إتقان العمل، و روي عن الصادق عليه السلام: أنها طاعة الله و معرفة الإمام، و في رواية أخرى عنه عليه السلام أنها معرفة الإمام و اجتناب الكبائر التي أوجب الله تعالى عليها النار، و في رواية أخرى عنه عليه السلام: أنها المعرفة و الفقه في الدين، فمن فقه منكم فهو حكيم، و عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم رأس الحكمة مخافة الله، و سيأتي تفسيرها في هذا الخبر بالفهم و العقل، و كل ذلك داخل فيما ذكرنا أولا فلا تنافي بينهما. و قال في المغرب: الحكمة ما يمنع من الجهل، و قال ابن دريد: كل ما يؤدي إلى مكرمة أو يمنع من قبيح، و قال الشيخ البهائي (قدس سره) الحكمة ما يتضمن صلاح الناشئين أو صلاح النشأة الأخرى، و أما ما تضمن صلاح الحال في الدنيا فقط، فليس من الحكمة في شيء فقد أوتي خيرا كثيرا أي يدخر له خير كثير في الدارين و ما يذكّر أي و ما يتعظ بما قص من الآيات أو ما يتفكر، فإن المتفكر كالمتذكر لما أودع الله في قلبه من العلوم بالقوة، أو ما يتنبه للفرق بين من أوتي الحكمة و من لم يؤت، إلا أولوا العقول الخالصة عن شوائب الوهم و متابعة الهوى. قوله تعالى وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ : أي الذين ثبتوا و تمكنوا فيه، من قولهم: رسخ الشيء رسوخا: ثبت و المراد بهم النبي و الأئمة عليه السلام كما سيأتي في كتاب الحجة، و هم داخلون في الاستثناء، يقولون آمنا به استئناف موضح لحال الراسخين أو حال منهم، أي هؤلاء الراسخون العالمون بالتأويل يقولون آمنا بالمتشابه أو بكل القرآن محكمه و متشابهه على التفصيل لعلمهم بمعانيه، و غيرهم إنما يؤمنون به إجمالا، و في بعض الروايات أن القائلين هم الشيعة المؤمنون بالأئمة عليه السلام المسلمون لهم كلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا تأكيد للسابق، أي كل من المحكم و المتشابه من عنده تعالى و ما يذكّر إلا أولوا الألباب أي و ما يعلم المتشابه، أو لا يتدبر في القرآن إلا الكاملون في العقول، أو ما يعرف الراسخين

في العلم يعني النبي و الأئمة عليه السلام و ما يذكر حالهم إلا أولو الألباب يعني شيعتهم، و قد ورد منهم عليه السلام أن شيعتنا أولوا الألباب، و سيأتي تمام القول فيها في كتاب الحجة إن شاء الله تعالى. قوله تعالى كَمَنْ هُوَ أَعْمَى : أي أعمى القلب، فاقد البصيرة، لا يهتدي إلى الحق. قوله تعالى أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ : أي قائم بوظائف الطاعات من القنوت و هو الطاعة آناء اللَّيْلِ أي ساعاته، و أم متصلة بمحذوف، تقديره: الكافر خير أمن هو قانت، أو منقطعة و المعنى بل أمن هو قانت كمن هو بضده، و قرأ أمن بالتخفيف بمعنى أمن هو قانت كمن جعل له أندادا ساجداً و قائماً حالان من ضمير قانت، و الواو للجمع بين الصفتين يَحْذَرُ الآخِرَةَ في موضع الحال أو الاستئناف للتعليل هلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ نفي لاستواء الفريقين باعتبار القوة العلمية بعد نفيه باعتبار القوة العملية على وجه أبلغ لمزيد فضل العلم، و قيل: تقرير للأول على سبيل التشبيه، أي كما لا يستوي العالمون و الجاهلون لا يستوي القانتون و العاصون. إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الأَلْبَابِ أي إنما يعلم كل الشريعة و المعارف الإلهية، و معارف القرآن كما هي أولوا العقول الكاملة البالغة إلى أعلى درجات الكمال، و هم الأئمة عليه السلام أو إنما يتذكر و يعلم الفرق بين العالم المذكور و الجاهل ذوو العقول الصافية، و هم شيعتهم كما سيأتي إن شاء الله تعالى في الأخبار الكثيرة: أن الأئمة عليه السلام هم الذين يعلمون، و أعداءهم الذين لا يعلمون، و شيعتهم أولوا الألباب. قوله تعالى كِتَابٌ : هو مبتدأ و مُبَارَكٌ خبره أو هو خبر مبتدأ محذوف، و مبارك خبر بعد خبر لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ فيعرفوا معاني المحكمات، ثم يعرفوا بدلالاتها على أهل الذكر عليه السلام معاني المتشابهات بوساطتهم بالسماع منهم، وَ لِيَتَذَكَّرَ و يعلم جميع معانيه من محكماته و متشابهاته بتوفيق الله تعالى أولوا الألباب و هم أهل البيت عليه السلام، أو ليتذكر و يهتدي بأهل الذكر ذوو العقول الصافية و هم علماء الشيعة الذين أخذوا علوم القرآن عن أئمتهم عليه السلام. قوله تعالى وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى أي ما يهتدى به في الدين من المعجزات و التوراة و الشرائع، وَ أَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ أي و تركنا عليهم بعده التوراة هُدًى [هو] إما مفعول له لقوله أَوْرَثْنَا أو حال عن فاعله أو عن الكتاب، أي هاديا و ذِكْرِي أي تذكرة أو مذكراً لأولي الألباب أي لذوي العقول السليمة عن اتباع الهوى فإنهم المنتفعون به. قوله تعالى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ : أي الذين علم الله إنهم يؤمنون أو يصير سبباً لمزيد هداية من آمن و بانضمام هذه الآية إلى الآيات السابقة يستفاد أن

المؤمنين ليسوا إلا أولي الألباب. قوله عليه السلام: يعني عقل، اعلم أن القلب يطلق على الجسم الصنوبري الذي هو في الجوف، وعلى الروح الحيواني المنبعث منه، وعلى النفس الناطقة المتعلقة به أولاً لشدة تعلقه بالعضو المخصوص، أو لكونه متقلب الأحوال، وعلى قوة إدراك الخير والشر والتميز بينهما القائمة بالنفس المسماة بالعقل، ولعله عليه السلام فسره بهذا المعنى. قوله عليه السلام: الفهم والعقل، يعني أعطاه الله الفهم والعقل، وعليها مدار الحكمة فكان إعطاؤهما إعطاءها. قوله عليه السلام: تواضع للحق، أي لله تعالى بالإقرار به والإطاعة والانقياد له، أو للأمر الحق بأن تقر به وتدعن له، إذا ظهر لك حقيقته عند المخاصمة وغيرها، وكونهما من دلائل العقل ظاهر. قوله عليه السلام: وإن الكيس لدى الحق يسير، قال بعض الأفاضل في المصادر: الكيس والكياسة زيرك شدن والكيس به زيركى غلبه كردن فيحتمل أن يكون اليسير بمعنى القليل والكيس بأول المعنيين، وأن يكون اليسير مقابل العسير، والكيس بأحد المعنيين، والمراد أن إدراك الحق ومعرفته لدى موافاته بالكياسة يسير، أو أن الغلبة بالكياسة عند القول بالحق والإقرار به يسير، ويحتمل أن يكون الكيس بالتشديد أي ذو الكيافة عند ظهور الحق بأعمال الكيافة، والإقرار بالحق قليل، انتهى كلامه رفع الله مقامه. أقول: على تقدير أن يكون الكيس بالتشديد يحتمل أن يكون يسير فعلاً بل على التقدير الآخر أيضاً، وقيل معناه على التقدير الآخر: إن كياافة الإنسان عند الحق سهل هين لا قدر له، وإنما الذي له منزلة عند الله هو التواضع والمسكنة والخضوع، وفي بعض النسخ أسير بدل يسير، أي الكيافة أو صاحبها أسير عند الحق، ولا يمكنه مخالفته، وفي بعض النسخ لذي الحق بالذال المعجمة أي للمحق وهو بالنسخة الأخيرة أنسب. قوله عليه السلام: عالم كثير، يمكن أن يقرأ بفتح اللام وكسرها. قوله عليه السلام: وحشوها، أي ما يحشى فيها وتملاً منها، والشرع ككتاب الملافة الواسعة فوق خشبة يصفقها الريح فتمضي بالسفينة، والقيم مدبر أمر السفينة، والدليل: المعلم وقال في المغرب السكان ذنب السفينة لأنها به تقوم وتسكن، والمناسبة بين المشبه والمشبه به في جميعها لا يخفى على الفطن اللبيب. قوله عليه السلام: ودليل العقل، أي التفكير في الإنسان يدل على عقله، كما أن صمته يدل على تفكره، أو أن التفكير يوصل العقل إلى مطلوبه، وما يحصل له من المعارف والكمالات، وكذا الصمت دليل للتفكير فإن التفكير به يتم ويكمل. قوله



عليه السلام: و مطية العقل التواضع، أي التذلل و الانقياد لله تعالى في أوامره و نواهيه أو الأعم من التواضع لله تعالى أو للخلق، فإن من لم يتواضع يبقى عقله بلا مطية، فيصير إلى الجهل أو لا يبلغ عقله إلى درجات الكمال، و المطية: الدابة المركوبة التي تمطو في سيرها أي تسرع، و في تحف العقول مكان العقول في الموضعين العاقل، و لا يخفى توجيهه، و الخطاب في قوله: كفى بك، عام كقوله فيما سيأتي كيف يزكو عملك، و أخواتها. قوله عليه السلام: إلا ليعقلوا، ضمير الجمع راجع إلى العباد، و إرجاعه إلى الأنبياء بعيد، أي ليعلموا علوم الدين أصولا و فروعا عنه تعالى بتوسط الأنبياء و الأوصياء عليه السلام فالعقل هنا بمعنى العلم، أو لتصير عقولهم كاملة بحسب الكسب بهداية الله تعالى، و التفرع بالأول أنسب. قوله عليه السلام: فأحسنهم استجابة، لما كان غاية البعثة و الإرسال حصول المعرفة، فمن كان أحسن معرفة كان أحسن استجابة، و من كان أحسن عقلا كان أعلم بأمر الله و أعمل، فالأكمل عقلا أرفع درجة حيث يتعلق رفع الدرجة بكمال ما هو الغاية. قوله عليه السلام: و أما الباطنة فالعقول، لعل المراد بها ههنا أي التي مناط التكليف و بها يميز بين الحق و الباطل و الحسن و القبيح. قوله عليه السلام: لا يشغل الحلال شكره، أي لا يمنعه كثرة نعم الله عليه، و الاشتغال بها عن شكره لربه تعالى. قوله عليه السلام: نور تفكره، هو فاعل أظلم، لأنه لازم، و إضافته إلى التفكير إما بيانية أو لامية، و السبب في ذلك أن بطول الأمل يقبل إلى الدنيا و لذاتها، فيشغل عن التفكير، أو يجعل مقتضى طول الأمل ماحيا بمقتضى فكره الصائب، و الطريف: الأمر الجديد المستغرب، الذي فيه نفاسة و محو الطرائف بالفضول، إما لأنه إذا اشتغل بالفضول شغل عن الحكمة في زمان التكلم بالفضول، أو لأنه لما سمع الناس منه الفضول لم يعبأوا بحكمته، أو لأنه إذا اشتغل به محي الله عن قلبه الحكمة. قوله عليه السلام: أفسد عليه، أي أفسد على نفسه دينه و دنياه لما مر من قوله: أكملهم عقلا أرفعهم درجة في الدنيا و الآخرة. قوله عليه السلام: كيف يزكو، الزكاة تكون بمعنى النمو و بمعنى الطهارة و هنا يحتملها. قوله عليه السلام: عن أمر ربك، الأمر هنا إما مقابل النهي، أو بمعنى مطلق الشأن، أي الأمور المتعلقة به تعالى. قوله عليه السلام: عقل عن الله، أي حصل له معرفة ذاته و صفاته و أحكامه و شرائعه، أو أعطاه الله العقل، أو علم الأمور بعلم ينتهي إلى الله بأن أخذه عن أنبيائه و حججه عليه السلام إما بلا واسطة أو بواسطة، أو بلغ عقله إلى درجة

يفيض الله علومه عليه بغير تعليم بشر. قوله عليه السلام: و غناه، أي مغنية، أو كما أن أهل الدنيا غناهم بالمال، هو غناه بالله وقربه و مناجاته، و العيلة: الفقر، و العشيرة: القبيلة و الرهط الأذنون. قوله: نصب الحق، و في تحف العقول نصب الخلق، و نصب إما مصدر أو فعل مجهول، و قراءته على المعلوم بحذف الفاعل أو المفعول كما توهم بعيد، أي إنما نصب الله الحق و الدين بإرسال الرسل و إنزال الكتب ليطاع في أوامره و نواهيه. قوله عليه السلام: و التعلم بالعقل يعتقد، أي يشتد و يستحكم، أو من الاعتقاد بمعنى التصديق و الإذعان. قوله عليه السلام: و معرفة العلم، و في التحف و معرفة العالم و هو أظهر، و المراد هنا علم العالم، و الغرض أن احتياج العلم إلى العقل من جهتين لفهم ما يلقيه العالم، و المعرفة العالم الذي ينبغي أخذ العلم عنه، و يحتمل أن يكون المعنى أن العقل هو المميز الفارق بين العلم اليقيني، و ما يشبهه من الأوهام الفاسدة و الدعاوي الكاذبة، أو من الظن و الجهل المركب و التقليد. قوله عليه السلام: من العالم، في التحف من العاقل. قوله عليه السلام بالدون، أي القليل و اليسير منها مع الحكمة الكثيرة، و لم يرض بالقليل من الحكمة مع الدنيا الكثيرة. قوله عليه السلام: فضول الدنيا، أي الزائد عما يحتاج إليه، و قوله: و ترك الدنيا جملة حالية. قوله عليه السلام: طالبة مطلوبة، أي الدنيا طالبة للمرء لأن يوصل إليه ما عندها من الرزق المقدر، و مطلوبة يطلبها الحريص طلبا للزيادة، و الآخرة طالبة تطلبه لتوصل إليه أجله المقدر و مطلوبة يطلبها الطالب للسعادات الأخروية بالأعمال الصالحة، و قال بعض الأفاضل: لا يبعد أن يقال الإتيان بالعاطف في الآخرة بقوله: و الآخرة طالبة و مطلوبة، و تركه في قوله: الدنيا طالبة مطلوبة، للتنبيه على أن الدنيا طالبة موصوفة بالمطلوبية، فيكون الطالبة لكونها موصوفة بمنزلة الذات، فدل على أن الدنيا من حقها في ذاتها أن تكون طالبة، و تكون المطلوبة لكونها صفة لا حقة بالطالبة من الطواري التي ليس من حق الدنيا في ذاتها أن تكون موصوفة بها، فلو أتى بالعاطف لفاتت تلك الدلالة، و أما الآخرة فلما كانت الأمران أي الطالبية و المطلوبة كلاهما مما تستحقها و تتصف بها في ذاتها، فأتى بالعاطف، و إن حمل قوله: الدنيا طالبة مطلوبة، على تعدد الخبر ففي ترك العاطف دلالة على عدم ارتباط طالبيتها بمطلوبيتها، و في الآخرة فالأمران فيها مرتبطان لا يفارق أحدهما الآخر، و لذا أتى بالواو الدالة على المقارنة في أصل الثبوت لها. قوله تعالى لا تُزغُ الزبغ: الميل و العدول عن الحق،

و الردى الهلاك و الضلال. قوله عليه السلام: من كان قوله لفعله مصدقا ، على صيغة اسم الفاعل أي ينبغي أن يأتي أولا بما يأمره، ثم يأمر غيره ليكون قوله مصدقا لما يفعله، و إذا فعل فعلا من أفعال الخير و سئل عن سببه أمكنه أن يبين حقيقته بالبراهين العقلية و النقلية، و يمكن أن يقرأ على صيغة المفعول فيحتمل وجهين: الأول: أن الناس يصدقون قوله لفعله، و موافقته له، الثاني: أن يكون الفعل مصدقا له. قوله عليه السلام: لأن الله. خطر بالبال لتوجيهه و جهان الأول: أنه عليه السلام ادعى أولا أن الخوف من الله تعالى خوفا واقعا يصير سببا لترك الذنوب في جميع الأحوال، لا يكون إلا بأن يرزق العبد من الله تعالى عقلا موهيبا يبصر حقيقة الخير و الشر كما هي، ثم بين عليه السلام ذلك بأن من لم يكن بهذه الدرجة من العقل لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة للخير و الشر يبصرها و يجد حقيقة تلك المعرفة في قلبه، ثم بين أن تلك المعرفة الثابتة يلزمها أن يكون قول العبد موافقا لفعله، و فعله موافقا لسره و ضميره، لأن الله تعالى جعل ما يظهر على الجوارح دليلا على ما في القلب، و يفضح المتصنع بما يظهر من سوء قوله و فعله، فثبت بتلك المقدمات ما ادعى عليه السلام من أن الخوف الواقعي لا يكون إلا بالعقل عن الله الثاني أن لا يكون قوله عليه السلام و من لم يعقل تعليلا لما سبق بل مقدمة برأسها، و حاصلها: أن المعرفة الثابتة لا تحصل إلا بالعقل، كما أن الخوف لا يحصل إلا به، ثم بين عليه السلام دليلا يعرف به تلك المعرفة الثابتة التي هي من آثار العقل و لوازمها و دلائلها، و هي كون القول موافقا للفعل و السر أي ما يفعل في الخلوات موافقا للعلائية، ثم علل ذلك بأن الله تعالى جعل تلك الآثار دليلا على العقل الذي أخفاه في الإنسان، و لا يمكن معرفته إلا بها. و قال بعض مشايخنا قدس الله روحه: لعل المراد أنه من لم يكن صالحا لم يخف الله لأنه من لم يكن صالحا لم يكن قوله مصدقا لفعله و سره موافقا لعلائيته و من لم يكن كذلك لم يكن ذا معرفة ثابتة يجد حقيقتها في قلبه، لأن الله تعالى جعل الظاهر دليلا على الباطن، فالفعل ظاهر يدل على الاعتقاد الذي هو من الخفايا و السرائر، و يكشف عنه، و القول ظاهر يعبر عنه، فإن دل الفعل على عدم تقرر الاعتقاد و ثبوته و لم يصدقه القول، فالمعتبر دلالة الفعل و أما دلالة الفعل على التقرر و الثبوت بحقيقة المعرفة مع مخالفة القول فغير متصور، فإن القول إذن فعل دال على عدم ثبوت حقيقة المعرفة و تقررها في قلبه، و من لم يكن يجد حقيقة المعرفة في قلبه لم يكن ذا معرفة ناشئة

عن جانب الله و من لم يكن عاقلا عن الله لم يخف الله و لا يخفى ما فيه. قوله عليه السلام: ما عبد الله بشيء، أي العقل أفضل العبادات، فالمراد بالعقل معرفة ذات الله تعالى و صفاته، و كلما يجب معرفته من أصول الدين و فروعها، أو المراد به تكميل القوة العقلية، و يحتمل أن يكون المراد ليس شيء من أسباب العبادة و دواعيها مثل العقل. قوله عليه السلام الكفر و الشر، أي جميع أنواع الكفر كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى. قوله عليه السلام: دهره، منصوب بالظرفية أي في تمام عمره. قوله عليه السلام: الذل أحب إليه، أي الذل و العز الدنيايان أو ذل النفس و عزها و ترفعها، و قوله: مع الله أي مع رضاه تعالى و قربه و طاعته. قوله عليه السلام و يرى الناس كلهم، و ذلك بأن يحسن ظنه بهم و يتهم نفسه، فكل ما في غيره مما يحتمل وجهها حسنا يحمله عليه، و كل ما فيه مما يحتمل وجهها قبيحا يجوزها في نفسه، فيظن بغيره خيرا، و لا يظن بنفسه خيرا فيظن بكل منهم أنه خير منه، و يكون هو عند نفسه شرا منهم. قوله عليه السلام: و هو تمام الأمر، أي كل أمر من أمور الدين يتم به أو كأنه جميع أمور الدين مبالغة. قوله عليه السلام: لا مروءة المروءة: الإنسانية و كمال الرجولية، و هي الصفة الجامعة لمكارم الأخلاق و محاسن الآداب. قوله عليه السلام: خطرا، الخطر الحظ و النصيب و القدر و المنزلة، و السبق: الذي يتراهن عليه، و الكل محتمل. قوله عليه السلام: يجب إذا سئل، قيل: أي يكون قادرا على الجواب عما يسأل، و النطق عند عجز القوم عن الكلام، و مشيرا بالرأي الذي فيه صلاح القوم، و عارفا بصلاحتهم و أمرا به، فمن لم يكن فيه شيء من هذه الثلاث فهو أحمق أي عديم الفهم ناقص التمييز بين الحسن و القبيح، و لعل قوله عليه السلام: يجب إذا سئل، ناظر إلى الفتاوى في النقلات و الشرعيات، و قوله: و ينطق إذا عجز القوم، ناظر إلى تحقيق المعارف و العقليات، و يشير بالرأي، ناظر إلى معرفة التدبير و السياسات في العمليات فمن جمع فيه الخصال الثلاث دل على كمال عقله النظري و العملي، و من لم يكن فيه شيء منها كان ناقص العقل بقوته. قوله عليه السلام: إذا طلبتم الحوائج، أي الدينية و الدنيوية، و اختصاص الأولى بأولى العقول ظاهر، و أما الثانية فللذلل الذي يكون في رفع الحاجة إلى الناقص في الدين، و لعدم الأمن من حمقه، فربما يمنعه أو يأتي بما ضره أكثر من نفعه. قوله عليه السلام: و أدب العلماء، أي مجالستهم و تعلم آدابهم و النظر إلى أفعالهم، و التخلق بأخلاقهم موجبة لزيادة العقل، و الحمل على رعاية الآداب في

مجالسة العلماء لا يخلو من بعد. قوله عليه السلام: و استثمار المال، أي استثمائه بالتجارة و المكاسب دليل تمام الإنسانية و موجب له أيضا لأنه لا يحتاج إلى غيره و يتمكن من أن يأتي بما يليق به. قوله عليه السلام: قضاء: أي شكر لحق نعمة أخيه عليه، حيث جعله موضع مشورته، أو شكر لنعمة العقل و هي من أعظم النعم، و لعل الأخير أظهر. قوله عليه السلام: ما يعنف، التعنيف اللوم و التعيير بعنف، و ترك الرفق و الغلظة، و كلاهما محتمل.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية:

(أبو عبدالله الأشعري) هو الحسين بن محمد الأشعري.

و صدر السند في بعض النسخ المعتبرة: «بعض أصحابنا رفعه».

قال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله:

قوله: «أبو عبدالله الأشعري عن بعض أصحابنا رفعه عن هشام»: أول السند في النسخ المعتبرة: «بعض أصحابنا رفعه». و يأتي في مواضع من الكافي ككتاب النكاح: «أبو عبدالله الأشعري»، وهو الحسين بن محمد الأشعري «عن بعض أصحابنا رفعه»، و هنا نسخ مختلفة، ففي بعضها ما ذكرناه، و في بعضها: «بعض أصحابنا رفعه»، و في بعضها: «أبو علي الأشعري [رفعه]»، و في بعضها: «أبو عبدالله الأشعري رفعه». وهو الظاهر؛ لأنه المتعارف في هذا الكتاب. انتهى.

ما «هو الظاهر» هو الأكثر.

و (أهل العقل): هم الحجج المعصومون و شيعتهم، و غيرهم جهلاء و إن كانوا مهراء في فنون الشيطنة و النكراء.

والآية في سورة الزمر هكذا: «وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ»  
الآية. وتبعية «أحسن القول» قول الله، أو قول العاقل عن الله: هو الأخذ بالمحكمات، وبالمتشابهات أيضاً  
بتأويلها بالعلاجات المذكورة عنهم عليهم السلام.

وقال برهان الفضلاء:

«أحسن القول» يعني المحكمات الناهية عن تبعية الظن فيما يجري فيه وفي دليله الاختلاف بلا  
مكابرة، والدالة على وجوب إمام عالم بجميع الأحكام إلى انقراض الدنيا. قال الله في سورة الحديد:  
«هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَؤُفٌ رَّحِيمٌ»  
، وفي سورة آل عمران: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى  
مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ» ، وفي سورة الزمر: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ  
الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى  
ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» ، وفي سورة الزمر أيضاً:  
«اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» ، والقول مطلق من قول الله والرسول وأوصيائه عليهم  
السلام. انتهى.

وقد سبق في بيان الخطبة أن العمل بالظن في زمن الغيبة منه ما رخص فيه -لنفي الحرج المنفي -  
للعالم الممتاز العدل الإمامي الحاذق في المعالجات على ما فصل.

(أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحُجَجَ بِالْعُقُولِ): إشارة إلى المعرفة الفطرية بآثار الصنع وشواهد الربوبية.

(وَنَصَرَ النَّبِيِّينَ بِالْبَيَانِ): إشارة إلى المعرفة الدينية بالعقل عن الحجج المعصومين العاقلين عن الله  
سبحانه.

(وَدَلَّهُمْ عَلَى رُبُوبِيَّتِهِ بِالْأَدَلَّةِ) أي العقلية والسمعية.

وقال الفاضل الاسترآبادي:

«أكمل للناس الحجج بالعقول»، يعني خلق في الناس العقل بمعنى الغريزة، ولولا ذلك لما تمّ لأحدٍ حجة ولا دليل على الآخر؛ لأنّ العاقل الناظر المتفكّر لا يستطيع أن يجحد المقدمات الواضحة الحقيقة، الواضحة الاستلزام للمدعى.

«نصر النبيّن بالبيان»، على الأمر، يعني بأن ألهمهم وأوحى إليهم بمقدمات واضحة الحقيقة، واضحة الدلالة على المدعى عند الخصم، مؤثرة في قلبه بحسب استعداده. وفيه تنبيه على أنّ صنع الأنبياء عليهم السلام مجرد البيان.

وأما خلق نور ترتّب عليه قبول الحقّ والاعتراف، فهو صنع الله بالنسبة إلى من يشاء، وهو الذي ثبت منه الطاعة يوم الميثاق، وهو الذي إذا خلّي وإرادته يختار الحقّ وأهله لا هوى نفسه.

«دلّهم على ربوبيّته بالأدلة» يعني بعد خلق العقل فيهم دلّهم على أنّ لهم مدبراً على لسان نبيّه صلى الله عليه وآله بالأدلة، فالقول بأن معرفته ضرورية من توهم بعض الرواة. انتهى.

أقول: آخر بيانه غفلة عن قوله تعالى: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»، والمنكر للمعرفة الفطرية منكر بلسانه، كما يستفاد من الحديث. وقد سبق ذكره، وسيجيء في كتاب التوحيد إن شاء الله تعالى.

وآية «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ» في سورة البقرة.

(قَدْ جَعَلَ اللَّهُ ذُلِكَ): أهلكتناهم، يعني قوم لوط عليه السلام.

(لَتَمُرُّنَّ عَلَيْهِمْ)؛ قيل: على منازلهم في متاجركم إلى الشام؛ فإنّ بلدتهم المسماة ب«السدوم» في طريقها «مُصْبِحِينَ\* وَ بِاللَّيْلِ». وفسر بالمرور على قصّتهم في القرآن في عدة مواضع مصبحين بقراءة القرآن وملابسين بقراءته بالليل.

وآية: «إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ» في سورة العنكبوت.

و«الرجز»: العذاب.

(آية بيّنة) أي المذكورات في هذه الآية.

وآية «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» في سورة النحل. وآية: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ» في سورة المؤمن. و (قال) قبلها عطف على (فقال): «وَالِهَكُّمُ» لا على (فقال و سخر).

(أشدكم) أي كمال قوتكم، وأوان كمال عقلكم.

و آية: «إِنْ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ» في سورة الجاثية، لكن بمضمونها، فنقل بالمعنى، أو قراءة غير مشهورة، أو سهو من سلف النسخ. وفي المصاحف: «واختلال الليل والنهار» بالواو مكان «إِنْ» ومكان «لآيات»: «آيات».

وفسر الرزق بالماء، وهو السبب.

وآية: «يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» في سورة الحديد. وآية: «وَجَنَاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ» في سورة الرعد.

«صِنُونٌ» أي نخلات تكون من أصل واحد، إذا خرج نخلتان أو أكثر من أصل واحد فكل واحدة: «صنو» والاثنتان: «صنوان» بكسر النون والجمع: «صنوان» بالتثوين. وفي حديث العباس: «عمّ الرجل صنو أبيه» .

«وَوَغَيْرِ صِنُونٍ» متفرقات مختلفة الأصول.

وآية: «وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا» في سورة الروم. «خوفاً» من نحو الصاعقة والغيث الضارّ، والبداء في الأمطار. و«طمعاً» في الغيث النافع.

وآية: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» في سورة الأنعام. و«الإملاق»: الفقر؛ أي من خوفه. وقد صرح به في قوله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ» .

«مَا ظَهَرَ مِنْهَا» \* بالعلانية. «وَمَا بَطَّنَ» \* بالإخفاء عن الناس.



وآية: «هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ» في سورة الروم، «مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» من نحو العبيد والإماء، «فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ» من الأموال؛ يعني أن الذي لكم ليس في الحقيقة، بل هو لله سبحانه ومن رزقه، فإذا لم يجز أن يكون لكم شريك من أمثالكم في مالكم من حيث الاسم والإنسانية؛ حيث لا تصرف لكم في أرواحهم وإنسانيتهم، فكيف يجوز أن يكون له شريك من مخلوقاته في ماله؟!!

«فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ» على الاستفهام، أي ولستم ومماليكم في شيء مما تملكون سواء، فليس للشريك في شيء مما يملكه في ملكه، بل كل شيء فهو لله.

«تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ» أي لستم تخافونهم كخيفتكم أنفسكم؛ إذ ليس لهم حرمة كحرمة الأحرار.

(ثم وعظ) أي بعد إكمال الحجج، ونصرة النبيين، والدلالة على الربوبية لم يكتف بها بل وعظ.

وآية: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» في سورة الأنعام. وفي التفسير: يعني وما اكتفأونا بالحياة الدنيا إذا لم يكن بعدها دار آخرة إلا للهو ولعب. وقد قال في سورة الأنبياء: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ\* لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخِذْنَا مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ\* بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ» .

وآية: «ثُمَّ دَمَرْنَا الْأَخْرِينَ\* وَ إِنَّا لَنَكْمُ لَتَمُرُونَ» في سورة الصافات.

«ثُمَّ دَمَرْنَا الْأَخْرِينَ»: أهلكناهم، يعني قوم لوط عليه السلام.

(لَتَمُرُونَ عَلَيْهِمْ)؛ قيل: على منازلهم في متاجرهم إلى الشام؛ فإن بلدتهم المسماة بـ«السدوم» في طريقها «مُصْبِحِينَ\* وَ بِاللَّيْلِ». وفسر بالمرور على قصبتهم في القرآن في عدة مواضع مصبحين بقراءة القرآن وملابسهم بقراءته بالليل.

وآية: «إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ» في سورة العنكبوت.

و«الرّجز»:العذاب.

(آية بيّنة): قصّة قوم لوط المشهورة، أو آثار الديار الخربة.

(إنّ العقل مع العلم) أي العقل المتّصف بقدر من أقدار الكمال إنّما هو مع العلم

المأخوذ عن الحجّة المعصوم العاقل عن الله سبحانه.

وآية: «وَ تَلِكُ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ» في سورة العنكبوت أيضاً.

وآية: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» في سورة البقرة.

«الْفَيْنَا»: وجدنا.

وآية: «وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ» في سورة البقرة أيضاً.

نعق الراعي بالغنم -كضرب-:صاح بها.

وآية: «وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ» \* في سورة يونس لكن في المصاحف «يَسْتَمِعُونَ» \* . و«يستمع» بلا توافق التتمة في سورة الأنعام، وفي سورة محمّد، فنقل بالمعنى، أو قراءة غير مشهورة، أو سهو مضبوط.

وآية: «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ» في سورة الفرقان.

«بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا»: لوجوه ظاهرة، منها: عدم اتّصاف الأنعام بالعناد.

وآية: «لَا يُفَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ»: في سورة الحشر. أي اليهود، محصّنة بالحيطان والسيران والخنادق وغير ذلك.

(جميعاً) أي متّفقين.

وآية: «وَتَسُونَ أَنْفُسَكُمْ» في سورة البقرة.

(ثم ذم الله الكثرة) أي كثرة أهل الجهل. ومن دلائلهم لمذاهبهم كثرة عددهم وقد يدعون الإجماع بها.

وآية: «وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ» في سورة الأنعام.

وآية: «وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» في سورة لقمان، لكن في المصاحف: «لا يعلمون» مكان «لا يعقلون»، فنقل بالمعنى، أو قراءة غير مشهورة، أو سهو مضبوط من سلف النساخ.

وآية: «وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» في سورة العنكبوت.

وآية: «وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» في سورة سبأ.

وآية: «وَقَلِيلٌ مِمَّنْ هُمْ» في سورة ص. أي ما أقل من آمن بالله واليوم الآخر وعمل الصالحات.

«وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ» في سورة المؤمن.

وآية: «وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» في سورة هود؛ يعني مع نوح عليه السلام. وفسر القليل باثنين وسبعين نفراً، سبعة من أهله، ثلاثة منهم أبناؤه: سام وهام ويافث، وأربعة: زوجته، وزوجات أبناؤه عليهم السلام.

«وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» \* في سورة الدخان، ويونس، والقصص.

«وَأَكْثَرَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» في سورة المائدة.

قال الفاضل الاسترآبادي:

ما بعث الله رسله إلى عباده إلا ليعقلوا الدين عن الله على لسان رسله؛ لعلم الله بأن غير ذلك من الطريق كالرياضة والمناظرة قد يُخطئ وقد يصيب. كل ذلك بتقدير الله وقضائه وللحكّم المنظورة له في ذلك. انتهى.

قد مرّ أنّ المعرفة الفطرية بتوسّط العقول، والدينيّة بتوسّط المعصومين العاقلين عن الله. وبيانه هذا إقرار بما أنكّر، وقد ذكر عنه آنفاً.

«و أكثرهم لا يشعرون». ليس في المصاحف، فيما نقل بالمعنى، أو قراءة غير مشهورة، أو سهو. ففي سورة المؤمنون «بَلْ لَا يَشْعُرُونَ»، وفي سورة يونس والنمل «أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْكُرُونَ» \* ، و«الحلية» بالكسر: للسيف وحلية الرجل صفته ويفتح فيهما.

وآية: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ» في سورة البقرة.

و«الحكمة»: علم الدين، ولغة العلم الصحيح. واشتقاقها من الحكمة بالتحريك، أي حديد اللّجام المانع للدابة من الوقوع في الورطة.

قال برهان الفضلاء: ذكر المضارع في «وَمَنْ يُؤْتِ»، وذكر «قد» والماضي في «فَقَدْ أُوتِيَ» نظير «إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ» الإشعار بأنّ الخير الكثير مقدّم على الحكمة وباعثها، كما أنّ الحكمة مقدّمة على المغفرة والفضل وباعثهما. و«الخير» هنا، ضدّ الفقر المذكور في الآية السابقة على هذه الآية. والمراد الثروة وما يجري مجراها ويكون أفضل منها. انتهى.

وآية: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» في سورة آل عمران، يعني الأئمة عليهم السلام.

وآية: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» \* في سورة آل عمران أيضاً.

وآية: «أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ» في سورة الرعد.

وآية: «أَمْ مَنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ» في سورة الزمر.

وآية: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ» في سورة ص.

وآية: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى» في سورة المؤمن.

وآية: «وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» في سورة الذاريات.

و«الذكري» و«الذكرة»: نقيض النسيان، ك«الذكر» أيضاً بالكسر.

وآية: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» في سورة ق.

وآية: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» في سورة لقمان.

(قَالَ: الْفَهْمَ وَالْعَقْلَ)، يعني عن الحجة المعصوم المضبوط عدده في علم الله، وتقديره من أول الدنيا إلى انقراضها.

ولم يكن لقمان نبياً ولا وصياً، قد اشتهر أنه خدم أربعمئة من الحجج المعصومين.

قال السيّد الأجلّ النائي رحمه الله:

يعني أعطاه الله تعالى الفهم والعقل، وعليهما مدار الحكمة التي هي المعرفة الحقّة

والتخلّق بالخلق الحسن الجميل، وباستعمالهما يحصل الحكمة، فكان إعطاؤهما إعطاؤها. انتهى.

غرضه من المعرفة الحقّة، المعرفة الدينيّة التي لا تحصل إلا بتوسّط المعصوم العاقل عن الله سبحانه.

(تَوَاضَعُ لِلْحَقِّ) قال في القاموس: تواضع: تذلل وتخاشع .

قيل: يعني مع الخلق لله . أو المعنى أطع لمن هو حجة معصوم عاقل عن الله. وفي الحديث: «مَنْ

تَوَاضَعَ لِلْهَرَفَةِ اللَّهُ». و«الأعقل» مقول بالتشكيك فلا إشكال.

قال برهان الفضلاء سلّمه الله: أي لأحكام كتاب الله تعالى.

وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله:

المراد بالتواضع للحقّ، الإقرار به، والإطاعة والانقياد له. والإقرار بالحقّ دليل العقل؛ لأنّ العقل يأمر به، والجهل يمنع عنه. انتهى.

لا يقطع عقل بحقيّة شيء من المتشابهات إلا بالعقل عن الله، أو بتوسّط عاقل عن الله؛ لانحصار الأعلميّة بما في هذا النظام العظيم في مدبره الحكيم تعالى شأنه.

(الكَيْسَ) بالفتح، والكياسة: خلاف الحمق، فقوله: (وإنّ الكيس لدى الحقّ يسير) يحتمل كـ«سيّد»، يعني أنّ ذا الكيس العاقل عن العاقل عن الله قليل. وقيل:

يعني أنّ كياسة الإنسان - وهي عقله وفطنته - يسير عند الحقّ لا قدر له، وإنّما الذي له قدر عند الله هو التواضع والمسكنة والخضوع والافتقار إليه.

وقال برهان الفضلاء: أي المعامل بالمحكّمات الناهية عن العمل بالظنّ قليل.

وقال السيّد السند أمير حسن القائني رحمه الله: يعني أنّ الكيس عند الحقّ يسير منقاد له غير عسير.

وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله:

في المصادر: الكيس والكياسة: «زيرك شدن». والكيس: «به زيركى غلبه كردن». فيحتمل أن يكون «اليسير» بمعنى القليل، والكيس بأول المعنيين؛ وأن يكون اليسير مقابل العسير، والكيس بأحد المعنيين. والمراد: أنّ إدراك الحقّ ومعرفته لدى موافاته بالكياسة يسير، أو أنّ الغلبة بالكياسة عند القول بالحقّ والإقرار به يسير. ويحتمل أن يكون «الكيس» بالتشديد، أي ذو الكياسة عند ظهور الحقّ بإعمال الكياسة والإقرار بالحقّ قليل. انتهى.

واحتمال لذي الحق، أي الإمام، يعني معرفته أو عارفه كما ترى.

(قَدْ غَرِقَ فِيهَا) كَعَلِمَ (عَالَمٌ كَثِيرٌ) ، يُحْتَمَلُ فَتَحَ اللَّامَ وَكَسَرَهَا، وَظَاهِرُ بَرَهَانَ الْفَضْلَاءِ فَتَحَهَا، وَقَدْ فَسَّرَهَا بِجَمْعِ كَثِيرٍ.

«حَشُو السَّفِينَةَ»: مَتَاعَهَا.

و«شَرَعَ السَّفِينَةَ» كَكِتَابٍ: مَا يَهَيِّئُ لِلرِّيَاحِ.

(إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا) أَي هَادِيًا إِلَى أَنَّهُ حَقٌّ أَوْ بَاطِلٌ.

(وَدَلِيلُ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ) أَي الْعَقْلُ الصَّوَابُ، أَوْ إِصَابَةُ الْعَقْلِ: التَّفَكُّرُ فِي آلَاءِ اللَّهِ، وَأَثَارُ قُدْرَتِهِ، وَاسْتِحْكَامُ نِظَامِ الْعَامِ بِحُكْمَتِهِ وَتَدْبِيرِهِ بِحَيْثُ لَا يَتَصَوَّرُ مَا فَوْقَهُ، فَلَا بَدَّ مِنْ وَجُودِ حُجَّةٍ مَعْصُومٍ عَاقِلٍ عَنِ الْأَعْلَمِ بِهِ؛ لِيَرْتَفَعَ الْاِخْتِلَافُ، وَلئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسْلِ. وَالْعَاقِلُ لَا يَبْنِي فِكْرَهُ إِلَّا عَلَى اسْتِحْكَامِ هَذَا النِّظَامِ بِهَذَا اسْتِحْكَامِ فِيمَيِّزُ الْفِكْرَ السَّخِيفَ، كَمَا عَلَيْهِ مَدَارُ مَشَايخِ الْقُدْرِيَّةِ عَنِ مَسْتَقِيمِهِ، كَمَا هُوَ مَلِكَةُ الْعَاقِلِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى.

قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى:

«شيء» في الموضوعين: مصدر باب عَلِمَ بمعنى المشيئة، ويستعمل في المعنى المتعارف؛ لأنَّ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّمَا هُوَ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ كَمَا سَيَجِيءُ فِي كِتَابِ التَّوْحِيدِ فِي الْبَابِ الْخَامِسِ وَالْعِشْرِينَ، بَابِ أَنَّهُ لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ.

والمراد ب«التفكر» هنا: التفكر في عواقب الأمور.

وقال السيد الأجل النائيني رحمه الله: «وَدَلِيلُ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ»؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ يَصِلُ إِلَى مَطْلُوبِهِ بِالتَّفَكُّرِ. «وَدَلِيلُ التَّفَكُّرِ الصَّمْتُ»؛ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ يَتِمُّ بِهِ، أَنْتَهَى.

و«الصمت» بالفتح: مصدر صمت كنصر.

و«المَطِيَّة» كالعطية: الناقة القويّة التي يركب ويحمل مطاها- بالفتح والقصر- أي ظهرها.

(وَمَطِيَّةُ الْعَقْلِ التَّوَّاضِعُ) أي التذلل والانقياد لقول المعصوم العاقل عن الله.

(أَنْ تَرَكَبَ) على المعلوم: من باب عَلِمَ. وارتكاب المنهيّ عنه ينشأ من نقصان العقل.

قال برهان الفضلاء: ما نهيت عنه من تبعيّة الظنّ والاجتهاد بالرأي.

وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله:

«وَمَطِيَّةُ الْعَقْلِ التَّوَّاضِعُ» يعني التذلل والانقياد للأوامر والنواهي، فمن ركب المنهيّ عنه ولم يتواضع للأوامر والنواهي بقي عقله بلا مطية، فيصير إلى الجهل. انتهى.

أي بقدر نقص عقله.

(فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةً) أي لقبول دعوة المعصوم مطيعاً منقاداً.

(وَأَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً) يعني دينية.

(وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ): بحجّية الإمام، وحقّية الشرائع والأحكام.

قال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله:

لَمَّا كَانَ غَايَةَ الْبَعْثَةِ وَالْإِرْسَالَ حَصُولَ مَعْرِفَةِ اللَّهِ، فَمَنْ كَانَ أَحْسَنَ مَعْرِفَةً كَانَ أَحْسَنَ اسْتِجَابَةً، وَمَنْ كَانَ أَحْسَنَ عَقْلاً كَانَ أَعْلَمَ بِأَمْرِ اللَّهِ وَأَعْمَلَ بِهِ، فَالْأَكْمَلُ عَقْلاً أَرْفَعُ دَرَجَةً؛ حَيْثُ يَتَعَلَّقُ رَفْعُ الدَّرَجَةِ بِكَمَالِ مَا هُوَ الْغَايَةُ. انتهى.



أَي رَفْعِ الدَّرَجَاتِ فِي الدُّنْيَا بِكَثْرَةِ العِزَّةِ، وَفِي الآخِرَةِ فِي المَوْقِفِ وَالجَنَّةِ.

(إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ) دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ المَعْرِفَةَ الدِّينِيَّةَ لَا تَطْلُبُ إِلا مَمَّنْ لَهُ المَعْرِفَةُ الفِطْرِيَّةَ الَّتِي حَاصِلَةٌ بِشَوَاهِدِ الرُّبُوبِيَّةِ لِكُلِّ بَالِغٍ عَاقِلٍ بِالعَقْلِ الَّذِي مَنَاطُ التَّكْلِيفِ.

وَقَالَ الفَاضِلُ الاسْتِرَابَادِي رَحِمَهُ اللهُ:

«إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ»، يَعْنِي يَحْتَجُّ اللهُ عَلَى عِبْدِهِ يَوْمَ القِيَامَةِ بَيْنَ الخَلْقِ [فَيَقُولُ]: أَمَا بَيَّنْتَ لَكَ الطَّرِيقَةَ المَرْضِيَّةَ عِنْدِي وَالعَظِيمَةَ المَرْضِيَّةَ عِنْدِي عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَكَذَلِكَ يَحْتَجُّ عَلَيْهِ فِي قَلْبِهِ بِأَنَّهُ: أَمَا خَلَقْتَ فِي قَلْبِكَ الطَّرِيقَةَ المَرْضِيَّةَ وَالعَظِيمَةَ بِوسِيلَةِ بَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. انْتَهَى.

لَا يَخْفَى غِنَاءَ أَحَدِ الِاحْتِجَاجِينَ عَلَى بَيَانِهِ عَنِ الآخِرِ.

(لَا يَشْغَلُ الحَلَالَ شُكْرُهُ)، عَلَى المَضَارِعِ المَعْلُومِ، مِنْ بَابِ مَنَعَ أَوْ الإِفْعَالِ. وَ«الشَّغْلُ» بِفَتْحِ الشِّينِ وَيَضْمِ: المَنَعِ. وَ«شُكْرُهُ»: مَفْعُولٌ بِهِ.

قَالَ بَرَهَانَ الفَضْلَاءِ:

أَي لَا يَكْسِبُ الحَلَالَ إِلا بِقَدْرِ لَا يَمْنَعُ فَعَلَ مَا وَجِبَ عَلَيْهِ، كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ النُّورِ: «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ القُلُوبُ وَالأَبْصَارُ».

(بَطُولِ أَمَلِهِ)؛ فَإِنَّ طُولَ الأَمَلِ لِلأَهْوَاءِ يُقْسِي القَلْبَ، فَيَمْنَعُ مِنَ التَّفَكُّرِ كَمَا يَنْبَغِي.

وَ«الطَّرَائِفُ»: جَمْعُ طَرِيفَةٍ، كَشَرَائِفٍ وَشَرِيفَةٍ؛ أَي غَرَائِبِ حِكْمَتِهِ.

(كَيْفَ يَزُكُّوْا عِنْدَ اللَّهِ عَمَلَكُمْ) أي كيف يطهر، ويخلص، وينمو. فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ بِالْعَصْمَةِ، أَوْ بِالْعَاقِلِ عَنِ اللَّهِ اعْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْيَا - وهم الجهلاء - إِلَّا تَقِيَّةً، والدنيا دنياء ان حرام شؤم، وحلال مبارك. و«لا رهبانية في الإسلام» .

(وَكَانَ اللَّهُ أُنْسَهُ) أي مؤنسه. (فِي الْوَحْشَةِ) أي إذا اتفقت معاشرته الجهلاء. «الأنس» بالضم: المصاحب، ويكسر ويُحرَّك.

(وَصَاحِبُهُ فِي الْوَحْدَةِ) أي العزلة عن الجهلاء.

و (الْعَيْلَةِ): بالفتح: الفاقة.

(وَمُعَزَّةٌ مِنْ غَيْرِ عَشِيرَةٍ) على اسم الفاعل من الإفعال. وضبط برهان الفضلاء: وَمَعَزَّةٌ: بفتحين مصدراً ميمياً، بمعنى العزّة، للتناظر.

(نُصِبُ الْحَقِّ لِبَطَاعَةِ اللَّهِ) أي الحجّة المعصوم العاقل عن الله.

(وَلَا نَجَاةٌ إِلَّا بِالطَّاعَةِ)، طاعة مفترض الطاعة.

(وَالطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ) أي طاعة الله المرضية إنّما هي باليقين، ولا يحصل اليقين في المختلف فيه إلا بالتعلم من العاقل عن الله الأعلم بما في نظام العالم، فردّ على مبتدعي الرسوم المخترعة في الطاعة وما أكثر في طريقة الصوفية القدرية.

في بعض النسخ المعتمدة: «يعتقد» بالدال مكان «يعتقل» باللام، بمعنى يضبط.

(وَرَبَّانِيٌّ): نسبة إلى الربّ، بزيادة الألف والنون للمبالغة.

قال برهان الفضلاء:

المراد ب«العالم» الربّانيّ: «من كان بزهده عن الحرام راغباً في ثواب الربّ تعالى، فلا يحكم بظنّه فيما يجري فيه وفي دليله الاختلاف بلا مكابرة، سواء كان من العلماء أو من المتعلّمين.

في بعض النسخ: «وَمَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ».

وقال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله:

«نصب الحقّ لطاعة الله»، يعني وضع الله الدين، فأوجب بعض الأفعال كالإقرار القلبي واللساني بالتوحيد وبالرسالة، وحرّم بعضها، واستحبّ بعضها، وكره بعضها، وخير في بعضها؛ لتمييز المطيع من العاصي. وشرط في طاعته أن يكون بعد علمٍ ويقينٍ بكونها طاعةً، وقدّر أن لا يحصل اليقين بكونها طاعةً إلا بالتعلّم، يعني السماع من الرّسل والأئمّة عليهم السلام، وقدّر أن لا يحصل التعلّم إلا بالنور المسمّى بالعقل.

وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله:

«نصب الحقّ لطاعة الله»، أي أقيم الحقّ بإرسال الرسل وإنزال الكتب؛ ليُطاع الله في أوامره ونواهيه، ولا نجاة إلا بالطاعة، ولا يتحقّق إلا بالعلم والمعرفة، ولا يكفي عقول الناس للإحاطة بالعلوم والمعارف من غير تعلّم، بل يحصل لهم المعرفة بالتعلّم، والتعلّم باستعمال العقل في تحصيل الاعتقاد، ثمّ التعلّم ينتهي لا محالة بعالم ربّانيّ يكون علمه من جانب الله سبحانه، ومعرفة ذلك العلم والعالم به بالعقل، فلا نجاة إلا بعقل يحصل به المعرفة الناشئة عن الله إمّا بلا تعلّم، أو بتعلّم من عالم ربّانيّ يُعرف بالعقل. انتهى.

غرضه من قوله: «ولا يكفي عقول الناس»: أنّ اليقين في المختلف فيه لا يحصل إلا عن الحجّة المعصوم العاقل عن الله، فإنّ غرضه إقامة البرهان القاطع، قال الله تعالى في سورة المؤمنون: «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ».

(قَلِيلُ الْعَمَلِ مِنَ الْعَالِمِ مَقْبُولٌ)؛ لمكان اليقين.

قال برهان الفضلاء: «من العالم»، أي ممّن لا يحكم بظنّه.

أقول: الأولى- أي ممّن لا يحكم بظنّه من عند نفسه، وقد ثبتت الرخصة في زمن الغيبة؛ دفعاً للحرّج المنفيّ- الحكمُ بالظنّ بالمعالجات المعهودة عنهم عليهم السلام للعالم الإمامي الممتاز العدل المحتاط ما أمكن التوقّف المستلزم للحرّج.

قال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله:

«قليلُ العمل من العالم»، أي صاحب اليقين بأنّ عمله طاعة الله. والمراد بالجاهل، صاحب الجهل المركّب، وهو من زعم أنّ عمله طاعة الله وليس كذلك؛ لأنّه ما أخذه من العالم الربّانيّ الذي أمر الله بالأخذ عنه؛ ولأنّه لم يحصل له جزم بكونه طاعة؛ لأنّه قدّر الله تعالى أن لا يحصل جزم بالطاعات والمعاصي إلا من جهة السماع عن العالم الربّاني. انتهى.

نعم، ما أشار رحمه الله بقوله: «لأنّه قدّر الله» إلى حصر عدد الحجج المعصومين بتقدير الله وحكمته البالغة؛ ردّاً على مدّعي الكشف بالرياضة.

(بالدُون من الدنيا) أي اليسير على قدر الكفاف من حلالها.

و«ترك الدنيا من الفضل» أي فضول حلالها؛ مخافة طول الوقوف للحساب. والمباح قد يترك لمصلحة، كما فعل أمير المؤمنين عليه السلام، وقد لا يترك أيضاً لذلك، كما فعل الحسن بن عليّ عليهما السلام.

(فطلب بالمشقّة أبقاها) لأهل الجنّة. أو المعنى أن الآخرة طالبة بخيرها المؤمنين، ومطلوبة لهم.

قال برهان الفضلاء:

ولعلّ النكته في ترك الواو في الأولى وذكرها في الثانية، أنّ في الأولى تغاير بين المتعلّقين باعتبار أنّ الدنيا فارغة من طلب الراغبين فيها، فإنّ الرزق وصل إليهم بزيادة فمثل: «خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ» في سورة الواقعة، وفي الثانية اتّحادهما مثل: «هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ» في سورة البقرة.

وقال السيّد السند أمير حسن القائي رحمه الله:

ترك الواو في «أنّ الدنيا طالبة مطلوبة» إشارة إلى أنّ تعدّد الخبر فيه نظير قولهم: «حُلُوٌّ حَامِضٌ»، وذلك لأنّ الحلو والحامض شيء واحد وهو المزّ، فكذلك الدنيا حين كونها طالبة مطلوبة، فكانّ الطالبيّة والمطلوبيّة للدنيا شيء واحد؛ لأنّ حين كون الدنيا طالبة لمن طلب الآخرة مطلوبة من جهة استيفاء الرزق منها، بخلاف الآخرة؛ فإنّها حين كونها طالبة لمن طلب الدنيا ليست بمطلوبة؛ لأنّ الآخرة إذا طلب طالب الدنيا يأتيه الموت فيفسد عليه دنياه ودينه، كما هو معلوم من صريح عبارة الحديث.

وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله:

لايبعد أن يقال: الإتيان بالعاطف في الآخرة بقوله: «الآخرة طالبة ومطلوبة» وتركه في قوله: «الدنيا طالبة مطلوبة»؛ للتنبية على أنّ الدنيا طالبة موصوفة بالمطلوبيّة، فيكون الطالبيّة-لكونها موصوفة-بمنزلة الذات، فدلّ على أنّ الدنيا من حقّها في ذاتها أن تكون طالبة، وتكون المطلوبيّة-لكونها صفة لاحقة بالطلبيّة-من الطوارئ التي

ليس من حقّ الدنيا في ذاتها أن تكون موصوفة بها، فلو أتى بالعاطف لفاتت تلك الدلالة، وأمّا الآخرة فلمّا كان الأمران-أي الطالبيّة والمطلوبيّة كلاهما-مما تستحقّها وتتّصف بها في ذاتها فأتى بالعاطف.

وإن حمل قوله: «الدنيا طالبة مطلوبة» على تعدّد الخبر؛ ففي ترك العاطف دلالة على عدم ارتباط طالبيّتها بمطلوبيّتها، وأمّا في الآخرة فالأمران فيها مرتبطان لا يفارق أحدهما الآخر؛ ولذا أتى بالواو الدالّة على التقارن في أصل الثبوت لها. انتهى.

في بعض النسخ بترك العاطف في الثانية أيضاً.

و (الغنى) كأنه بيان لقوله عليه السلام: (وَلِذَلِكَ رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ)؛ لاختيارهم الباقي على الفاني يقيناً. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كانت الدنيا من ذهب والآخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقي على الذهب الفاني».

كيف والأمر على العكس من ذلك؟!

(أَنَّ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ) يعني أَنَّ الدنيا طالبة بحلالها المقدر المتقين وغيرهم، مطلوبة بحلالها للمتقين وبمطلقاتها لغيرهم.

(وَالْآخِرَةُ طَالِبَةٌ) بأجلها كلِّ أحد، (وَمَطْلُوبَةٌ) لأهل الجنة. أو المعنى أَنَّ الآخرة طالبة بخيرها المؤمنين، ومطلوبة لهم.

قال برهان الفضلاء:

ولعلَّ النكته في ترك الواو في الأولى وذكرها في الثانية، أَنَّ في الأولى تغاير بين المتعلِّقين باعتبار أَنَّ الدنيا فارغة من طلب الراغبين فيها، فَإِنَّ الرزق وصل إليهم بزيادة فمثل: «خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ» في سورة الواقعة، وفي الثانية اتَّحادهما مثل: «هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ» في سورة البقرة.

وقال السيّد السند أمير حسن القائي رحمه الله:

ترك الواو في «أَنَّ الدنيا طالبة مطلوبة» إشارة إلى أَنَّ تعدّد الخبر فيه نظير قولهم: «حُلُوٌّ حَامِضٌ»، وذلك لأنَّ الحلو والحامض شيء واحد وهو المرز، فكذلك الدنيا حين كونها طالبة مطلوبة، فكانَّ الطالبيّة والمطلوبيّة للدنيا شيء واحد؛ لأنَّ حين كون الدنيا طالبة لمن طلب الآخرة مطلوبة من جهة استيفاء الرزق منها، بخلاف الآخرة؛ فإنَّها حين كونها طالبة لمن طلب الدنيا ليست بمطلوبة؛ لأنَّ الآخرة إذا طلب طالب الدنيا يأتيه الموت فيفسد عليه دنياه ودينه، كما هو معلوم من صريح عبارة الحديث.

وقال السيّد الأجلّ النائي رحمة الله:

لا يبعد أن يقال: الإتيان بالعاطف في الآخرة بقوله: «الآخرة طالبة ومطلوبة» وتركه في قوله: «الدنيا طالبة مطلوبة»؛ للتنبية على أنّ الدنيا طالبة موصوفة بالمطلوبيّة، فيكون الطالبية - لكونها موصوفة - بمنزلة الذات، فدلّ على أنّ الدنيا من حقّها في ذاتها أن تكون طالبة، وتكون المطلوبيّة - لكونها صفة لاحقة بالطالبية - من الطوارئ التي

ليس من حقّ الدنيا في ذاتها أن تكون موصوفة بها، فلو أتى بالعاطف لفاتت تلك الدلالة، وأمّا الآخرة فلمّا كان الأمران - أي الطالبية والمطلوبيّة كلاهما - ممّا تستحقّها وتتّصف بها في ذاتها فأتى بالعاطف.

وإن حمل قوله: «الدنيا طالبة مطلوبة» على تعدّد الخبر؛ ففي ترك العاطف دلالة على عدم ارتباط طالبيتها بمطلوبيتها، وأمّا في الآخرة فالأمران فيها مرتبطان لا يفارق أحدهما الآخر؛ ولذا أتى بالواو الدالة على التقارن في أصل الثبوت لها. انتهى.

في بعض النسخ بترك العاطف في الثانية أيضاً.

و (الغنى) بالكسر والقصر: ضدّ الفقر، وإذا فتح مدّ. وأمّا الغناء بالكسر والمدّ فمن الصوت.

(فليتضرّع إلى الله في مسألته)، تنبيه بالتحضيض على عظم نعمة العقل.

قال الفاضل الاسترآبادي:

«فليتضرّع إلى الله» صريح في أنّ المراد هنا من العقل الغريزة النورانية التي يخلقها الله في القلب ويترتب عليها الأفعال الحسنة. انتهى.

وكان غرضه الردّ على الفلاسفة.

(إنَّ اللهَ حَكِيٌّ عَنْ قَوْمِ صَالِحِينَ) ، فَسَّرُوا بِسَلْمَانَ وَأَبِي ذَرٍّ وَالْمَقْدَادِ وَأَشْبَاهِهِمْ مِنْ أَوْلِي الْأَلْبَابِ، وَالآيَةِ فِي سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ.

و«الزَيْغُ»: الْمِيلُ وَالْعُدُولُ عَنِ الطَّرِيقِ.

و«الرَّدَى» بِالْقَصْرِ: الْهَلَاكُ.

قَالَ الْفَاضِلُ الْإِسْتِرْأَبَادِيُّ:

و«تَعُودُ إِلَى عَمَاهَا» وَذَلِكَ بِأَنَّ لَمْ يَحْفَظْهُ اللهُ تَعَالَى مَا خَلَقَ فِيهَا مِنَ الْغَرِيْزَةِ النُّورَانِيَّةِ

الْمَسْمُومَةِ بِالْعَقْلِ .

قَالَ بَرَهَانَ الْفَضْلَاءِ:

يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ حَاصِلًا لِقَوْمِ صَالِحِينَ فِي حَيَاةِ الرَّسُولِ بِتَبْلِيغِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِ «تَزْيِغٍ» وَ«تَعُودٍ» لِلْإِسْتِقْبَالِ، وَعَلَى هَذَا يَحْتَمَلُ «عُلْمُوا» عَلَى الْمَجْهُولِ مِنَ التَّفْعِيلِ. وَالْمُخَالَفُونَ مُعْتَرِفُونَ بِهَذَا الْمَضْمُونِ وَيَتَغَافَلُونَ. وَقَدْ رَوَى الْبُخَارِيُّ بِإِسْنَادِهِ فِي صَحِيحِهِ عَنِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي بَابِ سُورَةِ الْمَائِدَةِ أَنَّهُ قَالَ بَعْدَ ذِكْرِ طَائِفَةٍ مِنْ أَحْوَالِ الْقِيَامَةِ: «أَلَا أَنَّهُ يُجَاءُ بِرِجَالٍ مِنْ أُمَّتِي فَيُؤْخَذُ بِهِمْ ذَاتَ الشَّمَالِ، فَأَقُولُ: يَا رَبِّ أَصِيحَابِي، فَيُقَالُ: إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ، فَأَقُولُ كَمَا قَالَ الْعَبْدُ الصَّالِحُ: «وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ» فَيُقَالُ: إِنَّ هَؤُلَاءِ لَمْ يَزَالُوا مُرْتَدِّينَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ مِنْذُ فَارَقْتَهُمْ». انْتَهَى.

المراد ب«العبد الصالح» هنا: عيسى بن مريم عليهما السلام.

(إنَّه لَمْ يَخْفِ اللهُ مِنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللهِ) ؛ لِعَدَمِ أَخْذِهِ دِينَهُ عَلَى يَقِينٍ، وَلَا يَحْصُلُ فِي الْمَخْتَلَفِ فِيهِ إِلَّا عَنِ الْعَاقِلِ عَنِ اللهِ وَالْعِلْمِ مَعَهُ؛ وَلِذَا «إِنَّمَا يَخْشَى اللهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» كَمَا يَفْسِّرُهُ الْفَقْرَةُ التَّالِيَةُ.



«عقد عليه» كضرب.

قال برهان الفضلاء:

«المعرفة الثابتة» هنا: عبارة عن معرفة المحكمات التي أمر فيها بسؤال أهل الذكر، ونهى عن الحكم بالظنّ والرأي والاجتهاد. فهذا الكلام من قبيل قول الله تعالى في

سورة النمل: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» ، وفي سورة آل عمران: «وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» .

وقال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله:

«لم يخف الله من لم يعقل عن الله»؛ معناه أنّ من لم يأخذ دينه عن الله، يعني [عن] رسله والأئمة عليهم السلام لم يخف الله حقّ خوفه. ومن أخذ دينه عن رسل الله والأئمة عليهم السلام يخاف الله حقّ خوفه؛ لأنّه يعلم أنّ معرفته مبنية على العقل الذي تفضّل الله [به] عليه، ويعلم أنّه بعض الكبائر يتسبّب بتركه تعالى حفظ ذلك العقل، وكذلك من لم يأخذ دينه عن الحجج -صلوات الله عليهم- قدّر الله أن لا يحصل له يقين بذلك .

وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله:

«إنّه لم يخف الله من لم يعقل عن الله»، لعلّ المراد أنّه من لم يكن صالحاً لم يخف الله؛ لأنّه من لم يكن صالحاً لم يكن قوله مصدّقاً لفعله، وسرّه موافقاً لعلانيته، ومن لم يكن كذلك لم يكن ذا معرفة ثابتة يجد حقيقتها في قلبه؛ لأنّ الله تبارك وتعالى جعل الظاهر دليلاً على الباطن، فالفعل ظاهر يدلّ على الاعتقاد الذي هو من الخفايا والسرائر ويكشف عنه، والقول ظاهر يعبر عنه، فإنّ دلّ العقل على عدم تقرّر الاعتقاد وثبوته ولم يصدّقه القول، فالمعتبر دلالة الفعل، وأمّا دلالة الفعل على التقرّر والثبوت لحقيقة المعرفة مع مخالفة القول فغير متصوّر، فإنّ القول إذن فعل دالّ على عدم ثبوت حقيقة

المعرفة وتقرّرها في قلبه، ومن لم يكن يجد حقيقة المعرفة في قلبه لم يكن ذا معرفة ناشئة عن جانب الله، ومن لم يكن عاقلاً عن الله لم يخف الله. انتهى.

«من لم يكن صالحاً»، أي كما أمر.

قال برهان الفضلاء:

«لأنّ الله تبارك اسمه». استدلال على «ولا يكون أحد كذلك»، والمراد أنّه لا يجوز لغير المتوسّمين الحكم بالظنّ في نفس حكم الله؛ لأنّ العلم بنفس حكم الله خارج عن وسع غير المتوسّمين، لكن يجوز لغير المتوسّمين الحكم بالظنّ في ما هو محلّ حكم الله، كتعيين القبلة وقيّم المتلّفات. انتهى.

نعم، لو لم يلزم الحرج المنفيّ في زمن الغيبة، ولا يدفع على لزومه إلّا بتخصيص الرخصة الثابتة على ما عرفت آنفاً.

(ما عبّد الله بشيء أفضل من العقل) وخواصّه، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا عليّ، إذا تقربّ الناس إلى خالقهم بأنواع البرّ فتقربّ أنت إليه بالعقل».

قال برهان الفضلاء: سيوضّح هذا في شرح الأوّل في الباب الرابع والعشرين باب البداء في كتاب التوحيد إن شاء الله تعالى.

وقال السيّد الأجلّ النائيني:

«ما عبّد الله بشيء أفضل من العقل»؛ فإنّ حقيقة العبادة التذلّل والخضوع، وإنّما الكاملة البالغة نهايتها بالمعرفة. انتهى.

أي بالمعرفة التي فصلت في هذه الهدية مراراً.

(وما تمّ عقل امرئ). إمّا من كلام أمير المؤمنين صلوات الله عليه، أو أبي الحسن موسى عليه السلام.

(لَا يَشْبَعُ مِنَ الْعِلْمِ دَهْرَةٌ) ولا نهاية للعلم. وفيه إشارة إلى أن غذاء الروح وما ينمو به إنما هو العلم.

(الذُّلُّ أَحَبُّ إِلَيْهِ مَعَ اللَّهِ مِنَ الْعِزِّ مَعَ غَيْرِهِ) ؛ لعلمه بأن العزّة لله جميعاً .

(وَالْتَوَاضَعُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الشَّرَفِ) ؛ لأنه أنسب للعبوديّة. فالمراد بالشرف، ما هو لازمه غالباً من العجب والتكبر ونحوهما. واحتمال أن يكون المعنى: والتواضع مع الله

أحبّ إليه من الشرف مع غيره كما ترى، والشريف المتواضع أشرف من المتكبر.

(قَلِيلَ الْمَعْرُوفِ) أي الإحسان من غيره. وقليل الحقّ عظيم.

(وَيَسْتَقِلُّ كَثِيرَ الْمَعْرُوفِ مِنْ نَفْسِهِ) ، ومطلق وضع المنة محذور.

قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى:

المراد بالكفر والشّر كفران النعمة والإضرار بالخلق، وبالرشد والخير شكر النعمة والإحسان إلى الخلق.

«لَا يَشْبَعُ مِنَ الْعِلْمِ دَهْرَةٌ» تحريص على الحرص في طلب العلم الذي لا بدّ منه في الدّين، فلا ينافي ما يجيء في أوّل باب المستأكل بعلمه المباهي به، من أنّه لا يحسن الحرص في طلب العلم، فإنّ المراد هناك العلم الذي لا يحتاج إليه في الدّين وطلبه مانع من طلب ما لا بدّ من تحصيله.

«وَالْتَوَاضَعُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الشَّرَفِ»، أي إظهار الاستكانة أحبّ إليه من إظهار المجد والشرافة. انتهى.

فلأن يستأكل الضعفاء، أي يأخذ أموالهم.

(وَيَرَى النَّاسَ كُلَّهُمْ خَيْرًا مِنْهُ، وَأَنَّهُ شَرُّهُمْ فِي نَفْسِهِ) أي التأدّب بأدابهم، أو رعاية الآداب في طاعتهم المفترضة بالنصّ.

(تمام العزّ). لعلّ المعنى: ويرى جميع معاصريه الذين لا قطع له شرعاً بكفرهم الذي لا نجاة يمكن النجاة بعده (خيراً منه) ؛ لإمكان صدور أمر من الأمور الباعثة للنجاة عنهم، ولا علم له بعاقبة أمر نفسه.

(وأنّه شرّهم في نفسه) ؛ لاطلاع على دقائق عيوب نفسه دون خفّيات عيوب غيره، فبذلك لا يغفل غالباً عن عيوبه، فيسعى في تزكية نفسه عنها.

(وَهُوَ تَمَامُ الْأَمْرِ) إن شاء الله تعالى.

قال برهان الفضلاء سلّمه الله:

يعني ويكون سلوكه مع الناس بحيث يكون ظنّه أنّ كلّهم خيرٌ منه، وأنّه شرّهم في باطن أمره؛ إذ لا علم لأحد بعاقبة أحد سوى الله عزّ وجلّ، فربّما كافر يؤمن بالتوفيق وبالعكس بالخذلان، كما مرّ في بيان قوله: «يا هشام، إنّ الله حكى» إلى آخره.

(وَهُوَ تَمَامُ الْأَمْرِ) يعني وهذه الصفة عمدة الصفات الحسنة، أو المعنى أنّها آخرها.

وقال الفاضل صدر الدّين محمّد الشيرازي:

«يرى الناس كلّهم خيراً منه»؛ لحسن ظنّه بعباد الله وحمله ما صدر منهم على محمل صحيح بسلامة صدوره، ولما رأى من محاسن ظواهرهم دون ما خفي من بواطنهم .

وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله:

«ويرى الناس كلّهم خيراً منه»، وذلك بأن يقال: يحسن ظنّه بهم ويتهّم نفسه، فكلّ ما في غيره- ممّا يحتمل وجهاً حسناً- يحمله عليه، وكلّ ما فيه- ممّا يحتمل وجهاً قبيحاً- يجوّزه في نفسه، فيظنّ بغيره خيراً، ولا يظنّ بنفسه خيراً، فيظنّ بكلّ منهم أنّه خيرٌ منه، ويكون هو عند نفسه شرّاً منهم. انتهى.

أقول: خطر ببالي ثانياً أنّ هاتين الفقرتين بيان لحقيقة الاعتراف بالتقصير كنايةً؛ فإنّ حقيقته أن يعترف العبد بتقصيرٍ لا يمكن أن يكون فوقه تقصير، وبذُلٍ لا يتصوّر بعده ذُلٌّ، وجميع العالم كأنّه عبدٌ ذليل واحد، فيستقيم اختصاص كلِّ أحد بهذا الاتّصاف، فإنّ الله تبارك وتعالى متفرد بعزّ الخالقيّة، وجميع ما سواه بذلّ المخلوقيّة، وهو تمام الإقرار بالعبوديّة، والإيمان بالله، واليوم الآخر.

(إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَكْذِبُ وَإِنْ كَانَ فِيهِ هَوَاهُ)؛ لأنّ علوّ الهمة الذي لازم للعقل لا يرضى بخسة الكذب إلاّ تقيّةً.

وقال السيّد الأجلّ النائي: حذراً من فضيحتة عند الظهور .

وقيل: لأنّ الكذب من جنود الجهل.

(لَا دِينَ لِمَنْ لَا مُرُوءَةَ لَهُ) يقرأ بالتشديد و«المروءة» على وزن العطوفة. وللتلازم وجوه شتى، منها الثبات في المجاهدة الباطنيّة والظاهريّة. و«المروءة»: خصال كريمة، وأخلاق حسنة.

قال برهان الفضلاء: يعني ثواب الآخرة لمن لا إنسانيّة له، ولا إنسانيّة لمن لا عقل له.

وقال السيّد الأجلّ النائي رحمه الله:

(وَلَا مُرُوءَةَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ)، فإنّ من لا عقل له لا يكون عارفاً بما يليق به [ويحسن، وما لا يليق به] ولا يحسن، فقد يترك اللّايق ويجيء بما لا يليق، ومن يكون كذلك لا يكون ذا دين. انتهى.

أي لا يكون عارفاً عن العارف عن الله سبحانه بكذا وكذا.

(لَا يَرَى الدُّنْيَا لِنَفْسِهِ حَظّاً) أي لا يفتخر بالدنيا وشأنه من مجدها وشرفها.

وقال برهان الفضلاء: «خطراً»، أي سبباً، بمعنى أنّه لا يراها أنّ سعيه فيها لها.

و«السبق» بالتحريك: الخطر الذي يوضع بين أهل السباق، والسبقة بالضمّ بمعناه.

وقال السيّد الأجلّ النائيني:

وذلك لأنّه لا يخطر إلا بمعرفة كاملة بأحواله وأحوالها، وتلك المعرفة لا تكون إلا مع كمال العقل، ومن كمل عقله كان من أعظم الناس قدراً. انتهى.

خطر فلان فلاناً جعله ذا خطرٍ ومنزلة .

(ألا إنَّ أبدانكم) أي الممتازة في صنائعه تعالى عن أبدان سائر الحيوانات.

في بعض النسخ: «أما» مكان «ألا».

أو تعبير عن الطاعة بالبدن؛ لأنّه خُلِقَ للطاعة وتحصيل الثواب، فبمنزلة البضاعة للتاجر. أو المعنى أنّ ثمن الأبدان الجنة بالخلود فيها وثمر الأرواح لذاتها بشكره تعالى بعد القطع بالنجاة من الخلود في النار. وآخر دعواهم فيها أن الحمد لله ربّ العالمين.

وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله:

عبّر عن استعمال الأبدان في الاكتسابات ببيعها بالمكتسبات، فالمكتسب ثمن لها فقال عليه السلام: «لَيْسَ لَهَا ثَمَنٌ»، أي ما يليق بأن يكون ثمناً. «إِلَّا الْجَنَّةُ، فَلَا تَبِيعُوهَا بِغَيْرِهَا» من الدنيا ومهويّات الأنفس. انتهى.

«هواه»: أحبّه.

(إِنَّ مِنْ عَلامَةِ الْعَاقِلِ) أي الإمام العاقل عن الله:

(يُحِبُّ إِذَا سُئِلَ) أي يكون عالماً بجميع ما يحتاج إليه الناس ولا يكون عاجزاً عن جواب كلّ ما يسئل عنه حتّى معيّات السنن وملبّسات الفتن.

(فَمَنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ مِنْ هَذِهِ الْخِصَالِ الثَّلَاثِ شَيْءٌ؛ فَهُوَ أَحْمَقُّ) أي التآدب بآدابهم، أو رعاية الآداب في طاعتهم المفترضة بالنص.

(تمام العز) تعريض وتوبيخ لفلان وفلان وفلان وسائر طواغيت المبتدعين في الدين، فضلاً عن تبعتهم الضالين لعنهم الله.

قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى:

«من» في أول الكلام للتبعيض، فبناءً على أنه كما أن المجموع علامةٌ بعضها أيضاً علامة، ونصّ النبي صلى الله عليه و آله بوصيّه أيضاً علامة. والمراد هنا اللازم الخاصّ بقريظة الفاء التفرّيعيّة في «فمن». والمراد ب«العاقل» هنا المحقّ من مدّعي الإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه و آله، فعبارة عن نفسه عليه السلام، والخصال الثلاث متلازمة، فالكلام بيان لثلاثة براهين على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

«يجيب»، رفع واستئناف بياني لسابقه، أو بتقدير «أن يجيب» وبدل تفصيل للثلاث، فيحتمل الرفع والنصب.

(وَيَنْطِقُ إِذَا عَجَزَ الْقَوْمُ) إشاره إلى أمثال ما يجيء في كتاب الحجّة في الرابع والسابع من باب الرابع والعشرين والمائة من سؤال حبر من اليهود عن الثاني، وعجزه وإرساله إياه إلى أمير المؤمنين عليه السلام، ويشير إشارة إلى تدبيراته عليه السلام في القضايا، وهي مشهورة بين المؤلف والمخالف.

وقال السيّد الأجلّ النائيني:

«يجيب إذا سُئِلَ» أي يكون قادراً على الجواب عمّا يُسئل، والنطق عند عجز القوم عن الكلام، ومُشيراً بالرأي الذي فيه صلاح القوم، وعارفاً بصلاحتهم، وأمراً به، فمن لم يكن فيه شيء من هذه الثلاث فهو أحمق، أي عديم الفهم ناقص التمييز بين الحسن والقبيح.

ولعلّ «يجيب» ناظر إلى الفتاوى في النقليات والشرعيات.

و«ينطق» إلى تحقيق المعارف والعقليّات.

و«يشير» إلى معرفة التدابير والسياسات في العمليّات، فمن جمع فيه الخصال الثلاث دلّ على كمال عقله النظري والعملي، ومن لم يكن فيه شيء منها فهو ناقص العقل بقوّته. انتهى.

أي الحكمة النظرية والعملية.

(لَا يَجْلِسُ فِي صَدْرِ الْمَجْلِسِ) أي مسند الإمامة.

قال برهان الفضلاء:

غرضه عليه السلام من هذا الكلام بيان أنّ غرض أمير المؤمنين عليه السلام من العاقل في كلام السابق إنّما هو الإمام الحقّ؛ دفعا لتوهم العاقل بالمعنى الأعمّ.

وقال السيّد النائيني رحمه الله:

«لا يجلس في صدر المجلس إلّا لرجل» كذا؛ لأنّ صدر المجلس مكان من يراجع الناس إليه لحوائجهم، فيستحقّ أن يعظّموه ويوقّروه. وأصول الحاجات هذه الثلاثة؛ فمن لم يكن فيه شيء منها يوضع نفسه هذا الموضوع فهو أحمق فاعل فعل الحمقى. انتهى.

القاموس: هو أحمق: قليل العقل، وقوم ونسوة حُماق وحُمق بضمّتين، وكسرى وسكاري، ويضمّ.

(إذا طلبتم الحوائج) أي دينيتها ودنياويتها. (الذين قصّ الله في كتابه) في سورتين: سورة الرعد، وسورة الزمر.

قال برهان الفضلاء: يعني حوائجكم من تعلّم العلم ونحوه.



وقال السيّد الأجلّ النائي:

«الحوائج» أي أصولها التي هي الدنيّة وفروعها التي هي الدنياويّة، واختصاص طلب الحوائج الدنيّة بأولي العقول ظاهر. وأمّا الحوائج الدنيويّة؛ فللذّل الذي في رفع الحاجة إلى الناقص في الدّين، ولعدم الأمن من حُمقه، فربّما يمنعه أو يأتي بما ضرّه أكثر من نفعه .

وقال السيّد السند أمير حسن القائي رحمه الله: يعني حوائجكم لصلاح دينكم ودنياكم.

(مُجَالَسَةُ الصَّالِحِينَ) تصريح بتخصيص الاعتزال الشرعيّ بالانقطاع عن الجهّال، ولا خير فيهم وإن كانوا فضلاء؛ يعني مهراء في الشيطنة والنكراء.

(وآداب العلماء) أي التآدب بآدابهم، أو رعاية الآداب في طاعتهم المفترضة بالنصّ.

(تمام العزّ) أي الغلبة على أعداء الدّين، وأشدّهم الشياطين.

(وَاسْتِثْمَارُ الْمَالِ) أي استزادته بالإنفاق الممدوح أو بالكسب الحلال. وفي الحديث: «نِعْمَ العون على الآخرة الدنيا» .

قال برهان الفضلاء: «وآداب العلماء» أي ملاحظة سلوكهم في الناس. «واستثمار المال» أي التمتع من البضاعة بالتجارة ونحوها للإنفاق .

وقال الفاضل الاسترآبادي بخطّه: «استثمار المال» أي استنماؤه، وكأنّه كناية عن إخراج الصدقة .

وقال السيّد الأجلّ النائي: «واستثمار المال تَمَامُ المُرُوءَةِ» وذلك لأنّه يتمكّن به من أن يأتي بما يليق به من الإنسانيّة .

لا يخفى لطف كلامه رحمه الله.

(قَضَاءٌ لِحَقِّ النِّعْمَةِ) أي نعمة العقل.

قال برهان الفضلاء سلمه الله: يعني نعمة الفهم، أو نعمة المستشار، وهي عِدَّة المستشار قابلاً لذلك.  
وقال السيّد الأجلّ النائي رحمه الله في «إرشاد المستشار» شكر لنعمة العقل. ومعرفة الرشاد والشكر  
من الحقوق اللازمة .

في بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: «وفيه راحة للبدن» باللام مكان الألف واللام.  
قيل: أمّا عاجلاً فلاّن مكافاة الايداء بجارحة من الأعضاء كاليد قد يصل إليها في الدنيا قبل البرزخ  
والعقبي. وأمّا آجلاً؛ فللخلاص من العذاب.

وقال برهان الفضلاء: أمّا في الدنيا؛ فلقلّة أعدائه. وأمّا في الآخرة؛ فللخلاص من العذاب.  
و«التعنيف»: التقرّيع والتوبيخ.

(وَلَا يَتَقَدَّمُ عَلَى مَا يَخَافُ قُوَّتَهُ) أي لا يسعى في طلب الفاني. وفي بعض النسخ- كما ضبط برهان  
الفضلاء-: «ولا يقدم» من الإقدام، قال: يعني ولا يتوجّه.

وقال السيّد السند أمير حسن القائني رحمه الله:

يعني لا يفعل فعلاً قبل أوانه بادرأ إليه خوفاً من أن يفوته في وقته بسبب عجزه عنه، بل يفوّض أمره إلى  
الله تبارك وتعالى.

ولهذا الحديث ذيل في غير الكافي يُذكر في الخاتمة إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

### ١٣- الحديث

١٣ / ١٣ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ ، رَفَعَهُ ، قَالَ :

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «الْعَقْلُ غِطَاءٌ سَتِيرٌ (٤) ، وَالْفَضْلُ جَمَالٌ (٥) ظَاهِرٌ ، فَاسْتُرْ خَلَلَ خُلُقِكَ (٦) بِفَضْلِكَ ، وَقَاتِلْ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ ، تَسَلَّمَ لَكَ الْمَوَدَّةُ ، وَتَطَهَّرَ لَكَ الْمَحَبَّةُ (٧)» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: عقل پرده ایست پوشاننده محبت. و فضل جمالی است هویدا پس نادرستی های اخلاقت را بفضلت بیوشان و با عقلت هوست را بکش تا دوستی مردم برایت سالم ماند و محبت تو بر آنها آشکار گردد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۳- امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: خرد پرده اسرار است و فضیلت جمال پدیدار، نقص اخلاقت را با فضیلت رفوکن و هوست را با خرد خویش بکش تا مورد مهر گردی و دوستی از خود نشان دهی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۵۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۳- امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

خرد پرده ای است که صحبت را می پوشاند و فضیلت جمالی است آشکار پس نادرستی های اخلاق خود را با فضیلت پوشان و با عقل خود، هوس خود را بمیران تا دوستی مردم برایت بماند و محبت تو بر آنها آشکار شود.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قال الشيخ رضى الله عنه «الحمد». قيل هو الوصف بالجميل على وجه التبجيل فيختص باللسان، و للمناقشة في هذا الاختصاص مجال، وقيل: بل هو بالحقيقة فعل يشعر بتعظيم المنعم من جهة كونه منعما فيعم مورده اللسان و الاركان و الجنان، و عن بعض المحققين: الحمد اظهار الصفات الكمالية لاحد فيعم حمد الانسان وغيره، و من هذا القبيل حمد الله جل ثناؤه على ذاته، و ذلك حيث بسط بساط الوجود على ممكنات لا تعد و لا تحصى، و وضع عليه موائد كرمه التي لا يتناهى، فقد كشف عن صفات كماله بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية، فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليه و لا يتصور مثل هذه الدلالات في الالفاظ و العبارات، و من ثم قال صلى الله عليه و آله: لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك. «لله».

شرح أصول الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۳۹۸

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: گفت امیر المؤمنین علیه السلام: خردمندی پرده ای است پنهان. و بخشش مال، خوبی ای است نمایان. پس اگر بی اندامی از تو سرزند، بپوشان آن را به بخشش خود. و جنگ کن با خواهش نفست به خردمندی ات که مبادا دیگر بی اندامی از تو سرزند تا بی غش ماند برای تو، دوستی باطنی مردمان تو را و نمایان شود برای تو، دوستی ظاهری مردمان تو را. مخفی نماند که در اواخر نهج البلاغه، منقول از امیر المؤمنین علیه السلام چنین است: «الْحِلْمُ غِطَاءٌ سَاتِرٌ، وَالْعَقْلُ حُسَامٌ قَاطِعٌ، فَاسْتُرْ خَلَلَ خُلُقِكَ بِحِلْمِكَ، وَقَاتِلْ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ» .

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۳۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (غطاء ستیر) ای حجیم لمناقص الأخلاقیة. والمراد من «الغطاء»: ما یحفظ من العدو کالترس بقرینة «وقاتل». (والفضل) ای الفضیلة العلمیة. (خلل خلقک) بالضم. واحتمال الفتح لیس بشیء. والمراد ب «المودة»: مودتک لذی القربی، وب «المحبة»: محبة الناس لک. وفي بعض النسخ: «الحجة» مکان: «المحبة»، فالمودة: محبة الناس لک، والحجة: حجتک علی غیرک. وفي نهج البلاغة: «الحلم غطاء ساتر، والعقل حسام باتر، فاستر خلل خلقک بحلمک، وقاتل هواک بعقلک». فی بعض النسخ: «قاطع» مکان «باتر». والمال واحد. و «الباتر»: المهلك. وقال برهان الفضلاء سلمه الله: «ستیر»، ای مستور مخفی. و «الفضل»، ای السخاء، وإعطاء المال أمر جمیل ین. و «الخلق»، بمعنی الأخلاق، و «المودة»: محبة الناس باطناً لک. و «المحبة»: محبتهم ظاهراً لک. وقال السید الأجلّ النائینی رحمه الله: «الغطاء»: ما یستر به. و «الستیر»: المستور. و «الفضل»: ما یعدّ من المحاسن والمحامد. و «الجمال»: حسن الخلق والخلق والفعل. والمراد أنّ العقل یستر مقابح المرء؛ فإنّ حسن العقل یغلب کلّ قبیح، لکنّه من المستورات التي یعسر الاطلاع علیها. والفضل جمال ظاهر، فینبغی أن یستر خلل الخلق بالفضل، وأن یستر مقابح ما یهوی بمدافعة العقل

للهوى، فلا يظهر ويبقى مستوراً. «تسلم لك المودّة». يحتمل أن يكون المراد به أنه إذا سترت خلل الخلق بفضلك تسلم لك المودّة والإحسان إلى الناس، وإذا سترت مقابح ما تهويه بمدافعة عقلك تظهر لك محبتك لهم، وعدم إرادة سوء بهم. ويحتمل أن يكون المراد سلامة مودّة الناس له فلا يفعلون به إلا إحساناً، وظهور محبتهم له فلا يبغضونه .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٤٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله: غطاء، الغطاء ما يستتر به، والستير: إما بمعنى الساتر أو بمعنى المستور، والفضل ما يعد من المحاسن و المحامد أو خصوص الإحسان إلى الخلق، و الجمال يطلق على حسن الخلق و الخلق و الفعل، و المعنى: أن العقل يستر مقابح المرء فإن حسن العقل يغلب كل قبيح، و لكنه من المستورات التي يعسر الاطلاع عليها، و الفضل جمال ظاهر، فينبغي أن يستر خلل الخلق بالفضل، و أن يستر مقابح ما يهوى بمدافعة العقل للهوى، فلا تظهر و تبقى مستورة. قوله عليه السلام: تسلم لك المودّة، أي مودتك للناس، أو مودتك لله أو مودّة الله لك، أو الأعم منهما، و كذا المحبة تحتمل الوجوه، و الأولى تخصيص إحداهما بالله و الأخرى بالناس، أو إحداهما بحبه للناس و الأخرى بحب الناس له، فإن التأسيس أولى من التأكيد.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٦٥

\*\*\*\*\*

## ١٤- الحديث

١٤ / ١٤ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ ، عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ ٢١ / ١

مِهْرَانَ ، قَالَ :

ص: ٤٢

١- ١ . قرأ السيّد الداماد : «قوّته» بالقاف المضمومة وتشديد الواو ، حيث قال : «أى على قوّته ؛ فالنصب على نزع الخافض». التعليقة للداماد ، ص ٣٩ . ونقل عنه العلامة المازندراني فى شرحه ، ج ١ ، ص ٢٥١ .

٢- ٢ . قال صدر المتألّهين فى شرحه ، ص ٦٥ : «أى لا يقدم العاقل على فعل قبل وقته خوفاً وحذراً عن فوت وقته بالإقدام أولاً فربّما يريدّه حين لا يقدر عليه ؛ إذ قد خرج عن قدرته بإتيانه مرّة». وقيل غير ذلك. راجع : شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٢٥١ ؛ الوافى ، ج ١ ، ص ١٠٦ .

٣- ٣ . تحف العقول ، ص ٣٨٣ - ٣٩٠ مع زيادة فى آخره . راجع : الفقيه ، ج ٤ ، ص ٤٠٩ ، ح ٥٨٨٩ ؛ وتحف العقول ، ص ٢٨٣ الوافى ، ج ١ ، ص ٨٦ ، ح ١٦ ؛ الوسائل ، ج ٥ ، ص ٣٣١ ، ح ٦٧٠٦ ، عن أبى عبد الله عليه السلام وفيه من قوله : «يا هشام الصبر على الوحدة» إلى «غير عشيرة» ؛ وفيه ، ج ١٥ ، ص ١٨٧ ، ح ٢٠٢٣٩ ، من قوله : «يا هشام كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول» إلى «وهو تمام الأمر» ؛ وفيه ، ص ٢٠٦ ، ح ٢٠٢٩١ ، قطعات منه ؛ وفيه ، ص ٣٥٤ ، ح ٢٠٧٢٣ ، من قوله : «يا هشام الصبر على الوحدة» إلى «من غير عشيرة» ؛ وفيه ، ج ١٧ ، ص ١٩ ، ح ٣٣٠٩٦ ، من قوله : «لا نجاة إلا بالطاعة» إلى «عالم ربّانى» .

٤- ٤ . فى «ف» : «ستيرٍ» أى بالإضافة والتوصيف . وفى حاشية «ض ، بح» : «مستتر». وفى الوافى : «ستير ، أى ساتر للعيوب الباطنة وغافر للذنوب الإمكانية ، أو مستور عن الحواس» . وراجع أيضا : شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٢٥٣ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٦٥ .

٥- ٥ . فى مرآة العقول : «الفضل ما يعدّ من المحاسن والمحامد ، أو خصوص الإحسان إلى الخلق ، والجمال يطلق على حسن الخلق والخلق والفعل» .

٦-٦ . اختار صدر المتألهين فى شرحه ؛ والفيض فى الوافى ضمّ الخاء؛ واحتمل المازندراني فى شرحه الضمّ والفتح.

٧-٧ . فى حاشية «بح، بع، جم» والوافى وشرح صدر المتألهين : «الحجّة».

٨-٨ . نهج البلاغة ، ص ٥٥١ ، الحكمة ٤٢٤ مع اختلاف الوافى ، ج ١ ، ص ١٠٦ ، ح ١٧ ؛ الوسائل ، ج ١٥ ، ص ٢٠٧ ، ح ٢٠٢٩٢ .

كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ (١) مِنْ مَوَالِيهِ ، فَجَرَى ذِكْرُ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «اعْرِفُوا الْعَقْلَ وَجُنْدَهُ ، وَالْجَهْلَ (٢) وَجُنْدَهُ ، تَهْتَدُوا» .

قَالَ سَمَاعَةٌ : فَقُلْتُ : جُعِلْتُ فِدَاكَ ، لَا نَعْرِفُ إِلَّا مَا عَرَفْتَنَا ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ - خَلَقَ الْعَقْلَ - وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ (٣) مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ (٤) عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ - مِنْ نُورِهِ ، فَقَالَ لَهُ : أَذْبِرُ ، فَأَذْبِرُ ، ثُمَّ قَالَ لَهُ : أَقْبِلُ ، فَأَقْبِلُ ، فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : خَلَقْتِكَ خَلْقًا عَظِيمًا ، وَكَرَّمْتِكَ (٥) عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي» .

قَالَ : «ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْأَعْجَاجِ (٦) ظُلْمَاتِيًّا (٧) ، فَقَالَ لَهُ : أَذْبِرُ ، فَأَذْبِرُ ، ثُمَّ قَالَ لَهُ : أَقْبِلُ ، فَلَمْ يُقْبِلْ ، فَقَالَ (٨) لَهُ : اسْتَكْبَرْتَ (٩) ، فَلَعَنَهُ .

ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةَ وَسَبْعِينَ جُنْدًا ، فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ وَمَا أَعْطَاهُ ، أَضْمَرَ لَهُ الْعَدَاوَةَ ، فَقَالَ الْجَهْلُ : يَا رَبِّ ، هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي خَلَقْتَهُ وَكَرَّمْتَهُ وَقَوَّيْتَهُ ، وَأَنَا ضِدُّهُ وَلَا قُوَّةَ لِي بِهِ ، فَأَعْطِنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ (١٠) مَا أَعْطَيْتَهُ ، فَقَالَ : نَعَمْ ، فَإِنْ عَصَيْتَ (١١) بَعْدَ ذَلِكَ ، أَخْرَجْتُكَ وَجُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي ، قَالَ : قَدْ رَضِيتُ ، فَأَعْطَاهُ خَمْسَةَ وَسَبْعِينَ (١٢) جُنْدًا .

ص: ٤٣



- ٢-٢ . فى المحاسن والعلل : «واعرفوا الجهل».
- ٣-٣ . فى حاشية «بر» : «خلقه الله»؛ وفى المحاسن والعلل والخصال : «خلقه».
- ٤-٤ . «الروحانيين» \_ بضمّ الراء \_ نسبة إلى الروح، والألف والنون من مزيادات النسبة ، وهم الجواهر النورانية التى وجودها غير متعلّق بالأجسام . راجع: شرح صدر المتألّهين، ص ٦٦؛ وشرح المازندراني، ج ١ ، ص ٢٦٢؛ والوافى، ج ١ ، ص ٦١.
- ٥-٥ . فى المحاسن : «وأكرمك».
- ٦-٦ . «الأجاج»: الشديد الملوحة والمرارة. لسان العرب، ج ٢، ص ٢٠٧ (أجج).
- ٧-٧ . فى المحاسن والعلل : «الظلماني».
- ٨-٨ . فى المحاسن والعلل : «الله».
- ٩-٩ . حملة فى شرح المازندراني على الاستفهام للتوبيخ والتعير.
- ١٠-١٠ . فى «الف ، ف»: - «مثل».
- ١١-١١ . فى العلل: «عصيتنى».
- ١٢-١٢ . المذكور بالتفصيل فيما يلى : ثمانية وسبعون ، ولا منافاة؛ إمّا لعدم اعتبار مفهوم العدد ، أو لكون التكرار منه عليه السلام للتأكيد، أو لكون الزيادة من النسخ، أو لجمع النسخ بين البدلين فى بعض الفقرات غافلين عن البدلية . وفى هامش الوافى نقلاً عن كتاب الهدايا (مخطوط) : «قال الشيخ بهاء الملة والدين رحمه الله : لعلّ الثلاثة الزائدة إحدى فقرتى الرجاء والطمع ، وإحدى فقرتى الفهم ، وإحدى فقرتى السلامة والعافية ، فجمع الناسخون بين البدلين غافلين عن البدلية . وقال الفاضل صدر الدين محمّد الشيرازى : لعلّ الثلاثة الزائدة الطمع والعافية والفهم ؛ لاتّحاد الأوّلين مع الرجاء والسلامة المذكورين ، وذكر الفهم مرتين فى مقابلة اثنين متقاربين ، ولعلّ الوجه فى ذلك أنّه لمّا كان كلّ منها غير صاحبه فى دقيق النظر ، ذكرت على حدة ، ولمّا كان الفرق دقيقاً خفياً لم يحسب من العدد . ذكره فى الهدايا ، ثمّ قال : وقال بعض المعاصرين مثله . ومراده من بعض المعاصرين الفيض رحمه الله » . أنظر : شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٢٦٩؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٦٤ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٦٧ .

فَكَانَ (١) مِمَّا أُعْطِيَ (٢) الْعَقْلَ (٣) مِنَ الْخَمْسَةِ وَالسَّبْعِينَ الْجُنْدَ :

الْخَيْرُ ، وَهُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ ، وَجَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرُّ ، وَهُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ .

وَالْإِيمَانُ وَضِدُّهُ الْكُفْرُ .

وَالْتَصْدِيقُ وَضِدُّهُ الْجُحُودُ .

وَالرَّجَاءُ وَضِدُّهُ الْقُنُوطُ .

وَالْعَدْلُ وَضِدُّهُ الْجَوْرُ .

وَالرِّضَا وَضِدُّهُ الشُّخْطُ .

وَالشُّكْرُ وَضِدُّهُ الْكُفْرَانُ .

وَالطَّمَعُ وَضِدُّهُ الْيَأْسُ .

وَالتَّوَكُّلُ وَضِدُّهُ الْحِرْصُ (٤) .

وَالرَّفَافَةُ وَضِدُّهَا (٥) الْقَسْوَةُ .

ص : ٤٤

---

١-١ . فى حاشية «بس» : «وكان» .

٢-٢ . فى المحاسن : «الله» .

٣-٣ . فى العلل : «مما أعطاه الله عزوجل للعقل» .

٤-٤ . فى «ج ، ب» و حاشية «ض» : «الحرَض» واختاره السيّد الداماد فى التعليقة، ص ٤٢ بقرينة «التوكّل» . والحرَض \_ بالتحريك \_ بمعنى الغم والحزن والتبالغ فى تحصيل البغية .  
٥-٥ . فى «ألف ، ج ، ض» : «وضده» . ولا يخفى ما فيه .

وَالرَّحْمَةُ وَضِدَّهَا الْغَضَبُ (١) .

وَالْعِلْمُ وَضِدُّهُ الْجَهْلُ .

وَالْفَهْمُ (٢) وَضِدُّهُ الْحُمُوقُ .

وَالْعِفَّةُ (٣) وَضِدَّهَا التَّهْتُّكُ (٤) .

وَالزُّهُدُ وَضِدُّهُ الرَّغْبَةُ .

وَالرَّفْقُ وَضِدُّهُ الْخُرْقُ (٥) .

وَالرَّهْبَةُ وَضِدَّهَا (٦) الْجُرْأَةُ .

وَالتَّوَاضُّعُ وَضِدُّهُ الْكِبْرُ (٧) .

وَالتَّوَدُّدُ (٨) وَضِدَّهَا التَّسْرُّعُ .

ص: ٤٥

---

١-١ . فى العلل: - «والرأفة وضدها القسوة ، والرحمة وضدها الغضب» .

٢-٢ . الفهم هنا بمعنى العقل، أو صفة فاضلة للذهن، وفى قوله عليه السلام : «والفهم وضده

الغباوة» بمعنى الفطنة. أنظر: التعليقة للداماد، ص ٤٣؛ شرح المازندراني، ج ١، ص ٢٩٣ .

٣-٣ . فى «ج» : «العفة». والعفة هى اعتدال القوة الشهوية فى كل شىء من غير ميل إلى الإفراط والتفريط ، أو هى منع البطن والفرج من المحرمات والشبهات ، ومقابلها التهتك وعدم المبالاة بهتك ستره فى ارتكاب المحرمات . راجع: الوافى ، ج ١ ، ص ٦٦ ؛ ومرآة العقول ، ج ١ ، ص ٦٩ .  
٤-٤ . فى «بس» وشرح المازندراني والمحاسن : «التهتك» .

٥-٥ . الخرق والخرق : ضد الرفق ، و أن لا يحسن الرجل العمل والتصرف فى الأمور؛ من خرق بالشىء : جهله ولم يحسن عمله، والخرق : الحمق ، والخرق : الدهش من الخوف أو الحياء . وقال المازندراني : «إذا عرفت هذا فنقول : الرفق : اللين والتلطف ، والخرق : العنف والعجلة والخشونة وترك التلطف ؛ لأن هذه الأمور من آثار الحمق والجهل » . أنظر : شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٢٩٨ ؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٦٧ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٦٩ ؛ القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ١١٦٧ ؛ لسان العرب ، ج ١٠ ، ص ٧٥\_٧٦ (خرق).

٦-٦ . فى بعض النسخ : «ضده» .

٧-٧ . فى المحاسن والعلل والخصال : «التكبر» .

٨-٨ . التؤدة والتؤدة ، أصله أداة ، بمعنى التمهل والتأنى والتثبت فى الأمر ، أى عدم العجلة وعدم المبادرة إليه بلا تفكير . أنظر : لسان العرب ، ج ٣ ، ص ٤٤٣ (وأد).

وَالْحِلْمُ وَضِدُّهُ (١) السَّفَهَ (٢) .

٢٢ / ١

وَالصَّمْتُ (٣) وَضِدُّهُ الْهَذَرُ (٤) .

وَالِاسْتِسْلَامُ (٥) وَضِدُّهُ الْإِسْتِكْبَارُ .

وَالتَّسْلِيمُ وَضِدُّهُ الشَّكُّ (٦) .

وَالصَّبْرُ وَضِدُّهُ الْجَزَعُ .

وَالصَّفْحُ وَضِدَّهُ الْإِنْتِقَامُ .

وَالْغِنَى وَضِدَّهُ الْفَقْرُ (٧) .

وَالتَّدَكُّرُ (٨) وَضِدَّهُ السَّهْوُ .

ص: ٤٦

- 
- ١-١ . هكذا فى أكثر النسخ . وفى «بع» والمطبوع: «وضدّها» .
- ٢-٢ . «السفه»: ضدّ الحلم، وأصله الخفة والحركة، والمراد هنا إمّا الاضطراب فى الرأى، أو خفة النفس وحركتها إلى ما لا يليق . أنظر: الصحاح، ج ٦، ص ٢٢٣٤ (سفه)؛ شرح صدر المتألّهين، ص ٧٩؛ شرح المازندراني، ج ١، ص ٣٠٨ .
- ٣-٣ . «الصمت»: طول السكوت . وقيل: هو السكوت، ويقال: صمّت العليل وأصمت: إذا اعتقل لسانه . هذا فى اللغة، وأمّا فى الشروح فهو السكوت عمّا لا يحتاج إليه ولا طائل فيه وضده الهذر، وهو الهذيان والكلام الذى لا فائدة فيه . أنظر: النهاية، ج ٣، ص ٥١، لسان العرب، ج ٢، ص ٥٥ (صمت) .
- ٤-٤ . «الهذر»: الكلام الذى لا يعبأ به ولا فائدة فيه . أنظر: لسان العرب، ج ٥، ص ٢٥٩ (هذر) .
- ٥-٥ . قال العلامة الفيض: «الاستسلام هو الطاعة والانقياد لكلّ ما هو حقّ، والتسليم هو الإذعان للحقّ من غير تزلزل واضطراب» . وقيل غير ذلك . راجع: الوافى، ج ١، ص ٦٧؛ شرح المازندراني، ج ١، ص ٣٠٩؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٧٠ .
- ٦-٦ . فى «بو» والمحاسن والعلل والخصال: «التجبر» . وفى المحاسن والعلل والخصال: «والعفو وضده الحقد، والرقّة \_ فى العلل: «الرحمة» \_ وضدها الشقوة، واليقين وضدها الشكّ» . وفى الوافى: «وربّما يوجد فى بعض نسخ الكافى وغيره: التسليم وضده التجبر، والعفو وضده الحقد، والرقّة وضدها القسوة، واليقين وضده الشكّ» .

٧-٧ . فى «بو» : - «والصبر وضده الجزع ، والصفح وضده الانتقام، والغنى وضده الفقر». والمراد من الغنى هاهنا غنى النفس ، لا الغنى بالمال ؛ لأنه ليس بصنعه ، فكم من عاقل لبيب ليس له مال . راجع : حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٦٣ .

٨-٨ . فى «ب، ف ، بس ، بف، بو» و حاشية «ج» والمحاسن والخصال وحاشية ميرزا رفيعا : «والتفكر».

وَالْحِفْظُ وَضِدُّهُ النَّسِيَانُ .

وَالْتَعَطُّفُ وَضِدُّهُ الْقَطِيعَةُ (١) .

وَالْقُنُوعُ وَضِدُّهُ الْحِرْصُ .

وَالْمُؤَاسَاةُ (٢) وَضِدُّهَا الْمَنَعُ .

وَالْمُودَّةُ وَضِدُّهَا الْعَدَاوَةُ .

وَالْوَفَاءُ وَضِدُّهُ الْغَدْرُ .

وَالطَّاعَةُ وَضِدُّهَا الْمَعْصِيَةُ .

وَالْخُضُوعُ وَضِدُّهُ التَّطَاوُلُ (٣) .

وَالسَّلَامَةُ وَضِدُّهَا الْبَلَاءُ .

وَالْحُبُّ وَضِدُّهُ الْبُغْضُ .

وَالصِّدْقُ وَضِدُّهُ الْكَذِبُ .

وَالْحَقُّ وَضِدُّهُ الْبَاطِلُ .

وَالْأَمَانَةُ وَضِدَّهَا الْخِيَانَةُ .

وَالْأَخْلَاصُ وَضِدُّهُ الشُّوبُ (٤) .

وَالشَّهَامَةُ (٥) وَضِدَّهَا الْبِلَادَةُ .

ص: ٤٧

---

١-١ . «القطيعة» مصدرٌ مثل القطع، يقال: قطع رحمه قطعاً وقطيعة ، أى عقها ولم يصلها . أنظر :

لسان العرب، ج ٨، ص ٢٨٠ (قطع).

٢-٢ . «المواساة»: المشاركة والمساهمة فى المعاش والرزق ، وأصلها بالهمزة ، والقلب بالواو

للتخفيف . أنظر : النهاية ، ج ١، ص ٥٠ (أسو).

٣-٣ . «التطاول»: الترفع والعلو ، أو إظهار الطول والفضل ، يقال : تطاول على الناس ، أى علاهم

وترفع عليهم ، أو رأى أنّ له عليهم فضلاً فى القدر ، أنظر : لسان العرب ، ج ١١، ص ٤١٢ (طول).

٤-٤ . فى العلل: «الشرك». و«الشوب» و«الشياب» : الحَلَط . لسان العرب ، ج ١ ، ص ٥١٠

(شوب).

٥-٥ . «الشهامة»: الجلادة وذكاء الفهم، يقال : شهم الرجل شهامة ، إذا كان جليداً ذكياً الفؤاد .

و«البلادة»: ضدّ الذكاء ، أى خمود الفهم وجموده . أنظر: الصحاح، ج ٥، ص ١٩٦٣ (شهم)، وج

٢، ص ٤٤٩ (بلد).

وَالْفَهْمُ وَضِدُّهُ الْغَبَاوَةُ (١) .

وَالْمَعْرِفَةُ وَضِدُّهَا الْأَنْكَارُ .

وَالْمُدَارَاةُ وَضِدُّهَا الْمُكَاشَفَةُ (٢) .

وَسَلَامَةٌ الْغَيْبِ (٣) وَضِدَّهَا الْمُمَاكَرَةُ .

وَالْكِتْمَانُ وَضِدُّهُ الْأَيْفُشَاءُ .

وَالصَّلَاةُ وَضِدُّهَا الْأَيْضَاعَةُ .

وَالصَّوْمُ وَضِدُّهُ الْأَيْفُطَارُ .

وَالْجِهَادُ وَضِدُّهُ النُّكُولُ (٤) .

وَالْحَجُّ وَضِدُّهُ تَبَدُّ الْمِيثَاقِ .

وَصَوْنُ (٥) الْحَدِيثِ وَضِدُّهُ النَّمِيمَةُ .

وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ وَضِدُّهُ الْعُقُوقُ .

وَالْحَقِيقَةُ وَضِدُّهَا الرِّيَاءُ .

وَالْمَعْرُوفُ وَضِدُّهُ الْمُنْكَرُ .

وَالسَّتْرُ وَضِدُّهُ التَّبَرُّجُ (٦) .

ص: ٤٨

---

١-١ . فى العلل : «الفطنة وضدّها الغباوة»، وقال فى المرأة : «ولعلّه أولى ؛ لعدم التكرار» وقال المازندراني : «ويمكن أن يقال: المراد بالفهم هنا الفطنة، وهى جودة تهيينى الذهن لاكتساب العلوم» . مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٧١؛ شرح المازندراني، ج ١، ص ٣٣٣.



- ٢-٢ . فى بعض نسخ المحاسن: «المخاشنة». والمراد من المكاشفة: المنازعة والمجادلة وإظهار  
العداوة للناس ، كما قال به المازندراني فى شرحه ، وميرزا رفيعا فى حاشيته.  
٣-٣ . فى حاشية «بع» وبعض نسخ المحاسن: «القلب».  
٤-٤ . «النكول»: الامتناع، من نكَلَّ عن الأمر نكولاً ، أى امتنع؛ أو الجبن ، من نكل عن العدو  
نكولاً ، أى جبن . أنظر: الصحاح، ج ٥ ، ص ١٨٣٥؛ النهاية، ج ٥ ، ص ١١٦ (نكل).  
٥-٥ . فى العلل: «وصدق».  
٦-٦ . «التبرج»: إظهار المرأة زينتها ومحاسنها . الصحاح، ج ١ ، ص ٢٩٩ (برج).

وَالتَّقِيَّةُ وَضِدَّهَا الأءِذَاعَةُ .

وَالأءِئِصَافُ وَضِدَّهُ الحَمِيَّةُ (١) .

وَالتَّهِيَّةُ (٢) وَضِدَّهَا البَغْيُ .

وَالنَّظَافَةُ وَضِدَّهَا القُدْرُ (٣) .

وَالحَيَاءُ وَضِدَّهُ (٤) الجَلَعُ (٥) .

وَالقَصْدُ (٦) وَضِدَّهُ العُدْوَانُ .

وَالرَّاحَةُ وَضِدَّهَا التَّعَبُ .

وَالسُّهُولَةُ وَضِدَّهَا الصُّعُوبَةُ .

وَالبَرَكََةُ (٧) وَضِدَّهَا المَحَقُّ .

١-١ . «الحمية»: الأنفة والغيرة ، تقول : حميتُ عن كذا حميةً ، إذا أنفت منه وداخلك عازٌّ وأنفةٌ أن تفعله . وفي شرح صدر المتألهين ، ص ٩٧ : «والمراد كون الإنسان بحيث يحمله الغيرة النفسانية والتعصب لمذهب أو شيء حتى يتجاوز عن العدل ويتعدى عن الحق ، وهو من صفات الجهل ؛ لأنه ضدّ الإنصاف والعدل » . وقريب منه في الوافي ، ج ١ ، ص ٧٤ . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٢٣٢١ (حمى).

٢-٢ . في «بح» : «النهاية». وقال الفيض : «في بعض النسخ بالنون قبل الهاء ، فإن صحّت فهي اسم من انتهى عن المنكر وتناهى عنه» . وقرأها الداماد : «البهشة» وهي الارتياح لذى فضل وللمعروف وأحبائه والميل إليه . والمراد من «التهيئة» هنا التثبت في الأمور والاستقامة على المأمور ، أو الكون على حالة واحدة ، أو الموافقة والمصلحة بين الجماعة وإمامهم . أنظر التعليقة للداماد ص ٤٥؛ شرح صدر المتألهين ، ص ٩٧؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٧٤ .

٣-٣ . في المحاسن والعلل : «القدارة».

٤-٤ . هكذا في أكثر النسخ . وفي «جس» والمطبوع : «وضدّها».

٥-٥ . «الجَلَعُ»: قلة الحياء . وفي «ب، ج، ض، ف، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين وحاشية بدر الدين والمحاسن والعلل والخصال والوافي: «الخلع» . بمعنى النزع، ووجه كونه ضدّ الحياء ظاهر، فإن من لم يستحي فكأنه نزع عن نفسه قيد الشرع وعقال العقل ولباس الحياء . واحتمل المازندراني كلا الوجهين . أنظر : الصحاح ، ج ٣ ، ص ١١٩٧ (جلع).

٦-٦ . «القصْدُ»: الاعتدال وعدم الميل إلى أحد طرفي الإفراط والتفريط ، والعدوان : التجاوز عن الحدّ والوسط . أنظر : النهاية ، ج ٤ ، ص ٦٧ (قصد) وج ٣ ، ص ١٩٣ (عدو).

٧-٧ . «البركة»: الثبات والدوام، وهو من برك البعير : إذا ناخ في موضع ولزمه ، تطلق البركة على الزيادة والنماء ، والأصل هو الأوّل ، وضدّها المَحْقُ ، بمعنى النقص والمحو والإبطال وذهاب البركة . أنظر : النهاية ، ج ١ ، ص ١٢٠ (برك)؛ وج ٤ ، ص ٣٠٣ (محق).

وَالْعَافِيَةُ وَضِدُّهَا الْبَلَاءُ .

وَالْقَوَامُ (١) وَضِدُّهُ الْمُكَاتِّرَةُ (٢).

وَالْحِكْمَةُ (٣) وَضِدُّهَا الْهَوَى .

وَالْوَقَارُ وَضِدُّهُ الْخِفَّةُ .

وَالسَّعَادَةُ وَضِدُّهَا الشَّقَاوَةُ .

وَالتَّوْبَةُ وَضِدُّهَا الْأِصْرَارُ .

٢٣ / ١

وَالِاسْتِغْفَارُ وَضِدُّهُ الْإِغْتِرَارُ (٤).

وَالْمُحَافَظَةُ وَضِدُّهَا التَّهَؤُنَ .

وَالدُّعَاءُ وَضِدُّهُ الْإِسْتِنْكَافُ .

وَالنَّشَاطُ وَضِدُّهُ الْكَسَلُ .

وَالفَرْحُ وَضِدُّهُ الْحَزَنُ .

وَالْأُلْفَةُ وَضِدُّهَا الْفُرْقَةُ (٥).

وَالسَّخَاءُ وَضِدُّهُ الْبُخْلُ .

ص: ٥٠

---

۱-۱ . «القوام»: العدل وما يعاش به، والمراد هنا القناعة بما يقوم به الشخص في الدنيا، ويتقوى به في العبادة. والمكاثرة خلافه، وهي جمع الأسباب والحرص على التكاثر في متاع الحياة الدنيا مما يزول ويبقى حسرته. أنظر: القاموس المحيط، ج ۲، ص ۱۵۱۷ (قوم)؛ شرح صدر المتألهين، ص ۹۹، وسائر الشروح.

۲-۲ . في حاشية «ف، بح»: «المكاشرة» وهي المضاحكة.

۳-۳ . في الوافي «الحكمة: هي الأخذ باليقينيات الحقّة في القول والعمل» .

۴-۴ . «الاعتزاز»: الغفلة، والاسم منه الغرّة، وهي الغفلة والجرأة، والمراد هاهنا هو الغفلة عن التصير بسبب غلبة الهوى. أنظر: القاموس المحيط، ج ۱، ص ۶۲۸ (غرر).

۵-۵ . في «بر، بف» والمحاسن وحاشية بدرالدين: «العصبية».

فَلَا تَجْتَمِعُ (۱) هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيٍّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ أَوْ مُؤَمِّنٍ قَدْ ائْتَمَرَ اللَّهَ قَلْبُهُ لِلْإِيمَانِ ، وَأَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ وَيَنْقَى (۲) مِنْ جُنُودِ (۳) الْجَهْلِ ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ ، وَإِنَّمَا يُدْرِكُ ذَلِكَ (۴) بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَجُنُودِهِ ، وَبِمُجَانِبَةِ (۵) الْجَهْلِ وَجُنُودِهِ ؛ وَفَقَّنَا اللَّهَ (۶) وَإِيَّاكُمْ لَطَاعَتِهِ وَمَرْضَاتِهِ (۷) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

سماعه گوید خدمت حضرت صادق علیه السلام بودم و جمعی از دوستانش هم حضور داشتند که ذکر عقل و جهل بمیان آمد حضرت فرمود: عقل و لشکرش و جهل و لشکرش را بشناسید، سماعه گوید من عرض کردم قربانت کردم غیر از آنچه شما بما فهمانیده اید نمیدانیم. حضرت فرمود خدای عز و جل عقل را از نور خویش و از طرف راست عرش آفرید و آن مخلوق اول از روحانین است

پس بدو فرمود پس رو او پس رفت سپس فرمود پیش آی پیش آمد خدای تبارک و تعالی فرمود: ترا با عظمت آفریدم و بر تمام آفریدگانم شرافت بخشیدم سپس جهل را تاریک و از دریای شور و تلخ آفرید باو فرمود پس رو پس رفت فرمود پیش بیا پیش نیامد فرمود: گردن کشی کردی؟ او را از رحمت خود دور ساخت سپس برای عقل هفتاد و پنج لشکر قرار داد. چون جهل مکرمت و عطاء. خدا را نسبت بعقل دید دشمنی او را در دل گرفت و عرض کرد پروردگارا این هم مخلوقی است مانند من. او را آفریدی و گرامیش داشتی و تقویتش نمودی من ضد او هستم و براو توانائی ندارم آنچه از لشکر باو دادی بمن هم عطا کن فرمود بلی میدهم ولی اگر بعد از آن نافرمانی کردی ترا و لشکر ترا از رحمت خود بیرون میکنم عرض کرد خشنود شدم پس هفتاد و پنج لشکر باو عطا کرد. و هفتاد و پنج لشکری که بعقل عنایت کرد (و نیز هفتاد و پنج لشکر جهل) بدین قرار است: نیکی و آن وزیر عقل است و ضد او را بدی قرارداد، که آن وزیر جهل است؛ و ایمان و ضد آن کفر؛ و تصدیق حق و ضد آن انکار حق؛ و امیدواری و ضد آن نومیدی؛ و دادگری و ضد آن ستم؛ و خشنودی و ضد آن قهر و خشم؛ و سپاسگزاری و ضد آن ناسپاسی؛ و چشم داشت رحمت خدا و ضد آن یأس از رحمتش؛ و توکل و اعتماد بخدا و ضد آن حرص و آز؛ و نرم دلی و ضد آن سخت دلی؛ و مهربانی و ضد آن کینه توزی؛ و دانش و فهم و ضد آن نادانی؛ و شعور و ضد آن حماقت؛ و پاکدامنی و ضد آن بی باکی و رسوائی؛ و پارسائی و ضد آن دنیاپرستی؛ و خوشرفتاری و ضد آن بدرفتاری؛ پروا داشتن و ضد آن گستاخی؛ و فروتنی و ضد آن خودپسندی؛ و آرامی و ضد آن شتابزدگی؛ و خردمندی و ضد آن بیخردی؛ و خاموشی و ضد آن پرگوئی؛ و رام بودن و ضد آن گردنکشی؛ و تسلیم حق شدن و ضد آن تردید کردن؛ و شکیبائی و ضد آن بیتابی؛ و چشم پوشی و ضد آن انتقام جوئی؛ و بی نیازی و ضد آن نیازمندی؛ و بیاد داشتن و ضد آن بی خبر بودن؛ و در خاطر نگه داشتن و ضد آن فراموشی؛ و مهرورزی و ضد آن دوری و کناره گیری؛ و قناعت و ضد آن حرص و آز؛ و تشریک مساعی و ضد آن دریغ و خودداری؛ و دوستی و ضد آن دشمنی؛ و پیمان داری و ضد آن پیمان شکنی؛ و فرمانبری و ضد آن نافرمانی؛ سرفرودی و ضد آن بلندی جستن؛ و سلامت و ضد آن مبتلا بودن؛ و دوستی و ضد آن تنفر و انزجار؛ و راستگوئی و ضد آن دروغگوئی؛ و حق و درستی و ضد آن باطل و نادرستی؛

و امانت و ضد آن خیانت؛ و پاکدلی و ضد آن ناپاکدلی؛ و چالاکی و ضد آن سستی؛ و زیرکی و ضد آن کودنی؛ و شناسائی و ضد آن ناشناسائی؛ و مدارا و رازداری و ضد آن راز فاش کردن؛ و یک روئی و ضد آن دغلی؛ و پرده پوشی و ضد آن فاش کردن؛ و نمازگزاردن و ضد آن تباه کردن نماز؛ و روزه گرفتن و ضد آن روزه خوردن؛ و جهاد کردن و ضد آن فرار از جهاد؛ و حج گزاردن و ضد آن پیمان حج شکستن و سخن نگهداری و ضد آن سخن چینی؛ و نیکی پیدر و مادر و ضد آن نافرمانی پدر و مادر؛ و با حقیقت بودن و ضد آن ریاکاری؛ و نیکی و شایستگی و ضد آن زشتی و ناشایستگی؛ و خودپوشی و ضد آن خود آرائی؛ و تقیه و ضد آن بی پروائی؛ و انصاف و ضد آن جانبداری باطل؛ و خودآرائی برای شوهر و ضد آن زنآدادن؛ و پاکیزگی و ضد آن پلیدی؛ و حیا و آرم و ضد آن بی حیائی؛ و میانه روی و ضد آن تجاوز از حد؛ و آسودگی و ضد آن خود را برنج انداختن؛ و آسان گیری و ضد آن سخت گیری؛ و برکت داشتن و ضد آن بی برکتی؛ و تندرستی و ضد آن گرفتاری؛ و اعتدال و ضد آن افزون طلبی؛ و موافقت با حق و ضد آن پیروی از هوس؛ و سنگینی و متانت و ضد آن سبکی و جلفی؛ و سعادت و ضد آن شقاوت؛ و توبه و ضد آن اصرار بر گناه؛ و طلب آمرزش و ضد آن بیهوده طمع بستن؛ و دقت و مراقبت و ضد آن سهل انگاری؛ دعا کردن و ضد آن سرباز زدن؛ و خرمی و شادابی و ضد آن سستی و کسالت؛ و خوشدلی و ضد آن اندوهگینی؛ مأنوس شدن و ضد آن کناره گرفتن؛ و سخاوت و ضد آن بخیل بودن. پس تمام این صفات (هفتاد و پنجگانه) که لشکریان عقلند جز در پیغمبر و جانشین او و مؤمنی که خدا دلش را بایمان آزموده جمع نشود اما دوستان دیگر ما برخی از اینها را دارند تا متدرجا همه را دریابند و از لشکریان جهل پاک شوند آنگاه با پیغمبران و اوصیاءشان در مقام اعلی همراه شوند و این سعادت جز با شناختن عقل و لشکریانش و دوری از جهل و لشکریانش بدست نیاید خدا ما و شما را بفرمانبری و طلب ثوابش موفق دارد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۴- سماعة بن مهران گوید: حضور حضرت امام جعفر سپاسگزاری و در مقابلش کفران و نمک نشناسی، چشم داشت و در مقابلش نومید شدن، توکل به خدا و در مقابلش آز و حرص، نرم دلی و در مقابلش سخت دلی، مهر و در مقابلش کین، دانائی و در مقابلش نادانی، زیرکی و در مقابلش کودنی، عفت و پارسائی و در مقابلش هتک و هرزگی، زهد و در مقابلش دنیاپرستی، خوشخوئی و در مقابلش بدخوئی، بیم از حق و در مقابلش بی باکی، فروتنی و در مقابلش تکبر، آرامی و در مقابلش شتاب زدگی، بردباری و در مقابلش سبکی و جلفی، کم گوئی و در مقابلش پرگوئی، پذیرفت و در مقابلش سرکشی، باور کردن و در مقابلش شک و تردید، شکیبائی و در مقابلش بیتابی، چشم پوشی و گذشت و در مقابلش انتقام و بازخواست، خودداری و در مقابلش خود باختن و نیازمندی، تذکر و یادآوری و در مقابلش سهو بی التفاتی، حفظ و در مقابلش فراموشی، مهرورزی و در مقابلش بی علائقی، قناعت و در مقابلش حرص، همراهی و در مقابلش دریغ، دوستی و در مقابلش دشمنی، وفاداری و در مقابلش پیمان شکنی، فرمان بری و در مقابلش نافرمانی، خود نگهداشتن و در مقابلش دست اندازی و گردن کشی، سلامت نفس و در مقابلش ماجراجوئی، محبت و در مقابلش بغض، راستی و در مقابلش دروغ زنی، درستی و در مقابلش بیهودگی، امانت و استواری و در مقابلش خیانت و نادرستی، اخلاص در عمل و در مقابلش غرض رانی، شهامت و کار پردازی و در مقابلش کندفهمی و کند کاری، [بافهمی و در مقابلش نفهمی، معرفت و حق شناسی و در مقابلش انکار و حق نشناسی]، راز داری و مدارا و در مقابلش سر فاش کردن و آشوبگری، یک روئی و حفظ غیب و در مقابلش دوروئی و مکر، پرده پوشی و سر نگهداری و در مقابلش فاش کردن اسرار، نماز و نیایش به درگاه خدا و در مقابلش بی نمازی و کناره گیری از خدا، روزه و کم خوری و در مقابلش افطار روزه و شکم خوارگی، جهاد و کوشش در ترویج حق و در مقابلش فرار و گریز از جهاد، حج و اجابت ندای خدا و در مقابلش پشت سر انداختن پیمان الهی، حرف نگهداشتن و در مقابلش سخن چینی، مراعات حقوق پدر و مادر و در مقابلش حق نشناسی نسبت به آنها، با حقیقت بودن و در مقابلش ریاکاری، شایسته بودن و در مقابلش زشتی و ناشایستگی، خود پوشی و در مقابلش جلوه فروشی، تقیه از دشمن و در مقابلش اشاعه اسرار و بی پروائی، انصاف دادن و در مقابلش طرفگیری

بر خلاف حق، خوشباش گوئی و خوش برخوردی و در مقابلش هجوم کردن و ستمگری، پاکیزگی و نظافت و در مقابلش آلودگی و چرکینی، حیا و آزر و در مقابلش لودگی و دریدگی، میانه روی و در مقابلش تجاوز از حد، آسودگی خاطر و در مقابلش رنجیدن دل، آسانی و آرامش و در مقابلش سختی و بدسکالی، برکت داشتن و در مقابلش بی برکتی و کاستی، [عافیت و در مقابلش بلاء و گرفتاری]، صمیمیت در کارها و در مقابلش ظاهر سازی و فورمالیته بازی، حکمت و صلاح اندیشی و در مقابلش هواپرستی، سنگینی و وقار و در مقابلش سبکی و جلالت، خوشبختی و در مقابلش بدبختی، پشیمانی و بازگشت به خدا و در مقابلش اصرار بر گناه، استغفار و طلب آمرزش و در مقابلش غرور به اعمال و تبرئه کردن خود از گناه، محافظه کاری و در مقابلش سستی و سهل انگاری، در خواست و توجه به خدا و در مقابلش روگردانی از حق، نشاط و چستی و در مقابلش تبلی و سستی، خوشدلی و شادی و در مقابلش اندوه و آزدگی، الفت و انس و در مقابلش جدائی و کناره گیری، سخاوت و بخشش و در مقابلش بخل و دریغ.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۴- «سماعة بن مهران» می گوید: حضور حضرت امام جعفر صادق علیه السلام بودم؛ جمعی از دوستان آن حضرت هم حضور داشتند، صحبت از عقل و جهل شد حضرت فرمود:

عقل را با سپاهش و جهل را با سپاهش بشناسید تا هدایت شوید، سماعه گفت: غیر از آنچه از شما استفاده کرده ایم چیزی نمی دانیم، فرمود: خداوند عقل را از نور خویش آفرید (عقل اولین مخلوق روحانی است و از سمت راست عرش آفریده شده است) سپس به او فرمان داد پشت کن پشت کرد، پیش بیا پیش آمد،



خداوند فرمود: تو را با عظمت آفریدم و بر جمیع مخلوقات شرافت بخشیدم،

سپس جهل را تاریک و از دریای تلخ و شور آفرید و به او دستور داد دور شو دور شد و پیش بیا پیش نیامد،

سپس به او گفت: گردن کشی کردی؟ نفرین بر تو باد. سپس برای عقل هفتاد و پنج لشکر قرار داد، چون جهل، کرامت و بخشش خداوند را نسبت به عقل دید دشمنی او را در دل گرفت و عرض کرد: یا رب این هم مخلوقی است چون من، به همراه آفرینش به او کرامت بخشیدی و تقویت کردی، من ضد او هستم و در برابر او قوت و نیروئی ندارم و به شماره لشکری که به وی دادی، به من هم بده. خداوند فرمود: بلی، به تو می دهم ولی اگر بعد از این معصیت کردی تو و لشکرت را از رحمت خود بیرون خواهم کرد، عرض کرد: قبول کردم، پس به او هفتاد و پنج لشکر داد.

لشکریان عقل و جهل به شرح زیر می باشند: نیکی و آن وزیر عقل است و مخالف او بدی است که آن وزیر جهل است و ایمان و در مقابلش کفر،

و تصدیق حق و مقابلش انکار حق،

و امیدواری و در مقابلش ناامیدی،

و عدل و داد و دهش و در مقابلش جور و ستم و خوش بینی

و رضا و در مقابلش بدبینی،

و سپاسگزاری و در مقابلش کفران و نمک شناسی و چشم داشت و در مقابلش نومید شدن

و توکل به خدا و در مقابلش آز و حرص،

و نرم دلی و در مقابلش سخت دلی،

و مهر و در مقابلش کین و دانائی و در مقابلش نادانی،

و زیرکی و در مقابلش کودنی،

و عفت و پارسائی و در مقابلش هتک و هرزگی،

و زهد و در مقابلش دنیاپرستی و خوشخوئی و در مقابلش بدخوئی،

و بیم از حق و در مقابلش بی باکی

و فروتنی و در مقابلش تکبر،

آرامی و در مقابلش شتاب زدگی،

بردباری و در مقابلش سبکی و جلفی،

کم گوئی و در مقابلش پرگوئی،

پذیرش و در مقابلش سرکشی،

باور و قبول و در مقابلش شک و تردید،

شکیبائی و در مقابلش بی تابی،

چشم پوشی و گذشت و در مقابلش انتقام و بازخواست،

خودداری و در مقابلش خودباختگی و نیازمندی،

تذکر و یادآوری و در مقابلش سهو و بی التفاتی،

نگهداری و در مقابلش فراموشی،

مهرورزی و در مقابلش بی مهربی،

قناعت و در مقابلش حرص،

همراهی و در مقابلش دریغ،

دوستی و در مقابلش دشمنی،

وفاداری و در مقابلش پیمان شکنی،

فرمانبری و در مقابلش نافرمانی،

خودنگهداری و در مقابلش دست اندازی و گردن کشی،

سلامت نفس و در مقابلش ماجراجویی،

محبت و در مقابلش کینه،

راستی و در مقابلش دروغ زنی،

درستی و در مقابلش بیهودگی،

امانت و استواری و در مقابلش خیانت و نادرستی،

اخلاص در عمل و در مقابلش غرض رانی،

شهامت و کارپردازی و در مقابلش کندفهمی و کندکاری،

فهم و درک و در مقابلش نفهمی،

معرفت و حق شناسی و در مقابلش انکار و حق شناسی،

رازداری و مدارا و در مقابلش سر فاش کردن و آشوبگری،

یکروئی و حفظ غیب و در مقابلش دورویی و مکر،

پرده پوشی و سر نگهداری و در مقابلش فاش کردن اسرار،

نماز و نیایش به درگاه خدا و در مقابلش بی نمازی و کناره گیری از خدا،

روزه و کم خوری و در مقابلش افطار و شکم خوارگی،

جهاد و کوشش در ترویج حق و در مقابلش فرار و گریز از جهاد،

حج و اجابت ندای خدا و در مقابلش پشت سر انداختن پیمان الهی،

حرف نگهداشتن و در مقابلش سخن چینی،

مراعات حقوق پدر و مادر و در مقابلش حق شناسی نسبت به آنها،

با حقیقت بودن و در مقابلش ریاکاری،

شایسته بودن و در مقابلش زشتی و ناشایستگی،

خودپوشی و در مقابلش جلوه فروشی،

تقیه از دشمن و در مقابلش اشاعه اسرار و بی پروائی،

انصاف دادن و در مقابلش طرفگیری برخلاف حق،

خوشباش گوئی و خوش برخوردی و در مقابلش هجوم کردن و ستمگری،

پاکیزگی و نظافت و در مقابلش آلودگی و ناپاکی،

حیا و آزرم و در مقابلش لودگی و دریدگی،

میانه روی و در مقابلش تجاوز از حد،

آسودگی خاطر و در مقابلش رنجیدن دل، آسانی و آرامش و در مقابلش سختی و بدسگالی، برکت داشتن و در مقابلش بی برکتی و کاستی، عافیت و در مقابلش بلاء و گرفتاری، صمیمیت و در کارها و در مقابلش ظاهرسازی و فورمالیته بازی، حکمت و صلاح اندیشی و در مقابلش هواپرستی، سنگینی و وقار و در مقابلش سبکی و جلالت، خوشبختی و در مقابلش بدبختی، پشیمانی و بازگشت به خدا و در مقابلش اصرار بر گناه، استغفار و طلب آمرزش و در مقابلش غرور به اعمال و تبرئه کردن خود از گناه، محافظه کاری و در مقابلش سستی و سهل انگاری، درخواست و توجه به خدا و در مقابلش روگردانی از حق،

نشاط و تلاش و در مقابلش تنبلی و سستی،

خوشدلی و شادی و در مقابلش اندوه و آزرده‌گی،

الفت و انس و در مقابلش جدائی و کناره گیری،

سخاوت و بخشش و در مقابلش بخل و دریغ.

توضیح: مجموعه ای که از صفات و خصائل عقل برشمرده شد نتیجه روشنی و نورانیت عقل بود و از صفات جهل که آثارش تاریکی درون و نادانی است این مجموعه زیبا که به نام جنود عقل نامگذاری شده است. انسان سالمی را نشان می دهد که جامعه سالمی را به وجود خواهد آورد.

و آن مجموعه نازیبا که به عنوان جنود و لشکریان شیطان خوانده می شود انسان ناسالمی را به وجود می آورد که برخاسته از جامعه ناسالم است که آثارش تاریکی و ظلمت و جهل است و در این صورت عقل نور است و تابندگی باطن و در برابر آن، جهل که ظلمت و تاریکی باطن است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«ان الله خلق العقل» ای ابداعه من غیر واسطه، فهو المبدع بالحقیقة دون غیره من الممكنات، لانها بتوسطه لقوله: «و هو اول خلق من الروحانيين» و هم الجواهر النورانية التي وجودها غير متعلق بالاجسام، فان كان فعلها و تصرفها متعلقا بالاجسام فهي نفسانية الوجود و إلا فهي عقلية، و الانوار العقلية كلها حقيقة واحدة لا تفاوت بينها في الماهية و عوارضها بل بالشدة و الضعف و الكمال و النقص في اصل النورية و الوجود و البرهان عليه مذكور في كتبنا. «عن يمين العرش» الجار اما متعلق باول خلق ان كان المراد بالروحانيين المعنى الاعم، او بالروحانيين ان كان المراد المعنى الاخص، فكانوا حينئذ مع العقل الاول على يمين العرش، و معنى اليمين الجانب الاقوى من الانسان

و غيره او اليد اليمنى التى هى اقوى من اليسرى. و لما كانت حقيقة اليد، اى مفهومها و روح معناها هو الوساطة بين الفاعل و فعله كالبطش و القبض و الاعطاء فاستعير لفظها لما يتوسط بين الله تعالى و فعله و جوده فيقال لوساطة فيض الرحمن يد الله، و لا يلزم ان يكون جسما مخصوصا و لا مركبا فضلا عن التركيب المخصوص من لحم و عصب و عظام، و لا ان يكون جسما على الاطلاق اذ لا دخل لهذه الخصوصيات العامة و الخاصة فى اصل معنى اليد و روح مفهومه. و كذا الكلام فى الاصبع التى هى واسطة التقليل و التصريف من شعب اليد، فيد الله تعالى او اصبعه هى ما يناسب ذاته و صفاته كما قال:

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

(الفتح- ١٠) و قال الرسول صلى الله عليه و آله: قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقبلها كيف يشاء، و لما كان اليمين هو الجانب الاقوى و الجانب الاقوى فى ترتيب الموجودات هو ما يلى الحق، فكل موجود هو اقرب من الله فى سلسلة الاسباب الذاتية فهو ايمن بالقياس الى ما بعده لكونه اقوى و اشرف. و العرش: الذى هو مستوى الرحمن، كأنه جوهر متوسط بين عالم العقل الثابت المحض و بين عالم التغير و التجدد نفوسا كانت المتغيرات او اجساما، و مفهوم الرحمة المشهور فى اللغة رقة القلب المقتضية للعطوفة على غيره، و ما يليق به تعالى من هذا المعنى ايجاده و تأثيره فى الاشياء المتغيرة التى لها استكمالات ذاتية او عرضية زائدة على اصل تجوهرها و فطرتها الاولى، لان مصدر المتغيرات عندنا فاعل متغير لا يفعل شيئا الا بان يفعل فى نفسه و لا يحرك شيئا الا بان يتحرك. و البارى جل اسمه لا يتغير ذاتا و لا صفة فى ايجاده للمكونات ثابتة كانت او مستحيلة، و لكن ايجاده تعالى للثابتات بنفس ذاته بلا وسط و للمتغيرات بواسطة العرش الذى هو واسطة فيض الرحمن و البرزخ بين عالمى الامر و الخلق. فإيجاده للمتغيرات بواسطة عبارة عن معنى اسمه الرحمن و ايجاده للاشياء لا بواسطة بل مطلقا عبارة عن إلهيته، فالرحمانية اخص من الالهية و تحت حيطتها، و الانسان لكونه مخلوقا على مثال الله تعالى ذاتا و صفة و فعلا، و روحه الذى من امر ربه مثال ذاته و دماغه الذى هو معدن ادراكاته و هو ملكوته الاعلى الذى فوق قلبه هو مثال

الروحانيات التي على يمين العرش، وقلبه الذي مستقر نفسه مثال عرش الرحمن و صدره مثال الكرسي. وكما ان للانسان افعالا كلية يصدر عن روحه الاعلى لا بتوسط قلبه كالفكار والتعقلات، و افعالا جزئية تصدر عن روحه بتوسط القلب كافعال العطفة و الرأفة و الغضب و الشهوة و الحياء و الخجل و الخوف و الرجاء و المشى و الكتابة و غيرها من الاشياء الحيوانية الشهوية و الغضبية، و لا يفعل شيئا منها الا بعد حصول اثر منه في القلب و ضرب من الانفعال المناسب لذلك الفعل فيه. فالانفعال و التأثير الذي يوجب فعل العطفة يطلق عليه الرحمة. فالرحمة الانسانية لها مبدأ في القلب هو نحو الرقة و اللين، و لها غاية هي اىصال النفع الى المرحوم عليه، فقد يطلق اسم الرحمة على ذلك المبدأ الذي هو انفعال خاص من الانفعالات مناسب لصورة ما يحصل منه خارجا، و قد يطلق على تلك الغاية التي هي من باب الافعال كاطلاق الخلق على المخلوق و الكتابة على المكتوب، و كذا الحكم في الغضب و الشهوة و نظائرها. فاذا تقرر هذا فنقول: جميع ما يصدر منه في الاشياء الخارجة لا بد ان يكون منشأها و مبدأها حاصلًا أولاً في العرش قبل صدورها و وجودها، لان الله تعالى فاعل لها بالارادة و الاختيار، و كل فاعل لشيء بالاختيار لا بد و ان يتصوره أولاً و لاجل تصوره اياه يشاؤه و يريد. و لكن العلم و المشية و الإرادة التي هي العزم امور متغايرة المفهوم، قد يكون متعددة في الوجود، مترتبة في الكون كما في حقنا و في حق الله تعالى واحدة في الوجود مرجعها الى علمه بنظام الخير على وجه تفصيلي دون علمه الكلي القضائي الذي فوق هذا العلم، و ذلك العلم محيط بالعرش و ما حواه كما دل عليه قوله تعالى:

وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ

(هود-٧)، و قد اوله المفسرون المحققون بالعلم، فهو غير العلم المقيد بكونه في العرش. ثم لما كان النازل منه تعالى بواسطة العرش على الاشياء ليس الا الخير و الاحسان و الكرم و اللطف و الامتنان، و مقابلات هذه من الافات و المحن و الشدائد انما يصدر لا بالذات بل هي توابع لا حقة بسبب اكتساب السيئات و فعل القبائح من العباد او بسبب سوء استعدادات من المواد، فمبدأ الافعال الصادرة عنه تعالى بواسطة العرش ليس الا مبدأ الرحمة و منشأ العطفة و الرأفة، و لهذا يقال له عرش



الرحمن و لا يقال عرش الجبار او المنتقم مثلا. و ليس كالقلب الانسانى الذى يوجد فيه مبادئ افاعيله المتقابلة المتضادة تارة يرق للترحم و تارة يقسو للتعنف و كذا تارة يستهويه الشهوة و تارة يسلبه الانتقام و مرة يهوله الخوف و مرة يختطفه الرجاء، فهو لاجل سرعة تقلبه فى الاحوال سمي بالقلب. و قيل: ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن. و اما تخصيص قلب المؤمن بهذا الحكم فانما كان من جهة ان منشأ تقلبه هو اصبعان من اصابع الرحمن لا غير و فيه سر يطول الكلام بذكره، و بالجملة فالله سبحانه برحمته الذاتية الاجمالية التى عين ذاته ابداع العرش ليكون وسيلة لرحمته الخلقية التفصيلية على وزن علمه الاجمالى و علمه التفصيلى و هكذا فى سائر صفاته الحقيقية و اسمائه الذاتية. «من نوره»، اى خلق العقل خلقا من نور ذاته الذى هو عين ذاته، فهو صفة للمصدر المنصوب المتعلق بالفعل، و يحتمل تعلقه بالمصدر المجرور، فان الروحانيين كلهم مخلوقون من نور ذاته. «فقال له ادبر فادبر»، و المراد من ادبار العقل هاهنا اقباله الى ما يصدر عنه او بتوسطه من الحق تعالى من الاجسام و موادها و صورها و نزوله فى مراتبها المتنازلة الى غاية البعد عن عالم الربوبية، فالله تعالى امره بذلك امرا ايجابيا تكوينيا، فاطاع امره و انقاد كلمته و اتى بخلق الاكوان باذنه و نزل فى اطوارها الخلقية و شئونها النازلة من غير ان يفارق معدنه و يخلى مرتبته و مقامه فى القرب، بل ترشح بفضل وجوده الفائض بقوة الله تعالى على وجود ما دونه. «ثم قال له اقبل فاقبل»، اقباله الى الله تعالى بعد نزوله فى مكان الخلقة و نقائص الجسمية و معادن الظلمة و الشرور و مهاوى الجهالة و الغرور عبارة عن انتباهه من مرقد الطبيعة و تيقظه من نوم الجهالة و تفتنه بان له سوى هذه النشأة نشأة اخرى و رجوعه الى ذاته بالاستكمال و ترقيه الى معارج الكمال باكتساب العلوم و الاحوال و اجتنابه عن الرذائل و المناهى و تجرده عن الملابس و الغواشى و تدرجه الى درجات المعالى و تصوره بصورة بعد صورة و تكونه بكون فوق كون و طور فوق طور على عكس الترتيب النزولى. ففى النزول و الهبوط كان عقلا فصار نفسا ثم طبعا ثم صورة ثم جسما. و فى الصعود و الرجوع إليه تعالى كان جسما فصار صورة بعد صورة و طبعا بعد طباع ثم نفسا بعد نفس ثم عقلا بعد عقل، اى كان أولا عقلا هيولانيا ساذجا ثم عقلا اوليا ثم عقلا بالملكة ثم عقلا منفعلا نفسانيا منتقلا من صورة الى صورة ثم عقلا مستفادا ثم عقلا بالفعل متحددا بصور المعقولات كلها

او جلها ثم صار عقلا فعلا. وهناك رجوع الى ما نزل منه و انتهى الى ما بدأ منه، فصارت نهاية القوس العروجية الاقبالية بداية القوس النزولية الادبارية. و اعلم ان الفرق متحقق بين كيفية الترتب و التقدم و التأخر فى السلسلتين غير ما علمت من كون كل منهما على عكس الاخر فى الترتيب، و ذلك بوجوه: احدها: ان تحقق الاولى و ترتبه دفعى و الاخرى تدريجى زمانى. و ثانيها: ان النزول هناك بمعنى الافاضة و النازل لا يترك مقامه العلى حين نزوله الى مقام المعلولى، لكن لما كان وجود المعلول من سنخ وجود العلة و لا تفاوت بينهما الا بالكمال و النقص و كمال الشىء هو الشىء مع الزيادة فصح اطلاق النزول على العلية، و اما الصعود هاهنا فهو عبارة عن زوال السابق عند تحقق اللاحق، فالناقص فى الوجود اذا كمل بطل وجوده الناقص و صار كاملا و لم يبق من نقصه اثر عند كماله. و ثالثها: ان احاد كل من السلسلتين ليست نفس ما يحاذيه من الاخرى بالشخص و العدد بل بالماهية و الحقيقة. قوله عليه السلام: «فقال الله: خلقتك خلقا عظيما و كرمتك على جميع خلقى»، اى ابدعتك عظيما و اوجدتك كريما لا انه لم يكن وقتا كريما فصيره كريما الا من حيث اعتباره من جهة الرجوع. فليتأمل! «قال» اى ابو عبد الله عليه السلام: «ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانيا». اعلم هداك الله طريق العرفان و جنبك عن الهوى و الجحود و الكفران: ان المراد من الجهل هاهنا ليس الجهل البسيط لكونه امرا عدميا اى عدما للعلم عما من شأنه العلم، و الاعدام سواء كانت سلوبا محضة او ملكات فانها ليست مخلوقة، و ليس المراد أيضا الجهل المركب بالمعنى المشهور و هو صورة عارضة مخالفة للواقع. كما ان العقل المذكور فى مقابله ليس مجرد صورة علمية عرضية مطابقة للواقع كما فى العلوم و الجهالات الحادثة اعنى العلوم الحسولية المرتسمة فى النفوس و اعدامها، بل العقل و الجهل المذكوران فى هذا الحديث من افراد الوجود العينى، احدهما عقلى صرف و الاخر نفسانى وهمى محض. و كما ان العقل هو الصورة العقلية التى ان كانت حاصلة لغيرها كان الغير بها عاقلا و اذا كانت غير حاصلة لغيرها بل قائمة بذاتها كانت معقولة لنفسها و عاقلة لنفسها، و العقل البسيط الذى وجوده هذا الوجود هو كل المعقولات كما حقق فى مقامه. فكذلك الجهل المضاد للعلم المقابل للعقل تقابل التضاد عبارة عن صورة نفسانية مضادة للعقل غير مطابقة للعلم و الحكمة و لا للواقع بحسب الحكم و التصديق و ان كانت لها ضربا من

الوقوع بحسب نفس التصور. فكما ان الصورة العلمية اذا تأكدت فى نحو الوجود و اشتدت فيه صارت عقلا وجوديا جوهريا فكذلك الصورة الوهمية الكاذبة اذا تأكدت و اشتدت فى وجودها صارت شيطانا مريدا بعيدا عن الحق. وكلما كانت جهالاته اكثر و رسوخه فيها اشد، كانت قوة جهالته اقوى و شيطنته اكبر و احتجابه بذاته عن الحق اعظم و اكد حتى بلغ المنتهى، و وصل الغاية فى الضلالة و الغواية و الكفر و الردى و صار مبدأ شعب الضلالة و منبع طرق الجهالة و رئيس اهل الغواية و الجاحدين و المتكبرين و قدوة الفراعنة و الجبابرة و المتمردين، فهذا هو المراد من الجهل هاهنا، و ليس اطلاق الجهل عليه من باب التجوز و المبالغة مثل زيد عدل، بل على نحو ما ذكرناه فى العقل. و اما معنى البحر الاجاج فاعلم: ان الله شبه العلم بالماء، و اطلق عليه اسم الماء لكونه مثالا للعلم فى عالم الاجسام، فكما ان من الماء حياة كل شىء فى هذا العالم فمن العلم حياة كل شىء فى عالم الآخرة، وقوله:

وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ

(هود-٧)، اى على العقل، فاذا نطلق العلم هو مطلق الماء و كثيرة بحر و قليله نهر او جدول او ساقية او جرعة، و ماء العقل بحر زلال صاف عن كدورة الاجسام و ظلمات الاعدام، عذب طيب الطعم و ماء الجهل ماء كدر ظلمانى اجاج كريبه الطعم و الرائحة على ذوق العقل و مشام العرفان. و لما كان العقل مخلوقا من النور، اما الذى هو اول خلق الله فى البداية فمن النور الذى هو عين ذاته تعالى و عين علمه بذاته الذى هو العلم بجميع المعلومات على وجه اشرف و اعلى، و اما العقل الذى هو اخر الموجودات فى النهاية فمن الانوار المترادفة و التعقلات المتكررة حتى صارت ملكة ثم صورة جوهرية بسيطة قائمة، فعلى كلا الوجهين كان العقل مخلوقا من نور العلم و ماء الحياة الصافى عن كدورة الجسم و ظلمة الهولى و غشاوة العدم و امتزاج الشر و الآفة. و اما خلق هذا الجوهر النفسانى المسمى بالجهل فانما يكون وجوده من الله تعالى لا بالذات و الاصاله بل بالتطفل و التبعية من الجهات، ففى الابتداء خلق من منبع الشر و هو الجهة الامكانية فى بعض العلل الاوائل و من قابل الشر و هو المادة التى بها تعلق الوجود النفسانى، فان المادة البدنية علة قابلية لتشخص النفس كما

ثبت فى مقامه وان الهيولى الجسمية انما نشأت من اواخر العقول من حيث جهة امكانها. فقولہ: خلق الله الجهل من البحر الاجاج، يكون الاشارة فيه الى مبدئه القابلى و هو المادة الاولى الجسمانى، و اما فى الانتهاء، اى ما كان الجهل جهلا مستفادا بعد ما كان جوهرًا ساذجا قابلا للطرفين العلم و الجهل المضاد له متساويا نسبتہ الى الخير و الشر الوجوديين. فبتكر الجهالات و ترادف السيئات و اكتساب التصديقات الكاذبة و الخيالات الفاسدة مع التقليدات و التعصبات الحاجبة حتى ان ترسخت الاكاذيب الوهمانية و صارت كالمسامير المؤكدة فى القلوب، مع ما تولدت عنها من ذمائم الصفات و قبائح الاخلاق و رذائل الملكات، فهذا الجوهر الشيطانى قد يكون من ماء العلوم الكاذبة الممزوجة بالشرور و الظلمات المزدوجة من قبائح السيئات، فعبر عنها بالبحر الاجاج لكثرتها و وصفت بالظلمة لكونها ساترة لنور العلم غاشية على بصيرة اصحابها. فان قلت: هذا الجوهر الظلمانى او احد او كثير؟ قلنا: واحد بحسب الحقيقة متعدد بحسب المراتب فى الشدة و الضعف و متكرر أيضا بحسب التشخص العددي، و قد يكون لها افراد فى مرتبة واحدة من القوة مختلفة بالتعينات و اللواحق المشخصة. فان قلت: الشر لا ذات له فذاته و وجوده من اى نوع من انواع الجواهر؟ قلت: الشر الحقيقى مع كونه عدميا قد يكون من افراد الوجود عندنا و من هذا القبيل وجود الآلام، لانها عبارة عن الادراك الحضورى لحصول فقد ما و زوال حالة ملائمة، مثل تفرق الاتصال الحاصل فى العضو اللامس، فانه لو لم يكن القوة اللامسة سارية فى العضو المقطوع، لم يكن هذا الالم موجودا لها. و كذا لو ادركت النفس بقوة اخرى غير اللمس السارى فى ذلك العضو تفرق اتصاله لم يكن لها هذا الاذى الشديد، بل ان كان فعلى نوع اخر منشؤه ضرب اخر من الشر العدمى لوجوده أيضا لها عند ذلك، فان وجود كل شىء هو تمام شئيته و تأكد ماهيته و ان كان ذلك الشىء عدما. فافهم هذا فانه من دقائق العلوم و به ينحل كثير من الاشكالات. فاذن نقول: هذا الجوهر و ان كانت جوهريته من باب العقل لكنها ضعفت العقلية فيه و بلغت الى الغاية من النقص و الابهام و القصور حتى تقومت بالوهميات الكاذبة و تباعدت عن الحق و النور حتى تعينت بالجهالات و اتحدت بالظلمات فصار وجوده عين الشر و الآفة و عقله نفس الجهل و الشقاوة و نوره محض الظلمة و الاحتجاب. قوله عليه السلام: «فقال له: ادبر فادبر» اى امر الله له امر التكوين: اهبط من عالم

الملكوت و النور الى عالم الظلمات، فهبط مصلحة للنظام و ابتلاء من الله تعالى للانام، اذ نظام هذا العالم و عمارته لا ينصلح الا بنفوس شريرة و قلوب قاسية و تكميل المهتمدين و السعداء لا يتمشى الا بوجود الاشقياء المردودين. و لو كانت النفوس كلها انبياء و اولياء و سعداء لاختل النظام بعدم النفوس الغلاظ و شياطين الانس القائمين بعمارة هذا العالم و لا يتحقق مظاهر بعض الاسماء و لا تخلو عن اربابها، فان العدل و المنتقم و الجبار و التواب و الغفور و العفو اسماء إلهية و صفات ربانية لا يتجلى الحق بها الا اذا جرى على العبد ذنب و لذلك ورد فى الخبر: لو انكم لا تذنبون لذهب الله بكم و جاء بقوم يذنبون. و عنه صلى الله عليه و آله حكاية عن ربه: انين المذنبين احب الى من زجل المسيحين. قوله عليه السلام: «ثم قال له: اقبل فلم يقبل»، تركه الاقبال الى الله لتأكد وجوده الظلماني و شدة احتجاجه بالظلمات و رسوخه فى ذمائم الصفات و قوة انانيته و شدة إبانته و افتخاره و امتناعه عن قبول المذلة و الافتقار، و تبدل هذا الوجود الظلماني و استكباره عن السجود و الخضوع و اغتراره بجهله و تعصبه و تعصيه عن قبول الوعظ و النصيحة و التعليم. فان الاقبال الى الحق و الانتقال الى النشأة الاخرى من النشأة الاولى انما يتيسر لنفوس السعداء لاجل ضعف وجودهم الجسماني و قبولهم التبدل فى الاكوان الوجودية و تحولهم من نشأة الى نشأة و تطورهم من طور الى طور بفناء بعد فناء لبقاء فوق بقاء حتى بلغوا الى الغاية و عرجوا فى التقرب الى النهاية. كل ذلك لضعف انيتهم و انانيتهم و عدم تعلقهم بهذا الوجود و تقيدهم بهذه المحابس و القيود و ترك التفاتهم الى شىء الا الى مبدأ كل خير و جود، و لذلك وقع مطرودا عن الباب كما اشار بقوله عليه السلام: «فقال الله: استكبرت فلعنه». ، اى استكبرت بنفسك يا لعين و عظمت و جودك هذا الوجود الخسيس المهين لجهلك بمعالي الامور و احتجاجك عن معادن النور و السرور بغواشى عالم الظلمة و الدثور و الشرور، فلا جرم ابعده الله عن رحمته و طرده عن دار كرامته و جنبه عن جنته، فصار من الآيسين عن رحمته الهاوين الى اسفل سافلين و مهوى الضالين و مثوى المتكبرين و معدن الشياطين. قوله عليه السلام: «ثم جعل للعقل خمسة و سبعين جندا». ، هذه الجنود هى قوى و صفات حسنة من آثار صفات الرحمة، افاضها الله على العقل ليستعين بها فى السلوك الى طلب الحق و تستعملها فى المجاهدة مع اعدائه و قطاع طريقه فى سبيله الى الله. و اعلم: انه يمكننا ان نعرف بنور الاستبصار و

الاعتبار لمية وجود هذه الجنود و في الحاجة إليها للعقل في الاهتداء و الاستبصار و المجاهدة في سبيل الله مع الكفار و الاشرار و التخلق بمكارم الاخلاق و محامد صفات الابرار النافعة في حسن المعاش و المعاد الموجبة لسلامة العاقبة يوم القرار، الا ان تعيين عددها بهذا المبلغ المعين اعنى الخمسة و السبعين و كذا عدد مقابلاتها مما لا يعرف الا بنور النبوة و مشكاة الولاية، فمعرفة حصرها في هذا العدد و كذا حصر مقابلاتها فيه موكول الى السماع من اولياء العصمة و اهل بيت النبوة سلام الله عليهم. قوله عليه السلام: «فلما رأى الجهل ما اكرم الله به العقل» من الجنود الباطنة «و ما اعطاه»، له من الصفات الحميدة التي هي كأنها رشحات صفاته العليا و منازل آياته الكبرى و مظاهر اسمائه الحسنى، «اضمر له العداوة» و كيفية هذه الاضمار و هذه العداوة في الجهل الذي في البداية قبل الهبوط بنحو، و في الجهل الذي في النهاية و عند النزول بنحو اخر، اما كيفيتها في البداية بعد ما علمت ان المراد بالجهل جوهر شرير هويته عين الجهل فهي بان تقول: ان وجوده بعينه حيث كان مضادا لوجود العقل، فكأنه نفس العداوة و عداوته اياه نفس تضاده و اضماره اياها عبارة عن اندماجها في ذاته و اندراجها في وجوده و اتحادها به. و اما كيفيتها عند النزول: فعداوته للعقل يكون صفة عارضة له حسب ما يظهر له من فضائل العقل و محاسن صفاته و افعاله و ما اكرمه الله به من العلوم و الكمالات مما هو مسلوب عنه و لا يمكنه تحصيلها لنفسه لاعراضه عن الحق سابقا و لاحقا. و لا يقدر أيضا على جحودها و انكارها لغاية ظهورها و ظهور آثارها و لوازمها المحسوسة و اقترانها في بعض الافراد بالآيات و المعجزات، فعند ذلك يحسده عليها و يضمم له العداوة و البغضاء في نفسه و يخفيها في صدره المشحون بالاستكبار و النفاق و لا يلعن بالعداوة اذ لا يقدر على امضائها. فجعل تارة يكتسب لنفسه صفات مشبهة و علوما مموهة و اقوالا مزخرفة يتراءى عند الجهال انها من محاسن العلوم و الاقوال و فضائل الصفات و الاحوال تمويها على الخلق و تمشية لحظوظ عاجلة و اغترارا بنفسه الجهولة المكاراة العسوفة و بدنياه الغدارة المئوفة، و تارة يريد المعارضة مع اهل العقل و الكمال و المقاومة مع اصحاب الفضل و نور الحال بصفات تضاد صفاتهم. فالتطارد بين حزب الله و حزب الشيطان واقع الى يوم القيامة كما قال:

وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا

(الممتحنة-٤) . و إليه الاشارة فى قوله عليه السلام: «فقال الجهل يا رب هذا خلق مثلى» اى فى كونه مخلوقا لك كما انى مخلوق أيضا لك، ويحتمل ان يكون هذا القول منه اى ادعاء المماثلة بينه وبين العقل او العاقل بما هو عاقل من باب الاغترار، و الا فاين المماثلة بين المخلوق من نور اللطف و الرحمة و تجلى صفة المحبة و الجمال و بين المخلوق من نار القهر و الغضب و تجلى سطوة العزة و الجلال كما فى البداية، و كذا بين المتكون من ماء العلوم و نور الاحوال و طهورية القلب و انكسار النفس و ارض العبودية و بين المتكون من مادة الجهالة و رجس الكفر و دنس المعصية و نار الاستكبار كما فى النهاية. «خلقته و كرمته و قويته و انا ضده و لا قوة لى به» لما رأى الجهل رؤية ظن و توهم و حسابان لا رؤية بصيرة و ايقان و عرفان ما كرم الله به العقل و قواه فى الابتداء و افاض عليه من نور كرامته بما يتقوى به فى الطيران الى عالم الربوبية فى الانتهاء، و ما فضله على كثير من خلقه تفضيلا و انعم عليه و ايده بما هداه من نعمه جملة و تفصيلا، تحركت فيه نار الحسد الكامنة فى باطنه عند الابتداء و اشتعلت شعلات نار الجحيم التى ستبرز و تسعر يوم القيامة فى الانتهاء، فالتمس لنفسه المكافاة و المعارضة مع العقل و ان لا يقصر عن مقابله و مضادته فى كل ما يحسبه كما لا و يعده فضيلة. فاستدعى بلسان استعداده و اقتضائه الذاتى جنودا و قوى مثل جنود العقل و قواه فى العدد ليتمكن من معارضته و معاداته، فلاجل ذلك سأل من الله تعالى سؤالا بلسان الحال ما حكاه بقوله عليه السلام: «فاعطنى من الجند مثل ما اعطيت»، يعنى فى الكثرة و القوة ليتحقق له بكل من تلك القوى و الصفات و الجنود و الآلات المعارضة و المجادلة مع العقل فى سبيل غوايته و طريق ضلالته لينال بغيته و يصل الى منيته. «فقال:» اى الرب سبحانه، «نعم، فان عصيت بعد ذلك» اى فان عصيتنى بعد ان اعطيتك هذه الجنود و قويتك بهذه القوى المقابلة لقوى العقل و جنوده، «اخرجتك و جنودك من رحمتى، قال: قد رضيت، فاعطاه خمسة و سبعين جندا». فان قلت: ما العلة و السبب فى كون المعصية مع هذه الجنود يوجب الخروج من الرحمة دون ما كانت المعصية لا معها؟ قلنا: منشأ ذلك ان النفس اذا كانت ضعيفة ناقصة القوى عاجزة عن الافعال لم يكن شديدة الشقاوة كثيرة البعاد عن الحق، و هذا كما ان نفوس السعداء و الصالحاء كلما كانت اقوى و كانت اسباب فعل الخيرات و آلات تحصيل الكمالات فيها اكثر كانت الاخلاق الحسنة و الملكات الفاضلة الحاصلة بسببها اكد

و اشد و ادوم و قربه من الله و عالم ملكوته الاعلى اعظم. فكذلك النفوس الشقية كلما كانت اقوى و جنوده و آلاته اكثر و استعمالها فى طريق الشقاوة و منهج الضلالة اكثر كانت الاخلاق السيئة و الرذائل النفسانية المكتسبة منها فى تلك النفوس ارسخ. فهى اظلم و اشقى و تباعدها عن عالم النور و معدن الخيرات اكثر و سقوطها عن الفطرة و هويها الى اسفل دركات الجحيم و مهاوى نار الحميم انزل و اسقط و اهوى كما قال تعالى:

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ.

(النساء-١٤٥). فان قلت: النفس بعد حصول هذه القوى و الآلات و الصفات التى هى بمنزلة الامراض و العلل للنفس هل يتصور و يحتمل منها ترك المعاصى و فعل الطاعات أم لا يتصور و لا يحتمل؟ فان لم يتصور فالتكليف بهما تكليف بغير طاقة و ذلك غير جائز على الله تعالى او غير واقع منه على اختلاف المذهبين، و ان تصور و احتمل فكيف يتصور مع هذه الامراض الشديدة و الرذائل الكثيرة حصول السلامة و الصحة؟ قلنا: نختار الشق الاول و نقول: ليس حصول هذه الرذائل للشخص مما يلجئه و يضطره الى فعل القبائح كالنار للاحراق و الماء للتبريد، بل يبقى لنفسه اختيار فى ان لا يمضى ما يدعوه إليه شهوته او غضبه مثلا او تهوره او جنبه او قسوته بان يعلم ان فى ذاته صفات رذيلة تدعوه الى هذه المعاصى، فان امسك لسانه و يده و رجله و اعضاؤه عن تلك الافعال كان له فى ذلك حسنات و ان فعل مقتضياتها و امضى مستدعياتها كان له فى ذلك رسوخ السيئات و تضاعف البليات. فاذا علم الممنو بهذه الصفات الرذيلة ما ذكرناه امكنه الصبر عليها و عدم امضاء ما يستدعيه فينال بذلك مرتبة النجاة و التخلص، و اما اذا كانت النفس المتصفة بهذه الرذائل لجهلها المركب المشفوع بالاغترار و الاستكبار مشعوفة بها مستعملة اياها محسنة لها فى اعتقادها جاعلة اياها من عداد الفضائل دون الرذائل مزينة فى نظرها حب الشهوات و كل ما يصدر عنها من القبائح و السيئات. فمثل هذه النفوس علم من احوالها انه ما سبقت لهم العناية بالحسنى و قيل فى حقهم

إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ



(فصلت-٤٠)،

لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

(يس-٧)،

فَأَعَشَيْنَاهُمُ فُجُورَهُمْ لَا يَبْصُرُونَ وَ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

(يس-٩ و ١٠)،

وَ مَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَىٰ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ

(الروم-٥٣)،

وَ مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ

(الفاطر-٢٢)، و مع ذلك فعلوا ما فعلوا بالاختيار دون الاجبار. فعلم مما ذكرناه ان رأس كل شقاوة و مبدأ كل ضلالة هو الجهل مع العناد كما ان رأس كل سعادة و مبدأ كل هداية هو العقل مع الانقياد. قوله عليه السلام: «فكان مما اعطى العقل من الخمسة و السبعين الجند: الخير» كلمة كان تامة اسمها الخير، و الجند منصوب بالتميز، «و هو وزير العقل و جعل ضده الشر و هو وزير الجهل» قد مر تفسير الخير و الشر في الحديث الثاني عشر. قالت الحكماء: الشر لا ذات له، بل الشر عدم ذات او عدم كمال لذات، لان كلما له ذات في الخارج و وجود فلم يكن شرا محضا من كل وجه، فانه لو كان شرا فاما ان يكون شرا بالقياس الى نفسه او بالقياس الى غيره، و الاول غير صحيح، لان احب كل شىء إليه هو نفسه و جميع الاشياء طالبة لكمال انفسها و بقائها. و اما الثانى: فالشىء انما يكون شرا بالقياس الى غيره لانه يفسد ذاته او يفسد شيئا من كمالاته و صفاته او افعاله الكمالية بان يكون ضدا له او لكماله او لشىء من افعاله و آثاره، فان ما لا يفسد شيئا و لا لما يكمله من كمالاته الاولى او يلحقه من الكمالات الثانية له فلا يعد ذلك شرا بالقياس إليه، بل انما

يعد شرا بالقياس الى ما يعدم او يزول منه شىء مما ذكرناه بسببه. فاذن الشر بالحقيقة هو ذلك العدم او الزوال لا الامر الوجودى، فالاعدام هى الشرور بالذات، واما مبادئها التى هى الاضداد الوجودية فانما هى شرور بالعرض لا بالذات. هذا ما قالوه و انت تعلم ان الالم و الاذى و العذاب فى نفسه شر مع قطع النظر عن العدم الحاصل حينئذ، حتى لو فرض عدم كقطع العضو مثلا و لم يكن معه الم و عذاب لم يكن هناك الا شر واحد، فكلما كان الم فهناك شران: شر عدمى و شر وجودى و هو الالم، لان معناه ادراك المنافى و الادراك صفة وجودية فكيف يقال ان الشر ليس الا عدما؟ و التحقيق: ان الشر بالذات هو العدم، لكن العدم قد لا يكون حاصلًا لا بنفسه و لا بصورته، و هو العدم المطلق الذى لا خبر عنه الاعلى وجه القضية السالبة لا الموجبة المحصلة و لا السالبة المحمول، و قد يكون حاصلًا لشىء بنفسه لا بصورته كعدم العلم او البصر للجدار، و قد يكون حاصلًا بصورته و هو ان يكون حصوله لشىء يدركه من حيث كونه عدما له او لكمال من كمالاته الثانية. و ادراك كل شىء هو وجوده، فادراك العدم ليس الا حضوره و وجوده، فهذا الوجود فرد من افراد العدم، كما ان وجود الانسان فرد من افراد ماهيته. اذا فهمت ما ذكرناه فنقول: الالم و الاذى صح كونه شرا بالحقيقة، لان وجوده عين درك العدم و حضوره لا شىء زائد عليه، اذ العلوم الحضورية ليست زائدة على ماهيات المعلومات بها. مثال ذلك: ان العضو المقطوع ليس فيه الالم لعدم القوة المدركة فيه، و كذا العضو المفلوج الزمن لعدم سريان القوة اللامسة فيه، فليس ما هو المتضرر هو بعينه ما هو المدرك لما يتضرر به، و اما العضو الحى اذا قطع بعضه او احرق حرقة او تكيف بكيفية سمية زال بها اعتدال مزاجه، فان فيه شيئان: احدهما: زوال اتصاله او فقدان اعتداله. و الثانى: ادراكه لذلك الزوال و الفقدان. و المدرك بالكسر هو نفس القوة الاعتدالية التى وقع عليها ما وقع من الانفصال او زوال الاعتدال، اعنى لامسة العضو او النفس المتعلقة بالعضو بواسطتها، و المدرك بالفتح هو نفس ذلك الانفصال او الزوال الذى هو عدم الكمال العضوى من الاتصال و الاعتدال كما فى العلوم الحضورية للاشياء المحصلة الوجود الكاملة، سواء ادرك مع ذلك السبب الوجودى المضاد كحد القاطع او الكيفية الحادة السورة كالحر الشديد او البرد الشديد و يقال لها سوء المزاج أم لا، و لا شك ان هذه الاسباب الوجودية ليست بشرور فى انفسها و انما تعد شرورا بالقياس الى ما يتضرر بها و يعدم

كما لاتها بسببها. انما الكلام فى امرين آخرين: احدهما: نفس تلك الاعدام الحاصلة و لا شك فى انها شر بالذات. و ثانيهما: ادراك تلك الاعدام عما وقعت له على الوجه الذى بيناه، حتى انه لو ادرك تفرق اتصال عضو بقوة ادراكية اخرى غير لامسة ذلك العضو كالباصرة او لامسة عضو اخر، لم يكن ذلك الادراك الادراك الذى كلامنا فيه و هو المسمى بالالم و العذاب. و التحقيق عندي انه شر بالذات بل شر متأكد، فان وجود كل معنى هو تأكد ذاته و ماهيته، ففى هذا النوع شر مضاعف، ثم كلما كانت القوة المدركة لفقد كمالها اقوى و الكمال المفقود منها اكثر كان ألمه اشد و شره اعظم. فافهم ما ذكرناه فانه امر عجيب الشأن انساق إليه البرهان اعنى كون ضرب من الوجود شرا محضاً كما يقال: فعلية الهيولى فى حد ذاتها نفس قوتها لقبول كل صورة و صفة، و من هذا القبيل اعنى الشرية الوجودية عذاب الجهل المركب، لكونه مع الادراك، و من قبيل الشر العدمى آفة الجهل البسيط. و حاصل الكلام: ان الشر قد يقال للامور العدمية كمثّل الفقر و الكفر و الموت و الزمانة و العجز و نقصان الخلقة و اشباهها. و قد يقال للألم و الاذى و الجهل المركب و كل ما لا يخلو عن ادراك من صاحبه، و قد يقال للافعال القبيحة كالقتل و الزناء و اكل مال اليتيم و السرقة و النميمة و غيرها، و قد يقال لمبادئ تلك الافعال من الشهوة و الغضب و البخل و المكر و العجب و الجبن و غيرها. فالقسمان الاولان كلاهما شر بالذات و القسمان الاخيران كلاهما شر بالعرض لا بالذات. ثم نقول: ان الموجودات الممكنة تحتمل عند العقل خمسة اقسام: الخير المحض و الشر المحض و الذى يغلب خيره على شره و الذى يعكس ذلك و الذى يتساوى فيه الامران. لكن الصادر عنه تعالى بالذات اما خير محض كالجواهر العقلية او خير كثير يلزمه شر قليل كالنفوس و الاجرام الفلكية و غيرها و اما الثلاثة الاخيرة فغير صادرة عنه تعالى الا على سبيل التبعية و اللزوم، لانها اما عدميات محضة فهى غير منسوبة الى سبب و جاعل. و اما شرور و جودية فهى قليلة العدد و البقاء و هى مع ذلك لازمة للخيرات الكثيرة و نافعة فى حصول خيرات كثيرة كما يظهر بالتصفح و التدبر فيها. اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول: من اخص صفات العقل انه خير محض لا شرية فيه، لان المفارق المحض البريء من الاجسام و عوارضها لا يعتريه نقص و آفة و حرمان، و حيث ان ذاته محض الخير فكل ما يصدر عن ذاته من الافعال و الآثار كان على وجه الخير اذ كان منشأ صدورها عنه خيرية

ذاته، فالخير كأنه واسطة بين العقل و ما يصدر عنه كما ان وزير- الملك واسطة فى جود الملك و احسانه، و لذلك جعل الخير وزير العقل و ان كان عين ذاته بوجه. و كذلك نقول: من اخص صفات هذا الجهل المضاد للعقل هو الشر، لان المراد به كما اشرنا إليه هو الجوهر الادراكى الذى هو وجوده بعينه و جود الجهالات و الوهميات الكاذبة فلا يكون الا اشرا حقيقيا كما مر بيانه فى مثال الالم، فكل ما يصدر من هذا الجوهر الشرير من الافعال و الآثار يكون من باب السيئات و القبائح و يكون منشأ صدورها شرية ذاته، اذ ليست فيه جهة اخرى فلا داعى له و لا واسطة بينه و بين افعاله الا شرية ذاته، و لذلك جعل الشر وزيرا له كما جعل ضده وزيرا لضده. قوله عليه السلام: «و الايمان و ضده الكفر»، الايمان نور من انوار الله فأنض منه على قلب من يشاء من عباده به يرى الاشياء كما هى، و هو المسمى عند الحكماء تارة بالحكمة النظرية يعنون بها ملكة بها يقتدر الانسان على احضار المعلومات الحقة متى شاء من غير تجشم كسب جديد، و تارة بكمال العقل النظرى او القوة النظرية و تارة بالعقل بالفعل و تارة بالعقل البسيط الاجمالى. و الكفر الذى هو ضده هو ملكة ظلمانية حاصلة فى النفس من كثرة الاغلوطات و تراكم الشبهات و تراحم الوهميات و رسوخها، فتصير تلك الملكة الظلمانية حجابا عن ادراك كل حق و عمى فى عين القلب عن رؤية كل مستنير مكشوف و صمما فى الاذن العقلى عن سماع كل كلام صادق. اعلم: ان الذى قلنا من ان الايمان نور و ان الكفر ظلمة شاهده من القرآن قوله تعالى:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ  
مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ

(البقرة- ٢٥٧)، و قوله تعالى:

يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَ الْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ...

(الحديد- ١٣)، الآية، و قد عبر عنهما فى لسان القرآن بالحياة و الموت كما فى قوله تعالى:

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشَى بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا

(الانعام-١٢٢)، وقوله تعالى:

إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى

\*

(الروم-٥٢)، وقوله:

وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنٍ فِي الْقُبُورِ

(الفاطر-٢٢)، يعنى بهم الكفار، فان نفوسهم و ان كانت حية بحياة الحس و الحركة فى هذه النشأة لكنهم موتى بموت ارواحهم فى الدار الآخرة،

وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

(العنكبوت-٦٤). فالمؤمن الحقيقى من حصلت له ولادة ثانية من حيث تبدلت نشأة نفسه التى هى كالمادة و كالنطفة بنشأة الروح التى هى كالصورة و كالوليد. و عن المسيح النورانى على نبينا و آله و عليه الصلاة و السلام: لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين، و عن بعض الحكماء المتقدمين: من اراد الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة اخرى اشارة الى هذه الولادة المعنوية، فالنفوس الانسانية فى اوائل نشأتها قابلة محضة لنور الايمان و ظلمة الكفر الذى هو ضده. فعند سلوك احد المنهجين: منهج الهداية و منهج الغواية يخرج احدهما من القوة الى الفعل و بطل الاستعداد للآخر كالحديد المتخذ منه المرآة قابل للصقالة و للرين جميعا، فاذا حصلت الصقالة رؤيت فيها الاشياء المبصرة كما هى و اذا حصل فيه الرين فسد جوهره و بطل استعداده لقبول النور و الصور، فالاول مثال نفس المؤمن و الثانى مثال نفوس الكفار و المنافقين كما قال الله تعالى:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ

(المطففين-١٤)، وقوله

بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ

(النساء-١٥٥)، وقوله:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ

(البقرة-٧)، و الطبع بالسكون الختم وبالتحريك الدنس واصله من الوسخ و الدنس يغشيان السيف يقال طبع السيف يطبع طبعا. قوله عليه السلام: «و التصديق و ضده الجحود»، ان من صفات العقل و العاقل التصديق الجازم المطابق للواقع و هو اليقين و له مقابلان: مقابل عدمي و هو الشك و مقابل وجودي هو ضده اي الجحود و معناه الانكار لما هو الحق اليقين، فمن صفات الجاهل، الجهل الراسخ المضاد للعقل، الجحود و الانكار لكل ما يسمعه من المسائل الحققة و العلوم الحقيقية بابداء الحجج الداحضة و ايراد الشبهات و المغاليط الباطلة و ابراز الاكاذيب و تمويهها بصورة الصدق لاغواء الناس و اضلالهم عن طريق الحق طلبا للرئاسة و الجاه الوهمي و الاستكبار و العجب و الافتخار. قوله عليه السلام: «و الرجاء و ضده القنوط»، من صفات العقل الرجاء فيما عند الله تعالى و الدار الآخرة لما يشاهد و يرى بعين البصيرة: ان شأن الرب تعالى افاضة الخير و الاحسان و ابداع الفضل و الرحمة بلا منع و تقتير و بخل قبل الاستحقاق و سبق الاعمال و مع الاستحقاق و الاستيغال. حتى ان النملة مثلا لو كان لها استحقاق نفس اشرف لاعطاها اياها، و انما المانع عن جوده الاتم في الدنيا عدم القابل او القابلية لسوء الاستعداد و في الآخرة الكفر و المعاصي و السيئات، و هي امور ناشئة من اكتساب العبد و في جانب القابل لا من جانب الفاعل الحق، لان جوده مبسوط على الخلق اجمعين و خيره شامل على كل احد حتى على عين الشرور و الآلام و رحمته واسعة لكل شىء على حسب شبيئته و ماهيته حتى لماهية الغضب و ماهية الكفر و الجهل و الشيطان و غيرها من الامور المضادة للحق و رحمته. و من صفات الجهل المضاد للعقل القنوط المضاد للرجاء و هو اليأس من رحمة الله و روحه، و منشأ القنوط و اليأس أيضا هو الكفر و الجهل بحقيقة الالهية و الربوبية و بان ما عند الله خير و ابقى كما قال تعالى:

إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ

(يوسف-٨٧)، وقوله:

يَيْسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَبْسُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ

(الممتحنة-١٣). و اعلم ان القنوط غير الخوف، لان معناه اليأس مطلقا و الخوف قد يجتمع مع الرجاء و الطمع كما قال تعالى:

يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا

(السجدة-١٦)، بخلاف القنوط فانه لا يجامعه، و ان الخوف من سنى المقامات و محمود الاحوال للعقل بخلاف اليأس، و لكن يجب ان تعلم ان الخوف ليس من الفضائل و الكمالات العقلية و الباقية فى النشأة الآخرة و انما هو من الامور النافعة للنفس فى الهرب عن المعاصى و فعل الطاعات ما دامت النفس فى دار العمل و السعى. و اما عند انقضاء الاجل و الخروج من دار الدنيا التى هى دار العمل فلا فائدة فيه. و اما الرجاء فهى باقية ابدًا الى يوم القيامة لا ينقطع، لان كلما نال العقل من رحمة الله اكثر كان ازدياد طمعه فيما عند الله و اشتداد رجاؤه اكثر، لان خزائن جوده و خيره و رحمته غير متناهية لا تبيد و لا تنقص ابدًا. فثبت ان الخوف منقطع و الرجاء ابدى لا يزول. قوله عليه السلام: «و العدل و ضده الجور». اعلم انه قد ظهر و تبين لك من هذا الحديث الشريف: ان العقل بمنزلة سلطان و هذه الفضائل الخمسة و السبعين بمنزلة جنوده و اعوانه، لكن يجب لك ان تعلم ان هذه الجنود و الاعوان ليست بمنزلة واحدة بل بعضها بمنزلة الرئيس و الاصل لبعض و البعض الاخر بمنزلة الخدم و الفروع له، فالعدالة المعبر عنها بحسن الخلق هى بمنزلة الرئيس لسائر الجنود العملية و هى اصل تنشعب منه فروع كثيرة من الاخلاق الحسنة، و كذلك جنود الجهل كثير بعضها ينشعب من بعض و البعض بمنزلة الاصل و الرئيس و هى اعنى العدالة فى القلب كاعتدال المزاج فى القالب. فكما ان الاعتدال فى مزاج البدن اعنى الصحة و السلامة انما يتحقق و يستمر اذا زالت الامراض كلها عن البدن، فكذلك الامراض القلبية و هى الاخلاق الذميمة كثيرة و لا يحصل السلامة

و الصحة الا بزوال كلها و لا ينجو الا من اتى الله بقلب سليم، و السلامة المطلقة هى العدالة المعبر عنها بالخلق الحسن. كما ان حسن الخلق بالفتح انما يحصل بحسن جميع الاعضاء و الاطراف، لا يكفى فيه حسن بعض الاعضاء دون البعض، فكذلك حسن الخلق بالضم الذى به النجاة من العذاب الاخرى انما يحصل بحسن الاخلاق كلها دون البعض، فان ذمائم الاخلاق بعضها ينجر الى البعض، و النجاة فى حسن الخلق. قال النبى صلى الله عليه و آله: بعثت لاتمم مكارم الاخلاق، و عنه صلى الله عليه و آله: اثقل ما يوضع فى الميزان حسن الخلق، و عنه صلى الله عليه و آله: حسن الخلق خلق الله، و عنه أيضا: افضل المؤمنين ايمانا احسنهم خلقا. و قد كثرت الاقاويل فى تحقيقه و بيان حده و تعريفه و الاكثرون تعرضوا لبعض ثمراته و لم يحيطوا بكنه معناه و تفاصيل اجزائه، و الذى يطلعك على حقيقته ان تعلم: ان الخلق و الخلق عبارتان، فيراد بالخلق الصورة الظاهرة المحسوسة و بالخلق الصورة الباطنة النفسانية التى هى بمنزلة البدن الثانى النفسانى للروح العقلى الذى هو من عالم الامر بل هو نفس الامر، و هو نور منبعث من نور ذاته تعالى كما مر فى صدر الحديث من قوله عليه السلام: و هو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره. و ذلك لان الانسان الكامل مركب من ثلاثة امور: من جسد يدرك بالبصر و من نفس يدرك بالوجدان و يتجسد يوم الآخرة بصورة اخلاقه الحسنة او القبيحة فيرى بالحواس الظاهرة يوم الآخرة و هى مستورة اليوم. و لا يخلو انسان من هذين الجوهرين، و من روح هو امر ربانى وارد على النفس الصحيحة و القلب السليم و هو الجوهر العارف بالله و آياته، و قليل من الانسان يوجد فيه هذا الروح المضاف الى الله تعالى فى قوله:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

\*

(الحجر- ٢٩)، قال تعالى فى حقه:

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا



(الاسراء-٨٥)، لان وجوده بعينه علم و عقل. و قال تعالى فى حق النفس:

وَنَفْسٍ وَّ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

(الشمس -٧-١٠)، فتزكيتها تخليصها عن الاخلاق الرذيلة و يحصل به الفلاح و النجاة من العذاب، و دسّاهها ادخالها فى الشهوات و الرذائل الموزية المعذبة يوم القيامة من دسه يدسه دسا اذا ادخله فى الشىء بقهر و قوة. و كما ان لحسن الوجه الظاهر اركاناً كالعين و الانف و الفم و الخد و لا يوصف الوجه الظاهر بالحسن ما لم يحسن جميعها. فكذلك الصورة الباطنة و هى وجه القلب لها اركان هى مجامع قواها المنحصرة فى قوة الشهوة و قوة الغضب و قوة الادراك و قوة الجامعة لها التى يقال لها العقل العملى، و هو رئيس سائر القوى الادراكية و العملية و الجميع خدمه و جنوده و هو مخدومها و مطاعها، كما انه خادم للعقل النظرى العارف بالله و جنده و هو المخدوم الحقيقى للكل حيثما كان و السلطان المطاع باذن الله و خليفة الله فى العالم السفلى أولاً ثم فى العالم العلوى المأمور بسجده الملائكة، فهى اربعة قوى هى اركان صورة الباطن و رؤساء ما تحتها من القوى، فاذا استوت و اعتدلت و تناسقت حصل حسن الخلق. اما قوة العلم و التفكير: فاعتدالها و حسنها ان تصير بحيث تدرك الفرق بين الصدق و الكذب فى الاقوال و بين النافع و الضار فى الآراء و بين الجميل و القبيح فى الافعال، فاذا انصلحت هذه القوة يحصل منها خلق الحكمة و هى رأس الفضائل الخلقية، و ليس المراد منها الحكمة النظرية المشار إليه بقوله تعالى:

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرة-٢٦٩)، لانها كلما كانت اكثر و اشد كان احسن و اشرف. و اما قوة الغضب فاعتدالها ان يقتصر انبساطها و انقباضها على موجب اشارة الحكمة و الشرع. و اما قوة الشهوة فاعتدالها و حسنها ان يكون فعلها كذلك باشارة العقل و الشرع. و اما قوة العدل فهى فى ضبط القوى الثلاث تحت اشارة الدين و العقل، فلكل من هذه الثلاث بل الاربع توسط و طرفان افراط و تفريط، و المتوسط بين الاطراف بمنزلة الخالى عنها كالمزاج المعتدل يقال له: لا حار و لا بارد و لا رطب و لا يابس. اما قوة

الادراك فيحصل من اعتدالها حسن العدل و التدبير و جودة الذهن و اصابة الظن و ثقابة الرأى و التفتن لدقائق الاعمال و خفايا آفات النفس. و اما افراطها فيحصل منه الجريزة و الدهاء و المكر و الخداع و الحيلة و الغواية و الشيطنة و هو رئيس الشرور و الموزيات، و اما تفريطها و ضعفها فيحصل منه البله و الحمق و الغباوة و البلادة و الحيرة و الانخداع. و اما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة، و الله يحب الشجاع و لو يقتل حية، فان مالت الى الافراط تسمى تهورا و ان مالت الى النقصان يسمى جبنا و ينشعب من كل من الطرفين اخلاق كثيرة رذيلة، فمن الافراط التهور و الصلف و البذخ و الاستنشاط و الكبر و العج

شرح أصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٥٣٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

أى ان الله سبحانه خلق جوهر العقل المجرد الانسانى من نوره، و هو أول مخلوق كائن من الروحانيين عن يمين العرش. و المراد به هاهنا أول المبدعات من الانوار العقلية الذى هو فى عالم الامر بإزاء الكرة القصيا التاسعة التى هى الفلك الاقصى فى عالم الخلق، فجرم الفلك الاقصى هو العرش الجسمانى و جوهر العقل الاسبق الذى هو المبدع الاول و المجعول الاقدم هو العرش العقلانى، و المراد باليمين مطلق الجانب، و التعبير عنه باليمين للتشريف و التفخيم. و انما كان جوهر العقل المجرد الانسانى عن يمين العرش الاعظم العقلانى لان درجة النفس الكاملة الانسانية التى هى فى حاق الكمال فى سلسلة العود درجة الصادر الاول الذى هو أول الانوار العقلية فى سلسلة البدء، و من هناك يلتصق سر قوله صلى الله عليه و آله و سلم «أول ما خلق الله نوري»، يعنى صلى الله عليه و آله به أول الصوادى و أول المبدعات و هو العقل الاول، كما إياه عنى صلوات الله عليه و آله بقوله فى حديث آخر «أول ما خلق الله العقل». و بسط القول فى تحقيق ذلك على ذمة كتابنا تقويم الايمان فى الحكمة الحقة الالهية. قوله عليه السلام: ثم خلق الجهل المراد بالجهل هنا

مبدؤه الذى هو القوة الجاهلة و هو الوهم، كما المراد بالعقل القوة العاقلة. و البحر الاجاج الظلمانى الهيلوانى الاولى التى هى القابل المحض و المستعد المطلق، و نسبتها الى مقبولاتها التى هى لابستها و خالعتها من الصور و الاعراض و الاقدار و الاشكال نسبة البحر الى الامواج. قوله عليه السلام: من رحمتى أى من الرحمة الكافة الواسعة التى وسعت كل شىء، لا من الرحمة الخاصة التى هى لاهل السعادة خاصة خالصة لخروج الجهل و جنده من تلك الرحمة أزلا و أبدا من بدو الامر. قوله عليه السلام: فأعطاه خمسة و سبعين جندا من يصحف ضد التوكل فيتوهم بالضاد المهملة كما ضد القناعة، و لا يفرق بين البلاء ضد العافية و البلاء ضد السلامة، فيتوهمهما بمعنى واحد. يلزمه أن يكون جند الجهل ثلاثة و سبعين على خلاف قول الامام عليه السلام و على خلاف عدد جند العقل. و هو فى نفسه و هم فاسد، فان الحرص بالضاد المهملة انما هو ضد القناعة، و أما التوكل فضده التبالغ فى تحصيل البغية و تهيج الاسباب المؤدية إليها و تحريكها و تحريشها و تحريبها و الغم و الحزن و التحرب فى ابطال نيلها و بطوء نجاحها، و ذلك كله معنى الحرص بالضاد المعجمة بعد الراء بعد الحاء المهملة متحركة، و هو و الحرب بالتحريك بمعنى، و منه فى التنزيل الكريم

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ . قال الزمخشري فى الكشاف: «التحريض» المبالغة فى الحث على الامر من الحرص، و هو أن ينهكه المرض و يتبالغ فيه حتى يشفى على الموت، أو ان تسميه حرصا و تقول له: ما اراك الا حرصا فى هذا الامر و ممرضا فيه ليهيجه و يحرك منه. ثم قال: و يقال حركه و حرصه و حرشه و حربته بمعنى . و كذلك انما ضد العافية البلاء بمعنى البلوى و البلية، لا البلاء بمعنى الامتحان و الاختبار على ما فى ضد السلامة. قال فى الصحاح: البلية و البلوى و البلاء واحد و الجمع البلايا، و بلوته بلوا: جربته و اختبرته. و بلاه الله بلاء و أبلاه ابلاء و ابتلاه أى اختبره. و البلاء: الاختبار، و يكون بالخير و الشر . قوله عليه السلام: و الرجاء قال الجوهري فى الصحاح: الرجاء من الامل ممدود، و الرجا مقصور ناحية البئر . قوله عليه السلام: و التوكل و ضده الحرص الحرص بالمهملة أولا و المعجمة أخيرا و الراء فى الوسط و بالتحريك، و هو فى الاصل مصدر معناه الهم بالشىء و الحزن له و الوجد عليه و تقسم البال فى التوصل إليه، ثم سمي به من أذابه الهم و الحزن و

العشق، ولذلك لا يؤنث ولا يجمع، وربما يقال النعت بالكسر كدنف و دنف، وقد قرئ به أيضا قوله سبحانه فى التنزيل الكريم

حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا. قوله عليه السلام: والعلم و ضده الجهل هذا الجهل هو ما مبدؤه القوة الجاهلة، و كذلك العلم ما مبدؤه القوة العاقلة. قوله عليه السلام: و الفهم و ضده الحمق هذا الفهم بمعنى العقل، و أما قوله عليه السلام من بعده «و الفهم و ضده الغباوة» فهو بمعنى الفطنة، أى سرعة الفطنة و شدة الحدس و جودة تهيوّ الذهن للاقتناص، و هو قوة للنفس معدة لاكتساب العلوم و الآراء، فلا تكرار أصلا. و من لم يعرف ذلك ذهب وهمه الى احتمال أن يكون ما ضده الحمق هو القهم بالقاف لدفاع التكرار، بناء على أن فى القاموس فى فصل القاف أقهم فى الشىء أغمض. و فى الصحاح أقهم الرجل عن الطعام اذا لم يشتهه. فهذه أعجوبة التعاجيب، فأين أنتم يا معشر المتعجبين؟ قوله عليه السلام: و الرفق و ضده الخرق الخرق بالخاء المعجمة و القاف من حاشيتى الرء بالتحريك مصدر الاخرق و هو ضد الرفق، و قد خرق بالكسر يخرق خرقا و الاسم الخرق بالضم و التسكين. قوله عليه السلام: و التؤدة و ضدها التسرع التؤدة بضم التاء و فتح الهمزة المقلوبة عن الواو و بالبدال المهملة بمعنى التأنى، و ضدها التترع بتاءين مثنتين من فوق و تشديد الرء قبل العين المهملة بمعنى التسارع الى الشر. قال فى الصحاح: تترع إليه بالشر أى تسرع، و هو رجل ترع أى سريع الى الشر و الغضب. قوله عليه السلام: و الغنى و ضده الفقر الغنى هو بالكسر و القصر و معناه عدم الاحتياج، و اذا فتحت و مددت كان بمعنى الاجزاء و الكفاية و الاجداء، يقال أغنيت عنك مغنى فلان و مغناته اذا أجزأت عنه، و نبت منابه و كفيت كفايته و أجديت جدواه. و أما الغناء فى الصوت و السماع فبالكسر و المد. و المراد بالغناء و الفقر فى هذا المقام التغنى و التغانى و التفقر و التفاجر. قوله عليه السلام: و السلامة و ضدها البلاء بمعنى الامتحان. قوله عليه السلام: و الشهامة فى الصحاح: شهم بالضم شهامة فهو شهم أى ذكى الفؤاد. قوله عليه السلام: و البهشة و ضدها البغى البهشة بالموحدة قبل الهاء قبل الشين المعجمة الارتياح لذى فضل و للمعروف و أحبابه و الميل إليه و ضدها البغى عليه. قوله عليه السلام: و الحياء و ضدها الجلع الجلع بالجيم معناه قلة الحياء، قال فى الصحاح: جلعت المرأة بالكسر فهى جلعة و جالعة أيضا أى قليلة الحياء تتكلم بالفحش و كذلك الرجل جالع، و مجالعة

القوم مجاوبتهم بالفحش، و الاجلع الذى لا تنضم شفتاه، و الاخفش الاصغر النحوى كان أجلع .و من المصحفين فى عصرنا من صحفها بالخلاعة بالخاء المعجمة. قوله عليه السلام: و القصد قال فى الصحاح: القصد العدل .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٤٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: عن يمين العرش. [ص ٢١ ح ١٤] أقول: لعل مراده عليه السلام من العرش هو الفلك المحيط بجميع الأجرام بأسرها، وعن يمينه العقل الكلى المتشوق له كما أنّ يساره النفس الكلية المتعلقة به المدبرة إياه كما يركن إليها الحكيم الإلهى الخائض فى غوامض الحكمة المتعالية الربوبية. ثمّ إنّ لما كان ذلك العقل الكلى والنور الإلهى مدخل فى إيجاد العقل الإنسانى، قال: «عن يمين العرش». ثمّ إنّ كونه الصادر الأوّل فى نظام الوجود- كما عبّر عنه لسان الشرع بأنّ أوّل ما خلق الله تارة والعقل أخرى- لا ينافى كون العقل الإنسانى والجوهر الروحانى هو الأوّل فى العالم الكيانى، وأقرب إليه تعالى فى سلسلة العود حتى أنّه على محاذاة العقل الأوّل فى سلسلة البدو. ثمّ إنّ المجرور فى قوله «من نوره» يعود إليه تعالى. ومن الناس من قال: إنّ المراد بالعرش جميع المخلوقات، ويمينها كناية عن جانبها الذى فيه الخير وأصحابه، ويعبّر عن أصحاب الخير بأصحاب الميمنة، وعن أصحاب الشرّ بأصحاب المشأمة. انتهى . وهذا كما ترى. قال عليه السلام: ثمّ خلق الجهل. [ص ٢١ ح ١٤] أقول: أى النفس الجاهلة المتوغّلة فى القوى البهيمية والغضبية والشهوية والوهمية. من البحر الأجاج- بضمّ الهمزة- المالح الشديد الملوحة والمرارة غاية المرّة . لعلّه إشارة إلى الهيولى الأولى المرهون فعليتها فى قوتها الاستعدادية المطلقة، بل إنّها هى بعينها، فىكون مظلمة شديدة الظلمة ونقصان النفس الجاهلة من سوء استعدادها القائم بها. قال عليه السلام: أدبر فأدبر. [ص ٢١ ح ١٤] أقول: أى أدبر عن الهوى المردية ومشتياتها، وأعرض عن مستلذات هذه القرية الظالم

أهلها، فأدبر عن الإدبار عنها حيث أقبل على مقتضى هواها، فهو إدبار عن ذلك الإدبار المأمور به لا أن المقصود منه أنه خلقه بحيث يتسبب به إلى الإدبار عن الله، ولا يتسبب به إلى الإقبال على الله. انتهى. ولا يخفى أن فيه قولاً باستناد الشر إليه، تعالى عن هذا، فأتل: والخير في يدك، والشر ليس إليك. قال عليه السلام: وهو وزير العقل. [ص ٢١ ح ١٤] أقول: فعيل من الوزر بمعنى الثقل، سُمي وزير السلطان؛ لأنه يحمل أثقاله. قال عليه السلام: وضده الحرص. [ص ٢١ ح ١٤] أقول: ومن الناس من توهم أنه بالصاد المهملة كما [أنه] ضد القنوع. وأيضاً لم يفرق بين البلاء ضد العافية والبلاء ضد السلامة، فيلزم أن يكون حينئذ الجهل ثلاثة وسبعين، ولم يعلم أن الحرص بالصاد المهملة إنما هو ضد القناعة. وأما التوكل فضده التبالغ في تحصيل البغية والحزن عليه. قال عليه السلام: وضده نبذ الميثاق. [ص ٢٢ ح ١٤] أقول: هو قوله تعالى:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»

، ونبذه عدم العمل به.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از سماعه گفت که: بودم نزد امام جعفر صادق علیه السلام و نزد او جمعی از چاکران او بودند. پس گذشت در مجلس، یاد خردمندی و ناخردمندی. پس گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: شناسید خردمندی را و لشکر آن را و ناخردمندی را و لشکر آن را تا راه یابید سوی حق. گفت سماعه که: پس گفتم که: قربانت شوم! نمی شناسوم چیزی را، مگر چیزی را که شناسانیدی به ما. پس گفت امام جعفر صادق علیه السلام: به درستی که الله -عَزَّ وَجَلَّ- آفرید خردمندی را و آن، اول آفریده ای است از نفسی ها. آفرید آن را در دست راست عرش خود از نور

خود. مراد به عرش، حکومت پادشاهیِ الله تعالی است و می آید در «کِتَابُ التَّوْحِيدِ» در باب بیستم که «بَابُ الْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ» است که: عرش، اسم عَلَمی است که وحی شده به رسل. مراد به دست راستِ عرش، آب خوشگوار است که از آن، آفریده بهشت و اهل طاعت و مانند آنها را. و مراد به نورِ الله تعالی، مادهٔ اهل طاعت است از جملهٔ دست راست عرش، چنانچه می آید در حدیث هجدهم و بیستمِ باب بیستم. و گفته در سورهٔ هود که:»

وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»

«و بیان می شود در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در شرح حدیث دوم «بَابُ نَادِرٍ فِيهِ ذِكْرُ الْغَيْبِ» که باب چهل و پنجم است. پس گفت الله تعالی عقل را که: برو و خود، بدان بی احتیاج به وحی، غیر احکام ما را. پس عقل رفت. بعد از آن گفت عقل را که: بیا سوی ما و به تَوَسُّطِ وحی، بدان احکام ما را. پس عقل آمد و ایمان به غیب آورد. پس گفت الله تعالی که: آفریدم تو را آفریدهٔ بزرگ و سرفراز کردم تو را بر جمیع آفریده های خود. امام گفت که: بعد از آن، الله تعالی آفرید ناخردمندی را از دریای شورِ تلخ که دست چپ عرش بود و از آن، آتش جهنم و بدکاران و مانند آنها آفریده شده، بر حالی که آن آبِ شورِ تلخ، تاریک بود؛ به این معنی که مادهٔ بدکاران بود از جملهٔ دست چپ عرش. پس گفت الله تعالی ناخردمندی را که: برو و خود بدان بی احتیاج به وحی، غیر احکام ما را. پس رفت. بعد از آن گفت ناخردمندی را که: بیا سوی ما و به تَوَسُّطِ وحی، بدان احکام ما را. پس نیامد و ایمان به غیب نیاورد. پس الله تعالی گفت ناخردمندی را که: زیاده سری کردی. پس دور کرد او را از رحمت خود. مخفی نماند که این سخن بر حقیقت نیست، چنانچه گذشت در شرح حدیث اولِ این باب. اصل: «ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةَ وَسَبْعِينَ جُنْدًا، فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ وَمَا أَعْطَاهُ، أَضْمَرَ لَهُ الْعِدَاوَةَ، فَقَالَ لَهُ الْجَهْلُ: يَا رَبِّ، هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي خَلَقْتَهُ وَكَرَّمْتَهُ وَقَوَّيْتَهُ، وَأَنَا ضِدُّهُ وَلَا قُوَّةَ لِي بِهِ، فَأَعْطِنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ، فَقَالَ: نَعَمْ، فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ، أَخْرَجْتُكَ وَجُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي، قَالَ: قَدْ رَضِيتُ، فَأَعْطَاهُ خَمْسَةَ وَسَبْعِينَ جُنْدًا» . . شرح: بعد از آن، الله تعالی گردانید برای خردمندی، هفتاد و پنج چیز را که لشکر اوست. پس وقتی که دید ناخردمندی آنچه را که گرامی کرد الله تعالی به آن

خردمندی را و آنچه را که بخشید الله تعالی خردمندی را، در دل گرفت دشمنی خردمندی را. پس گفت الله تعالی را ناخردمندی که: ای صاحب کلّ اختیار من! این خردمندی، آفریده ای است همچشم من. او را پیش از من آفریدی و سرافراز کردی و با وجود این، او را توانا نیز کردی، و من همچنگ اویم و نیست مرا توانایی ای برابر توانایی او. پس بده به من از لشکر، مانند آنچه دادی به او. پس الله تعالی گفت که: آری می دهم، به این شرط که اگر نافرمانی کنی به غالب کردن شرّ بر خیر در صاحبیت، بعد از آن لشکر، بیرون کنم تو را و لشکر تو را از رحمت خود. ناخردمندی گفت که: به تحقیق راضی شدم به این شرط. پس داد او را هفتاد و پنج چیز که لشکر اوست. مخفی نماند که این سخن نیز بر حقیقت نیست و مراد، این است که: می باید صفتی چند آفریده شود که نصف آنها باعث قوّت خردمندی باشد و نصفی دیگر باعث قوّت ناخردمندی باشد تا آزمود الله تعالی مردمان را به تکلیف، خوب باشد و فرمان بردار، قابل بهشت شود و نافرمان بردار، قابل جهنّم شود. اصل: «فَكَانَ مِمَّا أُعْطِيَ الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَالسَّبْعِينَ الْجُنْدَ: الْخَيْرُ، وَهُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ، وَجَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ، وَهُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ. وَالْإِيمَانُ وَضِدُّهُ الْكُفْرُ؛ وَالتَّصْدِيقُ وَضِدُّهُ الْجُحُودُ». . شرح: فاء در فَكَانَ برای تعقیب است. و مِنْ در مِمَّا برای تبعیض است. و در مِنْ الْخَمْسَةِ برای سببیت است. الْخَيْرُ مرفوع و اسم کان است. وَالْإِيمَانُ مرفوع به عطف بر الْخَيْرِ است. و همچنین است وَ التَّصْدِيقُ. و مراد، این است که: اعطای این سه خصلت و امثال آنها، بعد از اعطای هفتاد و پنج مذکور است و به سبب آنها است. و مراد به خَيْرٍ، نفع رسانیدن به خلق است. و مراد به شَرِّ، ضرر رسانیدن به خلق است. و مراد به ایمان، گرویدن از ته دل به خدا و رسول است و گاهی مستعمل می شود در اتیان به جمیع فرایض و اجتناب از هر کبیره. و مراد به تصدیق، اقرارِ قولی یا فعلی است به صدق خدا و رسولش در جمیع آنچه گفته اند و گاهی مستعمل می شود در بودن با صادقان که ائمه معصومین اند و مذکورند در آیت سوره توبه: «

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ».



« یعنی: پس بود از جمله آنچه الله تعالی بخشید خردمندی را به سبب هفتاد و پنج که لشکر خردمندی است، نیکویی با مردمان و آن، مددکار خردمندی است در همه کار. و گردانید ضد آن، ضرر رسانیدن را و آن، مددکار ناخردمندی است در همه کار؛ و گرویدن به خدا و رسول و ضد آن، ناگرویدن است؛ و اظهار راستگویی خدا و رسولش و ضد آن، انکار آن است. اصل: «وَالرَّجَاءُ وَضِدُّهُ الْقُنُوطُ؛ وَالْعَدْلُ وَضِدُّهُ الْجَوْرُ؛ وَالرِّضَا وَضِدُّهُ السُّخْطُ؛ وَالشُّكْرُ وَضِدُّهُ الْكُفْرَانُ؛ وَالطَّمَعُ وَضِدُّهُ الْيَأْسُ؛ وَالتَّوَكُّلُ وَضِدُّهُ الْحِرْصُ؛ وَالرَّأْفَةُ وَضِدُّهَا الْقَسْوَةُ؛ وَالرَّحْمَةُ وَضِدُّهَا الْغَضَبُ؛ وَالْعِلْمُ وَضِدُّهُ الْجَهْلُ؛ وَالْفَهْمُ وَضِدُّهُ الْحُمُقُ؛ وَالْعِفَّةُ وَضِدُّهَا التَّهْتِكُ؛ وَالرُّهْدُ وَضِدُّهُ الرَّغْبَةُ؛ وَالرَّفْقُ وَضِدُّهُ الْخُرْقُ؛ وَالرَّهْبَةُ وَضِدُّهَا الْجُرْأَةُ؛ وَالتَّوَاضُعُ وَضِدُّهُ الْكِبَرُ». . شرح: واو در وَ الرَّجَاءُ به معنی «مع» است، برای تأکید اتصالی که مفهوم شد از «فاء» در «فَكَانَ». پس الرَّجَاءُ منصوب است و اول هفتاد و پنج است و نظایر آن، منصوب است به عطف بر آن؛ و ما هفتاد و پنج را پنج طایفه می کنیم، چنانچه هر لشکری، پنج طایفه می شوند: مقدمه و قلب و میمنه و میسر و ساقه؛ و هر طایفه را پانزده می کنیم. فرق میان رَجَاءُ (به فتح راء و الف ممدوده) و طَمَعُ، این است که: رَجَاءُ، امید است و آن در دل است، خواه اثری از آن ظاهر شود و خواه نه. و طَمَعُ، اظهار رجاء است و آن، خواستن است، خواه به زبان و خواه به جوارح دیگر. و هر کدام آنها چون از الله تعالی باشد، محمود است و از جنود عقل است. و چون از خلق باشد، مذموم است، موافق آنچه مذکور است در «كِتَابُ الرَّوْضَةِ» در «خُطْبَةُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ هِيَ خُطْبَةُ الْوَسِيلَةِ»: «فَإِنْ سَنَحَ لَهُ الرَّجَاءُ أَذَلَّهُ الطَّمَعُ، وَإِنْ هَاجَ بِهِ الطَّمَعُ أَهْلَكَهُ الْحِرْصُ». فَهْمُ اَيْنِ جَا (به فتح فاء و سکون یا فتح هاء) به معنی زیرکی در معاشرت با مردمان است. الْحُمُقُ (به ضم حاء و سکون و ضم میم): کودنی در معاشرت با مردمان. یعنی: با امید از الله تعالی و ضد آن، ناامیدی است؛ و عدالت و ضد آن، ظلم است؛ و راضی بودن به قضای الله تعالی و ضد آن، نارضایی به قضا است؛ و شکر نعمت و ضد آن، کافر نعمتی است؛ و خواستن از الله تعالی و ضد آن، بریدن خواستن است؛ و کارسازی خود به خدا گذاشتن، و ضد آن، حریص بودن است در جمع اسباب کارسازی؛ و نرم دلی و ضد آن، سخت دلی است؛ و گذشتن از آزار کسی و ضد آن، آزار کردن است؛ و پیروی دانش و ضد آن، پیروی نادانی است؛ و زیرکی در معاشرت، و

ضدّ آن، کودنی است؛ و پرده بر عیبِ خود، پوشیدن و ضدّ آن، پرده خود دریدن است؛ و بی اعتباری دنیا در نظر این کس و ضدّ آن، میل دنیا داشتن است؛ و خوشخویی با مردمان و ضدّ آن، بدخویی است؛ و ترس از بدی و ضدّ آن، بی باکی است؛ و فروتنی برای حق و ضدّ آن، خودپسندی است. مخفی نماند که اُسْتَادِی شیخ بهاء الدین محمّد -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- گفته که: رجاء و طمع که در این پانزده است، یکی است. و گفته که: فهم که در این پانزده است و فهم که در پانزده سوم است، یکی است. و گفته که: سلامت که در پانزده سوم است و عافیت که در پانزده پنجم است، یکی است. و گفته که: کاتبان غلط کرده اند. اصل: «وَالْتُّؤَدَةُ وَضِدَّهَا التَّسْرَعُ؛ وَالْحِلْمُ وَضِدُّهُ السَّفَهَةُ؛ وَالصَّمْتُ وَضِدُّهُ الْهَذَرُ؛ وَالْإِسْتِسْلَامُ وَضِدُّهُ الْإِسْتِكْبَارُ؛ وَالتَّسْلِيمُ وَضِدُّهُ الشَّكُّ؛ وَالصَّبْرُ وَضِدُّهُ الْجَزَعُ؛ وَالصَّفْحُ وَضِدُّهُ الْإِنْتِقَامُ؛ وَالْغِنَاءُ وَضِدُّهُ الْفَقْرُ؛ وَالتَّدَكُّرُ وَضِدُّهُ السَّهْوُ؛ وَالْحِفْظُ وَضِدُّهُ النُّسْيَانُ؛ وَالتَّعَطُّفُ وَضِدُّهُ الْقَطِيعَةُ؛ وَالْقُنُوعُ وَضِدُّهُ الْحِرْصُ؛ وَالْمُوَاسَاةُ وَضِدُّهَا الْمَنَعُ؛ وَالْمُودَّةُ وَضِدُّهَا الْعِدَاوَةُ؛ وَالْوَفَاءُ وَضِدُّهُ الْغَدْرُ».. شرح: التُّؤَدَةُ (به ضمّ تاء دو نقطه در بالای منقلبه از واو و فتح و سکون همزه و دال بی نقطه، اسم مصدر باب افتعال): تأمل در عاقبت کارها. حِلْمُ به کسر حاء و سکون لام است. السَّفَهَةُ (به فتح سین بی نقطه و فتح فاء، مصدر باب عَلِمَ): تندی؛ و آن، زود از جا در آمدن است. الْهَذَرُ (به فتح هاء و سکون ذال با نقطه و راء بی نقطه، مصدر باب «نَصَرَ»): هرزه گویی. الْإِسْتِسْلَامُ: انقیاد؛ و آن، ایانی است. الْإِسْتِكْبَارُ: بزرگ منشی؛ و آن، سرکشی است. التَّسْلِيمُ: دادن عنانِ اختیار خود به کسی برای شنیدن و راضی شدن به هر چه آن کس فرماید؛ و این جا عبارت است از یقین کردن به مدلول آیاتِ بَيِّنَاتِ محکّماتِ ناهیه از پیروی ظن و از اختلاف از روی ظن، و آن، امامت ائمه هدی علیهم السلام است، موافق آنچه گذشت در خطبه در شرح فقره «حُجَّجَ اللهُ» تا آخر. الشَّكُّ: اضطراب خاطر در مدلول آیاتِ بَيِّنَاتِ محکّمات. الْغِنَاءُ (به فتح غین بانقطه و الف و همزه منقلبه از یاء): بی نیازی؛ و این جا عبارت است از کسب مُحتَاجُ إلیه از جمله علم و عمل. پس فقر، به معنی تهی دستی از مُحتَاجُ إلیه در علم و عمل است. الْمُوَاسَاةُ (به همزه که گاهی منقلب به واو می شود و سین بی نقطه و الف، مصدر باب مفاعله): مدد کردن به مال و مانند آن.

الْمَنْعُ: ندادن چیزی به کسی. الْمَوَدَّةُ (به فتح میم و فتح واو و تشدید دال بی نقطه، مصدر باب عَلِمَ و مَنْعَ): دوستی صالحان، موافق آیت سوره شوری: «

قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» .

« یعنی: و تأمل و ضد آن، شتاب زدگی است؛ و بردباری و ضد آن، تندی است؛ و خاموشی و ضد آن، هرزه گویی است؛ و ایانی و ضد آن، بزرگ منشی است؛ و یقین به مدلول محکقات کتاب الهی و ضد آن، شک در آن است؛ و تاب آوردن در بلاها و ضد آن، بی تابی است؛ و چشم پوشانیدن از بی ادبی کسی و ضد آن، بازیافت بی ادبی است؛ و بی نیازی و ضد آن، تهی دستی است؛ و در نظر داشتن چیزی و ضد آن، غافل شدن است، و به یاد نگاه داشتن چیزی و ضد آن، فراموش کردن است؛ و مهربانی کردن با خویشان و دوستان و ضد آن، دوری از ایشان است؛ و قناعت به آنچه بس است و ضد آن، زیاده طلبی است؛ و مدد کردن محتاجان و ضد آن، ندادن چیزی به کسی است؛ و دوستی صالحان و ضد آن، دشمنی است؛ و درست پیمان بودن و ضد آن، پیمان شکنی است. اصل: «وَالطَّاعَةَ وَضِدَّهَا الْمَعْصِيَةَ ؛ وَالْخُضُوعَ وَضِدَّهُ التَّطَاوُلَ ؛ وَالسَّلَامَةَ وَضِدَّهَا الْبَلَاءَ ؛ وَالْحُبَّ وَضِدَّهُ الْبُغْضَ ؛ وَالصِّدْقَ وَضِدَّهُ الْكُذِبَ ؛ وَالْحَقَّ وَضِدَّهُ الْبَاطِلَ ؛ وَالْأَمَانَةَ وَضِدَّهَا الْخِيَانَةَ ؛ وَالْإِخْلَاصَ وَضِدَّهُ الشُّوبَ ؛ وَالشَّهَامَةَ وَضِدَّهَا الْبَلَادَةَ ؛ وَالْفَهْمَ وَضِدَّهُ الْغَبَاوَةَ ؛ وَالْمَعْرِفَةَ وَضِدَّهَا الْإِنْكَارَ ؛ وَالْمُدَارَاةَ وَضِدَّهَا الْمُكَاشَفَةَ. وَسَلَامَةَ الْغَيْبِ وَضِدَّهَا الْمُمَاكِرَةَ ؛ وَالْكِتْمَانَ وَضِدَّهُ الْإِفْشَاءَ ؛ وَالصَّلَاةَ وَضِدَّهَا الْإِضَاعَةَ» . . شرح: السَّلَامَةُ (به فتح سین بی نقطه و تخفیف لام، مصدر باب عَلِمَ): اجتناب از محلّ فتنه و آشوب. الْبَلَاءُ (به فتح باء و تخفیف لام و الف و همزه منقلبه از واو، مصدر باب نَصَرَ): آزمودن؛ و مراد این جا، گرفتاری به فتنه و آشوب است. الشَّهَامَةُ (به فتح شین بانقطه، مصدر باب حَسَنَ): تندی در تصوّر مبادی در وقت اراده فکر. فَهْمٌ (به فتح فاء و فتح یا سکون هاء) به معنی تندی انتقال از مبادی، سوی مطالب است، در فکر برای تحصیل علم به قضایایی که متعلق به معاشرت با مردمان نیست. الْغَبَاوَةُ (به فتح غین و باء یک نقطه، مصدر باب عَلِمَ): کُندی در انتقال. مُدَارَاةٌ (به دال بی نقطه و الف که گاهی به جای آن، همزه می باشد) مصدر باب مفاعله است. غَيْبٌ

(به فتح غین بانقطه و سکون یاء) مصدر باب «ضَرَبَ» است. و به تخفیف یاء مفتوحه، جمع غایب است، مثل خَدَم و خادم. و به ضمّ غین و تشدید یاء مفتوحه نیز، جمع غایب است. و بنا بر اوّل، مصدر به معنی اسم فاعل است و افراد و جمع در آن، مساوی است. و بر هر تقدیر، مراد به سَلَامَةَ الغَيْب این است که: غایبان، آزاری از او نکشند به بدگویی. پس غیبت و حضورشان یکسان است. یعنی: و فرمان برداری و ضدّ آن، نافرمان برداری است؛ و زاری و ضدّ آن، سر بلندی است؛ و اجتناب از محلّ فتنه و ضدّ آن، گرفتار شدن است؛ و دوستی ظاهر با مردمان و ضدّ آن، دشمنی کسی ظاهر کردن است؛ و راستگویی و ضدّ آن، دروغگویی است؛ و کردن به کار آمدنی و ضدّ آن، نیامدنی است؛ و رعایت سپرده و ضدّ آن، تصرّف بی جا در سپرده است؛ و بی غرض سخن گفتن و ضدّ آن، غرض آلوده گفتن است؛ و تندی در تصوّر مبادی و ضدّ آن، کُندی در آن تصوّر است؛ و تندی در انتقال از مبادی، سوی مطالب در قضایای عقلیه و ضدّ آن، کُندی در آن است؛ و شناخت قدر اهل فضل و ضدّ آن، ناشناسی است؛ و تغافل از بد کسی و ضدّ آن، به روی کسی آوردن است؛ و در حاضرانه و غایبانه مردمان به یک روش بودن و ضدّ آن، دو رو بودن است؛ و راز خود نگاه داشتن و ضدّ آن، برملا کردن راز است؛ و نماز صحیح گذاردن و ضدّ آن، ضایع گذاردن نماز است، چنانچه گفته در آیت سوره مریم: «

أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ» .

« اصل: «وَالصَّوْمَ وَضِدَّهُ الْإِفْطَارَ ؛ وَالْجِهَادَ وَضِدَّهُ النُّكُولَ ؛ وَالْحَجَّ وَضِدَّهُ نَبْذَ الْمِيثَاقِ ؛ وَصَوْنَ الْحَدِيثِ وَضِدَّهُ النَّمِيمَةَ ؛ وَبِرَّ الْوَالِدَيْنِ وَضِدَّهُ الْعُقُوقَ ؛ وَالْحَقَّ يَقَعُ وَضِدَّهَا الرِّيَاءَ ؛ وَالْمَعْرُوفَ وَضِدَّهُ الْمُنْكَرَ ؛ وَالسَّتْرَ وَضِدَّهُ التَّبْرُجَ ؛ وَالتَّقِيَّةَ وَضِدَّهَا الْإِذَاعَةَ ؛ وَالْإِنْصَافَ وَضِدَّهُ الْحَمِيَّةَ ؛ وَالتَّهْنِئَةَ وَضِدَّهَا الْبُغْيَ ؛ وَالنِّظَافَةَ وَضِدَّهَا الْقَدْرَ ؛ وَالْحَيَاءَ وَضِدَّهُ الْجَلَعَ ؛ وَالْقَصْدَ وَضِدَّهُ الْعُدْوَانَ ؛ وَالرَّاحَةَ وَضِدَّهَا التَّعَبَ» . . شرح: میثاق، عبارت است از پیمان الهی که گرفته شده در هر کتاب الهی بر جمیع مردمان، این که نگویند بر الله تعالی مگر حق را؛ و این، اشارت است به چند آیت، از آن جمله در سوره حج: «

وَ اذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ:

«و اعلام کن بر مردمان به حج تا آیند نزد تو که امامی. پس اصل تکلیف به حج، برای ملاقات امام هر زمان و طلب علم دین و ترک پیروی ظن است، و لهذا گفته می شود نزد حجر اسود که: «أَمَانَتِي أَدَيْتَهَا وَمِيثَاقِي تَعَاهَدْتُهُ لِتُشْهِدَ لِي بِالْمُؤَافَاةِ». المَعْرُوف: شناخته شده به خوبی؛ و این جا عبارت است از مأمور به در هر کتاب شریعتی و آن، تقدیم پیروی آیات بینهات محکومات بر پیروی آیات متشابهات است. پس مُنْكَر (به فتح کاف) عبارت است از مَنْهِيٌّ عَنْهُ در هر کتاب شریعتی و آن، تقدیم پیروی متشابهات بر پیروی محکومات است؛ و این، اشارت است به آیت سوره آل عمران و توبه:»

وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

«و آیت سوره اعراف:»

وَ أُمْرٌ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

«و آیت سوره آل عمران:»

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ.

«السَّوْرَةُ (به فتح سین بی نقطه و سکون تاء دو نقطه در بالا، مصدر باب نَصَرَ): پرده پوشیدن بر حال خود، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث پانزدهم باب دویست و سوم که باب بی عنوان و بعد از «بَابُ الْإِسْتِدْرَاجِ» است که: «إِنْ قَدَرْتَ أَنْ لَا تُعْرِفَ فَافْعَلْ». التَّبَرُّج (به باء یک نقطه و راء بی نقطه و جیم): خودنمایی. یعنی: و روزه داشتن و ضد آن، رخنه در روزه کردن است؛ و جنگ با دشمن دین و ضد آن، سر باز زدن از حق است؛ و آهنگ کعبه کردن و ضد آن، انداختن پیمان الهی است؛ و سخن مردمان را نگاه داشتن و ضد آن، سخن چینی است؛ و نیکویی با پدر و مادر و ضد آن، نافرمان برداری پدر و مادر است؛ و به جا آوردن فرمان، چنانچه می باید و ضد آن،

محض صورت فرمان به جا آوردن است؛ و شناخته شده به خوبی و ضد آن، ناشناخته شده است؛ و پوشانیدن حال خود و ضد آن، خودنمایی است؛ و دین خود را از مخالف پنهان داشتن از ترس آزار و ضد آن، بی باکی است به اظهار دین نزد مخالف؛ و سلوک با مردمان، چنانچه از ایشان می خواهد و ضد آن، طلب تفاوت اختلاط است بی وجه؛ و رضا از دشمن به آنچه صلاح هر دو طرف در آن است و ضد آن، زیاده روی است؛ و پاکیزگی و ضد آن، چرکینی است؛ و شرم و ضد آن بی شرمی است؛ و میانه روی و ضد آن، از حد گذشتن است؛ و آسودگی به ترک طلب فضول دنیا و ضد آن، خود را به زحمت داشتن است. اصل: «وَالسُّهُولَةَ وَضِدَّهَا الصُّعُوبَةَ؛ وَالْبَرَكَاتَةَ وَضِدَّهَا الْمَحَقِّقَ؛ وَالْعَافِيَةَ وَضِدَّهَا الْبَلَاءَ؛ وَالْقَوَامَ وَضِدَّهَا الْمَكَاتِرَةَ؛ وَالْحِكْمَةَ وَضِدَّهَا الْهَوَى؛ وَالْوَقَارَ وَضِدَّهَا الْخِفَةَ؛ وَالسَّعَادَةَ وَضِدَّهَا الشَّقَاوَةَ؛ وَالتَّوْبَةَ وَضِدَّهَا الْإِصْرَارَ؛ وَالِاسْتِغْفَارَ وَضِدَّهَا الْإِغْتِرَارَ؛ وَالْمُحَافَظَةَ وَضِدَّهَا التَّهَؤُنَ؛ وَالِدُّعَاءَ وَضِدَّهَا الْإِسْتِنكَافَ؛ وَالنَّشَاطَ وَضِدَّهَا الْكَسَلَ؛ وَالْفَرَحَ وَضِدَّهَا الْحَزْنَ؛ وَالْأُلْفَةَ وَضِدَّهَا الْفُرْقَةَ؛ وَالسَّخَاءَ وَضِدَّهَا الْبُخْلَ». شرح: السُّهُولَةَ (به ضم سین بی نقطه، مصدر باب حَسَنَ): خوشخویی. الصُّعُوبَةَ (به ضم صاد بی نقطه و ضم عین بی نقطه و باء یک نقطه، مصدر باب حَسَنَ): بدخویی. الْبَرَكَاتَةَ (به فتح باء یک نقطه و فتح راء بی نقطه، مصدر باب نَصَرَ): حسن تدبیر در اصلاح چیزها. و «مُبَارَكَةٌ» که مصدر باب مفاعلة است، فوق آن است. و از آن، مأخوذ است:»

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ»

«که به صیغه اسم زمان است. و «تَبَارَكَ» که مصدر باب تفاعل است، فوق هر دو است، مثل:»

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ»

«و مثل:»

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»

«و از جمله برکت است فعلی که باعث پایداری بهره مندی از مال باشد، مثل کسب آن از مَمَر حلال و خرج آن، بی اسراف و تقتیر. المَحَقُّ (به فتح میم و سکون حاء بی نقطه، مصدر باب مَنَع): نابود کردن چیزی، مثل کسب مال از مَمَر حرام و مثل اسراف در خرج و مثل اقتراض ربا، موافق آیت سوره بقره:»

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا»

«و آیت سوره آل عمران:»

لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً»

«و بیان می شود در «كِتَابُ الْمَعِيشَةِ» در شرح بعض احادیثِ باب پنجاه و یکم که «بَابُ الرِّبَا» ست. الْعَافِيَةُ (به عین بی نقطه و کسر فاء و تخفیف یاء منقلبه از واو، مصدر باب نَصَرَ): فارغ بودن از اهتمام به امور دنیا، و کمالش این است که از آمدن چیزی خوشحال نشود و از رفتنش آزرده نشود و این که اگر کلّ دنیا لقمه شود در دهن سگی، نگوید که برای او زیاد است، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث دوم «بَابُ ذَمِّ الدُّنْيَا وَالزُّهْدِ فِيهَا» که باب شصت و یکم است که: «لَا يَجِدُ الرَّجُلُ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى لَا يُبَالِيَ مَنْ أَكَلَ الدُّنْيَا». الْبَلَاءُ (به کسر باء یک نقطه و تخفیف لام و الف و همزه منقلبه از واو، مصدر باب مُفَاعَلَةٌ): اهتمام به امور دنیا. و به همزه منقلبه از یاء، مصدر باب عَلِمَ: کهنگی جامه و مانند آن. و حاصل هر دو، یکی است؛ زیرا که اهتمام به امور دنیا رسمی است کهنه و مندرس و مردمان در آن کارند. الْقَوَامُ (به فتح قاف، مصدر باب نَصَرَ): عدالت؛ و مراد این جا، اکتفا به طلب قدری است از علم دین که به آن عمل کرده شود، موافق آنچه می آید در حدیث چهارمِ باب چهاردهم که «بَابُ اسْتِعْمَالِ الْعِلْمِ» است. الْمُكَاتَرَةُ (به ثاء سه نقطه و راء بی نقطه، مصدر باب مُفَاعَلَةٌ): خواهش آب بسیار برای آشامیدن، چنانچه در مرض استسقا می باشد؛ و مراد، این جا تحصیل علمی است که بسیار و زیاد از حدِّ مُحْتَاجٍ إِلَيْهِ در عمل است و این، مبنی بر تشبیه علم به آب است، موافق آنچه می آید در حدیث ششمِ باب بیستم که: «حَتَّى إِذَا ارْتَوَى مِنْ

آجِنٍ وَاکْتَنَزَ مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ». . الْحِكْمَةُ: خودداری از خواهش نفس، که مذکور است در آیت سوره نازعات: «

وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ» .

« الْهَوَىٰ: پیروی خواهش نفس که اماره به سوء است. الْوَقَارُ (به فتح واو و تخفیف قاف و راء بی نقطه، مصدر باب حَسَنَ): سنگینی از روی تدبیر. السَّعَادَةُ (به فتح سین بی نقطه، مصدر باب عَلِمَ): نیک بختی؛ و آن، کسب روزی از مَمَرَى است که سختی در آن نباشد، مثل تجارت. الشَّقَاوَةُ (به فتح و کسر شین بانقطه، مصدر باب عَلِمَ): بدبختی؛ و آن، ارتکاب مَمَرٍ معاشی است که در آن، سختی هست، مثل قَمَشی و قَصَابی. وَ الْمُحَافَظَةُ اشارت است به آیت سوره بقره: «

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ»

«و آیت سوره انعام و معارج: «

عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ»

«و سوره مؤمنون: «

عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ» .

« الْإِسْتِكْفَافُ (به نون و فاء): استکبار، که مذکور است در آیت سوره مؤمن: «

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ»

« . النَّشَاطُ (به فتح نون و شین بانقطه و طاء بی نقطه، مصدر باب عَلِمَ): خوش دل بودن در کار دین.

الْكَسَلُ (به فتح کاف و فتح سین بی نقطه): کاهلی، که مذکور است در آیت سوره نساء: «

وَ إِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ» .



«فَرَحٌ دُو قِسْمٍ اسْت: یکی ممدوح است و دیگری مذموم است. و بر این قیاس است حُزْنٌ. و از جمله فرح ممدوح است خوشحالی به نعمتی یا دفع مکروهی که حادث شود در دیگری از ابنای جنس. و اندوه از آن، مذموم است و از قبیل حسد است. و از جمله فرح ممدوح است، خوشحالی به ایمان به رسول الله و به وصی او، موافق آیت سوره یونس:»

قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ»

«و موافق آنچه می آید در «کِتَابُ الدُّعَاءِ» در حدیث بیستم آخر ابواب که: «فَإِنَّهُ غَيْرٌ مَنْقُوصٍ مَّا أَعْطَيْتَنِي». پس اندوه با وجود ایمان به ایشان به سبب فقد اسباب دنیا مذموم است. و فرح مذموم، مذکور است در آیات بسیار از آن جمله آیت سوره قصص:»

لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» .

«حُزْنٌ (به ضمّ حاء بی نقطه و سکون زاء بانقطه و به فتح حاء و فتح زاء) مصدر باب عَلِمَ است. الُفَّة (به ضمّ همزه و سکون لام و فاء) اسم مصدر باب عَلِمَ یا باب افتعال است. فُرْقَةٌ (به ضمّ فاء و سکون راء بی نقطه و قاف) اسم مصدر باب افتعال یا باب مفاعله است. سَخَاءٌ (به فتح سین بی نقطه و خاء بانقطه و الف و همزه منقلبه از واو) مصدر باب «نَصَرَ» و «مَنَعَ» و «عَلِمَ» و «حَسَنَ» است. بُخْلٌ (به ضمّ باء یک نقطه و سکون و ضمّ خاء بانقطه و به فتح باء و سکون و فتح خاء) مصدر باب «حَسَنَ» و «عَلِمَ» است. یعنی: و خوش خوئی و ضدّ آن، بد خوئی است؛ و حسن تدبیر در اصلاح و ضدّ آن، نابود کردن است؛ و فراغت و ضدّ آن، مبالات است؛ و عدالت و ضدّ آن، طلب علم زیاده از حدّ است؛ و خودداری و ضدّ آن، پیروی خواهش نفس است؛ و سنگین بودن و ضدّ آن، سبکی است؛ و نیک بختی و ضدّ آن، بدبختی است؛ و پشیمان شدن از بد و ضدّ آن، به جد بودن در بدی است؛ و طلب آمرزش گناه و ضدّ آن، بازی خوردن به نعمت ها با وجود گناهان است؛ و نگاهداری جانب اوقات و حدود نمازها و ضدّ آن، سهل انگاری آنهاست؛ و طلب حاجت ها از درگاه الهی و ضدّ آن، استکبار است؛ و جلدی در فرمان برداری و ضدّ آن، کاهلی است؛ و خوشحالی و ضدّ آن،

دلگیری است؛ و همنشینی با اهل صلاح و ضد آن، جدایی از ایشان است؛ و گرم به مال و ضد آن، بخیلی است به مال. اصل: «فَلَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيٍّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ أَوْ مُؤْمِنٍ قَدْ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ، وَأَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ وَيَنْقَى مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ، وَإِنَّمَا يُدْرِكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَجُنُودِهِ، وَبِمُجَانَبَةِ الْجَهْلِ وَجُنُودِهِ؛ وَفَقَّنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ لِبَطَاعَتِهِ وَمَرْضَاتِهِ». . شرح: و جمع نمی شود این صفت های خوب، همگی آنها که پنج لشکر خردمندی است، مگر در پیغمبری یا کسی که پیغمبر، او را به حکم الله تعالی جانشین خود در امت کرده باشد یا شیعه ما که به تحقیق خالص کرده باشد الله تعالی به توفیق خود، دل او را تا شیعه ما شود. و اما باقی مانده آن از شیعه ما، پس به درستی که بعضی ایشان خالی نیست از این که بوده باشد در او، بعضی هر یک از این ده لشکر خردمندی و ناخردمندی تا وقتی که کامل کند خود را و پاک شود از لشکرهای ناخردمندی. پس نزد آن کامل کردن و پاک شدن، می باشد در پایه بلند با پیغمبران و جانشینان ایشان. و دریافته نمی شود این پایه بلند، مگر به شناختن خردمندی و لشکرهای آن و به دوری جستن از ناخردمندی و لشکرهای آن. توفیق دهد الله تعالی ما را و شما را برای فرمان برداری او و عملی که جای بسیاری رضای اوست.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۵۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «الموالی»: جمع المولی، بمعنی المحبّ والناصر. (جعلت فداک). «الفداء» بالكسر ممدود، وبالفتح مقصور. و«الروحانی» بالضم: نسبة إلى الروح، بزيادة الألف والنون للمبالغة. قال الجوهري: وزعم أبو عبيدة: أنّ العرب تقول لكلّ شيء فيه روح: روحانی بالضم. ومكان رُوحانی بالفتح، أي طيّب. والظرف خبر ثان، أو بيان، أو صفة، أو حال. و (يمين العرش) لعله كناية عن لطفه

تعالى، وشماله عن سخطه وقهره. وقال بعض المعاصرين: العرش عبارة عن جميع الخلائق، كما ورد في الحديث، ويمينه أقوى جانبه وأشرفهما، وهو عالم الروحانيات، كما أن يساره أضعفهما وأدونهما، وهو عالم الجسمانيات . انتهى . فأما الحديث الذي أشار إليه هو أن الصادق عليه السلام سُئل عن العرش والكرسيّ، ما هما؟ فقال: «العرش في وجه هو جملة الخلق، والكرسيّ وعاءه. وفي وجه آخر: العرش هو العلم الذي أطلع الله عليه أنبياءه ورسله وحججه عليهم السلام، والكرسيّ هو العلم الذي لم يُطَّلِع عليه أحداً من أنبيائه ورسله وحججه عليهم السلام». ف «جملة الخلق» سواء قرئ بالجيم، أو بغير المنقوطة: منها الجنّات بحورها وقصورها وأنهارها، وهي روضات جسمانيّة نورانيّة. والإضافة في «من نوره» للتشريف والتكريم، كما في

«نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»

\*

، و«عيسى روح الله». أو كلمة «من» ابتدائيّة للسببيّة؛ إشارةً إلى أنه خالق من بحث العدم من غير واسطة شيء آخر من مادّة وغيرها. وقال بعض المعاصرين: أي من نور ذاته الذي هو عين ذاته . (فقال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: أقبل فأقبل). قد علم بيانه بيان الأول مفصلاً. ولا منافاة بين الحديثين بحسب تقديم الأمر بالإقبال في الأول، والعكس في الثاني؛ لما سبق ذكره. بيانه: أن الأمر بالنظر إلى عظمة الخالق تعالى بقدر الطاقة، ثم بالنظر إلى عجز المخلوق يلزمهما الأمر ثالثاً بما أمر به أولاً، للمعرفة والإقرار بالعبوديّة. وكذا الأمر بإدبار الجهل؛ يعني بالنظر إلى مخلوقيته وعجزه، ثم الأمر بملاحظة عظمة خالقه لا يكونان إلا بعد الأمر أولاً بملاحظته ما أمر به ثالثاً، فلظهور الأمر اكتفى أبو جعفر عليه السلام في الحديث السابق، وأبو عبد الله عليه السلام في هذا الحديث، وأمير المؤمنين صلوات الله عليه في الحديث الذي نقلناه فيما سبق من كتاب الخصال بذكر حكاية الأمرين عن ثالثهما في الأول وأولهما في الثاني. وقال بعض المعاصرين: معنى الإدبار هنا بعينه هو معنى الإقبال في الحديث الأول، والتعبير عنه بكلّ منهما صحيح؛ فإن الله تعالى بكلّ شيءٍ محيط. فالإقبال إليه عين الإدبار عنه

وبالعكس، فلا منافاة بين الحديثين في التقديم والتأخير. انتهى. (ثم خلق الجهل) إلى مثل قوله سبحانه:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ». ونور الأنوار في سلسلة المخلوقات من بحت العدم نور نبينا صلى الله عليه وآله، ورئيس الملحدين في مهالك الظلمات إبليس اللعين، وهو -لعنه الله- عند الصوفيّة -لعنهم الله- رئيس الموحّدين. وقال بعض المعاصرين: وهو -أى الجهل- جوهر نفسانى ظلمانى خلق بالعرض وبتبعيّة العقل من غير صنع فيه غير صنع العقل. انتهى. «أجاج»: كغراب: مرّ مالح. «استكبرت» بفتح الهمزة على الاستفهام، للتعيير والتوبيخ. و«اللّعن»: الطرد والإبعاد من الرحمة. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: المراد ب«العرش»: استيلاء حكومة ربوبيّته تعالى على جميع ما سوى الله. وسيجيء في باب العرش والكرسى من كتاب التوحيد أنّ العرش عبارة عن العلم الذى أوحى إلى الرّسل عليهم السلام. والمراد ب«يمينه»: الماء العذب الذى خلق منه الجنّة، وأهل الطاعة وما يناسبهما. والمراد ب«نور الله»: مادّة أهل الطاعة من جملة يمين العرش كما يجيىء في الثامن عشر والعشرين في الباب العشرين. قال الله في سورة هود:

«وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» .

«فقال له»: أى للعقل «أدبر فأدبر»: أى اذهب، واعلم أحكامنا بواسطة الوحي وغيرها بنفسك من غير حاجة إلى الوحي. «ثم قال له: أقبل»: أى إلينا، واعلم أحكامنا بواسطة الوحي وغيرها من عندك، «فأقبل» وآمن بالغيب. والمراد ب«شمال العرش»: الماء الأجاج الظلمانى الذى منه مادّة النار، وأهل المعصية وما يناسبهما. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «وهو أوّل خلق من الروحانيّين». «الروح» -بالضمّ-: ما دقّ ولطف عن إدراك الحواس من الجواهر، فلا يدرك من جهة البصر من خارج، فكلّ من هذا شأنه يكون من عالم الأمر، ومقابله عالم الخلق. ويطلق الروح على النفس الإنسانيّة والمَلَك. وقد يُطلق على ما به الحياة، فيشمل غير الإنسان من الحيوانات. والنسبة إليه «روحانيّ» بالضمّ. ويطلق على كلّ واحد باعتبار النسبة إلى الطبيعة، كما يُقال لكلّ واحد من

أنواع الحيوان مثلاً: «إنه نوع حيوانى». ويجوز أن يكون إطلاق الروحانى على المَلَك باعتبار النسبة إلى الروح الإنسانى، وهو الغالب إطلاقه عليه بشدّة المناسبة والارتباط. ويحتمل أن يكون باعتبار النسبة إلى الروح الذى هو مَلَك وجهه كوجه الإنسان، فيطلق على كلِّ مَلَك سواه، للنسبة إليه وكونه من جنسه، وعليه تغليباً، كالذاتى على النوع. وبالجمله، فالعقل: «أول خلق من الروحانيين» خلق الله «عن يمين العرش»: أى أشرف جانبيه وأقواهما وجوداً «من نوره»: أى من نور منسوب إليه تعالى؛ لشرفه، أو من ذاته لا بواسطة شىء، أو عن مادّة، أو فيها. «ثم خلق الجهل من البحر الأجاج ظلماتياً»: أى من المادّة الظلمانيّة الكدِرّة، أو بواسطتها. والمراد بالجهل هنا مبدأ الشرور والمضارّ والمكاييد والآفات والمناقص والمفاسد، كما أنّ العقل مبدأ الانكشاف واختيار الخير والنافع. فإن قيل: فى الحديث الأوّل ذكر الأمر بالإقبال أولاً بعكس ما فى الحديث. قلنا: لا منافاة لجواز تعدّد الأمر بالإقبال أو الأمر بهما. انتهى. فى بيانه هذا أشياء يستدعى البيان، فغرضه من قوله: «أو من ذاته تعالى» الإشارة إلى أنّ الله تعالى خالق الأشياء من بحت العدم لا من شىء من مادّة قديمة وغير ذلك. ومن قوله: «أو من مادّة أو فيها» الإشارة إلى نفي مطلق الواسطة من المادّة والمحلّ والمكان وغير ذلك ممّا سوى الله. ومن قوله: «أو بواسطتهما» الإشارة إلى أنّ المادّة الظلمانيّة واسطة مخلوقة من بحت العدم بدليل الإشارتين الأوّلتين. (ثمّ جعل للعقل خمسة وسبعين جنداً). «الجند»: العسكر، ويُطلق على الأعوان، والأنصار، وعلى كلّ واحد من كلّ منهما. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: إطلاق الجند على كلّ واحد باعتبار الأقسام والشعب والتوابع، فكلّ واحد - لكثرة أقسامه وتوابعه - كأنّه جند. انتهى. غرضه أن يشير أيضاً إلى حلّ الإشكال الوارد لعدم موافقة العنوان للتفصيل. والمفصّل عدداً: ثمانية وسبعون، والزائد ظاهراً: الرّجاء وضده، أو الطمع وضده، أو العافية وضده، أو السلامة وضده، أو الفهم وضده فى أحد الموضوعين. ويمكن دفع الإشكال بعدم المنافاة بين تعيين العدد قبل التفصيل وتكرار البعض فى التعداد؛ لمزيد الاهتمام بمعرفته وضبطه الأُمَّة بالطمع فى رحمته تعالى، وبشكر نعمة السلامة من بلائه، ونعمة الفهم الذى به يمتاز المتوحّد المتمسّك بالمعصوم عن الملحد التابع لمثل ابن العربى الشّوم. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله: هذا الكلام ليس على الحقيقة، والمراد أنّ أوصافاً كثيرة خلقها الله ليكون بعضها أعواناً للعقل، والمقابل للمقابل. وقال

الشيخ بهاء الملة والدين رحمه الله: لعلّ الثلاثة الزائدة إحدى فقرتى الرجاء والطمع، وإحدى فقرتى الفهم، وإحدى فقرتى السلامة والعافية، فجمع الناسخون بين البدلين غافلين عن البدلية . وقال الفاضل صدر الدين محمّد الشيرازى: لعلّ الثلاثة الزائدة: الطمع والعافية والفهم؛ لاتّحاد الأولين مع الرجاء والسلامة المذكورين. وذكر الفهم مرّتين فى مقابلة اثنين متقاربين. ولعلّ الوجه فى ذلك أنّه لمّا كان كلّ منها غير صاحبتة فى دقيق النظر ذكرت على حدة. ولمّا كان الفرق دقيقاً خفياً والمعنى قريباً لم يحسب من العدد. انتهى. وقال بعض المعاصرين مثله. وقال الشارح المازندراني: ليس فى العنوان ما يفيد الحصر إلا مفهوم العدد، وهو ليس بمعتبر كما بيّن فى الأصول، فالمراد الكثرة . وقال السيّد السند أمير حسن القائى رحمه الله: لعلّ العبادات الأربع: الصلاة، والصيام، والحجّ، والجهاد محسوبة بواحد. (أضمر له العداوة). ناظر إلى مثل قوله تعالى:

«وَبَدَأَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ». ولا منافاة بين إضماره العداوة وظهورها إلى يوم القيامة من غير أن يظهرها؛ لعدم قدرته على إمضاءها، و

«لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» \* إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ» .

(هذا خلق مثلى) أى مخلوق مثلى، وخالقنا واحد. (الخير وهو وزير العقل)؛ لملازمة سائر جنود العقل له كملازمة سائر جنود السلطان لوزيره. وقد روى أنس عن النبىّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان فى قلبه من الخير ما يزن مثقال ذرّة». ولا خير فى مبتدعى الرهبانية فى الإسلام. وقد روى الصدوق فى الفقيه عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «لا خير فىمن لا يحبّ جمع المال من الحلال فيكفّ به وجهه، ويقضى به دينه، ويصل به رحمه». ولعلّ الفرق هنا بين الإيمان والتصديق، بالتصديق بالقلب وباللسان، أو بالإجمال والتفصيل. (والرجاء) بالفتح يمدّ ويقصر. وقد يفرّق بينه وبين «الطمع». وكذا بين «القنوط» و«اليأس» بتخصيص الرجاء والقنوط بأمر الآخرة، والطمع واليأس بأمر الدنيا؛ لقوله تبارك وتعالى:

«لَا تَقْنُطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً»

وقوله جلّ ذكره:

«فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَأْسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ» .

ويمكن الفرق بتخصيص «الرجاء» بما يعطى بالاستحقاق، و«الطمع» بما يتفضل بدونه. وقال برهان الفضلاء: و«الواو» في «والرجاء» بمعنى «مع» للتأكيد الاتصالي المفهوم من «الفاء» في «فكان». فالرجاء منصوب. وهو أول الخمسة والسبعين. ونظائره منصوبة معطوفة عليه، فإننا نجعل الخمسة والسبعين خمس طوائف، وكلّ جند كذلك، المقدّمة، والقلب، واليمين، والميسرة، والساقة. وكلّ طائفة خمسة عشر. (والتوكّل وضده الحرص) في كثير من النسخ المعتبرة ضبط بالصّاد المهملة، كما ضبطه برهان الفضلاء. وقال السيّد الباقر: ثالث المعلمين الشهير بداماد رحمه الله: إنّه الحرص، بالضاد المعجمة والتحريك، وهو الهمّ بالشىء، والحزن له. والوجد عليه. و«الحرص» بالمهملة تصحيف، وهو ضدّ القناعة. وفي جعله ضدّ التوكّل يلزم أن يكون جند الجهل أقلّ من خمسة وسبعين . وقال السيّد السند أمير حسن القائنى رحمه الله: من يصحّف «الحرص» ضدّ «التوكّل» فيتوهّمه بالصّاد المهملة كما هو ضدّ القناعة، ولا يفرق بين «البلاء» ضدّ العافية و«البلاء» ضدّ السلامة، فيتوهّمها بمعنى واحد، فيلزمه أن يكون جند الجهل ثلاثة وسبعين. والحقّ أنّ ضدّ «القناعة»: «الحرص» بالمهملة، وضدّ «التوكّل»: «الحرص» بالمعجمة والتحريك، أى الهمّ بالشىء، والحزن له، والوجد عليه، وتفرّق البال في التوصل إليه. رجل حرص: فاسد مريض، والذي أذابه العشق فى معنى محرض، أحرصه الحبّ: أفسده. و«البلاء»: ضدّ العافية، بمعنى البلوى والبليّة، وضدّ السلامة «البلاء» بمعنى الاختبار والامتحان. انتهى. وهنا إشكال سيذكر بجوابه إن شاء الله تعالى. ولعلّ المراد ب (الجهل) الذى هو من جنود الجهل، ضدّ العلم الذى هو من جنود العقل. والفرق بين (الرأفة) و (الرحمة) يمكن من وجوه؛ نظراً إلى ذوى الأرحام، والتعميم، والقلب وحده، ومع غيره، ورقة القلب مع القدرة على الإحسان، والقدرة على الانتقام، والتعميم، وعدم القدرة، والتخصيص. وكذا الفرق بين (الحمق) بالفتح: السكوت عمّا لا طائل فيه. و (الهذر) و

(الغباوة) يمكن بالإطلاق، والتقييد، والتعميم، والتخصيص. وقيل: الفرق بينهما كالفرق بين الجهل المركب والبسيط. و (العفة): حفظ الشهوة من الحرام. و (الزهد): عدم الرغبة في الدنيا الحرام. وقد سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن الزهد فقال: «هو الاجتناب عن الحرام لا الحلال. ولا رهبانية في الإسلام». و (الرفق) بالكسر: التلطف ولين الجانب. و (الخرق) بالضم وبضمّتين: الخشونة والثقل على القلوب. و (الرهبنة) بالفتح: الخوف من سخط الله تعالى. و (الجرأة) - كالجراحة والجماعة - يعنى على ارتكاب محارم الله. و (التؤدة) كلمزة: التأنى فى الأمور. و (السّفه): الخفة والطيش. و (الصمت) بالفتح: السكوت عمّا لا طائل فيه. و (الهذر) بالفتح ويحرّك: الهذيان وما لا فائدة فيه من البيان. و (الاستسلام): الطاعة والانقياد. و (التسليم): تصديق جميع ما جاء به الحجّة المعصوم وإن كان لا يدرك عقول الرعية وجهه وكيفيته، كالمعراج، والأحكام المخالفة للقياس. و (الصفح): الإعراض عمّا لا يليق والعفو عنه. و (الغنى) بالكسر والقصر: ضدّ الفقر، فإذا فُتحت مدّدت، وبالكسر والمدّ التغانى. وقال بعض المعاصرين: يعنى الغناء بالحقّ، أو غناء النفس، أو التغانى. «الفقر» فى مقابلة «الغناء»، بمعنى التغانى بالتفاقر؛ حيث قال: «وضدّه الفقر» يعنى إلى الخلق، أو فقر النفس، أو التفاقر. و (التذكّر وضدّه السهو). ونسخة «والتفكّر» مكان «والتذكّر»، كما ترى. و (الحفظ)، يعنى حفظ قول الحجّة المعصوم وما يطابق قوله عليه السلام؛ فإنّه أعظم ألطف أرحم الراحمين بالعباد، العليم بما فى الصدور إلى يوم التناد قبل أن يخلق الصدور والأفئدة ويصدر الأفكار المستقيمة والفاصلة. و (والتعطف) : الرحمة، والميل، والإشفاق. والفرق بين «المودّة» و «الحبّ» والضدّين: «العداوة» و «البغض» يمكن

بالتخصيص، والتعميم، والظهور، والكمون وغير ذلك من الأنحاء. و (المؤاساة): المداراة مع الإخوان فى الدّين بالمساهمة فى المعاش. و (التطاول): الترفع والاستحقار. و (السلامة وضدّها البلاء)، و (العافية وضدّها البلاء) فالفرق إمّا بأنّ السلامة فى الدنيا، و (العافية فى الدنيا والآخرة). وفى الصحيفة الكاملة: «عافية الدنيا والآخرة». أو بأنّ «السلامة»: الأمانة من آفات الدّين، و «العافية» من آفات الدنيا أيضاً. ويمكن بوجه آخر أيضاً. وقد أوردوا هنا إشكالاً: أنّه قد ورد فى الحديث: «إنّ البلاء موكل بالأنبياء ثمّ الأولياء ثمّ الأمثل فالأمثل»، فكيف يكون من جنود الجهل ما هو يلازم الأنبياء والأوصياء



عليهم السلام؟ فأجيب: بأنّ البلاء مع صحّة الإيمان هو السلامة؛ بمعنى الأمنيّة من الآفات الدينيّة، وهى من جنود العقل. وكذا الفقر مع سلامة الدّين غير الفقر الذى هو سواد الوجه فى الدارين، والفقر الذى كاد أن يكون كفوفاً. ومن خصائص الإمام أنّه لا يكون فقيراً أبداً. وفقر الشاكر الراضى غنى، وفقر غيرهما من جنود الجهل، فلا إشكال أيضاً بما روى عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال: «قال الله تعالى: يا موسى، إذا رأيت الفقر مقبلاً فقل: مرحباً بشعار الصالحين، وإذا رأيت الغنى مقبلاً فقل: ذنبٌ عَجَلت عقوبته». يعنى آلاته وأسبابه. والمراد أنّ الجهاد الأكبر أشدّه إنّما هو مع الغنى. وأين جهاد أكبر لسلامة الدّين من الجهاد مع العدو المبين الغير المبين بالغناء والعافية من ربّ العالمين؟! (والإخلاص وضدّه الشّوب): الموانسة مع الخلق على ما أمروا به للجهاد الأكبر، وضدّها الوحشة عنهم كما يفعل الصوفى القدرىّ فى أوائل السلوك، ثمّ يألف الناس لإضلالهم بالمقالات المفسدة والعبادات المهلكة. (أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان): الاستحقار، والاستخفاف بترك المحافظة على أوقات فعل الخيرات. (والنشاط). وللإخلاص -سواء كان فى الاعتقاد، أو فى الأعمال- مراتب أعلاها شأن المعصومين عليهم السلام. قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً فى جنتك، ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك». وقال أبو عبد الله عليه السلام: «العباد ثلاثة: قومٌ عبدوا الله خوفاً، فتلك عبادة العبيد، وقومٌ عبدوا الله طلباً للثواب، فتلك عبادة الأجراء، وقومٌ عبدوا الله حباً له، فتلك عبادة الأحرار، وهى أفضل العبادة». وقال الباقر عليه السلام: «من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه». فقول القدرية: القيد كفر ولو كان بالله، كفر مزخرف صدر من سنخ الإلحاد والزندقة، كقولهم: إنّ إبليس رئيس الموحّدين، واللّعين رئيس الملحدين. (والشّهامة): ذكاء الفؤاد، ولها معنى آخر وهو الشجاعة والجلادة. شهُم الرجل - كحسن - شهامةً بالفتح فهو شهُم بالفتح وإسكان الهاء، أى جلد ذكىّ الفؤاد. والمراد ب (المعرفة): معرفة الحجّة المعصوم المحصور عدده فى علمه بتقديره تبارك وتعالى كأبراج السماء، والعلم أعمّ. وقد يفرق بأنّها إدراك الجزئيات، والعلم إدراك الكلّيات، أو بأنّها إدراك البسائط، وهو إدراك المركّبات، أو هى التّصوّر، وهو التصديق. وقال بعض المعاصرين: المراد هنا من المعرفة إدراك الشىء ثانياً، وتصديقه بأنّ هذا ذاك الذى قد أدركه

أولاً؛ لأنّ الإنكار لا يصلح أن يكون ضدّاً إلّا لمثل هذا المعنى. انتهى. (والمداورة وضدّها المكاشفة) قيل: أى المكاشفة بالعداوة حالة التقيّة. والأولى تفسير المدارة بستر عيوب الناس، أو مطلق العيوب، والكفّ عن الأذى بكشف حجاب الحياء؛ لمكان ذكر التقيّة خاصّة من الجنود. (وسلامة الغيب) هى التخلّى من المخالفة فى الغيبة، ولا تكون إلّا للسليم من النفاق فى الحضور، فلاخوانه فى الدّين أمنيّةٌ منه فى غيبته أيضاً. (والكتمان) : ستر عيوب الإخوان، وهو غير المدارة؛ لما بيّن. ولـ «إضاعة الصلاة» مراتب بتركها، أو بترك شىء منها، أو سننها وآدابها، أو عدم المحافظة على أوقاتها، وبحضور القلب فى تمامها أو بعضها ونحو ذلك ممّا يوجب نقصانها. ومن مزخرفات القدريّة أنّ معنى قوله صلى الله عليه وآله: «صلاة الجماعة خيرٌ من صلاة ألفد بخمسة وعشرين درجة»: أنّها لجمعية الخاطر، وموافقة الباطن الظاهر خيرٌ منها بالظاهر وحده. وهو وهم مموّه؛ إذ لا درجة للصلاة بالظاهر وحده أصلاً، ثبت العرش ثمّ انقش. ولـ «الإفطار» أيضاً مراتب بالأكل - مثلاً - والكذب، والغيبة، والخناء، والجدال وغير ذلك ممّا يضيّعه أو ينقصه. وكذا لـ «الجهاد» أصغره وأكبره، وأعلى مراتب كبره مجادلة النفس فى هواها ما يخالف الشرع فى الأقوال والأعمال، سيّما مع الغنى والعافية والمعاشرة مع الناس. ولذلك أيضاً مراتب لمكان المعصوم، والعدل، والأعدل. والأشياء تُعرف بأضدادها. و (نبد الميثاق) : غرور النفس برأيها فى تحصيل العلوم. و (التهاون) هنا: ترك الوفاء بعهد الله على عباده فى الميثاق أن يحجّوا مع الاستطاعة، ويتذكّروا الميثاق الذى أودعه الله فى الحجر الأسود من إقرارهم بربوبيّته تعالى، ونبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وولاية أمير المؤمنين وأولاده المعصومين صلوات الله عليهم، ليشهد يوم العرض الأكبر لكلّ من وافاه بالمعرفة الدنيّة كما جاءت به روايات. وسيذكر فى كتاب الحجّ إن شاء الله تعالى. و (النميمة) خاصّة بالقول، فأخصّ من (الإفشاء)، كصون الحديث من الكتمان. ويظهر بالفرق بين (الشّوب) و (الرياء). ضروب الامتحان للإيمان أكثر من أن يحصى بالبيان، لكن أعظمها فى هذه الأُمَّة الابتلاء بطريقة القدريّة الناشئة من لطايف أفكار الشيطان فى أواخر عمره الطويل للإماميّة من البضع والسبعين، وأعظم مراتب ذلك، الأعظم مطالعة كتب الفلاسفة والقدريّة، ثمّ المصاحبة معهم والمجالسة إليهم، ثمّ الإصغاء إلى مكالمتهم المحفوفة بالأحاديث، وآيات القرآن، والحكمة، والموعظة، والتغانى، والأشعار

الحسنة، والأمثال اللطيفة وغير ذلك من أسباب الامتحانات العظيمة، عصمنا الله من خدع الشيطان الرجيم، وحسبنا الله ونعم الوكيل. قال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «الخير وهو وزير العقل». فى المصادر: (خير، از كسى بهتر بودن وبهترين بر گزیدن) ، ولعلّه المراد دون غيره، كالمعنى التفصيلي، والشرّ مقابله. «والإيمان»: هو الاعتقاد الجازم الثابت بالمبدأ، وما يتبعه وينسب إليه من المعارف الضرورية، اعتقاداً لا يجمع الردّ والإنكار، بل ترك الاعتراف والإقرار اختياراً ومقابله الكفر. والمراد بـ«التصديق» أن يصدّق بما يظهر حقيقته عليه من غير تلك المعارف، أو أن يصدّق مدعى الحقّ إذا عرفه، ومقابله الجحود. و«الرجاء» بالقصر وقد يُمدّد. والمراد بها توقع حصول ما يحصل بالاستحقاق، كالدرجات الأخروية، ويفارقه الطمع بأنّه فيما ليس حصوله بالاستحقاق كالنعمة الدنيوية. و«القنوط» المقابل للرجاء: الحكم بعدم حصول ما حصوله بالاستحقاق له؛ للجزم بعدم الاستحقاق فلا يسعى له. و«اليأس» المقابل للطمع المعدود من جنود العقل: القطع بعدم حصول التوسعة الدنيوية، فيترك طلبها عند الحاجة. «والتوكّل» هو الاعتماد على الله فيُجمل فى الطلب، ويكون الوثوق بالله والاعتماد عليه لا على طلبه. ومقابله الحرص. و«الرأفة» هى العطفة الناشئة عن الرقة، ومقابلها القسوة والغلظة. «والرحمة»: هى الميل النفسانى الموجب للعفو والتجاوز، ومقابله الغضب. «والعلم» يشمل تصوّر والتصديق، ومقابله الجهل، بسيطه ومركبه. «والفهم»: إدراك الأمور الجزئية. ولعلّ المراد به هنا المتعلقة بالحكمة العملية، ومقابله الحمق. «والعفة»: الامتناع عن مقتضى القوّة الشهوية من الملاذّ الحيوانية المتعلقة بالبطن والفرج، فلا يأتى بها إلاّ بقدر الحاجة للمنفعة آثراً أحسن وجوهه. ومقابله التهتك. «والزهد»: الاكتفاء بالزهد، أى القليل من الدنيا، وهو أقلّ ما يصلح للقناعة رغبةً عنها. ومقابله الرغبة وشدة الميل إليها. «والرفق» هو حسن الصنعة والملاءمة. ومقابله الخرق. والأخرق: من لا يُحسن الصنعة. «والحلم»: الأناة وإمساك النفس عن هيجان الغضب. ومقابله السفه؛ يعنى التسرّع إلى الإفساد الذى من آثار خفة العقل. «والصمت»: وهو هنا السكوت عمّا لا يحتاج إليه. ومقابله الهذر. «والاستسلام»: هو الانقياد، ويشتمل على شيئين: الخضوع، والتصديق. فبالاعتبار الأوّل عبّر عنه بالاستسلام وجعل مقابله الاستكبار، وبالاعتبار الثانى عبّر عنه بالتسليم وجعل مقابله الشكّ. «والغنى» كإلى، وإذا فُتح

مُدّ. وينبغي أن يحمل على غناء النفس؛ فإنّه من أحوالها وآثارها ومن توابع العقل. وأما الغنى بالمال فليس بصنعه، فكم من عاقل لبيب مهذب اللَّبّ عنه الرزق منحرف، بل العقل ممّا يضيّق المداخل، والجهل يوسعها. ومقابلته الفقر. «والتفكّر». وفي بعض النسخ بدله «والتدكّر»، وهو يلزم التفكّر، ولا يجامعها السّهو والغفلة. ثمّ ذكر «القنوع» وقابله بالحرص. و«القناعة»: الرضا بما دون الكفاف، وعدم طلب الزيادة. ولما كان الحرص زيادة السعى فى الطلب ويشتمل على شيئين، الإفراط فى الطلب، والاعتماد على الطلب الذى يلازمه، جعله باعتبار اشتماله على الأوّل مقابل القنوع، وباعتبار اشتماله على الثانى مقابل التوكّل. «والحفظ» فإنّ العاقل يحفظ ما ينبغي حفظه، والجاهل يتركه وينساه. ثمّ ذكر «المودّة»: وهى الإتيان بمقتضيات المحبّة والأمر الدالّة عليها. ومقابلها «العداوة»: وهى الإتيان بمقتضيات المباغضة وفعل ما يتبعها. «والوفاء»: بالعهد. ومقابلته الغدر. «والطاعة»: وهى متابعة من ينبغي متابعته فى أوامره ونواهيه. والمعصية مقابلها. «والخضوع»: التذلّل لمن يستحقّ أن يُتذلّل له. ومقابلته «التطاول» وهو الترفع. «والسلامة»: وهى البراءة من البلايا، وهى العيوب والآفات. والعاقل يتخلّص منها حيث يعرفها، ويعرف طريق التخلّص، والجاهل يختارها ويقع فيها من حيث لا يدرى. «والحبّ»: هو الميل النفسانى. والعاقل يميل إلى المحاسن ويريدها، وكذا من يتّصف بها، بل العاقل يريد الخير لكلّ أحدٍ ولا يرضى بالشرّ والنقيصة لأحد، فهو يحبّ الكلّ، إنّما يبغض الشرور والمناقص. والبغض مقابلته. ثمّ ذكر «الحقّ». والمراد به اختيار الحقّ. ويقابله الباطل واختياره. «والشهامّة»: هى ذكاء الفؤاد وتوقّده ومقابلها البلادة. «والفهم». ولعلّ المراد به هنا الإدراك المتعلّق بالنظريات بكمال القوّة النظرية. ويقابلها العبادة. «والمعرفة»: وهى إدراك الشىء بصفاته وآثاره بحيث لو وصل إليه عرف أنّه هو، ومقابلته «الإنكار»: يعنى عدم حصول ذلك الإدراك؛ فإنّ الإنكار يُطلق عليه كما يُطلق على الجحود. «والمداورة» و«ضدّها» «المكاشفة» وهى المنازعة والمجادلة. «وسلامة الغيب». والمراد سلامة غيره عنه فى غيبته فلا يمكره. «و«ضدّها المماكرة». «والكتمان»: فإنّ العاقل من حاله وصفته أن يكتّم ما يليق به الكتمان. «و«ضدّها الإفشاء». «والصلاة»، أى إقامتها، والإتيان بها كما طلب منه. ومقابلها الإضاعة. «والصوم»: بأن يكفّ النفس عمّا أمر بالكفّ عنه. «و«ضدّه الإفطار». «والجهاد» والإقبال على نصرته الحقّ وبذل النفس فيها. ومقابلته

النكول. «والحج» وتذكر العهد والميثاق لله عزّ وجلّ بالربوبية، ولمحمد صلى الله عليه و آله بالنبوة، ولعلّى عليه السلام بالوصية؛ حيث جعل الميثاق فى الحجر؛ لأنه كان أول من أسرع إلى الإقرار بذلك، فاختره الله لأن يجعل فيه ميثاقهم، فيشهد يوم القيامة لكلّ من وافاه وحفظ الميثاق كما هو المروى. فمن أتى بالحج راعى الميثاق وتذكّره، ومن تركه لم يكن مراعيًا للميثاق ولم يتذكّره، فيكون ناسيًا له وتاركًا له. ولا يبعد أن يجعل العبادات الأربع جنّدًا واحدًا، فلا يزيد الجنود على ما ذكره أولاً. ثم قال: «والحقيقة». والمراد بها الخلوص فى التوحيد. «وضدّها الرياء». «والمعروف»، أى الإتيان به واختياره. «وضدّه المنكر» واختياره. «والستر» أى إخفاء ما ينبغى إخفاؤه. «وضدّه التبرج» والإظهار. «والتقية»: وهى الستر فى موضع الخوف. «وضدّها الإذاعة» والإفشاء. «والإنصاف» والتسوية بين نفسه وغيره. «وضدّه الحمية». «والتهيئة» والموافقة والمصالحة للجماعة وإمامهم. «وضدّها البغى» والمخالفة. «والنظافة» والطهارة. «وضدّها القذر» والنجاسة. «والحياء، وضدّه الجلع» وهو عدم الحياء، أو قتلها. «والقصد»: لزوم وسط الطريق الموصل إلى المقصود. «وضدّه العدوان» والخروج عن الطريق. «والراحة» واختيار ما يوجبها بحسب النشاطين. «وضدّها التعب». «والسهولة» أى اللين، ويُسّر المطاوعة، واختيار السهلة السمحاء. «والبركة»: وهى النماء والزيادة والبقاء والثبات ودوام العطيّة. ومقابلها «المحق»: وهو البطلان والمحو وذهاب البركة. فالعاقل يحصّل من الوجه الذى يصلح له، ويصرف فيما ينبغى الصرف فيه، فينمو ويزيد، ويبقى ويدوم له. والجاهل يحصّل من غير وجهه ويصرف فى غير المصرف، فيبطل ماله ويذهب بركته. «والعافية» من المكاره. «وضدّها البلاء»، فالعاقل بالشكر والعفو يدوم عليه ويعفى عنه، والجاهل بالكفران وشدة المؤاخذة يتلى بالمكاره وزوال النعم. «والقوام» كسحاب: هو العدل وما يعاش به. والمراد به هنا التوسّط. «والرضا بالكفاف، وضدّه المكاثرة»: وهى المغالبة بالكثرة فى المال والعدّة. «والحكمة»: وهى اختيار النافع والأصلح. «وضدّها الهوى» وأتباع الشهوة والغضب. «والوقار»: وهو النقل والرزانة. «وضدّه الخفة» فإنّ العاقل لا يزول عمّا هو عليه لكلّ ما يرد عليه، ولا يحركه إلا ما يحكم العقل بالحركة له، أو إليه لرعاية خير وصلاح. والجاهل يتحرّك للتوهّمات، والتخيّلات، وأتباع القوى الشهوانية والغضبيّة، فمحرك العاقل قليل الحصول، عزيز الوجود، ومحرك الجاهل كثير التحقّق، قلّما

يخلو عنه الأوقات والأزمان. «والسعادة وضدها الشقاوة»؛ فإنَّ العقل يختار ما يوجب حسن العاقبة وينتهى إليه، والجاهل بخلافه. «والتوبة وضدها الإصرار»؛ فالعقل يوجب الندامة على القبيح ويأمر بالانتهاز عنه، والجاهل بخلافه. «والاستغفار وضده الاغترار»؛ فالعقل لا يغترّ لما يعلمه فيستغفره، والجاهل يغترّ لجهله. «والمحافظة» أى على ما كلف به. «وضدها التهاون». «والدعاء» والطلب من بارئه على جهة التذلل. «وضده الاستتكاف». «والنشاط» فى العمل للأجل. «وضدها الكسل». «والفرح» فلا يحزن للأمر الدنيويّة؛ للعلم بزوالها وعدم ثباتها، وللرضا بالقدر والقضاء فيها. «وضده الحزن» فالجاهل يحزن لها ولا يترتب على حزنه إلا زيادة مكروه. «والألفة وضدها الفرقة»؛ فالعقل يألف الموافق والمخالف بعقله، والجاهل يفارقهما بجهله. «والسخاء وضده البخل»؛ فالعقل يسخى ويجود بماله، فيعطى ما يزكو به ماله، والجاهل يمنع ويبخل به. «أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان» يقال: امتحن الله قلوبهم، أى شرحها ووسّعها. من وجوه الفرق بين (الإخلاص) و (الحقيقة). (والستر) بالفتح: تغطية ما يستهجن كشفه شرعاً أو عرفاً. و (التبرج): التظاهر بذلك. و (الإنصاف): إظهار النصف ولو عليه. و «حميت» عن كذا كرمى حمية - كعطيّة، ومحمية كمنزلة - إذا أنفت منه، وداخلك عار وأنفة أن تفعله، أو تقر به، يُقال: فلان أحمى أنفاً وأمنع ذماراً من فلان. والذمار بالذال المعجمة - ككتاب - ما يلزمك حفظه وحمايته. (والتهيئة) بالهمز - كالتفدية، ويشدّد كالتقية - :الإصلاح. (وضدها البغى) أى الإفساد وطلب الشرّ. و (الخلع) كالنزع لمنع النزع إلاّ أنّ فى الخلع مهلة. ومنه: فلان خليع العذار، أى اللجام: غير المبالى بارتكاب القبائح. (والقصد) عدم التجاوز من الوسط بالإفراط أو التفريط. (والراحة): الفراغ عن التعب بالجدّ، وتشويش خاطر فى هوى النفس للأمر الممنوعة. (والقوام) بالفتح: التوسط فى الإنفاق من غير إسراف وإسماك، قال الله تعالى:

«وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» . و «القوام» بالكسر: نظام الشىء وعماده. (والحكمة): العلم بأنّ الحقّ من العلوم ما هو من المعصوم. و (الهوى): غرور النفس برأيها فى تحصيل العلوم. و (التهاون): الاستحقار، والاستخفاف بترك المحافظة على أوقات فعل الخيرات. (والنشاط) بالفتح: السرور بالإقبال إلى الطاعة كما أمر مفترض الطاعة. (والألفة): الموانسة مع

الخلق على ما أمروا به للجهاد الأكبر، وضدّها الوحشة عنهم كما يفعل الصوفى القدرىّ فى أوائل السلوك، ثمّ يألف الناس لإضلالهم بالمقالات المفسدة والعبادات المهلكة. (أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان). ضروب الامتحان للإيمان أكثر من أن يحصى بالبيان، لكن أعظمها فى هذه الأمة الابتلاء بطريقة القدرية الناشئة من لطائف أفكار الشيطان فى أواخر عمره الطويل للإمامية من البضع والسبعين، وأعظم مراتب ذلك، الأعظم مطالعة كتب الفلاسفة والقدرية، ثمّ المصاحبة معهم والمجالسة إليهم، ثمّ الإصغاء إلى مكالماتهم المحفوفة بالأحاديث، وآيات القرآن، والحكمة، والموعظة، والتغاني، والأشعار الحسنة، والأمثال اللطيفة وغير ذلك من أسباب الامتحانات العظيمة، عصمنا الله من خدع الشيطان الرجيم، وحسبنا الله ونعم الوكيل. قال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «الخير وهو وزير العقل». فى المصادر: (خير، از كسى بهتر بودن و بهترين بر گزیدن)، ولعلّه المراد دون غيره، كالمعنى التفصيلى، والشّرّ مقابله. («والإيمان»): هو الاعتقاد الجازم الثابت بالمبدأ، وما يتبعه وينسب إليه من المعارف الضرورية، اعتقاداً لا يجامع الرّدّ والإنكار، بل ترك الاعتراف والإقرار اختياراً ومقابله الكفر. والمراد ب«التصديق» أن يصدّق بما يظهر حقيقته عليه من غير تلك المعارف، أو أن يصدّق مدّعى الحقّ إذا عرفه، ومقابله الجحود. و«الرجاء» بالقصر وقد يُمدّد. والمراد بها توقع حصول ما يحصل بالاستحقاق، كالدرجات الآخروية، ويفارقه الطمع بأنّه فيما ليس حصوله بالاستحقاق كالنعمة الدنيوية. و«القنوط» المقابل للرجاء: الحكم بعدم حصول ما حصوله بالاستحقاق له؛ للجزم بعدم الاستحقاق فلا يسعى له. و«اليأس» المقابل للطمع المعدود من جنود العقل: القطع بعدم حصول التوسعة الدنيوية، فيترك طلبها عند الحاجة. («والتوكّل») هو الاعتماد على الله فيجمل فى الطلب، ويكون الوثوق بالله والاعتماد عليه لا على طلبه. ومقابله الحرص. و«الرافة» هى العطوفة الناشئة عن الرقة، ومقابلها القسوة والغلظة. («والرحمة»): هى الميل النفسانى الموجب للعبو والتجاوز، ومقابله الغضب. («والعلم») يشمل التصدّر والتصديق، ومقابله الجهل، بسيطه ومركّبه. («والفهم»): إدراك الأمور الجزئية. ولعلّ المراد به هنا المتعلقة بالحكمة العملية، ومقابله الحمق. («والعفة»): الامتناع عن مقتضى القوّة الشهوية من الملاذّ الحيوانية المتعلقة بالبطن والفرج، فلا يأتى بها إلا بقدر الحاجة للمنفعة آثراً أحسن وجوهه. ومقابله التهتك.

«والزهد»: الاكتفاء بالزهد، أى القليل من الدنيا، وهو أقل ما يصلح للقناعة رغبةً عنها. ومقابله الرغبة وشدة الميل إليها. «والرفق» هو حسن الصنعة والملاءمة. ومقابله الخرق. والأخرق: من لا يُحسن الصنعة. «والحلم»: الأناة وإمساك النفس عن هيجان الغضب. ومقابله السفه؛ يعنى التسرع إلى الإفساد الذى من آثار خفة العقل. «والصمت»: وهو هنا السكوت عمّا لا يحتاج إليه. ومقابله الهذر. «والاستسلام»: هو الانقياد، ويشتمل على شيئين: الخضوع، والتصديق. فبالاعتبار الأول عبّر عنه بالاستسلام وجعل مقابله الاستكبار، وبالاعتبار الثانى عبّر عنه بالتسليم وجعل مقابله الشكّ. «والغنى» كإلى، وإذا فتح مُدّ. وينبغى أن يحمل على غناء النفس؛ فإنّه من أحوالها وآثارها ومن توابع العقل. وأمّا الغنى بالمال فليس بصنعه، فكم من عاقل لبيب مهذب اللبّ عنه الرزق منحرف، بل العقل ممّا يضيّق المداخل، والجهل يوسعها. ومقابله الفقر. «والتفكّر». وفى بعض النسخ بدله «والتذكّر»، وهو يلزم التفكّر، ولا يجامعها السهو والغفلة. ثمّ ذكر «القنوع» وقابله بالحرص. و«القناعة»: الرضا بما دون الكفاف، وعدم طلب الزيادة. ولمّا كان الحرص زيادة السعى فى الطلب ويشتمل على شيئين، الإفراط فى الطلب، والاعتماد على الطلب الذى يلازمه، جعله باعتبار اشتماله على الأول مقابل القنوع، وباعتبار اشتماله على الثانى مقابل التوكّل. «والحفظ» فإنّ العاقل يحفظ ما ينبغى حفظه، والجاهل يتركه وينساه. ثمّ ذكر «المودّة»: وهى الإتيان بمقتضيات المحبّة والأمر الدالّة عليها. ومقابلها «العداوة»: وهى الإتيان بمقتضيات المباغضة وفعل ما يتبعها. «والوفاء» بالعهد. ومقابله الغدر. «والطاعة»: وهى متابعة من ينبغى متابعته فى أوامره ونواهيه. والمعصية مقابلها. «والخضوع»: التذلل لمن يستحقّ أن يُتذلّ له. ومقابله «التطاول» وهو الترفع. «والسلامة»: وهى البراءة من البلايا، وهى العيوب والآفات. والعاقل يتخلّص منها حيث يعرفها، ويعرف طريق التخلّص، والجاهل يختارها ويقع فيها من حيث لا يدرى. «والحبّ»: هو الميل النفسانى. والعاقل يميل إلى المحاسن ويريدها، وكذا من يتّصف بها، بل العاقل يريد الخير لكلّ أحدٍ ولا يرضى بالشرّ والنقيصة لأحد، فهو يحبّ الكلّ، إنّما يبغض الشرور والمناقص. والبغض مقابله. ثمّ ذكر «الحقّ». والمراد به اختيار الحقّ. ويقابله الباطل واختياره. «والشهامه» هى ذكاء الفؤاد وتوقّده ومقابلها البلادة. «والفهم». ولعلّ المراد به هنا الإدراك المتعلّق بالنظريات بكمال القوّة



النظرية. ويقابلها العبادة. «والمعرفة»: وهى إدراك الشئ بصفاته وآثاره بحيث لو وصل إليه عرف أنه هو، ومقابلته «الإنكار»؛ يعنى عدم حصول ذلك الإدراك؛ فإنّ الإنكار يُطلق عليه كما يُطلق على الجحود. «والمدارة» و«ضدّها» «المكاشفة» وهى المنازعة والمجادلة. «وسلامة الغيب». والمراد سلامة غيره عنه فى غيبته فلا يمكره. «و«ضدّها المماكرة». «والكتمان»؛ فإنّ العاقل من حاله وصفته أن يكتم ما يليق به الكتمان. «و«ضدّها الإفشاء». «والصلاة»، أى إقامتها، والإتيان بها كما طلب منه. ومقابلتها الإضاعة. «والصوم» بأن يكفّ النفس عمّا أمر بالكفّ عنه. «و«ضدّه الإفطار». «والجهاد» والإقبال على نصرته الحقّ وبذل النفس فيها. ومقابلته النكول. «والحجّ» وتذكّر العهد والميثاق لله عزّ وجلّ بالربوبية، ولمحمد صلى الله عليه و آله بالنبوة، ولعلّى عليه السلام بالوصية؛ حيث جعل الميثاق فى الحجر؛ لأنّه كان أوّل من أسرع إلى الإقرار بذلك، فاختره الله لأن يجعل فيه ميثاقهم، فيشهد يوم القيامة لكلّ من وافاه وحفظ الميثاق كما هو المروى. فمن أتى بالحجّ راعى الميثاق وتذكّره، ومن تركه لم يكن مراعيًا للميثاق ولم يتذكّره، فيكون ناسياً له وتاركاً له. ولا يبعد أن يجعل العبادات الأربع جنداً واحداً، فلا يزيد الجنود على ما ذكره أولاً. ثمّ قال: «والحقيقة». والمراد بها الخلوص فى التوحيد. «و«ضدّها الرياء». «والمعروف»، أى الإتيان به واختياره. «و«ضدّه المنكر» واختياره. «والستر» أى إخفاء ما ينبغى إخفاؤه. «و«ضدّه التبرّج» والإظهار. «والتقيّة»: وهى الستر فى موضع الخوف. «و«ضدّها الإذاعة» والإفشاء. «و«والإنصاف» والتسوية بين نفسه وغيره. «و«ضدّه الحميّة». «والتهيئة» والموافقة والمصالحة للجماعة وإمامهم. «و«ضدّها البغى» والمخالفة. «والنظافة» والطهارة. «و«ضدّها القدر» والنجاسة. «و«والحياء، و«ضدّه الجلع» وهو عدم الحياء، أو قتلها. «والقصد»: لزوم وسط الطريق الموصل إلى المقصود. «و«ضدّه العدوان» والخروج عن الطريق. «والراحة» واختيار ما يوجبها بحسب النشاطين. «و«ضدّها التعب». «و«والسهولة» أى اللين، ويُسر المطاوعة، واختيار السهلة السمحاء. «و«والبركة»: وهى النماء والزيادة والبقاء والثبات ودوام العطية. ومقابلتها «المحق»: وهو البطلان والمحو وذهاب البركة. فالعاقل يحصّل من الوجه الذى يصلح له، ويصرف فيما ينبغى الصرف فيه، فينمو ويزيد، ويبقى ويدوم له. والجاهل يحصّل من غير وجهه ويصرف فى غير المصرف، فيبطل ماله ويذهب بركته. «و«والعافية» من المكاره. «و«ضدّها

البلاء»، فالعاقل بالشكر والعفو يدوم عليه ويعفى عنه، والجاهل بالكفران وشدة المؤاخذة يتلى بالمكارة وزوال النعم. «والقوام» كسحاب: هو العدل وما يعاش به. والمراد به هنا التوسط. «والرضا بالكفاف، وضده المكاثرة»: وهي المغالبة بالكثرة في المال والعدة. «والحكمة»: وهي اختيار النافع والأصلح. «وضدها الهوى» واتباع الشهوة والغضب. «والوقار»: وهو النقل والرزانة. «وضده الخفة» فإن العاقل لا يزول عما هو عليه لكل ما يرد عليه، ولا يحركه إلا ما يحكم العقل بالحركة له، أو إليه لرعاية خير وصلاح. والجاهل يتحرك للتوهمات، والتخييلات، واتباع القوى الشهوانية والغضبية، فمحرك العاقل قليل الحصول، عزيز الوجود، ومحرك الجاهل كثير التحقق، كلما يخلو عنه الأوقات والأزمان. «والسعادة وضدها الشقاوة»: فإن العقل يختار ما يوجب حسن العاقبة وينتهي إليه، والجاهل بخلافه. «والتوبة وضدها الإصرار»: فالعقل يوجب الندامة على القبيح ويأمر بالانتهاء عنه، والجاهل بخلافه. «والاستغفار وضده الاغترار»: فالعاقل لا يغتر لما يعلمه فيستغفره، والجاهل يغتر لجهله. «والمحافظة» أى على ما كلف به. «وضدها التهاون». «والدعاء» والطلب من بارئه على جهة التذلل. «وضده الاستنكاف». «والنشاط» فى العمل للأجل. «وضدها الكسل». «والفرح» فلا يحزن للأمر الدنيوية؛ للعلم بزوالها وعدم ثباتها، وللرضا بالقدر والقضاء فيها. «وضده الحزن» فالجاهل يحزن لها ولا يترتب على حزنه إلا زيادة مكروه. «والألفة وضدها الفرقة»: فالعاقل يألف الموافق والمخالف بعقله، والجاهل يفارقهما بجهله. «والسخاء وضده البخل»: فالعاقل يسخر ويوجد بماله، فيعطى ما يزكو به ماله، والجاهل يمنع ويبيخل به. «أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان» يقال: امتحن الله قلوبهم، أى شرحها ووسّعها.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله: ذكر العقل و الجهل، العقل هنا يحتمل المعانى السابقة، و الجهل إما القوة الداعية إلى الشر، أو البدن إن كان المراد بالعقل النفس، و يحتمل إبليس أيضا لأنه المعارض لأرباب العقول الكاملة من الأنبياء و الأئمة عليه السلام فى هداية الخلق، و يؤيده أنه قد ورد مثل هذا فى معارضة آدم و إبليس بعد تمرده، و أنه أعطاهما مثل تلك الجنود، كما أوردته فى كتاب البحار، و الحاصل أن هذه جنود للعقل و أصحابه، و تلك عساكر للجهل و أربابه، فلو حملنا العقل على القوة الداعية إلى الخير و أفعال الحسنة و الجهل على القوة الداعية إلى خلاف ذلك، فالمقصود أن الله سبحانه أعطى بحكمته الكاملة كل مكلف قوتين داعيتين إلى الخير و الشر، أحدهما العقل و الأخرى الجهل، و خلق صفات حسنة تقوى العقل فى دعائه إلى الخير، و خلق ضدها من رذائل تقوى الجهل فى دعائه إلى الشر و قس عليه سائر المعانى. قوله عليه السلام من الروحانيين: يطلق الروحانى على الأجسام اللطيفة و على الجواهر المجردة إن قيل بها، قال فى النهاية فى الحديث: الملائكة الروحانيون يروى بضم الراء و فتحها، كأنه نسب إلى الروح و الروح، و هو نسيم الروح، و الألف و النون من زيادات النسب و يريد به أنهم أجسام لطيفة لا يدركهم البصر. قوله عليه السلام: عن يمين العرش، قيل أى أشرف جانبيه و أقواهما وجودا. قوله عليه السلام: من نوره، أى من نور منسوب إليه تعالى لشرفه أو من ذاته تعالى لا بواسطة شىء أو مادة، أو أنه لما كان سببا لظهور الأشياء على النفس فهو من أنوار الله سبحانه التى جعلها سببا لظهورها، و قيل: من جنس نوره أى ذاته الأقدس، لكونه مجردا أو من جنس النور الذى خلقه و هو العقل المجرد، و هما إنما يتجهان إذا قلنا بوجود مجرد سوى الله، و بوجود العقل و قد عرفت ما فيهما. قوله عليه السلام: من البحر الأجاج، أى من المادة الظلمانية الكدرة أو بوساطتها و ظلمانيته لكونه خاليا من نور المعرفة، أو غير قابل للهداية أو آلة لضلالة صاحبه، و عدم إقباله إلى الدرجات الرفيعة و المعارف الربانية، لعدم قابليته لذلك، أو المراد عدم إقبال من تبع هذه القوة بالإرادة، و سيأتى تحقيق القول فى كتاب الإيمان و الكفر إنشاء الله تعالى. قوله عليه السلام فقال الجهل: أى بلسان الحال أو حقيقة إن قلنا إنه إبليس. قوله عليه السلام فإن عصيت: لا يخفى أن هذا يلائم حمل الجهل على إبليس، و أما غيره من المعانى فيحتاج إلى التكلف، بأن يقال: الخطاب إلى أصحاب الجهل أو بأن يقال نسب العصيان و الإخراج المتعلقة

بأصحابه إليه مجازا. قوله عليه السلام جندا: الجند العسكر والأعوان والأنصار، وإطلاق الجند على كل واحد باعتبار الأقسام والشعب والتوابع، فكل واحد لكثرة أقسامه وتوابعه كأنه جند، ثم اعلم أن ما ذكر هنا من الجنود يرتقى إلى ثمانية وسبعين جندا، وفي الخصال وغيره زيادات أخر يرتقى معها إلى إحدى وثمانين، وكأنه لتكرار بعض الفقرات إما منه عليه السلام للتأكيد أو من النسخ، بأن يكونوا أضافوا بعض النسخ إلى الأصل، وربما تعد العبادات المذكورة في وسط الخبر أى الصلاة والصوم والجهاد واحدا فلا يزيد العدد. قوله عليه السلام الخير: هو كونه مقتضيا للخيرات أو لا لإيصال الخير إما إلى نفسه أو إلى غيره، والشري يقابله بالمعنيين وسماهما وزيرين لكونهما منشأين لكل ما يذكر بعد هما من الجنود، فهما أميران عليها مقويان لها، وتصدر جميعها عن رأيهما. قوله عليه السلام والتصديق: لعلها من الفقرات المكررة، ويمكن تخصيص الإيمان بما يتعلق بالأصول، والتصديق بما يتعلق بالفروع، ويحتمل أن يكون الفرق بالإجمال والتفصيل، بأن يكون الإيمان التصديق الإجمالى بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتصديق الإذعان بتفاصيله، أو يقال: الإيمان هو الاعتقاد الثابت الجازم، والتصديق إظهار حقيقة مدعى الحق وقبول قوله. قوله عليه السلام والرجاء، هو بالقصر والمد: توقع رحمة الله فى الدنيا والآخرة. قوله عليه السلام والعدل: أى التوسط فى جميع الأمور بين الإفراط والتفريط، أو المعنى المعروف وهو داخل فى الأول. قوله عليه السلام والرضا: أى بقضاء الله. قوله عليه السلام والشكر: أى شكره تعالى على نعمه بالقلب واللسان، والأركان، أو الأعم من شكره وشكر غيره من وسائط النعم. قوله عليه السلام: والطمع: لعله تكرر للرجاء، ويمكن أن يخص الرجاء بالأمور الأخروية، والطمع بالفوائد الدنيوية أو الرجاء بما يكون باستحقاق والطمع بغيره، أو يكون المراد بالطمع طمع ما فى أيدي الناس بأن يكون من جنود الجهل، أورد على خلاف الترتيب ولا يخفى بعده. قوله عليه السلام والتوكل: هو الاعتماد على الله تعالى والإيمان بأن النعم كلها من عنده تعالى، فمن اتصف به يجمل فى الطلب، ويكون اعتماده عليه تعالى لا على طلبه وكسبه، فيقابله الحرص، والحرص هنا من فعل الجوارح، وفيما سيأتى مقابل القنوع من فعل القلب وهو الهم والحزن على عدم وجدان الزائد، وفى بعض النسخ هنا بالضاد المعجمة، ومعناه الهم والحزن فينعكس الأمر. قوله عليه السلام والرحمة: لعلها

أيضا من المكررات لقربها من معنى الرأفة ويمكن أن يكون المراد بالرأفة: الحالة، وبالرحمة ثمرتها، قال بعض الأفاضل: الرأفة: هي العطفة الناشئة عن الرقة، و مقابلها القسوة، و الرحمة هي الميل النفساني الموجب للعفو و التجاوز و مقابله الغضب. قوله عليه السلام و الفهم: إما المراد به حالة للنفس تقتضى سرعة إدراك الأمور، و العلم بدقائق المسائل، أو أصل الإدراك فيخص بالحكمة العملية، و العلم بالنظرية، أو الفهم بالأمور الجزئية، و العلم بالكلية. قوله عليه السلام و العفة: هي منع البطن و الفرج عن المحرمات و الشبهات، و مقابلها التهتك و عدم المبالاة بهتك ستره في ارتكاب المحرمات. قوله عليه السلام و الرفق: هو حسن الصنعة و الملائمة، و ضده الخرق، قال في القاموس: الخرق بالضم و بالتحريك ضد الرفق، و أن لا يحسن العمل و التصرف في الأمور. قوله عليه السلام و الرهبة: أى الخوف من الله و من عقابه أو من الخلق أو من النفس و الشيطان، و الأولى التعميم ليشمل الخوف عن كل ما يضر بالدين أو الدنيا. قوله عليه السلام و التؤدة: هي بضم التاء و فتح الهمزة و سكونها: الرزانة و التأنى أى عدم المبادرة إلى الأمور بلا تفكر، فإنها توجب الوقوع فى المهالك. قوله عليه السلام و الصمت: أى السكوت عما لا يحتاج إليه و لا طائل فيه، و ضده الهذر، قال فى القاموس: هذر كلامه كفرح كثر من الخطأ و الباطل، و الهذر محرقة الكثير الردىء أو سقط الكلام. قوله عليه السلام: و الاستسلام: أى الانقياد لله تعالى فيما يأمر و ينهى، و التسليم انقياد أئمة الحق و إذعان ما يصدر عنهم عليه السلام، و يصعب على الأذهان قبله، و قال بعض الأفاضل: الاستسلام هو الانقياد، و يشتمل على شيئين: الخضوع و التصديق، و كذا التسليم، فباعبار الأول عبر عنه بالاستسلام، و جعل مقابله الاستكبار، و باعتبار الثانى عبر عنه بالتسليم و جعل مقابله الشك. قوله عليه السلام: و الغنى: المراد بالغنى غنى النفس و الاستغناء عن الخلق، لا الغنى بالمال فإنه غالبا مع أهل الجهل، و ضده الفقر إلى الناس و التوصل بهم فى الأمور. قوله عليه السلام: و التذكر: لما كان السهو عبارة عن زوال الصورة عن المدركة لا الحافظة أطلق فى مقابله التذكر الذى هو الاسترجاع عن الحافظة، و لما كان النسيان عبارة عن زوالها عن الحافظة أيضا أطلق فى مقابله الحفظ. قوله عليه السلام و القنوع: هو الرضا بالكفاف و عدم طلب الزيادة، و لما كان الحرص زيادة السعى فى الطلب، و يشتمل على شيئين الإفراط فى الطلب، و الاعتماد على الطلب

الذى يلزمه جعله باعتبار اشتماله على الأول مقابل القنوع، و باعتبار اشتماله على الثانى مقابل التوكل، و قد مر قريب منه. قوله عليه السلام و المواساة: هى أن يجعل إخوانه مشاركين و مساهمين له فى ماله. قوله عليه السلام و المودة: قيل هى الإتيان بمقتضيات المحبة و الأمور الدالة عليها و مقابلها العداوة، و هى الإتيان بمقتضيات المباغضة، و فعل ما يتبعها، و لعله إنما ارتكب ذلك للفرق بينه و بين الحب و البغض، و يمكن الفرق بينهما بتخصيص أحدهما بالخالق، و الآخر بالخلق، أو أحدهما بالأشخاص و الآخر بالأعمال، و يمكن أن يكون أحدهما من المكررات. قوله عليه السلام و الوفاء: أى بعهود الله تعالى أو بعهود الخلق أو الأعم. قوله عليه السلام و الطاعة: هى متابعة من ينبغى متابعتها فى أوامره و نواهيه. قوله عليه السلام و الخضوع: هو التذلل لمن يستحق أن يتذلل له، و مقابله التناول و هو الترفع. قوله عليه السلام و السلامة: هى البراءة من البلىا و هى العيوب و الآفات، و العاقل يتخلص منها حيث يعرفها، و يعرف طريق التخلص منها، و الجاهل يختارها و يقع فيها من حيث لا يعلم، و قال الشيخ البهائى (ره): لعل المراد سلامة الناس منه كما ورد فى الحديث: المسلم من سلم المسلمون من يده و لسانه، و يراد بالبلاء ابتلاء الناس به. قوله عليه السلام و الحب: قيل هو الميل النفسانى، و العاقل يميل إلى المحاسن و يريدها، و كذا إلى من يتصف بها، و العاقل يريد الخير لكل أحد، و لا يرضى بالشر و النقيصة لأحد. قوله عليه السلام و الحق: أى اختياره، و ضده اختيار الباطل. قوله عليه السلام و الإخلاص: أى إخلاص العمل لله تعالى، و ضده الشوب بالرياء و الأغراض الفاسدة. قوله عليه السلام و الشهامة: هى ذكاء الفؤاد و توقده. قوله عليه السلام و الفهم: و فى علل الشرائع مكانه الفطنة و لعله أولى لعدم التكرار، و على ما هنا لعلها من المكررات، و يمكن تخصيص أحدهما بفهم مصالح النشأة الأولى، و الآخر بالأخرى أو أحدهما بما يتعلق بالحكمة النظرية، و الآخر بما يتعلق بالحكمة العملية، أو أحدهما بمرتبة من الفهم و الذكاء، و الآخر بمرتبة فوقها، و الفرق بينه و بين الشهامة أيضا يحتاج إلى تكلف بأن يقال: الشهامة إدراك الأمور بنفسه، و الفهم إدراكها بعد الإلقاء أو يوجه بأحد الوجوه السابقة. قوله عليه السلام و المعرفة: هى على ما قيل إدراك الشىء بصفاته و آثاره، بحيث لو وصل إليه عرف أنه هو، و مقابله الإنكار، يعنى عدم حصول ذلك الإدراك، فإن الإنكار يطلق عليه أيضا كما يطلق على الجحود، و يحتمل أن يكون

المراد بالمعرفة معرفة حق أئمة الحق وفضلهم. قوله عليه السلام و ضدها المكاشفة: [المكاشفة] هى المنازعة و المجادلة و فى المحاسن المداراة و ضدها المخاشنة. قوله عليه السلام و سلامة الغيب: أى يكون فى غيبة غيره سالما من ضرره، و ضدها المماكرة و هو أن يتملق ظاهرا للخديعة و المكر، و فى الغيبة يكون فى مقام الضرر، و فى المحاسن سلامة القلب و لعله أنسب. قوله عليه السلام و الكتمان: أى كتمان عيوب المؤمنين و أسرارهم أو كلما يجب أو ينبغى كتمانهم ككتمان الحق فى مقام التقية، و كتمان العلم عن غير أهله. قوله عليه السلام و الصلاة: أى المحافظة عليها و على آدابها و أوقاتها، و ضدها الإخلال بشرائطها و آدابها أو أوقات فضلها. قوله عليه السلام و ضده نبد الميثاق: أى طرحه، و إنما جعله ضدا للحج لما سيأتى فى أخبار كثيرة أن الله تعالى أودع الحجر موثيق العباد، و علة الحج تجديد الميثاق عند الحجر فيشهد يوم القيامة لكل من وافاه. قوله عليه السلام و الحقيقة: لعل المراد بها الإخلاص فى العبادة إذ بتركه ينتفى حقيقة العبادة، و هذه الفقرة أيضا قريبة من فقرة الإخلاص و الشوب، فإما أن يحمل على التكرار أو يحمل الإخلاص على كماله بأن لا يشوب معه طمع جنة و لا خوف نار و لا جلب نفع و لا دفع ضرر، و الحقيقة على عدم مراعاة المخلوقين. قوله عليه السلام و المعروف: أى اختياره و الإتيان به و الأمر به و كذا المنكر. قوله عليه السلام و ضده التبرج: أى إظهار الزينة و لعل هذه الفقرة مخصوصة بالنساء، و يمكن تعميمها بحيث تشمل ستر الرجال عوراتهم و عيوبهم. قوله عليه السلام و التقية: هى الستر فى موضع الخوف، و ضدها الإذاعة و الإفشاء. قوله عليه السلام و الإنصاف: أى التسوية و العدل بين نفسه و غيره، و بين الأقارب و الأبعد، و الحمية توجب تقديم نفسه على غيره، و إن كان الغير أحق، و تقديم عشيرته و أقاربه على الأبعد و إن كان الحق مع الأبعد. قوله عليه السلام و التهيئة: هى الموافقة و المصالحة بين الجماعة و إمامهم، و فى الخصال المهنة و هى الخدمة، و المراد خدمة أئمة الحق و إطاعتهم، و البغى: الخروج عليهم و عدم الانقياد لهم. قوله عليه السلام و ضدها الجلع: فى بعض النسخ بالجيم، و هو قلة الحياء، و فى بعضها بالخاء المعجمة أى خلع لباس الحياء و هو مجاز شائع. قوله عليه السلام و القصد: أى اختيار الوسط فى الأمور و ملازمة الطريق الوسط الموصل إلى النجاة. قوله عليه السلام و الراحة: أى اختيار ما يوجبها بحسب النشاطين لا راحة الدنيا فقط. قوله عليه السلام

و السهولة: أى الانقياد بسهولة و لين الجانب. قوله عليه السلام و البركة: هى تكون بمعنى الثبات و الزيادة و النمو، أى الثبات على الحق، و السعى فى زيادة أعمال الخير و تنمية الإيمان و اليقين، و الترك ما يوجب محق هذه الأمور أى بطلانها و نقصها و فسادها، و يحتمل أن يكون المراد البركة فى المال و غيره من الأمور الدنيوية، فإن العاقل يحصل من الوجه الذى يصلح له و يصرف فيما ينبغى الصرف فيه، فينمو و يزيد و يبقى و يدوم له بخلاف الجاهل. قوله عليه السلام و العافية: أى من الذنوب و العيوب أو من المكاره فإن العاقل بالشكر و العفو يعقل النعمة عن النفار، و يستجلب زيادة النعمة و بقائها مدى الأعصار، و الجاهل بالكفران و ما يورث زوال الإحسان و ارتكاب ما يوجب الابتلاء بالغموم و الأحزان، على خلاف ذلك، و يمكن أن تكون هذه أيضا من المكررات و يظهر مما ذكرنا الفرق على بعض الوجوه. قوله عليه السلام و القوام: هو كسحاب: العدل، و ما يعاش به أى اختيار الوسط فى تحصيل ما يحتاج إليه، و الاكتفاء بقدر الكفاف، و المكاثرة: المغالبة فى الكثرة، أى تحصيل متاع الدنيا زائدا على قدر الحاجة للمباهات و المغالبة، و يحتمل أن يكون المراد التوسط فى الإنفاق و ترك البخل و التبذير، كما قال تعالى

وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَ كَان بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا

فالمراد بالمكاثرة المغالبة فى كثرة الإنفاق، و فى بعض النسخ المكاشرة بالشين، و هى المضاحكة، فالمراد: بالقوام التوسط فى المعاشرة و ترك كثرة المزاح، و عدم الاسترسال و الاستئناس. قوله عليه السلام و الحكمة: هى العمل بالعلم و اختيار النافع و الأصلح، و ضدها اتباع هوى النفس و شهواتها. قوله عليه السلام و الوقار: هو الثقل و الرزانة و الثبات و عدم الانزعاج بالفتن و ترك الطيش و المبادرة إلى ما لا يحمد، و الحاصل أن العاقل لا يزول عما هو عليه بكل ما يرد عليه، و لا يحركه إلا ما يحكم العقل بالحركة له أو إليه لرعاية خير و صلاح، و الجاهل يتحرك بالتوهمات و التخيلات و اتباع القوى الشهوانية و الغضبية، فمحرك العاقل عزيز الوجود، و محرك الجاهل كثيرا التحقق. قوله عليه السلام و السعادة: هى اختيار ما يوجب حسن العاقبة. قوله عليه السلام و الاستغفار: هو أعم من التوبة، إذ يشترط فى التوبة العزم على الترك فى المستقبل، و لا يشترط ذلك فى الاستغفار، و يحتمل أن تكون



مؤكدة للفقرة السابقة، و الاغترار: الانخداع عن النفس و الشيطان بتسوية التوبة، و الغفلة عن الذنوب و مضارها و عقوباتها. قوله عليه السلام و المحافظة: أى على أوقات الصلاة، و التهاون: التأخير عن أوقات الفضيلة، أو المراد المحافظة على جميع التكليف. قوله عليه السلام و ضده الاستنكاف: أى الاستكبار و قد سمي الله تعالى ترك الدعاء استكبارا فقال:

إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي . قوله عليه السلام و الفرح: أى ترك الحزن على ما فات عنه من الدنيا أو البشاشة مع الإخوان. قوله عليه السلام و ضدها الفرقة: فى بعض النسخ العصبية و كونها ضد الألفة، لأنها توجب المنازعة و اللجاج و العناد الموجبة لرفع الألفة. قوله عليه السلام قد امتحن الله قلبه: أى اختبره بالشدائد و المحن و الفتن، فوجده ثابتا صابرا أو صفاه من الرذائل لقبول كمال الإيمان، من قولهم: امتحن الذهب إذا صفاه، و قال الفيروزآبادى: امتحن الله قلوبهم: شرحها و وسعها.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٧٦

\*\*\*\*\*

## ١٥- الحديث

١٥ / ١٥ . جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : « مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ » .

وَقَالَ : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : إِنَّا \_ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ \_ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ » (٨) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حضرت صادق علیه السلام فرمود: هیچ گاه پیغمبر با مردم از عمق عقل خویش سخن نگفت بلکه میفرمود: ما گروه پیغمبران مأموریم که با مردم باندازه عقل خودشان سخن گوئیم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۵- امام صادق (علیه السلام) فرمود: هرگز رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از عمق خرد خود با مردم سخن نگفت، فرمود: که رسول خدا فرموده است: ما گروه پیامبران دستور داریم که با مردم در خور عقلشان سخن بگوئیم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۵- امام صادق علیه السلام فرمود:

هرگز رسول خدا صلی الله علیه و آله از عمق خرد خود با مردم سخن نگفت، بلکه می فرمود، که رسول خدا فرموده است: ما گروه پیامبران مأموریم که با مردم به اندازه خردشان سخن بگوئیم.

\*\*\*

ترجمه آیت اللہی ؛ ج ۱ ، ص ۳۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قال الشيخ رضى الله عنه «الحمد». قيل هو الوصف بالجميل على وجه التبجيل فيختص باللسان، و للمناقشة فى هذا الاختصاص مجال، وقيل: بل هو بالحقيقة فعل يشعر بتعظيم المنعم من جهة كونه منعماً فيعم مورده اللسان و الأركان و الجنان، و عن بعض المحققين: الحمد اظهر الصفات الكمالية لاحد فيعم حمد الانسان وغيره، و من هذا القبيل حمد الله جل ثناؤه على ذاته، و ذلك حيث بسط بساط الوجود على ممكنات لا تعد و لا تحصى، و وضع عليه موائد كرمه التي لا يتناهى، فقد كشف عن صفات كماله بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية، فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليه و لا يتصور مثل هذه الدلالات فى الالفاظ و العبارات، و من ثم قال صلى الله عليه و آله: لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك. «لله».

شرح أصول الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۵۳۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس عشر قوله عليه السلام: انا معاشر الأنبياء نصب بتقدير «أعنى» أو على أنه بدل من الضمير المنصوب للمتكلم مع الغير بدل الكل من الكل، على ما ذهب إليه الاخفش كما في نحو «بى المسكين مررت» و«عليك الكريم معولى» على الجر إبدالا للمظهر من الضمير المجرور و منه قوله سبحانه

لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: مراد به عباد، غير اوصيا است، چنانچه ظاهر حديث اول «بَابُ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ» است. بيان شد در شرح حديث هفتم اين باب كه خردمندی ها زياد و كم مى شود، به اختلاف وسع مردمان. پس چون انبيا مسدّدند به «رُوحٌ مِنْ أَمْرِنَا» كه عبارت از جميع الفاظ قرآن و معانى آنها است، چنانچه مى آيد در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در شرح حديث اول «بَابُ الرُّوحِ الَّتِي يُسَدِّدُ اللَّهُ بِهَا الْأُمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» كه باب پنجاه و ششم است، پس خردمندی ايشان بسيار زياد بر خردمندی رعيت است. يعنى: روايت است از امام جعفر صادق عليه السلام گفت كه: سخن نگفت رسول الله صلى الله عليه و آله با بندگان الله تعالى به تمام خردمندی خود، هرگز؛ چه ايشان نمى فهميدند همه را به واسطه بسيارى مقدمات. و امام عليه السلام گفت كه: گفت رسول الله صلى الله عليه و آله كه: ما گروه هاى پيغمبران، مأمور شده ايم از جانب الله تعالى به اين كه سخن گوييم با مردمان بر اندازه خردمندی هاى ايشان.

صافى در شرح كافي ؛ ج ١ ، ص ٢٥٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: في بعض النسخ المعتبرة- كما ضبط برهان الفضلاء، والسيد الأجل النائني -: «العباد» في صدر الحديث مكان «الناس». و«المعشر» كمنصب: الجماعة، والجمع: معاشر. والحديث على أن إخبار الأنبياء عليهم السلام عن ضروريات الدين بالنظر إلى جميع العقول المؤمنين بالله واليوم الآخر على السواء، كالشمس إلى جميع الأنظار، فتوهم القدرة أنه بالرموز والكنيات خيال من يتخبطه الشيطان من المس؛ فإن المعنى إنا لم نترك شيئاً مما يحتاج إليه الناس ويسعه عقولهم، فمن جاء بشيء مما لم نبينه، فإن كان مما لم يأباه ما بيناه فهو من فروع ما بيناه، وإن كان مما يمنعه ما قلناه، كأصول القدرية المأخوذة عن أصول الفلاسفة والتناسخية فهو ضلالة، وكل ضلالة في النار؛ إذ لا عقل إلا عن الله، أو عن المعصوم العاقل عن الله سبحانه. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: المراد ب«العباد» غير الأوصياء، وقد بين بيان السابع أن للعقل مراتب ودرجات، ولما كان الأنبياء عليهم السلام مسددين بروح من أمرنا، وهى التى عبارة عن جميع ألفاظ القرآن ومعانيها، كما سيجىء فى كتاب الحجّة فى شرح الأول من باب الأرواح التى يسدّد الله بها الأئمة عليهم السلام الباب السادس والخمسون، فلعقول الأنبياء عليهم السلام مزية علمها الله تبارك وتعالى. وقال السيد الأجل النائني رحمه الله: «ما كلّم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بكنه عقله» أى نهاية ما يدركه بعقله. «أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم» أى بما يكون على قدر يصل إليه عقولهم.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٢٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام العباد: أى ممن عد أهل بيته عليه السلام بكنه عقله، أى بنهاية ما يدركه بعقله، بل يخاطب كلا منهم بقدر فهم هذا المخاطب، وربما خاطبهم جميعاً بخطاب يفهم كل منهم بحسب قابليته وفهمه كالقرآن المجيد.

## ١٦- الحديث

١٦ / ١٦ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ ، عَنْ النَّوْفَلِيِّ ، عَنِ السَّكُونِيِّ :

ص: ٥١

- 
- ١-١ . فى «ب» وشرح صدرالمتألهين : «فلا يجتمع». وفى «بح ، بس» وشرح المازندراني : «ولا تجتمع». وفى الوافى: «ولا يجتمع». وفى المحاسن : «ولا تكمل».
- ٢-٢ . فى «ألف» والمحاسن والعلل : «ويتقى» .
- ٣-٣ . فى المحاسن : - «جنود».
- ٤-٤ . فى المحاسن والخصال : «الفوز».
- ٥-٥ . فى «الف ، ب ، ض ، بح» وشرح المازندراني و الوافى : «ومجانبة» .
- ٦-٦ . فى العلل : «وقفنا وعلمنا الله».
- ٧-٧ . المحاسن، ص ١٩٦، كتاب مصابيح الظلم، ح ٢٢ . وفى الخصال ، ص ٥٨٨ ، أبواب السبعين ومافوقه ، ح ١٣ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى ، عن على بن حديد؛ علل الشرائع، ص ١١٣ ، ح ١٠ ، بسنده عن محمد بن أبى عبدالله البرقى ، عن على بن حديد. تحف العقول ، ص ٣٩٩ ، عن الإمام الكاظم عليه السلام فى ضمن وصيته لهشام ، نحوه الوافى، ج ١، ص ٥٦ ، ح ٣.
- ٨-٨ . الكافى، كتاب الروضة، ح ١٥٢٠٩؛ والمحاسن، ص ١٩٥ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٧؛ والأمالى للصدوق ، ص ٤١٨؛ المجلس ٦٥ ، ح ٦ بسند آخر، وفى الأخير مع زيادة فى أوله . تحف

العقول ، ص ۳۷ ، عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله: «إنا معاشر» . وراجع: التوحيد، ص ۱۱۹  
الوافي، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۱۸؛ البحار، ج ۱۶، ص ۲۸۰، ح ۱۲۲.

عَنْ جَعْفَرٍ ، عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِمَا السَّلَام ، قَالَ : « قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام : إِنَّ قُلُوبَ الْجُهَّالِ  
تَسْتَفِرُّهَا (۱) الْأَطْمَاعُ ، وَتَرْتَهِنُهَا (۲) الْمُنَى ، وَتَسْتَعْلِقُهَا (۳) الْخَدَائِعُ » (۴) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: دل‌های نادانان را طمع‌ها از جا برمیکنند و آرزوهای بی‌جا در  
گروشان میگذارند و نیرنگها بدامشان میاندازند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۶-امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: دل‌های نادان بوسیله طمع از جا کنده میشوند و گرد آرزوها  
می‌روند و به نیرنگ و خدعه آویزان می‌شوند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت‌اللهی]:

۱۶- امیر المؤمنین علیه السلام فرمود:

طمع ها دلهای مردم نادان را از جا می کنند و آرزوها آنها را گرو می گذارند و نیرنگها به دامشان می اندازند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

یستفزها ای یستخفها، و رجل فزاء ای خفیف، و افززته اذا ازعجته و افزعته، و رهنهت فلانا الشیء و رهنهت الشیء عنده و ارهنهت فالمرهون هو ذلك الشیء و المرتهن الذی عنده المرهون. و المنی بضم المیم جمیع المنیة یعنی التسهی و المنی بفتح المیم القدر و منی له ای قدر و داری منی داره ای مقابلتها، و المنیة الموت لانها مقدره و الجمع المنایا، و الامنیة واحده الامانی، و الخدائع جمع الخدیعة و هی اسم ما یخدع به من خدعه فانخدع ای ختله و اراد به المكروه من حیث لا یشعر. و فی الحدیث: الحرب خدعة، و یروی بفتح الخاء و ضمها مع سکون الدال و بضمها مع فتح الدال، فالاول معناه المرة، ای الحرب ینقضی امرها بخدعة واحده من الخداع و هو افصح الروایات و اصحها و معنی الثانی هو الاسم من الخداع و معنی الثالث: ان الحرب یخدع الرجال و تمنیهم و لا تقی لهم كما یقال: فلان رجل لعبة و ضحكة للذی یكثر اللعب و الضحك. ذکر علیه السلام من خصال الجهال ثلاثة امور متقاربة الوقوع: احدها: انها مما یزعج قلوبها و یستخفها الاطماع و ان كانت فاسدة خالیة عن سبب صحیح، فان الجاهل کثیرا ما ینزعج من مکانه بطمع فاسد لا اصل له و لا طائل تحته. و ثانیها: ان قلوبهم مقیده مرتهنه بالامانی الفارغة و الامال الکاذبة فکثیرا ما یفرحون



بها و تطمئن قلوبهم إليها. و ثالثها: انهم ينخدعون سريعا فيستسخر قلوبهم خدائع الخادعين و يستعبدوها مكر الماكرين، و لهذا يعدهم الشيطان و يمنيهم بالاماني الباطلة و يغرهم فيستفزههم و يستعبدهم بالخدائع،

وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا

\*

(النساء-١٢٠).

شرح أصول الكافي ؛ ج ١ , ص ٥٤٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث السادس عشر قوله رحمه الله: على بن محمد عن سهل بن زياد على بن محمد هو ابن خال أبي جعفر الكليني على ما قد نبهناك عليه، و أبوه محمد هو المعروف بعلان كما قد قاله الشيخ في كتاب الرجال، و المعروف بعلان هو خال أبي جعفر اتفاقا. فاحتمال كون خاله المعروف بعلان هو ابراهيم بن أبان لا ابنه محمد بن ابراهيم على ما قد تحامله بعض المتأخرين ساقط. و قد نص النجاشي على خلافه حيث قال في كتابه: على بن محمد بن ابراهيم بن أبان الرازي الكليني يكنى أبا الحسن ثقة عين له كتاب أخبار القائم عليه السلام. ثم قال: و قتل علان بطريق مكة و كان قد استأذن الصاحب عليه السلام في الحج فخرج توقف عنه في هذه السنة فخالف . هذا قوله بلفظه و التنصيص فيه بين، فمن المستبين ان المستأذن المقتول ليس هو ابراهيم.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وترتهنها المُنَى. [ص ٢٣ ح ١٦] أقول: المُنَى -بضم الميم وفتح النون- جمع مُنِيَّة أى المال. قال عليه السلام: وتستعلقها. [ص ٢٣ ح ١٦] أقول: بالعين المهملة قبل اللام أى تصيدها، من أعلق الصائد أى علق الصيد فى حبالته. وبالقاف قبل اللام وبعدها أى تزعجها. قال عليه السلام: الخدائع. [ص ٢٣ ح ١٦] أقول: هو جمع خديعة، وهى من خدعته الدنيا أى اختلته، وأراد به المكروه من حيث لا يعلم.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: تَسْتَفِرُّ (به فاء و تشدید زاء بانقطه) به صیغه مضارع معلوم غایبه باب استفعال است. المُنَى (به ضم ميم و فتح نون و الف منقلبه از یاء، جمع مُنِيَّة به ضم ميم و سکون نون): آرزوها. تَسْتَعْلِقُهَا (به عين بی نقطه و قاف، به صیغه مضارع معلوم غایبه باب استفعال است. و در بعض نسخ به غین بانقطه است؛ و حاصل هر دو، یکی است. و در بعضی به قاف است، به معنی این که «مضطرب می کند» و آن، مناسب این مقام نمی نماید. یعنی: گفت امیر المؤمنین علیه السلام که: به درستی که دل های ناخردمندان، مانند جانور شکاری است. از جا درمی آورد ایشان را طمع ها. و مانند گرو به نظر می گیرد ایشان را آرزوهای دور و دراز. و به دام می اندازد ایشان را فریب های شیطان و دنیا.

صافی در شرح کافى؛ ج ١، ص ٢٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: «استفزه»: استخفه، وأخرجه من مقره، أو من الأطماع المهلكة، طمع القدرى بخيالات فاسدة، وأفكار باطلة، اتّحاده بالاتّصال. «ارتهنه»: قيّده. و«المنى» بالضّم والقصر جمع المنية، وهى التّشهى، وتمنى ما لا يتوقّع حصوله، كتمنى القدرية ما يعدهم الشيطان ويمنيهم، وما يعدهم الشيطان إلّا غروراً. «استغلقه»: استسخره واستعبده. وفى بعض النسخ - كما ضبط برهان الفضلاء سلّمه الله - بإهمال العين، أى تربطها بالحبال والمصائد، وفى بعض آخر - كما ضبط السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله - بالقافين من القلق: وهو الانزعاج والاضطراب. و (الخدائع) جمع خديعة بالفتح، اسم من خدعه - كمنعه - خدعاً بالفتح ويكسر: ختله. وأراد به المكروه من حيث لا يعلم كاختدعه فانخدع. والحرب خدعة، مثلثة، وكهزمة. قال فى القاموس: وروى بهنّ جميعاً، أى تنقضى بخدعة. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «تستفّزها الأطماع»، أى تستخفّها وتخرجها من مقرّها. «وترتهنها. المنى»، وهى إرادة ما لا يتوقّع حصوله. والمراد به ما يعرض للإنسان من أحاديث النفس وتسويل الشيطان، أى تأخذها وتجعلها مشغولة بها، ولا تتركها إلّا بحصول ما يتمناه. «وتستلقها» بالقافين، أى تجعلها «الخدائع» مزعجة منقطعة عن مكانها. وفى بعض النسخ: «تستلقها» بالعين المهملة قبل اللّام، والقاف بعدها؛ أى تربطها بالحبال كما يعلق الصيد بها. وفى بعضها بالعين المعجمة من استغلقنى فى بيعته، أى لم يجعل [لى] خياراً فى ردّه.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٦٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام إن قلوب الجهال: أى ذوى العقول الناقصة تستفّزها الأطماع أى تستخفها وتخرجها من مقرها، وترتهنها المنى هى إرادة ما لا يتوقّع حصوله، أو المراد بها ما يعرض للإنسان من أحاديث النفس وتسويل الشيطان، أى تأخذها وتجعلها مشغولة بها ولا تتركها إلّا بحصول ما يتمناه، كما أن الرهن لا ينفك إلّا بأداء المال وتستلقها بالعين المهملة ثم القاف أى

تصيدها وتربطها بالحبال، من قولهم علق الوحش بالحبال إذا تعوق ونشب فيها، وفي بعض النسخ بالقافين أى تجعلها الخدائع منزعجة منقلعة من مكانها، وفي بعضها بالغين المعجمة ثم القاف من قولهم استغلقتنى فى بيعته: أى لم يجعل لى خيارا فى رده.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٧٧

\*\*\*\*\*

## ١٧- الحديث

١٧ / ١٧ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الدَّهْقَانِ ، عَنْ دُرُسْتِ ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ ، قَالَ :

ص: ٥٢

١-١ . فى «بر» وشرح صدر المتألهين : «يستفزها». وتستفزها الأطماع ، أى تستخفها وتخرجها عن مقرها ، وتخدعها عن غفلة حتى ألقاها فى مهلكة . أنظر : لسان العرب ، ج ٥ ، ص ٣٩١ (فزز).  
٢-٢ . فى شرح صدر المتألهين : «يرتهنها» ، وقال : «إنّ قلوبهم مقيدة، مرتهنة بالأمانى الفارغة والآمال الكاذبة ، فكثيرا ما يفرحون بها وتطمئن قلوبهم إليها» . وقال المجلسى : «أى تأخذها وتجعلها مشغولة بها، ولا تتركها إلاّ بحصول ما تتمناه ، كما أنّ الرهن لا ينفكّ إلاّ بأداء المال» . أنظر : شرح صدر المتألهين، ص ١٠٥؛ مرآة العقول، ج ١ ، ص ٧٦ .

٣-٣ . «تستعلقها» أى تصيدها وتربطها بالحبال . وفى «ألف ، ب ، ف» وحاشية «ج» والوافى : «تستغلقتها» بمعنى تستسخرها وتستعبدها . وفى «بر» وحاشية «ب» وحاشية ميرزا رفيعا : «تستعلقها» من القلق ، بمعنى الانزعاج ، أى تجعلها الخدائع منزعجة منقطعة عن مكانها . وفى «ج» : «تستعلقها» . وفى شرح صدر المتألهين : «يستعلقها» . راجع : الصحاح، ج ٤ ، ص ١٥٢٩

(علق)، و ص ١٥٤٨ (قلق)؛ القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ١٢٠٨ (علق)، و ص ١٢١٤ (غلق)، و ص ١٢٢٠ (قلق).

٤-٤ . الجعفریات ، ص ٢٤٠ ؛ تحف العقول ، ص ٢١٩ ، عن أمير المؤمنين عليه السلام الوافی ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

٥-٥ . فى حاشية «ج»: «و» بدل «عن». ويحتمل صحّة هذه النسخة؛ فقد روى إبراهيم بن هاشم \_ والد عليّ بن إبراهيم \_ عن عبيدالله بن عبدالله الدهقان ، عن درست بن أبى منصور فى الأمالى للصدوق ، ص ٤٣٦ ، المجلس ٨١ ، ح ٣ و ٤. ولم نجد رواية جعفر بن محمّد الأشعري عن عبيدالله الدهقان \_ مع الفحص الأكيد \_ فى موضع. لكن بعد ما ورد فى بعض الأسناد من رواية إبراهيم بن هاشم عن درست [بن أبى منصور] بواسطتين \_ كما فى الكافى ، ح ٣١٥٠ ، و ح ٣٢٣٥ ، و ح ٤٦٢٤ ، و ح ١٠٣٣٠ ، و... \_ وبعد غرابة رواية جعفر بن محمّد الأشعري عن درست \_ كما تبه عليه العلامة الخبير السيّد موسى الشبيرى دام ظلّه فى تعليقه على السند \_ وورود رواية من يسمّى بجعفر بن محمّد، كجعفر بن محمّد بن بشار «يسار ، سنان، بشير» \_ والظاهر اتحاد الجميع ووقوع التصحيف فى بعض العناوين \_ وجعفر بن محمّد الكوفى، فى بعض الأسناد عن عبيدالله الدهقان \_ كما فى معانى الأخبار ، ص ٣٩٠ ، ح ٣٠ و ٣١؛ ثواب الأعمال ، ص ١٥٣ ، ح ٢ ، ص ٢٣٠ ، ح ١؛ الأمالى للصدوق، ص ٤١ ، المجلس ١٠ ، ح ٦؛ الكافى، ح ٣٥٥٨؛ السرائر ، ج ٣ ، ص ٦٢٦ \_ ٦٢٧ \_ و احتمال زيادة قيد الأشعري؛ بأن كان مكتوبا فى الهامش تفسيراً لجعفر بن محمّد، ثم أدرج فى المتن بتخيّل سقوطه منه، بعد هذا كلّه لاتطمئنّ النفس بصحّة النسخة المشتملة على «و» بدل «عن».

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «أَكْمَلُ النَّاسِ عَقْلاً أَحْسَنُهُمْ خُلُقاً» (١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حضرت صادق علیه السلام فرمود باعقلترین مردم خوش خلق ترین آنها است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۷- امام صادق (علیه السلام) فرمود: عاقلمندتر مردم خوش خلق تر آنها است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱۷- امام صادق علیه السلام فرمود: خردمندترین مردم خوش خلق ترین آنهاست.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۳۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن ابيه عن جعفر بن محمد الاشعري»، هو جعفر بن محمد بن عبيد الله له كتاب روى عنه محمد البرقي و هو يروى عن القداح كثيرا، «عن عبيد الله الدهقان». ،الواسطي ضعيف«صه»قال النجاشي له كتاب روى عنه محمد بن عيسى بن عبيد، «عن درست». ،بضم الدال وبعده راء و سين مهملة و التاء المنقطة فوقها نقطتين ابن ابى منصور وقيل ابن منصور له كتاب، روى عنه جماعة منهم سعد بن محمد ابو القاسم الطاطرى «عن ابراهيم بن عبد الحميد». ، وثقه الشيخ فى الفهرست وقال فى كتاب الرجال: انه واقفى من اصحاب الصادق عليه السلام. قال سعد بن عبد الله: ادرك الرضا عليه السلام و لم يسمع منه فتركت روايته لذلك. و قال الفضل بن شاذان: انه صالح، هذا ما فى الخلاصة. و قال زين المجتهدين فى الحاشية: لا منافاة بين حكم الشيخ بكونه واقفيا، و كونه ثقة و كذلك قول الفضل انه صالح رحمة الله فلا يعارض للقول بكونه واقفيا، انتهى . «قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: اكمل الناس عقلا احسنهم خلقا». يعنى ان حسن الخلق تابع لكمال العقل، و كما ان العقل قد يكون مطبوعا و قد يكون مصنوعا كذلك الخلق الحسن يكون فطريا و مكتسبا، فالفطرى منه تابع للمطبوع من العقل و المكسوب للمكسوب، لان الاول جوهر و الثانى نعت، و قد علمت ان العقل مما يشتد جوهره و يكمل ذاته باقتناء المعرفة و اليقين، و اذا اكمل جوهر العقل و استنار بنور العلم حسن خلقه لا محالة و اذا حسن الخلق تم العمل و قام العدل فيقع السعادة و يسعى النور يوم القيامة، و اذا نقص العقل و احتجب عن نور البصيرة قبح الخلق و اظلم القلب فأساء الادب و ضل عن الطريق و جاء الجور فيقع الشقاوة و الظلمات يوم القيامة.

شرح أصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٥٤٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث السابع عشر قوله رحمه الله: عن ابراهيم بن عبد الحميد الحق فى ابراهيم بن عبد الحميد ما حصله الحسن بن داود: أنه مشترك بين المستقيم الثقة الذى هو من رجال الصادق عليه السلام و

الواقفی الغیر الثقة و هو من رجال کاظم علیه السلام. قال سعد بن عبد اللہ الاشعری: أدرك الرضا عليه السلام و لم يرو عنه و لا سمع منه فتركت روايته لذلك. و أما شهادة الفضل بن شاذان أنه صالح فلا تعارض ذلك، و قد فصلنا القول فيه في بعض التعاليق الرجالية.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٤٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: گفت امام جعفر صادق عليه السلام كه: كامل تر مردمان در خردمندی، کسی است كه بهتر مردمان باشد در خوش سلوكی با الله تعالى و مردمان. این، اشارت است به این كه: کسی كه خود را خردمند شمرد، می باید كه فسق و ظلم نکند.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٢٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

لعلّ المعنى: أزيدهم وصفاً ممدوحاً شرعاً. قال برهان الفضلاء: أي أحسنهم سلوكاً في الطريق المستقيم. وقال السيد الأجلّ النائيني رحمه الله: «أحسنهم خلقاً». «الخلق» بالضم، وبضمّتين: الهيئة الحاصلة للنفس بصفاتهما، ويُقال لها: السجّية. ويدلّ عليها الآثار والأفعال. وقد يطلق على الآثار والأفعال الدالّة عليها؛ تسميةً للدال باسم المدلول.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٢٦٨

\*\*\*\*\*



[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف. قوله: أحسنهم خلقا: الخلق بالضم و بضمّتين: الهيئة الحاصلة للنفس بصفاتهما، و يقال لها السجّية، و يدل عليها الآثار و الأفعال الدالة عليها تسمية للدال باسم المدلول، و يطلق غالبا على حسن المعاشرة.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٧٧

\*\*\*\*\*

## ١٨- الحديث

١٨ / ١٨ . عَلِيٌّ ، عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ (٢) ، قَالَ :

٢٤ / ١

كُنَّا عِنْدَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَتَذَاكُرْنَا الْعَقْلَ وَالْأَدَبَ ، فَقَالَ : « يَا أَبَا هَاشِمٍ ، الْعَقْلُ حِبَاءٌ (٣) مِنْ اللَّهِ ، وَالْأَدَبُ كُفَّةٌ (٤) ؛ فَمَنْ تَكَلَّفَ الْأَدَبَ ، قَدَّرَ عَلَيْهِ ؛ وَمَنْ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ ، لَمْ يَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا (٥) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو هاشم گوید: خدمت حضرت رضا علیه السلام بودم و از عقل و ادب گفتگو میکردیم حضرت فرمود: ای ابو هاشم عقل موهبت خدا است و ادب با رنج سختی بدست آید پس کسی که در کسب ادب زحمت کشد آن را بدست آرد و کسی که در کسب عقل رنج برد بر نادانی خویش افزاید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۸- ابو هاشم جعفری گوید: خدمت امام رضا (علیه السلام) بودیم و در باره خرد و ادب سخن کردیم، فرمود: ای ابو هاشم، خرد موهبتی است از خدا و ادب به رنج کشیدن است، کسی که رنج تحصیل و پرورش کشد به ادب دست یابد و کسی که رنج تحصیل عقل کشد بیشتر به نادانی گراید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۸- ابو هاشم جعفری می گوید: در خدمت امام رضا علیه السلام بودیم و درباره خرد و ادب گفتگو می کردیم، فرمود: ای ابو هاشم، خرد موهبتی است از خدا و ادب با رنج و سختی به دست می آید، پس کسی که در کسب ادب زحمت بکشد آن را به دست خواهد آورد و کسی که در کسب عقل زحمت بکشد بر نادانی خویش خواهد افزود.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على عن ابى هاشم الجعفرى». ، اسمه داود بن القاسم بن إسحاق بن عبد الله بن جعفر بن ابى طالب، كان رحمة الله من اهل بغداد، ثقة جليل القدر عظيم المنزلة عند الائمة عليهم - السلام، شاهد أبا جعفر و أبا الحسن و أبا محمد عليهم السلام و كان شريفا عندهم له موقع جليل عندهم روى ابوه عن الصادق عليه السلام كذا فى «صه» و زاد الشيخ الطوسى رحمه الله فى الفهرست انه روى أيضا عن الرضا عليه السلام مضافا الى الثلاثة و كذا ذكر ابن داود رحمه الله، «قال: كنا عند الرضا عليه السلام فتذاكرنا العقل و الادب فقال: يا أبا- هاشم: العقل حياء من الله و الادب كلفة، فمن تكلف الادب قدر عليه و من تكلف العقل لم يزد بذلك إلا جهلا». الحياء بالكسر العطاء و حباه يحبوه أى اعطاه، و الادب ادب النفس و هو التعلم و الدرس و المراد به السيرة العادلة، و قد ادب بالضم فهو اديب و ادبه غيره فتأدب و استأدب، و عن ابى يزيد الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها الانسان فى فضيلة من الفضائل، و الكلفة ما يتكلفه الانسان و يتجشمه و كلفه تكليفا أى امره بما يشق عليه. اعلم ان كلامه عليه السلام يحتمل وجهين: احدهما: الظاهر المتعارف و هو ان العقل غريزة من الله ليس للكسب فيه اثر و الادب مما يمكن تحصيله بالكسب، و يقدر الانسان على ان يتكلف الآداب و ان لم يكن فى جبلته و لا يقدر ان يكتسب العقل اذا لم يكن فى جبلته. و الثانى: ان الادب بحيث متى شاء الانسان ان يتكلفه يمكنه و ان لم يكن مما قد حصله سابقا بخلاف العقل، فان الرجل العامى لو اراد ان يتصنع بالعلم و الفضل لم يمكنه ذلك كما فى قوله تعالى:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

(البقرة- ٢٥٦)، لان الدين بالحقيقة هو الايمان و الايمان هو العلم بالله و اليوم الاخر علما يقينيا و تصديقا قلبيا و ليس ذلك مقدورا لكل احد، انما الذى يقدر عليه جميع الانسان هو الاقرار باللسان و العمل بالاركان و هو امر جسمانى كسائر امور الدنيا من الهيئات و الحركات و الاشكال و غيرها. و لذلك، الفرق ثابت بين الاسلام و الايمان.

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

(الحجرات-١٤)، لان القلب من عالم الغيب و الملكوت و هو بيد الله يقبله كيف يشاء ليس لاحد التصرف فيه و فى احواله، و اللسان و الجوارح من عالم الخلق و الشهادة يتصرف فيه النفس بالتحريك و التشكيك. فمن رام ان يتكلم بالشهادة او يصلى او يصوم او يعطى الصدقة بماله او يحج براحلته و ماله او يغزو فيمكنه فى كل وقت، و من رام ان يؤمن كما آمن اهل الحق لا يمكنه ذلك الا ان يتنور قلبه بالهام الله و هداه، فالايمن عطاء من الله فكذا العقل، سواء كان اصله او كماله حباء من الله، فان تكرر الادراكات و الافكار و كثرة التأملات و الاذكار و ان كان لها تأثير فى ازدياد العقل و اشتداده و تنوير القلب و انفتاح بابه الى الملكوت، لكن الفاعل المعطى هو الحق تعالى بلا توسط الخلق و تلك الامور معدات و مهيات، و لهذا قال بعض العرفاء: ان كل من سلك سبيل الله على الاستقامة يصير مجذوبا.

شرح أصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٥٤٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الثامن عشر قوله رحمه الله: على عن أبيه أى على المذكور فى السند السابق، و هو على بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه ابراهيم بن هاشم عن أبى هاشم الجعفرى. و أما ما يروى فى عدة من النسخ على عن أبى هاشم الجعفرى فغلط من اسقاط النساخ، فان أحدا من العليين الذى يعنيه الكلىنى فى صدور الاسانيد - و هم على بن محمد المعروف بعلان، و على بن محمد المعروف أبوه بما جيلويه، و على بن ابراهيم بن هاشم - لم يرو عن أبى هاشم الجعفرى من غير واسطة. قوله رحمه الله: عن ابى هاشم الجعفرى هو داود بن القاسم بن اسحاق بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب، كان عظيم القدر عند الائمة ثقة، روى عن أبى عبد الله عليه السلام، و قد شاهد الرضا و الجواد و الهادى و العسكرى و صاحب الامر عليهم السلام، روى عنه أبو عبد الله البرقى.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٤٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: حَبَاء. [ص ٢٤ ح ١٨] أقول: هو بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة والمد، أى عطاء.  
قال عليه السلام: والأدب كلفة. [ص ٢٤ ح ١٨] أقول: أى أمر يمكن للإنسان بكلفة، فمن تكلف الأدب  
أى حمل نفسه على محمله إذا لم يكن له قدرة عليه.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: روایت است از ابو هاشم- که از اولاد جعفر طیار است- گفت که: بودیم نزد امام رضا علیه  
السلام. پس در هم زبانی یاد کردیم تفاوت مردمان را در خردمندی و عمل به مقتضای علمی که  
حاصل شده باشد. پس امام گفت که: ای ابو هاشم! خردمندی، بخششی است از جانب الله تعالی؛  
هر کسی را قدری از وسع در آن داده و به اختیار این کس نیست- چنانچه گذشت در شرح حدیث  
پانزدهم این باب- و عمل به مقتضای علم، اختیاری است. پس هر که خود را بر عمل به مقتضای  
علم وادارد، توانایی آن دارد. و هر که خود را بر خردمندی زیاد بر وسع خود وادارد و کسب علم از  
بلند پایه تر از خود نکند، زیاد نمی شود به وسیله آن، مگر به اعتبار نادانی و ناخردمندی، مثل کسی  
که عالم به جمیع احکام و متشابهات نباشد و دعوی امامت کند.

صافی در شرح کافی ؛ ج ١ ، ص ٢٥٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: «الحباء» بالكسر والمد: العطاء. (والأدب) مفسر بحسن السلوك، ويتعلق بالطاعات والمعاشرات والأقوال والأفعال. و«الكلفة» بالضم: ما تكلفه من مشقة أو حق، ولون الأكلف، أى بين الكلف بالتحريك، وهو شيء يعلو الوجه من الحمرة الكدرة. (ومن تكلف العقل) أى ادعى عقل الحق من محتملات المختلف فيه وفى دليله بلا مكابرة برأيه من دون عقله عن الله، أو عن العاقل عن الله، كمدعى كشف الحقائق بالرياضة. قال برهان الفضلاء سلمه الله: «فتذاكرنا العقل والأدب» أى التفاوت بين الناس بحسب عقولهم والعمل بمقتضى العلم الذى حصل. «حباء من الله»، أى إعطاءً منه تعالى لا اختيار لأحد فى كسبه، كما أنه ثابت لكل أحد فى كسب الأدب. قال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: يعنى العقل غير كسبى [والأدب كسبى] ومن أراد أن يكتسب العقل زاد جهله؛ أى حمقه؛ فإنه يزعم أن له قدرة على الحدس، فتظهر منه آثار تضحك منها الثكلى. وتوضيح ذلك: أن القواعد الكلية يمكن تعلمها وكسبها، وأما تعيين مصداقها والتميز بين الصواب والخطأ فلا، بل يحتاج إلى جودة الذهن مثال ذلك الواقعتان المشهورتان: أعنى إخفاء حجر الرحى فى الكف وأكل لحم الحمار. انتهى. كأنه جوز رحمه الله - بكمال إصراره فى منع الاجتهاد والعمل بالرأى - العمل بظن الإمامى العدل الممتاز علماً وعملاً، المحتاط جداً بحذاقته فى المعالجات المأثورة فيما يلزم الحرج المنفى لو توقف. وقال السيد الأجل النائينى رحمه الله: «العقل حباء من الله»، أى عطية منه تعالى. «والأدب»: وهو الطريقة الحسنة فى المحاورات، والمكاتبات، والمعاشرات، وما يتعلق بمعرفتها وملكتها. «كلفة»: وهى ما يكتسب ويتحمل بالمشقة، وكل ما هذا شأنه يحصل لمن يتكلفه ويحتمل المشقة فى طلبه. «فمن تكلف الأدب قدر عليه». وما يكون حصوله للشخص بحسب الخلقة وإعطاء من الله سبحانه كالعقل فلا يحصل بتكلف واحتمال مشقة. «فمن تكلف العقل» لم يقدر عليه، ولم يزد بتكلفه إلا جهلاً. ولا ينافى ذلك القدرة على اكتساب العلم وحصوله باحتمال المشاق فى طلبه. وظهور فعل القوة العقلية وكمالها بحصول العلم.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عليه السلام حياء: الحياء بالكسر: العطية، أى العقل عطية من الله تعالى، و الأدب الطريقة الحسنة فى المحاورات و المكاتبات و المعاشرات و ما يتعلق بمعرفتها و ملكتها كلفة، فهى مما يكتسب فيتحمل بمشقة، فمن تكلف الأدب قدر عليه، و ما يكون حصوله للشخص بحسب الخلقه و العطاء من الله سبحانه كالعقل، فلا يحصل بتكلف و احتمال مشقة، فمن تكلف العقل لم يقدر عليه و لم يزد بتكلفه ذلك إلا جهلا و قيل: المراد أنه من أراد أن يظهر التخلق بالأخلاق الحسنة و الآداب المستحسنة يمكنه ذلك بخلاف العلم، فإن الجاهل إذا أظهر العلم يصير سببا لمزيد فضيحته فى الجهالة، و الأول أظهر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٧٧

\*\*\*\*\*

ص: ٥٣

---

١-١. الوافى، ج ١، ص ١٠٨، ح ٢٠؛ الوسائل، ج ١٢، ص ١٥٠، ح ١٥٩١٢.  
٢-٢. هكذا فى «ب، ج، ض، ف، و، بح، بس، جر». وفى «بر»: «علّى بن إبراهيم عن أبى هاشم الجعفرى». وفى «بف»: «علّى بن هاشم عن أبى هاشم الجعفرى». وفى المطبوع: «علّى، [عن أبيه] عن أبى هاشم الجعفرى». لا يقال: إنّ علّى بن إبراهيم لم يدرك أباهاشم الجعفرى، ولم يثبت روايته عنه، بخلاف أبيه، فإنّه يروى عنه، فيكون الصواب ما فى المطبوع. فإنّه يقال: عدم إدراك علّى بن إبراهيم لأبى هاشم الجعفرى ليس بثابت؛ فقد روى سعد بن عبدالله عن أبى هاشم الجعفرى فى الغيبة للطوسى، ص ٢٠٥، ح ١٧٣، و ص ٢٠٦، ح ١٧٥ \_ وقد عبّر عنه ب «داود بن قاسم

الجعفرى» - ، وص ٢٠٧ ، ح ١٧٦ ، وص ٤٣٠ ، ح ٤٢١ . وروى عنه أبو القاسم الكتنبى الحى فى سنة ٣٢٨ ، فى الأمالى للطوسى ، ص ٢٤٥ ، المجلس ٩ ، ح ٤٢٦ . فعليه من المحتمل إدراك على بن إبراهيم إياه وروايته عنه ، يؤيد هذا الاحتمال بعض ما ورد فى الأسناد من رواية على بن إبراهيم عن أبيه عن أبى هاشم الجعفرى . كما فى الكافى ، ح ٤٦٣٠ ؛ فإنه مضافا إلى عدم ذكر «عن أبيه» فى أكثر النسخ - كما فى هامش المطبوع - أورد الشيخ الطوسى الخبر فى التهذيب ، ج ٣ ، ص ٣٢٧ ، ح ١٠٢١ - والخبر مأخوذ من الكافى من غير تصريح - عن على بن إبراهيم عن أبى هاشم الجعفرى ، وهذا كاشف عن خلو نسخة الشيخ أيضا عن «عن أبيه» . وكذا ما ورد فى عيون الأخبار ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ ، ح ٦ ؛ فقد أورده الشيخ الحرّ فى الوسائل ، ج ١٤ ، ص ٥٥٦ ، ح ١٩٨١٠ ، من دون ذكر «عن أبيه» . والمظنون قويا ، أنّ ذكر «عن أبيه» بين على [بن إبراهيم] وأبى هاشم الجعفرى قد نشأ من أنس ذهن النساخ بذكر عبارة «عن أبيه» بعد على [بن إبراهيم] ؛ لكثرة روايات على بن إبراهيم عن أبيه جدا . والمتتبع فى الأسناد يرى برأى العين أنّ هذا الأنس من العوامل الواضحة لوقوع بعض الزيادات فى الأسناد ، سيما أسناد على بن إبراهيم .

٣-٣ . «العباء» : العطاء ، يقال : عباه يحبوه ، أى أعطاه . الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٣٠٨ (حبو) .

٤-٤ . «الكلفة» : ما تتكلفه وتختاره على خلاف عادتك ، وعلى مشقة من أمر فى نائبة أو حق . أنظر : لسان العرب ، ج ٩ ، ص ٣٠٧ (كلف) .

٥-٥ . تحف العقول ، ص ٤٤٨ الوافى ، ج ١ ، ص ١٠٩ ، ح ٢١ .

## ١٩- الحديث

١٩ / ١٩ . على بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن يحيى بن المبارك ، عن عبد الله بن جبلة ، عن إسحاق بن عمّار :

عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : قلت له : جعلت فداك ، إن لى جارا كثير الصلاة ، كثير الصدقة ، كثير الحج ، لا بأس به (١) ، قال : فقال عليه السلام : «يا إسحاق ، كيف عقله؟» قال : قلت له (٢) : جعلت فداك ، ليس له عقل ، قال : فقال : «لا يرتفع (٣) بذلك (٤) منه» (٥) .



ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

اسحاق بن عمار گوید بحضرت صادق عرض کردم: قربانت کردم من همسایه ای دارم که نماز خواندن و صدقه دادن و حج رفتنش بسیار است و عیب ظاهری ندارد فرمود عقلش چطور است گفتم: عقل درستی ندارد فرمود: پس با آن اعمال درجه اش بالا نمیرود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۹- اسحق بن عمار گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: قربانت، من همسایه ای دارم بسیار نماز می خواند و بسیار صدقه می دهد و بسیار هم به حج می رود و بد هم نیست، گوید: فرمود: ای اسحق، خردش چون است؟ گوید: گفتم: قربانت، خردی ندارد، گوید: که فرمود: این کارها مقامی از او بالا نبرند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱۹- اسحاق بن عمار گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: قربانت کردم، من همسایه ای دارم بسیار نماز می خواند و بسیار صدقه می دهد و بسیار هم به حج می رود و عیبی هم در او نیست

فرمود: ای اسحاق، عقلش چگونه است؟ گفتم: قربانت گردم، عقل درستی ندارد فرمود: در این صورت، با آن اعمال، درجه اش بالا نمی رود.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن ابيه عن يحيى بن المبارك». ، ليس ذكر اسمه في الخلاصة و ذكر في بعض كتب الرجال انه من اصحاب الرضا عليه السلام «عن عبد الله بن جبلة». ، بالجيم المفتوحة و الباء المنقطة تحتها نقطة المفتوحة و اللام المخففة، ابن حيان بالحاء المهملة و الياء المنقطة تحتها نقطتين كنية ابو محمد عربي صليب روى عن ابيه عن جده حيان بن ابحر بالحاء المهملة المضمومة و الراء المشددة ادرك الجاهلية، و بيت جبلة بيت مشهور بالكوفة و كان عبد الله واقفيا و كان فقيها ثقة مشهورا «صه» قال النجاشي: له كتب مات سنة تسع و عشر و مأتين «عن إسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قلت جعلت فداك: ان لى جارا كثير الصلاة كثير الصدقة كثير الحج لا بأس به، قال: فقال يا إسحاق: كيف عقله؟ قال قلت جعلت فداك: ليس له عقل، قال: فقال: لا يرتفع بذلك منه». و فى بعض النسخ لا ينتفع بذلك، و الفاعل على الاول عمل ذلك الشخص و ضمير منه راجع الى الشخص و على الثانى يكون الامر بالعكس ، و قوله عليه السلام: بذلك، اى بسبب ان ليس له عقل، و معنى الحديث ظاهر.

شرح أصول الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۵۴۴

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از اسحاق بن عمّار از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: گفتم امام را که: قربانت شوم! به درستی که مرا همسایه ای است بسیار نماز بسیار تصدّق بسیار حج. هیچ عیبی ندارد. اسحاق گفت که: پس گفت امام علیه السلام که: ای اسحاق! چگونه است خردمندی اش؟ (آیا پیروی ما می کند یا نه؟) اسحاق گفت که: گفتم که: قربانت شوم، نیست او را خردمندی ای. اسحاق گفت که: پس امام علیه السلام گفت که: فایده در روز قیامت نمی برد به آنچه می کند، به واسطه ناخردمندی اش.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۵۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

لعلّ المعنى (لا بأس به) فى أدبه فى دينه. (كيف عقله) أى معرفته الإمام الحقّ. (لا يرتفع بذلك) أى بعدم عقله منه عمل. فى بعض النسخ كما ضبط برهان الفضلاء: «لا ينتفع» مكان «لا يرتفع». قال: أى لا ينتفع بكونه مبرئ عن العيوب من الثواب يوم القيامة. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «لا بأس به»؛ أى لا يظهر منه عداوة لأهل الدّين وشدة على المؤمنين، أو لا يطّلع منه على معصيته. فقال: «يا إسحاق، كيف عقله؟» أى قوّة التمييز بين الحقّ والباطل تمييزاً يوجب الانقياد للحقّ والإقرار به، فأجابه إسحاق بقوله: «ليس له عقل»، فقال عليه السلام: «لا ينتفع بذلك منه»؛ أى لا يقع الانتفاع بما ذكر من كثرة الصدقة والصلاة من غير العاقل. وفى بعض النسخ: «لا يرتفع بذلك منه»؛ أى لا يرتفع ما ذكرته من الأعمال بسبب قلّة العقل منه. ويحتمل أن يكون الفعل على البناء للمفعول كالنسخة الأولى. و«الباء» فى «بذلك» للتعدية، والظرف فى موقع الحال، أى لا يرفع الأعمال

حال كونها من غير العاقل . انتهى . لاحتماله الأخير فائدة بيّنة. وقيل:يعنى لا يرتفع مثل ما ذكره من مثله. وقال السيّد السند أمير حسن القائنى: فى بعض النسخ:«لا ينتفع بذلك منه»، أى بسفّهه من عمله.فالضميران المستتر والبارز يتعاكسان؛ إذ معنى لا بأس به على الأكثر؛ أى فى الإقرار بالولاية،والمحجور عليه لسفّهه شرعاً لله فيه المشيئة. .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٢٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله عليه السلام: لا بأس به: قيل أى لا يظهر منه عداوة لأهل الدين و شدة على المؤمنين أو لا يطلع منه على معصيته. قوله عليه السلام كيف عقله؟: أى قوة التميز بين الحق و الباطل، تميزاً يوجب الانقياد للحق و الإقرار به. قوله عليه السلام لا يرتفع منه بذلك: أى لا يرتفع ما ذكرته من الأعمال منه بسبب قلة المعرفة، و فى بعض النسخ لا ينتفع فيمكن أن يقرأ على بناء المعلوم، أى لا ينتفع ذلك الرجل بسبب قلة العقل من عمله، أو على بناء المجهول أى لا ينتفع من ذلك الرجل بسبب قلة العقل، بأن تكون كلمة من تعليلية، و الضمير راجعاً إلى قلة العقل أو بذلك السبب من هذا الرجل، فكلمة من صلة و الضمير راجع إلى الرجل، أو بذلك العمل من هذا الرجل، ثم إن بعض الاحتمالات مبنى على تعدية الانتفاع بكلمة من و هو نادر فتفطن.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ٧٨

\*\*\*\*\*

## ٢٠- الحديث

٢٠ / ٢٠ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ السِّيَّارِيِّ ، عَنْ أَبِي يَعْقُوبَ الْبَغْدَادِيِّ ، قَالَ :

قَالَ ابْنُ السَّكِّيتِ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (٦) : لِمَاذَا بَعَثَ اللَّهُ مُوسَى بْنَ عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْعَصَا

ص: ٥٤

- ١-١ . «لا بأس به» ، أى لا يظهر منه عداوة لأهل الدين وشدة على المؤمنين، أو لا يطلع منه على معصية . الوافى، ج ١، ص ١١٠ . وراجع : شرح المازندراني ، ج ١، ص ٣٨٧ .
- ٢-٢ . فى «ب، و، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين : - «له» .
- ٣-٣ . فى «ب، ج، ض، و» و حاشية «بح، بس، بف» و حاشية ميرزا رفيعا: «لا ينتفع» .
- ٤-٤ . فى حاشية «بس» : «بذاك» .
- ٥-٥ . راجع: الكافى ، كتاب العقل والجهل، ح ٢٨ الوافى ، ج ١، ص ١١٠ ، ح ٢٢ .
- ٦-٦ . الخبر رواه الصدوق فى عيون الأخبار ، ج ٢، ص ٧٩، ح ١٢ ، وعلل الشرائع ، ص ١٢١ ، ح ٦ ، وفيهما : «لأبى الحسن الرضا عليه السلام» . لكن قيد «الرضا» فى الكتابين زائد؛ فإن ابن السكيت هذا ، هو يعقوب بن إسحاق السكيت النحوى المعروف ، ترجم له النجاشى فى رجاله، ص ٤٤٩ ، الرقم ١٢١٤ وقال: «كان متقدما عند أبى جعفر الثانى وأبى الحسن عليهما السلام... وقتله المتوكل لأجل التشيع» . والظاهر من «أبى الحسن» فى كلام النجاشى، هو أبو الحسن الثالث على بن محمد الهادى عليه السلام ، كما لا يخفى على المتتبع العارف بأساليب كلام النجاشى . يؤيد ذلك: أولاً: أن ابن السكيت توفى سنة ٢٤٤ \_ كما هو المشهور \_ وقد بلغ عمره ثمانيا وخمسين سنة، وقد استشهد مولانا أبو الحسن الرضا عليه السلام سنة ٢٠٣ ، فيستبعد جدا إدراك ابن السكيت إياه عليه السلام بحيث يروى عنه . راجع: تاريخ بغداد ، ج ١٤، ص ٢٧٣ ، الرقم ٧٥٦٦؛ معجم الأدباء ، ج ٢٠، ص ٥٠ ، الرقم ٢٦؛ وفيات الأعيان ، ج ٦، ص ٣٩٥ ، الرقم ٨٢٧؛ تاريخ الإسلام للذهبي ، ج ١٨ ، ص ٥٥١ ، الرقم ٦٠٤ . ثانيا: ما ورد فى الأمالى للطوسى، ص ٥٨٠ ، المجلس ٢٤ ، ح ١٢٠٢ و ١٢٠٣ من رواية يعقوب بن السكيت النحوى عن أبى الحسن على بن محمد بن الرضا

عليهم السلام. وثالثاً: ما ورد في مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب، ج ٤ ، ص ٤٣٤؛ من أنه قال: «وقال المتوكل لابن السكيت: اسأل ابن الرضا مسألة عوصاء بحضرتي، فسأله، فقال: لم بعث الله موسى بالعصا؟» فذكر مضمون الخبر مع تفصيل؛ فراجع. فتحصل أن المراد من «أبي الحسن عليه السلام» في سندنا هذا، هو أبو الحسن الثالث عليه السلام.

وَيْدِهِ (١) الْبَيْضَاءِ وَآلَةِ السِّحْرِ (٢) ، وَبَعَثَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِآلَةِ الطَّبِّ ، وَبَعَثَ مُحَمَّدًا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَعَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ - بِالْكَلامِ وَالْخُطْبِ؟

فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا بَعَثَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ (٣) عَصْرِهِ السِّحْرَ ، فَاتَّاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَسْعِهِمْ مِثْلُهُ (٤) ، وَمَا أَبْطَلَ (٥) بِهِ سِحْرَهُمْ ، وَأَثَبَتْ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ ؛ وَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ عِيسَى (٦) عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي وَقْتٍ قَدْ ظَهَرَتْ (٧) فِيهِ الزَّمَانَاتُ (٨) ، وَاحْتَجَّ النَّاسُ إِلَى الطَّبِّ ، فَاتَّاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ مِثْلُهُ ، وَبِمَا أَحْيَا لَهُمُ الْمَوْتَى وَأَبْرَأَ (٩) الْأَعْمَهَ (١٠) وَالْأَعْبْرَصَ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَأَثَبَتْ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ ؛ وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي وَقْتٍ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ (١١) عَصْرِهِ الْخُطْبَ وَالْكَلامَ

ص: ٥٥

١-١ . في «ب، بس، بف» والاحتجاج: «وبيده».

٢-٢ . «السحر» في اللغة: الأخذة التي تأخذ العين حتى يظن أن الأمر كما يرى وليس الأصل على ما يرى ، وصرف الشيء عن وجهه؛ وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر . وفي عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته، ويجرى مجرى الخداع . أنظر: لسان العرب، ج ٤ ، ص ٣٤٨؛ المصباح المنير ، ص ٢٦٨ (سحر)؛ وشرح صدر المتألهين، ص ١٠٧.

٣-٣ . في «ج» : - «أهل».

٤-٤ . في العيون: «بما لم يكن عند القوم وفي وسع القوم مثله».

٥-٥ . فى العلل : «وبما أبطل».

٦-٦ . فى «ب، و، بس» : «بن مریم».

٧-٧ . فى «و، بس» : «قد ظهر».

٨-٨ . «الزمانات»: جمع الزمانه ، وهى آفة فى الإنسان بل فى الحيوان، أو فى عضو منه يمنعه عن الحركة ، كالفالج واللغوة والبرص وغيرها ، شرح صدر المتألهين، ص ١٠٧ . وانظر : الصحاح، ج ٥، ص ٢١٣١ (زمن).

٩-٩ . فى العلل والعيون: «لهم».

١٠-١٠ . «الأكمه»: هو الذى يولد مظموس العين، أى الأعمى . وقد يقال لمن تذهب عينه .

المفردات للراغب ، ص ٧٢٦ (كمه).

١١-١١ . فى «ألف ، بح» : - «أهل».

٢٥ / ١

— وَأُظُنُّهُ قَالَ : الشُّعْرَ (١) — فَاتَّاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى (٢) مِنْ مَوَاعِظِهِ وَحِكْمِهِ (٣) مَا أَبْطَلَ بِهِ قَوْلَهُمْ ، وَأَثَبَتْ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ» .

قَالَ : فَقَالَ ابْنُ السُّكَيْتِ : تَاللَّهِ (٤) ، مَا رَأَيْتُ مِثْلَكَ قَطُّ ، فَمَا الْحُجَّةُ عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْمَ؟

قَالَ : فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «الْعَقْلُ ؛ يَعْرِفُ بِهِ (٥) الصَّادِقَ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ (٦) ، وَالْكَاذِبَ عَلَى اللَّهِ فَيَكْذِبُهُ (٧)» .

قَالَ : فَقَالَ ابْنُ السُّكَيْتِ : هَذَا وَاللَّهِ هُوَ الْجَوَابُ (٨) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن سکیت گوید بامام دهم علیه السّلام عرض کردم: چرا خدا حضرت موسی را با وسیله عصا و ید و بیضا و ابزار ابطال جادو فرستاد و حضرت عیسی را با وسیله طبابت و حضرت محمد را - که بر او و خاندانش و پیمبران درود باد - بوسیله کلام و سخنرانی حضرت فرمود: چون خدا موسی علیه السّلام را مبعوث کرد جادوگری بر مردم آن زمان غلبه داشت پس او از طرف خدا چیزی آورد که مانندش از توانائی آنها خارج بود و بوسیله آن جادوی آنها را باطل ساخت و حجت را برایشان ثابت کرد و عیسی علیه السّلام را در زمانی فرستاد که فلج و زمینگیری زیاد شده بود و مردم نیاز بطب داشتند پس او از جانب خدا چیزی آورد که مانندش را نداشتند پس باجازه خدا مردگان را زنده کرد و کور مادرزاد و پیس را درمان نمود و حجت را برایشان ثابت کرد. و حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را در زمانی فرستاد که خطبه خوانی و سخنوری - بگمانم شعر را هم فرمود - زیاد شده بود، پس آن حضرت از طرف خدا پندها و دستوراتی شیوا آورد که گفتار آنها را باطل کرد و حجت را برایشان تمام نمود. ابن سکیت گفت بخدا هرگز مانند ترا ندیدم بفرمائید در این زمان حجت خدا بر مردم چیست فرمود: عقلست که بوسیله آن امام راستگو را میشناسد و تصدیقش میکند و دروغگو را میشناسد و تکذیبش مینماید. ابن سکیت گفت بخدا جواب درست همین است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲۰- ابن سکیت به امام ابو الحسن (امام هفتم) (علیه السّلام) عرض کرد: چرا خدا موسی بن عمران (علیه السّلام) را با عصا و ید بیضا که ابزار جادویند مبعوث کرد و عیسی (علیه السّلام) را با معجزات طبی و محمد (صلی الله علیه و آله) را با معجزه کلام و سخنرانی؟ در پاسخ فرمود: هنگامی که خدا موسی (علیه السّلام) را مبعوث کرد جادو بر مردم زمانه اش تسلط داشت و خدا مانندای از



آن را آورد که بر آن توانا نبودند و بوسیله آن جادوی آنها را باطل کرد و حجت خود را بر آنها ثابت نمود، و خداوند عیسی (علیه السلام) را وقتی مبعوث کرد که فلج بر مردم مسلط بود و نیاز به طب داشتند و از خدا معالجه معجز مآبی آورد که مانندش نداشتند و به اجازه خدا مرده ها را زنده کرد و کور مادرزاد و پیس را درمان نمود و حجت را بر آنها تمام کرد و خداوند محمد (صلی الله علیه و آله) را در وقتی مبعوث کرد که هنر غالب هم عصرانس سخنرانی و سخنوری بود (و به گمانم فرمود شعر بود) و از طرف خدا پندها و دستوراتی شیوا آورد که گفتار آنها را بیهوده نمود و حجت را بر آنها ثابت کرد. راوی گوید: ابن سکیت گفت: من هرگز چون شما را ندیدم بفرمائید امروز حجت و امام مردم کیست؟ فرمود: بوسیله خرد می توان مبلغ صادق از طرف خدا را شناخت و او را تصدیق کرد و دروغ گوی از طرف خدا را هم شناخت و او را تکذیب کرد، ابن سکیت گفت: به خدا جواب همین است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲۰- ابن سکیت می گوید به ابو الحسن علیه السلام «امام دهم» عرض کردم:

چرا خدا موسی بن عمران علیه السلام را با عصا و ید بیضا که نابودکننده جادو هستند مبعوث کرد و عیسی علیه السلام را با معجزات پزشکی و محمد صلی الله علیه و اله را با معجزه کلام و سخنرانی؟

توضیح: «ابن سکیت پسر اسحاق دورقی اهوازی است که شیعه مذهب بوده و یکی از استادان علم لغت و ادب بوده که بسیاری از مورخان در کتاب خود از او نام برده اند او از خواص یاران امام نهم و دهم بوده و متوکل او را در پنجم رجب سال ۲۴۴ او را بخاطر پاسخگویی صریحش بکشت چون روزی از او پرسید پسرانم معتز و مؤید که شاگردان تو هستند را بیشتر دوست داری یا امام حسن و

امام حسین علیهما السلام را؟ گفت: بخدا سوگند که قنبر غلام امیر مؤمنان از پسران تو بهتر می دانم. متوکل از شدت ناراحتی دستور داد زبانش را از حلقومش بیرون بیاورند.»

در پاسخ فرمود: هنگامی که موسی علیه السلام را مبعوث کرد جادوگری بر مردم زمان خویش مسلط بود پس او از طرف خداوند چیزی بر ایشان آورد که از توانایی آنها خارج بود و کسی نمی توانست چنین چیزی بیاورد، زیرا آن معجزه ای بود که جادوگری انسان را باطل کرد و حجت بر ایشان تمام نمود و خداوند عیسی علیه السلام را وقتی مبعوث کرد که بیماری فلج بر مردم مسلط بود و نیاز به طب و پزشکی داشتند و از طرف خدا معالجه معجزه آسایی آورد که مانندش نداشتند و او از طرف خداوند چیزی آورد که از توان آنها خارج بود پس او با اجازه خدا مرده ها را زنده می کرد و کور مادرزاد را شفا می داد و پیسی را درمان می نمود و خداوند محمد صلی الله علیه و اله را در وقتی مبعوث کرد که هنر غالب هم عصرانش سخنرانی و سخنوری و ادب بود و از طرف خدا پندها و دستورهایی شیوا آورد که گفتار آنها را بیهوده نمود و حجت را بر آنها ثابت کرد. راوی می گوید ابن سکیت گفت: من هرگز مانند شما را ندیدم، بفرمائید امروز حجت خدا بر مردم چیست؟

فرمود: عقل است که به وسیله آن می توان امام راستگو یا دروغگو را شناخت و تصدیق و تکذیبش کرد، ابن سکیت گفت: به خدا سوگند جواب صحیح همین است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسين بن محمد». ، بن عمران بن ابي بكر الاشعري القمي ابو عبد الله ثقة و المذكور في الخلاصة هكذا: الحسين الاشعري القمي ابو عبد الله ثقة، قال الشهيد الثاني في الحاشية: كأنه يريد به الحسين بن محمد بن عمران بن ابي بكر الاشعري، الثقة و هو شيخ محمد بن يعقوب الكليني ، يفهم ذلك من كتاب النجاشي و الرواية عنه في الكافي كثيرة جدا و كان الاولى التصريح باسم ابيه ، كما فعل في كتاب النجاشي و هو غير مذكور في كتاب ابن داود، انتهى. «عن احمد بن محمد السيارى». ، في الخلاصة احمد بن محمد بن سيار بالسين غير المعجمة و الياء المنقطعة تحتها نقطتين المشددة و الراء بعد الألف ابو عبد الله الكاتب بصرى كان من كتاب آل طاهر في زمن ابي محمد عليه السلام و يعرف بالسيارى، ضعيف الحديث فاسد المذهب مجفوء الرواية كثير المراسيل، حكى محمد بن محبوب عنه في كتاب نواتر المصنف انه قال بالتناسخ انتهى. و قال الكشى انه اصبهانى و يقال بصرى «عن ابي يعقوب البغدادي». ، الكاتب، اسمه يزيد بن حماد الانبارى السلمى ثقة، و في الخلاصة عند وصف ابنه يعقوب انه ابن يزيد بن حماد الانبارى السلمى ابو يوسف الكاتب من كتاب المنتصر، و قال الكشى عن ابن مسعود عن الحسن بن على بن فضال: انه كان كاتباً لابي دلف القسم ، و كان يعقوب من اصحاب الرضا عليه السلام. و روى يعقوب عن ابي جعفر الثاني عليه السلام و انتقل الى بغداد و كان ثقة صدوقا و كذلك ابوه. «قال قال، ابن السكيت». ، اسمه يعقوب بن إسحاق ابو يوسف كان متقدما عند ابي جعفر الثاني و ابي الحسن عليهما السلام، قتله المتوكل لاجل التشيع و امره مشهور و كان عالما بالعربية و اللغة مصدقا لا يطعن عليه «صه». «لابى الحسن عليه السلام لما ذا بعث الله موسى بن عمران بالعصا و يده البيضاء و آلة السحر و بعث عيسى عليه السلام بآلة الطب و بعث محمدا صلى الله عليه و آله و على جميع الأنبياء بالكلام و الخطب؟ فقال ابو الحسن عليه السلام: ان الله لما بعث موسى كان الغالب على اهل عصره السحر، فاتاهم من عند الله بما لم يكن فى وسعهم مثله و ما ابطل به سحرهم و اثبت به الحجة عليهم و ان الله بعث عيسى عليه السلام فى وقت قد ظهرت فيه الزمانات و احتاج الناس الى الطب فاتاهم من عند الله بما لم يكن عندهم مثله و بما احبب لهم الموتى و أبرئ الاكمه و الابرص باذن الله و اثبت به الحجة عليهم، و ان الله بعث محمدا صلى الله عليه و آله فى وقت كان الغالب على اهل

عصره الخطب و الكلام، و اظنه قال: الشعر، فاتاهم من عند الله من مواعظه و حكمه ما ابطل به قولهم و اثبت به الحجة عليهم قال: فقال ابن السكيت: تالله ما رأيت مثلك قط فما الحجة على الخلق اليوم؟ قال: فقال عليه السلام: العقل، يعرف به الصادق على الله فيصدقه و الكاذب على الله فيكذبه قال: فقال ابن السكيت: هذا و الله هو الجواب. السحر فى اللغة صرف الشىء عن وجهه، و كل ما لطف مأخذه و دق فهو سحر، و قد سحره من باب منع سحرا، و الساحر العالم به و سحره أيضا الله و خدعه أيضا و هو ساحر و هم سحرة، و لفظ السحر فى عرف الشرع مختص بكل امر خفى سببه و يخيل على غير حقيقته و يجرى مجرى التمويه، و متى اطلق و لم يقيد افاد ذم فاعله قال تعالى:

سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ

(الاعراف-١١٦)، يعنى موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم و عصيهم تسعى و قال تعالى:

يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى

(طه-٦٦)، و قد يستعمل فيما يمدح و يحمده. و قوله صلى الله عليه و آله: ان من البيان لسحرا، يحتمل الوجهين: المدح و الذم، فمن حيث ان صاحبه قادر على استمالة القلوب بحسن عبارته و ابلاغ كلامه، فمن هذا الوجه يشبه بيانه سحرا و يذكر فى مقام المدح، و من حيث يكون مقتدرا على تحسين ما يكون قبيحا و تقبيح ما يكون حسنا فذلك يشبه السحر و يكون مذموما و لذا قال بعضهم فى معنى قوله صلى الله عليه و آله: ان من البيان لسحرا، اى فيه ما يصرف قلوب السامعين و ان كان غير حق و قيل: معناه ان من البيان ما يكتسب به من الاثم ما يكتسبه الساحر بسحره فيكون فى معرض الذم و قيل: يجوز ان يكون فى معرض المدح لانه يستمال به القلوب و يترضى به الساخط و يستدل به الصعب. و اعلم ان السحر على اقسام كثيرة: منها: سحر الكذابين يخدعون الناس و يخوفونهم باكاذيب الكلام. و منها: تأثيرات النفوس و الاوهام، مثاله: ان الجذع مما يتمكن الانسان من المشى عليها لو كان موضوعا على الارض، و لو كان كالجسر على هاوية لا يمكنه المشى عليه و ما ذلك الا ان تخيل السقوط، متى قوى اوجبه. و منها: الرقى و التبخيرات و الطلسمات بالاستعانة بالكواكب او

بالنفوس الارضية او بالتمزيح بين القوى السماوية و الارضية. و منها: ما يفعله المشعبد من التخيلات و الاخذ بالعيون اما بسرعة التحريكات او براءة الاشياء على خلاف ما هى عليه، و من هذا القبيل اغلاط البصر كما يرى راكب السفينة الساكنة و الشط متحركا و كما يرى الانسان النقطة الجوالة دائرة و القطر النازل خطا مستقيما و امثال ذلك كثيرة. و منها: ما يفعله المرايا و الانعكاسات الشعاعية. و منها: ما يفعله بعضهم من الاعمال العجيبة المبتنية على تركيب الآلات المركبة على نسب و وضعية و اشكال هندسية و تحريكها اما بالتسخين بحرارة الشمس او النار او لضرورة الخلاء و غير ذلك، و من هذا الباب صندوق الساعات و جر الاثقال و هو ان يجبر ثقيلًا عظيمًا بآلة خفيفة، و هذا بالحقيقة لا ينبغي ان يعد من السحر لان لها اسبابا معلومة معينة من اطلع عليها قدر عليها لكن الاطلاع عليها لما كان عسرا شديدا لا يطلع عليها الا الفرد بعد الفرد لا جرم عد اهل الظاهر ذلك سحرا. و منها: الاستعانة بخواص الادوية كما يعمل فى طعام بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل، فاذا تناوله انسان يبلد ذهنه و يزول عقله فرما يتكلم بكلمات مزخرفة و يفعل افعالا قبيحة. و منها: غير ذلك و لعل الذى كان سحر سحرة فرعون هو من ضروب تركيب الآلات على اشكال عجيبة حيوانية و تحريكها بالحرارة و غيرها فيخيل من سحرهم انها تسعى، اى يتحرك بنفسها و ارادتها كمشى الحيوان بسرعة. الطب بحركات الطاء و الطيب العالم به، و جمع القلة الاطبة و الكثرة الاطباء، و ما كانت طبيا و لقد طببت بالكسر، و المتطبب المتعاطى علم الطب و كل حاذق فى امر عارف به فهو طبيب عند العرب، و به سمي الطبيب الذى يعالج المرضى و يستطب لوجعه اى يستوصف الدواء ايها يصلح لدائه، و الطب أيضا السحر، و قد طب الرجل فهو مطبوب اى اصابه سحر. و الطب فى الاصطلاح علم يعرف منه احوال بدن الانسان من جهة ما يصح و يمرض ليحفظ الصحة اذا كانت حاصلة و يستردها اذا كانت زائلة و هو قسمان: نظرى لا يتعلق بعمل او بكيفية عمل، و عملى يتعلق به أو بها و كلاهما قواعد نظرية و آراء كلية خارجة عن مباشرة عمل او ممارسة فعل، الزمانات جمع الزمانات آفة فى الانسان بل فى الحيوان او فى عضو منه يمنعه عن الحركة كالفالج و اللغوة و البرص و غيرها، و يطلق المزمّن بصيغة الفاعل على مرض طال زمانه و يقال: رجل زمن، اى مبتلى بين الزمانات للذى طال مرضه زمانا. قال ابو حامد: الموت ليس الا زمانة كلية حاصلة فى جميع الاعضاء فيخرج

به البدن عن تصرف النفس و تحريكها اياه كما يخرج العضو بسبب الزمانة عن تصرفها و تحريكها. اقول: لعل ما ذكره من باب التشبيه و الا فالفرق ثابت بين الموت و الزمانة سواء كانا فى عضو واحد او فى كل البدن، فان تعلق النفس ببدن او عضو منه قد يكون بكل القوى النفسانية و الحيوانية و الطبيعية و قد يكون ببعضها، الا ترى ان الانسان عند النوم و هو اخ الموت يتجرد نفسه عن بدنه لا بجميع القوى؟ و الا لفسد البدن فى زمان قريب، بل ببعضها، كما يظهر من حديث المنقول عن ابى عبد الله عليه السلام فى هذا الكتاب و غيره باسانيد معتبرة. منها ما رواه ابو جعفر محمد بن على بن بابويه القمى رحمه الله بسنده المتصل الى محمد بن قاسم النوفلى قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: يرى الرؤيا فيكون كما يراه و ربما رأى الرؤيا فلا يكون شيئاً؟ فقال: ان المؤمن اذا نام خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة الى السماء فكل ما رآه روح المؤمن فى ملكوت السماء فى موضع التقدير و التدبير فهو الحق و كل ما رآه فى الارض فهو اضغاث احلام، فقلت له: و تصعد روح- المؤمن الى السماء؟ قال نعم: قلت حتى لا يبقى منه شىء؟ قال اذن لمات، قلت: فكيف يخرج؟ فقال: أ ما ترى الشمس فى السماء فى موضعها و ضئها و شعاعها فى الارض؟ فكذلك الروح اصلها فى البدن و حركتها ممدودة. فاذا عند زمانة العضو كاليد مثلا ينقطع عنه قوة الحس و الحركة الحيوانية و لا ينقطع عنه القوى النباتية كالجذب و الدفع و الامسك و الهضم و لهذا يبقى مدة من غير ان يفسد. و الاكمه الذى يولد اعمى، و قد كمه بالكسر كمها و استعاره بعض الشعراء فجعله عارضا بقوله: كمهت عيناه حتى ابيضتا. و البرص داء مشهور و هو بياض يحدث فى ظاهر الجلد و قد يكون اسود، و يقرب منه مرض اخر يسمى بالبهق و هو أيضا يكون ابيض و اسود و الفرق بينهما: ان البهق يكون فى الجلد و لا يكون له غور و البرص يكون نافذا فى الجلد و اللحم و الى العظم. و السبب العام للجميع كما ذهب إليه الاطباء انصاب خلط ردىء بارد كثيف فى العضو يضعف معه فعل الهاضمة فانها اذا ضعفت لم يقدر على تمام التشبيه، لكن المادة فى البهق ارق و القوة الدافعة اقوى فدفعت الى السطح، و المادة فى البرص اغلظ و القوة الدافعة اضعف فارتبكت فى الباطن و افسدت مزاج ما نفذت و كانت زيادة الصاق بلا تشبيهه، و اذا تمكنت هذه المادة احالت الغذاء الذى يجيء إليها الى طبعها و ان كان اجود غذاء، و ليست نسبة البرص الاسود الى البهق الاسود كنسبة البرص

الايض الى البهق الابيض إلا من جهة ان له غورا و البهق الابيض فى سطح الجلد،بخلاف الاسودين فانهما يتخالفان من جهة اخرى، وهى ان البرص الاسود ينتشر معه الجلد و يعرض له خشونة عظيمة و تفليس كما يكون للسمك و تكونه من سوداء رديئة فاثرت فى العضو تأثيرا اقوى من تغير لونه و هو من مقدمات الجذام. ابن السكيت بكسر السين الغير المعجمة و الكاف المشددة المكسورة و كان ادبيا فاضلا. فاذا اتضحت معانى مفردات الالفاظ فنقول: غرض هذا السائل و هو ابن السكيت فى سؤاله عنه عليه السلام مطلبان: الاول بيان اللمية و الفائدة فى اختصاص كل نبي من الأنبياء عليهم السلام بمعجزة مخصوصة كاختصاص موسى عليه السلام بالعصا و اليد البيضاء و ما يبطل به السحر و يناسبه و هو المعنى من قوله: و آله السحر، و كاختصاص عيسى عليه السلام بما هو من جنس الطب من ابراء الاكمه و الابرص و احياء الموتى، و اختصاص خاتم الرسل عليه و عليهم السلام بالقرآن و ما هو من جنس الكتب و الرسائل. فاجاب عليه السلام بذكر ما هو السبب فى ذلك و بيان الحاجة إليه و الفائدة فيه بان معجزة النبي ينبغي ان يكون من جنس ما هو الغالب على قومه ليظهر الحجة عليهم باتيان ما لم يقدروا عليه و ليس فى وسعهم، مع انه من جنس ما كانوا قادرين عليه. اما قوم موسى عليه السلام فكان الغالب عندهم و فيهم السحر و التخيل فاتاهم من عند الله بما لم يكن فى مقدرتهم،

فَوَقَعَ الْحَقُّ وَ بَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ فَغَلِبُوا هُنَالِكَ وَ انْقَلَبُوا صَاغِرِينَ وَ أَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ

(الاعراف-١١٨-١٢١)، لانهم علموا الفرق بين السحر و المعجزة، فان السحر كما سبق ذكر اقسامه ليس الا تمويهات و تخييلات من باب الحيل و الخدائع و المكائد او من تأثيرات نفسانية مستعملة للشرك كاصابة العين و نحوها بخلاف المعجزة و الكرامة، فانها جاءت من عند الله بقوة ملكوتية ربانية يطيعها النفوس و الابدان فيؤثر فيها تأثيرا ثابتا حقا مستعملا لاجل الخير و اصلاح الخلق و حفظ النظام، فيها كملت الحجة و تمت النعمة. و اما قوم عيسى عليه السلام فكان الغالب عليهم الطب، اذ كثر فيهم الزمانات و الامراض المزمنة و احتاجوا الى المعالجة بالطب فبعث الله عز و جل من كان

يعالجهم ويبرئهم من الكمه و البرص و يحيى الموتى، كل ذلك لا بصناعة طبية بل بقوة ربانية و نفس قدسية، و كما علم ان ما فعله الكليم عليه السلام من قلب العصا حية تسعى و انزال الرجز من السماء و تفجير الحجر اثنتا عشرة عينا و تظليل الغمام عليهم متى شاء بالدعاء و انزال المن و السلوى ليس من باب السحر بل من قبل الله تعالى، فكذا يعلم يقينا ان ما فعله المسيح عليه السلام من احياء الموتى و غيره ليس من باب صناعة المعالجين و الاطباء. و اما قوم محمد صلى الله عليه و آله فكان الغالب على نشأتهم إنشاء الخطب و الرسائل و المبالغة فى فصاحة الكلام و بلاغته و حسن البيان و سلاسته و مراعاة المطابقة لمقتضى الحال و المحافظة على محاسن اللفظ و بدائع النكت الغريبة و لطائف المناسبات العجيبة و وجوه الاستعارات و التخيلات و انحاء المجازات و الكنايات و سائر ما يزيد فى الكلام رونقا و تأثيرا فى القلوب. فبعث الله عليهم النبى صلى الله عليه و آله متحديا بالقرآن كتابا ساطعا تبيانه قاطعا برهانه ناطقا بحجج و بينات و سور و آيات عجز عن الاتيان بما يماثلها او يدانيها مصارع الخطباء، مشتملا على رموز و اسرار و علوم و انوار تحيرت فى ادراكها عقول الالباء و مواعظ و حكم تبلدت عن فهمها اذهان الحكماء، و لم يتصد لمعارضة اقصر سورة من سوره واحد من الفصحاء و لم ينهض للقدح فى كلمة من كلماته ناهض اذكىاء البلغاء، مع طول المدة و كثرة العدة و شدة الحرص و قوة الكدو غاية العصبية و نهاية الانانية و الافراط فى المضادة و المضارة و الرسوخ فى المعازة و المفاخرة، فاختاروا المقاتلة بالسيف و السنان على المعارضة بالكلام و البيان و الحججة و البرهان بعد ما خيروا بين الامرين و جردت لهم آلة كلتا المفخرتين: الحججة بالفصاحة أولا و السيف و الشجاعة اخيرا، فما اختاروا للمعارضة الا الاخير و ما عارضوا الا السيف، فعلم ان المأتى به خارج عن مقدرة البشر و انما هو امر من عند خالق القوى و القدر، و النسبة بينهما كالنسبتين المذكورتين آنفا. و قوله: و اظنه قال الشعر:

شرح أصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٥٤٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:



الحديث العشرون قوله رحمه الله: قال ابن السكيت هو صاحب اصلاح المنطق فى العربية، و اسمه يعقوب بن اسحاق، ثقة من الثقات ثبت من الاثبات عالم صدوق، كان متقدما عند أبى جعفر الثانى و أبى الحسن عليهما السلام، قتله المتوكل لاجل التشيع. قوله عليه السلام: قد ظهرت فيه الزمانات قال فى الصحاح: الزمانات جمع زمانة، و الزمانة آفة فى الحيوانات، و رجل زمن أى مبتلى .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال: وآلة السحر. [ص ٢٤ ح ٢٠] أقول: إنّما قال ذلك حيث إنّه يشابه السحر، وليس هو كما أنّ آلة الطبّ ما يشابه الطبّ وليس منه بل كلاهما معجز. قال: فما الحجّة على الخلق. [ص ٢٥ ح ٢٠] أقول: أى فما الدليل على الإمام والحجّة عليه؟ قال عليه السلام: العقل يعرف به.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٤٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: الآلة (به همزه و الف منقلبه از واو و تخفيف لام و تاء تانيث): رجعت، به معنى برگشتگى و ناروايى؛ و آن، ضدّ رواج و رونق است. مأخوذ است از أوّل (به فتح همزه و سکون واو که مصدر باب «نَصَرَ» است) به معنى رجوع؛ و مراد اين جا، باعث رجعت است. السّحر (به كسر سين بى نقطه و سکون حاء بى نقطه و راء بى نقطه، مصدر باب مَنَعَ) جادو؛ و آن كارى است که خارق عادت نمايد به تلبیس و تزوير. الطبّ (به كسر و فتح و ضمّ طاء بى نقطه و تشديد باء يك نقطه، مصدر باب ضَرَبَ و نَصَرَ): علاج به درمان. بِالْكَلامِ وَالْخُطْبِ به تقدير «بِأَلَّةِ الْكَلَامِ وَ الْخُطْبِ» است و حذف

آن از قبیل اقتصار و اکتفا به سابق است. ظاهر می شود از تتمه این حدیث، این که می بایست که ابن السکیت، «بالشعر» گوید به جای «بالکلام». الزمانه (به فتح زاء بانقطه): آفتی که استمرار می دارد احتیاج سوی طبّ. کنایت است از ماهر شدن در آن علم. برص (به فتح باء یک نقطه و فتح راء بی نقطه): سفیدی ای است که در ظاهر پوست بدن به هم می رسد از ریخته شدن بلغم در باطن آن. و فرق میان آن و بهق سفید، این است که موضع برص فرو رفته می باشد، مانند موضع داغ و برّاق می باشد و چون سوزنی در آن فرو برند، نه خون از آن ظاهر می شود و نه خوناب، به خلاف بهق سفید. شاید که نکته در ذکر ابرص و ترک ذکر «أجدم» این باشد که برص سرایت نمی کند؛ به دلیل این که صاحب آن در میان اهل خود می باشد سال ها و به احدی از ایشان سرایت نمی کند. پس ابرص نزد پادشاه، حاضر می توانسته شد برای امتحان معجز عیسی علیه السلام، به خلاف اجدم؛ زیرا که جذام چون با فساد مزاج اعضا است به سبب انتشار سودا در آنها و باعث ریخته شدن بعضی اعضا می شود، توهم سرایت در آن، بسیار است. یعنی: روایت است از احمد بن محمد سیّاری (به فتح سین بی نقطه و تشدید یاء دو نقطه در پایین) از ابی یعقوب بغدادی این که گفت که: گفت ابن السکیت، امام علی نقی علیه السلام را که: چرا فرستاد الله تعالی به پیغمبری، موسی بن عمران را با عصایی که همه جادوها را فرو بُرد و با دست خودش که به گریبان می بُرد و سفید و تابان بیرون می آمد و با چیزهایی دیگر که باعث برگشتگی و ناروایی جادو بود؟ و چرا فرستاد الله تعالی عیسی علیه السلام را به پیغمبری با چیزی که باعث برگشتگی و ناروایی طبّ بود؟ و چرا فرستاد به پیغمبری، محمد را-صلوات فرستد الله تعالی بر او و بر جمیع پیغمبران- با چیزی که باعث برگشتگی و ناروایی سخن سخنوران و خطیبان آن زمان بود؟ مخفی نماند که معجزات محمد صلی الله علیه و آله بسیار بوده؛ لیک چون غیر قرآن چیزی از آنها متواتر نمی ماند، چندان که دین محمد صلی الله علیه و آله باقی است، پس به عمده آنها و چیزی که امت او را تا روز قیامت معلوم شود و آن، قرآن است، اکتفا کرد. پس در جواب گفت امام علی نقی علیه السلام که: به درستی که الله تعالی وقتی که فرستاد موسی را، بود کار بیشتر پیشوایان زمانه او جادو و یاد گرفتن آن، پس داد موسی ایشان را از نزد الله تعالی چیزی که نبود در توانایی ایشان، مثل آن چیزی که برطرف کرد به سبب آن، جادوی ایشان را؛

چه ایشان بی اعتقاد به جادو شدند و ثابت ساخت موسی به سبب آنچه داد، حجتِ الله تعالی را بر آن جماعت تا اگر پیروی احکام الهی نکنند، مستحق جهنم شوند. و به درستی که الله تعالی فرستاد عیسی را در وقتی که فاش شده بود در آن وقت، کوفت های سخت و محتاج شده بودند مردمان به دوا فرمودن و یاد گرفتن آن، پس داد عیسی ایشان را از نزد الله تعالی چیزی که نبود نزد ایشان مثل آن و آن، زنده کردن مردگان است برای ایشان و بینا کردن کور مادرزاد است و خوب کردن صاحب برص به رخصت الله تعالی است و ثابت ساخت عیسی به سبب آنچه آورد، حجتِ الله تعالی را بر آن جماعت تا اگر پیروی احکام الهی نکنند، مستحق جهنم شوند. اصل: «وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي وَقْتٍ كَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِ عَصْرِهِ الْخُطْبَ وَالْكَلامَ - وَأُظْنُهُ قَالَ: الشُّعْرَ - فَاتَاهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنْ مَوَاعِظِهِ وَأَحْكَامِهِ مَا أَبْطَلَ بِهِ قَوْلَهُمْ، وَأَثَبَتْ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ». قَالَ: فَقَالَ ابْنُ السِّكِّيتِ: تَاللَّهِ، مَا رَأَيْتُ مِثْلَكَ قَطُّ، فَمَا الْحُجَّةُ عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْمَ؟ قَالَ: فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْعَقْلُ؛ تَعْرِفُ بِهِ الصَّادِقَ عَلَى اللَّهِ فَتُصَدِّقُهُ، وَالْكَاذِبَ عَلَى اللَّهِ فَتُكَذِّبُهُ». قَالَ: فَقَالَ ابْنُ السِّكِّيتِ: هَذَا وَاللَّهِ هُوَ الْجَوَابُ. . شرح: وَ أُظْنُهُ قَالَ الشُّعْرَ كَلَامَ سِيَّارَى اسْتِ وَ ضَمِيرِ بَارِزِ دَرِ أُظْنُهُ وَ مُسْتَرِدَّرِ قَالَ رَاجِعِ بِيهِ اِمَامِ اسْتِ. وَ اَيْنِ، اِسْأَرَاتِ اسْتِ بِيهِ اَيْنِ كِيهِ دَرِ نَقْلِ اِبْنِ يَعْقُوبِ خَلَلِي مِي نَمَايِدِ وَ الشُّعْرَ بِيهِ جَايِ الْكَلَامِ بِيهِرِ اسْتِ؛ زِيَرَا كِيهِ خَطْبِيهِ وَ شِعْرِ (بِيهِ كَسْرِ شَيْنِ وَ سَكُونِ عَيْنِ) مَقَابِلِ يَكْدِيغِرِنْدِ، بِيهِ اِعْتِبَارِ اَيْنِ كِيهِ اَوَّلِ، غَيْرِ مَنظُومِ اسْتِ وَ دُومِ، مَنظُومِ اسْتِ وَ هَرِ كِدَامِ، قَسْمِي اَزِ كَلَامِ اسْتِ. وَ دَرِ اَيْنِ، اِسْأَرَاتِ اسْتِ بِيهِ اَيْنِ كِيهِ دَرِ سَوَالِ اِبْنِ السِّكِّيتِ، نَاخُوشِي هِسْتِ؛ اَمَّا مَضَائِقِيهِ دَرِ اَيْنِ نَيْسْتِ؛ زِيَرَا كِيهِ اِبْنِ السِّكِّيتِ مَعْصُومِ نَبُودِيهِ وَ بِيهِ جَايِ أُظْنُهُ نَكْفَتِ كِيهِ: «أَعْلَمُهُ»، بِنَا بَرِ اِحْتِمَالِ اَيْنِ كِيهِ دَرَجَاتِ مَمَاشَاتِ بَا سَائِلِ شُدِيهِ بَاشَدِ. مَرَادِ بِيهِ عَقْلِ اَيْنِ جَا، خِرْدَمَنْدِي اسْتِ. وَ مِي تِوَانْدِ بُودِ كِيهِ مَرَادِ، خِرْدِ بَاشَدِ كِيهِ مَقَابِلِ جِنُونِ اسْتِ؛ وَ حَاصِلِ هَرِ دُوي، يَكِي اسْتِ؛ زِيَرَا كِيهِ دَرِ ذِهْنِ هَرِ مَكْلَفِ مَرَكُوزِ اسْتِ وَ جُوبِ رِعَايَاتِ آدَابِ حَسَنِيهِ بَرَايِ تَحْصِيلِ عِلْمِ دِينِ وَ عَمَلِ بِيهِ اَيْنِ بِيهِ قَدْرِ وَسْعِ. يَعْنِي: وَ بِيهِ دَرِسْتِي كِيهِ اِلَلّهُ تَعَالَى فَرَسْتَادِ مُحَمَّدِ رَا صَلَّى اِلَلّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ دَرِ زَمَانِي كِيهِ بُودِ كَارِ بِيَشْتَرِ پِيَشُوَايَانِ اَيْنِ زَمَانِيهِ، [خُطْبَ] (سَخْنِ هَايِ غَيْرِ مَنظُومِ دَرِ خَيْرِ وَ شَرِّ) وَ [كَلَامِ] (سَخْنِ) - وَ گِمَانِ مِي بَرَمِ اِمَامِ رَا كِيهِ بِيهِ جَايِ الْكَلَامِ گَفْتِيهِ بَاشَدِ كِيهِ: الشُّعْرَ - . پَسِ دَادِ ايشان را از جانب الله تعالی از پندهای الله تعالی و حکم های او چیزی که نابکار کرد به سبب

آن چیز، گفته ایشان را و آن چیز، قرآن است و ثابت ساخت محمد به سبب آن چیز، حجت الله تعالی را بر آن جماعت تا اگر پیروی احکام الهی نکنند، مستحق جهنم شوند. ابو یعقوب گفت که: چون ابن السکیت، آن جواب ها از امام علیه السلام شنید، گفت از روی تعجب که: به خدا قسم که ندیدم مثل تو را در علم هرگز. پس بگو که: چیست حجت الله تعالی برای امام بر خلائق در این زمان که محمد صلی الله علیه و آله رفته و دین او باقی مانده و امام از جانب الله تعالی آشکار نمی آورد چیزی را که موسی یا عیسی یا محمد آوردند؟ ابو یعقوب گفت که: پس امام علیه السلام در جواب گفت که: آن حجت، خردمندی است؛ چه می شناسی به آن، بعد از ملاحظه محکّمات قرآن، امام راستگو را در خبری که از جانب الله تعالی می دهد که الله تعالی راضی به امامت من هست، پس او را راستگو می شمرد. و می شناسی به آن، امام دروغگو را در آن خبر، پس دروغگو می شمرد او را. ابو یعقوب گفت که: چون ابن السکیت این جواب شنید، گفت که: به خدا قسم که جواب حق، همین است و بس. و تفصیل این، گذشت در شرح «وَ حَظَرَ عَلٰی غَيْرِهِمْ» تا آخر، در خطبه. حاصل این که: در محکّمات قرآن، نهی از اختلاف از روی ظن هست. اگر امام با پیروی آن محکّمات، حکم میان خلائق می کند، پس در دعوی امامت راستگوست و اگر نه، دروغگو. پس چون خردمندی هست، قرآن محمد صلی الله علیه و آله برای امام نیز بس است و احتیاج به معجزه تازه ندارد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۵۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «یعقوب بن إسحاق السکیت» بکسر المهملة وتشدید الکاف: أبو یوسف صاحب إصلاح المنطق، کان متقدماً عند الجواد والهادی علیهما السلام، قتله المتوکل لأجل التشیع، کان صدوقاً عالماً بالعربیة لا مطعن علیه، ثقة مصدق. والمراد ب«أبی الحسن»: الهادی، أبو الحسن الثالث علیه السلام. (وآلة السحر) أي ما يبطل به السحر. والتقدير: وآلة دفع السحر. كما أنه لا خواصّ للأسماء

الحسنى والآيات والدعوات إلامع الإيمان، لا خواصّ لفنون السحر إلامع الكفر بما لم يكن فى وسعهم مثله، من الكتاب والحكمة والعصمة والعلم بجميع ما يحتاج إليه الناس، وسائر خصائص الحجّة المعصوم العاقل عن الله. و (الزمانات) بفتح الزاى: هى الآفات الواردة على بعض الأعضاء، فيمنعها عن الحركات الطبيعىة بإذن الله، كاللّقوة والفالج، وربّما يطلق «المزمن» على مرض طال زمانه، و«الزّمن» -كالصّعق- على من طال مرضه. و«الكّمه» بالتحريك: العمى يولد به الإنسان، هو أكّمه بيّن الكمه. والظاهر أنّ (وأظنه) كلام أبى يعقوب. (قال الشعر) أى ذكر الشعر أيضاً. (تالله، ما رأيت مثلك قطّ) توطية للسؤال المقصود منه تصريح الإمام عليه السلام بإمامته، يعنى والله، أنت أيضاً من الذين أتوا الناس من عند الله بما لم يكن فى وسعهم مثله. والجواب ورد كناية، لأبلغيته من الصريح؛ فإنّ حجّية الحجّة غير خفيّة للعاقل؛ ولنكات أخر، منها أنّ العقل مختصّ بالمؤمنين. ولّمّا كان فى لفظة «اليوم» إشارة إلى أنّ حجّية القرآن بفصاحته وبلاغته لا تنفع اليوم لرفع الاختلاف بين الأمة بدون قيم معصوم عاقل عن الله، أشار عليه السلام بأنّ من دلالات الإمام فى كلّ زمان اختصاص علم القرآن لحجّيته بالقيم العاقل عن الله. وهذا برهان قاطع لا ينكره العاقل، فقول القدرى: إنّ علم الكتاب يحصل لكلّ مرتاض كامل ولو كان جوكمياً باطل عقلاً، وكفر سمعاً. (هذا- والله- هو الجواب) أى المشتمل على فوائد شتى. قال برهان الفضلاء: «الآلة» بالهمز والألف المنقلبة عن الواو وتخفيف اللام وتاء التأنيث: الرجعة وعدم الرّواج من الأوّل، كالعول، مصدر آل يؤول. والمراد هنا باعث الرجعة. و«السحر»: ما يرى خارقاً للعادة بالتزوير والتليس. «بالكلام والخطب» بتقدير بآلة الكلام والخطب، والحذف للاقتصار؛ اكتفاءً بما سبق. ويظهر من تتمة هذا الحديث أنّ ابن السكّيت كان ينبغى له أن يقول: «بالشعر» مكان باللام، ولّمّا كان القرآن من أعظم المعجزات لتواتره إلى يوم القيام اكتفى عليه السلام بذكره من بين معجزاته صلى الله عليه وآله. والمراد أنّ معجزة القرآن يكفى للعاقل فى معرفة الإمام عليه السلام. «وأظنه قال الشعر» كلام السيّارى، والبارز فى «أظنه» والمستتر فى «قال» للإمام عليه السلام فإشارة إلى أنّ فى نقل أبى يعقوب خلافاً، والشعر موضع الكلام أولى للتناظر بمنظوميّة الخطبة وغير منظوميّة الشعر. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «السحر»: ما لطف مأخذه ودقّ. «والآلة»: ما يُعتمَل به من أداة. ويكون السحر بآلة دائماً أو

غالباً، فلآلة اختصاص به بخلاف المعجزة، حيث لا حاجة فيها إلى الآلة، فباعتبار ذلك الاختصاص أضاف الآلة إلى السحر. وعطف آلة السحر على العصا من عطف العام على الخاص. وإطلاق الآلة في «بآلة الطب» إما بتبعية إطلاقها في السحر، أو باستعمالها فيما يترتب عليه الفعل، أو يظهر به الصفة مجازاً. «بالكلام والخطب» أي بالكلام المنتهى بلاغته حد الإعجاز. و«الخطبة»: الكلام المنشور المسبّح. «كان الغالب على أهل عصره السحر». حاصله: أن الغالب على أهل العصر ممّا يستعمل صنعته ويبلغ حدّ كماله، فالغلبة فيه وفي شبهه أقوى وأتمّ في إثبات المقصود، حيث عرفوا نهاية المقدور لهم [فيه] فإذا جاوزه حصل لهم العلم بأنّه ليس من فعل أشباههم وأمثالهم، بل من فعل خالق القوى والقدر، أو من فعل من أقدره عليه بإعطاء قدرة مخصوصة به له. وأمّا المتروك في العصا فربّما يتوهّم أنّهم لو تناولوه وسعوا فيه واكتسبوه بلغوا الحدّ الذي يتأتّى منهم الإتيان بما أتى به. «فما الحجّة على الخلق اليوم؟» أي كان الحجّة على الخلق في صدق الرّسل معجزاتهم، فما الحجّة عليهم اليوم في صدق من يجب اتّباعه وتفترض طاعته حيث لا يعرف المعجزة الظاهرة؟ فقال عليه السلام: «العقل يعرف به الصادق على الله فإنّ بعد نزول الكتاب وانضباط الآثار الثابتة عن النبيّ صلى الله عليه وآله يعرف بالعقل الصادق على الله [فإنّ بعد نزول الكتاب وانضباط الآثار الثابتة عن النبيّ يعرف بالعقل الصادق على الله] عن الكاذب عليه؛ فإنّ الصادق على الله عالم بالكتاب، راع له، متمسك بالسنة، حافظ لها، والكاذب على الله تارك للكتاب، غير عالم به، مخالف للسنة بقوله وفعله. انتهى. حملة السحر على ما حملة على خلاف الظاهر والسياق، إلّا أنّ تكلفه أكثر من تكلف الحذف. وبقوله وفعله على غير الإماميّ لا سيّما على القدريّ القائل بكشف الحقائق بالرياضة الكاملة ولو كانت على خلاف الشرع، والامتناع بنصّ الشارع عن أكل اللحم عمداً ثلاثة أيّام دلالة ضعف الإيمان، ويوجب الأذان على الإذن لو امتدّ إلى أربعين يوماً.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله: و آلة السحر: يمكن أن يقدر فيه مضاف أى آلة إبطال السحر، ويمكن أن تكون الآلة بمعنى الحالة كما ذكره الجوهري، أى بما شبه السحر. قوله عليه السلام: كان الغالب على أهل عصره السحر: الحاصل أن الغالب على أهل العصر مما يستكمل صنعته و يبلغ حد كماله، فالغلبة فيه و فى شبهه أقوى، و أتم فى إثبات المقصود، حيث عرفوا نهاية المقدور لهم فيه، فإذا جاوزه حصل لهم العلم بأنه ليس من فعل أشباههم و أمثالهم، بل من فعل خالق القوى و القدر أو من فعل من أقدره عليه بإعطاء قدرة مخصوصة به، و أما المتروك فى العصر فربما يتوهم أنهم لو تناولوه و سعوا فيه و اكتسبوه، بلغوا الحد الذى يتأتى منهم الإتيان بما أتى به. قوله: و أظنه، من كلام الراوى أى و أظنه ضم الشعر أيضا إلى الخطب و الكلام قوله: فما الحجة على الخلق اليوم؟ أى كان الحجة على الخلق فى صدق الرسل معجزاتهم فما الحجة عليهم اليوم فى صدق من يجب اتباعه حيث لا يعرف بالمعجزة الظاهرة؟ فأجاب عليه السلام بأن بعد نزول الكتاب و انضباط الآثار الثابتة عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم يعرف بالعقل، الصادق على الله من الكاذب عليه، فإن الصادق على الله عالم بالكتاب، راع له، متمسك بالسنة، حافظ لها، و الكاذب على الله تارك للكتاب غير عالم، به، مخالف للسنة بقوله و فعله، كذا قيل، و هذا لا ينافى صدور المعجزات عن الأئمة عليه السلام فإنهم لما كانوا فى أزمنة الخوف و التقية لم يمكنهم إظهار المعجزة لكل أحد، و لكن و فور علمهم و حسن أفعالهم و آدابهم ظهر بحيث لم يخف على أحد، و بهذا تمت حججهم على جميع الخلق.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٧٩

\*\*\*\*\*

## ٢١- الحديث

٢١ / ٢١ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنِ الْوَشَاءِ ، عَنِ الْمُثَنَّى (٩) الْحَنَاطِ ، عَنْ قُتَيْبَةَ الْأَعَشَى ، عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ ، عَنْ مَوْلَى لَيْبَى شَيْبَانَ :

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : « إِذَا قَامَ قَائِمُنَا ، وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ (١٠) عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ ، فَجَمَعَ

- ١-١ . فى الوافى : «والشعر» .
- ٢-٢ . فى العلل والعيون : «من كتاب الله عزّ وجلّ» .
- ٣-٣ . فى «ب، ج، و، ف، بح، بس» و حاشية «ض، بر ، بف» والعلل والعيون والبحار : «وأحكامه» . وفى «ألف» : «وحكمه وأحكامه» .
- ٤-٤ . قرأه المازندرانى : «بالله» وقال: «بالله ، بدون ألف قبل الجلالة على ماهو المصحح من النسخ . ولفظة «باء» تحتمل وجهين: الأول : أن تكون باء القسم أو تاءه ، والثانى: أن تكون حرف النداء للتعجب» . شرح المازندرانى ، ج ١، ص ٣٩٦ .
- ٥-٥ . أى يعرف الخلق بالعقل الصادق والكاذب على الله، فهو دليل كون العقل هو الحجّة . وفى «ف ، بح ، ب» : «به يعرف» . وفى البحار والوافى : «تعرف به» .
- ٦-٦ . فى الوافى : «فتصدّقه» .
- ٧-٧ . فى الوافى : «فتكذّبه» .
- ٨-٨ . علل الشرائع ، ص ١٢١، ح ٦؛ وعيون الأخبار، ج ٢، ص ٧٩، ح ١٢، بسندهما عن الحسين بن محمّد بن عامر ، عن أبى عبدالله السيّارى . تحف العقول، ص ٤٥٠، من قوله : «ما الحجّة على الخلق اليوم» الوافى، ج ١، ص ١١٠، ح ٢٣؛ البحار، ج ١٧، ص ٢١٠، ح ١٥، وفيه إلى قوله: «ما رأيت مثلك قطّ» .
- ٩-٩ . فى «ألف ، ب ، ض ، و ، بح ، بس» : «مثنّى» من دون الألف واللام .
- ١٠-١٠ . الضمير فى «يده» راجع إلى الله تعالى ، أو إلى القائم عليه السلام ، و «يده» كناية عن الرحمة والشفقة والنعمة والإحسان ، أو كناية عن الوساطة فى الفيض . والمراد من الرؤوس نفوسهم الناطقة ، فالمعنى : أنزل رحمته وأكمل نعمته ، أو واسطة جوده وفيضه ، والمراد بها إمّا القائم عليه السلام ، أو العقل الذى هو أوّل ما خلق الله ، أو ملك من ملائكة قدسه ونور من أنوار عظمته . راجع:



شرح صدر المتألهين، ص ۱۱۰؛ شرح المازندرانی، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۰۲؛ الوافی، ج ۱، ص ۱۱۴؛ مرآة العقول، ج ۱، ص ۸۰.

بِهَآ عُقُولُهُمْ وَكَمَلَتْ بِهِ (۱) أَحْلَامُهُمْ (۲) (۳). ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حضرت باقر علیه السلام فرمود: چون قائم ما قیام کند خداوند دست رحمتش را بر سر بندگان گذارد پس عقولشان را جمع کند و (تا پیروی هوس نکنند و با یک دیگر اختلاف نوزند) و در نتیجه خردشان کامل شود (متانت و خود نگهداریشان کامل شود).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲۱- امام باقر (علیه السلام) فرمود: چون قائم ما قیام کند خدا دست رحمت بر سر بندگان نهد تا در تعقل هماهنگ شوند و آرمانهای آنها کامل شود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۲۱- حضرت باقر علیه السلام فرمود: زمانی که قائم ما قیام کند دست لطف و رحمتش بر سر بندگانش قرار دهد (یعنی به بندگانش توجه کند) پس اندیشه و عقلهایشان را جمع کند و آنها را کامل سازد (تا حقایق و واقعتهای زندگی را بخوبی درک کنند و بجای پیروی از خواسته دل از عقل پیروی کنند و تن به خواسته آن دهند).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسین بن محمد عن معلى بن محمد». البصرى بالبلاء الموحدة تحتها نقطة ابو الحسين، في الخلاصة: مضطرب الحديث و المذهب، وقال ابن الغضائري: المعلى بن محمد البصرى ابو محمد نعرف حديثه و نكره يروى عن الضعفاء و يجوز ان يخرج شاهدا «عن الوشاء». هو الحسن بن على بن زياد الوشاء بجلى كوفى، قال الكشى: يكنى بابى محمد الوشاء و هو ابن بنت الياس الصيرفى خزاز من اصحاب الرضا عليه السلام و كان من وجوه هذه الطائفة. و روى الصدوق رحمه الله فى عيون اخبار الرضا عليه السلام عن ابيه عن سعد عن صالح بن ابى حماد عن الحسن بن على الوشاء قال: كنت قبل ان اقطع على الرضا عليه السلام جمعت مما روى عن آبائه عليهم السلام و غير ذلك مسائل كثيرة فى كتاب و احببت ان اثبت فى امره و اختبره، فحملت الكتاب فى كمى و صرت الى منزله اريد منه خلوة اناوله الكتاب، فجلست ناحية متفكرا فى الاحتيال للدخول فاذا بغلام قد خرج من الدار فى يده كتاب فنادى: ايكم الحسن بن على الوشاء؟ فقمتم إليه و قلت: انا، قال: فهاك خذ الكتاب فاخذته و تنحيت ناحية فقرأته فاذا و الله فيه جواب مسألة مسألة، فعند ذلك قطعت عليه و

تركت الوقف. «عن المثنى الحناط». ، المذكور فى الخلاصة بهذا الاسم رجلا: احدهما مثنى بن عبد السلام قال الكشى، قال: ابو النصر محمد بن مسعود قال: على بن الحسن انه كوفى حناط لا بأس به، و ثانيهما مثنى بن الوليد قال: الكشى قال: ابو النصر محمد بن مسعود قال: على بن الحسن مثل ما مر، و قال الفاضل الأسترآبادى: المثنى بن عبد السلام له كتاب عنه القاسم بن إسماعيل «ست جش» ابن عبد السلام العبدى مولى بنى هاشم كوفى ثقة و قال: المثنى بن الوليد الحناط «ست جش» مولى كوفى روى عن ابى - عبد الله له كتاب عنه جماعة منهم الحسن بن على بن يوسف بن بقاح «جش» «عن قتيبة الاعشى». ، بن محمد المؤدب ابو محمد المقرئ مولى الازد ثقة عين روى عن ابى عبد الله عليه السلام «صه». «عن ابن ابى يعفور». ، هو عبد الله بن ابى يعفور بالياء المنقطة تحتها نقطتين و العين المهملة الساكنة و الفاء و الراء بعد الواو، و اسم ابى يعفور واقد بالقاف و قيل: وقدان، يكنى أبا محمد ثقة ثقة جليل فى اصحابنا كريم على ابى عبد الله عليه السلام و مات فى ايامه و كان قارئاً يقرئ فى مسجد الكوفة. و روى الكشى عن محمد بن قولويه عن سعد عن على بن سليمان بن داود الرازى عن على بن اسباط عن ابيه اسباط بن سالم عن ابى الحسن بن سالم عن ابى الحسن موسى عليه السلام ان عبد الله بن ابى يعفور من حوارى ابى جعفر محمد بن على و حوارى جعفر بن محمد عليهما السلام، و عن على بن القتيبي عن الفضل بن شاذان عن ابن ابى عمير عن عدة من اصحابنا، قال: كان ابو عبد الله عليه السلام يقول: ما وجدت احدا يقبل وصيتى و يطيع امرى الا عبد الله بن ابى يعفور «صه» و فى تهذيب الحديث للشيخ الطوسى عليه الرحمة فى باب الشهادة ان ابن ابى يعفور هذا لزمته شهادة فشهد بها عند ابى يوسف القاضى فقال له ابو يوسف: ما عسيت ان اقول فيك يا ابن ابى يعفور و انت جارى ما علمتك الا صدوقا طويل الليل و لكن تلك الخصلة، قال: و ما هى؟ قال: ميلك الى الرفض، فبكى ابن ابى يعفور حتى سالت دموعه ثم قال: يا أبا يوسف: نسبتنى الى قوم اخاف ان لا اكون منهم، قال: و اجاز شهادته «عن مولى لبنى شيان عن ابى جعفر عليه السلام قال: اذا قام قائمنا وضع الله يده على رءوس العباد فجمع بها عقولهم و كملت احلامهم». قوله عليه السلام: اذا قام قائمنا، هو المهدي صاحب الزمان صلوات الله و سلامه عليه و هو اليوم موجود حى الا انه غائب عن ابصار الناس مستور عن الحواس، و انما سمي بالقائم

لانه موجود بنحو من الوجود لا يذبل و لا يمرض و لا يهرم و لا يدثر بتغيرات الامور و لا يحلله صروف الدهور و لا يعتريه الموت و الهلاك بتأثير حركات الكواكب و الافلاك، بل انما يحيى و يموت حسب إرادة الله تعالى و مشيئته من غير تسبب اسباب و توسط علل و استعدادات مواد. و مع ذلك ليس ان جوهر روحه عليه السلام مفارق عن الجسد، بل يأكل و يشرب و يتكلم و يتحرك و يسكن و يمشى و يجلس و يكتب كما دل عليه ما فى كلام امير المؤمنين عليه السلام فى الحديث المشهور الذى نقلته الثقات من رواية كميل بن زياد النخعى من قوله: صحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة بالملاء الاعلى، اولئك خلفاء الله فى ارضه و الدعاة الى دينه، و ذلك بعد ان قال باسطر قبل هذا: بلى لا يخلو الارض من قائم لله بحجة ظاهر مشهور او مستتر مغمور لئلا يبطل حجج الله. و بالجملة كيفية حياته و بقاءه عليه السلام فى الارض ككيفية حياة عيسى و بقاءه عليه السلام فى السماء، و من انكر وجود المهدي عليه السلام الآن او استبعد طول حياته هذا القدر فذلك لقصور علمه و ضعف ايمانه و قلة معرفته بكيفية ذلك، و معنى قوله: اذا قام اى خرج و ظهر، و هذا الخروج لا محالة كائن و لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد. للاخبار و الروايات الصحيحة الواردة فى هذا الباب الكثيرة التى لا تعد و لا تحصى رواها المؤلف و المخالف جميعا و عليه اتفق اطباق الامة المسلمة سيما ارباب القلوب و اصحاب المكاشفات. و قد نقل شيخنا البهائى روح روحه فى شرحه للاحاديث الاربعية ملخصا مما ذكره الشيخ العارف المحقق محى الدين الاعرابى فى هذا المطلب من الفتوحات المكية و نحن نذكر ذلك الفصل بعينه من غير حذف شىء منه ليحيط الناظر باطراف كلامه و يزيده بصيرة و وضوحا، قال: الباب الثالث و الستون و ثلاثمائة فى معرفة وزراء المهدي الظاهر فى اخر الزمان : اعلم ايدينا الله و اياك: ان لله خليفة يخرج و قد امتلأت الارض ظلما و جورا فيملؤها قسطا و عدلا، لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد طول الله ذلك اليوم حتى يلى هذا الخليفة من عترة رسول الله صلى الله عليه و آله من ولد فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله صلى الله عليه و آله جده الحسين بن على بن ابى طالب يبايع بين الركن و المقام يشبه رسول الله صلى الله عليه و آله فى الخلق بفتح الخاء و ينزل عنه فى الخلق بضم الخاء، لانه لا يكون احد مثل رسول الله صلى الله عليه و آله فى خلقه و الله يقول فيه:

## وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

(القلم-٤)، هو اجلى الجبهة اقنى الانف اسعد الناس به اهل الكوفة يقسم المال بالسوية و يعدل فى الرعية و يفصل ما فى القضية، يأتيه الرجل فيقول: يا مهدي اعطني، و بين يديه المال فيحشى له فى ثوبه ما استطاع ان يحمله، يخرج على فترة من الدين، نزع الله به ما لا ينزع بالقرآن، يمسى الرجل جاهلا جبانا بخيلا و يصبح اعلم الناس اكرم الناس اشجع الناس، يصلحه الله فى ليلة يمشى النصر بين يديه، يعيش خمسا او سبعا او تسعا يقتفى اثر رسول الله صلى الله عليه و آله، لا يخطئ له ملك يسدده من حيث لا يراه، و يقوى الضعيف و يعين على نوائب الحق، يفعل ما يقول و يقول ما يعلم و يعلم ما يشهد، يفتح المدينة الرومية بالتكبير فى سبعين الفا من المسلمين من ولد إسحاق يبيد الظلم و اهله و يقيم الدين. ينفخ الروح فى الاسلام يعز الاسلام به و يحيى بعد موته، يضع الجزية و يدعو الى الله بالسيف فمن ابى قتل و من نازعه جدل، يظهر من الدين ما هو الدين فى نفسه ما لو كان رسول الله يحكم به، يرفع المذاهب من الارض فلا يبقى الا الدين الخالص، اعداؤه مقلدة العلماء و اهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهب إليه ائمتهم، فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه و سطوته و رغبة فيما لديه، يفرح عامة المسلمين اكثر من خواصهم . يبايعه العارفون من اهل الحقائق عن شهود و كشف بتعريف إلهى له رجال الهيون يقيمون دعوته و ينصرونه، هم الوزراء يحملون اثقال المملكة و يعينونه على ما قلده الله، ينزل عليه عيسى بن مريم بالمنارة البيضاء بشرقى دمشق بين مهرودتين متكئا على ملكين: ملك عن يمينه و ملك عن يساره، يقطر رأسه ماء مثل الجمان ينحدر كأنما خرج ديمان و الناس فى صلاة العصر، فيتحنى له الامام من مقامه فيصلى بالناس، يؤم الناس بسنة محمد صلى الله عليه و آله، يكسر الصليب و يقتل الخنزير، و يقبض الله المهدي إليه طاهرا مطهرا، ثم قال:

الا ان ختم الاولياء شهيد- و عين امام العالمين فقيد هو السيد المهدي من آل احمد- هو الصارم الهندي حين يبيد هو الشمس يجلو كل غيم و ظلمة- هو الوابل الوسمى حين يوجد

وقد جاءكم زمانه و اظلكم اوانه و ظهر فى القرن الرابع اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية قرن رسول الله و هو قرن الصحابة ثم الذى يليه ثم الذى يلى الثانى، ثم يجىء فترات و يحدث امور و ينشر اهواء و يسفك دماء و عاث الذناب فى البلاد و كثر الفساد الى طم الجور و طمس سبله و ادبر نهار العدل بالظلم حين اقبل ليله، فشهداؤه خير الشهداء و أمناؤه افضل الامناء، و ان الله يستوزر له طائفة حباهم له من مكنون غيبه، اطلعهم كسفا و شهودا على الحقائق و ما هو امر الله عليه فى عبادته، فبمشاورتهم يفصل ما يفصل، و هم العارفون الذين عرفوا ما ثم. و اما هو فى نفسه فصاحب سيف حق و سياسة مدنية يعرف من الله قدر ما يحتاج إليه مرتبته و منزلته، لانه خليفة مسدد يفهم منطق الحيوان يسرى عدله فى الانس و الجان من اسرار علم وزرائه الذين استوزرهم الله قوله:

وَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ

(الروم - ٤٧)، و هم:

رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ

(الاحزاب - ٢٣)، و هم من الاعاجم، ما هم عربى لكنهم لا يتكلمون الا بالعربية، لهم حافظ ليس من جنسهم، ما عصى الله قط، هو اخص الوزراء و افضل الامناء فاعطاهم فى هذه الآية التى اتخذوها هجيرا فى ليهم سميرا، فعلموا ان الصدق سيف الله فى ارضه، ما قام باحد و لا اتصف به احد الا نصره الله، لان الصدق نعتة و الصادق اسمه، فنظروا باعين سليمة من الرمد و سلكوا باقدام ثابتة فى سبيل الرشاد، فلم يروا الحق قيد مؤمنا من مؤمن بل اوجب على نفسه نصره المؤمنين. ثم قال: و اصحاب علم الرسوم ليست لهم هذه المرتبة (اي مرتبة التعريف الالهى و الاخذ عن عالم الالهام) لما اكبوا عليه من الجاه و الرئاسة و التقدم على عباد الله، و افتقار العامة إليهم فلا يفلحون فى انفسهم و لا يفلح بهم، و هى حالة فقهاء الزمان الراغبين فى المناصب من قضاء و حسبة و تدريس و شهادة. و اما المتسمون منهم بالدين، فيجمعون اكتافهم و ينظرون الى الناس من طرف خفى نظر الخاشع و يحركون شفاههم بالذكر ليعلم الناظر إليهم انهم ذاكرون و يتعجبون فى كلامهم و يتشددون

و يغلب عليهم رعونات النفس و قلوبهم قلوب الذئاب لا ينظر الله إليهم، هذا حال المتدين منهم لا الذين هم قرناء الشيطان لا حاجة للناس بهم، لبسوا للناس جلود الضأن من اللين، اخوان العلانية اعداء السريرة، فالله يراجع بهم فيأخذ بنواصيهم الى ما فيه سعادتهم. و اذا خرج هذا الامام المهدي فليس له عدو مبين الا الفقهاء خاصة، فانهم لا يبقى لهم رئاسة و لا تميز عن العامة و لا يبقى لهم علم بحكم الا قليل، و يرتفع الخلاف من العالم في الاحكام بخروج هذا الامام، و لو لا ان السيف بيده لافتي الفقهاء بقتله، و لكن الله يظهره بالسيف و الكرم فيطمعون و يخافون و يقبلون حكمه من غير ايمان، بل يضمرون خلافه، بل يعتقدون فيه اذا حكم فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم، لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد و زمانه قد انقطع و ما بقى مجتهد في العالم، و ان الله لا يوجد بعد ائمتهم احدا له درجة الاجتهاد. و اما من يدعى التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون إليه، فان كان ذا مال و سلطان انقادوا له في الظاهر رغبة في ماله و خوفا من سلطانه و هم ببواطنهم كافرون به، انتهى كلامه. و اعلم ان اكثر ما ذكره فيما نقلناه من عبارته أولا موجود في كتب الحديث بعضها على طريقة اصحابنا و بعضها على غير طريقهم، و انظروا ايها الاخوان الى ما في طي كلامه من المعاني الدالة على كيفية مذهبه كقوله: ان لله خليفة، و قوله: اسعد الناس به اهل الكوفة، و قوله: اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد، و قوله: انه على ضلالة و قوله: لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد و زمانه قد انقطع الى آخره، ثم في كلامه فوائد شريفة و لطائف عجيبة تأملوا فيه لعلكم تهتدون الى مقاصده. ان الثابت بالشرع و العرفان و الشهود و الايمان وجود مولانا المهدي صاحب- الزمان عليه صلوات الرحمن و بقائه من حين ولادته الى الآن، و لنا في تحقيق هذا المرام و امثاله مسلك انيق و منهج دقيق ليس هاهنا موضع تفصيله، و اجماله ما اشرفنا إليه آنفا من كون وجوده عليه السلام و حياته في عالم الارض كوجود عيسى عليه السلام و حياته في عالم السماء . و مما يمكن الاعتضاد به ما قاله صاحب الفتوحات في الباب الخامس و الخمسين و ثلاثمائة منها و هو المعقود في ارض العباد و اتساعها من قوله: فاذا نظر الانسان الى نشأته البدنية قامت معه الارض التي خلق منها و جعل منها غذاؤه و ما به صلاح نشأته و لم يرزقه الله في العادة من غيرها، و من اخرق الله فيه العادة بان لم يرزقه منها رزقه من امر خفى و هو السبب الذي ابقى

عليه حياته، فوفر عليه حرارته و رطوبته التي هي مادة حياته بامر لطيف لا يعلمه الا الله و من اطلعه عليه، لان الله لما وضع الاسباب لم يرفعها في حق احد، و انما اعطى البعض من عباده من النور ما اهتدى به المشى في ظلمات الاسباب غير ذلك ما فعل، فعانوا من ذلك على قدر انوارهم، فحجب الاسباب مسدلة لا ترفع ابدا فلا تطمع، و ان نقلك الحق من سبب فانما ينقلك بسبب اخر فلا تطمع فيما لا مطمع فيه. و لكن سل الله رشة من ذلك النور على ذاتك و اظهر الامور اللطيفة ان جعل بدنك ذا مسام و احاط بك الهواء الذى هو مادة الحياة الطبيعية فانه حار رطب بالذات، و جعل فيه قوة جاذبة فقد تجذب في وقت فقدك الاسباب المعتادة الهواء من مسام بدنك فيغتذى بدنك و انت لا تشعر، و قد علمنا ان من الحيوانات من يكون غذاؤه من مسام بدنه مما يجذبه من الرطوبة على ميزان خاص يكون له البقاء من غير افراط و لا تفريط، انتهى كلامه. قوله عليه السلام: وضع الله يده على رءوس العباد: اعلم ان الله تعالى منزه عن الجوارح و الاعضاء، بل منزه عن التكثير و التغير مطلقا و عن التشبيه بشيء من الاشياء، اذ ليس كمثل شىء فى الارض و لا فى السماء، بل منزه عن هذا التنزيه أيضا كما انه منزه عن التشبيه، الا انه يعبر عن واسطة جوده و فيضه و هو ملك من الملائكة باليد او الاصبع كما فى قوله تعالى:

بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ

(المائدة-٦٤)، و قول النبي صلى الله عليه و آله: قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقبله كيف يشاء. و المراد برءوس العباد نفوسهم الناطقة و عقولهم الهيولانية، لان العقل فى آدمى ارفع شىء من قواه و اجزائه الباطنة و الظاهرة، و قوله عليه السلام: فجمع بها عقولهم، اى جمع الله بواسطة ذلك الملك القدسى و الجوهر العقلى عقول العباد من جهة التعليم و الالهام، فان العقول الانسانية فى اوائل نشأتها منغمرة فى طبائع الابدان متفرقة فى الحواس متوزعة فى ميولها و اشواقها الى الاغراض و الشهوات، منقسمة فى همها و دواعيها الى شجون الامانى و شعب الرغبات، ثم اذا ساعده التوفيق و تنبه بان وراء هذه النشأة نشأة اخرى، فعلم ذاته و عرف نفسه و استكمل عقله بالعلم و الحال و رجع الى ذاته و ارتقى الى معدنه الاصلى و عاد من مقام التفرقة و الكثرة الى مقام الجمعية و الوحدة



و من موطن الفصل الى الوصل و من الفرع الى الاصل. و لما ثبت و تقرر ان النفوس الانسانية من زمن ابينا آدم عليه السلام الى وقت بعثة الرسول الخاتم صلّى الله عليه و آله كانت متدرجة فى التلطف و التصفى مترقية فى حسن القبول و الاستعداد، و لهذا كلما جاء رسول بعد رسول كانت معجزة النبى المتأخر اقرب الى المعقول من المحسوس و الى التروح من المتجسم من معجزة النبى المتقدم. و هكذا و لاجل ذلك كانت معجزة نبينا صلّى الله عليه و آله و على سائر الأنبياء و المرسلين القرآن و الكتاب و هو امر عقلى، انما يعرف كونه اعجازا اصحاب العقول الزكية و لو كان منزلا على الامم السابقة لم يكن حجة عليهم لعدم استعدادهم لدركه، ثم من بعثة الرسول صلّى الله عليه و آله الى اخر الزمان كانت الاستعدادات فى الترقى و النفوس فى التلطف و التزكى، و لهذا لم يحتاجوا الى رسول اخر يكون حجة من الله عليهم و انما الحجة منه عليهم هو العقل الذى هو الرسول الداخلى كما دل عليه الحديث السابق و الحديث اللاحق أيضا. ففى اخر الزمان يترقى الاستعدادات من النفوس الى حد لا يحتاجون به الى معلم من خارج على الرسم المعهود بين الناس الآن، بل يكتفون بالالهام الغيبى عن التأدب الوضعى و بالمسدد الداخلى عن المؤدب الخارجى و بالمكمل العقلى عن المعلم الحسى كما لسائر الاولياء، فملك روحانى هو يد الله يجمع عقولهم و يكمل احلامهم. فتأمل فى هذا الحديث و الذى قبله بعين البصيرة و تدبر فيما افدناك فى شرحهما طالبا للانكشاف اخذا بالعدل و الانصاف معرضا عن الجدل و الاعتساف ليظهر لك بعض الاسرار المختفية تحت الحجب و الاستار و تطلع على بسيط قلبك نور كوكب درى من مطالع عالم الانوار.

شرح أصول الكافى؛ ج ١، ص ٥٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الحادى و العشرون قوله رحمه الله: عن مولى لبنى شيبان المراد به زرارة.

التعليقة على كتاب الكافى؛ ج ١، ص ٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: فَجَمَعَ به صیغهُ معلومِ بابِ مَنَعَ است و ضمیر مستتر، راجع به الله است و می تواند بود که به صیغهُ مجهول باشد. و مؤیدِ اوّل است اختلاف میان جَمَعَ و كَمَلَتْ در تذکیر و تأنیث. و بر هر تقدیر، مراد به جَمَعَ عُقُول، تقویت هر کدام است به اعتبار زیاد کردن و سع هر کدام از آنچه پیشتر بوده. ضمیر بِهَا راجع به یَدَه است و بَاء، برای سببیت است، یا راجع به رُؤُوس است و بَاء به معنی «فی» است. وَ كَمَلَتْ (به صیغهُ معلومِ بابِ «نَصَرَ» و «حَسُنَ» و «عَلِمَ») عطف است به جَمَعَ و ضمیر بِهِ راجع به مصدر جَمَعَ است، یا راجع به مجموع مصدر وَضَعَ و جَمَعَ است. الْأَحْلَام: بدن ها. و به این معنی، مفرد ندارد. و وقارها. و به این معنی، جمع حِلْم (به کسر حاء و سکون لام) است. و معنی اوّل این جا، مناسب تر است. یعنی: روایت است از امام محمد باقر علیه السّلام گفت که: چون به کار امامت ایستد قائم آل محمد-مراد، صاحب الزمان علیه السّلام است-می گذارد الله تعالی دست رحمت و توفیق خود را بر سر بندگان خود. پس تقویت می کند به آن دست، خردمندی های ایشان را و قوی می شود به سبب آن تقویتِ عقول، بدن های ایشان. منقول است که هر مؤمنی قوّت چهل مرد به هم می رساند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۵۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: «وضع السلطان یدہ علی رؤوس رعیتہ»: کنایة عن شمول رعايته لهم بالرحمة وعموم عطوفته لهم بالمعدلة. والإمام الظاهر يد الله الظاهرة. (فجمع بها عقولهم) عبارة عن رفع الاختلاف فيما بين الناس واتفاقهم على دين واحد بحيث يعدّ المخالف كالمعدوم، كما في زمن قوّة الإسلام بنور النبی

صلى الله عليه و آله. «كامل عقله» كنصر، وحسن، وعلم، ويتعدى بالإفعال، والتفعيل، والواسطة. و«الحلم» بالكسر: العقل. وقال بعض المعاصرين فى بيان هذا الحديث: وهاهنا أسرار لطيفة لا يحتملها الأفهام، ولا رخصة فى إفشائها [للأنام] انتهى. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «فجمع» على المعلوم من باب منع، والمستتر لله. أو على ما لم يسم فاعله. ويؤيد الأول المغايرة بين الفعلين بالتذكير والتأنيث. و«اليد» عبارة عن الرحمة والتوفيق، ومروى: «أن كل مؤمن فى زمن ظهور الصاحب عليه السلام يعطى له قوّة أربعين رجلاً». ف«الأحلام» بمعنى الأبدان أنسب هنا. والمراد ب«جمع العقول» تقويتها بحسب تزايد الوسع لكلّ منها. وضمير «بها» لليد، و«الباء» للسببية، أو للرؤوس، و«الباء» بمعنى «فى». «وكملت» على المعلوم من باب حسن، ونصر، وعلم. وضمير «به» لمصدر «جمع»، أو لمجموع مصدر «وضع» و«جمع». وقال السيّد الأجلّ النائنى: «وضع اليد» كناية عن إنزال الرحمة، والتقوية بإكمال النعمة. «فجمع بها عقولهم»، يحتمل وجهين: أحدهما: أن يجعل عقولهم مجتمعين على الإقرار بالحقّ، فلا يقع بينهم اختلاف ويتفقون على التصديق. والآخر: أنه يجمع عقل كل واحد منهم ويكون جمعه باعتبار مطاوعة القوى النفسانية للعقل، فلا يتفرّق لتفرّقها. «وكملت به أحلامهم». تأسيس على الأول، وتأكيّد على الثانى.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٢٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام وضع الله يده: الضمير فى قوله يده إما راجع إلى الله أو إلى القائم عليه السلام، وعلى التقديرين كناية عن الرحمة و الشفقة أو القدرة والاستيلاء، وعلى الأخير يحتمل الحقيقة. قوله عليه السلام: فجمع بها عقولهم، يحتمل وجهين أحدهما أنه يجعل عقولهم مجتمعة على الإقرار بالحق فلا يقع بينهم اختلاف، ويتفقون على التصديق، و ثانيهما أنه يجتمع

عقل كل واحد منهم و يكون جمعه باعتبار مطاوعة القوى النفسانية للعقل، فلا يتفرق لتفرقها كذا قيل، و الأول أظهر، و الضمير فى بها راجع إلى اليد، و فى به إلى الموضوع، أو إلى القائم عليه السلام، و الأحلام جمع الحلم بالكسر و هو العقل.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٨٠

\*\*\*\*\*

## ٢٢- الحديث

٢٢ / ٢٢ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : « حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ ، وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ (٤) الْعَقْلُ » (٥) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حضرت باقر علیه السلام فرمود: چون قائم ما قیام کند خداوند دست رحمتش را بر سر بندگان گذارد پس عقولشان را جمع کند و (تا پیروی هوس نکنند و با یک دیگر اختلاف نوزند) و در نتیجه خردشان کامل شود (متانت و خود نگهداریشان کامل شود).

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٢٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۲۱- امام باقر (علیه السلام) فرمود: چون قائم ما قیام کند خدا دست رحمت بر سر بندگان نهد تا در تعقل هماهنگ شوند و آرمانهای آنها کامل شود.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۲۱- حضرت باقر علیه السلام فرمود: زمانی که قائم ما قیام کند دست لطف و رحمتش بر سر بندگان قرار دهد (یعنی به بندگان توجه کند) پس اندیشه و عقلهایشان را جمع کند و آنها را کامل سازد (تا حقایق و واقعتهای زندگی را بخوبی درک کنند و بجای پیروی از خواسته دل از عقل پیروی کنند و تن به خواسته آن دهند).

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۴۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا] :

«الحسین بن محمد عن معلى بن محمد». ، البصرى بالباء الموحدة تحتها نقطة ابو الحسين، فى الخلاصة: مضطرب الحديث و المذهب، وقال ابن الغضائرى: المعلى بن محمد البصرى ابو محمد نعرف حديثه و نكره يروى عن الضعفاء و يجوز ان يخرج شاهدا «عن الوشاء». ، هو الحسن بن على

بن زياد الوشاء بجلى كوفى، قال الكشى: يكنى بابى محمد الوشاء و هو ابن بنت الياس الصيرفى خزاز من اصحاب الرضا عليه السلام و كان من وجوه هذه الطائفة. و روى الصدوق رحمه الله فى عيون اخبار الرضا عليه السلام عن ابيه عن سعد عن صالح بن ابى حماد عن الحسن بن على الوشاء قال: كنت قبل ان اقطع على الرضا عليه السلام جمعت مما روى عن آبائه عليهم السلام و غير ذلك مسائل كثيرة فى كتاب و احببت ان اثبت فى امره و اختبره، فحملت الكتاب فى كمى و صرت الى منزله اريد منه خلوة اناوله الكتاب، فجلست ناحية متفكرا فى الاحتيال للدخول فاذا بغلام قد خرج من الدار فى يده كتاب فنادى: ايكم الحسن بن على الوشاء؟ فقمتم إليه و قلت: انا، قال: فهاك خذ الكتاب فاخذته و تنحيت ناحية فقرأته فاذا و الله فيه جواب مسألة مسألة، فعند ذلك قطعت عليه و تركت الوقف. «عن المثنى الحنات». ، المذكور فى الخلاصة بهذا الاسم رجلا: احدهما مثنى بن عبد السلام قال الكشى، قال: ابو النصر محمد بن مسعود قال: على بن الحسن انه كوفى حنات لا بأس به، و ثانيهما مثنى بن الوليد قال: الكشى قال: ابو النصر محمد بن مسعود قال: على بن الحسن مثل ما مر، و قال الفاضل الأسترآبادى: المثنى بن عبد السلام له كتاب عنه القاسم بن إسماعيل «ست جش» ابن عبد السلام العبدى مولى بنى هاشم كوفى ثقة و قال: المثنى بن الوليد الحنات «ست جش» مولى كوفى روى عن ابى - عبد الله له كتاب عنه جماعة منهم الحسن بن على بن يوسف بن بقاح «جش» «عن قتيبة الاعشى». ، بن محمد المؤدب ابو محمد المقرئ مولى الازد ثقة عين روى عن ابى عبد الله عليه السلام «صه». «عن ابن ابى يعفور». ، هو عبد الله بن ابى يعفور بالياء المنقطة تحتها نقطتين و العين المهملة الساكنة و الفاء و الراء بعد الواو، و اسم ابى يعفور واقد بالقاف و قيل: وقدان، يكنى أبا محمد ثقة ثقة جليل فى اصحابنا كريم على ابى عبد الله عليه السلام و مات فى ايامه و كان قارئاً يقرئ فى مسجد الكوفة. و روى الكشى عن محمد بن قولويه عن سعد عن على بن سليمان بن داود الرازى عن على بن اسباط عن ابيه اسباط بن سالم عن ابى الحسن بن سالم عن ابى الحسن موسى عليه السلام ان عبد الله بن ابى يعفور من حوارى ابى جعفر محمد بن على و حوارى جعفر بن محمد عليهما السلام، و عن على بن القتيبى عن الفضل بن شاذان عن ابن ابى عمير عن عدة من اصحابنا، قال: كان ابو عبد الله عليه السلام يقول: ما وجدت احدا يقبل وصيتى و

يطيع امرى الا عبد الله بن ابى يعفور «صه» و فى تهذيب الحديث للشيخ الطوسى عليه الرحمة فى باب الشهادة ان ابن ابى يعفور هذا لزمته شهادة فشهد بها عند ابى يوسف القاضى فقال له ابو يوسف: ما عسيت ان اقول فيك يا ابن ابى يعفور و انت جارى ما علمتك الا صدوقا طويل الليل و لكن تلك الخصلة، قال: و ما هى؟ قال: ميلك الى الرفض، فبكى ابن ابى يعفور حتى سالت دموعه ثم قال: يا ابا يوسف: نسبتنى الى قوم اخاف ان لا اكون منهم، قال: و اجاز شهادته «عن مولى لبنى شيبان عن ابى جعفر عليه السلام قال: اذا قام قائمنا وضع الله يده على رءوس العباد فجمع بها عقولهم و كملت احلامهم». قوله عليه السلام: اذا قام قائمنا، هو المهدي صاحب الزمان صلوات الله و سلامه عليه و هو اليوم موجود حى الا انه غائب عن ابصار الناس مستور عن الحواس، و انما سمي بالقائم لانه موجود بنحو من الوجود لا يذبل و لا يمرض و لا يهرم و لا يدثر بتغيرات الامور و لا يحلله صروف الدهور و لا يعتريه الموت و الهلاك بتأثير حركات الكواكب و الافلاك، بل انما يحيى و يموت حسب إرادة الله تعالى و مشيئته من غير تسبب اسباب و توسط علل و استعدادات مواد. و مع ذلك ليس ان جوهر روحه عليه السلام مفارق عن الجسد، بل يأكل و يشرب و يتكلم و يتحرك و يسكن و يمشى و يجلس و يكتب كما دل عليه ما فى كلام امير المؤمنين عليه السلام فى الحديث المشهور الذى نقلته الثقات من رواية كميل بن زياد النخعي من قوله: صحبوا الدنيا بابدان ارواحها معلقة بالملاء الاعلى، اولئك خلفاء الله فى ارضه و الدعاة الى دينه، و ذلك بعد ان قال باسطر قبل هذا: بلى لا يخلو الارض من قائم لله بحجة ظاهر مشهور او مستتر مغمور لئلا يبطل حجج الله. و بالجملة كيفية حياته و بقاءه عليه السلام فى الارض ككيفية حياة عيسى و بقاءه عليه السلام فى السماء، و من انكر وجود المهدي عليه السلام الآن او استبعد طول حياته هذا القدر فذلك لقصور علمه و ضعف ايمانه و قلة معرفته بكيفية ذلك، و معنى قوله: اذا قام اى خرج و ظهر، و هذا الخروج لا محالة كائن و لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد. للاخبار و الروايات الصحيحة الواردة فى هذا الباب الكثيرة التى لا تعد و لا تحصى رواها المؤلف و المخالف جميعا و عليه اتفق اطباق الامة المسلمة سيما ارباب القلوب و اصحاب المكاشفات. و قد نقل شيخنا البهائى روح روحه فى شرحه للاحاديث الاربعينية ملخصا مما ذكره الشيخ العارف المحقق محى الدين الاعرابى فى هذا المطلب

من الفتوحات المكية و نحن نذكر ذلك الفصل بعينه من غير حذف شىء منه ليحيط الناظر باطراف كلامه و يزيده بصيرة و وضوحا، قال: الباب الثالث و الستون و ثلاثمائة فى معرفة وزراء المهدي الظاهر فى اخر الزمان : اعلم ايدينا الله و اياك: ان لله خليفة يخرج و قد امتلأت الارض ظلما و جورا فيملؤها قسطا و عدلا، لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد طول الله ذلك اليوم حتى يلى هذا الخليفة من عترة رسول الله صلى الله عليه و آله من ولد فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله صلى الله عليه و آله جده الحسين بن على بن ابى طالب يبايع بين الركن و المقام يشبه رسول الله صلى الله عليه و آله فى الخلق بفتح الخاء و ينزل عنه فى الخلق بضم الخاء، لانه لا يكون احد مثل رسول الله صلى الله عليه و آله فى خلقه و الله يقول فيه:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

(القلم- ٤)، هو اجلى الجبهة اقنى الانف اسعد الناس به اهل الكوفة يقسم المال بالسوية و يعدل فى الرعية و يفصل ما فى القضية، يأتية الرجل فيقول: يا مهدي اعطني، و بين يديه المال فيحشى له فى ثوبه ما استطاع ان يحمله، يخرج على فترة من الدين، نزع الله به ما لا ينزع بالقرآن، يمسى الرجل جاهلا جبانا بخيلا و يصبح اعلم الناس اكرم الناس اشجع الناس، يصلحه الله فى ليلة يمشى النصر بين يديه، يعيش خمسا او سبعا او تسعا يقتفى اثر رسول الله صلى الله عليه و آله، لا يخطئ له ملك يسدده من حيث لا يراه، و يقوى الضعيف و يعين على نوائب الحق، يفعل ما يقول و يقول ما يعلم و يعلم ما يشهد، يفتح المدينة الرومية بالتكبير فى سبعين الفا من المسلمين من ولد اسحاق يبىد الظلم و اهله و يقيم الدين. ينفخ الروح فى الاسلام يعز الاسلام به و يحيى بعد موته، يضع الجزية و يدعو الى الله بالسيف فمن ابى قتل و من نازعه جدل، يظهر من الدين ما هو الدين فى نفسه ما لو كان رسول الله يحكم به، يرفع المذاهب من الارض فلا يبقى الا الدين الخالص، اعداؤه مقلدة العلماء و اهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهب إليه ائمتهم، فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه و سطوته و رغبة فيما لديه، يفرح عامة المسلمين اكثر من خواصهم . يبايعه العارفون من اهل الحقائق عن شهود و كشف بتعريف إلهى له رجال الهيون يقيمون دعوته و ينصرونه، هم الوزراء



يحملون اثقال المملكة و يعينونه على ما قلده الله، ينزل عليه عيسى بن مريم بالمنارة البيضاء بشرقى دمشق بين مهرودتين متكئا على ملكين: ملك عن يمينه و ملك عن يساره، يقطر رأسه ماء مثل الجمان ينحدر كأنما خرج ديمان و الناس فى صلاة العصر، فيتحنى له الامام من مقامه فيصلى بالناس، يؤم الناس بسنة محمد صلى الله عليه و آله، يكسر الصليب و يقتل الخنزير، و يقبض الله المهدي إليه طاهرا مطهرا، ثم قال:

الا ان ختم الاولياء شهيد- و عين امام العالمين فقيد هو السيد المهدي من آل احمد- هو الصارم الهندي حين يبید هو الشمس يجلو كل غيم و ظلمة- هو الوابل الوسمى حين وجود

و قد جاءكم زمانه و اظلكم اوانه و ظهر فى القرن الرابع اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية قرن رسول الله و هو قرن الصحابة ثم الذى يليه ثم الذى يلي الثانى، ثم يجىء فترات و يحدث امور و ينشر اهواء و يسفك دماء و عاث الذناب فى البلاد و كثر الفساد الى طم الجور و طمس سبله و ادبر نهار العدل بالظلم حين اقبل ليله، فشهداؤه خير الشهداء و أمناؤه افضل الامناء، و ان الله يستوزر له طائفة حباهم له من مكنون غيبه، اطلعهم كسفا و شهودا على الحقائق و ما هو امر الله عليه فى عبادته، فبمشاورتهم يفصل ما يفصل، و هم العارفون الذين عرفوا ما ثم. و اما هو فى نفسه فصاحب سيف حق و سياسة مدنية يعرف من الله قدر ما يحتاج إليه مرتبته و منزلته، لانه خليفة مسدد يفهم منطق الحيوان يسرى عدله فى الانس و الجان من اسرار علم و زرائه الذين استوزرهم الله قوله:

وَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ

(الروم- ٤٧)، و هم:

رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ

(الاحزاب- ٢٣)، و هم من الاعاجم، ما هم عربى لكنهم لا يتكلمون الا بالعربية، لهم حافظ ليس من جنسهم، ما عصى الله قط، هو اخص الوزراء و افضل الامناء فاعطاهم فى هذه الآية التى اتخذوها

هجيراً في ليلهم سميراً، فعلموا ان الصدق سيف الله في ارضه، ما قام باحد و لا اتصف به احد الا نصره الله، لان الصدق نعتة و الصادق اسمه، فنظروا باعين سليمة من الرمد و سلكوا باقدام ثابتة في سبيل الرشاد، فلم يروا الحق قيد مؤمناً من مؤمن بل اوجب على نفسه نصره المؤمنين. ثم قال: و اصحاب علم الرسوم ليست لهم هذه المرتبة (اي مرتبة التعريف الالهي و الاخذ عن عالم الالهام) لما اكبوا عليه من الجاه و الرئاسة و التقدم على عباد الله، و افتقار العامة إليهم فلا يفلحون في انفسهم و لا يفلح بهم، و هي حالة فقهاء الزمان الراغبين في المناصب من قضاء و حسبة و تدريس و شهادة. و اما المتسمون منهم بالدين، فيجمعون اكتافهم و ينظرون الى الناس من طرف خفي نظر الخاشع و يحركون شفاههم بالذكر ليعلم الناظر إليهم انهم ذاكرون و يتعجبون في كلامهم و يتشددون و يغلب عليهم رعونات النفس و قلوبهم قلوب الذئاب لا ينظر الله إليهم، هذا حال المتدين منهم لا الذين هم قرناء الشيطان لا حاجة للناس بهم، لبسوا للناس جلود الضأن من اللين، اخوان العلانية اعداء السريرة، فالله يراجع بهم فيأخذ بنواصيهم الى ما فيه سعادتهم. و اذا خرج هذا الامام المهدي فليس له عدو مبين الا الفقهاء خاصة، فانهم لا يبقى لهم رئاسة و لا تميز عن العامة و لا يبقى لهم علم بحكم الا قليل، و يرتفع الخلاف من العالم في الاحكام بخروج هذا الامام، و لو لا ان السيف بيده لافتي الفقهاء بقتله، و لكن الله يظهره بالسيف و الكرم فيطمعون و يخافون و يقبلون حكمه من غير ايمان، بل يضمرون خلافه، بل يعتقدون فيه اذا حكم فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم، لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد و زمانه قد انقطع و ما بقى مجتهد في العالم، و ان الله لا يوجد بعد ائمتهم احدا له درجة الاجتهاد. و اما من يدعى التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون إليه، فان كان ذا مال و سلطان انقادوا له في الظاهر رغبة في ماله و خوفاً من سلطانه و هم ببواطنهم كافرون به، انتهى كلامه. و اعلم ان اكثر ما ذكره فيما نقلناه من عبارته أولاً موجود في كتب الحديث بعضها على طريقة اصحابنا و بعضها على غير طريقهم، و انظروا ايها الاخوان الى ما في طي كلامه من المعاني الدالة على كيفية مذهبه كقوله: ان لله خليفة، و قوله: اسعد الناس به اهل الكوفة، و قوله: اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد، و قوله: انه على ضلالة و قوله: لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد و زمانه قد انقطع الى آخره، ثم في كلامه فوائد شريفة و لطائف

عجيبة تأملوا فيه لعلكم تهتدون الى مقاصده. ان الثابت بالشرع و العرفان و الشهود و الايمان وجود مولانا المهدي صاحب- الزمان عليه صلوات الرحمن و بقاءه من حين ولادته الى الآن، و لنا فى تحقيق هذا المرام و امثاله مسلك انيق و منهج دقيق ليس هاهنا موضع تفصيله، و اجماله ما اشرنا إليه آنفا من كون وجوده عليه السلام و حياته فى عالم الارض كوجود عيسى عليه السلام و حياته فى عالم السماء . و مما يمكن الاعتضاد به ما قاله صاحب الفتوحات فى الباب الخامس و الخمسين و ثلاثمائة منها و هو المعقود فى ارض العبادة و اتساعها من قوله: فاذا نظر الانسان الى نشأته البدنية قامت معه الارض التى خلق منها و جعل منها غذاؤه و ما به صلاح نشأته و لم يرزقه الله فى العادة من غيرها، و من اخرق الله فيه العادة بان لم يرزقه منها رزقه من امر خفى و هو السبب الذى ابقى عليه حياته، فوفر عليه حرارته و رطوبته التى هى مادة حياته بامر لطيف لا يعلمه الا الله و من اطلعه عليه، لان الله لما وضع الاسباب لم يرفعها فى حق احد، و انما اعطى البعض من عباده من النور ما اهتدى به المشى فى ظلمات الاسباب غير ذلك ما فعل، فعانينا من ذلك على قدر انوارهم، فحجب الاسباب مسدلة لا ترفع ابدا فلا تطمع، و ان نقلك الحق من سبب فانما ينقلك بسبب اخر فلا تطمع فيما لا مطمع فيه. و لكن سل الله رشة من ذلك النور على ذاتك و اظهر الامور اللطيفة ان جعل بدنك ذا مسام و احاط بك الهواء الذى هو مادة الحياة الطبيعية فانه حار رطب بالذات، و جعل فيه قوة جاذبة فقد تجذب فى وقت فقدك الاسباب المعتادة الهواء من مسام بدنك فيغتذى بدنك و انت لا تشعر، و قد علمنا ان من الحيوانات من يكون غذاؤه من مسام بدنه مما يجذبه من الرطوبة على ميزان خاص يكون له البقاء من غير افراط و لا تفريط، انتهى كلامه. قوله عليه السلام: وضع الله يده على رءوس العباد: اعلم ان الله تعالى منزه عن الجوارح و الاعضاء، بل منزه عن التكثر و التغير مطلقا و عن التشبيه بشيء من الاشياء، اذ ليس كمثله شيء فى الارض و لا فى السماء، بل منزه عن هذا التنزيه أيضا كما انه منزه عن التشبيه، الا انه يعبر عن واسطة جوده و فيضه و هو ملك من الملائكة باليد او الاصبع كما فى قوله تعالى:

بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ

(المائدة-٦٤)، وقول النبي صَلَّى الله عليه وآله: قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقبله كيف يشاء. والمراد ببراءة عباده نفوسهم الناطقة و عقولهم الهيولانية، لان العقل فى الآدمى ارفع شىء من قواه و اجزائه الباطنة و الظاهرة، وقوله عليه السلام: فجمع بها عقولهم، اى جمع الله بواسطة ذلك الملك القدسى و الجوهر العقلى عقول العباد من جهة التعليم و الالهام، فان العقول الانسانية فى اوائل نشأتها منغمرة فى طبائع الابدان متفرقة فى الحواس متوزعة فى ميولها و اشواقها الى الاغراض و الشهوات، منقسمة فى همها و دواعيها الى شجون الامانى و شعب الرغبات، ثم اذا ساعده التوفيق و تنبه بان وراء هذه النشأة نشأة اخرى، فعلم ذاته و عرف نفسه و استكمل عقله بالعلم و الحال و رجع الى ذاته و ارتقى الى معدنه الاصلى و عاد من مقام التفرقة و الكثرة الى مقام الجمعية و الوحدة و من موطن الفصل الى الوصل و من الفرع الى الاصل. و لما ثبت و تقرر ان النفوس الانسانية من زمن ابينا آدم عليه السلام الى وقت بعثة الرسول الخاتم صَلَّى الله عليه و آله كانت متدرجة فى التلطف و التصفى مترقية فى حسن القبول و الاستعداد، و لهذا كلما جاء رسول بعد رسول كانت معجزة النبى المتأخر اقرب الى المعقول من المحسوس و الى التروح من المتجسم من معجزة النبى المتقدم. و هكذا و لاجل ذلك كانت معجزة نبينا صَلَّى الله عليه و آله و على سائر الأنبياء و المرسلين القرآن و الكتاب و هو امر عقلى، انما يعرف كونه اعجازا اصحاب العقول الزكية و لو كان منزلا على الامم السابقة لم يكن حجة عليهم لعدم استعدادهم لدركه، ثم من بعثة الرسول صَلَّى الله عليه و آله الى اخر الزمان كانت الاستعدادات فى الترقى و النفوس فى التلطف و التزكى، و لهذا لم يحتاجوا الى رسول اخر يكون حجة من الله عليهم و انما الحجة منه عليهم هو العقل الذى هو الرسول الداخلى كما دل عليه الحديث السابق و الحديث اللاحق أيضا. ففى اخر الزمان يترقى الاستعدادات من النفوس الى حد لا يحتاجون به الى معلم من خارج على الرسم المعهود بين الناس الآن، بل يكتفون بالالهام الغيبى عن التأدب الوضعى و بالمسدد الداخلى عن المؤدب الخارجى و بالمكمل العقلى عن المعلم الحسى كما لسائر الاولياء، فملك روحانى هو يد الله يجمع عقولهم و يكمل احلامهم. فتأمل فى هذا الحديث و الذى قبله بعين البصيرة و تدبر فيما افدناك فى شرحهما طالبا

للاكتشاف اخذا بالعدل و الانصاف معرضا عن الجدل و الاعتساف ليظهر لك بعض الاسرار  
المختلفة تحت الحجب و الاستار و تطلع على بسيط قلبك نور كوكب دري من مطالع عالم الانوار.

شرح أصول الكافي؛ ج ١، ص ٥٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الحادي و العشرون قوله رحمه الله: عن مولى لبنى شيبان المراد به زرارة.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: فَجَمَعَ به صيغُهُ معلومٌ باب مَنَعَ است و ضمير مستتر، راجع به الله است و مي تواند بود كه به  
صيغُهُ مجهول باشد. و مؤيد اول است اختلاف ميان جَمَعَ و كَمَلْتُ در تذكير و تأنيث. و بر هر تقدير،  
مراد به جَمَعَ عُقُول، تقويت هر کدام است به اعتبار زياد كردن وسع هر کدام از آنچه پيشتر بوده.  
ضمير بِهَا راجع به يَدَه است و باء، براي سببِيت است، يا راجع به رُؤُوس است و باء به معني «في»  
است. وَ كَمَلْتُ (به صيغُهُ معلوم باب «نَصَرَ» و «حَسُنَ» و «عَلِمَ») عطف است به جَمَعَ و ضمير به  
راجع به مصدر جَمَعَ است، يا راجع به مجموع مصدر وَضَعَ و جَمَعَ است. الأَحْلَام: بدن ها. و به اين  
معني، مفرد ندارد. و وقارها. و به اين معني، جمع حِلْم (به كسر حاء و سكون لام) است. و معني اول  
اين جا، مناسب تر است. يعني: روايت است از امام محمّد باقر عليه السّلام گفت كه: چون به كار  
امامت ايستد قائم آل محمّد-مراد، صاحب الزمان عليه السّلام است-مي گذارد الله تعالى دست  
رحمت و توفيق خود را بر سر بندگان خود. پس تقويت مي كند به آن دست، خردمندی های ایشان

را وقوى مى شود به سبب آن تقويتِ عقول، بدن هاى ايشان. منقول است كه هر مؤمنى قوتِ چهل مرد به هم مى رساند .

صافى در شرح كافى ؛ ج ١ ، ص ٢٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى] :

هدية: «وضع السلطان يده على رؤوس رعيته»: كناية عن شمول رعايته لهم بالرحمة وعموم عطوفته لهم بالمعدلة. والإمام الظاهر يد الله الظاهرة. (فجمع بها عقولهم) عبارة عن رفع الاختلاف فيما بين الناس واتفاقهم على دين واحد بحيث يعدّ المخالف كالمعدوم، كما فى زمن قوّة الإسلام بنور النبى صلى الله عليه و آله. «كامل عقله» كنصر، وحسن، وعلم، ويتعدى بالإفعال، والتفعيل، والواسطة. و«الحلم» بالكسر: العقل. وقال بعض المعاصرين فى بيان هذا الحديث: وهانها أسرار لطيفة لا يحتملها الأفهام، ولا رخصة فى إفشائها [للأنام] انتهى. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «فجمع» على المعلوم من باب منع، والمستتر لله. أو على ما لم يسمّ فاعله. ويؤيد الأول المغايرة بين الفعلين بالتذكير والتأنيث. و«اليد» عبارة عن الرحمة والتوفيق، ومروى: «أنّ كلّ مؤمن فى زمن ظهور الصاحب عليه السلام يعطى له قوّة أربعين رجلاً». ف«الأحلام» بمعنى الأبدان أنسب هنا. والمراد ب«جمع العقول» تقويتها بحسب تزايد الوسع لكلّ منها. وضمير «بها» لليد، و«الباء» للسببية، أو للرؤوس، و«الباء» بمعنى «فى». «وكملت» على المعلوم من باب حسن، ونصر، وعلم. وضمير «به» لمصدر «جمع»، أو لمجموع مصدر «وضع» و«جمع». وقال السيّد الأجلّ النائنى: «وضع اليد» كناية عن إنزال الرحمة، والتقوية بإكمال النعمة. «فجمع بها عقولهم»، يحتمل وجهين: أحدهما: أن يجعل عقولهم مجتمعين على الإقرار بالحقّ، فلا يقع بينهم اختلاف ويتفقون على التصديق. والآخر: أنّه يجمع عقل كلّ واحد منهم ويكون جمعه باعتبار مطاوعة

القوى النفسانية للعقل، فلا يتفرّق لتفرّقها. «وكمّلت به أحلامهم». تأسيس على الأول، وتأكيّد على الثاني .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي] :

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام وضع الله يده: الضمير في قوله يده إما راجع إلى الله أو إلى القائم عليه السلام، وعلى التقديرين كناية عن الرحمة والشفقة أو القدرة والاستيلاء، وعلى الأخير يحتمل الحقيقة. قوله عليه السلام: فجمع بها عقولهم، يحتمل وجهين أحدهما أنه يجعل عقولهم مجتمعة على الإقرار بالحق فلا يقع بينهم اختلاف، ويتفقون على التصديق، و ثانيهما أنه يجتمع عقل كل واحد منهم ويكون جمعه باعتبار مطاوعة القوى النفسانية للعقل، فلا يتفرّق لتفرّقها كذا قيل، والأول أظهر، والضمير في بها راجع إلى اليد، وفي به إلى الموضوع، أو إلى القائم عليه السلام، والأحلام جمع الحلم بالكسر وهو العقل.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٨٠

\*\*\*\*\*

## ٢٣- الحديث

٢٣ / ٢٣ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ مُرْسَلًا ، قَالَ :

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «دِعَامَةٌ (٦) الْأَنْسَانِ الْعَقْلُ ، وَالْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ (٧) وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ ، وَبِالْعَقْلِ يَكْمُلُ (٨) ، وَهُوَ دَلِيلُهُ وَمُبْصِرُهُ (٩) وَمِفْتَاحُ أَمْرِهِ ، فَإِذَا كَانَ تَأْيِيدُ عَقْلِهِ

- ١-١ . فى كمال الدين: «بها».
- ٢-٢ . «الأحلام»: جمع الحِلْم بمعنى العقل ، وهو فى الأصل : الأناة والتثبّت فى الأمور ، وذلك من شعار العقلاء . أنظر : النهاية ، ج ١ ، ص ٤٣٤ (حلم).
- ٣-٣ . كمال الدين، ص ٦٧٥ ، ح ٣١ ، بسنده عن الحسين بن محمّد الوافى ، ج ١ ، ص ١١٤ ، ح ٢٥؛ وج ٢ ، ص ٤٥٦ ، ح ٩٧٣.
- ٤-٤ . فى «ب ، و ، بس» : «بين الله وبين العباد».
- ٥-٥ . الوافى ، ج ١ ، ص ١١٣ ، ح ٢٤.
- ٦-٦ . «دعامة البيت»: الأستوان الذى يعتمد عليه السقف ، ودعامة كلّ شىء هى أصله الذى ينشأ منه فروع أحواله وشعب أوصافه وكمالاته . انظر : لسان العرب، ج ١٢ ، ص ٢٠١ (دعم) .
- ٧-٧ . فى العلل : «ومن العقل الفطنة».
- ٨-٨ . فى المطبوع: «يكمل» بالتشديد . وقراه صدر المتألّهين مجهولاً من الإفعال أو التفعيل ؛ حيث قال: «...وبكونه مكماً للإنسان». والظاهر من كلام المازندرانى تجرّده معلوما؛ حيث قال: «أى يكمل الإنسان؛ لأنّ العقل مبدأ لجميع الخيرات ... التى بها يصير الإنسان كاملاً» .
- ٩-٩ . فى «و»: «مبصره» اسم الفاعل من التفعيل ، وفى «ج ، بر ، بس» : «مبصره» بهيئة اسم المكان . وفى هذه الكلمة احتمالات ثلاث : الأول : بفتح الميم والصاد وسكون الباء ، بمعنى الحجّة \_ كما فى اللغة \_ أى ما فيه بصيرته وعلمه . هذا هو مختار السيّد الداماد فى التعليقة . الثانى : اسم الفاعل من الإفعال أو التفعيل . قال به الفيض والمازندرانى . الثالث : اسم آلة \_ بكسر الميم وسكون الباء وفتح الصاد \_ أى ما به بصيرته . ظاهر كلام صدر المتألّهين الثانى والثالث ، وجوّز الثالث المازندرانى ، واحتمل الكلّ المجلسى .



مِنَ النُّورِ ، كَانَ عَالِمًا ، حَافِظًا ، ذَاكِرًا (١) ، فَطِنًا ، فَهَمًّا (٢) ، فَعَلِمَ بِذَلِكَ كَيْفَ ، وَلِمَ ، وَحَيْثُ (٣) ، وَعَرَفَ مَنْ نَصَحَهُ وَمَنْ غَشَّهٗ ، فَإِذَا عَرَفَ ذَلِكَ ، عَرَفَ مَجْرَاهُ (٤) وَمَوْصُولَهُ وَمَقْصُولَهُ ، وَأَخْلَصَ الْوَحْدَانِيَّةَ لِلَّهِ وَالْأَقْرَارَ بِالطَّاعَةِ ، فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ (٥) ، كَانَ مُسْتَدْرِكًا لِمَا فَاتَ ، وَوَارِدًا عَلَى مَا هُوَ آتٍ ، يَعْرِفُ (٦) مَا هُوَ فِيهِ ، وَلِإِيَّ شَيْءٍ هُوَ هَاهُنَا ، وَمِنْ أَيْنَ يَأْتِيهِ ، وَإِلَى مَا هُوَ صَائِرٌ ؛ وَذَلِكَ (٧) كُلُّهُ مِنْ تَأْيِيدِ الْعَقْلِ (٨) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: پایه شخصیت انسان عقل است و هوش و فهم و حافظه و دانش از عقل سرچشمه میگیرند. عقل انسان را کامل کند و رهنما و بیناکننده و کلید کار اوست و چون عقلش بنور خدائی مؤید باشد دانشمند و حافظ و متذکر و با هوش و فهمیده باشد و از این رو بداند چگونه و چرا و کجاست و خیر خواه و بدخواه خود را بشناسد و چون آن را شناخت روش زندگی و پیوست و جدا شده خویش بشناسد و در یگانگی خدا و اعتراف بفرمانش مخلص شود و چون چنین کند از دست رفته را جبران کرده برآینده مسلط گردد و بداند در چه وضعی است و برای چه در اینجاست و از کجا آمده و بکجا میرود؟ اینها همه از تأیید عقل است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲۳- فرمود: ستون هستی انسان عقل است، عقل سرچشمه هوش و فهم و حفظ دانش است خرد او کامل کند و رهنما و آگاه کن و کلید کار او است، وقتی عقلش به نور مؤید باشد دانشمند و حافظ و یادآور و باهوش و فهمیده بود و از این رو بداند چگونه و چرا و کجا و خیر خواه و بدخواه خود را بشناسد، وقتی این را شناخت روش و پیوست و جدائی خود را بشناسد و در یگانه پرستی خدا و دل دادن به فرمانبری مخلص گردد و چون چنین کند، از دست رفته را به چنگ آورد و بر آینده مسلط گردد و بداند در چه وضعی است، برای چه در اینجا است، از کجا به اینجا آمده و به کجا می رود. اینها همه از تأیید عقل است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲۳- فرمود: پایه شخصیت انسان عقل است، عقل سرچشمه هوش و فهم و حفظ دانش است، عقل انسان را کامل می کند و رهنما و آگاه کننده و کلید کار اوست و چون عقلش به نور الهی تأیید شده باشد دانشمند و حافظ و یادآور و باهوش و فهمیده باشد از این رو بداند چگونه و چرا و کجا خیر خواه و بدخواه خود را بشناسد و چون آنرا شناخت روش زندگی و پیوست و جدائی خود را بشناسد و در یگانگی خدا و اعتراف به فرمانش مخلص گردد و چون چنین کند، از دست رفته را جبران کند و به چنگ آورد و بر آینده مسلط گردد و بداند در چه وضعی است، برای چه در اینجا است، از کجا به اینجا آمده و به کجا می رود. اینها همه از تأییدات عقل است.

توضیح: منظور از تأیید عقل صفا و پاکی اوست تا بتواند فیض را از مبدأ درک کند. اگر ذات خداوند را سرچشمه نور معنوی به حساب آوریم، عقل موجودی است که توان درک این نور و انعکاس آن را دارد. در حقیقت زاویه تابش نور حق به عقل همان تأیید عقل است و زاویه انعکاس آن، درک و حفظ

دانش است در صورتی که عقل بخاطر تربیت ناروا و اخلاق فاسد متوقف می شود و قادر به درک فیض نیست.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۴۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قال الشيخ رضى الله عنه «الحمد». قيل هو الوصف بالجميل على وجه التبجيل فيختص باللسان، و للمناقشة في هذا الاختصاص مجال، وقيل: بل هو بالحقيقة فعل يشعر بتعظيم المنعم من جهة كونه منعماً فيعم مورده اللسان و الأركان و الجنان، و عن بعض المحققين: الحمد اظهر الصفات الكمالية لاحد فيعم حمد الانسان وغيره، و من هذا القبيل حمد الله جل ثناؤه على ذاته، و ذلك حيث بسط بساط الوجود على إمكانات لا تعد و لا تحصى، و وضع عليه موائد كرمه التي لا يتناهى، فقد كشف عن صفات كماله بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية، فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليه و لا يتصور مثل هذه الدلالات في الالفاظ و العبارات، و من ثم قال صلى الله عليه و آله: لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك. «لله».

شرح أصول الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۵۶۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الثالث والعشرون قوله عليه السلام: دعامة الانسان قال فى الصحاح: الدعامة عماد البيت . قوله عليه السلام: و مبصره المبصر و المبصرة على هيئة اسم المكان الحجة-كذا فى الصحاح . قوله عليه السلام: فعلم بذلك كيف و لم أى فاذن علم بذلك من أمر جوهر ذاته العاقلة مطلب كيف و لم و حيث على ما عليه الامر نفسه، و عرف من أمر قوته العاملة ما فيه نصحه و صلاحه و ما فيه غشه و فساده و من ينصح له و يصلحه و من يغشه و يفسده، أو فعلم اذن بذلك كيف و لم و حيث فى حقائق الموجودات على الاطلاق، و عرف من أمره بحسب كل من قوته النظرية و العملية سبيل نصحه و سبيل غشه و من ينصح له و من يغشه، و الله سبحانه أعلم بأسرار أوليائه و حقائق حكمهم. قوله عليه السلام: كان مستدركا فذلك الاخلاص و الاقرار كمال القوة النظرية، و ذلك الاستدراك و الورود كمال القوة العملية. قوله عليه السلام: و الى ما هو صائر و ذلك كنه المعرفة و حقيقة العلم بالمبدأ و المعاد و البدو و العود و البداية و الرجوع.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٥٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وحيث. [ص ٢٥ ح ٢٣] أقول: أى منزلته ومكانه ورتبته، إشارةً إلى القوّة العاقلة. و«عرف من نصحه» إشارة إلى القوّة العاملة.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٤٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: ستون خوبی های آدمی، خردمندی است و خردمندی، چیزی است که از آن به هم می رسد چهار چیز: اول، پی بردن به عیب امامان باطل، به سبب محکومات قرآن؛ دوم، فهمیدن پایه امامان حق؛ سوم، نگاه داشتن حد خود در متشابهات قرآن و مانند آن؛ چهارم، یاد گرفتن مسائل دین از امامان حق. و به خردمندی، کامل می شود آدمی. و این خردمندی، راهنمای صاحبش است سوی امام حق و چراغی است که آلت دیده وری اوست و کلید کار بسته اوست که متشابهات قرآن است و معلوم می شود به سؤال امام حق از آنها. پس اگر شد مددکاری خردمندی آدمی از جانب امام حق، شد دانا به مسائل دین، نگاه دارنده حد خود، ثناگوی امامان حق، عیبگوی امامان باطل، فهم کننده پایه امامان حق، پس شد دانا به سبب آن صفت ها به این که چگونه شد حال این امت بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و این که چرا چنین شد که راه باطل پیش گرفتند. مراد، این است که: به سبب ایثار حیات دنیا بر آخرت، شد چنانچه الله تعالی خبر از آن داده در سوره اعلیٰ یا به سبب نفاق منافقان، شد چنانچه بیان می شود در حدیث اول باب بیست و دوم که «بَابُ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ» است و دلالت بر آن می کند آنچه منقول است در کتاب مُسَلَّم از عَمَّار از حدیقه از رسول صلی الله علیه و آله در اوایل عشر دهم در «بَابُ صِفَاتِ الْمُنَافِقِينَ» و این که امامت به حق در جایی و کسی است که محکومات قرآن، دلالت بر امامت او کند. و شناخت، امامی را که راه حق می نماید او را و امامی را که راه باطل می نماید او را، پس چون آدمی شناخت آنها را که گفتیم، شناخت سلوک خود را و کسی را که به او باید پیوست و کسی را که از او جدایی باید کرد و خالص کرد یگانگی را برای الله تعالی به سبب نفی شریک در حکم برای او، موافق آیت سوره انعام و دو آیت سوره یوسف: «

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»

«با اقرار به فرمان برداری خود برای الله تعالی و رسولش و جانشین رسولش به سبب ترک پیروی ظن. پس چون آدمی به جا آورد این اخلاص را، شد تلافی کننده آنچه را که برطرف شده از میان اکثر مردمان و آن، اتباع محکومات قرآن است، و سر راه گیرنده بر دشمنی که در کار آمدن است بر سر

او. آن دشمن، شیطان و تابعان او از مخالفان است؛ چه می شناسد آن آدمی، مذهبی را که او در آن است و می شناسد این را که برای چه او در آن مذهب است. مراد، این است که: به دلالت شواهد ربوبیت و محکّمات قرآن است. و می شناسد این را که از کجا و کدام راه، آن دشمن می آید او را. و می شناسد این را که بازگشت آن دشمن، سوی چیست از شبهات. و آنها که مذکور شد، همگی به سبب مددکاری تو راست خردمندی را. یا مراد، این است که: به سبب مددکاری خردمندی است صاحبش را. بدان که آنچه گفتیم، به عنوان احتمال است و در شافی احتمالی دیگر ذکر کرده ایم، والله أعلم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۶۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: «الدعامة» بالكسر: العماد، وما يعتمد عليه، والأصل الذي ينشأ منه الفروع. عماد الشيء، ودعامته، وقوامه؛ بمعنى. یعنی إنسانية الإنسان العقل. (والعقل منه الفطنة) أي التفتن بانحصار الأعلمیّة بما هو الحقّ في هذا النظام العظيم بعد مدبره العليم الحكيم في العاقل عنه؛ لعصمته المقدّرة لحكم ومصالح شتى، وانحصار العمل بقوله فيما يجري فيه وفي دليله الاختلاف بلا مكابرة، و«فهم» قوله بأنّه في ضروريّات الدّين بالنظر إلى الجميع على السواء، من دون رموز وكنایات ومعنیات ومبدعات كالشمس في الضحى بالنظر إلى جميع أنظار الأصحاء. و«حفظ حديثه، والعلم به»، أي القطع بما قاله، وأخبر به عن الله سبحانه. (وبالعقل يكمل) إنسانية الإنسان، أي معرفته الدينيّة. و«المبصر» كمنبر: آلة البصارة والبصيرة. و«الحجّة». (فإذا كان تأييد عقله من النور) أي من نور الحجّة المعصوم العاقل عن الله (كان عالماً) بما عقل عن العاقل عن الله، قاطعاً بحقيّته، وبأنّه لا قطع بحقيّة غيره (حافظاً) لما أخذ منه، (ذاكراً) لله سبحانه على ما أمر به، شاكراً مطيعاً بطاعة مفترض الطاعة، (فطناً) في المعارف الدينيّة التي منها معرفة أعداء الدّين، (فهماً) أنّه متفرّد

بذلّ المخلوقيّة والعبوديّة كسائر المخلوقات، كما أنّ الربّ تبارك وتعالى متوحّد بعزّ الخالقيّة، وتدبير الجميع. (فعلم بذلك كيف) أى خصوصيّة كلّ شىء على ما عقل عن العاقل عن الله، وكذا «لّمّه»، ووجهه، ومصلحته، و«حيثه» ومنزلته، و (عرف) موافقه ومنافقه. (فإذا عرف ذلك، عرف مجراه) بأنّ الدنيا إنّما هى مجرى وطريق إلى الآخرة. و«الموصول» عبارة عن الأعمال الصالحة الباقية. و«المفصول» عن حطام الدنيا والحياة الفانية. (والإقرار بالطاعة) أى طاعة مفترض الطاعة. (ووارداً على ما هو آت) أى مسروراً شاكراً، وآخر دعواهم فيها أن الحمد لله ربّ العالمين. (ويعرف ما هو فيه) نظير الحديث الذى قد سبق ذكره من أنّ: «للمعرفة أركاناً أربعة؛ معرفة الله، ومعرفة العبد نفسه، ومعرفته أنّه لماذا خُلِق، ومعرفة عدوّ دينه». فالمعنى: ويعرف ما هو فيه من الأمر الحقّ ويقطع به، ويعرف أنّه خلق للمعرفة والعبوديّة لله ربّ العالمين، وأنّه خُلِق بعد أن لم يكن أصلاً من ماء مهين بصنع أحسن الخالقين، وأنّه صائر إلى الحقّ إلى الموت إلى القبر إلى عقبات البرزخ إلى الموقف محشوراً بعد كونه رميماً، ثمّ إلى منازل الموقف المنتهية إلى الصراط المنتهى بأهل النار إلى النار وبأهل الجنّة إلى الجنّة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: «والعقل منه الفطنة»، يعنى بعيوب أئمة الضلال من محكمات القرآن. «والفهم»، يعنى فهم منزلة الإمام الحقّ. «والحفظ»، يعنى رعاية الأدب فى تناول متشابهات القرآن والسنة. «والعلم»، يعنى تعلّم المسائل الدينيّة من الإمام الحقّ. «وهو دليله»، أى مُهديه . «ومبصره» بفتح ميم، أى حجّته، أو بكسرهما، أى آلة البصيرة. «كان عالماً»؛ أى بمسائل الدّين. «حافظاً»، أى راعياً لأدابه فى الأحكام بالاجتناب عن العمل بالرأى. «ذاكراً»، أى مادحاً للإمام الحقّ. «فطناً»: ذامّاً على أئمة الضلال. «فهماً» قول الإمام الحقّ. «فعلم بذلك»، أى بسبب الاتّصاف بالأوصاف المذكورة «كيفيّة» حال الأئمة بعد النّبى صلى الله عليه وآله وعلة افتراقها من إيثار الفانى على الباقي ونحو ذلك ومكان الإمامة الحقّة. «وعرف من نصحه»، وهو الإمام الحقّ وشيعته. «ومن غشه»، وهو الإمام الباطل وتبعته. «عَرَفَ مَجْرَاهُ»، أى سلوكه مع الناس ومن ينبغى مواصلته ومن يجب مفارقتة. «وَأَخْلَصَ الْوَحْدَانِيَّةَ لِلَّهِ»، بنفى الشريك فى الحكم، قال الله فى سورة الأنعام، وسورة يوسف فى آيتين فيها:

«إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» .

\* «مُسْتَدْرِكاً لِمَا فَاتَ»، أى من الآداب الحسنة من البين بسبب العمل بالظنّ والرأى. «وَوَارِدًا عَلَى مَا هُوَ آتٍ»، أى قاطعاً طريق الشيطان القاصد للإتيان للفساد فى الدين. «وَيَعْرِفُ مَا هُوَ فِيهِ» من المذهب الحقّ؛ يعنى بشواهد الربوبية ومحكمات القرآن، وأنه «لأى شئٍ هُوَ» فى المذهب الحقّ، وأنّ عدوّه المبين من أىّ الطريق يأتيه، وأنّ عدوّه «إلى ما هُوَ صائرٌ» من الشبهات. وجميع ما ذكرناه هنا على الاحتمال. وفى الشافى ذكرنا احتمالاً آخر . وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «الدّعامة» بكسر الدال: عماد البيت، والخشب المنصوب للتعريش. والمراد أنّ قيام أمر الإنسان ونظام حاله بالعقل، فكلّ من لم يكن عاقلاً يكون ساقطاً غير منتظم الأحوال. ويمكن أن يكون بالنظر إلى النوع، فلولا العقل لما بقى النوع؛ لأنّ الغرض من إيجاد الإنسان المعرفة التى لا تحصل إلاّ بالعقل، «والعقل» يحصل أو ينشأ «منه» الفطنة، والفهم، والحفظ، والعلم». وهذا إلى قوله: «فإذا كان تأييد عقله» كالدليل لسابقه؛ أى إذا كان تقوية عقله - أى الحالة التى للنفس باعتبار الاتّصال والارتباط بالجواهر المفارق المخلوق أوّلاً - من النور؛ أى ذلك المخلوق الأوّل الذى ذكر سابقاً أنّه خلقه من نوره، وذلك التأييد بكمال إشراقه عليها. ولعلّ المراد أنّه إذا كان عقله متقوّياً بذلك الإشراق، كان جامعاً لهذه الصفات بكماله ولو لم يتعلّم، وإذا كان غير متأيّد به كان له بعضها أو بعض المراتب منها. ويبلغ بالتعلّم والاكتساب إلى الكمال المتيسّر له. انتهى. الأصوب فى بيانه تعميم التأييد؛ ليشمل تأييد الحجّة المعصوم المحصور عدده، وتأييد العاقل عن العاقل عن الله تبارك وتعالى.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٢٨٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام دعامة الإنسان: الدعامة بكسر الدال عماد البيت، والمراد أنّ قيام أمر الإنسان ونظام حاله بالعقل، ويحتمل أن يكون بالنظر إلى النوع، فلولا العقل لما بقى النوع، لأنّ الغرض



من إيجاد الإنسان المعرفة التي لا تحصل إلا بالعقل والعقل يحصل أو ينشأ منه الفطنة، وهى سرعة إدراك الأمور على الاستقامة وهذا كالدليل السابق. قوله عليه السلام و بالعقل: أى كاملة يكمل أى الإنسان و هو أى العقل الكامل دليله أى دليل الإنسان، يدلّه على الحق، و مبصره بصيغة اسم الفاعل على بناء الأفعال أو التفعيل، أى جاعله بصيرا و موجب لبصيرته كقوله تعالى

فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً

أو بكسر الميم و فتح الصاد اسم آلة أى ما به بصيرته، أو بفتح الميم و الصاد اسم مكان، أى ما فيه بصيرته و علمه، و فى القاموس: المبصر و المبصرة: الحجة، و مفتاح أمره أى به يفتح ما أغلق عليه من الأمور الدينية و الدنيوية و المسائل الغامضة. قوله عليه السلام فإذا كان تأييد عقله من النور: اعلم أن النور لما كان سببا لظهور المحسوسات يطلق على كل ما يصير سببا لظهور الأشياء على الحس و العقل، فيطلق على العلم و على أرواح الأئمة عليه السلام، و على رحمة الله سبحانه، و على ما يليق به فى قلوب العارفين من صفاء و جلاء، به يظهر عليهم حقائق الحكم و دقائق الأمور، و على الرب تبارك و تعالى لأنه نور الأنوار، و منه يظهر جميع الأشياء فى الوجود العيني، و الانكشاف العلمى، و هنا يحتمل الجميع، و من قال بالعقول المجردة ربما يفسر النور هنا بها، و تأييده بإشراقها عليه كما أو مانا سابقا إليه، و قد عرفت ما فيه كان عالما ذاكرة لربه بحيث لا يشغله عنه شىء فطنا فهما فى غاية الكمال فكان كاملا فى القوتين النظرية و العملية و ما يذكر بعد ذلك بعضه إشارة إلى الأولى و بعضه إلى الثانية كما سيظهر. قوله عليه السلام فعلم بذلك كيف: أى كيفية الأعمال و الأخلاق أو كيفية السلوك إلى الآخرة، و الوصول إلى الدرجات العالية أو حقائق الأشياء و لم أى علاقة الأشياء السالفة و غايتها، أو علل وجودها و ما يؤدي إليها كعلة الأخلاق الحسنة فإنه إذا عرفها يجتنبها، أو أنه يتفكر فى علاقة العلل و مبدء المبادئ و سائر العلل المتوسطة، أو يتفكر فى دلائل جميع الأمور و لا يأخذها بمحض التقليد و حيث أى يعلم مواضع الأمور فيضعها فيها، كالإمامة فى أهل بيت الرسالة و النصيحة فيمن يقبلها، و الحكمة فيمن هو أهل لها، أو حيثيات الأشياء و الأحكام و اعتباراتها المختلفة الموجبة لاختلاف أحوالها و عرف من نصحه أى يقبل النصح منه و إن

كان عدوه و عرف غش من غشه و إن كان صديقه، أو عرف صديقه الواقعي من عدوه الواقعي، بما يظهر منهم أو بنور الإيمان كما كان للأئمة عليه السلام يعرفون كلا بسيماهم. قوله عليه السلام عرف مجراه، اسم مكان أو مصدر، أى سبيله الذى يجرى فيه إلى الحق أو يعلم أنه متوجه إلى الآخرة و يعمل بمقتضى هذا العلم و لا يتشبث بالدنيا و شهواتها و موصولة و مفعوله كل منهما إما اسم مفعول أو مصدر أو اسم للمصدر، أى ما ينبغى الوصل معه من الأشخاص و الأعمال و الأخلاق و ما ينبغى أن يفصل عنه من جميع ذلك، أو يعلم ما يبقى له فى النشأة الآخرة، و يصل إليه و ما ينقطع عنه من أمور الدنيا الفانية، و قيل: أى ما يوصل إلى المقصود الحقيقى و ما يفصله عنه و هو بعيد. و أخلص الوجدانية لله: أى علم أنه الواحد الحقيقى الذى لا جزء له فى الخارج و لا فى العقل و لا فى الوهم، و صفاته عين ذاته و لا تكثر فيه بوجه من الوجوه و لا شريك له فى الإلهية، و الإقرار بالطاعة: أى أقر بأنه لا يستحق الطاعة غيره سبحانه فإذا فعل ذلك أى إخلاص الوجدانية و الطاعة، و يحتمل أن يكون ذلك راجعا إلى الرجل المؤيد، أى إذا فعل فعلا كان مستدركا بذلك الفعل لما فات و الأول أظهر. على ما هو آت أى من الأعمال الحسنة أو المراتب العالية يعرف ما هو فيه أى النشأة الفانية و فناؤها و معيبتها أو من العقائد و الأعمال و الأخلاق، فإن كانت حقة لزمها و إن كانت باطلة تركها. قوله عليه السلام: و لأى شىء هو ههنا، أى يعرف أنه تعالى إنما أنزله إلى الدنيا لمعرفته و عبادته و تحصيل السعادات الأخروية فيبذل همته فيها. قوله عليه السلام: و من أين يأتيه، أى النعم و الخيرات و يعلم مولاها فيشكره و يتوكل عليه و لا يتوسل بغيره تعالى فى شىء منها، أو الأعم منها و من البلايا و الآفات و الشرور و المعاصى فيعلم أن المعاصى من نفسه الأمانة و من الشيطان، فيحترس منهما و كذا سائر الأمور و عللها. قوله عليه السلام و إلى ما هو صائر، أى إلى أى شىء هو صائر، أى الموت و أحوال القبر و أهوال الآخرة و نعيمها و عذابها، أو الأعم منها و من درجات الكمال، و دركات النقص و الوبال، و إضافة التأييد إلى العقل إما إلى الفاعل أو إلى المفعول فتفتن.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٨٣

\*\*\*\*\*

## ۲۴- الحدیث

۲۴ / ۲۴ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ ، عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «الْعَقْلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ» (۹).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

حضرت صادق علیه السلام فرمود عقل راهنمای مؤمن است.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۲۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۲۴- امام صادق (علیه السلام) فرمود: عقل دلیل مؤمن است.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۲۴- امام صادق علیه السلام فرمود: عقل راهنمای مؤمن است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۴۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن محمد عن سهل بن زياد عن إسماعيل بن مهران». ، بن محمد بن ابى نصر السكونى و اسم ابى نصر زيد مولى كوفى يكنى أبا يعقوب ثقة معتمد عليه، روى عن جماعة من اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام كذا ذكره العلامة فى «صه» و الشيخ فى الفهرست، و ذكر الشيخ أيضا فيه: انه لقى الرضا عليه السلام و روى عنه، و روى النجاشى أيضا: انه من اصحاب الرضا عليه السلام. و قال الشيخ ابو الحسين احمد بن الحسين بن عبيد الله الغضائرى رحمه الله: انه يكنى أبا محمد ليس حديثه بالنقى، مضطرب تارة و يصلح اخرى و روى عن الضعفاء و يجوز ان يخرج شاهدا، و قال الفاضل الأسترآبادى: و الاقوى عندى الاعتماد على روايته لشهادة الشيخ و النجاشى له بالثقة. قال الكشى: حدثنى محمد بن مسعود يكذبون عليه كان تقيا ثقة خيرا فاضلا كذا فى «صه» «عن بعض رجاله عن ابى عبد الله عليه السلام قال: العقل دليل المؤمن». معناه ان المؤمن يعنى الحقيقى لا يكون الا من كان عارفا بالله و اليوم الاخر بنور البرهان العقلى لا بتقليد او سماع او رواية او شهادة او حكاية و غير ذلك من الامور التى ينتهى الى الحس و المحسوس، فان شيئا من ذلك و ان حصل به اذا تأكد العقيدة الجازمة التى تصير مبدءا للعمل الصالح و الاجتناب عن العمل السيئ الذى تحصل به النجاة عن العقاب و الفوز بالجزاء و الثواب كما لسائر المسلمين الناجين، و لكن الذى به يحصل القرب من الله و الارتقاء الى عالم القدس لا يمكن حصوله الا بنور البصيرة العقلية التى بها يعرف الحقائق بالبرهان و يرى الاشياء كما هى و ذلك النور العقلى هو الايمان الحقيقى، فاذا كان المؤمن هكذا فليس دليله و حجته فى جميع ماله ان يعلم او يعمل الا العقل لا غيره من الامور المذكورة الا فى بعض المسائل الفرعية العملية.

شرح أصول الكافي؛ ج ١، ص ٥٧٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق عليه السلام گفت كه: خردمندی، راهنمای گرونده به خدا و رسولش است.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٢٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: أى (العقل) المؤيد من عند الله هادي المؤمن إلى معرفة الهادي عن الله إلى النجاة. قال برهان الفضلاء: يعنى هاديه إلى الله والرسول صلى الله عليه وآله. وقال السيد السند أمير حسن القائني رحمه الله: يعنى لا إيمان لمن لم يعرف الإمام الحقّ.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٢٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعيف.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٨٤

## ٢٥- الحديث

٢٥ / ٢٥ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنِ الْوَشَّاءِ ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ ، عَنِ السَّرِيِّ  
بْنِ خَالِدٍ :

٢٦ / ١

ص: ٥٨

١-١ . في العلل : «ذكيًا».

٢-٢ . في حاشية «ج» : «فهيما».

٣-٣ . «كلمات استفهامية يطلب بكلّ منها شيء من المطالب ... ف «كيف» سؤال عن صفة الشيء  
المستقرّة فيه، و«لم» سؤال عن سبب وجوده ، و«حيث» سؤال عن جهته وسمته» . شرح صدر  
المتألّهين ، ص ١١٣ .

٤-٤ . «مجره» : يحتمل الوجهين : بفتح الميم، اسم المكان؛ أو مصدر ميمي بضمّ الميم من  
الإجراء ، أو بفتحها من الجرى . قرأ بالأول صدر المتألّهين والفيض ، واحتمل الوجهين المازندراني  
والمجلسي .

٥-٥ . في «و، بر، بف» : - «ذلك» . وفي حاشية «بر» : «عرف ذلك»

٦-٦ . في «الف، و» و حاشية «ب، ج» : «ويعرف» . وفي «ب» : «ليعرف» . وفي «ج، بس» :  
«يعرف» . وفي «بف» : «فعر».

٧-٧ . في حاشية «ض» : «وذا».

۸-۸. علل الشرائع، ص ۱۰۳، ح ۲، بسنده عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، إلى قوله: «فطنا فهما» الوافی، ج ۱، ص ۱۱۵، ح ۲۶.

۹-۹. تحف العقول، ص ۲۰۳، مع زیادة فی آخره، وفيه: «العقل خليل المؤمن» الوافی، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۲۷؛ الوسائل، ج ۱۵، ص ۲۰۷، ح ۲۰۲۹۳.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: يَا عَلِيُّ، لَا فَقْرَ أَشَدُّ مِنَ الْجَهْلِ، وَلَا مَالَ أَعْوَدُ (۱) مِنَ الْعَقْلِ» (۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام از پیغمبر (صلی الله علیه و آله) نقل میکند که فرمود: ای علی هیچ تهیدستی سخت تر از نادانی و هیچ مالی سودبخش تر از عقل نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲۵-رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای علی، فقری سخت تر از نادانی نیست و مالی بهره ده تر از عقل نباشد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲۵-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: ای علی، هیچ تهیدستی سخت تر از نادانی و هیچ مالی سودبخش تر از عقل نیست.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسین بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن حماد بن عثمان».، الناب ثقة جلیل القدر من اصحاب الرضا علیه السلام و من اصحاب کاظم علیه السلام، و روى الكشى عن حمدويه: سمعت اشياخى يذكرون: ان حمادا و جعفرا و الحسين بنى عثمان ثقات و قال: انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه و الاقرار له بالثقة، «عن السرى بن خالد».، الناجى من اصحاب الصادق علیه السلام، «عن ابى عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: يا على: لا فقر اشد من الجهل و لا مال اعود من العقل». اعود من العائدة و هى المنفعة، و العطف يقال: و هذا اعود أليک من کذا ای انفع، و معنى الحديث ظاهر و سببه معلوم، فان بالعقل ينال الرجل من المنافع و الحظوظ و الخيرات ما لا ينال منها بالمال، و بالجهل الذى هو عدم العقل ينفقد عنه من الحظوظ ما لا ينفقد بالفقر الذى هو عدم المال، و أيضا بالعقل يمكن الوصول الى المال و بالمال



لا يمكن الوصول الى العقل، فالفقير بالحقيقة من لا عقل له و ان كان ذا مال كثير، والغنى من كان ذا عقل و ان لم يكن له مال.

شرح أصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٥٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس و العشرون قوله عليه السلام: و لا مال اعود من العقل أى أعظم عائدة، و العائدة المنفعة و الفائدة.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٥٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: لا، برای نفی جنس است. فقر، مبنی بر فتح است. أشدّ، مرفوع و خبر لا است. یعنی: گفت رسول الله صلى الله عليه و آله كه: اى على! هيچ بى چیزی، بدتر از ناخردمندی نیست و هيچ دارایی، پر فايده تر از خردمندی نیست.

صافی در شرح کافي ؛ ج ١ ، ص ٢٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: «السرو» من الأشجار، الواحدة: سروة. و«السرو» أيضاً: سخاء في مروّة، هو سرى كسختى. يعنى، لا فقر أضّر من الجهل بالمال، وكذا لا مال أنفع من العقل. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: «لا» لنفى الجنس. و«فقر» مبنى على الفتح. و«أشدّ» مرفوع وخبر «لا» و«أعود» من العائدة، وهى المنفعة. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: لأنّ الجاهل فاقد ما يوصل إلى المنافع، ويكون دليلاً على معرفتها واختيارها واقتنائها، بل جهله يوصل إلى المضارّ والمناقص ويوجب اختيارها. «ولا مال أعود»؛ أى أنفع «من العقل»؛ لأنّ المال كالألة لمن يريد الخير والنافع فى الوصول إليهما، والعقل هو الدليل الموصل إلى المنافع والمصالح، وبه معرفتها واختيارها واقتنائها.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٨٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام: أعود، أى أنفع.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٨٤

\*\*\*\*\*

## ٢٦- الحديث

٢٦ / ٢٦ . مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ :

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ ، قَالَ لَهُ : أَقْبِلْ ، فَأَقْبَلَ ، ثُمَّ قَالَ لَهُ : أَدْبِرْ ، فَأَدْبَرَ ، فَقَالَ : وَعِزَّتِي وَجَلَالِي (٣) مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحْسَنَ مِنْكَ (٤) ، إِيَّاكَ أَمْرٌ ، وَإِيَّاكَ أَنْهَى ، وَإِيَّاكَ أُثِيبُ ، وَإِيَّاكَ أَعَاقِبُ (٥)» (٦) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام فرمود چون خدا عقل را آفرید باو فرمود پیش بیا، پیش آمد فرمود برگرد، برگشت فرمود بعزت و جلالم مخلوقی بهتر از تو نیافریدم، امر و نهی و پاداش و کیفرم متوجه تو است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲۶- امام باقر (علیه السلام) فرمود: چون خدا عقل را آفرید به او فرمود: پیش آی، پیش آمد و سپس به او فرمود: پس رو، پس رفت. خدا فرمود: به عزت و جلال خودم قسم، خلقی بهتر از تو نیافریدم بس تو را فرمان دهم و بس ترا نهی کنم و بس به تو ثواب دهم و بس تو را کیفر نمایم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲۶- امام باقر علیه السلام فرمود: چون خدا عقل را آفرید به او فرمود: پیش بیا، پیش آمد و سپس به او فرمود: برگرد، پس برگشت، خدا فرمود: به عزت و جلال خود سوگند مخلوقی بهتر از تو را نیافریدم. پس امر و نهی و پاداش و کیفر متوجه توست.

توضیح: منظور امام این است که عقل منشأ درک مسئولیت و منشأ اختیار است. یعنی خداوند انسان را طوری آفریده که نیروی اراده در وجود اوست. می تواند رو به سوی حق کند و می تواند پشت به حق کند و همین سبب مسئولیت اوست و ثواب و کیفر برای او ثابت می شود. در این صورت معنی «أقبل» به روی آوردن و «أدبر» به پشت کردن تفسیر می شود.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن الحسن». ،الظاهر انه الصفار مولى عيسى بن موسى بن طلحة ابو عبد الله بن السائب بن مالك بن عامر الاشعري ابو جعفر الاعرج، كان وجهها فى اصحابنا القميين ثقة عظيم القدر راجحا قليل السقط فى الرواية، توفى رحمة الله بقم سنة تسعين و مأتين «صه» و يحتمل أيضا ان يكون محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد ابو جعفر شيخ القميين و فقيههم و متقدمهم و وجههم. و يقال انه نزيل قم و ما كان اصله منها، ثقة ثقة عين مسكون إليه جليل القدر عارف بالرجال موثوق به عظيم المنزلة يروى عن الصفار و سعد «صه» «عن سهل بن زياد عن ابن ابى نجران». هو عبد الرحمن بن ابى نجران بالنون و الجيم و الرء و النون اخيرا، و اسمه عمرو بن مسلم التميمى مولى كوفى ابو الفضل، روى عن الرضا عليه السلام و روى ابوه ابو نجران عن ابى عبد الله عليه السلام، و كان عبد الرحمن ثقة ثقة معتمدا على ما يرويه «صه» «عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال: لما خلق الله العقل قال له: اقبل فاقبل ثم قال له: ادبر فادبر، فقال: و عزتى و جلالى ما خلقت خلقا احسن منك اياك امر و اياك انهى و اياك اثيب و اياك اعاقب». هذا الحديث مما ورد

عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله بألفاظ متغايرة من طرق العامة والخاصة، وقد روى في هذا الباب خاصة بروايات خمس بألفاظ و اسناد مختلفة، ثلاث منها عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام، لكن الذي روى في اول الاحاديث عن ابي جعفر عليه السلام و الذي روى عن ابي عبد الله عليه السلام كانت فيهما زيادات على الروايات الباقية سيما الحديث الثاني منها مشتمل على جنود العقل والجهل، وقد مر في شرحه ما فيه غنية. لكن الذي يخطر بالبال هاهنا في التأويل انه يحتمل ان يكون المراد بالعقل العقل الجزئي الذي في الانسان فانه أيضا اول ما خلق الله فيه بالنسبة الى سائر قواه و اعضاءه، لست اقول ان حدوثه في مادة خلقة الانسان مقدم بالزمان على وجود سائر القوى و الاعضاء المتدرجة في الحدوث المتعاقبة في الكون، و لكن اقول: جميع القوى و الاعضاء التي في الشخص عند تمام الخلقة و هو بفيضان النفس الناطقة العاقلة مفتقرة في وجودها و ثباتها الى جوهر النفس الناطقة، وهذه القوى التي تستخدمها النفس بالفعل هي بالعدد غير التي كانت في المادة بالبدنية سابقة على وجود النفس بحسب الزمان، و انما تلك معدات لهذه غير باقية بعد فيضان النفس لانها الحافظة اياها و هي مبدئها و فاعلها و غايتها باذن الله تعالى، و القوى انما هي فروعها و شعبها و خوادمها و جنودها. و لا شبهة ان الجوهر العقلي من الانسان لكونه من عالم الملكوت احسن خلقة و اشرف وجودا من سائر قواه و من جميع الاكوان الدنيوية، و لهذا قال تعالى بعد قوله

ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

(المؤمنون-١٤). و معنى اقبال النفس الناطقة الى الله تعالى قربها إليه بواسطة تحصيل المعرفة و اليقين و سلوك منهج الصدق و الارتقاء الى عالم القدس و التجرد عن الدنيا و شهواتها و الخلاص من مضائق الابدان و سجون الحدثنان، فهذا حركة من الخلق الى الحق، فاذا بقي في المحو و لم يرجع الى الصحو كان مستغرقا في الحق غافلا عن الخلق على عكس حال المحجوبين المستغرقين في الخلق الغافلين عن الحق. فهذا حال بعض اولياء الله لكن الولي الكامل من رجع بالوجود الحقاني الموهوب الى الصحو بعد المحو و عاد الى التفصيل بعد الجمع و وسع صدره لغاية الانشراح للحق

و الخلق فانتصب فى مقام الخلافة و التكميل و تنزل الى المعاشرة مع الخلائق كما قيل فى حق امير المؤمنين عليه السلام: كان فينا كاحدنا، فهذا هو الفضل العظيم يؤتیه من يشاء من عباده. فقد ظهر ان للانسان الكامل فى العقل حركتين: إحداهما اقبالية صعودية لتكميل ذاتية، و الثانية ادبارية نزولية لتكميل غيره، فقوله عليه السلام: قال له اقبل فاقبل، اشارة الى الحركة الاولى الصعودية: و قوله: ادبر فادبر، اشارة الى الثانية النزولية و قوله: اياك اثيب يعنى عند استكمال ذاتك و صيرورتك راجعا الى حاق جوهرك القدسى المفارق عن المؤذيات و المؤلمات، و قوله: اياك اعاقب، يعنى عند انغمارك فى التعلقات الجسمانية و استغراقك فى الشهوات الدنياوية، و الا فالجوهر العقلى من جهة ذاته بذاته سعيد فى الدنيا و الآخرة لا ذنب له و لا معصية و انما يعتریه شىء من ذلك لاجل صحبة البدن و مخالطة الوهم و الخيال و النزول الى منزل الارذال.

شرح أصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٥٧٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: مضمون این، ظاهر است از شرح حدیث اول این باب.

صافى در شرح كافی ؛ ج ١ ، ص ٢٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

قد سبق بيان نظيره مفصلاً، وهو الأول فى الباب.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف فى المشهور وقد مر الكلام فيه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٨٤

\*\*\*\*\*

## ٢٧- الحديث

٢٧ / ٢٧ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ أَبِي مَسْرُوقٍ النَّهْدِيِّ ،

ص: ٥٩

---

١-١ . «أعود»: أعظم عائدة ، وهى المنفعة. يقال: هذا الشىء أعود عليك من كذا ، أى أنفع. أنظر

: الصحاح ، ج ٢ ، ص ٥١٤ (عود).

٢-٢ . المحاسن، ص ١٦ ، كتاب القرائن ، ضمن ح ٤٧ ، بسنده عن السرى بن خالد . الكافى ،

كتاب الروضة ، ضمن ح ١٤٨١٩ ، بسند آخر؛ وفى الفقيه ، ج ٤ ، ص ٣٧١ ، ح ٥٧٦٢؛ والتوحيد،

ص ٣٧٥ ، ضمن ح ٢٠ ، بسند آخر؛ الأمالى للطوسى ، ص ١٤٦ ، المجلس ٥ ، ضمن ح ٥٣ ،

بسند آخر ، فى وصايا على بن أبى طالب إلى الحسن عليهما السلام . الاختصاص ، ص ٢٤٦ ،

مرسلاً عن الصادق عليه السلام؛ تحف العقول ، ص ٦ و ١٠ ، عن النبى صلى الله عليه وآله و ص

٩٢ ، عن أميرالمؤمنين عليه السلام؛ وفى نهج البلاغه ، ص ٤٨٨ ، الحكمة ١١٣ نحوه الوافى ، ج

١ ، ص ١٧١ ، ح ٢٨ ؛ الوسائل ، ج ١٥ ، ص ٢٠٧ ، ح ٢٠٢٩٤ .

٣-٣ . فى «بر ، بس»: - «و جلالى».

٤-٤ . فى الكافى ، ح ١ والمحاسن ، ح ٦ والأمالى : «ما خلقت خلقا هو أحبّ إلىّ منك ولا أكملّك \_ فى المحاسن والأمالى : «أكملتك» \_ إلاّ فيمن أحبّ ، أما إنى» بدل «ما خلقت خلقا أحسن منك» .

٥-٥ . فى الكافى ، ح ١ والمحاسن ، ح ٦ والأمالى : «إياك أعاقب ، وإياك أثيب» .

٦-٦ . المحاسن ، ص ١٩٢ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٥ ، [وفيه : «عن أبى جعفر وأبى عبد الله عليهما السلام»]؛ وح ٦ ؛ الكافى ، كتاب العقل والجهل ، ح ١ ؛ الأمالى للصدوق ، ص ٤١٨ ، المجلس ٦٥ ، ح ٥ ، وفى كلّها بسند آخر عن العلاء بن رزين ، وفى الثلاثة الأخيرة مع زيادة . وفى المحاسن ، ص ١٩٢ ، ح ٤ و ٧ ؛ وص ١٩٦ ، ضمن ح ٢٢ ، والكافى ، كتاب العقل والجهل ، ضمن ح ١٤ [وفيه إلى قوله : «ثمّ قال له : أدبر فأدبر»] ؛ وعلل الشرائع ، ص ١١٣ ، ضمن ح ١٠ ، بسند آخر عن أبى عبد الله عليه السلام ؛ المحاسن ، ص ١٩٢ ، ح ٨ ، بسند آخر عن أبى عبد الله عليه السلام ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، مع زيادة فى آخره ؛ الفقيه ، ج ٤ ، ص ٣٦٨ ضمن الحديث الطويل ٥٧٦٢ ، بسند آخر عن جعفر بن محمد ، عن آبائه عليهم السلام الوافى ، ج ١ ، ص ٥١ ، ح ٢ ؛ الوسائل ، ج ١ ، ص ٣٩ ، ح ٦٣ ؛ وج ١٥ ، ص ٢٠٤ ، ح ٢٠٢٨٦ .

عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ ، عَنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ ، قَالَ :

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : الرَّجُلُ آتِيَهُ وَأُكَلِّمُهُ بِبَعْضِ كَلَامِي ، فَيَعْرِفُهُ كَلَّهُ ؛ وَمِنْهُمْ مَنْ آتِيَهُ فَأُكَلِّمُهُ بِالْكَلامِ ، فَيَسْتَوْفِي كَلَامِي (١) كَلَّهُ ، ثُمَّ يَرُدُّهُ عَلَيَّ كَمَا كَلَّمْتُهُ ؛ وَمِنْهُمْ مَنْ آتِيَهُ فَأُكَلِّمُهُ (٢) ، فَيَقُولُ : أَعِدْ عَلَيَّ ؟

فَقَالَ : «يَا إِسْحَاقُ ، وَمَا تَدْرِي لِمَ هَذَا؟» قُلْتُ : لَا ، قَالَ (٣) : «الَّذِي تُكَلِّمُهُ بِبَعْضِ كَلَامِكَ ، فَيَعْرِفُهُ كَلَّهُ ، فَذَاكَ (٤) مَنْ عَجِنَتْ نُطْفَتُهُ (٥) بِعَقْلِهِ ؛ وَأَمَّا الَّذِي تُكَلِّمُهُ ، فَيَسْتَوْفِي كَلَامَكَ ، ثُمَّ يُجِيبُكَ (٦) عَلَى كَلَامِكَ ، فَذَاكَ (٧) الَّذِي رُكِّبَ عَقْلُهُ فِيهِ (٨) فِي بَطْنِ أُمِّهِ ؛ وَأَمَّا الَّذِي تُكَلِّمُهُ بِالْكَلامِ ، فَيَقُولُ : أَعِدْ عَلَيَّ ، فَذَاكَ (٩) الَّذِي رُكِّبَ عَقْلُهُ فِيهِ بَعْدَ مَا كَبِرَ ، فَهُوَ يَقُولُ لَكَ : أَعِدْ عَلَيَّ» (١٠) .



ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

اسحاق بن عمار گوید بحضرت صادق علیه السلام عرض کردم: نزد مردی میروم و بعضی از سخنم را میگویم او تمام مقصود مرا میفهمد و مردی دیگر نزد او میروم و تمام سخنم را باو میگویم او طبق گفته من جواب میدهد و مردی دیگر نزد او میروم و سخنم را میگویم او (چون مقصود مرا نمیفهمد) میگوید دوباره بگو. فرمود: ای اسحاق میدانی چرا چنین است؟ گفتم: نه، فرمود: آنکه تمام سخن ترا از بعض گفتارت میفهمد، کسی است که نطفه اش با عقلش خمیر شده است و آنکه پس از اتمام سخنت جوابترا میگوید کسی است که عقلش در شکم مادر باو آمیخته است و آنکه چون سخنش گوئی گوید: دوباره بگو کسی است که پس از بزرگ شدن عقلش باو آمیخته شده است که میگوید دوباره بگو.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲۷- اسحق بن عمار گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: مردی است که نزد او می روم و سخنم را تمام نکردم همه مقصودم را می فهمد و یکی هست که سخنم را با او تمام می کنم و او همه را حفظ می کند و به من تحویل می دهد و با بعضی هم که سخن می کنم می گویند دوباره بگو، فرمود: ای اسحق، می دانی چه سبب دارد؟ گفتم: نه، فرمود: آنکه از یک جمله همه مقصود ترا می فهمد، عقل با نطفه او خمیر شده و آنکه پس از اتمام سخن همه را یاد می گیرد و به تو بر می گرداند در شکم مادر که بوده عقل با جسم او ترکیب شده و اما آنکه همه سخن خود را به او تحویل می

دهی و می گوید دوباره بگو، او پس از آنکه بزرگ شده عقل با وی ترکیب شده است و از این رو می گوید دوباره بگو.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲۷- اسحاق بن عمار می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی است که نزد او می روم با او سخن می گویم هنوز قسمتی از سخنم را تمام نکردم که مقصودم را می فهمد و دیگری است که وقتی سخنم تمام می شود (منظورم) می فهمد و پاسخم را می دهد و مردی که وقتی سخنم را تمام می کنم می گوید دوباره برایم تعریف کن. فرمود: ای اسحاق، می دانی سببش چیست؟ گفتم: نه، فرمود: آنکه از یک جمله همه مقصود ترا می فهمد، عقل با سرشت او به هم آمیخته و آنکه پس از تمام شدن سخنت، همه را می فهمد و به تو برمی گرداند در شکم مادر که بوده عقل با جسم او ترکیب شده و اما آنکه وقتی همه سخن خود را به او تحویل می دهی و باز می گوید دوباره بگو کسی است که وقتی بزرگ شده عقل با او در آمیخته است از این رو می گوید دوباره بگو.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الهيثم بن ابى مسروق النهدي». ، واسم ابى مسروق عبد الله و كنيته ابو محمد قريب الامر ، قال الكشي: قال حمدويه: عن اصحابنا انه فاضل و قال قال حمدويه لابي مسروق: ابن يقال له الهيثم، سمعت اصحابنا يذكرونهما كلاهما فاضلان «صه» قال النجاشي: له كتاب روى عنه محمد بن علي بن محبوب، «عن الحسين بن خالد». ، من اصحاب الكاظم عليه السلام و فى بعض النسخ الصيرفى من اصحاب الرضا عليه السلام و يحتمل ان يكون الحسين بن خالد بن طهمان و هو ابن ابى العلاء الخفاف، و قال احمد بن الحسين هو مولى بنى عامر و اخواه على و عبد الحميد، روى الجميع عن ابى عبد الله عليه السلام و كان الحسين اوجههم كذا قاله النجاشي له كتاب يعد فى الاصول روى عنه ابن ابى عمير و صفوان كذا فى الفهرست. «عن إسحاق بن عمار قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل آتية و اكلمه ببعض كلامى فيعرفه كله و منهم من آتية فاكلمه بالكلام فيستوفى كلامى كله ثم يرده على كما كلمته، و منهم من آتية فاكلمه فيقول اعد على فقال: يا إسحاق و ما تدري لم هذا؟ قلت: لا قال: الذى تكلمه ببعض كلامك فيعرفه كله فذاك من عجت نطفته بعقله، و اما الذى تكلمه فيستوفى كلامك ثم يجيبك على كلامك فذاك الذى ركب عقله فيه فى بطن أمه، و اما تكلمه بالكلام فيقول: اعد على فذاك الذى ركب عقله فيه بعد ما كبر فهو يقول: لك اعد على». لما ذكر إسحاق بن عمار عند ابى عبد الله عليه السلام تفاوت احوال المخاطبين فى استماع الكلام بان بعضهم كان بحيث اذا اتاه و كلمه ببعض كلامه فهم من ذلك البعض معنى الكلام كله، و منهم من اذا كلمه و سمع بعض الكلام يحتاج فى فهم المعنى الى ان يستوفى سماع الجميع حتى يفهم لكن اذا استمع الجميع فهم معناه و عرفه فيرده كما سمعه حافظا لالفاظه و معانيه، و منهم من اذا سمع الكلام لم يفهم اول سمعه بل يحتاج الى الاعداد و التكرير و كان غرضه الاستكشاف عن لمية هذا التفاوت فى افراد البشر، فأفاد عليه السلام علة ذلك و سره. و اعلم ان الله تعالى خلق جواهر النفوس الانسانية مختلفة فى الصفاء و الكدورة و عقولها متفاوتة فى القوة و النورانية، فبعضها شريفة نورانية مائلة الى الخير مستعدة لقبول النور و العلم بادنى وسيلة كاستعداد الكبريت للاشتعال يكاد زيتها يضىء و لو لم تمسه نار. و منها جاسية الجوهر كدرة

الذات خسيسة ظلمانية فهي لخمود نور الفطرة و خمود ماء القريحة بحيث لا ينجع فيها التعليم و التهذيب اصلا. و منها ما يتوسط بينهما و الى هذا التفاوت و الاختلاف اشير فى قوله تعالى:

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

(الزمر-٢٢). ثم اعلم ان هذه النفوس كما هى مختلفة متفاوتة فى جواهرها و ذواتها و قبولها و استعدادها لافاضة العلوم و الانوار فكذلك أيضا موادها و ابدانها متفاوتة فى اللطافة و الاعتدال، فاشرف النفوس لالطف الاجساد و اعدلها و ابعدها عن التضاد و اخسها لاكتنفها و اخرجها عن التسوية و الاعتدال كما فى قوله:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي

\*

(الحجر-٢٩)، جعل نفخ الروح متوقفا على التسوية و التعديل، فاذا كانت المواد متفاوتة فى اللطافة و الاعتدال فكلما كانت المادة الطف و اجود كان تعلق النفس بها اقدم و اسرع. فاذا تقرر ما ذكرناه فنقول: اشار عليه السلام الى منشأ تفاوت النفوس فى الفهم بتفاوتها فى الجوهر شرفا و خسة و نورانية و ظلمانية، و الى تفاوتها فى الجوهر بتفاوتها فى النطف و المواد، فبعض النفوس ممن عجنت مادة بدنه باثر نور العقل منذ كانت نطفة فتلك النفس فى الدرجة العليا من القبول، و بعضها ممن عجنت مادته بذلك عند كونه فى بطن أمه فهى فى الدرجة الوسطى، و بعضها ممن ركب فيه اثر العقل عند ما تولد بدنه و بلغ فنفسه فى الدرجة السفلى. فالقسم الاول من افراد البشر من اذا تكلمه احد ببعض كلامه عرف الكل، و الثانى من اذا تكلمه احد فيستوفى كلامه جميعا عرف المعنى فيجيبه او يرده، و الثالث من اذا استمع كلاما و استوفى لم يفهم الكلام و لم يعرف معناه فيقول: اعد على كلامك حتى انظر الى معناه، فالاول سابق بالخيرات و الثانى مقتصد و الاخير ظالم لنفسه لظلمة جوهره. و الله اعلم بالصواب.

شرح أصول الكافي؛ ج ١، ص ٥٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث السابع و العشرون قوله رحمه الله: عن الحسين بن خالد هو الحسين بن خالد بن سدير الصيرفي، روى عن الكاظم و الرضا عليهما السلام.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از اسحاق بن عمّار گفت که: گفتم امام جعفر صادق را علیه السلام که: مردی از مؤمنان، می آیم نزد او و می گویم با او بعض سخن خود را، پس تمام نکرده، همگی آن را می فهمد. و بعض مؤمنان، کسی است که می آیم نزد او، پس با او می گویم تمام سخن خود را، پس همگی آن را می فهمد و جواب می گوید، چنانچه گفته ام با او. و بعض مؤمنان، کسی است که می آیم نزد او، پس با او می گویم تمام سخن خود را، پس چون نمی فهمد، می گوید که باز گو سخن خود را با من. پس امام علیه السلام گفت که: ای اسحاق! این را نیز نمی دانی که چراست این؟ گفتم که: نه. گفت که: آن که سخن را تمام نکرده، می فهمد، کسی است که خمیر کرده شده آب منی که او از آن، حاصل شده با خردمندی اش در پشت پدر. و آن که تمام سخن خود را با او می گویی، پس همگی را می فهمد، پس از آن، جواب می گوید، چنانچه گفته توست، کسی است که جا داده شده خردمندی او در او در شکم مادرش. و آن که تمام سخن خود را با او می گویی، پس می گوید که باز گو، کسی است که جا داده شده خردمندی او در او بعد از بیرون آمدن از شکم مادر و بزرگ شدن،

پس او می گوید تو را که باز گو با من. مراد، این است که: این تفاوت به اختیار غیر الله تعالی نیست، موافق آنچه گذشت در شرح حدیث پانزدهم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۶۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «نهد» بفتح النون وسكون الهاء: قبيلة من اليمن. «بعض كلامی» أى كلامی الحق، أو علم الكلام الحق. وغرض السائل السؤال عن لِمَ التفاوت فى مراتب عقول الخاصة وتذکرهم. «فیستوفى كلامی» أى أخذه فهماً وحفظاً كما سمع. «وما تدرى» على الإخبار، واحتمال الاستفهام كما ترى. «عجنت المرأة» كنصر واعتجنت، بمعنى، أى أخذت عجیناً. «كبر» الرجل كعلم كبراً كصغراً: سنّ. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «الرجل آتیه» من المؤمنین. و«الكلام» هنا أعمّ من اللغوى وغيره. «وما تدرى» على الإخبار، أى هذا أيضاً توبيخاً له، وهو من الفطحيّة، إلاّ أنه لا كلام فى ثقته. وله أصلٌ معتمد عليه، وتقرّد النجاشى بما قال فيه من: أنّ الأقوى التوقف فيما ينفرد به. «عجنت نطفته بعقله»، أى فى صلب أبيه. وقال الفاضل الاسترآبادى: «من عجنت» يعنى من كان عاقلاً فى ظهر أبيه، ومن صار عاقلاً فى بطن أمّه، ومن اكتسب العقل من الناس. وقصده عليه السلام أن يتكلم السائل على قدر عقله. والمقصود أنّ هذا يرجع إلى اختلاف الأنفس فى الاستعدادات الذاتيّة، وإليه ناظر قوله صلى الله عليه وآله: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة، خيارهم فى الجاهليّة خيارهم فى الإسلام». انتهى. لا يخفى ما فى قوله: «فى الاستعدادات الذاتيّة». وستسمع جوابه فى آخر هذه الهدیة. وقال السيّد الأجل النائينى رحمه الله: «بعض كلامی» الذى أريد أن أكلمه بكلمه فيعرف كلمه، ما كلمته به وما لم أكلمه به. ثم ذكر القسامين الآخرين، أى الذى يفهم ما كلمه به ويضبطه. «ثم يردّه»، أى الكلام عليه ويجيبه. «كما كلمه»، أى على وفق كلامه عند المباحثة. أو المراد ردّ كلامه عليه، كما هو عند الإعلام والإفهام، والذى لا يفهم ما كلمه به، أو يفهم ولا يضبطه. ومقصوده: إظهار

خفاء سبب هذا الاختلاف بين الإفهام عليه والسؤال عنه، فأتى عليه السلام أولاً بإظهار ما هو مقصوده بقوله: «وما تدري لِمَ هذا» بالعاطف على كلامه، فصدّقه السائل بقوله: «لا»، أى لا أدري لِمَ هذا. ويحتمل أن يكون قوله: وما تدري استفهاماً، أى أو ما تدري؟ لكن لا يحسن الواو حينئذٍ، فإنه لا وجه للعطف، ولا حسن للاستئناف. ثم شرع عليه السلام فى بيان سبب الاختلاف فقال: «الذى تكلمه»، وهو أول ذكره السائل. «من عجنت نطفته بعقله»؛ أى خلقت النفس المتعلقة ببدنه المناسبة له على هيئة كمالية تناسب العقل، فيشتد ارتباطها به، ويقوى إشراقه عليها وتتصل به. ثم قال عليه السلام: «وأما الذى تكلمه فيستوفى كلامك، ثم يجيبك على كلامك»؛ أى يكلمك بكلام على طبق كلامك. «فذاك الذى ركب عقله فيه فى بطن أمه»، أى حصل لنفسه ذلك الارتباط، واستحكم فيه بالإشراق بعد التعلق بالبدن بالقابلية الحاصلة لها باعتباره، متضمنة إلى مالها فى نفسها. ثم قال: «وأما الذى يكلمه بالكلام فيقول: أعد علىّ، فذاك الذى ركب عقله فيه بعدما كبر»؛ أى استحكم فيه ذلك الارتباط بعد استكمال الحواس وحصول البديهيّات والمبادئ، فما للثالث يكون للثانى على الوجه الأتم مع زيادة، ومالهما يكون للأول على الوجه الأكمل مع زيادة. انتهى. قيل: «الواو» فى مثل «أوما تدري» على الاستفهام من الزيادات للتأكيد. ويستشتم من سائر بيان السيّد رحمه الله: ابتناؤه على أصل من أصول الفلاسفة من أنّ الآثار والارتباطات باقتضاء الطبائع وإيجاب الفاعل، إلاّ أنّه صرّح فى مواضع من إفاداته ببطلان الإيجاب وثبوت اقتضاء الطبيعة، إن شاء الله وأذن.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول و فى بعض النسخ الحسن بن خالد و هو أيضا مجهول و الظاهر الحسين كما فى العلل. قوله: ثم يردّه على: أى أصل الكلام كما سمعه أو يجيب على ما كلمته و الثانى أظهر. قوله عليه السلام: وما تدري لم هذا؟ قيل: إنما قال عليه السلام ذلك تنمة لسؤاله و لذا أتى بالعاطف فصدقه

السائل بقوله لا أى لا أدرى و يحتمل أن يكون قوله: و ما تدرى استفهاما أى أو ما تدرى لكن لا يحسن الواو فإنه لا وجه للعطف حينئذ و الأحسن الاستئناف انتهى ثم اعلم أنه يحتمل أن يكون كلامه عليه السلام فى الجواب جاريا على وجه المجاز، لبيان اختلاف الأنفس فى الاستعدادات الذاتية أى كأنه عجنت نطقته بعقله مثلا، و أن يكون المراد أن بعض الناس يستكمل نفسه الناطقة بالعقل و استعداد فهم الأشياء و إدراك الخير و الشر، عند كونه نطفة، و بعضهم عند كونه فى البطن، و بعضهم بعد كبر الشخص و استعمال الحواس و حصول البديهيات و تجربة الأمور، و أن يكون المراد الإشارة إلى أن اختلاف المواد البدنية له مدخل فى اختلاف العقل.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٨٥

\*\*\*\*\*

## ٢٨- الحديث

٢٨ / ٢٨ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنْ بَعْضِ مَنْ رَفَعَهُ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ كَثِيرَ الصَّلَاةِ ، كَثِيرَ الصِّيَامِ (١١) ، فَلَا تُبَاهُوا (١٢) بِهِ حَتَّى تَنْظُرُوا كَيْفَ عَقْلُهُ » (١٣) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

امام صادق عليه السلام از پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: چون مردی را پر نماز و روزه دیدید باو ننازید تا بنگرید عقلش چگونه است.



ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲۸-رسول خدا(صلی الله علیه و آله)فرمود:بمحض اینکه ببینید شخصی پر نماز و روزه است به او ننازید تا میزان عقلش را ملاحظه کنید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۲۸-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود:هر وقت به مردی برخورد کنید که پرنماز و روزه است به او ننازید تا میزان عقلش را ملاحظه کنید.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

المباهاة المفاخرة، وقد باهى به يباهى مباهاة افتخر و منه قوله صَلَّى الله عليه وآله: انى اباهى بكم الامم يوم القيامة، و منه الحديث: من اشراط الساعة ان يتباهى الناس فى المساجد، و معنى الحديث واضح غنى عن الشرح.

شرح أصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٥٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه وآله كه: چون دیدید مرد را بسیار نماز، بسیار روزه، پس منازید به آن تا وارسید كه چگونه است خردمندی و پیروی حق او.

صافى در شرح كافى ؛ ج ١ ، ص ٢٦٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: أى كثير الطاعة المشروعة، والمباهاة المفاخرة. (كيف عقله) أى حجة دينه، وطاعته بطاعة مفترض الطاعة. قال برهان الفضلاء: أى معرفته للحق. وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «لا تباهاوا» من المباهاة، بمعنى المفاخرة، أى لا تفتخروا بكونه كثير العبادة ولا تعدّوه من المفاخر. ويحتمل أن يكون من بهأ به بهاء، مهموز اللّام، مخفّف «لا تباهاوا» أى لا تؤانسوا به حتّى تنظروا كيف عقله؛ فإنّه لا فخر بما ليس معه عقل، فإنّ كلّ حُسن مستورٌ بقبح الجهل، مضمحلّ معه. ومؤانسة غير العاقل غير مرضى عند العاقل. انتهى. فى القاموس بهأ به- مثلثة الهاء- بهأء وبهوءاً: أنس، ك «أبتها» .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٢٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام فلا تباهاوا به: من المباهاة بمعنى المفاخرة، وقال بعض الأفاضل: يحتمل أن يكون من المهموز فخفف، أى لا تؤانسوا به حتى تنظروا كيف عقله، قال الجوهرى بهات بالرجل و بهئت به بالفتح و الكسر بهاء و بهوءا: أنست به.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٨٥

\*\*\*\*\*

ص: ٦٠

---

١-١. فى العلل: «فيعرف».

٢-٢. فى الوافى: «بالكلام».

٣-٣. فى «ف»: «أما».

٤-٤. فى الوافى: «فذلك».

٥-٥. فى «ف»: «فطنته».

٦-٦. فى حاشية «ج»: «يجيئك».

٧-٧. فى «ج»: «فذلك».

٨-٨. فى «بس» والعلل: - «فيه».

٩-٩. فى «ج»: «فذلك».

١٠-١٠. علل الشرائع، ص ١٠٢، ح ١، بسنده عن الحسين بن خالد الوافى، ج ١، ص ١١٧، ح

٢٩.

١١-١١ . فى حاشية «ج، بس» والوافى وشرح صدر المتألهين : «الصوم» .  
 ١٢-١٢ . «فلاتباهوا» : أى فلا تفاخروا ، من المباهاة بمعنى المفاخرة . والمحمتمل الآخر عند ميرزا رفيعا والمازندرانى والمجلى : كونها «فلا تباهتوا» أى فلاتؤانسوا ، من البهاء ، بمعنى الأنى ، فحذفت الهمزة للتخفيف . أنظر : حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٧٧ ؛ شرح المازندرانى ، ج ١ ، ص ٤١٨ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٨٥ ؛ الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٢٨٨ (بهو) ، وج ١ ، ص ٣٨ (بها) .  
 ١٣-١٣ . راجع : ح ١٩ من هذا الكتاب الوافى ، ج ١ ، ص ١١٨ ، ح ٣٠ .

## ٢٩- الحديث

٢٩ / ٢٩ . بَعْضُ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ ، عَنِ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «يَا مُفَضَّلُ ، لَا يُفْلِحُ (١) مَنْ لَا يَعْقِلُ ، وَلَا يَعْقِلُ مَنْ لَا يَعْلَمُ ، وَسَوْفَ يَنْجُبُ (٢) مَنْ يَفْهَمُ ، وَيُظْفَرُ مَنْ يَحْلُمُ (٣) ، وَالْعِلْمُ جُنَّةٌ ، وَالصَّدْقُ عِزٌّ ، ٢٧ / ١

وَالْجَهْلُ ذُلٌّ ، وَالْفَهْمُ مَجْدٌ ، وَالْجُودُ نُجْحٌ (٤) ، وَحُسْنُ الْخُلُقِ مَجْلِبَةٌ (٥) لِلْمَوَدَّةِ ، وَالْعَالِمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللَّوَابِسُ (٦) ، وَالْحَزْمُ (٧) مَسَاءَةٌ (٨) الظَّنِّ ، وَبَيْنَ الْمَرْءِ وَالْحِكْمَةِ نِعْمَةٌ (٩) الْعَالِمِ (١٠) ، وَالْجَاهِلُ شَقِيٌّ (١١) بَيْنَهُمَا ، وَاللَّهُ وَلِيُّ مَنْ عَرَفَهُ ، وَعَدُوٌّ مَنْ تَكَلَّفَهُ (١٢) ، وَالْعَاقِلُ غَفُورٌ ، وَالْجَاهِلُ خَتُورٌ (١٣) ؛ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ ...

ص: ٦١

١-١ . فى تحف العقول : «لا يصلح» .

٢-٢ . «يَنْجُبُ» : من النَّجَابَةِ ، وهى مصدر نجيب الرجال ، وهو الفاضل الكريم ذو الحسب ، والنفيس فى نوعه ، يقال : نَجَبَ يَنْجُبُ نَجَابَةً ، إذا كان فاضلاً نفيساً فى نوعه . أنظر : لسان العرب ، ج ١ ، ص ٧٤٨ (نجب) .

٣-٣ . «يحلّم» ، أى صار حلّيمًا ، من الحلم بمعنى الأناة والتثبّت ، يقال : حلم الرجل يحلم ، إذا تأتّى ولم يستعجل أو بمعنى يعقل . أنظر : لسان العرب ، ج ١٢ ، ص ١٤٦ (حلم)؛ شرح المازندراني ، ج ١ ، ص ٤١٩؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٧٨ .

٤-٤ . النجح والنجاح : الظفر بالحوائج . الصحاح ، ج ١ ، ص ٤٠٩ (نجح).

٥-٥ . «مَجْلَبَة» بفتح الميم مصدر ميمى أو اسم مكان ، وبكسرهما اسم آلة ، قال به صدر المتألّهين فى شرحه واحتمل الأوّل والثالث الفيض فى الوافى والمازندرانى فى شرحه . وجوّز الكلّ فى مرآة العقول .

٦-٦ . «اللّوابس» : جمع اللابس على غير القياس من اللبس ، أو من اللبس بمعنى الخلط أو الاختلاط ، أو جمع لبسة بمعنى الشبهة . أنظر شروح الكافى ؛ الصحاح ، ج ٣ ، ص ٩٧٣ (لبس) .  
٧-٧ . «الحَزْمُ» : ضبط الرجل أمره والحذر من فواته ، من قولهم : حَزَمْتُ الشىءَ ، أى شَدَدْتُهُ . النهاية ، ج ١ ، ص ٣٧٩ (حزم) .

٨-٨ . فى تحف العقول : «مشكاة» . و«المساءة» مصدر ميمى .

٩-٩ . فى «بس» : «نعمّة» أى بفتح النون . تعرّض له فى الوافى وهو بمعنى التّنعّم . وبكسر النون ، إمّا مضاف إلى «العالم» إضافة بيانية أو لامية ، وإمّا منوّن و«العالم» مرفوع بيانا له .

١٠-١٠ . فى «ش» : «العالم» . وفى «بج» : «العالم» . وفى «بع» : «العالم» . وجوّز فى مرآة العقول كسر اللام وفتحها . والكلمة إمّا مجرورة بالإضافة أو مرفوعة .

١١-١١ . فى حاشية «بح» : «يسعى» .

١٢-١٢ . «تكلّفه» أى تكلّف عرفانه ومعرفته ، وتصنّع به وأظهر منه ما ليس له ، أو طلب من معرفته تعالى ما ليس فى وسعه وطاقته . راجع : شروح الكافى .

١٣-١٣ . فى الوافى : «فى بعض النسخ بالمثلثة ، من الخثورة» . و«الخثور» من صيغ المبالغة بمعنى خبيث النفس ، كثير الغدر والخدعة بالناس ؛ من الختر ، بمعنى الغدر والخديعة والخباثة والفساد . أنظر : لسان العرب ، ج ٤ ، ص ٢٢٩ (ختر) .

تُكْرَمَ (۱) ، فَلِنْ ؛ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُهَانَ (۲) ، فَاخْشُنْ ؛ وَمَنْ كَرَّمَ أَصْلَهُ ، لَانَ قَلْبُهُ ؛ وَمَنْ خَشِنَ عُنْصُرَهُ (۳) ، غَلِظَ كِبِدُهُ ؛ وَمَنْ فَرَّطَ (۴) ، تَوَرَّطَ (۵) ؛ وَمَنْ خَافَ الْعَاقِبَةَ ، تَثَبَّتَ (۶) عَنِ التَّوَعُّلِ فِيمَا لَا يَعْلَمُ ؛ وَمَنْ هَجَمَ عَلَى أَمْرٍ بَغَيْرِ عِلْمٍ ، جَدَعَ (۷) أَنْفَ نَفْسِهِ ؛ وَمَنْ لَمْ يَعْلَمْ ، لَمْ يَفْهَمْ ؛ وَمَنْ لَمْ يَفْهَمْ ، لَمْ يَسْلَمْ ؛ وَمَنْ لَمْ يَسْلَمْ ، لَمْ يُكْرَمْ (۸) ؛ وَمَنْ لَمْ يُكْرَمْ ، يُهْضَمَ (۹) ؛ وَمَنْ يُهْضَمَ (۱۰) ، كَانَ الْوَمَ ؛ وَمَنْ كَانَ كَذَلِكَ ، كَانَ آخِرَى أَنْ يَنْدَمَ (۱۱) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام صادق علیه السلام فرمود ای مفضل کسی که تعقل نکند رستگار نگردد و تعقل نکند کسی که نداند، کسی که بفهمد نجیب می شود، کسی که صبر کند پیروز شود، دانش سپر بدبختی است و راستی عزت است و نادانی ذلت، فهمیدن بزرگواری و سخاوت کامیابی و خوش خلقی دوستی آورنده است، کسی که باوضاع زمانش آگاه باشد اشتباهات بر او هجوم نیارد، دورانداشی همان بدبینی است واسطه بین انسان و رسیدن بحقیقت نعمت وجود عالم است و نادان در این میان بدبخت است، خدا دوست کسی است که او را شناخت و دشمن آنکه خود سرانه خویش را در زحمت شناسائیش انداخت خردمند عیب پوش است و نادان فریبنده اگر خواهی بزرگوار شوی ملایم باش و اگر خواهی خوار شوی درشتی کن. شریف طینت نرم دل است بد اصل سخت دل کسی که کوتاهی کند بپرتگاه افتد و کسی که از عاقبت بیم کند از نسنجیده کاری سالم ماند، کسی که ندانسته و ناگاه بکاری در آید بینی خود را بریده است (خود را بنهایت خواری و مذلت انداخته است). هر که نداند نفهمد و هر که نفهمد سالم نماند و آنکه سالم نماند عزیز نگردد و هر که عزیز نگردد خرد شود و آنکه خرد شود سرزنش شود و هر کس چنین باشد سزاوار است که پشیمان شود.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲۹- امام ششم (علیه السلام) فرمود: ای مفضل، هر که تعقل نکند رستگار نشود و تعقل بی دانش میسور نگردد، هر که بفهمد بزودی نجیب و بزرگوار گردد و هر که بردبار باشد پیروز شود، دانش سپر ناگواریها و راستی مایه عزت است و نادانی خواری است، فهم بزرگی است و جود کامروائی، خوش خلقی دوستی آرد و هر که به دوران خود دانا باشد اشتباه فراوان نکند، بدبینی هم یک نوع دور اندیشی است، نعمت و جود عالم میانجی میان مردم است و حکمت، تنها نادان است که در این میان بدبخت است، خدا دوست کسی است که او را شناخته و دشمن آنکه در باره درک ذات او خود را به رنج انداخته، خردمند پر گذشت است و نادان پر غرور، اگر خواهی گرامی باشی نرمش کن و اگر خواهی زبون گردی درشتی نما، پاک طینت، دل نرم است و بد اصل سخت دل، هر که تقصیر کند به پرتگاه افتد و هر که از عاقبت ترسد ندانسته گام بردارد، هر که ندانسته به کاری هجوم کند بینی خود را بریده، هر که نداند، فهم مطلب نتواند، و هر که نفهمد سالم نباشد و هر که سالم نباشد گرامی نبود و هر که گرامی و محترم نبود خرد شود و هر که خرد شود شایسته ملامت باشد و هر که چنین باشد سزاوار پشیمانی است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲۹- امام صادق علیه السلام فرمود: ای مفضل، هرکس نیندیشد پیروزی نصیبش نشود و تعقل بی دانش میسر نشود، هرکس بفهمد بزودی نجیب و بزرگوار گردد و هرکس بردبار باشد پیروز شود، دانش سپر بلاست و راستی مایه عزت است و نادانی پیامدش خواری است، فهم، بزرگی است و

بخشش، کامروائی، خوش خلقی، دوستی آورد و هرکس به دوران خود آگاه باشد چندان اشتباه نکند، دوران‌دیشی خود نوعی بدبینی، نعمت وجود دانشمند واسطه ای است برای رسیدن به حقیقت نعمت و نادان در این میان بدبخت است، خدا دوست کسی است که او را شناخته و دشمن آنکه برای درک ذاتش خود را به زحمت و رنج انداخته، خردمند، پرگذشت است و نادان، فریبنده و مغرور، اگر خواهی گرامی باشی نرمش کن و اگر خواهی خوار گردی درشتی کن، پاک سرشت، دل نرم است و بد ریشه، سخت دل، کسی که کوتاهی کند به پرتگاه افتد و هرکس از سرانجام کار بترسد، ندانسته گام برندارد، هر کس ندانسته به کاری روی آورد، بینی خود را بریده است (خود را به خواری افکنده) و هرکس نداند نمی تواند مطلب را بفهمد، و هرکس نفهمد سالم نباشد و هرکس سالم نباشد عزیز نباشد و هرکس عزیز و محترم نباشد خرد شود و هرکس خرد شود شایسته ملامت و سرزنش باشد و هرکس چنین باشد سزاوار پشیمانی است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«بعض اصحابنا رفعه عن مفضل بن عمر». بضم العين الجعفی ابو عبد الله ضعيف كوفی فاسد المذهب مضطرب الرواية لا يعاباً به، متهافت مرتفع القول خطابی و قد زيد عليه شيء كثير و حمل الغلاة في حديثه حملاً عظيماً و لا يجوز ان يكتب حديثه، روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام، و قد اورد الكشى احاديث تقتضى مدحه و الثناء عليه و احاديث تقتضى ذمه و البراءة منه «صه». «عن ابى عبد الله عليه السلام قال يا مفضل: لا يفلح من لا يعقل و لا يعقل من لا يعلم،



و سوف ينجب من يفهم و يظفر من يحلم، و العلم جنة و الصدق عز و الجهل ذل و الفهم مجد و الجود نجح و حسن الخلق مجلبة للمودة، و العالم بزمانه لا يهجم عليه اللوابس، و الحزم مسائة الظن، و بين المرء و الحكمة نعمة العالم و الجاهل شقى بينهما، و الله ولى من عرفه و عدو من تكلفه، و العاقل غفور و الجاهل ختور و ان شئت ان تكرم فلن و ان شئت ان تهان فاخشن و من كرم اصله لان قلبه و من خشن عنصره غلظ كبده و من فرط تورط و من خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم، و من هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه، و من لم يعلم لم يفهم و من لم يفهم لم يسلم و من لم يسلم لم يكرم و من لم يكرم يهضم و من يهضم كان الوم و من كان كذلك كان احرى ان يندم». اى من علم طور زمانه و عرف عادات ابناء دهره لم يقع فى الشبهات و لا يهجم عليه الاغاليط فيكون ذا حزم و احتياط، و الرجل لا يتوقع من اهل زمانه فوق ما هم عليه لحسن الظن بهم، بل الحزم مسائة الظن اى منشأ سوء الظن اذ بها يحصل الاحتياط، و المراد بسوء الظن هاهنا ما يقع به الحزم و الاحتياط لا وقوع الظن بمساءتهم فان ذلك مذموم، بل ينبغى ان يكون الانسان حسن الظن بالخلائق و لا منافاة بين الامرين، لان الاول من باب التجويز العقلى الباعث على الحزم و الثانى من باب الاعتقاد الفاسد او القول بالشىء رجما بالغيب. و قوله عليه السلام: و بين المرء و الحكمة نعمة العالم و الجاهل شقى بينهما، لعل المراد به ان الرجل الحكيم من لدن عقله و تمييزه الى بلوغه حد الحكمة متنعم بنعمة العلم و نعيم العلماء، فانه لا يزال فى نعمة من اغذية العلوم و فواكه المعارف، فان معرفة الحضرة الالهية كروضة فيها عين جارية و اشجار مثمرة قطوفها دانية بل جنة عرضها كعرض السماء و الارض، و الجاهل بين مبدأ امره و منتهى عمره فى شقاوة عريضة و طول امل طويل و معيشة ضنكة و ضيق صدر و ظلمة قلب الى قيام ساعته و كشف غطاءه و فى الآخرة عذاب شديد. و قوله عليه السلام: و الله ولى من عرفه، لان عرفان الشىء مستلزم للحصول عنده و تقرب إليه كما فى الحديث الالهى: انا جليس من ذكرنى، و هذا القرب ليس بالمكان و انما هو بالمكانة و المنزلة لاجل شرف المناسبة بينه و بين المؤمن العارف، و المناسب للشىء محبوب عنده و ما يقرب من الشريف فهو شريف و الشريف يحب نفسه فيحب القريب منه بقدر قربه و شرفه، و انما يكون زيادة القرب و الشرف بقدر شدة المعرفة و قوة العلم و لذلك قال:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا

(البقرة-٢٥٧)... الآية، و اذا علمت ان المعرفة منشأ ولاية الله و قربه فقس حال الجهل و كونه منشأ عداوة الله و البعد من رحمته كما قال:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ

(البقرة-٢٥٧)... الآية، اذ من كان وليه الطاغوت و الطاغوت عدو الله فيكون هو أيضا من اعداء الله. و اعلم ان المتكلف بالعرفان المتصنع المرآئى به هو اخبث ذاتا و اشد ابعادا عن الحق من الجاهل المحض، اذ النفاق أسوأ من الكفر. و قوله عليه السلام: و العاقل غفور، الخشاب من وجوه اصحابنا مشهور كثير العلم و الحديث «صه» «عن موسى بن عبد الله». ، لانه قريب الشبه بمعدن المكر و الخديعة، و ان شئت ان تكرم فلن، اى ان اردت ان تكون عزيزا كريما عند الخلق بل عند الخالق أيضا فتواضع للناس و لن لهم فى الكلام و افش السلام، فان الله وصى به لرسوليه الكريمين موسى و هارون عليهما السلام حين بعثهما الى فرعون و ملأه حيث قال:

فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ

(طه-٤٤)، و كذلك وصى و امر به حبيبه المصطفى صلى الله عليه و آله بمثل قوله تعالى:

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

(الانفال-٦١)، و قوله:

وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ

(الحجر-٨٨)، و قوله:

وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

(آل عمران-١٥٩). و قوله عليه السلام: و ان شئت ان تهان فاخشن، يعنى ان الخشونة من لوازمها المهانة و المذلة، من فعل الخشونة بإرادته و اختياره فكأنما شاء ان يكون مهانا ذليلا، ثم حاول عليه السلام ان يبين السبب الذاتى لحسن الخلق و لين القلب و لطافته و رحمته و كذا السبب الاصلى لمقابله اعنى سوء الخلق و قساوة القلب و غلظته و جفائه فقال: و من كرم اصله لان قلبه و من خشن عنصره غلظ كبده. لما علمت سابقا ان الابدان تابعة للارواح و هى معادن كمعادن الذهب و الفضة و ان الاخلاق و العادات مترتبة على اجتماع النفس و البدن، فاشرف الارواح و انورها لا لطف الابدان، فيترتب على العلاقة بينهما لين القلب و حسن الخلق، و ان اخس الارواح و اظلمها لا كثف الابدان و اخسها عنصرا، فيحصل من العلاقة بينهما ضيق الصدر و غلظ القلب، و اورد بدل لفظ القلب لفظ الكبد تنبيها على نفي استحقيقته لهذا الاسم، لان اسم القلب غالبا يطلق على محل المعرفة فيقال مثلا هم من اصحاب القلوب و كذا قوله تعالى:

لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ

(ق-٣٧). قوله عليه السلام: من فرط تورط، اى من قصر فى طلب الخير و النجاة وقع فى ورطة الشر و الهلاك، و قوله عليه السلام: و من لم يعلم لم يفهم الى قوله: كان الوم، بمنزلة قياسات مترادفة مطوية النتائج و الصغريات لدلالة الكلام عليهما بذكر الكبريات، فيكون حاصل الجميع اعنى النتيجة الاخيرة الحاصلة من موضوع الصغرى الاولى و محمول الكبرى الاخيرة هو ان: من لم يعلم كان الوم، اى من لم يكن من اهل العلم و المعرفة كان من اهل اللوم و العيب فهو احرى الناس بالحسرة و الندامة. المباهاة المفاخرة، و قد باهى به يباهى مباهاة افتخر و منه قوله صلى الله عليه و آله: انى اباهى بكم الامم يوم القيامة، و منه الحديث: من اشراط الساعة ان يتباهى الناس فى المساجد، و معنى الحديث واضح غنى عن الشرح.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث التاسع و العشرون قوله عليه السلام: و سوف ينجب قوله عليه السلام: و الجود نجح النجح و النجاح الظفر بالحوائج-كذا فى الصحاح . قوله عليه السلام: لا تهجم عليه اللوابس جمع لبسة، قال فى الصحاح، فى الامر لبسة بالضم أى شبهة . قوله عليه السلام: و الحزم فى النهاية الاثرية: الحزم سوء الظن، و الحزم ضبط الرجل أمره و الحذر من فواته، من قولهم حزمت الشىء اذا شددته . قوله عليه السلام: و بين المرء و الحكمة نعمة العالم أى بين المرء و العلم نعمة هى العالم لكونه السبب الموصل اياه إليه، و الجاهل العادم العقل ذو القوة الجاهلة شقى بين العالم و العلم، خائب ضائع السعى غير نائل اياه، و لو أراد العالم ايصاله إليه لشقائه الفطرى و شقاوته الذاتية. و نعمة يحتمل الاضافة البيانية و التنوين التمكى التنكيرى، على أن يكون العالم بيانا لها و معينها اياها. قوله عليه السلام: و عدو من تكلفه أى عدو من لا يعرفه و يتجشم إراءة المعرفة من غير حقيقة. قوله عليه السلام: و الجاهل ختور الختر الغدر-كذا فى الصحاح . قوله عليه السلام: جدع أنف نفسه الجدع بالجيم و الدال المهملة قطع الانف و قطع الاذن و قطع الشفة و اليد تقول فيه جدعته فهو أجدع-كذا فى الصحاح . و قطع أنف النفس المجردة كناية عن نحس حظها من السعادة الابدية بالجهل الذى هو الشقاوة العظمى الحقيقية. قوله عليه السلام: و من تهضم كان ألوم قال فى الصحاح: هضمت الشىء كسرتة، يقال: هضمه حقه و اهتضمه اذا ظلمه و كسر عليه حقه، و رجل هضم و مهتضم أى مظلوم. و قوله عليه السلام «ألوم» أى ذا لومة كأحمز ذى حمزة.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٥٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لا يفلح. [ص ٢٦ ح ٢٩] أقول: الفلاح: الفوز والنجاة . قال عليه السلام: ويظفر من يحلم. [ص ٢٦ ح ٢٩] أقول: الظفر: الفوز. يقال: ظفر بعدوه يظفره إذا نال منه ما يريد. قال عليه السلام: والجدود نُجِح. [ص ٢٦ ح ٢٩] أقول: بضمّ النون وسكون الجيم، وبالحاء المهملة بعده: الظفر بالحوارج . قال عليه السلام: اللوابس. [ص ٢٧ ح ٢٩] أقول: جمع لُبْسَة، وهى الشبهة، من لَبَسْتُ عليه الأمر- بالفتح- أَلْبَسُ- بالكسر- أى خلطتُ . قال عليه السلام: والحزم مساءة الظنّ. [ص ٢٧ ح ٢٩] أقول: الحزم- بالحاء المهملة المفتوحة، وسكون الزاى-: الاحتياط، وأصله من شدّ الحزام . والمساءة مصدر ميمى، والمراد بسوء الظنّ: عدم الاحتياط. قال عليه السلام: مجلبة. [ص ٢٧ ح ٢٩] أقول: اسم مكان، يقال إذا كثر الشيء بالمكان: مَفْعَلَة. قال عليه السلام: لا يهجم. [ص ٢٧ ح ٢٩] أقول: بكسر الجيم، من هَجَمْتُ على الشيء- بالفتح- هُجُوماً: إذا أخذته بغتة . قال عليه السلام: ومن فرط. [ص ٢٧ ح ٢٩] أقول: بالفاء والراء والطاء المهملتين المفتوحات. يقال: فرط عليه أى عجل وعدا قال عزّ من قائل:

«إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا» . وقوله: تورّط، الورطة: الهلاك، وأصلها الأرض المطمئنة التى لا طريق فيها. يقال: أورطه وورّطه توريطاً، أى أوقعه فى الورطة فتورّط هو فيها . قال عليه السلام: لا خير فى نسك. [ص ٣٦ ح ٣] أقول: بضمّ النون وسكون السين المهملة: العبادة والطاعة، وهى فعل المأمور به. وقوله: لا ورع فيه بفتح الواو والراء المهملتين: الاجتناب عن المنهى عنه، يشير بذلك [إلى] قوله تعالى:

«إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» . قال عليه السلام: والجاهل خُتور. [ص ٢٧ ح ٢٩] أقول: بفتح الخاء المعجمة، وضمّ المثناة من فوق: غدار يُظهر المحبّة، ويضمّر العداوة . قال عليه السلام: فلين. [ص ٢٧ ح ٢٩] أقول: بكسر اللام وسكون النون، أمر من لَانَ يَلِينُ. قال عليه السلام: كَبِدُهُ. [ص ٢٧ ح ٢٩] أقول: هو بفتح الكاف وكسر الباء الموحّدة، ويجوز فيه كسر الكاف مع سكون الباء، ويجوز فتح الكاف أيضاً مع سكون الباء. والمراد به الجرأة وعدم التثبّت فى الأمور. وهو لازم لقساوة القلب، أُقيم مقامه. قال عليه السلام: جدع. [ص ٢٧ ح ٢٩] أقول: بالجيم والبدال والعين المهملتين

المفتوحات، أى قطع أنفه. قال عليه السلام: ومن فرط. [ص ٢٧ ح ٢٩] أقول: بالفاء والراء والطاء المهملتين المفتوحات. يقال: فرط عليه أى عجل وعدا قال عزّ من قائل:

«إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا». . وقوله: تورّط، الورطة: الهلاك، وأصلها الأرض المطمئنة التي لا طريق فيها. يقال: أورطه وورّطه توريطاً، أى أوقعه فى الورطة فتورّط هو فيها . قال عليه السلام: احتاج إليهم. [ص ٣٣ ح ٦] أقول: أى أهل الخلاف، وهو فى موضع لا يصل يده إلى أحد من أصحابنا ليسأله فيضطرّ من السؤال عن أولئك الأقوام من مذهب الأصحاب على وجه لا ينافى التقيّة. قال عليه السلام: يهضم. [ص ٢٧ ح ٢٩] أقول: من هضمت الشيء: كسرتة .

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: يُفْلِحُ (به فاء و حاء بى نقطه) به صيغهُ مضارع معلوم غايب باب افعال است. يَنْجُبُ (به نون و جيم و باء يك نقطه) به صيغهُ مضارع معلوم غايب باب «حَسَنَ» است. يَظْفَرُ (به ظاء بانقطه و فاء و راء بى نقطه) به صيغهُ مضارع معلوم غايب باب «عَلِمَ» است. يَحْلُمُ (به حاء بى نقطه) به صيغهُ مضارع معلوم غايب باب «حَسَنَ» است. جُنَّةٌ، به ضمّ جيم و تشديد نون است. نُجِحَ (به ضمّ نون و سکون جيم و حاء بى نقطه) مصدر باب «نَصَرَ» است. مَجْلَبَةٌ (به فتح ميم و سکون جيم و فتح لام و باء يك نقطه و تاء تأنيث) به صيغهُ اسم مكانِ باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ» برای کثرت است. يعنى: روايت است از مفضل بن عمر از امام جعفر صادق عليه السلام گفت که: اى مفضل! نجات از عذاب آخرت نمى يابد کسی که خردمندی نمى کند. و خردمندی نمى کند کسی که پیروی ظن مى کند و طلب علم دين از علما که دوازده امام باشند، نمى کند. يا مراد اين است که: گوش به محکّمات قرآن که در آنها نهى از پیروی ظن هست، نمى کند تا علم حاصل کند به مضمون آنها. چون در زمان حضرت رسول صلى الله عليه و آله پيش از شوکت اهل اسلام، کافران و منافقان، مسلمانان را ارادل

و ذلیلان می نامیدند. می گفتند که: مسلمانان، زادگی ندارند و خواریند و خود را نجیب و عزیز می شمردند، چنانچه الله تعالی در قرآن خبر داده. مخالفان شیعه دوازده امام نیز بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله پیروی کافران و منافقان کرده، شیعه را اراذل و ذلیلان می نامند و خود را نجیب و عزیز می شمردند و شیعه، حلم ورزیده، می گذرانند تا زمان ظهور صاحب الزمان علیه السلام. پس امام علیه السلام اشارت به آن کرده، خبر داد از ظهور صاحب الزمان؛ به این روش که گفت که: و خواهد آمد بعد از این به زمانی بسیار، زمانی که زادگی و نجابت به هم رساند به اقرار مخالفان، هر که می فهمد به محکومات قرآن، امامان حق را، و ظفر بر دشمنان یابد کسی که می گذراند پوچ گویی و آزار دشمنان را. بعد از آن، اشارت کرد امام علیه السلام به جواب این پوچ های مخالفان و گفت که: و دانستن محکومات قرآن که در آنها نهی از پیروی ظن و جواب پوچ های کافران و منافقان هست، سپری است که به آن، دفع شبهت های مخالفان و ضرر شیطان می شود. و راستگویی کسی در احکام الهی، چنانچه مردمان ایمن شوند از خطای او، عزت است، نه بزرگی دنیا. این، اشارت است به جوابی که الله تعالی منافقان را داده؛ چه گفته در سوره منافقین که:»

وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ»

«زیرا که لام در «الله» برای ملکیت است و مراد به مؤمنین، ائمه است، موافق آنچه می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث دهم «[بَابُ] مَوْلِدِ أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَام» و مراد، این است که: عزت سروری، مملوک الله تعالی است و بس، و ثابت است برای رسولش و برای ایمن کنندگان، به دادن الله تعالی، نظیر:»

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ»

«و لیک منافقان کارشان این است که گوش به حجت نمی کنند تا دانند. و ناخردمندی، خواری است، نه بی اعتباری دنیا. و فهمیدن امام دانا بزرگی است، نه تن در دادن به ننگ چاکری امام نادان، برای بزرگی دنیای فانی. بعد از آن، امام علیه السلام اشارت کرد به این که مخالفان، گوش به

محکّمات قرآن اگر نکنند، تقیّه باید کرد؛ به این روش که گفت که: و بخشش مال، به مطلب رسیدن است؛ چه به آن، دفع ضرر دشمنان می توان کرد و خوش خویی جای کِشش بسیار است دوستی باطنی را. اصل: «وَالْعَالِمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللَّوَابِسُ». . شرح: و دانا به احوال اهل زمانه خود، زور نمی آورد بر او شُبّهت ها. اشارت به جواب گفتگوهای مخالفان است که می گویند که: چگونه می شود که اصحاب رسول صلی الله علیه و آله که در جنگ ها همراهی ها کرده باشند و شب و روز در خدمت باشند، به یک بار، ترک گفته او کرده، از دین او مرتد شوند و ترک وصی او کنند، مگر جماعت کمی. جواب، این است که: کسی که مشهوران به صلاح را از اهل زمانه خود می بیند که چون دنیایی رو به ایشان کند، بی تاب شده، از حال خود می کینند، باکی از مانند این شُبّهت ها و پرده ها ندارد و برگشتن امت را، مگر جماعت کمی، دور نمی انگارد. و در «كِتَابُ الرُّؤْصَةِ» بعد از حدیث نوح چنین است که: «وَاللّٰهُ مَا اَعْجَبُ مِمَّنْ هَلَكَ، كَيْفَ هَلَكَ؛ وَلٰكِنْ اَعْجَبُ مِمَّنْ نَجَا كَيْفَ نَجَا»: به خدا قسم که تعجّب نمی کنم از جمعی که گمراه شدند بعد از رسول صلی الله علیه و آله که چگونه گمراه شدند، و لیک تعجّب می کنم از جمعی که از این فتنه نجات یافتند و بر گفته رسول ایستادند که چگونه نجات یافتند؛ چه دنیا و حکومت را ترک کردن برای رضای الهی بسیار مشکل است بر بیشتر مردمان. اصل: «وَالْحَزْمُ مَسَاءَةُ الظَّنِّ». . شرح: و استوارکاری این است که از ظاهر مردمان، بازی نخورند و بد گمان باشند تا خلافت معلوم شود؛ چه باطن اکثر مردمان، بد است. اصل: «وَبَيْنَ الْمَرْءِ وَالْحِكْمَةِ نِعْمَةٌ الْعَالِمِ، وَالْجَاهِلُ شَقِيٌّ بَيْنَهُمَا». . شرح: و وصلت مرد و خردمندی، خوشحالی امام دانا است و امام نادان، آزردۀ وصلت مرد و خردمندی است؛ چه امام دانا دوست می دارد که هر مردی با خردمندی باشد تا دین اسلام رواج گیرد، و امام نادان، می خواهد که هر مردی بی خردمندی باشد تا شرک رواج گیرد در صورت اسلام. از این تقریر ظاهر می شود که بین مرفوع و مبتدأست. المَرْءُ مُضَافٌ اِلَيْهِ اِسْت. وَ الْحِكْمَةُ عَطْفٌ اِسْت. بِرِ الْمَرْءِ. نِعْمَةٌ مَرْفُوعٌ وَ خَبْرٌ مَبْتَدَأُ اِسْت. الْعَالِمِ (به کسر لام) مُضَافٌ اِلَيْهِ اِسْت. وَ الْجَاهِلُ، مَرْفُوعٌ وَ مَبْتَدَأُ اِسْت. شَقِيٌّ، مَرْفُوعٌ وَ خَبْرٌ مَبْتَدَأُ اِسْت. بَيْنَهُمَا مَجْرُورٌ وَ مُضَافٌ اِلَيْهِ اِسْت. وَ ضَمِيرٌ، رَاجِعٌ بِه الْمَرْءِ وَ الْحِكْمَةُ اِسْت. اِسْت. «وَاللّٰهُ وَلِيُّ مَنْ عَرَفَهُ، وَعَدُوٌّ مَنْ تَكَلَّفَهُ». . شرح: و خدای تعالی دوست کسی است که خدا را به ربوبیت می شناسد و پیروی ظن



نمی‌کند. و دشمن کسی است که بر خود بسته خداشناسی را و او را ربّ العالمین نشمرده، پیروی ظن می‌کند؛ چه قبول کردن حکم غیر الله تعالی در مسألتی که بی مکابره اختلاف در آن و در دلیل آن می‌رود، قبول کردن شریک است برای الله تعالی. اصل: «وَالْعَاقِلُ غَفُورٌ، وَالْجَاهِلُ خَثُورٌ؛ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُكْرَمَ، فَلِنْ؛ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُهَانَ، فَاحْشُنْ؛ وَمَنْ كَرِمَ أَصْلُهُ، لَانَ قَلْبُهُ؛ وَمَنْ حَشُنَ عُنُقُهُ، غَلِظَ كِبْدُهُ؛ وَمَنْ فَرَطَ، تَوَرَّطَ؛ وَمَنْ خَافَ الْعَاقِبَةَ، تَثَبَّتَ عَنِ التَّوَعُّلِ فِيمَا لَا يَعْلَمُ؛ وَمَنْ هَجَمَ عَلَىٰ أَمْرٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ، جَدَعَ أَنْفَ نَفْسِهِ». . شرح: و خردمند، بخشاینده بی ادبی هاست. و ناخردمند، فریب دهنده است. اظهار بخشایش می‌کند و در دل می‌گیرد. و اگر خواهی گرامی داشتنِ مردمانِ تورا، پس نرمی کن با مردمان. و اگر خواهی خوار داشتنِ مردمانِ تورا، پس درستی کن با مردمان. و هر که خوب است خاک او که از آن آفریده شده، نرم است دل او. و هر که نخاله است خاک او، صاحب جگر است و جرأت بر مردمان می‌کند. و هر که شتاب می‌کند در گفتن و کردن، در می‌افتد در بلایی که دور می‌افتد در آن از نجات. و هر که عاقبت اندیشی می‌کند، خودداری می‌کند از دخول ناهنجار در آنچه نمی‌داند. و هر که زود درآمد در کاری بی دانش، بُرید بینی خود را و خود را عیناک کرد. اصل: «وَمَنْ لَمْ يَعْلَمْ، لَمْ يَفْهَمْ؛ وَمَنْ لَمْ يَفْهَمْ، لَمْ يَسْلَمْ؛ وَمَنْ لَمْ يَسْلَمْ، لَمْ يُكْرَمْ؛ وَمَنْ لَمْ يُكْرَمْ، تَهَضَّضَ؛ وَمَنْ تَهَضَّضَ، كَانَ أَلْوَمَ؛ وَمَنْ كَانَ كَذَلِكَ، كَانَ أُحْرَىٰ أَنْ يَنْدَمَ». . شرح: لَمْ يَسْلَمْ (به سین بی نقطه) به صیغه مضارع معلوم غایب باب «عَلِمَ» است. لَمْ يُكْرَمْ، به صیغه مضارع غایب معلوم باب «حَسُنَ» یا مجهول باب افعال است. تَهَضَّضَ (به ضاد بانقطه) به صیغه ماضی معلوم غایب باب تَفَعَّلَ است. أَلْوَمَ (به فتح همزه و سکون لام و فتح واو) أفعال التفضيل برای مفعول است. أُحْرَىٰ (به حاء بی نقطه و راء بی نقطه و الف منقلبه از یاء) به صیغه أفعال التفضيل باب «عَلِمَ» است. أَنْ به تقدیر «بِأَنَّ» است. يَنْدَمَ (به نون و دال بی نقطه) به صیغه مضارع معلوم غایب باب «عَلِمَ» است. یعنی: و هر که گوش نکند محکّمات قرآن را تا داند آنها را، نمی‌فهمد به یقین که امام حق کیست؛ چه پندارد که کسی که پیروی ظن کند، امام می‌تواند بود. و هر که آن را نفهمد، سلامت نمی‌ماند از شبهتی چند که مخالفان شیعه امامیه می‌کنند. و هر که از این، سلامت نماند، عزیز نیست نزد الله تعالی، و هر که عزیز نیست نزد او، بی توفیق می‌شود. و هر که بی توفیق باشد، می‌شود سرزنش

كرده شده نزد مردمان در روز قیامت. و هر كه باشد چنان، می شود سزاوارتر مردمان به این كه پشیمان شود از كرده خود.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۶۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (لا یفلح) على المعلوم من الإفعال، أى لا ینجو من لا یعرف أنّ النجاة بدون معرفة الإمام محال؛ یعنی الحجة المعصوم العاقل عن الله-وقد انحصرت الأعلمیة بما هو الحقّ فی هذا النظام العظیم فی مدبره العظیم الحکیم جلت ثناؤه وتقّدت أسماءه- وأنّ الإمام روح لقلب هذا النظام، فامتنع خلوه- ما دام دورانه- عن الإمام. (ولا یعقل من لا یعرف یعلم) أى لا معرفة لمن لا علم له بالمسائل الدینیة بتوسط الإمام. (وسوف ینجب من یفهم) أى یعدّ من النجباء فی الآخرة من یفهم بإفهام الإمام الأنام ما یحتاجون إلیه. و«النجابة» بالفتح: کرامة الذات، والنجیب، وكهمزة: الکریم الحسب. نجب کحسن، وأنجب: عدّ نجیباً. رجل منجب، وامرأة منجبة، ومنجاب: ولدت النجباء. (ویظفر من یحلم) أى بأعدائه فی الجهاد الأكبر، أو بمطالبه المشروعة فی الدنيا والآخرة. «ظفر بعدوه» کعلم، وأظفره الله، وظفره تظفیراً. و«حلم» کحسن، من الحلم- بالكسر- وهو العقل والأناة. والمعنى الأول یناسب التفسیر الأول للظفر، کالثانی الثانی. (والعلم جنة) أى العلم المأخوذ بتوسط الإمام جنة للقلب الممتحن بالجهاد الأكبر وفتنه. (والصدق عزّ) فی الدنيا والآخرة، والكذب تقيّة لیس بكذب. (والجهل) بعدم معرفة الإمام (ذلّ) ومغلوبیة. (والفهم مجد) أى بإفهام الإمام. (والجود نجح)؛ فی بعض النسخ المعتبرة: «والجود بالمال» و«النّجح» بالضمّ، کالنجاح بالفتح: الظفر بالحوائج، نجح کنصر. و«المجلبة» بالفتح: من أسماء المكان من باب نصر وضرب للكثرة. «والعالم بزمانه» أى بأطوار زمانه، وأوضاع أبناء دهره. «هجم علیه» کنصر دخل بغتة فأحاطه وغشیه. و (اللّوابس): الملبسات من الشبهات، والأغالیط، وخطوات الشیطان کالتی ألت المخالفین

فى المهالك من المناقب المذكورة فى كتبهم لطواغيتهم، كالأصطحاب، والمعاونة والمجاورة وغير ذلك. (والحزم): إحكام الأمر وضبطه قبل أن يتطرق إليه فساد «سوء الظن» بما هو مخالف ظاهراً لما هو مقطوع بحسنه واجب حتى تظهر حقيقته، وتظهر؛ إذ لا يدفع اليقين بالشك، ومن احتاط فضبط أمره على تقدير مساءة معاشره مثلاً قبل ظهور حقيقة حاله له، وعاشر معه بمقتضى حسن ظنه به فهو حازم. ولا منافاة بين مساءة الظن بترك الإضرار والاحتياط منه. (وبين المرء والحكمة نعمة العالم، والجاهل شقى بينهما)، يعنى الواسطة المصلح الموجب للمواصلة بين المرء وما هو العلم حقاً إنما هو التشيع ومعرفة الإمام، فجرى عليه السلام فى التعبير عن التشيع بالنعمة على نسق القرآن، ونظير قوله تبارك وتعالى:

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي»

كثير فى الكتاب الكريم. ووجه إضافتها إلى العالم بمعنى الإمام ظاهر. و«الجاهل» أى غير الشيعة أجنبى بمعزل عنهما. وللعبارة وجوه سنذكر طائفة منها إن شاء الله تعالى. (والله ولى من عرفه) كما عرف به نفسه، وأخبر به الحجة المعصوم العاقل عنه سبحانه. والعبارة كناية عن أن ولى الله إنما هو المؤمن بالله واليوم الآخر، على ما هو الحق عقلاً عن الحق، وأن عدو الله غير الموصوف حكاية أمر البسطامى من القدرية بأمر الله سبحانه مريديه أن يضربوه بالسكاكين والخناجر عند وجده وتكلمه بكلمات الكفر. وكذا حكاية رؤيا الحلاج منهم حصناً حصيناً لا خلل فيه إلا بقدر رأسه الذى سيقطع ويوضع فى ذلك الخلل لسده. وفى قوله عليه السلام: (وعدو من تكلفه) إشارة لطيفة إلى تكلف القدرية العرفان بالاتصال والاتحاد. (والعاقل غفور) فى بعض النسخ المعتمدة: «والعالم» مكان «والعاقل». عبّر عليه السلام عن الحلیم بالغفور كناية؛ للمبالغة، وأكد بصيغتها. و«الختور»: فعول من الختر، وهو الغدر والخديعة. قال فى القاموس: أو أقبح الغدر كالختور بالضم. وضبط فى بعض النسخ بالثاء المثلثة من الخثورة، وهى نقيض الرقة. لبن خثور خاثر جداً، أى غليظ بين الغلظة. (خشن) ككرم. و«عنصر الشىء» بالضم أصله. والمراد هنا السجية والطبيعة.

و«الكبد» بالفتح ويكسر، وككتف يذكر ويؤنث. كأنه هنا تعبير عن القلب؛ إيماءً إلى أن الجاهل لا قلب له، وأكثر إطلاق القلب إلى محلّ الإيمان. قال الله تعالى:

«إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» .

(ومن فرط تورط) أى من قصر فى طلب الخير والنجاة بطاعة مفترض الطاعة وقع فى ورطات الشرّ والهلاك. و«التثبّت» كالتوقّف لفظاً ومعنى. و (التوغّل): الدّخول فى الشىء مستعجلاً بتمام البدن. (فيما لا يعلم) أى فيما لا علم له به عن الإمام الحقّ. و«الجدع» بالجيم والمهملتين: قطع الأنف، وهو كناية عن الخزي والذلّ. (ومن لم يعلم) عن الإمام (لم يفهم) ما هو الحقّ فى هذا النظام. (يهضم) على المضارع المجهول من التفعيل، أو الماضى المعلوم من التفعّل، أى يهلك أو هلك. (كان ألوم) أى ملوماً جداً. «ندم» كعلم ندامةً بالفتح، أى كان أحرى أن يكفّ من اهتمامه بالمخالفة، وزيادة الاهتمام بها توجب اشتداد العقوبة وتضاعفها. قال برهان الفضلاء: «والجود» بالمال «نجاح»؛ أى سيّما فى زمن التقيّة؛ دفعاً لضرر الأعداء. و«المجلبة» بالفتح: للمكان، من باب ضرب ونصر، للكثرة والمبالغة. و«اللّوابس»: إشارة إلى شبهات المخالفين بخدمات المرتدّين من الأصحاب فى إقامتهم وظعنهم وإعانتهم الإسلام بأموالهم وأنفسهم، ومواصلتهم مع النبيّ صلى الله عليه و آله، ومضاجعتهم فى جوار مقبرته وغير ذلك من مدائحهم المذكورة فى كتب أهل الضلال، كما يجىء فى كتاب الروضة بعد حديث نوح عليه السلام: «والله»، ما أعجب ممّن هلك كيف هلك، ولكن أعجب ممّن نجا كيف نجا؟!» يعنى ممّن هلك بعد مضىّ رسول الله صلى الله عليه و آله، ولكن أعجب ممّن نجا من فتن ذلك الامتحان العظيم. قال الله تبارك وتعالى فى سورة السبأ:

«وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» .

«وبين المرء والحكمة» برفع المضاف و«نعمة العالم» بفتح النون، أى تنعم الإمام وسروره. «والجاهل شقىّ بينهما» بإضافة الشقىّ إلى البين، يعنى المواصلة بين المرء والحكمة سرور الإمام. والمراد بالحكمة، أخذ العلم عن الإمام، وترك العمل بالظنّ فيما يجرى فيه وفى دليله الاختلاف من دون

مكابرة وتعاند. والبارز في «تكلّفه» لمصدر «عرفه». «لم يسلم» على المعلوم من باب علم. «لم يكرم» على المعلوم من باب حسن، أو المجهول من الإفعال. «يهضم» على الماضي المعلوم من التفعّل. «ألوم»: افعل التفضيل للمفعول. «أن يندم» في تقدير: بأن يندم. وقال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله بخطّه: «بين المرء والحكمة نعمة العالم» قصده عليه السلام الإشارة إلى ما سيجيء مفصّلاً في كلامهم عليهم السلام من انقسام الناس إلى ثلاثة أقسام: عالم ربّاني، ومتعلّم منه، وصاحب الجهل. وإلى أنّ العالم نعمة عظيمة بين المتعلّم وبين الحكمة؛ لأنّه يحلّيه بحلية الحكمة، وصاحب الجهل شقيّ بين المرء وبين الحكمة. ويمكن أن تكون النعمة مضافة إلى العالم إضافة بيانيّة، وأن يكون العالم مبتدأ متأخراً عن خبره، وهو النعمة. والموجود في النسخ كلّها: «والجاهل شقيّ بينهما» وهو ضدّ السعيد. ولا يزال يختلج بالبال أنّ هنا سهواً من قلم ناسخ، وأنّ صوابه: «شقيّ عنهما»، وشفا كلّ شيء: حرفه، على وزن نوى. والمراد أنّ العالم الربّاني نعمة من الله تعالى على المرء الذي يريد تعلّم الحكمة، وصاحب الجهل المركّب كأصحاب الرأى في طرف عنهما. انتهى. ما خطر بباله رحمه الله من الاحتمال كما ترى. وقال السيّد السند أمير حسن القايني رحمه الله: أفاد شيخنا الشيخ محمّد الحائري سبط الشهيد الثاني رحمهما الله: إضافة «النّعمة» إلى «العالم» بيانيّة، يعنى وبين المرء والحكمة وجود العالم نعمة؛ لأنّه يرتبط بينهما بالتعليم والترغيب. وقال الشيخ بهاء الملّة والدّين رحمه الله: «وبين المرء والحكمة نعمة» مبتدأ وخبر، و«النّعمة» بمعنى ما يتنعم به. وقوله: «العالم والجاهل شقيّ بينهما» كلام آخر مبتدأ وخبر، و«الشقيّ» بمعنى التعبان كما في قوله تعالى:

«وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى» .

وحاصل المعنى: أنّ بين المرء والحكمة نعمة، والجاهل والعالم بين هذه النعمة والحكمة في تعب؛ لأنّ العالم يميل إلى النعمة، وهو من الحرمان عن الحكمة في ألم وتعب، والجاهل يميل إلى النعمة، وهو من الحرمان عن الحكمة في كلفة ونصب. وقال الفاضل صدر الدّين محمّد الشيرازي: لعلّ المراد أنّ الرجل الحكيم من لدن عقله وتمييزه إلى بلوغه حدّ الحكمة يتنعم بنعمة العلم ونعيم

العلماء، فإنه لا يزال في نعمة من أغذية العلوم وفواكه المعارف؛ فإن معرفة الحضرة الإلهية لروضة فيها عينٌ جارية، وأشجارٌ مثمرة قطوفها دانية، بل جنة عرضها كعرض السماء والأرض. والجاهل بين مبدأ أمره ومنتهى عمره في شقاوة عريضة، وطول أمل طويل، ومعيشة ضنك، وضيق صدر، وظلمة قلب إلى قيام ساعته وكشف غطاءه، وفي الآخرة عذاب شديد. وقال بعض المعاصرة من تلامذة هذا الفاضل الشيرازي: نعمة العالم بفتح النون يعني أن الموصل للمرء إلى الحكمة تنعم العالم، بعلمه، فإنه إذا رآه المرء انبعثت نفسه إلى تحصيل الحكمة، أو إضافة النعمة بكسر النون بيائية، أي العالم الذي هو نعمة من الله سبحانه يوصل المرء إلى الحكمة بتعليمه له إيّاه، والجاهل شقى بينهما، أي له شقاوة حاصلة من بين المرء والحكمة أو المتعلم والعالم؛ وذلك لأنه لا يزال يتعب نفسه إما بالحسد أو الحسرة على الفوت أو السعي في التحصيل مع عدم القابلية للفهم. وقال السيد الأجلّ النائني رحمه الله: «لا يفلح من لا يعقل». الفلاح: الفوز والنجاة. والمراد بمن لا يعقل: من لا يتبع حكم العقل، ولا يكون عقله مستولياً على قوى نفسه، ولا يعقل ولا يستولى عقله على قوى نفسه من لا يحصل العلم ولا يصير ذا علم؛ فإنه بالعلم من جنوده يحصل له الاستيلاء والغلبة. «وسوف ينجب من يفهم». النجيب: الفاضل النفيس في نوعه. والمراد أنه من يكون ذا فهم فهو قريب من أن يصير عالماً، ومن صار عالماً فقريب من أن يستولى ويغلب عقله على قوى نفسه وهواه. وكذا «يظفر من يحلم»، أي يعقل، أو يكون ذا أناة، وهو من آثار غلبة العقل على القوى الغضبية والشهوانية، فلا يسرع إلى مقتضاهما، فالظفر بالمقصود والفوز يحصل له عن قريب. «والعلم جنة» أي وقاية من غلبة القوى الشهوانية والغضبية والدواعي النفسانية، ومن أن يلبس عليه الأمر ويدخل عليه الشبه. وهذا شروع في ذكر محاسن بعض من جنود العقل، فذكر العلم أولاً، ثم الصدق من جنوده، فقال: «والصدق عزّ»، أي شرف، أو قوة وغلبة. والمراد بالصدق هنا الصدق في الاعتقاد، ولذا قابله بالجهل؛ فإن الاعتقاد الكاذب جهلٌ، كما أن الاعتقاد الصادق علم. «والفهم مجد» والمجد نيل الشرف والكرم. «والجود» بالمال «نجح»، والنجح - بضمّ النون والحاء المهملة بعد الجيم -: الظفر بالحوائج. و«المجلبة»: إما مصدر ميمي حمله على حسن الخلق، كما حمل سائر المصادر السابقة على سائر الصفات مبالغة، أو اسم مكان، والأول أوفق بنظائره. ولمّا ذكر أن العقل بجنوده من العلم، والفهم

والصدق مناط الفلاح والعزّ والمجد، وكان فيه الدلالة على بطلان الطواغيت؛ لجهلهم وخلوّهم من الفهم والصدق والعلم وانقياد العقل، بل اتّبَعوا أهواءهم، فادّعوا لأنفسهم ما ليس لهم، وتركوا الحقّ وأهله وظلموهم، فكان مظنة توهم أنّه كيف يجوز على الجمع الكثير كثرةً لا يخرج عنها إلا قليلٌ نادر مثل هذا الاتفاق على ترك الحقّ مع ظهوره عليهم أو على أكثرهم، واتّبَع الأهواء والابتداع الآراء الباطلة؟! فأزال عليه السلام هذا الوهم بقوله: «والعالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»، أى لا يدخل عليه الشبهات. أو المراد من الهجوم: الدخول بقوة وغلبة؛ فإنّ العالم بزمانه يعرف أنّ أهل الزمان مع كثرتهم وبلوغهم أضعاف أولئك قلما يرى فى جماهيرهم ووجوه مشاهيرهم من لا يستكبر عن الإقرار بالحقّ ولا يتّبع هواه، حتّى من يبالغ منهم فى السداد وإظهار الصلاح والتقوى والفلاح، فانضمّ فيهم الإضلال إلى الضلال، وتقوى ضلالهم بالإضلال. وعسى أن يكون الإقرار بالحقّ والانقياد له عند القليل النادر المتروك عندهم، المذموم لديهم، المحسود لهم، فيغضونه للتعازف الذى بينهم، وينكرونها؛ تقويةً لباطلهم، وترويحاً له، كما كان فى أسلافهم حذو النعل بالنعل، بل البطلّة من أهل هذه الأزمان أسوء حالاً وأشدّ خسراناً من أولئك الظلمة من السابقين؛ حيث لا ينالون باستكبارهم عن الحقّ ما نالوه من الدنيا، بل شروا الحقّ بثمنٍ بخس؛ تسلية أنفسهم بإخفاء الحقّ والتلبس على الحمق والوجاهة عندهم. ثمّ لما كان مظنة أن يقال: الظنّ بالسلف أنّهم مثل أبناء هذه الأزمان بل تجويز ذلك من سوء الظنّ بهم، فقال عليه السلام: «والحزم مساءة الظنّ». الحزم: إحكام الأمر وضبطه والأخذ فيه بالثقة، والمساءة: مصدر ميميّ. والمراد أنّ إحكام الأمر وضبطه والأخذ بالثقة وتحصيل العلم فيه يوجب سوء الظنّ بهم، أو يترتّب على سوء الظنّ بهم وتجويز كونهم مثل هؤلاء؛ فإنّه لو لم يجوز ذلك لحسن الظنّ بهم لم يتّبع ولم يُسَع فى طلب معرفة الحقّ، فلا يحصل له العلم بالحقّ، فمن يريد تحصيل العلم والاعتقاد الجازم الثابت يبنى الأمر على تجويز السوء منهم أولاً حتّى يتبيّن الأمر بالبيّنة، ومن يجوز السوء بهم يوصله ذلك التجويز إلى إحكام الأمر والبناء فيه على الموثوق به الذى يوجب الاعتقاد الجازم الثابت. ولعلّ المراد بكون الشىء بين المرء والحكمة كونه موصلاً للمرء إلى الحكمة وواسطة فى حصولها، كما فى رواية جابر عن النّبىّ صلى الله عليه و آله: «بين العبد والكفر ترك الصلاة»؛ أى ترك الصلاة موصل للعبد إلى الكفر. والغرض أنّ ما أنعم

الله به على العالم من العلم والفهم والصدق على الله واسطة للمرء يوصله إلى الحكمة، فإن المرء إذا عرف حال العالم اتبعه وأخذ منه، فيحصل له الحكمة ومعرفة الحق والإقرار به والعمل على وفقه. وكذا بمعرفة حال الجاهل وأنه غير عالم فهم صادق على الله يترك متابعتة والأخذ منه، ويسعى في طلب العالم فيطلع عليه ويأخذ منه. فالجاهل باعتبار سوء حاله باعث بعيد لوصول المرء إلى الحكمة، فهو شقى محروم توصل معرفة حاله المرء إلى سعادة الحكمة، وهذا الكلام كالتفصيل والتأكيد لما سبقه. ويحتمل أن يحمل البيئية في الأولى على التوسط في الإيصال، وفي الثانية على كون الشيء حاجزاً مانعاً من الوصول، والجاهل شقى مانع من الوصول إلى الحكمة. ولا يبعد أن يقال: المراد بنعمة العالم العالم نفسه، والإضافة بيانية، أو يكون «العالم» بدلاً من قوله «نعمة»، فإن العالم من أشرف ما أنعم الله بوجوده على عباده. وقد قيل في معنى هذه العبارة وجوه أخر بعيدة تركناها محافظة الإطناب. «من تكلفه»، أى تكلف العرفان. والمراد إراءة ما ليس له من المعرفة. و«الغفور» إمّا من غفره، بمعنى غطى عليه، وعفا عنه. أو من غفر الأمر، أى أصلحه. و«الخثور» إمّا من الخثر بمعنى المكر والخديعة، أو من الخثر بمعنى خباثة النفس وفسادها. و«من فرط تورط»، أى من عجل ولم يتفكر العواقب، بل عمل بمقتضى القوى الشهوانية والغضبية وقع فى الورطة، أى فيما يعسر الخروج منها. «ومن خاف العاقبة». وذلك بتفكره فى العواقب. «تبت عن التوغل فيما لا يعلم»، أى الدخول فيه باستعجال، بل لا يدخل فيه إلا بعد معرفة حاله، والعلم بمآله. «جدع أنف نفسه»: قطع، أى جعل نفسه ذليلاً غاية الذل. «ومن لم يعلم»، أى لم يكن عالماً بشيء «لم يفهم» لم يميز بين الحق والباطل. «ومن لم يفهم لم يسلم» أى من ارتكاب الباطل فى شيء أصلاً، إمّا فى ارتكاب الباطل فظاهر، وأمّا فى ارتكابه الحق - إن اتفق - فلأن القول به بلا علم هلاكٌ وضلالة. «ومن لم يسلم لم يكرم» على البناء للمفعول، أى لم يعزّز بل يخذل، أو على البناء للفاعل، أى لم يكن شريفاً فاضلاً. «ومن لم يكرم يهضم» على البناء للمفعول، أى يكسر عزه ويهان، أو يترك مع نفسه ويوكل أمره إليه. وفى بعض النسخ «تهضم» من التفعل، أى يكون مطلوباً لنفسه؛ أى ظالماً عليها. انتهى. أنت خبير بأنّ أوجه الوجوه المحتملة فيما هو الصعب المستصعب من كلامهم عليهم السلام ما هو الأوفق بمجارى ما هو الأهم من مقاصدهم صلوات الله عليهم.



\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام: لا يفلح من لا يعقل، الفلاح: الفوز و النجاة، و المراد بمن لا يعقل من لا يتبع حكم العقل، و لا يكون عقله مستوليا على هوى نفسه، أو من لا يكون عقله كاملا، أو يتعقل و يتفكر فيما ينفعه و لا يعقل و لا يستولى عقله، أو لا يكون عقله كاملا أو يتعقل من لا يحصل العلم ليصير ذا علم، أو من لا يكون عالما بما يجب عليه و ما ينبغي تعقله و التدبر فيه. قوله عليه السلام: و سوف ينجب، النجيب: الفاضل النفيس فى نوعه، و المراد أنه من يكون ذا فهم فهو قريب من أن يصير عالما، و من صار عالما فقريب من أن يستولى عقله على هوى نفسه. قوله عليه السلام و يظفر: أى الحلم سبب للظفر على العدو أو الظفر بالمقصود، أو الاستيلاء على النفس و الشيطان. قوله عليه السلام و العلم جنة: أى وقاية من غلبة القوى الشهوانية و الغضبية و الدواعى النفسانية و من أن يلتبس عليه الأمر و تدخل عليه الشبهة أو سبب للاحتراز عن شر الأعدى كالجنة إذ بالعلم يمكن الظفر على الأعدى الظاهرة و الباطنة. قوله عليه السلام و الصدق عز: أى شرف أو قوة و غلبة، و قيل: المراد بالصدق هنا الصدق فى الاعتقاد و لذا قابله بالجهل، فإن الاعتقاد الكاذب جهل، كما أن الاعتقاد الصادق علم. قوله عليه السلام و الفهم مجد: المجد نيل الشرف و الكرم. قوله عليه السلام و الجود نجح، النجاح بالضم: الظفر بالحوائج. قوله عليه السلام مجلبة: هى إما مصدر ميمى حمل مبالغة، أو اسم مكان أو اسم آلة و الأول أوفق بنظائره. قوله عليه السلام لا تهجم عليه اللوابس: الهجوم الإتيان بغتة، و اللوابس الأمور المشتبهة، و الحاصل أن من عرف أهل زمانه و ميز بين حقهم و باطلهم، و عالمهم و جاهلهم، و من يتبع الحق و من يتبع الأهواء منهم، لا يشتهه عليه الأمور، و يتبع المحقين و يترك المبطلين، و لا تعرض له شبهة، بكثرة أهل الباطل و قلة أهل الحق و غلبة المبطلين و ضعف المحقين. قوله: و الحزم مساءة الظن، الحزم إحكام الأمر و ضبطه و الأخذ فيه بالثقة، و المساءة مصدر ميمى، و المراد أن إحكام الأمر و ضبطه و الأخذ فيه بالثقة يوجب

سوء الظن، أو يترتب على سوء الظن بأهل الزمان بعدم الاعتماد عليهم فى الدين و الدنيا و هذا مما يؤكد الفقرة السابقة، فإن قيل: قد ورد فى الأخبار أنه يجب حسن الظن بالإخوان و حمل أقوالهم و أفعالهم على المحامل الصحيحة و هذا ينافيه؟ قلت يحتمل الجمع بينهما بوجهين، الأول: أن تلك الأخبار محمولة على ما إذا ظهر كونهم من المؤمنين، و هذا على عدمه، الثانى: أن يقال حمل أفعالهم و أقوالهم على المحامل الصحيحة لا ينافى عدم الاعتماد عليهم فى أمور الدين و الدنيا، حتى يظهر منهم ما يوجب اطمئنان النفس بهم، و الوثوق عليهم، و سيأتى بعض القول فى ذلك فى كتاب الإيمان و الكفر. قوله عليه السلام بين المرء و الحكمة: أقول: يحتمل هذا الكلام و جوها من التأويل إذ يمكن أن يقرأ العالم بكسر اللام و بفتحها، و مجرورا بالإضافة و مرفوعا، و على كل من التقادير يحتمل وجوها: الأول: ما ذكره بعض أفاضل المحشين قد سقى الله روحه، حيث قال: لعل المراد بكون الشىء بين المرء و الحكمة كونه موصلا للمرء إليها، و واسطة فى حصولها له، كما ورد فى رواية جابر عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم بين العبد و الكفر ترك الصلاة، أى تركها موصل للعبد إلى الكفر، و الغرض أن ما أنعم الله به على العالم من العلم و الفهم و الصدق على الله، واسطة للمرء توصله إلى الحكمة، فإن المرء إذا عرف حال العالم أتبعه و أخذ منه، فيحصل له الحكمة و معرفة الحق و الإقرار به و العمل على وفقه، و كذا بمعرفة حال الجاهل، و أنه غير عالم فهم صادق على الله يترك متابعتة، و الأخذ منه و يسعى فى طلب العالم، فيطلع عليه و يأخذ منه، فالجاهل باعتبار سوء حاله باعث بعيد لوصل المرء إلى الحكمة، و هو شقى محروم يوصل معرفة حاله المرء إلى سعادة الحكمة، و هذا الكلام كالتفسير و التأكيد لما سبقه، و يحتمل أن يحمل البنية فى الأول على التوسط فى الإيصال، و فى الثانى على كون الشىء حاجزا مانعا من الوصول، فالجاهل شقى مانع من الوصول إلى الحكمة، ثم قال: و لا يبعد أن يقال: المراد بنعمة العالم، العالم نفسه، و بالإضافة بيانية أو يكون العالم بدلا من قوله: نعمة، فإن العالم أشرف ما أنعم الله بوجوده على عباده. الثانى ما ذكره بعض أفاضل الشارحين أيضا حيث قال: لعل المراد به أن الرجل الحكيم من لدن عقله و تميزه إلى بلوغه حد الحكمة متنعم بنعمة العلم و نعيم العلماء فإنه لا يزال فى نعمة من أغذية العلوم و فواكه المعارف، فإن معرفة الحضرة الإلهية لروضة فيها عين جارية و أشجار مثمرة قطفوها دانية، بل

جنة عرضها كعرض السماء والأرض، والجاهل بين مبدء أمره ومنتهى عمره فى شقاوة عريضة، و طول أمل طويل، و معيشة ضنك و ضيق صدر و ظلمة قلب، إلى قيام ساعته، و كشف غطاءه، و فى الآخرة عذاب شديد انتهى كلامه و هو مبنى على الإضافة. الثالث ما ذكره الوالد العلامة نقلا عن مشايخه العظام قدس الله أرواحهم: و هو أن يقرأ نعمة بالتونين و يكون العالم مبتدأ و الجاهل معطوفا عليه، و شقى خبر كل منهما، و الضمير فى بينهما راجع إلى المرء و الحكمة، و الحاصل أن الذى يوصل المرء إلى الحكمة هو توفيق الله تعالى و هو من أعظم نعمه على العباد، و العالم و الجاهل يشقيان و يتعبان بينهما، فمع توفيقه تعالى لا يحتاج إلى سعى العالم و لا يضر منع الجاهل، و مع خذلانه تعالى لا ينفع سعى العالم و يؤيد هذا ما فى بعض النسخ من قوله يسعى مكان شقى. الرابع: أن يقرأ العالم بالفتح إما مجرورا بالإضافة البيانية أو مرفوعا بالبدلية أى بين المرء و الحكمة نعمة هى العالم، فإن بالتفكر فيه و فى غرائب صنعه تعالى يصل إلى الحكمة، و الجاهل شقى محروم بين الحكمة و تلك النعمة. الخامس: أن يقرأ العالم بالكسر مرفوعا على البدلية و يكون الضمير فى بينهما راجعا إلى الجاهل و الحكمة، و المعنى أن بين المرء و وصوله إلى الحكمة نعمة هى العالم، فإن بهدايته و إرشاده و تعليمه يصل إلى الحكمة، و الجاهل يتوسط بينه و بين الحكمة شقى يمنعه عن الوصول إليها. السادس: أن يقرأ العالم بالكسر و الجر بالإضافة اللامية، و ضمير بينهما راجعا إلى الحكمة، و نعمة العالم أى يتوسط بين المرء و الحكمة نعمة العالم، و هى إرشاده و تعليمه، و الجاهل محروم بين الحكمة و تلك النعمة أى منهما جميعا. السابع ما ذكره بعض الشارحين أيضا: و هو أن يكون البين مرفوعا بالابتدائية و نعمة خبره مضافا إلى [العالم بكسر اللام و الجاهل أيضا مرفوعا بالابتدائية و شقى خبره مضافا إلى] بينهما، و ضمير بينهما راجعا إلى المرء و الحكمة، و قال: المراد بالعالم إمام الحق و بالجاهل إمام الجور، و حاصل المعنى: أن وصل المرء مع الحكمة نعمة للإمام تصير سببا لسروره، لأن بالهداية يفرح الإمام و إمام الجور يتعب و يحزن بالوصل بين المرء و الحكمة، و لا يخفى ما فيه. الثامن: قرأ بعضهم نعمة العالم بفتح النون يعنى أن الموصل للمرء إلى الحكمة تنعم العالم بعلمه، فإذا رآه المرء انبعث نفسه إلى تحصيل الحكمة، و الجاهل له شقاوة حاصلة من بين المرء و الحكمة، أو المتعلم و العالم، و ذلك لأنه لا يزال يتعب نفسه إما بالحسد أو

الحسرة على الفوت، أو السعى فى التحصيل مع عدم القابلية. أقول: و الكلام يحتمل وجوها آخر ذكرها يوجب الإطناب، و يمكن فهم بعضها مما أوأنا إليه من المحتملات و الله تعالى و حججه عليه السلام أعلم بحقائق كلامهم. قوله عليه السلام ولى من عرفه: أى محبة أو ناصره، أو المتولى لأمره حتى يبلغ به حد الكمال. قوله عليه السلام من تكلفه: أى تكلف معرفته و أظهر من معرفته ما ليس له، أو طلب من معرفته تعالى ما ليس فى وسعه و طاقته. قوله عليه السلام غفور: أى يعفو عن زلات الناس، أو يستر عيوبهم، أو يصلح نفسه و غيره، من غفر الأمر بمعنى أصلحه. قوله عليه السلام ختور: هو من الختر بمعنى المكر و الخديعة، و قيل: بمعنى خباثة النفس و فسادها، قال الفيروزآبادى: الختر: الغدر و الخديعة، و خترت نفسه خبت و فسدت. قوله عليه السلام تهن: الظاهر تهان كما فى بعض النسخ، و على ما فى أكثر النسخ يمكن أن يقرأ على المعلوم من وهن يهن بمعنى ضعف. قوله عليه السلام و من كرم أصله: لعل المراد بكرم الأصل كون النفس فاضلة شريفة أو كون طبيئته طيبة كما يدل عليه قوله: خشن عنصره و إنما نسب اللين إلى القلب و الغلظة إلى الكبد، لأنهما من صفات النفس و لكل منهما مدخلية فى التعطف و الغلظة، و سرعة قبول الحق و عدمها، فنسب فى كل من الفرقتين إلى أحدهما ليظهر مدخليتهما فى ذلك، و يحتمل أن يكون الأول إشارة إلى سرعة الانقياد للحق و قبوله، و الثانى إلى عدم الشفقة و التعطف على العباد، و يمكن أن يكون النكتة فى العدول عن القلب إلى الكبد التنبيه على أن الجاهل لا قلب له، فإن القلب يطلق على محل المعرفة و الإيمان، قال سبحانه:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ

و ربما يجعل لين القلب إشارة إلى عدم المبالغة فى القهر و الغلبة و التسلط، و غلظة الكبد إلى قوة القوى الشهوانية، لأن الكبد آله للنفس البهيمية، و القوة الشهوية لأنه آلة للتغذية و توزيع بدل ما يتحلل على الأعضاء، فيوجب قوة الرغبة فى المشتريات. قوله عليه السلام و من فرط: بالتشديد أو التخفيف بمعنى قصر، أى من قصر فى طلب الحق و فعل الطاعات أوقع نفسه فى ورطات المهالك، أو بالتخفيف بمعنى سبق أى من استعجل فى ارتكاب الأمور و بادر إليها من غير تفكر للعواقب أوقع

نفسه فى المهالك، قال الجوهرى: فرط فى الأمر يفرطه أى قصر فيه، و ضيقه حتى فات، و كذلك التفريط و فرط عليه أى عجل و عدا و منه قوله تعالى

إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا

و فرط إليه منى قول، أى سبق، و قال: الورطة الهلاك، و التورط الوقوع فيها، و التوغل: الدخول فى الأمر بالاستعجال من غير روية. قوله عليه السلام جدع أنف نفسه: أى جعل نفسه ذليلا غاية الذل، و الجدع قطع الأنف. قوله عليه السلام و من لم يعلم. أى من لم يكن عالما بشىء لم يميز بين الحق و الباطل فيه، و من لم يميز بين الحق و الباطل لم يسلم من ارتكاب الباطل، بل لا يسلم فى شىء أصلا، أما فى ارتكاب الباطل فظاهر، و أما فى ارتكاب الحق إن اتفق فلأن القول به بلا علم هلاك و ضلالة، و من لم يسلم لم يكرم على البناء للمفعول أى لم يعامل معه معاملة الكرام بل يخذل، أو على النبا للفاعل أى لم يكن شريفا فاضلا و من لم يكرم يهضم على البناء للمفعول أى يكسر عزه و بهأوه، و يهان أو يترك مع نفسه و يوكل أمره إليه، أو يظلم و من يهضم كان ألوم أى أشد ملامة و أكثر استحقاقا لأن يلام، و من كان كذلك كان أجدر بالندامة على ما ساقه إلى نفسه من الملامة بسبب التوغل فيما لا يعلم.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٩١

\*\*\*\*\*

### ٣٠- الحديث

٣٠ / ٣٠ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى رَفَعَهُ ، قَالَ :

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «مَنْ اسْتَحْكَمَتْ (١٢) ...

ص: ٦٢

١-١ . فى «ف»: «تكرّم» بالتضعيف.

٢-٢ . فى «ج ، ش ، جه»: «تَهَنَ» . وفى «و ، جل ، جس» و حاشية «بح»: «تهن» . وفى «بر ، بع»: «تَهِنَ» . وفى «جح»: «تَهِنَ» . وفى مرآة العقول : «تهن ، من وهن يهن» ثم قال : «الظاهر : تهان ، كما فى بعض النسخ».

٣-٣ . «العُنْصُرُ والعُنْصَرُ» : الأصل والحسب . الصحاح ، ج ٢ ، ص ٧٥٠ (عصر).

٤-٤ . «فَرَطَ» بالتخفيف والتضعيف ، وأكثر النسخ على الثانى . فَرَطَ وفَرَطَ فى الأمر فرطا وتفريطا ، أى قَصَرَ فيه وضيّعه حتّى فات ، وفَرَطَ فروطاً ، أى سبق وتقدّم وجاوز الحدّ . أنظر : القاموس المحيط، ج ١ ، ص ٩١٨ (فرط).

٥-٥ . «تورّط» ، أى وقع فى الورطة ، وهى الهلاك . أنظر : الصحاح ، ج ٣ ، ص ١١٦٦ (ورط).

٦-٦ . فى شرح المازندراني : «تثبت ، ماض من التثبت ، أو مضارع من الثبات».

٧-٧ . فى «ألف ، بح ، بس ، بف» : «جدع» . و«جَدَعَ» أى قطع ، من الجدع بمعنى قطع الأنف والأذن واليد والشفة . وقطع أنف النفس كناية عن الخزي والذلّ . أنظر : الصحاح ، ج ٣ ، ص ١١٩٣ (جدع).

٨-٨ . فى «ف» : «لم يكرّم» بالتضعيف.

٩-٩ . فى «ج»: «يهضم» بالتضعيف . وفى «ألف ، ب ، بر ، بس ، بف» و التعليقة للدّاماد : «تهضم» بالماضى من التّفعل . و«يُهَضَم» أى يُظَلَمُ ويُكْسَرُ عليه حقّه ؛ من هَضَمه عليه حقّه ؛ أى ظلمه وكسر عليه حقّه . كذا «تَهَضَّمه» ، أى ظلمه . أنظر : الصحاح ، ج ٥ ، ص ٢٠٥٩ (هضم).

١٠-١٠ . فى «ج»: «يهضم» بالتضعيف . وفى «ألف ، ب ، بر ، بس ، بف» و التعليقة للدّاماد : «تهضم» بالماضى من التّفعل . و«يُهَضَم» أى يُظَلَمُ ويُكْسَرُ عليه حقّه ؛ من هَضَمه عليه حقّه ؛ أى ظلمه وكسر عليه حقّه . كذا «تَهَضَّمه» ، أى ظلمه . أنظر : الصحاح ، ج ٥ ، ص ٢٠٥٩ (هضم).

١١-١١ . تحف العقول ، ص ٣٥٦ ، مع زيادة فى آخره الوافى ، ج ١ ، ص ١١٨ ، ح ٣١؛ الوسائل ، ج

٢٧ ، ص ١٥٥ ، ح ٣٣٤٦٨ .

۱۲-۱۲. فی حاشیة «ض»: «أحكمت». و«استحکمت» ای ثبتت ورسخت فی نفسه بحيث یصیر خلقا له وملكة راسخة فيه. وقوله علیه السلام: «لی» علی تضمین معنی الثبوت أو الظهور، ای ثابتا لی ذلك، أو ظاهرا عندی. أو علی معنی «لأجلی»، یعنی لأجل إعانتی فی إنجائه من العقوبات. راجع شروح الكافی.

لی (۱) فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ، احْتَمَلْتُهُ عَلَيْهَا، وَاعْتَفَرْتُ فَقَدْ مَا سِوَاهَا، وَلَا أَعْتَفَرُ (۲) فَقَدْ عَقْلٌ وَلَا دِينٌ؛ لِإِنَّ مَفَارِقَةَ الدِّينِ مَفَارِقَةُ الْأَمْنِ، فَلَا يَتَهَنَأُ (۳) بِحَيَاةٍ مَعَ مَخَافَةٍ، وَفَقَدْ الْعَقْلُ فَقَدْ الْحَيَاةُ، وَلَا يُقَاسُ إِلَّا بِالْأَمْوَاتِ (۴)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: کسیرا که آگاه شوم بر یکی از صفات خوب استوار است، بپذیرم و از نداشتن صفات دیگرش بگذرم ولی از نداشتن عقل و دین چشم نمیپوشم زیرا جدائی از دین جدائی از امنیت است و زندگی با هراس گوارا نباشد و فقدان عقل فقدان زندگی است (زیرا بی خردان) فقط با مردگان مقایسه شوند و بس.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳۰- امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: هر که یک خصلت خوب پابرجا هم به من تحویل دهد به خاطر آن او را بپذیرم و از نداشتن خصال دیگرش چشم پوشم ولی از نداشتن عقل و نداشتن دین

گذشت نکنم، زیرا در بی دینی امنیت نیست و زندگی در هراس گوارا نباشد و نبودن عقل نبودن زندگانی است، بی خرد جز مرده ای نیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۷۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳۰- امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: هرکس یک خصلت خوب و پایدار به من دهد، به خاطر آن، او را بپذیرم و از نداشتن صفات دیگرش، می گذرم ولی از نداشتن عقل و نداشتن دین، چشم پوشی نمی کنم، زیرا در بی دینی امنیت نیست و زندگی در هراس و ترس لذت بخش نباشد و نبودن عقل، نبودن زندگی است، بی خرد، جز مرده ای بیش نیست (زیرا بی خردان همیشه با مرده ها مقایسه می شوند).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

هذا حديث لطيف مختصر اللفظ كثير المعنى، وقبل الخوض فيه يجب ان يعلم ان للنفس الانسانية قوتين: إحداهما نظرية و الاخرى عملية، فبالاولى تتأثر و تنفعل عما فوقها و عن المبدأ الاعلى و بالثانية و تؤثر و تفعل فيما تحتها و فى المادة السفلى، و نسبة الاولى الى الثانية كنسبة الروح الى البدن و لكل منهما صفات و خصال، و هى ان كانت غير راسخة تسمى احوالا و ان كانت راسخة مستحكمة



تسمى اخلاقاً و ملكات، اذا تقرر هذا فنقول: كمال النفس من جهة القوة العملية، هي اتصافها بالفضائل العملية كالعفة و الكرم و الشجاعة و نحوها و هي خصال الخير، و تخليها عن الرذائل كالشهوة و الحسد و البخل و الكبر و الجبن و غيرها و هي خصال الشر. و مرجع الجميع الى العدالة و الطهارة و كمالها من جهة القوة النظرية هو كونها ذا عقل يعلم الاشياء كما هي، و تلك العلوم اما بحيث لا غاية لها غير حصولها انفسها و اما بحيث لها غاية غير حصولها انفسها و هي العمل بمقتضاها كالعلم بكيفية الصلاة و الزكاة و الحج و الجهاد و سائر المعاملات و السياسات المدنية و غيرها، و قد يعبر عن الاول بالايمان و عن مبدئه بالعقل كما في هذا الحديث و عن الثاني بالدين، فاذا تقرر عندك هذه المقدمات: فاعلم انه عليه السلام كان يقول حكاية عنه تعالى: من استحكمت لى فيه، اى رسخت لاجلى فى نفسه خصلة واحدة من خصال الخير، يعنى من جملة الاخلاق الفاضلة التى محاسن القوة العملية من النفس، احتملته اى قبلته و رحمت عليه بناء على وجدانه تلك الخصلة الواحدة من خصال الخير و اغتفرت له و عفوت عنه فقداه لما سوى تلك الخصلة. فان الله كريم لا يعذب المؤمن الكريم و لو من جهة كرامة واحدة و هو خير محض لا يعذب العبد الخير و لو بصفة واحدة و لكن بشرطين: احدهما ان يكون تلك الصفة ملكة راسخة غير زائلة، و الثانى ان يكون متحققة مع العقل و الدين، فان فقد شىء منهما غير مغتفر اصلا و لو تحقق معه الف حسنات. فانه اذا كان العبد فاقد العقل او فاقد الدين، فلا يغتفر عنه شىء من الذنوب و النقائص لان اصل العقل بمنزلة الحياة فى النشأة الباقية و نسبتها الى سائر الخصال كنسبة القلب هاهنا الى سائر اعضاء البدن، و نسبة الدين إليه كنسبة الأمن و السلامة فى البدن، فمن فقد عقله كان هناك كمن فقد حياته فى هذه النشأة فلا عبرة فيه بحصول شىء من الخصال كما لا عبرة لفاقد الحياة بحصول الاعضاء فيلتحق بالجمادات و لا يقاس الا بالاموات. و من فارق الدين و ان كان مع العقل كان بمنزلة انسان حى مقطوع الاطراف، فهو و ان كان باقيا لكنه ليس متهنئ الحياة و لا رغيد العيش بل يكون مع الم و خوف و شدة و بؤس، و كما ان من كان حيا فى الدنيا صحيح البدن، سليم الاعضاء غير عليل و لا مريض، فيمكن ان يتدارك فقدان ما سوى ذلك عنه، فكذلك قياس من كان ذا عقل و دين و له خصلة من خصال الخير اذا حشر فى الآخرة فالله سبحانه يمكن ان يتجاوز عن ذنوبه و يعفو عن سيئاته و

يغتفر ففده لكثير من الخصال الحسنة بان لا يدخله النار و لا يعذبه اصلا. و اعلم انه لا يدوم فى النار من كان له حياة عقلية، فان اصل الايمان ينافى التخليد فى العذاب. فلا بد ان يخرج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان، و لو بعد حين كما دلت عليه الاخبار و الروايات الصحيحة- كما سيجىء فى كتاب الايمان- و مراده عليه السلام ان من كانت له مع العقل و الدين خصلة من خصال الخير، فلا يعذب بالنار بل يغتفر سائر ذنوبه و الله اعلم.

شرح أصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٥٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثلاثون قوله عليه السلام: من استحكمت لى فيه خصلة أى ثبتت عندى.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام:..احتملته [ص ٢٧ ح ٣٠] أقول: أى قبلته عليها، أى لأجلها. قال عليه السلام: ولا دين.

[ص ٢٧ ح ٣٠] أقول: أى ولا فقد دين.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: الاستِحکام: استوار شدن. الخَصْلَة (به فتح خاء بانقطه): صفت خوب، و صفتِ خواه خوب و خواه بد؛ و این جا، هر دو مناسب است. تفسیر دین گذشت در شرح حدیث ششم این باب. یعنی: گفت امیر المؤمنین علیه السلام که: هر که استوار شود برای من در او یک صفت از صفت های نیکویی، قبول می کنم او را که از شیعه من است؛ برای آن صفت که استوار شده، و می بخشم استوار نبودن غیر آن صفت را در او و نمی بخشم نبودن خردمندی را که لازم دارد نبودن دینداری را نیز؛ چه جدایی از دینداری، جدایی از ایمن بودن از عذاب الهی است. پس آن کس که دینداری ندارد، گوارایی ندارد به زندگی با ترس عذاب الهی. و نداشتن خردمندی، نداشتن زندگی است. و سنجیده نمی شود ناخردمند، مگر به مردگان؛ چه مانند ایشان است و بس. مخفی نماند که در این گفتگو، اشارت شده به این که کسی که عقل و دین ندارد، هیچ خصلتی در او استوار نیست. پس اگر خصلتی در او باشد، محض ظاهر خواهد بود و در روز قیامت، اعتباری نخواهد داشت.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۷۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «أحكمت الأمر فاستحکم»: صار محكماً. والمستحکم بكسر الكاف: المحکم بفتحها، فإن صح استحکام الشيء بمعنى إرادة إحكامه صح المستحکم- بفتح الكاف- فيجری الوجهان في (استحکمت). والمعنى على التقديرين: من صارت لى فيه خصلة من جنود العقل مستحكمة بحيث تصير خلقاً له ومملكة راسخة فيه كما فى الخلق والسخى. و (لى): دلالة على أن المراد ب«من» من أظهر ولايته عليه السلام. (احتملته عليها) أى قبلته لأجلها بأنه من شيعتى، ورحمته فى الدنيا، وشفعت له فى الآخرة. (واغتفر فقد ما سواها)؛ يعنى إذا كان ذا عقل قاطع بحقیة دینه. وقد مرّ مراراً أن القطع لن يحصل بدين إلا عن الحجة المعصوم العاقل عن الرب الحكيم المنحصر فيه الأعلمیة بما دبر فى هذا النظام العظيم. وفى عطف (ولا دين) إشارة إلى مضمون الحديث الثانى، وفيه

تخيير آدم عليه السلام بين العقل والحياء والدين؛ لأنّ مفارقة الدين مفارقة الأمن الحاصل من القطع، فلا يهنأ بحياة مع مخافة حاصلة من عدم اليقين، ألا يرى أنّ الجاحد لليوم الآخر على ما أخبر به الحجج عليهم السلام لا يمكنه نفى احتمالته. ونعم ما قيل: وای بر منکران آن دیوان که ندارند تاب شایدان. و«التهنؤ» على التفعّل: صيرورة الشيء هنيئاً، أى (فلا يتهنأ) شيء لمفارق الأمن بسبب حياة تكون مع مخافة من الضلال والعذاب. ويحتمل المجهول، فالباء للتعدية. (وفقد العقل) أى العقل الموصوف، وهو عقل الإيمان. (ولا يقاس) أى فاقدته. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «استحكمت» على المعلوم، أى صارت ثابتة محكمة. «احتملته عليها»، أى عددته لأجلها من شيعتي. «ولا أعتفر فقد عقل»، أى عقل مستلزم للدين. «فلا يتهنأ» على المعلوم، والباء للملابسة. وقال السيّد الأجل النائينى رحمه الله: «الخصلة» - بالفتح - يستعمل فى الصفات، فضائلها ووزائلها، واستعمالها فى الفضائل أكثر. ويُقال: أحكمتها فاستحكمت، أى صارت محكمة. والمراد صيرورتها ملكة. و«لى» باعتبار تضمين معنى الثبوت، أو ما شابهه. «احتملته عليها»، أى احتملته كائناً عليها. «واغتفرت فقد ما سواها» من خصال الخير، وما آخذته بفقدتها وارتضيت بحاله هذه له. والحاصل تجويز نجاته بسبب الخصلة الواحدة. والمراد بخصال الخير الخصال الذى من توابع الخير. وقد سبق أنّ الخير من جنود العقل وزيره، فالعقل خارج من خصال الخير، وكذا الدين؛ فإنّه لا يُعدّ خصلة عرفاً. فالمعنى أنّ من وجدته ذا خصلة واحدة محكمة فيه من خصال الخير، قبلته ورضيت باحتماله، وتجاوزت عن فقد ما سواها. وأمّا العقل والدين فليسا ممّا يُكتفى بأحدهما عن الآخر، أو يكتفى عنهما بغيرهما، بل إنّما يكتفى فى القبول بالخصلة الواحدة من خصال الخير بعد العقل والدين كما قال عليه السلام: «ولا أعتفر فقد عقل ولا دين». ويمكن أن يجعل هذا القول قرينةً على كون المراد بخصال الخير ما عداهما. ويحتمل أن يكون المراد بخصال الخير هنا ما يشتمل العقل والدين، ويكون «ولا أعتفر» كاستثناء. ثم استدلّ على أنّ فقدان العقل والدين لا يغتفر، ولا يقبل فاقد أحدهما بقوله: «لأنّ مفارقة الدين مفارقة الأمن». وهذا أقلّ مراتبه التى يجامع العقل التى هى الإقرار ظاهراً والتمسك تكلفاً. والمفارقة حقيقة كالداعى بلا علم، والمتّبع لغير العالم، الآخذ معالم دينه من الجاهل، فمن كان كذلك كان خائفاً؛ لعدم علمه بإصابة الحقّ، وإجابته لما دعى إليه، ومن كان كذلك

يُخاف عليه أن لا يخرج من الدنيا إلا بعد تسلُّط الشيطان عليه، وأتباعه لوساوسه المؤدّية إلى الكفر، نعوذ بالله من شرّه. «فلا يتهنأ بحياة مع مخافة». فى المصادر: «التهنؤ: گوارنده شدن». والبناء للمفعول والباء للتعدية. ويمكن أن يكون المراد بالحياة هنا المعرفة المتعلقة بالله تعالى، وبالنبىّ صلى الله عليه وآله، وبالكتاب المجيد، وحقّية الشريعة، فمن لم يحصل العلم بمعضلات الأحكام من مأخذه الذى ينبغى أن يأخذ منه، وآثر أتباع الجاهل، وترك أتباع العالم، كان مخافة أن يزول عنه حياته التى كانت له، ومعرفته التى حصلت له. «وفقد العقل فقد الحياة؛ فإنّ حياة النفس بالعقل وبالمعرفة، كما أنّ حياة البدن بالنفس. «ولا يقاس إلا بالأموال»، أى لا يُقدّر فاقد العقل إلا على مثال الأموات؛ يُقال: قُستُ الشىء بالشىء إذا قدرته على مثاله.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٢٩٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام من استحكمت: الخصلة تستعمل فى الصفات فضائلها و رذائلها، و لكن استعمالها فى الفضائل أكثر، و يقال: أحكمتها فاستحكمت أى صارت محكمة، و المراد بصيرورتها محكمة صيرورتها ملكة، و قوله: لى، باعتبار تضمين معنى الثبوت أو ما يشابهه، كذا قيل، و يمكن أن يقال: لما كان الإمام راعياً للناس رقبياً عليهم، لكان تحصيل هذه الصفات له و لرضاه، فلذا أضافها إلى نفسه، و تتمه الخبر يؤيده، و قوله: احتملته عليها أى قبلته كأننا على هذه الخصلة، و تجاوزت عن فقد ما سواها من خصال الخير، و ارتضيت حاله هذه له، و الحاصل تجويز نجاته بسبب الخصلة الواحدة، ثم استثنى عليه السلام من تلك الخصال العقل و الدين، فإنه لا يمكن الاكتفاء بأحدهما عن الآخر، و لا بغيرهما عنهما، ثم استدل عليه السلام على ذلك بقوله لأن مفارقة الدين مفارقة الأمن، لأن من لا يكون له دين لا يأمن فى الدنيا من القتل و أخذ الأموال و الذل و الصغار و فى الآخرة من عذاب النار، و يحتمل أن يكون المراد بالدين كماله و أخذه من أئمة الدين، فبفقد ذلك

لا يؤمن عليه أن يخرج من الدين بوساوس الشياطين، و على هذا يحتمل أن يكون المراد بالحياة الحياة المعنوية الحاصلة بالعقل و العلم فإنه مع خوف زوالها لا يتهنأ بها، ثم بين عليه السلام أن فقد العقل فقد الحياة فإن حياة النفس بالعقل و المعرفة، كما أن حياة البدن بالنفس.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٩٢

\*\*\*\*\*

### ٣١- الحديث

٣١ / ٣١ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ ، عَنْ مُوسَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْمُحَارِبِيِّ ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى ، عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (٥) ، عَنْ مَيْمُونِ بْنِ عَلِيٍّ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : « قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : إِعْجَابُ (٦) الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ دَلِيلٌ عَلَى ضَعْفِ عَقْلِهِ » (٧) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و نیز فرمود: خودبینی انسان دلیل بر سستی خودش میباشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٣٢

\*\*\*\*\*

[ترجمه كمره ای]:

۳۱- فرمود: خود بینی مرد دلیل سست خردی او است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۷۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳۱- امام صادق علیه السلام فرمود: علی علیه السلام فرمود: خود بینی مرد، دلیل سست خردی اوست. (زیرا کسی که تنها به خود توجه دارد و به دیگران بی اعتنا است مورد بی توجهی و بی مهری دیگران قرار می گیرد و سرو کارش به انزوا و تنهایی کشیده می شود)

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم بن هاشم عن موسی بن ابراهیم المحاربی». مجهول، «عن الحسن بن موسی». الخشاب من وجوه اصحابنا مشهور کثیر العلم و الحدیث «صه» «عن موسی بن عبد الله». بن عبد الملك بن هشام «عن میمون بن علی». ، مجهول مهمل، «عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قال امیر المؤمنین علیه السلام: اعجاب المرء بنفسه دلیل علی ضعف عقله». الاعجاب، عبارة من استعظام المرء بنفسه بما یری فیہ من علم او عمل او مال او جاه او نعمة اخرى من نعم الله فیہ مع نسیان

اضافتها الى الله تعالى، فان انضاف الى ذلك ان غلب على نفسه ان له عند الله حقا، وانه منه بمكان حتى يتوقع بعمله كرامة في الدنيا، و استبعد ان يجرى عليه مكروه استبعادا زائدا على استبعاده بما يجرى على الفساق سمي هذا ادلالا بالعمل، فكأنه يرى لنفسه على الله دلالة، وكذلك قد يعطى غيره شيئا فيستعظمه و يمن عليه فيكون معجبا أيضا، فان استخدمه او اقترح عليه الاقتراحات و استبعد تخلفه عن قضاء حقه كان مدلا عليه، قال بعض المفسرين فى قوله تعالى:

وَلَا تَمُنُّ بِتَسْتَكْبُرُ

(المدثر - ٦)، اى لا تدل بعملك. اعلم ان العجب مذموم فى كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و آله قال تعالى:

وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ

(التوبة- ٢٥)، ذكر ذلك فى معرض الانكار و قال:

وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا

(الكهف- ١٠٤)، و هذا يرجع الى العجب، و قال صلى الله عليه و آله: ثلاث مهلكات: شح مطاع و هوى متبع و اعجاب المرء بنفسه. و آفة العجب كثيرة: فان العجب، يدعو الى الكبر لانه احد اسبابه فيتولد من العجب الكبر و من الكبر الافات العظيمة التى لا تخفى هذا مع العباد، و اما مع الله تعالى فالعجب يدعو الى نسيان الذنوب و اهمالها فبعض ذنوبه لا يذكرها و لا يتفقد لها لظنه انه مستغن عن تفقد فينساها و ما يتذكر منها فيستصغرها و لا يستعظمها فلا يجتهد فى تداركها و تلافيها بل يظن انها تغفر له. و اما العبادات و الاعمال، فانه يستعظمها و يتبجح بها و يمن على الله تعالى بفعلها و ينسى نعمة الله تعالى عليه بالتوفيق و التمكين منها، ثم اذا اعجب بها لم يتفقد آفاتها فكان اكثر سعيه ضائعا، و انما يتفقد من يغلب عليه الخوف و الاشفاق دون المعجب، لانه يغتر بنفسه و بربه و يأمن مكر الله و عذابه و يظن انه عند الله بمكان و ان له عليه منة و حقا باعماله التى هى نعمة من نعمائه



و عطية من عطاياه، و يخرججه العجب الى ان يثنى على نفسه و يحمدها و يزكيها و ربما يعجب برأيه و اعتقاده الخطاء سيما فى الاصول الايمانية فيمنعه العجب عن الاستكشاف و السؤال فيهلك. و لو اتهم نفسه و لم يغتر و لم يثق برأيه فاستضاء بنور القرآن و الحديث او استضاء بعلماء الدين و واطب على مدارس العلم و التلمذ و السؤال عن اهل البصيرة لكان ذلك يوقظه و يوصله الى الحق. فهذا و امثاله من آفات العجب و لذلك كان من المهلكات، و من اعظم آفاته انه يفتر فى السعى لظنه انه قد فاز و قد استغنى و هو الهلاك الصريح الذى لا شبهة فيه، فقد ثبت و تبين ان منشأ الاعجاب قلة العقل و قصور العلم، فهو مرض قلبى و آفة نفسانية منشأه ضعف العقل يعنى البصيرة. و علاجه بتحصيل المعرفة بحال نفسه، و بكونه عاجزا ذليلا بين يدي ربه لا يقدر على جلب شىء مما يريد، و دفع شىء مما يكرهه و لا يملك لنفسه نفعا و لا ضرا و لا موتا و لا حياة. فكل ما يزعم انه حاصل له من علم او مال او نعمة فيمكن زواله عنه فى لحظة واحدة فلا بد ان يخاف من سوء عاقبته و يتوكل على الله و يرجو رحمته و يخشى عقابه و يتعوذ به دائما من شر نفسه و شر عدوه و مكره و غروره و احزابه و اعوانه كما هو حال العارفين الخاضعين لله الخاشعين الخائفين منه، و

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

(الفاطر - ٢٨)، فعلاج آفة العجب ليس الا بالعلم و المعرفة.

شرح أصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٥٨٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الحادى و الثلاثون قوله رحمه الله: عن الحسن بن موسى هو الحسن بن موسى الثانى بن عبد الله بن موسى الجون، سيد شريف معظم محدث، و أخوه عبد الله أبو تراب الرويانى، و أبوه موسى

الثانى سيد راوية من الزهد و النسك فى نهاية الوصف، و جدّه عبد الله ملقب بالشيخ الصالح و موسى الجون غنى عن التوصيف.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى] :

شرح: گفت امیر المؤمنین علیه السلام که: خود پسندی مرد، دلیل است بر سستی خردمندی او. مراد به خود پسندی، إدبار در مواضع اقبال است و بیان شد در شرح حدیث اول، یا مراد، اعمّ از آن است، موافق آنچه می آید در حدیث هفتم باب چهاردهم که «بَابُ اسْتِعْمَالِ الْعِلْمِ» است که: «فَإِنَّ الْعِلْمَ إِذَا كَثُرَ فِي قَلْبِ رَجُلٍ لَا يَحْتَمِلُهُ قَدَرَ الشَّيْطَانُ عَلَيْهِ». گفته اند که راست بدتر از دروغ، خودستایی است، اگر راست باشد. پس اگر دروغ باشد، چگونه خواهد بود؟!

صافی در شرح کافى ؛ ج ١ ، ص ٢٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی] :

هدیة: «محراب» كمصاحب: أبو قبيلة. قد سبق قوله عليه السلام فى الثانى عشر بيانه: «ويرى الناس كلهم خيراً منه، وأنه شرهم فى نفسه وهو تمام الأمر». يعنى ينبغى لكلّ أحد أن يظنّ أنّه لا ذلّ منه فى مقام العبودية، ولا أكثر تقصيراً منه فى العبادة، فبقدر عجب المرء وتكبره ناقص عقله، وضعيف إيمانه. قال برهان الفضلاء: المراد ب«إعجاب المرء بنفسه»: إدباره فى مواضع الإقبال بالمعنى الذى ذكرناه فى بيان الأول، أو الأعمّ منه موافقاً لما يجىء فى السابع من باب استعمال العلم، الباب الرابع عشر من قوله عليه السلام: «فإنّ العلم إذا كثر فى قلب رجل لا يحتمله قدر الشيطان عليه». وقال السيّد

الأجلّ النَّائِنِي رحمه الله: «الإعجاب» مصدر مبنى للمفعول أضيف إلى المفعول، أى كون المرء معجباً بنفسه. و«العُجب»: أن يظنّ الإنسان بنفسه منزلة لا يستحقّها ويصدّق نفسه فى هذا الظنّ تصديقاً ما، وذلك إنّما يحصل من قلة التميّز والمعرفة وضعف العقل، فهو دليل على ضعف عقله .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٠١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله عليه السلام إعجاب المرء: الإعجاب مصدر مبنى للمفعول، أضيف إلى المفعول يقال: فلان معجب برأيه على بناء المفعول إذا أعجبه رأيه و استحسّنه، و العجب أن يظن الإنسان بنفسه منزلة لا يستحقّها و يصدق نفسه فى هذا الظن، و ذلك إنّما يحصل من قلة التميز و المعرفة، و عدم معرفة قبائح النفس و نقائصها، فهو دليل على ضعف العقل.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٩٣

\*\*\*\*\*

## ٣٢- الحديث

٣٢ / ٣٢ . أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - الْعَاصِمِيُّ ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ :

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : ذَكَرَ عِنْدَهُ أَصْحَابُنَا وَذَكَرَ الْعَقْلُ ، قَالَ : فَقَالَ : «لَا يُعْبَأُ بِأَهْلِ الدِّينِ مِمَّنْ (٨) لَا عَقْلَ لَهُ» .

ص: ٦٣

- ١-١ . فى «ض ، بح» و تحف العقول : - «لى» .
- ٢-٢ . فى حاشية «ض» : «ولا أغفر» .
- ٣-٣ . فى «بح» : «فلم يتهنأ» . وفى «بس» : «فلا يتهنأ» . و معنى «فلا يتهنأ بحياة» ، أى لا يسوغ له ولا يلدُّ، يقال: تهنأ بالطعام ، أى ساغ له ولذَّ . أنظر: أقرب الموارد ، ج ٥ ، ص ٦٥١ (هنا) .
- ٤-٤ . تحف العقول ، ص ٢١٩ ، مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ١٢١ ، ح ٣٢ .
- ٥-٥ . فى «ج» : «الحسن بن موسى ، عن إبراهيم المحاربى ، عن الحسن بن موسى ، عن موسى بن عبدالله» .
- ٦-٦ . «الإعجاب» مصدر ، أُعجِبَ فلان بنفسه وبرأيه ، أى أعجبه رأيه واستحسنه ، أو ترقّع وتكبر واستكبر . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ١٧٧ ؛ المصباح المنير ، ص ٣٩٣ (عجب) .
- ٧-٧ . تحف العقول ، ص ٩٠ ، ضمن وصيته عليه السلام لابنه الحسين عليه السلام ؛ وص ١٠٠ ، ضمن خطبته المعروفة بالوسيلة الوافى ، ج ١ ، ص ١٢٢ ، ح ٣٣ ؛ الوسائل ، ج ١ ، ص ١٠٠ ، ح ٢٣٩ .
- ٨-٨ . فى «ب ، ض ، و ، بح ، بس ، بف» و حاشية : «ج» و شرح صدر المتألهين و شرح المازندراني : «بمن» . وفى «ج» : «لمن» .

٢٨ / ١

قُلْتُ : جُعِلْتُ فِدَاكَ ، إِنَّ مِمَّنْ يَصِفُ هَذَا الْأُمَّرَ قَوْمًا لَا بَأْسَ بِهِمْ عِنْدَنَا ، وَلَيْسَتْ (١) لَهُمْ تِلْكَ الْعُقُولُ؟

فَقَالَ : «لَيْسَ هُوَ لِأَيِّ مِمَّنْ خَاطَبَ اللَّهُ» (٢) ، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْعَقْلَ ، فَقَالَ لَهُ : أَقْبِلْ ، فَأَقْبَلَ ، وَقَالَ لَهُ : أَدْبِرْ ، فَأَدْبَرَ ، فَقَالَ : وَعِزَّتِي وَجَلَالِي (٣) ، مَا خَلَقْتُ شَيْئًا أَحْسَنَ مِنْكَ \_ أَوْ أَحَبَّ (٤) إِلَيَّ مِنْكَ \_ بِكَ آخِذٌ ، وَبِكَ أُعْطِي (٥) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حسن بن جهم گوید: جمعی از یاران ما خدمت حضرت رضا علیه السلام سخن از عقل بمیان آوردند. امام فرمود: دینداری که عقل ندارد اعتنائی باو نباشد. گفتم: قربانت گردم. بعضی از مردمی که بامامت قائلند ما نقصی بر آنها نمی بینیم در صورتی که باندازه عقلشان عقل شایسته ندارند فرمود: ایشان مورد خطاب خدا نیستند (زیرا خدا عاقل را امر و نهی میکند و به اندازه عقلشان پاداش و کیفر میدهد) خدا عقل را آفرید باو فرمود: پیش آی پیش آمد، برگرد، برگشت فرمود بعزت و جلالم بهتر و محبوب تر از تو چیزی نیافریدم باز خواست و بخششم متوجه تو است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳۲- حسن بن جهم گوید: جمعی از یاران ما در حضور امام رضا (علیه السلام) به گفتگو پرداختند و ذکر عقل به میان آمد. گوید: امام (علیه السلام) فرمود: دین داری که عقل ندارد مورد اعتناء نباشد، عرض کردم: قربانت، برخی از مردم که به آئین شیعه گروند و به نظر ما خوش عقیده باشند آن مقام از خردمندی را ندارند، فرمود: خدا با آنان سخن ندارد، زیرا خدا عقل را آفرید و به او فرمود: رو آور، رو آورد و به او فرمود: پشت کن، پشت کرد، خدا فرمود: به عزت و جلالم قسم، بهتر و یا محبوب تر از تو خلقی نیافریدم نسبت به خودم، بوسیله تو مأخوذ دارم و بوسیله تو عطا بخشم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۷۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳۲- حسن بن جهم می گوید: جمعی از یاران ما در حضور امام رضا علیه السلام به گفتگو پرداختند و سخن از عقل به میان آمد.

امام علیه السلام فرمود: شخص دین داری که عقل ندارد، مورد توجه نباشد، عرض کردم، قربانت کردم، برخی از مردم که به آئین شیعه می گروند و به نظر ما خوش عقیده اند عقل شایسته ای ندارند، فرمود: خدا با آنان، حرفی ندارد (زیرا خداوند به عاقل امر و نهی می کند و او را مسئول می داند و پاداش و کیفر می دهد) زیرا خدا عقل را آفرید و به او فرمود: رو آور، رو آورد و به او فرمود: پشت کن، پشت کرد، خدا فرمود: به عزت و جلالم سوگند که بهتر و محبوبتر از تو نیافریدم، بازخواست و بخشش متوجه توست.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«ابو عبد الله العاصمی». ، اسمه احمد بن محمد بن عاصم، ابن اخى على بن عاصم المحدث و يقال له العاصمی، ثقة فى الحديث سالم الجنبه اصله الكوفة و سكن بغداد و روى عن شيوخ الكوفيين، كذا فى فهرست «عن على بن الحسن عن على بن اسباط». ، بن سالم بياع الزطى ابو الحسن كوفى، قال الكشى: انه كان فطحيا، و لعلى بن مهزيار رسالة فى النقض عليه مقدار جزء صغير

قالوا فلم ينجع ذلك و مات على مذهبه، و قال النجاشى: انه كان فطحيا جرى بينه و بين على بن مهزيار رسائل فى ذلك فرجعوا فيها الى ابى جعفر الثانى عليه السلام فرجع على بن اسباط عن ذلك القول، و قد روى عن الرضا عليه السلام من قبل و كان ثقة اوثق الناس و اصدقهم لهجة، قال العلامة: فانا اعتمد عليه. و قال الشيخ فى الفهرست: له اصل و روايات روى عنه محمد بن الحسين بن ابى الخطاب و موسى بن جعفر البغدادى «عن الحسن بن جهم عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده اصحابنا و ذكر العقل قال: فقال: لا يعبأ باهل الدين بمن لا عقل له، قلت: جعلت فداك ان ممن يصف هذا الامر قوما لا بأس بهم عندنا و ليست لهم تلك العقول، فقال: ليس هؤلاء ممن خاطب الله ان الله خلق العقل فقال له: اقبل فاقبل و قال له: ادبر فادبر فقال: و عزتى ما خلقت شيئا احسن منك و احب الى منك، بك اخذ و بك اعطى. قوله: لا يعبأ بصيغة المجهول اى لا يبالى به و لا يلتفت إليه، و قوله: بمن لا عقل له بدل قوله: باهل الدين، و المراد انه لا يعبأ بالذى لا عقل له و ان كان بحسب الظاهر معدودا من اهل الدين، و فى بعض النسخ ممن لا عقل له بدل بمن لا عقل له. و قوله: ممن يصف هذا الامر، اى ممن يدعى القول بالامامة و يقول بهذا الاعتقاد الصحيح قوما لا بأس بهم عندنا، اى فى اعمالهم الظاهرة الموافقة لمذهب هذه الطائفة. قوله عليه السلام: ليس هؤلاء ممن خاطب الله، معناه: ان مدار التكليف و الخطاب من الله تعالى بالاوامر و النواهي على العقل و كذا الثواب و العقاب انما يترتبان على الاعمال الصادرة عن ذوى العقول دون الاغبياء، فلا تكليف عليهم من قبل الله اذ لا حجة بينه تعالى و بينهم و انما للحاكم ان يكلفهم بالاعمال الظاهرة و يسوسهم بالسياسات المدنية و يفرض عليهم امورا بها صلاحهم و صلاح الامة، و يكون لهم بسببها حسن معيشة فى الدنيا و نجاة فى الآخرة. فان قلت: كلما كان العقل كان مطيعا لله تعالى مؤتمرا بامر الله منتهيا بنهيه، و كلما لم يكن لم يكن مكلفا فابن العقاب؟ قلنا: قد علمت ان العقل ذو درجات متفاوتة، و الذى هو التام الكامل هو اول المبدعات و اكرم المجعولات و هو العبد المطيع و الممكن الاشراف ليس فيه الا الطاعة و الخدمة لله تعالى من غير شوب تمرد او عصيان، و اما العقول الذين هم دونها اعنى النازلة المتصرفة فى الابدان البشرية، فلشوب التركيب فيها و الاقتران بالدواعى الحسية و القوى الحيوانية من الشهوة و الغضب و غيرهما فيتصور منها الطاعة و العصيان و التوفيق و الخذلان

بحسب زيادة قوة العقل و نور البصيرة و نقصانهما. فالعقاب انما يترتب على اقتراف سيئة او تفريط في جنب الله ممن كان له في ذاته مكنة قوة عقلية يمكن الارتفاع بها الى عالم الملكوت فعطلها عما خلقت لاجله، و اما من ليس له عقل فليس فيه استعداد التخلص عن عالم الظلمات و الشرور و لا شوق الارتفاع الى عالم النور، و

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

(البقرة-٢٨٦).

شرح أصول الكافي؛ ج ١، ص ٥٨٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثاني و الثلاثون قوله رحمه الله: أبو عبد الله العاصمي يقال له «العاصمي» نسبة الى عمه علي بن عاصم الكوفي المحدث، و هو أحمد بن محمد بن عاصم الذي روى عنه دارم بن الجنيد و ابن داود علي ما قاله الشيخ في كتاب الرجال، أو أحمد بن محمد بن أحمد بن طلحة بن عاصم علي ما ذكره النجاشي في كتابه. و العم جليل ممدوح و ربما يعتبر أمره أجل من ذلك و أعظم، و ابن الاخ منصوص عليه بالثقة، فهو أبو عبد الله العاصمي. و أما اذا قيل العاصمي في الاخبار فهو الذي اسمه عيسى بن جعفر بن عاصم، أخذت ذلك من خلاصة الرجال حيث قال في باب الكنى من قسم الممدوحين: ابن بند و العاصمي دعا لهما أبو الحسن عليه السلام، و العاصمي اسمه عيسى بن جعفر بن عاصم. قوله عليه السلام فقال له: أقبل فأقبل قد تكرر ذلك في الحديث، و هذا الامر هو التكويني الایجادى لا التكليفي التشريعي، و الاقبال و الادبار التزيد و التنقص في كل مرتبة من مراتب القوة العاقلة و من مراتب القوة العاملة بالقياس الى العلوم و الى الاخلاص كما و كيفا بحسب كل من الاستعداد الاول الجبلي في الفطرة الاولى، و الاستعداد الثاني المكتسب في الفطرة الثانية، فان



بالاعمال و التعطيل فى الفطرة الثانية يربو و يطف ما فى الفطرة الاولى، و الذى هو من لوازم الذات هو القدر المشترك السيال بين حدى الربو و الطفافة، فهو منحفظ غير متبدل ما دامت الذات فى مراتب التزید و التنقص. و هذا الازدياد و الانتقاص من خواص جوهر العقل الانسانى، فلذلك صار أحب الخلق الى الله تعالى، و بذلك استحق الامر و النهى التكليفيين التشريعيين من جنابه سبحانه و المثوبة و العقوبة من تلقاء رحمته و قهره، فخاطبه جل سلطانه و قال له: أما انى اياك آمر و اياك أنهى و اياك أثيب و اياك أعاقب. و الله سبحانه أعلم بحقائق الامور و هو العليم الحكيم.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وقال له: أدبر فأدبر. [ص ٢٨ ح ٣٢] أقول: هذا الأمر هو التكويني الإيجادى لا التكليفي التشريعي. والإقبال والإدبار التزيد والتنقص فى كل مرتبة من مراتب القوّة العاقلة و العاملة

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: مراد به عقل، خردمندی است که بیان شد در شرح حدیث اول این باب. أَخَذَ (به همزه و الف) به صیغۀ مضارع متکلم معلوم باب «نَصَرَ» است. الأَخَذَ: گرفتار کردن، مثل اخذ عزیز مقتدر. ظاهر تکرار بِكَ در وَ بِكَ أُعْطِيَ این است که أَخَذَ، نسبت به جمعی باشد که اخذ به عقل کرده باشند و مَتَّصِف به آن نشده باشند و إعطاء نسبت به جمعی دیگر باشد که رعایت عقل کرده باشند و مَتَّصِف

به آن شده باشند و این، مبنی بر این است که خلق جنّ و انس، طفیلی عبادت مؤمنان است، موافق احتمالی در دو آیت سوره ذاریات: »

وَذَكَرْنَا الذِّكْرَىٰ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»

«و آن، این است که ضمیر «يَعْبُدُونَ» راجع به «مؤمنین» باشد. یعنی: روایت است از حسن بن جهم (به فتح جیم و سکون هاء) از امام رضا علیه السلام. حسن گفت که: مذکور شد نزد امام رضا علیه السلام طاعت یاران ما که شیعه امامیه اند و مذکور شد که نشان خردمندی، آن است که بی واسطه علم به وحی حکم نکنند و عمل نیز نکنند در مسئله ای که در آن و در دلیل آن، بی مکابره اختلاف رود، خواه با دعوی علم به آن مسئله باشد و خواه با اقرار به ظن. حسن گفت که: پس امام رضا علیه السلام گفت که: اعتبار کرده نمی شود نزد الله تعالی اهل فروتنی و طاعت، از جمله جماعتی که خردمندی ندارند، به این معنی که دین دارند، اما دین حق ندارند و اقبال و ادبار-که مذکور شد در حدیث اول این باب- نمی کنند. گفتم که: قربانت شوم! به درستی که از جمله جمعی که اعتقاد دارند به امامت شما، قومی اند که عیبی ندارند به اعتقاد ما و نیست ایشان را آن خردمندی هایی که می گویی. مراد، این است که: خودرایی می کنند. پس امام علیه السلام گفت در بیان، این که ایشان عیب بزرگی دارند که نیستند این قوم از جمله جماعتی که الله تعالی ایشان را اعتبار کرد و با ایشان سخن گفت در ضمن سخن با خردمندی. بیان این، آن است که: به درستی که الله تعالی آفرید خردمندی را. پس گفت او را که: بیا سوی ما و به توسط وحی، بدان احکام ما را. پس او آمد. و گفت او را که: برو و خود بدان بی احتیاج به وحی، غیر احکام ما را. پس او رفت. پس الله تعالی گفت که: قسم به عزّت و بزرگی خودم که نیافریدم چیزی را بهتر از تو. حسن شک کرد و گفت که: «یا به جای بهتر از تو» گفت که: «محبوب تر سوی من از تو». به سبب تو گرفتار عقاب می کنم بعضی را و به سبب تو می دهم بعضی را ثواب. بیان این گذشت در حدیث اول این باب.

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: أبو عبد الله العاصمي، هو أحمد بن محمد بن أحمد بن طلحة بن عاصم الشهير بالعاصمي، ثقة. (يصف) أي يعرف. (لا بأس بهم) أي بحسب الاعتقاد الممدوح، وكونهم من الاثنى عشرية وتوليهم وتبرئهم الواجبين. (وليست لهم تلك العقول) أي التي لعلماء الإمامية وكملهم. وهي أخص من التي مناط التكليف. (فقال: «ليس هؤلاء ممن خاطب الله) أي قصداً بالذات. والمقصود بالذات من الخطاب المذكور بقوله: (بك آخذ وبك أعطى): خواص الشيعة؛ لقوله عليه السلام: (لا يعبا بأهل الدين ممن لا عقل له) أي بحسبك أعاقب وأثيب في البرزخ والآخرة. وقد سبق في السابع: «إنما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا». والمراد أن الدقة في حساب الشيعة على قدر كمال عقله، وكثرة المساهلة معهم على قدر قلة كمالهم، إلا أن يغتر بطريقة الصوفية ويتمادي حتى يثبت اسمه في كتاب الفجار وتحق عليه كلمة العذاب. والشك من الراوي. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «أخذ» على المتكلم وحده من باب نصر. والظاهر أن تكرار كلمة «بك» للدلالة على أن ذلك الأخذ أخذ عزيز مقتدر. إنما هو بالنظر إلى الذين أخلوا بالعقل ولم يتصفوا به. و«الإعطاء» إنما هو بالنسبة إلى الذين راعوه واتصفوا به. وهذا بناءً على أن خلق الجن والإنس لأجل عبادة المؤمنين موافقاً لاختياره في الآيتين من سورة الذاريات:

«وَذَكَرْنَا لِلَّذِينَ تَنَفَّعُوا بِالْمُؤْمِنِينَ\* وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».

والاحتمال عود ضمير «يعبدون» إلى المؤمنين. وقال السيد الأجل النائيني رحمه الله: قوله عليه السلام: «لا يعبا بأهل الدين لمن لا عقل له»: في بعض النسخ: «بمن لا عقل له» فيكون بدلاً عن قوله: «بأهل الدين». والمعنى أنه لا يبالي بمن لا عقل له من أهل الدين، أي لا يعد شريفاً، ولا يلتفت إليه، ولا يُثاب على أعماله ثواباً جزيلاً. «ان ممن يصف هذا الأمر»، أي إن ممن يقول بقول الإمامية «قوماً لا بأس بهم» في الاعتقاد والعمل «عندنا» أي في بلادنا، أو باعتقادنا. «وليست لهم تلك

العقول» دلّ بإتيان لفظة «تلك» -وهى للإشارة إلى البعيد- على علو درجة العقول المسلوبة عنهم؛ إشارة إلى أن لهم قدراً من العقل اهتمدوا به إلى ما اهتمدوا به ولكن قريب المنزلة من إدراك الحواسّ والمشاعر. وغرضه السؤال عن حالهم، أيّعباً بهم أم لا؟ «فقال: ليس هؤلاء ممّن خاطب الله، إنّ الله خلق العقل» إلى قوله: «ما خلقت شيئاً أحسن منك، أو أحبّ إليّ منك». هذا ترديد من الراوى. وفي قوله: «بك آخذ وبك أعطى» دلالة على أنّ المؤاخذة بالمعاصى، والإعطاء بالإطاعة والانتقياد بالعقل، وهو مناطهما، فكّلما كملت المؤاخذة والإعطاء، وكلّما نقص قلّ المؤاخذة والإعطاء، فيصل إلى مرتبة لا يبالي بهم، ولا يهتمّ بأمرهم، ولا يشدّد ولا يضيق عليهم .

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٠٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

موثق. قوله عليه السلام لا يعبأ: أى لا يبالي بمن لا عقل له من أهل الدين، و لم يعد شريفاً و لا يلتفت إليه، و لا يثاب على أعماله ثواباً جزيلاً. قوله عليه السلام ممن يصف هذا الأمر: أى ممن يقول بقول الإمامية قوماً لا بأس بهم فى الاعتقاد و العمل عندنا أى فى بلادنا أو باعتقادنا، و ليست لهم تلك العقول دلّ بإتيان لفظة تلك - وهى للإشارة إلى البعيد - على علو درجة العقول المسلوبة عنهم إشارة إلى أن لهم قدراً من العقل اهتمدوا به إلى ما اهتمدوا إليه، و غرضه السؤال عن حالهم أيّعباً بهم أم لا؟ فقال عليه السلام: ليس هؤلاء ممّن خاطب الله و كلفهم بالتكاليف الشاقة، و عرضهم للوصول إلى الدرجات الرفيعة، و لا يعتنى بشأنهم، و فى قوله: بك آخذ و بك أعطى، دلالة على أن المؤاخذة بالمعاصى و الإعطاء بالطاعة بالعقل، و هو مناطهما، فكّلما كملت المؤاخذة و الإعطاء، و كلّما نقصت المؤاخذة و الإعطاء، فيصل إلى مرتبة لا يبالي بهم و لا يهتمّ بأمرهم، و لا يشدّد و لا يضيق عليهم.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٩٤

### ٣٣- الحديث

٣٣ / ٣٣ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : « لَيْسَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ إِلَّا قَلَّةُ الْعَقْلِ (٦) » .

قِيلَ : وَ كَيْفَ ذَاكَ (٧) يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ ؟

قَالَ : « إِنَّ الْعَبْدَ يَرْفَعُ رَغْبَتَهُ (٨) إِلَى مَخْلُوقٍ ، فَلَوْ أَخْلَصَ نِيَّتَهُ لِلَّهِ ، لَأَعْتَاهُ (٩) الَّذِي يُرِيدُ

ص : ٦٤

١- ١ . فى حاشية «بر» : «وليس» .

٢- ٢ . فى المحاسن : «فى قوله : يا أولى الألباب» .

٣- ٣ . فى «ب، ج، ض، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني : - «وجلالى» .

٤- ٤ . فى «و» وشرح صدر المتألهين : «وأحب» . وقال المازندراني فى شرحه : «الترديد من

الراوى؛ لعدم ضبط اللفظ المسموع بخصوصه» .

٥- ٥ . المحاسن ، ص ١٩٤ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٣ مرفوعاً ومع اختلاف يسير . راجع:

الكافى ، كتاب العقل والجهل ، ح ١؛ والمحاسن ، ص ١٩٢ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٥ - ٧ ؛

والفقيه ، ج ٤ ، ص ٣٦٨ ، ح ٥٧٦٥؛ والاختصاص ، ص ٢٤٤ الوافى ، ج ١ ، ص ٧٨ ، ح ٤ .

٦- ٦ . أى لا واسطة بينهما إلا قلة العقل؛ إذ الإيمان نور العقل ، والكفر ظلمة الجهل ، فمتى كان

عقل الرجل كاملاً كان مؤمناً حقاً ، ومتى كان جاهلاً محضاً كان كافراً صرفاً ، والمتوسط بينهما

ضعيف الإيمان . راجع : شرح صدر المتألهين ؛ ص ١١٨ ؛ الوافى ، ج ١ ، ص ١٢٢ وسائر الشروح .

٧- ٧ . فى حاشية «ألف ، ج» والمحاسن : «ذلك» .

۸-۸ . «الرغبة» فی اللغة : السؤال والطلب ، والمراد هنا المرغوب والمطلوب والحاجة . أنظر :  
النهاية، ج ۲ ، ص ۲۳۷ (رغب) ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ۸۸ .  
۹-۹ . فی «بو» : «أناه» أى جاءه . وفى «جح» : «لآناه» أى أعطاه . واحتمل المجرد والإفعال فى  
شرح المازندرانی ج ۱ ، ص ۴۳۶؛ ومرآة العقول ، ج ۱ ، ص ۹۴ .

فِي أَسْرَعٍ مِنْ ذَلِكَ» (۱).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام صادق علیه السلام فرمود: میان ایمان و کفر فاصله ای جز کم عقلی نیست. عرض شد چگونه  
ای پسر پیغمبر؟ فرمود: بنده خدا متوجه مخلوقی می شود (و حاجت خود را از فقیری مانند خود  
میخواهد) در صورتی که اگر با خلوص نیت متوجه خدا شود آنچه خواهد در نزدیکتر از آن وقت باو  
رسد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱ ، ص ۳۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۳۳-۱ امام صادق (علیه السلام) فرمود: میان ایمان و کفر همان کم عقلی فاصله است. عرض  
شد: چطور یا ابن رسول الله؟ فرمود: بنده خدا روی دل به مخلوقی کند و از او نیازی جوید و اگر با  
اخلاص روی دل به خدا کند، آنچه خواهد در نزدیکترین وقت به او بدهد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳۳- امام صادق علیه السلام فرمود: میان ایمان و کفر فاصله ای جز کم خردی نیست.

عرض شد: چطور ای فرزند پیامبر؟ فرمود: بنده خدا متوجه مخلوقی می شود (و خواسته خود را از محتاجی مانند خود می طلبد) در صورتی که اگر با خلوص نیت متوجه خدا شود، آنچه خواهد، در نزدیکترین وقت به او برسد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن محمد عن احمد بن محمد بن خالد بن خالد بن عبد الرحمن بن علی البرقی ثقة من اصحاب الرضا علیه السلام ابو عبد الله مولى ابی موسى الاشعری، و قال ابن الغضائری انه مولى جریب بن عبد الله حدیثه يعرف و ینکر و یروی عن الضعفاء کثیرا و یعتمد المراسیل، و قال النجاشی: انه ضعیف الحدیث، قال العلامة فی «صه» و الاعتماد عندی علی قول الشیخ ابی جعفر الطوسی من تعدیله، و قال الکشی: قال نصر بن الصباح: لم یلق البرقی أبا بصیر، بینهما القاسم بن حمزة و لا إسحاق بن عمار و ینبغی ان یکون صفوان قد لقیه، و البرق رود

قرية من سواد قم «عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ليس بين الايمان و الكفر الا قلة العقل قيل: و كيف ذاك يا ابن رسول الله؟ قال: ان العبد يرفع رغبته الى مخلوق، فلو اخلص نيته لله لاتاه الذي يريد في اسرع من ذلك». لما علمت في تضاعيف ما ذكر في تحقيق ماهية العقل و ماهية الجهل ان الايمان عبارة عن نور العقل، و الكفر عبارة عن ظلمة الجهل، فمتى كان عقل الرجل كاملا كان مؤمنا حقا و متى كان جاهلا محضا كان كافرا صرفا، و متى كان متوسطا في مراتب العقل و الجهل كان ضعيف الايمان. فلا واسطة بين الايمان الحقيقي و الكفر الحقيقي الا قلة العقل و قصور نور البصيرة، كما لا واسطة بين البصر و العمى الا قلة نور العين و لا بين الضياء و الظلمة الا الظل و هو قلة الضوء. ضرب عليه السلام لهذا مثلا ليفهم السائل عن كيفية ما ذكره ان كل ما وقع من العبد من زلة او معصية فذلك من قلة عقله، فمن جملة ما يقتضيه كمال العقل ان لا مؤثر في الوجود و لا معطى للوجود الا الله سبحانه، فاذا رفعت الحاجة الى غيره تعالى كان ذلك لقلة العقل الموجب لضعف الايمان و كذا القياس في سائر ابواب الدين و مقابلاتها.

شرح أصول الكافي ؛ ج ١ , ص ٥٩٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث و الثلاثون قوله عليه السلام: أسرع من ذلك اي من وقت الرفع الى المخلوق.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٥٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:



شرح: روایت است از بعض یاران ما از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: نیست پرده میان ایمان و کفر (به معنی نگاه دارنده کفر که ایمان را نگذارد که بر کفر غالب آید) مگر کمی خردمندی. راوی گفت که: گفته شد در مجلس که: برای چه بود این سخن، ای فرزند پیغمبر خدا؟ گفت که: برای این که بنده گاهی از کمی خردمندی، می برد حاجت خود را سوی بنده دیگر. پس اگر صافی سازد قصد خود را برای الله تعالی و طلبد آن حاجت را، هر آینه می دهد او را الله تعالی آنچه می خواهد، در زمانی زودتر از زمان بردن حاجت سوی آن مخلوق یا از زمان دادن آن مخلوق، اگر دهد. مراد، این است که- چون این به خاطر رسید گفتم که:- از کمی خردمندی، چنانچه این فساد می آید، کفر نیز می آید که بدتر از این است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۷۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (رغبته) یحتمل المفردة والخاتمة. والمضبوط (عن) ناظر إلى مثل قوله تعالی:

«فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

کمقسوم إلى قوله تعالی:

«نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» ،

ومضمون إلى قوله تعالی:

«وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» .

قال برهان الفضلاء: يعنى اعلموا أنّ صحّة استكانة العبوديّة وذلّها عنده تعالى طلب العلم بالأحكام الإلهيّة، والعمل بها. «والعلم مخزون عند أهله» يعنى الأئمّة عليهم السلام وليس بمضمون لكم كما قال الله تعالى فى سورة الأنعام:

«وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِخَفِيظٍ» .

وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «والعلم مخزون عند أهله» تصريح بما اشتهر تفصيله فى كلامهم عليهم السلام من أنّ النبىّ صلى الله عليه وآله جاء بحكم كلّ ما يحتاج إليه الأئمّة إلى يوم القيامة، وقد أودع الكلّ عند أهل بيته عليهم السلام والناس مأمورون بسؤالهم فى كلّ ما يحتاجون إليه . وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إنّ كمال الدّين طلب العلم والعمل به» المراد بهذا العلم، العلم المتعلّق بالعمل، فمنّ طلبه ولم يعمل به [أولم يطلبه] كان ناقص الدّين. وتبّه عليه بالتنبيه على أنّ طلب العلم أوجب من طلب المال، وقال: «إنّ المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه» فما قدر لكلّ أحد منكم أجراه إليه، ولم يستحسن طلب المال من أحد ولم يحوج أحداً إلى طلب المال من مثله، ولم يرتض له به، بل وسّع لهم طريق الاكتساب. وأمّا العلوم الشرعيّة فمأخذه واحد، وطريق الأخذ واحد، وقد أمرتم بطلبه من أهله . انتهى . الصواب أن يحمل قوله رحمه الله: «وأمّا العلوم الشرعيّة» على العلوم الحقّة بأحوال المبدأ والمعاد وجميع ما فى هذا النظام ممّا يحتاجون إلى معرفته بقدر الوسع والطاقة، وقد نقلنا فيما سبق تصريحه رحمه الله بهذا، فقوله هنا فى صدر كلامه: «المراد بهذا العلم المتعلّق بالعمل» كما ترى. ولا منافاة بين إرادة المطلق وذكر العمل المتعلّق به بعضه. وما أحسن هنا بيان الفاضل الاسترآبادى رحمه الله. أى حاجته. (لأتاه) من الإتيان، أو من الإيتاء بمعنى الإعطاء. والمشار إليه ل (ذلك) مصدر (يرفع) ، يعنى أنّ الواسطة التى تفرق الكفر الموجب للنار من الإيمان الكامل إنّما هى (قلّة العقل) . والغرض أنّ لها كما لطرفها مراتب، ويتفاوت قرباً وبعداً بحسب تفاوت مراتب العقل كمالاتاً ونقصاناً. وكما أنّ انتهاء مراتب قلّة العقل عقل الإيمان بالولاية إلى الكفر الموصوف، فانتهاه مراتب كثرته إلى الإيمان الكامل الذى لا أكمل منه. وكفر العاصى حالة العصيان محمول بالاتّفاق على نقص الإيمان إلى الكفر الموجب للنار وإن كان موجباً

لعقاب البرزخ لو لم يوفَّق للتوبة. وهذا البيان سيفصّل فى كتاب الإيمان والكفر إن شاء الله تعالى. وقال برهان الفضلاء: يعنى ليس حاجز يمنع الإيمان عن أن يغلب على الكفر سوى قلّة العقل. والمراد من المثال بيان أنّ قلّة العقل كما توجب مثل هذا الفساد توجب فساداً أسوأ منه، وهو الكفر. والمشار إليه لـ «ذلك»: زمان الرفع، أو زمان إعطاء المخلوق حاجة مثله. وقال السيّد الباقر الشهير بداماد، ثالث المعلمين: يمكن أن يكون المراد أنّ بين شكر النعمة وكفرانها ليس إلا قلّة العقل. وسيجىء أن للكفر خمسة معانٍ؛ منها: كفران النعمة. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: أى ليس المخرج من الإيمان إلى الكفر إلا قلّة العقل. ولما كان الإيمان من الفطرة وبمنزلة الثابت لكلّ أحد، فمن كفر كان خارجاً من الإيمان إلى الكفر، قال: «ليس بين الإيمان والكفر» أى ما يوصل من الإيمان إلى الكفر «إلا قلّة العقل». «وكيف ذلك يا بن رسول الله؟» أى كيف إيصال قلّة العقل إلى الكفر؟ «قال: إنّ العبد يرفع رغبته» أى مرغوبه ومراده من حوائجه إلى مخلوق؛ لقلّة عقله واعتقاده أنّ الحصول لا يكون إلا بالرفع إليه، فيعظّمه ويتذلّل له ويتّخذهُ ربّاً معطياً، ولو كان عاقلاً كاملاً العقل يعرف أنّ فى إخلاص النية لله - تبارك وتعالى - والرفع إليه دون غيره سرعة الوصول إلى المطلوب. «فلو أخلص نيته لله لأتاه» أى جاءه. وفى بعض النسخ «لأتاه» من باب الإفعال، أى أعطاه الذى يريد» فى أسرع من ذلك»؛ أى من الحصول بعد رفع الحاجة إلى المخلوق. انتهى. المضبوطة فى النسخ التى رأيناها: «كيف ذاك» بدون اللّام، فاللّام فى نسخة السيّد مضبوطة واشتباه من ناسخ الكتابة.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٠٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام إلا قلة العقل: أى من لم يكن قليل العقل فهو إما مؤمن وإما كافر وأما قليل العقل، فهو غير متصف بهما، إما أصلاً إذا حمل على عدم حصول العقل الذى هو مناط التكليف، أو كاملاً كما فى المرجئين لأمر الله أو المعنى: من كان كاملاً فى العقل فهو مؤمن كامل، ومن كان

عاريًا عن العقل فهو كافر، و من كان قليل العقل فهو متوسط بينهما، و مثل عليه السلام لقليل العقل مثلاً يدل على أن أرباب المعاصي ليست معصيتهم إلا لقلّة عقلهم و تدبرهم، و الأظهر أن المراد أنه ليست الوساطة بين الإيمان و الكفر، أى ما يخرج من الإيمان و يدخل فى الكفر إلا قلة العقل و مطابقة التمثيل حينئذ ظاهر، فالمراد بالإيمان الكامل الذى يخرج منه الإنسان بالتوسل بغيره تعالى و الاعتماد عليه، فإن مقتضى الإيمان الكامل بقدره الله تعالى و كونه مالكا لضر العباد و نفعهم، أن لا يتوكل إلا عليه، و لا يرفع مطلوبه إلا إليه، فمن توسل بغيره تعالى فى شىء من أموره فقد خرج من هذا الإيمان و دخل فى الكفر الذى يقابله. قوله عليه السلام: رغبته، أى مرغوبة و مطلوبه و حاجته. قوله عليه السلام لأتاه: إما على بناء المجرد فالموصول فاعله، أو على بناء الأفعال ففاعله الضمير الراجع إلى الله و الموصول مفعوله. قوله عليه السلام من ذلك: أى من إتيانه ذلك المخلوق أو من وقت الرفع إليه، أو من ذلك الوقت الذى يتوقع حصول مطلوبه عند المخلوق.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٩٥

\*\*\*\*\*

### ٣٤- الحديث

٣٤ / ٣٤. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ -الدَّهْقَانِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَبِيِّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: بِالْعَقْلِ اسْتُخْرِجَ غَوْزُ (٢) الْحِكْمَةِ، وَبِالْحِكْمَةِ اسْتُخْرِجَ غَوْزُ الْعَقْلِ، وَبِحُسْنِ السِّيَاسَةِ يَكُونُ الْأَدَبُ الصَّالِحُ (٣)».

قَالَ: «وَكَانَ يَقُولُ: التَّفَكُّرُ حَيَاةُ قَلْبِ الْبَصِيرِ، كَمَا يَمْشِي الْمَاشِي فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ بِحُسْنِ (٤) التَّخْلِصِ وَقَلَّةِ التَّرَبُّصِ» (٥).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق از امیر المؤمنین علیهما السلام نقل میفرماید: عمق حکمت بوسیله عقل و عمق عقل بوسیله حکمت بیرون آید، حسن تدبیر وسیله ادب شایسته است؛ و نیز میفرمود تفکر و تعقل مایه زندگی دل شخص با بصیرت است چنان که رونده در تاریکی که بوسیله نور گام بردارد بخوبی رهائی یابد و اندکی در راه درنگ کند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳۴- امیر مؤمنان (علیه السلام) می فرمود: با خرد عمق حکمت را بیرون توان کشید و با حکمت عمق عقل را، حسن سیاست مایه ادب شایسته است. راوی گوید: بسیار می فرمود: اندیشه، زندگی دل بینا است، چنان که راه نورد در تاریکی بوسیله نور طی مسافت کند و باید به خوبی خود را خلاص کرد و اندکی زیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۳۴- امیر مؤمنان می فرمود: عمق حکمت را، به وسیله عقل و عمق عقل را، به وسیله حکمت می توان بیرون کشید، حسن سیاست و تدبیر مایه ادب شایسته است. و نیز می فرمود:

اندیشه و تفکر مایه دل بیناست، چنان که رونده در تاریکی که بوسیله نور گام بردارد به راحتی و خوبی آزاد شود و اندکی در راه توقف نماید.

توضیح: شاید مراد از حکمت در نظر علی علیه السلام علوم و معارف الهی باشد که برای رسیدن به آن، از راه عقل است و هرچه عقل و اندیشه برداشتش از این خرمن پرفیض بیشتر باشد اندیشه انسان به کمال بیشتری می رسد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۵۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن عبيد الله الدهقان عن احمد بن عمر». ، بن - ابی شعبه، «الحلبی»، ثقة روى عن ابی الحسن الرضا علیه السلام و عن ابیه من قبل و هو ابن عم عبيد الله و عبد الاعلی و عمران و محمد الحلبيين، روى ابوهم عن ابی عبد الله علیه السلام و كانوا ثقة «صه» «عن يحيى بن عمران». ، الحلبي بن علی كوفی كانت تجارته الى حلب فقيل: ابن عمران بن علی بن ابی شعبه الحلبي روى عن ابی عبد الله و ابی الحسن عليهما السلام ثقة ثقة صحيح الحديث «صه» و فى الفهرست الشيخ له كتاب روى عنه النضر بن - سويد، و قال النجاشي: روى عنه ابن ابی عمير، «عن ابی عبد الله علیه السلام قال: كان امير المؤمنين عليه السلام يقول: بالعقل استخراج غور الحكمة و بالحكمة استخراج غور العقل و بحسن السياسة يكون الادب الصالح، قال: و كان يقول: التفكير حياة قلب البصير كما يمشى الماشى فى الظلمات بالنور بحسن التخلص و قلة التربص». اما قوله عليه السلام: بالعقل استخراج غور الحكمة، فمعناه ظاهر، فان الانسان بقوة نور

البصيرة اعنى بالعقل النظرى يستخرج غوامض المعارف الحكمية و العلوم الالهية التى بها يصير الانسان من جملة سكان العالم العقلى مجردا عن شوائب الشبهات و قيود التعلقات ورق الهوى و الشهوات و ظلمة الطبائع و الجسمانيات. و اما قوله عليه السلام: و بالحكمة استخرج غور العقل: فالمراد ان بادراك الحقائق العقلية و تحصيل المعارف الحكمية، يستخرج النفس من حد القوة الى الفعل و من حد النقص الى الكمال فى باب العقل و المعقول فيصير عقلا كاملا بالفعل، و هو المراد من غور العقل، يعنى غايته و كماله الاقصى، كما ان غور البحر عمقه و اصله الاقصى. و بالجملة كل واحد من العقل و الحكمة، يوجب خروج الاخر من القوة و النقص الى الفعل و الكمال على وجه لا يكون دورا مستحيلا، فان كلا منهما ذو مراتب فى الشدة و الضعف فكل مرتبة من العقل يقتضى استعداد الوصول الى مرتبة من الحكمة، اذا حصلت للنفس تجعلها مستعدة لفيضان مرتبة اخرى من العقل فوق المرتبة الاولى و كذا العكس، و هكذا يتدرجان فى الاشداد و الازياد الى ان يبلغا الى الغاية القصوى و الدرجة العظمى، فبكل منهما يقع الوصول الى غور الاخر و غايته. و اما قوله عليه السلام: و بحسن السياسة يكون الادب الصالح، فنقول: لما علمت ان الانسان له قوتان: احدهما العقل النظرى و هو كالأصل و المخدم و غاية كماله ان يصير جوهرًا مفارقًا و عقلا بالفعل، و لا يصير كذلك الا بالحكمة الغائرة فى ادراك الحقائق و الاخرى و هو كالفرع و الخادم و هو العقل العملى و كماله هو ان يصير الانسان متأدبا بالآداب الصالحة و الاعمال الشرعية. و يكفى فى ذلك حسن السياسة سواء السائس من خارج كالسلطان، او من داخل كحسن تدبير النفس، و لما ظهر من كلامه عليه السلام حال غاية العقل و هى ادراك اعماق الحكمة و اغوارها، و حال غاية الحكمة و هى الوصول الى اقصى درجات العقل و كماله و هو الوصول الى قرب الحق الاول، و حال غاية السياسة و هو الادب الصالح و تهذيب النفس بالاعمال الحسنة و الطاعات و الاجتناب عن القبائح و السيئات، أراد أن يشير عليه السلام الى كيفية استخراج الحكمة و الامر الذى به يقع السير الى عالم القدس و المرور على صراط الله العزيز الحميد فقال: التفكير حياة قلب البصير، يعنى كما ان حياة الابدان التى يقع بها الامتياز بين الجماد و الحيوان هى قوة الحس و الحركة، فكذلك حياة القلوب و الارواح انما هى بقوة التفكير و نور الفهم الذى يقع به الانتقالات و الحركات فى ظلمات النفس الى

عالم النور و دار الحيوان، و به يقع الفرق بين المجمود على الصورة الساكن فى بيت الطبيعة الواقف فى هذا المنزل الادنى و بين المهاجر الى الله الساعى الى منزل الرضوان و دار الحيوان. فظهر ان قوة التفكير و نور التحدى فى الحيوان العقلى الماشى فى دار الحيوان بمنزلة قوة الحركة و الحس فى الحيوان الحسى اللحمى فى دار الابدان. فمن لم يتفكر فى آيات الله تعالى و صنائعه و خلق سماواته و ارضه و ملكوته بنور البصيرة لم يتخلص من عالم الظلمات و اسر الشهوات، بل اما ان يقف فى اول منازل الحس فيكون كالبهائم و الحشرات و ذلك اذا كان جامد الطبع خامد نور الفهم، و اما ان يتورط فى الهلكات و يتقحم فى الشبهات و الجهالات فيكون كابناء الشياطين و المنافقين المستأهلين للدرك الاسفل من السجين، و انهم أسوأ حالا من الجهال و اخسر اعمالا من الارذال اذ قد

ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا

(الكهف-١٠٤). ثم انه عليه السلام ضرب مثلا للذين يمشون على سبيل الحق بنور التفكير و قوة الانتقال الى منازل اليقين و هم بعد فى ظلمات اراضى النفوس و ليالى الابدان بماش من الحيوان، يمشى فى ظلمات الليالى بنور السراج و نحوه فيحصل له حسن التخلص من غير تورط و قلة التربص بسرعة المشى من غير تبطؤ و انتظار كثير، و الله ولى الهداية و الفضل. قال الشيخ اعلى الله درجته: هاهنا اخر كتاب العقل و الحمد لله رب العالمين .

شرح أصول الكافى ؛ ج ١ , ص ٥٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع و الثلاثون قوله عليه السلام: و بالحكمة استخراج المراد بالحكمة كمال القوة النظرية، و بالادب الصالح كمال القوة العملية.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٥٨



\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: يقول بالعقل. [ص ٢٨ ح ٣٤] أقول: واعلم أنّ العقل يطلق تارةً ويراد به الغريزة القائمة بالجواهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التصرف والتدبير التي توجب تميّزه؛ وتارة على القوى القائمة به من العقل بالملكة وبالعقل والمستفاد، وتارة على ذلك الجوهر المجرد نفسه، فيحتمل أن يكون المراد من العقل المذكور أولاً في هذا الخبر العقل بالاطلاقين الأولين، وبهما يستخرج الحكمة، أى العلم بحقائق الأشياء على ما هي، ومن العقل المذكور إجراء العقل بالإطلاق الأخير، فلا دور كما يتوهم. وأيضاً يمكن أن يقال: إنّ استخراج غور الحكمة بالعقل استناد المعلول إلى علته، فالعقل واسطة في الثبوت. وأما معرفة غورها بالحكمة، ودفاع الدور من وجهين: أحدهما: كون الوسطة هاهنا في الإثبات، وفي الأول [في] الثبوت. وثانيهما: كون الموقوف في أحدهما غير الموقوف عليه في الآخر؛ لأنّ غور العقل غير العقل، فيكون الحكمة موقوفة على العقل، وغور العقل موقوفاً على الحكمة. ومن الناس من توهم وقال: ويعنى بألة العقل يمكن الوصول إلى كنه الحكمة، وبظهور الحكمة من العاقل يظهر ما كان مخزوناً في عقله. انتهى. وهذا كما ترى. قال عليه السلام: بحسن التخلّص. [ص ٢٨ ح ٣٤] أقول: عن الورطات والشبهات التي لا يعلم عنها غيها عن رشدّها. قال عليه السلام: وقلة التربّص. [ص ٢٨ ح ٣٤] أقول: أى سرعة الخلاص عن الحيرة والضلالة.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٥١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت كه: امير المؤمنين عليه السلام می گفت - در بیان این كه خردمندی و خودداری در خواهش های نفس، مثل حكم از روی ظن در مشتبهات،

هر کدام آن دیگری را کامل می سازد-که: به خردمندی، پیدا کرده می شود نهایت خودداری در خواهش های نفس. و به خودداری در خواهش های نفس، پیدا کرده می شود نهایت خردمندی. و به خوبی نگاهبانی خود، حاصل می شود آداب خوب که در قرآن، الله تعالی مردمان را به آن تکلیف کرده. امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: و می گفت امیر المؤمنین علیه السلام که: فکر کردن در عاقبت کارها، زندگی دلِ مرد دیده ور است و مانند مشعلی است که می رود در تاریکی های شب به آن مشعل، مرد رونده، با خوبی نجات از چاه و مانند آن و کمی درنگ در راه رفتن.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۷۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (استخرج) علی ما لم یسمّ فاعله، واحتمال المتکلم وحده، أو الأمر کماتری، یعنی العقل الذی هو حباء من الله، وهو عقل الإیمان بالله والیوم الآخر. ولعلّ المراد کامله الذی له أيضاً مراتب. والمراد ب«الحکمة» علم الدین، وهو علم الإمام الحقّ، وب«استخراج غورها» اتّصاف المؤمن بالیقین فیما اعتقد، وکونه علی ثقة ممّا آدی، فبذلک یعرف أنّ العقل جاء من الله، وأنّه لا دین لمن لا عقل له وأنّ له مراتب، وأنّه أخصّ من العقل الذی مناط التکلیف، و غیر ذلك من خصائص العقل، كما نطق بها أحادیث الباب. (وبحسن السیاسة یكون الأدب الصالح)؛ یعنی كما أنّ العاقل یعرف أنّ حسن السیاسة فی الناس یوجب شیوع الأدب الصالح فیهم و ضیاع البدع الفاسدة المفسدة، كذلك یعرف أنّ أحكام التدبیر من الحکیم لهذا النظام العظیم یستلزم شریعة غراء بحجّة معصوم ممتاز عن الجمیع حسباً ونسباً، ولذا یبنی العاقل أفكاره علی استحکام نظام العالم وهو بحیث لا یعقل کنهه، وهو تقدیر العزیز العظیم، فیعقل ویوقن. مثلاً: أنّ حکمه تبارک وتعالی بأنّ فرعون بادّعائه ما ادّعی مرتدّ نجس مخلّد فی النار إذا کان معناه أنّه کذا فی الظاهر وفی الحقیقة کلیم الله، أو ولیّ الله کان سخیفاً جدّاً یمتنع أن یصدر عن صاحب هذا النظام بهذا الاستحکام، فیقطع بحقیّة أنّ «حلال محمّد صلی الله

عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» ، فيحكم قطعاً من مقالات الصوفيّة القدريّة، ومن مقالاتهم: إذا ظهرت الحقائق بطلت الشرائع

«وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» .

(التفكّر حياة قلب البصير) يعنى التفكّر المبنيّ على عِظَم استحكام هذا النظام، وتنزيه مدبّره الملك العلام عمّا لا يليق بشأنه تعالى شأنه وعظم سلطانه. (بحسن التخلّص) أى من الورطات المهلكة. (وقلة التربّص) أى بسرعة الوصول إلى المقصود. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: يعنى «بالعقل» يملك العاقل كفّ نفسه عن الأهواء، كالحكم بالظنّ فى المشتبهات، وبكفّ نفسه عنها يملك كمال العقل، و«بحسن» التدبير فى سلوكه وأموره يحصل له «الأدب الصالح» الذى أمر الله عباده به فى محكمات القرآن، قال: «وكان يقول» يعنى قال الصادق عليه السلام: «وكان يقول أمير المؤمنين عليه السلام: التفكّر حياة قلب البصير» أى التفكّر فى عواقب الأمور حياة قلب المؤمن. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «بالعقل استخراج غور الحكمة» يعنى بآلة العقل يمكن الوصول إلى كنه الحكمة، وبظهور الحكمة من العاقل يظهر ما كان مخزوناً فى عقله . وقال السيّد السند أمير حسن القائنى رحمه الله: «بحسن السياسة» أى بحسن التدبير فيما هوتحت تصرّف العقل من البدن بتهديب الأخلاق، ومن غيره بإصلاح الأحوال على ما أمر به ونهى عنه يحصل أدب المنجى. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «بالعقل استخراج غور الحكمة» أى قعر الحكمة، والبالغ نهاية الخفاء. والحكمة العلوم الحقّة والمعارف اليقينيّة التى يدركها العقل، فالوصول إلى أخفاها وحقيقتها بواطنها بالعقل. «وبالحكمة استخراج غور العقل» أى نهاية ما فى قوّته من الوصول إلى العلوم والمعارف؛ فإنّ بالعلم والمعرفة يعرف نهاية مرتبة العقل، أو يظهر نهاية مرتبته، ويبلغ كماله. «وبحسن السياسة يكون الأدب الصالح» أى بحسن الأمر والنهى، أو بحسن التأديب يحصل الأدب الصالح. «وكان يقول: التفكّر حياة قلب البصير» أى قلب البصير الفهم يصير حياً عالماً عارفاً بالتفكّر، وهو الحركة النفسانيّة فى المقدمات الموصلة إلى المطلوب [ومنها إلى المطلوب]، فالفهم يمشى ويتحرّك بتفكّره فى حال جهله بالمطلوب إلى المطلوب بحسن التخلّص والنجاة من الوقوع فى

الباطل وقلة التربص والانتظار فى الوصول إلى الحق. «كما يمشى الماشى فى الظلمات بالنور» شبه الحركة الفكرية حال الجهل بالمطلوب، بسبب الفهم والبصيرة بمشى الماشى فى الظلمات بالنور. و«يحسن التخلص» يحتمل تعلقه بالمشبه به، وبالمشبه به، وبهما، ويعلم الاشتراك على الأولين بالتشبه. انتهى. قال فى الكافى بعد ذكر هذا الحديث: «هذا آخر كتاب العقل، والحمد لله وحده، وصلى الله على محمد وآله» فلعله من زيادات بعض من تلامذة ثقة الإسلام كالصفوانى. وقال الفاضل الاسترآبى بخطه قوله: «هذا آخر كتاب العقل» لا آخر كتاب العقل وما يلحق به، ويؤيده ما سيجىء، وما فى الفهرست من عدّ المجموع كتاباً واحداً.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٠٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام غور الحكمة: قيل أى قعر الحكمة و البالغ منها نهاية الخفاء و الحكمة العلوم الحقة و المعارف اليقينية التى يدركها العقل، فالوصول إلى أخفاها و حقيقة بواطنها بالعقل و بالحكمة استخراج غور العقل، أى نهاية ما فى قوته من الوصول إلى العلوم و المعارف، فإن بالعلم و المعرفة يعرف نهاية مرتبة العقل، أو يظهر نهاية مرتبته و يبلغ كماله. أقول: فى بعض النسخ عوز بالعين المهملة و الزاى المعجمة، و عوز كل شىء نقصه و قلته، و لعله تصحيف، و يمكن توجيهه بما يرجع إلى الأول. قوله عليه السلام: و بحسن السياسة: أى بحسن الأمر و النهى أو بحسن التأديب من الإمام و المعلم و الوالد و المالك و أضرابهم، يحصل الآداب الصالحة الحسنة، و يمكن أن يعم بحيث يشمل سياسة النفس، و قيل: المراد بالسياسة المعاشرة مع الخلق. قوله عليه السلام: حياة قلب البصير: أى قلب البصير الفهم يصير حيا عالما عارفا بالتفكر، و هو الحركة النفسانية فى المقدمات الموصلة إلى المطلوب، و منها إلى المطلوب فالفهم يمشى و يتحرك بتفكره فى حال جهله بالمطلوب إلى المطلوب بحسن التخلص و النجاة من الوقوع فى الباطل و قلة التربص و

الانتظار فى الوصول إلى الحق كذا ذكره بعض الأفاضل و يطلق التفكير غالبا فى الأحاديث على التفكير و الاعتبار بأحوال الدنيا و فنائها و دناءتها و زوال لذاتها، و ما يوجب الزهد فى الدنيا و ترك مشتيتها و التوجه إلى تحصيل الآخرة و تحصيل سعادتها، و هذا التفكير يحيى قلب البصير و يزهده فى الدنيا، و ينور له طريق الوصول إلى الآخرة، فيتخلص من فتن الدنيا و آفاتها و مضلات الفتن و مشتبهاتها، و يسعى بقدمة الإخلاص و اليقين إلى أعلى منازل المقر بين، و قوله: بحسن التخلص يحتمل تعلقه بيمشى أو بالتفكر أو بهما، و يحتمل أن يكون حالا عن الماشى أو المتفكر أو عنهما، و إن كان بعضها بعيدا لفظا و بعضها معنى فلا تغفل.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٩٥

\*\*\*\*\*

### ٣٥- الحديث

٣٥ / ٣٥ . عِدَّةُ (٦) مِنْ أَصْحَابِنَا ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْبِرَّازِ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ

ص: ٦٥

---

١-١ . المحاسن ، ص ٢٥٤ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ٢٨٦ . وفيه: «عن بعض أصحابنا بلغ به أباجعفر عليه السلام ، قال : ما بين الحقِّ والباطل إلا قلةٌ ...» الوافى ، ج ١ ، ص ١٢٢ ، ح ٣٤؛ الوسائل ، ج ١ ، ص ٦١ ، ذيل ح ١٣٣ .

٢-٢ . فى «بح» و حاشية «جه» : «عوز» . وغور كلِّ شىءٍ : قعره وعمقه وبعده وغاية خفاه، والمراد من غورالحكمة غوامض المعارف الحكميّة والمعارف الإلهيّة ، ومن غور العقل غايته وكماله الأقصى ، ونهاية مافى قوّته من الوصول إلى العلوم والمعارف . وقال المجلسى: «فى بعض النسخ: «عوز» بالعين المهملة والزاي المعجمة ، وعوز كلِّ شىءٍ نقصه وقلّته . ولعله تصحيف . ويمكن

توجيهه بما يرجع إلى الأول». أنظر: شرح صدر المتألهين، ص ١١٩؛ الوافي، ج ١، ص ١٢٣؛ لسان العرب، ج ٥، ص ٣٣ - ٣٤ (غور).

٣-٣. «الأدب الصالح» هو العمل المندرج تحت القواعد النبوية، والخلق الموافق للقوانين الشرعية. والمعنى: وباستعمال العقل العملي وتهذيب الأخلاق أو بحسن التأديب يحصل التأدب بالآداب الصالحة، والتخلق بالأخلاق الحميدة. راجع شروح الكافي.

٤-٤. الظرف - أي «بحسن» - إما متعلق ب «يمشى»، أو ب «التفكر»، أو بكليهما، أو حال عن الماشي، أو عن المتفكر، أو عنهما. شرح المازندراني، ج ١، ص ٤٤١.

٥-٥. الكافي، كتاب فضل القرآن، ذيل ح ٣٤٧٤ بسند آخر، عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وذيله هكذا: «فإن التفكر حياة قلب البصير، كما يمشى المستتير في الظلمات بالنور، فعليكم بحسن التخلص وقلة التربص»، مع زيادة في أوله. وراجع: الكافي، كتاب فضل القرآن، ح ٣٤٧٧ الوافي، ج ١، ص ١٢٣. ح ٣٥.

٦-٦. راجعنا جميع النسخ التي عندنا (٢٣ نسخة) والحديثان ٣٥ و ٣٦ موجودان في «ف» و المطبوع فقط.

٢٩ / ١

حَمَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَمَّارٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ: «إِنَّ (١) أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأُهَا وَقُوَّتُهَا وَعِمَارَتُهَا - الَّتِي لَا يَنْتَفِعُ شَيْءٌ إِلَّا بِهَا - الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَنُورًا لَهُمْ، فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ، وَأَنَّهَمْ مَخْلُوقُونَ، وَأَنَّهَ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ، وَأَنَّهَ الْمُدَبَّرُونَ، وَأَنَّهَ الْبَاقِي وَهَمُّ الْفَانُونَ، وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ: مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ، وَبِأَنَّ لَهُ (٢) وَلَهُمْ خَالِقًا وَمُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ؛ وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ، وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ، وَأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ، فَهَذَا مَا دَلَّهْمُ عَلَيْهِ الْعَقْلُ».

قِيلَ لَهُ: فَهَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ؟

قَالَ: «إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ \_ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَزِينَتَهُ وَهُدَايَتَهُ \_ عِلْمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ، وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ، وَعِلْمَ أَنَّ لِحَالِقِهِ مَحَبَّةً، وَأَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً (٣)، وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً، وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً، فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ (٤)، وَعِلْمَ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَطَلَبِهِ، وَأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصِبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ، فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ».

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

الف - امام صادق علیه السلام در حدیثی طولانی فرماید: آغاز و نخست هر چیز و نیرو و آبادانی آن که هر سودی تنها بآن مربوط است عقل است که آن را خدا زینت و نوری برای خلقتش قرار داده. با عقل بندگان خالق خود بشناسند و دانند که آنها مخلوقند و او مدبر و ایشان تحت تدبیر اویند و اینکه خالقشان پایدار و آنها فانی میباشند و بوسیله عقول خویش از دیدن آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز استدلال کردند که او و اینها خالق سرپرستی دارند ناآغاز و بی انتها و با عقل تشخیص زشت و زیبا دادند و دانستند در نادانی تاریکی و در علم نور است اینست آنچه عقل بآنها رهنما گشته. عرض شد: آیا بندگان میتوانند بعقل تنها اکتفا کنند (و در پی تحصیل علم و ادب برنیایند) فرمود: عاقل برهبری همان عقلی که خداوند نگهدار او و زینت و سبب هدایتش قرار داده میداند که خدا حق است و پروردگار اوست و میداند که خالقش را پسند و ناپسندیست و اطاعت و معصیتی، و عقلش را بتهنایی راهنمای باینها نمی بیند و میفهمد که رسیدن باین مطالب جز با طلب علم ممکن نیست و اگر بوسیله علمش باینها نرسد عقلش او را سودی نداده پس واجب است بر عالم طلب علم و ادب نماید که بی آن استوار نماند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

الف- امام صادق (علیه السلام) در یک حدیث طولانی فرمود: آغاز هر کار و برداشت و نیرو و آبادانی آن که هر سودی وابسته بدان است خرد است، آنچه که خدایش زیور خلق خود و روشنی بخش آنان ساخته، بوسیله خرد بندگان آفریننده خود را شناسند و دانند که مخلوقند و هم او مدبر آنها است و آنها در زیر تدبیر اویند، هم او است پاینده و آنها راه فنا می سپرند، از پرتو خردشان دلیل جویند بر هر آفریده او که بینند، از آسمان و زمینش از خورشید و ماهش، از شب و روزش و در یابند که برای آن آفریدگان و خودشان آفریننده و سرپرستی است که همیشه بوده و خواهد بود و بوسیله خرد زیبا را از زشت بشناسند و بدانند که تاریکی در نادانی است و روشنی در دانش، این است که خرد بدانها رهنمائی کرده، به او گفتند: بندگان به همان عقل اکتفاء می توانند؟ فرمود: خردمند به دلیل عقلی که خداوند پایه زندگی و زیور برازندگی و رهیابی وی ساخته بداند که خدا حق است و او است پرورنده وی و بداند که آفریدگار وی را خوشامدی است و بدآمدی، طاعتی دارد و معصیتی، و تنها خردش نتواند آنها را دریابد و بفهمد که به اینها نرسد جز به علم و دانشجوئی و از عقل خود بهره نبرد اگر به علم خداپرستی نرسد و خردمند را باید که طلب علم کند و ادبی آموزد که بی آن نتواند بیاید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳۵- امام صادق علیه السلام در یک حدیث طولانی فرمود: آغاز هر کار و برداشت و آبادانی آن، مربوط به اندیشه و عقل است، که خدایش زیور خلق خود و روشنی بخش آنان ساخته و به وسیله



خرد بندگان، آفریننده خود را می شناسد و می داند که مخلوقند و او مدبر همه آنهاست و او پایدار است و آنها فانی اند و توسط اندیشه های خود از دیدن آسمانها و زمین و خورشید و ماه و شب و روز، استدلال کردند که همه اینها خالق و سر پرستی دارند از آغاز تا انتها و با خرد، زشت و زیبا را بشناسند و بدانند که تاریکی در نادانی و روشنی در دانش است این است که خرد، آنها را راهنمایی کرده، به حضرت گفتند: آیا بندگان می توانند به عقل تنها اکتفا کنند؟ فرمود: خردمند به دلیل عقلی که خداوند پایه زندگی و زیور برزندگی و رهیابی وی ساخته، بداند که خدا حق است و اوست پروردگار و بداند که برای آفریدگار پسند و ناپسندی است و اطاعت و معصیتی، و تنها خردش نتواند آنها را دریابد و بفهمد که به اینها نرسد جز به علم و اگر با علمش به اینها برسد عقلش او را سودی نداده پس باید خردمند طلب علم کند و ادبی آموزد که بی آن استوار نماند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۵۱

\*\*\*\*\*

### ۳۶- الحدیث

۳۶/۳۶. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ حُمْرَانَ وَصَفْوَانَ بْنِ مِهْرَانَ الْجَمَّالِ، قَالَا:

سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «لَا غِنَىٰ أَخْصَبُ مِنَ الْعَقْلِ، وَلَا فَقْرٌ أَحَطُّ مِنَ الْحُمُقِ،

ص: ۶۶

---

۱-۱. يجوز فيه فتح الهمزة وكسرها.

۲-۲. كذا في «ف» والمطبوع، والظاهر أنّ الصحيح «أنّ له» بدل «وبأنّ له».

۳-۳. في «ف»: «كراهة».

٤-٤ . أى مصداق المحبوب والمبغوض ، وهذا معنى قولهم: الأحكام الشرعيّة ألطف فى الأحكام العقلية.

وَلَا اسْتَظْهَرَ فِي أَمْرٍ بِأَكْثَرَ مِنَ الْمَشُورَةِ فِيهِ» .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ب - صفوان گوید شنیدم امام صادق علیه السلام میفرمود: مکنتی پرنعمت تر از عقل نیست و تنگدستی پست تر از حماقت نی. و در هر کار پشتیبانی فزونتر از مشورت نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٣٤

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

ب-حمران و صفوان بن مهران جمال گویند: شنیدیم امام صادق(علیه السلام) می فرمود: ثروتی فراوان تر از خرد نیست و فقری پست تر از حماقت، در هر کاری فزونتر پشتیبان مشورت است.

ترجمه کمره ای؛ ج ١، ص ٧٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۳۶- حمران و صفوان بن مهران جمال گویند: شنیدیم امام صادق علیه السلام می فرمود: ثروتی فراوانتر از خرد نیست و فقری بدتر از حماقت و نادانی نیست و در هر کاری پشتیبانی فزونتر از مشورت نیست.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۵۳

\*\*\*\*\*

و(۱) هَذَا آخِرُ كِتَابِ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ (۲)

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَسَلَّم تَسْلِيمًا.

ص: ۶۷

---

۱-۱. فی «بح، بس»: - «و».

۲-۲. فی «ب، ج، ض، ف، بح، بس» وشرح المازندرانی: - «والجهل». وفی «بف»: - «وهذا آخر كتاب العقل والجهل». وفی شرح صدر المتألهین: «هنا آخر كتاب العقل. والحمد لله رب العالمین». ثم قال: «هكذا وقعت العبارة في النسخ التي رأيناها، ولو قال: هنا آخر باب العقل، لكان أوفق».

ص: ۶۸

**کتاب فضل العلم**

**اشاره**

ص: ۶۹

ص: ٧٠

[ ٢ ]

٣٠ / ١

كِتَابُ فَضْلِ الْعِلْمِ (١)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٢)

(١) باب فرض العلم ووجوب طلبه والحث عليه

إشاره

١ - بَابُ فَرَضِ الْعِلْمِ (٣) وَوُجُوبِ طَلْبِهِ وَالْحَثِّ عَلَيْهِ

١- الحديث

١ / ٣٧ . أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ (٤)، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحُسَيْنِ الْفَارِسِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ (٥)، عَنْ أَبِيهِ:

ص: ٧١

---

١- ١ . فى «ألف ، ب ، ج ، ض ، و ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين : - «كتاب فضل العلم»

. وفى «ب ، بف» والتعليقة للدواماد : - «فضل».

٢- ٢ . فى «و» والتعليقة للدواماد وشرح صدر المتألهين : - «بسم الله الرحمن الرحيم» . وفى «ض»

: «وبه ثقى» .

٣-٣ . فى التعليقة للدأاماد : «باب فضل العلم» . وفى شرح صدر المتألهين بعد قوله: «باب فرض العلم...» قال: «وهو الباب الثانى من كتاب العقل وفيه تسعة أحاديث» . وقال المجلسى فى مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٩٨ : «كذا فى أكثر النسخ، وفى بعضها قبل الباب : كتاب فضل العلم . ويؤيد الأؤل أن الشيخ عدّ كتاب العقل وفضل العلم كتابا واحدا من كتب الكافى؛ حيث عدّها فى الفهرست، ويؤيد الثانى أن النجاشى عدّ كتاب فضل العلم بعد ما ذكر كتاب العقل من كتب الكافى».

٤-٤ . فى «و، بس» : - «عن أبيه»، لكنّ الظاهر ثبوته كما فى سائر النسخ؛ فقد وردت رواية علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن أبى الحسين الفارسى فى الكافى ، ح ٣٤٨٧ ، وح ٣٨٦٩ ، و ح ٤٩١٩ ، وفيه : «الحسن بن أبى الحسن الفارسى» ؛ وح ١١٦٢٦ ، وفيه: «الحسن بن الحسين الفارسى». واحتمال زيادة «عن أبيه» فى السند رأسا \_ لما قد أشرنا إليه سابقا من الأئس الذهنى الموجب لبعض الزيادات فى السند \_ مدفوع بورود رواية إبراهيم بن هاشم مصرّحا باسمه عن الحسن الفارسى \_ بعناوينه الصحيحة والمصحّفة \_ فى بعض الأسناد . راجع: الخصال ، ص ٤ ، ح ١٠؛ و ص ١٤١ ، ح ١٦٠؛ و ص ٢٢٣ ، ح ٥٤؛ ثواب الأعمال ، ص ١٢٥ ، ح ١.

٥-٥ . هكذا فى حاشية «ف، بح» والطبعة الحجرية من الكتاب . وفى «الف، ج، ض، ف، و، بح، بر، بس، بف» والمطبوع : «عبدالرحمن بن زيد» . وفى «ب» : «عبدالرحمن بن الحسين بن يزيد» . وفى حاشية «بف» : «عبدالرحمن بن الحسين بن زيد». والظاهر صحّة ما أثبتناه . وعبدالله بن زيد هذا ، هو عبدالله بن الحسين بن زيد بن علىّ بن الحسين، وقد نُسب إلى جدّه فى ما نحن فيه؛ فقد روى الحسن بن أبى الحسين الفارسى \_ بعناوينه المختلفة والصحيحة والمصحّفة \_ عن عبدالله بن الحسين بن زيد بن علىّ بن الحسين بن علىّ بن أبى طالب، بواسطة سليمان البصرى فى بعض الأسناد . راجع: الأمالى للصدوق ، ص ٢٤٨ ، المجلس ٥٠ ، ح ٣؛ علل الشرائع ، ص ٥١٨ ، ح ٨؛ الخصال ، ص ٢٢٦ ، ح ٦٠؛ و ص ٤٣٥ ، ح ٢٢؛ و ص ٥٢٠ ، ح ٩ . وروى عنه أيضا بلاواسطة \_ كما فى ما نحن فيه \_ فى الخصال ، ص ٢٢٣ ، ح ٥٤ ، لكنّ الظاهر سقوط الواسطة فى هذين السندين . ويؤيد ما استظهرناه من صحّة نسخة «عبدالله» عدم ذكر كتب الأنساب لعبدالرحمن، فى

أولاد الحسين بن زيد بن عليّ ، فلاحظ. هذا ، وفي البصائر المطبوع ، ص ٢ ، ح ١ : «الحسن بن زيد بن علي بن الحسين» بدل «الحسن بن أبي الحسين الفارسي ، عن عبد الله بن زيد» . ولكن في بعض مخطوطاته : «عن الحسن بن أبي الحسن الفارسي ، عن عبدالرحمن بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين» . وهو أقرب إلى الواقع ، كما ظهر ممّا تقدّم .

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ (١) ، أَلَا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُغَاةَ (٢) الْعِلْمِ (٣) .»

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: دانشجوئی بر هر مسلمانی واجب است، همانا خدا دانشجویان را دوست دارد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١ ، ص ٣٥

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

١-رسول خدا(صلی الله علیه و آله)فرمود:طلب دانش بر هر مسلمانی فرض است هلا براستی خدا دانش جویمان را دوست دارد.

ترجمه کمره ای؛ ج ١ ، ص ٨٣

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود:کسب دانش بر هر مسلمانی واجب است همانا خداوند دانش جوین را دوست دارد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۵۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«اخبرنا محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي». ، لم اجد هذا الاسم في كتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زيد». بن اسلم التنوخي المدني من اصحاب الصادق عليه السلام، «عن ابيه». زيد بن اسلم مولى عمر بن الخطاب من اصحاب الصادق عليه السلام، المدنى العدوى «صه» قال الشيخ الطوسى: فيه نظر، «عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: طلب العلم فريضة على كل مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم. بغاة العلم اى طلابه و هى جمع باغ كالهداة جمع هاد، يقال: بغى يبغى بغاء بالضم اذا طلب، و قد يجمع الباغى على بغيان كما فى الحديث: انطلقوا بغيانا، اى ناشدين و طالبين كرعيان و رعاة جمع راع. و اما حديث عمار رضى الله عنه تقتلك الفئة الباغية فهى فيه بمعنى الظالمة الخارجة عن طاعة الامام، و اصل البغى مجاوزة الحد و منه قوله تعالى:

فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً

(النساء-٣٤)، اى ان اطعنكم لا يبقى لكم عليهن طريق الا ان يكون بغيا و جورا. اعلم ايدك الله ان هذا الحديث المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله بالاتفاق مشتمل على مقصدين: الاول فضل العلم و شرفه مطلقا و الثانى تعيين العلم الذى و جب على كل مسلم اما فضل العلم فشواهدة من القرآن:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ

(آل عمران-١٨)، فانظر كيف بدأ بنفسه و ثنى بالملائكة و ثلث باهل العلم و ناهيك بهذا شرفا و فضلا و جلالة، و قوله تعالى:

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

(المجادلة-١١). قال ابن عباس رضى الله عنه: للعلماء درجات فوق المؤمنين بسبع مائة درجة، بين الدرجتين مسيرة خمس مائة عام . و قال تعالى:

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

(الزمر-٩)، و قال تعالى:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

(الفاطر-٢٨) و قال:

كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ

(الرعد-٤٣)، و قال تعالى:

قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ: وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ



(القصص - ٨٠) بين ان عظم قدر الآخرة لا يعرف الا بالعلم، وقال:

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ

(العنكبوت - ٤٣)، بين ان رموز القرآن و اسراره و اغواره لا يعلمها الا أولو العلم، ولذا قال:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

(آل عمران - ٧)، على قراءة الوصل . وقال أيضا تعالى:

وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ

(سبا - ٦)، دل بمفهومه على ان غيرهم لا يعلم المنزل على الرسول صلى الله عليه وآله حقا. و من الحديث قوله صلى الله عليه وآله: يا على نوم العالم افضل من عبادة العابد، يا على ركعتان يصليهما العالم افضل من الف ركعة يصليهما العابد، يا على لا فقر اشد من الجهل و لا عبادة مثل التفكير، و عن الصادق عليه السلام: اذا كان يوم القيامة جمع الله الناس فى صعيد واحد و وضعت الموازين، فيوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء فيرجح مداد العلماء على دماء الشهداء. و قال صلى الله عليه وآله: العامل على غير بصيرة كالسائر على الطريق لا يزيده سرعة السير من الطريق الا بعدا، و قال صلى الله عليه وآله: الأنبياء قادة و العلماء سادة و مجالستهم عبادة، و قال: النظر الى وجه العالم عبادة. و روى فى كتاب الاحياء عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال: اذا كان يوم القيامة يقول الله تعالى للعابدين و المجاهدين: ادخلوا الجنة، فيقول العلماء بفضل علمنا تعبدوا و جاهدوا، فيقول الله تعالى: انتم عندى كبعض ملائكتى اشفعوا تشفعوا فيشفعون ثم يدخلون الجنة، و هذا انما يكون للعلماء المعلمين و من اجل العلم المتعدى لا العلم اللازم الذى لا يتعدى. و قال صلى الله عليه وآله: ان الله و ملائكته و اهل السموات و الارض حتى النملة فى حجرها و الحوت فى البحر ليصلون على معلم الناس بالخير. و قال صلى الله عليه وآله: اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث: علم ينتفع به او صدقة جارية او ولد صالح يدعو له. و قال صلى الله عليه وآله: لا حسد الا فى اثنين: رجل

اتاه الله حكمة فهو يقضى بها ويعلمها الناس ورجل اتاه الله مالا فسلطه على انفاقه فى الحق فهو ينفق منه سرا و جهرا و سيجىء احاديث عن الائمة عليه السلام فى باب صفة العلم و فضله فيها غنية لهذا المقصد من طريق الخبر، و اما طريق العقل فيه فاعلم: ان العلم عبارة عن حضور الصورة المجردة عن المواد و الاجسام عند العقل، و لا شك ان اشرف الممكنات و اعلاها و انورها هو الموجود الذى لا تعلق له بالامور الجسمانية. و أيضا قد تقرر فى علم النفس: ان النفس فى اول الفطرة امر بالقوة فى باب العقل و المعقول كالهولى التى لا صورة لها فى ذاتها فى باب الحس و المحسوس، فاذا ادركت اوائل العلوم و الضروريات حصل لها استعداد ادراك النظريات و صارت عقلا بالملكة، ثم اذا تكررت منه الافكار و الانظار فصارت باسراق النور العقلى على ذاتها من المبدأ الاعلى عقلا بالفعل و عاقلة و معقولة فيصير وجودها و وجودا اخر عقليا بعد ما كان وجودها وجودا حسيا حيوانيا فتكون احد سكان عالم الجبروت بعد ما كانت احد سكان العالم الادنى. فأى فضيلة و كمال اشرف و اعلى من فضيلة العلم و كماله الذى يجعل الاموات احياء و الظلمات انوارا؟ اعنى الاموات بالقياس الى الحياة العقلية و اعنى بالظلمات ظلمات الجهل و العمى كما سبق ذكره. و اما المقصد الثانى: و هو تعيين العلم الذى وقع فى قوله صلى الله عليه و آله طلب العلم فريضة على كل مسلم و كذا فى قوله صلى الله عليه و آله: اطلبوا العلم و لو بالصين. فاعلم ان الناس اختلفوا فى العلم الذى هو فرض عين على كل مسلم و تحزبوا فيه احزابا و افترقوا على فرق كثيرة و لا حاجة فى تفصيل الأقوال و نقلها جميعا و حجة كل فريق، و لكن حاصله ان كل فريق نزل الوجود على العلم الذى هو بصده. فقال المتكلمون هو علم الكلام إذ به يدرك التوحيد و يعلم به ذات الله و صفاته. و قال الفقهاء رحمهم الله تعالى هو علم الفقه اذ به يعرف العبادات و الحلال و الحرام و كيفية المعاملات و ما يحرم منها و يحل. و قال المفسرون و المحدثون هو علم الكتاب و السنة اذ بها يتوصل الى العلوم كلها. و قال المتصوفة المراد به هذا العلم، اى التصوف و هو علم السلوك و علم الشهود، فقال بعضهم هو علم العبد بحاله و مقامه من الله و عند الله و قال بعضهم هو علم الباطن و هو العلم بالاخلاص و آفات النفوس و تميز لمة الملك من لمة الشيطان، و ذلك يجب على اقوام مخصوصين و هم اهل لذلك و قد صرفوا اللفظ عن عمومه. و قال ابو طالب المكى: هو العلم بما

يتضمنه الحديث الذي فيه مباني الاسلام و هو قوله صلى الله عليه و آله: بنى الاسلام على خمس لان الواجب هذه الخمس فيجب العلم بكيفية العمل فيها و بكيفية الوجوب. اقول: التحقيق في هذا المقام: ان لفظ العلم كلفظ الوجود من الالفاظ المشككة، و هو الذي له معنى واحد مشترك متفاوت الحصول كمالا و نقصا شدة و ضعفا و اذا كان كذلك و لا شبهة في انه شىء يستكمل به الانسان و يحتاج إليه في معرفة نفسه و معرفة ربه و معرفة انبيائه و رسله و حججه و آياته و معرفة العمل بما يسعده و يقربه الى الله و بما يخلصه من الشقاوة و العذاب و البعد عن الله تعالى و دار كرامته. فكلما حصل له شىء من العلم و جب عليه مرتبة اخرى فوقه و لا حد له يقف عنده اذ مراتب القرب و منازل الوصول غير متناهية، و لهذا قال اعلم الخلائق صلى الله عليه و آله:

رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا

(طه-١١٤)، فعلى هذا كان معنى الحديث: ان طلب جنس العلم و طبيعته واجب على كل مسلم، سواء كان المسلم جاهلا او عالما ناقصا او كاملا اعنى بالنسبة الى ما دونه، و الا فلا حد لكمال العلم. و قريب من هذا المعنى ما ذكره صاحب كتاب الاحياء و ليس بذاك و هو قوله: ان العلم ينقسم الى علم معاملة و علم مكاشفة، و ليس المراد بهذا العلم الا علم المعاملة و المعاملة التي كلف العبد العاقل البالغ العمل بها ثلاثة: اعتقاد و فعل و ترك. فاذا بلغ الرجل العاقل بالاحتلام او السن ضحوة النهار مثلا فاول واجب عليه تعلم كلمتى الشهادتين و فهم معناهما، و ليس يجب عليه ان يحصل كشف ذلك لنفسه بالنظر و الاستدلال و البحث عن تحرير الادلة، بل يكفي ان يصدق به و يعتقده جزما من غير اختلاج ريب و اضطراب نفس، و ذلك قد يحصل بمجرد التقليد و السماع من غير بحث و برهان. اذا اكتفى رسول الله صلى الله عليه و آله من اجلاف العرب التصديق و الاقرار من غير تعليم دليل، فاذا فعل ذلك فقد ادى واجب وقته، و كان العلم الذي هو فرض عينه في وقت تكلم الكلمة و فهمهما، بدليل انه لو مات عقيب ذلك مات مطيعا لله تعالى غير عاص، و انما يجب غير ذلك بعارض يعرض و ليس ذلك ضروريا في حق كل شخص بل يتصور الانفكاك عنه، و تلك العوارض اما ان يكون في الفعل و اما في الترك و اما في الاعتقاد. اما الفعل فبان يعيش من ضحوة

النهار الى وقت الظهر فيتجدد عليه بدخول وقت الظهر تعلم الطهارة و الصلاة و ان كان صحيحا و كان بحيث لو صبر الى زوال الشمس لم يتمكن من تمام التعلم و العمل فى الوقت بل خرج الوقت لو اشتغل بالتعلم، فلا يبعد ان تقول الظاهر بقاؤه فيجب عليه تقديم التعلم على الوقت و يحتمل ان يقال وجوب العلم الذى هو شرط العمل بعد وجوب العمل فلا يجب قبل الزوال و هكذا فى بقية الصلوات، فان عاش الى شهر رمضان تجدد بسببه وجوب تعلم الصوم و كفيته، فان تجدد له مال او كان عنده مال لزمه تعلم ما يجب من الزكاة و لكن لا فى الحال انما يلزمه عند تمام الحول من وقت الاسلام و كذا الكلام فى الحج و الجهاد و غيرهما من الواجبات التى هى فروض الاعيان. و اما الترك فيجب علم ذلك أيضا بحسب ما يتجدد من الحال و ذلك يختلف باختلاف الشخص، فلا يجب على الاعمى، تعلم ما يحرم من النظر و لا على الا بكم، تعلم ما يحرم من الكلام و لا على البدوى، تعلم ما يحل الجلوس فيه من المساكن، و ذلك أيضا واجب بحسب ما يقتضيه الحال فما ينفك عنه لا يجب تعلمه و هو ملابس له يجب تنبيهه فيه، كما لو كان عند الاسلام لابسا للحرير جالسا فى مكان الغضب و ناظرا الى غير محرم فيجب تعريفه ذلك و كذا ما هو بصدد التعرض له على القرب كالاكل، فيجب تعليمه حتى اذا كان فى بلد يتعاطى فيه شرب الخمر و اكل لحم الخنزير فيجب تعليمه ذلك و تنبيهه عليه و ما وجب تعليمه وجب عليه تعلمه. و اما الاعتقادات و اعمال القلوب فيجب علمها بحسب الخواطر، فان خطر له شك فى المعانى التى تدل عليها كلمة الشهادة فيجب عليه تعلم ما يتوصل به الى ازالة الشك، فان لم يخطر له ذلك و مات قبل ان يعتقد ان كلام الله قديم او حادث او انه مرئى او غير مرئى او انه محل الحوادث أو لا الى غير ذلك مما يذكر فى المعتقدات فقد مات على الاسلام اجماعا، و لكن كلما خطر له خاطر شك او نحوه فى معتقده فيجب عليه تعلمه و طلب العلم بدفعه. هذا حاصل ما ذكره و فيه نظر. اما أولا: فتخصيص ذلك العلم بعلم الاعمال و المعاملات دون غيره من العلوم التى لا يتعلق بعمل او كيفية عمل ليس بموجه، لان العلم بوحدانيته تعالى و براءته عن النقائص كلها يجب طلبه و اكتسابه و كذا العلم بكيفية صفاته و افعاله و ملائكته و كتبه و رسله و ملكه و ملكوته و خلقه و امره و احاطته بالاشياء كلها علما و حفظا و رحمة و وجودا و كذا العلم باحوال النفس و صفاتها و احوالها و نشأتها و خلقها و بعثها الى الله و

النشأة الآخرة و سعادتها و شقاوتها مما يجب تعلمه و طلبه على كثير من الناس، و لا يلزم ان يكون العلم الذى يجب تعلمه على كل مسلم علما واحدا بعينه و لا الواجب على احد بعينه هو الواجب على الاخر. و أما ثانيا فنقول: ظاهر الحديث يفيد ان وجوب طلب العلم، غير منفك عن المسلم فى وقت من الاوقات كما قيل: من المهد الى اللحد، فان هذا هو المدلول الحقيقى الموافق للفظ من غير تجوز، اذ قوله عليه السلام: طلب العلم فريضة، اى بالفعل يجب ان يكون متلبسا بطلبه، و دل عليه الدليل العقلى الذى ذكرناه فما الباعث على صرف الحديث عن ظاهره كما فعله؟ و أما ثالثا: فان الذى تصوره و صورته يلزم على مقتضاه سقوط هذا الفرض عن اكثر الناس بناء على ما حصل له فى اول بلوغه، سيما اذا لم يختلج بباله شك فى صدق كلمة الشهادة، فيكون باقى عمره فارغا عن طلب و كسب و ذلك فى غاية البعد. و اما رابعا: فالذى ظهر من كلامه ان وجوب الاعتقاد بمدلول كلمة الشهادة، انما هو لتوقف صحة العمل و العبادة عليه لا غير ممنوع، بل الحق ان ذلك مع قطع النظر عن توقف الاعمال امر واجب على كل احد، و لا منافاة بين كون الشىء واجبا فى نفسه و واجبا لغيره. فالاولى ان يحمل معنى الحديث على ما حملنا من ان طلب العلم واجب على كل احد فى كل وقت، فان طبيعة العلم معنى واحد مشكك ليس له حد مخصوص، و الانسان أيضا سيما العاقل الزكى دائم الانتقال من نشأة الى نشأة و من طور الى طور، و كلما بلغ الى مرتبة كمالية كان حكمه كحكم الصبى اذا بلغ فيجب عليه من التعلم او التفكير ما لا يجب قبل ذلك و يكون حكمه فى الاعراض عنه او التقاعد او الجحود له و الانكار حكم ما سبق فى ترتب العقاب و لزوم الشقاوة و العذاب الا ان يتداركه الله تعالى بلطفه و رحمته او يمحوه و يعفو عنه بتجاوزه.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ , ص ٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله رحمه الله: عن الحسن بن أبى الحسين الفارسى ذكره الشيخ فى الفهرست فى باب الحسين: الحسين بن الحسن الفارسى القمى له كتاب . و ما فى نسخ الكافى عن الحسن بن الحسين الفارسى من أغلاط الناسخين و لقاءه الصادق عليه السلام لم يثبت عندى، فلعل روايته عنه عليه السلام على ما فى بعض النسخ بالرواية عن عدة جمعة من أصحابه كما فى صفوان بن يحيى و غيره. قوله عليه السلام: ألا ان الله يحب بغاة العلم البغاة جمع الباغى من بغيت الشىء طلبته، و البغية الحال التى تبغيها- كذا فى الصحاح .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٦١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه و آله كه: طلب علم دين، لازم ساختۀ الله تعالى است در محكمات قرآن، بر هر مسلمانى. مراد، اين است كه: بر هر مكلف، طلب علم، لازم است و مسلمان، فرمان بردارى مى كند. آگاه باشيد! به درستي كه الله تعالى دوست مى دارد طالبان علم دين را.

صافى در شرح كافى ؛ ج ١ ، ص ٢٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: فى بعض نسخ الكافى: كتاب فضل العلم، باب فرض العلم. قال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: قوله «كتاب فضل العلم، باب فرض العلم» كذا فى كثير من النسخ، ويؤيدها عدّه النجاشى كتاب فضل العلم- بعدما ذكر كتاب العقل- من كتب الكافى . وفى كثير منها: «باب فرض العلم ووجوب

طلبه والحثّ عليه» بلا زيادة ذكر الكتاب قبله، ويوافقها عدّ الشيخ كتاب العقل وفضل العلم كتاباً واحداً من كتب الكافي. والأمر فيه سهل. وقال الفاضل الاسترآبادي: قوله «باب فرض العلم ووجوب طلبه» المتعارف في كلامهم عليهم السلام التعبير بالمعرفة عن العقائد التي تتوقّف عليها حجّية الأدلّة النقلية، والتعبير بالعلم عن العقائد المتعلقة بالعمل. والأولى موهبيّة، والثانية كسبيّة، كما سيّجىء التصريح به في مواضع من كلامهم عليهم السلام. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه» أى هذا بيان المفروض في القرآن من العلم، وبيان وجوب طلبه بأنّ وجوب طلبه على جميع المسلمين، أو على بعضهم، وبيان تحريض الله وحثّجه الناس عليه. انتهى. فسّر المفروض في القرآن من العلم في موضع آخر بعلم الدّين. فى بعض نسخ الكافي: أخبرنا محمّد بن يعقوب، عن على بن إبراهيم بن هاشم. وقد سبق أنّ ذكر محمّد بن يعقوب فى الكافي هكذا فى مواضع من زيادات تلامذته طاب ثراه. (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ) أى تحصيل العلم بما يحتاج الناس إلى معرفته فى الدّين الحقّ، من أحوال المبدأ والمعاد على نهج قانون الإسلام المقنّن من الحجّة المعصوم العاقل عن الله سبحانه، واجب على كلّ مسلم على قدر حاجته، على قدر وسعه. و (بغاة العلم): طلابه، جمع باغ كهاد وهداة. ومثل الخبر ردّ على مثل القدرية القائلين بحصول العلم بحقيقة كلّ شىء لكلّ أحد بالكشف بالحاصل بالرياضة وإن كان جوكياً من الجواكى، وإن كان ارتياضه على خلاف الشرع وتمثيلهم برؤية العكس فى الماء الطاهر والقدر سخيف جداً؛ إذ لا معنى لوصل عدوّ من أعداء الله بنجاسته وارتداده إلى منزلة ولّى من أولياء الله، وجواب شيخ كبير من الصوفيّة عن مسألة الشكّ بين الثلاث والأربع مشهور. قال برهان الفضلاء: يعنى طلب علم الدّين واجب بحكم الله تعالى فى محكمات القرآن على كلّ مسلم. والمراد أنّه واجب على كلّ مكلف لكن لا ينقاد هذا الحكم إلّا المرء المسلم الكافّ نفسه عن العمل بالظنّ، والله يحبّ طلبه علم الدّين. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «طلب العلم فريضة» المراد بالعلم هنا العلم المتكفّل لمعرفة الله وصفاته وما يتوقّف عليه المعرفة، والعلم المتعلّق بمعرفة الشريعة القويمة. والأول له مرتبتان: الأولى: مرتبة يحصل فيها الاعتقاد الحقّ الجازم وإن لم يقدر على حلّ الشكوك والشبهات. وطلب هذه المرتبة فرض عين. والثانية: مرتبة يقدر فيها على حلّ الشكوك ودفع

الشبهات. وطلب هذه المرتبة فرض كفاية. والثانى-أى العلم المتعلّق بالشريعة القويمة-أيضاً له مرتبتان: إحداهما: العلم بما يحتاج إلى علمه من العبادات وغيرها ولو تقليداً. وطلبه فرض عين. والثانية: العلم بأحكام الشريعة من أدلتها التفصيلية. واصطُح في هذه الأعصار على التعبير عنها بالاجتهاد. وطلبها فرض كفاية. وإنّما وجوب هذه المرتبة كفاية فى الأعصار التى لا يمكن الوصول فيها إلى الحجّة. وأمّا فى العصر الذى كان الحجّة ظاهراً والأخذ منه ميسراً، ففيه كفاية عن الاجتهاد، وكذا عن المرتبة الثانية من العلم المتكفل بمعرفة الله وصفاته وتوابعه. ثمّ نقول: مراده ظاهراً فرض العين وبحسب ذلك الزمان، فيكون المفترض المرتبتين الأولىين من العلمين. ولما بيّن فرض العلم رغب فى المرتبة الغير المفروضة، وهو الاشتغال بتحصيل العلوم وضبطها واتّخاذ حرفة بقوله: «ألا إنّ الله يحبّ بغاة العلم» أى طلبته .

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣١٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله صلى الله عليه وآله وسلم طلب العلم فريضة: المراد بالعلم العلم المتكفل بمعرفة الله وصفاته وما يتوقف عليه المعرفة والعلم المتعلق بمعرفة الشريعة القويمة. والأول له مرتبتان: الأولى: مرتبة يحصل بها الاعتقاد الحق الجازم وإن لم يقدر على حل الشكوك والشبهات، وطلب هذه المرتبة فرض عين، والثانية: مرتبة يقدر بها على حل الشكوك ودفع الشبهات وطلب هذه المرتبة فرض كفاية. والثانى أى العلم المتعلّق بالشريعة القويمة أيضاً له مرتبتان: إحداهما العلم بما يحتاج إلى عمله من العبادات وغيرها ولو تقليداً، وطلبه فرض عين، والثانية: العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، واصطُح فى هذه الأعصار على التعبير عنها بالاجتهاد وطلبها فرض كفاية فى الأعصار التى لا يمكن الوصول فيها إلى الحجّة، وأمّا فى العصر الذى كان الحجّة ظاهراً، والأخذ منه ميسراً ففيه كفاية عن الاجتهاد، وكذا عن المرتبة الثانية من العلم المتكفل بمعرفة الله و



صفاته و توابعه، ثم نقول: مراده ظاهرا فرض العين و بحسب ذلك الزمان فيكون المفترض المرتبتين الأوليين من العلمين، ولما بين فرض العلم رغب في المرتبة الغير المفروضة و هو الاشتغال بتحصيل العلوم و ضبطها و اتخاذه حرفة بقوله: ألا إن الله يحب بغاة العلم أى طلبته، فإن بغاة العلم و طلبه العلم ظاهر عرفا فى من يكون اشتغاله به دائما، و كان شغله الذى يعرف به، و يعد من أحواله طلب العلم.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٩٩

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢ / ٣٨ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ -  
الْعُمَرِيِّ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ» (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

حضرت صادق عليه السلام فرمود: دانشجوئی واجب است.

ترجمه مصطفوى؛ ج ١، ص ٣٥

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- امام ششم (علیه السلام) فرمود: طلب دانش فریضه است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۸۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- امام ششم علیه السلام فرمود: کسب دانش واجب است.

توضیح: در گذشته پاره ای از دانشمندان و خوب تحصیل را مخصوص مردان می دانستند و زنان را از این نعمت بزرگ الهی محروم می ساختند و استدلال می کردند که در حدیث نبوی: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم» کلمه مسلم آمده و مسلمه ندارد درحالی که اگر انسان با اندیشه علمی به حدیث بنگرد می داند که کلمه مسلم اسم جنس است هم شامل مرد می شود و هم زن و نیازی به آوردن کلمه مسلمه نبوده است در این صورت بیشتر عالمان دینی تحصیل را بر مرد و زن هر دو لازم می دانند زیرا علم غذای فکری انسان است و انسان در سایه آن می تواند به رشد و کمال مطلوب برسد و راه صحیح زندگی را بیابد.

اگر ما به تاریخ بنگریم متوجه می شویم که بیشتر گرفتاریهای امت اسلامی ناشی از جهل و بیخردی بوده و منشأ توجه زنان و مردان و رو آوردن آنها به خرافات همان بیسوادی و ناآگاهی بوده است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۵۵

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين». بن ابى الخطاب و اسم ابى لخطاب زيد و يكنى محمد بابى جعفر الزيات الهمدانى جليل من اصحابنا عظيم القدر كثير الرواية ثقة عين حسن التصانيف مسكون الى روايته له تصانيف «صه» و يحتمل ان يكون ابن سعيد الصائغ و هو كوفى ينزل فى بنى زمل، ابو جعفر ضعيف و قيل: انه غال، احمد بن محمد بن رباح روى عنه بكتبه و مات سنة تسع و ستين و مائتين «صه». «عن محمد بن عبد الله». مشترك بين جماعة ضعفاء. «عن عيسى بن عبد الله العمري»، الظاهر انه عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن على بن ابى طالب الهاشمى و له كتاب، وقد جمع ابو بكر محمد بن سالم الجعالي روايات عيسى عن آبائه، و يحتمل ان يكون سعد بن مالك الاشعري روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام و له مسائل للرضا عليه السلام، قال على بن احمد العقيقى: انه يشبه اباه و كان وجها عند ابى عبد الله عليه السلام مختصا به «صه». روى الكشى عن حمدويه بن نصير عن محمد بن الحسين بن ابى الخطاب عن احمد بن عيسى عن يونس بن يعقوب: ان الصادق عليه السلام قيل بين عينيه و قال له: انت منا اهل البيت. قال الكشى: روى محمد بن مسعود قال، حدثنى على بن محمد قال: حدثنى احمد بن محمد عن موسى بن طلحة عن ابى محمد اخى يونس بن يعقوب قال: كنت بالمدينة فاستقبلنى جعفر بن محمد عليهما السلام فى بعض ازقتها قال فقال: اذهب يا يونس فان بالباب منا رجل اهل البيت، قال: فجئت الى الباب فاذا عيسى بن عبد الله القمى قال: فقلت من انت؟ فقال: انا رجل من اهل قم قال: فلم يكن من ان اقبل ابو عبد الله قال: فدخل على الحمار الدار ثم التفت إلينا فقال: ادخلا ثم قال يا يونس بن يعقوب: احسبك انكرت قولى لك ان عيسى بن عبد الله منا اهل البيت؟ قال: قلت: اى و الله جعلت فداك، لان عيسى بن عبد الله رجل من اهل قم، فقال يا يونس بن يعقوب: عيسى بن عبد الله هو منا حى و هو مناميت . «عن ابى عبد الله عليه السلام قال طلب العلم فريضة». قد مضى ما فيه كفاية لشرحه.

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: عن محمد بن عبد الله هذا اما هو محمد بن عبد الله أبو جعفر العمري أخو عيسى بن عبد الله العمري نسبة الى عمر الاطرف بن أمير المؤمنين عليه السلام، روى عن أخيه عيسى بن عبد الله عن الصادق عليه السلام، و روى أيضا عن الصادق عليه السلام قاله الكشى، و أورده الحسن بن داود فى قسم الممدوحين من كتابه . و الشيخ رحمه الله انما ذكر عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن على بن ابى طالب عليه السلام فى أصحاب أبى عبد الله الصادق عليه السلام و لم يذكر أخاه محمد بن عبد الله. و اما هو محمد بن عبد الله بن زرارَةَ المعروف بالرواية عن عيسى بن عبد الله الهاشمى، هذا و هو رجل خير دين فاضل لا يشك فى ثقته و حسن حاله. روى الكشى فى ترجمة الحسن بن على بن فضال عن على بن الريان أنه أصدق لهجة من أحمد بن الحسن، و لذلك ترى العلامة كثيرا ما يحكم على الحديث بالتصحيح أو بالتوثيق و هو فى الطريق. و بالجملة طريق الحديث حسن. و من غرائب هذا العصر ما ربما يقرع السمع بضعف الطريق لجهالة عيسى ابن عبد الله العمري، و لعل ذلك لتصحيح العمري بضم العين و فتح الميم بالعمري بفتح العين و اسكان الميم. قوله رحمه الله: عن عيسى بن عبد الله العمري هو عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن على بن أبى طالب عليه السلام و هو المعروف بعيسى بن عبد الله الهاشمى، يقال له عيسى المبارك، سيد شريف محدث شاعر، أمه أم الحسين بنت عبد الله بن الباقر، روى عن مولانا أبى عبد الله الصادق عليه السلام. و ذكره الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحابه عليه السلام. فأما ما فى كتاب الحسن بن على بن داود: لم جش له كتاب . فقد كتبنا عليه فى الحاشية لم ليس بصحيح بل الصحيح ق، و كأنه اتكل على أن النجاشى لم يذكر روايته عنهم عليهم السلام، و ذلك سبيله فى من لم يرو عنهم عليهم السلام. لكن النجاشى قال أخيرا: و قد جمع أبو بكر محمد بن سالم الجعابى روايات عيسى عن آبائه، أخبرنا محمد بن عثمان عنه . و العجب منه كيف لم يراجع

فى ذلك قول شيخه السيد جمال الدين ابن طاوس و ابنه المعظم غياث الدين عبد الكريم الامام  
النسابة.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: اين، ظاهر است از شرح سابق.

صافى در شرح كافى ؛ ج ١ , ص ٢٧٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى] :

هدية: عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليه، له كتاب. والحديث  
بيانه كسابقه.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٣١٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

مجهول.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ٩٩

١-١ . فى «ج» : «ومسلمة».

٢-٢ . «البغاة» : جمع الباغى بمعنى الطالب ، تقول: بغيت الشيء إذا طلبته . أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٢٨٢ (بغى).

٣-٣ . بصائر الدرجات ، ص ٢ ، ح ١ ، عن إبراهيم بن هاشم ، عن الحسن بن زيد بن علي بن الحسين ، عن أبيه ، عن أبي عبدالله عليه السلام . الأمالى للمفيد ، ص ٢٨ ، المجلس ٤ ، ذيل ح ١ ؛ الأمالى للطوسى ، ص ٤٨٧ ، المجلس ١٧ ، ح ٣٨ ، مع زيادة فى آخره؛ وفيه ، ص ٥٢١ المجلس ١٨ ، ذيل ح ٥٥؛ وص ٥٦٩ المجلس ٢٢ ، ح ٢ ، مع زيادة فى أوله ، وفى الأربعة الأخيرة بسند آخر إلى قوله : «كلّ مسلم» . مصباح الشريعة ، ص ١٣ و ٢٢ ، ضمن الحديث مع زيادة فى أولهما وآخرهما إلى قوله : «كلّ مسلم» . الوافى ، ج ١ ، ص ١٢٥ ، ح ٣٦ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٢٦ ، ح ٣٣١١٥ .

٤-٤ . بصائر الدرجات ، ص ٢ ، ح ٢ : «طلب العلم فريضة على كلّ حال»؛ وفيه ، ص ٣ ، ح ٤ : «طلب العلم فريضة من فرائض الله» ، وفيهما بسند آخر عن عيسى بن عبدالله العمرى ؛ وفيه ، ص ٣ ، ح ٥ ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن عبدالله ، عن عيسى بن عبدالله ، عن أحمد بن عمر بن علي بن أبي طالب عليه السلام قال : «طلب العلم فريضة من فرائض الله» الوافى ، ج ١ ، ص ١٢٦ ، ح ٣٧ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٢٥ ، ح ٣٣١١٤ .

### ٣- الحديث

٣٩ / ٣ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، قَالَ:

سُئِلَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَلْ يَسْعُ النَّاسُ تَرْكُ الْمَسْأَلَةِ عَمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ؟ (١) فَقَالَ: «لَا» (٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

از حضرت ابو الحسن علیه السلام سؤال شد که: مردم را میرسد که از آنچه نیاز دارند نپرسند فرمود:  
نه.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- از ابو الحسن (امام هفتم) (علیه السلام) سؤال شد که: رواست برای مردم ترک پرستش از آنچه بدان  
نیاز دارند؟ فرمود: نه.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۸۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۳- از ابو الحسن (امام هفتم) علیه السلام سؤال شد که: آیا سزاوار است که مردم از آنچه نیاز دارند  
نپرسند؟ فرمود: خیر

توضیح: بدیهی است که تمام رهگشائیهای علمی در سایه پرسش و سؤال است و تا سؤال نباشد  
کشف علمی صورت نمی گیرد از این رو قرآن کتاب آسمانی ما می فرماید:

فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

\*

«اگر نمی دانید از خبرگان علمی پرسید».

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۵۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی». بن عبید بن یقظین مولی بنی اسد بن خزیمه ابو جعفر العبیدی الیقظینی یونسی، قال العلامة: اختلف علماءنا فی شأنه فقال شیخنا الطوسی رحمه الله: انه ضعیف، استثناه ابو جعفر بن بابویه من رجال نوادر الحکمة و قال: لا اروی ما یختص به، و قیل: انه کان علی مذهب الغلاة. و قال الکشی: حدثنی علی بن محمد القتیبی کان الفضل بن شاذان رحمه الله یحب العبیدی و یثنی علیه و یمدحه و یمیل إلیه و یقول: لیس فی اقرانه مثله. و قال النجاشی: جلیل فی اصحابنا ثقة عین کثیر الروایة حسن التصانیف روى عن ابی جعفر الثانی علیه السلام مکاتبة و مشافهة. و ذکر ابو جعفر بن بابویه عن ابن الولید انه قال: ما تفرد به محمد بن عیسی من کتب یونس و حدیثه لا یعتمد علیه، قال: و رأیت اصحابنا ینکرون هذا القول و یقولون: من مثل ابی جعفر محمد بن عیسی؟ سکن بغداد و له کتب، قال العلامة: و الاقوی عندی قبول روایتہ، «عن یونس بن عبد الرحمن». مولی علی بن یقظین ابو محمد کان وجهاً فی اصحابنا متقدماً عظیم المنزلة



روى عن ابي الحسن موسى و عن الرضا عليهما السلام، و كان الرضا عليه السلام يشير إليه فى العلم و الفتيا و كان ممن بذل له على الوقف مال جليل فامتنع من اخذه و ثبت على الحق. و روى الشيخ المفيد عن ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن على بن الحسين بن بابويه عن عبد الله بن جعفر الحميرى رحمهم الله تعالى قال: قال لنا ابو هاشم داود بن القاسم الجعفرى رحمه الله عرضت على ابي محمد صاحب العسكر عليه السلام كتاب يوم و ليلة ليونس فقال: تصنيف من هذا؟ قلت تصنيف يونس مولى ال يقطين فقال: اعطاه الله لكل حرف نورا يوم القيامة «صه». و روى الكشى عن على بن محمد القتيبى عن الفضل بن شاذان قال: حدثنى عبد العزيز بن المهتدى و كان خير قمى رأيتة و كان وكيل الرضا عليه السلام و خاصته، قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: انى لا القاك فى كل وقت فعن من اخذ معالم دينى؟ قال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن. و قال العلامة: و فى حديث صحيح عن على بن محمد القتيبى عن الفضل بن شاذان عن محمد بن الحسن الواسطى و جعفر بن عيسى و محمد بن يونس ان الرضا عليه السلام ضمن ليونس الجنة ثلاث مرات. و قال النجاشى: و مدائح يونس كثيرة ليس هذا موضع بيانها و انما ذكرنا هذا حتى لا نخليه من بعض حقوقه رحمه الله. و قال زين المتأخرين طاب ثراه: اورد الكشى فى ذمه نحو عشرة احاديث و حاصل الجواب عنها يرجع الى ضعف سندها و جهالة بعض رجالها و الله اعلم بحاله، قال النجاشى: قال محمد بن على بن الحسين: سمعت محمد بن الحسن بن الوليد رحمه الله يقول: كتب يونس بن عبد الرحمن التى هى بالروايات كلها صحيحة معتمد عليها الا ما يتفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس و لم يروه غيره، فانه لا يعتمد عليه و لا يفتى به «عن بعض اصحابه قال: سأل ابو الحسن عليه السلام هل يسع الناس ترك المسألة عما يحتاجون إليه؟ فقال: لا». المسألة و السؤال ما يسأله الانسان و سألته الشىء و عن الشىء سؤالاً و مسألة، قوله: عما يحتاجون إليه اى فى امور دينهم كما هو الظاهر، فيجب على المسئول الجواب عنه اذا كان السؤال فى الواجبات و يستحب اذا كان فى المندوبات. و السؤال فى كتاب الله تعالى و الحديث نوعان: احدهما ما كان على وجه التبيين و التعليم مما تمس الحاجة إليه و هو مباح او مندوب او مأمور به، و الاخر ما كان على طريق التكليف و التعنت و هو مكروه و منهى عنه، و كلما كان من هذا الوجه فان وقع السكوت عن جوابه فانما هو ردع و زجر للسائل و ان وقع

الجواب عنه فهو عقوبة و تغليظ. فقله عليه السّلام: عما يحتاجون إليه، اشارة الى تخصيص السؤال بما يكون من القسم الاول سواء كان الحاجة إليه للشخص بخصوصه او للامة، فان كان الاول كان الفرض المستفاد عن المنع عن ترك السؤال فرض عين و ان كان الثاني كان الفرض فرض كفاية، فما ورد في بعض الاحاديث من النهي عن كثرة السؤال قيل: هو الذي كان من القسم الثاني، فلا يجب الجواب عنه و لا يستحب بل ربما يحرم و قيل: هو من سؤال الناس اموالهم، وكذا ما ورد عنه صلى الله عليه و آله انه كره المسائل و عابها، المراد بها المسائل الدقيقة التي لا يحتاج إليها الناس و لا يصلح لهم التفتيش و الخوض فيها فيحرم الجواب عنها كما في قوله صلى الله عليه و آله: لا تؤتوا الحكمة غير اهلها. لانه من قبيل تعليق الدر باعناق الخنازير.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ١٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: پرسیده شد امام موسى كاظم عليه السّلام كه: آیا گنجایش دارد مردمان را نپرسیدن حكم چیزی كه حاجت می افتد ایشان را به آن چیز؟ پس امام عليه السّلام گفت كه: نه.

صافی در شرح کافی ؛ ج ١ ، ص ٢٧٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی هل يسعهم (ترك المسألة) مع إمكانها بلا مضرة لا يجوز تحملها شرعاً عمّا يحتاجون إليه في دينهم ودنياهم؟ قال برهان الفضلاء: یعنی سئل الكاظم عليه السلام هل يسع الناس ترك السؤال عن الحكم الذي يحتاجون إليه؟ یعنی السؤال واجب عيني على كل من أسلم عمّا يحتاج إليه

فى وقت الحاجة إليه، وأما تحصيل العلم بالكتب المؤلفة بأمر الأئمة عليهم السلام يعمل بما فيها فى زمن الغيبة الكبرى فهو واجب كفاى، كما يفهم من الأحاديث الآتية فى باب الأخذ بالكتب.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣١٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٩٩

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤٠ / ٤ . عَلَىٰ بِنِ مُحَمَّدٍ وَغَيْرُهُ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى جَمِيعًا، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبَّيْعِيِّ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «أَيُّهَا النَّاسُ، اْعَلَمُوا أَنَّ كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلُ بِهِ، أَلَا وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجَبُ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ؛ إِنَّ الْمَالَ مَقْسُومٌ (٣) مَضْمُونٌ لَكُمْ، قَدْ قَسَمَهُ (٤) عَادِلٌ بَيْنَكُمْ، وَضَمِنَهُ، وَسَيَفِي لَكُمْ، وَالْعِلْمُ مَخْزُونٌ عِنْدَ أَهْلِهِ (٥)، وَقَدْ أُمِرْتُمْ بِطَلَبِهِ مِنْ أَهْلِهِ؛ فَاطْلُبُوهُ» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین (علیه السلام) میفرمود: ای مردم بدانید کمال دین طلب علم و عمل بدانست، بدانید که طلب علم بر شما از طلب مال لازم تر است زیرا مال برای شما قسمت و تضمین شده. عادل (که خداست) آن را بین شما قسمت کرده و تضمین نموده و بشما میرساند ولی علم نزد اهلش نگهداشته شده و شما مأمورید که آن را از اهلش طلب کنید، پس آن را بخواهید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- امیر المؤمنین (علیه السلام) می فرمود: ایا مردم بدانید که کمال دیانت طلب علم و عمل بدان است، هلا برستی طلب علم از طلب مال بر شما واجب تر است زیرا دارائی قسمت تضمین شده ای دارد که عادل میان شما قسمت بندی کرده و ضمانت نموده و محققا به شما پرداخت می کند ولی علم نزد اهلش سپرده است و شما دستور دارید که آن را از اهلش بخواهید، آن را بخواهید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۸۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- امیر المؤمنین علیه السلام می فرمود: ای مردم! بدانید که کمال دیانت، طلب علم و عمل به آن است، همانا طلب علم از طلب مال بر شما واجب تر است زیرا مال برای قسمت تضمین شده که عادل میان شما (مانند خداوند) قسمت کرده و ضمانت نموده و به شما پرداخت می کند ولی علم نزد اهلش سپرده و محفوظ است و شما مأمورید که آنرا از اهلش بخواهید، پس آنرا طلب کنید.

توضیح: خود حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه پیرامون برتری علم بر مال فرموده است: العلم یزکوا بالنفقة و المال ینقص بالانفاق «علم با بخشش و منتقل کردن به دیگران افزایش می یابد ولی مال با بخشش کم می شود».

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۵۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن محمد و غیره عن سهل بن زیاد و محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی جمیعا عن حسن بن محبوب عن هشام بن سالم». ، الجوالیقی الجعفی مولی بشر بن مروان ابو الحکم من سبی الجورجان روی عن ابی عبد اللہ و ابی الحسن علیهما السلام ثقة ثقة «صه» قال النجاشی: له کتاب روی عنه ابن ابی عمیر، و فی الفهرست: له اصل روی ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی و علی بن حکم. قال ابن طاوس قدس سره: ظاهر انه صحیح العقیده معروف الولاية غیر مدافع. قال بعض الفضلاء: و ما رواه الکشی من انه یزعم ان اللہ عز و جل صورة و ان آدم مخلوق علی مثال الرب تعالی ففی الطریق محمد بن موسی بن عیسی الهمدانی و هو ضعیف و اسکیب بن عبدک الکیسانی و عبد الملک بن هشام الحناط و هما مجهولا الحال علی ان کون ابن عبدک کیسانیا ذم حاضر. انتهى. اقول: لا حاجة فی الاعتذار عن ما نسب إليه الی ما ذکره، لان القول بان اللہ صورة لا یتلزم القول بالتجسیم فان مثله قد یصدر عن العرفاء الکاملین، فان لفظ الصورة مشترک عند العلماء بین معان غیر ما وقع فی العرف من معنی الشكل و الخلقة، فانهم یطلقون تارة علی ماهیة الشیء و تارة علی

وجوده فى العقل و تارة على كمال الشىء و تمامه و تارة على الوجود البحت الذى لا تعلق له بجسم و لا جسمانى كالدوات المفارقة عن المواد و الاجرام فيقولون: ذاته تعالى صورة الصور و حقيقة الحقائق، كأن غيره سبحانه بالقياس إليه ناقص الوجود و الحقيقة حيث يحتاج الى تصور يصوره و يخرج من حد القوة و الامكان الى حد الفعل و الوجود. فعلى هذا لا يلزم من اطلاق الصورة عليه تعالى اعتقاد التجسيم سواء كانت التسمية بها مأذونا فيها من الشرع أولا. ثم قد ورد الحديث المشهور بين الخاصة و العامة: ان الله خلق آدم على صورته، كما سيجىء فى هذا الكتاب، و المراد منه كونه مخلوقا على مثال الرب تعالى و الفرق حاصل بين المثال و المثل و الاول لا يستلزم الثانى، فان مثل الشىء هو المشارك له فى تمام الحقيقة و مثاله هو مشارك فى النسب و الاضافات، و الله سبحانه منزه عن المثل لا عن المثال لقوله تعالى:

وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ

(الروم-٢٧). «عن ابى حمزة». الثمالى اسمه ثابت بن دينار ابو صفية مولى عربى ازدى ثقة، قال النجاشى: لقي على بن الحسين و أبا جعفر و أبا عبد الله و أبا الحسن عليهم السلام و روى عنهم و كان من خيار اصحابنا و ثقاتهم و معتمديهم فى الرواية و الحديث. و قال الكشى: قال الفضل بن شاذان: سمعت الثقة يقول: سمعت الرضا عليه السلام يقول: ابو حمزة الثمالى فى زمانه كلقمان فى زمانه و ذلك انه خدم أربعة منا: على بن الحسين و محمد بن على و جعفر بن محمد و برهة من عصر موسى بن جعفر و يونس فى زمانه كسلمان فى زمانه، و بعض النسخ سلمان بدل لقمان كما فى كتاب النجاشى، و فيه مات سنة خمسين و مائة و اختلف فى بقائه الى وقت ابى الحسن عليه السلام، «عن ابى إسحاق السبيعى». عمرو- بن عبد الله بن على تابعى و يأتى عمر كما فى رجال الشيخ على ما يوجد من نسخه، و فى القاموس: السبيعى كامير السبيعى بن سبيع ابو بطن من همدان، منهم الامام ابو إسحاق عمرو بن عبد الله و محله بالكوفة منسوبة إليهم أيضا. انتهى. و قال ابن الاثير فى النهاية: السبيعى هو بفتح السين و كسر الباء محلة من محال الكوفة منسوبة الى قبيلة و هم بنو سبيع من همدان. انتهى. و قال بعض الفضلاء فى رجاله: هو و ولد له اسمه يونس من العامة. «عمن حدثه

قال: سمعت امير المؤمنين عليه السّلام يقول: ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم و العمل به، الا و ان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال، ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم و ضمنه و سيفى لكم و العلم مخزون عند اهله، و قد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه». قد علمت فيما سبق، ان الاعمال الدينية كالصلاة و الصيام و غيرهما انما يراد للاحوال اعنى طهارة القلب و صفائه عن الاخبث و الشهوات و التعلقات، و الاحوال انما يراد للعلوم، فهذا معنى قوله عليه السّلام: ان كمال الدين طلب العلم، اى غاية الاعمال الدينية و التكاليف الشرعية طلب العلم. ثم العلم قسمان: علم مكاشفة: كالعلم بذات الله و صفاته و افعاله، و علم معاملة: و هو العلم المتعلق بكيفية اعمال الطاعات و تروك المعاصى و السيئات: فالاول يراد لنفسه و الثانى يراد للعمل به و العمل يراد للعلم أيضا، فالعلم هو الاول و الاخر و المبدأ و الغاية. فضرب من العلم وسيلة و ضرب من العلم غاية، و هو الاشرف الاعلى، و العمل لا يكون الا وسيلة لانه من الدنيا و الدنيا وسيلة للآخرة فكذا ما هو منها، فلا خير فى طاعة لا يكون وسيلة للعلم: و كذا العلم المتعلق بها اذا لم يكن وسيلة الى العمل المؤدى الى الحال المؤدى الى العلم الحر و المعرفة الخالصة لوجه الله فقوله عليه السّلام: و العمل به، اشارة الى ثمرة ضرب من العلوم و اوائلها و مبادئها دون غاياتها و ثمراتها. و اما قوله عليه السّلام: الا و ان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال، فهو من قبيل دعوى الشىء ببينة و من قبيل قضايا قياساتها معها كقولنا: الاربعة زوج لكونها منقسمة بمتساويين، و ذلك لان نسبة العلم الى الروح كنسبة المال الى البدن، حيث ان العلم غذاء للروح يحيى به و يقوى و يتكامل، كما ان بالمال يتغذى البدن و يحيى و ينمو و يتكامل و لا شك ان الروح اشرف من البدن و حياته ادوم و ابقى من حياة البدن لانها حياة زائلة منقطعة و حياة الروح ابدية لا نهاية لها فطلب ما يوجب حياة الروح و هو العلم اوجب من طلب المال، و المراد انه لو فرض ان طلب المال واجب فطلب العلم اوجب منه، فهذا لا ينافى فضيلة الزهد. و ما يستفاد أيضا من قوله عليه السّلام: ان المال مقسوم الى آخره و بيانه: ان رزق العبد و ما ينوط به فى الدنيا امر مقدر مقسوم فى القدر لا صنع للعبد فيه اصلا، و لا دخل للطلب و التدبر فيه كما هو مكشوف عند من علم كيفية انتظام الامور الكائنة الارضية بالاسباب السماوية و

الاعراض العلوية التابعة للاحكام القدريّة، ومع ذلك قد اخبر الله تعالى بان الرزق مقسوم فى الازل و اكد ذلك بالضمان و الاقسام المقتضى للايفاء: اما الاول فقوله تعالى:

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

(الزخرف- ٢٢)، وقوله تعالى:

وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ

(الذاريات- ٢٣). و اما الثانى فقوله:

فَوَرَبُّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ

(الذاريات- ٢٣). و اما العلم فلا يمكن حصوله للعبد الا بالكسب و السعى و الطلب و الجهد و مع ذلك فقد وقع الامر من الله و رسوله علينا بطلبه. فان العلم مخزون فى خزائن الله الغيبية من الازهان العالية و السافلة و هى اهل العلم. و الانسان فى اول الفطرة خالية عنه لكونه بعيد المناسبة الى عالم الملكوت العلوى، و انما يمكن له ان يصير اهلا للعلم و الاختزان اذا طلب و ارتاض بالفكر و السعى و امعن فى تصفية القلب و تهذيبه حتى يصير مشابها لمعادن العلم و خزائن المعرفة كالحديدية الحامية تتشبه بالنار بمجاورتها فتصير مثلها فى الإضاءة و الاحراق، فكذلك النفوس الانسانية اذا تفكرت فى الملكوت و طلبت العلم بالمواظبة على تحصيله تشبهت بالخزانة العقلية فصارت مثلها، و لهذا امر عليه السلام بعد امر الله و رسوله صلى الله عليه و آله بقوله عليه السلام: فاطلبوه، تأمل تعرف. و الله اعلم.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ١٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:



الحديث الرابع قوله رحمه الله: عن أبي اسحاق السبيعي أبو اسحاق السبيعي بن كليب، ذكره الشيخ في كتاب الرجال في أصحاب مولانا السبط أبي محمد الحسن بن علي بن أبي طالب عليهما السلام، روى عنه أبو حمزة الثمالي. وفي شرح الكرماني لصحيح البخاري: هو عمرو بن عبد الله السبيعي بفتح المهملة الكوفى.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: إنَّ المال مقسوم مضمون. [ص ٣٠ ح ٤] أقول: كما قاله عزّ من قائل:

«وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا».

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: شنیدم از امیر المؤمنین علیه السلام می گفت که: ای مردمان! بدانید که صحت فروتنی نزد الله تعالى، طلب علم به احکام الهی و عمل به آن است. آگاه باشید! و به درستی که طلب علم به احکام الهی، واجب تر است بر شما از طلب رزق؛ چه به درستی که رزق، قسمت کرده شده است میان شما و به ضمان داده شده است برای شما، به این روش که به تحقیق، قسمت کرده رزق را عادلانه که الله تعالى باشد و ظلم و خلاف مصلحت در قسمت نمی کند و ضامن شده این رزق را در قرآن و البته وفا به ضامنی خود می کند. و علم، نه چنین است؛ بلکه در خزانه سینه های امامان به حق جا

داده شده است و به تحقیق، شما مأمور شدید به طلب آن علم از آن امامان. کسی برای شما ضامن نشده، چنانچه در سوره انعام گفته که:»

وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ .

«پس طلب کنید آن علم را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۷۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: الجوهری: سبع، کأمیر بطن من همدان رهط ابي إسحاق السبيعي . (کمال الدین طلب العلم) یعنی الدین الكامل بمراتبه خاص بطلبة علمه العاملين به، ولا بأس بإرادة التعميم، والحجة المعصوم عاقل عمّن انحصرت الأعلمیة بما فی هذا النظام فيه تعالى شأنه، إلا أنه لم يتعارف إطلاق طلبه العلم إلا على خواص من الرعيّة. (أوجب عليكم) ردّ على طريقة الصوفيّة، ولا رهبانيّة في الإسلام، ونصّ في أنّ طلب المال الحلال على الوجه المشروع على قدر الكفاف واجب وإن كان مقسوماً مضموناً، وأمثال حديث: «نعمّ العون على الآخرة الدنيا» دلالة على زيادة حسن طلب الزيادة لأمر مهمّة. (والعلم مخزون عند أهله) یعنی حجج الله المعصومين العاقلين عن الله الذين عددهم محصور في هذا النظام، لا يزيد ولا ينقص، كالأفلاك، والأبراج، والثوابت، والسيّار.

«وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» .

(وقد أمرتم بطلبه من أهله) ناظر إلى مثل قوله تعالى:

«فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

كمقسوم إلى قوله تعالى:

«نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» ،

ومضمون إلى قوله تعالى:

«وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» .

قال برهان الفضلاء: يعنى اعلموا أنّ صحّة استكانة العبوديّة وذلّها عنده تعالى طلب العلم بالأحكام الإلهيّة، والعمل بها. «والعلم مخزون عند أهله» يعنى الأئمة عليهم السلام وليس بمضمون لكم كما قال الله تعالى فى سورة الأنعام:

«وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ» .

وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «والعلم مخزون عند أهله» تصريح بما اشتهر تفصيله فى كلامهم عليهم السلام من أنّ النبىّ صلى الله عليه وآله جاء بحكم كلّ ما يحتاج إليه الأئمة إلى يوم القيامة، وقد أودع الكلّ عند أهل بيته عليهم السلام والناس مأمورون بسؤالهم فى كلّ ما يحتاجون إليه . وقال السيّد الأجلّ النائى رحمه الله: «إنّ كمال الدّين طلب العلم والعمل به» المراد بهذا العلم، العلم المتعلّق بالعمل، فمن طلبه ولم يعمل به [أولم يطلبه] كان ناقص الدّين. وتبّه عليه بالتنبيه على أنّ طلب العلم أوجب من طلب المال، وقال: «إنّ المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه» فما قدر لكلّ أحد منكم أجراه إليه، ولم يستحسن طلب المال من أحد ولم يحوج أحداً إلى طلب المال من مثله، ولم يرتض له به، بل وسّع لهم طريق الاكتساب. وأمّا العلوم الشرعيّة فماأخذه واحد، وطريق الأخذ واحد، وقد أمرتم بطلبه من أهله . انتهى . الصواب أن يحمل قوله رحمه الله: «وأمّا العلوم الشرعيّة» على العلوم الحقّة بأحوال المبدأ والمعاد وجميع ما فى هذا النظام ممّا يحتاجون إلى معرفته بقدر الوسع والطاقة، وقد نقلنا فيما سبق تصريحه رحمه الله بهذا، فقوله هنا فى صدر

كلامه: «المراد بهذا العلم المتعلق بالعمل» كما ترى. ولا منافاة بين إرادة المطلق وذكر العمل المتعلق به بعضه. وما أحسن هنا بيان الفاضل الاسترآبادى رحمه الله.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣١٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام: طلب العلم والعمل به: قيل المراد بهذا العلم المتعلق بالعمل، و لعله لا ضرورة فى تخصيصه به، فإن كل علم من العلوم الدينية يقتضى عملا لو لم يأت به كان ذلك العلم ناقصا، كما أن العلم بوجوده تعالى وقدرته و لطفه وإحسانه يقتضى إطاعته فى أوامره و نواهيه، و العلم بوجود الجنة يقتضى العمل لتحصيلها، و العلم بوجود النار يقتضى العمل بما يوجب النجاة منها، و هكذا قوله عليه السلام: أوجب عليكم المراد إما الوجوب الشرعى الكفائى، أو الوجوب العقلى أى أحسن و أليق بأنفسكم و المراد بالمال: الرزق لا فضوله، قد قسمه عادل بينكم، لقوله سبحانه:

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

و ضمنه لقوله تعالى:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ (فِي الْأَرْضِ) إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

عند أهله أى الأنبياء و الأئمة عليه السلام و الذين أخذوا عنهم، و قد أمرتم بطلبه بقوله تعالى:

فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ .

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٠٠

## ٥- الحديث

٤١ / ٥ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ

ص: ٧٣

١-١ . فى «ج» : - «إليه».

٢-٢ . المحاسن، ص ٢٢٥ ، من كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٤٨ وفيه: عن أبيه وموسى بن القاسم عن يونس بن عبدالرحمن، عن بعض أصحابهما الوافى، ج ١ ، ص ١٢٦ ، ح ٣٩؛ الوسائل، ج ٢٧ ، ص ٦٨ ، ح ٣٣٢١٩.

٣-٣ . فى تحف العقول : «بينكم».

٤-٤ . فى المطبوع وبعض النسخ: «قسّمه» بالتضعيف.

٥-٥ . فى الوافى : «عند أهله ، وهم علماء أهل البيت الذين هم أوصياء النبىّ صلى الله عليه وآله وخلفاء الله فى أرضه وحججه على خلقه ، ثم من أخذ عنهم واستفاد من محكمات كلامهم من غير تصرّف فيه » . ونحوه فى شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ١٢ ؛ ومرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٠٠ .

٦-٦ . تحف العقول، ص ١٩ ، مع زيادة فى آخره الوافى ، ج ١ ، ص ١٢٧ ، ح ٤٠؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٢٤ ، ح ٣٣١١١.

٣١ / ١

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا (١) - رَفَعَهُ، قَالَ:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ : «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٢) : طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

پیغمبر (صلی الله علیه و آله) فرمود طلب علم واجب است و در حدیث دیگر فرمود: طلب علم بر هر مسلمانی واجب است. همانا خدا دانشجوین را دوست دارد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: طلب علم فریضه است. در حدیث دیگر فرموده: طلب علم بر هر مسلمانی فریضه است، هلا براستی خدا دانش جوین را دوست دارد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۸۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۵- امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: تحصیل علم واجب است و در حدیث دیگر فرمود: تحصیل علم بر هر مسلمانی واجب است، همانا خدا دانش جوین را دوست دارد.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۵۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقى عن يعقوب بن يزيد»،. الكاتب الانبارى و يعرف بالقمى ثقة، وقد مر اسم ابيه ابو يعقوب و وصفه بالثقة فى الحديث الشعيرين. قال النجاشى: ابن يزيد بن حماد الانصارى السلمى ابو يوسف الكاتب من كتاب المستنصر روى عن ابى جعفر الثانى عليه السلام و انتقل الى بغداد كان ثقة صدوقا و كذلك ابوه، و قال الشيخ: انه كثير الرواية ثقة، «عن ابى عبد الله». مشترك بين جماعة اكثرها ضعفاء و مجاهيل «عن رجل من اصحابنا رفعه قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: طلب العلم فريضة». «و فى حديث آخر قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: طلب العلم فريضة على كل مسلم، الا و ان الله يحب بغاة العلم». قد مر شرحه و برهانه و علمت ما العلم الذى هو فرض عين مطلقا، و الذى هو- فرض عين لكل احد بخصوصه و انه ليس امرا معيننا، بل ذلك مما يختلف بالقياس الى الاشخاص و الاوقات، فان اشتهيت ان تعرف العلم الذى هو من فروض الكفايات و الذى هو محمود و الذى هو مذموم فاسمع فيه كاملا سنذكره. قال ابو حامد الغزالى فى كتاب الاحياء اعلم: ان العلوم تنقسم الى شرعية و غير شرعية: و اعنى بالشرعية ما يستفاد من الأنبياء عليهم السلام و لا يرشد العقل إليه مثل الحساب و لا التجربة مثل الطب و لا السماع مثل اللغة. و العلوم التى ليست شرعية تنقسم الى ما هو محمود و الى ما هو مذموم و الى ما هو مباح. فالمحمود ما يرتبط به مصالح الدنيا كالطلب و الحساب و ذلك ينقسم الى ما هو فرض كفاية و الى ما هو فضيلة و ليس بفريضة، اما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه فى المعاملات و قسمة الموارث و الوصايا و غيرها، و هذه هى العلوم التى لو خلا البلد عن من يقوم بها وقع اهل البلد فى الحرج و اذا قام بها واحد كفى و سقط الفرض عن

الآخرين، واما ما يعد فضيلة لا فريضة فكالتمعق فى دقائق الحساب و خفايا الطب و غير ذلك مما يستغنى عنه و لكنه زيادة قوة فى القدر المحتاج إليه. و اما المذموم من العلم فكعلم السحر و الطلسمات و علم الشعبذة و التلبسات، و اما المباح فكالعلم بالاشعار التى لا سحت فيها و تواريخ الاخبار و نحوها، و اما العلوم الشرعية و هى المقصودة بالبيان و لكن قد يلتبس بها ما يظن انها شرعية و تكون مذمومة فتتقسم الى المحمودة و المذمومة. اما المحمودة فلها اصول و فروع و مقدمات و متممات: اما الاصول فهى الكتاب و السنة و الاجماع و اما الفروع فما فهم من هذه الاصول لا بموجب الفاظها بل بمعان تنبعت لها العقول و اتسع بسببها الفهم حتى يفهم من اللفظ الملفوظ به غيره، كما فهم من قوله صلى الله عليه و آله: لا يقضى القاضى حين يقضى و هو غضبان، انه لا يقضى اذا كان جائعا و حاقنا و متألما لمرض او عطشانا و شبهها مما يشغله عن الاحتياط فيما هو بصدده . و اما المقدمات فهى ما تجرى فهى ما تجرى منها مجرى الآلات كعلم اللغة و و النحو فانها آلتان لعلم الكتاب و السنة و ليسا فى ذاتهما من العلوم الشرعية و لكن لزوم الخوض فيهما بسبب الشارع. اذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب فيصير تعلم اللغة و النحو من آلاتها. و اما المتممات فهى فى علم القرآن ينقسم الى ما يتعلق باللفظ كعلم القراءة و مخارج الحروف و الى ما يتعلق بالمعنى كالتفسير و الى ما يتعلق باحكامه كعرفة الناسخ و المنسوخ و العام و الخاص و النص و الظاهر و كيفية استعمال البعض منه مع البعض و هو العلم المسمى باصول الفقه. قال: فهذه العلوم الشرعية و كلها محمودة بل كلها من فروع الكفايات، فجعل علم الفقه ملحقا بعلم الدنيا و الحق الفقهاء بعلماء الدنيا و بين ذلك بيان تفصيلي يطول ذكره من اراد ان يطلع عليه فليرجع الى ما ذكره، ثم قال: فان قلت: فقد سويت بين الفقه و الطب اذا لطف أيضا يتعلق بالدنيا و هو صحة الجسد و يتعلق به صلاح الدين و هذه التسوية يخالف اجماع المسلمين؟ فاعلم: ان التسوية غير لازمة بل بينهما فرق فان الفقه اشرف منه من ثلاثة اوجه: احدها انه علم شرعى اى استفاد من النبوة بخلاف الطب، و الثانى انه لا يستغنى عنه احد من سالكى طريق الآخرة البتة لا الصحيح و لا المريض، و اما الطب فلا يحتاج إليه الا المرضى و هم الاقلون، و الثالث ان علم الفقه مجاور لعلم طريق الآخرة لانه نظر فى اعمال الجوارح و مصدر الاعمال و منشؤها صفات القلوب. فالمحمود من الاعمال يصدر من الاخلاق



المحمودة المنجية فى الآخرة و المذموم من المذمومة و لا يخفى اتصال الجوارح بالقلب، و اما الصحة و المرض فمنشؤهما صفات فى المزاج و الاخلاط و ذلك من اوصاف البدن لا من اوصاف القلب، فمهما اضيف الفقه الى الطب ظهر شرفه و اذا اضيف الى طريق الآخرة ظهر شرف علم الآخرة و أنه قسمان: علم مكاشفة و علم معاملة. و الاول هو علم الباطن، و ذلك غاية العلوم و هو علم الصديقين و المقربين و هو عبارة عن نور يظهر فى القلب عند تطهيره و تركيته من صفاته المذمومة. ينكشف فى ذلك النور امور كان يسمع من قبل اسماؤها و يتوهم لها معان مجملة غير متضحة. فتتضح له ذلك حتى تحصل له المعرفة الحقيقية بذات الله تعالى و بصفاته التامات و افعاله و بحكمته فى خلق الدنيا و الآخرة و وجه ترتيب الآخرة على الدنيا و المعرفة بمعنى النبوة و النبى و معنى الوحي و معنى لفظ الملائكة و الشياطين و كيفية معادة الشيطان للانسان و كيفية ظهور الملك للانباء عليهم السلام و كيفية وصول الوحي إليهم و المعرفة بملكوت السموات و الارض و معرفة القلب و كيفية تصادم جنود الملائكة و الشياطين فيه و معرفة لمة الملك و لمة الشيطان و معرفة الآخرة و الجنة و النار و عذاب القبر و الصراط و الميزان و الحساب و معنى قوله تعالى:

كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا

(الاسراء-١٤)، و معنى قوله:

وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

(العنكبوت-٦٤)، و معنى لقاء الله تعالى و النظر الى وجهه الكريم و معنى القرب منه و النزول فى جواره و معنى السعادة و الشقاوة و تفاوت درجات اهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض كما يرى الكواكب الدرى فى جو السماء الى غير ذلك مما يطول تفصيله. قال: و اما القسم الثانى من علم الآخرة و هو علم المعاملة فهو العلم باحوال القلب. اما ما يحمد منها فكالصبر و الشكر و الخوف و الرجاء و الزهد و التقوى و القناعة و السخاوة و معرفة المنة لله تعالى فى جميع الاحوال و معرفة الاحسان و حسن الظن و حسن الخلق و حسن المعاشرة و الصدق و الاخلاص، فمعرفة حقائق هذه

الاحوال و حدودها و اسبابها التى بها يكتسب و ثمراتها و علاماتها و معالجة ما ضعف منها حتى يقوى و ما زال حتى يعود هى من علم الآخرة. و اما ما يذم فخوف الفقر و الغل و الحسد و الحقد و الغش و طلب العلو و حب الثناء و حب طول البقاء فى الدنيا للتمتع و الكبر و الرياء و الغضب و العداوة و البغضاء و الطمع و البخل و الاشر و البطر و الفخر و الخيلاء و المباهاة و الاستكبار عن الحق و العجب و المكر و الخيانة و المخادعة و طول الامل و القسوة و الفظاظة الى غير ذلك من رذائل الاخلاق. فهذه و امثالها هى مغارس الفواحش و منابت الاعمال المحظورة و اضدادها هى الاخلاق المحمودة منبع الطاعات و القربات. فالعلم بحدود هذه الامور و حقانقتها و اسبابها و علاماتها و ثمراتها و علاجها هو علم الآخرة و هو فرض عين فى فتوى علماء الآخرة و المعرض عنها هالك بسطوة ملك الملوك فى الآخرة، كما ان المعرض عن الاعمال الظاهرة هالك بسيف سلاطين الدنيا بحكم فتوى فقهاء الدنيا، فنظر الفقهاء فى فروض العين بالإضافة الى صلاح الدنيا و هذا بالإضافة الى صلاح الآخرة. و لو سأل فقيه عن معنى من هذه المعانى حتى عن الاخلاص مثلا او عن التوكل او عن وجه الاحتراز عن الرياء لتوقف فيه مع انه فرض عينه الذى فى اهماله هلاكه فى الآخرة. و لو سألته عن الظهار و اللعان و السبق و الرمى يسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التى تنقضى الدهور و لا يحتاج الى شىء منها، و ان احتيج لم يخل البلاد عنم يقوم بها و يكفيه مؤونة التعب فيها، فلا يزال يتعب فيه ليلا و نهارا فى حفظه و درسه و يغفل عما هو مهم نفسه فى الدين و يزعم انه مشتغل بعلم الدين و يلبس علم نفسه و على غيره. و الفطن يعلم انه لو كان غرضه اداء حق الامر فى فرض الكفاية لقدم عليه فرض العين بل قدم عليه كثيرا من فروض الكفايات، فكم من بلد ليس فيه طبيب الا من اهل الذمة و لا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالاطباء من احكام الفقه ثم لا ترى احدا يشتغل به و يتهافت على علم الفقه لا سيما الخلافات و الجدليات و البلد مشحون من الفقهاء، و ليس الباعث الا ان الطب ليس ميسر الوصول به الى تولى الاوقاف و الوصايا و حيازة مال الايتام و تقلد القضاء و الحكومة و التقدم به على الاقران و التسلط على الاعداء. هيهات قد اندرس علم الدين بتليبس علماء السوء و اللّه و المستعان و إليه اللياذ فى ان يعيدنا من هذا الغرور الذى يسخط الرحمن و يضحك الشيطان. انتهى كلامه ثم لا يخفى ان قوله عليه السلام: ان اللّه يحب

بغاة العلم، اى طالبه مما يدل على ان العلم الذى طالبوه و محبوبون لله ينبغى ان يكون علما شريفا  
إلهيا مقصودا لذاته لا الذى هو مقصود لغيره مما يتعلق بالامور الخسيسة، فان الذى يكون مقصودا  
لغيره يكون هو مرادا محبوبا لنفسه، بل ذلك الغير و يكون هو وسيلة، و الوسيلة للشئء دائما يكون  
اخص رتبة من ذلك الشئء، فالعلم المتعلق بالعمل ادون منزلة من العمل، و العمل امر جسمانى  
خسيس و ذلك العلم اخص منه. و اما العلم المطلق المجرد عن التعلقات فلا شبهة فى انه رفيع  
القدر شريف المنزلة فطالبه و صاحبه هو الحرى بان يكون من محبوبى الحق تعالى و مقربيه و  
مجاوريه فى الملاء الاعلى، و الله اعلم.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ , ص ١٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله رحمه الله: عن أبى عبد الله رجل هذا هو الذى ذكره الشيخ فى كتاب الرجال  
فى باب الكنى من أصحاب أبى عبد الله الصادق عليه السلام فقال: أبو عبد الله الذى روى عنه سيف  
بن عميرة .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: عن أبى عبد الله رجل من أصحابنا. [ص ٣٠ ح ٥] أقول: يعنى أبى عبد الله  
رجل، ف«رجل» بدل عن «أبى عبد الله» موصوف، وصفته «من أصحابنا». قال عليه السلام: على كلِّ

مسلم. [ص ۳۱ ح ۵] أقول: التقييد بالمسلم مع فرضه على غيره أيضاً إشارة إلى أنّ ترك الطلب ينافي الإسلام نفسه، أو كماله، فتدبر.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۱۵۳

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: اين، ظاهر است از شرح حديث اول. اصل: [وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:] «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ». . شرح: اين، ظاهر است از شرح حديث اول.

صافي در شرح كافي؛ ج ۱، ص ۲۷۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا معجذوب تبريزي]:

هدية: (عن أبي عبدالله) اسمه: ميمون البصري. وفي بعض النسخ: «عن أبي عبدالله رجل من أصحابنا» بدون كلمة «عن». والحديث بيانه كظيره، وهو الثاني. روى في الكافي وقال: وفي حديث آخر، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ». . هدية: بيانه كظيره، وهو الأول، وبين المتنين «واو».

الهدايا لشيعه أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۳۱۵

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

مرسل.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۱۰۰

\*\*\*\*\*

## ۶- الحديث

۶ / ۴۲ . وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ، قَالَ:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (۴): طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ» (۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: دانشجوئی بر هر مسلمانی واجب است، همانا خدا دانشجویان را دوست دارد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: طلب دانش بر هر مسلمانی فرض است هلا براستی خدا دانش جویان را دوست دارد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: کسب دانش بر هر مسلمانی واجب است همانا خداوند دانش جوین را دوست دارد.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: گفت رسول الله صلی الله علیه و آله که: طلب علم دین، لازم ساختن الله تعالی است در محکمت قرآن، بر هر مسلمانی.

مراد، این است که: بر هر مکلف، طلب علم، لازم است و مسلمان، فرمانبرداری میکند. آگاه باشید! به درستی که الله تعالی دوست میدارد طالبان علم دین را.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مجهول. قوله صلی الله علیه و آله و سلم طلب العلم فريضة: المراد بالعلم العلم المتكفل بمعرفة الله و صفاته و ما يتوقف عليه المعرفة و العلم المتعلق بمعرفة الشريعة القويمة. و الأول له مرتبتان: الأولى: مرتبة يحصل بها الاعتقاد الحق الجازم و إن لم يقدر على حل الشكوك و الشبهات، و طلب هذه المرتبة فرض عين، و الثانية: مرتبة يقدر بها على حل الشكوك و دفع الشبهات و طلب هذه المرتبة فرض كفاية. و الثاني أي العلم المتعلق بالشريعة القويمة أيضا له مرتبتان: إحداهما العلم بما

يحتاج إلى عمله من العبادات وغيرها و لو تقليدا، و طلبه فرض عين، و الثانية: العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، و اصطلح في هذه الأعصار على التعبير عنها بالاجتهاد و طلبها فرض كفاية في الأعصار التي لا يمكن الوصول فيها إلى الحجة، و أما في العصر الذي كان الحجة ظاهرا، و الأخذ منه ميسرا ففيه كفاية عن الاجتهاد، و كذا عن المرتبة الثانية من العلم المتكفل بمعرفة الله و صفاته و توابعه، ثم نقول: مراده ظاهرا فرض العين و بحسب ذلك الزمان فيكون المفترض المرتبتين الأوليين من العلمين، و لما بين فرض العلم رغب في المرتبة الغير المفروضة و هو الاشتغال بتحصيل العلوم و ضبطها و اتخاذه حرفة بقوله: ألا إن الله يحب بغاة العلم أي طلبته، فإن بغاة العلم و طلبه العلم ظاهر عرفا في من يكون اشتغاله به دائما، و كان شغله الذي يعرف به، و يعد من أحواله طلب العلم.

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٤٣ / ٧. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ؛ فَإِنَّهُ (٦) مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ (٧)، فَهُوَ (٨) أَعْرَابِيٌّ (٩)؛ إِنَّ (١٠) اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ

ص: ٧٤

---

١- ١. في «الف، ج، ض، ف، و، بر، بف» و حاشية «ب، بح، بس»: «عن رجل من أصحابنا». والظاهر صحة ما في «ب، بح، بس» والمطبوع؛ فقد ورد الخبر في المحاسن، ص ٢٢٥، ح ١٤٦، عن يعقوب بن يزيد عن أبي عبد الله رجل من أصحابنا. وورد في بصائر الدرجات، ص ٣، ح ٣ -

- مع زيادة سيرة \_ عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن رجل من أصحابنا ، لكن فى بعض نسخه  
المعتبرة: «عن ابن أبي عمير، عن أبي عبد الله رجل من أصحابنا».
- ٢-٢ . فى المحاسن: - «قال رسول الله صلى الله عليه وآله».
- ٣-٣ . المحاسن، ص ٢٢٥ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٤٦ الوافى ، ج ١ ، ص ١٢٦ ، ح ٣٨؛  
الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٢٦ ، ح ٣٣١١٦ .
- ٤-٤ . فى المحاسن: - «قال رسول الله صلى الله عليه وآله».
- ٥-٥ . المحاسن ، ص ٢٢٥ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٤٦ ، عن يعقوب بن يزيد؛ بصائر  
الدرجات ، ص ٣ ، ح ٣ ، عن يعقوب بن يزيد ، عن ابن أبي عمير ، عن رجل من أصحابنا ، عن أبي  
عبد الله عليه السلام ، إلى قوله: «كلّ مسلم» الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٢٦ ، ح ٣٣١١٧ .
- ٦-٦ . فى «بر ، بف» : «فإن».
- ٧-٧ . فى المحاسن والعياشى : - «فى الدين».
- ٨-٨ . فى المحاسن: «فإنه».
- ٩-٩ . «الأعرابى» : نسبة إلى الأعراب؛ لأنه لا واحد له ، وضده المهاجر ، وهم ساكنو البادية من  
العرب الذين لا يقيمون فى الأمصار ولا يدخلونها إلا لحاجة ، ولا يعرفون الدين. أنظر : الصحاح ،  
ج ١ ، ص ١٧٨ ؛ النهاية ، ج ٣ ، ص ٢٠٢ (عرب).
- ١٠-١٠ . فى «ألف ، بف» : «وإن».

إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١) «(٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:



علی بن ابی حمزه گوید شنیدم که حضرت صادق علیه السلام میفرمود: دین را خوب بفهمید زیرا هر که دین را خوب نفهمد مانند صحراگرد است. خداوند در کتابش میفرماید (سوره ۹) تا در امر دین دانش اندوزند و چون بازگشتند قوم خود را بیم دهند شاید آنها بترسند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امام صادق (علیه السلام) می فرمود: دین را خوب بفهمید زیرا هر کدام از شما دین را خوب نفهمد کوهی است، به راستی خدا در کتاب خود میفرماید (سوره ۹): «تا دین را خوب بفهمند و به قوم خود اعلام خطر کنند چون به سوی آنها برگردند شاید بر حذر شوند».

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۸۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- علی بن حمزه گفت: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: تفقه در دین کنید و دین را خوب درک نمایید، زیرا هرکس که دین را خوب نفهمد بیابان گرد و ناآگاه است، به راستی خدا در کتاب خود می فرماید: «تا دین را خوب بفهمند و دانش اندوزند و چون بازگردند قوم خود را بیم دهند (آثار زشت گناه و قانون شکنی را برایشان تشریح کنند)».

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۵۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى». هو ابو عمرو العامرى الكلابى الرواسى من ولد عبد الله بن رواح بتشديد الواو بعد الراء و السين المهملة اخيرا ،واقفى من اصحاب الكاظم و الرضا عليهما السلام كذا فى الفهرست و فى الخلاصة على وفق ما ذكره النجاشى، كان شيخ الواقعة و وجهها واحد و كلاء المستبدين بمال موسى بن جعفر عليهما السلام. ذكر نصر بن صباح ان عثمان بن عيسى كان واقفيا و كان وكيل ابى الحسن موسى عليه السلام و فى يده مال فسخط عليه الرضا عليه السلام ثم مات عثمان و بعث بالمال إليه و كان شيخا عمر ستين سنة و كان يروى عن ابى حمزة الثمالى و لا يهتمون عثمان بن عيسى. قال حمدويه: قال محمد بن عيسى: ان عثمان بن عيسى رأى فى منامه انه يموت بالخير و يدفن فيه فرفض الكوفة و منزله و خرج الى الخير و ابناه بعير فقال: لا ابرح حتى يمضى الله مقاديره، و اقام يعبد ربه عز و جل حتى مات و دفن و نقل الكشى قولاً بان عثمان بن عيسى ممن اجتمعت العصاة على تصحيح ما يصح عنهم و أقروا له بالفقه و العلم. و ذكر الفاضل محمد الأسترآبادى ان العلامة رحمه الله حسن طريق الصدوق الى سماعه و فيه عثمان بن عيسى و قال: هنا الوجه عندى التوقف فيما ينفرد به، و فى كتب الاستدلال جزم بضعفه، «عن على بن ابى حمزة قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تفقهوا فى الدين فانه من لم يتفقه منكم فى الدين فهو اعرابى، ان الله يقول فى كتابه:

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

(التوبة-١٢٢). قد علمت فيما سبق ما معنى التفقه فى الدين و ما الفقه الذى يترتب عليه الانذار و التخويف فلا نعيده و قوله: فهو اعرابى، اى عامى جاهل بامر الدين، لان الاعراب سكان البادية الذين لا يقيمون الامصار و لا يدخلونها إلا لحاجة. فهم جهلة لا يعرفون مناهج الشريعة و الدين، فسمى

عليه السلام من لم يكن منقها في الدين اعرابيا لكونه مثله في الحال و الصفة مما يتعلق بحال العاقبة و امر الآخرة، و انما جعل المهاجر ضد الاعرابي لاجل اكتسابه للدين و تعلمه للفقہ و اليقين، و الا فيكون مثله لا ضده.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٢٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث السادس قوله عليه السلام: فهو أعرابي في النهاية الاثيرية: و الاعراب ساكنو البادية من العرب الذين لا يقيمون في الامصار و لا يدخلونها الا لحاجة. و العرب: اسم لهذا الجيل المعروف من الناس، و لا واحد له من لفظه .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٦٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام:

«لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» . [ص ٣١ ح ٦] أقول: استيناف بيانى لكونه كالأعرابى؛ لأنّ الآية تدلّ على ذمّهم في الدين. قال صدر الآية:

«فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا» .

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٥٣

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: التَّفَقُّه (مصدر باب تَفَعَّلَ که مطاوع باب تَفَعِيل است): فراگرفتن کسی از دیگری فقه را. الفَقُّه (به کسر فاء و سکون قاف، مصدر باب «عَلِمَ» و «حَسَنَ»): فهمیدن و فهمیدگی، به معنی علمی که عمل به آن شود. پس فقه و فهم، أَخَصَّ مطلق است از علم؛ زیرا که علم بی عمل را فقه نمی گویند و فهم نیز نمی گویند. الدِّین (به کسر دال و سکون یاء): خدا پرستی؛ و آن، دو قسم است: اول، حق؛ دوم، باطل. دین حق، آن است که موافق «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ» باشد و «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ» عبارت است از آنچه در محکّمات قرآن، بسیار صریح و مکرّر شده؛ و آن، نهی از پیروی ظن و از اختلاف در فتوا یا قضا از روی ظن است، موافق آیت سوره بقره: «

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ» .

« و آن، در جمیع شرایع انبیا قرار داده شده، چنانچه در امثال آیت سوره شوری است که:»

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» .

« و آن را صراط مستقیم و ملت ابراهیم می نامند، مثل آیت سوره فاتحه که:»

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»

«و بیان شد در شرح اول خطبه و سوره انعام که:»

قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» .

« و آن است «أَحْسَنُ الْحَدِيثِ» و «کتاب متشابه» و «مثنی» که در آیت سوره زمر است که: »

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ»

«و بیان می شود در «کِتَابُ التَّوْحِيدِ» در شرح حدیث سوم «بَابُ النَّوَادِرِ» که باب بیست و سوم است و به این، واضح می شود آیت سوره توبه که: »

الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا وَ أَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»

« بنا بر این که حدود به معنی اطراف باشد، خواه اطراف داخله و خواه اطراف خارجه، موافق آنچه می آید در حدیث سوم «بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ» که باب بیست و یکم است که: «مَا خَلَقَ اللَّهُ حَلَالًا وَلَا حَرَامًا إِلَّا وَ لَهُ حُدٌّ كَحُدِّ الدَّارِ، فَمَا كَانَ مِنَ الطَّرِيقِ فَهُوَ مِنَ الطَّرِيقِ، وَ مَا كَانَ مِنَ الدَّارِ فَهُوَ مِنَ الدَّارِ». پس حدود «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ» دو نوع باشد: اول، حدود داخله و آن، مسائلی باشد که عمل به آن محکومات، بی علم به آن مسائل، میسر نیست؛ دوم، حدود خارجه، مثل غلو و انتحال و تأویل که بیان می شود در شرح حدیث دوم باب آینده. و علم اعراب به آن حدود، موقوف است بر آمدن بعضی ایشان سوی دار العلم و سؤال «أهل الذکر» و آن اعراب به آن نیامدند و به مکابره، آن محکومات را تأویل و تخصیص نامعقول کردند و پیروی ظن در نفس احکام الله تعالی و اختلاف از روی ظن کردند، به غفلت از این که در هر زمان تا انقراض دنیا عالمی به جمیع نفس احکام الله تعالی خواهد بود و اگر متمکن شود، نشر علم به نفس احکام الله تعالی در آن مسائل می کند به وسیله طوایف فریق. پس آن اعراب کافر، مدعی ایمان شدند، موافق آیت سوره حجرات: »

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ إِن تَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَا يَلْتَكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ .

« و مراد به اعراب در این دو آیت، اکثر اعراب است به قرینه آیت سوره توبه که: »

وَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ .

« مِنْكُمْ احتراز است از کسی که آن محکمت قرآن را نشنیده باشد و احتراز است از کسی که آنها را شنیده باشد و معنی تحت اللفظ آنها را نفهمیده باشد، مثل بعض عجم؛ زیرا که ایشان مستضعف اند و شاید که معذور باشند. الأعرابی (به تشدید یاء نسبت): واحد أعراب که به معنی ساکنان بادیه از جمله عرب است، نظیر جنّ و جنّی؛ و مراد این جا، صاحب کفر و نفاق است که حال اکثر اعراب است. در سوره توبه چنین است: »

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»

« و در این آیت، چند احتمال است: از آن جمله که مستنبط از قول امام در این حدیث که فَهَوَ أعرابی این است که: »

الْمُؤْمِنُونَ

« عبارت است از بعض اعراب که مذکور شدند در آیت: »

وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»

« و ایشان جمعی اند که طایفه ای از جمله خود را فرستادند برای تفقه در دین و آن طایفه، انذار کردند قوم خود را. پس جمیع ایشان مؤمن شدند، بی لزوم حرج و تکلیفِ مَا لَا يُطَاقُ. «لام» در »

لِيَنْفِرُوا

« برای تأکید نفی است، یا برای تعلیل است، به اعتبار این که مؤمنان برای خدا پرستی مخلوق شده اند، موافق آیت سوره ذاریات که: »

وَذَكَرْنَا فِي الذِّكْرِ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»

«خواه ضمیر جمع، راجع به مؤمنین باشد و خواه راجع به جنّ و انس باشد. و چون خدا پرستی جمعی به عنوان حق، موقوف باشد بر تفقه در دین و آن، موقوف باشد بر نَفَر، پس خدا پرستی ایشان موقوف بر نَفَر خواهد بود، پس خَلق ایشان برای نَفَر نیز خواهد بود. «فاء» در »

فَلَوْلَا

« برای تفریع است بر بیان سهولت طریق حصول تفقه در دین برای مؤمنان از جمله بادیه نشینان عرب، به اعتبار این که موقوف بر نَفَر کافّة ایشان نشد. «لَوْلَا» برای توییح و تندیم است. ضمیر «مِنْهُمْ» راجع به «المؤمنون» نیست؛ بلکه راجع به «الأعراب» در آیت »

الأعرابُ أشدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا»

«است و ایشان اند که دعوی ایمان به خدا و به رسولش و به قرآن کردند و ایمان ندارند. و این توییح، اشارت است به این که حَبَّتِ اللهُ تعالی بر ایشان تمام شده، به سبب محکّمات قرآن که متواتر شده نزد ایشان و ایشان خود را بازی داده، تغافل کرده اند و به تأویل و تخصیص نامعقول، پیروی ظن و اختلاف از روی ظن کرده اند. و رؤسای ضلالت، بعد از وفات رسول الله صلی الله علیه و آله مستظهر به امثال ایشان شدند و به اشتهای خود، آن را اجتهاد نام کردند و قواعد، برای آن اختراع کردند و آنها را حدود داخله «مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَيَّ رَسُولِهِ» شمردند. و اگر نَفَر برای تفقه در دین می کردند، می دانستند که حدود داخله ما «أَنْزَلَ اللهُ عَلَيَّ رَسُولِهِ» آنها نیست؛ بلکه سؤال «أهل الذکر» است از هر غیر معلوم که حاجت به آن افتد، بی واسطه یا به واسطه معلومه الصّدق، اگر میسر باشد و به واسطه غیر معلومه الصّدق، به شروط مقررّه نزد شیعه امامیه در جواز عمل به خبر واحد، بی آن که مناط عمل به خبر واحد، ظن به نفس حکم واقعی باشد و بی آن که فتوا یا قضا به آن، واقع شود. الإنذار: ترسانیدن از عذاب آخرت، که در صریح قرآن، وعید به آن شده بر مخالفت آیات محکّمات ناهیه از پیروی ظن. و ذکر إنذار به جای إخبار در این مقام، اشارت است به این که پیروی ظن بعد از اطلاع بر آن محکّمات، باعنی ندارد سوای معارضه و همیه و ترک التفات سوی ذکر الله، چنانچه

بیان می شود در «کِتَابُ التَّوْحِيدِ» در شرح حدیث سوم باب بیست و سوم که «بَابُ النَّوَادِرِ» است و در دفع معارضه و همیه، کافی است اظهار احتمال و تنبیه بر موضع خطا [و] چه جای استدلال به آیات داله بر وجوب عالمی به جمیع نفس احکام الهی در هر زمان تا انقراض دنیا؟ بدان که این تقریر، منطوق این آیت است و استدلال به مفهوم این آیت بر وجوب معرفت امام زمان، می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در احادیث باب هشتاد و هشتم که «بَابُ مَا يَجِبُ عَلَى النَّاسِ عِنْدَ مُضِيِّ الْإِمَامِ» است و بیان می شود. و از این تقریر، ظاهر می شود که این آیت، دلیل است بر نفی جواز عمل به خبر واحد به طریقت مخالفان که مناط آن را حصول ظن به نفس حکم الله واقعی می شمردند و تجویز می کنند افتا و قضا را به آن ظن. عجب آن که بعض مخالفان، این آیت را دلیل حجیت عمل به خبر واحد به طریقت خودشان شمرده اند. یعنی: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام می گفت که: خوب، دانا شوید در خدا پرستی؛ چه به درستی که شأن، این است که هر که خوب، دانا نشد از جمله شما در خدا پرستی، پس او مانند یکی از کافران و منافقان بادیه نشینان عرب است. بیان این، آن که: به درستی که الله تعالی می گوید در قرآن در سوره توبه که: «

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نُفِرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا»:

«و نبودند مؤمنان از جمله بادیه نشینان عرب البته، که آیند به همگی سوی دار العلم. پس چرا نیامدند از هر اهل سرزمینی علی حده، از جمله صاحبان کفر و نفاق بادیه نشینان عرب، بعضی سوی دار العلم، برای این که خوب، دانا شوند در خدا پرستی و برای این که ترسانند از عذاب الهی- که در پیروی ظن است- قوم خودشان را، چون برگردند سوی آن قوم تا شاید که همگی آن بادیه نشینان اجتناب کنند از پیروی ظن در نفس حکم الله تعالی و از عذاب آن.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۷۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:



هدية: لا شك أن المراد ب«الفقه» العلم بحكم ما يحتاج إليه في الدين، من العقائد والأعمال. ووجوب التفقه عام؛ لانحصار الأعلمية، فالقطع بالحقيّة والتفقه، إمّا بلا واسطة، فهو عقل الحجة المعصوم المحصور عدداً عن الله سبحانه. أو بواسطة العاقل عن الله. أو بوسائط، كتفقه العاقل عن العاقل عن العاقل عن الله. والآية في سورة التوبة استشهاد للقسم الثاني والثالث؛ اكتفاءً بما يظهر منه جميع الأقسام. فنسبة التارك عمداً إلى الأعراب وهم أشدّ كفراً ونفاقاً كناية عن شدة الجهل، وإشارة إلى أنه مع إظهاره الإسلام أقرب من الكفر منه إلى الإيمان فبحكم أسوء الجاهلين، والمفضى إلى الكفر هو الجهل، وصدر الآية:

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا»

الآية. والتالى صريح فى أنّ المراد ترك التفقه مع إمكان التحصيل بقدر الحاجة والوسع. قال برهان الفضلاء سلمه الله: «التفقه» تفعل، مطاوع التفعيل، يعنى أخذ الفقه من أهله. و«الفقه» مصدر باب علم، وحسن، واسم المصدر أيضاً، يعنى العلم مع العمل به. فالفقه والفهم أخصّ مطلقاً من العلم؛ إذ العلم بلا عمل لا يقال له الفقه والفهم. والمراد بالدين طريق العبودية، وهو على قسمين: حقّ وباطل. والدين الحقّ ما يكون موافقاً لما أنزل الله على رسوله، وهو عبارة عمّا فى محكمات القرآن، ومصرّح مكرراً، كالنهى عن تبعيّة الظنّ، وعن الاختلاف فى القضاء والإفتاء ظناً. قال الله فى سورة البقرة:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ»

، وكان هذا النهى فى شرائع جميع الأنبياء عليهم السلام. قال الله تعالى فى سورة الشورى:

«شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ»

، وهو المسمّى بالصراط المستقيم فى مواضع من القرآن العظيم. و«الأعرابى»: نسبة إلى الأعراب، كالجَنِّ والجَنَى. والمراد هنا صاحب الكفر والنفاق الذى شأن أكثر الأعراب. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله بخطه: «فإنَّ من لم يتفقه فى الدين». قد مضى وسيجىء أن الإنذار- أى دعوة الخلق إلى الإقرار بالوحدانيّة والرسالة وسائر الطاعات، وتعيين الإمام، وبيان ذلك وأدلتها- إنّما هى على الله تعالى على لسان رسله. والمراد هنا أنّ سائر الأفعال التى أوجبها الله كالوضوء، والصلاة، والصوم، والحجّ، والزكاة، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر يجب على الخلق طلب العلم بها بسؤال أهل الذكر عليهم السلام بواسطة أو بدونها. وأمّا الأحكام الشرعيّة [الوصفيّة] كحكم الشكّ فى عدد الركعات، وحكم من زاد سجدة سهواً، وأحكام البيع، والنكاح، والميراث، والديات، والحدود، والقصاص. والاقترانيّة التى هى تحريم بعض الأفعال، كحرمة الغيبة، وشرب الخمر، وغير ذلك، فإنّما يجب طلب العلم بها عند الحاجة إليها. وأمّا القول بأنّه يجب كفاية فى كلّ قطر تعلّم كلّ ذلك فباطل؛ لتصريح الروايات بأنّه يمتنع أن يعلم كلّ ما يحتاج إليه الأُمَّة إلّا الجماعة المنصوبون من عنده تعالى لأجل ذلك، وهم النّبىّ والأئمّة عليهم السلام، وقد مهّدوا عليهم السلام لزمان الغيبة الكبرى كتباً مؤلّفة بأمرهم عليهم السلام لتكون مرجع الشيعة فى كلّ الأبواب؛ ففيها أنّ بعض الأبواب التى هى من خواصّ الحجج صلوات الله عليهم كإجراء الحدود، والدعوة إلى الدّين، موقوف إلى ظهوره عليه السلام. والأبواب التى ليست كذلك وجدت فيها تصريحات بفتاويهم وأحكامهم عليهم السلام ولا يجوز العدول عمّا فى تلك الكتب إلى خيالات أحدثوها علماء أصول الفقه العامّة، كحجّية الإجماع- يعنى اتّفاق ظنون جمع، وكوجوب اتّباع ظنّ صاحب المملّكة المخصوصة بعد النّبىّ صلى الله عليه وآله، وككون المراد من أولى الأمر السلطان ولو كان فاسقاً، فيجب اتّباعه فيما حكم به من ضروريّات الدّين أو ظنون المجتهدين، وكوجوب عالم بالكلام الذى هو مقتضى أفكار جمع من المعتزلة والأشاعرة؛ ليدفع شبه الملاحدة عن القواعد الدينيّة، وكالتمسك بالأصل المبنى عند النظر الدقيق على خلوّ الواقعة عن حكم الله، وكالتمسك باستصحاب الحكم السابق فى موضع مع حدوث حالة يمكن أن يتغيّر الحكم عند الله بسببه، وكالتمسك بالملازمات المختلف فيها، وكالتمسك بالقياس الغير المنصوص العلة، وغير

القياس بطريق الأولوية، وغير ذلك «فهو أعرابي» صريح في أنه يجب كفاية أخذ كتب الأحاديث من أهلها، كما سيجيء تفصيله في باب الأخذ بالكتب. انتهى تحقيق قوله: «وكوجوب اتباع ظن صاحب الملكة المخصوصة بعد النبي صلى الله عليه وآله»: أن صاحب الملكة المخصوصة إن كان إمامياً عدلاً ممتازاً في العلم، فالرخصة له عنهم عليهم السلام في العمل بالظن فيما لو ترك للزم الحرج المنفى ثابت بالنص وإجماع الإمامية في زمن الغيبة، وذكرهم عليهم السلام معالجات علّة الاختلاف في الأحاديث المضبوطة المتواترة عنهم عليهم السلام رخصة لصاحب الملكة الموصوف في الحكم القطعي بالظن فيما لو توقف للزم الحرج المنفى بمحكم الكتاب والسنة.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣١٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام تفقهوا في الدين: حملة الأكثر على تعلم فروع الدين إما بالاجتهاد أو بالتقليد، ويمكن حملة على الأعم من الأصول والفروع بتحصيل اليقين فيما يمكن تحصيله فيه وبالظن الشرعي في غيره. قوله عليه السلام فهو أعرابي: أى كالأعراب في عدم التفقه و قد ذمهم الله تعالى بقوله

الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ

وقال الجوهرى الأعراب سكان البادية خاصة من العرب، والنسبة إلى الأعراب أعرابي لأنه لا واحد له. قوله عليه السلام إن الله يقول. لعله استدلل بأنه تعالى أوجب الخروج للتفقه ولو لم يكن التفقه واجبا لم يكن الخروج له واجبا.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٠١

\*\*\*\*\*

## ۸- الحديث

۴۴ / ۸ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «عَلَيْكُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِي دِينِ اللَّهِ، وَلَا تَكُونُوا أَعْرَابًا؛ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَّفَقْهُ فِي دِينِ اللَّهِ، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ» (۴) إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَمْ يُزَكَّ لَهُ عَمَلًا (۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مفضل گوید از امام صادق علیه السلام شنیدم که میفرمود: بر شما باد که در دین خدا دانشمند شوید و صحراگرد نباشید زیرا آنکه در دین خدا دانشمند نشود خدا روز قیامت باو توجه نکند و کردارش را پاکیزه نشمارد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- می فرمود: بر شما باد که دین خدا را خوب یاد بگیرید و بفهمید، کوهی و بیابانی نباشید زیرا هر که دین خدا را خوب نفهمد، خدا در قیامت به او نظر ندارد و کردار او را قابل قبول نشمارد.

ترجمه كمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۸۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۷-مفضل بن عمر می گوید:از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود:بر شما باد که دین خدا را خوب یاد گیرید و بفهمید،و بیابان گرد(ناآگاه)نباشید زیرا هرکس دین خدا را خوب نفهمد،خدا در قیامت به او توجه نمی کند و کار او مورد قبول و پذیرش نیست.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۵۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا] :

«الحسین بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن الربیع»،. مشترک بین اثین:احدهما من روی عنه علی بن ابراهیم بکتابه،و جعفر بن محمد بن مالک الفزاری الکوفی قال:حدثنا القاسم بن الربیع بن بنت زید الشحام،و الثانی المذكور فی الخلاصة:ابن الربیع الصحاف کوفی ضعیف فی حدیثه غال فی مذهبه لا التفات إلیه و لا ارتفاع به. «عن مفضل بن عمر قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام يقول:عليكم بالتفقه في دين الله و لا تكونوا اعرابا، فان من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة و لم يزك له عملا. معنى النظر هاهنا الاختيار و الرحمة و العطفة قال تعالى:

وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ ...

وَلَا يُزَكِّيهِمْ

(آل عمران-٧٧)، و في الحديث: ان الله لا ينظر الى صوركم و اموالكم و لكن الى قلوبكم و نياتكم. فترك النظر مقابل الرحمة و المحبة اعنى الغضب و النقمة، لان النظر فى الشاهد دليل المحبة و ترك النظر دليل البغض و الكراهة. و النظر يقع على الاجسام المحسوسة و على المعانى المعقولة، فما كان بالابصار فهو للاجسام و ما كان للبصائر فهو للمعانى، و الله مقدس عن شبه المخلوقين فجعل نظره الى ما هو السر و اللب و هو القلب و احواله، فمن كان ذا قلب منور بالعلم و الفقه كان منظورا له تعالى باللطف و العناية و من لم يكن كذلك بل كان حكم قلبه فى القساوة و الظلمة كحكم الاجسام لم يكن منظورا بعناية الله تعالى، و لا يتنور القلب و يتجرد عن شبه الجسم الا بنور المعرفة و اليقين، فمن لا علم له لا قلب له اعنى اللطيفة الملكوتية، فليس فى مثل هذا الانسان شىء ينظر إليه الحق تعالى. فقد دل كلامه عليه السلام على ان باكتساب العلم و التفقه يصير الصورة معنى و المحسوس معقولا و به يخرج النفس العاقلة من القوة الى الفعل و يصير وجود الانسان به وجودا اخر اخرويا غير الوجود الدنيوى الذى كان أو لا؛ و لما كان العمل تابعا للذات كانت زكاته و طهارته تابعة لتزكية القلب و تطهيره. فتأمل تعرف.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٢٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ولم يزك له عملاً. [ص ٣١ ح ٧] أقول: من التزكية أى الإنماء، أى لم يضاعف حسناته أو لم يقبل، من زكاه تزكيةً إذا طهره؛ فإن شرط صحّة العمل أن يكون مع العلم بالحكم.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام می گفت که: بر شما باد یاد گرفتن مسائل در فرمان برداری الله تعالی. و مباحثید مانند اکثر بادیه نشینان عرب که به طلب علم دین نیامده اند؛ چه هر که یاد نگرفت مسائل را در فرمان برداری الله تعالی، نظر رحمت نمی کند الله تعالی سوی او در روز قیامت و قبول نمی کند برای او هیچ طاعتش را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۸۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: بیانه کسابقه. وقد بینا أنه صریح فی أن المراد أن من لم يتفقه فی الدین الحق مع امکان التحصیل علی قدر الحاجة والوسع لم ينظر الله إليه يوم القيامة، أي لم یکن ثوابه - لو کان من الناجین - کثواب الساعین بقدر الوسع، وثابت أن «من مات فی طلب علم الدین یعلمه الملك فیحشر فقیهاً». قال برهان الفضلاء: «ولم یزک له عملاً» أي لم یقبل منه طاعة. وقال السید الأجل النائی رحمه الله: «ولا تكونوا أعراباً» أي کالأعراب فی عدم التفقه؛ فقد ذم الله تعالی الأعراب بقوله:

«الأعراب أشد کفراً ونفاقاً وأجدر ألا یعلموا حدود ما أنزل الله»

وبین وجوب التفقه فی الدین وأکده بقوله: «فإنه من لم يتفقه فی دین الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة، ولم یزک له عملاً». وتفصیل المقام أنه بین علیه السلام وجوب التفقه بوجوه: الأول: أن عدم التفقه جدیر بمن هو أشد کفراً ونفاقاً، ومن اختاره یكون کمن أثر الکفر والنفاق. الثانی: أن من لم يتفقه فی دین الله لم ينظر إليه يوم القيامة ولم یزک له عملاً؛ أي لا یشملهم رحمته، ولا یتابون علی أعمالهم؛ لأن أعمالهم لم تكن علی وجه الانقیاد والإطاعة؛ لأن الإطاعة والانقیاد إنما یتصور فیما یعلم فی الامر والنهی، ومن لم يتفقه لم یعلم وکل، ما لا یكون علی وجه الإطاعة والانقیاد لم یکن عبادة له

تعالى، ومن لم يعبد الله لم يكن محسناً، ولم ينل رحمة الله، ولم يكن مثاباً بعلمه. الثالث: ما استدلّ به في الحديث السابق على هذا الحديث بقوله: إن الله يقول في كتابه:

«لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»

فأوجب الخروج للتفقه، ولو لم يكن التفقه واجباً لم يكن الخروج له واجباً.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣١٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام لم ينظر الله إليه: النظر هيهنا كناية عن الاختيار و الرأفة و العطف، لأن النظر فى الشاهد دليل المحبة و ترك النظر دليل البغض و الكراهة. قوله عليه السلام و لم يترك له عملاً: التزكية الثناء و المدح و هنا كناية عن قبول العمل، و يحتمل أن يكون من الزكاة بمعنى النمو.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٠١

\*\*\*\*\*

## ٩- الحديث

٩ / ٤٥ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، عَنِ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «لَوَدِدْتُ أَنَّ أَصْحَابِي (٦) ضُرِبَتْ (٧) رُؤُوسُهُمْ بِالسَّيَاطِ حَتَّى يَتَفَقَّهُوا» (٨).



ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: میخواهم با تازیانه بر سر اصحابم بزنند تا دین را خوب بفهمند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- فرمود: دلم می خواهد تازیانه به سر یارانم بزنند تا دین را بفهمند و احکامش را یاد بگیرند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۸۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۸- ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود: دلم می خواهد بر سر یارانم تازیانه بزنم تا دین را بفهمند و احکامش را یاد بگیرند.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۵۹

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن إسماعيل». هذا الاسم مشترك بين اثني عشر رجلا من الرواة سوى محمد- بن إسماعيل بن بزيع، وهم محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفرانى و محمد بن إسماعيل بن احمد البرمكى الرازى صاحب الصومعة و عشرة آخرون. اما العشرة الباقون فلم يوثق احد علماء الرجال احدا منهم. فانهم لم يذكروا من حال الاثني عشر منهم و هما الكنانى و الجعفرى الا ان لكل منهما كتابا، و لا من حال الاثني عشرين و هما الصيمرى و السلحى الا انهما من اصحاب ابى الحسن الثالث عليه السلام و لا من حال الستة البواقى الا انهم من اصحاب الصادق عليه السلام و بقاء احدهم الى عصر الكلينى بعيد جدا. و قد اطبق متأخروا علمائنا رحمهم الله على تصحيح ما يرويه عن محمد بن- إسماعيل فبقى الاحتمال فى ابن بزيع و الرجلين الباقيين و هما محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفرانى و محمد بن إسماعيل بن احمد البرمكى الرازى صاحب الصومعة، و لنذكر أولا حال كل من هؤلاء الثلاثة ثم نتكلم فى ان المراد هاهنا اى واحد منهم. اما المطلب الاول فنقول فيه: اما محمد بن إسماعيل بن بزيع فهو ابو جعفر مولى ابى جعفر المنصور و ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع و كان من صالحى هذه الطائفة و ثقاتهم كثيرا العمل. قال الشيخ الطوسى رحمه الله: ان محمد بن إسماعيل بن بزيع ثقة صحيح الرواية مولى المنصور و قال الكشى: كان من رجال ابى الحسن موسى عليه السلام و ادرك ابا جعفر الثانى عليه السلام قال حمدويه عن اشياخه: انه و احمد بن حمزة كانا فى عداد الوزراء و كان على بن النعمان وصى بكتبه لمحمد بن إسماعيل و قال على بن الحسن: انه ثقة ثقة عين. و حكى بعض اصحابنا عن ابن الوليد قال و فى روايته محمد بن إسماعيل بن بزيع قال الرضا عليه السلام: ان لله تعالى بابواب الظالمين من نور الله به البرهان و مكن له فى البلاد ليدفع بهم عن اوليائه و يصلح الله به امور المسلمين، لانهم ملجأ المؤمنين من الضرر و إليه مفرع ذى الحاجة من شيعتنا بهم يؤمن الله روعة المؤمن فى دار الظلم. اولئك المؤمنون حقا اولئك أمناء الله فى ارضه اولئك نور الله فى رعيته يوم القيامة و يزهر نورهم لاهل السموات كما تزهر الكواكب

الدرية لاهل الارض. اولئك من نورهم نور القيامة تضيء منهم القيامة، خلقوا و الله للجنة و خلقت الجنة لهم فهنيئا لهم، ما على احدكم ان لو شاء لنال هذا كله، قال: قلت له: بما ذا جعلني الله فداك؟ قال: يكون معهم فيسرنا بادخال السرور على المؤمن من شيعتنا، فكن منهم يا محمد. و روى الكشي عن علي بن محمد قال: حدثني بنان بن محمد عن علي بن مهزيار عن محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: سألت أبا جعفر عليه السلام ان يؤمر لي بقميص من قمصه اعده لكفني فبعث به الي، قال: قلت له: كيف اصنع به جعلت فداك؟ قال: انزع ازراه. قال الكشي: وجدت في كتاب محمد بن الحسن بن بندار القمي بخطه حدثني محمد بن يحيى العطار عن محمد بن احمد بن يحيى قال: كنت بفيد فقال لي محمد بن علي بن بلال: مر بنا الى قبر محمد بن اسماعيل بن بزيع لنزوره، فلما اتيناه جلس عند رأسه مستقبل القبلة و القبر امامه ثم قال: اخبرني صاحب هذا القبر يعني محمد بن اسماعيل انه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول: من زار قبر اخيه المؤمن فجلس عند قبره و استقبل القبلة و وضع يده على القبر و قرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات أمن من فزع الاكبر. و قال النجاشي بعد الحكاية المذكورة: و له كتب روى عنه احمد بن محمد بن عيسى و معاوية بن حكيم و ابراهيم بن هاشم و محمد بن ابي الخطاب . و اما محمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفراني، و كنيته ابو عبد الله فهو عين ثقة روى عنه الثقات و روى عنهم و لقي اصحاب ابي عبد الله عليه السلام قال النجاشي: له كتاب روى عنه عبد الله بن محمد خالد. و اما محمد بن اسماعيل بن احمد بن بشير البرمكي فهو ابو عبد الله المعروف بصاحب الصومعة سكن بقم و ليس اصله منها. ذكر ذلك ابو العباس بن نوح قال النجاشي: له كتب روى عنه محمد بن جعفر الاسدي و قال العلامة: اختلف علمائنا في شأنه فقال النجاشي: انه ثقة مستقيم، و قال ابن الغضائري: انه ضعيف، و قول النجاشي عندي ارجح. و اما المطلب الثاني: فاعلم انه قال شيخنا المكرم بهاء الملة و الدين العاملي عظم الله قدره في كتابه المسمى بمشرق الشمسيين بهذه العبارة: «تبصرة» دأب ثقة الاسلام رحمه الله في كتاب الكافي انه يأتي في كل حديث بجميع سلسلة السند بينه و بين المعصوم عليه السلام و لا يحذف من اول السند احدا، ثم انه كثيرا ما يذكر في صدور السند محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان و هو يقتضى كون الرواية عنه بغير واسطة، فربما ظن بعضهم ان المراد به الثقة الجليل محمد بن

إسماعيل بن بزيع، و ايدوا ذلك بما يعطيه كلام الشيخ تقى الدين حسن بن داود رحمه الله حيث قال فى كتابه: اذا وردت رواية عن محمد بن يعقوب عن محمد بن إسماعيل فى صحتها قولان: فان فى لقائه له اشكالا فنقف لجهالة الوسطة بينهما و ان كانا مرضيين معظمين. انتهى كلامه . و الظاهر ان ظن كونه ابن بزيع من الظنون الواهية و يدل على ذلك وجوه: الاول: ان ابن بزيع من اصحاب ابى الحسن الرضا و ابى جعفر الجواد عليهما السلام، و قد ادرك عصر الكاظم عليه السلام و روى عنه كما ذكره علماء الرجال فبقاؤه الى زمن الكلينى مستبعد. الثانى: ان قول علماء الرجال: ان محمد بن إسماعيل ادرك أبا جعفر الثانى عليه السلام يعطى انه لم يدرك من بعده احدا من الائمة عليهم السلام، فان مثل هذه العبارة انما يذكرونها فى اخر امام ادركه الراوى كما لا يخفى على من له انس بكلامهم. الثالث: انه رحمه الله لوبقى الى زمن الكلينى نور الله مرقدہ لكان قد عاصر ستة من الائمة عليهم السلام و هذه مزية عظيمة لم يظفر بها احد من اصحابهم عليهم السلام، فكان ينبغى لعلماء الرجال ذكرها و عدها من جملة مزاياه و حيث ان احدا لم يذكره، علم انه غير واقع. الرابع ان محمد بن إسماعيل الذى يروى عنه الكلينى بغير واسطة يروى عن الفضل بن شاذان، و ابن بزيع كان من مشايخ الفضل بن شاذان، كما ذكره الكشى. الخامس: ما اشتهر على الالسنه ان وفات ابن بزيع كانت فى حياة الجواد. السادس: انا استقرينا جميع احاديث الكلينى المروية عن محمد بن إسماعيل فوجدناه كلما قيده بابن بزيع فانما يذكره فى اواسط السند و يروى عنه بواسطتين هكذا: محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، و اما محمد بن إسماعيل الذى يذكره فى اول السند فلم نظفر بعد الاستقراء الكامل و التتبع التام بتقيده مرة من المرات بابن بزيع، و يبعد ان يكون هذا من الاتفاقيات المطردة. السابع ان ابن بزيع من اصحاب الائمة الثلاثة اعنى الكاظم و الرضا و الجواد عليهم السلام و قد سمع منهم سلام الله عليهم احاديث متكررة بالمشافهة، فلو لقيه الكلينى لنقل عنه شيئا من تلك الاحاديث التى نقلها عنهم بغير واسطة ليكون الوسطة بينه و بين كلا من الائمة الثلاثة عليهم السلام واحدا، فان قلة الوسائط شىء مطلوب و شدة اهتمام المحدثين بعلو السند امر معلوم، و محمد بن إسماعيل الذى يذكره فى اوائل السند ليس له رواية عن احد المعصومين سلام الله عليهم بدون واسطة اصلا بل جميع رواياته عنهم عليهم السلام انما هى

بوسائط عديدة. فان قلت: للمناقشة في هذه الوجوه محال واسع كما يناقش في الاول بان لقاء الكليني من لقي الكاظم عليه السلام غير مستنكر، لان وفاته عليه السلام سنة ثلاث وثمانين و مائة و وفات الكليني سنة ثمان وعشرين و ثلاثمائة و بين الوفايتين، مائة و خمس و اربعون سنة، فغاية ما يلزم تعميم ابن بزيع الى قريب مائة سنة و هو غير مستبعد. و في الثاني يمنع كون تلك العبارة نصا في ذلك، و لو سلم فلعل المراد بالادراك الرواية لا ادراك الرؤية و لا ادراك الزمان فقط، و في الثالث بان المزية العظمى رؤية الائمة عليهم السلام و الرواية عنهم بلا واسطة لا مجرد المعاصرة لهم من دون رؤية و لا رواية، فيجوز ان يكون ابن بزيع عاصر باقى الائمة لكنهم لم يرههم. قلت: اكثر هذه الوجوه، و ان امكنت المناقشة فيه بانفراده، لكن الانصاف انه يحصل من مجموعها ظن غالب يتآخم العلم: بان الرجل المتنازع فيه ليس هو ابن بزيع، و ليس الظن الحاصل منها ادون من سائر الظنون المعول عليها في علم الرجال كما لا يخفى على من خاض في ذلك الفن و مارسه و الله اعلم. انتهى كلامه زيد إكرامه فنقول: اذا تقرر هذا، و ظهر ضعف القول و بعد الظن بان المذكور هو ابن البزيع، و قد اطبق علماؤنا المتأخرون قدس الله ارواحهم على تصحيح ما يرويه الكليني عن محمد بن إسماعيل الذي فيه النزاع، و اطبقهم هذا قرينة على انه ليس احدا من اولئك الذين لم يوثقهم احد من علماء الرجال، فبقى الامر دائرا بين الزعفراني و البرمكي، فانهما ثققتان من اصحابنا لكن الزعفراني ممن لقي الصادق عليه السلام كما نص عليه النجاشي فيبعد بقاؤه الى عصر الكليني. فيقوى الظن في جانب البرمكي فانه مع كونه رازيا كالكليني، فزمانه في غاية القرب من زمانه، لان النجاشي يروي عن الكليني بواسطتين و عن محمد بن إسماعيل البرمكي بثلاث وسائط و الصدوق يروي عن الكليني بواسطة واحدة و عن البرمكي بواسطتين، و الكشي حيث انه معاصر للكليني يروي عن البرمكي بواسطة و بدونها. و أيضا فمحمد بن جعفر الاسدي المعروف بمحمد بن ابي عبد الله الذي كان معاصرا لبرمكي توفي قبل وفاة الكليني بقريب من ستة عشر سنة، فلم يبق مريية في قرب زمان الكليني من زمان البرمكي جدا. و اما روايته عنه في بعض الاوقات بتوسط الاسدي فغير قاذح في المعاصرة، فان الرواية عن الشيخ تارة بواسطة و اخرى بغيرها امر شائع متعارف لا غرابة فيه. و الله اعلم. هذا ما ذكره أيضا شيخنا البهائي جل بهاؤه و مجده بعد ما زيف القول بكون المذكور ابن البزيع

او واحد من العشرة الباقية. «عن الفضل بن شاذان»،. بالشين و الذال المعجمتين و النون، ابن الخليل بالخاء المعجمة ابو محمد الازدى النيشابورى، كان ابوه من اصحاب يونس و روى عن ابى جعفر الثانى عليه السّلام و قيل: عن الرضا عليه السّلام أيضا. و كان ثقة جليلا، فقيها متكلم له عظم شأن فى هذه الطائفة، قيل: انه صنف مائة و ثمانين كتابا و ترحم عليه ابو محمد عليه السّلام مرتين و روى ثلاثا و لاء، و نقل الكشى عن الائمة عليهم السّلام مدحه ثم ذكر ما ينافيه و قد اجبنا عنه فى كتابنا الكبير: و هذا الشيخ اجل من ان يغمز عليه فانه رئيس طائفتنا رضى الله عنه «صه» و قال النجاشى: اجل اصحابنا الفقهاء و المتكلمين و له جلالة فى هذه الطائفة و هو فى قدره اشهر من ان نصفه. و قال الشيخ فى الفهرست: متكلم فقيه جليل القدر له كتب و مصنفات روى الكشى عن الملقب بتور من اهل البرزجان من نيشابور: ان أبا محمد الفضل بن شاذان كان وجهه الى العراق فذكر انه دخل على ابى محمد عليه السّلام فلما اراد ان يخرج سقط عنه كتاب و كان من تصنيف الفضل، فتناوله ابو محمد عليه السّلام و نظر فيه و ترحم عليه و ذكر انه قال: اغبط اهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان و كان بين اظهركم. «عن ابن ابى عمير»،. و هو محمد بن زياد بن عيسى ابو محمد مولى الازد من موالى المهلب بن ابى صفرة و قيل مولى بنى امية و الاول اصح، بغدادى الاصل و المقام لقى أبا الحسن موسى عليه السّلام و سمع منه احاديث كناه فى بعضها فقال: يا أبا محمد، و روى عن الرضا عليه السّلام جليل القدر عظيم المنزلة فينا و عند المخالفين «صه» قال الكشى: انه ممن اجمعت اصحابنا على تصحيح ما يصح عنه و اقرؤا له بالفقه و العلم، و قال الشيخ الطوسى: انه اوثق الناس عند الخاصة و العامة و انسكهم نسكا و اورعهم و اعبدهم، ادرك من الائمة ثلاثة: أبا ابراهيم موسى بن جعفر عليه السّلام و لم يرو عنه و روى عن ابى الحسن الرضا عليه السّلام و ابى جعفر الثانى عليه السّلام. «عن جميل بن دراج»،. بالدال غير المجمعة و الرء المشددة و الجيم. و دراج يكنى بابى الصبيح بن عبد الله ابى على النخعى و قال ابن فضال: ابو محمد شيخنا و وجه الطائفة ثقة روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السّلام و اخوه نوح بن دراج القاضى أيضا من اصحابنا، و كان يخفى امره و مات فى ايام الرضا عليه السّلام و كان اكبر من نوح و عمى فى اخر عمره و اخذ عن زرارة له اصل «صه» قال الكشى: انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن

هؤلاء و تصديقهم لما يقولون و أقروا لهم بالفقه: جميل بن دراج و عبد الله بن مسكان و عبد الله بن بكير و حماد بن عيسى و حماد بن عثمان و ابان بن عثمان، قالوا: وزعم ابو إسحاق الفقيه يعنى ثعلبة بن ميمون ان افقه هؤلاء جميل بن دراج و هم اصحاب ابى عبد الله عليه السلام. «عن ابان بن تغلب». بالتاء المنقوطة فوقها نقطتين المفتوحة و الغين المعجمة الساكنة ابن رباح ثقة جليل القدر عظيم المنزلة فى اصحابنا، لقي أبا محمد على بن الحسين و أبا جعفر و أبا عبد الله عليهم السلام و قدم الى المدينة و روى عنهم و قال له الباقر عليه- السلام: اجلس فى مسجد المدينة و افت الناس، فانى احب ان يرى فى شيعتى مثلك، و مات فى حياة ابى عبد الله عليه السلام فقال الصادق عليه السلام لما اتاه نعيه: اما و الله لقد اوجع قلبى موت ابان، و مات فى سنة احدى و اربعين و مائة. و روى ان الصادق عليه السلام قال له: يا ابان: ناظر اهل المدينة فانى احب ان يكون مثلك من رواتى و رجالى. «عن ابى عبد الله عليه السلام قال: لوددت ان اصحابى ضربت رءوسهم بالسياط حتى يتفقهوا». معناه واضح، السياط جمع سوط و هو الذى يجلد به، و الاصل سواط بالواو فقلبت ياء لكسرة ما قبلها، و قد يجمع على الاصل اسواط، و الذى نقل عن ابى هريرة: فجعلنا نضرب باسيطنا و قسينا بالياء هو شاذ و القياس اسواطنا، كما يقال فى جمع ريح: ارياح شاذا و القياس ارواح و هو المطرد المستعمل و انما قلبت الواو فى سياط لكسرة ما قبلها و لا كسرة فى اسواط.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثامن قوله رحمه الله: محمد بن اسماعيل من المستغرب جدا أن يذهب و هم متوهم الى كون محمد بن اسماعيل هذا هو ابن بزيع، و لست أظن ذلك بمترعرع فى علم الحديث فضلا عن شائخ فيه. و ربما يبدو فى بادئ اللحظ أن يكون هو البرمكى صاحب الصومعة. و ليس بصحيح، فان أبا عبد الله البرمكى يروى عنه أبو الحسين محمد بن جعفر الاسدى على ما فى الفهرست و كتاب

النجاشي، و أبو جعفر الكليني يروى عن أبي الحسين الاسدى و لم يدرك أبا عبد الله البرمكى صاحب الصومعة، بل الصحيح أنه أبو الحسين النيشابورى محمد بن اسماعيل بن على بن سختويه الذى ذكره الشيخ فى باب لم من كتاب الرجال، و مدحه بالفضل، و قد علمنا من الطبقات أنه يروى عن الفضل بن شاذان. و أما محمد بن اسماعيل بن خيثم الكنانى و محمد بن اسماعيل الجعفرى الذى روى عنه ابن عقدة أبو العباس، و محمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفرانى أبو عبد الله الثقة الرواية الذى روى عنه عبد الله بن محمد بن خالد بن عمر الطيالسى، فانهم و ان كانوا بحسب الطبقة فى درجة من يروى عنه أبو جعفر الكلينى، الا أنهم غير هذا الفاضل النيسابورى الذى صحب الفضل بن شاذان و روى عنه، و الله سبحانه أعلم.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٦٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: روایت است از امام جعفر صادق عليه السلام گفت كه: هر آينه دوست داشتم اين را كه شيعه من زده شود سرهاى ايشان به تازيانه ها تا طلب علم دين كنند. مراد، شكايه است از شيعه.

صافى در شرح كافى ؛ ج ١ ، ص ٢٨٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى] :

هدية: «ودّ» كعزّ، و«السياط» جمع سوط، وهو ما يُجلد به، قُلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها. قال برهان الفضلاء: المراد شكايه عن الشيعة.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٢٠



\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول و لكنه فى قوة الصحيح لكون محمد بن إسماعيل من مشايخ الإجازة و لا تضر جهالته. قوله بالسياط: هو بكسر السين جمع السوط.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٠١

\*\*\*\*\*

## ١٠- الحديث

٤٦ / ١٠. عَالِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَمَّنْ رَوَاهُ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، رَجُلٌ عَرَفَ هَذَا الْأَمْرَ لَزِمَ بَيْتَهُ

ص: ٧٥

---

١-١ . التوبة (٩): ١٢٢.

٢-٢ . المحاسن ، ص ٢٢٩ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٦٣ . تفسير العياشى ، ج ٢ ، ص ١١٨ ، ح ١٦٢ ، عن أبى بصير عن أبى جعفر عليه السلام ؛ فقه الرضا عليه السلام ، ص ٣٣٨ ، مع تفاوت الوافى ، ج ١ ، ص ١٢٧ ، ح ٤١ .

٣-٣ . فى «ب ، ج ، و» : «المفضل» .

٤-٤ . النظر هاهنا كناية عن الرحمة والرأفة والعطوفة والاختيار ؛ لأنّ النظر فى الشاهد دليل المحبّة ، وترك النظر دليل البغض والكراهة . أنظر شروح الكافى .

۵-۵ . المحاسن ، ص ۲۲۸ ، کتاب مصابیح الظلم ، ح ۱۶۲ و فيه: «فی وصیة المفضل بن عمر»؛ تحف العقول ، ص ۵۱۳ ، مراسلاً عن المفضل بن عمر . وراجع: المحاسن ، ص ۲۲۷ ، ح ۱۵۸ الوافی ، ج ۱ ص ۱۲۸ ، ح ۴۲ .  
 ۶-۶ . فی حاشیة «بح» : «أصحابنا» .  
 ۷-۷ . «ضربت» بضم التاء علی صیغة المتکلم ، أو بسكونها وضم الضاد علی البناء للمفعول . شرح المازندرانی ، ج ۲ ، ص ۲۱ .  
 ۸-۸ . المحاسن ، ص ۲۲۹ ، کتاب مصابیح الظلم ، ح ۱۶۵ بسند آخر عن إسحاق بن عمّار ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ليت السياط على رؤوس أصحابي حتى يتفقّوها في الحلال والحرام» الوافی ، ج ۱ ، ص ۱۲۹ ، ح ۴۳ .

وَلَمْ يَتَعَرَّفْ إِلَى أَحَدٍ مِنْ إِخْوَانِهِ؟ قَالَ: فَقَالَ: «كَيْفَ يَتَفَقَّهُ هَذَا فِي دِينِهِ؟!» (۱)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مردی بامام صادق علیه السلام عرض کرد: قربانت مردیست که امر امامت را شناخته و در خانه نشسته و با هیچ یک از برادران دینیش آشنائی ندارد فرمود: این مرد چگونه دینش را میفهمد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱ ، ص ۳۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- مردی به آن حضرت عرض کرد: قربانت، کسی هست که به این مذهب معرفت و عقیده دارد ولی در خانه خود نشسته و با احدی از برادران مذهبی خود آشنائی ندارد. فرمود: این آدم چطور دین خود را می فهمد؟

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۸۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۹- مردی به حضرت صادق عرض کرد: قربانت کردم، کسی است که امامت را شناخته ولی در خانه خود نشسته و با احدی از برادران مذهبی خود آشنائی ندارد فرمود: این آدم چطور دین خود را می فهمد؟

توضیح: واژه تفقه در دین در بسیاری از روایات آمده و معصومین درباره آن سخن گفته اند، و در دعا هم به آن اشاره شده است، این واژه در حقیقت به دیندارانی اطلاق می شود که از مسائل دینی آگاه و نسبت به آن بینش دارند، و متأسفانه گروهی از دینداران هم هستند که مسائل دینی را به طور سطحی آموخته اند و چندان آگاهی ندارند و در طول تاریخ همیشه ابزار و آلت دست سیاستمداران قرار گرفته اند و برای اسلام دردسر و مشکلات آفریده اند. و در طول تاریخ بیشتر رهبران اسلام از آنها ضرر و خسارت دیده اند، اینجاست که علی علیه السلام در یکی از سخنان خود وقتی از دست این گروه به تنگ می آید، می فرماید: اینها چه مردمی هستند، اگر حرف بزنم می گویند حرص حکومت دارد و اگر خاموش بنشینم، می گویند از مرگ ترسیده است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۵۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

اعلم: ان الناس اختلفوا فى ان لزوم البيت و العزلة من الخلق افضل او المخالطة و الصحبة معهم؟ و التحقيق ان كلا من الامرين يفضل على الاخر فى وقت و من جهة، و ذلك يختلف باختلاف حال الاشخاص بل باختلاف حال شخص واحد بحسب الاوقات. فان كثيرا من المقاصد الدينية و الدنياوية يتوقف حصولها على الاستعانة بالغير و اعظم ذلك كله التعلم و التفقه فى الدين، فانه اعظم و اهم من كل عبادة و طاعة و لا يتصور ذلك الا بالمخالطة و الصحبة مع المعلمين و الاستاذين، و كل ما يستفاد من المخالطة يفوت بالعزلة. فالمحتاج الى التعلم كما هو فرض عليه فما يفوت به و هو العزلة حرام عليه فهو يكون عاصيا بالعزلة و لزوم البيت، اللهم الا ان لا يتأتى منه الخوض فى العلوم و رأى الاشتغال بالعبادة و الاكتفاء بالتقليد فيما سمعه منذ أول الامر و اعتقده اولى، فلا يبعد ان يكون العزلة فى حقه راجحا سيما اذا لم يتمش منه انفعال الغير و لا اكتساب الخيرات الدنيوية، فان عبادة الجاهل ليس فيها كثير خير. و اما من كان يقدر على التبريز فى علوم الدين و اصول اليقين، فالعزلة فى حقه قبل التعلم و التفقه هى الخسران المبين، و لهذا قال بعضهم: تفقه ثم اعتزل. و من اعتزل قبل التعلم، فهو فى الاكثر مضيع اوقاته بنوم او فكر فى هوس، و غايته ان يستغرق الاوقات بأوراد يستوعبها و هو لا ينفك فى اعماله بالبدن و القلب عن انواع من الغرور يخيب سعيه و يبطل عمله من حيث لا يدري، و لا ينفك فى اعتقاده فى الله تعالى و صفاته عن اوهام يتوهمها و يأنس بها و عن خواطر فاسدة تعتريه فيها، فيكون فى اكثر احواله ضحكة للشيطان و هو يرى نفسه من العباد، فالعلم هو اصل الدين فلا خير فى عزلة العوام و الجاهل. قال بعض العلماء: مثال النفس مثال مريض يفتقر الى طبيب متلطف ليعالجها، فالمريض الجاهل اذا خلا بنفسه عن الطبيب قبل ان يتعلم الطب تضاعف لا محالة مرضه؛ فلا يليق العزلة الا بالعلماء.

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۳۴

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از آن که روایت کرد حدیث را از امام جعفر صادق علیه السلام، راوی گفت که: گفت او را مردی که: قربانت شوم! مردی که شناخته امامت شما را، در خانه خود نشسته و در آشنایی برادران مؤمن را بر خود بسته. راوی گفت که: پس امام علیه السلام گفت که: چگونه طلب علم می کند این مرد در آنچه فرموده الله تعالی او را؟ مراد، این است که بد کرده؛ چه این، مخالف آیت سوره توبه است، چنانچه گذشت در شرح حدیث هفتم این باب. پس می باید که بیرون آید و آشنایی کند تا طلب علم دین کند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۸۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: نصّ فی الحظر من الاعتزال عن زیارة الإخوان فی الدین، ودلالة علی امتناع حصول العلم بالمکاشفة من الرياضة كما ادّعت الصوفیة والقدریة لعنهم الله، وفی الباب الثانی: «إذا أراد الله بعبد خیراً فقهه فی الدین». یعنی لا خیر فیمن لم يتعلّم علم الدین من أهله بواسطة أو بلا واسطة. والمراد أنّ مثله کمن لا خیر فیهِ، وفی عدادهم إذا ترک مع الإمكان، والمعذور یعلم فی البرزخ. سئل شیخ کبیر من الصوفیة الملعونین: ما حکم الشکّ بین الثلاث والأربع؟ فقال: استتفاف الصلاة فی کلّ صورة أولى، فإنّ الصلاة السلیمة خیرٌ من صلاة ذات وصلة.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۱، ص ۳۲۰

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام و لم يتعرف، أى اعتزل الناس و لم يخالطهم أو لم يسأل عنهم، قال الجوهري: تعرفت ما عند فلان أى تطلبت حتى عرفت.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٠٢

\*\*\*\*\*

## (٢) باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء

### ١- الحديث

٤٧ / ١. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ - الدَّهْقَانِ، عَنْ دُرُسْتِ الْوَاسِطِيِّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْمَسْجِدَ، فَإِذَا جَمَاعَةٌ قَدْ أَطَافُوا بِرَجُلٍ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقِيلَ: عَلَامَةٌ، فَقَالَ: وَمَا الْعَلَامَةُ؟ فَقَالُوا لَهُ (٢): أَعْلَمُ النَّاسِ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ وَوَقَائِعِهَا وَأَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْأَشْعَارِ وَالْعَرَبِيَّةِ (٣)» .

قَالَ: «فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: ذَاكَ (٤) عِلْمٌ لَا يَضُرُّ مَنْ جَهَلَهُ، وَلَا يَنْفَعُ مَنْ عَلِمَهُ، ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ، وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ (٥)» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام هفتم علیه السلام فرمود: چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وارد مسجد شد دید جماعتی گرد مردی را گرفته اند فرمود: چه خبر است گفتند علامه ایست. فرمود: علامه یعنی چه؟ گفتند: داناترین مردم است بدودمان عرب و حوادث ایشان و بروزگار جاهلیت و اشعار عربی. پیغمبر فرمود: اینها علمی است که تا دانش را زیانی ندهد و عالمش را سودی نبخشد، سپس فرمود: همانا علم سه چیز است: آیه محکم، فریضه عادل، سنت پا برجا، و غیر از اینها فضل است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- ابو الحسن موسی (علیه السلام) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وارد مسجد شد و بناگاه جمعی را دید گرد مردی را گرفتند، فرمود: این چیست؟ گفتند: علامه است، فرمود: علامه یعنی چه؟ گفتند: داناترین مردم است به انساب عرب و نبردهای عرب و ایام جاهلیت و اشعار عرب و علوم عربیت، فرمود که: پیغمبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: این علمی است که ندانستن آن زیانی ندارد و دانستنش سودی ندهد. سپس پیغمبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: همانا علم سه است: آیه محکم، فریضه عادلانه، سنت زنده و بر جا و جز اینها فضل است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۸۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام هفتم علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و اله وارد شد، جماعتی را دید که اطراف مردی را گرفته اند، فرمود: این کیست؟ گفتند: علامه است، فرمود: علامه یعنی چه؟ گفتند: داناترین مردم به نسبتها، نبردهای عرب و ایام جاهلیت و اشعار عرب است. پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: این علمی است که ندانستن آن ضرر و زیانی به شخصش نمی زند و دانستنش سودی را به او نمی رساند.

سپس پیامبر صلی الله علیه و اله فرمود: همانا علم سه گونه است:

۱- آیات محکم قرآن (که مربوط به اصول عقاید است)

۲- فریضه عادلّه (یعنی علم اخلاق که انسان را می سازد)

۳- سنت پایدار (که اشاره به احکام شریعت و دستورات پیامبر است)

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۶۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قوله عليه السلام: فقیل: علامة، ای عالم جدا، و الهاء فيه للمبالغة، قوله: قال: و ما العلامة؟ كلمة ما من جملة كلمات الاستفهام التي يقع بها السؤال عن ماهية الشيء او سببه او وجوده او كنهه او كيفه او متاه او اينه او غير ذلك. فالسؤال عن ماهية الشيء ب«ما هو» و عن سببه ب«لم هو»، و عن وجوده ب«هل هو»، و عن مقداره او عدده ب«كم هو»، و عن صفته ب«كيف هو» و عن زمانه ب«متى



هو»، و عن مكانه ب «اين هو». فان قلت: المناسب هاهنا ايراد كلمة «لم» بدل «ما». قلنا: قد تقرر في العلوم العقلية: ان مطلب «ما هو» و «لم هو» في كثير من الاشياء متحدان، و هي كالمفارقات العقلية التي وجودها الخاص عين ماهيتها فمن علم ان العقل مثلا «ما هو» علم أيضا «لم هو» و كما اذا اخذت الماهية مع وجودها الخاص، فان سبب وجود الشيء و ان كان خارجا عن نفس ماهيته لكنه داخل في قوام وجوده. فاذا كان السؤال عن الماهية الموجودة فصح ايراد كلمة «لم» بدل «ما» و كذا اذا كان السؤال عن سبب وجود الشيء ب «ما هو» نفس الوجود صح ايراد كلمة «ما» بدل «لم» و نظير ذلك انه اذا اخذ الموصوف مع صفته كالجسم مع البياض كانهما امر واحد مركب من مادة و صورة، فاذا سأل عن المجموع سأل ب «ما هو» و يقع في الجواب: الجسم الابيض كما يقع الحد المركب من الجنس و الفصل، ففي هذا المثال قد وقع في جواب «ما هو» ما كان يقع في جواب «كيف هو». ففي ما نحن فيه لما كان غرضه صلى الله عليه و آله الاستكشاف عن حقيقة عالمية ذلك الرجل المقيد بالعلم المأخوذ بكونه عالما، فكان السؤال عن سبب اتصافه بالعلامة راجعا الى السؤال عن حقيقة كونه علامة، و لهذا وقع الجواب بنحو علمه الداخل في كونه علامة بزعمهم و هو علمه بانساب العرب و حكاياتها و علمه بالاشعار العربية، فذلك العلم داخل في حقيقة عالميته و علة لاتصاف ذاته بنعت العلم. و هذا كما اذا سأل ما الخسوف؟ يقع الجواب: بانه محق ضوء القمر لحيلولة الارض بينه و بين الشمس عند المقابلة الحقيقية. و اذا سأل: لم الخسوف؟ يقع الجواب بحيلولة الارض بينهما عند المقابلة فيمحق نوره، فاذا يشارك فيه الجوابان: اعنى الحد و البرهان فافهم هذا، فانه من غوامض العلوم ثم لما زعموا ان ما حصل لذلك الرجل، هو من العلوم المعتبرة الحقيقية فينبههم رسول الله صلى الله عليه و آله بان الذي حصل ليس علما بالحقيقة، اذ العلم بالحقيقة هو الذي يضر جهله في المعاد و ينفع اقتناؤه ذخرا ليوم يقوم فيه الاشهاد لا الذي يستحسنه العوام و يكون مصيدة للحطام، ثم افاد صلى الله عليه و آله لهم ان العلم الذي يضر جهله و ينفع علمه في الآخرة ما ذا؟ فقال: انما العلم ثلاثة... الى آخره و اعلم انك قد علمت سابقا ان العلوم الاخرية قسمان: علوم معاملة و علوم مكاشفة، و الظاهر ان هذه الاقسام التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه و آله و حصرها في ثلاثة هي علوم المعاملة، لانها التي يقع بها الانتفاع لاكثر الخلق. و اما علوم المكاشفة فلم توجد في كل

وقت الا فى اقل قليل من الناس، وهو اعز من الكبريت الاحمر كما دلّ عليه بعض الاحاديث الآتية فى كتاب الايمان، والمذكور منها فى القرآن انما كان على سبيل الرمز فى متشابهات القرآن التى لا يعلم تأويلها الا الله و الراسخون فى العلم. ولما كانت العلوم الدينية النافعة فى الآخرة اما متعلقة بالاصول الاعتقادية او بالفروع العملية، والثانية اما متعلقة بالافعال و اعمال الجوارح من الحلال و الحرام و اما متعلقة بالاحوال و اعمال القلب من محاسن الاخلاق و مقابحها و نيات الضمائر و اغراضها فهى ثلاثة اقسام:فقوله صلى الله عليه و آله:آية محكمة، اشارة الى القسم الاول و هو اصول العقائد و اركانها المستفادة من الآيات المحكمات القرآنية، وقوله صلى الله عليه و آله:او فريضة عادلة، اشارة الى العلم بفرائض الاعمال و واجباتها و محرماتها التى يجب على المكلفين الاتيان بها و الكف عنها وقوله:او سنة قائمة، اشارة الى العلم بالسنن و النوافل، فانها من الاعمال التى يؤثر فى جلب الاحوال للقلوب و كسب الاخلاق الحسنة و ازالة الملكات الرديئة و كلها ثابتة من طريق الحديث و السنة. و يحتمل ان يكون الثانى اشارة الى علوم الاخلاق و صفات القلب، و ان اكثرها مما يستقل العقل بادراكه اعنى محاسن تلك الاحوال و مقابحها. و الثالث و هو قوله صلى الله عليه و آله:او سنة قائمة، اشارة الى العلم باعمال المكلفين و احكامها الخمسة المستفاد جلها بل كلها من السنة القائمة، اى الاحاديث الصحيحة الثابتة بنقل الرواة العدول و الرجال الثقات. وقوله صلى الله عليه و آله:و ما خلاهن فضل، اى ما خلا هذه الثلاثة سواء كان محمودا كالطب و نحوه، او مذموما كعلم السحر و الشعبةذة و الفأل و احكام النجوم و غيرها، فان اكثر ما يعده العامة من العلوم المستحسنة المحمودة ليس منها بل يكون مذموما. فان قلت:العلم هو معرفة الشىء على ما هو عليه و هو من صفات الله تعالى، فكيف يكون الشىء علما و مع كونه علما مذموما؟ قلنا:ان العلم لا يذم لعينه و لا لكونه علما على الاطلاق و انما الذم متوجه إليه لاحد اسباب ثلاثة: احدها ان يكون مؤديا الى ضرر اما بصاحبه او بغيره، كما يذم علم السحر و الطلسمات و هو حق اذ شهد القرآن له و به يتوسل الى ما يفرقون به بين المرء و زوجته. الثانى ان يكون مضرا بصاحبه فى اكثر الامر كعلم النجوم، فانه فى نفسه غير مذموم إذ هو قسمان:قسم يتعلق بالحساب و الهيئة و قد نطق القرآن بان مسير الكواكب محسوب اذ قال:

الشمس والقمر بحسبان

(الرحمن-٥)، وقال:

والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم

(يس-٣٩)، وقال:

لتعلموا عدد السنين والحساب

\*

(يونس-٥)، والثاني الاحكام، واصله يرجع الى الاستدلال على الحوادث بالاسباب، و هو كالاستدلال الطبيب بالنبض و حركة الشرايين على ما سيحدث فى بدن الانسان من الصحة و المرض و لكنه ذمه الشرع و زجر عنه و انما زجر عنه لثلاثة اوجه: الاول: انه مضر باكثر الخلق، فانه اذا القى إليهم ان هذه الآثار تحدث عقيب سير هذه الكواكب و الانظار وقع فى نفوسهم ان الكواكب هى المؤثرات و انها الآلهة المدبرة، لانها جواهر شريفة سماوية يعظم وقعها فى القلوب فيلتفت إليها و يرى الخير و الشر مرجوا و محذورا من جهتها و ينمحي ذكر الله عن القلب، فان الضعيف يقصر نظره على الوسائط، و العالم الراسخ هو الذى يطلع على ان الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامرہ سبحانه. و الثانى: ان احكام النجوم تخمين محض ليس بعلم لا باليقين و لا بالظن، فالحكم به حكم بجهل فيكون مذموما على هذا من حيث انه جهل و كذب لا من حيث انه علم و حق، و لقد كان ذلك معجزة لادريس النبى عليه السلام و قد اندرس و انمحي و ما يتفق احيانا من اصابة المنجم فهو اتفاق. و ثالث الوجوه انه لا فائدة فيه، و اقل احواله انه خوض فى فضول لا يعنى و تضييع العمر الذى هو انفس بضاعة الانسان بغير فائدة و هو غاية الخسران، فالحوض فى النجوم و ما يشبهه اقتحام خطر او خوض جهالة من غير فائدة، فان ما قدر كائن و الاحتراز عنه غير ممكن بخلاف الطب فان الحاجة ماسة إليه، و اكثر ادلتها مما يطلع عليه. السبب الثالث غموض بعض العلوم الحققة و دقته، فان

الخوض فى علم لا يستقل الخائض بدركه مذموم فيجب كف الناس عن البحث عنه و الخوض فيه، و لهذا قال رسول الله صلى الله عليه و آله: اذا ذكر القدر فامسكوا، و قال امير المؤمنين عليه السلام كما رواه الصدوق فى كتاب التوحيد باسناده عن الاصبغ بن نباته: الا ان القدر سر من سر الله، و ستر من ستر الله، و حرز من حرز الله مرفوع فى حجاب الله، مطوى عن خلق الله مختوم بخاتم الله... الحديث بطوله. و اعلم انه كما يطلع الطيب الحاذق على اسرار فى معالجات المرضى، يستبدها من لا يعرفها، فكذا الأنبياء عليهم السلام اطباء القلوب عارفون باسباب الحياة الاخرية، فلا تحكم بمعقولك على سنتهم و احكامهم، ففى اسرار الشريعة و لطائفها المفيدة لصفاء القلوب و طهارتها و اصلاحها المترقى الى جوار الله و الوصول الى دار كرامته امور تكل عن ادراكها الافهام، و تدق عن ادراكها عقول الانام بقوة افكارها و استدلالاتها، و كل ما لم يصل عقلك الى وجه الحكمة فيه فاعزل العقل عن الفكرة فيه و لازم الاتباع. و لذلك ورد عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال: ان من العلم جهلا و ان من العقل عيا. و معلوم ان العلم لا يكون جهلا و لكنه يؤثر تأثير الجهل فى الاضرار و انه قال صلى الله عليه و آله: قليل من التوفيق خير من كثير من العلم، فقد تبين ان معنى كون علم مذموما ما ذا، و الا فالعلم فى نفسه اى علم كان نوع من النور و الظهور قل او كثر و النور لا يكون الا ممدوحا بنفسه، و انما الذم لاجل ما لزمه من ضرر او شر.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ , ص ٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله رحمه الله: محمد بن الحسن هو محمد بن الحسن بن فروخ الصفار من باب لم يرو الذى روى عن الحسن بن موسى الخشاب لا محمد بن الحسن الصفار من رجال العسكري عليه السلام. قوله عليه السلام: انما العلم ثلاثة آية محكمة الحديث الاول قوله رحمه الله: محمد بن الحسن هو محمد بن الحسن بن فروخ الصفار من باب لم يرو الذى روى عن الحسن بن موسى

الخشاب لا محمد بن الحسن الصفار من رجال العسكري عليه السلام. قوله عليه السلام: انما العلم ثلاثة آية محكمة أى زيادة غير محتاج إليها كاللغو، أو فضيلة من المزايا والمحسنات لا من الكمالات الضرورية التى ليس عنها بد ولا عنها مندوحة.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٦٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: والعربية. [ص ٣٢ ح ١] أقول: أى أمثال العرب لا العلوم العربية. قال عليه السلام: فريضة عادلة. [ص ٣٢ ح ١] أقول: لعلّه إشارة إلى الواجبات العملية، أو سنة قائمة إلى المستحبات العملية. وعلى التقديرين يستوعب مراتب الحكمة العملية. والمراد من العادلة ما يتوسط بين طرفى التفريط والإفراط. قوله: البخترى - بفتح الباء الموحدة، وسكون الخاء المعجمة، وفتح المثناة من فوق، وبعدها الراء - نسبة إلى البختر، وهى مشية حسنة. والبخترى: الحسن المشى والجسم والمختال.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٥٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: روایت است از امام موسى كاظم عليه السلام گفت كه: داخل شد رسول الله صلى الله عليه و آله در مسجد مدینه، پس ناگاه دید جماعتی كه به تحقیق، دور مردی گرفته اند. پس گفت كه: چیست این جمعیت با این مرد؟ پس گفته شد كه: مردی است بسیار دانا. پس گفت كه: و چیست معنی بسیار دانا؟ پس گفتند رسول الله صلى الله عليه و آله را كه: داناتر مردمان است به نسب های عرب

و تاریخ عرب و روزگار گذشته که پیش از ظهور پیغمبری شما بود و شعرهای عرب و قاعده هایی که در زبان عرب است. امام گفت که: پس گفت پیغمبر صلی الله علیه و آله که: دانش این مرد، هرزه است. دانشی است که ضرری نمی رساند به کسی که نداند آن را و نفعی نمی رساند به کسی که داند آن را. اصل: «ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ، وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ». . شرح: الفرض: بریدن. و مراد به فریضه این جا، مسئله فروع فقه است؛ چه در آن، کار به آخر رسیده و حکم افعال شخصیّه معلوم شده. العُدُول: کبییدن. السُّنَّة: راه و روش؛ و مراد این جا، مسئله اصول فقه است. القَائِم: کارساز ضعیفان؛ و مراد این جا، مسئله معلومه است از اصول فقه که در مسائل غیر معلومه به کار آید. یعنی: بعد از آن گفت پیغمبر صلی الله علیه و آله که: نیست دانشی که ضرر رساند به کسی که نداند آن را و نفع رساند به کسی که داند آن را، مگر سه دانش: اول: دانستن مضمون آیتی از قرآن که صریح باشد در معنی خود و معلوم باشد که منسوخ نشده. پس اگر کسی صاحب تتبع باشد و گوید که: این آیت، این معنی ندارد، یا گوید که: منسوخ شده، مکابره صریح می کند، یا خود را بازی ای می زند، مثل آیت هایی که در آنها نهی از قرار دادن شریک برای الله تعالی و اختلاف از روی ظن هست. دوم: دانستن مسئله ای که در آن مسئله، قطع و فصل الهی باشد، به این معنی که در آن مسئله، الله تعالی حکم افراد شخصیّه فعل مکلف را بیان کرده باشد، بی واسطه بیان حکم افراد کلّیه آن؛ و آن مسئله، عدول کرده باشد از محکّمات قرآن، به این معنی که در محکّمات قرآن نباشد، مثل این که بر هر عاقل بالغ، واجب است در هر وقت ظهر، چهار رکعت و مستحبّ است در هر سحر، یازده رکعت و مانند آنها از مسائل فروع فقه؛ چه مقصود بی واسطه از آنها دانستن حکم افراد شخصیّه نماز ظهر و نماز شب و مانند آنهاست. سوم: دانستن مسئله ای که در آن مسئله، بیان راه و روش باشد، به این معنی که مقصود بی واسطه از آن، دانستن حکم افعال کلّیه باشد و آن مسئله، کارسازی مسائل ندانسته کند، به این معنی که به واسطه دانستن آن مسئله، افعال شخصیّه که حکم الهی در آنها دانسته نشده، به جا آورده شود، مثل این که در مسئله ندانسته، عمل به ظاهر قرآن می توان کرد بی فتوا و قضا، و مثل این که اگر در ظاهر قرآن نیز نباشد، عمل به خبر واحد صحیح می توان کرد در آن و مانند اینها از مسائلی که از اصول

فقه است و قطع و فصل در آنها نشده، به این معنی که بعد از دانستن آنها، فایده ای از آنها در افعال شخصیّه نمی توان برد بی احتیاج به انتظار سخنی دیگر در بیان حکم افعال شخصیّه، مثل ظاهر قرآن و خبر واحد. و مصنف اشارت کرد به این قسم سوم که گفت که: «بِالْأَثَارِ الصَّحِيحَةِ وَالسُّنَنِ الْقَائِمَةِ» و بیان شد در شرح «وَقُلْتَ إِنَّكَ تُحِبُّ» تا آخر، در خطبه. و هر چه غیر این سه قسم دانش است و نسبتی به آنها ندارد، زیاد است، به این معنی که هرزه است. دانستن آن، فایده ندارد و ندانستن آن، ضرر ندارد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۸۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: «العلامة» علی صیغة المبالغة: العالم جداً. و«النسابة»، والتاء للمبالغة، مبالغة فی المبالغة. و«عطف» (الایام) محتمل. و«العربیة» ای القواعد المنسوبة بلسان العرب. وضرر الجاهل ونفع العالم هنا یعلم من قوله علیه السلام فی الثامن فی السابق: «فإنه من لم یتفقه فی دین الله لم ینظر الله إلیه یوم القیامة ولم یزک له عملاً» وذلك فی العلم بالأنساب، والوقائع، والتواریخ، والأشعار ظاهر. وأما فی العربیة، فهی قد تقع مقدّمة طالبی علم الدین، ولیست مقصوده بالذات للنفع الموصوف. (إنّما العلم ثلاثة) لعلّ المعنی: إنّما علم الدین الذی یوجب أن ینظر الله إلی عالمه یوم القیامة بشرط العمل، ویزکی له عمله ثلاثة بحسب الاسم الذی باعتبار العالم، وهو علم واحد حقیقة. یدلّ علی هذا العطفان بكلمة «أو»؛ فإنّ علم الدین لیس إلّما أخذ عن الله تبارک وتعالی، فإن كان بلا بشر سمی (آیة محكمة)؛ لأنّه من آیات محکّمات حجّیة الحجّة المعصوم العاقل عن الله، نبیاً كان أو وصیاً، کسائر المعجزات والدلالات، ومعجزة العلم أحکمها وأظهرها. وإن كان بالواسطة، فإنّما بواسطة الحجّة المعصوم العاقل عن الله، أو بواسطة العاقل عن العاقل عن الله، واحداً كانت الوساطة أو أكثر. فعلى الأول سمی (فریضة عادلة) باعتبار أن طلبه فریضة، وآخذه عدل مشافهیّ كأنه

هو. ولو صفه حينئذٍ بـ«العادلة» إشارة أخرى، وهى اشتراط عدالة الناقل الآخذ مشافهة، ففى صورة  
الواسطة بطريقٍ أولى. وعلى الثانى سمى (سنّة قائمة) أى بين الناس حتّى تقوم الساعة، ووجهه ظاهر  
كوجه البيان؛ إذ العلم ما فيه القطع واليقين. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: قوله فى  
العنوان؛ يعنى هذا باب بيان علامة العلم الذى أمر الله تعالى بطلبه، وبيان فضيلته، وبيان فضيلة  
علمائه. وقوله: «وأيام الجاهليّة» أى تواريخها. «آية محكمة» أى العلم بمضمون محكم من محكمات  
القرآن إذا لم يكن منسوخاً، كالمحكمات الدالّة على النهى عن الشرك والعمل بالظنّ. «أو فريضة  
عادلة» من الفرض بمعنى القطع والإبانة. و«عادلة» من العدل، بمعنى الرجوع عن الشىء. والمراد هنا  
من الفريضة مسائل فروع الفقه، وهى انتهت فى الإبانة، وعلم بها حكم الأفعال الشخصية. فالمعنى أو  
العلم بما يكون فيه القطع الإلهيّ وفصله بحكم متعلّق بفعل مخصوص من أفعال المكلفين بلا  
واسطة قاعدة كليّة يستنبط منه أحكام أفراد الأفعال، و«الفريضة» بهذا المعنى «عادلة» من محكمات  
القرآن ليست فيها كوجوب الأربع للظهر واستحباب أحد عشر فى السّحر. «أو سنّة قائمة» أى طريقة  
بيّنة، وقواعد أصليّة ظاهرة، يعلم بواسطتها الأحكام المتعلّقة بالأفعال الشخصية التى لا يظهر القطع  
الإلهيّ وفصله فيها بدون تلك الطريقة، والقواعد الأصليّة، يعنى مسائل أصول الفقه، كالعلم فى مسألة  
مشتبهة بظاهر القرآن لو أمكن لكن بدون القضاء والإفتاء، وكالعلم بالخبر الواحد الصحيح لو لم  
يمكن بظاهر القرآن، وكغير ذلك من الأصول الفقهيّة الثابتة عندنا. والمصنّف طاب ثراه أشار إلى  
القسم الثالث فى الخطبة بقوله: «بالآثار الصحيحة والسنن القائمة». «وما خلاهنّ فهو فضل» أى  
زيادة بلا طائل، لا يضّرّ من جهله، ولا ينفع من علمه. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «ذلك  
علمٌ لا يضّرّ من جهله، ولا ينفع من علمه» أى لا يتضرّر أحد بجهله، ولا يكون بفقدانه سيّئ الحال، ولا  
يترتّب نفع على حصول ذلك العلم وإن كان فى نفسه نوع فضيلة. وما هذا شأنه لا يعتدّ به، ولا ينبغى  
أن يعدّ من العلوم؛ فإنّ ما يُحتاج إليه من العلوم وما ينتفع به كثير لا مجال للاشتغال عنها بمثل ذلك  
العلم. «إنّما العلم» أى الحقيق بأن يعدّ علماً هو العلم المحتاج إليه والمنّفع به فى الدّين  
والدنيا، وهو «ثلاثة» أقسام: العلم بآية محكمة من الكتاب بمعرفة ما فيها من المعارف  
والأحكام. و«الآية المحكمة» هى التى لم تكن منسوخة، ولا محتاجة إلى التّأويل. أو العلم بفريضة



عادلة. والمراد بـ«الفريضة» ما أوجبه الله تعالى بخصوصه، سواء علم وجوبه بالمحكمات من الآيات أو بطريق آخر، أو الفريضة الواجب مطلقاً. والمراد بـ«العادلة»: القائمة، أى الباقية الغير المنسوخة. وقيل: الفريضة العادلة: المعدلة على السهام المذكورة فى الكتاب والسنة . وقيل: ما اتفق عليه المسلمون . وما ذكرناه أقرب . أو العلم بسنة قائمة. والمراد بـ«السنة» الطريقة أى ما يكون ثبوته من جهة الطريقة التى سنّها رسول الله صلى الله عليه وآله، وإذا قوبلت بالفريضة يراد بها ما لا يكون فريضة. فكلّ من هذه العلوم يغير الآخرين، ولذا تُلث القسمة، فلا يضرّ اجتماع بعضها مع بعض فى الجملة، ولا حاجة إلى تخصيص الأوّل بالمعارف الأصوليّة بقريضة المقابلة كما ظنّ، ويندرج فيها المعارف الأصوليّة والمسائل الفروعيّة، سواء وجب الفعل أو الترك، أو سنّ الفعل أو الترك. ويحتمل أن يكون المراد من العلم بأية محكمة الاطلاع على الآية وفهمها. ومن العلم بالفريضة العادلة ما هو من المعارف الأصوليّة. ويكون «العادلة» حينئذٍ بمعنى القائمة فى النفوس أنّها مستقيمة. ومن العلم بالسنة القائمة العلم بالشريعة كلّها. والأوّل يغير الآخرين وإن كان قد يوصل إليهما، كالعلم بالدليل يغير العلم بالمدلول وإن كان موصلاً إليه . انتهى الأمر فى ذلك كما فى النسخ التى رأيناها، وذلك كما فى نسخته رحمه الله ضبطاً منه، أو على الاشتباه من ناسخها سهل، ولا شكّ أنّ خير الوجوه ما هو أنسب بلفظ العلم بمعنى القطع واليقين، والوجه الذى ذكرناه وجه وجاهته معه، والقطع بحقيّة شىء من الأمور الدينيّة منحصر فى أخبار من انحصرت الأعلميّة فيه تعالى شأنه. وقال السيّد الباقر الشهير بداماد رحمه الله: علم الآية المحكمة هو العلم النظرى الذى فيه المعرفة بالله سبحانه، وبحقائق مخلوقاته ومصنوعاته، وبأنبيائه ورسوله، وهذا هو الفقه الأكبر. وعلم الفريضة العادلة هو العلم الشرعى الذى فيه المعرفة بالشرائع والسنن، والقواعد والأحكام فى الحلال والحرام، وهذا هو الفقه الأصغر. وعلم السنة القائمة هو علم تهذيب الأخلاق، وتكميل الآداب . وقال ابن الأثير فى نهايته: فسّر الفريضة بالميراث، والعادلة بتعديل السهام. ثمّ قال: ويحتمل يريد أنّها مستنبطة من الكتاب والسنة، فتكون هذه الفريضة تعدل بما أخذ عنهما، وقيل: الفريضة العادلة ما اتفق عليه المسلمون . وقال السيّد السند أمير حسن القائنى رحمه الله: التعريف فى «العلم» للعهد، وهو ما علم من الشارع، وهو العلم النافع فى الدين، وحينئذٍ «العلم» مطلق، فينبغى تقييده بما يفهم منه

المقصود، فيقال: علم الشريعة معرفة ثلاثة أشياء، والتقسيم حاصر. بيانه: أن قوله «آية محكمة» يشتمل على معرفة كتاب الله وما يتوقف عليه معرفته؛ لأن المحكمة هي التي أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه، فتحمل المتشابهات عليها، وترد إليها، ولا يتم ذلك إلا للماهر في علم التفسير والتأويل الحاوي لمقدمات يفتقر إليها من الأصليين وأقسام العربية. ومعنى قيام «السنة القائمة» ثباتها ودوامها بالمحافظة عليها، من قامت السوق، إذا نفقت؛ لأنها إذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافع الذي يتوجه إليه النفقات، ويتنافس فيه المحصلون بالطلبات. ودوامها؛ إما أن يكون بحفظ أسانيدنا من معرفة أسماء الرجال والجرح والتعديل، ومعرفة الأقسام من الصحيح والحسن والموثق والضعيف المنشعب منه أقسام كثيرة، وما يتصل بها من المتممات مما يسمى علم الاصطلاح. وإما أن يكون بحفظ متونها من التغيير والتبديل بالإتقان، وتفهم معانيها، واستنباط العلوم منها. «أو فريضة عادلة» أى مستقيمة مستنبطة من الكتاب والسنة والإجماع. «وما خلاهن فهو فضل»؛ أى لا مدخل لها فى أصول علم الدين، بل ربما يستفاد منه خبثاً؛ لقوله عليه السلام: «أعوذ بك من علم لا ينفع». ولقلة الفائدة فى نقل تكلفات الأقوال هنا طويناها بطوبها.

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٢٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ما هذا؟ لم يقل من هذا تحقيراً أو إهانة وتأديباً له. قوله: علامة، العلامة صيغة مبالغة أى كثير العلم، والتاء للمبالغة. قوله صلى الله عليه وآله وسلم وما العلامة؟ أى ما حقيقة علمه الذى به اتصف بكونه علامة؟ وهو أى نوع من أنواع العلامة، والتنوع باعتبار أنواع صفة العلم، والحاصل ما معنى العلامة الذى قلتى وأطلقتى عليه؟ قوله صلوات الله عليه: إنما العلم: أى العلم النافع ثلاثة، آية محكمة أى واضحة الدلالة، أو غير منسوخة، فإن المتشابه والمنسوخ لا ينتفع بهما كثيراً من حيث المعنى، أو فريضة عادلة قال فى النهاية: أراد العدل فى

القسمة أى معدلة على السهام المذكورة فى الكتاب و السنة من غير جور، و يحتمل أن يريد أنها مستنبطة من الكتاب و السنة، فتكون هذه الفريضة تعدل بما أخذ عنهما انتهى و الأظهر أن المراد مطلق الفرائض أى الواجبات، أو ما علم وجوبه من القرآن، و الأول أظهر لمقابلة الآية المحكمة و وصفها بالعادلة، لأنها متوسطة بين الإفراط و التفريط، أو غير منسوخة، و قيل: المراد بها ما اتفق عليه المسلمون، و لا يخفى بعده، و المراد بالسنة المستحبات أو ما علم بالسنة و إن كان واجبا، و على هذا فيمكن أن يخص الآية المحكمة بما يتعلق بالأصول أو غيرهما من الأحكام، و المراد بالقائمة الباقية غير المنسوخة، و ما خلاهن فهو فضل، أى زائد باطل لا ينبغى أن يضيع العمر فى تحصيله أو فضيلة و ليس بضرورى .

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٠٣

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٤٨ / ٢ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ:

ص: ٧٦

---

١-١ . الوافى، ج ١، ص ١٢٩، ح ٤٤؛ الوسائل، ج ١٥، ص ٣٥٤، ح ٢٠٧٢٢.

٢-٢ . فى «بف» والأمالى والمعانى: - «له».

٣-٣ . هكذا فى «ألف، ب، ض، و، بر، بس، بف» وشرح المازندراني والوسائل والبحار والأمالى

. وفى سائر النسخ والمطبوع: «العربية» بدون الواو.

٤-٤ . فى «ف، بح» و حاشية «ض»: «ذلك».

۵-۵ . «فضل» أى زيادة غير محتاج إليها كاللغو ، أو فضيلة من المزايا والمحسنات ، لا من الكمالات الضرورية التي ليس عنها بد ولا عنها مندوحة . التعليقة للدواماد، ص ٦٧ .

٦-٦ . الأمالى للصدوق ، ص ٢٦٧ ، المجلس ٤٥ ، ح ١٣؛ ومعانى الأخبار ، ص ١٤١ ، ح ١ بسندهما عن محمد بن عيسى بن عبيد . وفيهما إلى قوله: «لا ينفع من علمه» . تحف العقول ، ص ٣٢٢ ، مع اختلاف الوافى ، ج ١، ص ١٣٣ ، ح ٥٠؛ الوسائل ، ج ١٧ ، ص ٣٢٧ ، ح ٢٢٦٨٢ ، وج ٢٧ ، ص ٤٣ ، ح ٣٣١٦٧ ، وفيهما من قوله: «إنما العلم» .

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَذَٰكَ (١) أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورِثُوا دِرْهَمًا وَلَا دِينَارًا، وَإِنَّمَا أُورِثُوا (٢) أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ، فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا، فَقَدْ أَخَذَ حِطًّا وَإِفْرًا، فَانظُرُوا عِلْمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ؟ فَإِنَّ فِينَا (٣) \_ أَهْلَ الْبَيْتِ \_ فِي كُلِّ خَلْفٍ (٤) عُدُولًا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ وَانْتِحَالَ (٥) الْمُبْطِلِينَ وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق فرمود: دانشمندان وارثان پیامبرانند برای اینکه پیامبران پول طلا و نقره بارث نگذارند و تنها احادیثی از احادیثشان بجای گذارند هر که از آن احادیث برگیرد بهره بسیاری برگرفته است. پس نیکو بنگرید که این علم خود را از که میگیرید، زیرا در خاندان ما اهل بیت در هر عصر جانشینان عادل هستند که تغییر دادن غالیان و بخود بستگی خرابکاران و بد معنی کردن نادانان را از دین برمیدارند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٣٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- امام صادق (علیه السلام) فرمود: به راستی علما وارث پیغمبرانند و این برای آن است که پیغمبران پول سفید و زردی ارث ندادند و همانا از احادیث خود احادیثی به جای نهادند و هر که چیزی از آن برگرفت بهره فراوانی گرفته، بنگرید این علم خود را از که فرا می گیرید، محققا در ما خاندان است که در دوره هر جانشینی عادلان حق شناسی وجود دارند که تحریف غالی ها و وابستگی مخربان و تأویل نادان ها را از دین کنار کنند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۸۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- امام صادق علیه السلام فرمود: به راستی علما وارث پیامبرانند و این برای آن است که پیامبران پول و طلا و نقره از خود به ارث نمی گذارند و تنها ارث آنها احادیث است و هرکس استفاده کرد بهره فراوانی برده، بنگرید این علم خود را، از چه کسی فرامی گیرید زیرا در خاندان ما اهل بیت در هر عصری جانشینان عادلانی هستند که جلو تحریف غالیان و وابستگی خرابکاران و نادانان را می گیرند.

توضیح: می توان گفت: خرابکاری در دین به صورتهای گوناگونی انجام می پذیرد:

الف- آیات قرآن و حدیث را به نفع خود تعبیر و تفسیر می کنند.

ب- افراد بی اعتقاد به دین مسائل را بنام دین به اسلام نسبت می دهند.

ج- قرآن را که باید براساس گفتار معصومین تفسیر کرد ولی شخص با سلیقه خود، معنی و تفسیر می کند. که این را تفسیر به رأی می گویند که امامان معصوم بشدت از آن نهی کرده اند.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن خالد عن ابی البختری»،. بالباء المنقطه تحتها نقطه و الخاء المعجمه و التاء المنقطه فوقها نقطتين و الراء اسمه وهب بن وهب بن عبد الله بن زمعة بن الاسود ابن عبد المطلب بن عبد العزی روى عن ابی عبد الله عليه السلام و كان كذابا قاضيا عاميا، الا ان له احاديث عن جعفر بن محمد عليهما السلام كلها لا يوثق بها، و له احاديث مع الرشيد فى الكذب. قال سعد: تزوج ابو عبد الله عليه السلام بامه «صه». قال الكشى عن على القتيبي، عن الفضل بن شاذان: كان ابو البختری من اكذب البرية و قال الشيخ فى الفهرست: انه ضعيف عامى المذهب له كتب روى عنه السندی بن محمد و ابراهيم بن هاشم و سهل بن رجاء الشيبانى. «عن ابی عبد الله عليه السلام قال: ان العلماء ورثة الأنبياء: و ذاك ان الأنبياء لم يورثوا درهما و لا دينارا و انما اورثوا احاديث من احاديثهم، فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا و افرا، فانظروا علمكم عنم تأخذونه فان فينا اهل البيت فى كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين و انتحال المبطلين و تأويل الجاهلين». الحديث لغة يرادف الكلام، سمي به لانه يحدث شيئا فشيئا، و فى الاصطلاح كلام خاص عن النبى صلى الله عليه و آله او الامام او الصحابى او التابعى و من يحذو حذوه يحكى قولهم او فعلهم او تقريرهم، و بعض المحدثين لا يطلق اسم الحديث الا على ما كان عن المعصوم. و الانتحال من النحلة و هى النسبة بالباطل، و نحلت القول من باب منع نحلا اضفت إليه قولاً قاله غيره و ادعيته عليه، و انتحل فلان شعر غيره او قول غيره ادعاء لنفسه و تنحله مثله، و فلان منتحل مذهب كذا و قبيلة كذا اذا انتسب إليه، قوله عليه السلام: ان العلماء ورثة الأنبياء. اعلم ايها

الطالب الذكى الفهم اضاء الله قلبك بانوار العلم و العرفان:انه كما ان الولادة قسمان:إحداهما الصورية و هى المعروفة عند الناس فى هذه النشأة البدنية و الاخرى المعنوية و هى ولادة الروح فى النشأة الباطنة، و اشار المسيح على نبينا و آله و عليه السّلام الى الولايتين جميعا بقوله:لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين، فكذا الوراثة قسمان:مالية و علمية، و الأنبياء عليهم السلام من حيث كونهم انبياء لم يورثوا درهما و لا دينارا بل ميراثهم هو العلم و الكلام.فوراثهم لا يكونوا الا العلماء. و قد اختلفوا فى معنى آل النبى صلى الله عليه و آله، فالأكثر على انهم اهل بيته، و استدل الشافعى بما روى فى الحديث عنه صلى الله عليه و آله:لا تحل الصدقة لمحمد و آل محمد صلى الله عليه و آله، على ان آل محمد صلى الله عليه و آله هم الذين حرمت عليهم الصدقة و هم صلبة بنى هاشم و بنى المطلب و قيل:اصحابه و من آمن به، و هو فى اللغة يقع على الجميع. قال بعض الفضلاء المتأخرين فى معرض تحقيق الآل ما حاصله:ان آل النبى صلى الله عليه و آله كل من يؤول إليه و هم قسمان:الاول من يؤول إليه مآلا صوريا جسمانيا كاولاده و من يحذو حذوهم من اقاربه الصوريين الذين يحرم عليهم الصدقة فى الشريعة المحمدية، و الثانى من يؤول إليه مآلا معنويا روحانيا و هم اولاده الروحانيين من العلماء الراسخين و الاولياء الكاملين و الحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة انواره، سواء سبقوه بالزمان او لحقوه. و لا شك ان النسبة الثانية اكد من الاولى، و اذا اجتمعت النسبتان كان نورا على نور كما فى الأئمة المشهورين من العترة الطاهرة صلوات الله عليهم اجمعين، و كما حرم على اولاده الصوريين الصدقة الصورية حرم على الاولاد المعنويين الصدقة المعنوية اعنى تقليد الغير فى العلوم و المعارف.انتهى ملخص كلامه.قوله عليه السّلام:و انما اورثوا احاديث من احاديثهم، اى احاديث هى بعض من كل احاديثهم، و كما ان المواريث الصورية متفاوتة فى القدر و العدد حسب تفاوت القرابة، فكذا فى هذه الوراثة المعنوية من كان اكثر نصيبا و اوفر استفادة من النبى صلى الله عليه و آله كان اشد قرابة و اكد نسبة، و ليس المراد من اخذ الاحاديث عنهم عليهم السلام مجرد حفظ الالفاظ الكتابية فان ذلك شىء قليل النفع ليس من الميراث العلمى بشىء بل اللفظ من الدنيا و الاخذ به يشبه الميراث الصورى، و انما المراد اخذ معانيها العلمية و مطاويها العقلية و مضامينها الحكمية كما دل عليه قوله عليه السلام:فمن اخذ

بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا، لان قليلا من العلم و المعرفة خير مما طلعت الشمس عليه من شرق الدنيا الى غربها. قوله عليه السلام: فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه، اى تأملوا فى علمكم الذى به تكونون من جملة العلماء الذين هم من وراث الأنبياء فان لكل علم و صنعة بيتا و اهل بيت مخصوص و الائمة المعصومون عليهم السلام اهل بيت النبوة و العلم و اصل شجرة العلم المعبر عنه بلسان الشريعة ب «طوبى» فى دارهم، و الشجرة الخبيثة كناية عن العلوم الباطلة و المغاليط الوهمية التى لا حقيقة لها و لا ثبات كما قال تعالى اشارة الى الاولى:

كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا

(ابراهيم - ٢٤ و ٢٥) و قال فى الثانية:

كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ أُجْتِنَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ يَتَّبِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ  
الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ

(ابراهيم - ٢٦ و ٢٧)،

لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ

(يونس - ٦٤). و الشجرة الملعونة فى القرآن التى نزلت فى آل ابى سفيان، كناية عن ما ينتحل به الفجار المنافقون و الامراء الباغون و الرؤساء المضلون و الائمة المفسدون، فالماخوذ من اهل بيت النبوة عليهم السلام هو ميراث العلم و الآخذون العلم منهم ورثة الأنبياء عليهم السلام المستضيئون بانوارهم دون من اخذ النصيب من غيرهم، فان ذلك ليس علماء و لا حكمة بل ما كان إلا جدلا يختصم به طالب المباهاة بالغلبة و الافحام او فتوى حكومة يستعين بها القضاة و غيرهم على الحكومة و فصل الخصام او خطابة يتصنع به الواعظ فى مجمع العوام او سجعا مزخرفا يتوسل به الحطام. و قوله عليه السلام: فان فينا اهل البيت فى كل خلف عدولا ينفون عنه الى آخره، يعنى ان فينا فى كل ما يخلف عن النبى صلى الله عليه و آله من العلوم الحقيقية جماعة عدولا اى امة وسطا لهم



الاستقامة فى طريق الحق من غير تحريف و لا غلو و لا تقصير، فينفون عن العلم و يذبون عن الدين تحريف الغالين و اضلال المضلين و يدفعون انتحال المبطلين اى المنتحلين بالشرع على الوجه الباطل، و هم اكثر المنتسبين الى الشريعة و الدين من غير بصيرة و لا يقين، و يبطلون تأويلات الجاهلين المؤولين لكلام الله لا على طريقة، المحرفين للكلم عن مواضعها. فاهل البيت عليهم السلام هم الراسخون فى العلم و عندهم تأويل الاحاديث، و اهل الظاهر و القشر بمعزل عن معرفة بطون القرآن و تأويل الاحاديث. اذ القشر لا يعرف الا القشر و اللب لا يعرفه الا اولو الالباب، و هم الذين عبرت ارواحهم عن عالم الصورة و الحس الى عالم المعنى و العقل فهم يأخذون العلم عن الله بنور الاحوال و غيرهم يأخذون عن الرجال و ليس سبيلهم إلا جمع الاقوال. و اعلم ان الفرق بين اهل البيت عليهم السلام اعنى الاولياء الكاملين و بين غيرهم من العلماء فى باب الوراثة عن النبى صلى الله عليه و آله، ان الولي المعصوم من الخطاء لا يأخذ العلم الذى هو ميراث الأنبياء و الرسل الا بعد ان يرث الله منهم ثم يلقيه إليه، و اما سائر علماء الرسوم يأخذون العلم خلفا عن سلف عن خلف حتى ينتهى الى النبى صلى الله عليه و آله او الى الوارث الالهى و هكذا الى يوم القيامة فيبعد النسب. و اما الاولياء عليهم السلام فهم يأخذون ميراث الأنبياء عليهم السلام عن الله من حيث كونه ورثة و جاد به على هؤلاء، فهم ورثة الرسل و رواة الاحاديث عنهم بمثل هذا السند العالى المحفوظ الذى

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ. (فصلت-٤٢). و لاجله قال بعض اهل الحق اخذتم علمكم ميتا عن ميت و اخذنا علمنا عن - الحى الذى لا يموت. و قال الله تعالى لنبيه فى مثل هذا المقام بعد ذكر الأنبياء عليه و عليهم السلام فى سورة الانعام:

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ

(الانعام-٩٠)، و كانوا قد ماتوا و ورثهم الله و هو خير الوارثين ثم جاد على النبى صلى الله عليه و آله بذلك الهدى الذى هداهم به، و هذا عين ما ذكرنا فى علم الاولياء و هديهم بهدى النبى و هدى

الأنبياء عليه و عليهم صلوات الله اجمعين. هذا خلاصة ما ذكره بعض العرفاء و هو تحقيق شريف  
حقيق بالتصديق، و الله ولى التوفيق.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ , ص ٤٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: عن أبى البخترى أبو البخترى هو وهب بن وهب القاضى. قوله عليه  
السلام: فى كل خلف فى النهاية الاثيرية: الخلف بالتحريك و السكون كل من يجىء بعد من مضى  
الا أنه بالتحريك فى الخير و بالتسكين فى الشر .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٦٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قوله: عن بشير. [ص ٣٣ ح ٦] بالشين المعجمة، وقيل بالسین المهملة. قال عليه السلام: الغالين.  
[ص ٣٢ ح ٢] أقول: أى الذين يتصرفون فى الأحاديث بالزيادة. قال عليه السلام: وانتحال المبطلين.  
[ص ٣٢ ح ٢] أقول: انتحل فلان شعره أو قول غيره: ادّعاه لنفسه. كذا فى الصحاح . ولعلّ المراد من  
المبطلين على صيغة اسم المفعول هم الذين ما وصلوا إلى الأحاديث، ولكنهم كذبوا فى دعواهم.  
قال عليه السلام: فى كلّ خلف عدولاً. [ص ٣٢ ح ٢] أقول: الخلف- بالتحريك والسكون -: كلّ من  
يجىء بعد من مضى إلا أنه بالتحريك فى الخير، و بالتسكين فى الشر. يقال: خلف صدق، وخلف  
شر. كذا ذكره فى النهاية . قال عليه السلام: وتأويل الجاهلين. [ص ٣٢ ح ٢] أقول: هم الذين وصل  
إليهم الأحاديث، ولم يفهموا مغزاها، فتصدّوا لتأويلها الذى لا يوافق الواقع.

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: مراد به علماء این جا، دانایان [به] آیات بَيِّنَاتِ مُحْكَمَاتِ نَاهِيَةِ از اتِّبَاعِ ظَنِّ، آمِرِه به سَوَال «أهل الذکر» است، به روشی که با آن غلَوّ و انتحال و تأویل نباشد. و مراد به انبیاء، صاحبان شریعت علی حِدَه و کتاب علی حِدَه است و ایشان شش کس اند: آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ عَلَيْهِمْ -. اَنَّ (به فتح همزه و تشدید نون مفتوحه) به تقدیر «لَا اِنَّ» است. اَحَادِيث، عبارت است از آن آیات بَيِّنَاتِ مُحْكَمَاتِ که مضمون آنها مشترک است میان جمیع شش کتاب شریعت. مِنْ تَبْعِيضِيَّة، به اعتبار این است که در هر کتابی، غیر آن آیات نیز هست از جمله اَحَادِيث، اگر چه آن آیات، «أحسن الحديث» است، موافق آیت سوره زمر که:»

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيًّا

«و آیت سوره یوسف که:»

مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ .

«بَشَىٰ مِنْهَا مَبْنِي بِرِ اَيْنِ اَسْتِ كِه مِضْمُونِ اَنِ اَيَاتِ، يَكِي اَسْتِ وَ تَكَرَارِ، بَرَايِ تَاكِيدِ اَتْمَامِ حِجَّتِ اَسْتِ؛ وَ لِهَذَا اَنَهَا رَا «مِتَشَابِه»، بِه مَعْنَى مِتَوَافِقِ وَ «مَثَانِي» مِي نَامَنْد. پَس تَمَسِّكِ بِه يَكِي اَز اَنَهَا كَمَا هُوَ حَقُّهُ، تَمَسِّكِ بِه جَمِيعِ اَنَهَا اَسْت. حَظُّ وَاِفْر، مَبْنِي بِرِ اَيْنِ اَسْتِ كِه اَن، اُمُّ الْكِتَابِ وَ اَصْلُ شَرِيْعَتِ اَسْت وَ تَمَسِّكِ بِه اَن، مُفَضِّلِي اَسْت سَوِي تَرَكَ خُوْدْرَايِي وَ پِيْرُوِي اِئْمَةُ هُدًى دَرِ هَرِ مِشْتَبِه؛ وَ اَن، بَاعَثِ صِحَّتِ عِبَادَتِ وَ فَوْزِ بِه بَهْشْتِ وَ رِضْوَانِ اَسْت، مَوَافِقِ اَيَاتِ سُوْرَةِ حَدِيدِ:»

هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَؤُفٌ رَّحِيمٌ .

« عِلْمُكُمْ هَذَا عِبَارَتٌ مِنْ مِزْمُونِ آيَاتِ بَيِّنَاتٍ اسْت. مَنْ اسْتَفْهَامِيَّةٌ اسْت. وَ مِرَادٌ، اَيْنَ اسْتِ كِه: بِه وَ سِيْلَةُ غَيْرِ اِمَامِ هُدَى، دَفْعِ مَعَارِضَاتِ وَ هَمِيَّةِ اَزْ اَنْ عِلْمِ نَمِي شُوْد. فِيْ دَرِ فَيْنَا وَ دَرِ فِيْ كُلِّ بَرَايِ تَعْلِيْلِ اسْتِ وَ ظَرْفِ دَوْمِ، بَدَلِ ظَرْفِ اَوَّلِ اسْتِ وَ اَزْ قَبِيْلِ بَدَلِ بَعْضِ اَزْ كُلِّ اسْت. اَهْلٌ، مَنْصُوْبٌ بِهِ اِخْتِصَاصِ اسْت. خَلْفٌ (بِهِ فَتْحِ خَا وَ بَانْقَطَهِ وَ فَتْحِ لَامِ) عِبَارَتٌ اسْتِ اَزْ اِمَامِ حَيٍّ اَزْ جَمْلَةُ اِهْلِ الْبَيْتِ كِهْ جَانَشِيْنِ اِمَامِ گَزِشْتِه مِيْ بَاشْدِ دَرِ هَرِ زَمَانِ تَا اِنْقِرَاضِ تَكْلِيْفِ. الْعُدُوْلُ (جَمْعُ عَدْلٍ، بِهِ مَعْنَى عَادِلٍ): مَتَوَسِّطَانِ مِيَاْنِ اِفْرَاطِ وَ تَفْرِيطِ اَزْ جَمْلَةُ شِيْعَةُ اِمَامِيَّةِ؛ وَ اَيْنِ، اِشَارَتٌ اسْتِ بِهِ آيَةِ سُوْرَةِ نُوْرِ كِه: »

يُسَبِّحُ لَهُ فِيْهَا بِالْغُدُوِّ وَ الْاَصَالِ رِجَالٌ»

« وَ بِيَاْنِ مِيْ شُوْدِ دَرِ « كِتَابُ الْحُجَّةِ » دَرِ شَرْحِ حَدِيْثِ شَشْمِ بَابِ هَفْتَمِ كِه « بَابُ مَعْرِفَةِ الْاِمَامِ وَ الرَّدِّ اِلَيْهِ » اسْت. يَنْفُوْنَ (بِهِ ضَمِّ فَا) مَاخُوْذٌ اسْتِ اَزْ نَفْيِ، بِهِ مَعْنَى اِعْتِقَادِ بَطْلَانِ چِيْزِي، يَا بِهِ مَعْنَى اسْتِدْلَالِ بَرِ بَطْلَانِ چِيْزِي. التَّحْرِيفُ: گِرْدَانِيْدِنِ چِيْزِي اَزْ وَسْطِ، سُوِيْ حَرْفِ، بِهِ مَعْنَى طَرْفِ خَارِجِ. غَالِيْنِ، عِبَارَتٌ اسْتِ اَزْ جَمْعِي كِه مِبَالِغَه رَا بِهِ حَدِيْ رَسَانِيْدِه اَنْدِ كِه تَجْوِيْزِ پِيْرُوِيْ ظَنْ دَرِ مَحَلِّ حَكْمِ شَرْعِي نِيْزِ نَمِي كَنْدِ وَ مَنَكِرِ مِيْ شُوْنْدِ اِحَادِيْثِي رَا كِه دَرِ سَهْوِ نَبِي وَ اِئْمَهْ عَلَيْهِمُ السَّلَامِ وَاَقَعِ شُوْدِه، مِثْلِ اَنْچِه مِيْ اَيْدِ دَرِ « كِتَابُ الصَّلَاةِ » دَرِ حَدِيْثِ اَوَّلِ بَابِ چِهْلِ وَ دَوْمِ كِه « بَابُ مَنْ تَكَلَّمَ فِيْ صَلَاتِهِ اَوْ اِنْصَرَفَ قَبْلَ اَنْ يُتِمَّهَا اَوْ يُقُوْمَ فِيْ مَوْضِعِ الْجُلُوْسِ » اسْت. وَ اِبْنِ بَابُوِيَهِ دَرِ فُقِيْهِ دَرِ « كِتَابُ الصَّلَاةِ » دَرِ « بَابُ اَحْكَامِ السَّهْوِ فِيْ الصَّلَاةِ » تَشْنِيْعِ بَرِ اَيْشَانِ كِرْدِه بِهِ قَوْلِ اَوْ كِه: « اِنَّ الْغُلَاةَ وَ الْمَفْوُضَةَ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ-يُنَكِّرُوْنَ سَهْوَةَ النَّبِيِّ » تَا اٰخِرِ. الْاِئْتِحَالِ (بِهِ نُوْنِ وَ حَا وَ بِيْ نَقْطَه، مَصْدَرُ بَابِ اِفْتِعَالِ): بَسْتِنِ دِيْنِيْ بَرِ خُوْدِ بِهِ سَاخْتِگِي. مِرَادُ بِهِ مُبْطِلِيْنِ، جَمْعِي اسْتِ كِهْ خُوْدِ رَا اَزْ شِيْعَةُ اِمَامِيَّةِ مِيْ شَمْرَنْدِ وَ مَعَ هَذَا پِيْرُوِيْ ظَنْ وَ اِخْتِلَافِ اَزْ رُوِيْ ظَنْ مِيْ كَنْدِ بِهِ دَعْوِيْ اِضْطِرَارِ، يَا بِهِ دَعْوِيْ اَيْنِ كِهْ مَا رَا اَزْ اَيْنِ اِخْبَارِ اٰحَادِ، عِلْمِ بِهِ هَمْ رَسِيْدِه وَ مَقْصُوْدِشَانِ صَرْفِ وَ جُوْهِ نَاسِ سُوِيْ خُوْدِشَانِ بِهِ اِفْتَا وَ قِضَا اسْتِ، مُوَافِقِ اَنْچِه مَذْكُوْرِ اسْتِ دَرِ « كِتَابُ الرَّوْضَةِ » دَرِ تَحْتِ خُطْبَةِ اَمِيْرِ الْمُؤْمِنِيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامِ (وَ هِيَ خُطْبَةُ الْوَسِيْلَةِ) كِهْ جَابِرِ بِنِ يَزِيْدِ گَفْتِ اِمَامِ مُحَمَّدِ بَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامِ رَا كِه: سُوخْتِ مِرَا اِخْتِلَافِ شِيْعَه دَرِ مَذَاهِبِشَانِ. وَ اِمَامِ جَوَابِ گَفْتِ كِه: اَيْشَانِ اِنْتِحَالِ كِرْدِه اَنْدِ وَ دَرِ حَقِيْقَتِ، مَنَكِرِ اِمَامِ زَمَانِ اَنْدِ. تَأْوِيْلِ

الْبَاهِلِينَ عبارت است از آنچه مفسران مخالفان در آن آیات بیّنات می گویند، برای این که معزول از منصب فتوا و قضا نشوند، مثل این که مراد به ظن، اعتقادی است که از روی قرینه و دلیل نباشد. و مراد به علم، اعتقادی است که از روی قرینه یا دلیل باشد و مثل تخصیص آن آیات به اصول دین . یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: به درستی که دانایان، وارثان پیغمبران اند و آن، برای این است که پیغمبران به میراث نگذاشته اند برای اهل عصر خود و آیندگان بعد از ایشان، مسکوک نقره را و نه مسکوک طلا را. و جز این نیست که به میراث گذاشته اند سخنی چند را از جمله سخنان ایشان. پس هر که متمسک شد به چیزی از جمله آن سخنی چند، پس به تحقیق، فرا گرفته نصیبی کامل را. پس وارسید - ای شیعه - این علم خود را که از که فرا می گیرید آن را؛ چه به درستی که به وسیله ما (خانواده محمد صلی الله علیه و آله ) به وسیله هر جانشینی، عادلان اند که نفی می کنند از آن علم، تجاوز از حدّ غالیان را و ساختگی اهل اختلاف را و تأویل جاهلان را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۸۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (إنّ العلماء) یعنی علماء علم الدین، وهم الأوصیاء، وعلماء شیعتهم علیهم السلام. وهذا الإطلاق بدلالة فقرات الحديث، وقول بعض المعاصرين. (ورثة الأنبياء) إمام وراثتهم من غذاء الروح، فهم أولادهم الروحانيون؛ أو وراثتهم من غذاء الجسم، وهم أولادهم الجسمانيون. يوهم ترجيح غير الإمام على الإمام، فلعلّ غرضه أنّ أئمتنا عليهم السلام وراثته جدّهم صلی الله علیه و آله بكلا الاعتبارين. (حظاً وافراً) لأنّ قليل العلم خيرٌ ممّا طلعت عليه الشمس . فلما لم يكن العلم إلا ما يحصل به اليقين، ولا يحصل إلا بالأخذ عن الحجّة المعصوم العاقل عن الله الذي انحصرت فيه الأعلمیة بما فی هذا النظام بلا واسطة أو بواسطة عدول علماء الشيعة، قال عليه السلام: (فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه) . و«الخلف» بالتحريك والسكون: كلّ من يجيء بعد من مضى، إلاّ أنّه

يحرّك في الخير، ويسكن في خلافه. يُقال: خلف صدق وخلف شرّ. يعنى فى زمن كلّ خلف عدولاً من شيعته (ينفون عنه) عليه السلام أو عن الدّين المفهوم سياقاً (تحريف الغالين، وانتحال المبطلين) أى ادّعائهم الحقّ. وأفحشهم الصوفيّة القدريّة-لعنهم الله- وهم أفصح المأولين الجاهلين، انتحل شعر غيره ادّعى لنفسه. وفى الحديث عن النّبىّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين». أى عدول شيعته. واحتمال تعميم أهل البيت والخلف، وتخصيص العدول بالأئمة عليهم السلام كما يتوهم من ظاهر العبارة ليس بشىء. قال برهان الفضلاء: المراد ب«العلماء» هنا، العالمون بالبيّنات المحكمات الناهية عن اتّباع الظنّ الآمرة بسؤال أهل الذّكر عليهم السلام على الوجه الذى لا يكون معه غلوّ وانتحال وتأويل. والمراد ب«الأنبياء» ذووا شريعة على حدة، وهم ستّة: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ونبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله. «وذاك أنّ» بفتح الهمزة وتشديد النون بتقدير «لأنّ». و«الأحاديث» عبارة عن الآيات البيّنات المحكمات التى مضمونها مشترك بين مجموع كتب هؤلاء الستّة من الأنبياء عليهم السلام. و«من» تبعيضيّة؛ لأنّ فى كتبهم غير تلك الآيات أيضاً، لكن تلك الآيات أحسن الحديث، قال الله تعالى فى سورة الزمر:

«اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيًّا»

، وفى سورة يوسف:

«مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ» .

و«بشىء منها» مبنى على أنّ مضمون تلك الآيات واحد، والتكرار إنّما هو لتأكيد إتمام الحجّة، ولذا تسمّى بالمتشابه بمعنى المتوافق و المثنى، فالتمسك بواحدة منها كما هو حقّه تمسك بجميعها. «حظاً وافراً» مبنى على أنّها أمّ الكتاب. وأصل الشريعة، والتمسك بها يفضى إلى ترك اتّباع الظنّ فى المتشابهات، والاشتغال بالسؤال عن أهل الذّكر، والاستعلام من أحاديثهم عليهم السلام على ما أمروا به، فيوجب صحّة العبادة والفوز بالحظّ الوافر ورضوان الله تعالى. قال الله تعالى فى سورة الحديد:

«هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَؤُفٌ رَّحِيمٌ»

و«علمكم هذا» عبارة عن مضمون تلك المحكمات. و«فى» فى «فينا» وفى «كلّ خلف» تعليلية. والظرف الثانية بدل من الأولى، من قبيل بدل البعض من الكلّ و«الأهل» نصب على الاختصاص. و«الخلف» عبارة عن الإمام الحى من أهل البيت عليهم السلام فى كلّ زمان إلى انقراض التكليف. و«العدول»: جمع عدل، بمعنى عادل؛ يعنى المتوسّطين بين الإفراط والتفريط من جملة الإمامية. قال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إنّ العلماء ورثة الأنبياء». المراد بالوارث هنا هو الباقي بعد المورث الذى يصير إليه ما بقى بعد المورث وتركه، كما فى قوله صلى الله عليه و آله: «اللهمّ متّعنى بسمعى وبصرى، واجعلهما الوارث منى» أى أبقيهما بعد انحلال القوى النفسانية حتّى يصير إليهما ما بقى بعدها من موادّ تصرّفها ويكون لهما، فمن لم يبق منه إلاّ العلوم ولم يترك سواها، لم يكن له وارث سوى من صار إليه ما تركه وبقى عنه. وبينه عليه السلام بقوله: «وذاك لأنّ الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً وإنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم» أى من علومهم التى حدّثوا بها. وأتى ب«من» التبعيضية؛ لأنّ من أحاديثهم أحاديث لم يورثوها بل نسخت، فمن أخذ شيئاً من الأحاديث الموروثة متمسكاً به «فقد أخذ حظاً وافراً» لشرف المأخوذ وفضيلته؛ حيث إنّه ممّا أثره خير الناس، ومن موارثه التى تركها لأمته، ولا نجاة للأمة إلاّ بها ولا غناء لهم عنها. وما كان شأنه هذا فينبغى أن يهتمّ بأمره ويؤخذ من مأخذه، ولا يساهل فيه. فنّبّه عليه السلام عليه بقوله: «فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه» فإنّ التساهل فى معرفة الطريق إلى المأخوذ به تساهل فى المأخوذ. «فإنّ فينا أهل البيت - إلى قوله - و تأويل الجاهلين» ناظر إلى ما روى عنه صلى الله عليه و آله: «يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين» أى العدول الذين ذكروهم النبىّ صلى الله عليه و آله فينا أهل البيت. يدلّك عليه قوله صلى الله عليه و آله: «إنّى تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتى» الحديث، ثمّ الفحص عن أحوال أهل البيت و أحوال المخالفين لهم. والمراد ب«كلّ خلف» بكلّ قرن من القرون بعد رسول الله صلى الله عليه و آله. و المراد ب«العدول»: الملتزمون للطريقة الفضلى التى هى التوسّط بين الإفراط والتفريط.

و«التحريف»: صرف الكلام عن وجهه. و«الغالين»: المجاوزين الحدّ. و«الانتحال»: أن يدعى لنفسه ما لغيره، كأن يدعى الآية أو الحديث في غيره أنّه فيه. و«المبطلين»: الذين جاؤوا بالباطل وقرّروه، وذهبوا بالحقّ وضيّعوا الحقّ، وأخفّوه. و«تأويل الجاهلين»: تنزيلهم الكلام على غير الظاهر، وتبيين مرجعه، وهذا إنّما يجوز من العالم الراسخ في العلم. فإن قيل: إنّما في زمان ظهور الحجّة يتمكّن من الأخذ عنه، وفي زمان الغيبة لا يتمكّن عن الأخذ عن الحجّة فما يصنع الطالب؟ قلنا: في حال الغيبة يتمكّن الطالب من الأخذ عن العدول الظاهرين في القرون السابقة، وإن لم يتمكّن من الأخذ عن النائب فيأخذ عنهم. وما لم يكن له فيه سبيل إلى الأخذ يتوقّف فيه، ولا يصير إلى الأخذ عن الجاهل، وإنّما وقع أهل هذه الأعصار فيما وقعوا فيه من سوء اختيارهم وغلبة الأهواء فيهم على العقول، فجاءهم الضرر من أنفسهم. انتهى. لعلّ التعبير بالسمع والبصر في الحديث الذي نقله السيّد رحمه الله في أوائل بيانه عن النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما هو عن السبطين صلوات الله عليهما.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٣٢٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله عليه السلام العلماء ورثة الأنبياء: أي يرثون منهم العلوم والمعارف والحكم، إذ هذه عمدة ما يتمتعون به في دنياهم، ولذا علله بقوله: إن الأنبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا، أي لم يكن عمدة ما يحصلون في دنياهم وينتفع الناس به منهم في حياتهم وبعد وفاتهم الدينار والدرهم، ولا ينافي أن يرث وارثهم الجسماني منهم ما يبقى بعدهم من الأموال الدنيوية، أو يقال وارثهم من حيث النبوة المختصة بهم العلماء فلا ينافي ذلك كون وارثهم من جهة الأنساب الجسمانية يرث أموالهم الظاهرة، فأهل البيت عليه السلام ورثوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الجهتين معا، على أنه يحتمل أن يكون الأنبياء عليهم السلام لم يبق منهم خصوص الدينار والدرهم بعد وفاتهم، لكن



الظاهر أنه ليس المراد حقيقة هذا الكلام، بل المراد ما أومأنا إليه من أن عمدة أموالهم و ما كانوا يعتنون به و يورثونه هو العلم، دون المال و ذكر الدينار و الدرهم على المثال. و يخطر بالبال وجه آخر و هو أن يكون المراد بقوله عليه السلام: أن الأنبياء لم يورثوا بيان الموروث فيه، لأنه عليه السلام لما قال إن العلماء ورثة الأنبياء فكان سائلا يسأل أى شىء أورثوا لهم؟ فأجاب بأنه لم يورثوا لهم الدرهم و الدينار و لكن أورثوا لهم الأحاديث، و لذا قال أحاديث من أحاديثهم، لأن جميع علومهم لم يصل إلى جميع العلماء، بل كل عالم أخذ منها بحسب قابليته و استعداده، ففى الكلام تقدير: أى لم يورثوا لهم، فيشعر بأن لهم ورثة يرثون أموالهم و لكن العلماء من حيث العلم لا يرثون إلا أحاديثهم، و هذا وجه وجهه و إن كان قريبا مما مر. قوله عليه السلام فقد أخذ حظا وافرا: أى فقد أخذ أمرا عظيما شريفا على سياق قوله سبحانه

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

أو فليأخذ حظا وافرا [منهم] لما قد تبين أنه شىء شريف، و ينبغى الإكثار من مثل هذا الشىء و المبالغة فى طلبه، و التفرع فى قوله: فانظروا [فى] علمكم هذا إما لأنه أمر شريف عظيم فينبغى التفكير و التدبر فى مأخذه حتى لا يكون ما يؤخذ منه ناقصا أو مشوبا بغيره، أو لأنه لما تبين أنه ميراث الأنبياء فينبغى أن يؤخذ ممن يكون علمه مأخوذا منهم، و يكون وارثهم و أحق الخلق بهم، و هم أهل بيت النبوة صلوات الله عليهم و قد قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فيهم: إنى تارك فيكم الثقلين، و غير ذلك مما قال فيهم، و لذا علله بقوله عليه السلام: فإن فىنا أهل البيت فى كل خلف عدولا أى فى كل قرن فإن الخلف للمرء من يكون بعده، و كل قرن خلف للقرن السابق، قال فى النهاية: فيه: يحمل هذا العلم من كل خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين و انتحال المبطلين و تأول الجاهلين، الخلف بالتحريك و السكون: كل من يجىء بعد من مضى إلا أنه بالتحريك فى الخير، و بالتسكين فى الشر، يقال: خلف صدق و خلف سوء، و معناهما جميعا القرن من الناس، و المراد من الحديث المفتوح، و قال الجوهري: الخلف القرن، و قال: الخلف و الخلف ما جاء من بعد، يقال: هو خلف سوء من أبيه و خلف صدق من أبيه بالتحريك إذا قام مقامه، انتهى، و يحتمل

أن يكون المراد بالخلف كل طبقة من أولاد الأئمة عليه السلام و بالعدول الأئمة عليه السلام باعتبار الأزمان، فإنهم فسروا الخلف بالقرن، و القرن قد يطلق على أربعين سنة و على ثمانين سنة و على مائة سنة كما روى أن النبي صلى الله عليه و آله و سلم مسح رأس غلام، و قال: عش قرنا فعاش مائة سنة كما ذكره فى النهاية و معلوم أن كل مائة من الأزمان بعده صلوات الله عليه كان مشتملا على اثنين و أكثر من الأئمة عليه السلام إلى الغيبة الكبرى، و يمكن توسيع القرن بحيث يشمل زمان العسكريين إلى انقراض العالم فإنه أيضا جزء من الزمان فيدل على أن القائم عليه السلام فى غيبته الكبرى يهدى الناس إلى مرشدتهم و يسدد الدين و يقومه بما يصل من فيوضه إلى خواص شيعته و رواة أحاديث آباءه الظاهرين و أحاديثه أو يكون المراد بالعدول للبالغة أو باعتبار بعض القرون، أو يراد بالعدول كل إمام مع الصادقين من أصحابه، و يحتمل أن يكون المراد بالعدول الصادقين من روايتهم و حملة علومهم، فتكون كلمة فى بمعنى اللام، أى لنا أهل البيت فى كل خلف عدول، أو يقدر مضاف أى فى شيعتنا، و التحريف: صرف الكلام عن وجهه، و الغالين المجاوزين الحد و الانتحال أن يدعى لنفسه ما لغيره، كان يدعى الآية أو الحديث الوارد فى غيره أنه فيه أو يدعى العلم و لم يكن عالما، أو يدعى التقوى و لم يكن متقيا، أو يظهر الصدق و كان كاذبا، و المبطلين: الذين جاءوا بالباطل، و قرروه و ذهبوا بالحق و ضيعوه و أخفوه. و تأويل الجاهلين التأويل: تنزيل الكلام على غير الظاهر و تبين مرجعه، و هذا إنما يجوز و يصح من العالم بل الراسخ فى العلم.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٠٥

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٣ / ٤٩ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا، فَفَقَّهَهُ فِي الدِّينِ» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: چون خدا خیر بنده ئی خواهد او را در دین دانشمند کند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- امام صادق (علیه السّلام) فرمود: وقتی خدا خیر بنده ای را خواهد او را خوب دین فهم کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۸۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۳- امام صادق علیه السّلام فرمود: وقتی خدا خیر بنده ای را بخواهد او را به خوبی، به دین (وریشه و فروع آن) آگاه می کند.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۶۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

يستفاد من هذا الحديث ان العلم امر وهبى لا يحصل بمجرد العمل و السعى بل يتعلق بمشية الله. بل الانسان بحسب النشأة الباطنة انواع مختلفة، و العالم مخالف لغيره من افراد البشر مخالفة ذاتية كما دلّ عليه قوله تعالى:

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

(الزمر-۹)، و قول النبي صلى الله عليه وآله: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة... الحديث، و قد مرّ غير مرة ان المراد من التفقه فى الدين ما ذا؟ فلا نعيده.

شرح أصول الكافى؛ ج ۲، ص ۴۴

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: چون خواهد الله تعالى برای بنده خود، خوبی و بهشت را، توفیق فهمیدگی می دهد او را [در] خدا پرستی.

صافى در شرح كافى؛ ج ۱، ص ۲۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (خيراً) أى خيراً عظيماً. والمراد أنه لا خير فيمن لم يتعلم علم الدين بقدر حاجته ووسعه من أهله بواسطة أو بلا واسطة. والمراد ما مرّ في بيان العاشر من الباب الثاني. قال برهان الفضلاء: «خيراً» أى النجاة، ودخول الجنة. «فى الدين» أى فى طريق العبودية الحقة، فيكف نفسه عن اتباع الظنّ فى المشتبهات.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٣٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٠٦

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤ / ٥٠ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى (٨) ، عَنْ

ص: ٧٧

---

١-١ . فى «ألف، ض» والبصائر والاختصاص : «ذلك».

٢-٢ . فى «ألف» والبصائر والاختصاص : «ورثوا».

٣-٣ . «فينا» خبر «إن» قدّم على اسمه \_ وهو «عدولاً» \_ للحصر ، أو للتشويق إلى ذكره، أو لكونه ظرفاً . و«أهل البيت» منصوب على المدح، بتقدير «أعنى» ، أو مجرور بتقدير «فى» بقرينة المقام

\_ وإن كان تقديرها شاذًا \_ على أنه بدل ل «فينا» ، أو مجرور على أنه بدل عن ضمير المتكلم إن جَوَّز . شرح المازندراني، ج ٢، ص ٣١.

٤-٤ . «الخلف» و «الخلف»: ما جاء من بعدُ ، ويقال: هو خَلْفٌ سوء من أبيه، وخَلْفٌ صدق من أبيه، إذا قام مقامه . الصحاح ، ج ٤، ص ١٣٥٤ (خلف).

٥-٥ . «الانتحال» : أن يدعى لنفسه ما لغيره ، كأن يدعى الآية والحديث في غيره أنه فيه . يقال : انتحل فلان شعر فلان : إذا ادّعه . راجع : حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٩٨ ؛ لسان العرب ، ج ١١ ، ص ٦٥٠ (نحل) .

٦-٦ . بصائر الدرجات، ص ١٠ ، ح ١ ، عن أحمد بن محمد ، عن محمد بن خالد وسندی بن محمد ، عن أبي البختری . وفيه ، ص ١١ ، ح ٣ بسند آخر. الاختصاص، ص ٤ . بسنده عن أبي البختری . وراجع : رجال الكشي ، ص ٤ ، ح ٥ الوافي، ج ١، ص ١٤١ ، ح ٥٤؛ الوسائل، ج ٢٧ ، ص ٧٨ ، ح ٣٣٢٤٧ .

٧-٧ . الأمل للمفيد ، ص ١٥٧ ، المجلس ١٩ ، ح ٩ ، بسنده عن محمد بن يعقوب الكليني ، عن الحسين بن محمد ... عن أبي عبدالله ، عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله . الكافي ، كتاب الإيمان و الكفر ، باب ذم الدنيا والزهد فيها، ح ١٩٠٢ ، بسند آخر مع زيادة؛ الأمل للطوسي ، ص ٥٣١ ، المجلس ١٩ ، ضمن ح ١ ، بسند آخر الوافي ، ج ١ ، ص ١٣٠ ، ح ٤٥؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ١٣ ، ح ٢٠٨٣٤؛ البحار، ج ٧٠ ، ص ٥٥ ، ح ٢٨ .

٨-٨ . في الكافي، ح ٨٤٣١ : «ابن أبي عمير» بدل «حماد بن عيسى» ، وكلاهما راويان لكتاب ربيعى ، كما فى الفهرست للطوسى، ص ١٩٥ ، الرقم ٢٩٤ .

رَبِيعِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ رَجُلٍ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ (١)، قَالَ: قَالَ: «الْكَمَالُ كُلُّ الْكَمَالِ: التَّقِيُّ فِي الدِّينِ، وَالصَّبْرُ عَلَى النَّائِبَةِ» (٢)، وَتَقْدِيرُ الْمَعِيشَةِ» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام فرمود: کمال انسان و نهایت کمالش دانشمند شدن در دین و صبر در بلا و اقتصاد در زندگی است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- امام باقر (علیه السلام) فرمود: نهایت کمال، خوب فهمیدن دین است و شکیبائی بر ناگواریها و اندازه گیری در معاش و زندگی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- امام باقر علیه السلام فرمود: نهایت کمال انسان، آگاه شدن به دین و شکیبائی در برابر ناملايمات و رعایت در مخارج زندگی است.

توضیح: از آنجا که دین با دنیای انسان در ارتباط است امام این نکته را تذکر می دهد که شخص آگاه به دین باید به دنیای خود هم آگاه باشد و در اداره زندگی به درآمد و خرج خود هم توجه کند و بین آنها تعادل برقرار نماید زیرا افراط و تفریط در خرج سبب تباهی زندگی و فقر و نداری خواهد شد که سرانجام آن از هم پاشیدگی بنیان و اساس خانواده است.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى»،. الجهنى البصرى ابو محمد مولى، وقيل: عربى اصله الكوفة و سكن البصرة روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن و الرضا عليهم السلام و مات فى حياة ابى جعفر الثانى عليه السلام و لم يحفظ عنه رواية عن الرضا و لا عن ابى جعفر عليهما السلام و كان ثقة فى حديثه صدوقا، قال سمعت من ابى عبد الله سبعين حديثا فلم ازل ادخل الشك على نفسى حتى اقتصرت على هذه العشرين. دعا له ابو عبد الله عليه السلام بان يحج خمسين حجة فحجها و غرق بعد ذلك «صه» قال زين المجتهدين: كان الغرق فى غسل احرام الحج الحادى و الخمسين و كان من جهينة، و توفى سنة تسع و مائتين و قيل ثمان و مائتين بوادى قناة و هو واد يسيل من الشجرة الى المدينة و هو غريق الجحفة و له نيف و تسعون سنة «صه» و قال الشيخ فى الفهرست: له كتب، و قال الكشى: اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه أقرؤا له بالفقه فى آخرين. روى الكشى عن حمدويه عن العبيدى عن حماد بن عيسى: قال: دخلت على ابى الحسن الاول فقلت: جعلت فداك، ادع الله ان يرزقنى دارا و زوجا و ولدا و خادما و الحج فى كل سنة فقال: اللهم صل على محمد و آل محمد و ارزقه دارا و زوجة و ولدا و خادما و الحج خمسين سنة، فلما شرط خمسين سنة علمت انى لا احج اكثر من خمسين سنة، قد رزقت كل ذلك و حججت ثمان و اربعين سنة. فحج بعد هذا الكلام حجتين تمام الخمسين ثم خرج بعد حاجا، فلما صار فى موضع الاحرام دخل يغتسل فجاء الوادى فحمله فغرقه الماء رحمه الله. «عن ربيع بن عبد الله»،. بالباء المنقطة تحتها و بعدها العين المهملة ابن عبد الله بن جارود بن ابى سبرة بفتح المهملة و



سكون الموحدة ابو نعيم بصرى ثقة روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام و صحب الفضيل بن يسار و اكثر الاخذ عنه و كان خصيصا به «صه» فى الفهرست: روى عنه ابن ابى عمير و حماد بن عيسى، قال الكشى: قال محمد بن مسعود: سألت أبا محمد عبد الله بن محمد بن خالد الطيالسى عن ربيعى بن عبد الله فقال: هو ابن جارود بصرى ثقة، «عن رجل عن ابى جعفر عليه السلام قال: الكمال كل الكمال: التفقه فى الدين و الصبر على النائبة و تقدير المعيشة». النائبة هى ما ينوب الانسان اى ينزل به من المهمات و الحوادث، من ناب عنى فلان ينوب منابا اذا قام مقامى، و انتاب فلان القوم انتيابا اتاهم مرة بعد اخرى، و النائبة المصيبة، و احدة نوائب الدهر. قدر على الانسان رزقه قدرا مثل قتر و قدر على عياله قدرا مثل قتر و معناه ضيق، و قدرت الشىء قدرا من التقدير، و المراد من تقدير المعيشة هاهنا اما الضيق و العسرة و اما كون المعيشة على قدر الكفاية من غير تقدير و لا توسعة كما فى قوله تعالى فى معرض المدح:

وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا

(الفرقان-٦٧)، و لكل منهما وجه فى اكتساب العلم، فالاول من جهة رياضة النفس و تصفية الذهن و ترقيق القلب و الثانى من جهة فراغ البال و قلة الاشتغال بامور الدنيا. جعل عليه السلام مجامع الكمالات الانسانية منحصرة فى ثلاثة امور: العلم و الصبر و تقدير المعيشة، و ذلك لان الخير و الكمال بالحقيقة عبارة عن الاحاطة بالمعلومات و التجرد عن الدنيات، و بهما يحصل التخلق باخلاق الله و التشبه بالملائكة المقربين، اما التفقه فى الدين فبه يحصل الاحاطة بالمعلومات. و اما الصبر فهو عبارة عن ثبات باعث الدين و جنود العقل فى مقابلة باعث الهوى و جنود الشهوة، و ذلك لان التجرد المحض للخير دأب الملائكة المقربين و التجرد للشر دون الخير سجية اهل الشهوة و الهوى كالبهائم و الشياطين و الرجوع الى الخير بعد الوقوع فى الشر من خواص الآدميين. و الانسان خلق فى ابتداء الصبى ناقصا مثل البهيمة لم يخلق فيه إلا قوة الشهوة فليس فيه إلا جند الهوى كما فى البهائم، و لكن الله فضله و رفع درجته عن درجة البهائم و الشياطين بان و كل له ملكين احدهما يهديه و الاخر يقويه، فاخص بصفيتين: إحداهما قوة معرفة الله و معرفة رسوله و العلم

بالیوم الاخر و هو التفقه فی الدین و الثانية قدرة و قوة يدفع بها فی نحر الشهوات فیجاهدها بتلك القوة و هی عبارة عن الصبر، إذ به فارق الانسان البهائم فی قمع الشهوات و التحمل للشدائد و النائبات. و اما التقدير فی المعیسة فلان یكون فارغ البال لا یهتم بشیء غیر طلب العلم للكمال و قمع الاعداء للارتحال، فالاول هو الكمال بالحقیقة و الاخیران هما المطلوبان بالتبع لتوقفه علیهما.

شرح أصول الكافی؛ ج ۲، ص ۴۶

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از مردی از امام محمد باقر علیه السلام، راوی گفت که: گفت امام محمد باقر علیه السلام که: خردمندی ای که آن، همگی خردمندی است، سه چیز است: کسب فهمیدگی در فرموده الله تعالی، و صبر کردن بر آنچه پیش آید در دنیا از سختی ها، و میانه روی در خرج که نسبت به دخل، نه تلفکاری باشد و نه سختگیری.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (النائبة): المصیبة والحادثة. و (تقدير المعیسة): تعديلها من دون الإسراف والتقتیر. قال الله تعالی:

«وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» .

وفى بعض النسخ: وحسن تقدير المعيشة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: «النائبة»: ما ينزل من شدائد الدنيا. و«تقدير المعيشة»: الاقتصاد من دون الإتلاف والتضييق. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «النائبة»: ما ينزل بالإنسان من المهمّات والحوادث. و«تقدير الشيء»: التفكّر فى تسوية أمره. هذا إذا جعل «وتقدير المعيشة» عطفاً على قوله: «والصبر» وإن جعل عطفاً على «النائبة»، فالمعنى: والصبر على تقدير المعيشة، من قدر، بمعنى قتر .

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٣١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام على النائبة: أى الصبر على نوازل الدهر و حوادثه، وقد يطلق على تحمل ما يلزم القوم من الديات وغيرها، و الأول أظهر قال الجزرى: النائبة هى ما ينوب الإنسان أى ينزل به من المهمات و الحوادث. قوله عليه السلام و تقدير المعيشة: أى ترك الإسراف و التقدير و لزوم الوسط أى جعلها بقدر معلوم يوافق الشرع و العقل، وقد يطلق التقدير على التقدير كما قال تعالى

وَمَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ

و حملة عليه هيهنا بعيد.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٠٦

\*\*\*\*\*

٣٣ / ١

٥- الحديث

۵ / ۵۱ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «الْعُلَمَاءُ أُمَنَاءٌ، وَالْأَتْقِيَاءُ حُصُونٌ، وَالْأَوْصِيَاءُ سَادَةٌ» (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: دانشمندان امینند و پرهیزکاران دژها و جانشینان سروران و در روایت دیگر دانشمندان برجهای نورافکن و پرهیزکاران دژها و جانشینان سرورانند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- امام صادق (علیه السلام) فرمود: علماء امانت دارانند و مردم متقی دژهای مذهبند و اوصیاء ساداتند و سروران مذهب. و در روایت دیگر علماء چراغ هستند و اتقیاء دژ و اوصیاء سادات و سروران.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

٥- امام صادق عليه السلام فرمود: دانشمندان، امین و مورد اعتمادند و پرهیزگاران دژهای مذهبند و اوصیاء سرورانند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ١، ص ٦٣

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن سنان عن إسماعیل بن جابر»،  
الجعفی الکوفی ثقة ممدوح، و ما ورد فيه من الذم فقد بینا ضعفه فی کتابنا الکبیر و کان من اصحاب  
الباقر علیه السلام و حدیثه اعتمد علیه «صه» قال النجاشی: ثقة ممدوح له اصول رواها عنه صفوان بن  
یحیی و هو من اصحاب الباقر علیه السلام روى عنهما علیهما السلام أيضا. «عن ابی عبد الله علیه  
السلام قال: العلماء أمناء و الاتقیاء حصون و الأوصیاء سادة. و فی رواية اخرى: العلماء منار و الاتقیاء  
حصون و الأوصیاء سادة».

شرح أصول الكافی؛ ج ٢، ص ٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال علیه السلام: العلماء أمناء. [ص ٣٣ ح ٥] أقول: جمع أمين، وهو الحافظ للحصون، ونحوه. قال  
عليه السلام: حصون. [ص ٣٣ ح ٥] أقول: إنه جمع حصن، وهو سور المدينة. تشبيه الأتقیاء بالحصون

إمّا لأنّ الناس محفوظون بهم؛ لثبات أقدامهم في الدين من شرّ وساوس الأعداء من الشياطين: الإنس  
والجانّ، وإمّا لأنّ الله يدفع بهم البلاء عن سائر الناس.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٥٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزي]:

هدية: يعنى علماء الدين حقاً من الرعية هم الذين يكونون أمناء بعد التهم المرضية عند الله تعالى في  
حفظ أحاديث الحجج المعصومين عليهم السلام، ونقلها، ونشرها، وفي سائر معاملاتهم في الناس.  
(والأتقياء) هدية: يعنى من لا يتفقه في الدين من أصحابنا مع التمكن فكمن لا خير فيه وفي عدادهم،  
كما بين في بيان العاشر من الباب الثاني. وضمانر الجمع للمخالفين عدا الأول، وما أسهل إدخالهم  
غيرهم في باب ضلالتهم بمقالات الصوفية منهم كالبصرى والثورى والشامى والرومى. قال برهان  
الفضلاء سلمه الله تعالى: «احتاج إليهم» يعنى إليهم وإلى كتبهم، فبخيال منه أنه يأخذ ما هو الحق  
فيها ويترك خلافه، يقع على التدريج فيما كان يفتر منه وهو لا يشعر. ومنشأ الدخول في باب الضلالة  
تبعية الظنّ فيما يجرى فيه وفي دليله الاختلاف بلا مكابرة. وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله:  
«إنّ الرجل منهم» أى من أصحابنا «إذا لم يستغن بفقهاء» عن المراجعة إلى غيره في المسائل  
الضرورية للعمل. «احتاج إليهم» عند شدة التقيّة، أو عدم حضور الفقيه وتيسر الوصول إليه. «إذا  
احتاج إليهم» راجعهم وجالسهم. «أدخلوه في باب ضلالتهم وهو لا يعلم» أى يحسن الشيطان قولهم  
وعملهم في نظره ويرغبه إليه، فيميل إليهم ويدخل في باب ضلالتهم من حيث لا يدري. جمع  
التقى، بمعنى الأتقى؛ بقريظة «العلماء» المراد بهم عدولهم. (الأمناء) يعنى والأكرمون من هؤلاء  
العلماء، وأكرمهم عند الله أتقاهم. (حصون) حصينة للشريعة والمتشرّعين من فتن المبتدعين في  
الدين بخدائع الطواغيت والشياطين. (والأوصياء سادة)

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٣٣٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعيف على المشهور بمحمد بن سنان و معتبر عندي. قوله عليه السلام أمناء: أى ائتمنهم الله على ما آتاهم من علومه و معارفه، و أمرهم بأن يحفظوها عن التضييع و يوصلوها إلى مستحقها. قوله عليه السلام و الأتقياء حصون: أى بهم يدفع الله العذاب عن الأمة، كما أن بالحصون يدفع البلاء عن أهلها كما سيأتى فى الأخبار الكثيرة إنشاء الله تعالى قيل: أى إنهم حصون للشريعة يدفعون عنها الفساد، لأن بمشاهدة أحوالهم و استعمال أقوالهم يرتدع أهل المعاصى عنها و يميلون إلى الطاعات و الأول أظهر. قوله عليه السلام سادة:

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٠٧

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٥٢ / ٦ . وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى:

«الْعُلَمَاءُ (٥) مَنَارٌ (٦)، وَالْأَتْقِيَاءُ حُصُونٌ، وَالْأَوْصِيَاءُ (٧) سَادَةٌ» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه آيت اللهی]:

و در روایت دیگر علماء چراغ هستند و پرهیزگاران دژ و اوصیاء سروران آن هستند.

توضیح: تعبیر بسیار زیبایی است که امام دانشمندان را به چراغ تشبیه کرده است زیرا ما می دانیم که در ظلمت و تاریکی و وجود راههای خطرناک و پریچ وخم اگر چراغ نباشد ایشان راه را گم می کنند درست مانند اتومبیلی که در شب در گردنه ها و راههای پرخطر بدون چراغ حرکت کند بدهی است که این اتومبیل هر لحظه در معرض خطر سقوط و مرگ سرنشینان آن خواهد بود.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۶۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

اما كون العلماء أمناء الله في ارضه فلانهم حملة لكتابه و حفظة لاسراره و خزنة لحكمته و ليس لغيرهم هذا الشأن حتى يكون امينا، اذ ليس من الحمل و الحفظ و الخزانة في شيء. و اما كونهم منارا في بلاده كما في الرواية الاخرى فلان بهم يعرف معالم دين الله و سبيل طاعته و طريق رضوانه. و اما كون الاتقياء حصونا للشريعة فلان بالتقوى يدفع فساد المفسدين. فان مواظبة اهل التقوى و اصحاب الورع على فعل الطاعات و ترك المنكرات تؤثر تأثيرا عظيما في قلوب الناس فلا يجترءون على هتك حرمة الشريعة و هدم حصونها. و اما كون الأوصياء سادة فلانهم اجل العلماء و افضلهم و اعظمهم و العلماء سادات - الناس، لانهم في رتبة الانسانية و حقيقة الادمية و هي العقل و التميز و الرواية و النطق اعظمهم و اكملهم، و الافضل من الافضل اولى بان يكون افضل و اجل، فالأوصياء عليهم السلام اولى بان يكونوا سادة الخلائق اجمعين سوى النبيين عليهم الصلاة و السلام. و السادة جمع السيد من ساد قومه يسودهم سيادة و سوددا و سيدودة فهو سيد، و قوم سادة اي جل و عظم عليهم؛ و تقدير سيد فعيل لانه يجمع على سيائد بالهمزة كتبيع و تبائع. و قيل: فعيل، و سوده قومه و هو



اسود من فلان اى اجل منه، وهذا سيد قومه اليوم وهو سائد قومه عن قليل. وفي النهاية: فيه انه جاءه رجل فقال: انت سيد قريش فقال: السيد «الله» اى هو الذى يحق له السيادة، كأنه كره ان يحمد فى وجهه و احب التواضع، ومنه الحديث لما قالوا له: انت سيدنا قال: قولوا بقولكم اى ادعوني نبيا و رسولا كما سمانى الله تعالى و لا تسمونى سيدا كما تسمون رؤسائكم، فانى لست كاحدهم ممن يسودكم فى اسباب الدنيا. وفى الحديث: انا سيد ولد آدم و لا فخر، قاله اخبارا عما اكرمه الله تعالى من الفضل و السؤدد و تحدثا بنعمة الله عنده و اعلاما لامته ليكون ايمانهم به على حسبه و موجبه و لهذا اتبعه بقوله: و لا فخر، اى ان هذه الفضيلة التى نلتها كرامة من الله لم انلها من قبل نفسى و لا بلغتها بقوتى فليس لى ان افتخر بها، و منه كل بنى آدم سيد، فالرجل سيد اهل بيته و المرأة سيدة اهل بيتها، و فيه قال للانصار: قوموا الى سيدكم، يعنى سعد بن عباد، ارادا افضلكم رجلا، و فى رواية: انظروا الى سيدكم، اى مقدمكم.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٤٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: العلماء منار. [ص ٣٣ ح ٥] أقول: إنه جمع منارة، وهى علامة فى الطريق . قال عليه السلام: يغدو. [ص ٣٤ ح ٤] أقول: بالغين المعجمة والبدال المهملة، غدا يغدو غُدُوًّا بضمّتين وتشديد الواو، أى يسير فى النصف الأول من اليوم. والمراد أنه يكون فى كلّ صباح .

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٥٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: الأتقياء (جمع تقيّ): پرهیزگاران از گناهان بزرگ؛ و ایشان در هر زمانی از زمان هایی که بعد از محمّد صلی الله علیه و آله است تا روز قیامت، مانند حصاری اند که از دشمنان باید نگاه داشت. و چنانچه هر حصاری، نگاهبان و سردار می خواهد، ایشان نیز می خواهند تا از شرّ دشمنان که شیطان و تابعانش باشند، ایمن شوند. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السّلام گفت که: علما مانند نگاهبانان اند که به ایشان سپرده شده جا به جای حصار در هر زمانی. و پرهیزگاران مانند حصارهایند، در هر زمانی جمعی از ایشان حصاری اند. و جمعی که پیغمبر صلی الله علیه و آله ایشان را جانشین خود کرده در امت خود، سرداران اند، در هر زمانی یکی از ایشان سردار است. در این حدیث، اشارت شده به این که جمعی که پرهیزگار نیستند، از حصار بیرون اند و در زندان خانه شیطان اسیرند. شرح: و در روایتی دیگر از امام علیه السّلام چنین است که: علما مانند جای بلندند که آتش در آن جا افروخته شده تا راه گم کردگان امت به آن، راه یابند. و صالحان امت، مانند حصارهایند، در هر زمانی حصاری. و علمای خانواده محمّد صلی الله علیه و آله سرداران حصارهایند، در هر زمانی سرداری.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۹۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

یعنی حکم الله تعالی إنّما هو حکمهم علیهم السلام بلا واسطة أو بواسطة العدول من العلماء الممتازین المحتاطین جداً بالتوقف فی الشبهات لو لم یلزم الحرج المنفیّ. وقال برهان الفضلاء: یعنی العلماء کأمناء الحصون فوّضت الحصون إلیهم؛ لأمانتهم، وتلك الحصون الأتقیاء فی الأمة. والسادة المفوّضون الحصون إلی العلماء، هم الأوصیاء علیهم السلام. وفيه إشارة إلی أنّ غیر المتّقی خارج من الحصن. وقال السید الأجلّ النائینی رحمه الله: «الأمین» هو المعتمد علیه، الموثوق به. والعلماء موثوق بهم فیما آتاهم الله من فضله، وأعطاهم من المعرفة

والعلم، فيحفظونه ويوصلونه إلى من يستحقّه. «والأتقياء حصون»؛ لأنّ بتقواهم واجتنابهم عن المحرّمات يحصل حفظ الأُمَّة عن دخول النوايب ونزول العذاب عليهم، وبهم يُدفع عن غيرهم كالحصن بالنسبة إلى المدينة. «والأوصياء سادة»، «السيد»: الجليل العظيم الذى له الفضل على غيره، وهو الرئيس الذى يعظّم ويُطاع فى أوامره ونواهيه، ولم يكن لأحد الخروج من طاعته. روى فى الكافى، وقال: وفى رواية أُخرى: «الْعُلَمَاءُ مَنَارٌ، وَالْأَتَقِيَاءُ حُصُونٌ، وَالْأَوْصِيَاءُ سَادَةٌ». . هديّة: (منار) أى أعلام يعلم بهم معالم الدّين. فى بعض النسخ كما ضبط برهان الفضلاء سلّمه الله: «والعلماء سادة» قال: يعنى علماء الدّين من الرعيّة منار؛ لئلا يضلّوا عن الطريق، والعلماء من أهل البيت عليهم السلام سادة. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «العلماء منار»، «المنار»: موضع النور وعلم الطريق. والمراد به المهتدى به .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٣٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

السيد: الجليل العظيم الذى له الفضل على غيره، وهو الرئيس الذى يعظّم ويطاع فى أمره ونواهيه، ولم يكن لأحد الخروج من طاعته. قوله عليه السلام منار: هى موضع النور وعلم الطريق والمراد به المهتدى به.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٠٧

\*\*\*\*\*

٧- الحديث

٥٣ / ٧ . أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَّانَ، عَنْ إِدْرِيسَ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْكِنْدِيِّ،  
عَنْ بَشِيرِ الدَّهَّانِ، قَالَ:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يَتَّقُهُ مِنْ أَصْحَابِنَا، يَا بَشِيرُ، إِنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ (٩) إِذَا  
لَمْ يَسْتَغْنِ بِفِقْهِهِ، احتاج إليهم، ...

ص: ٧٨

- 
- ١-١ . فى الكافى، ح ٨٤٣١ : «عن أبى عبد الله عليه السلام» .
- ٢-٢ . «النائبه»: ما ينوب الإنسان، أى ينزل به من المهمات والحوادث. النهاية، ج ٥، ص ١٢٣ (نوب).
- ٣-٣ . الكافى، كتاب المعيشة، باب إصلاح المال وتقدير المعيشة، ح ٨٤٣١ . وفيه: «كلّ الكمال فى ثلاثة»، وذكر فى الثلاثة: «التقدير فى المعيشة». الأمالى للطوسى، ص ٦٦٦، ح ١٣٩٤، المجلس ٣٦، ح ١. بسند آخر مع اختلاف. تحف العقول، ص ٢٩٢ . راجع: الفقيه، ج ٣، ص ١٦٦، ح ٣٦١٨؛ والتهذيب، ج ٧، ص ٢٣٦، ح ١٠٢٨ الوافى، ج ١، ص ١٣١، ح ٤٨؛ الوسائل، ج ١٧، ص ٦٥، ح ٢١٩٩٧ .
- ٤-٤ . الوافى، ج ١، ص ١٤٣، ح ٥٥ .
- ٥-٥ . فى «بر»: «الأوصياء» .
- ٦-٦ . «المنار»: جمع منارة، وهى موضع النور، أو التى يوضع عليها السراج، أو العلامة تجعل بين الحدّين، أو علّم الطريق . أنظر: لسان العرب، ج ٥، ص ٢٤٠ - ٢٤١ (نور).
- ٧-٧ . فى «ألف، ج، و، بر» و حاشية «ب، بح»: «والعلماء» .
- ٨-٨ . الوافى، ج ١، ص ١٤٣، ح ٥٥ .
- ٩-٩ . أى من أصحابنا . والضمير فى «إليهم» راجع إلى المخالفين فلا إشكال . وفى «بح» وحاشية «ج»: «منكم» .

فَإِذَا (۱) احتاج إليهم، أَدْخَلُوهُ فِي بَابِ ضَلَالَتِهِمْ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ» (۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حضرت صادق علیه السلام به بشیر فرمود: هر یک از اصحاب ما که فهم دین ندارد خیری ندارد، ای بشیر هر مردی از ایشان که از نظر فهم دین بی نیاز نباشد بدیگران نیاز پیدا میکند و چون بآنها نیازمند شد او را در گمراهی خویش وارد کنند و او نفهمد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- فرمود به بشیر دهان که: ای بشیر، هر کدام از یاران ما که فقه ندانند خیری ندارند، به راستی هر مردی از آنها که احکام دین خود را نفهمیده به دیگران نیازمند است و چون نیازمند آنها گردد او را به گمراهی خود کشانند و نمی فهمد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

٦- حضرت امام صادق عليه السلام به بشير فرمود: ای بشير، هرکدام از یاران ما، که فهم ندارد خیری هم ندارد، به راستی هر مردی از آنها که احکام دین خود را نفهمیده، به دیگران نیازمند است و چون به آنها نیازمند شد او را به راه گمراهی خود می کشانند در حالی که او نمی فهمد.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ١ ، ص ٦٣

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«احمد بن ادريس». ابو على الاشعري القمي كان ثقة فقيها في اصحابنا كثير الحديث صحيح الروايات ، «عن محمد بن حسان عن ادريس بن الحسن». مجهول غير مذكور في كتب الرجال التي رأيناها. «عن ابى إسحاق الكندى عن بشير الدهان»،. روى عن ابى عبد الله عليه السلام وقيل: يسير بالياء و السين غير المعجمة من اصحاب الكاظم عليه السلام «قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: لا خير فيمن لا يتفقه من اصحابنا، يا بشير: ان الرجل منهم اذا لم يستغن بفقهاء احتاج إليهم، فاذا احتاج إليهم ادخلوه في باب ضلالتهم و هو لا يعلم. لما كانت الفرقة الناجية الفائزة مذهبهم يخالف مذهب العامة و جماهير الفرق في اكثر الاصول كما دل عليه قول الصادق عليه السلام: حديثنا صعب مستصعب لا يحتمله الا ملك مقرب او نبي مرسل او عبد امتحن الله قلبه للايمان، فلا بد للمرء الذى هو شيعى امامى المذهب ان يكون متفقا عارفا باصول هذا المذهب، عالما بماأخذه و قواعده ليكون على بصيرة فى دينه، متخلقا باخلاق الائمة عليهم السلام، ناهجا منهجهم سالكا طريقهم، و الا لكان اما متحيرا فى دينه لما رأى من مخالفته لمذاهب الجمهور المنتسبين الى العلم و الفضيلة او داخلا فى ضلال اهل الاهواء مفتونا بطريقة علماء الدنيا الراغبين الى طلب الجاه و الرئاسة

الضالين المضلين للخلق. لانهم ليسوا من دين الله و معرفته و معرفة الآخرة فى شىء و لا خبر لهم من مفسدات الاعمال و مشوشات القلوب و مكدراتها و مبعدات النفوس عن الله و الدار الآخرة، لاغترارهم بمجرد حفظ الاقوال و نقل الاخبار و الروايات و ضبط اسامى الرجال، فوجب ان لا يكون المنتحل بهذا المذهب عاميا مقلدا من غير بصيرة، بل عارفا فقيها متدينا صالحا ورعا معرضا عن الخلق مؤثرا للخلوة مع الله بالمناجاة و الفكر و الصمت. عن محمد بن احمد بن ابى نصر البزنطى قال: قال ابو الحسن عليه السلام: من علامات الفقه الحلم و العلم و الصمت.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ , ص ٤٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السادس قوله رحمه الله: ادريس بن الحسن بن أبو القاسم ادريس بن الحسن بن أحمد ريدويه القمى من رجال الجواد أبى جعفر الثانى عليه السلام، و هو الذى ذكره الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحاب أبى جعفر محمد بن على الثانى عليه السلام بقوله: ادريس القمى يكنى أبا القاسم . و أبوه الحسن بن أحمد بن ريدويه صاحب كتاب المزار ثقة ثبت من أعيان أصحابنا القميين. ذكره النجاشى فى كتابه . و نوه القميون فى أسانيدهم بذكره. قوله عليه السلام: احتاج إليهم أى الى العلماء من العامة.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٦٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قوله: عن بشير. [ص ۳۳ ح ۶] بالشين المعجمة، وقيل بالسين المهملة. قال عليه السلام: احتاج إليهم. [ص ۳۳ ح ۶] أقول: أي أهل الخلاف، وهو في موضع لا يصل يده إلى أحد من أصحابنا ليسأله فيضطرّ من السؤال عن أولئك الأقسام من مذهب الأصحاب على وجه لا ينافي التقيّة.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۱۵۵

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از بشیر روغن فروش گفت که: گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: نیست خوبی در کسی از شیعه ما که یاد نمی گیرد از ما مسائل دین را. ای بشیر! به درستی که مردی از شیعه ما چون بی نیاز نشود به دانش خود، به معنی دانشی که طریق شیعه ماست، محتاج می شود به مخالفان ما و به کتاب های ایشان، به گمان این که این کتاب ها را می خوانم، آنچه حق است، قبول می کنم و آنچه باطل است، قبول نمی کنم. پس چون محتاج به آن شد، آهسته آهسته داخل می سازند مخالفان ما او را در در گمراهی ایشان و او نمی داند که داخل آن در شده. مراد به در گمراهی، پیروی ظن است؛ چه به آن در، داخل همگی گمراهی ها می شود و پندارد که هنوز از شیعه است.

صافی در شرح کافی ؛ ج ۱ ، ص ۲۹۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی من لا يتفقّه فی الدین من أصحابنا مع التمكن فکمن لا خیر فیہ وفی عدادهم، كما بین فی بیان العاشر من الباب الثانی. وضمائر الجمع للمخالفين عدا الأول، وما أسهل إدخالهم غیرهم فی باب ضلالتهم بمقالات الصوفيّة منهم كالبصری والثوری والشامی والرومی. قال برهان الفضلاء



سَلَّمَهُ اللهُ تَعَالَى: «احتاج إليهم» يعنى إليهم وإلى كتبهم، فبخيالٍ منه أنه يأخذ ما هو الحقّ فيها ويترك خلافه، يقع على التدريج فيما كان يفرّ منه وهو لا يشعر. ومنشأ الدخول فى باب الضلالة تبعيّة الظنّ فيما يجرى فيه وفى دليله الاختلاف بلا مكابرة. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «إنّ الرجل منهم» أى من أصحابنا «إذا لم يستغن بفقّهه» عن المراجعة إلى غيره فى المسائل الضروريّة للعمل. «احتاج إليهم» عند شدّة التقيّة، أو عدم حضور الفقيه وتيسّر الوصول إليه. «فإذا احتاج إليهم» راجعهم وجالسهم. «أدخلوه فى باب ضلالتهم وهو لا يعلم» أى يحسّن الشيطان قولهم وعملهم فى نظره ويرغبه إليه، فيميل إليهم ويدخل فى باب ضلالتهم من حيث لا يدرى.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٣٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام احتاج إليهم: أى إلى المخالفين. قوله فى باب ضلالتهم: أى فى دينهم أو يضلونه فى خصوص تلك المسألة فيفتونه بما يوافق مذهبهم، و الأول أظهر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٠٧

\*\*\*\*\*

## ٨- الحديث

٥٤ / ٨. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَا خَيْرَ فِي الْعَيْشِ إِلَّا لِرَجُلَيْنِ: عَالِمٍ مُطَاعٍ، أَوْ مُسْتَمَعٍ وَاعٍ» (٣) «(٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: در زندگی جز برای دو نفر خیری نیست: عالمی که فرمانش برند. و شنونده نگهدار (آنکه چون مطلبی از دین شنید حفظ کند و عمل نماید).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷-رسول خدا(صلی الله علیه و آله) فرمود:در زندگانی خیری نیست مگر برای دو مرد:دانشمندی که فرمانش برند و گوش به فرمانی که وظیفه خود را حفظ کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۷-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود:در زندگانی جز برای دو نفر خیری نیست،

الف-دانشمندی که فرمانش برند(و به سخنانش گوش دل سپارند)

ب-شنونده ای که بشنود و آن را بخاطر بسپارد و آن را به کار بندد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ١ ، ص ٦٥

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

العیش الحیاة و المراد عیش الآخرة و هی العیشة الراضیة، و قد سبق فی الکلام ان حیاة الآخرة لا تحصل الا بالعلم، بل الحیاة الاخریة نفس قوة العلم و الادراک و إلیه الاشارة بقوله تعالی:

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ

(الانعام-١٢٢)، و اما العمل الصالح فانما یطلب لکونه وسیلة الی العلم و المعرفة. و اذا تقرر هذا فنقول: الناس علی أربعة اقسام: لانه اما جاهل او غیر جاهل، و الثانی اما عالم بالفعل او بالقوة و هو المستمع، و الاول اما جاحد للعلم او غیر جاحد. و اذا كانت حیاة الآخرة و عیشها بالعلم فالقسمان الاولان من اهل العیشة الراضیة و النعمة الباقیة الا انها للاول بالذات و للثانی بالتبعیة، لان الاول منته الی الغایة و الثانی فی سبیل الهدایة. و اما الاخیران فالثالث من اهل النعمة و العذاب و المعیشة الضنک و الرابع فی مشیة الله تعالی او فی الرحمة الواسعة.

شرح أصول الکافی ؛ ج ٢ ، ص ٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال عليه السلام: أو مستمع واعٍ. [ص ۳۳ ح ۷] أقول: تقول: وعيت الحديث أعيه وعياً: إذا حقّقته وفهمته

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۱۵۵

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه وآله كه: نيست خوبی ای در زندگانی، مگر دو كس را: دانایی كه سخنش را باید كه شنوند و عمل كنند، یا شنونده از آن دانا كه خوب در دل خود جا دهد آنچه را كه شنود.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۹۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (العيش): الحياة، یعنی لا بقاء لخیر حياة الدنيا إالرجلين. (عالم) وكذا (مستمع) یحتمل الجزّ على البدل، والرّفْع على الخبر، أي أحدهما عالم مفترض الطاعة بالعصمة المنصوصة، والآخر مستمع قول المعصوم مشافهة أو بالواسطة الموصوفة، حافظ له بالانقياد والتسليم. «وعاه»: حفظه. قال برهان الفضلاء: «عالمٌ مُطاع» أي يجب السؤال عنه، والعمل بقوله. «أو مستمع واعٍ» أي حافظ بالعمل.

الهدايا لشعبة أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۳۳۴

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف علی المشهور.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۱۰۷

\*\*\*\*\*

## ۹- الحديث

۹ / ۵۵ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ، عَنْ أَبِي حَمْزَةَ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «عَالِمٌ يُنْتَفَعُ بِعِلْمِهِ أَفْضَلُ مِنْ (۵) سَبْعِينَ أَلْفَ عَابِدٍ» (۶).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام فرمود: عالمی که از علمش بهره برد (یا بهره برند) بهتر از هفتاد هزار عابد است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- امام باقر (علیه السلام) فرمود: عالمی که از علمش بهره مند شود بهتر از هفتاد هزار عابد است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸- امام باقر علیه السلام فرمود: عالمی که از علمش بهره برد (یا دیگران از آن بهره برند) بهتر از هفتاد هزار عابد است.

توضیح: بدیهی است که عالم با نور علم خود زندگی دیگران را روشنایی و صفا می بخشد و دیگران را از خطر می رهاند به قول ادیب فرزانه ایران سعدی

صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه- بشکست صحبت اهل طریق را گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود؟- تا اختیار کردی از این این فریق را گفت آن گلیم خویش برون می کشد ز آب- وین جهد می کند که بگیرد غریق را

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قد علمت ان العقل و هو الصورة المفارقة عن المواد و التغيرات و النقائص و الاعدام و الشرور اقرب  
المجعولات إليه تعالى و اكرم المفطورات لديه، و الانسان فى اوّل النشأة عقل بالقوة جسمانى  
بالفعل، و من شأنه ان يخرج من القوة الى الفعل و من الظلمة الى النور فيصير عقلا بالفعل بعد ما  
كان عقلا بالقوة نفسا بالفعل، و انما الشيء الذى به يصير جوهرًا نورانيا عقليا بالفعل هو العلم، اعنى  
الملكة الراسخة الحاصلة للنفس الانسانية عقيب تكرر الادراكات و الانظار العقلية و تكثر التأمّلات  
و الافكار العلمية. و اذا حصلت تلك الملكة النورية فى قلب المؤمن بالفيض الربانى يحصل له  
بصيرة عقلية يتراءى له حقائق الاشياء كما هى فيراها رؤية عقلية، كما يرى صور الاشياء الحسية ببصره  
الحسى و هو نور يفيض على العين الصحيحة باسراق الشمس عليها. فتلك الملكة العلمية اصل  
كل سعادة و خير و دفع كل شقاوة و شر، و هو غاية كل سعى و حركة و نهاية كل عمل و طاعة، فأى  
فضيلة و منقبة افضل و اشرف مما يجعل به الحيوان البشرى ملكا مقربا و الجوهر الظلمانى نورا  
عقليا و الاعمى بصيرا و الضال مهديا هاديا و السفلى علويا و المسجون فى سجين صائرا فى عليين؟  
فالعلم هو الاكسير الكبير إذ به يصير القلب الاسود الكاسد نقدا رائجا فى سوق الآخرة و الحديد  
القاسى الجامد درة بيضاء بل كوكبا دريا يستضىء بنوره اهل الارض و السماء، و هو الدرياق الفاروق  
الذى به يفرق بين الحق و الباطل و به يميز الخبيث من الطيب، و هو النور الذى يحيى به الاموات و  
يسعى بين ايدي المؤمنين و بايمانهم يوم جزاء الحسنات و السيئات و هو القوة التى يقع بها الطيران  
الى عالم العرش فوق السموات، و أية نسبة فى الفضل و الشرف بينه و بين الاعمال و الحركات و  
آداب الجوارح فى الطاعات؟ و نسبة العلم الى العمل كنسبة القلب الى القالب و الروح الى  
الاعضاء، فحق ان عالما ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد، و هذه النسبة أيضا اى نسبة سبعين  
الف الى الواحد انما يكون محققة لاجل ما فى العبادة من رائحة العلم، اذا لنية معتبرة فيها و النية  
ضرب من المعرفة و الا فلا نسبة بين العلم بلا نية.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٥١

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام گفت که: دانایی که فایده برده شود در دین به دانایی او، بهتر است نزد الله تعالی از هفتاد هزار عبادت کننده که فایده اش به خودش رسد و بس.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۹۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: من الانتفاع بالعلم المأخوذ عن الحجّة المعصوم العاقل عن الله إرشاد الضالّ المغترّ بطريقة الصوفيّة والقدریّة ومقالاتهم الخادعة بأعمالهم الباطلة المحفوفة بنبذٍ من الأشياء الحقّة، وطريقتهم أفحش المهلكات وأخفاها على الجهلاء، وأبينها عند العقلاء، ومثل حجرة الصوفی، وإدلاء الزنبیل لیخرج مشهور، ونعم ما قيل:

صاحب‌دلی ب‌مدرسه آمد ز خانقاه- بشکست عهد صحبت اهل طریق را گفتم میان عابد و عالم چه فرق بود- تا اختیار کرد دلت این فریق را؟ گفت آن شده است غرق بفکر کلیم خویش- این جهد می کند که بگردد غریق را قال برهان الفضلاء: یعنی من سبعین ألف عابد لا یصل نفع عمله إلا إلى نفسه.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۱، ص ۳۳۵

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحیح.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۱۰۸



## ١٠- الحديث

١٠ / ٥٦ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِإِبْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: رَجُلٌ رَأَوِيَّةٌ (٧) لِحَدِيثِكُمْ يَبْتَذِرُ ذَلِكَ فِي النَّاسِ، وَيُشَدِّدُهُ (٨) فِي

ص: ٧٩

١-١ . في حاشية «ج»: «وإذا».

٢-٢ . الوافي، ج ١، ص ١٣٠، ح ٤٦؛ الوسائل، ج ٢١، ص ٤٧٧، ح ٢٧٦٣١.

٣-٣ . في «ج»: «راع».

٤-٤ . الخصال، ص ٤٠، باب الاثني عشر، ح ٢٨، بسنده عن السكوني. تحف العقول، ص ٣٩٧،

عن الكاظم عليه السلام في وصيته لهشام، مع زيادة في أوله وآخره الوافي، ج ١، ص ١٣٢، ح ٤٩

٥-٥ . في البصائر وثواب الأعمال: «عبادة».

٦-٦ . بصائر الدرجات، ص ٦، ح ١، عن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير. وفيه، ص ٨، ح ٩

و ثواب الأعمال، ص ١٥٩، ح ٢ بسند آخر، عن أبي عبد الله عليه السلام مع اختلاف يسير. تحف

العقول، ص ٢٩٤ الوافي، ج ١، ص ١٤٤، ح ٥٧؛ الوسائل، ج ١٦، ص ٣٤٧، ح ٢١٧٢٧.

٧-٧ . «الراويّة»: كثير الرواية، والتاء للمبالغة، كما في العلامة والنسابة. أنظر: النهاية، ج ٢،

ص ٢٧٩ (روى).

۸-۸ . فی «ب» والوسائل ، ح ۳۳۲۴۶ وحاشیة میرزا رفیعا والبصائر : «یسدده». وهو إماما من التسدید، كما ذهب إليه الفيض فی الوافی ؛ وإماما من السداد بتضمین معنی التقرير ، كما ذهب إليه المجلسی فی مرآة العقول .

قُلُوبِهِمْ وَقُلُوبِ شِيعَتِكُمْ(۱)، وَلَعَلَّ عَابِدًا مِنْ شِيعَتِكُمْ لَيْسَتْ لَهُ هَذِهِ الرَّوَايَةُ، أَيُّهُمَا أَفْضَلُ؟

قَالَ: «الرَّوَايَةُ لِحَدِيثِنَا يَشُدُّ بِهِ(۲) قُلُوبَ شِيعَتِنَا أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ»(۳)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

معاویة بن عمار گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردیست که از شما روایت بسیار نقل کند و میان مردم انتشار دهد و آن را در دل مردم و دل شیعیان استوار کند و شاید عابدی از شیعیان شما باشد که در روایت چون او نباشد کدامیک بهترند؟ فرمود: آنکه احادیث ما را روایت کند و دل‌های شیعیانمان را استوار سازد از هزار عابد بهتر است.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۴۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۹- معاویة بن عمار گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: مردی است بسیار روایت از شما نقل کند و در میان مردم منتشر سازد و در دل آنها پابرجا کند و هم در دل شیعیان شما، و بسا یک شیعه

عابد باشد که این قدر روایت ندارد، کدام فاضل ترند؟ فرمود: مرد پر روایتی که وسیله تثبیت عقیده شیعیان ما باشد بهتر از هزار عابد است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۹- معاویه بن عمار می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی است که از شما روایات زیادی نقل می کند و در میان مردم پخش می کند و دل آنها و شیعیان شما را محکم و قوی می سازد و شاید عابدی از شیعیان شما باشد که ممکن است مانند او نباشد بفرمائید کار کدامیک با ارزش تر است؟ فرمود: مردی که روایات ما را نقل می کند تا عقیده شیعیان ما را محکم سازد از هزار عابد با ارزش تر است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسین بن محمد عن احمد بن إسحاق». المسمى باحمد بن إسحاق رجلا من اثنان كلاهما ثقتان احمد هما الرازي من اصحاب الهادي عليه السلام ثقه اورد الكشي ما يدل على اختصاصه بالجهة المقدسة «صه». حکى بعض الثقات بنيسابور انه خرج لإسحاق بن إسماعيل من ابى محمد عليه

السلام توقيع: يا إسحاق بن إسماعيل: الى ان قال: فليؤد حقوقنا الى ابراهيم و ليحمل ذلك ابراهيم بن عبدة الى الرازي رضى الله عنه او الى من يسمى له الرازي فان ذلك عن امرى و رأى ان شاء الله. انتهى. و قد أورد من ذلك فى ابن إسحاق القمى و يحتمل الاتحاد. و الثانى القمى و هو احمد بن إسحاق بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الاحوص الاشعري و كان وافد القميين روى عن الجواد و الهادى عليهما السلام و كان خاصة ابى محمد عليه السلام و رأى صاحب الزمان عليه السلام و هو شيخ القميين و كان صالحا ثقة «صه». و روى الكشى عن ابى محمد الرازى قال: كنت انا و احمد بن ابى عبد الله بالعسكر فورد علينا رسول من الرجل فقال لنا: الغائب العليل ثقة و أيوب بن نوح و ابراهيم بن محمد الهمدانى و احمد بن حمزة و احمد بن إسحاق ثقات جميعا. و قال الشيخ فى كتاب الغيبة: و قد كان فى زمان السفراء المحموديين اقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنسويين للسفارة من الاصل ثم قال: و منهم احمد بن إسحاق و جماعة خرج التوقيع فى مدحهم. روى احمد بن ادريس عن محمد بن احمد عن محمد بن عيسى عن ابى محمد الرازى قال: كنت و احمد بن ابى عبد الله بالعسكر فورد علينا رسول من قبل الرجل فقال: احمد بن إسحاق الاشعري و ابراهيم بن إسحاق الاشعري و ابراهيم بن محمد الهمدانى و احمد بن حمزة اليسع ثقات. و فى ربيع الشيعة: انه من الوكلاء و انه من السفراء و الابواب المعروفين الذين لا يختلف الشيعة القائلون بامامة الحسن بن على عليهما السلام فيهم. و الظاهر ان المذكور هاهنا هو الاول لكونه رازيا كالكلينى رحمهما الله، و احتمال الاتحاد أيضا قوى كما مر. «عن سعدان بن مسلم»،. اسمه عبد الرحمن كوفى من اصحاب الصادق عليه السلام قال النجاشى: ابو الحسن العامرى مولى ابى العلاء كرز بن جعيد العامرى من عامر ربيعة روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام و عمر عمرا طويلا و قال الشيخ فى الفهرست: له اصل روى عنه محمد بن عذافر و صفوان ابن يحيى و العباس بن معروف و عبد الله بن الصلت القمى و احمد بن إسحاق انتهى: «عن معاوية بن عمار»،. بن ابى معاوية خباب بن عبد الله الدهنى مولا هم كوفى، و دهن بضم الدال و اسكان العين من بجلية هو دهن بن معاوية بن مسلم بن اخمس بن الغوث بن انمار، كان وجها فى اصحابنا و مقدما كبير الشأن عظيم المحل ثقة، و كان ابوه عمار ثقة فى العامة وجها يكنى أبا معاوية، روى معاوية عن ابى

عبد الله و ابي الحسن موسى عليهما السلام و مات سنة خمس و سبعين و مائة ((صه)). قال الكشي: انه كان يبيع السابري و عاش مائة و خمسا و سبعين سنة، و قال على بن احمد العقيقي: لم يكن معاوية بن عمار عند اصحابنا بمستقيم كان ضعيف العقل مأمونا فى حديثه و قال النجاشي: يكنى أبا معاوية و أبا القاسم و أبا حكيم و كان له من الولد القاسم و حكيم و محمد و قال فى الفهرست: له كتب روى عنه ابن ابي عمير و محمد بن سكين و صفوان بن يحيى. «قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: رجل راوية لحديثكم يث ذلك فى الناس و يشدده فى قلوبهم و قلوب شيعتكم، و لعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل؟ قال: الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد». التاء فى الرواية للمبالغة كما فى العلامة و النسابة معناه كثير الرواية. و بث الحديث نشره و اظهاره و فى حديث أم زرع، زوجى لا ابث خبره، اى لا انشره لقبح آثاره. و بث الخبر و أثبه بمعنى و ابثتكم سرى اظهرته لك، و بثت الخبر شدد للمبالغة و فيه أيضا لا تبث حديثنا تبثيا. و الشدة القوة، و شد عضده أى قواه و شده اى اوثقه فقوله: و يشده فى قلوبهم اى يؤكد حديثكم و يقويه فى قلوب العامة، و قوله: يشد به قلوب شيعتنا اى يقوى بسبب بث الحديث عقيدة قلوبهم و يزداد ايمانهم و محبتهم لنا اهل البيت. فان قلت الوارد فى الحديث السابق: ان العالم المنتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد و فى هذا الحديث: ان الراوية للحديث افضل من الف عابد فما وجه التوفيق بينهما؟ حيث ان مرتبة الثانى فى الفضل جزء من سبعين جزء من مرتبة الاول فيه. قلنا: له وجهان: احدهما ان الراوى للحديث لا يعتبر فى مفهومه و معناه الاضبط الفاظ الحديث و نقلها اوهما مع فهم مدلولاتها اللغوية، و لا يعتبر فيه ان يكون له علم بحقائق معانيها اوله قوة الفكر و الروية فى استنباط معانيها العقلية. فليس كل حامل حديث عالما بما فيه، فليست رتبة الراوى و المحدث و ان حفظ جميع الاحاديث كرتبة العالم و الفقيه، و مع ذلك لا يبعد ان يكون افضل من العابد بالف درجة، لان رواية الراوى وسيلة لحصول العلم و استفادة المعرفة و اليقين بخلاف عبادة العابد فانها لا يتعدى خيريتها، و لو تعدت لم يتعد بأن يصير وسيلة الى حصول علم و معرفة، فستان ما بين الوصيلتين: وسيلة العلم و وسيلة العمل كما بين اصليهما. و ثانيهما: ان يكون المراد من الألف او سبعين الف مجرد

الكثرة اللامعدودة و العدد اللامحصور، لا خصوصية المرتبة كما هو المتعارف بين الناس في بيان التفاضل الفاحش بين شيئين، والله اعلم.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٥٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: گفتم امام جعفر صادق عليه السلام را که: مردی هست بسیار روایت کننده حدیث شما که مشهور می کند حدیث شما را در مردمان و وامی نماید راستی حدیث شما را در دل های مخالفان و در دل های شیعه شما. و مردی دیگر هست عبادت کننده، شاید این قسم روایت بسیار و وانمودن راستی حدیث شما در دل ها نداشته باشد؛ کدام از این دو مرد، بهتر است نزد الله تعالی؟ گفت که: بسیار روایت کننده حدیث ما بر حالی که پا بر جا می کند به حدیث ما دل های شیعه ما را، بهتر است نزد الله تعالی از هزار عبادت کننده چنان. مخفی نماند که تفاوت میان این حدیث و حدیث سابق، که در آن هفتاد هزار بود، این است که عابد در حدیث سابق، روایت حدیث نمی کند اصلاً؛ و عابد در این حدیث، روایت می کند، اما نه آن قدر و نه آن چنان که آن مرد می کند. و در این جواب، اشارتی هست به این که با مخالفان، گفتگو کردن در زمان تقیه خوب نیست؛ چه در جواب، اکتفا به دل های شیعه کرد و دل های مردمان دیگر را نگفت.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٢٩٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (راويّة) أى كثير الرواية، والتاء للمبالغة، كما فى العلامة، والنسابة. (بيث) من باب مدّ، وبثّ الحديث: نشره (ويشدّه) بالشين المعجمة والتشديد: الإحكام والتقوية. وضبط برهان الفضلاء- كما فى بعض النسخ- بالمهملة فى «يشدّه» وبالمعجمة فى «يشدّ به». قال فى شرحه بالفارسي: «ويسدّه فى قلوبهم وقلوب شيعتكم»؛ يعنى ووا مى نمايد راستى حديث شما را در دلهاى مخالفان و در دلهاى شيعه شما. و«يشدّ به» يعنى پا برجا ميکند بحديث ما دلهاى شيعه مارا. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «الراويّة»: كثير الرواية، والتاء للمبالغة. والمراد بيثّ الحديث فى الناس نشره بينهم بإيصاله إليهم. و«السداد»- بالسّين المهملة-: الاستقامة وعدم الميل. «يسدّه» أى يقرّره سديداً بتضمين معنى التقرير. «فى قلوب الناس وقلوب شيعتكم» من عطف الخاصّ على العامّ؛ لزيادة الاهتمام. وفى بعض النسخ: «يشدّه» بالمعجمة، أى يؤثّقه ويجعله مستحكماً فى قلوبهم. وعلى النسخة الأولى يحتمل هذا المعنى أيضاً؛ فإنّ «التسديد» قد يُراد به التوثيق. ولما ذكر السائل هذا القسم والقسم الذى يقابله به- وهو العابد من الشيعة ليست له تلك الرواية- وصرّح بغرضه الذى هو السؤال عن النسبة بينهما فى الفضيلة، أجاب عليه السلام: بأنّ «الراويّة لحديثنا الذى يشدّ به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد» وفيه إشعار بأنّ الفضيلة باعتبار النشر بين الشيعة وإخبارهم، لا بالنشر بين غيرهم وإن لم يكن فيه الإخلال بالتقيّة الواجبة. فإن قيل: لم قال فى هذا الحديث: «أفضل من ألف عابد» وفى الحديث السابق [فى النسبة بين العالم الذى ينتفع بعلمه و العابد]: «أفضل من سبعين ألف عابد؟» قلنا: للتفاوت بين العلم ورواية الحديث؛ فإنّ الراوى حافظ للكلام، ناقل له، ولا يلزم أن يكون عالماً، فإنّه لا ينافى روايته جهله بالمراد ممّا يرويه، «وربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه». فبيّن عليه السلام التفاوت بين العالم المنتفع بعلمه والعابد بأنّه أفضل من سبعين ألف عابد، والتفاوت بين الراوية والعابد بأنّه أفضل من ألف عابد، فيفهم منها أنّ العالم المنتفع بعلمه أفضل من سبعين راويةً للحديث يشدّ به قلوب الشيعة.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٣٣٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول على المشهور بسعدان وربما يعد حسنا لأن الشيخ قال: له أصل. قوله راوية. الراوية كثير الرواية و التاء للمبالغة و المراد ببث الحديث فى الناس نشره بينهم بإيصاله إليهم. قوله عليه السلام و يشدده. أى يوثقه و يجعله مستحكما فى قلوبهم، و فى بعض النسخ بالسین المهملة من السداد و هو الاستقامة و عدم الميل أى يقرره سديدا بتضمين معنى التقرير فى قلوب الناس، و قلوب شيعتكم من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام أو المراد بالناس العامة كما يطلق عليهم كثيرا فى الأخبار. قوله عليه السلام يشد به: قيل فيه إشعار بأن الفضيلة باعتبار النشر بين الشيعة و إخبارهم به، لا بالنشر بين غيرهم و إن لم يكن فيه الإخلال بالواجب من التقية. قوله عليه السلام من ألف عابد: لعل اختلاف مراتب الفضل باعتبار اختلاف العلماء و العباد فى مراتبهم و منازلهم، و يؤيده أنه بين عليه السلام فى هذا الحديث النسبة بين الراوى و العابد، و فى الحديث السابق النسبة بين العالم و العابد، و قد يكون الراوى غير عالم بما يرويه، فرب حامل فقيه غير فقيه، و رب حامل فقيه إلى من هو أفقه منه، فيفهم منهما أن العالم بعلمه أفضل من سبعين راوية للحديث، يشد به قلوب الشيعة، و يمكن أن يكون المراد بذكر هذه الأعداد بيان البون البعيد بينهما، لا خصوص تلك الأعداد و الأول أظهر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٠٨

\*\*\*\*\*

### (٣) باب أصناف الناس

#### ١- الحديث



٥٧ / ١. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى جَمِيعاً،  
عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ أَبِي أُسَامَةَ (٤)، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبَّيْعِيِّ،  
عَمَّنْ حَدَّثَهُ مِمَّنْ يُوثَقُ (٥) بِهِ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ النَّاسَ أَلْوَا (٦) بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ  
إِلَى ثَلَاثَةٍ:

ص: ٨٠

١-١. في البصائر: «ويسدّد في قلوب شيعتكم». وفي حاشية ميرزا رفيعا: ويسدّده في قلوب الناس  
وقلوب شيعتكم».

٢-٢. في حاشية «ب، بر»: «يسدّ به». وفي البصائر: «الرواية لحديثنا يبتّ في الناس ويسدّده  
في».

٣-٣. بصائر الدرجات، ص ٧، ح ٦، بسنده عن سعدان بن مسلم الوافي، ج ١، ص ١٤٤، ح  
٥٨؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٧٧، ح ٣٣٢٤٦؛ و ص ١٣٧، ح ٣٣٤١٧.

٤-٤. في الوسائل: \_ «عن أبي أسامة». هذا وقد أكثر الحسن بن محبوب من الرواية عن هشام بن  
سالم، و وقوع الوساطة بينهما \_ كما في هذا السند وما يأتي في ح ٨٩٠ \_ بعيد جداً. أضف إلى  
ذلك أنّا لم نجد رواية أبي أسامة \_ وهو زيد الشحام \_ عن هشام بن سالم إلا في هذين الموردين.  
والظاهر أنّ «عن» \_ بعد أبي أسامة \_ في الموضوعين مصحّف من «و». يؤيد ذلك ما يأتي في ص  
١٧٨، ح ٧ من رواية الحسن بن محبوب عن أبي أسامة وهشام بن سالم عن أبي حمزة. راجع: معجم  
رجال الحديث، ج ٥، ص ٩٢ \_ ٩٤، وج ٢٣، ص ١٨ \_ ٢٢.

٥-٥. في «بر» وحاشية «ف، بف» و شرح صدر المتألّهين: «يثق».

٦-٦. «ألوا» أي رجعوا، أو «ألوا» أي قصدوا أو رجعوا، أو «ألوا» أي قصرّوا أو رجعوا، أو «ألوا»  
من ألأه، أي استطاعه. وفي الثلاثة الأخيرة يحتاج إلى تضمين معنى الرجوع أو الصيرورة. أنظر:

التعليقة للدّاماد ، ص ٧٠؛ شرح صدر المتألّهين ، ص ١٣٣؛ شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٤٤؛  
الوافي، ج ١، ص ٥٢؛ مرآة العقول، ج ١ ، ص ١٠٩.

أَلُوْا إِلَىٰ عَالِمٍ عَلَىٰ هُدًى مِنَ اللَّهِ قَدْ أَغْنَاهُ اللَّهُ بِمَا عَلِمَ عَنْ (١) عِلْمٍ غَيْرِهِ، وَجَاهِلٍ مُدَّعٍ ١ / ٣٤  
لِلْعِلْمِ لَا عِلْمَ لَهُ، مُعْجَبٍ بِمَا عِنْدَهُ قَدْ فَتَنَتْهُ (٢) الدُّنْيَا وَفَتَنَ غَيْرُهُ، وَمُتَعَلِّمٍ مِنْ عَالِمٍ عَلَىٰ سَبِيلِ هُدًى  
مِنَ اللَّهِ وَنَجَاةٍ، ثُمَّ هَلَكَ مَنْ ادَّعَىٰ، وَخَابَ مَنْ افْتَرَىٰ» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر مؤمنان علیه السلام میفرمود: پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مردم بسه جانب روی آوردند: ١ - بعالمی که رهبری خدائی داشت و خدا او را بآنچه میدانست از علم دیگران بی نیاز ساخته بود (قطعا این عالم خود آن حضرت بود و آن مردم سلمان و مقداد و ابوذر و امثال آنها) ٢ - بنادانی که مدعی علم بود و علم نداشت، بآنچه در دست داشت مغرور بود، دنیا او را فریفته بود و او دیگران را ٣ - بدانش آموزی که دانش خود را از عالمی که در راه هدایت خدا و نجات گام برداشته پس آنکه ادعا کرد هلاک شد و آنکه دروغ بست نومید گشت.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١ ، ص ٤١

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امیر المؤمنین (علیه السلام) می فرمود: مردم پس از رسول خدا به سه مرجع رو کردند: ۱- به عالمی که از طرف خدا رهبری شده و خدا بدان چه دانسته او را از دانش دیگران بی نیاز ساخته. ۲- به نادانی که مدعی دانش است و علمی ندارد بدان چه در دست دارد خودبین است و دنیا او را فریفته و او دیگران را فریفته. ۳- به کسی که علم از عالم راه حق و هدایت شده از خدا آموخته و ناجی است، سپس مدعی ناحق هلاک است و هر کس افتراء بندد نومید است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امیر المؤمنین علیه السلام می فرمود: پس از رسول خدا مردم به سه طرف روی آوردند:

الف- به عالمی که از جانب خداوند رهبری الهی را داشت و خداوند او را از علم دیگران بی نیاز ساخته بود.

ب- به نادانی که دعوی دانش را داشت ولی دانشی نداشت و به آنچه می دانست مغرور بود. دنیا او را فریفته بود و او دیگران را.

ج- به دانش آموزی که دانش خود را از عالمی گرفته بود که در راه هدایت خدا و نجات مردم گام بردارد پس از آن کسی که مدعی شد هلاک گردید و آن کس که دروغ بست ناامید شد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۶۷

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن محمد عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى جميعا عن ابن محبوب عن ابى اسامة». هو زيد الشحام بن يونس و قيل: بن موسى و قال زين المتأخرين فى حاشية «صه» جعل ابن داود ابن موسى غير ابن يونس و انه واقفى و سيأتى فى قسم الضعفاء ما يناسبه. انتهى. و هو ابو اسامة مولى شديد بن عبد الرحمن بن نعيم الازدى الغامدى الكوفى روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام ثقة عين «صه» «عن هشام بن سالم». غير معروف و لا مذكور فى كتب الرجال، «عن ابى حمزة عن ابى إسحاق السبيعى عن حدثه ممن يثق به قال: سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول: ان الناس آلوا بعد رسول الله صلى الله عليه و آله الى ثلاثة: آلوا الى عالم على هدى من الله، قد اغناه الله بما علم غيره، و جاهل مدع للعلم لا علم له معجب بما عنده، و قد فتنته الدنيا و فتن غيره، و متعلم من عالم على سبيل هدى من الله و نجاة ثم هلك من ادعى و خاب من افترى». قوله عليه السلام: آلوا بفتح اللام من ال الشىء يئول الى كذا اى رجع و صار - إليه، و فيه: من صام الدهر فلا صام و لا آل، اى لا رجع الى خير، و الاول الرجوع، و قد مر معنى آل النبى صلى الله عليه و آله و هم بالحقيقة الذين آلوا إليه فى طريق الهداية و منهج الحق و اليقين. الفتنة فى الاصل الامتحان و الاختبار، و افتن الرجل و فتن فتونا فهو مفتون اذا اصابته فتنة فذهب ماله و عقله و كذلك اذا اختبر، و الفاتن المضل عن الحق، و الفتان بالضم جمع الفاتن و بالفتح هو الشيطان لانه يفتن الناس عن الدين، و فتان من صيغ المبالغة فى الفتنة: و قد كثرت فى الحديث الاستعاذة من فتنة القبر و فتنة الدجال و فتنة المحيا و الممات و غير ذلك. و قوله عليه السلام: و قد فتنته الدنيا و فتن غيره، اى قد اضلته الدنيا و اوقعته فى فتنة الجاه و المال و حب الرئاسة و هو اضل غيره و اوقعهم فيما وقع فيه من المهالك لاستحسانهم ما رأوا منه بسبب اشتهاه بالعلم الظاهر مع افلاس باطنه عن حقيقة العلم و الحال. و معنى الحديث: ان الناس كانوا فى عهد رسول الله صلى الله عليه و آله على قسمين: اما علماء هادين و اما متعلمين مهتدين لا ثالث لهم، فصاروا

بعد رسول الله الى ثلاثة اقسام: احدها عالم على هدى من الله و بينة من ربه اخذ علمه من الله على وجه الالهام فى القلب و الالتقاء فى الروح، لا جرم قد اغناه الله بعلمه الفائض من لدنه من علم غيره. و ثانيها جاهل القلب مغرور ممكور مدع للعلم لاجل حفظه للاقوال و حمله للاسفار او وقوعه فى صحبة المشايخ و الرجال، و الحال انه جاهل لا علم له، و قلبه اعمى لا بصيرة له، معجب بما عنده من ظواهر الاقوال و صور الاحاديث او المجادلات الكلامية و المغالطات الفلسفية او الخيالات و التمويهات التصوفية او الخطابات الشعرية التى يجلب بها نفوس العوام و سائر ما اغترت به علماء الدنيا الراغبون فى المال و الجاه و الصيت و الشهرة، فهو من الذين غرتهم الحياة الدنيا عن الآخرة.

كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ

(الحشر-١٩)، و الذين:

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ ...

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا

(البقرة ٩ و ١٠)، و الذين اتخذوا دينهم هزوا و لعبا و الذين:

ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا

(الكهف-١٠٤) و الذين:

جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ

(غافر-٨٣)، الى غير ذلك من ذمائم الاخلاق و الاحوال المذكورة عنهم فى القرآن. و ثالثها طالب العلم متعلم ممن علمه الله، فهو و ان لم يكن بالفعل على هدى، لكنه واقع على سبيل الهدى و النجاة من العذاب، كما ان العالم على هدى من الله و فضل و رحمة. و الحاصل ان الاقسام الثلاثة احدها و اصل الى المطلوب و الثانى معرض عنه منحرف عن سمته و الثالث سالك إليه واقع فى

طريقه. فان قلت: هاهنا قسم رابع كما ذكرته فيما سبق، وهو الجاهل الغافل الذي ليس بمتعلم ولا ضال. قلنا: الكلام فيمن ليس من اهل الضرر و الزمانة و النقيصة، بل فيمن كانت له قوة الارتقاء الى ملكوت السماء و لان قوله عليه السلام: ان الناس آلوا بعد رسول الله صلى الله عليه و آله، يدل على ان الكلام فيمن كان من الصحابة الذين ادركوا الخدمة و الصحبة و شاهدوا الوحي و رأوا الآيات و المعجزات، و مثلهم لا يخلو عما يتزين به الانسان او يفتخر به على الاقران اما بحق او شبهة حق. ثم قال عليه السلام بعد ما ذكر الاقسام: هلك من ادعى و

خَابَ مَنْ افْتَرَى

، و انما هلك المدعى للعلم و خاب المفترى على الله، لان الحياة الاخرية و البقاء السرمدى انما يحصل بالعلم بالله و اليوم الاخر و هو الايمان الحقيقي، فالعالم بالفعل حى بتلك الحياة و انما يمنعه التحقق بها و الالتذاذ بمشتمياتها الاحتجاب بهذا البدن و هذه الحياة الطبيعية، و المتعلم أيضا حى بالقوة اذ فيه استعداد الوصول الى تلك الحياة و هو على سبيلها. و اما المدعى للعلم مع جهلة المشفوع بالغرور و الاستكبار المقرون بالاستتكاف عن التعلم مع اللجاج و العناد و الفرح بما عنده من شبه العلم فقد ابطل استعداده و ضل عن طريق معاده فهو من الهالكين فى المآل اذ بطلت قوته فى الحال، و انما خاب و خسر لانه قد فسدت مرآة قلبه لما ارتكمت عليها من القساوات و الظلمات و عميت بصيرته بالغشاوات و الكدورات كقوله تعالى:

بَلْ زَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

(المطففين-١٤)،

فَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ

(المنافقون-٣)،

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ

(المطففين-١٥). اعلم ان اكثر هؤلاء غرورا و عجا جماعة اقتصروا على علم الفتاوى و الاحكام و حفظ مسائل الحلال و الحرام، و زعموا انه علم الدين و علم كتاب الله و سنة سيد- المرسلين و تركوا علم طريق الآخرة و مجاهدة النفس و تهذيب الباطن عن ذمائم- الاخلاق و نهى النفس عن الهوى و تطهير القلب بالزهد و التقوى عن ارجاس الشهوات و ادناس الخطيئات و رفضوا بالكلية طريق المعرفة و الفقه عن الله بادراك عظمتة و جلالته و توحيده و تقديسه و ان منه البدء و الانشاء و إليه العود و الرجعى. و هو العلم الذى يورث الخوف و الهيبة و الخشوع و به يقع الاطلاع على حقارة الدنيا و دثورها و فنائها و عظمة الآخرة و دوامها و بقائها و به يحصل الوقوف و العثور على حقيقة البعث و النشور، و ذلك من اغمض المعارف و ادق العلوم و اكثر الخلق منه غافلون بل عنه معرضون،

قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ

(ص ٦٧ و ٦٨). و كثير من القائلين بالبعث على توهمات سخيقة و تخيلات فاسدة او مبهمة، و غاية ما تخيلوا: ان الموت عدم و البعث ايجاد مقيد بانه بعد عدم مثل الايجاد الاول، و الجميع ضلال و اضلال و غلط و وبال. فاما ظنهم ان الموت عدم فهو باطل، بل الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا. و ان القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران، و الميت اما سعيد او شقى، اما السعداء فاولئك ليسوا امواتا

بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

(آل عمران-١٦٩ و ١٧٠)، و اما الاشقياء فهم أيضا احياء بضرب اخر من الحياة، و لذلك ناداهم الرسول صلى الله عليه و آله فى واقعة بدر، ثم لما قال له عمر: انهم موتى لا يسمعون قال: ما انتم لما اقله باسمع منهم لكنهم لا يقدرن على الجواب، و قال تعالى:

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ

(غافر-٤٦). و اما ظنهم ان البعث ليس الا ايجادا ثانيا و هو مثل اليجاد الاول فهو أيضا غير صحيح، بل البعث إنشاء اخر لا يناسب الانشاء الاول اصلا، بل للانسان نشآت كثيرة و لوجوده شئونات و تقلبات و حركات جوهرية ذاتية من نشأة الى نشأة و طور الى طور بعد نشأة الدنيا فى القبر و البرزخ و الحشر و العرض الى ان يشاء الله، كما له نشآت فى اطوار الخلقة الى ان انشاء الله خلقا اخر و هو احسن اطوار الخلقة الدنياوية، و لهذا عقب ذكره بقوله سبحانه:

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

(المؤمنون-١٤)، و قال تعالى:

وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا

(نوح-١٤). ثم ظهور خاصية الولاية لمن ترزق له نشأة اخرى ثم ظهور نشأة النبوة طور اخر، و الله باعث الرسل عليهم السلام كما انه باعث يوم القيامة و كما يعسر على ابن المهد فهم حقيقة التمييز، و ما ينكشف فى طور العقل من العجائب بعسر فهمه على المميز قبل حصول العقل، فكذلك يعسر فهم طور الولاية و النبوة فى طور العقل الذى عليه اكثر الناس، و كما ان من طباع الناس انكار ما لم يبلغوه و لم ينالوه فمن طباعهم أيضا انكار الولاية و عجائبها و النبوة و غرائبها، بل من طباعهم انكار النشأة الثانية و الحياة الآخرة و هو حياة العلم و شهود الملكوت، لان نشأة الولاية و النبوة أيضا من ظهور سلطان الآخرة، فمن انكر حقيقة الآخرة فقد انكرهما لا محالة و لم يعرف النبى بما هو نبى و الولى بما هو ولى. و لا شك ان هؤلاء المغترين بصورة العلم المشعوفين بما عندهم من العلم منكرون لهذه النشآت، اذ لا خبر لهم عن العلوم التى هى بالحقيقة علوم و عن المعارف التى اشرفنا إليها، فلا جرم اعرضوا عنها و جحدوها استكبارا و عتوا و قالوا مثل ما قال الاولون،

وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ



(الاحقاف-١١)، و اكثرهم على طباع السباع و الاساود ، خلقهم الايذاء و طبعهم التفاخر و الاستيلاء على الاقران و التطاول على الناس و لا يقصدون العلم الا لضرورة ما يلزمهم من المباهاة. فكل علم لا يحصل به المباهاة و التظاهر و التفاخر فلا وقع له عندهم كعلم القلب و علم سلوك الآخرة و محو الصفات المذمومة و تبديلها بالمحمودة بل انهم يستحقرونه و يسمونه التزويق و التخيل. و انما التحقيق عندهم اما معرفة المجادلات الكلامية فى المذاهب و تفاصيل العريضة و النزاع بين ارباب المذاهب و اصحاب الدعاوى و الخصومات او معرفة الفروع الخلافية و الترجيحات فى قوانين حفظ الابدان و الانساب و الاموال، فحفظ الاموال بشروط المعاملات و حفظ الانساب بشروط المناكحات و حفظ الابدان بدفع القتل و الجراحات،

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا اُولَى الْاَلْبَابِ

(البقرة-١٧٩)، و ان المال آلة و علف للدابة الماشية فى طريق الله و البدن مركب و النفس راكبة عليه فى الذهاب الى الله كما قال المسيح النوراني على نبينا و آله و عليه السلام. و زاد الآخرة العلم و التقوى، و انما العلم المهم هو معرفة النفس و حفظها عن المهلكات و المؤذيات و معرفة زانها و طريقها الى الله و استقامتها على الصراط و معرفة قواطعها و عقباتها التى هى الصفات المذمومة و هى الحجب بينها و بين الله، فاذا مات العبد ملوثا بتلك الصفات كان محجوبا عن ربه،

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ

(المطففين-١٥) و من احتجب عن ربه كان فى عذاب الجحيم،

ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ

(المطففين-١٦)، بل كل ميسر لما خلق له،

وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ

(هود-٣٤)،

وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ

(الاحزاب-٤).

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٥٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الاول قوله: عن أبي أسامة أبو أسامة هذا هو زيد الشحام. قوله عليه السلام: ان الناس آلوا بعد رسول الله على صيغة آلوا من آل يؤول أى رجع، أو على صيغة الو مخففا و مشددا اما من الى يألوا و أليا و أليا و الى يؤلى تألية بمعنى رجع على ما قال ابن الاثير فى نهايته فى حديث «من صام الدهر فلا صام ولا الى»، بعد تفسيرين ذكرهما، و فسر بمعنى ولا رجع. و اما من الى فى الامر يألوا أليا و أليا، و الى فيه تألية اذا قصر فيه على تضمين معنى الرجوع. أى ان الناس قصروا و تركوا الجهد و الاجتهاد فى أمر دينهم بعد رسول الله راجعين الى ثلاثة، و لو لم يقصروا و لم يتركوا الاجتهاد لم يكونوا الا و هم جميعا يرجعون الى العالم القائم بالامر الحافظ للدين الحامل للكتاب و السنة و العلم و الحكمة، أو على تضمين معنى الشعب و الصيرورة، أى انهم قصروا فى الاجتهاد متشعبين صائرين الى شعب ثلاث و أصناف ثلاثة، و لو أنهم لم يقصروا لم يكونوا جميعا الا شعبتين و صنفين عالما هدى من الله و متعلما من عالم هدى و الله. و اما من آلاه يألوه أى استطاعه، و يألون أى يستطيعون على تضمين معنى الرجوع أو تضمين معنى الشعب و الصيرورة، و المعنى استطاعوا التمسك بالحق الصريح أو الاجتماع فى حريم الهداية التامة راجعين الى ثلاثة أو متشعبين صائرين الى أقسام ثلاثة.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال عليه السلام: وخاب من افتري. [ص ٣٤ ح ١] أقول: أي على الله، قال عزّ من قائل في سورة يونس:

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أُذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: ألوا (به همزه و الف و ضمّ لام) از باب «نَصَرَ» است. الْمُعْجَب (به ضمّ میم و سکون عین بی نقطه و فتح جیم): کسی که خوش آمده او را چیزی. یعنی: شنیدم از امیر المؤمنین علیه السّلام می گفت که: به درستی که مردمان، بازگشت کردند در زمان بعد از رسول الله علیه السّلام بی فاصله، سوی سه قسم؛ به معنی این که بر این سه قسم قرار یافتند: اول، دانایی که بر راستی ای است که از جانب توفیق الله تعالی به او رسیده؛ چه معصوم است از جمیع گناهان. به تحقیق، بی نیاز کرده او را الله تعالی به دانشی که دارد از دانش دیگران؛ چه جمیع احکام الهی را که مُحتاج إِلَيْهَا است، چنانچه هست، می داند و این، صفت امیر المؤمنین علیه السّلام است. و دوم، نادانی که دعوی دانش آن احکام می کند به مسئله اصول فقه که جاهلان قرار داده اند. و آن، این است که جایز است پیروی ظن خود یا ظن دیگری در احکام الهی. نیست او را دانش؛ چه این مسئله، باطل است و اعتقاد کننده آن، الله تعالی را نشناخته به ربوبیت و یگانگی در حکم. پس رسولش را و چیزی از احکام دین را ندانسته خواهد بود؛ چه کسی که فرستنده رسول را نشناسد، رسولش و حکمش را در حقیقت، ندانسته خواهد بود اصلاً. فریفته شده است به آنچه نزد اوست از فکرهای خوش نمای پوچ که در

مصلحت بینی و نظم و نسق دنیا می کند. به تحقیق، در خودرأیی و گمراهی انداخته او را دوستی دنیا و حکومت و او در خودرأیی و گمراهی انداخته دیگران را؛ و این، صفت اولی و تابعان اوست. و سوم، نادانی که اقرار به نادانی خود می کند و از دانا یاد می گیرد آنچه را که نمی داند، بر راه راستی امامی است که راستی از جانب توفیق الله تعالی به او رسیده. و بر نجات است از شبهت های مخالفان و از عذاب الهی؛ و این، صفت شیعه امیر المؤمنین علیه السلام است. و بعد از آن زمان، جهنمی شد آن که به جای اولی نشست و دعوی امامت کرد و این صفت دومی است، و به مطلب نرسید آن که افترا بر الله تعالی و رسولش بست و تغییر احکام قرآن کرد و این، صفت سومی است که به خواری در کنج خانه کشته شد در شهری که امیر المؤمنین و اولادش علیهم السلام حاضر بودند و کشندگان، فرمان بردار ایشان بودند .

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۲۹۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «آل إلیه»: رجوع و صار، یعنی صاروا ثلاثة أصناف بدلیل ثالثها. (بما علم) أي عقلاً عن الله بجعله حجته على الناس. واحتمال المعلوم، أو خلافه من التفعیل کماتری. (مدع للعلم) أي فی المتشابهات بالأدلة والمقاییس، أو بالمسموع من الأفواه من غیر استناده على الوجه الصحيح على ما وصف من الحجّة المعصوم، إلى الحجّة المعصوم أو بادعاء المكاشفة بالارتیاض، أو التحدیث، أو الإلهام من دون أن يكون من الحجج المعصومین المحصور عددهم فی تقدیر الله و حکمته كالأفلاک وأبراجها،

«وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ»

(لا علم له) أى بالمختلف فيه على ما وصف. (معجب بما عنده) من المكتسب بما فصل. أعجبني فلانٌ لحسنه، وقد أعجب فلان بنفسه، على ما لم يسم فاعله، فهو معجب برأيه، بفتح الجيم. ولما كان فى الحقيقة أصناف الناس بحسب علم الدين بعد رسول صلى الله عليه وآله أربعة وكان القسمان منها فى النار، وكان لا يتعلّق غرض يعتدّ به ببيان تفاوت مرتبتهما فيها أدرج عليه السلام ثانيهما فى الأوّل؛ إيماً إلى أنّهما فى النار، ثمّ أوماً إلى تربيعة القسمة بقوله: (وفتن غيره). وقال السيّد السند أمير حسن القائنى رحمه الله: لم يذكر المتعلّم من جاهل مدّع؛ إمّا لكونه كالمعدوم؛ أو لكونهما غثاء، كما فى التالى، وهما فى النار؛ أو للظهور. وقال برهان الفضلاء: «آلوا» بالهمزة والألف وضمّ اللام من باب نصر، يعنى صاروا هكذا إلى يوم القيام. و«المعجب» على اسم المفعول من الإفعال. «إلى عالم» يعنى أمير المؤمنين وأحد عشر من ولده صلوات الله عليهم. «ثمّ هلك من ادّعى» تعريض على الأوّل، «وخاب من افترى» على الثانى. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «آلو إلى عالم» إلى آخره: تصريح بأنّ الناس ثلاثة أصناف: أصحاب العصمة، ومن التزم السماع منهم بواسطة أو بدونها فى المسائل الدينية كلّها، وغيرهما. وتصريح بأنّ الصنف الثالث مفتر على الله، سواء كان مجتهداً أو مقلداً؛ يعنى آلو إلى عالم ومتعلّم وصاحب الجهل المركّب. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: يعنى رجعوا إلى ثلاثة؛ فإنّه إذا فُتّش عن أحوالهم وُجدت راجعةً إلى ثلاثة، فيكون رجوع الناس باعتبارها إلى ثلاثة أقسام: «عالم» بالمعارف ومسائل الشريعة «على هدى من الله» أى مستقرّ على هدى من جانب الله وبتأييده. والمراد به الحجّة، وهو أحد الأقسام الثلاثة. وغير العالم ينقسم قسمين: أحدهما: الذى لا يتعلّم ولا يرجع فى تحصيل المعرفة إلى العالم ابتداءً أو بواسطة، فىرى ما عنده من رأيه أو الآخذ عن الجاهل كافياً له، فهو «مدّع للعلم». وهذا هو القسم الثانى الذى عبّر عنه بقوله: «وجاهل مدّع للعلم لا علم له، معجب لما عنده قد فتنته الدنيا وفتن غيره. والمراد بالجاهل إمّا مقابل العالم. وقوله: «لا علم له» تأكيد لجهله. وإمّا مقابل العاقل، وجميع ما بعده ممّا يترتب على جهله. والآخر: المتعلّم من العالم ابتداءً أو بواسطة. ولما فرغ من ذكر الأقسام قال: «ثمّ هلك من ادّعى» أى بعد ما آل الناس إلى ثلاثة هلك هذا القسم بعمله بمقتضى جهله، أو ادّعائه العلم من الله

لنفسه، والبقاء على ضلاله وإضلاله الناس وإضاعته للحق وإعلائه للباطل وخاب وخسر بقوله على الله بما لا يعلم، وافترائه بالكذب على الله، والافتاء فى حكم الله من غير دليل .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٣٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

مجهول. قوله عليه السلام آلوا: أى رجعوا. قوله على هدى. تمثيل لتمكنه من الهدى واستقراره عليه بحال من اعتلى الشىء وركبه. قوله عليه السلام قد أغناه الله: أى علمه موهبى وليس بكسبى والمراد بهذا القسم الإمام عليه السلام، وبالقسم الثانى أعداء الإمام ومخالفوه، و من استبد برأيه ولم يرجع إليه فيما التبس عليه و بالثالث أتباع الإمام و من يأخذ العلم منه إما بواسطة أو بغير واسطة، و المستضعفون إما داخلون فى القسم الثانى بنوع تكلف، أو خارجون عن المقسم بأن يكون المراد بالناس من له أهلية الفهم و التميز بين الحق و الباطل، فقوله عليه السلام: ثم هلك من ادعى، بيان لهلاك القسم الثانى من الأقسام الثلاثة فإنه الذى ادعى العلم و ليس بعالم، أو الإمامة و ليس بأهل لها، و خاب بافترائه على الله فى بيان علم ما لم يعلم، أو ادعاء الرئاسة و الإمامة، و لعل كل واحد من أتباع أئمة الضلال داخل فى هذا القسم إذ هو أيضا مدع للعلم بما تعلمه من إمام الضلال و معجب به، و يدعو الناس أيضا إلى هذا التقليد الباطل أو يقال: اكتفى عليه السلام بذكر ضلالتهم من ذكر ضلال أتباعهم، فإن الأئمة أيضا إذا كانوا ضالين فأتباعهم كذلك بالطريق الأولى، مع أنه عليه السلام أو ما إليهم بقوله: و فتن غيره، و ربما يوجه الخبر بوجه آخر و هو أن الناس اتبعوا و رجعوا فى دينهم بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إلى ثلاثة أصناف فبعضهم اتبعوا أئمة الهدى عليه السلام، و بعضهم اتبعوا أئمة الضلال، و بعضهم اتبعوا العلماء المحقة من الفرقة الناجية، فالفرقة الثانية هالكة لهلاك أئمتهم، و الفرقتان الباقيتان ناجيتان لانتهاه علمهم إلى إمام الحق بواسطة أو بدونها و الأول أظهر.

\*\*\*\*\*

## ۲- الحدیث

۲ / ۵۸ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ، عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «النَّاسُ ثَلَاثَةٌ (٤): عَالِمٌ، وَمُتَعَلِّمٌ، وَغُثَاءٌ (٥)» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: مردم سه دسته اند: دانشمند و دانشجو و خاشاک روی آب (که هر لحظه آبش بجانبی برد مانند مردمی که چون تعمق دینی ندارند هر روز بکیشی گروند و دنبال صدائی برآیند).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- امام صادق (علیه السلام) فرمود: مردم سه طائفه اند: عالم و متعلم و ورآبی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- امام صادق علیه السلام فرمود: مردم سه گروه اند: دانشمند و دانشجو و خاشاک روی آب.

توضیح: این گروه همان گروه خطرناکی هستند که حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه از آنها بنام همج الرعاء از آنها یاد می کند یعنی پشه های ضعیفی که در تابستان با وزیدن نسیمی از این طرف و آن طرف می روند و قرار و ثباتی ندارند بدیهی است که چنین افرادی پیوسته ابزار دست رندان و سیاستمداران قرار می گیرند که به هر جا که بخواهند آنها را می کشانند زیرا نه از خود نوری دارند که به کمک آن نجات یابند و نه تکیه گاه استواری که به آن تکیه کنند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۶۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسین بن محمد الاشعری عن معلى بن محمد عن الحسن بن علی الوشاء عن احمد بن عائذ»،  
بالذال المعجمة ابو حبيب الاحمسی بالسین الغير المعجمة البجلی مولى ثقة كان صحب أبا خديجة  
سالم بن مكرم و اخذ عنه و عرف به و كان حلالا «صه» قال الكشى: قال محمد بن مسعود: سألت أبا  
الحسن علی بن الحسن بن فضال عن احمد بن عائذ كيف هو فقال: صالح كان يسكن بغداد. و انا لم  
القه. و فى كتاب الفاضل الأستراآبادى: احمد بن عائذ بن عائذ بن حبيب، فأبو حبيب كما  
فى «صه» سهو من اصحاب الصادق علیه السلام: انتهى. «عن ابى خديجة». اسمه «سالم بن مكرم».



بن عبد الله و يقال ابو سلمة الكناسى، يقال صاحب الغنم، مولى بنى اسد الجمال، يقال كنيته كانت أبا خديجة و ان أبا عبد الله سماه أبا سلمة، ثقة ثقة ثقة روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام، له كتاب روى الحسن بن على الوشاء عنه قاله النجاشى. و سيأتى تنمة شرح احواله عند اسم سالم بن مكرم «عن ابى عبد الله عليه السلام قال: الناس ثلاثة: عالم و متعلم و غثاء». الغثاء بالغين المعجمة المضمومة و الثاء المثناة و الألف الممدودة ما يجىء فوق السيل مما يحمله من الزبد و الوسخ. و جاء فى كتاب مسلم: كما تنبت الغثاء، يريد به ما احتمله السيل من البزورات. و فى حديث القيامة: كما تنبت الحبة فى غثاء السيل، و قد تكرر فى الحديث اريد اراذل الناس و سقطهم. و الوجه فى حصر اصناف الناس فى هذه الثلاثة: ان لكل نوع من انواع الموجودات الطبيعية، غاية لاجلها خلقت و بها تمامه و كماله، و غاية خلقة الانسان ان يستكمل بالعلم و الطاعة و يحيى حياة ثانية هى حياة العلم و العرفان و بها يستحق النعيم الدائم و السعادة الابدية. فالناس اما واصلون الى هذه الغاية و هم العلماء، اى الذين خرجت نفوسهم من القوة الى الفعل فى باب العقل و المعقول لا فى باب الادراكات الخيالية او الوهمية و سائر ما يعده الجمهور علما و فضيلة. و اما فى طريق الوصول و سبيل الهدى، و هم المتعلمون الذين اشتغلوا باكتساب العلوم الحقيقية التى يصير النفس بها عقلا و عاقلا بالفعل. و القسم الباقي هو الذى ليس بواصل الى ما خلق لاجله و لا فى طريق الوصول إليه، فهو من الهالكين اذ بطل معاده و فسد استعداده، و انما استعير لاسمه الغثاء لمشاركته معها فى بطلان الصورة، و فساد القوة التى تحرك المادة الى صورة اخرى فوقها هى غاية الاولى و كمالها، كما فى سائر الطبائع التى هى متوجهة بالفطرة التى فطرها الله عليها الى ما هو اشرف منها و اقرب الى جهة الآخرة و دار البقاء و القرار. اذ الموجودات كلها على مراتبها و منازلها فى القرب و البعد من الحق تعالى، متوجهة نحوه سائرة إليه تعالى ما دامت على صورتها و فطرتها الاصلية. لكن اذا فسدت او انسلخت عن صورتها بعروض عارض مفسد كالغثاء و نحوها من المواد المتعفنة و الصور العاطلة الضائعة، و قفت عن طلب غايتها و تعطلت عن سيرها. قال تعالى:

وَ لِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتَنبِقُوا الْخَيْرَاتِ

(البقرة-١٤٨)، الا ترى المعادن يستحيل الى اجسام النبات و النبات يستحيل الى اجسام الحيوان؟ و اشرف الحيوانات هو الانسان، فصورة النبات صراط ممدود و قد جاوزتها النفس الحيوانية و نجت منها،

مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

(هود-٥٦) و صورة الحيوان صراط ممدود و قد جاوزتها النفس الانسانية و نجت منها، و صورة الانسان صراط مستقيم بين النار و الجنة واقع على متن جهنم التى قال تعالى فى شأنها:

وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَاوَدُّهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا

(مريم ٧١ و ٧٢). و هذه الصورة اخر باب فى جهنم، فأى نفس جازتها نجت من جهنم و دخلت الجنة التى فيها الصور الخالصة الطاهرة كصور الملائكة و الروحانيين، و إلا ردت الى اسفل سافلين كما قال تعالى:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ

(التين-٤ و ٥)...الآية. فالعلماء الربانيون هم الذين جاوزوا هذه الصراطات و الحجب، و وصلوا بحسب المرتبة و المقام الى النعيم المقيم. و اما المتعلمون منهم المقتدون بهم فهم فى سمتهم سالكون سنتهم سائرون و على آثارهم مقتفون. فان وصلوا الى الغاية و فازوا بالبلوغ الى النهاية فذاك و إلا فأجرهم على الله،

وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ

(النساء-١٠٠)، فهؤلاء الاتباع حشرهم مع اولئك الاخيار. و اما القسم الثالث فان لم يكن جهلهم مقرونا بالعناد و الاستكبار، فهم فى رحمة الله الواسعة و إلا فحالهم كما افصح الله عنه بقوله:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمُهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

(الانفال-٣٦ و ٣٧). و احسن من هذا البيان و اوضح و اصرح من هذا القرآن النازل من عند الله الرحمن لا يكون و لا كان، و لكن الجاهل المغرور بما عنده من القشور عسوف و المحمود على صورة ما فى يده من العلم مشعوف، لظنه ان العلم الممدوح المشكور عند الله و رسله هو الذى اخذه من افواه الرجال، و يحفظ به الابدان و الانساب و الاموال، و ينتظم به هذه الحياة بدفع الجراح و القتال، و انه الموجب للشهرة و الجاه و التسلط على الاقران و الاشباه. و

مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ . (الاعراف - ١٨٦).

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله:أبى خديجة أبو خديجة سالم بن مكرم قد اختلفت الاقوال فيه، و الارجح عندى فيه الصلاح كما رواه الكشى و الثقة كما حكم به الشيخ فى موضع، و ان لم يكن الثقة مرتين كما نص عليه النجاشى و قطع به. و أحمد بن عائذ الاحمسى البجلي الثقة، صحبه و عنه أخذ و به عرف و بوساطته يقال له من رجال الصادق عليه السلام أسند عنه. قوله عليه السلام:عالم و متعلم و غشاء الغشاء بالضم و المد: ما يجىء فوق السيل مما يحمله من الزبد و الوسخ و غيره- كذا فى النهاية الاثيرية . و فى الكشاف و الفائق: الغشاء الدرين و اليابس الجاف من النبات، و الدرين حطام المرعى اذا قدم، و هو ما بلى من الحشيش و قل ما تنتفع به الابل، و منه يقال للارض المجدبة أم درين، و يقال الدرين التبن العاتى و حطام المرعى اذا تناثر و سقط على الارض. و المراد هنا أراذل الناس و سقطهم و السفلة الاخساء منهم.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٧١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وغشاء. [ص ٣٤ ح ٢] أقول: قال صاحب النهاية: الغشاء- بالضم والمدّ-: ما يجىء فوق السيل ممّا يحمله من الزّبَد والوسخ وغيره .

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: الغشاء (به ضمّ غين بانقطه و تخفيف و تشديد ثاء سه نقطه و الف ممدوده): خار و خاشاك؛ و مراد، اين جا مردمان هرزه كار است. يعنى: روايت است از امام جعفر صادق عليه السلام گفت كه: مردمان سه قسم اند: اول، دانا به جميع احكام الهى كه امام حق باشد؛ و دوم، ياد گیرنده از امام حق، بى واسطه يا به واسطه، آنچه را كه نداند از احكام الهى كه شيعه باشند؛ و سوم: هرزه كارِ عُمَر ضايع كن كه امامان ناحق و تابعان ایشان باشند.

صافى در شرح كافي ؛ ج ١ ، ص ٢٩٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: يعنى بعد رسول الله صلى الله عليه و آله، أو من أول التكليف إلى انقراض الدنيا. (عالم) أى على هدى من الله قد أغناه الله بعقله عن الله بلا واسطة بشر عن علم غيره. (ومتعلم) أى من العاقل

عن الله بلا واسطة أو بواسطة. و«الغناء» بالمدّ والضمّ: ما يحمل السيل من الزّبد والوسخ، يعنى سواء كان عالماً مدّعياً أو متعلّماً منه. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: المراد من «العالم» الإمام الحقّ، ومن «المتعلّم» شيعته، ومن «الغناء» هنا الذين سقطوا عن درجة الاعتبار؛ لأنّهم حطب جهنّم وبئس المصير؛ يعنى أئمة الضلالة وتبعاتهم. وقال السيّد الأجلّ النائينى: المراد ب«العالم» و«المتعلّم» ما ذكر فى الحديث السابق. و«الغناء» بالضمّ والمدّ: ما يجىء فوق السيل ممّا يحمله من الزّبد والوسخ وغيره. وغير العالم والمتعلّم - ممّا لا ينتفع به ولا يدرى إلى ما ينتهى أمره وأين يستقرّ - فهو كالغناء فى عدم الانتفاع به والاطّلاع على منتهى أمره ومستقرّه. أو المراد أنّ غيرهما ليس حركته وجريه فى أحواله إلّا بإجراء الأهوية وإغواء الأبالسة، بل ليس القصد إلى وجوده إلّا تبعاً وبالعرض، كما أنّ الغناء ليس حركته إلّا بتبعيّة حركة السيل وبالعرض .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٤١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام غناء: الغناء بضم الغين المعجمة و الثاء المثناة و المد ما يجىء فوق السيل مما يحمله من الزبد و الوسخ وغيره، و تشبيه غير العالم و المتعلم به إما من جهة عدم الانتفاع به و عدم الاعتناء بشأنه كما أن الغناء لا ينتفع به و لا يعتنى بشأنه، أو من جهة أنه فى أعماله و أفعاله لا يدرى إلى ما يؤول أمره، كما أن الغناء يتحرك فوق الماء و لا يدرى مثال أمره أو من جهة أنه يتحرك بتحريك الشهوات النفسانية و التسويلات الشيطانية، كالغناء الذى يتحرك بحركة الماء من غير اختيار للامتناع منها، أو من جهة أن وجوده بالعرض و التبع، و ليس مقصودا بالذات فى الإيجاد، كما أن الغناء ليست حركته إلّا بتبعيّة حركة السيل و بالعرض، و يحتمل أن يكون التشبيه من جميع تلك الجهات فىكون أتم و أكمل.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١١٠

## ٣- الحديث

٥٩ / ٣. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ، قَالَ:

قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اغْدُ (٧) عَالِمًا، أَوْ مُتَعَلِّمًا، أَوْ أَحَبَّ أَهْلَ الْعِلْمِ، وَلَا تَكُنْ (٨) رَابِعًا؛

ص: ٨١

١-١. في «بف»: «من».

٢-٢. «فتنته الدنيا» أى أضلته عن طريق الحق، من الفتنة بمعنى الضلال والإثم، والفتان: المضلل عن الحق. أنظر: لسان العرب، ج ١٣، ص ٣١٨ (فتن).

٣-٣. الوافى، ج ١، ص ١٥١، ح ٦٩؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٨، ح ٣٣٠٩٣.

٤-٤. فى البصائر والخصال: «إنّ الناس يغدون على ثلاثة».

٥-٥. «الغشاء»: ما يجيء فوق السيل ممّا يحمله من الزبد والوسخ وغيرهما، والمراد أراذل الناس وسقطهم. وغير العالم والمتعلم كالغشاء فى عدم الانتفاع به والاطلاع على منتهى أمره. أو المراد أنّ غيرهما ليس حركته وجريه فى أحواله إلاّ بإجراء الأهوية وإغواء الأبالسة، بل ليس القصد إلى وجوده إلاّ تبعا وبالعرض، كما أنّ الغشاء ليس حركته إلاّ بتبعية حركة السيل بالعرض. راجع: حاشية ميرزا رفيعا، ص ١٠٤؛ النهاية، ج ٣، ص ٣٤٣ (غشو).

٦-٦. بصائر الدرجات، ص ٩، ح ٥؛ والخصال، ص ١٢٣، باب الثلاثة، ح ١١٥، بسندهما عن الحسن بن علىّ الوشاء، مع زيادة الوافى، ج ١، ص ١٥٢، ح ٧٠.

۷-۷. «أُغِدُّ»: أمر من الغُدُو، وهو سير أول النهار نقيض الرواح، والمراد هنا مطلق الصيرورة، أي صِرْ عالما. وأما كونه: «أُغِدِّ» أمرا من باب الإفعال فلا تساعد اللغة. أنظر: النهاية، ج ۳، ص ۳۴۶ (غدا)؛ التعليقة للدماماد، ص ۷۲؛ الوافي، ج ۱، ص ۱۵۳.  
۸-۸. في «ج»: «ولا تك».

فَتَهْلِكُ بِبُغْضِهِمْ (۱) (۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و آن حضرت به ابی حمزه فرمود: یا دانشمند باش و یا دانشجو و یا دوستدار دانشمندان و چهارمی (یعنی دشمن اهل علم) مباش که بسبب دشمنی آنها هلاک شوی.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- فرمود: صبح کن عالم یا متعلم یا دوستدار اهل علم و چهارمی نباش که به دشمن داشتن آنها هلاک شوی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- و باز فرمود: صبح کن درحالی که یا دانشمند باشی و یا دانشجو و یا دوستدار دانشمندان و چهارمی (یعنی دشمن دانشمندان) مباش که بخاطر دشمنی با آنها هلاک خواهی شد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۶۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن عبد الله بن محمد بن حصین الحصینی بالحاء المهملة و النون قبل الیاء و بعدها الالهوازی روى عن الرضا علیه السلام ثقة ثقة، جرت الخدمة علی یده للرضا علیه السلام، او عبد الله بن محمد بن خالد بن عمر الطیالسی ابو العباس و هو أيضا ثقة كما فی «صه» «عن علی بن الحکم». من اهل الانبار، قال الکشی: عن حمدویه عن محمد بن عیسی ان علی بن الحکم: هو ابن اخت داود بن النعمان بیاع الانماط و هو نسیب بنی الزبیر الصیارفة، و علی بن الحکم تلمیذ ابن ابی عمیر و لقی من اصحاب ابی عبد الله علیه السلام مثل ابن فضال و ابن بکیر «عن علاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن ابی حمزة الثمالی قال: قال لی ابو عبد الله علیه السلام: اغد عالما او متعلما أو أحب اهل العلم، و لا تکن رابعا فتهلك بیغضهم». اغد صیغة امر من الغدو بالضم و هو سیر اول النهار نقیض الرواح، و قد غدا یغدو غدوا و الغدوة أيضا ما بین صلاة الغداة و طلوع الشمس، و قد تکرر فی الحدیث اسما و فعلا و اسم فاعل و غیره، و المراد هاهنا مطلق الصیرورة. ای اصبح عالما او متعلما او کن محبا لاهل العلم و لا تکن قسما رابعا ای غیر عالم و لا متعلم و لا محب لهما فتكون من الهالکین ای المعذبین بنار الجحیم. و قوله علیه السلام: فتهلك



ببغضهم، ای بسبب عداوتک و حسدک لهم باضافة المصدر الى المفعول، وفيه اشعار بان المنقسم الى هذه الاقسام ما سوى النفوس الناقصة الساذجة عن الدواعي النفسانية و الاغراض و الامراض الباطنية. و في بعض النسخ بالعين المهملة و على تقديره كان فيه مضاف محذوف، ای بعداوة بعض هذه الثلاثة او حسده، و تربيع الاقسام فى هذا الحديث لا ينافى تثليثها كما فى الحديث السابق، فان القسمين الآخرين هاهنا داخلان فى القسم الثالث الذى هناك كما وقعت الاشارة إليه.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله: محمد بن يحيى عن عبد الله بن محمد هو أبو محمد عبد الله بن محمد الاسدى الحجال الثقة الثقة . قوله رحمه الله: عن على بن الحكم هذا هو الانبارى ابن اخت داود بن النعمان و تلميذ ابن أبى عمير. قوله عليه السلام: أغد عالما أى صر عالما.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٧٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: اُغِدْ (به غين بانقطه و دال بى نقطه، به صيغة امر معتلّ اللام باب «نَصَرَ») از أفعال ناقصه است. يعنى: روايت است از ابو حمزة ثُمالى (به ضمّ ثاء سه نقطه و تخفيف ميم) گفت كه: گفت مرا امام جعفر صادق عليه السلام كه: مى باش هر صبح يكى از سه قسم: اول، دانا به جميع احكام الهى؛ دوم، ياد گیرنده از دانا به جميع احكام الهى آنچه را كه نداند بى واسطه يا به واسطه؛ سوم، دوست دارنده آن دانا، اگر آن دانا غايب باشد. و نشان دوستدار، اين است كه هر صبح و شام منتظر

او باشد و پیروی ظن نکند، چنانچه دشمنانش می کنند؛ و مباح قسم چهارم که دانا نباشی و اگر دانا حاضر است، نپرسی و اگر غایب است، انتظارش نکشی و پیروی ظن کنی که جهنمی می شوی به دشمنی این سه قسم. حکایت: مخالفی گفت که: سخنی که شیعه در حق ما می گویند که: ما دشمن علی بن ابی طالبیم، محض افتراست. چگونه دشمن باشد کسی با امام چهارم خود و ما علی را بیش از شیعه دوست می داریم؛ چه می گوئیم که: کسی حدّ آن نداشت که با علی ستمی کند و او تغافل کند. گفتم که: آیا ترسایان که می گویند که: الله تعالی خدای سوم است، دشمن الله تعالی اند یا دوست؟ گفت که: دشمن اند. گفتم که: چگونه دشمن باشد کسی با خدای سوم خود؟ گفت که: این جوابی است که جان دارد. گفتم که: آیا جمعی که دانند که الله تعالی هست و دشنام او دهند نادانسته، چنانچه الله تعالی گفته در سوره انعام که:»

فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ»

«دشمن اویند یا نه؟ گفت که: این نیز مانند اول. گفتم که: آیا جهودان در دعوی این که ایشان الله تعالی را دوست می دارند و هیچ کس مثل ایشان دوست نمی دارد، چنانچه الله تعالی در سوره جمعه حکایت کرده، راست می گویند به اعتقاد اهل اسلام یا دروغ؟ گفت که: دروغ. گفتم که: شما در دعوی زیادتیی دوستی، مانند ایشانید به اعتقاد شیعه. و علی، زیاد بر رسول صلی الله علیه و آله و جمیع اصحابش نیست که از دشمنان گریخت به غار و برگشت از حدیبیه، چون کفّاز سر راه گرفتند؛ و زیاد بر الله تعالی نیست که فرعون»

أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»

«گفت و او در چندین سال گذرانید [و زیاد بر الله تعالی نیست که] اکثر مردمان احکام او را نابوده انگاشته، انواع بی ادبی می کنند و می گذرانند تا روز دیوان بزرگ. و گویا که دروغی را که در عجز علی علیه السلام از نصرت عثمان در وقت کشته شدن او ساخته اید، به خاطر ندارید.

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: يعنى (اغد) وانظر فإن كنت حجة معصوماً، وإلا فكن (متعلماً) من العاقل عن الله بلا واسطة أو بواسطة على الوجه الصحيح الموصوف، أو محباً (أهل العلم) أى الإمام الحق وشيعته. وفى الحديث عن الصادق عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى يغفر الشيعة، ومن أحب الشيعة، ومن أحب محب الشيعة» بمعنى يوفق ويهدى فيغفر. وقال بعض المعاصرين: فيه دلالة على أن غير الأئمة عليهم السلام يجوز أن يصير عالماً علماً لدنياً، فإنه المراد بالعلم دون حفظ الأقوال وحمل الأسفار. انتهى. غفلته عن أمثال أحاديث الباب، وحديث: «من حفظ أربعين حديثاً» واغتراره بتوهم ناش من ظاهر متعارف فى المكالمات، وساقط عن درجة الاعتبار، علامة بيّنة لمن يتخبطه الشيطان من المس. والحديث التالى بيّنة عادلة انحصر فى حكمته-تبارك وتعالى- العلم اللدنى فى الحجة المعصوم المحصور عدده، فبناء الادعاء إنما هو على أصل من أصول القدرية، وهو كشف الحقائق يحصل لأى من كان بالرياضة الكاملة ولو كانت ممنوعة شرعاً لا على أحاديث الأئمة عليهم السلام، والمدعى بغير علم من الهالكين ببغضهم. قال برهان الفضلاء سلمه الله: «اغد» بالغين المعجزة والبدال المهملة على الأمر المعتل اللام، من باب نصر، من الأفعال الناقصة؛ يعنى لا يخلو كل صباح من إمام حق ومتعلم منه بلا واسطة، أو بواسطة، ومحب للإمام الحق بانتظاره كل صباح ومساءً، وترك العمل بالظن فى المختلف فيه كأعدائه. «ولا تكن رابعاً» بترك السؤال فى زمن ظهور الإمام، وعدم الانتظار فى زمن الغيبة بالعمل بالظن «فتهلك» ببغض هؤلاء الأقسام الثلاثة. قال لى رجل من المخالفين فى المدينة المنورة: قول الرافضة فينا بأننا نبغض علياً عليه السلام محض افتراء علينا، وهو رابع خلفاء ديننا. قلت: من قال من النصارى: إن الله ثالث ثلاثة هو عدو الله أو وليه؟ قال: عدوه، قلت: كيف يكون عدو الله من يحب الله ويقول هو الرب الثالث؟! فسكت ملياً، ثم قال: هذا جواب له الحياة ويحى الأموات. وقال السيد الأجل النابى رحمه الله: أى كُن فى كل غداة عالماً، أو متعلماً، أو أحب أهل العلم فإنه يجزه إلى التعلم وإن لم يكن متعلماً فى كل غداة. أو المراد

بالمتعلم من يكون التعلم كالصنعة له، ومن لم يكن عالماً من الله ولا متخذاً للتعلم صنعة له وأحب أهل العلم يأخذ منهم ويدخل في المتعلم بالمعنى الأعم، ومن لم يحبهم ويكون ذلك لجهله وحبه له، فيبغض أهل العلم، ويحبّه الجهلة ويبغضه العلماء فيهلك .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٤٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله عليه السلام اغد عالماً. أى كن فى كل غداة إما عالماً أو طالباً للعلم وإن لم تكن كذلك فأحب العلماء فإن حبك لهم سيدعوك إلى التعلم منهم، ولا تبغضهم فإن بغض العلماء سبب للهلاك فى نفسه، وأيضاً يصير سبباً لترك السؤال عنهم والتعلم منهم، وبذلك تستقر فى الجهالة، وتكون من الهالكين، وقوله: فتهلك ببغضهم إضافة إلى المفعول، ويحتمل الإضافة إلى الفاعل أى من لم يحب العلم وأهله يبغضهم العلماء وهو سبب لهلاكك، وقيل: يحتمل أن يكون المراد بالمتعلم من يكون التعلم كالصنعة له، ومن لم يكن عالماً من الله ولا متخذ التعلم صنعة له وأحب أهل العلم يأخذ منهم، ويدخل فى المتعلم بالمعنى الأعم ولا يخفى بعده.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١١١

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤ / ٦٠ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ جَمِيلٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «يَعْدُو النَّاسُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ: عَالِمٍ، وَمُتَعَلِّمٍ، وَغُثَاءٍ، فَنَحْنُ الْعُلَمَاءُ، وَشِيعَتُنَا الْمُتَعَلِّمُونَ، وَسَائِرُ النَّاسِ غُثَاءٌ» . (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: مردم بر سه دسته شوند: دانشمند و دانشجو و خاشاک روی آب، ما دانشمندانیم و شیعیان ما دانشجویان و مردم دیگر خاشاک روی آب.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- جمیل گوید: شنیدم از آن حضرت که می فرمود: مردم سه دسته صبح می کنند: عالم و متعلم و ورآبی، ما علماء هستیم، و شیعیان ما متعلم و دانش آموزند، و مردم دیگر ورآبیند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۴- جمیل می گوید: از حضرت صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: مردم سه دسته اند یا دانشمند یا دانشجو و یا خاشاک روی آب. ما دانشمندییم و شیعیان ما دانشجو و دیگران (جاهلان) خاشاک روی آب اند که دستخوش نسیم و بادند.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۶۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

اعلم يا حبيبي ايدك الله: انه يستفاد من هذا الحديث امور قد اكثرنا ذكرها و كررنا بيانها عند اصحابنا المعاصرين و استبعد عند اكثرهم بل كلهم ما ادعيناه كسائر ما تفردنا بتحقيقه. منها: ان المراد من العلم الممدوح عند الله ليس ما اصطلح عليه الجمهور، و سموه فقها و اعتقدوا الماهر فيه من علماء الدين، فان اختصاص العلم بهم عليه السلام و من يتلوهم من الاولياء الكاملين و العلماء الراسخين كما فى هذا الحديث نص على ان المراد به، العلم الالهى و الحكمة الدينية المشار إليها فى القرآن الحكيم فى مثل قوله:

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

\*

(الجمعة-٤)، و قوله:

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرة-٢٦٩)، و قوله:

فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ

(المائدة-٥٤)، و محبة العبد لله تعالى فرع عرفانه بالله. و ظاهر أيضا ان المحبوبين له تعالى لا يكونون الا العلماء الربانيين. و منها: ان المراد من شيعة على و اولاده عليه و عليهم السلام ليس مجرد

المحب لهم بقلبه ولسانه، من غير ان يعرف بما هم عليه من خصائص العلوم الباطنة، و الاسرار الغامضة التى هم عليه دون علماء الرسوم، فانهم اهل التأويل و الراسخون فى العلم بخلاف علماء الدنيا الذين هم حملة اسفار و نقلة اخبار و هم المصطلح عليهم عند اولئك المصطفين الاخيار بالعامه، اذ المراد بهم المقتضرون على الظواهر الشرعية المترسمون بالعلم، من غير بصيرة قلبية و روية عقلية من أية فرقة كانوا من فرق الاسلام. و يؤيد هذا ما ذكره الشيخ العارف المحقق عبد الرزاق القاسانى فى كتابه المسمى باصطلاحات الصوفية: العامة هم الذين اقتضرت علومهم على الشريعة و يسمى علماءهم علماء الرسوم. و منها: ان الايمان عبارة عن معرفة الله و معرفة الملائكة و الكتب و الرسل و الائمة و معرفة اليوم الاخر و يندرج فيها معرفة النفس و درجاتها و احوالها و منازلها فى القيامة، و العلم بالقبر و البعث و الحشر و الحساب و الميزان و تطائر الكتب و غير ذلك. و هذه مرتبة عظيمة فوق الاسلام الذى يقع به حقن النفوس و الاموال، و صحة العقود و المناكحات و المعاملات، و لذلك قال تعالى:

وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ

(يوسف-١٠٣) و قال:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا...

(الحجرات-١٤) الآية، و يدل عليه أيضا ما ورد من الاحاديث فى فضل المؤمن و عظيم منزلته عند الله.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٦٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: يغدو. [ص ٣٤ ح ٤] أقول: بالغين المعجمة والبدال المهملة، غدا يغدو غُدْوًا بضمّتين وتشديد الواو، أى يسير فى النصف الأوّل من اليوم. والمراد أنّه يكون فى كلّ صباح .

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: روایت است از جمیل از امام جعفر صادق علیه السّلام گفت که: شنیدم از او مى گفت که: هر صبح مى باشند مردمان بر سه قسم: دانای مسائل دین، و یاد گیرنده، و هرزه کار. بیان این، آن است که: ما خانواده پیغمبر صلی الله علیه و آله، آن دانایانیم، هر یکی در زمانى، و شیعه ما یاد گیرندگان اند و باقى مردمان، هرزه کارند.

صافى در شرح کافى ؛ ج ١ ، ص ٢٩٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی] :

هدیّة: بیان لِمَا أَجْمَلُ فى أمثال أحاديث الباب، ومعيار لبياناتها، وبيان البيان: أنّ الناس من لدن آدم عليه السلام على ثلاثة أصناف: حجّة معصوم عاقل عن الله، وشيعته، وغيرهما (غناء) وهم فى كلّ عصر من الأعصار من أوّل الدنيا إلى انقراضها فرق شتى. واليهود، تفرّقوا على إحدى وسبعين فرقة إحداهما الشيعة والباقية هالكة، والنصارى على اثنتين وسبعين كذلك، وهذه الأُمَّة إلى بضع وسبعين إحداهما ناجية والباقية باغية هالكة . وكما أنّ فى السلسلة النورانية الإيمانية الممتدة من لدن آدم إلى آخر الدنيا علماء وفضلاء، وفى سلاسل الظلمانية الضلالية الجحودية الكفرية الشركية الإلحادية رؤساء مُهراء فى الشيطنة والنكراء، وقد مزج الباطل بالحق. وقد مرّ فى الحديث: أنّ من أركان المعرفة



معرفة أعداء الدين، لا سيما الصوفيّة القدريّة لعنهم الله؛ لما عرفت من مقالاتهم السخيفة، وأطلعت على أسرارهم من دون كشف بالرياضة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: بيانه كمنظائره. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: المراد ب«المتعلّم» هنا: من يأخذ العلم عن أهله ويطلبه في الجملة وعند الحاجة ويقدرها.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٣٤٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

صحيح على الأظهر. والمراد بالمتعلم هنا ما هو أعم مما ذكر في الخبر السابق كما لا يخفى.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١١١

\*\*\*\*\*

## (٤) باب ثواب العالم والمتعلّم

اشاره

٤ \_ بابُ ثَوَابِ الْعَالِمِ وَالْمُتَعَلِّمِ (٤)

### ١- الحديث

٦١ / ١ . مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونِ الْقَدَّاحِ؛ وَعَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ الْقَدَّاحِ (٥):

١-١ . فى «و» : «بعضهم» . قال صدر المتألّهين فى شرحه ، ص ١٣٦ : «فى بعض النسخ بالعين المهملة» . وفى الوافى، ج ١، ص ١٥٣ : «إهمال العين كما ظنّ تصحيف» . وفى شرح المازندراني، ج ٢، ص ٥١ : «أنّ سبب هذه القراءة قلة التدرّب وخفة سير عقل القارئ» .

٢-٢ . المحاسن، ص ٢٢٧ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٥٥، بسنده عن محمّد بن مسلم؛ وروى البرقى أيضا فى ذيل ح ١٥٥ بسند آخر عن أبى حمزة مثله . الخصال ، ص ١٢٣ ، باب الثلاثة، ح ١١٧ ، بسنده عن محمّد بن مسلم وغيره، عن أبى عبد الله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله . راجع: الأصول الستّة عشر، ص ٢٣٧ ، ح ٢٨١؛ والمحاسن ، ص ٢٢٧ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٥٤ الوافى، ج ١، ص ١٥٣ ، ح ٧١ .

٣-٣ . بصائر الدرجات ، ص ٨ ، ح ١، بسنده عن يونس . وفيه، ص ٨ ، ح ٢ و ٣؛ و ص ٩، ح ٤ و ٥، بسند آخر مع اختلاف يسير . راجع: الإرشاد، ج ١، ص ٢٢٧؛ والأمالى للمفيد ، ص ٢٤٧ ، المجلس ٢٩ ، ح ٣؛ والخصال ، ص ١٨٦ ، باب الثلاثة، ح ٢٥٧؛ وكمال الدين ، ص ٢٨٩ ، ح ٢؛ والأمالى للطوسى، ص ٢٠ ، المجلس ١ ، ح ٢٣ ؛ والغارات ، ج ١، ص ٨٩؛ وتحف العقول ، ص ١٦٩ الوافى، ج ١، ص ١٥٣ ، ح ٧٢؛ الوسائل، ج ٢٧ ، ص ١٨، ح ٣٣٠٩٤؛ و ص ٦٨، ح ٣٣٢٢٠ .

٤-٤ . فى «بس» : «العلم والمتعلّم» . وفى حاشية «ض»: و شرح صدر المتألّهين : «العلم والتعلّم» .

٥-٥ . القدّاح هو عبد الله بن ميمون القدّاح، يروى عنه المصنّف بثلاثة طرق: الأوّل : محمّد بن الحسن وعلى بن محمّد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمّد الأشعري . وهذا الطريق نفسه ينحلّ إلى طريقين ، كما لا يخفى . الثانى : محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن جعفر بن محمّد الأشعري . الثالث: على بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد بن عيسى . وبما ذكرناه تتّضح كنيّة وقوع التحويل فى السند .

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا ، سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ رِضًا بِهِ ، وَإِنَّهُ لَيَسْتَعْفِرُ (١) لَطَالِبِ الْعِلْمِ مَنْ فِي السَّمَاءِ (٢) وَمَنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْحُوتِ فِي الْبَحْرِ ، وَفَضَلَ الْعَالِمَ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ النُّجُومِ (٣) لَيْلَةَ الْبَدْرِ ، وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ ؛ إِنَّ (٤) الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا ، وَلَكِنْ وَرَثُوا الْعِلْمَ ، فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ (٥) ، أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ (٦) .»

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: کسی که در راهی رود که در آن دانشی جوید خدا او را براهی سوی بهشت برد، همانا، فرشتگان با خرسندی بالهای خویش براه دانشجو فرونهند و اهل زمین و آسمان تا برسد بماهیان دریا برای دانشجو آموزش طلبند و برتری عالم بر عابد مانند برتری ماه شب چهارده است بر ستارگان دیگر و علماء وارث پیمبرانند زیرا پیمبران پول طلا و نقره بجای نگذارند بلکه دانش بجای گذارند، هر که از دانش ایشان برگیرد بهره فراوانی گرفته است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر که راهی رود که در آن دانشی جوید، خدا او را به راه بهشت برد و به راستی فرشته ها برای طالب علم پرهای خود را فرو نهند به نشانه رضایت از او و این محقق است که برای طالب علم هر که در آسمان و در زمین است آموزش خواهد تا برسد به ماهیان

دریا، فضیلت عالم بر عابد چون فضیلت ماه است بر ستارگان در شب چهارده و به راستی علماء وارث پیغمبرانند زیرا پیامبران دینار و درهمی به ارث نگذاشتند ولی ارث آنها علم بود و هر که از آن برگرفت بهره فراوانی برده.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: کسی که در جستجوی تحصیل دانش باشد خداوند او را به بهشت می برد و به راستی فرشته ها برای دانش آموز بالهای خود را به نشانه رضایت و خشنودی از او می گسترند و اهل زمین و آسمان تا ماهیان دریا برای دانشجو آمرزش الهی می طلبند و برتری عالم بر عابد مانند برتری ماه شب چهارده است بر ستارگان دیگر و به راستی علماء وارث پیامبرانند زیرا پیامبران بجای زر و دینار، دانش به ارث گذاشتند. پس هرکس که از آن بهره گرفت به سود فراوانی دست یافت.

توضیح: باید توجه داشت که این کلام امام به آن معنی نیست که پیامبران بعد از خود مال و ثروتی به ارث نمی گذارند که فرزندان ارث برند زیرا آنها هم از نظر زندگی بشرند و مانند دیگران و محکوم به همان قوانینی هستند که خداوند برای انسانها آورده است و در تاریخ می بینیم که ابا بکر وقتی در برابر فاطمه زهراء قرار گرفت که ادعای ارث فدک را داشت از همین نکته استفاده کرد و دیگران را فریفت و به فاطمه گفت: پدرت فرموده که ما پیامبران از خود چیزی به ارث نمی گذاریم تا وارثی داشته باشیم ولی اگر طالب مالی من از مال شخصی خود به شما می دهم و فدک جزء اموال عمومی است و مربوط به شما نیست و فاطمه در پاسخ جواب دندان شکنی داد به اینکه پدرم هیچگاه سخنی برخلاف قرآن و وحی نمی گوید و این قرآن است که می فرماید

(وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ)

و سليمان وارث سلطنت و ملك داود شد كه سرانجام ابا بكر با اين سخن دندان شكن نتوانست حرفى بزند و محكوم شد.

ترجمه آيت الهى ؛ ج ۱ ، ص ۶۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن الحسن و على بن محمد عن سهل بن زياد و محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن جعفر ابن محمد الاشعري، عن عبد الله بن الميمون القداح». بن الاسود كان يبرى القداح مولى بنى مخزوم روى ابوه عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليهما السلام و روى هو عن ابى عبد الله عليه السلام و كان ثقة. و روى الكشى عن حمدويه عن أيوب بن نوح عن صفوان بن يحيى، عن ابى خالد القمط عن عبد الله بن ميمون عن ابى جعفر عليه السلام قال: يا ابن ميمون كم انتم بمكة؟ قلت: نحن أربعة، قال: انكم نور الله فى ظلمات الارض، قال العلامة فى «صه» هذا لا يفيد العدالة، لانه شهادة منه على نفسه لكن الاعتماد على ما قاله النجاشى. و روى الكشى عن جبرئيل بن احمد قال: سمعت محمد بن عيسى يقول كان عبد الله بن ميمون يقول بالتزيد، و فى هذا الطريق ضعف «صه» «و على بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن القداح عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا فى الجنة، و ان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به، و انه يستغفر لطالب العلم من فى السماء و من فى الارض حتى الحوت فى البحر، و فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر، و ان العلماء

ورثة الأنبياء، ان الأنبياء لم يورثوا دينارا و لا درهما و لكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر». اما قوله صلى الله عليه و آله: من سلك طريقا الى قوله: فى الجنة، فالوجه اللمى فيه ان الامور على أربعة اقسام: قسم يرضاه العقل و لا يرضاه الشهوة، و قسم يرضاه الشهوة و لا يرضاه العقل، و قسم يرضاه العقل و الشهوة، و قسم لا يرضاه العقل و الشهوة. فالاول هو الامراض و المكاره فى الدنيا، و اما الثانى فهو المعاصى اجمع، و اما الثالث فهو العلم، و اما الرابع فهو الجهل. فمن اشتغل بالعلم فقد خاض فى جنة حاضرة. اذ الجنة ما تشتهيها النفس و فيها النعيم، و من رضى بالجهل فقد رضى بنار حاضرة، اذ الجحيم ما يسخطه و يستكرهه النفس. ثم من اختار العلم و يسلك سبيله يقال له غدا: تعودت المقام فى الجنة فادخل الجنة، و من اكتفى بالجهل يقال له غدا: تعودت بالنار فادخل النار. و الذى يزيدك إيضا ان العلم جنة و الجهل نار: ان كمال اللذة فى ادراك المحبوب و كمال الالم فى البعد عن المحبوب، لكن محبوب كل قوة ما هو من جنسه، فلذة البصر ادراك الملونات و لذة اللمس ادراك الملموسات و لذة الشهوة ادراك المشتبهات التى من جنسها، فلشهوة البطن المأكولات و لشهوة الفرج المنكوحات و لذة القوة الغضبية نبيل الظفر و الانتقام. و حقيقة الانسان ليست شيئا من هذه القوى المذكورة و محالها من الجوارح و الاعضاء، بل النفس الناطقة الباقية بعد موت هذا البدن الكائن الفاسد، و لها قوى و حواس اخرى باقية معها و بدن مكتسب كما حقق فى مقامه. اذا تقرر هذا و تبين ان اللذة ادراك المحبوب و الالم ادراك المكروه فنقول: كلما كان الادراك اغوص و اشد و المدرك اشرف و اكمل و ابقى و انقى و جب ان يكون اللذة اشرف و اشد؛ و لا شك ان محل العلم هو الروح و هو اشرف من البدن، و لا شك ان الادراك العقلى اغوص و اشرف، اما انه اغوص من ادراك الحواس، لانه يتعلق بباطن الشىء و ظاهره و بحقيقته و عارضه و كنهه و وجهه. و اما الحواس فيتعلق بظواهر الاشياء و سطوحها و اطرافها، و لا شك ان المعلوم اشرف من المحسوس، لانه هو رب العالمين و صفاته و مخلوقاته من الملائكة و الأنبياء عليهم السلام، و العقول و النفوس و حقائق الانواع الكونية من الافلاك و ما فيها و ما تحتها، و اوامره و تكاليفه و احكامه و كتبه المنزلة و وعده و وعيده. و اى محسوس اشرف من ذات الله تعالى و افعاله و آثاره؟ فثبت ان لا لذة و لا كمال فوق لذة العلم و كماله و لا شقاوة و لا نقصان فوق شقاوة الجهل و نقصانه. فاذا ثبت

ذلك، ثبت ان كل من سلك طريقا الى العلم سلك طريقا الى الجنة، وان كل باب فى العلم باب فى الجنة. و اما قوله صلى الله عليه وآله: و ان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به، فتأويله: ان طالب العلم بالله و توحيده شأنه ان يتفكر فى المعقولات و ينتقل من معقول الى معقول حتى ينتهى الى معرفة الله و صفاته و خواصه و كيفية صنعه و ابداعه و امره و خلقه. و اقرب الطرق و اشرفها طريق النفس، فمن عرف النفس انتقل منها الى معرفة العقل و ما فوقه بان ينتقل الى عالم الملكوت و منه الى عالم الجبروت و منه الى عالم الالهية. و لفظ الملائكة يطلق على الجواهر القدسية الغائبة عن الابصار و اجنحتها عبارة عن جهاتها و قواها العلمية و العملية شبهت باجنحة الطيور التى بها يقع الطيران الى فوق او تحت؛ و جناح الطائر يده و الجوانح الاضلاع مما يلى الصدر و هى جمع الجانحة، قيل: معنى تضع اجنحتها ان تضعها ليكون وطأ له اذا مشى، و هو استعارة بليغة لانتقال النفس بقوتها الفكرية عليها و طيها بقدم العقل، و قيل: هو بمعنى التواضع له تعظيما لحقه و هو أيضا حسن موجه. و وجه ذلك: ان النفس اذا ادركتها و احاطت بها علما فكأنها نزلت من سماء ملكوتها و مقامها و وضعت عند نفس العالم حتى وطئتها، و قيل: اراد بوضع الاجنحة نزولهم فى مجالس العلم؛ و الوجه العقلى فيه ما ذكرناه على انا لا ننكر تصورهما بصورة الطيور الباسطة اجنحتها لطالب العلم باذن الله، الا ان ذلك مجرد احتمال و تجويز غير ثابت، و ما ذكرناه امر محقق. و اما قوله صلى الله عليه وآله: و انه يستغفر لطالب العلم من فى السماء و من فى الارض حتى الحوت فى البحر، فالوجه العقلى فيه: ان كل نعمة من نعم الله التى انعم بها على الانسان قد وجب عليه شكرها، و لا يمكن الشكر على نعمة ما لم يعرف قدرها، و لا يعرف قدر نعمة من النعم من لم يعلمها و لا ما يتوقف عليه من اسبابها و عللها و لا كيفية الانتفاع بها. و ما من نعمة من النعم و لو شئ حقيق كفتح العين او اقل منه الا و يتوقف وجوده على وجود الاسباب التى لا يتناهى، و من به كفر به فكر بها جميعا، فمن كفر بفتح العين كفر بنعمة الله فى خلق الاجفان التى من جملتها خلق اطرافها حادة منطبقة على الحدقة ليكون كالمصقلة للمرأة و دافعا لاصابة الغبار اياها، و قد انصقلت عن الغبار بتطبيق اطراف الجفن عليها مرة و مرتين و خرجت الاقدار الى زوايا العين و منها الى الخارج فقد كفر نعمة الله فى خلق العين و ما يتوقف عليه من الموجودات المتسلسلة عرضا الى ما لا يقف، و

طولا الى ما يقف عند الله. اذ الاجفان لا يقوم الا بالعين و العين لا يقوم الا بالرأس و لا الرأس الا بجميع البدن، و لا البدن الا بالغذاء و لا الغذاء الا بالارض و الماء و الهواء و المطر و الغيم و السحاب و لا هي الا بالشمس و القمر و النجوم المسخرات بامرہ، و لا يقوم شىء منها الا بالسموات و لا السموات الا بالملائكة المدبرات، و لا يقوم هذه المدبرات الا بحملة العرش و اهل الجبروت و اللوح المحفوظ و القلم الاعلى. فان العالم كله كالشخص يرتبط البعض منه بالبعض، فمن يكفر بنعمة التطريفة الواحدة فقد كفر بكل نعمة منه تعالى فى الوجود من منتهى العرش الى الارض السفلى و من اعلى الثريا الى تحت الثرى، فلم يبق ملك و لا فلك و لا حيوان و لا نبات و لا حجر و لا مدر الا و يلعنه و يتبرأ منه، و لذلك ورد فى الخبر: ان كل بقعة يجتمع فيها قوم اما ان تلعنهم اذا تفرقوا او تستغفر لهم. فعلى هذا القياس لما كان العالم هو الذى يعرف قدر نعم الله عظامها و دقائقها و ظواهرها و بواطنها و اصولها و فروعها، و ما يتوقف عليه من المبادئ و الاسباب و ما يترتب عليها من الغايات و المسببات- و قد عرفت ان افضل ضروب الشكر للنعمة هو معرفتها- فلا يقدر على شكر نعمة واحدة هي احقر نعم الله كفتح عين او تنفس او اكل لقمة او شربة ماء الا الحكيم العالم بكيفية النظام و ارتباط النعم بعضها ببعض، و لهذا قال تعالى:

وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ

(سبأ- ١٣)، فكما ان كل من كفر نعمة من نعم الله تعالى استحق ان يلعنه كل من فى السماء و الارض حتى الجماد و النبات. فكل من يعلم نعمة من الله فحق له ان يستغفر له كل ملك فى السماء و كل حيوان فى الارض و الماء حتى الحيتان فى البحر، فهذا هو الوجه العقلى و السر الحكيمى فى هذا الكلام. و اما قوله صلى الله عليه و آله: فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم. فاعلم ان العلم يطلق على ثلاثة معان: احدها اضافة بين العالم و المعلوم يشتق منها اسم الفاعل و اسم المفعول و غيرهما، كالقدرة اذا اريد بها نفس الاضافة اعنى القادرية. و ثانيها الصورة الحاصلة فى النفس من الامر العينى كليا كان ذلك الامر كصورة الانسان و صورة الفرس او جزئيا كصورة زيد و صورة عمرو و صورة هذا الفرس و ذاك الشجر. و ثالثها الملكة الراسخة التى بها ينكشف



المعلومات و يتجلى الحقائق، و هذه كملكة القدرة التي بها يتمكن القادر من فعل مقدوراته متى شاء. وكذلك فى الابصار ثلاثة امور: اضافة بين البصر و المبصر يقال لها الرؤية، و صورة حاصلة من المرئى فى العين، و قوة بها يتمكن الحيوان من الرؤية متى اراد، فالعلم بالمعنى الاضافى ليس هو المراد هاهنا اذ لا وجود له متقرا، و لا المعنى الثانى هو المراد، لانه مطابق للعلوم متحد الماهية معه متكثر بتكثر المعلومات قابل للتغير و الزوال، و لهذا قالت الصوفية: مقام واحد خير من سبعين الف حال. بل المراد من العلم انما هو تلك الملكة الحاصلة فى نفوس العلماء بعد كثرة الافكار و الانظار و التأملات و التعقلات، و هى تختلف شدة و ضعفا و كمالا و نقصانا بحسب تفاوت صفاء النفس و كثرة التعقلات و الرياضات توفيقا من الله و تأييدا منه. و لا شك انها نور عقلى يقذفه الله فى قلب من يشاء من عباده،

وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ

(النور-٤٠)، و هو الايمان الحقيقى لقوله:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ

(البقرة-٢٥٧)، و به الحياة الاخروية الدائمة لقوله تعالى:

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشَى بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا

(الانعام-١٢٢)، و قوله:

نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَأْيْمَانِهِمْ

(التحریم-٨). و هذا النور يتفاوت فى اهل الايمان بقدر تفاوت قوة ايمانهم و تفاوت قربهم من الله، فمنهم من نوره كنور الشمس و هم الأنبياء و الاولياء الكاملون عليهم الصلاة و السلام، و منهم كنور القمر و منهم كنور اعظم الكواكب ثم اصغر منه و هكذا الى السها و بعدها كانوار النيرانات.

فمنهم من نوره فى القيامة مد بصره و منهم من نوره عند ابهام قدمه و هو اخرهم، و على قياس قوة هذا النور و ضعفه قوة سرعة المشى على الصراط و بطئه. فمنهم من يمر عليه كلمح البصر او اقرب منه و منهم كالبرق الخاطف و منهم كهبوب الريح العاصف و منهم كعدو الفرس الشديد العدو. و هكذا الى ان ينتهى الى قوة من يضع رجله مرة و يكبو اخرى و النار تصيب من اطرافه. فليس النور هناك بكثرة الاعمال انما النور بقدر قوة العلم و الايمان، و انما يعظم ثواب الاعمال بحسب ما لها من النيات و بحسب مدخليتها فى اكتساب العلوم و الاحوال. فاذا تقرر ما ذكرنا و تحقق ان مدار الفضل و التفاضل بين العباد عند الله هو بحصول نور العلم فى قلوبهم و فيه يقع الموازنة و المفاضلة بميزان يوم الحساب فنقول: لما كان النور الحسى البصرى مثلا للنور المعنوى العلمى، و التفاوت بين مراتبه مثال التفاوت بين مراتب ذلك النور، و ان كان التفاوت فيما هناك يبلغ الى حد اللانهاية بخلاف ما هاهنا لامتناع اللاتناهى فى الاجسام و الجسمانيات، فوقع التمثيل فى التفاضل بين علم العالم و عبادة العابد بنور القمر و نور النجوم، و انما يصح هذه المقايسة لما فى العبادة من اشتراط ضرب من العلم المنعمر فى عمل العابد. و اشترط فى هذا التمثيل أيضا امران: كون القمر بدرا لا هلالا و لا فى حالة التربيع و غيره، و كون البدر واقعا فى الليلة لا فى النهار اذ نور البدر ضعيف فى النهار، و اما الليلة القمرء فاكثر النجوم مضمحلة النور فيها و القليلة منها فى غاية ضعف النورية فحينئذ يحصل التقريب فى هذا التمثيل الذى لبيان التفاوت فى الفضل بين العالم و العابد. ثم لا يخفى عليك ان المراد بالعالم المذكور فى هذا الحديث غير العالم الربانى الذى علمه لدنى حاصل بالموهبة الربانية كعلوم الأنبياء و الاولياء عليهم السلام كما يدل عليه التمثيل بالقمر، و الا لكان اللائق ان يمثل له بالشمس، لانها التى نورها مستفاد من افاضة الله تعالى بلا توسط شىء اخر من نوعه او جنسه بخلاف سائر الاجرام الكوكبية كالقمر و النجوم، كما هو التحقيق عند حكماء الفرس و الاشراقيين و تبعهم الشيخ السهروردى فى حكمة الاشراق حيث قال: و هو رخس اى الشمس بلغة الفرس قاهر الغسق رئيس السماء فاعل النهار يعطى جميع الكواكب ضوئها و لا تأخذ منها. فاذن الشمس مثال النبى و الولى عليهما السلام و نورها الذاتى مثال الله فى هذا العالم،

وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ

(الروم-٢٧)، و انوار الكواكب على تفاوتها امثلة علوم العلماء المستفادة من علم النبي و الولي على تفاوت مراتبهم فى العلم، و النسبة بين نور القمر و انوار النجوم المختفية على البصر فى ليلة البدر مثال فضل العالم على العابد فلا تغفل. و اما قوله صلى الله عليه و آله: ان العلماء ورثة الأنبياء...الى آخره، فقد مربيانه على حسب ما فى وسعنا، و من الله التوفيق و العصمة. هذا الحديث مشتمل على خمسة احكام فى فضيلة العلم، و نحن نريد ان نبين كل واحد منها بيان حكيمى و برهان عقلى لمى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ , ص ٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله رحمه الله: عن القداح أى عبد الله بن ميمون القداح المذكور، فالسند عالى الاسناد. و الطريق الاخير حسن من جهة ابراهيم بن هاشم، بل انه صحيح لجلالة أمر ابراهيم بن هاشم [مستغنى] عن الحاجة الى التنصيص عليه بالوثيق، و من يستحسنه من الاصحاب يعده فى عليا مراتب الحسن.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٧٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: من سلك طريقاً. [ص ٣٤، ح ١] أقول: أى مشى إلى أبواب العلماء مشياً، أو تصفح الكتب تصفحاً، أو تفكر فى نفسه تفكراً. قال عليه السلام: لتضع أجنحة. [ص ٣٤ ح ١] أقول: لعل المراد بوضع الأجنحة نزولهم عند مجالس العلماء وترك الطيران، أو إضلالهم بها، أو الشفقة والتواضع له تعظيماً لحقه كما فى قوله تعالى:

«وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ». وعلى التقادير فيه استعارة تمثيلية. قال عليه السلام: وإنه يستغفر. [ص ٣٤، ج ١] أقول: قد تقدّم في خطبة هذا الكتاب أن بقاء الإنسان بالتعليم والتعلم، وذلك لما بقوا طرفة عين، وبقاء ما عداه من أصناف الحيوانات لبركة العابدين من المكلفين من الناس والجن. ومن البين أن كل حيوان يجب بقاء ذاته، فيستغفر لطالب العلم حباً لبقاء سببه المبقى له.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزوینی]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه وآله كه: هر كه رود در راهی كه طلب كند در آن راه، علم دين را، می برد الله تعالى او را در راهی سوی بهشت. و به درستی كه فرشتگان هر آینه می گسترانند بال های خود را برای طالب علم دين تا قدم بر آن بال ها نهد، از بس كه راضی اند به او، به این معنی كه دوست می دارند او را. و به درستی كه از الله تعالى آمرزش می خواهد برای طالب علم دين هر كه در آسمان است، از فرشتگان و ارواح انبیا و اوصیا و هر كه در زمین است، از آدمیان و جنیان و جنبنندگان تا ماهی در دریا. مخفی نماند كه استغفار ماهی و مانند آن، مثل آن است كه از هُدهُد و مورچه صادر شد نزد سلیمان علیه السلام، یا به زبان حال است؛ و مراد، این است كه: برکت و فایده طالب علم دين به ایشان نیز می رسد و این، باعث آمرزش طالب علم دين می شود. پس گویا كه ایشان استغفار برای او می كنند. اصل: «وَفَضَّلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ النُّجُومِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ؛ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، وَلَكِنْ وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ، أَخَذَ بِحِظِّ وَافِرٍ». . شرح: و زیادتى خوبى دانا به مسائل دين-كه مردمان؛ نفع از دانش او برند- بر خوبى عبادت كنده كه نفعش به خودش رسد و بس، مانند زیادتى روشنى ماه است بر روشنى ستاره های دیگر در شب چهاردهم. باقى، ظاهر است از شرح حدیث دوم باب سوم.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣٠٠

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: المراد ب«العالم» في العنوان-بدلالة أحاديث الباب-:العالم المعلم، سواء كان علمه عقلاً عن الله، أو عن العاقل عن الله بلا واسطة أو بواسطة. وب«المتعلم»:طالب العلم من الحجّة المعصوم العاقل عن الله بلا واسطة أو بواسطة. وبقوله: (علماً) في المتن-بدلالة الإطلاق-:مسألة أو مسائل من المسائل الدينيّة، أو المقدمات الضروريّة لها؛ نظراً إلى بعض الطالبين، وبعض فنون علم الدّين، فمعنى من (سلك) أى مؤمن بولاية أهل البيت عليهم السلام، وإنّما يسلك (الله به طريقاً إلى الجنّة)؛ لأنّ بالعلم المأخوذ عن المعصوم والعمل به يخلق الله تعالى لعباده فى البرزخ نعيمه، وفى دار الخلد نعيم جنانها من الأطعمة والأشربة، والحدور والقصور، والأنهار، وما فيها من عجائب الصنع وغرائب التدبير. وقد روى فى بصائر الدرجات بإسناده عن نصر بن قابوس، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ:

«وَزِلْ مَمْدُودٍ \* وَ مَاءٍ مَسْكُوبٍ \* وَ فَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ \* لَّا مَقْطُوعَةٍ وَ لَّا مَمْنُوعَةٍ»

، قال: «يا نصر، إنّه-والله-ليس حيث يذهب الناس، إنّما هو العالم وما يخرج منه». يعنى أنّ الظلّ الممدود ليس معناه حيث يذهب الناس إليه، إنّما هو الإمام الحقّ، وعلمه المنبثّ فى شيعته فى مشارق الأرض ومغاربها، وبه وبالعامل به يخلق الله تبارك وتعالى فى البرزخ نعيمه، وفى الجنّة نعيمها. قال بعض الأفاضل: لو علم الملوك ما نحن فيه من لذة العلم لحاربونا بالسيوف، وللآخرة أكبر درجات وأفضل تفضيلاً. قال برهان الفضلاء: لا يخفى أنّ استغفار الحيتان لطالب العلم كالذى صدر من الهدهد والنمل عند سليمان عليه السلام بإنطاق الله تعالى إيّاهما. والمراد أنّ بركات طلبه علم الدّين وفوائدهم يصل إلى غير المكلفين أيضاً. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً» الجملة صفة أو حال، والضمير فيها للطريق أو السلوك. والطريق إلى الشىء إمّا الدخول فيه أو طيّه يوصل إليه. ومن طرق العلم: الفكرة، ومنها: الأخذ من العالم ابتداءً أو بواسطة أو

بوسائط. ويحتمل أن يكون المراد بالطريق معناه المتعارف، وبسلوكه أن يسير فيه للوصول إلى العالم والأخذ منه، أو للوصول إلى موضع يتيسر له فيه تحصيل العلم. «سلك الله به طريقاً إلى الجنة»، أى أدخله الله طريقاً يوصل سلوكه إلى الجنة. و«وضع الأجنحة»: حطها وخفضها وهو هيئة تواضع الطائر. وتواضع الملك عبارة عن التعظيم أو الفعل على وفق مطلوب من يتواضع له، وإعانتته. «رضاً به» أى لأنه يرتضيه أو لإرضائه. و«الاستغفار»: طلب ستر الزلات والعثرات، والتجاوز عن السيئات بنزول الرحمة وشمولها، أو طلب إصلاح الحال والتثبت على الصراط المستقيم المنجر إلى البقاء والنجاة إلى المآل .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٤٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

له سندان: الأول مجهول، و الثانى حسن أو موثق لا يقصران عن الصحيح. قوله صلوات الله عليه: من سلك طريقاً. أى للوصول إلى العالم و الأخذ منه، أو الوصول إلى موضع يتيسر له فيه طلب العلم، وقيل: الطريق إلى الشىء: ما الدخول فيه و طيه يوصل إليه و من طرق العلم الفكرة و منها الأخذ من العالم ابتداءً أو بواسطة أو وسائط. قوله صلوات الله عليه: يطلب فيه علماً، الجملة صفة أو حال و الضمير فيها للطريق أو السلوك، و الباء فى قوله: سلك الله به للتعدية أى أسلكه الله فى طريق موصل إلى الجنة فى الآخرة أو فى الدنيا بتوفيق عمل من أعمال الخير يوصله إلى الجنة، و فى طرق العامة سهل الله له طريقاً من طرق الجنة. قوله عليه السلام لتضع أجنحتها: أى لتكون وطأ له إذا مشى، و قيل: هو بمعنى التواضع تعظيماً لحقه أو التعطف لطفاً له، إذ الطائر يبسط جناحيه على أفراخه، و قال تعالى

وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ

وقال سبحانه

وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ

وقيل: المراد نزولهم عند مجالس العلم وترك الطيران، وقيل: أراد به إظلالهم بها، وقيل: معناه بسط الجناح لتحمله عليها وتبلغه حيث يريد من البلاد، ومعناه المعونة في طلب العلم ويؤيد الأول ما رواه في كتاب غوالي اللثالي عن المقداد رضى الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم يقول: إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم حتى يطأ عليها رضى به، ويؤيد الثالث ما رواه الشيخ فى أماليه عن الرضا عن آبائهم عليه السلام أن النبى صلى الله عليه وآله و سلم قال: فى فضائل طلبة العلم وترغب الملائكة فى خلتهم وبأجنتها تمسحهم، وفى صلاتها تبارك عليهم، الخبر، وما رواه ابن جمهور فى الغوالى عن النبى صلى الله عليه وآله و سلم أنه قال: من خرج من بيته ليلى تمس بابا من العلم لينتفع به ويعلمه غيره كتب الله له بكل خطوة ألف سنة صيامها و قيامها، و حفته الملائكة بأجنتها الخبر . قوله صلى الله عليه وآله و سلم رضا به: مفعول لأجله و يحتمل أن يكون حالا بتأويل: أى راضين غير مكرهين، و أما ما ذكره بعض الأفاضل حيث قال: لأنه يرتضيه أو لإرضائه فلا يخفى عدم استقامته إلا بتكلف بعيد. قوله صلوات الله عليه: من فى السماء و من فى الأرض، يحتمل أن يكون المراد بالموصول جميع الحيوانات كما يظهر من بعض الأخبار: أن لسائر الحيوانات تسيحا و تقديسا و يمكن أن يكون الله تعالى ألهمهم الاستغفار لطالب العلم، و يحتمل أن يكون المراد ما يشمل الجمادات أيضا بأن يكون لها شعور ضعيف، كما يدل عليه بعض الآيات و الأخبار، لكن السيد المرتضى رضى الله عنه ادعى إجماع المسلمين على خلافه فعلى عدم القول بشعورها يمكن أن يوجه بوجهه: الأول: أن يكون استعارة تمثيلية لبيان رفعة شأنه و علو أمره و انتشار ذكره فى السماء و الأرض، فكأنه يستغفر له كل شىء كما يقال: بلغ صيته الآفاق و يقال: بكت عليه السماء و الأرض، و أمثال ذلك كثيرة. الثانى: أن يكون كناية عن أنه تعالى يعطيه الثواب بعدد كل شىء و يغفر له من السيئات بعددها، إذ له مدخلية فى وجودها، لأنه هو المحصل لغاية الإيجاد و ثمرته. الثالث: أن يكون إسناد ذلك إلى غير ذوى العقول بتبعية ذوى العقول، و يكون المراد بها ذوى

العقول فقط. الرابع، ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين، وهو أن الاستغفار طلب ستر الذنوب و طالب العلم يطلب ستر ذنب جهله الذي هو رئيس جنود المعاصي بنور العلم و يشركه في هذا الطلب كل من فى السماء و الأرض و ما بينهما، لأن عقله و فهمه و إدراكه لا يقوم إلا ببدنه، و بدنه لا يقوم إلا بالغذاء و الغذاء لا يقوم إلا بالأرض و السماء و الغيم و الهواء و غير ذلك، إذ العالم كله كالشخص الواحد يرتبط البعض منه ببعض، فالكل مستغفر له، و يحتمل وجوها و تعبيرات أخرى، لا نطيل الكلام بذكرها و على التقادير التعبير بلفظة من لتغليب ذوى العقول، أو لأن ما أسند إليها و هو الاستغفار مما يسند إلى ذوى العقول.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١١٣

\*\*\*\*\*

٣٥ / ١

## ٢- الحديث

٢ / ٦٢ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ (٧)،  
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ:

ص: ٨٣

---

١-١ . هكذا فى «ألف ، ب ، ض ، ف ، بر ، بس ، بف» و حاشية «بح» والبصائر والأمالى . وفى «ف» والمطبوع : «يستغفر» بدون اللام .

٢-٢ . فى «ألف» وحاشية «بح ، بر ، بس ، بف» والبصائر وثواب الأعمال : «السموات» .

٣-٣ . فى حاشية «ب ، ض ، بح ، بس» : «الكواكب» .

٤-٤ . فى «ض» و ثواب الأعمال : «وإن» .



۵-۵ . فى ثواب الأعمال : «منهم».

۶-۶ . بصائر الدرجات ، ص ۳ ، ح ۲ ، بسنده عن حمّاد بن عيسى إلى قوله : «ولكن ورثوا العلم» ؛ وفى ثواب الأعمال ، ص ۱۵۹ ، ح ۱ ؛ والأمالى للصدوق ، ص ۶۰ ، المجلس ۱۴ ، ح ۹ بسندهما عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن عبدالله بن ميمون . راجع: الفقيه، ج ۴ ، ص ۳۸۴ ، ح ۵۸۳۴ الوافى، ج ۱، ص ۱۵۵ ، ح ۷۳.

۷-۷ . هكذا فى «جس» و حاشية «جو» . وفى سائر النسخ والمطبوع : «جميل بن صالح» . والصواب ما أثبتناه؛ فقد روى الصّفّار الخبر فى بصائر الدرجات ، ص ۴ ، ح ۹ ، بسنده عن جميل بن درّاج عن محمّد بن مسلم . وأورده ابن إدريس أيضا فى السرائر ، ج ۳ ، ص ۵۹۵ فى ما استطرفه من مشيخة الحسن بن محبوب ، عن جميل بن درّاج . أضف إلى ذلك ، كثرة روايات جميل بن درّاج عن محمّد بن مسلم ، مع أنّه لم يثبت رواية جميل بن صالح عن محمّد بن مسلم ، راجع: معجم رجال الحديث ، ج ۴ ، ص ۴۵۳ - ۴۵۴ ، ص ۴۶۱ . وأمّا ما ورد فى الكافى ، ح ۱۷۴۵ ، من رواية الحسن بن محبوب عن جميل بن صالح عن محمّد بن مسلم ، فقد ورد فى بعض النسخ المعتمدة «درّاج» بدل «صالح» .

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «إِنَّ الَّذِي يُعَلِّمُ الْعِلْمَ مِنْكُمْ لَهُ أَجْرٌ مِثْلُ أَجْرِ الْمُتَعَلِّمِ (۱) ، وَلَهُ الْفَضْلُ عَلَيْهِ ، فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ مِنْ حَمَلَةِ الْعِلْمِ (۲) ، وَعَلِّمُوهُ إِخْوَانَكُمْ كَمَا عَلَّمَكُمُوهُ (۳) الْعُلَمَاءُ» (۴) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :

امام باقر عليه السلام فرمود: آنکه از شما شیعیان بدیگری علم آموزد مزد او بمقدار مزد دانشجو است با قدری بیشتر پس از دانشمندان دانش آموزید و آن را ببرادران دینی خود بیاموزید چنان که دانشمندان بشما آموختند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

امام باقر (علیه السلام) فرمود: آنکه از شما علم می آموزد ثواب متعلم دارد و بیشتر از او، علم را از حاملان آن یاد بگیری و به برادران خود بیاموزید چنانچه علماء به شما آموختند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام باقر علیه السلام فرمود: هرکس از شما شیعیان به دیگران دانش آموزد ثواب آن دانش آموز را دارد و مقداری بیشتر دانشجو دارد و قدری بیشتر. پس دانشمندان علم بیاموزید و به دیگران آموزش دهید همانطور که دانشمندان به شما آموختند.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام گفت که: به درستی که آن که یاد میدهد علم دین را از جمله شما شیعه امامیه، او راست ثواب یاد گیرنده علم دین و برای معلم است حق نعمت بر معلم و آن، غیر ثواب اخروی است. پس یاد گیرید علم دین را از بردارندگان علم دین و یاد دهید آن علم دین را به برادران مؤمن خود، چنانچه یاد داده اند به شما دانایان علم دین، بزیاده و نقصان.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحيح. قوله عليه السلام مثل أجر المتعلم: أي له مثل أجره مع زيادة أو له بسبب التعليم مثل أجره وإن كان له بسبب التعلم أجر آخر و الأول أظهر. قوله عليه السلام كما علموكم العلماء: العلماء بدل من ضمير الجمع، و الكاف إما للتعليل أو للتشبيه بأن يكون المراد عدم التغيير في النقل أو في كيفية التعليم و آدابه أو فيهما معا.

\*\*\*\*\*

### ۳- الحديث

۳ / ۶۳ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «مَنْ عَلَّمَ (۵) خَيْرًا، فَلَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهِ» .

قُلْتُ: فَإِنْ عَلَّمَهُ (۶) غَيْرَهُ، يَجْرِي (۷) ذَلِكَ لَهُ؟ قَالَ: «إِنْ عَلَّمَهُ (۸) النَّاسَ كُلَّهُمْ، جَرَى (۹) لَهُ». قُلْتُ: فَإِنْ مَاتَ؟ قَالَ: «وَإِنْ مَاتَ» (۱۰).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو بصير گوید شنیدم امام صادق علیه السلام میفرمود: کسی که بدیگری چیزی آموزد برای اوست مثل پاداش کسی که آن عمل کند. عرض کردم: اگر باز بدیگری آموزد همین پاداش برای او هست؟

فرمود: اگر بهمه مردم بیاموزد همان ثواب در باره او جاریست، گفتم: اگر چه معلم بمیرد فرمود: اگر چه بمیرد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- ابو بصیر گوید: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: هر که کار خیری یاد بدهد مانند ثواب کسی که بدان عمل کند می برد، گفتم: اگر او هم به دیگری یاد دهد به معلم اول ثواب عمل آن می رسد؟ فرمود: این ثواب برای او جاری است اگر به همه مردم هم یاد بدهد، گفتم: اگر معلم بمیرد؟ فرمود: اگر چه بمیرد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- ابو بصیر می گوید: شنیدم امام صادق علیه السلام می فرمود: هرکس کار خیری به دیگری بیاموزد مانند ثواب کسی است که به آن عمل می کند، عرض کردم: اگر او هم به دیگری یاد بدهد به معلم اول ثواب عمل آن می رسد؟ فرمود: این ثواب برای او همچنان جریان دارد گرچه به همه مردم هم یاد بدهد، عرض کردم: اگر معلم بمیرد؟ فرمود: اگر چه بمیرد.

توضیح: بعضی از ثوابهاست که مانند صدقه جاریه است که انسان چه باشد یا نباشد ثواب و عکس العمل آن کار خوب به او می رسد و همچنان مانند آب روان ادامه دارد مثل نخلی که شخصی غرس می کند و او می میرد و دیگران سالها از میوه او بهره مند می شوند و یا فرزند صالح و خدمتگزار به

جامعه تحویل می دهد بدیهی است که پدر پس از مرگ هم در کارهای خیر فرزند شریک خواهد بود و از آثار خوب او بهره مند خواهد گشت و دانشمند هم از این قانون مستثنی نیست.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۷۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن احمد بن محمد البرقی عن علی بن الحکم عن علی بن ابی حمزة». هذا الاسم مشترك بين رجلين: احدهما علی بن حمزة الثمالي وقال الكشي: سألت أبا الحسن حمدويه بن نصير عن علی بن ابی حمزة الثمالي و الحسين و محمد اخويه و ابیه فقال: كلهم ثقات فاضلون؛ و الثاني علی بن ابی حمزة سالم البطائي ابو الحسن مولى الانصار قائد ابی بصير يحيى بن القاسم، و له اخ يسمى جعفر بن ابی حمزة روى عن ابی الحسن موسى و ابی عبد الله عليهما السلام و هو احد عمد الواقفة «صه». قال الشيخ فى الفهرست: له اصل روى عنه ابن ابی عمير و صفوان. و قال علی بن الحسن بن فضال: علی بن ابی حمزة كذاب متهم ملعون قد رويت عنه احاديث كثيرة و كتب تفسير القرآن كله من اوله الى آخره الا انى لا استحل ان اروى عنه حديثا واحدا. قال ابن الغضائرى: علی بن ابی حمزة لعنه الله اصل الوقف و اشد الخلق عداوة للولى بعد ابی ابراهیم عليه السلام «صه». و روى الكشي فى ذمه روايات كثيرة منها عن حمدويه عن الحسن بن موسى عن داود بن محمد عن احمد بن محمد قال: وقف علی ابو الحسن عليه السلام فقال و هو رافع صوته: يا احمد، قلت: لبيك. قال: انه لما قبض رسول الله صلى الله عليه و آله جهد الناس فى اطفاء نور الله فابى الله الا ان يتم نوره بامير المؤمنين عليه السلام، فلما توفى ابو الحسن عليه السلام جهد علی بن

ابى حمزة واصحابه فى اطفاء نور الله فابى الله الا ان يتم نوره. «عن ابى بصير»،. هذا أيضا مشترك بين رجلين: احدهما ليث بن البخترى بالباء المنقطة تحتها نقطة و الخاء المعجمة الساكنة و التاء المنقطة فوقها نقطتين المفتوحة و الراء المكسورة، المرادى و يكنى أبا محمد. أيضا روى الكشى عن حمدويه بن نصير عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابى عمير عن جميل بن دراج قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بشر المخبتين بالجنة: بريد بن معاوية العجلي و ابو بصير ليث بن البخترى المرادى و محمد بن مسلم و زرارة أربعة نجباء الله على حاله و حرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة و اندرست. و قال الكشى: ان أبا بصير الاسدى احد من اجتمعت العصابة على تصديقه و الاقرار له بالفقه، و قال بعضهم موضع ابى بصير الاسدى ابو بصير المرادى و هو ليث المرادى و روى احاديث فى مدحه و جرحه ذكرناها فى كتابنا الكبير و اجبنا عنها. و قال ابن الغضائرى: ليث بن البخترى المرادى ابو بصير كان ابو عبد الله عليه السلام يتضجر به و يتبرم، و اصحابه يختلفون فى شأنه، قال: و عندي ان الطعن انما وقع على دينه لا على حديثه و هو عندي ثقة «صه» قال العلامة: و الذى اعتمد عليه قبول روايته و انه من اصحابنا الامامية للحديث الصحيح الذى ذكرناه أولا، و قول ابن الغضائرى لا يوجب الطعن. انتهى. و فى رجال الفاضل الأسترآبادى: ليث المرادى ابن البخترى ابو محمد و قيل ابو بصير الاصغر روى عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليهما السلام، قاله النجاشى عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام كما فى الفهرست. روى الكشى عن الحسين بن الحسن بن دار القمى قال: حدثنى سعد بن عبد الله عن محمد بن عبد الله المسمى عن على بن حديد و على بن اسباط عن جميل بن دراج قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اوتاد الارض و اعلام الدين أربعة: محمد بن مسلم و بريد بن معاوية و ليث بن البخترى المرادى و زرارة بن اعين. و بهذا الاسناد عن محمد بن عبد الله المسمى عن على بن اسباط عن محمد بن سنان عن داود بن سرحان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ان اصحاب ابى كانوا زينا احياء و امواتا، اعنى زرارة و محمد بن مسلم و منهم ليث المرادى و بريد العجلي، هؤلاء القوامون بالقسط هؤلاء القوالون و هؤلاء السابقون السابقون اولئك المقربون. و رواه أيضا عن محمد بن قولويه عن سعد بن محمد بن عبد الله المسمى و عن حمدويه قال: حدثنى يعقوب بن يزيد عن ابن ابى عمير عن هشام بن سالم

عن سليمان بن خالد الاقطع قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما اجد احدا احبى ذكرنا و احاديث ابى إلا زرارة و ابى بصير ليث المرادى و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية، و لولا هؤلاء ما كان احد يستنبط هذا. هؤلاء احفاظ الدين و أمناء ابى على حلال الله و حرامه و هم السابقون إلينا فى الدنيا السابقون إلينا فى الآخرة. و بهذا الاسناد عن ابن ابى عمير عن جميل بن دراج قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بشر المخبتين بالجنة: بريد بن معاوية العجلي و ابو بصير ليث بن البخترى المرادى و محمد بن مسلم و زرارة أربعة نجباء أمناء الله على حلاله و حرامه لو لا هؤلاء لانقطعت آثار النبوة و اندرست، و روى فى ذمه ما لا يصلح معارضا و لا حجة. انتهى كلامه. و الثانى يحيى بن القاسم الحذاء بالحاء المهملة من اصحاب الكاظم عليه السلام يعرف بابى بصير الاسدى مولاهم، و اختلف علمائنا فيه فالشيخ رحمة الله قال: انه واقفى، و روى الكشى روايات يتضمن ذلك و قال النجاشى يحيى بن القاسم ابو بصير الاسدى و قيل ابو محمد ثقة و جه روى عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليهما السلام كذا قال العلامة فى «صه» و قال أيضا فيه: و الذى اراه العمل بروايته و ان كان مذهبه فاسدا. اقول: و الظاهر انه المراد فى هذا الحديث و كذا المراد من على بن ابى حمزة المذكور هو على بن ابى حمزة البطائنى الواقفى، لانه كان قائد ابى بصير يحيى بن القاسم كما تقدم و كثيرا ما يروى عنه. «قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من علم خيرا فله مثل اجر من عمل به، قلت: فان علمه غيره يجرى ذلك له؟ قال: ان علمه الناس كلهم جرى ذلك له، قلت: فان مات؟ قال: و ان مات». قوله يجرى بالجيم و الزاء و على صيغة المجهول، و يحتمل ان يكون بالحاء و الراء المهملتين و صيغة المعلوم، و كذا قياس قوله: جرى ذلك. و معنى الحديث واضح مكشوف لكن يجب ان يعلم ان المراد بالخير فى قوله عليه السلام: من علم خيرا، هو قاعدة كلية فى علم من علوم الدين نظرية ليست بديهية و لا بحيث من شأن كل احد ان يتفطن به حتى يظهر وجه صحة الحكم الذى ذكره عليه السلام من ان له اجر من عمل به و لو كان جميع الناس و لو بعد وفاته الى يوم القيامة، اذ لا استبعاد فى ان اجر المعلم لقاعدة عقلية دينية كاجور جميع العالمين الى يوم القيامة. و الدليل على ما ذكرنا انه ورد فى الحديث الآتى بدل قوله من علم خيرا قوله عليه السلام: من علم باب هدى، و كذا القياس فى مقابل كل منهما اعنى شرا او باب ضلال فى ترتب الوزر.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ , ص ٨٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله عليه السلام قال: ان علمه الناس كلهم أى ان علم ذلك المعلم ذلك الخير الناس كلهم على التدريج و التعاقب بالوساطة الى يوم القيامة، على ما وردت فى رواية أخرى لفظة «الى يوم القيامة». قوله عليه السلام: و ان مات أى و ان مات ذلك الخير و انقرض و اندرس و لم يبق و لم يوجد من يتعلمه و من يعمل به. و أما جعل المائت ذلك المعلم فبعيد عن درجة تفسير الحديث.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فإن علمه غيره. [ص ٣٥ ح ٣] أقول: أى وإن علم المتعلم غيره، فالضمير المرفوع المستتر يعود إلى المتعلم، وهو المعلم الثانى. قال عليه السلام: ذلك له. [ص ٣٥ ح ٣] أقول: أى للمعلم الأول.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ١٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:



شرح: وَاِنْ، شرطیه و وصلیه می تواند بود. یعنی: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام می گفت که: هر که یاد دهد کسی را علم دین، پس او راست مانند ثواب کسی که عمل کند به آن علم دین. گفتم که: پس اگر یاد دهد آن کس نیز به غیر خودش، آیا به آن مرد اوّل می رسد ثواب عمل آن غیر؟ گفت که: اگر آن کس یاد دهد به مردمان همگی و عمل کنند، ثواب هر یک به او می رسد، برابر ثواب عمل هر یک. گفتم که: پس اگر آن مرد اوّل میرد و آن کس یاد دهد بعد از مردن او به مردمان و عمل کنند، باز ثواب به آن مرد می رسد؟ گفت: و اگر میرد نیز ثواب می رسد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۰۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (خیراً) اى من العمل، أو علماً كان، أو عملاً. والظاهر أنّ الفاعل فى (فإن علّمه غيره) هو المتعلّم. ويحتمل المتعلّم، أو بالعكس كما قيل. والسؤال الثانى بجوابه يؤيد الأوّل. (إن علّمه الناس كلّهم) يعنى ولو بوسائط. والفعالان من الجريان على المعلوم، لا من الجزاء أو الإجزاء بالجيم والزّاي على خلافه، وإن استقام بالتكلف؛ للاستقامة بدونه. ولعلّ فاعل (مات) هو المتعلّم لا الخير، كما حمل عليه السيّد الباقر ثالث المتعلّمين الشهير بداماد رحمه الله حيث قال: «وإن مات» أى وإن مات ذلك وانقرض واندرس ولم يبق ولم يوجد من يتعلّمه، ومن يعمل به. قال برهان الفضلاء: «فإن علّمه غيره» يعنى فإن علّم المتعلّم شخصاً آخر يجرى ذلك الأجر للمتعلّم الأوّل. قال: إن علّم المتعلّم كلّ الناس فله مثل أجر من عمل به؛ أى من المتعلّمين منه. «فإن علّمه غيره» يحتمل وجهين: أحدهما: السؤال عن أنّ التعليم يجرى فيه ما يجرى فى العمل، فيكون له مثل أجر من علّمه، كما أنّ له مثل أجر من عمل به. والجواب بأنّ تعليم المتعلّم كما له مثل أجر عمله، وذلك لاستنادهما إلى تعليمه. والثانى: السؤال عن العمل بتعليم غيره من متعلّميّه، أى عمل المتعلّم بواسطة، فكأنّه فهم من كلامه أوّلاً عمل المتعلّم بلا واسطة فسأل عن المتعلّم بواسطة، فأجاب بأنّه يجرى له ذلك فيه، وذلك

لكونه بتعليمه ولو بواسطة. ويحتمل أن يكون المراد من علم خيراً ابتداءً وكان منه خروجه وظهوره أولاً فله أجر من عمل به، ويكون معنى كلام السائل: «فإن علمه غيره يجرى ذلك له» إن علمه غيره وعمل بتعليم الغير يكون للمعلم أولاً مثل ثواب هذا العالم الذي ليس عمله بتعليمه؟ والجواب: أن له مثل ثواب من عمل به بتعليم كل أحد؛ وذلك لكونه منشأ ومبدأه.

الهدايا لشعبة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٣٤٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف على المشهور وربما يعد موثقاً. قوله عليه السلام فإن علمه: يحتمل وجوهاً: الأول: أن يكون المراد أن التعليم هل يجرى فيه ما يجرى في العمل فيكون له مثل علمه كما أن له مثل أجر من عمل به، فالجواب أن له مثل أجر تعليم المتعلم كما أن له مثل أجر عمله. الثاني: أن يكون السؤال عن العمل بتعليم غيره من متعلميه، أي عمل المتعلم بواسطة فأجاب عليه السلام بأنه يجرى له ذلك فيه لكونه بتعليمه ولو بواسطة. الثالث: أن يكون المراد إن علم المعلم ذلك الخير غير من عمل به يجرى له ذلك الأجر أي أجر التعلم فقط للمعلم أو مخصوص بالعمل فأجاب بأنه لو علم المعلم ذلك الخير كل الناس، وظاهر أن من جملتهم من لا يعمل به جرى باعتبار تعليم كل واحد منهم ذلك الأجر. الرابع: أن يكون مراد السائل أن الشركة في ثواب العالمين و المعلمين سواء كان بواسطة أو بدونها هل هو مخصوص بأول معلم أو يجرى ذلك في الوسائط أيضاً، فأجاب بالجريان. قوله: قلت: فإن مات. يعني إن مات المعلم وعمل المتعلم أو علمه غيره بعد موته يجرى له ذلك الأجر؟ قال: و إن مات يجرى له الثواب إلى يوم القيامة.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١١٦

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٦٤ / ٦٤ . وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ (١١) ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ ، عَنْ

ص: ٨٤

- 
- ١-١ . فى «بر» : «له مثلا أجر المتعلم». وفى «ب، ج، ض، ف، بح، بس، بف» والوافى : «له أجرٌ مثلا أجر المتعلم». وفى البصائر : «له مثل أجر الذى يعلمه».
- ٢-٢ . فى «بر» : «لله».
- ٣-٣ . فى حاشية «بح» ومرآة العقول : «علمكم». وفى البصائر : «علمكم».
- ٤-٤ . بصائر الدرجات ، ص ٤ ، ح ٩ بسنده عن جميل بن درّاج الوافى ، ج ١ ، ص ١٥٧ ، ح ٧٤ .
- ٥-٥ . الأظهر كونه «علم» بتشديد اللام، وجوّز بعض المتأخرين كونه «علم» بالتخفيف . وفيه مناقشة من وجوه . أنظر : شرح المازندراني، ج ٢ ، ص ٦٢ - ٦٣ .
- ٦-٦ . فى حاشية «ض» وحاشية بدر الدين : «علم» . وفاعل «علمه» : «غيره» ، أو هو مفعوله والفاعل ضمير مستتر عائد إلى الموصول الثانى . هذا إذا كان «علم» بتشديد اللام ، وأما إذا كان بتخفيفه ف «غيره» مفعول ، والفاعل ضمير مستتر عائد إلى الموصول الأول . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٦٢ .
- ٧-٧ . قرأها صدر المتألهين : «يجزى» بالزاي مجهولاً . واحتمل كونه : «يجرى» بالحاء والراء معلوما . وقاس عليه قوله عليه السلام : «جرى ذلك» . وقال العلامة الفيض : «والفعلان من الجريان بالراء المهملة ، لا من الإجزاء بالزاي ولا الحاء المهملة ، كما ظنّ» . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ١٣٩ ؛ الوافى ، ج ١ ، ص ١٥٨ .
- ٨-٨ . فى «ب» : «علم».
- ٩-٩ . فى «بو، جل، جه» وشرح صدر المتألهين : «ذلك».

۱۰-۱۰. بصائر الدرجات، ص ۵، ح ۱۱. وفيه، ص ۵، ح ۱۳ بسند آخر عن أبي بصير مع اختلاف يسير الوافی، ج ۱، ص ۱۵۷، ح ۷۵؛ الوسائل، ج ۱۶، ص ۱۷۲، ح ۲۱۲۷۰.  
۱۱-۱۱. المراد من بهذا الاسناد: «علی بن ابراهیم، عن أحمد بن محمد البرقی»؛ فقد ورد فی الکافی، ح ۲۵۷، وح ۶۹۰۹، رواية أحمد بن محمد بن خالد \_ وهو البرقی \_ عن محمد بن عبد الحمید. ومحمد بن عبد الحمید له کتاب رواه عنه أحمد بن أبي عبد الله \_ وهو عنوان آخر للبرقی \_ كما فی الفهرست للطوسی، ص ۴۳۵، الرقم ۶۹۰.

أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَنْ عَلَّمَ بَابَ هُدًى، فَلَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهِ، وَلَا يُنْقَصُ أَوْلِيكَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْئاً، وَمَنْ عَلَّمَ بَابَ ضَلَالٍ، كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ أَوْزَارِ مَنْ عَمِلَ بِهِ، وَلَا يُنْقَصُ أَوْلِيكَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْئاً» (۱).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حضرت باقر علیه السلام فرمود: هر که بمردم دری از هدایت آموزد مثل پاداش ایشان دارد بدون اینکه از پاداش آنها چیزی کم شود و کسی که بمردم دری از گمراهی آموزد مثل گناه ایشان دارد بدون اینکه از گناه آنها چیزی کم شود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- امام باقر (علیه السلام) فرمود: هر کس بابتی از هدایت تعلیم دهد مانند ثواب کسانی که بدان عمل کنند اجر دارد و از ثواب آنها هم چیزی کاسته نشود و هر که یک باب از گمراهی تعلیم دهد مانند گناه کسانی که بدان عمل کنند ببرد و از گناه آنها هم کاسته نشود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (فله مثل اجر من عمل به) أى كلّ من عمل به. (ولا ينقص) فى الموضوعين على ما لم يسمّ فاعله. والإتيان بـ «الأوزار» أولاً على الجمع، لعلّه للإيماء إلى تعدّد أنواع العذاب. قال برهان الفضلاء: «فله»، أى للمعلّم الأوّل فالأوّل. وكذا «كان عليه مثل» ما على جميع العاملين به من الثواب والعقاب. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: المراد بتعليم باب الهدى وتعليم باب الضلال تعليم طريق السلوك إلى أحدهما والدخول فيه. ويجرى فى هذا الحديث ما ذكر فى الحديث السابق من الحمل على المعلّم ابتداءً، فيكون له مثل ما لكلّ عامل ولو لم يكن بتعليمه، والحمل على كلّ معلّم، ويكون له مثل ما لكلّ عالم ينتمى عمله إلى تعليمه ولو بواسطة.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۳۵۰

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«و بهذا الاسناد عن محمد بن عبد الحميد». بن سالم العطار ابو جعفر، روى عبد الحميد عن ابى الحسن موسى عليه السلام و كان ثقة من اصحابنا الكوفيين «صه». قال زين الفقهاء فى الحاشية: هذه عبارة النجاشى و ظاهرها ان الموثق الأب لا الابن . اقول: كون الظاهر الأب غير مسلم بل الظاهر ان النعوت المذكورة فى مثل هذا الموضوع راجعة الى اصل الاسم . «عن العلاء بن رزين عن ابى عبيدة الحذاء». اسمه زياد بن عيسى الكوفى مولى ثقة روى عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليهما السلام و قال الحسن بن على بن فضال: انه مات فى حياة ابى عبد الله عليه السلام. و قال الكشى: حدثنى احمد بن محمد بن يعقوب قال: اخبرنى عبد الله بن حمدويه قال: حدثنى محمد بن عيسى عن بشير عن الارقط عن ابى عبد الله عليه السلام قال: لما دفن ابو عبيدة الحذاء قال: انطلق بنا حتى نصلى على ابى عبيدة، قال: فانطلقنا فلما اتينا الى قبره لم يزد على ان دعا له فقال: اللهم برد على ابى عبيدة اللهم نور له قبره اللهم ألحقه بنبيه. و لم يصل عليه، فقلت: هل على الميت صلاة بعد الدفن؟ قال: لا انما هو الدعاء. و قال السيد على بن احمد العقيقى العلوى: ابو عبيدة زياد الحذاء حسن المنزلة عند آل محمد عليهم السلام و كان زامل أبا جعفر عليه السلام الى مكة له كتاب يرويه على بن رثاب. «عن ابى جعفر عليه السلام قال: من علم باب هدى فله مثل اجر من عمل به و لا ينقص اولئك من اجورهم شيئاً، و من علم باب ضلال كان عليه مثل اوزار من عمل به و لا ينقص هؤلاء من اوزارهم شيئاً». قوله عليه السلام: باب هدى، الهدى الرشاد خلاف الضلالة، و انما يراد به المبدأ و المنشأ للرشاد لا المعنى المصدرى، ثم ان المراد بالهدى المستعمل المذكور فى الكتاب و السنة عند التحقيق نور عقلى فائض من الله على قلب من استقام على سبيل المعرفة و الطاعة. و انما سمي هدى اذ بذلك النور يرى الاشياء على ما هى عليه و يهتدى الى الحق و يسلك سبيل القرب من الله، كما ان بالنور الحسى يرى المحسوسات و يهتدى الى المآرب الحسية كما فى قوله تعالى:

وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ

(النحل-١٦)، و ذلك النور سماه اهل الحكمة العتيقة عقلا بالفعل و هو الايمان الحقيقى، قال تعالى:

إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ

(آل عمران-٧٣)، وقال:

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ

\*

(البقرة-٥)، و انما سمي القرآن هدى كما فى قوله عز و جل:

ذَٰلِكَ هُدًى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِّنْ عِبَادِهِ

(الانعام-٥) وقوله:

هَذَا هُدًى

(الجاثية-١١)، لكونه وسيلة إليه تسمية للسبب باسم المسبب. و لذلك الهدى ابواب متعددة و طرق كثيرة و هى بالحقيقة مسائل علمية و مقاصد دينية اذ كل قاعدة كلية علمية لها مدخل فى تحصيل تلك الملكة النورانية المسماة بالهدى، لانها ان كانت نظرية فلها تأثير بالذات فى تنوير القلب، و ان كانت عملية فلها تأثير بواسطة العمل بها فى صفاء الضمير و تهذيب الخاطر و طهارة النفس. فاذا تقرر ما ذكرناه ظهر لمية قوله عليه السلام من علم باب هدى فله مثل اجر من عمل به، اى اجر كل من عمل به الى يوم القيامة كما يعلم بقريظة قوله عليه السلام: و لا ينقص اولئك من اجرهم شيئا و بما ذكر فى غير ذلك من الاحاديث، و كذا المراد بالضلال ظلمة باطنية متراكمة فى النفس لرسوخ الجهالات و الاعراض عن سماع الحق و قبول الصدق. و تلك الملكة النفسانية الظلمانية اصل كل شر و آفة فى الدين و انحراف عن سبيل المسلمين و تولى عن الحق و اليقين، و لها شعب كثيرة و ابواب مختلفة هى ابواب الجحيم،

لِكُلِّ بَابٍ (مِنْهُمْ) جُزْءٌ مَّقْسُومٌ

(الحجر- ٤٤) كباب الشهوة و باب الغضب و باب الحرص و باب الحسد و باب المكر و الخديعة و باب التكبر و العجب و باب طول الامل و الاخلاص الى الدنيا و غير ذلك، فاذن قد ظهر سر قوله: من علم باب ضلال كان عليه مثل اوزار من عمل به. اعلم انه ليس المراد من هذا الحديث و امثاله مثل ما روى عن رسول الله صلى الله عليه و آله من قوله: ايما داع دعى الى الهدى فاتبع كان له اجر من تبعه لا ينقص من اجرهم شىء، و ايما داع دعى الى الضلالة فاتبع كان عليه مثل وزر من تبعه و لا ينقص منه شىء، ان الله تعالى يوصل الثواب او العقاب الذى يستحقه الاتباع الى القادة و الرؤساء لقوله تعالى:

وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى

(النجم- ٣٩)، و قوله:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

\*

(فاطر- ١٨)، و الا لما دخل احد من الناس الجنة الا الرسل عليهم- السلام و لا دخل النار احد ابدا بل كانت مقصورة على ابليس و حدة. بل المعنى: ان المعلم الهادى الواضع لحسنة او هدى يهتدى به انما يصدر تعليمه عن نفس ذات صفاء و اشراق كمل نورها، فاشرق على غيرها من النفوس القابلة التابعة لها فاستضاءت بنورها، و ذلك الباب العلمى المفتوح منه او السنة المأخوذة من جملة انوارها الفائضة عنها على النفوس التابعة التى اقتبستها، فكان فى النفس المتبوعة من الاستكمال بالنور الالهى و الهدى الربانى الذى هو اصل كل نور و رأس كل هدى ما هو فى قوة جميع الانوار المقتبسة عن ذلك القانون العلمى او السنة العملية و مثل لها جميعا، فكان لتلك النفس المتبوعة من الاجر و الثواب مثل ما للتابعين لها من غير نقصان عن اجور التابعين. و كذلك فى جانب السيئات و الضلال، فان المراد: ان الرئيس المضل اذا علم باب ضلال او وضع سيئة يكون فتنة للناس و ضلالا لهم لم تصدر ذلك الاضلال او تلك السيئة إلا عن نفس قد استولى عليها ظلمة الجهل المركب



المضاد لنور اليقين و صارت ملكة من ملكاتها فتسود وجهها به عن قبول الانوار الالهية، و صار ذلك حجابا بينها و بين قبول الرحمة بحيث يكون ذلك فى القوة و الشدة اضعاف حجب التابعين له و المقيدون به الناشئة عن فتنته و اضلاله و اظلامه. فان تلك الحجب الطارئة على قلوب التابعين مستندة الى ذلك الحجاب الحاصل فى نفسه و هو اصلها، فلا جرم يكون وزره و سيئته فى قوة اوزار اتباعه و سيئاتهم التى حصلت بسبب اضلاله، لا كل سيئاتهم من كل جهة، و لذلك قال تعالى:

وَ مِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ

(النحل-٢٥) اى بعض اوزارهم و هى الحاصلة بسبب المضلين. و قال الواحدى: ان «من» فى هذه الآية ليست للتبعيض بل لبيان الجنس و الا لخف عن الاتباع بعض اوزارهم، و ذلك يناقض قوله صلى الله عليه و آله: من غير ان ينقص من اوزارهم شىء، و فيه نظر، فان الذى حملة و ان كان حسنا الا ان الالزام الذى ذكره غير لازم على كونه للتبعيض، لان القائل بكونها كذلك يقول: ان المراد و ليحملوا بعض امثال اوزار التابعين لا بعض اعيان اوزارهم. و مما يؤيد ما ذكرناه ما ورد فى مثل هذا الباب من الاشارة الواردة فى الخبر: ان حسنات الظالم ينتقل الى ديوان المظلوم و سيئات المظلوم ينتقل الى ديوان الظالم، فانك تعلم ان الحسنه و السيئة اعراض و احوال لا يمكن نقلها من محل الى محل، فليس ذلك نقلا حقيقيا بل على وجه الاستعارة كما يقال: انتقلت الخلافة من فلان الى غيره. و انما المقصود من نقل سيئات المظلوم الى الظالم: حصول امثالها فى قلب الظالم، و نقل حسنات الظالم الى المظلوم: حصول امثالها فى قلبه، و ذلك لان للطاعة تأثيرا فى النفس بالتنوير و للمعاصى تأثيرا فيها بالقسوة و الظلمة، و بانوار الطاعة يستحكم مناسبة النفس من استعدادها لقبول المعارف الالهية و مشاهدة حضرة الربوبية، و بالقسوة و الظلمة، يستعد للبعد و الحجاب عن مشاهدة الجمال الالهى، فالطاعة مورثة لذة المشاهدة بواسطة الصفاء و النور الذى يحدث فى النفس، و المعصية مولدة للحجاب بواسطة القسوة و الظلمة التى تحدث عنها. و بين الحسنات و السيئات تضاد و تعاقب على النفس كما قال تعالى:

إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ

(هود-١١٤)، وقال:

وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ

(محمد-٣٣)، وقال صلى الله عليه وآله: اتبع السيئة بالحسنة تمحها، والآلام ممحصات للذنوب، و لذلك قال صلى الله عليه وآله: ان الرجل ليثاب حتى بالشوكة التي تصيب رجله، وقال: الحدود كفارات لاهلها. و الظالم يتبع شهوته بالظلم و فيه ما يقسى القلب و يسود لوح النفس فيمحو اثر النور الذى يكون من طاعته فكأنه احبط طاعته، و المظلوم يرتاض نفسه و تنكسر شهوته و يستكين قلبه و يرجع الى الله تعالى فيفارقه الظلمة و القسوة التي حصلت له من اتباع الشهوات، فكأن النور انتقل من قلب الظالم الى قلب المظلوم و انتقل السواد و الظلمة من قلبه الى قلب الظالم، و ذلك الانتقال على سبيل الاستعارة كما علمت و كما يقال: انتقل ضوء الشمس من مكان الى مكان. و اعلم ان ذلك النقل و حمل الظالم او زار المظلوم و ان كان امرا حاصلًا فى الدنيا الا انه لما لم ينكشف للبصائر الا فى يوم القيامة، لا جرم خصص بيوم القيامة، و سيأتى لك بيان وظائف المعلم فى تعليمه و وظائف المتعلم فى تعلمه فى باب بذل العلم ان شاء الله تعالى.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله عليه السلام: ولا ينقص اولئك أى و لا ينقص أجر أولئك الذين علموا باب هدى من أجور الذين عملوا به و لا وزر أولئك الذين علموا باب ضلال من أوزار الذين عملوا به نحو ما من انحاء النقصان اصلا أو بشيء اصلا.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٧٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: من أوزارهم شيئاً. [ص ٣٥ ح ٤] أقول: فحينئذٍ لا ينافى كريمة

«لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»

بل هناك وزران: أحدهما: لمن علم باب ضلال. وثانيهما: لمن عمل به. ووزره كأوزارهم من دون أن ينتقص منها شيء.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام گفت که: هر که یاد دهد به جمعی، راه راستی، پس او راست مثل ثواب هر که عمل می کند به آن، و کم کرده نمی شوند آن جمع از ثواب های عمل خود چیزی. و هر که یاد دهد به جمعی، راه کجی، هست بر او مثل گناهان جمعی که عمل می کنند به آن، و کم کرده نمی شوند آن جمع از گناهان عمل خود چیزی.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣٠١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحيح. قوله عليه السلام باب هدى: لعل المراد بباب الهدى و باب الضلالة نوعان منهما و قبل:  
المراد بهما تعليم طريق السلوك إلى أحدهما و الدخول فيه، و يجرى فى هذا الحديث ما ذكر فى  
الحديث السابق من الحمل على المعلم ابتداء و يكون له مثل ما لكل عامل و لو لم يكن بتعليمه، و  
الحمل على كل معلم و يكون له مثل ما لكل عامل ينتهى عمله إلى تعليمه و لو بواسطة.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١١٦

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥ / ٦٥ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ رَفَعَهُ، عَنْ أَبِي حَمْرَةَ:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، قَالَ: «لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ (٢) مَا فِي طَلَبِ الْعِلْمِ، لَطَلَّبُوهُ وَلَوْ بِسَفْكِ  
الْمُهَجِ (٣)، وَخَوْضِ اللَّجَجِ (٤)، إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَوْحَى إِلَى دَانِيَالٍ: أَنْ أَمَقَّتْ عَيْدِي إِلَى  
الْجَاهِلِ الْمُسْتَخْفِ بِحَقِّ أَهْلِ الْعِلْمِ، التَّارِكِ لِلْإِفْتِدَاءِ بِهِمْ؛ وَأَنَّ أَحَبَّ عَيْدِي (٥) إِلَيَّ التَّقِيُّ الطَّالِبُ  
لِلثَّوَابِ الْجَزِيلِ، اللَّازِمُ لِلْعُلَمَاءِ، التَّابِعُ لِلْحُلَمَاءِ (٦)، الْقَابِلُ (٧)

ص: ٨٥

---

١-١ . المحاسن ، ص ٢٧ ، كتاب ثواب الأعمال، ح ٩؛ بسنده عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام مع اختلاف يسير. تحف العقول ، ص ٢٩٧ الوافى، ج ١، ص ١٥٨ ، ح ٧٦؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ١٧٣ ، ح ٢١٢٧١ .  
٢-٢ . فى «بر» : «شيئا».

۳-۳ . «السَّفْكُ» : الإِراقَةُ والإِجْراءُ لِكُلِّ ما یَع ، وَكَأَنَّهُ بِالدَّمِ أَخَصَّ . و«المُهَجَّجُ» : جَمْعُ المُهَجَّةِ ، وَهِيَ مَطْلُوقُ الدَّمِ ، أَوْ دَمُ القَلْبِ خَاصَّةً . وَقد تَطَلَّقَ عَلى الرُّوحِ . أنظر : النِّهايةُ ، ج ۲ ، ص ۳۷۶ (سَفْكُ)؛ الصِّحاحُ ، ج ۱ ، ص ۳۴۲ (مُهَجَّجُ).

۴-۴ . «الخَوْضُ» : أَصلُهُ المَشْيُ في المِماءِ ، ثُمَّ اسْتَعْمَلَ في التَّلَبُّسِ بِالأَمْرِ وَالتَّصَرُّفِ فِيهِ . و«اللُّجَجُ» : جَمْعُ اللُّجَّةِ ، وَهِيَ مَعْظَمُ المِماءِ . واحْتَمَلَ المَازَنْدَرانِي بَعِيداً كَوْنَهُ : «اللَّحِجُّ» بِمَعْنَى الضَّيِّقِ . أنظر : النِّهايةُ ، ج ۲ ، ص ۸۸ (خَوْضُ)؛ الصِّحاحُ ، ج ۱ ، ص ۳۳۸ (لُجَجُ)؛ شَرَحُ المَازَنْدَرانِي ، ج ۲ ، ص ۶۸ .

۵-۵ . في حاشية «ج» : «عبادي».

۶-۶ . في «ألف ، بس ، بف» و حاشية «بح» : «للحكماء» . و «الحلّماء» : جَمْعُ الحَلِيمِ ، مِنَ الحِلْمِ بِمَعْنَى العَقْلِ وَالأَناءِ وَالتَّثَبُّتِ في الأُمُورِ ، وَذَلِكَ مِنَ شِعارِ العُقلاءِ . أنظر : لسانِ العَرَبِ ، ج ۱۲ ، ص ۱۴۶ (حلم).

۷-۷ . في «ج ، بر» و حاشية «ف ، بس» والوافي : «القائل».

عَنِ الحُكَماءِ (۱).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام چهارم علیه السلام فرمود: اگر مردم بدانند در طلب علم چه فایده ایست آن را میطلبند اگر چه با ریختن خون دل و فرورفتن در گردابها باشد. خداوند تبارک و تعالی بدانیال وحی فرمود که: منفور ترین بندگانم نزد من نادانی است که حق علماء را سبک شمرد و پیروی ایشان نکند و محبوبترین بندگانم پرهیزکاریست که طالب ثواب بزرگ و ملازم علماء و پیرو خویشان داران و پذیرنده حکما باشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- علی بن الحسین (علیهما السلام) فرمود: اگر مردم می دانستند در طلب علم چه فایده ای است، دنبال آن می رفتند گر چه خون دل در راه آن بریزند و به گردابها فرو شوند، به راستی خدای تبارک و تعالی به دانیال (علیه السلام) وحی کرد که مبعوض ترین بندگانم نزد من پرهیزکار طالب ثواب شایان و ملازم علماء و پیرو بردباران و پذیرای از حکمت شعاران است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- امام باقر علیه السلام فرمود: اگر مردم بدانند که در طلب دانش چه سودی نهفته است، دنبال آن می رفتند گر چه خون دل در راه آن بریزند و به گردابها فروروند،

توضیح: پیامبر اسلام در موارد بیشماری رنج و زحمت در کسب علم و دانش را موجب اجر و ثواب دانسته و همگان را به فراگیری آن تشویق کرده هر چند که رنج زیادی متحمل شوند بعنوان مثال فرموده است: اطلبوا العلم و لو بالصین «علم را فرا گیرید گر چه نیاز به سفر چین (که در آن زمان نقطه دوردستی بوده است) داشته باشید».

۵- به راستی خدای تبارک و تعالی به دانیال علیه السلام وحی کرد که مبعوض ترین بندگانم نزد من نادانی است که حق دانشمندان را سبک شمارد و از آنان پیروی نکند، و دوست ترین بندگانم نزد من

پرهیزکاری است که دنبال ثواب است و همراه دانشمندان و پیرو خویشان داران و پذیرای حکیمان باشد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۷۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسین بن محمد عن علی بن محمد بن سعد». مجهول «رفعه عن ابی حمزة عن علی بن الحسین علیهما السلام قال: لو يعلم الناس ما فی طلب العلم لطلبوه و لو بسفک المهج و خوض اللجج، ان الله تعالی اوحى الی دانیال: ان امقت عبیدی الی الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم، و ان احب عبیدی الی التقی الطالب للثواب الجزیل اللازم للعلماء التابع للحکماء القائل عن الحکماء». السفک الاراقة و الاجراء لكل مائع، یقال سفک الدم، و الدمع و الماء یسفکه سفکا، و كأنه بالدم اخص و قد تکرر فی الحدیث؛ و المهج جمع المهجة و هی الدم و قیل: دم القلب خاصة، و خرجت مهجته أى روحه لاستلزام الدم الروح حیوانی لکونه مرکبه فکان خروجه خروج الروح. و الخوض اصله المشی فی الماء و تحریکه یقال: خضت الماء اخوضه خوضا، ثم استعمل فی التصرف فی شىء و الامعان فیہ و یقال: خضت الغمرات اقتحمتها و اللجج جمع اللجة بالضم و هی معظم الماء و منه بحر لجی. مقته مقتا ابغضه فهو مقیت و ممقوت، و المقت اشد من البغض، و نکاح المقت کان فی الجاهلیة و هو ان یتزوج الرجل امرأة ابیه اذا طلقها أو مات عنها. اعلم ان المطلوب كلما کان اعز و اشرف و اجل کان طلبه اکد و اوجب و ارتکاب التعب و المشقة فی تحصیله اسهل علی النفس و اهون. ثم قد لاح لك فیما سبق و سنزیدک وضوحا: ان قلب الانسان ای نفسه الناطقة

ميت بالفعل من شأنه ان يحيى بروح الحياة الدائمة، و ان حياته بالعلم و حياة القلب هى الحياة الدائمة الذاتية التى لا يمكن زوالها و انقطاعها. فالعلم اشرف المقاصد و اجل المآرب، فالولى به ان يصرف الهمم فى طلبه و يرتكب المخاطرات و خوض الغمرات فى تحصيله، ثم انا نرى كثيرا من الناس يتعبون انفسهم و يفرغون سعيهم، و يبذلون جهدهم و يقعون فى المخاوف و المهالك و سفك الدماء و خوض اللجج الخضراء كل ذلك فى طلب المال، و هو احد اسباب المعيشة الدنياوية فى مدة قليلة مع ما لها من شوائب الافات و العاهات و الامراض و المكروهات التى لا محيص عنها. فما بالهم لا يرتكبون ادنى مشقة فى طلب العلم و به الحياة الابدية من غير شوب آفة و خلل؟ و ما السبب فى ذلك الا جهلهم بحقيقة العلم و ذهولهم عن شرفه و جلالته و نوره. و لهذا قال عليه السلام: لو يعلم الناس ما فى طلب العلم... الى آخره تنبيها على ان عدم توجه الخلق الى اكتساب العلم سببه عدم شعورهم بما فيه من الفائدة العظيمة التى لا يوجد مثلها فى طلب شىء من الاشياء. قال بعض الحكماء: القلب ميت و حياته بالعلم، و العلم ميت اى مفقود عن القلب أولا، و الا فهو عين الحياة العقلية و هو ضد الموت و لا معنى لاتصاف احد الضدين بالآخر، و حياته اى وجدانه بالطلب و الطلب ضعيف و قوته بالمدارسة، فاذا قوى بالمدارسة فهو محتجب و اظهاره بالمناظرة، و اذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم، و نتاجه بالعمل، فاذا زوج بالعمل توالد و تناسل ملكا ابديا لا اخر له، و ان نملة واحدة نالت الرئاسة بمسألة واحدة علمتها و ذلك قولها:

وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

(النمل-١٨)، كأنها اشارت الى تنزيه الأنبياء عليهم السلام عن المعصية و ايداء البرىء من غير جرم فقالت: لو حطمكم سليمان، فانما يصدر منه لانه لم يشعر بكم. فمن علم حقائق الاشياء من الموجودات قديمها و حادثها جواهرها و اعراضها، جسمانياتها و روحانياتها و ملكها و ملكوتها، و دنياها و اخرها مشهوداتها و مغيباتها فكيف لا يستحق الرئاسة العظمى و الخلافة الكبرى من الله فى الدين و الدنيا؟ و ان الكلب المعلم يكون صيده طاهرا مذكى ببركة العلم مع انه نجس فى الاصل. فالنفس الطاهرة فى الفطرة الاولى اذا تلوثت بأوضار المعصية كيف لا يتطهر و لا يتقدس ببركة العلم



باللّٰه و اليوم الاخر حتى ينخرط فى سلك القديسين و حزب الملائكة المقربين؟ قيل: السارق اذا كان عالما لا يقطع يده لانه يقول: كان المال وديعة لى، و كذا الشارب الخمر يقول: حسبته حلالا فشربتها، و كذا الزانى يقول فى غير ذات البعل: تزوجتها و فيها حسبتها زوجتى، فانه لا يحد. و من الدلائل على فضيلة العلم: ان يوسف على نبينا و آله و عليه السلام مع ماله من الملك و المال و الجاه و حسن الخلق و الخلق ذكر منة اللّٰه على نفسه بالعلم حيث قال:

وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ

(يوسف-١٠١)، فانت يا عالم: أما تذكر نعمة اللّٰه عليك حيث جعلك من اهل تأويل الاحاديث فضلا عن تفسير ظاهرها، و من العارفين باسرار الحقيقة و اليقين فضلا عن الواقفين على الظواهر و القشور من فروع الشريعة و الدين؟ و جعلك سميا لنفسه و هو العليم الحكيم؟ و جعل شهادتك قرينا لشهادته و شهادة ملائكته فى باب التوحيد حيث قال:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ؟

(آل عمران-١٨)، و جعلك وارثا لنبيه؟ لقوله صلى اللّٰه عليه و آله: العلماء ورثة الأنبياء، و داعيا لخلقه و سراجا لاهل بلاده و منارا فى عباده؟ لقوله تعالى:

وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا

(الانعام-١٢٢)، و قوله:

نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَأْيْمَانِهِمْ؟

(التحریم-٨). و قوله صلى اللّٰه عليه و آله: فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، و شفيعا يوم القيامة؟ لما روى عنه صلى اللّٰه عليه و آله: يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء، و امينا فى ارضه؟ لقوله صلى اللّٰه عليه و آله: العالم امين اللّٰه فى الارض، و سيدي

وقائدا للخلق الى جنته و ثوابه و زاجرا لهم عن ناره و عقابه؟ كما قال صلى الله عليه و آله: العلماء سادة و الفقهاء قادة و مجالستهم عبادة، و خليفة لنبيه صلى الله عليه و آله؟ كما قال صلى الله عليه و آله: اللهم ارحم خلفائي فقيل: يا رسول الله و من خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدى يروون حديثي و سنتي. و من لطائف الشواهد اليقينية على جلالة قدر العالم و ارتفاع مكانه: اى من اخص الاعمال الباطنية التى يفعلها و يتشبه بالله المفيض للارواح المحيى للاجساد هو انه بقوته الفكرية ينزع من كل مادة حسية صورة عقلية مجردة عن الشوائب الدنيوية ثم يجعلها مخزونة فى خزينة من خزائن الملكوت يحضرها متى شاء باذن الله. فالعالم الحقيقى الربانى هو الذى يجرد الماهيات من الشخصيات و يأخذ الكليات من الجزئيات، فمن شأنه نزع الارواح من الاجساد و تصويرها تارة فى عالم التعقل بصورة العقلية و تارة اخرى بصورة تحاكيها فى عالم التمثل من الحسيات، فمن كان هذا صنيعه و ديدنه ما دام مبتلى بهذه الدار الكائنة المستحيلة الدائرة فعند المفارقة كيف ينحسب فى سجون التعلقات و يتقيد بقيود الشهوات و شبكة الدنويات؟ و انى يحشر مع الاموات فى قبور الابدان الدارسات او يقف على الصراط مدة مكث ذوى الحجبات؟ لا و الله، بل هداية الله ادركتهم و جذبة نوره النافذ فى قلوبهم من فوق حجب السموات رفعتهم من منازل السافلين و مواطن المجرمين الى درجات العليين عند ذى العرش إله العالمين. و تحت كبريائه قوم مصطفون كانوا مدة حياتهم الدنيوية باسطة ايديهم ينتظرون الرزق السماوى و يدعون ربهم خوفا و طمعا و يلتمسون النور و هم فى ظلمة ليل داج و التوحد مع الحق، و هم بعد قرين ازواج ذات تركيب و امتزاج، و لما انفتحت ابصارهم بنور الله و حدوده و عظموه و عبوده عبادة الاحرار شوقا و طربا، ففريق عبوده عبادة الاجراء او عبيد الغلة، فيطلبون منه غيره من قضاء شهوة او دفع الم، فاولئك ليسوا احباء الله و اوليائه. و اما العلماء بالله فهم اولياء الله على الحقيقة لانهم

بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ

(المائدة- ٥٤)، و لو لا وجودهم فى الارض لتتویر قلوب الناس و تطهير نفوسهم عن الارجاس و الادناس لقدفت السموات و بالاعلى من فى الارض، لأنها تطحن بدورانها حبوب الكائنات و مواليد

الظلمات ليصير بالتلطيف و التصفية اغذية للصالحات من النفوس العائدات الى جوار الله. فسبحان الذي برزت له الذوات الصالحات و خرجت من ظلمات الهياكل و مضائق الابدان الى فسحة انوار القدس و اضواء الرحمن. و لنمسك عنان القلم عن صوب هذا النحو من الكلام، لانه مما يشمئز عنه طباع الاكثرين و ربما يحرك سلسلة الحمقى المجانين و لنصرفه الى منهج السماع الحسى، لان الجماهير اطوع للحس و الرواية منهم للبرهان و الدراية. فنقول: دلائل فضيلة العلم من طريق النقل عن الكتاب و السنة و آثار السلف كثيرة لا يعد و لا يحصى و لنذكر جملة منها: اما من الكتاب فوجوه: الاول: انه تعالى سمى العلم بالحكمة، ثم انه عظم امر الحكمة فى كثير من مواضع القرآن، فذلك يدل على عظم شأن العلم اما بيان الاول: فهو ان المفسرين قالوا: ان الحكمة جاءت فى القرآن على أربعة وجوه: احدها مواضع القرآن قال فى البقرة:

وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ

(البقرة-٢٣١)، وفى النساء:

وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

(النساء-١١٣)، يعنى المواضع، و مثلها فى آل عمران. و ثانيها: الفهم و العلم قوله:

وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا

(مريم-١٢)، وفى لقمان:

وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ

(لقمان-١٢)، يعنى الفهم و العلم، وفى الانعام:

أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ

(الانعام-٨٩). و ثالثها النبوة، فى النساء:

فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ

(النساء-٥٤)، يعنى النبوة، وفى «ص»

وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ

(ص-٢٠)، يعنى النبوة. و رابعها القرآن، فى النحل:

أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ

(النحل-١٢٥)، وفى البقرة:

وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرة-٢٦٩)، و جميع هذه الوجوه عند التحقيق يرجع الى العلم. و اما الثانى: فهو ظاهر مكشوف

من صريح القرآن فى مواضع الامتنان، ثم تأمل حيث سمي الله الدنيا بحذافيرها قليلا،

قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ

(النساء-٧٧)، و ما سماه قليلا لا نحيط بكمية مقدارها، فما ظنك بما سماه خيرا كثيرا كيف يعلم احد

قدره الا الله؟ ثم البرهان العقلى قائم على قلة الدنيا كما و كيفا و كثرة الحكمة قدرا و شرفا، لان

الدنيا متناهية الابعاد و الكميات و كذا القوى و الكيفيات المتعلقة بها و الحكمة لا نهاية لقدرها و

عدتها و مدتها، لانها فوق الكميات و وراء الاعداد و المدد، و بها قامت السموات و الارض فى الدنيا

و اقيمت و القيامة و طبقات الجنات فى الآخرة، فهذا ينبهك على فضيلة العلم. الثانى قوله:

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

(الزمر-٩). اعلم انه عز و جل قد فرق فى كتابه بين سبعة امور و اضدادها: فرق بين الخبيث و الطيب فقال:

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ

(المائدة-١٠٠)، و بين الاعمى و البصير،

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ

\*

(الرعد-١٦)، و بين النور و الظلمة و بين الجنة و النار و بين الظل و الحرور. و اذا تأملت وجدت كل ذلك مأخوذا من الفرق بين العلم و الجهل اما بالحقيقة او على التشبيه و التمثيل. الثالث قوله تعالى:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

(النساء- ٥٩) و المراد منه على اصح الاقوال. اما العلماء بالله و اليوم الاخر عامة او الائمة المعصومون عليهم السلام كما هو عند اصحابنا لانها اعلم العلماء. فالمرجع فى القولين الى العلم و كما له لان الملوک يجب عليهم طاعة العلماء و لا ينعكس، ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكرهم فى موضعين من كتابه فى المرتبة الثانية فقال:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ

(آل عمران-١٨)، و قال:

أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

(النساء-٥٩) ثم انه زاد فى التعظيم و الاكرام فجعلهم فى المرتبة الاولى فى آيتين قال:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

(آل عمران-٧)، وقال:

كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ

(الرعد-٤٣). الرابع قوله تعالى:

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

(المجادلة-١١). قال بعض المفسرين: انه تعالى ذكر الدرجات لاربعة اصناف: اولها للمؤمنين من اهل بدر وهو قوله:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ...

الى قوله:

لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ

(الانفال-٢-٤). الثانية للمجاهدين لقوله:

فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ...

عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً

(النساء-٩٥). و الثالثة من عمل الصالحات، قوله:

وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى

(طه-٧٥). و الرابعة للعلماء،

وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

(المجادلة-١١) فالله فضل اهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات و فضل المجاهدين على القاعدين بدرجات و فضل الصالحين على هؤلاء بدرجات، ثم فضل العلماء على جميع الاصناف بدرجات، فوجب كون العلماء افضل الناس. الخامس قوله تعالى:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

(فاطر-٢٨). اعلم ان الله تعالى وصف العلماء فى كتابه بخمس مناقب: التوحيد و الشهادة: شهد الله...الى قوله:

وَأُولُوا الْعِلْمِ

(آل عمران-١٨)، و ثالثها البكاء:

وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ

(الاسراء-١٠٩)، و رابعها الخشوع:

إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ

(الاسراء-١٠٧)...الآية، و خامسها الخشية:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

(فاطر-٢٨). و اما الحديث فيكثر منها ما مر فى طريقنا و ما سيأتى و ما نحن فيه من قوله عليه- السلام: ان امقت عبيدى الى الجاهل «آه». فاذا كان الجاهل المستخف بحق العلماء التارك للاقتداء بهم امقت الناس عند الله و كان التقى الصالح الطالب للثواب الجزيل، فى لزومه للعلماء و اتباعه لهم. و قوله عنهم: احب الناس إليه تعالى، دل ذلك على فضل العلم و شرفه اتم دلالة و اوضحه. و

منها ما فى طريق الجمهور من وجوه: احدها ثابت عن انس قال صلى الله عليه وآله: من احب ان ينظر الى عتقاء الله من النار فلينظر الى المتعلمين فوالذى نفسى بيده ما من متعلم يختلف الى باب العلم إلا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة فى الجنة ويمشى على الارض و الارض يستغفر له ويمسى ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار. و ثانيها عن انس قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من طلب العلم فهو كالصائم نهاره و كالقائم ليله، وان بابا من العلم يتعلمه الرجل بمنزلة من يكون له ابو قبيس ذهباً فينفقه فى سبيل الله. و ثالثها الحسن مرفوعاً: من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيى به الاسلام كان بينه وبين الأنبياء درجة فى الجنة. و رابعها ابو موسى الاشعري مرفوعاً: يبعث الله عباده يوم القيامة ثم يميز العلماء فيقول: يا معشر العلماء انى لم اضع نورى فيكم الا لعلمى بكم، ولا اضع علمى فيكم لاعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم. و خامسها قال صلى الله عليه وآله: معلم الخير اذا مات بكى عليه طير الهواء و دواب الارض و حيتان البحر. و سادسها ابو هريرة مرفوعاً انه قال: من صلى خلف عالم من العلماء فكأنما صلى خلف نبي من الأنبياء. و سابعها ابن عامر مرفوعاً: فضل العالم على العابد سبعين درجة بين كل درجة حضر الجواد المضمرة سبعين سنة، و ذلك لان الشيطان يضع البدعة للناس فينظرها العالم و يزيلها، و العابد مقبل على عبادته لا يتوجه لها و لا يعرف بها. و ثامنها الحسن مرفوعاً: رحمة الله على خلفائى فقيل يا رسول الله من خلفاؤك؟ قال: الذين يحيون سنتى و يعلمونها عباد الله. و تاسعها قال النبى صلى الله عليه وآله: من خرج يطلب بابا من العلم ليرد باطلا الى حق او ضلالا الى هدى، كان علمه كعبادة اربعين عاماً. و عاشرها قال صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام حين بعثه الى اليمن: لان يهدى الله بك رجلاً واحداً خير لك مما تطلع عليه الشمس او تغرب. الحادى عشر ابن مسعود قال صلى الله عليه وآله: من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله اعطاه الله اجر سبعين نبياً. الثانى عشر عامر الجهنى مرفوعاً: يؤتى بمداد طالب العلم و دم الشهداء يوم القيامة، لا يفضل احدهما على الاخر، و فى رواية فيرجح مداد العلماء. و الثالث عشر ابو واقد: انه صلى الله عليه وآله بينما هو جالس و الناس معه اذ اقبل ثلاثة نفر: فاما احدهم فرأى فرجة فى الحلقة فجلس إليها، و اما الاخر فجلس خلفهم، و اما الثالث فانه رجع و فر، فلما فرغ من كلامه قال: الا اخبركم عن



النفر الثلاثة؟ اما الاول فأوى الى الله فأواه الله، و اما الثانى فاستحى من الناس فاستحى الله منه، و اما الثالث فاعرض فاعرض الله عنه. و الرابع عشر قيل: يا رسول الله اى الاعمال افضل؟ قال: العلم بالله تعالى فقيل: اى الاعمال تزيد؟ قال: العلم بالله، فقيل: نسأل عن العمل و تجيب عن العلم؟ فقال صلى الله عليه و آله: ان قليل العمل ينفع مع العلم و كثير العمل لا ينفع مع الجهل. الخامس عشر قال النبى صلى الله عليه و آله: اذا كان يوم القيامة يقول الله تعالى للعابدين و المجاهدين: ادخلوا الجنة، فيقول العلماء: ان هؤلاء بفضل علمنا تعبدوا و جاهدوا، فيقول الله: انتم عندى كبعض ملائكتى اشفعوا تشفعوا فيشفعون ثم يدخلون ، و هذا انما يكون للعلم المتعدى بالتعليم لا العلم اللازم الذى لا يتعدى. السادس عشر قال صلى الله عليه و آله: الدنيا ملعونة ملعون ما فيها الا ذكر الله تعالى و ما والاى او معلما او متعلما. السابع عشر قال صلى الله عليه و آله: ان الله تعالى و ملائكته و اهل السموات و الارض حتى النملة فى جحرها و الحوت فى البحر ليصلون على معلم الناس بالخير الثامن عشر: انه صلى الله عليه و آله خرج ذات يوم فرأى مجلسين احدهما يدعون الله و يرغبون إليه و الثانى يعلمون الناس فقال صلى الله عليه و آله: اما هؤلاء فيسألون الله تعالى ان شاء اعطاهم و ان شاء منعهم، و اما هؤلاء فيعلمون الناس و انما بعثت معلما، ثم عدل إليهم و جلس معهم. و التاسع عشر: لا حسد إلا فى اثنين: رجل اتاه الله حكمة فهو يقضى بها و يعلمها الناس، و رجل اتاه مالا فسلطه على انفاقه فى الحق فهو ينفق منه سرا و جهرا. العشرون: قال صلى الله عليه و آله: نعم الهدية و نعم العطية كلمة حكمة تسمعها فتنتوى عليها ثم تحملها الى اخ لك مسلم تعلمه اياها تعدل عبادة. فهذه عشرون حديثا رواها العلماء العامة بعضها متفق عليه. و فى كتاب الاحياء لابي حامد الغزالي. قال على عليه السلام يا كميل: العلم خير من المال، العلم يحرسك و انت تحرس المال، و العلم حاكم و المال محكوم عليه، و المال تنقصه النفقة و العلم يزكو على الانفاق، و قال عليه السلام: العالم افضل من الصائم القائم المجاهد، و اذا مات العالم ثلم فى الاسلام ثلثة لا يسدها الا خلف مثله، و قال أيضا نظما و قيل انه لابنه الحسين عليهما السلام:

الناس من جهة التمثال اكفاء- ابوهم آدم و الام حواء- فان يكن لهم فى علمهم شرف- تفاخرون به لا الطين و الماء- ما الفخر الا لاهل العلم انهم- على الهدى لمن استهدى ادلاء- و وزن كل امرئ ما

كان يحسنه-و الجاهلون لاهل العلم اعداء -ففز بعلم تحز طيب الحياة به -فالناس موتى و اهل العلم احياء

و اما الآثار فقيل العلماء سرج الأزمنة كل واحد مصباح زمانه يستضيء به اهل عصره. اقول: قد مرّ ان العلم فى الحقيقة نور عقلى و وجود صورى مجرد عن الجسم و ظلماته و غواشيه، و مثاله فى الشاهد المحسوس هو النور الحسى الذى يبصر لذاته و يبصر به سائر المبصرات. و كما ان النور المحسوس يتفاوت شدة و ضعفا و كمالا و نقصا فمراتبه امثلة لمراتب النور العلمى، الا ان من العلم ما هو مجرد عن غيره قائم بذاته بلا ماهية و هو علم الله تعالى، و منه ما هو مجرد عن المواد و الاجرام، ثابت الذات من غير تغير لكن غير برىء الذات عن الماهية و لوازمها من الامكان و الحاجة إليه تعالى، و هو علم الذوات العقلية التى هى كلمات الله من الملائكة و الأنبياء عليهم السلام و ضرب من الاولياء، و منه ما هو مع كونه زائدا على الذات، فهو متغير زمانى و هو العلوم النفسانية الفائضة على النفوس بواسطة العقول التامة، و هو علم سائر العلماء على تفاوته فيهم. اذا تقرر هذا فنقول: لو كان فى النور الحسى ضوء قائم بذاته لكان مثالا لعلم الله تعالى، و

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

(النور-٣٥)، و اما الشمس فمثال لعلم الملائكة و الأنبياء و الاولياء عليهم السلام: فان علومهم زائدة على ذواتهم فائضة عليهم من الله، ضرورة كالشمس وضوئها اللازم لها لا بواسطة نير اخر، و الكواكب امثلة لعلوم الاولياء المستفادة عن الله بتابعة النبي صلى الله عليه و آله على وجه الاعداد لا اليجاد، كانوا الكواكب عند من جعلها فائضة من الله تعالى على اجرامها بتبعية نور الشمس بتبعية لازمة. و اما النيرات و المصابيح و السرج فانوارها امثلة لعلوم العلماء النظار و المجتهدين، لان علومهم ليست مستفادة من الله و ملكوته الاعلى كعلوم الأنبياء و الاولياء عليهم السلام. بل انما هى حاصلة لهم بتعليم بشرى خارجى لا باستفاضة باطنية بطريق الوحي و الالهام؛ فالمراد من العلماء فى قوله: العلماء سرج الازمنة، هو العلماء النظار و اهل الاجتهاد؛ و اما سائر المتعلمين و المقلدين فمثالهم فى علمهم الحاصل بالتقليد كمثال نور الارض، نور الجدار و السطح و صحن الدار. قال ابن

مسعود رضى الله عنه: عليكم بالعلم قبل ان يرفع، ورفع ان يهلك رواته، فوالذي نفسى بيده ليؤذن رجال قتلوا فى سبيل الله تعالى شهداء ان يبعثهم الله علماء لما يرون من كرامتهم. وقال يحيى بن معاذ: العلماء ارحم بامة محمد صلى الله عليه وآله من آبائهم و امهاتهم قيل: فكيف ذلك؟ قال: لان آباءهم و امهاتهم يحفظونهم من نار الدنيا وهم يحفظونهم من نار الآخرة. وقال معاذ بن جبل: تعلموا العلم فان تعلمه لله حسنة و طلبه عبادة و مدارسته تسبيح و البحث عنه جهاد، و تعليمه لمن لا يعلمه صدقة و بذله لاهله قرابة، و هو الانيس فى الوحدة و الصاحب فى الخلوة، و الدليل على الهدى و المصباح فى السراء و الضراء، و الدين عند الاخلاء و القريب عند الغرباء و السلاح على الاعداء و منار سبيل الجنة. يرفع الله تعالى به اقواما فيجعلهم فى الخير قادة هداة، فيقتدى بهم ادلة فى الخير تقتص آثارهم و ترمق افعالهم و ترغب الملائكة فى خلقتهم و بأجنتها تمسحهم، و كل رطب و يابس يستغفر لهم حتى الحيتان فى البحر و هو أمه و سباع البر و انعامه و هوام الارض و السماء و نجومها. لان العلم حياة القلب من العمى و نور الابصار من الظلم و قوة الابدان من الضعف، يبلغ به العبد منازل الاخيار و الدرجات العلى، و به يطاع الله و به يعبد و به يوحد و به يتورع و به يزهد و به توصل الارحام و تعرف الحلال و الحرام، و هو امام العمل و العمل تابعه يلهمه السعداء و يحرمه الاشقياء. و الله اعلم. و سأل ابن المبارك عن الناس فقال: العلماء قيل: فمن الملوک؟ قال الزهاد، قيل: فمن السفیه؟ قال: الذى يأكل بدينه. و انما لم يجعل غير العالم من الناس لان الخاصية التى بها ميز الانسان عن البهائم هى العلم و الانسان، انسان بما هو شريف لاجله، و ليس ذلك بقوة شخصه، فان الجميل اقوى منه، و لا بعظمه فان الفيل اعظم منه، و لا بشجاعته فان السبع اشجع منه، و لا بأكله فان الحمار اوسع منه بطنا، و لا بالمجامعة فان اخس العصافير اقوى على السفاد منه، بل لم يخلق الا للعلم و لا يشرف الا بذلك. و قال فتح الموصلى: أليس المريض اذا منع الطعام و الشراب و الدواء يموت؟ قال: بلى! قال: كذلك القلب اذا منع العلم و الحكمة ثلاثة ايام. و لقد صدق فان غذاء القلب العلم و الحكمة و بهما حياته، كما ان غذاء الجسد الطعام، و من فقد العلم و الحكمة فقلبه مريض و موته لازم و لكنه لا يشعر. اذ حب الدنيا و اشتغاله بحياة الجسد ابطل احساسه بالموت، و اذا حط عنه موت الجسد اعباء الدنيا احس بهلاكه. و قال الاحنف: كاد العلماء ان يكونوا اربابا، و كل عز لم يؤكد

بعلم فالى ذل مصيره.و قال ابن ابى الجعد:اشترانى مولاي بثلاثة مائة درهم و اعتقنى،فقلت:باى حرفة احترف؟فقال:باحسن حرفة فاحترفت بالعلم،فما تمت لى سنة حتى اتانى امير المدينة زائرا فلم اذن له. و قيل لبعض الحكماء:اى الاشياء تفتنى؟قال الاشياء التى اذا غرقت سفينتك سبحت معك،يعنى العلم.و لعله اراد بغرق السفينة هلاك البدن بالموت. و هذا اى تشبيه البدن بالسفينة و الدنيا بالبحر يوافق كلام فيثاغورس فى رسالة له فى معاتبة النفس حيث قال:يا نفس ان هذا المركب الذى قد ركبته فى هذا البحر الاعظم جوهره من جوهر هذا الماء،انما هذه السفينة مياه جامدة و بالغرور تركبت، و يوشك ان تطلع عليها الشمس فينحل فتعود الى عنصرها و تتركك جالسة على وجهها ان امكنك الجلوس،و لا مركب حينئذ الا ما اكتسبته من جودة السباحة و حسن التهدى. انتهى. و المراد ان النفس عند هلاك البدن لا يمكنها الخلاص من بحر الطبيعة التى سبيرز فى القيامة نار جهنم الا بسفينة العلم و الهدى و لا المشى على الصراط الا بقوتى اليقين و التقوى. و قيل لاسكندر:ما بالك تحب معلمك اكثر مما تحب لاييك؟فقال:لان معلمى سبب حياتى الروحانية الاخروية و ابى وسيلة حياتى الجسمانية. و من وصايا لقمان لابنه يا بنى:جالس العلماء و زاحمهم بركبتك،فان الله يحيى القلوب بنور الحكمة كما انه يحيى الارض بوابل السماء. و اعلم ان سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم؛اما التورية فيها انه تعالى قال لموسى عليه السلام:عظم الحكمة فانى لا اجعل الحكمة فى قلب عبد الا و اردت ان اغفر له،فتعلمها ثم اعمل بها ثم اتركها لى تنال بذلك كرامتى فى الدنيا و الآخرة. و اما الزبور،فقال الله تعالى يا داود:قل لاحبار بنى اسرائيل و رهبانهم:حادثوا من الناس الاتقياء،فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء،فان لم تجدوا فحادثوا العقلاء.فان التقى و العلم و العقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن فى احد من خلقى و اريد هلاكه. و انما قدم التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم-كما بين فى موضعه من ان الخشية لا تحصل الا مع العلم-و لا شك ان الموصوف بالامرئين اشرف من الموصوف باحدهما،و لهذا السر قدم العالم على العاقل لان كل عالم عاقل و لا عكس كليا،قال تعالى:

وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمُكُمْ

(البقرة-٢٨٢). بل اقول: التقوى يوجب تجرد النفس عن الدنيا و الاجرام، و التجرد مستلزم للعلم، و كل مجرد عن المواد ذاتا و تعلقا فهو كامل بالفعل. و اما الإنجيل فقال تعالى فى السورة السابعة: و يل لمن سمع بالعلم و لم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار، اطلبوا العلم و تعلموا فان العلم ان لم يسعدكم لم يشققكم، و ان لم يرفعكم لم يضعكم و ان لم يغنكم فلم يفقركم، و ان لم ينفعكم لم يضركم. ان الله يقول يوم القيامة: يا معشر العلماء، ما ظنكم بربكم؟ فيقولون: ظننا ان ترحمنا و تغفر لنا، فيقول: فانى قد فعلت انى استودعكم حكمتى لا لشر اردته بل لخير اردته بكم، فادخلوا فى صالح عبادى الى جنتى برحمتى. و قال مقاتل: وجدت فى الإنجيل ان الله تعالى قال لعيسى عليه السلام يا عيسى: عظم العلماء و اعرف فضلهم، و انى فضلتهم على جميع خلقى الا النبيين و المرسلين كفضل الشمس على الكواكب و كفضل الآخرة على الدنيا و كفضلى على كل شىء. و روى عن عيسى عليه السلام انه قال: ان من امة محمد صلى الله عليه و آله علماء حكماء كأنهم من الفقه انبياء، يرضون من الله باليسير من الرزق و يرضى الله منهم باليسير من العمل و يدخلون الجنة بلا إله الا الله. و اعلم ان المراد بهذه الكلمة فى مثل هذا الموضع، هو علم التوحيد لا مجرد التلفظ بها لسانا او الاخطار بالبال مفهوما، و لا التصديق بها تقليدا و لا الاعتقاد بها قلبا بادلة يحررها المتكلم. و ان كان شىء من هذه المقامات، يكتفى به لعامة المكلفين و يحكم باسلامهم فى الشريعة؛ و علم التوحيد علم شريف يتشعب منه سائر العلوم، و يختص بدركه اخص خواص هذه الامة كما قيل: جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل و ارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد. و روى مسلم عن رسول الله صلى الله عليه و آله انه قال: يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء، قال الراوى: فالعلم مرتبة هى واسطة بين النبوة و الشهادة؛ و عنه صلى الله عليه و آله: الناس كلهم موتى الا العالمون، و الخبر مشهور.

الناس موتى و اهل العلم احياء- و الناس مرضى و هم فيهم اطباء- و الناس ارض و اهل العلم فوقهم-  
سماء نور و ما فى النور ظلماء- و زمرة العلم روح الخلق كلهم- و سائر الناس فى التمثيل اعضاء

قال ابو سعيد الخدرى: يقسم الجنة على عشر آلاف جزء، تسعة آلاف و تسعمائة و تسعة و تسعون للذين عقلوا عن الله امره، فكان قدر ثوابهم قدر ما قسم لهم من العقول يقسمون المنازل فيها، و جزء للمؤمنين الضعفاء. و قال اخر و قد نسب الى على عليه السلام:

و فى الجهل قبل الموت موت لاهله- و اجسادهم قبل القبور قبور- و ان امرئ لم يحيى بالعلم ميت- و ليس لهم حتى النشور نشور

و قال سقراط: اذا اقبلت الحكمة خدمت الشهوات العقول، و اذا ادبرت خدمت العقول الشهوات. و قيل لديمقراطيس: لا تنظر، فغمض عينيه، قيل له: لا تسمع، فسد اذنيه، قيل له: لا تتكلم، فوضع يده على شفتيه، قيل له: لا تعلم، قال: لا اقدر. و انما اراد ان البواطن من عالم الملكوت بامر الله لا تندرج تحت الاختيار فاشار الى ضرورة السر و اختيار الظاهر. و لما كان الانسان بصورته الظاهرة من عالم الخلق و الحدوث كان معزول الولاية عن التصرف فى قلبه، و لهذا قال صلى الله عليه و آله: قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء، و انما خص ذلك بالمؤمن اذ الكافر لا قلب له. و دل هذا الكلام على فضيلة العلم للتمييز الحاصل بين الادراك العقلى و الادراك الحسى. فالاول امر ربانى لا يتصور الانفكاك عنه لمن كان له و لا الاعراض عنه او النسيان له بالاختبار بخلاف الادراكات الحسية، فدل على ان العلم ليس من جنس الحس و لا العقل من عالم البدن. و قال ارسطو: سلطان العقل على باطن العاقل اشد تحكما من سلطان السيف على ظاهر الاحمق، و قال: العقل لا يألم فى طلب معرفة الاشياء بل الجسد يسأم و يألم، و اخذ يوما تفاحة فقال: ما الطف قبول هذه الهيولى لصورتها و انفعالها لما يؤثر الطبيعة فيها من الاصباغ و الروائح و الطعوم التى هى دلائل و آثار لروحانياتها حسب تمثيل النفس لها، كل ذلك دليل على ابداع مبدع الكل و آله الكل. و قيل: و الطف منها قبول هذه النفس الانسانية العلامة لصورتها العقلية و انفعالها لما يؤثر العقل الكل فيها من العلوم الروحانية حسب تمثيل العقل اياها، و كل ذلك دليل على ابداع مبدع الكل و آله الكل. قال الشيخ اليونانى و هو من قدماء الفلاسفة: كما ان البدن الخالى من النفس يفوح منه نتن

الجيفة، كذلك النفس الخالية من العلم و الادب يختبر نقصها بالكلام و الافعال. اقول: ويظهر خبثها و نجاستها و موتها على مشام اهل العقل و لهذا قال تعالى:

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ

(التوبة-٢٨)، و قال:

إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى

\*

(النمل-٨٠). و قال افلاطون:علة هبوط النفس الى هذا العالم سقوط ريشها، فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول. اراد بالريش العلم و المعرفة تشبيها للنفس بالطائر و لعلمها بالريش، اذ به يصعد الى عالم الملكوت و لجهلها و خطائها بسقوط ريشها،لانه الموجب لهبوطها. و قال ارسطاطاليس:من قدر على خلع بدنه و تسكين حواسه و وسواسه و قدر فى فكره الرجوع الى ذاته و الصعود بعقله على العالم الاعلى،فيرى حسنه و بهائه و نوره و بقاءه. و ذهب اسكندر الافروديسى و هو احد تلامذة ارسطو الى ان الذى يبقى مع النفس من جميع ما لها من القوى هى القوة العقلية و خالف استاذه. و المتأخرون يثبتون بقاءها على هيئات اخلاقية استفادتها من مشاركة البدن فيستعد بها لقبول هيئات ملكية فى ذلك العالم. و نحن قد حققنا الكلام فى هذا المرام بما لا مزيد عليه فى سائر كتبنا. و قال زينون الكبير فى رسالة له نقلا عن معلمه ارسطو حكاية عن معلمه افلاطن انه قال:ان شاهرق المعرفة اشمخ من ان يطير إليه كل طائر و سرادق البصيرة احجب من ان يحوم حوله كل سائر. و قال فيثاغورس فى رسالة المسماة بالذهبية:يا نفس،اعلمى ان أربعة هى السبب فى هلاك النفس:الجهل و الجور و الفقر و الخوف،فمن بحث عن العلم عدم الجهل، و من ترك المقتنيات الخارجية عدم الجور،و من ترك الشهوات و عف عنها عدم الفقر، و من تشوق الى الموت الطبيعى عدم الخوف. يا نفس هذه رتب جماعة ثلاث فكونى على اشرفها و اجملها. فادناها رتبة عامل غير عالم كرجل ذى سلاح لا شجاعة لها،و ما عسى يصنع الجبان بالسلاح؟ و الرتبة الثانية رجل عالم

غير عامل، وهو كرجل شجاع لا سلاح معه وكيف يلقي عدوه ولا سلاح معه؟ غير ان الشجاع على السلاح اقدر من الجبان على الشجاعة ، وكذلك عامل غير عالم. الرتبة الثالثة هي رجل عالم عامل، وهو كرجل ذى شجاعة و سلاح، وهذه ينبغي ان يكون الرتبة الشريفة. اقول:هاهنا دقيقة غفل عنها الاكثرون، وهي ان العلم علمان:علم حر لا تعلق له بالعمل و علم مقيد متعلق بالعمل. و بعبارة اخرى:العلم علمان:هو علم وسيلة العمل و مبدأه و علم هو نتيجة العمل و ثمرته. و بعبارة اخرى:العلم علمان:علم السلوك و علم الوصول. اذا تقرر هذا فنقول:ان الذى وقع عليه التقسيم بهذه الاقسام الثلاثة فى كلام هذا الحكيم،انما هو العلم المتعلق بالاعمال و العبادات لا العلم بالمعنى الاخر، وهو العلم الاعلى المطلق الحر الذى سائر العلوم خدمه و عبيده و صاحبه ارفع حالا من ان يؤثر فيه عداوة احد او كيد كائد او حسد حاسد،لان سره مشغول بالحق خارج من عالم الظلمات الى عالم النور، و نفسه اكبر من ان يخرج زلة بشر او يغويه شيطان مريد. و قال أيضا:يا نفس،انى تأملت اللذات كلها فلم اجد اذ من ثلاثة هي الاصل: الأمن و العلم و الغنى.و لكل من هذه الثلاثة اصل و ينبوع يحركه،فمن طلب العلم فليذهب الى معنى التوحيد،فانه بالتوحيد يكون المعرفة و العلم و بالتخمين و الاشراك يكون النكرة و الجهل و الشك،و من طلب الغنى فليذهب الى رتبة القنوع،فانه حيث لا قنوع لا غناء،و من طلب الأمن فليعتقد التحرى بمفارقة عالم الطبيعة و هو الموت الطبيعى. اقول:لقد صدق هذا الفيلسوف فى قوله بالتوحيد يكون المعرفة و العلم،و ذلك ان من امعن فى النظر وجد ان كل علم و عرفان انما يرجع الى ضرب من التوحيد،و ان مدار العلم بحقائق الاشياء بالاطلاع على جهة وحدتها،و كل من كان علمه احكم و اقوى و ارفع و اعلى،كان اطلاعه على حقيقة الوحدة اكثر و هو على ارجاع الكثرات الى الوحدة اقدر. و أيضا كل موجود،هو اشد وحدة و اتم بساطة فهو اكثر جمعية للفضائل و- المعانى و اوفر احاطة بالموجودات،حتى ان العقل لبساطته كل المعقولات و البسيط الحقيقى كل الموجودات،و هو مع ذلك متفرد عن جميع الاشياء غنى عما عداه. و قال أيضا:ان من اصعب الاشياء ان تعمل صناعة الصياغة بألة الفلاحة او صناعة النجارة بألة الخياطة،و لكل صناعة اداة لن يستوى عملها الا بها،فمن أراد أن يعمل الخياطة فينبغى ان يرمى من يده آلة الفلاحة و يأخذ للخياطة اداتها التى تصلح لها، فكذلك يا نفس ينبغى لمن اراد عمل الآخرة،ان يترك



من يده اداة الجهل و الشر، فخذى للعلم و الخير اداتهما،فانه متى عملتها باداتهما حصلا بغير تعب و لا نصب، و اعلمى ان الشهوة و العلم و حب الدنيا و الخير لا يجتمعان فى قلب ابدا. فتصورى يا نفس حقيقة هذا، و ان بالعلم تدرकिन ببصر عقلك اتصالك ببارئك و مناسبتك اياه،فتلتذى بذلك لذة الحق، و انه بالجهل تعدمين ذلك فتنكرينه، و ذلك لعماثك و ظلمتك. و قال أيضا: يا نفس: ان الموت الطبيعى ليس هو شىء غير غنية النفس عن الجسد، فاذا تقررتهها فى علمك فتعلمى ان الرجل الحكيم العالم عند حضوره، هو حكيم عالم فى مغيبه لن ينتقل عن حكمته و علمه اينما توجه و اينما سلك.فتنبهى يا نفس لهذا المعنى و تيقنى أيضا بان غارس شجرة الخير و غارس شجرة الشر يختلفان، لان شجرة الخير لن تثمر الا خيرا و شجرة الشر لا تثمر الا شرا، فقد اتضح ضرورة و عقلا و حسا ان الشىء لا يثمر الا نوعه و شكله و لا يلد الا مثله.فهل رأيت حمارا اولد انسانا؟ او انسانا اولد فرسا؟ فان اتضح لك يا نفس هذه المعانى: فاطلبى العلم بحقائق الاشياء و اغرسى شجرة العلم و الخير لينجلى بصرك، فتستثمرى من علمك علما و من فعلك الخير خيرا و من استبصارك بصيرة و نورا و هدى، فتستكنى بذلك المحل الاعلى و تتم لك السعادة القصوى و الراحة الابدية. اقول: قد اشرنا فيما سبق ان المعرفة فى هذا العالم ينقلب مشاهدة و ان العلم بحقائق الامور و عظام الموجودات كالبارى جل اسمه بذر ملاقاتها. فان باطن الانسان و سره يصير فى القيامة ظاهره و علنه، و يصير بصيرته بصره الذى به يبصر هناك ما علمه هاهنا. و كل من كان جاهلا ناسيا هاهنا، يحشر فى الآخرة اعمى و كل من الف الدنيا و محسوساتها و شهواتها يحترق فى القيامة بنار الجحيم. و قال يا نفس: تأملى جوهرك، و اعتبرى و اعلمى ان جوهرك جوهر عال شريف، و ذلك لمناسبتها جميع العوالم، فتارة تنسب الى عالم الطبيعة فتكون انسانية حسية مشاهدة للمحسوسات، مشافهة للمآكل و المشارب و الشهوات و جميع معانى الطبيعة، و تارة تنسب الى عالمها الاخص بها فتكون مدبرة، مستعملة محرقة لقوى الوهم و الخيال ذات استبحاث و تأمل و اختيار و إرادة. فهذه المعانى: هى معانى النفس و الحياة المنبثة فى جميع ما يحتوى عليه ملكوت النفس، و تارة تنسب الى عالم العقل فيكون منتزعة الصور من الهولى مدركة للبساط الاولى مميزة مصورة عاقلة لجميع المعانى الفاردة، و تارة تنسب الى العالم الالهى فيكون فاعلة للخير و الجود أمارة به خالية من الشر

و الجور، حكيمة الافعال متقنة الاعمال. و من اوضح الدلالة على انها تنتسب الى العلة الاولى، انها تسمو الى الاحاطة بجميع الاشياء التى تحوى عليه الملكوت الاعظم، وانها لن تلقى مستقرة راضية تامة الرضا دون ان يبلغ العالم العقلى بجميع ما فيه، فحينئذ تلقى تامة مستقرة تامة الرضا. و قال يا نفس: ان القليل من العلم مع العلم به خير من كثير العمل مع قلة العلم به، انتهى ما استخرجنا من كلام هذا الحكيم. و قال بعض الفضلاء: لا شك ان الانسان افضل الحيوانات و ليست تلك الفضيلة لقوته و صورته، فان كثيرا من الحيوانات يساويه او يزيد عليه، فاذن ليست تلك الفضيلة الا اختصاصه بالمزية النورانية و اللطيفة الربانية التى لاجلها صار مستعدا لادراك حقائق الاشياء و الاطلاع عليها و الاشتغال بعبادة الله على ما قال:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

(الذاريات-٥٦). و أيضا الجاهل كأنه فى ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة، و العالم كأنه يطير فى اقطار الملكوت و يسبح فى بحار المعقولات فيطالع الموجود و المعدوم و الواجب و الممكن و المحال. ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر و العرض و الجوهر الى البسيط و المركب، و يبالغ فى تقسيم كل منها الى انواعها و انواع انواعها و تحليلها الى اجزائها و اجزاء اجزائها و الجزء الذى به يشارك غيره، و الجزء الذى به يمتاز عن غير حتى ينتهى فى الضرب الاول الى الاجناس البسيطة العالية، و فى الضرب الثانى الى الفصول البسيطة القاصية، و يعرف اثر كل شىء و مؤثره و مادته و صورته و جنسه و فصله، و لازمه و ملزومه و واحده و كثيره حتى يصير عقله كالنسخة المعقولة المأخوذة من جميع الموجودات اثبت فيها صور جميع المعلومات بتفاصيلها و اقسامها. فأى سعادة فوق هذه الدرجة سيما و قد علمت ان علوم الانسان يصير فى القيامة اعيانا خارجية فيكون له فى ذاته عالم عظيم مفارق مصفى عن كل درن و ظلمة و آفة و شر تحت حيطته و تصرفه يفعل فيه ما يريد. و هذا هو الملك الدائم الذى لا يزول و الجاه الرفيع الذى لا يرتفع. ثم انه بعد صيرورته كذلك تصير مكملة للناقصين جاعلة للنفوس الجاهلة عالمة، فيصير كالشمس فى عالم الارواح سببا للحياة الابدية لسائر

النفوس. فيكون كبعض الملائكة واسطة بين الله و بين عباده فى نفخ روح الحياة العقلية على قوابل نفوسهم، ولذا قال تعالى:

يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ

(النحل-٢)، فالعلم حياة النفس. و المفسرون فسروا هذا الروح بالعلم و القرآن، فكما ان البدن بلا روح اى نفس، ميت فاسد فكذا الروح بلا علم ميت. و نظيره قوله تعالى:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا

(الشورى-٥٢)، وقوله:

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا

(الانعام-١٢٢)... الآية. فالعلم روح الروح و نور النور و لب اللب. و من خواص هذه السعادة انها تكون بالله آمنة من الفساد و التغير، فان التصورات الكلية لا يتطرق إليها الزوال و التغير. فاذا كانت هذه السعادة فى نهاية الجلالة فى ذاتها، ثم انها باقية ابد الآباد و دهر الدهرين كانت لا محالة اكمل السعادات. و أيضا ان الأنبياء صلوات الله عليهم ما بعثوا الا للدعوة الى الحق، قال تعالى:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ

(النحل-١٢٥)... الآية، وقال:

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي

(يوسف-١٠٨). ثم خذ من اول الامر فانه سبحانه لما قال:

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

، فلما قالت الملائكة

أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ

، قال سبحانه

إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

(البقرة- ٣٠)، فاجابهم بكونه سبحانه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة و الإرادة و السمع و البصر و الوجوب و القدم و الاستغناء جوابا لهم، و ذلك يدل على ان صفات الجلال و الكمال و ان كانت فى نهاية الشرف الا ان صفة العلم اشرف. ثم انه سبحانه لما اراد ان اقام الحجة عليهم فى استحقاق آدم منصب الخلافة، انما اظهر فضيلته عليهم بالعلم. و ذلك أيضا يدل على ان العلم اشرف من العمل سيما عمل الملائكة، و هو التسبيح و التقديس، ثم انه تعالى لما اظهر علمه جعله مسجودا للملائكة و خليفة العالم السفلى و هو يدل على ان تلك المرتبة انما استحقها آدم عليه السلام بالعلم. ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح و التقديس، و الافتخار بهما انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم. و اما ان حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا و النفاق اخس المراتب، و ان وقعا تقليدا، فالتقليد مذموم. فثبت ان تسبيحهم و تقديسهم انما صاروا موجبا للافتخار ببركة العلم. ثم آدم عليه السلام انما وقع عليه اسم المعصية لانه اخطأ فى مسألة واحدة اجتهادية، فلاجل هذه الخطاء وقع فيما وقع فيه، و الشىء كلما كان الخطر فيه اكثر كان اشرف فذلك يدل على غاية جلاله العلم، ثم انه ببركة العلم لما تاب و أناب و ترك الاصرار و الاستكبار وجد خلعة الاجتباء، و اما اللعين فلما اصر على جهله و استكباره طوقه الله المقت و اللعن. ثم انظر الى ابراهيم على نبينا و آله و عليه السلام كيف اشتغل فى اول امره بطلب العلم على ما قاله سبحانه:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا

(الانعام-٧٦)، ثم انتقل من الكوكب الى القمر و من القمر الى الشمس، و لم يزل ينتقل بفكره من شىء الى شىء الى ان وصل بالدليل الزاهر، و البرهان الباهر الى المقصود و اعرض عن الشرك، فقال:

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

(الانعام-٧٩)، فلما وصل الى هذه الجهة، مدحه الله باشرف المدائح و عظمه على اتم الوجوه، فقال تارة:

وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

(الانعام-٧٥)، و تارة اخرى:

وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ

(الانعام-٨٣). ثم انه عليه السلام بعد الفراغ عن معرفة المبدأ، اشتغل بمعرفة المعاد فقال:

وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ

(البقرة-٢٦٠). ثم لما فرغ من التعليم اشتغل بالتعليم و المحاجة تارة مع ابيه على ما قال:

لِمَ تَ

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٨٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله رحمه الله: الحسين بن محمد نسخ الكافي مختلفة في هذا الاسناد، ففي بعضها «علي بن محمد بن سعد رفعه» وهو علي بن محمد بن سعد الاشعري الذي ذكره الشيخ في باب لم من كتاب الرجال و قال: روى عنه محمد بن الحسن بن الوليد فهو احد شيوخ ابي جعفر الكليني و ابي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد، و هما قد روياه عنه و توفي ابو جعفر الكليني في سنة تسع و عشرين و ثلاثمائة و ابو جعفر محمد بن الحسن ابن الوليد في سنة ثلاث و اربعين و ثلاثمائة. و في بعضها «الحسين بن محمد عن علي بن محمد بن سعد رفعه» يعنى به علي بن محمد بن علي بن سعد الاشعري القمي القزداني ابا الحسن المعروف بابن متويه الذي روى أحمد بن محمد بن يحيى عن ابيه علي ما في كتاب النجاشي . قوله عليه السلام: التابع للحلماء من الحلم بمعنى العلم.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: المهج. [ص ٣٥ ح ٥] أقول: جمع المهجة بضم الميم وسكون الهاء: الروح . قال عليه السلام: وخوض. [ص ٣٥ ح ٥] أقول: الخوض: الذهاب في قعر الماء . قال عليه السلام: اللجج. [ص ٣٥ ح ٥] أقول: جمع اللجّة. ولجّة الماء بالضم: معظم [الماء] .

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٥٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: روایت است از امام زین العابدین علیه السلام گفت که: اگر می دانستند مردمان، ثوابی را که در طلب علم دین است، هر آینه طلب می کردند آن را، هر چند که باشد به ریختن خون های مخالفانی که مانع طلب علم اند و فرورفتن در شمشیرهای آن مخالفان، به معنی زدن بر قلب لشکر ایشان. به درستی که الله تعالی وحی فرستاد سوی دانیال پیغمبر که: به درستی که دشمن داشته شده ترِ بندگان من، سوی من، ناخردمندی است که سبک می شمرد قدر علمای دین را. ترک می کند پیروی ایشان را. و به درستی که دوست داشته شده ترِ بندگان من، سوی من، پرهیزگاری است که طلب کننده است ثواب بزرگ را که ثواب آخرت است. از علماء جدا نمی شود. پیرو خردمندان است. قبول کننده است سخن جمعی را که خود را بازمی دارند از خواهش نفس.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۰۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (ما فی طلب العلم) أى العلم النافع فى الدین. و«السفک»: الإراقة. وربّما یخصّ بالدم. و (المهج) کصرد: جمع مهجة بضم المیم وسکون الهاء، وهى دم القلب. و«الخوض»: الدخول فى الماء. و«اللّجج»: جمع لُجّة، وهى معظم الماء. یعنی ودخول الورطات الهائلة. و«المقت»: بالفتح: البغض (التارک للاقتداء بهم) یعنی وهم ورثة الأنبياء عليهم السلام. و (التقى) : بَيْنُ التقوى. وباطنيّه أصل الظاهريّة، فإنّ ظاهريّه - وهو الاجتناب بالجوارح عن المحرّمات - لا ينفع مثقال ذرّة بدون التبرّى من صميم القلب من جميع الفرق الهالكة، طواغيتهم وأشياءهم. والمراد علماء العاملون بعلم الدّين عقلاً عن الله ابتداءً أو بالواسطة. و ب«الحلماء»: العقلاء العاقلون عن العاقل عن الله. من«الحلم» بالكسر، بمعنى العقل. و ب«الحكماء»: الأفاضل من العقلاء. و (القابل) يحتمل المفردة والخاتمة. والمضبوط (عن) بالعین. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله: «ولو بسفک المهج» أى دماء المخالفين المانعين من طلب علم الدّين. «وخوض اللّجج» أى الدخول فى صفوف

سيوفهم. و«الثواب الجزيل» عبارة عن الثواب الأخرى «التابع للحلماء» أى العقلاء. «القابل» بالمفردة. «عن الحكماء» أى الكافين أنفسهم عن أهوائها. ومنها العمل بالظن فى المشتبهات. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «اللآزم للعلماء». هذه الصفات الثلاث إشارة إلى الأنبياء وأوصيائهم عليهم السلام . وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «لو يعلم» الناس ما فى طلب العلم» أى من حصول الفضل والشرف والأجر «لطلبوه ولو بسفك المهج» أى بإراقة الدماء «وخوض اللّجج» أى دخول اللّجج، وهى جمع لجة، أى معظم الماء. «وأنّ أحبّ عبيدى إلىّ التّقى» قابله بالجاهل؛ لأنّ التقوى من آثار كمال العقل المقابل للجهل. والمراد بطالب الثواب الجزيل: العامل لما يوصله إليه، سواء قصد به حصوله أو لا. والمراد بملازمة العلماء: كثرة مجالستهم ومصاحبتهم. والمراد بالحلماء: العقلاء. ومتابعتهم: سلوك طريقه الذى سلكوه. «والقابل عن الحكماء»: الآخذ عنهم ولو بواسطة أو وسائط. والمراد بالحكماء: العدول الآخذون بالحقّ [والصواب [ قولاً وعملاً. والظاهر أنّ المراد بالحلماء والحكماء: الأنبياء والأوصياء، والقريب منهم كلقمان وآصف؛ فإنّ كمال العقل والحكمة لهم. والعلماء يشمل غيرهم ومن لا يدنوهم من أهل العلم. انتهى. الظاهر كلقمان واسكندر.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٥١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع. قوله: و لو بسفك المهج. هو جمع مهجة و هى الدم، أو دم القلب خاصة، أى بما يتضمن إراقة دمائهم. قوله عليه السلام و خوض اللجج: أى دخولها، و اللجة معظم الماء. قوله عليه السلام الطالب للثواب الجزيل: يدل على أن العبادة إذا كان المقصود فيها الثواب لا ينافى كمالها، و إن أمكن أن يكون المراد تحصيل أمر يوجب الثواب و إن لم يكن غرضه ذلك لكنه بعيد، و يحتمل أن يعم الثواب بحيث يشتمل ما هو مقصود المقربين من قربه سبحانه و حبه و معرفته و وصاله و العلوم



الحققة النافعة. قوله عليه السلام للحلماء: أى العقلاء و متابعتهم سلوك طريقتهم التى سلكوها، و القابل عن الحكماء هو الأخذ عنهم و لو بواسطة أو وسائط و قيل: أى ينعكس فيه صفاتهم فيقبلها، كأنه مرآة لها، و المراد بالحكماء العدول الآخذون بالحق و الصواب قولاً و عملاً، و الظاهر أن المراد بالعلماء و الحكماء الأنبياء و الأوصياء و من قرب منهم فى الكمال، فإن كمال العقل و الحكمة لهم، و العلماء يشمل غيرهم من أهل العلم.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١١٧

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦٦ / ٦ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ، عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، قَالَ:

قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «مَنْ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ وَعَمِلَ بِهِ وَعَلَّمَ لِلَّهِ (٢)، دُعِيَ فِي مَلَكَوَتِ السَّمَاوَاتِ عَظِيمًا، فَقِيلَ: تَعَلَّمَ لِلَّهِ ، وَعَمِلَ لِلَّهِ ، وَعَلَّمَ لِلَّهِ» (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حفص گوید امام صادق علیه السلام بمن فرمود: هر که برای خدا علم را بیاموزد و بدان عمل کند و بدیگران بیاموزد در مقامهای بلند آسمانها عظیمش خوانند و گویند: آموخت برای خدا، عمل کرد برای خدا، تعلیم داد برای خدا.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امام صادق (علیه السلام) فرمود: هر که دانش آموزد و به کار بندد و آن را برای خدای تعالی تعلیم دهد در ملکوت آسمانها بزرگش خوانند و گویند برای خدا یاد گرفت، برای خدا عمل کرد، برای خدا تعلیم داد

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۹۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امام صادق علیه السلام فرمود: هرکس برای خدا دانش آموزد و به کار بندد و آن را بخاطر خداوند به مردم بیاموزد تعلیم دهد در ملکوت آسمانها بزرگش خوانند و گویند برای خدا آموخت و برای خدا عمل کرد و برای خدا آموزش داد.

توضیح: می دانیم که توحید خالص آن است که کار برای خدا و بخاطر خدا باید باشد ولی اگر برای خدا و بخاطر مردم یا چیز دیگری باشد، شرک است و ارزش معنوی ندارد از این رو بزرگان دین فرموده اند: (من كان لله كان الله معه) «هرکس کارش برای خدا شد خدا هم با او خواهد بود»، ولی اگر چنین نباشد خدا هم با او همراهی نخواهد کرد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۷۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد». الظاهر ان يكون المراد به قاسم بن محمد الاصبهاني المعروف بكاسولا، لمشاركته مع سليمان فى البلد كما فى «صه» ويحتمل ان يكون قاسم بن محمد الخلفانى كوفى قريب الامر «صه» قال النجاشى: له كتاب روى عنه احمد بن ميثم. «عن سليمان بن داود المنقرى». ابو أيوب الشاذكونى بصرى، قال النجاشى: ليس بالمتحقق بنا غير انه يروى عن جماعة اصحابنا من اصحاب جعفر بن محمد عليهما- السلام و كان ثقة. انتهى. و فى «صه» مثله الا ان فيها الاصبهاني بدل بصرى و ابى جعفر بدل جعفر بن محمد، و قال ابن الغضائرى: انه ضعيف جدا لا يلتفت إليه يوضع كثيرا على المهمات، و فى الفهرست و النجاشى له كتاب يروى عنه القاسم بن محمد. «عن حفص بن غياث»،. القاضى عامى المذهب له كتاب معتمد «صه» قال النجاشى: ابن غياث بن طلق بن معاوية ابو عمرو القاضى الكوفى من اصحاب الصادق عليه السلام، روى عنه و عن ابى الحسن عليهما السلام ولى القضاء ببغداد الشرقية لهارون ثم ولاه قضاء الكوفة و مات بها سنة اربع و تسعين و مائة روى عنه ابن عمر. «قال لى ابو عبد الله عليه السلام: من تعلم العلم و عمل به و علم لله دعى فى ملكوت السموات عظيما، فقيل: تعلم لله و اعمل به لله و علم لله. قوله عليه السلام: علم به بالتشديد للتعدية، و قوله: لله، أولا متعلق بكل واحد من الافعال الثلاثة: اعنى التعلم و العمل و التعليم بدليل ما فصل اخيرا. و الملكوت اسم مبنى من الملك كالجبروت و الرهبوت من الجبر و الرهبة، و المراد بملكوت كل شىء باطنه المتصرف فيه المالك لامره باذن الله. فان لكل موجود فى هذا العالم الحسى الشهادى صورة باطنية فى عالم اخر روحانى غيبى نسبتها إليه نسبة الروح الى البدن، و كما يتفاوت الموجودات فى هذا العالم شرفا و فضيلة كذلك يتفاضل الموجودات فى ذلك العالم، فملكوت الاشرف اشرف من ملكوت الاخس،

اذ لا شبهة فى ان باطن الحيوان اشرف من باطن الجماد مثلا لكن التفاضل فى الدرجات هناك اكثر و اعظم كما فى قوله تعالى:

وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا

(الاسراء- ٢١). و لما كان اشرف الاجسام فى هذا العالم هو السموات بما فيها من الاجرام الكريمة النورانية فملكوت السموات و ما فيها اشرف و اعلى من ملكوت الارض و ما فيها. ثم من كان يدعى عظيما فى ملكوت السموات كان مقامه اشرف و اعلى من مقام اهل الملكوت الاعلى، فما اجل و اعظم فضيلة العلم حيث يجعل به الانسان السفلى الارضى اعظم من اهل الملكوت العلوى السماوى؟ ثم لا يخفى ان العلم كما مر قسمان: علم معاملة و علم مكاشفة، و الثانى اشرف من الاول و المذكور فى هذا الحديث هو الاول لدلالة قوله عليه السلام: و عمل به، فاذا كان حال القسم الادون من العلم هذا فما ظنك بحال القسم الاعلى المطلق الالهى؟

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ١١٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وعلم لله. [ص ٣٥ ح ٦] أقول: الظرف متعلق بكل واحد من الثلاثة.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٥٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: العِلْمُ منصوب و مَفْعُولٌ بِهِ است و عبارت است از آیاتِ بَيِّنَاتِ مُحْكَمَاتِ قرآن که صریح است در نهی از پیروی ظن و امر به سؤال «أهل الذکر» از هر مشتبه که آن کس محتاج به آن شود در دین. و تَعَلَّمَ علم و تَفَهَّم آن که مذکور می شود در حدیث سوم باب آینده، عبارت است از استنباط نتیجه از آن علم و آن، امامت امیر المؤمنین و اوصیای معصومین او تا انقراض تکلیف است. بنا بر اتفاق اُمَّت بر این که معارضان ایشان پیروی ظن می کنند. عَلَّمَ به تقدیر «عَلَّمَهُ» است. لِلَّهِ متعلق به هر یک از سه فعل است. دُعِيَ به صیغۀ ماضی غایب مجهول باب «نَصَرَ» است، به معنی «سَمَّى». الْمَلَائِكُوتُ (به فتح میم و فتح لام، مبالغۀ «مُلْكُ» به ضمّ میم و سکون لام): کمال پادشاهی و تسخیر هر چیز؛ و این جا عبارت است از ملائکه که اثر پادشاهی الله تعالی در ایشان ظاهرتر است و باطل در ایشان نمی باشد. عظیم، به معنی نامی است که بزرگ است. فاء در فَعِيلٌ برای بیان است؛ و مراد، این است که: آن نام عظیم، جمله تَعَلَّمَ لِلَّهِ تا آخر است، نظیر این که جمله»

لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»

«از اسماء الله شمرده می شود در «كِتَابُ التَّوْحِيدِ» در حدیث اوّلِ باب پانزدهم که «بَابُ حُدُوثِ الْأَسْمَاءِ» است. می تواند بود که قائل این کلام، ملائکه مَقْرَبِينَ باشد که به اتباع خود از ملائکه گویند. و می تواند بود که الله تعالی باشد که به ملائکه گوید. حذف مَفْعُولٌ بِهِ در تَعَلَّمَ لِلَّهِ و دو نظیرش، برای عموم است؛ و مراد، این است که: عمده و اصل آنچه نازل شده از الله تعالی بر رسولش، آن آیات است. پس هر که تَعَلَّمَ و عمل و تعلیم آن کند، ثوابش مثل ثواب تَعَلَّمَ و عمل و تعلیم جمیع مُنَزَّلِ بر رسول است، خواه در محکم قرآن و خواه در متشابه آن، نظیر آیت سوره مائده: «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» .

« یعنی: گفت مرا امام جعفر صادق علیه السلام که: هر که یاد گرفت علم را و عمل کرد به آن علم و یاد دادن آن علم را به دیگران برای رضای الله تعالی، خوانده شد به نامی بزرگ در فرشتگان آسمان ها. بیان این، آن که: گفته شد در فرشتگان که یاد گرفت جمیع شریعت را برای رضای الله تعالی و

عمل کرد به جمیع شریعت برای رضای الله تعالی و یاد داد جمیع شریعت را به دیگران برای رضای الله تعالی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۰۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: الظرف فی (وعلم الله) الأولى متعلّق بكلّ واحدٍ من الأفعال الثلاثة. (دُعی) علی ما لم یسمّ فاعله، أى سمّی من عظماء الشيعة، ف«الفاء» فی (فقيل) للتعقيب. ويحتمل التفسير. قال برهان الفضلاء: «العلم»: مفعول به، وعبارة عن بیّنات محکّمات الآيات الصريحة فی النهی عن اتّباع الظنّ، والأمر بسؤال أهل الذّکر عند كلّ مشتبّه محتاج إليه فی الدّین. و«تعلم العلم» وتفهمه عبارة عن استنباط النتيجة من ذلك، وهی إمامة أمير المؤمنين وأوصيائه المعصومين إلى انقراض التكليف، بناءً علی اتفاق الأمة علی أنّ المعارضين لهذه الأمة يتبعون الظنّ. «وعلم الله» بتقدير علمه الله، و«الله» متعلّق بالأفعال الثلاثة. «دُعی» علی المجهول بمعنى سمّی. و«الملکوت»: مبالغة فی الملک، یعنی کمال السلطنة والتسخیر لكلّ شیء. وهنا عبارة عن الملائكة، وآثار السلطنة الكاملة فيهم أظهر؛ لفقدان الباطل فيهم. و«الفاء» فی (فقيل) للبيان یعنی دُعی فيها بهذه الأسماء نظير ما یجىء فی کتاب التوحید أنّ جملة «لا تأخذه سنة ولا نوم» من أسماء الله تبارک وتعالی. وقال السيّد الأجلّ النائینی رحمه الله: «وعلم الله» أى یكون كلّ من التعلّم والعمل والتعلیم لله، كما صرّح به فی آخر الحديث. «دُعی» أى سمّی عظيماً؛ أى بالعظمة فی ملکوت السماوات. والملکوت مبالغة الملک، أى أعلى مراتبه الجامعة لتوابع الملک ولوازمه من كثرة الجنود والأتباع المسخّرين القائمين بأوامر الملک المطيعين له وكثرة آیات العظمة والجلالة، فيُطلق ويُراد به عزّ الملک وسلطانه، ويُطلق ويُراد به آیات العظمة والجلالة وآثار الملک والسلطنة، ويُطلق ويُراد به الجنود المسخّرين. والمراد بملکوت السماوات إمّا الآيات كما قيل، أى سمّی فی الآيات [السماویّة] وهی أعظم الآيات الظاهرة، ويسمّيه أهلها-وهم الملائكة

والأرواح العلوية-عظيماً.أو المراد به الجنود السماوية وهم الملائكة والأرواح،أى يسمّى بينهم  
عظيماً،ويذكر بالعظمة بينهم .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٣٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام و علم لله: الظرف متعلق بالأفعال الثلاثة بقرينة ما بعده. قوله عليه السلام  
دعى فى ملكوت السموات: أى سمى عظيماً و ذكر بالعظمة بين أهل السموات، و ملكوت  
السموات ملكها أو الملائكة و الأرواح المخلوقون فيها.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١١٧

\*\*\*\*\*

## (٥) باب صفة العلماء

اشاره

٣٦ / ١

٥ \_ بَابُ صِفَةِ الْعُلَمَاءِ

### ١- الحديث

٦٧ / ١ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ  
مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «اطْلُبُوا الْعِلْمَ، وَتَزَيَّنُوا مَعَهُ بِالْحِلْمِ وَالْوَقَارِ (٤)، وَتَوَاضَعُوا لِمَنْ تَعَلَّمُونَهُ الْعِلْمَ، وَتَوَاضَعُوا لِمَنْ طَلَبْتُمْ مِنْهُ الْعِلْمَ، وَلَا تَكُونُوا عُلَمَاءَ جَبَّارِينَ؛ فَيَذْهَبَ بَاطِلُكُمْ بِحَقِّكُمْ» ٥. الأُمَالِي لِلصَّدُوقِ، ص ٣٥٩، المَجْلِسُ ٥٧، ح ٩، بسنده عن الحسن بن محبوب الوافي، ج ١، ص ١٦١، ح ٨٠؛ الوسائل، ج ١٥، ص ٢٧٦، ح ٢٠٥٠٣ ..

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام میفرمود: دانش آموزید با وجود آن خود را با خویشتن داری و سنگینی بیارائید و نسبت بدانش آموزان خود تواضع کنید و نسبت با استاد خود فروتن باشید و از علماء متکبر نباشید که رفتار باطلتان حق شما را ضایع کند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٤٤

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

١- معاوية بن وهب گوید: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: طلب علم کنید و با حلم و وقار خود را بیارائید و نسبت به شاگردان خود تواضع کنید و نسبت به استاد خود هم تواضع کنید، دانشمندان جبار و قلدر نباشید تا شیوه باطل شما حق علم شما را از میان ببرد.

ترجمه کمره ای؛ ج ١، ص ١٠١

\*\*\*\*\*



[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: دانش را فراگیرید و خود را با شکیبائی و وقار بیارائید و نسبت به شاگردان و استاد خود فروتن باشید، از دانشمندان ستمکار و مستکبر نباشید زیرا رفتار باطلتان حق شما را از بین می برد.

توضیح: احترام شاگرد به استاد از دیر زمانی مرسوم بوده و امامان ما آنها را مورد تشویق و احترام قرار می دادند و به دانش آموزان سفارش می کردند که در احترام استادان خود بکوشید تا آنجا مقام استادان و معلمان را بالا می بردند که حضرت علی علیه السلام در یکی از سخنان خود فرمود: (من علمنی حرفاً فقد صیرنی عبداً) «هرکس کلمه ای به من بیاموزد من برای همیشه بنده و خدمتگزار او خواهم بود».

بدیهی است که علی علیه السلام خود استاد اساتید بوده و نیازی به تعلیم نداشته و این کلام تشویقی است بخاطر حرمت و ارزش مقام معلم.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۷۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی العطار عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن محبوب عن معاویة بن وهب». البجلی ابو الحسن کوفی عربی صمیم ثقة صحیح حسن الطریقه، روی عن ابی عبد الله و ابی الحسن علیهما السلام «صه» قاله النجاشی و فی الفهرست: له کتب منها فضائل الحج، روی عنه

ابن ابي عمير و على بن الحكم «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اطلبوا العلم و تزينوا معه بالحلم و الوقار، و تواضعوا لمن تعلمونه و تواضعوا لمن طلبتم منهم العلم، و لا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم». الحلم و الوقار متقاربان في المعنى، و الحليم من اسماء الله و هو الذي لا يستحقه شيء من عصيان العباد و لا يستغزه الغضب عليهم، و في الحديث: أولو الاحلام و النهي، اي ذوو الالباب و العقول، واحدها الحلم بالكسر و هو الاناة و التثبت في الامور، و ذلك من شعار العقلاء. و قد مر في الحديث الرابع عشر: انه من جنود العقل و ضده السفه، و هو من توابع الجهل و من شعب الانحراف عن طريق العلم، و كذلك الوقار ضده الخفة و الطيش و العجلة من فعل الشيطان، و التواضع التذلل و الانكسار. امر عليه السلام بعد الامر باكتساب العلم بتزيين النفس اي تكميلها بالحلم و الوقار و التواضع للمعلم و المتعلم فضلا عن التواضع و التذلل لمن خلق العلم و التعلم و التعليم و اوجد العالم و المعلم و المتعلم اما التواضع للمعلم فلكونه كالاب في كونه وسيلة لحياة المتعلم في دار الباقية، فكما اوجب الشرع طاعة الابوين و الانقياد و التواضع و ليس ذلك إلا لجعلها وسيلة لهذه الحياة للولد، فكذلك اوجب العقل و الشرع التواضع و حسن الانقياد للمعلم. و اما التواضع للمتعلم فذلك لماله من المدخلية في حصول الاجر و الثواب للمعلم، و لكونه باعثا لمزيد العلم للاستاذ و تمرنه بالمذاكرة و التكرار معه. ثم نهى عليه السلام عما هو ضد التواضع و هو التجبر و التكبر فقال: و لا تكونوا علماء جبارين. ثم افاد بقوله عليه السلام: فيذهب باطلكم بحقكم، ان الجبارية و الكبر امر باطل فيما سوى الرب تعالى و انه مباحق للعلم مزيل له، لان كون العبد عالما بالله ينافي كونه جبارا. فمتى كان الرجل متجبرا استحال كونه عالما بالحقيقة، فمن ادعى العلم و تكبر على خلق الله فدل ذلك على ان علمه ليس بعلم حقيقي بل انما هو مجرد حفظ الاقوال من غير بصيرة، و الله قاصم ظهر المتكبرين و مهلك الجبابرة و الفراغنة قال:

أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ

(الزمر- ٦٠). و في الحديث الالهي: الكبرياء ردائي و العظمة ازارى فمن نازعني فيها قصمت ظهره. ثم ان قوله: و لا تكونوا علماء جبارين، ثم افاد بقوله عليه السلام: فيذهب باطلكم بحقكم، ان الجبارية

و الكبر امر باطل فيما سوى الرب تعالى و انه ممحق للعلم مزيل له، لان كون العبد عالما بالله ينافى كونه جبارا. فمتى كان الرجل متجبرا استحال كونه عالما بالحقيقة، فمن ادعى العلم و تكبر على خلق الله فدل ذلك على ان علمه ليس بعلم حقيقى بل انما هو مجرد حفظ الاقوال من غير بصيرة، و الله قاصم ظهر المتكبرين و مهلك الجبابرة و الفراعنة قال:

أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ

(الزمر- ٦٠). و فى الحديث الالهى: الكبرياء ردائى و العظمة ازارى فمن نازعنى فيها قصمت ظهره. ثم ان قوله: و لا تكونوا علماء جبارين،

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ١١٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام می گفت که: طلب کنید علم دین را و زیور دهید خود را به آن، به زیور خردمندی و آهستگی. و فروتنی کنید نزد کسی که یاد می دهید او را علم دین تا بیشتر رغبت کند در طلب علم، یا آن که او این صفت را نیز از شما یاد گیرد. و فروتنی کنید نزد کسی که از او یاد گرفته اید علم دین را تا حق او را رعایت کرده باشید. و مباشید علمای متکبر. پس برآید به کار نیامدنی شما، به کار آمدنی شما را. مراد، این است که: تکبر شما باعث این می شود که مردمان، کسب علم دین از شما نکنند و از این ثواب محروم شوید.

صافى در شرح کافى ؛ ج ١ ، ص ٣٠٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: وجه الحكمة فى الأمر بتواضع المعلم للمتعلم منه أكثر من وجهها فى الأمر بتواضع المتعلم لمعلمه. و«الجبار»: المتكبر. والتكبر حق الله سبحانه، والتواضع حق العباد. (فيذهب باطلكم) أى تكبركم بحقكم، أى بتواضعكم. بينا الغرض من الكلام بيان لطفه، ولا يخفى لطفه. قال برهان الفضلاء: يعنى اطلبوا علم الدين وتزيناوا بالعلم والحلم والوقار، وتواضعوا لمن تعلمونه العلم زيادة فى رغبته بالتأليف والتأنيس، يعنى تأليف القلب. «وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم» أداءً لواجب حقه. والغرض من قوله: «فيذهب باطلكم بحقكم»: إن تكبر العالم يوجب عدم الرغبة إلتحصيل العلم، فيوجب حرمان المعلم من ثواب التعليم. وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «وتواضعوا لمن تعلمونه العلم» [أى فى أوان اشتغاله بالطلب. «و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم» أى عند الطلب و بعده. «ولا تكونوا علماء جبارين» أى متكبرين «فيذهب باطلكم» أى تكبرتم «بحقكم» أى بعلمكم، فلا يبقى العلم] عندكم، ويرتحل عن قلوبكم، أو بفضلكم وشرفكم بالعلم؛ فإنه لا يبقى فضل وشرف بالعلم مع التكبر به، أو بفضلكم وثوابكم على التعليم والتعلم؛ حيث لا فضيلة ولا استحقاق للثواب بهما مع التكبر بالعلم.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٥٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عليه السلام لمن تعلمونه العلم: أى فى أوان اشتغاله بالطلب كما قيل ويحتمل الأعم. قوله عليه السلام لمن طلبتم منه العلم، أى عند الطلب و بعده. قوله عليه السلام جبارين. أى متكبرين. قوله عليه السلام فيذهب باطلكم: أى تكبركم بحقكم أى بعلمكم ولا يبقى العلم عندكم أو بفضلكم وشرفكم بالعلم، أو بثوابكم على التعليم والتعلم ولعل الأوسط أظهر

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١١٨

١-١ . الوافي، ج ١، ص ١٥٨ ، ح ٧٧؛ وفي البحار ، ج ١٤ ، ص ٣٧٨ ، ح ٢٣ ، من قوله: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَوْحَى إِلَى دَانِيَالٍ».

٢-٢ . فى الأمالى: «من تعلّم لله وعمل لله وعلم لله» . وفى تفسير القمى : «من تعلّم وعلم وعمل بما علم» .

٣-٣ . الأمالى للطوسى ، ص ٤٧ ، المجلس ٢ ، ح ٢٧؛ و ص ١٦٧ ، المجلس ٦ ، ح ٣٢ بسنده عن القاسم بن محمّد؛ تفسير القمى، ج ٢ ، ص ١٤٦ ، بسنده عن القاسم بن محمّد ، مع زيادة فى أوّله وآخره الوافي، ج ١، ص ١٦٠ ، ح ٧٩.

٤-٤ . الحلم والوقار متقاربان فى المعنى ، وهو الأناة والتثبت فى الأمور ، وقد مرّ فى حديث جنود العقل والجهل أنّ الحلم ضدّ السفه، والوقار ضدّه الخفة والطيش والعجلة. شرح صدر المتألّهين ، ص ١٥٠ . وراجع: النهاية، ج ٥ ، ص ٢١٣؛ الصحاح، ج ٢ ، ص ٨٤٨ (وقر).

## ٢- الحديث

٦٨ / ٢ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّصْرِيِّ (١):

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (٢) قَالَ: «يَعْنِي بِالْعُلَمَاءِ مَنْ صَدَّقَ فِعْلُهُ قَوْلَهُ، وَمَنْ لَمْ يُصَدِّقْ فِعْلُهُ قَوْلَهُ» (٣)، فَلَيْسَ بِعَالِمٍ» (٤).

ترجمه

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام راجع بقول خدای عز و جل (تنها بندگان دانشمند خدا از او ترس دارند) فرمود: مراد بدانشمند کسی است که کردارش گفتارش را تصدیق کند و کسی که چنین نباشد عالم نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲-امام صادق (علیه السلام) در تفسیر گفته خدای عز و جل (۲۸ سوره ۳۵): «همانا می ترسند از خدا بندگان دانشمندش» فرمود: مقصود او از علماء کسانی است که کردارش گفتارش را تصدیق کند و هر که کردارش مصدق گفته اش نباشد عالم نیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۰۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲-امام صادق علیه السلام در تفسیر گفته خدای عز و جل که می فرماید: «تنها بندگان دانشمند از خدای خود می ترسند (فاطر ۲۸)» فرمود: مقصود از دانشمند کسی است که عمل و رفتارش، گفتارش را تصدیق کند و قول و عملش هماهنگ باشد و هرکس چنین نباشد دانشمند نیست.

\*\*\*

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی، عن یونس عن حماد بن عثمان عن الحرث بن المغيرة النصری». بالنون و الصاد غیر المعجمة، روى الكشى عن محمد بن قولويه قال: حدثنا سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الله بن محمد الحجال، عن يوسف بن يعقوب قال: كنا عند ابي عبد الله عليه السلام فقال: اما لكم من مفرع اما لكم مستراح تستريحون إليه ما يمنعكم من الحرث بن المغيرة النصری؟ و روى أيضا حديثا فى طريقه سجادة: انه من اهل الجنة. و قال النجاشی: حارث بن المغيرة النصری من بنى نصر بن معاوية بصرى روى عن ابي جعفر الباقر و الصادق و الكاظم عليهم السلام و عن زيد بن على عليه السلام ثقة ثقة. «عن ابي عبد الله عليه السلام فى قول الله تعالى:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

(فاطر - ۲۸)، قال: يعنى بالعلماء من صدق فعله قوله، و من لم يصدق فعله قوله فليس بعالم». قد علمت ان العلم علمان: علم حقيقى هو العلم بحقائق الاشياء على ما هى عليها كما هو مسئول النبى صلى الله عليه و آله فى دعائه، و علم غير حقيقى هو معرفة الجزئيات المتغيرة و ما يتعلق بالاعمال و الافعال و العلم بالحكايات و الروايات، و لكل منهما خواص و لوازم يعرفها العارفون. فمن لوازم الاول الخشية عن الله و الحياء فى الباطن لما يخطر على القلب من جلال الله و خوف القرب و الرجاء لا خوف المعصية، و المحبة له تعالى و الشوق إليه و الى ملكوته الاعلى و الانزجار عن الدنيا

و الزهد فيها، و تمنى الموت لاجل لقاء الله و الصدق في جميع الاقوال و الاعمال و القناعة بالقليل و التواضع. و من خصائص الثانی الأمان من مكر الله و الخوف من عذاب المعصية لا من لا استحقاقية القرب، و الاستحياء من الخلق الظاهر لا من الذي يتجلى في القلب و يطلع على الضمائر، و الذكر و النسك باللسان و الجوارح و الظواهر لا الذكر بالقلب و الضمائر في السر، فالعالم الحقيقي يلزمه الخشية لله و التقوى و الورع عن محارمه ظاهرا و باطنا، فلا جرم يصدق فعله قوله و ظاهره باطنه و غيره في الاغلب بخلاف ذلك.

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۱۲۳

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: معنی علماء ظاهر است از آنچه گذشت در حدیث دوازدهم باب اول، در شرح «یا هیشام! إنَّ العَقْلَ مَعَ العِلْمِ» و از آنچه گذشت در شرح حدیث آخر باب سابق. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام در قول الله -عَزَّ وَ جَلَّ- در سوره فاطر: «جز این نیست که ترس الله تعالی به ترک فضولی و خودرأیی دارند از بندگان او، دانایان». امام گفت که: می خواهد الله تعالی از علما، کسی را که موافقت کند کرده او، آنچه را که داند و گوید. و هر که موافقت نکند کرده او، گفته او را، پس عالم نیست در عرف؛ چه علم بی عمل، بدتر از جهل است و قابل مدّاحی الله تعالی نیست. نظیر این می آید در حدیث پنجم باب چهاردهم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۰۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:



هدية: الآية فى سورة الفاطر. والظاهر أنّ الإمام عليه السلام أفاد بالتفسير أنّ المراد بـ«العلماء» فى هذه الآية خصوص الحجج المعصومين العاقلين عن الله. فالمراد بـ«الفعل» على فاعلية المعجزة، وكذا بـ«القول» يعنى من صدق معجزه دعواه، أو من صدق قوله فى أحكام الله بعلمه المعجز صحّة جميع أفعاله. وتفسير الصديق- وأكثر إطلاقه فى المعصوم- بمن يصدق فعله قوله مؤيد. ولمّا ليس حقّ الخشية إلّا مع الحجّة المعصوم؛ لأنّ حقّ اليقين معه، وكلّما يزداد اليقين يزداد الخوف والرّجاء نطق القرآن بأداة الحصر. ويحتمل أن يكون غرضه عليه السلام أنّ المراد بالعلماء فى الآية أعّم من المعصوم ومن العدول من علماء الشيعة، فالمراد بحقّ الخشية مراتب كمالها وحقّها فى الرعيّة مع العلماء المتّقين، وفى الأمتة أو مطلق العباد مع الأوصياء من الحجج المعصومين، والحجج المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين. وما أظهر أنّ وقاحة الصوفيّة القدرية وجسارتهم فى دعاويهم الباطلة شرعاً، وأقاولهم المردودة قطعاً إنّما هى من قلة خوفهم من العذاب الموعود؛ لعدم يقينهم بجميع ما جاء به النّبى صلى الله عليه وآله. وإنّما قلنا من قلة خوفهم؛ لأنّ خوف الاحتمال الذى ليس باحتمال سهل لن ينفكّ عن الجاحدين الملحدين، ولا يمنعه خيال عن إذابة قلوبهم.

هشدار كه منكر قيامت- از شايد آن دلش دو نيم است. وبناء حديث أمير المؤمنين عليه السلام مع الزنديق الذى أسلم على يده إنّما هو على امتناع منع الجاحد ذلك الاحتمال بشيء من قلبه إن كان الأمر كما قلت، وليس كما قلت فنحن وأنتم سواء. وإن كان كما قلنا وهو كما قلنا فمن ينجيكم، وإلى أين تفرّون، وإلى من تفرعون. فزع إليه، كعلم: لجا (فليس بعالم) أى من المعصومين، أو من علماء الدّين فى عرف أهل الدّين. قال برهان الفضلاء: معنى «العلماء» هنا ظاهر ممّا مرّ فى الحديث الثانى عشر من الباب الأوّل فى شرح: «يا هشام، إنّ العقل مع العلم» وممّا مرّ فى شرح الحديث الآخر من الباب السابق. يعنى «إنّما يخشى الله» ويترك اتباع الظنّ «من عباده العلماء». ولمّا كان العلم الذى لا عمل معه أسوء من الجهل قال عليه السلام: «فمن لم يصدق فعله قوله فليس بعالم». وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: المراد بـ«من صدق فعله قوله»: من يكون ذا علم ومعرفة ثابتة مستقرّة فى قلبه استقراراً لا يغلبه معه هواه. والمعرفة الثابتة المستقرّة كما تدعو إلى القول والإقرار باللسان، تدعو

إلى الفعل والعمل بالأركان، فيكون فعله مصدقاً لقوله، والعالم لهذا المعنى الحقيقي بذلك الاسم له خشيةً من ربه ليست لغيره، وهذه الخشية تؤدّيه إلى الإطاعة والانقياد قولاً وفعلاً؛ فإنّ الجرأة على العصيان لا يجامع الخشية الحقيقيّة .

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

صحيح. قوله تعالى

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ

صريح الآية أن الخشية لا يصدر من غير العالم لكن يدل بحسب السياق أن الخشية من لوازم العلم لا تنفك عنه و عليه بناء الخبر كما تدل عليه الأخبار. قوله عليه السلام: من صدق فعله، قيل: المراد بمن صدق فعله قوله من يكون ذا علم و معرفة ثابتة مستقرة، استقراراً لا يغلبه معه هواه و المعرفة الثابتة المستقرة كما تدعو إلى القول و الإقرار باللسان تدعو إلى الفعل و العمل بالأركان، و العالم بهذا المعنى له خشية من ربه تؤدّيه إلى الإطاعة و الانقياد قولاً و فعلاً.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١١٨

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٦٩ / ٣. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَّاطِ، عَنْ الْحَلْبِيِّ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقِّ  
الْفَقِيهِ (٥)؟ مَنْ لَمْ يُقْنِطِ (٦) النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ، وَ (٧) لَمْ يُؤْءِ مِنْهُمْ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ ، وَ (٨) لَمْ  
يُرْخِصْ لَهُمْ فِي مَعَاصِي اللَّهِ ، وَلَمْ يَتْرِكِ الْقُرْآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ؛ أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِلْمٍ لَيْسَ فِيهِ تَفَهُُّمٌ ،  
أَلَا لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ ، أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَفَكُّرٌ (٩)» . (١٠)

وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِلْمٍ لَيْسَ فِيهِ تَفَهُُّمٌ ، أَلَا لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ ، أَلَا لَا خَيْرَ  
فِي عِبَادَةٍ لَا فِقْهَ فِيهَا ، أَلَا لَا خَيْرَ فِي نُسْكِ (١١) لَا وَرَعَ فِيهِ» (١٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: آیا از آنکه بحقیقت فقیه است بشما خبر ندهم؟ او کسی است که مردم را از رحمت خدا ناامید نکند و از عذاب خدا ایمن نسازد و بآنها رخصت گناه ندهد و قرآن را ترک نکند از روی اعراض و بچیز دیگر متوجه شود. همانا در علمی که فهم نباشد خیری نباشد همانا در خواندنی که تدبر نباشد خیری نباشد همانا در عبادتی که تفکر نباشد خیری نباشد. و در روایت دیگریست: همانا در علمی که فهم نباشد خیری نیست همانا در خواندنی که تدبر نباشد خیری نیست همانا در خداپرستی که فقه نباشد خیری نیست همانا در عبادتی که در آن پرهیزکاری نباشد خیری نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳-امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: از فقیه بحق به شما خبر ندهم؟ کسی است که مردم را از رحمت خدا نومید نسازد و از عذابش آسوده خاطر نکند و به مردم رخصت گناه ندهد و قرآن را به خاطر میل به چیز دیگر از دست ندهد، هلا دانشی که فهم با آن نیست خیری ندارد، هلا خواندن بی تدبر خیری ندارد، هلا عبادت بی تفکر خیری ندارد. در روایت دیگر فرمود: هلا علم بی فهم خیر ندارد، هلا خواندن بی تدبر خیر ندارد، هلا تدین بی ورع خیر ندارد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۰۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳-امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود: آیا از کسی که به حق، فقیه است خبر ندهم؟

او کسی است که مردم را از حکمت خدا، ناامید نکند و از عذاب خدا کسی را، ایمن نسازد و به آنها اجازه گناه ندهد و قرآن را به خاطر میل به چیز دیگری، ترک نکند، همانا دانشی که آگاهی ندهد خیری ندارد و به راستی در عبادتی که تفکر نباشد خیری نیست.

در روایت دیگر فرمود: در علمی که درک نباشد خیری نیست همانا در خواندنی که تفکر نباشد خیری نیست و در خداپرستی که فهم و درک نباشد خیری نیست و در عبادتی که پرهیزکاری نباشد خیری نیست.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۷۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقى عن إسماعيل بن مهران عن ابى سعيد القمط». هو خالد بن سعيد ابو سعيد كوفى ثقة روى عن الصادق عليه السلام، و فى كتاب الكشى قال حمدويه: اسم ابى خالد القمط يزيد، وقال الشيخ الطوسى رحمه الله: خالد بن يزيد يكنى أبا خالد القمط قيل: انه ناظر زيدا فظهر عليه فاعجب الصادق عليه السلام ذلك. «عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قال امير المؤمنين عليه السلام: الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه؟ من لا يقنط الناس من رحمة الله و لم يؤمنهم من عذاب الله و لم يرخص لهم فى معاصى الله و لم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره، الا لا خير فى علم ليس فيه تفهم، الا لا خير فى قراءة ليس فيها تدبر، الا لا خير فى عبادة ليس فيها تفكر، و فى رواية اخرى: الا لا خير فى علم ليس فيه تفهم، الا لا خير فى قراءة ليس فيها تدبر، الا لا خير فى عبادة لا فقه فيها، الا لا خير فى نسك لا ورع فيه. قوله عليه السلام: و لا يقنط الناس من رحمة الله، اشارة الى بطلان مذهب المعتزلة القائلة بايجاب الوعيد و تخليد صاحب الكبيرة فى النار، وقوله: و لم يؤمنهم من عذاب الله، اشارة الى حال المرجئة و من يجرى مجراهم من المغترين بالشفاعة، وقوله: و لم يرخص لهم فى معاصى الله، اشارة الى حال الحنابلة و من يشبههم كاکثر المتصوفة، وقوله: و لم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره، اشارة الى حال الحنفية لانهم عملوا بالقياس و تركوا القرآن مهجورا، ففى كلامه اشارة الى ان الفقيه غير هؤلاء و اشباههم، فتدبر و كن على بصيرة فى دينك. ثم اخذ عليه السلام فى التنبيه على ان ظواهر هذه الصفات الحسنة المشهورة سواء كانت من باب العلم او من العمل اذا كانت معراة عن الاحوال السنية الباطنية مما لا خيرية فيها و لا طائل تحتها بل ضررها فى الآخرة اكثر من نفعها و خسارتها اكبر من فائدتها كما نبه الله تعالى عليه بقوله:

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا

(الكهف- ١٠٣)... الآية، وقوله تعالى مخاطبا لنبيه صلى الله عليه وآله:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

(البقرة- ٢٠٤)... الآية و بقوله:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

(البقرة- ٨) الآيات... و المراد من العلم الذى ليس فيه تفهم هو احد امرين: احدهما العلم التقليدى او الظنى الذى ليس عليه برهان و لا حصل من دليل قاطع، و الثانى العلوم النقلية و الحكايات، فان حافظى القصص و الاخبار و ناقلى الاحاديث و الروايات ربما ظنوا بانفسهم انهم من جملة العلماء و انهم كذلك عند اكثر الناس، و الله يشهد انهم لكاذبون، و كذا القراء و من يجرى مجراهم اذا لم يكونوا من المتدبرين، فالعالم بلا تفهم و القارئ بلا تدبر لا ينفكان غالبا عن ضرب من النفاق العلمى و هو اشد قسمى النفاق، و اشار عليه- السلام الى القسم الاخر و هو النفاق فى العمل بقوله: الا لا خير فى عبادة ليس فيها تفكر، و انما كانت تلك العبادة كذلك اى لا خير فيها، لان صاحبها لا يخلو عن اعجاب بنفسه، و اعجاب المرء بنفسه من المهلكات كما مر. و هاهنا نكتة لطيفة: و هى ان النفاق بالحقيقة عبارة عن ايثار الدنيا على الآخرة و اختيار الادنى الاخس على الارفع الاشراف، فكل من آثر العمل على العلم و اعمال الجوارح على الحركات الفكرية، و استعمال الحواس و المشاعر الجزئية على استعمال العقل و المدارك الكلية العقلية و كذا العلوم و الصنائع الجزئية على العلوم الكلية و المعارف الحكمية فهو من اهل النفاق عند ذوى البصائر. و اصل هذه النفاقات استيلاء القوة الوهيمية التى هى رئيس القوى الحيوانية و الشيطانية، و هى اعظم جنود الكفر و حزب الشيطان قبل ان اسلمت و اطاعت و خدمت للقوة العقلية التى هى رئيس القوى الملكية و القوى المسلمة المطيعة و هى اعظم جنود الحق و حزب الرحمن. و اما الرواية الاخيرة فلا تخالف و لا تزيد على هذه الرواية إلا بتبديل لفظة ليس فيها تفكر بلفظة لا فقه فيها فى قوله: الا لا خير فى عبادة... الى آخره و بايراد القضية

الاحيرة هاهنا و هو قوله عليه السلام: الا لا خير فى نسك لا ورع فيه، و النسك و ان كان معناه معنى العبادة كما هو المذكور فى كتب اللغة و لكن يشبه ان يكون فيه زيادة تأكيد و كأنه عبادة مع زهد و هو الورع، فكان المراد انه لا خير فى عبادة لا زهادة معها، فان الزهد الحقيقى منشؤه العرفان فلا يتحقق إلا مع العلم. و لعل فائدة هذه الزيادة الواقعة فى الرواية الاحيرة التنبيه على ان العبادة لا تتم بدون الزهد فى الدنيا، و معلوم ان ذلك لا يتحقق الا بالعلم بحقارة الدنيا و جلاله قدر الآخرة و ان ما عند الله خير و ابقى. فثبت ان العلم هو الاصل فى كل عمل صالح فعلا كان كالعبادة او تركا كالزهد. قد مرّ سابقا ان اسم الفقه كان فى اصل اللغة بمعنى الفهم مطلقا سواء كان فى امور الدين او فى امور الدنيا، يقال: فقه الرجل بالكسر يفقه فقها اذا فهم و علم، و فقه يفقه بالضم اذا صار فقيها عالما، و قد جعله العرف السابق خاصا بعلم حقائق الدين و معارف الايمان و علم طريق الآخرة و كيفية سلوك سبيلها ثم خص بعلم الفروع الشرعية فى عرف اللاحق، فيقال لمن عرف المسائل الفرعية من العبادات و المعاملات و الحدود و غيرها و ان لم يعرف اصول المعارف و احوال المبدأ و المعاد انه رجل فقيه. و القنوط اشد اليأس من الشىء يقال: قنط يقنط و قنط يقنط فهو قانط و قنوط و القنوط بالضم هو المصدر، و قوله عليه السلام: لا يقنط الناس، من باب التفعيل للتعديدية أى لا يجعلهم قانطين من رحمة الله، و قوله: لا يؤمنهم، أى لا يجعلهم آمناء و «الا» حرف يفتتح به الكلام للتنبيه، تقول: الا ان زيدا ضارب. ذكر سلام الله عليه للفقيه بالعرف المتقدم علامات اربع يعرف بها: الاولى ان لا يقنط الناس من رحمة ربهم، و الثانية ان لا يؤمنهم من عذابه، الثالثة ان لا يرخص لهم فى شىء من معاصيه، و الرابعة ان لا يترك القرآن من حيث تلاوته و التدبر فى آياته و سوره و استفادة العلوم كلها منه، رغبة عن القرآن الى غيره من الكتب سواء كانت سماوية او غيرها. اذ فيه علم الاولين و الآخرين لمن كان له فهم و فقه، فمن اعرض عن القرآن و حاول اكتساب العلم و العرفان من كتب الفلاسفة و غيرهم فهو ليس بفقيه و لا عالم. و لعله عليه السلام انما اخبر الناس بالفقيه او عن الفقيه بذكر هذه العلامات على الخصوص له دون غيرها، لان اكثر من يسمى عند الجمهور بهذا الاسم فى كل زمان يكون موصوفا باضداد هذه الصفات، و يؤيد ما ذكرنا ان هذه المذكورات الاربعة كلها من باب السلوب، فدل على ان الغرض التعريض بحال العلماء السوء المتظاهرين بالفقه، و

التنبية على ان الفقيه بالحقيقة من الذى صفاته على نقائص صفات هؤلاء المشهورين عند الخلق باسم الفقيه، وهذا من باب تعريف الشيء بضده.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ١٢٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: عن أبي سعيد القمط هو خالد بن سعيد أبو سعيد القمط الكوفى الثقة من رجال الصادق عليه السلام، روى عنه عليه السلام. وفى كتاب الكشى عن حمدويه ان اسم أبى خالد القمط يزيد. وفى كتاب الرجال للشيخ فى أصحاب أبى عبد الله الصادق عليه السلام: خالد بن يزيد يكنى أبا خالد القمط. وفى باب الكنى: من أصحاب أبى الحسن الكاظم عليه السلام أبو سعيد القمط. وذاك لا غيره يكنى بأبى سعيد و بأبى خالد أيضا.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٧٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لم يقنط الناس. [ص ٣٦ ح ٣] أقول: كالمعتزلة حيث إنهم وعيديّة. قال عليه السلام: ولم يؤمنهم. [ص ٣٦ ح ٣] أقول: كأهل الأمانى الفارغة. قال عليه السلام: ولم يترك القرآن. [ص ٣٦ ح ٣] أقول: مثل من قال: إنّه لا يجوز العمل بظواهر القرآن ما لم يوافقها الأحاديث ظناً منه أنّها قطعيّة سنداً ومنتناً بخلاف ظواهر القرآن. قال عليه السلام: ليس فيه تفهّم. [ص ٣٦ ح ٣] أقول: لعلّ المراد به التفكّر فى فائدة العلم وغايته، وهو العمل حيث إنّه لولا العمل فى العلم العملى، لكان شراً من الجهل، وذلك بخلاف ما عليه العلم النظرى؛ لأنّ غايته العلم وهو زينة جوهر الناطقة



وحیاته، فاعتبروه یا أولى الأبصار! قال علیه السلام: تدبّر. [ص ۳۶ ح ۳] أقول: لمعانی الآیات من الأوامر والنواهی والعبر والأمثال. قال علیه السلام: لا خیر فی نسک. [ص ۳۶ ح ۳] أقول: بضمّ النون وسكون السین المهملة: العبادة والطاعة، وهی فعل المأمور به. وقوله: لا ورع فیہ بفتح الواو والراء المهملتین: الاجتناب عن المنهی عنه، یشیر بذلك [إلی] قوله تعالی:

«إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» .

الحاشیة علی اصول الکافی؛ ج ۱، ص ۱۵۸

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: عدّة به کسر عین بی نقطه و تشدید دال بی نقطه است. عدّة من أصحَابِنَا این جا، عبارت است از چهار کس: علی بن ابراهیم و علی بن محمّد بن عبد الله بن [بنته] و احمد بن عبد الله بن [احمد بن أبی عبد الله محمّد برقی] و علی بن الحسن برقی (به فتح باء یک نقطه و سکون راء بی نقطه و قاف) منسوب است به برقه رود و آن دهی است از قم. مهران (به کسر میم و سکون هاء و راء بی نقطه) غیر منصرف است. القمّاط (به فتح قاف و تشدید میم و الف و طاء بی نقطه): فروشنده قمّاط (به کسر قاف و تخفیف میم) و آن جامه ای است که طفل را پیش از گهواره بستن در آن می پیچند. حَلَبِيّ (به فتح حاء بی نقطه و فتح لام) عبید الله بن علی بن ابی شعبه است. التّخْبِير: بسیار دانا کردن کسی را به چیزی، مثل این که نشان های آن چیز را همگی به آن کس یاد دهند. لَمْ يُقْنَطْ (به قاف و نون و طاء بی نقطه، به صیغه مضارع غایب معلوم باب تفعیل) مأخوذ است از قنوط و آن، ضدّ رجا است، چنانچه مذکور شد در حدیث چهاردهم باب اوّل، و می آید در «کِتَابُ الْإِيْمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث دهم باب صد و دوازدهم که «بَابُ الْكَبَائِرِ» است که: «الْكَبَائِرُ: الْقُنُوطُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَالْيَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ، وَالْأَمْنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ» تا آخر. و فرق میان رحمت و رَوْح (به فتح راء و سکون واو و حاء بی نقطه) این است که رحمت، رسانیدن نفع است، مثل دادن فرزند به ابراهیم بعد از پیری زوجه او

ساره که مذکور است در سوره حجر، و رَفُوح دفع ضرر است، مثل زدودن غم یعقوب به دیدار پسر او یوسف و برادرش که مذکور است در سوره یوسف. می تواند بود که مراد به عذاب الله این جا «مکر الله» باشد که مذکور است در آیت سوره اعراف که:»

فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ»

«و گاهی رحمة الله و عذاب الله مستعمل می شود در امام هدی و امام ضلالت، موافق آیت سوره اعراف:»

عَذَابِي

» «

أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءَ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»

«و بیان می شود در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث هشتاد و سوم «بَابُ فِيهِ نَكْتُ وَ نَتَّفُ مِنَ التَّنْزِيلِ فِي الْوَلَايَةِ» که باب صد و هفتم است و گاهی مستعمل می شود در بهشت و جهنم. ترخیص در معاصی، لازم مذهب چند طایفه است، از آن جمله مُرَجئه که می گویند که: ایمان، محض علم است به صدق جمیع «مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ» و عمل، خارج از آن است و لازم نیست. پس قوت ایمانِ اَفْسَقِ فُسَّاقِ در مرتبه قوت ایمان جبرئیل و میکائیل است، چنانچه می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث دوم «بَابُ مَا أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ [بِالنَّصِيحَةِ لِلْأُمَّةِ] الْمُسْلِمِينَ وَ اللُّزُومِ لِجَمَاعَتِهِمْ وَ مَنْ هُمْ» که باب صد و دوم است. رَغْبَةُ (به فتح راء بی نقطه و سکون غین بانقطه و باء یک نقطه، مصدر باب «عَلِمَ») چون متعدی به «عَنْ» شود، به معنی نفرت است و آن، منصوب و مفعول له است و ترک قرآن به سبب نفرت از آن، مذهب دو طایفه از سفیهان است: اول، جمعی که عالم به جمیع متشابهات قرآن نیستند و مَع هَذَا هوس منصب فتوا و قضا دارند. پس تجویز حکم از روی ظن و اختلاف از روی ظن می کنند و به سبب آن، نفرت می کنند از آیات بَيِّنَاتِ مُحْكَمَاتِ نَاهِيهِ از

اختلاف از روی ظنّ امره به سؤال «أهل الذکر» از هر غیر معلوم که مضمون آنها در جمیع شرایع بوده و ملت ابراهیم عبارت از آن است، موافق آیت سوره بقره:»

وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»

«و موافق آیت سوره یونس:»

وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّا بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلُوهُ»

«و بیان می شود در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در شرح حدیث بیست و هفتم باب صد و هفتم که «بَابُ فِيهِ نُكْتُ وَنُتِفُّ مِنَ التَّنْزِيلِ فِي الْوَلَايَةِ» است. دوم، بعض عوام صوفیه که می گویند که: علم حاصل به مکاشفه، اعلیٰ و اقویٰ از علم حاصل به قول انبیا است. و وجوه فساد این، بسیار است. اقل آنها این که تشکیک به اعتبار قوت و ضعف در علم معقول نیست. یعنی: روایت کردند چهار کس از یاران ما از احمد بن محمد برقی، از اسماعیل بن مهران، از ابو سعید قَمَاط، از حلبی، از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: گفت امیر المؤمنین علیه السلام که: آیا بسیار دانا نکنم شما را به دانایی که به کار آمدنی است؟ آن دانایی است که چهار صفت داشته باشد: اول، این که ناامید نکند مردمان را از رحمت الله تعالی. و دوم، این که ایمن نکند مردمان را از عذاب الله تعالی. و سوم، این که رخصت ندهد برای مردمان در معصیت های الله تعالی. و چهارم، این که ترک نکند قرآن را به سبب نفرت از آن و رغبت سوی غیر آن. اصل: «أَلَا لَآخِرٍ فِي عِلْمٍ لَيْسَ فِيهِ تَفَهُّمٌ، أَلَا لَآخِرٍ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ، أَلَا لَآخِرٍ فِي عِبَادَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَفَكُّرٌ». وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «أَلَا لَآخِرٍ فِي عِلْمٍ لَيْسَ فِيهِ تَفَهُّمٌ، أَلَا لَآخِرٍ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ، أَلَا لَآخِرٍ فِي عِبَادَةٍ لَافِقَةٍ فِيهَا، أَلَا لَآخِرٍ فِي نُسْكِ لَآوَرَعٍ فِيهِ». . شرح: ألا (همه جا به فتح همزه و تخفیف لام) حرف استفتاح و تنبیه است. و این فقرات، ناظر است به فقره اخیره که «وَلَمْ يَتْرِكِ الْقُرْآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَىٰ غَيْرِهِ» است. مراد به عِلْمٍ وَتَفَهُّمٍ گذشت در شرح حدیث آخر باب سابق. فی در فیه همه جا، به معنی «مَعَ» است. وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى مَبْنِي بِرَایِنِ اسْتِ اسْتِ که سابق، روایت بعضی آن چهار کس است و ما بعد، روایت بعضی دیگر از آن چهار کس است؛ و

حاصل هر دو یکی است؛ زیرا که فقه به معنی فهمیدگی است و آن ثمره تفکر است. و نُسک (به فتح و ضمّ و کسر نون و سکون سین بی نقطه و به ضمّ نون و ضمّ سین) به معنی عبادت است. و وَرَع (به فتح واو و فتح راء بی نقطه و عین بی نقطه) به معنی پرهیزگاری است؛ و آن، راجع به فهمیدگی می شود. پس فقره رابعه در روایت اُخری تأکید فقره ثالته است و مضمونی دیگر نیست، و لِهَذَا در روایت اُولی ذکر نشده و حاصل هر دو روایت این است که: مخالفان امامیه از جمله اهل قبله سه قسم اند: اوّل، جمعی که می دانند که مضمون آن آیات بَيِّنَاتِ مُحْكَمَات، نهی از پیروی ظن و اختلاف از روی ظن است و نمی فهمند که این لازم دارد امامی را که مفترض الطاعه، عالم به جمیع احکام و متشابهات باشد در هر زمانی تا انقراض تکلیف، و فقره اُولی برای سرزنش ایشان است. دوم، جمعی که نمی دانند که در آن آیات، نهی از پیروی ظن شده و قرائت قرآن می کنند روز و شب، بی تدبّر در مدلول صریح آن، و فقره ثانیه برای سرزنش ایشان است، موافق آیت سوره محمّد صلی الله علیه و آله: «:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» .

« سوم، جمعی که عوام الناس اند و نمی دانند مضمون این محکمات را و قرائت قرآن نمی کنند، مگر سوره فاتحه و آنچه در نمازها واجب شده. و در سوره فاتحه تفکر نمی کنند تا فهمند که صریح است در نهی از پیروی ظن و اختلاف از روی ظن، چنانچه بیان شد در شرح اوّل خطبه مصنف. پس وَرَع و اجتناب از پیروی اهل ظن و ائمه ضلالت نمی کنند. و فقره ثالته برای سرزنش ایشان است و به این، اشارت شده در آیت سوره عنکبوت: «:

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ»

«و بیان می شود در شرح حدیث اوّل «كِتَابُ فَضْلِ الْقُرْآنِ». یعنی: آگاه باشید! نیست خوبی در دانشی که نیست با آن استنباط نتیجه. آگاه باشید! نیست خوبی در قرائت قرآنی که نیست با آن تدبیر

در مدلول صریح آن آگاه باشید! نیست خوبی در نمازی که نیست با آن تفکر در مدلول صریح سوره فاتحه. و مضمون باقی، ظاهر است از آنچه مذکور شد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۰۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (القَمَاط) :بناءً بیت القصب، و«القَمَط» بالكسر: ما يشدّ به قصبات بیت القصب. وكتاب: الخرقه التي تلفّ على الصبّی، وحبل يشدّ به رِجْل الدواب. (لم يقنّط) على المعلوم من التفعیل. وكذا لم يؤمّنهم. أمن من كذا كعلم، وأمنه غيره كنصر، كآمنه إيماناً، وأمنه تأميناً. وللتأمين معنى آخر، وهو التكلّم بعد الدّعاء بكلمة «آمين» من أسماء الأفعال، بمعنى استجب. لعلّ عليه السلام أشار بكلّ فقرة من الفقرات الأربع إلى بطلان مذهب من المذاهب الباطلة، أو أكثر في الأصول والفروع. فبالأولى: إلى بطلان مذهب المعتزلة في قولهم بإيجاب الوعيد، وتخليد صاحب الكبيرة في النار. ومذهب الخوارج المضيقين على أنفسهم في التكاليف الشرعيّة، كالصوفيّة القدريّة بالرياضات المخترعة، والرهبانيّة المبتدعة. وبالثانية: إلى بطلان مذهب المرجئة القائلين بتأخير العمل عن الإيمان، بأنّ الإيمان مجرد التصديق بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله. ومن يجري مجراهم، كمن يقول: صحّة الاعتقاد تكفي للنجاة ومن ورائي الشفاعات. نعم، صحّة الاعتقاد بدون العمل - مع أنّ العمل من الإيمان باتّفاق أصحابنا الإماميّة - توجب النجاة لو لم يوجد فرصة للعمل، كمن أسلم ومضى. وأمّا التارك أصلاً مع الفرصة، فإنّ وفق للتوبة ولو قبل المعاينة بنفّس فلا يدخل النار، ويعلم الله حاله في عقبات البرزخ. وإن لم يوفق للتوبة ومضى بصحّة الاعتقاد، فإنّ من الداخلين في النار بغير الخلود فيها كما قيل، أو من المخلّدين؛ لأنّ عدم التوفيق للتوبة علامة الخذلان، وزوال الإيمان التصديقي بغلبة الشيطان. أو من الذين لله فيهم المشيئة، إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم. وبالثالثة: إلى بطلان مذهب الأشاعرة والحنابلة ومن يشبههم شبه الملاميّة من الصوفيّة القدريّة

وسائر أصنافهم. وبالرابعة: إلى بطلان مذهب المتفلسفة الذين أعرضوا عن القرآن وحملة علمه، وحاولوا اكتساب العلم والعرفان من كتب قدماء الفلاسفة، ومذهب أصحاب الآراء والمقاييس، كالحنفيّة وغيرهم من فرق العامّة. (ألا لا خير في علمٍ ليس فيه تفهّم) أى تيقّن، بأنّ العلم بالمتشابهات لا يحصل إلّا بتوسّط الحجّة المعصوم العاقل عن الله؛ لانحصار الأعلميّة في الله، فلا قطع في مشتبّه في هذا النظام العظيم إلّابما أخبر به مدبّره الحكيم، والحكيم لئلا يكون على الله حجّة بعد الرّسل لا يحتجّ على عباده إلّابالمعصوم الممتاز عن الجميع حسبا ونسبا. (ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبّر) من التدبّر فيه: أنّ حجّية القرآن- والبضع والسبعون متمسّكون به- لا تستقيم إلّابقيّم له من الله معصوم عاقل عن الله ممتاز عن الجميع في جميع المكارم والأخلاق حسبا ونسبا؛ فإنّ كلّ إمام من الاثنى عشر عليهم السلام في زمانه كان كذلك باتّفاق المؤالف والمخالف،

«وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ» .

وحديث: «إني تاركٌ فيكم الثقلين» قد صحّ عند البضع والسبعين. (ألا لا خير في عبادةٍ ليس فيها تفكّر) أى التفكّر المبني على استحكام هذا النظام المحيّر للعقلاء، من التفكّر فيها أنّها لا تصحّ إلّابالوجه الصحيح المقطوع بصحّته، ولا قطع إلّابما ثبت عن الحجّة المعصوم العاقل عن الله. ألا يرى أنّ الرسوم المخترعة في العبادة من عبّاد الصوفيّة القدريّة لا يفضى إلّإلى ترك العبادة والارتداد بخيالات واهية صادرة من ملكة الاختلاف، وأفكار باطلة ناشئة من سنخ الكفر والنفاق. (وفى رواية أخرى) كلام ثقة الإسلام. (ألا لا خير في عبادة لا فقه فيها) بيانه بيّن ممّا بيّنا. وجواب شيخ كبير من مشايخ الصوفيّة عن مسألة الشكّ بين الثلاث والأربع وحكمه بالاستئناف على الاستحسان مشهور. وفى «التّسك» بمعنى العبادة لغات. فتح النون، وضمّها، وكسرهما وسكون السين، وبضمّتين (لا ورع فيه) أى عمّا نهى عنه فى الشريعة الغرّاء، القائمة إلى قيام الساعة، القاصمة ظهر الزنادقة والملاحدة لعنهم الله، كسر الله ظهرهم بقهره بأيدي شيعة آل محمّد صلى الله عليه وآله. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «العدّة» فى سند هذا الحديث عبارة عن: علىّ بن إبراهيم، وعلىّ بن محمّد بن عبد الله بن أذينة، وأحمد بن عبد الله بن أمية، وعلىّ بن الحسن. و«برقة رود»: قرية من قرى قم، والنسبة

إليها «برقي» بسكون الراء. و«مهران» بكسر الميم، ولا ينصرف. و«القَمَاط»: بيّاع القمّاط ككتاب، وهو ما يلفّ على الصبّي قبل زمان المهدي. و«الحلبي» هو عبيد الله بن عليّ بن أبي شعبة الحلبي. «ألا أُخبركم» من التخبير: بسيار دانا كردن کسی را به چیزی به نشان های درست. و«لم يقنط» على المعلوم من التفعيل، من القنوط، وهو ضدّ الرجاء. ويجيء في باب الكبائر في كتاب الإيمان والكفر: «الكبائر: القنوط من رحمة الله، والإياس من روح الله، والأمن من مكر الله»، الحديث. وقد يُفرّق بين «الرحمة» بإيصال النفع، كإعطاء الولد على إبراهيم عليه السلام في أواخر سنّ سارة؛ وبين «الروح» -بالفتح- بدفع الضرر، كإزالة حزن يعقوب برؤية يوسف عليهما السلام. ويمكن أن يكون المراد من «عذاب الله» هنا: مكر الله المذكور في سورة الأعراف؛ قال الله تعالى:

«فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ». وقد يستعمل «الرحمة» في إمام الهدى، و«العذاب» في إمام الضلالة؛ قال الله تعالى في سورة الأعراف:

«قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» .

والترخيص في المعاصي يلزم على عدّة طائفة من الفرق الهالكة، منها: المرجئة القائلون بأنّ الإيمان محض التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، والعمل ليس منه ولا يلزم له؛ وأنّ قوّة إيمان فسق الفساق رتبة كقوّة إيمان جبرئيل وميكائيل. «رغبةً عنه»: مفعول له. و«الرغبة» إذا تعدّت ب«عن» بمعنى النفرة. وترك القرآن رغبةً عنه إلى غيره صنيعه طائفتين من أهل الضلال: أهل الآراء وأهل المقاييس القائلون بالظنون، وهم عامّة العامّة ومن يجري مجراهم في القضاء والإفتاء؛ والصوفيّة القائلون بأنّ العلم الحاصل بالمكاشفة أعلى وأقوى من العلم الحاصل من قول الأنبياء. و«ألا» في المواضع حرف الاستفتاح والتنبيه. و«في» فيها بمعنى «مع». وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «حقّ الفقيه» أي حقيقة الفقيه. و«حقّ الفقيه» بدل عن «الفقيه» وما بعده خبر مبتدأ محذوف؛ أي هو «من لم يقنط الناس». ويحتمل أن يكون «حقّ الفقيه» مبتدأ وما بعده خبر. والمراد أنّ الفقيه حقيقةً ليس إلّا من هو عالم بالمراد بما ورد في الوعيد والوعد والعفو بملاحظة بعضها مع الآخر حتى يتبيّن له المراد. ومن يقتصر على ملاحظة البعض دون الباقي ويعتمد على ما يفهمه بتلك الملاحظة فيؤدّيه

إلى أن يقنط الناس من رحمة الله، أو يؤمنهم من عذاب الله، أو يرخص لهم في معاصي الله، فبمجرد علمه بالمسائل الشرعية الفروعية لا يكون فقيهاً. وكذا حقيقة الفقيه لا يكون إلا لمن أخذ بكتاب الله وتفكر فيه ولم يرغب عنه إلى غيره؛ فإن التارك لكتاب الله لا يكون فقيهاً وإن كان حافظاً للأحاديث، ضابطاً لها، فإن معرفة الأحاديث وفهمها لا يتم إلا بمعرفة كتاب الله والتفكير فيه. وأما من ترك التفكير في كتاب الله، ثم قاس على الأحاديث، فعدوله عن الحق أكثر. ويحتمل أن يكون قوله: «ألا لا خير في علم ليس فيه تفهم» ناظر إلى ما ذكره أولاً؛ فإن من كان يتفهم يعلم أن الوعيد للتقريب من الإطاعة، والتقنيط يبعد عنها، فمن يقنط لم يكن في علمه تفهم. و«ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر» ناظر إلى ما ذكره ثانياً؛ فإن من يتدبر في قراءته للكتاب والقصص المذكورة فيه - من نزول العذاب عند المعاصي - علم أنها نزلت لئلا يأمنوا من عذاب الله، ولم يجترئوا على المعاصي، ولم يرخصوا لأنفسهم فيها. و«ألا لا خير في عبادة ليس فيها تفكير» ناظر إلى ما ذكره ثالثاً من قوله: «ولم يترك القرآن رغبةً عنه»؛ فإن من تمسك بالقرآن وعمل بما فيه كان آخذاً بما يتعبّد به من مأخذه بالتفكير، ومن ترك التمسك به ورغب عنه إلى غيره كان آخذاً له من غير مأخذه الذي كان يجب أن يأخذ منه تاركاً لأخذه كما ينبغي بالتفكير. «وفي رواية أخرى». اختلاف هذه الرواية مع الرواية السابقة في الفقرة الثالثة هو اختلاف في العبارة، والمراد واحد. وزيادة الفقرة الرابعة هنا تدلّ على أن الفقرة الثانية ناظرة إلى الأمان من عذاب الله، والرابعة ناظرة إلى الرخصة في المعاصي و«النسك»: الطاعة والعبادة، وكلّ ما يتقرب به. و«الورع» في الأصل: الكفّ عن المحارم و التحرّج منه، ثم استعمل في الكفّ عن التسرّع إلى تناول أعراض الدنيا حسب ما يليق بالمتورّع، فمنه واجب، وهو الكفّ عن المحرّمات، وهو ورع العامة؛ لأنّ الاجتناب عن المحرّم على الكلّ؛ ومنه ندب، وهو الوقوف عند الشبهات، وهو ورع الأوساط؛ ومنه فضيلة، وهو الاقتصار على الضروريات، وهو ورع الكاملين. والمراد به هنا الأول، ويحتمل الثاني؛ فإنه مع فقدانه لا يكون خيراً يعتدّ به. انتهى. قال الله تبارك وتعالى:

«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» .



لا شك أنّ كلمات قيم القرآن، وهو القرآن الناطق إنّما هي بأمر الله، وهو لسان الله الناطق في خلق الله.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عليه السلام حق الفقيه: هو إما بدل من الفقيه أو صفة له، و ما بعده خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ و ما بعده خبره، و قيل: أو منصوب بتقدير أعنى. قوله عليه السلام: من لم يقنط الناس: أى لا يبالغ فى ذكر آيات العذاب و أخبار الوعيد مقتصرًا عليها و الفقرة الثانية بعكس ذلك و قيل: الفقرة الأولى إشارة إلى إبطال مذهب المعتزلة القائلة بإيجاب الوعيد و تخليد صاحب الكبيرة فى النار، و مذهب الخوارج المضيقين فى التكاليف الشرعية، و الثانية إشارة إلى إبطال مذهب المرجئة و من يجرى مجراهم من المغترين بالشفاعة، و صحة الاعتقاد، و الثالثة إلى إبطال مذهب الحنابلة و الأشاعرة و من يشبههم كأكثر المتصوفة، و الرابعة إلى إبطال مذهب المتفلسفة الذين أعرضوا عن القرآن و أهله، و حاولوا اكتساب العلم و العرفان من كتب قدماء الفلاسفة و مذهب الحنفية الذين عملوا بالقياس و تركوا القرآن. قوله عليه السلام ليس فيه تفهم: كالعلم الظنى و التقليدى، أو مجرد حفظ الأقوال و الروايات. قوله عليه السلام: ليس فيها تفكر، أى لا يتفكر فى أسرار العبادة و فى معانى ما يتكلم به من الدعاء و التلاوة، و قيل: المراد عدم التفكر فى مأخذ العبادة و ما تستنبط من الكتاب و السنة، و الأول أظهر و المراد بالنسك مطلق العبادة، و كثيرا ما يطلق على أعمال الحج و على الهدى.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٢٠

\*\*\*\*\*

- ١-١ . فى «ألف، ب، بف»: «النضرى». وهو سهو؛ فإنّ الحارث بن المغيرة نصرىّ من نصر بن معاوية. راجع: رجال النجاشى، ص ١٣٩، الرقم ٣٦١؛ الفهرست للطوسى، ص ١٦٩، الرقم ٢٦٥؛ رجال الطوسى، ص ١٣٢، الرقم ١٣٦٣، و ص ١٩١، الرقم ٢٣٧٣؛ رجال البرقى، ص ١٥.
- ٢-٢ . فاطر (٣٥): ٢٨.
- ٣-٣ . فى «ب، و، بر، بس، بف»: «قوله فعله».
- ٤-٤ . الوافى، ج ١، ص ١٦٢، ح ٨١.
- ٥-٥ . «حقّ الفقيه» إمّا بدل من الفقيه، أو صفة له، وما بعده خبر مبتدأ محذوف، أو مبتدأ وما بعده خبره، أو منصوب بتقدير أعنى الوافى، ج ١، ص ١٦٣؛ مرآة العقول، ج ١، ص ١١٩.
- ٦-٦ . فى شرح صدر المتألّهين: «لايقنط».
- ٧-٧ . فى حاشية «ض»: «وَمَنْ».
- ٨-٨ . فى حاشية «بح»: «وَمَنْ».
- ٩-٩ . فى المعانى: «تفقّه».
- ١٠-١٠ . معانى الأخبار، ص ٢٢٦، ح ١، بسند آخر عن أبى جعفر عليه السلام . تحف العقول، ص ٢٠٤. راجع: نهج البلاغة، ص ٤٨٣، الحكمة ٩٠ الوافى، ج ١، ص ١٦٢، ح ٨٣؛ الوسائل، ج ٦، ص ١٧٣، ح ٧٦٦١.
- ١١-١١ . «النسك»: وإن كان معناه معنى العبادة \_ كما هو المذكور فى كتب اللغة \_ ولكن يشبه أن يكون فيه زيادة تأكيد، وكأنّه عبادة مع زهد، وهو الورع. شرح صدر المتألّهين، ص ١٥٢. وانظر: الصحاح، ج ٤ ص ١٦١٢ (نسك).
- ١٢-١٢ . الوافى، ج ١، ص ١٦٣، ح ٨٤.

٧٠ / ٤ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ النَّيْسَابُورِيِّ جَمِيعاً، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «إِنَّ مِنْ عِلْمَاتِ الْفَقِيهِ (١) الْحِلْمَ (٢) وَالصَّمْتَ» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام رضا علیه السلام فرمود: از نشانه های فهمیدن دین خویشتن داری و خاموشی است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٤٥

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٤- امام رضا(علیه السلام) فرمود: از نشانه های فقه و فهم، بردباری و خاموشی است.

ترجمه کمره ای؛ ج ١، ص ١٠٣

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

٤- امام رضا علیه السلام فرمود: از نشانه های فهم و درک دین، خویشتن داری و خاموشی است.

توضیح: می دانیم خویشتن داری که همان شرح صدر است یکی از صفات بارز انسان است که پیامبران الهی بطور کامل از آن برخوردار بودند و موسی بن عمران پس از مبعوث شدن به رسالت اولین چیزی که از خداوند طلب نمود همان شرح صدر و خویشتن داری بود که ربّ اشرح لی صدری (خدایا سینه ام را وسیع و خویشتن دارم کن)، تا بتوانم در برابر فرعون مقاومت نمایم.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۷۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن إسماعیل، عن الفضل بن شاذان النیشابوری جمیعا عن صفوان بن یحیی»،. هو ابو محمد البجلی بیاع السابری کوفی، قال الشیخ الطوسی رحمه الله: انه اوثق زمانه عند اصحاب الحدیث و غیرهم و کان یصلی کل یوم خمسین و مائة رکعة و یصوم فی السنة ثلاثة اشهر و یرج زکاة ماله کل سنة ثلاث مرات، و ذلك انه اشترک هو و عبد الله ابن جندب و علی بن النعمان فی بیت الله الحرام فتعاقدوا جمیعا ان مات واحد منهم یرج من بقی صلاته و یصوم عنه و یرجى عنه زکاته. فمات صاحباه و بقى صفوان بعدهما و کان یرجى لهما فیصلی عنهما و یرجى عنهما و یصوم عنهما و یحج عنهما، و کل شیء من البر و الصلاح یرفعه لنفسه كذلك یرفعه عن صاحبه، و کان وکیل الرضا علیه السلام. و قال ابو عمرو الکشی: اجمع اصحابنا علی تصحیح ما یصح عن صفوان بن یحیی و الاقرار له بالفقه، و روى عن محمد بن قولویه عن سعد عن احمد بن محمد عن الحسین بن سعید عن معمر بن خلاد قال: قال ابو الحسن علیه السلام: ما ذنبان ضاریان فی غنم غاب عنها رعاؤها باضر فی دین المسلم من حب الرئاسة ثم

قال: لكن صفوان لا يحب الرئاسة. وكانت له عند الرضا عليه السلام منزلة شريفة، وتوكل للرضا و  
ابى جعفر عليهما السلام و سلم مذهبه من الوقف، وكانت له منزلة من الزهد و العبادة «صه». وقال  
النجاشى: انه ثقة ثقة عين روى ابوه عن الصادق عليه السلام، ذكره الكشى فى رجال موسى عليه  
السلام و سلم مذهبه من الوقف، و جماعة من الواقفة بذلوا له مالا كثيرا و كانت له منزلة من الزهد و  
العبادة و كان من الورع و العبادة على ما لم يكن احد من طبقتة. و روى الكشى عن على بن محمد  
عن احمد بن محمد، عن على بن الحسين بن داود القمى قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يذكر  
صفوان بن يحيى و محمد بن سنان بخير و قال: رضى الله عنهما فما خالفانى و ما خالفا ابى عليه  
السلام قط بعد ما جاء فيهما ما قد سمعه غير واحد. و روى عن محمد بن قولويه عن سعد عن احمد  
بن محمد بن عيسى مثل ما تقدم الا ان فيه رضى الله عنهما برضائى عنهما فما خالفانى قط. و عن  
ابى طالب عبد الله بن الصلت القمى قال: دخلت على ابى جعفر الثانى عليه السلام فى اخر عمره  
فسمعتة يقول: جزى الله صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و زكريا بن آدم عنى خيرا فقد مما اوصى  
الى صفوان بن يحيى فقال: رحم الله إسماعيل بن خطاب و رحم الله صفوان فانهما من حزب آبائى  
و من كان من حزبنا ادخله الله الجنة. مات صفوان بن يحيى فى سنة عشر و مائتين بالمدينة بعث  
إليه ابو جعفر عليه السلام بحنوطه و كفته و امر إسماعيل بن موسى بالصلاة عليه. «عن ابى الحسن  
الرضا عليه السلام قال: ان من علامات الفقه الحلم و الصمت». قوله عليه السلام: من علامات  
الفقه، يدل على ان كون الرجل فقيها امر مختلف غامض لا يمكن لاكثر الناس الاطلاع على تحققه  
بكنهه فاحتيج فى معرفة الفقه الى هذه العلامات و اللوازم، و لو كان المراد من الفقه معرفة الفتاوى  
الغريبة فى الاحكام الفرعية و الوقوف على الاقوال المختلفة فيها و حفظ المقالات المتعلقة بها لكان  
الموصوف به معروفا مشهورا عند الناس و لم يحتج فى الاطلاع عليه الى مثل هذه العلامات العامة  
التى قد يوجد فى غيره، فعلم من هذا ان المراد به غير ما هو المشهور عند الجمهور. و ذكر الغزالى  
فى كتاب الاحياء: انه سأل رجل عن الحسن البصرى عن شىء فاجابه فقال: ان الفقهاء يخالفونك  
فقال الحسن: ثكلتك امك و هل رأيت فقيها بعينك؟ انما الفقيه الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة  
البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين العفيف عن اموالهم و لم

يقول في جميع ذلك الحافظ لفروع الفتاوى. و لست اقول ان اسم الفقيه لم يكن متناولا للفتاوى في الاحكام الظاهرة و لكن كان بطريق العموم و الشمول او بطريق الاستتباع و كان اطلاقهم على علم الآخرة اكثر فثار من هذا التخصيص تلبس بعث الناس على التجرد له و الاعراض عن علم الآخرة و احكام القلب و وجدوا على ذلك معينا من الطبع. فان علم الباطن غامض و العمل به عسر و التوصل به الى طلب القضاء و الولاية و الجاه و المال متعذر، فوجد الشيطان لتحسين ذلك في القلوب مجالا بواسطة تخصيص اسم الفقه الذي هو اسم محمود في الشرع به.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ١٢٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله رحمه الله: محمد بن يحيى صحيح عالي الاسناد من ثلاثيات الكليني.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٧٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از امام رضا علیه السلام گفت که: به درستی که از نشان های علم دین، دو چیز است: اول، بردباری، به معنی گذرانیدن بی ادبی از فروپایه تر از خود. و دوم، خاموشی، به معنی این که هر چه نداند، نگوید و دانسته را نیز بی جا نگوید.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣١١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی من علامات العالم بعلم الدین العامل به أن يكون حليماً ذا وقار كافاً لسانه عمّا لا طائل فيه، وإلا فلا عامل فلا فقيه. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: «الحلم» یعنی العفو والصفح عمّن لا أدب له. و«الصمت» یعنی كفّ اللسان عمّا لا علم به، وعن التكلّم بما علم في غير موضعه. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «الحلم»: الأناة، وترك النزاع والجدال. و«الصمت»: السكوت عمّا لا يحتاج إليه .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحيح.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٢٠

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥ / ٧١ . أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ رَفَعَهُ، قَالَ:

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا يَكُونُ السَّفَهُ (٤) وَالْغِرَّةُ (٥) فِي قَلْبِ الْعَالِمِ» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: سفاهت و فریفتگی (ناآزمودگی) در دل عالم نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: سفاهت و فریب در دل عالم نیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۵- امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود: سفاهت و فریب خوردگی در دل عالم نیست.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۷۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*



[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«احمد بن عبد الله»، هو اما ابن عيسى بن مصقلة بن سعد القمى الاشعري ثقة له نسخة عن ابى جعفر عليه السلام، واما ابن احمد بن جليلين بضم الجيم و تشديد اللام المكسورة أبو بكر الوراق، كان من اصحابنا ثقة فى حديثه مسكونا الى روايته، روى عنه الغضائرى. «عن احمد بن محمد البرقى عن بعض اصحابه رفعه قال: قال امير المؤمنين عليه السلام: لا يكون السفه و الغرة فى قلب العالم». السفه هو الخفة و الطيش، و سفه فلان رآه اذا كان مضطربا لا استقامة فيه، و لهذا وقع فى مقابلة الحلم فى حديث جنود العقل و الجهل، و السفه الجاهل، و فى الحديث: انما البغى من سفه الحق، اى من جهله و قد مر شرح معناه، و الظاهر ان السفه لازم للجهل لا انه نفس مفهومه، و تسمية احد المتلازمين بالآخر شائع؛ و الغرة هى الغفلة عن لوازم الشىء، و قلة الفطنة للشرا الذى تحته و ترك البحث و التفتيش عنه. اعلم انه يستفاد من هذا الحديث ان اكثر الموصوفين بالعلم عند الناس ليسوا من العلماء و انما هم من الجهلة بالحقيقة، و ذلك لما شوهد من اكثرهم ممن تعاطى افعال السفهاء و المغترين، و ذلك لكونهم الى اهل الدنيا و سعيهم فى طلب الجاه و الشهرة و ميلهم الى الشهوات و اللذات و تشوقهم الى تقرب السلاطين و التفوق على الاقران و الامثال و تهالكهم على كثرة الاتباع و المريدين و اظهار العداوة لمن لم يصدقهم او يرد عليهم او يناظرهم و لو فى مسألة واحدة، و ربما يتهجموا على من ينكرهم بالضرب و الشتم و الايذاء ان كانت لهم قدرة، او بالتكفير و الطعن و الافتراء ان لم يكن، و سائر ما يصدر عنهم مما يجرى مجرى هذه الامور و جميع ذلك سفه و غرور كما لا يخفى على من له بصيرة قلبية. فثبت ان العلم الممدوح عند الله و رسوله و اوليائه عليه و عليهم السلام نوع اخر من العلم يباين هذا الذى هو معروف عند الناس تباينا بالحقيقة لا لاجل الزيادة و النقصان او الشدة و الضعف، فان هذا المشهور كلما ازداد اكثر او وقع الامعان فيه اشد كان صاحبه اكثر احتجابا عن المعبود و ازيد بعبادا عن الحق، و الى هذا اشار بقوله تعالى:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

(البقرة-٨)، و قوله:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ  
(البقرة-۱۳)،

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا  
(البقرة-۱۰).

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۱۳۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث الخامس قوله رحمه الله: أحمد بن عبد الله هو ابن بنت أحمد بن محمد البرقي، يروى عن  
جده أحمد بن محمد.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ۱، ص ۷۷

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: العِرة (به كسر غين با نقطه و تشديد راء بي نقطه): غفلت و بازی خوردن. یعنی: گفت امیر  
المؤمنین علیه السلام که: نمی باشد سبکی و بازی خوردن از شیطان، به خودپسندی در دل دانای  
علم دین. پس زود از جا در نمی آید و زود جواب هر چه پرسند، نمی گوید.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۱۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: مضمونه كسابقه. و (السفه): الخفة والطيش، وهو ضدّ الحلم بمعنى الأناة. و (الغرة) بكسر المعجمة وتشديد المهملة: الغفلة، وقلة الفطنة بمكائد الشيطان فأعمّ من الاغترار ومصائده. والظاهر أنّ المراد لا يكون أصلاً، فالمراد ب«العالم» الحجّة المعصوم. قال برهان الفضلاء: يعنى عالم علم الدّين لا ينزعج من مكانه بسهولة، ولا يغترّ بمكائد الشيطان . وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: الظاهر أنّ «أحمد بن عبدالله» فى سند هذا الحديث هو أحمد بن عبدالله بن بنت أحمد بن محمّد البرقى بقريئة ما فى الفهرست . والظاهر أنّه المراد من المذكور فى العدة، والمراد بالعالم هنا الإمام عليه السلام . وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «السفه»: قلة الحلم أو عدمه. و«الغرة» بالكسر: الغفلة. انتهى. أشار بالترديد إلى احتمال التعميم فى «العالم».

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٦٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع. قوله عليه السلام لا يكون السفه: السفه قلة الحلم و الغرة بكسر الغين المعجمة: الغفلة أو الاغترار بالأعمال الفاسدة و الآراء الباطلة، أو الانخداع من النفس و الشيطان و فى بعض النسخ، و العز بالعين المهملة و الزاى المعجمة، أى التكبير.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٢٠

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦/٧٢. وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ (٧)، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ رَفَعَهُ، قَالَ:

قَالَ عَيْسَى بْنُ مَرْزِيمٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا مَعْشَرَ الْحَوَارِيِّينَ (٨)، لِي إِلَيْكُمْ حَاجَةٌ أَقْضُوهَا لِي، قَالُوا:

ص: ٨٨

١-١. فى «ج، بح» والمطبوع وحاشية ميرزا رفيعا: «الفقه».

٢-٢. فى الكافى، ح ١٨٢٠ والخصال والاختصاص وقرب الإسناد وتحف العقول: «والعلم».

٣-٣. الكافى، كتاب الإيمان والكفر، باب الصمت وحفظ اللسان ح ١٨٢٠؛ والخصال، ص ١٥٨، باب الثلاثة، ح ٢٠٢؛ وعيون الأخبار، ج ١، ص ٢٥٨، ح ١٤ بسند آخر. وفى قرب الإسناد، ص ٣٦٩، ح ١٣٢١؛ والاختصاص، ص ٢٣٢؛ وتحف العقول، ص ٤٤٥، مرسلًا الوافى، ج ١، ص ١٦٤، ح ٨٦؛ البحار، ج ٧١، ص ٢٩٤، ح ٦٥؛ الوسائل، ج ١٢، ص ١٨٢، ح ١٦٠٢٣، ١٦٠٢٤.

٤-٤. «السّفه»: ضدّ الجلم، والأصل فيه: الخفة والطيش - أى خفة العقل - والاضطراب فى الرأى، يقال: سفه فلان رأيه: إذا كان مضطربا لا استقامة له. أنظر: النهاية، ج ٢، ص ٣٧٦ (سفه).  
٥-٥. فى حاشية «بع، جه»: «والعزّ» أى التكبر. و«الغرّة»: الغفلة، وقلة الفطنة للشّرّ، وترك البحث والتفتيش عنه. أنظر: النهاية، ج ٣، ص ٣٥٥ (غرر).

٦-٦. الوافى، ج ١، ص ١٦٥، ح ٨٧؛ الوسائل، ج ١٦، ص ٣٠، ح ٢٠٨٨٥.

٧-٧. روى أحمد بن محمد بن خالد [البرقى] عن أبيه عن محمد بن سنان فى بعض الأسناد، راجع: معجم رجال الحديث، ج ١٦، ص ٣٦٣، ص ٣٦٩. فالمراد بهذا الإسناد: «أحمد بن عبد الله عن أحمد بن محمد البرقى».

۸-۸ . «الحواریون» : هم أصحاب المسیح علیه السلام ، ای خلصاؤه وأنصاره، جمع الحواریّ ، وأصله من التحوير؛ لأنهم كانوا قصّارين يحوِّرون الثياب ، يبيّضونها . قال الأزهری: الحواریون خلصان الأنبياء ، وتأويله: الذين أخلصوا ونقوا من كلّ عيب . أنظر : النهاية ، ج ۱ ، ص ۴۵۸ (حور).

قُضِيَتْ حَاجَتُكَ يَا رُوحَ اللَّهِ، فَقَامَ (۱)، فَعَسَلَ (۲) أَقْدَامَهُمْ، فَقَالُوا: كُنَّا نَحْنُ أَحَقُّ بِهَذَا (۳) يَا رُوحَ اللَّهِ، فَقَالَ: إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِالْخِدْمَةِ الْعَالِمُ، إِنَّمَا تَوَاضَعْتُ هَكَذَا لِكَيْمَا تَتَوَاضَعُوا (۴) بَعْدِي فِي النَّاسِ كَتَوَاضَعِي لَكُمْ».

ثُمَّ قَالَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ : «بِالتَّوَضُّعِ تُعْمَرُ الْحِكْمَةُ، لَا بِالتَّكْبَرِ؛ وَكَذَلِكَ فِي السَّهْلِ يَنْبُتُ الزَّرْعُ، لَا فِي الْجَبَلِ» (۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام علیه السلام از عیسی بن مریم نقل میکند که او گفت: ای گروه حواریون: مرا بشما حاجتی است، آن را برآورید: گفتند حاجتت رواست یا روح الله! پس برخاست و پاهای ایشان را بشست، آنها گفتند: ما بشستن سزاوارتر بودیم یا روح الله فرمود: همانا سزاوارترین مردم بخدمت نمودن عالمست من تا این اندازه تواضع کردم تا شما پس از من در میان مردم چون من تواضع کنید سپس عیسی علیه السلام فرمود: بنای حکمت بوسیله تواضع ساخته شود نه بوسیله تکبر چنان که زراعت در زمین نرم میروید نه در کوه.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۴۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- عیسی بن مریم فرمود: ای گروه حواریین، مرا به شما حاجتی است آن را برآورید، گفتند: حاجت رواست یا روح الله، برخاست و پای آنها را شست، گفتند: ما خود سزاوارتر بودیم که پای بشوئیم ای روح الله، فرمود: سزاوارتر مردم به خدمت کردن عالم است، همانا من تا این اندازه فروتنی کردم تا شما هم پس از من فروتنی کنید نسبت به مردم مانند فروتنی من برای شما، سپس عیسی (علیه السلام) فرمود: بوسیله تواضع حکمت آبادان می شود نه بوسیله تکبر و همچنان در بیابان هموار زراعت می روید نه در کوه.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- عیسی بن مریم علیه السلام فرمود: ای گروه حواریین، نیازی به شما دارم خواسته ام را برآورده سازید. گفتند: حاجت رواست یا روح الله، برخاست و پای آنها را شست، گفتند: ای روح الله ما خود سزاوارتر بودیم که بشوئیم، فرمود: سزاوارترین مردم به خدمت، دانشمندانند، همانا من تا این اندازه فروتنی کردم، تا شما هم مانند من نسبت به مردم فروتنی کنید، عیسی علیه السلام فرمود: بوسیله تواضع، حکمت بوجود می آید نه توسط تکبر و همچنین در زمین نرم، زراعت می روید نه در کوهسار.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۷۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

المراد بالحواريين اصحاب عيسى عليه السلام اى خالصائه و انصاره، و اصله من التحوير التبييض، قيل: انهم كانوا قصارين يحورون الثياب اى يبيضونها، و منه الخبز الحوارى الذى نخل مرة بعد مرة، قال الازهرى: الحواريون خالصان الأنبياء عليهم السلام و تأويله الذى اخلصوا و نقوا من كل عيب، قوله: قضيت بصيغة المجهول رعاية للادب وقعت بدل قضينا حاجتك، و فى بعض النسخ وقع فغسل اقدامهم بدل و قبل اقدامهم، السهل من الارض خلاف الحزن او الصعب. الغرض من هذا الحديث، اثبات ان العالم يجب ان يكون متواضعا لا متكبرا، و الاشارة الى لمية ذلك فذكر ان عيسى روح الله عليه السلام مع غاية رفعته و جلالته و علمه و شرافة ذاته تواضع لاصحابه غاية التواضع من وجوه: الاول حيث اراد تقبيل اقدامهم و هذا غاية ما يصنع للتواضع، و الثانى انه عليه السلام استأذن فى ذلك عنهم أولا رعاية للادب، و الثالث انه جعله مطلوباً له و سماه حاجة إليهم، و الرابع انه صنع ما صنع لمن هو دونه و هم تابعوه و تلامذته و المستفيدون منه و المقتبسون عن مشكاة نوره. ثم قال فى جواب قولهم: نحن احق بمثل هذا الصنع: ان احق الناس بالخدمة هو العالم اى و ان كان بالقياس الى من دونه، ثم اخذ فى بيان فائدة ما فعله و غاية ما صنعه من التواضع و الخدمة و جعلها غايتين إحداهما متعديّة و الاخرى لازمة: اما التى يتعدى الى الغير فهو تعلمهم ذلك منه و اقتداؤهم به عليه السلام و ذلك لكيلا ينتفعوا كما انتفع به و يستكملوا، و اما الثانية و هى الغاية الذاتية و السبب الاصلى فى فعل التواضع فما اشار إليه بقوله عليه السلام: بالتواضع تعمر الحكمة لا بالتكبر، و اكتفى فى بيان هذا الحكم بمثال كما هو عادة الأنبياء و الرسل عليهم السلام حيث اتوا بالامثال و صوروا- الحقائق الغامضة العقلية بكسوة الامثلة الحسية. و ذلك لان اكثر الناس يغلب عليهم الجهة الحسية فلا يمكنهم ادراك البراهين العقلية و لا تجريد المعانى عن ملابس الصور، و اما الذين صفت اذهانهم

و كملت عقولهم و هم الآفلون، فلفرط ذكائهم و قوة حالهم يتفطنون بالحقائق بواسطة الامثال  
المضروبة للناس كما قال سبحانه:

و تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ

(العنكبوت - ٤٣). و اما الوجه العقلي و السبب اللمى فى ذلك : ان العلم الحقيقى كمال عقلى لا  
يحصل للانسان الا بحدوث فطرة ثانية و نشأة آخرة له غير الفطرة الاولى المشتركة بين الناس كلهم، و  
نسبة الاولى الى الثانية كنسبة الجنس الى النوع و نسبة الحيوانية الى الانسانية العامة، و لا يمكن  
الترقى من نشأة الى نشأة اخرى الا باستحالات و تبدلات من شأن الى شأن موجبة لهدم الاولى و  
زوالها و احكام الثانية و بقائها. فالتواضع و الخضوع، و لين الجانب و خفض الحال و رقة القلب و  
سائر ما هو من هذا القبيل مما له مدخلية فى لطافة النفس و صفاتها و صيرورتها بمنزلة زجاجة لا  
لون لها و صحيفة لا نقش لها، فلاجل ذلك يقبل الهيئات العقلية و العلوم الالهية، فاذا امعن المرید  
للحق فى الرياضة و رفض الانانية و محو الصفات و الآثار استحدث لنفسه فطرة ثانية، و صار قلبة  
كمراة مجلوة يتراءى بها الحقائق كما هى، و اما اذا اتصفت نفس الانسان باضداد تلك  
الصفات، فازدادت قساوة و فظاظة فانجمدت و تراكمت عليها الظلمة و الجهالة فتسفلت و بعدت  
عن قبول اثر الرحمة و فيض النور، فهذا هو بيان لمية قوله عليه السلام: بالتواضع تعمر الحكمة لا  
بالتكبر.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ١٣٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: الحواريين. [ص ٣٧ ح ٦] أقول: أى الناصرين. قيل لأصحاب عيسى عليه  
السلام: الحواريون. كذا فى الصحاح . وبالجملة، الحواريون-بفتح الحاء المهملة والواو، ثم ألف، ثم



الراء المهملة المكسورة، ثم الياء المثناة من تحت المشددة المكسورة، ثم ياء ونون للجمع-: جمع حوارى بتشديد الياء. وحوارى النبى: خاصته من أمته، ومنه الحواريون أصحاب عيسى عليه السلام أى خلاصاؤه وأنصاره. وأصله من التحوير: التبيض. قيل: إنهم كانوا قصارين يحورون الثياب أى يبيضونها. ومنه: خير الحوارى الذى نخل مرة بعد مرة. وقيل: تأويل الحواريين الذين أخلصوا ونقوا من كل عيب. قال عليه السلام: وكذلك فى السهل. [ص ٣٧ ح ٦] أقول: هذا من قبيل تشبيه معلوم بمعلوم ليتمكن فى الذهن ليُعمل بمقتضاه لا من قياس شعري.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: رُوح (به ضمّ راء و سکون واو): جسمی است هوایی لطیف که مرئی نمی شود و باعث زندگی بدن است. و امتیاز عیسی از سایر مردمان، این است که بدن ایشان مخلوق شده از گل یا از منی و آخر، روح در آن دمیده شده، به خلاف عیسی که بدن او مخلوق شده از روحی که جبرئیل در مریم دمیده یا از آن و از منی مریم و اضافه آن به الله، به اعتبار این است که الله آن را گزیده از سایر ارواح، چنانچه می آید در «کِتَابُ التَّوْحِيدِ» در احادیث «بَابُ الرُّوحِ» که باب بیست و یکم است. یعنی: گفت عیسی بن مریم علیهما السلام که: ای جماعت خاصان! مرا سوی شما حاجتی است. روا کنید آن را. گفتند که: روا کرده شده باد حاجت تو- ای جان الله تعالی - پس عیسی برخاست. پس شست پاهای ایشان را از گرد راه. پس گفتند که: بودیم ما سزاوارتر به این خدمت- ای جان الله تعالی - پس گفت که: به درستی که سزاوارتر مردمان به خدمت، داناست تا مردمان تواضع یاد گیرند. نکردم تواضع چنین را، مگر برای این که تواضع کنید بعد از جدا شدن از من در میان مردمان، مانند تواضع من برای شما. بعد از آن گفت عیسی علیه السلام که: به تواضع آباد می شود صفت خودداری از خواهش نفس، نه به تکبر، و همچنین در زمین نرم می روید کاشته، نه در کوه.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: «المعشر» كمنصب: الجماعة، والجمع معاشر. فى بعض النسخ: «فقبّل» من التقبيل، مكان «فغسل» على المعلوم من باب ضرب. (بالخدمة) أى بالتواضع، و (العالم) مأمور بالتواضع مع المتعلم كما مرّ فى الأول. ووجه الأحقية: اختصاص التكبر بالله سبحانه، وكمال التواضع حقّ المقرّبين من عباده؛ لتفرّده بالخالقية والقدم والبقاء، كجميع ما سواه بالمخلوقية والحدوث والفناء. ويحىء فى الحديث فى الباب التاسع والخمسون وهو باب التواضع فى كتاب الإيمان والكفر: «أنّ الله تعالى أوحى إلى داود عليه السلام أنّ أقرب الناس إلى الله المتواضعون وأبعدهم منه المتكبرون». (إنّما تواضعت) بيان لوجه آخر لمبالغته فى التواضع، فمنه قوله: (بالتواضع تُعمر الحكمة) بزيادة التواضع تنمو الحكمة وتزاد. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: روح الإنسان جسم هوائى لطيف غير مرئى يوجب الحياة ما دام فى البدن. وبدن غير عيسى عليه السلام مخلوق قبل نفخ الروح فيه، وبدنه مخلوق من روح نفخ جبرئيل عليه السلام فى مريم عليها السلام بإذن الله تعالى. والإضافة فى «روح الله» إضافة الاختصاص والتشريف والتكريم، كسمائى وأرضى وملائكتى. «فغسل» كضرب من «الغسل» بالفتح «تعمّر» على المجهول من باب نصر. انتهى. اعتقاده سلّمه الله بجسمية النفوس الناطقة. بناءً على ما هو الحقّ والصدق من تفرّد الربّ تبارك وتعالى بالقدم واللّازمانية واللّامكانية والتنزّه عن الأبعاد اللّازمة الجسمانية، هل يمكن لذى حياة أن يعقل نفسه مجردة عن البعد والإمكان بعد مفارقتها البدن؟ احتمال لا يعارض اليقين. نعم، يعقل [المجرّد من البعد والحثير والمكان والمادة، لكن إمّا معان قائمة بالأذهان أو من ساير الأعراض فجسمانى، وهل يتصوّر شىء بدون صورة] اسمه القائمة بالذهن، ولذا بنيت المعرفة الدينية على نفي التشبيه والتعطيل. وروى الشيخ الطبرسى بإسناده فى الاحتجاج عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «الروح لا يوصف بثقل ولا خفة، وهى جسم رقيق ألبس قالباً كثيفاً، فهى بمنزلة الريح فى الزق، فإذا نفخت فيه

امتلاً الزقّ منها، فلا يزيد في وزن الزقّ، ولُوجها، ولا ينقصه خروجها، وكذلك الروح ليس لها ثقلٌ ولا وزنٌ». قيل له: أفنتلاشى الروح بعد خروجه عن قلبه أم هو باق؟ قال: «بل هو باق إلى وقت ينفخ في الصور، فعند ذلك تبطل الأشياء وتفنى، فلا حسّ ولا محسوس، ثم أعيدت الأشياء كما بدأها مدبرها، وذلك أربعمئة سنة تَسِبُّ فيها الخلق، وذلك بين النفختين». وقال عليه السلام أيضاً: «إنّ الروح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياءٍ وفُسْحَةٍ، وروح المسيء في ضيقٍ وظلمة، والبدن يصير تراباً». الحديث. قوله عليه السلام: «فلا حسّ ولا محسوس» - إلى قوله -: «وذلك أربعمئة سنة»؛ دلالة على بطلان مثل القول بأنّ الزمان مقدار حركة الفلك. ونقل بعض المعاصرين هذا الحديث من الاحتجاج، وقال: «أما إطلاق الجسم على الروح؛ فلأنّ نشأة الملكوت أيضاً جسمانيّة من حيث الصورة وإن كانت روحانيّة من جهة المعنى غير مدركة بهذه الحواسّ». انتهى. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: «إنّ أحقّ الناس بالخدمة العالم» وذلك لشدة استعداده للفيضان من المبدأ عليه، ولفضله وشرفه وعزه بالعلم، فبتواضعه وتذلّله بالخدمة يُفاض عليه ما يليق به، ويتزيّن عزّه وشرفه بالتواضع، ولا يلحقه ذلٌّ بذلك، بخلاف الجاهل؛ فإنّه لقلّة استعداده أو لسوء استعداده إنّما يُفاض عليه ما يليق به ويناسب استعداده، ولذلّهُ و منقصته بالجهل يكون مناسباً للخدمة، ولا يكون في خدمته تواضع، فلا يزيد به إلاّ ذلاًّ. فالعالم أحقّ بأن يفعل الخدمة؛ حيث له فيها منافع كثيرة وعزٌّ وشرف، والجاهل لا ينتفع بارتكابه ويزيد به ذللاًّ، إنّما فعل ما هو مناسب لِذلّهُ وهو فيه ذلٌّ ولا عزٌّ له في ارتكابه وتحملّه. والعالم يعزّ بارتكابه، فهو من هذه الحيثيّة له عزٌّ. انتهى. الباعث لما يرد في مواضع على بيانه إنّما هو ما يُستشَمُّ من بنائه بيانه عليه ولا بأس به؛ إذ الفيضان والاستعداد وغيرهما من آلات أصول الفلاسفة على الإيجاب مع الإيجاب، وعلى الإمكان مع القدرة والاختيار.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٣٦٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام يا معشر الحواريين: قال فى النهاية: و حوارى من أمتى أى خاصتى من أصحابى و ناصرى، و منه الحواريون: أصحاب عيسى عليه السلام أى خالصائه و أنصاره و أصله من التحوير: التبييض، قيل: إنهم كانوا قصارين يحورون الثياب أى يبيضونها، قال الأزهرى: الحواريون خالصان الأنبياء، و تأويله: الذين أخلصوا و نقوا من كل عيب. قوله عليه السلام قضيت: على بناء المجهول رعاية للأدب و قيل: يحتمل الدعاء، ثم اعلم أنه عليه السلام أدى فى فعله ذلك أقصى مراتب التواضع، حيث أراد غسل الأقدام أو تقبيلها على اختلاف النسخ، ثم جعل ذلك مطلوباً له و سماه حاجة، ثم استأذن فيه عليه السلام ثم صنع مثل ذلك بتلامذته و تابعيه، ثم قال: إنه أحق بذلك، و قد ذكر لفعله غايتين متعدية و لازمة، و مثل لأحدهما تمثيلاً جميلاً حيث شبه المتواضع بالسهل و المتكبر بالجبل، و بين فضل السهل على الجبل و كونه أكثر منفعة. قوله عليه السلام إن أحق الناس. لأنه أعرف بحسنها و ثمرتها، و العمل بالمكارم أوجب على العالم، و قيل: ذلك لشدة استعداده للفيضان من المبدأ و لفضله و شرفه و عزه بالعلم، فبتواضعه و تذلل به بالخدمة يفاض عليه ما يليق به، و يتزين عزه و شرفه بالتواضع، و لا يلحقه ذل بذلك، بخلاف الجاهل فإنه لقلته استعداده إنما يفاض عليه ما يليق به، و لذلة و منقصته بالجهل يكون مناسباً للخدمة، فلا يكون فى خدمته تواضعاً، فلا يزداد به إلا ذلاً و قيل: لأن نسبة العالم إلى الناس كنسبة الراعى إلى القطيع، و كما أن الراعى حقيق بخدمة الغنم، و أكمل الرعاة من هو أكثر خدمة لها، كذلك العالم حقيق بخدمة الناس، بأن يصلح أمور معادهم و معاشهم بتعليمهم و إرشادهم إلى الحق فأكمل العلماء أشفقهم بالناس، و كمال الشفقة يفضيه إلى الخدمة العرفية أيضاً، فهو أحق الناس بالخدمة، أو لأنه لما كان العالم يقتدى به الناس فى أفعاله الحسنة فكلما فعله يصير عادة مستمرة متبعة بخلاف غيره، و الخدمة من الأفعال الحسنة فهو أولى و أحق بها من الجاهل، ليتبعه الناس و يؤيده قوله عليه السلام لكيما تتواضعوا بعدى، و ذلك لا ينافى كونه أحق بالمخدومية من جهة أخرى، أو يقال: يجب للعالم زرع بذر الحكمة فى قلوب الناس و إرشادهم و هدايتهم إلى الحق، و ذلك لا يؤثر حق التأثير غالباً فى قلوبهم القاسية، لغلبة قوتى الشهوية و الغضبية، فينبغى له أولاً أن يرقق قلوبهم بالتواضع و الخدمة و الملاطفة، ثم يرشدهم إلى الحق و هذا مجرب.

\*\*\*\*\*

## ۷- الحدیث

۷ / ۷۳. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: يَا طَالِبَ الْعِلْمِ، إِنَّ لِلْعَالِمِ ثَلَاثَ عِلْمَاتٍ: الْعِلْمُ، وَالْحِلْمُ، وَالصَّمْتُ، وَ لِلْمُتَكَلِّفِ (۶) ثَلَاثَ عِلْمَاتٍ: يُنَازِعُ مَنْ فَوْقَهُ بِالْمَعْصِيَةِ، وَيُظْلِمُ (۷) مَنْ دُونَهُ بِالْغَلْبَةِ، وَيُظَاهِرُ (۸) الظَّالِمَةَ» (۹)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: ای دانشجو همانا دانشمند را سه علامت است: علم و خویشتن داری و خاموشی. و عالم نما را سه علامت است: با نافرمانی نسبت بما فوق خود کشمکش کند و بوسیله چیرگی بزیر دست خود ستم کند. و از ستمکاران پشتیبانی نماید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷-امیر مؤمنان(علیه السلام)می فرمود:ای طالب علم، به راستی عالم سه نشانه دارد:علم و حلم و خموشی. و عالم نما هم سه علامت دارد:نسبت به بالادست نافرمان است و به زیردست ستم کند بوسیله غلبه بر او و پشتیبانی از ستمکاران نماید.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۱۰۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷-امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود:ای دانش آموز، به راستی دانشمند سه نشانه دارد:

۱-علم و دانش

۲-خویشتن داری

۳-خاموشی. و عالم دانشمندنما هم سه علامت و نشانه دارد:

۱-نسبت به مافوق خود کشمکش کند

۲-به زیردست خود ستم کند

۳-پشتیبان ستمکاران باشد و از آنها حمایت کند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۷۷

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن ابيه عن على بن معبد»، قال النجاشى: هو بغدادى من اصحاب الهادى عليه السلام له كتاب روى عنه ابراهيم بن هاشم، وفى الفهرست روى عنه موسى بن جعفر. «عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال: كان امير المؤمنين عليه السلام يقول: يا طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات: العلم والحلم والصمت، وللمتكلف ثلاث علامات: ينازع من فوقه بالمعصية و يظلم من دونه بالغلبة و يظاهر الظلمة». لما كان كثيرا ما يقع للطلبة المريدين للعلم اشتباه بين العالم النحرير و المتكلف الجاهل النكير، فيتبعون لمن يضلهم عن الطريق و يغويهم عن سواء السبيل، فيبطل استعدادهم و يضطرب احوال معادهم. فاراد امير المؤمنين عليه السلام ترحما عليهم و اشفاقا بهم ان يعرفهم طريق معرفة الهداة المعلمين، و التميز بينهم و بين المدعين المضلين لئلا يضيع اوقاتهم فى طلب ما لا يمكن الوصول لهم إليه، و لا يتعطلوا عما خلقوا لاجله بسبب الانحراف عن منهج الهداية، و الخوض فى مسلك الغواية، فضلوا ضلالا بعيدا و خسروا خسرانا مبينا. فعين عليه السلام لهم علامات و اوصاف، يوصف بها العالم المحقق المستبصر و علامات و اوصاف يوصف بها الجاهل المتحير ليحصل لهم التميز بينهما و يرتفع عنهم الاشتباه بهما. اما علامات العالم المذكورة هاهنا فثلاث: إحداها وجود العلم، فان قلت: هذا يرجع الى تعريف الشىء بنفسه و هو محال. قلنا: المطلوب معرفة العالم الحقيقى الذى يصلح الاقتداء به و هتداء بهداه، و له علامات متعددة تحصل من مجموعها تلك المعرفة، ثم العلم الذى هو احدى العلامات ليس يجب ان يكون نفس العلم الذى هو بها عالم حقيقى، فان ذلك ملكة نفسانية و نور ربانى يقذفه الله فى قلب من يشاء و فضل إلهى يختص به من يشاء من عباده، و هذا كرشحة صادرة من بحر ذلك النور، فيجوز ان يكون من جملة العلامات. و ثانيها الحلم و هو التمكين و الوقار خلاف السفه و الطيش. و ثالثها الصمت و هو السكوت الا عند الضرورة. و اما علامات الجاهل المموه بصورة العلم و المنافق المتكلف بزى العلماء بحسب ما ذكر هاهنا فهى أيضا ثلاث: إحداها ان من عادته و

صنيعه انه ينازع من فوّه بالمعصية، وذلك لان غرضه الاصلى من المباحثة و المناظرة اظهار الفضيلة و العلم عند العوام و الجهال، فاذا ناظر من دونه لم يظهر له عندهم فضيلة، و اذا ناظر من فوّه فلا يمكنه المعارضة معه بوجه الحق فلا بد ان ينازعه بوجه الغدر او المراوغة و الافتراء او نحوها ليدلس على الناس انه الزم الفلانى الفاضل فى البحث، فيحصل مطلوبه و هو الجاه و القبول عند الخلق و ان كان عاصيا مردودا عند الله. و الثانية انه يلزم من دونه بالغبلة، اى يفعل الزام من هو دونه فى القدر و الاعتبار بسبب الغلبة بالمال و الجاه او نحوهما لا بسبب قوة العلم. و الثالثة انه يظهر سلاطين الظلم و أمراء الجور و يعاونهم على ظلمهم و يصدقهم فى كذبهم و جورهم، لانه بالتقرب إليهم يصل الى اغراضه الدنياوية من الجاه و المال و الشهرة التى لاجلها اكتسب العلم، و معلوم ان التقرب إليهم و المنزلة عندهم لا يمكن الا بمظاهرتهم و معاونتهم على ظلمهم و جورهم و كذبهم. و يحتمل ان يراد باللفظ صيغة المصدر فقوله عليه السلام: يظهر الظلمة، اى يعاون و ينصر جانب الظلم و الظلمة كما فى حديث على عليه السلام: انه بارز يوم بدر و ظاهر، اى نصر و اعان الحق و الاسلام. و اما فعل الجاهل المدعى للعلم فهو اعانة الظلم و الجور، لانه عند ظهور العدل و اقامة الحق لم يبق له فضيلة و منزلة عند احد بل ينكشف عواره و تدحض حجته و يزهق باطله و هكذا حال اعداء الله يوم الحساب، و لهذا قيل: يوم العدل اشد على الظالم من يوم الجور على المظلوم.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ١٣٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: والعلم. [ص ٣٧ ح ٧] أقول: أى حبّ العلم، فلا ينازع من فوّه بل يستفيد العلم منه. قال عليه السلام: والحلم. [ص ٣٧ ح ٧] أقول: فيتحمّل عمّن دونه ولا يظلمه. والصمت فلا يسمع كلاماً بغير الحقّ والحكمة، ولا كلاماً فيه إعانة للظالمين. قال عليه السلام: وللمتكلف. [ص ٣٧ ح ٧] أقول: أى من مدعى كونه عالماً مجرد دعوى.



\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: بود امير المؤمنين عليه السلام که می گفت که: ای طلب کننده علم دین! به درستی که برای دانایی که علم دین از او فرا می توان گرفت، سه نشان است: اول، دانستن حدّ خود، نزد دانایان از خود. و دوم، بردباری، به معنی گذرانیدن بی ادبی از فروپایه تر از خود. و سوم، خاموشی، به معنی این که هر چه نداند، نگوید، و دانسته را نیز بی جا نگوید. و نادانی را که دانش علم دین بر خود بسته، سه نشان است: اول، این که در نزاع در می آید با بالاتر از خود به بی ادبی. و دوم: این که ظلم می کند بر فروپایه تر از خود به تندی و درشتی. و سوم، این که مدد می کند مخالفانی را که ظلم بر خانواده پیغمبر صلی الله علیه و آله کردند و موافقت می کند با ایشان به پیروی ظن در مسئله ندانسته.

صافی در شرح کافی ؛ ج ١ ، ص ٣١٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (إنّ للعالم) أي من الرعية. (العلم) أي المأخوذ عن الحجّة المعصوم العاقل عن الله على ما فصل فيما سبق مراراً. وبين (الحلم والصمت) في هديّة الرابع. (بالمعصية) أي بالعقوق والتمرد، كالحسن البصري من الصوفيّة. (بالغلبة) أي في دولة الباطل، كأبي حنيفة. و«المظاهرة»: المعاونة. قال برهان الفضلاء: «للعالم» أي للعالم الذي يجوز أن يؤخذ عنه علم الدّين. «العلم» أي العلم بمرتبته عند من هو أعلم منه. و«الحلم والصمت» قد فسّر في شرح الحديث الأوّل. و«يظهر الظلمة» أي يعاون ظالماً المخالفين في الإفتاء، والقضاء بالظنّ. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله يعني ب«العالم» من استقرّ العلم في قلبه كما سبق. ومن علامات هذا العالم

المعرفة الظاهرة و«الحلم والصمت». وب«المتكلف»:الذى يدعى أنّ المعرفة الظاهريّة القوليّة من عقائده المستقرّة الثابتة فى قلبه،ومن علامته:المنازعة لمن فوقه ومن عليه إطاعته،والأخذ عنه بالمعصية،وترك الإطاعة له،والظلم على من دونه بغلبته عليه وإسكاته بالباطل الذى لا يقدر من دونه على حلّه والتخلّص عنه،والمظاهرة والمعاناة للظلمة .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٣٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام إن للعالم: المراد بالعالم العالم العامل الكامل الذى استقر العلم فى قلبه، ومن جملة علاماته العلم الظاهر والعمل به، والمراد بالمتكلف من يدعى مثل هذا العلم تكلفا، و ليس به متصفا، والمراد بمن فوقه كل من هو فوقه شرعا، و يجب عليه إطاعته كالواجب تعالى و الأنبياء و الأئمة و العلماء و الأب و المالک و غيرهم، و المراد بالمعصية إما معصية الله تعالى أو معصية من فوقه، و الأخير أظهر و إن كان الأول أفيد. قوله عليه السلام بالغلبة. أى بأن يغلب و يستولى عليه أو بسبب غلبته عليه، و هذا يشمل ما إذا كان المعلم أقوى فى المناظرة من المتعلم، فلا يقبل منه الحق لاستيلائه عليه فى قوة المناظرة، و ما إذا كانت غلبته عليه للعزة الدنيوية، و المظاهرة المعاناة أى يعاونهم بالفتاوى الفاسدة، و التوجيهات لأعمالهم الباطلة.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٢٢

\*\*\*\*\*

**(٦) باب حقّ العالم**

**١- الحديث**

١ / ٧٤ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْجَعْفَرِيِّ ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ :

ص : ٨٩

- 
- ١-١ . فى حاشية «ج» : «فقدّم» .
- ٢-٢ . فى «ألف ، ض ، ف ، و ، بر ، بس» و حاشية «ج ، بح» و شرح صدر المتألهين : «فقبل» .
- ٣-٣ . فى الوسائل : «كنّا أحقّ بهذا منك» .
- ٤-٤ . فى «بح» : «تواضعوا» .
- ٥-٥ . الوافى ، ج ١ ، ص ١٦٥ ، ح ٨٨ ؛ البحار ، ج ١٤ ، ص ٢٧٨ ، ح ٨ ؛ الوسائل ، ج ١٥ ، ص ٢٧٦ ، ح ٢٠٥٠٤ .
- ٦-٦ . فى شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٩٣ : «المتكلّف بالعلم : المنتسب إليه ، الذى جمع شيئا من أقوال العلماء ومذاهب الحكماء ، وأخذ الرطب واليابس من كلّ صنف ، ويتكلّف ويدعى أنّه عالم راسخ فى العلم » .
- ٧-٧ . فى شرح المازندراني : «وقع فى بعض النسخ : ويلزم ، بدل : ويظلم» .
- ٨-٨ . ظاهر بعضهم بعضا : أعانه وعاونه ؛ والمظاهرة : المعاونة . أنظر : لسان العرب ، ج ٤ ، ص ٥٢٥ (ظهر) .
- ٩-٩ . الفقيه ، ج ٤ ، ص ٣٥٢ - ٣٥٨ ، ح ٥٧٦٥ ، بسند آخر مع اختلاف وزيادة . راجع : الخصال ، ص ١٢١ ، باب الثلاثة ، ح ١١٣ ؛ وتحف العقول ، ص ١٠ الوافى ، ج ١ ، ص ١٦٦ ، ح ٨٩ .
- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ : إِنَّ مِنْ حَقِّ الْعَالِمِ أَنْ لَا تُكْثَرَ عَلَيْهِ السُّؤَالُ ، وَلَا تَأْخُذَ (١) بِثَوْبِهِ ، وَإِذَا دَخَلَتْ عَلَيْهِ - وَعِنْدَهُ قَوْمٌ - فَسَلِّمْ عَلَيْهِمْ جَمِيعاً ، وَخُصَّهُ بِالتَّحِيَّةِ دُونَهُمْ (٢) ، وَاجْلِسْ بَيْنَ يَدَيْهِ ، وَلَا تَجْلِسْ خَلْفَهُ ، وَلَا تَعْمِرْ (٣) بِعَيْنِكَ (٤) ، وَلَا تُشِرْ بِيَدِكَ ، وَلَا تُكْثِرْ مِنْ قَوْلٍ (٥) : قَالَ فَلَانٌ وَقَالَ فَلَانٌ خِلَافاً لِقَوْلِهِ ، وَلَا تَضْجُرْ (٦) بِطُولِ صُحْبَتِهِ ؛ فَإِنَّمَا مَثَلُ

الْعَالِمِ مَثَلُ النَّحْلَةِ تَنْتَظِرُهَا (۷) مَتَى (۸) يَسْقُطُ عَلَيْكَ مِنْهَا شَيْءٌ، وَ (۹) الْعَالِمُ أَعْظَمُ أَجْرًا مِنَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ، الْغَازِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ (۱۰)» (۱۱)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام میفرماید: از جمله حقوق عالمست که از او زیاد نپرسی و جامه اش نگیری و چون بر او وارد شدی و گروهی نزد او بودند بهمه سلام کن و او را نزد آنها بتحیت مخصوص گردان، مقابلش بنشین و پشت سرش منشین، چشمک مزین، با دست اشاره مکن، پرگوئی مکن که فلانی و فلانی بر خلاف نظر او چنین گفته اند و از زیادی مجالستش دلتنگ مشوزیرا مثل عالم مثل درخت خرماست باید در انتظار باشی تا چیزی از آن بر تو فروریزد و پاداش عالم از روزه دار شب زنده داری که در راه خدا جهاد کند بیشتر است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

امیر المؤمنین (علیه السلام) می فرمود: از حق عالم است که پر از او نپرسی و جامه اش نگیری و چون نزد او درائی و کسانی باشند بر همه درود گوئی، او را مخصوص به تحیت سازی در میان آنها، پیش رویش بنشینی و پشت سرش نشینی و نزد او به گوشه چشم و دست اشارت نکنی و پر نگوئی که فلان کس و فلان کس خلاف نظر او گفته اند و از طول صحبتش دل تنگ نشوی چون مثل عالم

مثل نخل خرما است، باید انتظار بری تا از آن چیزی برایت بیفتد، عالم اجرش از روزه گیر شب زنده دار و جنگجوی در راه خدا بزرگتر است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۰۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امیر المؤمنین علی علیه السلام می فرمود: از حق عالم است که زیاد از او نپرسی و جامه اش را نگیری و چون نزد او می روی که عده ای نزد او باشند به همه سلام کن و به عالم سلام مخصوص گوی، پیش رویش بنشین و پشت سرش منشین و نزد او چشمک مزن و با دست اشاره مکن و زیاد سخن مگو که فلان کس و فلان کس خلاف نظر او گفته اند و از زیادی همنشینی با او دل تنگ مشو، چون مثل عالم، مثل درخت خرماست، باید منتظر باشی تا از تمر آن برایت بیفتد، اجر عالم از روزه گیر شب زنده دار و رزمنده در راه خدا، بیشتر است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۷۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«على بن محمد بن عبد الله»،. ابو الحسن القزوينى القاضى وجه من وجوه اصحابنا ثقة فى الحديث، قدم بغداد سنة ست و خمسين و ثلاثمائة و معه من كتب العياشى قطعة و هو اول من اوردها بغداد، و رواها عن ابى جعفر احمد بن عيسى الزاهد عن العياشى كذا فى «صه». و فى كتاب النجاشى، و فيه اشكال و هو: ان هذا التاريخ بعد وفاة الكلينى رحمه الله، لان وفاته سنة ثمان و عشرين و ثلاثمائة، و يمكن التفصلى عنه بانه يحتمل ان يكون ملاقة الشيخ اياه قبل قدومه بغداد بمدة هى ازيد من اثنين و عشرين سنة «عن احمد بن محمد بن خالد عن سليمان بن جعفر الجعفرى». بن ابراهيم بن محمد بن على بن عبد الله بن جعفر الطيار ابو محمد الطالبى الجعفرى، روى عن الرضا عليه السلام و روى ابوه عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام و كانا ثقتين «صه» و فى الفهرست ابن جعفر الجعفرى ثقة من اصحاب الرضا و الكاظم عليهما السلام. و روى الكشى عن الحسن بن على عن سليمان بن جعفر الجعفرى، قال: قال العبد الصالح لسليمان بن جعفر: يا سليمان ولدك رسول الله صلى الله عليه و آله؟ قال نعم، و ولدك على [ع] مرتين؟ قال نعم، قال و انت لجعفر رحمه الله عليه؟ قال نعم، قال: و لو لا التى انت عليها ما انتفعت. قال النجاشى: له كتاب عبد الله بن محمد بن عيسى روى عنه. «عمن ذكره عن ابى عبد الله عليه السلام قال: كان امير المؤمنين عليه السلام يقول: ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال و لا تأخذ بثوبه، و اذا دخلت عليه و عنده قوم فسلم عليهم جميعا و خصه بالتحية دونهم و اجلس بين يديه و لا تجلس خلفه، و لا تغمز بعينك و لا تستر بيدك و لا تكثر من القول قال فلان و قال فلان خلافا لقوله، و لا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شىء، و العالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازى فى سبيل الله تعالى». قوله عليه السلام: لا تغمز، من غمزت الشىء بعينى او بالحاجب من باب ضرب اذا اشار إليه فحذف المفعول و هو الضمير العائد الى العالم، و كذا فى قوله عليه السلام: و لا تشر بيدك، اى لا تغمزه بعينك و لا تشر إليه بيدك، و يحتمل ان يكون المراد ان النهى عن فعل الغمز بالعين و الاشارة باليد فى حضوره و ان كان بالقياس الى غيره، لان ذلك ينافى التعظيم و الحرمة و لذلك حذف المفعول، لان الغرض ترك اصل الفعل مطلقا و كذا الحال اذا كان المطلوب اتيان اصل الفعل كقولك: فلان يكتب و فلان يزرع، اذ المقصود اثبات اصل الكتابة او الزراعة، قوله عليه

السلام: ولا تكثر من القول، اى لا تكثر من نقل قول الغير عنده مخالفا لقوله، وقوله عليه السلام: لا تضجر، صيغة نهى من باب تفعل اى لا تتضجر فحذفت احدى التائين كما هو القياس، وباقي الفاظ الحديث واضحة لا سترة فيها. اعلم ان لكل من العالم فى تعليمه و للمتعلم فى تعلمه حقوقا على الاخر و وظائف بالقياس إليه، اما حق المعلم على المتعلم فلا يعرف قدره الا الله، لان حقه اعظم من حق الوالد لولده، و انما وقعت الاشارة فى هذا الحديث الى ما هو الجلى المكشوف منه فى رعاية الآداب الظاهرة بالنسبة إليه، و اما وظيفته بالقياس الى المتعلمين فأمور: الاول الشفقة عليهم و ان يجرى بهم مجرى بنيه كما روى عنه صلى الله عليه وآله انه قال: انما انا لكم مثل الوالد لولده، فيكون قصده انقاذه من نار الآخرة التى تطلع على الافئدة و لذا كان حقه اعظم من حق الوالدين. فان الوالد سبب الوجود الدنيوى المنقطع و الحياة الدنية المنقطعة و انما المعلم هو المفيد للحياة الاخروية الشريفة الدائمة، اعنى معلم العلوم الاخروية، و لو لا تعليمه لانساق ما حصل من جهة الأب الى الهلاك الدائم؛ و اما التعليم لعلوم الدنيا لا على قصد الآخرة، فذلك هلاك و اهلاك، نعوذ بالله منه. الثانى ان يقتدى بصاحب الشرع صلى الله عليه وآله فلا يطلب على افادة العلم اجرا و لا يقصد جزاء منهم و لا شكورا، بل يعلم لوجه الله و طلبا للزلقى لديه و لا يرى لنفسه منة عليهم و ان كانت المنة لازمة عليهم بل يرى الفضل لهم، إذ ثوابك فى التعليم اكثر من ثوابهم فى التعلم عند الله تعالى و لو لا المتعلم ما نلت هذا الثواب، و مثاله فى المحسوس: كالذى يعبرك الارض لتزرع فيها لنفسك زراعة فممنفعتك بها تزيد على منفعة صاحب الارض، فالمتعلم أيضا هذب ارض قلبه لان يتقرب الى الله بزراعة العلوم فيها، و انتفاعك منها ازيد من انتفاعه فلا تطلب الاجر إلا من الله فان الله قال لنبيه صلى الله عليه وآله:

قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا

\*

(الانعام- ٩٠). الثالث ان يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه، فلا يلقي إليه ما لا يبلغ عقله اياه فينفره او يخبط عليه عقله، اقتداء بسيد المعلمين عليه وآله السلام حيث قال: نحن معاشر الأنبياء امرنا ان

نكلم الناس على قدر عقولهم، ويقول المعلم الثانى امير المؤمنين عليه السلام و اومى الى صدره الشريف: ان هاهنا علوما جممة لو وجدت لها حملة، فان قلوب الاحرار قبور الاسرار فلا ينبغي ان يفسى المعلم كل ما يعلمه الى كل احد . و عن النبى صلى الله عليه و آله: لا تعلقوا الجواهر فى اعناق الخنازير، فان الحكمة خير من الجوهرة و من كرهها فهو اشر من الخنزير، و سأل بعض العلماء رحمهم الله عن مسألة فلم يجب فقال السائل: أ ما سمعت النبى صلى الله عليه و آله حيث يقول: من كتم علما نافعا جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار؟ فقال: اترك اللجام و اذهب، فان جاءنى من ينفعه فكتمته فليلجمنى، و قول الله تعالى:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ

(النساء-٥)، تنبيه على ان حفظ العلم ممن يفسده و يضره اولى، و ليس الظلم فى اعطاء غير المستحق باقل من الظلم فى منع المستحق، و ما احسن ما قيل:

فمن منح الجهال علما اضاعه- و من منع المستوجبين فقد ظلم

الرابع ان يزجر المتعلم عن الاخلاق الرديئة بطريق التعريض ما امكن و لا يصرح و بطريق المرحمة لا بطريق التوبيخ، فان التصريح يهتك حجاب الهيبة و يورث الجرأة على الهجوم بالخلاف و يهيج الحرص على الاصرار، و عنه صلى الله عليه و آله: لو منع الناس عن فت البعر لفتوه و قالوا ما نهينا عنه الا و فيه شىء . و مما ينبه على هذا قصة آدم و حوا عليهما السلام و قصدهما الى ما نهيا عن تناوله و هو ادون شىء من ثمار الجنة، و لان التعريض بالشىء أيضا يميل النفوس الفاضلة و الاذهان الزكية الى استنباط معانيه، فيزيد فرح التفطن لمعناه رغبة فى العمل به ليعلم ان ذلك مما لم يعزب عن فطنته. الخامس ان يكون المعلم عاملا بعلمه فلا يكذب قوله فعلة، لان العلم يدرك بالبصائر و العمل بالابصار و ارباب الابصار اكثر، فاذا خالف العمل العلم منع الرشد، و كل من تناول سما و قال للناس: لا تناولوه فانه سم مهلك سخر الناس به و اتهموه و زاد حرصهم عليه و يقولون: لو لا انه اطيب الاشياء و ألذها لما كان يستأثر به، قال تعالى:



أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ

(البقرة-٤٤)، ولذلك كان وزر العالم فى المعاصى ازيد لانه يزل بزله عالم فيقتدون به. فهذه خمس وظائف من جملة وظائف المعلم و هى كثيرة لكن معظمها و واجبها ما ذكرناه. و اما وظائف المتعلم و آدابه فهى أيضا كثيرة نذكر منها ستة: الوظيفة الاولى تقديم طهارة النفس عن رذائل الاخلاق و ذمائم الصفات، اذ النفس القابلة لتجلى الصور العلمية بمنزلة المرأة القابلة لتجلى الصور الحسية، و المرأة اذا تكدرت بالرين و الغشاوة و الطبع لم يقبل شيئا، وكذا النفس اذا تلطخت بادناس الاخلاق الذميمة و ارجاس الصفات البهيمية و السبعية و الشيطانية لم تقبل شيئا من العلوم الحققة، فلا بد من تهذيبها و تطهيرها أولا ثم الى تنويرها و تصويرها بالعلم ثانيا، و أيضا العلم عبادة القلب و صلاة السر و قرابة الباطن الى الله تعالى. فكما لا تصح الصلاة التى هى وظيفة الجوارح الظاهرة الا بتطهير الظاهر عن الاحداث و الاخبار فكذلك لا يصح عبادة الباطن و عمارة القلب بالعلم الا بعد طهارته عن خبائث الاخلاق و انجاس الصفات و قال تعالى:

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ

(التوبة-٢٨)، تنبيهها للعقول على ان الطهارة و النجاسة غير مقصورة على الظواهر المدركة بالحس، فالمشرك قد يكون نظيف الثوب مغسول البدن و لكنه نجس الجوهر، اى باطنه ملطخ بالخبائث، و النجاسة عبارة عن ما يجتنب و يتنفر منه، و خبائث الباطن اهم بالاجتناب لانها مع خبثها فى الحال مهلكات فى المآل و لذلك قال صلى الله عليه و آله: لا يدخل الملائكة بيتا فيه كلب. و القلب بيت هو منزل الملائكة و مهبط اثرهم، و الصفات الرديئة مثل الغضب و الشهوة، و الحقد و الحسد و الكبر و العجب و اخواتها كلاب نائحة و سباع ضارية، فانى يدخله الملائكة و هو مشحون بالكلاب و السباع؟ و نور العلم لا يقذفه الله فى القلب الا بواسطة الملائكة لقوله تعالى:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا

(الشورى-٥١)... الآية، وهكذا ما يرسل من رحمة العلوم الى القلوب انما يتولاها الملائكة الموكلون بالعلوم وهم اجل قدرا و اصفى جوهرًا من الملائكة الموكلين بالاعمال، فهم المقدسون المطهرون المنزهون عن المذمومات رأسًا فلا يلاحظون الا طيبًا، ولا يعمرن بما عندهم من خزائن رحمة الله الا طاهرا. فان قلت: نحن نرى من الطلاب من هو ردىء الاخلاق و قد حصل العلوم. قلنا: هيهات! ما ابعدك عن معرفة العلم الحقيقي النافع فى الآخرة؟ و الذى تظنه العلم ليس بعلم، و لهذا ورد: ان العلم نور يقذفه الله فى القلب، و ليس ذلك بكثرة الرواية و حفظ الاقوال و لا بقوة المباحثة و الجدل. و لو كنت عرفت مراتب العلم و عرفت علم الآخرة استبان لك ان اكثر من يعدون من العلماء الفحول و البارعين فى الفروع و الاصول الذى اشتغلوا به و سموه علم الدين، ليس بمغن عن الحق شيئًا من حيث كونه علما، و انما الفائدة و الغناء فيه من حيث العمل اذا كان القصد فيه التقرب الى الله و الاخلاص له. و الحاصل ان هذه العلوم المشهورة عند الجمهور من باب الاعمال لانها متعلقة بها و ثوابها ثواب الاعمال و اجرهم فيها لا يزيد على اجر الاعمال لانها كالجزم منها. و اما العلم المحض المطلق الذى يترتب عليه نيل رتبة العلماء من حيث كونهم علماء فذلك علم اخر غير متعلق بعمل و لا بكيفية عمل و لا حاجة فيه الى نية التقرب زائدة عليه لانه نفس التقرب إليه تعالى. الوظيفة الثانية ان يقلل علائقه من شواغل الدنيا كالاهل و الولد و الوطن و المال و الجاه و غيرها، بل يجب ان يكون المرید الطالب بسيط المطلب احدى الهمة حتى لا يشغله شىء عن سلوكه، و ذلك لان الذى لا يشغله شأن عن شأن و يمكنه الجمع بين الحق و الخلق و لا يلهيه تجارة و لا بيع عن ذكر الله انما يمكن ذلك ان يتحقق له بعد تحصيل الكمال، و حصول الملكة الراسخة فى العلم لا قبله سيما فى بداية السلوك و اوائل الحال، اللهم الا ان يكون جوهر نفسه جوهرًا قدسيا فى غاية الانارة و الصفاء

يَكَادُ رَيْثُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ

(النور-٣٥)، و هذا يقع على سبيل الشذوذ كنفس النبى صلى الله عليه و آله و الولى الكامل عليه السلام. و اما نفوس امثالنا فكما قال تعالى:

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ

(الاحزاب- ٤)، فمهما توزعت افكارنا فصرف عن ادراك الحقائق كما هي، و لذلك قيل: للعلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك، و الفكرة الموزعة على امور متفرقة كجدول يتفرق ماؤه فيجذب الارض بعضه و يخطف الهواء بعضه، فلا يبلغ شىء منه الزرع. الوظيفة الثالثة ان يلقي المتعلم المرید زمام امره بالكلية الى المعلم المرشد، و يذعن له فى كل ما يعين له من العلم المناسب لرتبته و حاله حتى يجعل نفسه بين يديه كالمريض الجاهل بين يدى الطبيب الحاذق يداويه بما يشاء من الدواء، بل كالميت بين يدى الغاسل يقلبه كيف يشاء، فيذعن لما ينقله من علم الى علم. الوظيفة الرابعة ان يتواضع له فى الظاهر و يخدمه كما يعتقد و ينقاد له فى الباطن فان الاعمال الظاهرة مؤكدات للاحوال القلبية، فيطلب الثواب بخدمته و طاعته و نيل الشرف الذى له بملازمته. قال الشعبى: صلى زيد بن ثابت على جنازة فقربت إليه بغلته ليركبها فجاء ابن عباس رضى الله عنه فاخذ بركابه فقال زيد: خل عنه يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه و آله، فقال ابن عباس: و كذا امرنا ان نفعل بالعلماء و الكبراء، فقبل زیدین ثابت يده و قال: هكذا امرنا ان نفعل باهل بيت نبينا صلى الله عليه و آله. روى عنه صلى الله عليه و آله: ليس من اخلاق المؤمن الملق الا فى طلب العلم، و من تكبر على العلم بان يستنكف من الاستفادة الا من المشهورين فهو من عين الحماقة، فان العلم سبب النجاة من الهلاك الدائم، فحاله كحال من يطلب مهربا من سبع ضار يفترسه فيرشده رجل الى المهرب فلا يقبل منه الارشاد لانه خامل غير مشهور، فالحكمة ضالة المؤمن يغتمها حيث يظفر بها و يتقلد المنة لمن ساقها إليه كائنا من كان. الوظيفة الخامسة ان لا يدع طالب العلم فنا من العلوم المحمودة، و نوعا من الانواع الا و نظر فيه نظرا يطلع على مقصده و غايته و يقف على مجامع مفصلاته، و جمل مسائله فان ساعده العمر طلب التبحر فيه، و الا اشتغل بالعلم الذى هو الاله فاستوفاه و اكتفى من البقية بطرف، و اياه و انكار شىء من العلوم المتعارفة فان ذلك منشؤه الجهل به كما قيل: الناس اعداء لما جهلوا، قال تعالى:

وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكُ قَدِيمٌ

(الاحقاف-١١)، قال الشاعر:

و من يك ذا فم مر مريض - يجد مرا به الماء الزلالا

فالعلوم على درجاتها انوار متفاوتة بعضها فوق بعض، فهي اما مقربة للعبد الى الله او معينة له على سلوك طريق القرب نوعا من الاعانة و لكل منها رتبة و للعبد بحسبه اجر فى الآخرة اذا قصد به وجه الله، و ذلك برعاية الترتيب فى تحصيلها زمانا و كمية و شرفا و اهتماما حتى لا يصير بعضها حجابا عن بعض سيما الادنى عن الاعلى. الوظيفة السادسة ان يعرف المتعلم السبب الذى به ينال شرف العلم، و يعلم ان اى العلوم اشرف و اجل، و ذلك قد خفى على اكثر الطلبة و غيرهم. و اعلم ان ذلك يراد به ثلاثة امور: احدها شرف الثمرة و الثانى وثيقة الدليل و الثالث نباهة الموضوع، فاذا قيس بين علم و علم فانما يحكم بشرف احدهما على الاخر بواحد من الامور الثلاثة او باكثر، و ربما كان احدهما اشرف من الاخر بوجه و الاخر اشرف منه بوجه اخر، و ذلك كعلم الشريعة و علم الطب، فان ثمرة احدهما سلامة العاقبة و ثمرة الاخر سلامة الدنيا فيكون علم الشريعة اشرف، اذ لا تفاضل بينهما فى وثيقة الدليل لكون الدليل فى كل منهما ظنيا و لا فى فضيلة الموضوع لكون الموضوعين متقاربين، لان موضوع احدهما بدن الانسان و موضوع الاخر فعله، و مثل علم الحساب و علم النجوم فان الحساب اشرف لوثيقة ادلته، و اذا نسب الحساب الى الطب كان الطلب اشرف باعتبار الثمرة و الحساب باعتبار الادلة و ملاحظة الثمرة اولى، و مثل علم الحيوان و علم المعادن فان الاول اشرف باعتبار الموضوع، و اذا قيس علم الحيوان الى الحساب كان الاول اشرف باعتبار الموضوع و الثانى اشرف باعتبار الادلة. و بما ذكرنا يتبين ان اشرف العلوم، العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله و العلم بالطريق الموصل الى هذه العلوم و هو علم النفس. اما من جهة الموضوع، فلا موضوع اجل و ارفع من ذات الله تعالى و بعده من جواهر الملائكة و القلم الاعلى و اللوح المحفوظ و الكتب المكرومة عن الادناس و الرسل المطهرة عن الآثام و الوسواس. و اما من جهة الدليل: فبراهين هذا العلم لميَّات ضرورية دائمة غير مقيدة بزمان او وصف او شرط. و اما الثمرة: فلا ثمرة اشرف من السعادة الحقيقية الاخروية اعنى لقاء الله تعالى و مجاورة المقدمسين و مصاحبة المقربين، فإياك و

ان ترغب إلا فيه و تحرص إلا عليه، فكن حريضا على معرفة هذا السر المكنون و الكنز المخزون الخارج من بضاعة الفقهاء و المتكلمين و من صناعة المتفلسفة و الطبيعيين، و انما يستنبط من النظر فى كتاب الله المبين و احاديث رسوله الامين و كلمات اهل بيته الطاهرين سلام الله عليه و عليهم اجمعين، و هو بحر لا يدرك منتهى غوره و اقصى درجة البشر فيه رتبة الأنبياء ثم الاولياء الذين يلوونهم. و حكى انه رؤيت صورة حكيمين من الحكماء المتعبدين فى مسجد، و فى يد احدهما رقعة و فيها: ان احسنت كل شىء، فلا تظن انك احسنت شيئا حتى تعرف الله و تعلم انه مسبب الاسباب و موجد الاشياء، و فى يد الاخر: كنت قبل ان عرفت الله اشرب و اظمأ حتى اذا عرفته رويت بلا شرب. فهذه ست وظائف من وظائف الطالب المتعلم خصناها بالذكر، فان لكل من المعلم و المتعلم وظائف و آدابا كثيرة، و انما اخترنا و اوردنا ما هو اهم و ادق و اشرف، و اتركنا سائر الآداب الحسية و الوظائف العقلية تعويلا على المذكور فى كتب الاخلاق و غيرها كرسالة آداب المتعلمين للمحقق الطوسى و اخرى لزين الملة و الدين رحمه الله. و اعلم ان العلوم بالقياس الى سلوك الآخرة، و طلب المقصد الاعلى و الثمرة العظمى على ثلاث درجات و اقسام: قسم يجرى مجرى اعداد الزاد و الراحلة فى السفر، و ذلك كعلم الفقه و علم الطب و ما يتعلق بمصالح البدن فى الدنيا، لان البدن مركب النفس فى سفر الآخرة. و قسم يجرى مجرى سلوك البوادى و قطع العقبات، و هو علم تطهير الباطن عن كدورات الصفات و خبائث الملكات، و قطع تلك العقبات الشامخة و دفع مؤذياتها عن القلب هو سلوك طريق السعادة، و لا بد فيه من علم متكفل لمعرفة جهات هذا الطريق و منازلها، و هو علم تهذيب الاخلاق و علم السياسات. و العلم بهذه الامور التى هى الاعمال القلبية غير نفس العمل و المباشرة، و لكن لا يتم العمل بدون العلم. و القسم الثالث يجرى مجرى حضور اركان المنزل و اعيان الموطن و مشاهدتها، و هو العلم بالله و صفاته و ملائكته و افعاله الاولية، و هذا العلم يقال له: علم المكاشفة، و القسمان الاولان يقال لهما: علم المعاملة. و اعلم ان النجاة غير و الفوز بالسعادة غير، فالنجاة و السلامة حاصلة لكل سالك للطريق بنية صادقة، و اما الفوز بالسعادة: فلا يناله الا العارفون، اولئك المقربون المنعمون فلهم:

فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّةٌ نَعِيمٌ

(الواقعة-۸۹) واما السالكون الناجون فهم اصحاب اليمين،

فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ

(الواقعة-۹۱)، واما الواقفون عن السلوك نحو المقصد فهم من اصحاب الشمال،

فَنَزَلَ مِنْ حَمِيمٍ وَتَصَلِيَةً جَحِيمٍ. (الواقعة-۹۳ و ۹۴)

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۱۳۷

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملی]:

قال عليه السلام: ولا تجلس خلفه. [ص ۳۷ ح ۱] أقول: لأنَّ السؤال من خلف العالم يؤذيه. قال عليه السلام: من الصائم. [ص ۳۶ ح ۱] أقول: حيث إنَّ الصوم حقيقةً كُفَّ النفس عن المفطرات، والعالم يكفَّ نفسه وأصحابه عن الآراء الباطلة والأهواء المردية، وهو أفضل من ذاك. قال عليه السلام: القائم. [ص ۳۷ ح ۱] أقول: أى القائم فى آناء الليل للعبادة، العالم القائم لاقتباس العلوم والعارف بشركة عقله وحبالة فهمه أفضل من ذلك؛ لإزاحة الشكوك المظلمة عن طرق الحق، فيجعلها صراطاً سوياً، فمن هذه الجهة يكون أفضل من الغازى فى سبيل الله، فلذا تسمع أن مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۱۶۰

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: بود امير المؤمنين عليه السلام كه مى گفت كه: به درستی كه از جمله رعایت حق دانا به مسائل دین، این است كه بسیار زحمت ندهی او را به پرسیدن مسائل بسیار. بیان این می آید در

حدیث چهارم باب چهاردهم و حدیث پنجم باب بیست و یکم و حدیث اول باب بیست و دوم. و اگر خواهد که از مجلس برخیزد، دامن او نگیری که دمی دیگر بنشین. و چون داخل شوی بر او بر حالی که باشند نزد او جمعی، پس سلام کن بر اهل مجلس، همگی و مخصوص ساز او را به ثنا، به معنی این که در حضور او دیگری از اهل مجلس را ثنا مگو، مثل ثنای او. و بنشین برابر او و منشین در پی سر او. و در مجلس او اشارت مکن به چشم بر هم زدن و دست جنبانیدن؛ بلکه به زبان بگو آنچه را که می خواهی. و بسیار مکن از گفتن این که فلان چنین گفته و فلان چنان گفته، به قصد این که مخالف گفته آن عالم اظهار کنی. و دلگیر مشو از درازی زمان هم صحبتی او؛ چه نیست صفت دانا، مگر مانند صفت درخت خرمایی که انتظارش کشی تا فرود آید بر تو از آن درخت چیزی. اشارت به این است که: اگر عالم، خود، سخنی گوید، پخته تر است از آنچه در جواب سؤال تو گوید، مانند درخت میوه که اگر از آن، میوه خود فرود آید، پخته تر خواهد بود و اگر تو چینی، خام و پخته، درهم است، و دانای مسائل دین که مردمان از دانش او فایده برند، بزرگ تر است در ثواب آخرت از کسی که روزه دار سحر خیز جهاد کننده در راه خدای تعالی باشد و مردمان از دانش او فایده نبرند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۱۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

قوله: (أن لا تكثر عليه السؤال) حذراً عما يوجب الملل. (ولا تأخذ بثوبه) اجتناباً عن سوء الأدب. و«التحية»: الثناء. والمراد ب«الجلوس بين يديه»: الجلوس في مجلسه بحيث لا يحوجه إلى التفات كثير منه عند الخطاب. و ب«الخلف»: ما يقابله. «غمز» بالعين أو الحاجب، كضرب: أشار، وباليد: نخس. في بعض النسخ: «من قول قال فلان وقال فلان» بلا تعريف «القول» فعلى البدل على الأكثر، أو بتقدير القول. «ضجر» به ومنه، كعلم: سأم وقلق؛ أي لا

تظهر الضجر، أو أمرٌ بالنهوض عن المجلس عند وجدان الضجر. و (العالم) المنتفع بعلمه في الدين (أعظم أجراً من الصائم) بالنهار (القائم) بالليل (الغازي في سبيل الله) في الجهاد الأكبر دائماً، وفي أصغره عنده. قال برهان الفضلاء: «إنَّ من حقِّ العالم» أى العالم بالمسائل الدينيَّة. «ولا تأخذ بثوبه» أى عند إرادته النهوض من المجلس إلتماساً لتوقفه ساعةً أخرى. وخصَّة بالتحية دونهم؛ أى لا تن عند غيره بمثل ثنائه فضلاً عن الأزيد. «من قول قال فلان وقال فلان» على الإضافة. والتمثيل ب«النخلة»: إشارة إلى أن كلام العالم من غير سؤال عنه أفضل في جواب سؤال؛ فإن ما يسقط من النخلة أنضج وأكمل. وقال السيّد الأجلّ النائبي رحمه الله: يحتمل أن يكون المراد بالإكثار عليه: الإكثار المتضمّن للضرر، بأن يكثر لينفذ ما عنده، أو ليظهر خطأه أو عجزه. ويحتمل أن يكون المراد بالإكثار عليه: الزيادة على القدر الذى يعمل به، أو يحفظه ويضبطه. ويحتمل أن يكون الظرف متعلّقاً بالسؤال، ويكون المراد بالسؤال عليه الإيراد والردّ عليه. أو يراد ب«على» مفادها، ويراد به السؤال منه، كما في الاحتمال الثانى. وفي كلّ منها ترك رعاية حقِّ العالم وتعظيمه وتوقيره. [والمراد ب«الجلوس بين يديه»: الجلوس حيث يواجهه، ولا يحتاج في الخطاب والمواجهة إلى انصراف إلى جانب السائل. والمراد ب«الجلوس خلفه»: ما يكون بخلاف ذلك، فيحتاج في التوجّه و الخطاب إلى الانصراف نحوه. والمراد ب«الغمز بالعين»: الإشارة بها.] وفي كلّ من الغمز بالعين والإشارة باليد والإكثار من نقل قول القائلين بخلاف قوله ترك التعظيم والإجلال للعالم الذى من حقّه أن يعظّم ويُجَلَّل. «ولا تضجر لطول صحبته»؛ فإنّ في طول صحبته انتفاعاً ونيلاً للمطلوب عاجلاً وآجلاً. فكما أنّ في كسر النخلة أو قطعها تفويتاً أكثر ممّا يتوقّع من الانتفاع به بسقوط شيء منها، كذلك في حطّ مرتبة العالم والاستخفاف به تفويت أعظم ممّا يتوقّع حصوله بالسؤال عنه. «والعالم أعظم أجراً من الصائم القائم الغازي في سبيل الله»؛ لأنّ الصائم يكون صومه مكفّاً لنفسه عمّا أمر بالكفّ عنه، ولا يوجب كفّ أحد في الصوم كفّ آخر، وكذا إقامة الصلاة. والعالم يكفّ نفسه عن الاعتقادات الباطلة بالدلائل القاطعة، ويُقيم الاعتقادات الحقّة بالبراهين القاطعة الواضحة. وهذه الدلائل والبراهين توجب كفّ كلّ نفس عن الآراء الباطلة، وقيام كلّ على المذاهب الحقّة. وكذا الغازي في سبيل الله يدفع طغيان أهل الكفر والضلال، الذين يجاهدهم ويسعى في إزالة باطلهم، فيقاتلهم حتى يقرّوا



بالحقّ أو يعملوا بالذمّة. والعالم يدفع الشُّبه الموجبة للكفر والضلال، ويسعى في إزالتها، فيهدى به بذلك كلّ من وصل إليه واستمعه ونظر بعين الإنصاف، فلماذا صار العالم أعظم أجراً من الصائم القائم الغازى فى سبيل الله جلّ جلاله .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٧١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام و أن لا تكثر عليه السؤال: قال بعض الأفاضل: يحتمل أن يكون المراد بالإكثار عليه، الإكثار المتضمن للضرر بأن يكثّر لينفد ما عنده ليظهر خطاءه أو عجزه، و يحتمل أن يكون المراد بالإكثار الزيادة على القدر الذى يعمل به، أو يحفظه و يضبطه، و يحتمل أن يكون الظرف متعلقاً بالسؤال، و يكون المراد بالسؤال عليه الإيراد و الرد عليه أو لا يراد بعلى مفادها، و يراد به السؤال منه كما فى احتمال الثانى انتهى . قوله عليه السلام و لا تأخذ بثوبه: كأنه كناية عن الإلحاح فى الطلب و يحتمل أن يكون المراد عدم النظر إلى ثوبه و لباسه فى إكرامه كما قيل، و لا يخفى بعده. قوله عليه السلام و اجلس بين يديه: أى حيث تواجهه و لا يحتاج فى الخطاب و المواجهة إلى انحراف، و المراد بالجلوس خلفه ما يكون بخلاف ذلك، و يحتمل أن يكون المراد بالجلوس بين يديه ما يقابل الجلوس خلفه، فيشمل اليمين و اليسار، و يحتمل أن يكون المراد بكل منهما معناه الحقيقى، و لا يكون اليمين و اليسار داخلين فى المأمور به و لا فى المنهى عنه. قوله عليه السلام و لا تغمز: الغمز بالعين الإشارة بها، و لعل فى حذف المفعول إشارة إلى أن الغمز إلى المعلم و إلى غيره مناف لحقه، و أما الإشارة باليد فتحتمل التعميم للعلة المذكورة، و التخصيص بالمعلم بأن يسط يده إليه عند مناظرته كما هو المتعارف، أو يشير إليه بيده إذا تكلم مع غيره لتعيينه، و كل ذلك من سوء الأدب. قوله عليه السلام من الصائم. أى فى نهاره، القائم أى فى ليله بالعبادة طول دهره و إنما كان أفضل منهما لأن الصائم إنما يكف نفسه عما أمر بالكف عنه فى زمان يسير، و كذا القائم

إنما ينفع نفسه فى بعض الأزمان، و العالم يكف نفسه و نفوس أصحابه و من اتبعه مدى الأعصار، عن الاعتقادات الباطلة و الآراء الفاسدة بالدلائل القاطعة، و يوجب إقدام جم غفير فى الأزمان المتطاولة بالصيام و القيام و غيرهما من الطاعات، و المجاهد يدفع غلبة الكفار على أبدان الخلق فى زمان قليل و العالم يدفع استيلاء الشياطين و أهل الضلال على أديانهم إلى يوم القيامة فلذا كان العالم الربانى الهادى للخلق إلى الحق و الصواب أعظم أجرا من الصائم القائم الغازى فى سبيل الله.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٢٤

\*\*\*\*\*

## (٧) باب فقد العلماء

### إشاره

٣٨ / ١

٧ \_ بابُ فَقَدِ الْعُلَمَاءِ

### ١- الحديث

١ / ٧٥ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَرَّازِ (١٢)، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ:

ص: ٩٠

٢-٢ . فى الوسائل : - «دونهم».

٣-٣ . «الغَمَز»: الإشارة بالعين والحاجب، يقال: غَمَزَ الشىء بعينه، أى أشار إليه . والمفعول ضمير محذوف عائد إلى العالم، والتقدير: لا تَغْمِزُهُ بعينك ولا تشر إليه بيدك . أنظر: القاموس المحيط، ج ١، ص ٧١٥ (غمز).

٤-٤ . فى «بح، بس، بف» و حاشية «ف» والمحاسن: «بعينيك».

٥-٥ . هكذا فى «ش، جح» وحاشية «جه، بع» والوفى . وفى سائر النسخ والمطبوع: «من القول .»

٦-٦ . فى «ظ، جس» و شرح صدر المتألهين: «لا تَضَجِّر» صيغة نهى من باب تفعل، أى لا تتضجّر، فحذفت إحدى التاءين كما هو القياس .  
٧-٧ . فى المحاسن: «ينتظر بها».

٨-٨ . هكذا فى «ج، و، بس، بف» و حاشية «ض، بر» والمحاسن والوفى والوسائل وحاشية ميرزا رفيعا . وفى سائر النسخ والمطبوع: «حتى» .  
٩-٩ . فى الوسائل: «وإن».

١٠-١٠ . فى «بر» والوفى: «إن شاء الله تعالى». وفى شرح المازندراني: «إن شاء الله».

١١-١١ . المحاسن، ص ٢٣٣، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٨٥، عن سليمان بن جعفر الجعفى (وهو سهو) عن رجل، عن أبى عبدالله عليه السلام . راجع: بصائر الدرجات، ص ٤، ح ١٠؛ والخصال، ص ٥٠٤، أبواب الستة عشر، ح ١؛ والإرشاد، ج ١، ص ٢٣٠ الوافى، ج ١، ص ١٧٣، ح ٩٤؛ الوسائل، ج ١٢، ص ٢١٤، ح ١٦١١٦.

١٢-١٢ . هكذا فى «ش، بح، بف، جح» . وفى سائر النسخ والمطبوع: «الخَرَّاز». والصواب ما أثبتناه؛ فإنّ أبا أيوب هذا، هو إبراهيم بن عيسى أو ابن عثمان \_ فقد اختلف فى اسم أبيه، كما فى رجال النجاشى، ص ٢٠، الرقم ٢٥، ورجال الطوسى، ص ١٦٧، الرقم ١٩٣٥ \_ ولقبه: «الخَرَّاز» بالراء المهملة المشدّدة بعد الخاء، كما ضبطه ابن إدريس فى السرائر، ج ٣، ص ٥٩١، وابن داود فى مواضع من كتابه، راجع: رجال ابن داود، ص ١٤، الرقم ١٩، و ص ١٧، الرقم ٢٧، و ص ٣٩١

. وهكذا ضبطه العلامة في خلاصة الأقوال ، ص ١٥ ، الرقم ١٣ ، و ص ٢٦٩ ، الرقم ١ ، وفي إيضاح الاشتباه، ص ٨٦ ، الرقم ١٧. لا يقال : إنَّ الشيخ الطوسي عنون الرجل في رجاله تارة في ص ١٥٩ ، الرقم ١٧٧٥ وقال : «إبراهيم بن زياد ، أبو أيوب الخزاز» ، وأخرى في ص ١٦٧ ، الرقم ١٩٣٥ وقال : «إبراهيم بن عيسى ، كوفي خزاز ، ويقال : ابن عثمان» . فإنه يقال : المذكور في بعض النسخ المعتمدة من رجال الطوسي ، في الموضوع الأول هو «الخرّاز» وفي الموضوع الثاني «خرّاز» .

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «مَا مِنْ (١) أَحَدٍ يَمُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَبَّ إِلَى إِبْلِيسَ مِنْ مَوْتِ فَقِيهِ» (٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ ترجمه مصطفوی ] :

مرگ هیچ يك از مؤمنين نزد شیطان محبوبتر از مرگ عالم نیست.

\*\*\*\*\*

[ ترجمه كمره ای ] :

امام صادق (عليه السلام) فرمود: کسی از مؤمنان نمیرد که شیطان را خوشتر آید از مرگ فقیه.

\*\*\*\*\*

[ ترجمه آیت اللهی ] :

امام صادق عليه السلام فرمود: مرگ هیچ کس نزد شیطان محبوبتر از مرگ مجتهد مؤمن نیست. زیرا مجتهد سرپرست يك گروه است كه مقلدين او هستند و تحت رهبری و دستورات او عمل می کنند و این برای شیطان بسیار ناروا و خطرناك است.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح أصول الكافي]:

معنى الفاظه واضح، و اما الوجه فى سرور ابليس بموت الفقيه و هو العالم بالمعارف الايمانية و كيفية السلوك على الصراط بالاعمال الصالحة الاعتدالية فلان شأنه و صنعه ضد ما هو شأن ابليس و صنعه، لان شأن العالم افادة العلم و تعليم الحق و الارشاد الى سبيل الهداية و الحث على طاعة الله و التقرب إليه، و شأن ابليس القاء الشك و الوسوسة فى النفوس و اراءة الباطل فى صورة الحق و اضلال الخلق و ازاغتهم عن سبيل الصواب و الحث على المعاصى. فاذا كان العالم الربانى واقعا على طرف الضد و غاية الخلاف من ابليس و هو أيضا كذلك على ضده، و المتضادان متغالبان متفاسدان فى التغالب، فلا جرم كل منهما يحب فقد صاحبه غاية المحبة، لانه بمنزلة حب الذات، و ليس موت سائر المؤمنين بهذه المنزلة، لان كلا منهم ان كان من شأنه استعداد هذه الدرجة فيكون كونه على طرف الضد من حال ابليس امرا له بالقوة لا بالفعل، و ما بالقوة انقص من ما بالفعل، فاحباب ابليس موته اضعف و انقص من احبابه موت ما هو ضد له بالفعل على نسبة حال القوة و الاستعداد الى حال الفعلية و الحصول و ان لم يكن من شأنه ذلك الاستعداد أيضا، فالحال فى ضعف السرور بموته اظهر.

\*\*\*\*\*

## ۲- الحديث

۲ / ۷۶ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ (۳):

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ الْفَقِيهُ (۴)، تَلِمَ (۵) فِي الْأَسْلَامِ ثَلَمَةٌ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ» (۶) (۷).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: چون مؤمن عالمی بمیرد، رخنه‌ئی در اسلام افتد که چیزی آن را نبندد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- فرمود: چون مؤمن فقیه بمیرد، در اسلام رخنه‌ای افتد که چیزی آن را نتواند بست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۰۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت‌اللهی]:

۲- امام صادق علیه السلام فرمود: چون مجتهد مؤمن بمیرد در اسلام رخنه ای به وجود آید که قابل ترمیم و جبران نیست.

توضیح: باید توجه داشت که از نظر علم و دین مصیبت‌های مادی قابل جبران است ولی مصیبت معنوی و اخلاقی قابل جبران نیست مرگ یک عالم و فقیه از مصیبت‌های معنوی است که قابل جبران نیست و رخنه ای که در اسلام ایجاد شده است با هیچ چیزی نمی شود این خلاء و شکاف را پر کرد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۸۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الثلمة الخلل فی الحیطان و غیره، و ثلم من باب علم فهو اثلّم بین الثلم و ثلمته من باب ضرب ثلما فانثلّم و ثلم فقد یقال: ثلمته بالتشدید للتکثیر، و فی السیف ثلم و فی الاناء ثلم اذا انکسر من شفته شیء، و فی الحدیث نهی عن الشرب من ثلمة القدح ای موضع الکسر، قیل انما نهی عنه لأنه لا یتماسک علیها فم الشارب، و ربما انصب الماء علی ثوبه و بدنه، و قیل. لان موضعها لا یناله التنظيف التام اذا غسل الاناء. و قد جاء فی لفظ الحدیث علی بعض الروایة: انه مقعد الشیطان، و لعله اراد به عدم النظافة. و العلم ان قوله علیه السلام: ثلم فی الاسلام، استعارة بالکنایة تشبیها للاسلام بحائط او بیت و العالم بمنزلة ما یسد به من الخلل به، و هذا كما روى ان رسول الله صلى الله عليه و آله مثل النبوة بالحائط من اللبن و قد کمل الا موضع لبنة واحدة و كان صلى الله عليه و آله تلك اللبنة فختمت به النبوة. و هاهنا اشکال و هو انه اذا مات فقیه یمکن ان یوجد بدله فقیه واحدا و اکثر افضل

منه يسد به الخلل الواقع في الاسلام، ويمكن دفعه بان المراد باللام في المؤمن الفقيه الجنس، وقد ثبت ان ارتفاع الطبيعة برفع جميع افرادها فكذا حكم الموت لانه عدم.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ١٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لا يسدّها شيء. [ص ٣٨ ح ٢] أقول: فإنّ الفقهاء حصون عديدة، فإذا زال حصن، حصل ثلثة من جهة زواله، ولا يقوم حصن آخر مقامه.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: ثَلِمَ (به ثاء سه نقطه) به صيغهُ ماضى مجهول باب «ضَرَبَ» يا باب تفعيل است؛ الثَلَمَ - به فتح ثاء و سکون لام- و التثليم: چیزی را صاحب رخنه کردن. يا به صيغهُ ماضى معلوم باب «عَلِمَ» است. الثَلَمَ، به فتح ثاء سه نقطه و فتح لام: صاحب رخنه شدن. فى حرف جرّ است. الثُّلْمَةُ (به ضمّ ثاء سه نقطه و سکون لام): رخنه. ثُلْمَةٌ، منصوب و مفعول مطلق است، مثل «أُنْبَتَهُ نَبَاتًا». و ظرف، نائب فاعل است. يا ثُلْمَةٌ مرفوع و نايب فاعل يا فاعل است، برای مبالغه. يعنى: روايت است از امام جعفر صادق عليه السلام گفت که: چون ميرد مؤمنى که فهميده مسائل دين باشد و مردمان از دانش او فايده برند، رخنه کرده مى شود در اسلام رخنه اى که نمى بندد آن رخنه را چیزی. بيان اين مى آيد در حديث آينده.

صافى در شرح كافي؛ ج ١، ص ٣١٦



\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

(ثلمة) كضرب، فانتلم. وتثلّم وتثلّمه تثليماً، شدّد للكثرة. وتثلّم السيف-بالفتح- وتثلّم الوادى- بالتحريك- والثلّمة- بالضمّ-: الخلل فى الحائط ونحوه. شبّه الإسلام بالمدينة، وعلماءه الموصوفون بحصنها أو بحصونها. و«ثلمة» نصب على المصدرية، فلعلّ معنى (لا يسدّها شيء): لا يسدّها إلا مثله؛ للقرينة الدقيقة فى الخامس. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «ثلّم» على المجهول من باب ضرب، أو التفعيل. «ثلمة» بالضمّ نصب مفعول مطلق، كأنبته نباتاً. والظرف نائب الفاعل، أو فاعل للمبالغة. وبيان «لا يسدّها شيء» يجىء فى الحديث التالى. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «لا يسدّها شيء»؛ لأنّ الفقهاء الموجودين فى كلّ وقت كلّ منهم كحصن الإسلام فى ذلك العصر، فإذا مات ثلم ثلّمة لا يسدّها شيء؛ لأنّ كلّ واحدٍ من الموجودين حين وفاته كحصن آخر فلا يسدّها هذه الثلّمة التى بزوال هذا الحصن به، وإذا قيل بحصول كمال لآخر عند موته فيصير به ذلك الحصن أشدّ استحكاماً.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٣٧٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

حسن. قوله عليه السلام ثلّمة: هى بالضم: فرجة المكسور والمهدوم.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٢٤

\*\*\*\*\*

٣ / ٧٧ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ

ص: ٩١

١-١ . فى «بس» : - «من».

٢-٢ . الفقيه، ج ١، ص ١٨٦، ح ٥٥٩، مراسلاً؛ تفسير العياشى، ج ١، ص ١٥١، ح ٤٩٨، عن سليمان بن خالد، مع زيادة فى أوّله الوافى، ج ١، ص ١٤٧، ح ٦١؛ البحار، ج ٦٣، ص ٢٢١، ح ٦٤.

٣-٣ . فى حاشية «بج، جم» وشرح صدر المتألّهين : «أصحابنا».

٤-٤ . فى المحاسن: «إذا مات العالم».

٥-٥ . «تلم» جاء لازماً من باب عِلْمَ، وجاء متعدّياً من باب ضرب . وتُلْمَةُ \_ وهى الخلل فى الحائظ وغيره \_ فاعلٌ على الأوّل، ومفعول على الثانى، والفاعل ضمير يعود إلى الموت . أنظر : الصحاح، ج ٥، ص ١٨٨١ (تلم)؛ شرح المازندرانى، ج ٢، ص ١٠١.

٦-٦ . فى المحاسن والبصائر : «إلى يوم القيامة».

٧-٧ . المحاسن، ص ٢٣٣، كتاب مصابيح الظلم، ذيل ح ١٨٥؛ وبصائر الدرجات، ص ٤، ذيل ح ١٠، بسند آخر عن أبى عبد الله عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام . الخصال، ص ٥٠٤، أبواب الستة عشر، ح ١، بسند آخر مع اختلاف الوافى، ج ١، ص ١٤٨، ح ٦٢.

أبى حَمْرَةَ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ، بَكَتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ وَبِقَاعِ (١) الْأَعْرَاضِ، الَّتِي كَانَ يَعْبُدُ (٢) اللَّهَ عَلَيْهَا، وَأَبْوَابُ السَّمَاءِ، الَّتِي كَانَ يُصْعَدُ فِيهَا بِأَعْمَالِهِ، وَتُلِمَّ فِي الْأَسْلَامِ تُلْمَةٌ لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ؛ لِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْفُقَهَاءَ (٣) حُصُونُ الْأَسْلَامِ كَحِصْنِ (٤) سُورِ الْمَدِينَةِ لَهَا» (٥).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام هفتم علیه السلام فرمود چون مؤمن بمیرد فرشتگان و صومعه های زمینی که خدا را در آن عبادت میکرده و درهای آسمانی که اعمالش از آنها بالا میرفته بر او گریه کنند و در اسلام رخنه نی افتد که چیزی آن را نبندد زیرا مؤمنین دانشمند دژهای اسلامند مانند دژهای اطراف شهر.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

ابو الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) می فرمود: چون مؤمن بمیرد فرشته های آسمان و تیکه های زمین که خدا را در آنها عبادت کرده و درهای آسمانها که عبادتش از آنها بالا رفته بر او بگریند و در اسلام رخنه ای افتد که چیزی آن را نبندد زیرا مؤمنان مسئله دان دژهای اسلامند مانند باروی شهر که بر گرد آن است.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

موسی بن جعفر علیه السلام فرمود: چون مؤمن بمیرد فرشته های آسمان و نقاط زمینی که خدا را در آنها عبادت کرده و درهای آسمان ها که عبادتش از آنها بالا رفته بر او بگریند و در اسلام رخنه ای افتد که چیزی آنرا جبران نکند زیرا مؤمنان دانشمند، دژهای اسلامند مانند دژهای اطراف شهر.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قروینی]:

شرح: «مؤمن» در إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ به معنی مؤمن فقیه است، چنانچه در حدیث سابق، تصریح به آن شد.

بِقَاع (به کسر باء یك نقطه) جمع بقعة (به ضمّ و فتح باء و سکون قاف) است.

الْحُصُون (به ضمّ حاء و ضمّ صاد، جمع حصن، به کسر حاء و سکون صاد): حصارها که نگاهدار شهر و مانند آن است از ضرر دشمن؛ و این جا استعاره شده به معنی نگاهبانان. و اضافه در حُصُونُ الْإِسْلَام، لامیه است.

كَحِصْن (به کسر حاء و سکون صاد) خبر مبتدای محذوف است به تقدیر «كُلُّ واحد»؛ و این، برای بیان وجه شبه در استعاره است.

سُور (به ضمّ سین بینقطه و سکون واو و راء بینقطه) مُضَافٌ إِلَیْهِ و مُضَافٌ است. و اضافه در حِصْنِ سُور بیانیه است و برای احتراز از معنی مجازی حِصْن است؛ و

مقصود، تشبیه هر یك از فقها به حِصْنِ سُور است.

و این حدیث به سندی دیگر میآید در «كِتَابُ الْجَنَائِز» در حدیث سیزدهم آخر ابواب؛ و آنجا «كَحُصُون» است به جای كَحِصْن و بیان میشود.

لام در لَهَا اشارت است به آنچه مذکور شد که اضافه در حُصُونِ الْإِسْلَام، لامیه است. ضمیر، راجع به الْمَدِیْنَةُ است و ظرف، متعلق به حِصْن است به اعتبار تضمین معنی حافظ.

یعنی: روایت است از علی بن ابی حمزه گفت که: شنیدم از امام موسی کاظم علیه السلام میگفت که: چون میرد مؤمن فهمیده مسائل دین، گریه میکنند بر او فرشتگان و سرزمینهایی که عبادت میکرد الله تعالی را در آنها و درهای آسمانی که بالا برده میشد در آنها عبادتهای او و رخنه کرده میشود در دین اسلام، رخنهای که نمینند آن را چیزی، خواه مؤمن دانا و خواه غیر آن؛ زیرا که مؤمنان دانیان به مسائل دین که مردمان نفع برند از دانش ایشان، نگاهبانانند برای اسلام. هر کدام، مانند حصار شهر بند است برای آن شهر.

مراد، این است که: هر مؤمن فقیه برای اسلام، مانند قلعه‌های است برای شهری. بنا بر این که مؤمن فقیه، کسی است که احاطه تامه به جزئی از اجزای اسلام- که [مورد ابتلا] در آشنایان اوست- کرده باشد و اصلاً خللی در آن نگذاشته باشد. پس چنانچه اگر قلعه شهری از شهرهای اهل اسلام، بالکلیه خراب شود، رخنهای در آن شهر به هم میرسد که رخنه‌بندی نمیتوان کرد؛ بلکه قلعه دیگر از نو میباید ساخت؛ و پیش از ساختن آن، شهر بیانتظام میشود، به سبب حضور دشمن، به دو وجه: اول، این که انتفای انتظام جزء، لازم دارد انتفای انتظام مجموع من حیث المجموع را؛ دوم، این که اهل شهرهای اسلام، مانند اعضای یکی بدناند. خلل در یکی در حکم خلل در دیگران است. همچنان مردن مؤمن فقیه، مبعوض نمیشود و رخنه‌بندی ممکن نیست؛ بلکه مؤمن فقیهی از نو میباید؛ و چون مؤمن فقیه، کمیاب است، پیش از قیام آن مؤمن در مقام مؤمن اول، شیاطین جن و انس، اسلام را بیانتظام می کنند.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف علی المشهور و ربما يعد موثقاً. قوله عليه السلام بكت عليه الملائكة. أي الموكلون به أو الأعم، وقوله عليه السلام: يعبد الله على بناء المعلوم و ما قيل: من احتمال بناء المجهول بعيد، و بكاء البقاع إما على المجاز و التمثيل كما هو الشائع بين العرب و العجم حيث يعبرون عن شدة

المصيبة بأنه بكى لها السماء والأرض، أو بحذف المضاف أي بكى عليه أهل البقاع من الملائكة و الجن و الأرواح و المؤمنون، و كذا بكاء أبواب السماء يحتمل الوجهين و يحتمل أن يكون كناية عن أن يفقده بسوء حال العالم، و حال أجزائه، إذ به نظام العالم، و يفقده تنقص بركات السماء و الأرض، لا سيما ما يتعلق من العالم بالمؤمن نفسه من الملائكة التي كانت مسرورة بخدمته و حفظه، و البقاع التي كانت معمورة بحركاته و سكناته، و أبواب السماء كانت مفتوحة لصعود أعماله و حسناته، و قيل: لعل المراد بأبواب السماء ما يوصل الأعمال إلى مقرها من العلويات، و يكون وسيلة لوصولها و دخولها و انضباطها فيها، ملكا كان أو روحا أو نفوسا كاملة شريفة قدسية، أو قوة أو نفسا علوية، و بالجملة يراد بالبكاء الحزن الموجب لجري الدموع فينا، سواء كان هناك مع الحزن جرى الدموع أو لا انتهى . قوله عليه السلام كحصن: لعل المراد بالحصن أجزاء السور و المراد بالسور سور البلد و بالحصن الموضع الذي يتحصن فيه أهل البلد، و حمله على المعنى المصدري لا يخلو من بعد لفظا و معنى.

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤ / ٧٨ . وَعَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ (٦)، عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَرَّازِ (٧)، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَا مِنْ (٨) أَحَدٍ يَمُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَبَّ إِلَى إِبْلِيسَ مِنْ مَوْتِ فَقِيهِ» (٩).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق عليه السلام فرمود: مرگ هیچ يك از مؤمنين نزد شیطان محبوبتر از مرگ عالم نیست.

\*\*\*\*\*

[ترجمه كمره ای]:

امام صادق(عليه السلام)فرمود:كسی از مؤمنان نمیرد كه شیطان را خوشتر آید از مرگ فقیه.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام صادق عليه السلام فرمود:مرگ هیچ كس نزد شیطان محبوبتر از مرگ مجتهد مؤمن نیست. زیرا مجتهد سرپرست يك گروه است كه مقلدین او هستند و تحت رهبری و دستورات او عمل می کنند و این برای شیطان بسیار ناروا و خطرناك است.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی]:

معنی الفاظه واضح، و اما الوجه فی سرور ابليس بموت الفقيه وهو العالم بالمعارف الايمانية و كيفية السلوك على الصراط بالاعمال الصالحة الاعتدالية فلان شأنه و صنعه ضد ما هو شأن ابليس و صنعه، لان شأن العالم افادة العلم و تعليم الحق و الارشاد الى سبيل الهداية و الحث على طاعة الله و التقرب إليه، و شأن ابليس القاء الشك و الوسوسة في النفوس و اراءة الباطل في صورة الحق و اضلال الخلق و ازاغتهم عن سبيل الصواب و الحث على المعاصي. فاذا كان العالم الرباني واقعا

على طرف الضد و غاية الخلاف من ابليس و هو أيضا كذلك على ضده، و المتضادان متغالبان متفاسدان فى التغالب، فلا جرم كل منهما يحب فقد صاحبه غاية المحبة، لانه بمنزلة حب الذات، و ليس موت سائر المؤمنين بهذه المنزلة، لان كلا منهم ان كان من شأنه استعداد هذه الدرجة فيكون كونه على طرف الضد من حال ابليس امرا له بالقوة لا بالفعل، و ما بالقوة انقص من ما بالفعل، فاحباب ابليس موته اضعف و انقص من احبابه موت ما هو ضد له بالفعل على نسبة حال القوة و الاستعداد الى حال الفعلية و الحصول و ان لم يكن من شأنه ذلك الاستعداد أيضا، فالحال فى ضعف السرور بموته اظهر.

\*\*\*\*\*

ص: ٩٢

---

١-١ . «بقاع» : جمع البقعة وهى قطعة من أرض على غير الهيئة التى على جنبها . أنظر : ترتيب كتاب العين ، ج ١ ، ص ١٨٢ (بقع).

٢-٢ . قال المازندراني فى شرحه : «الموصول مع صلته إمّا صفة للبقاع، أو صفة للأرض ، وعلى التقديرين «يعبد» إمّا مبنى للفاعل وفاعله: ذلك المؤمن ، أو مبنى للمفعول». واستبعد المجلسى البناء للمفعول فى مرآة العقول .

٣-٣ . فى الكافى ، ح ٤٧٥٢ والعلل وقرب الإسناد: - «الفقهاء».

٤-٤ . والكلمة \_ بقرينة تعلق «لها» بها \_ مصدر، فهو بفتح الحاء بمعنى المنع والحرز . وقال الميرزا رفيعا فى حاشيته : «الحصن \_ بضم الحاء \_ مصدر حصن ككرم أى منع». وفى شرح صدر المتألهين والكافى ، ح ٤٧٥٢ : «كحصون».

٥-٥ . الكافى ، كتاب الجنائز، باب النوادر، ح ٤٧٥٢؛ وقرب الإسناد، ص ٣٠٣، ح ١١٩٠، وعلل الشرائع، ص ٤٦٢، ح ٢؛ بسند آخر عن الحسن بن محبوب، عن على بن رئاب، مع تفاوت يسير.



وفى الفقيه، ج ١، ص ١٣٩، ح ٣٨١، مرسلًا إلى قوله: «بأعماله» مع اختلاف يسير الوافى، ج ١، ص ١٤٨، ح ٦٣؛ الوسائل، ج ٣، ص ٢٨٣، ح ٣٦٦٠.

٦-٦. فى «ب، بر، بس، بف» وحاشية «ف»: «أحمد بن محمد».

٧-٧. هكذا فى «ش، و، بو، جح، جر، جل، جم». وفى سائر النسخ والمطبوع: «الخرزاز». وما أثبتناه هو الصواب، كما تقدم ذيل ح ٧٥.

٨-٨. فى «بس»: - «من».

٩-٩. الفقيه، ج ١، ص ١٨٦، ح ٥٥٩، مرسلًا؛ تفسير العياشى، ج ١، ص ١٥١، ح ٤٩٨، عن سليمان بن خالد، مع زيادة فى أوله الوافى، ج ١، ص ١٤٧، ح ٦١.

## ٥- الحديث

٥ / ٧٩. عَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ، عَنْ عَمِّهِ يَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ، قَالَ:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ أَبِي كَانَ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ بَعْدَ مَا يُهْبِطُهُ (١)، وَلَكِنْ يَمُوتُ الْعَالِمُ، فَيَذْهَبُ بِمَا يَعْلَمُ، فَتَلِيهِمْ (٢) الْجُفَاءُ (٣)، فَيَضِلُّونَ وَيُضِلُّونَ، وَلَا خَيْرَ فِي شَيْءٍ لَيْسَ لَهُ أَصْلُ» (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

امام صادق عليه السلام فرمود: پدرم میفرمود: خداوند پس از آنکه علم را فرو فرستاد بر نمیگرداند، لیکن عالم که بمیرد علمش برود و جای خود را بمردم خشک و خشنی دهد که گمراهند و گمراه

کننده و چیزی که بتون و ریشه ندارد خیر ندارد. (مجلسی علیه الرحمه «تلیهم» را از ماده ولایت گرفته و چون بنظر درست نیامد از ماده ولی گرفتیم)

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- فرمود: به راستی پدرم می فرمود که: خدای عز و جل علم را پس از آنکه به زمین فرو فرستاده برنگیرد ولی عالم بمیرد و علمی که دارد ببرد و دنبال آنها مردمان سخت دل جفاجو آیند و گمراه باشند و گمراه کنند و چیزی که ریشه ای ندارد خیر در آن نیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۰۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۵- امام صادق علیه السلام فرمود: پدرم می فرمود خدای عز و جل پس از آنکه علم را به زمین فرستاد، برنمی گرداند ولی عالم که بمیرد علم خویش را با خود ببرد و جای او مردمی گمراه و خشن اشغال کنند که ریشه ندارند و وقتی که ریشه نباشد خمیری هم در او نخواهد بود.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۸۱

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن محمد عن سهل بن زياد عن على بن اسباط»، قال الشيخ فى الفهرست: له اصل وروايات روى عنه محمد بن الحسين بن ابى الخطاب و موسى بن جعفر البغدادي، قال النجاشي: روى عنه محمد بن أيوب الدهقان و احمد بن هلال، و احمد بن يوسف بن حمزة بن زياد الجعفي. «عن عمه يعقوب بن سالم»،. الاحمر الكوفي اخو اسباط بن سالم ثقة من اصحاب ابى عبد الله عليه السلام «عن داود بن فرقد»،. مولى آل بنى السمال الاسدى النصرى بالنون، و فرقد يكنى أبا يزيد الكوفي ثقة روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام و اخوته يزيد و عبد الرحمن و عبد الحميد، قال ابن فضال: داود ثقة ثقة «صه». قال الشهيد رحمه الله فى الحاشية: كذا فى كتاب النجاشي بنى السمال، و فى كتاب الشيخ و ابن داود: آل ابى السمال، و اكثر نسخ الكتاب و جميع النسخ لغيره من الكتب السمال باللام و فى بعض نسخ الكتاب بالكاف. و فى كتاب الكشي محمد بن مسعود قال: حدثنى عبد الله بن محمد قال: حدثنى الوشاء عن على بن عقبة عن داود ابن فرقد، قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك كنت اصلى عند القبر و اذا رجل خلفى و هو يقول:

أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ...

وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا

(النساء-٨٨، و فى الآية تقديم و تأخير) قال: فالتفت إليه و قد تأول على هذه الآية و ما ادرى من هو و انا اقول:

وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ

(الانعام-١٢١)، فاذا هو هارون بن سعيد، قال: فضحك ابو عبد الله عليه السلام ثم قال: اصبت الجواب قبل الكلام باذن الله ثم قال: جعلت فداك لا جرم و الله ما تكلم بكلمة، فقال ابو عبد الله

عليه السلام: ما احد اجهل منهم ان فى المرجئة فتيا و علما و فى الخوارج فتيا و علما و ما احدا جهل منهم. «قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: ان ابى كان يقول: ان الله تعالى لا يقبض العلم بعد ما يهبطه و لكن يموت العالم فيذهب بما يعلم فتليهم الجفأة فيضلون و يضلون، و لا خير فى شىء ليس له اصل». الجفأة جمع الجافى من الجفاء و هو الغلظ فى العشرة و الخرق فى المعاملات و غيرها و ترك الرفق و اللين، و المراد من الجفأة هاهنا اهل النفوس الغليظة و القلوب القاسية الذين ليس لهم استعداد اكتساب العلوم و المعارف. و المعنى: ان ذهاب العلم من الدنيا ليس كذهاب صفات الاجسام من الاجسام كالطعوم و الروائح، لان العلم اذا حصل فى نفس العالم يصير صورة ذاته و نحو وجود نفسه و به يصير ذاته ذاتا عقلية غير قابلة للموت و الزوال، و هذا معنى قوله: ان الله لا يقبض العلم بعد ما يهبطه، بل ذهاب العلم عن الدنيا انما يتحقق بموت العلماء و انقراضهم و ان يخلفهم و ينوبهم نفوس جافية غليظة يلوا امور الناس، فهم لقصور جوهرهم و سوء طريقهم يضلون عن طريق الحق ثم بادعائهم الفضل و استدعائهم استتباعهم للناس يضلونهم، و اذ لا يكون للمتبوع علم فكيف يحصل للتابع علم؟ فينعدم العلم و العدل عن العالم و ينتشر الجور و الظلم، و هذا معنى قوله عليه السلام: و لا خير فى شىء ليس له اصل، كالولاية بدون العلم و العدل. و يحتمل ان يكون المراد منه ان الخيرات كلها فى هذا العالم تابعة للعلم، اذ العلم اصل العبادات و الاعمال الحسنة و هو الخير الكثير كما فى قوله تعالى:

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرة-٢٦٩) فاذا انفق العلم انفق الخير مطلقا، و لا خير فى عبادة ليس معها علم كما ورد فى الحديث.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ١٥٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله عليه السلام: فتليهم الجفافة الجفافة جمع الجافى، اما من جفا عنه و جفاه بمعنى بعد عنه، و بناء على ما فى النهاية الاثرية فى الحديث «انه كان يجافى عضديه عن جنبيه للسجود» أى يباعدهما. و منه الحديث الاخر «اذا سجدت فتجاف» و هو من البعد عن الشىء يقال جفاه اذا بعد عنه و أجفا اذا أبعد، و منه الحديث «اقرأوا القرآن و لا تجفوا عنه»، أى تعاودوه و لا تبعدوا عن تلاوته . و فى مغرب المطرزي: جفا جنبه عن الفراش و تجافى اذا نبا و ارتفع، و منه جافى عضديه أى باعدهما عن جنبيه. و فى صحاح الجوهري: جفا السرج عن ظهر الفرس و أجفيته أنا اذا رفعته عنه، و جافاه عنه فتجافى جنبه عن الفراش أى نبا . و اما من الجفاء بالمد خلاف البر و ترك الصلة، و الضمير المنصوب فى «قتيلهم» للناس من الولاية أو للعلماء من الولي، قال فى المغرب: الولي بمعنى القرب، و عن على بن عيسى الولي حصول الثانى بعد الاول من غير فصل، فالاول يليه الثانى و الثانى يليه الثالث، يقال: ولي الشىء الشىء يليه وليا. و منه قوله عليه السلام «ليني أولو الاحلام». و يقال: ولي الامر و تولاه اذا فعله بنفسه، و منه قوله «لوا أخاكم» أى تولوا أمره من التجهيز، و ولي اليتيم أو القليل و والى البلد أى مالک أمرهما، و مصدرهما الولاية بالكسر. و قال فى الصحاح: الولي القرب و الدنو، و كل مما يليك أى مما يقاربك، يقال منه: وليه يليه بالكسر فيهما و هو شاذ، و أوليته الشىء فوليه و كذلك ولي الوالى البلد و ولي الرجل البيع ولاية فيهما . و المعنى فتلى الناس و المتعلمين و تتولى أمرهم الجفافة البعيدون عن طريق العلم المتباعدون عن سبيل الحكمة أو أهل الجفاء على العلم و الحكمة و ذويهما أو تلى أولئك العلماء الذاهيين بما يعلمون و يتكلف الامر بعدهم من غير فصل البعيدون عن طريق الحق و سبيل الهداية، أو الذين يجفون و يظلمون العلم و المتعلمين بجهلهم و غيهم فيضلون و يضلون. و رب نسخة من نسخ الكتاب «فتؤمهم الجفافة» من الام بالفتح القصد، و ضمير الجمع للمتعلمين و المستفتين خاصة. فليدرك و ليتبصر.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فتليهم. [ص ٣٨ ح ٥] أقول: فى بعض النسخ: فتأمهم الجفاه. يقال: أمّ زيد القوم فى الصلاة وغيرها وهم يقتدون به ويتبعونه، فيضلون الجفاهة فى أفكارهم واجتهاداتهم، بفتح الياء المضارعة، فيضلون بضم الياء المضارعة، أى المقتدون. ثم إن الجفاهة جمع الجافى، بمعنى البعيد من الحق. والمراد هنا من الجفاهة: الجاهلون، أى إن العلم لا ينقطع، ولا يقبض الله بموت العالم، وإنما سبب الجهل بعد موته أن الجهال قاموا مقام العلماء، وكانوا ضالين بأنفسهم، ومضلين لغيرهم.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٦١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: لا يَقْبِضُ: (به قاف و باء يك نقطه و ضاد بانقطه) به صيغه نفى مضارع غايب معلوم باب «ضَرَبَ» است. العِلْمُ منصوب و مَفْعُولٌ بِهِ است و عبارت است از آیات بَيِّنَاتٍ مُحْكَمَاتٍ نَاهِيَةٍ از پیروی ظنِ امره به سؤَالِ «أهل الذکر» از هر مشتبّه که مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ باشد، موافق آنچه گذشت در شرح حدیثِ آخِرِ بابِ پنجم که «بَابُ ثَوَابِ الْعَالِمِ» است. ما دو جا، مصدریّه است. عالم، عبارت است از دانای آن آیات. و مراد به موت آن عالم، این است که کم و ضعیف می شوند باقیمانندگان آن دانایان، مثل این که به موت رسول الله صلی الله علیه و آله کم و ضعیف شدند و به موت امیر المؤمنین - صلوات الله علیه - کمتر و ضعیف تر شدند و مرتبه مرتبه ضعف به حدی رسید که امام زمان، غایب شد. فَتَوَمُّهُمْ (به همزه و تشدید میم) و ضمیر، راجع به مردمان که مفهوم است از لا يَقْبِضُ یا از فَيَذْهَبَ [که] به صيغه مضارع غايبه معلوم باب [مَنَعَ] است. باء در بِمَا برای تعدیه یا برای مصاحبت است. الجُفَاهَةُ (به ضم جیم و تخفیف فاء، جمع جافى): دور افتادگان از آن علم، به تأویل و تخصیص نامعقول، به خیال این که به غیر پیروی ظن چاره نیست. لَا خَيْرَ فِي شَيْءٍ لَيْسَ لَهُ أَصْلٌ برای بیان این است که کسی که آیات بَيِّنَاتٍ مُحْكَمَاتٍ را اصل نساخته باشد در اقوال و افعال خود، سرگردان

و گمراه و گمراه کننده است و آن، حال مخالفان شیعه امامیه است. یعنی: گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: به درستی که پدرم امام محمد باقر علیه السلام می گفت که: به درستی که الله-عَزَّ وَجَلَّ- باز نمی گیرد از مردمان، آیات بینات محکمت را بعد از آن که فرو می فرستد آن را، و لیک می میرد دانای آن آیات بینات محکمت. پس می برد از میان مردمان، دانش خود را. پس پیشوایی می کنند مردمان را دور افتادگان از آن آیات بینات محکمت. پس گمراه می شوند آن پیشوایان و گمراه می کنند دیگران را. و نیست خوبی در مذهبی و طریقتی که نیست آن را بنیادی از آیات بینات محکمت قرآن که علم است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۱۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی علم أصول الدین من لدن آدم علیه السلام إلى انقراض زمان التكليف، وأهله من الحجّة المعصوم وشيعته سلسله نورانيّة ممتدّة من أول الدنيا إلى آخرها، لن تخلو الدنيا ما دامت منها إلا أنّ عالماً من علمائه يقضى نَحْبَهُ أو يغيب بإذن الله. والمراد ب«العالم»: الحجّة المعصوم العاقل عن الله. «وليه» صار والياً له، وتناوله بقصد التملّك من الولاية. في القاموس: الولاية بالكسر والفتح لها معان، أو بالفتح مصدر، وبالكسر الخُطّة والإمارة والسلطان. وفي بعض النسخ «فتأمّهم» من الإمامة مكان «فتليهم». وضمير الجمع عليهما للناس أو العباد. و (الجفافة): جمع الجافي من الجفاء، وهو الظلم، والغِلْظُ في المعاشرة، والخُرْقُ في المعاملة ملّة في شيء من المحكم والمتشابه (أصل) أي مأخذ عن الحجّة المعصوم. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «لا يقبض» على المعلوم من باب ضرب. و«العلم» نصب ومفعول به، وهو عبارة عن الآيات بينات المحكمات الناهية عن اتّباع الظنّ الآمرة بسؤال أهل الذّكر عند كلّ مشتبه محتاج إليه. و«ما» في الموضعين مصدرية. و«العالم» عبارة عن العالم بتلك المحكمات. والمراد بموته أنّ به يضعف الباقون ويقلّون، كقلّتهم وضعفهم بعد

رسول الله صلى الله عليه و آله على التدرّيج حتّى انتهى إلى غيبة الإمام عليه السلام. و«الباء» فى «بما» للتعدية، أو للمصاحبة. «فتأمّمهم» بالهمز وتشديد الميم، والضمير ل«الناس» المفهوم سياقاً «ولا خير فى شىء ليس له أصل» يعنى من لم يكن له مستند فى الأقوال والأفعال من المحكمات فهو ضالّ مضلّ، كما هو شأن مخالفيها. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: يعنى لا يقبض العلم من بين الناس بعد هبوطه، بل يبقى فيهم، ويكون فيه من يعلم، ولكن يموت العالم «فيذهب بما يعلم» أى بعلمه الذى كان له. «فتأمّمهم الجفأة» أى تأخذهم تابعين مطيعين مقرّين بإمامتهم. وفى بعض النسخ: «فتليهم الجفأة» أى تملك التصرف فى أمورهم.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام لا يقبض العلم: أى إذا أفاض الله العلم الحقيقى على العالم الربانى لا يسلبه منه، فلا يكون فقد العلم بذهابه وبقاء محله، بل إنما يذهب بذهاب محله و بذلك ظهر أن ذهاب العالم أعظم المصائب لا هل العالم، إذ به يذهب العلم من بينهم. قوله عليه السلام فتليهم الجفأة: أى تتصرف فى أمورهم، من الولاية بالكسر وهى الإمارة، و الجفأة البعداء عن الآداب الحسنة و أهل النفوس الغليظة، و القلوب القاسية التى ليست قابلة لاكتساب العلم و الكمال. قوله عليه السلام و لا خير: أى لما كان بناء الولاية و السياسة على العلم و لا خير فى ولاية لا علم لصاحبها و لم يؤمر الناس بمتابعته و أخذ العلم عنه، أو المراد أن علومهم كلها جهل لا أصل لها أو أعمالهم بغير علم باطلة لا حقيقة لها.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٢٦

\*\*\*\*\*



## ٦- الحديث

٦ / ٨٠ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ جَابِرٍ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّهُ يُسَخِّي (٥) نَفْسِي فِي سُرْعَةِ الْمَوْتِ وَالْقَتْلِ فِينَا قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا» (٦) وَهُوَ ذَهَابُ الْعُلَمَاءِ» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

زين العابدين عليه السلام مي فرمود: زود مردن و كشته شدن ما خانواده را گفتار خدا بر من گوارا ميكند (٤١ سوره ١٣) «مگر نمى بينند كه ما بر زمين درآئيم و از اطرافش كاهش دهيم» كاهش اطراف زمين همان از دست رفتن علماست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٤٨

\*\*\*\*\*

[ترجمه كمره اى]:

٦- على بن الحسين (عليهما السلام) مى فرمود: زود مردن و كشته شدن ما خانواده را بر من هموار و آسان مى كند گفتار خدا (٤١ سوره ١٣): «مگر نبينند كه ما بر زمين بتازيم و اطرافش را بكاھيم» مقصود از دست رفتن علماء است.

ترجمه كمره اى؛ ج ١، ص ١٠٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- علی بن الحسین علیه السلام فرمود: زود مردن و کشته شدن ما خانواده، سخن خدا را بر من گوارا سازد که فرمود:

«آیا مردم نمی بینند که ما قصد سرزمین (کافران جاهل) کرده و از هر طرف می کاهیم» (سوره رعد/۴۱) مقصود کاهش اطراف زمین همان مرگ عالمان و فقیهان است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۸۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن محمد بن علی عن ذكره عن جابر بن یزید». الجعفی ابو عبد الله تابعی اسند عنه روى عنها عليهما السلام، وقيل: ابو محمد الجعفی عربی قديم لقی أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السلام و مات فى ايامه سنة ثمان و عشرين و مائة، و قال يحيى بن معين: مات سنة اثنين و ثلاثين و مائة، قال العلامة فى «صه» روى فيه الكشى مدحا عظيما و روى بعض الذم و الطريقتان ضعيفان ذكرناهما فى الكتاب الكبير. و قال السيد على بن احمد العقيقى العلوى: روى ابى عن عمار بن ابان عن الحسين بن ابى العلاء ان الصادق عليه السلام كان ترحم عليه و قال: انه كان يصدق علينا، و قال ابن عقدة: روى محمد بن احمد البراء الصائغ عن احمد بن الفضل، عن حنان بن سدير عن زياد بن ابى الحلال عن الصادق عليه السلام ترحم على جابر، و

قال: انه كان يصدق علينا و لعن المغيرة و قال: انه كان يكذب علينا و قال ابن الغضائرى: جابر بن يزيد الجعفى الكوفى ثقة و لكن جل من روى عنه ضعيف، فممن اكثر عنه من الضعفاء عمرو- بن شمر الجعفى و مفضل بن صالح السكونى و منخل بن جميل الاسدى، وارى الترك لما روى هؤلاء عنه و التوقف فى الباقي الا ما خرج شاهدا. و قال النجاشى: جابر بن يزيد الجعفى لقي أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السلام و مات فى ايامه سنة ثمان و عشرين و مائة و روى عنه جماعة غمز فيهم و ضعفوا، منهم عمرو بن شمر و مفضل بن صالح و منخل بن جميل و يوسف بن يعقوب و كان فى نفسه مختلطا، و كان شيخنا ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ينشدنا اشعارا كثيرة فى معناه تدل على الاختلاف ليس هذا موضع ذكره. قال العلامة: و الاقوى عندى التوقف فيما يرويه هؤلاء عنه كما قاله الشيخ ابن الغضائرى رحمه الله «اه». و قال المحشى: لا وجه للتوقف فيما يرويه هؤلاء عنه لشدة ضعفهم فى انفسهم الموجب لرد روايتهم، و انما كان ينبغى التوقف فيما يرويه الجابر نفسه لاختلاف الناس فى مدحه و ذمه و ان لم يرجح الجراح على كل حال فلا وجه لادراجه فى هذا القسم. انتهى. و اقول: و أيضا لا مماثلة بين ما قاله الشيخ ابن الغضائرى و بين ما رآه و قواه العلامة رحمه الله، فان الذى قاله ابن الغضائرى فى حق الجابر و رآه الترك لما روى هؤلاء عنه و التوقف فى الباقي لا التوقف فيما رواه هؤلاء، فايراد لفظه كما فى كلامه ليس كما ينبغى. «عن ابى جعفر عليه السلام قال: كان على بن الحسين عليهما السلام يقول: انه يسخى نفسى فى سرعة الموت و القتل فينا قول الله عز و جل:

أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا

(الرعد- ٤١)، و هو ذهاب العلماء». السخاء و السخاوة الجود، و الطرف الناحية من النواحي و الطائفة من الشىء، و فلان كريم الطرفين يراد به نسب ابويه، و اطراف الشخص ابواه و اخوته و اعمامه و كل قريب له محرم و لا يدري ان طرفيه أى ذكره و لسانه، و لا يملك طرفيه أى فمه و استه اذا سكر، و الاطراف الاشراف. و قوله عليه السلام: يسخى نفسى، من باب التفعيل و نفسى مفعوله و فاعله قوله الله، اى مفاد هذه الآية، يجعل نفسى سخية فى باب سرعة الموت او القتل فينا اهل البيت، يعنى تجود

نفسى بهذه الحياة اشتياقا الى لقاء الله تعالى و يرغب فى سرعة وقوع الموت او الشهادة الواقعة  
فيها، لان المراد من نقصان الارض من اطرافها و هى نهاياتها ذهاب العلماء. و اعلم ان الذى ذكره  
المفسرون فى هذه الآية وجهان: فعن ابن عباس فى تفسير هذه الآية: ان المراد من قوله:

أَنَا نَاتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا

\*

موت اشرافها و كبرائها و علمائها و ذهاب الصلحاء و الاخيار. و قال الواحدي: و هذا القول و ان  
احتمله اللفظ الا ان اللائق بهذا الموضع هو المراد أنا نأتى الارض الكفرة و ننقصها من اطرافها، لان  
المسلمين يستولون على اطراف مكة فيأخذونها من الكفرة قهرا و جبرا، و ذلك لانه تعالى لما وعد  
رسوله صلى الله عليه و آله بان يريه بعض ما وعده او يتوفاه قبل ذلك بين فى هذه الآية ان آثار تلك  
المواعيد قد ظهرت و علاماتها قويت و هو قوله:

أَنَا نَاتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَ اللَّهُ يَحْكُمُ لَكُمْ لَمْ يُعَقِّبْ لِحُكْمِهِ وَ هُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

(الرعد-٤١)، فانتقاص احوال الكفرة و ازدياد قوة المسلمين من اقوى العلامات و الامارات على ان  
الله منجز ما وعده، و نظيره قوله تعالى:

أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ

(الأنبياء-٤٤). و قال الفخر الرازى فى الكبير: و يمكن ان ذلك الوجه أيضا لائق بهذا الموضع و  
تقريره ان يقال: او لم يروا ما يحدث فى الدنيا من الاختلافات خراب بعد عمارة و موت بعد حياة و  
ذل بعد عز و نقص بعد كمال، و اذا كانت التغيرات محسوسة مشاهدة فما الذى يؤمنهم ان يقلب الله  
الحال على هؤلاء الكفرة بان يجعلهم ذليلين بعد ان كانوا عزيزين و مقهورين بعد ان كانوا قاهرين، و  
على هذا الوجه فانه يجوز اتصال هذا الكلام بما قبله، و قيل: ننقصها من اطرافها بموت اهلها و  
تخريب ديارهم و بلادهم، فهؤلاء الكفرة كيف أمنوا من ان يحدث امثال هذه الوقائع؟ هذا غاية ما

ينتهي إليه افكارهم و آراؤهم. فان قلت:فما تأويل هذه الآية و معنى اتيانه تعالى الارض و ما الوجه فى كونها سببا لان يصير العالم الربانى سخيا وجود بنفسه فى طلب سرعة الموت او القتل؟ قلت:للاية تأويلان:احدهما بحسب الآفاق و الثانى بحسب الانفس،فالاول ان الكفرة لما كانوا منكرو المعاد و معتقدين ان الدنيا باقية فاشار تعالى الى انهم لو نظروا و تأملوا فى احوال الارض و تقلباتها و استحالاتها لرأوا انها يتلطف و يتصفى فيصير نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فيتبدل صورة فصورة،فكانت صورة كثيفة ارضية فتدرجت فى اللطافة فصارت طبيعة حافظة للتركيب و الكيفية الاعتدالية ثم نفسا فاعلة للجذب و التغذية و النمو و التوليد ثم نفسا ذات حس و إرادة ثم صارت ذاتا روحانية ذات توهم و فكر و روية،فاشتدت لطافة و روحانية الى ان خرجت من هذه النشأة الى نشأة اخر فنقصت ارضيتها من جهة اطرافها و انضافت الى عالم الروحانية. و المراد من اطرافها هو اواخر مراتبها اللطيفة التى بعدت عن غاية الكثافة و- الارضية و قربت فى التصفى و التزيد الى عالم الآخرة،و ذلك كله باتيان القوى الفعالة باذن الله المتصرف فى المواد الارضية المحركة لها الى غاياتها الكمالية،و تلك القوى الملكوتية الجاذبة و السائقة متفاوتة المراتب حسب مراتب الانواع الارضية،فان فى النبات قوة تجذب المواد العنصرية و تلتفها و تصفيها عن بعض الكدورات و يجعلها صاعدة الى درجة الصورة النباتية. و فى عامة الحيوان قوة اخرى اعلى منها درجة شأنها تصفية الصور الطبيعية الواقعة فى الاوضاع و الامكنة و الجهات و تجريدها عن هذه الاغشية و اللبوسات الى ان يجعلها صورة محسوسة حيوانية مجردة عن المادة و الجهة و المكان،لكن بشرط حضور المادة الخارجية. و فى خواص الحيوان قوة اخرى اعلى و ارفع من الاوليين.تجرد الصورة الحسية تجريدا اتم و تصفيها تصفية اكثر من المادة،و من النسبة إليها أيضا نسبة وضعية فيسوقها من درجة الحس الى درجة التمثل و الصور المثالية. و لخواص البشر قوة إلهية تجرد صورة الادراكية من التعينات الجزئية الخيالية و يجعلها كلية عقلية و ينقلها من حد التخيل الى حد التعقل باسراق نور العقل عليها،و يجعل ذاته النفسانية بنور العلم ذاتا عقلية من الله مبدؤها و الى الله منتهاها،و هذا على ضروب الحياة بعد الموت عن النشأة السابقة و هو معنى قوله تعالى:

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا

(الانعام-١٢٢). و اذا علمت هذا فنقول: النفوس ثلاثة اقسام: النباتية و الحيوانية و الانسانية و لكل منها جاذب الى جهة الفوق باعمال يناسبه و مدرك محيط لما تحته بادراكات يناسبه، قال تعالى:

وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ

(ق-٢١)، اشارة الى قوته الادراكية و التحريكية او العلمية و العملية. فكما ان هذه النفوس متفاوتة المراتب فكذا الملائكة الموكلة عليها المباشرة لافعالها باذن الله السائقة اياها و الشاهدة عليها متخالفة الدرجات،

وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ

\*

(الانعام-١٨)، فقوله:

أَنَا نَاتِي الْأَرْضَ نَتَقُّصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا

\*

، اي ناتي بملائكتنا عالم الارض و نأخذ كمالاتها و انوارها و صورها الشريفة على التدرج الى ان نستوفينا فيبقى ناقصة مظلمة لا خير فيها فيقوم الساعة، و إليه الاشارة في قوله صلى الله عليه و آله: لا يقوم الساعة و في وجه الارض من يقول: الله الله. و التأويل الثاني بحسب الانفس الانسانية، و هو ان الانسان بكماله العقلي نشأة جامعة مشتملة على جملة ما في الكون مفصلا، فله في ذاته درجات كمالية يرتحل من بعضها الى بعض طبعا و إرادة، فكان أولا في الرحم كجوهر نباتي يجذب الغذاء و ينمو في المقدار نماء ثم صار حيوانا ذا حس و حركة و شهوة و غضب، ثم انتقل الى اخر درجة الحيوانية و اول درجة الانسانية و هو استعداد العقل و العلم بسبب النطق و الفكر و الروية و فيه يشترك جميع افراد البشر، فان ساعدته العناية الالهية و الجذبة الربانية التي توازي عمل الثقيلين و

استكمل بنور العلم و العرفان تصوير ذاته ذاتا اخرى عقلية بعد ما كانت حيوانية. و هذه المرتبة انما يحصل له بمحض افاضة الله اياه و اشراقه عليه بنور الهدى فيحييه حياة طيبة عقلية بلا واسطة امر متوسط بينه تعالى و بين عبده من ملك او معلم بشري، فقله تعالى:

أَنَا نَأْتِي الْأَرْضَ

\*

، اي ارض نفسه القابلة لما ينزل إليها من سماء العقل من الصور و الهيئات المشرقة بنور ربها، ننقصها من اطرافها اي نزيل عنها جهة النفسية و التغير و الانفعال فيجعلها عقلا صرفا و جوهرًا قدسيا محضا و اصلا الى جوار رحمة الله ناجيا من عذاب القطيعة و نار الفرقة. فاذا تقررت لك هذه المعاني فنقول لما دلت الآية على ان الله تعالى هو المتولى المباشر لتوفى نفوس العلماء الكاملين و قبض ارواحهم إليه تعالى، و لا شك ان الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين بحسب ذواتهم الشريفة المقدسة النورانية من اعظم العلماء الراسخين و ساداتهم و اشرافهم، فهي يرغبه عليه السلام في لقاء الله و يشوقه الى حلول الاجل و ورود الموت او القتل سريعا، و زهوق روحه الشريف من الدنيا و خلعه لباس البدن و غطاء النفس أيضا، فيجود و يسخو نفسه بنفسه و روحه بروحه حتى لحق الى لقاء الله و شهود جماله و جلاله و ذلك هو الفوز الكبير.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ١٥٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السادس قوله رحمه الله: عن أحمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن علي بن النعمان البجلي أبي جعفر مؤمن الطاق، قوله عليه السلام: انه يسخو

نفسى السخاوة و السخاء الجود، و سخيت نفسى عن الشىء تسخى اذا تركته. و قوله عليه السلام «فينا قول الله» اما فى قوة لكن فينا قول الله

أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا

و هو ذهاب العلماء، فنحن لا نسارع الى الموت أو القتل مع زهادة أنفسنا فى هذه الحياة الظاهرية، و سخاوتها عن هذه النشأة البدنية اشفاقا على الناس من ذهاب العلم عنهم و فساد النقص فى أرضهم. و اما بيان سبب السخاوة فى سرعة الموت أو القتل، فمغزاه لان الله يأتى الارض ينقصها من أطرافها فيذهب بأنفسنا الى صقعه و يقبض أرواحنا الى جواره.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٨١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: تسخى . [ص ٣٨ ح ٦] أقول: بتخفيف الخاء، و فاعله «نفسى». و «فينا» ظرف مرفوع محلاً خبراً عن قول الله، و جملة المبتدأ والخبر استينافية بيانية، أى لأنّ فينا قول الله. و على تقدير تشديد الخاء فاعله «قول الله»، و مفعوله «نفسى» والظرف الأول متعلّق بقوله: «تسخى» والثانى ب «سرعة». و فى الصحاح: السخاوة و السخا: الجود، و سَخَيْتُ نفسى عن الشىء: إذا تركته .

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٦١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :



شرح: الأطراف (جمع طریف): نفیس ها. یعنی: بود امام زین العابدین علیه السلام که می گفت: به درستی که بی مضایقه می کند مرا در شتابیدن مردن و کشته شدن در ما علما، قول الله تعالی در سوره رعد که: «آیا از دلیل های بی اعتباری زندگی دنیا نزد ما- که وسیله علم به وجوب تکلیف و بعث رسول و تعیین وصی و ثواب و عقاب آخرت است و الا بازیچه خواهد بود- این را هم ندیده و ندانسته اند که ما می آییم و خراب می کنیم زمین را، به این روش که نقصان در زمین می کنیم از بردن خوبان زمین. امام علیه السلام گفت که: مراد از این خراب شدن و نقصان به هم رسیدن در زمین، مرگ دانایان به مسائل دین است. مراد امام، این است که: هر گاه الله تعالی آمدن به زمین را به خود نسبت داده باشد در وقت میرانیدن دانایان، مانند کسی که به استقبال کسی آید از کمال دوستی، و آن را باعث خرابی و نقصان زمین و بی اعتباری دنیا گفته باشد برای تعظیم دانایان. پس دانا مضایقه در مرگ و کشته شدن خود نمی باید داشته باشد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۲۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «السَّخَاءُ» و «السَّخَاوَةُ»: الجود. يُقال: منه سخا يسخو كدعا يدعو، أو سخي يسخي كرضى يرضى. وسخو يسخو- من باب حسن- سخاوة: صار سخيًّا و جاد، وأسخاه غيره. یعنی (أنه يسخي نفسي) فيما ذكر تعظيم الله العلماء وتكريمه إياهم بنسبة الإتيان إلى نفسه سبحانه، ف«نفسى» نصب على المفعولية. و«قول الله تعالى» رفع على الفاعلية. والآية فى سورة الرعد . ولعل المراد بنقصان الأرض من أطرافها: خلّوها من نور العلم؛ أى خلّو بعض أطرافها؛ لمكان «من» وشرف المكان بالمكين. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «من أطرافها» أى من نفائسها، جمع طريف، بمعنى النفيس. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: وفى بعض النسخ: «يسخي» من باب التفعيل. وفى بعضها: «تسخى من المجرد». وعلى الأولى: فاعله «قول الله» ومفعوله «نفسى» و«فينا» متعلّق

ب«سرعة الموت والقتل». وعلى الثانية:فاعلها«نفسى»و«فينا»خبر لقوله:«قول الله». وقال بعض المعاصرين: إنّما عبّر عن العلماء بنهايات الأرض؛ لأنّ غاية الحركات الأرضيّة، ونهاية الكمالات المرتبة عليها من لدن حصول المعادن منها، ثمّ النباتات، ثمّ الحيوانات إلى الوصول إلى الدرجة الإنسانيّة وما فوقها، إنّما هو وجود العلم والعلماء، فالأرض والأرضيّات بهم تنتهى إلى سماء العلم والعقل، فهم بمنزلة نهاياتها. انتهى.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٣٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام يسخى: فى بعض النسخ يسخى من باب التفعيل، وفى بعضها تسخى من المجرد، وعلى النسخة الأولى فاعله: قول الله و مفعوله نفسى، وقوله: فىنا متعلق بسرعة الموت و القتل، ويحتمل تعلقه بالقول، وعلى الثانية فاعله نفسى وقوله فىنا خبر لقوله قول الله، فعلى الأول كان المراد التهديد والتخويف، بأن الأمة صاروا مستحقين لقبائح أعمالهم لا ذهابنا من بينهم ووقوع العذاب عليهم، وعلى الثانى الظاهر أن المراد إنا لا نخاف من الموت و القتل، لكن لا نطلبه من الله تعالى، لأنه سبب لعذاب الناس و سلب الرحمة منهم، فيكون تقدير الكلام لكن فىنا قول الله، و يحتمل أن يكون على هذا الوجه أيضا تعليلا للتسخية.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٢٧

\*\*\*\*\*

ص: ٩٣

١-١ . فى حاشية «ض ، بر»: «ما بسطه».

٢-٢ . فى حاشية «ج، ض، ف، بح، بر»: «فتوّمهم». وهو من الأّم بمعنى القصد ، أو من الإمامة .  
وقوله: «فتليهم» من الولاية \_ بالكسر \_ وهى الإمارة والسلطنة والتولّى للأمور ، أى يصيروا إليهم  
صاحب التصرف فى أمور دينهم ودنياهم . راجع شروح الكافى .

٣-٣ . «الجفأة»: جمع الجافى من الجفاء ، بمعنى غلظ الطبع . أنظر: النهاية، ج ١، ص ٢٨٠  
(جفى).

٤-٤ . راجع: الأمالى للمفيد، ص ٢٠، المجلس ٣، ح ١؛ تحف العقول ، ص ٣٧ الوافى، ج ١،  
ص ١٤٩، ح ٦٦.

٥-٥ . فى «ج، بر»: «تُسَخَّى». وقوله: «يُسَخَّى»، فاعله «قول الله» ومفعوله «نفسى» و«فينا» متعلّق  
ب «سرعة» أو بالقول، وردّ المازندرانى من جعل تسخى مثل ترضى و «نفسى» فاعله، أو نفسى مبتدأ  
و«فينا» خبره، وتسخى بمعنى تترك . قال صدر المتألّهين : «أى مفاد هذه الآية : يجعل نفسى سخية  
فى باب سرعة الموت أو القتل فىنا أهل البيت ؛ يعنى تجود نفسى بهذه الحياة اشتياقا إلى لقاء الله  
تعالى ويرغب فى سرعة وقوع الموت أو الشهادة الواقعة فىنا ؛ لأنّ المراد من نقصان الأرض من  
أطرافها \_ وهى نهاياتها \_ ذهاب العلماء». أنظر : شرح صدر المتألّهين، ص ١٥٩؛ شرح  
المازندرانى، ج ٢، ح ١٠٩؛ الوافى ، ج ١، ص ١٥٠؛ مرآة العقول، ج ١، ص ١٢٦.  
٦-٦ . الرعد (١٣) : ٤١.

٧-٧ . الفقيه ، ج ١، ص ١٨٦، ح ٥٦٠؛ وتفسير القمى، ج ١، ص ٣٦٧ مرسلأ من قوله: «أو لم  
يروا» الوافى، ج ١، ص ١٤٩، ح ٦٧؛ البحار، ج ٤٦، ص ١٠٧، ح ١٠٢؛ وج ٧٠، ص ٣٣٧ .

## (٨) باب مجالسة العلماء وصحبهم

اشاره

## ۱- الحديث

۱ / ۸۱ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ رَفَعَهُ، قَالَ:

قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ: «يَا بُنَيَّ، اخْتَرِ الْمَجَالِسَ عَلَى عَيْنِكَ (۱)، فَإِنْ رَأَيْتَ قَوْمًا يَذْكُرُونَ اللَّهَ - جَلَّ وَعَزَّ، فَاجْلِسْ مَعَهُمْ؛ فَإِنْ تَكُنْ عَالِمًا، نَفَعَكَ عِلْمُكَ (۲)، وَإِنْ تَكُنْ جَاهِلًا، عَلَّمُوكَ، وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُظَلِّهُم بِرَحْمَتِهِ (۳)؛ فَتَعَمَّكَ (۴) مَعَهُمْ، وَإِذَا رَأَيْتَ قَوْمًا لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ، فَلَا تَجْلِسْ مَعَهُمْ؛ فَإِنْ تَكُنْ عَالِمًا، لَمْ يَنْفَعَكَ عِلْمُكَ، وَإِنْ كُنْتَ (۵) جَاهِلًا، يَزِيدُوكَ جَهْلًا، وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُظَلِّهُم بِعُقُوبَةٍ؛ فَتَعَمَّكَ (۶) مَعَهُمْ» (۷).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام فرماید: لقمان پسرش گفت: پسر عزیزم همنشین را از روی بصیرت انتخاب کن. اگر دیدی گروهی خدای عز و جل را یاد میکنند با ایشان بنشین که اگر تو عالم باشی علمت سودت بخشد و اگر جاهل باشی ترا بیاموزند و شاید خدا بر آنها سایه رحمت اندازد و ترا هم فراگیرد. و چون دیدی گروهی بیاد خدا نیستند با آنها منشین زیرا اگر تو عالم باشی علمت سودت ندهد و اگر جاهل باشی نادانترت کنند و شاید خدا بر سرشان کیفری آرد و ترا هم فراگیرد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- لقمان به پسرش گفت: پسر جانم به چشم خود مجالس خوب را بگزین، اگر دیدی مردمی در ذکر خدای عز و جل هستند با آنها بنشین، اگر خود دانائی از دانشت سودت دهند و اگر نادانی به تو می آموزند و بسا که خدا آنها را در سایه رحمت خود در آورد و ترا هم فراگیرد و اگر دیدی مردمی در یاد خدا نیستند با آنها منشین که اگر دانائی از دانشت میان آنها سودی نبی و اگر نادانی بر نادانی تو بیفزایند و شاید خدا آنها را زیر شکنجه گیرد و به تو هم برسد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۰۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- لقمان به پسرش گفت: پسر من منشین خود را با آگاهی انتخاب کن اگر مردمی را دیدی که به یاد خدا هستند با آنها بنشین، اگر عالم باشی دانشت به تو سود دهد و اگر جاهل باشی به تو می آموزند و بسا که خدا آنها را در سایه رحمت خود در آورد و شامل حال تو هم بشود و اگر دیدی مردمی به یاد خدا نیستند با آنها منشین که اگر عالم باشی علمت به تو سودی نرساند و اگر جاهل باشی بر جهل تو بیفزاید و شاید خدا بر آنها عذابی فرستد که تو را هم در بر گیرد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۸۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

قوله عليه السلام اختر المجالس، اى اطلب مختارها و اجتنب عما لا يكون كذلك، قوله عليه السلام: على عينك، اى بعينك او فى عينك كما يقال: كان ذلك على عهد فلان اى فى عهده، وقوله عليه السلام: يظلمهم برحمته، اى يلقى عليهم ظل رحمة و ستر ذنوبهم بغفرانه، يقال: اظلك كذا اى سترك و القى ظله عليك، و يقال أيضا: اظل عليه، قوله عليه السلام: فان رأيت قوما يذكرون الله، اى قوما يكونون من اهل الذكر يعنى من اهل العلم كما فى قوله تعالى:

فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

\*

(النحل - ٤٣)، او قوما يتذاكرون بالفعل و يذكرون محامد الله و المعارف الالهية. قوله عليه السلام: فان تكن عالما نفعك علمك، و ذلك باحد وجهين: اما بان يتذاكر معهم فيحصل له التمرن فى علمه و القوة فى حفظه و الرسوخ فى ملكته، و اما بان يعلمهم و يفيدهم مما عند نفسه، و باقى الفاظ الحديث و معانيها واضحة.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ١٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام: و لعل الله ان يظلمهم اظلك كذا اقبل عليك و دنا منك و ألقى عليك ظله، و لا يقال اظل عليك، و الضلال بالكسر ما أظلت من سحاب و نحوه و جمعه الضلالات. و الظلل بضمين كالكتاب و الكتب و البساط و البسط، و الضلال أيضا بالكسر جمع الظل. و الظلة بالضم ما أظلت من غمامة و سحابة، و جمعها الظلل بضم الظاء و فتح اللام كالغرفة و الغرف. و ظلة

الدار بالضم أيضا السدة التي فوق الباب كهيئة الصفة. و الشائع في الخير و الرحمة الظلال و في  
السوء و العذاب الظلة، يقال أظله الله بظلال من رحمته و أظله بظلة من عذابه، و منه

عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: تذاكر العلم. [ص ٤١ ح ٦] أقول: تفاعل من الذكر اللسانى أو القلبى تارة بعد أخرى  
حيث إنه قد يعبر بالمفاعلة والتفاعل عن التكرار والمبالغة كما لا يخفى، أو المراد به السؤال  
والجواب. قال عليه السلام: يذكرون الله. [ص ٣٩ ح ١] أقول: أى يُسندون أقوالهم إلى ما ينتهى إلى  
الوحي، فالمراد من الذكر ما يقابل النسيان. قال عليه السلام: على عينك. [ص ٣٩ ح ١] أقول: أى  
بصيرتك اليقينية ورويتك العقلية. يقال: أنت على عيني أى فى الحفظ والإكرام جميعاً. وصنعتة على  
عيني، أى بجدّويقين . قال عليه السلام: فيعمّك معهم. [ص ٣٩ ح ١] أقول: الضمير المستتر  
للمرحمة. ويحتمل أن يكون لله، أى فيعمّك الله معهم على تقدير تذكير حرف المضارعة.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: اخْتَرَّ (به خاء بانقطه و راء بى نقطه) به صيغهُ امرٍ مُعتَلِّ العَيْنِ يائِي باب افتعال است. الإخْتِيَارُ:  
تفضيل و ترجيح. الْمَجَالِسُ (به فتح ميم، جمع مُجَالِسٍ، به ضمّ ميم): هم نشينان؛ و مثل اين است  
«مَفَاتِحُ» در آيت سورة انعام:»

## وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ»

«اگر جمع مُفَاتِح (به ضمّ میم) باشد، به معنی سرّ سخنِ غیب گشاینندگان، و عبارت باشد از رسول الله و اوصیای او علیهم السّلام که می فهمند هر غیبی را که الله تعالی ذکر کرده و اگر ایشان نمی بودند، سرّ سخن غیب و نمی شد در قرآن.

فهم سخن گر نکند مستمع -فتح سخن از متکلم مجوی و مراد به هم نشینان این جا، جمعی است که قابل هم نشینی باشند و آن، قوم اوّل است. و اگر مَجَالِس این جا، جمع «مَجْلِس» می بود یا به ضمّ میم و مفرد می بود، مناسب نمی بود با فَاِنْ رَأَيْتَ قَوْمًا يَذْكُرُونَ اللَّهَ -جَلَّ وَ عَزَّ- فَاجْلِسْ مَعَهُمْ. عَلِي عَيْنِكَ ظَرْف لُغُو مُتَعَلِّقٌ بِه اخْتَرَّ است. و مراد به عَيْن، چشم است که شریف تر اعضا است، یا مراد، ذات است، نظیر»

وَ يُؤْتِرُونَ عَلِي أَنْفُسِهِمْ» .

«ذِكْرُ اللَّهِ، عبارت است از ترسیدن از عذاب الله تعالی، به موافق کردن قول و فعل خود با آیات بَيِّنَاتِ مُحْكَمَاتِ كِتَابِ الْهَيّی که در آنها نهی از پیروی ظن و امر به سَوَالِ «أهل الذکر» صریح است و در هر شریعتی بوده و ترک ذِكْرِ اللَّهِ، عبارت از ضدّ آن است و آن، اتّباع ظن و «قَوْلِ عَلِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» است. یعنی: گفت لقمان حکیم پسرش را که: ای پسرک من! تفضیل کن هم نشینان خوب را بر چشمت. بیان این، آن که: اگر دیدی جمعی را که یاد الله -جَلَّ وَ عَزَّ- می کنند، پس بنشین با ایشان؛ چه اگر دانا باشی به آنچه می گویند، فایده می رساند تو را آن دانش، بنا بر این که هر که چیزی داند، از شنیدن سخنی که موافق آن باشد و از روی دانش باشد، خوشحال می شود و از فراموشی دورتر می شود؛ و اگر نادان باشی، آنچه را که می گویند، یاد می دهند تو را و راه دانش خود به تو می نمایند. و فایده دیگر این که شاید الله تعالی در این وقت، فرود آورد بر آن جمع، رحمتی، پس تو را نیز فرو گیرد آن رحمت با ایشان برای هم نشینی ایشان، بنا بر این که رحمت الهی بر جمعیت اهل حق، بیشتر فرود می آید از تنها. و اگر دیدی جمعی را که یاد الله تعالی نمی کنند، پس منشین با



ایشان؛ چه اگر دانا باشی در آنچه می گویند، فایده نمی رساند تو را دانش تو از شنیدن سخن ایشان؛ زیرا که هر چند که موافق باشد، باطل است؛ چون از روی پیروی ظن است. و اگر نادان باشی در آنچه می گویند، در تو چیزی زیاد نمی کند، مگر این که نادانی را در تو پا بر جا کند، بنا بر این که طبع آدمی، بسیار مایل است به سخن گفتن از روی ظن. پس هر گاه شنود که دیگری گفت، آن میل، قوی تر می شود، و اگر گوید، نادانی پا بر جا می شود در او. و ضرری دیگر این که شاید الله تعالی در این وقت، فرود آورد بر آن جمع، لعنتی که باعث عذاب ایشان شود، پس تو را نیز فرو گیرد آن لعنت با ایشان، برای هم نشینی ایشان.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۲۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا معذب تبریزی]:

هدیة: (علی عینک) لعل المراد علی بصیرتک؛ لما لا یخفی. (یذکرون الله) ای یکون مبنی مذاکرتهم ومکالمتهم بما أخذ عن الحجّة المعصوم الممتنع خلوّ الدنيا عنه. (نفعک علمک) من وجوه. (علموک) ما نفعک. قال برهان الفضلاء: «اختر» من الاختیار بمعنی التفضیل والترجیح. و«المجالس» بفتح المیم: جمع المجالس بضمّ المیم، ای المصاحب، كما قيل في قوله تعالى في سورة الأنعام:

«وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ»

، إنَّ المَفَاتِحَ هنا جمع المَفَاتِحِ. والمراد الحجج المعصومون، یعنی آنهم لا يعلمون الغیب ولكنهم هم مفاتحوه بإذن الله. و«الذکر» عبارة عن الخوف من عذاب الله بالتوفيق بين الفعل والقول بالعمل بمحکمات الكتاب التي ناهية في كلّ شريعة عن اتّباع الظنّ في المتشابهات، آمرة بسؤال أهل الذّکر.

وقال السيّد الأجلّ النائي رحمة الله: «على عينك» أى على بصيرة منك ومعرفة لك بحالها، ثم بيّن معرفة خيرها من شرّها بقوله: «فإن رأيت قوماً يذكرون الله». «أن يظلمهم». أى يغشيهم .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٨٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع. قوله عليه السلام على عينك: أى على بصيرة منك أو بعينك، فإن على قد تأتى بمعنى الباء كما صرح به الجوهري، أو المراد رجحه على عينك، أى ليكن المجالس أعز عندك من عينك. قوله عليه السلام نفعت علمك: إما بأن تعلمهم أو تستفيد منهم تذكيراً و تأييداً لما تعلم، و ما قيل: إن علمك بدل من الضمير البارز فى نفعت، أى نفع الجلوس معهم علمك، تكلف مستغنى عنه. قوله عليه السلام أن يظلمهم: قال الفيروزآبادى: أظننى الشىء أى غشيتنى، و الاسم الظل أو دنا منى حتى ألقى على ظله.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٢٧

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٨٢ / ٢. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى جَمِيعاً، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ دُرُسْتِ بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مُحَادَثَةُ الْعَالِمِ (٨) عَلَى الْمَزَابِلِ خَيْرٌ

ص: ٩٤

- ۱-۱ . «علی عینک» ، ای بعینک ، أو فی عینک ، أو علی بصیرة منک و معرفة لک بحالها . أو المراد : رجّحه علی عینک ، ای لیكون المجالس أعزّ عندک من عینک . أنظر شروح الکافی .
- ۲-۲ . فی العلل : «ینفعک علمک ویزیدونک علما» بدل «نفعک علمک» .
- ۳-۳ . فی «ج» : «برحمة» .
- ۴-۴ . هکذا فی «ض ، و ، بس» والوفای . وفی سائر النسخ والمطبوع : «فیعمک» .
- ۵-۵ . فی «ف» : «وإن تکن» . وفی العلل : «وإن تک» .
- ۶-۶ . هکذا فی «ج ، بس» والعلل والوفای . وفی سائر النسخ والمطبوع : «فیعمک» .
- ۷-۷ . علل الشرائع ، ص ۳۹۴ ، ح ۹ ، بسنده عن یونس بن عبدالرحمن الوافی ، ج ۱ ، ص ۱۷۵ ، ح ۹۵ ؛ الوسائل ، ج ۷ ، ص ۲۳۱ ، ذیل ح ۹۱۹۸ .
- ۸-۸ . فی حاشیة «ب» : «العلماء» .

مِنْ مُحَادَثَةِ الْجَاهِلِ عَلَى الزَّرَابِيِّ (۱) (۲)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام فرماید: لقمان پسرش گفت: پسر عزیزم همنشین را از روی بصیرت انتخاب کن. اگر دیدی گروهی خدای عز و جل را یاد میکنند با ایشان بنشین که اگر تو عالم باشی علمت سودت بخشد و اگر جاهل باشی ترا بیاموزند و شاید خدا بر آنها سایه رحمت اندازد و ترا هم فراگیرد. و چون دیدی گروهی بیاد خدا نیستند با آنها منشین زیرا اگر تو عالم باشی علمت سودت ندهد و اگر جاهل باشی نادانترت کنند و شاید خدا بر سرشان کیفری آرد و ترا هم فراگیرد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- لقمان به پسرش گفت: پسر جانم به چشم خود مجالس خوب را بگزین، اگر دیدی مردمی در ذکر خدای عز و جل هستند با آنها بنشین، اگر خود دانائی از دانشت سودت دهند و اگر نادانی به تو می آموزند و بسا که خدا آنها را در سایه رحمت خود در آورد و ترا هم فراگیرد و اگر دیدی مردمی در یاد خدا نیستند با آنها منشین که اگر دانائی از دانشت میان آنها سودی نبوی و اگر نادانی بر نادانی تو بیفزایند و شاید خدا آنها را زیر شکنجه گیرد و به تو هم برسد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۰۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- لقمان به پسرش گفت: پسر من منشین خود را با آگاهی انتخاب کن اگر مردمی را دیدی که به یاد خدا هستند با آنها بنشین، اگر عالم باشی دانشت به تو سود دهد و اگر جاهل باشی به تو می آموزند و بسا که خدا آنها را در سایه رحمت خود در آورد و شامل حال تو هم بشود و اگر دیدی مردمی به یاد خدا نیستند با آنها منشین که اگر عالم باشی علمت به تو سودی نرساند و اگر جاهل باشی بر جهل تو بیفزاید و شاید خدا بر آنها عذابی فرستد که تو را هم در بر گیرد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۸۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

قوله عليه السلام اختر المجالس، اى اطلب مختارها و اجتنب عما لا يكون كذلك، قوله عليه السلام: على عينك، اى بعينك او فى عينك كما يقال: كان ذلك على عهد فلان اى فى عهده، وقوله عليه السلام: يظلمهم برحمته، اى يلقى عليهم ظل رحمته و ستر ذنوبهم بغفرانه، يقال: اظلك كذا اى سترک و القى ظله عليك، و يقال أيضا: اظل عليه، قوله عليه السلام: فان رأيت قوما يذكرون الله، اى قوما يكونون من اهل الذكر يعنى من اهل العلم كما فى قوله تعالى:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

\*

(النحل - ٤٣)، او قوما يتذاكرون بالفعل و يذكرون محامد الله و المعارف الالهية. قوله عليه السلام: فان تكن عالما نفعك علمك، و ذلك باحد وجهين: اما بان يتذاكر معهم فيحصل له التمرن فى علمه و القوة فى حفظه و الرسوخ فى ملكته، و اما بان يعلمهم و يفيدهم مما عند نفسه، و باقى الفاظ الحديث و معانيها واضحة.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ١٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام: ولعل الله ان يظلمهم اظلك كذا أقبل عليك و دنا منك و ألقى عليك ظله، و لا يقال أظلم عليك، و الضلال بالكسر ما أظلمت من سحاب و نحوه و جمعه الظلالات. و الظلل بضمين كالكتاب و الكتب و البساط و البسط، و الضلال أيضا بالكسر جمع الظل. و الظلة بالضم ما أظلمت من غمامة و سحابة، و جمعها الظلل بضم الظاء و فتح اللام كالغرفة و الغرف. و ظلة الدار بالضم أيضا السدة التي فوق الباب كهيئة الصفة. و الشائع في الخير و الرحمة الضلال و في السوء و العذاب الظلة، يقال أظلمه الله بظلال من رحمته و أظلمه بظلة من عذابه، و منه

عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: تذاكر العلم. [ص ٤١ ح ٦] أقول: تفاعل من الذكر اللسانى أو القلبى تارة بعد أخرى حيث إنه قد يعبر بالمفاعلة والتفاعل عن التكرار والمبالغة كما لا يخفى، أو المراد به السؤال والجواب. قال عليه السلام: يذكرون الله. [ص ٣٩ ح ١] أقول: أى يُسندون أقوالهم إلى ما ينتهى إلى الوحي، فالمراد من الذكر ما يقابل النسيان. قال عليه السلام: على عينك. [ص ٣٩ ح ١] أقول: أى بصيرتك اليقينية ورويتك العقلية. يقال: أنت على عيني أى فى الحفظ والإكرام جميعاً. وصنعتة على عيني، أى بجدّويقين . قال عليه السلام: فيعمّك معهم. [ص ٣٩ ح ١] أقول: الضمير المستتر للرحمة. ويحتمل أن يكون لله، أى فيعمّك الله معهم على تقدير تذكير حرف المضارعة.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: اِخْتَرُ (به خاء بانقطه و راء بی نقطه) به صیغه امرِ مُعْتَلِّ الْعَيْنِ یائی باب افتعال است. الإِخْتِيار: تفضیل و ترجیح. الْمَجَالِس (به فتح میم، جمع مُجَالِس، به ضمّ میم): هم نشینان؛ و مثل این است «مَفَاتِح» در آیت سوره انعام:»

وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ»

«اگر جمع مَفَاتِح (به ضمّ میم) باشد، به معنی سرّ سخنِ غیب گشاینندگان، و عبارت باشد از رسول الله و اوصیای او علیهم السّلام که می فهمند هر غیبی را که الله تعالی ذکر کرده و اگر ایشان نمی بودند، سرّ سخن غیب و نمی شد در قرآن.

فهم سخن گر نکند مستمع -فتح سخن از متکلم مجوی و مراد به هم نشینان این جا، جمعی است که قابل هم نشینی باشند و آن، قوم اوّل است. و اگر مَجَالِس این جا، جمع «مَجَالِس» می بود یا به ضمّ میم و مفرد می بود، مناسب نمی بود با فَاِنْ رَأَيْتَ قَوْمًا يَذْكُرُونَ اللَّهَ -جَلَّ وَ عَزَّ- فَاجْلِسْ مَعَهُمْ. عَلِيٌّ عَيْنِيكَ ظَرْفٌ لِمَا مَتَعَلَّقٌ بِهِ اِخْتَرُ است. و مراد به عَيْن، چشم است که شریف تر اعضا است، یا مراد، ذات است، نظیر»

وَ يُؤْتِرُونَ عَلِيًّا اَنْفُسِهِمْ» .

«ذِكْرُ اللَّهِ، عبارت است از ترسیدن از عذاب الله تعالی، به موافق کردن قول و فعل خود با آیات بَيِّنَاتِ مُحْكَمَاتِ كِتَابِ الْهَيِّ که در آنها نهی از پیروی ظن و امر به سؤالِ «أهل الذکر» صریح است و در هر شریعتی بوده و ترک ذِكْرِ اللَّهِ، عبارت از ضدّ آن است و آن، اتّباع ظن و «قَوْلَ عَلِيٍّ بِاللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» است. یعنی: گفت لقمان حکیم پسرش را که: ای پسرک من! تفضیل کن هم نشینان خوب را بر چشمت. بیان این، آن که: اگر دیدی جمعی را که یاد الله -جَلَّ وَ عَزَّ- می کنند، پس بنشین با ایشان؛ چه اگر دانا باشی به آنچه می گویند، فایده می رساند تو را آن دانش، بنا بر این که هر که چیزی داند،

از شنیدن سخنی که موافق آن باشد و از روی دانش باشد، خوشحال می شود و از فراموشی دورتر می شود؛ و اگر نادان باشی، آنچه را که می گویند، یاد می دهند تو را و راه دانش خود به تو می نمایند. و فایده دیگر این که شاید الله تعالی در این وقت، فرود آورد بر آن جمع، رحمتی، پس تو را نیز فرو گیرد آن رحمت با ایشان برای هم نشینی ایشان، بنا بر این که رحمت الهی بر جمعیت اهل حق، بیشتر فرود می آید از تنها. و اگر دیدی جمعی را که یاد الله تعالی نمی کنند، پس منشین با ایشان؛ چه اگر دانا باشی در آنچه می گویند، فایده نمی رساند تو را دانش تو از شنیدن سخن ایشان؛ زیرا که هر چند که موافق باشد، باطل است؛ چون از روی پیروی ظن است. و اگر نادان باشی در آنچه می گویند، در تو چیزی زیاد نمی کند، مگر این که نادانی را در تو پا بر جا کند، بنا بر این که طبع آدمی، بسیار مایل است به سخن گفتن از روی ظن. پس هر گاه شنود که دیگری گفت، آن میل، قوی تر می شود، و اگر گوید، نادانی پا بر جا می شود در او. و ضرری دیگر این که شاید الله تعالی در این وقت، فرود آورد بر آن جمع، لعنتی که باعث عذاب ایشان شود، پس تو را نیز فرو گیرد آن لعنت با ایشان، برای هم نشینی ایشان.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۲۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (علی عینک) لعل المراد علی بصیرتک؛ لما لا یخفی. (یذکرون الله) ای یكون مبني مذاكرتهم ومكالمتهم بما أخذ عن الحجّة المعصوم الممتنع خلوّ الدنيا عنه. (نفعك علمك) من وجوه. (علموك) ما نفعك. قال برهان الفضلاء: «اختر» من الاختيار بمعنى التفضيل والترجيح. و«المجالس» بفتح الميم: جمع المجالس بضم الميم، أي المصاحب، كما قيل في قوله تعالى في سورة الأنعام:

«وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ»



، إِنَّ الْمَفَاتِحَ هُنَا جَمْعُ الْمَفَاتِحِ. وَالْمَرَادُ الْحَجَجُ الْمَعْصُومُونَ، يَعْنِي أَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ وَلَكِنَّهُمْ هُمْ مَفَاتِحُوه بِإِذْنِ اللَّهِ. وَ«الذِّكْرُ» عِبَارَةٌ عَنِ الْخَوْفِ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ بِالتَّوْفِيقِ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْقَوْلِ بِالْعَمَلِ بِمَحْكَمَاتِ الْكِتَابِ الَّتِي نَاهِيَةٌ فِي كُلِّ شَرِيعَةٍ عَنِ اتِّبَاعِ الظَّنِّ فِي الْمُتَشَابِهَاتِ، أَمْرَةٌ بِسُؤَالِ أَهْلِ الذِّكْرِ. وَقَالَ السَّيِّدُ الْأَجَلُّ النَّائِنِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «عَلَى عَيْنِكَ» أَي عَلَى بَصِيرَةٍ مِنْكَ وَمَعْرِفَةٍ لَكَ بِحَالِهَا، ثُمَّ يَبَيِّنُ مَعْرِفَةَ خَيْرِهَا مِنْ شَرِّهَا بِقَوْلِهِ: «فَإِنْ رَأَيْتَ قَوْمًا يَذْكُرُونَ اللَّهَ». «أَنْ يَظْلَهُمْ». أَي يَغْشِيَهُمْ .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٨٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع. قوله عليه السلام على عينك: أى على بصيرة منك أو بعينك، فإن على قد تأتى بمعنى الباء كما صرح به الجوهري، أو المراد رجحه على عينك، أى ليكن المجالس أعز عندك من عينك. قوله عليه السلام نفعك علمك: إما بأن تعلمهم أو تستفيد منهم تذكيرا و تأييدا لما تعلم، و ما قيل: إن علمك بدل من الضمير البارز فى نفعك، أى نفع الجلوس معهم علمك، تكلف مستغنى عنه. قوله عليه السلام أن يظلمهم: قال الفيروزآبادى: أظلنى الشيء أى غشينى، و الاسم الظل أو دنا منى حتى ألقى على ظله.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٢٧

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٨٣ / ٣ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنْ شَرِيفِ بْنِ سَابِقٍ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ أَبِي قُرَّةٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : قَالَتِ الْخَوَارِجُونَ لِعِيسَى (٣): يَا رُوحَ اللَّهِ، مَنْ نُجَالِسُ؟ قَالَ: مَنْ تَذَكَّرْتُمْ (٤) اللَّهَ رُوعِيَّتُهُ، وَيَزِيدُ فِي عِلْمِكُمْ مَنْطِقُهُ، وَيُرَغِّبُكُمْ فِي الْآخِرَةِ عَمَلُهُ (٥)» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا فرمود: حواریین بعیسی علیه السلام گفتند یا روح الله با که بنشینیم فرمود: با کسی که دیدارش شما را بیاد خدا اندازد و سخنش دانشتان را زیاد کند و کردارش شما را با آخرت تشویق کند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: حواریون به عیسی (علیه السلام) گفتند: یا روح الله با که مجالست کنیم؟ فرمود: با کسی که دیدنش شما را به یاد خدا آرد و گفتارش به علم شما بیفزاید و کردارش شما را به آخرت تشویق کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۳-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: حواریون به عیسی علیه السلام گفتند: یا روح الله با چه کسی بنشینیم؟ فرمود: با کسی که دیدنش شما را به یاد خدا آورد و گفتارش به علم شما بیفزاید و کردارش شما را به آخرت تشویق کند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۸۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«عدة من علمائنا عن احمد بن محمد البرقي عن شريف بن سابق». بالباء المنقطة تحتها نقطة قبل القاف، التفليسي ابو محمد روى عن الفضل بن ابى قره السهندی عن ابى عبد الله، وهو ضعيف مضطرب الامر «صه» وفي الفهرست: روى عنه البرقي احمد و عن ابیه أيضا، و النجاشی: اصله كوفي انتقل الى تفليس صاحب الفضل بن ابى قره «عن الفضل بن ابى قره». التفليسي من اصحاب الصادق عليه السلام التميمي السهندی بلد من بلاد آذربايجان انتقل الى إرمينية، ضعيف لم يكن بذاك «صه» و قال النجاشی: له كتاب روى عنه شريف بن سابق. «عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: قالت الحواریون لعيسى: یا روح الله من نجالس؟ قال: من يذكر كم الله رؤيته و يزيد فى علمكم منطقه و يرغبكم فى الآخرة عمله». الحواریون اصحاب عيسى عليه السلام قيل: لانهم كانوا قصارين، و التحوير التبييض و احور، اى ابيض و يقال: الحواری الناصر، و قيل للنساء الحواریات لبياضهن، و الاحور كوكب و هو المشتري، و الحور شدة بياض العين فى شدة سوادها و امرأة حوراء، بينة الحور. و قال ابو عمرو: الحوران تسود العين كلها مثل اعين الطباء و البقر و قال: ليس فى بنى آدم حور و انما قيل للنساء حور العين لانهن شبهن بالظباء و البقر. و

الغرض من هذا الحديث الحث و الترغيب فى مجالسة العلماء و مصاحبتهم و قد دل عليه، لان الصفات الثلاث المذكورة لا يوجد إلا فى العالم، اما كون رؤيته مذكر الله- تعالى لان سيماه و خضوعه و خشوعه يدل على خوفه من الله و خشيته له تعالى، و اما كون منطقته موجبا لزيادة العلم للجالس عنده لانه لا ينطق و لا يتكلم حشوا من الكلام و قلما ينطق الا بذكر الله و احوال صفاته و افعاله و ذكر الآخرة و احوالها، و اما كون عمله مرغبا للآخرة فان عمله دائما القناعة و الزهد فى الدنيا و الانقطاع عن شهواتها. و أيضا فان غير العالم لا يعلم شرف الآخرة و دوامها و خسة الدنيا و دثورها و انصرامها.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ١٦١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه و آله كه: گفتند خاصان عيسى او را كه: اى جانِ الله تعالى كه سوى خلائق فرستاده! با كه هم نشینى كنیم؟ گفت كه: با كسى كه الله تعالى را به یاد شما اندازد و ترساند شما را از الله تعالى دیدن او و زیاد كند دانش شما را سخن او و حرص فرماید شما را در ثواب آخرت، آنچه مى كند.

صافى در شرح كافى ؛ ج ١ ، ص ٣٢٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: يعنى جالسوا من تكونون قاطعين بإيمانه وعلمه وعمله به، فيذكركم الله رؤيته وينفعكم علمه وعمله. قال برهان الفضلاء: «من تذكركم» من التفعيل، أى تذكركم من عذاب الله رؤيته، ويزيد فى معرفتكم كلامه، ويحرصكم فى ثواب الآخرة طاعته.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٣٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٢٨

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤ / ٨٤ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ:  
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مُجَالَسَةُ أَهْلِ الدِّينِ شَرَفُ  
الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

رسول خدا فرمود: همنشینی با اهل دین شرف دنیا و آخرتست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- فرمود: همنشین دینداران شرف دنیا و آخرت است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- فرمود: همنشینی با اهل دین مایه شرف در دنیا و آخرت است.

توضیح: می دانیم که بیشتر اخلاق و روش و منش زندگی توسط همنشین به انسان منتقل می شود و هر انسانی چه کم و چه زیاد چه سریع و چه کند راه و رسم زندگی خود را از دوست و همنشین خود می گیرد و اندیشه انسان مانند یک دوربین عکاسی از تمام رفتارهای دوست خود فیلمبرداری می کند و در خود ثبت می نماید. از این رو پیشوایان دینی ما در سخنان خود تأکید کرده اند که از معاشرت با دوست و همنشین ناباب بپرهیزید زیرا دوست بد و همنشین نامناسب دیر یا زود شما را تحت تأثیر قرار داده و مانند خود، منحرف و بیمارتان می سازد. سعدی ادیب بزرگوار ایران در یکی از نصیحتهای خود به همین نکته اشاره دارد و در قالب اشعاری زیبا می گوید:

گلی خوشبوی در حمام روزی- رسید از دست محبوبی بدستم بدو گفتم که مُشکی یا عبیری- که از بوی دلاویز تو مستم بگفتا من گلی ناچیز بودم- ولیکن مدتی با گل نشستم کمال همنشین در من اثر کرد- وگرنه من همان خاکم که هستم

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۸۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان، عن ابن ابى عمير عن منصور بن حازم». بالحاء المهملة و الزاء بعد الألف ابو أيوب البجلي كوفى ثقة عين صدوق من جلة اصحابنا و فقهاءهم روى عن الصادق و الكاظم عليهما السلام «صه». و فى الكشى عن جعفر بن محمد بن أيوب عن صفوان عن منصور بن حازم ما يشهد بحسن عقيدته و استقامة طريقه ، و انه عرض ذلك على الصادق عليه السلام و انه عليه السلام قال له مرارا:رحمك الله و ضحك و قال له:سلنى عما شئت فلا انكرک بعد اليوم. «عن ابى عبد الله عليه السلام قال:قال رسول الله صلى الله عليه و آله:مجالسة اهل الدين شرف الدنيا و الآخرة». الدين فى اللغة العادة و الشأن، و دانه اى اذله و استعبده يقال:دنته فدان و دانه دينا بالكسر اى جازه يقال:كما تدين تدان، اى كما تجازى تجازى بفعلک و بحسب ما عملت و قوله:انا لمدينون اى مجزيون، و منه الديان فى صفات الله تعالى، و يوم الدين يوم الجزاء، و الدين فى العرف هو مذهب الاسلام و طريق الحق و المراد باهل الدين هم العلماء العارفون باركانه و اصوله و قواعده و فروعہ.

شرح أصول الكافى ؛ ج ۲ ، ص ۱۶۳

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: أهل الدين. [ص ٣٩ ح ٤] أقول: أى العالم بأحكام الدين العامل بها.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه و آله كه: هم نشینی جمعی كه دانا به مسائل دين و عمل كننده به آنها باشند، سرورى دنيا و آخرت است.

صافی در شرح كافی ؛ ج ١ ، ص ٣٢٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی المطیعین للحجة المعصوم المفترض الطاعة على ما أمروا؛ فإن رؤيتهم ذكر، وكذا مجالستهم والمكالمة معهم، ومجالسهم مجالس الذكر. وهل الذكر إكل طاعة صحيحة شرعاً، وكل أمر فيه لله سبحانه رضی؟ وقد روى الصدوق رحمه الله فى الفقيه فى باب نواذر الكتاب بإسناده، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «بادروا إلى رياض الجنة»، قالوا: يارسول الله، وما رياض الجنة؟ قال: «حلق الذكر»، یعنی مجالس العلماء من أهل الدين. قال برهان الفضلاء: «مجالسة أهل الدين» یعنی العلماء بالمسائل الدينیة العاملين بعلمهم.

الهدايا لشعبة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٨٢

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:



مجهول كالصحيح. قوله عليه السلام أهل الدين: أى العلماء العاملين بعلمهم، و يحتمل شموله للعباد و الزهاد أيضا.

## ٥- الحديث

٥ / ١٥ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَصْبَهَانِيِّ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ

ص: ٩٥

- 
- ١-١ . «الزرابى» : جمع الزُرْبِيَّةِ ، وهى البساط ، أو كلّ ما بسط واتكى عليه، أو الطنفسة ، أى الوسادة فوق الرحل ، أو البساط الذى لها خَمَلٌ \_ وهو ما يوضع على وجهه \_ رقيق ، أو النُمرِقة ، وهى الوسادة الصغيرة ، أو هى زرابى النبت إذا احمرّ واصفرّ وفيه خُضرة، فلمّا رأوا الألوان فى البُسُط والفُرش شبّهوها بها. أنظر: لسان العرب، ج ١، ص ٤٤٧ (زرب).
- ٢-٢ . الاختصاص ، ص ٢٣٥ ، مرسلًا الوافى ج ١، ص ١٧٦ ، ح ٩٦.
- ٣-٣ . فى «بح» : «ابن مريم».
- ٤-٤ . هكذا فى أكثر النسخ. وفى «ف» والمطبوع : «يدكركم».
- ٥-٥ . فى حاشية «بف» : «علمه».
- ٦-٦ . مصباح الشريعة ، ص ٢١ ؛ وتحف العقول ، ص ٤٤ ، مع زيادة . راجع: الأمالى للطوسى ، ص ١٥٧ ، المجلس ٦ ، ح ١٤ الوافى ، ج ١، ص ١٧٦ ، ح ٩٧؛ البحار ، ج ١٤ ، ص ٣٣١ ، ح ٧٢.
- ٧-٧ . الأمالى للصدوق، ص ٦٠ ، المجلس ١٤ ، ح ١٠؛ و ثواب الأعمال ، ص ١٦٠ ، ح ١؛ والخصال ، ص ٥ ، باب الواحد، ح ١٢ ، بسند آخر عن منصور بن حازم . وفى تحف العقول ، ص ٣٩٧ ، مع زيادة فى آخره الوافى، ج ١، ص ١٧٦ ، ح ٩٨.
- دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ مِسْعَرِ بْنِ كِدَامٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «لَمَجْلِسٌ (۱) أَجْلِسُهُ إِلَى مَنْ أَتَى بِهِ أَوْثَقُ فِي نَفْسِي مِنْ عَمَلٍ  
سَنَةٍ» (۲)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

امام باقر علیه السلام فرمود: نشستن نزد کسی که باو اعتماد دارم از عبادت یک سال برایم اطمینان  
بخشتر است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- امام باقر (علیه السلام) فرمود: یک مجلس با شخص مورد وثوقم بنشینم پیش من از کردار یک  
سال بهتر است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- امام باقر علیه السلام فرمود: همنشینی با کسی که به او اعتماد دارم از عبادت یک سال برایم  
اطمینان بخش تر است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۸۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن ابیه عن القاسم بن محمد الاصبهانی، عن سلیمان بن داود المنقری عن سفیان بن عیینة»، . بالعين المهلة المضمومة و الياء المنقطة تحتها نقطتين ثم الياء المنقطة تحتها نقطتين و النون، بعدهما ليس من اصحابنا و لا من عدادنا «صه» النجاشی: ابن عیینة بن ابی عمران الهلالی مولاهم ابو محمد الكوفی اقام بمكة، كان جده ابو عمران عاملا من عمال الخالد القسری له نسخة عن جعفر بن محمد عليهما- السلام روى عنه محمد بن ابی عبد الرحمن الكشى حمدويه، عن نصير عن محمد بن عيسى، عن علی بن اسباط قال: قال سفیان بن عیینة لابی عبد الله عليه السلام: انه يروى ان علی بن ابی طالب عليه السلام كان يلبس الخشن من الثياب و انت تلبس القوهی المروى ، قال: ويحك ان عليا عليه السلام كان في زمان ضيق فاذا اتسع الزمان فابرار الزمان اولى به. «عن مسعر بن كدام». غير مذكور في كتب الرجال التي رأيناها . «قال سمعت أبا جعفر- عليه السلام يقول: لمجلس اجلسه الى من اثق به اوثق من نفسي من عمل سنة». يعني اى مجلس من المجالس اجلس فيه عند من اعتمد عليه في علمه و حاله اوثق من نفسي في اكتساب الخير و الثواب و حسن العاقبة من عبادة سنة منها في ذلك

شرح أصول الكافي ؛ ج ۲ ، ص ۱۶۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث الخامس قوله رحمه الله: عن القاسم بن محمد القاسم بن محمد يعرف بكاسولا الاصفهاني على ما قاله الشيخ في كتاب الرجال، وعلى ما في طائفة من الاسانيد في كتب الاخبار. والقمي على ما قاله النجاشي في كتابه. وعلى ما في اسانيد حجة في كتب الاخبار، يروى عنه أحمد ابن أبي عبد الله البرقي و ابراهيم بن هاشم القمي وغيرهما. فمن في تلك الطبقة حديثه يعرف وينكر، لا بمعنى تارة و تارة و بمعنى الاضطراب على ما في كثير من رجال الحديث، بل من باب ما في المثل السائر «الشعير يؤكل و يذم» كما في أشخاص معدودين غيره. وبالجملة لا فيه طعن في الغاية و لا نقاء عن الغمزية، بل فيه غمز غايته أنه لم يكن بالمرضى و أنه ليس بذلك. و الله سبحانه أعلم. قوله رحمه الله: عن مسعر بن كدام مسعر بن كدام المحدث، المعروف فيه فتح الميم على صيغة اسم المكان، و ضبط غير واحد من علماء العامة بكسر الميم و فتح العين على صيغة اسم الآلة. و في صحاح الجوهري: انه بالكسر و جعله أصحاب الحديث بالفتح . و في شرح الكرمانى لصحيح البخارى: مسعر بكسر الميم و سكون المهملة الاولى و فتح الثانية و بالراء، ابن كدام بكسر الكاف و خفة المهملة. و كذلك في كلام أبي محمد الطيبي و ابن أبي الصلاح و ابن الاثير و ابن الجوزى.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: شنیدم از امام محمد باقر علیه السلام می گفت که: هر آینه نشستنی که نشینم آن قسم نشستنی سوي کسی که دانا باشد به مسائل دین و اعتماد بر او داشته باشم، اعتمادتر است در دل من به اعتبار ثواب، از عبادت یک سال.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣٢٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (مسعر) كمنبر، و (كدام) قیل: ككتاب. وقیل كغراب. وقیل كشداد. كدمه كضرب، ونصر: عضه بأدنى فمه أو أثر فيه بحديدة، القاموس، وكغراب: أصل المرعى، والرجل الشيخ، وموضع باليمن، وككتاب، وزبير، ومعظم أسماء. «إلى من أثق به» هل وثوق قطعي بلا اشتباه إلى مخلوق لا يكون حجة معصوماً عاقلاً عن الله، ولا مؤمناً عدلاً عاقلاً عن العاقل عن الله ابتداءً أو بواسطة؟ قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «المجلس» هنا مصدر ميمي، يعنى لجلوس أفعله كجلوسى إلى من أثق به من علماء علم الدين بتركه تبعية الظن في الأحكام المشتبهة. قال السيد الأجل النائينى رحمه الله: «مسعر» بكسر الميم وفتح العين بين السين الساكنة والراء غير المعجمات، وقد يفتح ميمه تفاعلاً. و«كدام» بالكاف المكسورة والذال الغير المعجمة. و«مسعر» شيخ السفينين: سفیان الثورى، وسفیان بن عيينة. «لمجلس أجلسه إلى من أثق به» يحتمل أن يكون المجلس مصدرًا ميميًا، ويكون المنصوب فى «أجلسه» فى موضع المفعول المطلق. ويحتمل أن يكون اسم مكان، وتقدير الكلام: أجلس فيه. و«إلى» بمعنى «مع»: أى مع من أثق به، كما فى «إلى المرافق» .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٨٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. و مسعر بكسر الميم وفتح العين بين السين الساكنة و الراء غير المعجمات و قد يفتح ميمه تفاعلاً، و كدام بالكاف المكسورة و الذال الغير المعجمة الخفيفة، و مسعر شيخ السفينين سفیان الثورى و سفیان بن عيينة. قوله عليه السلام: لمجلس، و فى بعض النسخ المجلس و يحتمل أن يكون مصدرًا ميميًا، و يكون المنصوب فى أجلسه فى موضع المفعول المطلق كما قيل، و يحتمل أن يكون

اسم مکان و تقدیر الکلام اجلس فيه، و إلى بمعنى مع، أى مع من أثق به أو فيه تضمين و الوثوق بعدم التقية، و كونه محلا للإسرار حافظا لها.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٢٩

\*\*\*\*\*

## (٩) باب سوء ال عالم و تذاكره

اشاره

١/٤٠

٩ \_ بَابُ سُوءِ الْعَالِمِ (٣) وَتَذَاكُرِهِ

### ١- الحديث

١ / ٨٦ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا (٤):

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مَجْدُورٍ (٥) أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ، فَعَسَلُوهُ، فَمَاتَ، قَالَ (٦): «قَتَلُوهُ، أَلَا (٧) سَأَلُوا؛ فَإِنَّ دَوَاءَ الْعِيِّ (٨) السُّوءُ» (٩)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

یکی از اصحاب گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم که مردی آبله دار جنب شده بود او را غسل دادند و مرد، فرمود: او را کشتند! چرا نپرسیدند، همانا دواى نفهمی پرسش است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- یکی از اصحاب گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم که مردی آبله دار جُنُب شده و او را غسل دادند و مرده، فرمود: او را کشتند، چرا پرسش از وظیفه او نکردند، درمان نفهمی پرسش است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- یکی از اصحاب می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم که مردی آبله دار جنب شده بود و او را غسل دادند و مرد فرمود: او را کشتند. چرا از وظیفه او نپرسیدند؟ زیرا درمان نفهمی پرسش است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۸۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قوله: سألته عن مجذور اصابته جنابة فغسلوه، الغرض من هذا السؤال استعمال حكم المسألة في هذا المقام و حكم من غسل المجذور عند ما اصابته جنابة وادى غسله الى الموت، فأفاد عليه السلام ان الذين غسلوه قتلوه قتل الخطاء، لان حكم المريض اذا اجنب و لم يقدر على الغسل او انه يتضرر به هو التيمم، فمن غسله او افتي بغسله فهو ضامن. ثم وبخهم على ترك السؤال، اذ لو سألوا أولاً عن كيفية الامر في هذا المقام و بين لهم الحكم في الجواب فما وقعوا فيما وقعوا من هلاك انفسهم في الآخرة باهلاك غيرهم في الدنيا، اللهم الا ان يتوبوا، و لم يكن منشأ ذلك الا الجهل، فاشار عليه السلام بقوله: فان دواء العي السؤال، الى ان الجهل داء عظيم و مرض في القلب الانساني الذي من شأنه ان يبقى بعد البدن في النشأة الآخرة لكونه لطيفة روحانية، و اذا لم يتداوى هذا المرض القلبي يهلك هلاكاً اخر و ياء دائماً كما قال تعالى:

إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

(الشعراء-٨٩)، و دواء هذا الداء العظيم و المرض المهلك السؤال. فان كثيراً من المجهولات يعلم بالسؤال و التعلم من الخلق، و ما لا يستعلم من جهة الخلق من العلوم الالهية و الاسرار فيحتاج فيها الى التضرع و الابتهاال الى الله و السؤال منه بلسان المقال على طبق لسان الحال. الجدرى بفتح الحاء و بضم الجيم داء معروف و قد جدر فهو مجدر، و المجذور ما به الجدرى، و الجدر بفتح الجيم نبت و اجدر المكان و ارض مجدرة ذات جدرى، و الا مشددة كهلا حرف تحضيض، فمعناها اذا دخلت على الماضى التوبيخ و اللوم على ترك الفعل كما في هذه العبارة، و اذا دخلت على المضارع الحذف على الفعل و الطلب له فهي في المضارع بمعنى الامر، و لا يكون التحضيض في الماضى الذي قد فات الا انه يستعمل في لوم المخاطب على انه ترك في الماضى شيئاً يمكن ان يتداركه في المستقبل، فكأنها من حيث المعنى للتحضيض على فعل مثل ما فات؛ و العلى خلاف البيان، و قد عى في منطقه و عى أيضاً فهو عى على فعيل، و عى على فعل و عى بامر و عى اذا لم يهتد لوجهه، و المراد هاهنا الجهل و هو مرض يحتاج فيه الى الدواء و العلاج.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ١٦٤



\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام: فان دواء العي السؤال العي باهمال العين المكسورة و تشديد الياء المثناة من تحت الجهل و خلاف البيان و عجز الرجل عما أشكل عليه أمره و لم يهتد لوجهه، و في طرق العامة «شفاء العي السؤال».

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: أَلَا (به فتح همزه و تشديد لام) حرف تنديم است. الْعَيَّ (به كسر عين بي نقطه و تشديد ياء دو نقطه در پايين، مصدر معتل العين يائي و معتل اللام يائي باب «عَلِمَ»): كندی؛ و مراد اين جا، كندی ذهن است به نادانی مسائل دين. يعنى: روايت است از بعض ياران ما از امام جعفر صادق عليه السلام، راوى گفت كه: پرسيدم او را از اين مسئله كه: شخصى صاحب آبله بود. جُنُب شده بود، پس مَرْدُمش غسلش دادند و به سبب اين، مُرد؟ گفت كه: ايشان كشته اند او را. مى بايست پرسند اين مسئله را از دانا؛ چه به درستی كه نادانی مسائل دين، دردی است كه دوايی ندارد جز پرسیدن.

صافی در شرح کافی؛ ج ١ ، ص ٣٢٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: الإضافة الأولى فى العنوان إلى المفعول به، والمضاف إليه الثانى للأول، فالاشتراك بحسب تذكير المسألة من السائل وتذكير حكمها من العالم، أو للعلم المفهوم من العالم. و«المجدور» من الجدرى بفتحيتين وبضمّ الجيم: داءٌ معروف. وإنما قتلوه؛ لأنّ فرضه التيمّم، فالمفتى ضامن كالمباشر. و(العى) بكسر المهملة وتشديد الخاتمة: الجهل، والعجز عن البيان. قال برهان الفضلاء: أضيف السؤال فى العنوان إلى المفعول به، والضمير فى تذاكره للعلم المفهوم من العالم. و«ألا» بفتح الهمزة والتشديد: حرف التنديم. و«العى» بالكسر والتشديد مصدر المعتلّ العين اليائى، ومعتلّ اللام اليائى، من باب علم: عجز البيان. والمراد هنا عدم العلم بالأحكام. وقال السيد الأجلّ النائينى: «ألا» حرف تخصيص. و«العى» بكسر العين المهملة: أن لا يهتدى بوجه المراد ويعجز عنه .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٨٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

حسن. قوله عليه السلام عن مجدور. هو من به الجدرى و هو بفتحيتين و بضم الجيم داء معروف. قوله عليه السلام قتلوه: إذ كان فرضه التيمم فمن أفتى بغسله أو تولى ذلك منه فقد أعان على فتلته، و قوله عليه السلام ألا سئلوا؟ بتشديد اللام حرف تحضيض، وإذا استعمل فى الماضى فهو للتوبيخ و اللوم، و يحتمل أن يكون بالتخفيف استفهاما إنكاريا، و العى بكسر المهملة و تشديد الياء: الجهل و عدم الاهتداء لوجه المراد و العجز عنه، و فى بعض النسخ بالغين المعجمة و لعله تصحيف.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٢٩

\*\*\*\*\*

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِحُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ فِي شَيْءٍ سَأَلَهُ: «إِنَّمَا يَهْلِكُ النَّاسُ؛ لِأَنَّهُمْ

ص: ٩٦

- 
- ١-١ . في «ج» : «المجلس» .  
٢-٢ . الوافي، ج ١، ص ١٧٧، ح ١٠٠ .  
٣-٣ . في حاشية «بح» : «العلم» .  
٤-٤ . في الكافي، ح ٤١٣٠، التهذيب : «عن محمد بن سكين وغيره» بدل «عن بعض أصحابنا» .  
٥-٥ . «المجدور» ذات الحُجِّ دَرِيٍّ، وهو قروح في البدن تنفط عن الجلد ممتلئة ماءً وتقيح، أو ورم يأخذ في الحلق. أنظر: لسان العرب، ج ٤، ص ١٢٠؛ القاموس المحيط، ج ١، ص ٥١٧ (جدر).  
٦-٦ . في «ألف» و الوسائل : «فقال» .  
٧-٧ . «الأ» : حرف تحضيض، واحتمل في مرآة العقول كونه بالتخفيف استفهاماً إنكارياً .  
٨-٨ . «العي» : العجز وعدم الاهتداء لوجه المراد، أو العي بمعنى الجهل وعدم البيان. وقال في مرآة العقول : «وفي بعض النسخ بالغين المعجمة، ولعله تصحيف» . أنظر: لسان العرب، ج ١٥، ص ١١١ - ١١٣؛ القاموس المحيط، ج ٢، ص ١٧٢٥ (عي) .  
٩-٩ . الكافي، كتاب الطهارة، باب الكسير والمجدور و...، ح ٤١٣٠. وفي التهذيب، ج ١، ص ١٨٤، ح ٥٢٩، بسنده عن الكليني، وفيهما مع اختلاف يسير وزيادة. الفقيه، ج ١، ص ١٠٧، ح ٢١٩، مراسلاً عن النبي صلى الله عليه وآله. وراجع: الكافي، نفس الباب، ح ٤١٢٩ الوافي، ج ١، ص ١٧٩، ح ١٠١؛ الوسائل، ج ٣، ص ٣٤٦، ح ٣٨٢٦ .

لَا يَسْأَلُونَ» (١).

٢- الحديث

۸۷/۲ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ  
مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ بُرَيْدٍ (۲) الْعِجْلِيِّ

قَالُوا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِحُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ (۳) فِي شَيْءٍ سَأَلَهُ إِنَّمَا يَهْلِكُ النَّاسُ لِأَنَّهُمْ لَا  
يَسْأَلُونَ. (۴)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حضرت صادق بحمران راجع بسؤالی که کرده بود فرمود: همانا مردم هلاک شدند چون نپرسیدند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- امام ششم (علیه السلام) به حمران بن اعین در باره چیزی که از او پرسیده بود، فرمود: همانا مردم  
هلاک می شوند برای آنکه نمی پرسند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- حضرت صادق عليه السلام به حمران بن اعين درباره چیزی که از او پرسیده بود، فرمود: همانا مردم هلاک می گردند و نابود می شوند برای آنکه نمی پرسند تا بفهمند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۸۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی، عن حماد بن عیسی عن حریز»،. بالراء قبل الیاء المنقطه تحتها نقطتين و الزاء اخيرا ابن عبد الله السجستاني ابو محمد- الازدی من اهل الكوفة، كثير السفر و التجارة الى سجستان فعرف بها، و كانت تجارته في السمن و الزيت. قيل روى عن ابى عبد الله عليه السلام، و قال یونس: لم يسمع من ابى عبد الله عليه السلام الحديثين، و قيل روى عن ابى الحسن موسى عليه السلام. قال النجاشی: و لم يثبت ذلك، قال الشيخ الطوسی رحمه الله: ثقة. و قال النجاشی: كان حریز ممن شهر السيف و حجه في قتال الخوارج بسجستان في حياة ابى عبد الله عليه السلام، و روى انه جفاه عنه، و هذا القول من النجاشی لا يوجب الطعن لعدم العلم بتعديل الراوى للجفاء، و روى ان ابا عبد الله عليه السلام حجه عنه، و في طريقه رحمه الله محمد بن عیسی و فيه قول مع ان الحجب لا يستلزم الجرح لعدم العلم بالسرفيه «صه» و قيل: يحتمل ان يكون المراد بالجفاء في الرواية السابقة مجرد الحجب، و يكون عطف حجه على جفاه عطف تفسير. قال الكشى حمدويه و محمد، عن محمد بن عیسی عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سأل فضل البقباق لحریز الاذن على ابى عبد الله عليه السلام فلم يأذن فعاوده فلم يأذن، فقال: اى شىء للرجل ان يبلغ في عقوبة غلامه قال على قدر جريرته ، فقال: قد عاقبت و الله حریزا باعظم مما صنع، قال:

ويحك انى فعلت ذلك ان حريزا جرد السيف، ثم قال: اما لو كان حذيفة بن منصور ما عاودنى فيه بعد ان قلت لا. انتهى. وقيل بعد ما ذكر ما قاله العلامة رحمه الله: انه و ان كان فى محمد بن عيسى قول لكنه قوى قبول روايته مع ان الرواية صريحة فى الجرح فيه . «عن زرارة»،. بن اعين بن سنس بضم السين المهملة و اسكان النون و بعدها سين مهملة شيخ من اصحابه فى زمانه و متقدمهم، و كان قارئا فقيها متكلم شاعرا اديبا قد اجتمعت فيه خلال الفضل و الدين ثقة صادقا فيما يرويه. و قد ذكر الكشى احاديث تدل على عدالته و عارضت تلك الاحاديث اخبار اخر تدل على القدح فيه قد ذكرنا فى كتابنا الكبير و ذكرنا وجه الخلاص عنها، و الرجل عندى مقبول الرواية، مات رحمه - الله سنة خمسين و مائة «صه». قال الشهيد الثانى فى الحاشية: حاصل ما ذكره الكشى فى حق زرارة احاديث يزيد على العشرين يقتضى ذمه و كلها ضعيفة السند جدا و فى اكثرها محمد بن عيسى - العبيدى، إلا حديثا واحدا طريقه صحيح الا انه مرسل لان راويه محمد بن قولويه عن محمد بن ابى القاسم بن ماجيلويه، عن زياد بن ابى الجلال عن الصادق عليه السلام، و ظاهر ان زياد الذى هو من رجال الباقر و الصادق عليهما السلام لم يبق الى زمن ابن ماجيلويه المعاصر لابن بابويه و من فى طبقته، و نقلت الاخبار الواردة بمدحه خالية عن المعارض المعتبر، و فيها خبر صحيح السند يدل على ثقته و جلالته و قد تقدم متنه و سنده فى باب الباء، هذا ما يتعلق بكتاب الكشى الذى اشار إليه المصنف. و وقفت فى الكافى للكلىنى على أربعة اخبار اخر يقتضى القدح فيه: اثنان منها فى كتاب الايمان و فى طريقهما محمد بن عيسى عن يونس، و الآخران فى كتاب الميراث و طريقهما كذلك أيضا، و لكن إحداهما بطريق اخر حسن و لكنه مرجوح عند معارضة الصحيح الذى ورد فى مدحه. و بالجملة فقد ظهر اشتراك جميع الاقوال القادحة فى اسنادها الى محمد بن عيسى و هو قرينة عظيمة على الميل و الجزاف منه على زرارة مضافا الى ضعفه فى نفسه. و قال السيد جمال الدين طائوس و نعم ما قال: و لقد اكثر محمد بن عيسى من القول فى زرارة حتى لو كان بمقام عدالة كادت الظنون تسرع إليه بالتهمة، فكيف و هو مقدوح. انتهى كلام المحشى رحمه الله . و قال الكشى: اجمعت العصابة على تصديقه و الانقياد بالفقه فى ستة هم افقه الاولين من اصحاب ابى جعفر و ابى عبد الله عليهما السلام، قالوا وافقه الستة زرارة و ذكر احاديث كثيرة تدل على علو رتبته و عظم منزلته و جلالته

قدره يضيق المقام عن ايرادها وقد تقدم منها فى بريدة . و عارض ذلك باخبار تدل على القدح فيه وكفى جوابا عنها و عذرا فيها ما روى فى الصحيح ان ابا عبد الله عليه السلام ارسل إليه انما اعيبك دفاعا منى عنك، فان الناس و العدو يسارعون الى كل من قربناه، و حمدنا مكانه لادخال الاذى فيمن نحبه و نقربه، و يذمونه لمحبتنا له و قربه و دنوه منا، و يرون ادخال الاذى عليه و قتله و يحمدون كل من رغبناه . فانما اعيبك لانك رجل اشتهرت بنا و بميلك إلينا، و انت فى ذلك مذموم عند الناس فيكون ذلك دافع شرهم عنك . يقول الله عز و جل:

أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا

(الكهف-٧٩)، هذا التنزيل من عند الله صالحه هؤلاء ما عابها إلا لكى تسلم من الملك، فافهم المثل يرحمك الله فانك احب الناس الى و احب اصحاب الى حيا و ميتا، فانك افضل ذلك البحر القمقام و ان من ورائك ملكا ظلوما غصوبا يرقب عبور كل سفينة صالحه ترد من بحر الهدى ليغضبها و اهلها، فرحمة الله عليك حيا و رحمته و رضوانه عليك ميتا، هذا مع ان اسنادها مقدوحة و بلوائح الكذب اكثرها مشحونة. «و محمد بن مسلم»، ابن رباح ابو جعفر الاوقص الطحان مولى ثقيف الاعور، وجه اصحابنا بالكوفة فقيه ورع صاحب ابا جعفر و ابا عبد الله عليهما السلام و روى عنهما و كان من اوثق الناس و قد مضى شرح حاله. «و بريد العجلي»، بضم الباء و فتح الراء ابن معاوية ابو القاسم عربى، روى انه من حوارى الباقر و الصادق عليهما السلام و روى عنهما و مات فى حياة ابي عبد الله عليه السلام، و هو وجه من وجوه اصحابنا ثقة فقيه له محل عند الائمة عليهم السلام. قال الكشى: انه ممن اتفقت العصابة على تصديقه و ممن انقاد و آله بالفقه، و روى فى حديث صحيح عن جميل بن دراج قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: بشر المخبتين بالجنة: بريد بن معاوية العجلي، و ذكر آخرين و مات فى سنة مائة و خمسين «صه» الحديث هكذا: بشر المخبتين بالجنة: بريد بن معاوية العجلي و ابو بصير ليث بن البختري المرادى، و محمد بن مسلم و زرارة أربعة نجباء أمناء الله على حلاله و حرامه، لو لا هؤلاء انقطعت آثار النبوة و اندرست. «قالوا: قال ابو عبد

اللّه عليه السلام لحرمان بن اعين فى شىء سألّه: انما يهلك الناس لانهم لا يسألون». قد مرّ فى الحديث السابق ان الجهل داء مهلك و دوائه السؤال، و لكن الجاهل اذا لم يشعر بجهله و ظن بنفسه انه عالم يستتكف عن السؤال فبقى على جهله ابدا فيهلك هلاكاً سرمداً، و لهذا قالت الحكماء: ان صاحب الجهل المركب المشفوع بالعناد عذابه ابدى. و وجه ذلك بان حياة النشأة الآخرة انما يكون بالعلم و المعرفة، فصاحب الجهل المركب و هو من يعلم شيئاً او اشياء على غير ما هى عليه، فعلمه مركب مع الجهل فحياته الاخرية ممتزج بالموت كما قال تعالى:

لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ

\*

(الاعلى - ۱۳)، فله غاية الاذى و الالم، اذ كل الم و عذاب انما هو بادراك فقد ما يلائمه او ضد ماله من الحالة الملائكة كتفرق الاتصال لعضو او حصول حرارة محرقة فيه او برودة شديدة فيه و نحوها، و هذه الاعدام و الاضداد الموجبة للالام الشديدة هاهنا انما وقعت فى امور خارجة عن ذات المدرك كالاعضاء و نحوها، و لكن يصل اثرها الى النفس للعلاقة التى إليها للنفس. فما ظنك بادراك العدم الحاصل فى نفس المدرك و ذاته؟ و اما اشد و اعظم من الم و عذاب يكون بادراك هلاك النفس و فقد الذات و موت الهوية، و ذلك هو الخسران المبين نعوذ باللّه من ذلك.

شرح أصول الكافى؛ ج ۲، ص ۱۷۰

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: گفت امام جعفر صادق عليه السلام حرمان بن اعين را در جواب چیزی که پرسیده بود او را که: جهنمی بودن مردمان نیست، مگر برای این که از دانا نمی پرسند چیزی را که نمی دانند و پیروی ظن خود یا ظن دیگری می کنند.



صافى در شرح كافى ؛ ج ١ ، ص ٣٢٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: يعنى عن الحجّة المعصوم العاقل عن الله، أو عن الثقة العاقل عن العاقل عن الله ابتداءً أو بالواسطة الموصوفة. والخبر ردّ على مدعى الكشف بالرياضة. قال برهان الفضلاء: يعنى لأنّهم لا يسألون عن العالم بالمسائل الدينيّة ويتبعون الظنّ.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٨٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٣٠

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٣ / ٨٨. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونِ الْقَدَّاحِ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ: «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَيْهِ قُفْلٌ، وَمِفْتَاحُهُ الْمَسْأَلَةُ (٥)». (٦).

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِثْلَهُ (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: بر در این علم قفلی است که کلید آن پرسش است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- امام صادق (علیه السلام) فرمود: بر در این علم قفلی است که کلیدش پرسش است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- امام صادق علیه السلام فرمود: بر در علم قفلی است که کلیدش پرسش است.

و نیز علی بن ابراهیم به نقل از پدرش امام صادق علیه السلام حدیث دیگری مانند همین حدیث نقل کرده است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۸۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

اشار عليه السلام بقوله: هذا العلم، تنبيها على ان العلم الذي هو مقفل مغلق هو ما يوجد عندهم عليه السلام و عند من ينهج على منهاجهم و يسلك سبيلهم و مفتاحه السؤال منهم او ممن اخذ منهم، لا العلم الذي اكب عليه الاكثرون من علماء العامة و من يجري مجراهم من الصحفيين و اهل الكتاب، فإنه يمكن اخذه من الكتب و الصحائف، فالعلوم الحقيقية انما ينزل من عند الله او من عند من ينزل عليه من عنده تعالى، و مفتاحه السؤال اما بلسان الحال او بلسان المقال، مع ضرب من الاستهال.

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۱۷۱

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از عبد الله بن میمون قَدَّاح (به فتح قاف و تشدید دال بی نقطه و حاء بی نقطه) از امام جعفر صادق علیه السلام، راوی گفت که: امام گفت که: به درستی که این دانستن مسائل دین که اختلاف در آن و در دلیل آن می رود بی مکابره، قفلی دارد که بی کلیدش گشوده نمی شود و کلیدش پرسیدن است از دانا. مراد، این است که: به ریاضت یا به فکرِ خود گشوده نمی شود.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۲۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: أى العلم الذى لا يحصل لأحد من الرعية إلا بالأخذ عن الحجة المعصوم المحصور عدده فى الأولين والآخرين. والتنوين فى (قفل) للتعظيم؛ إشارة إلى أن مفاتيح خزائنه الأصلية إنما هى فى أيدي الحجج المعصومين عليهم السلام. قال برهان الفضلاء: «إنّ هذا العلم» يعنى علم المسائل الدينية التى يجرى الاختلاف فيها وفى دليلها من دون مكابرة. والمراد من قوله عليه السلام: «ومفتاحه المسألة»: أنّه لا يحصل لأحد بالفكر والرياضة. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «عليه قفل» تصريح بأن علم الحلال والحرام مخزون عند أهل البيت عليهم السلام ويجب سؤالهم فى كلّ ما يُحتاج إليه. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «أى العلم الذى هو العلم حقيقة».

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٣٨٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور و سنده الثانى أيضا ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام: هذا العلم. إما إشارة إلى مطلق العلم أو إلى العلم الذى يحتاج الناس إليه من علوم الدين و لعله أظهر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٣٠

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤ / ٨٩ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْأَحْوَلِ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «لَا يَسْعُ النَّاسُ (٨) حَتَّى يَسْأَلُوا، وَ (٩) يَتَفَقَّهُوا وَيَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ ، وَيَسْعُهُمْ أَنْ يَأْخُذُوا بِمَا يَقُولُ وَإِنْ كَانَ (١٠) تَقِيَّةً» (١١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: مردم در فراخی و گشادگی نیستند مگر اینکه بپرسند و بفهمند و امام خویش بشناسند و بر آنها رواست که بآنچه امام گوید عمل کنند اگر چه از روی تقیه باشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٥٠

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٤- فرمود: مردم را نمی رسد جز اینکه بپرسند و دین را بفهمند و امام خود را بشناسند و بر آنها رواست که به هر چه گوید عمل کنند گر چه از روی تقیه گفته باشد.

ترجمه کمره ای؛ ج ١، ص ١١٣

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

٤- فرمود: مردم به چیزی دسترسی پیدا نمی کنند جز اینکه بپرسند و بفهمند و امام خود را بشناسند و بر آنها رواست که هر چه امام گوید به آن عمل کنند گر چه از روی تقیه باشد.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

اشار عليه السلام بقوله: هذا العلم، تنبيها على ان العلم الذى هو مقفل مغلق هو ما يوجد عندهم عليه السلام وعند من ينهج على منهاجهم ويسلك سبيلهم و مفتاحه السؤال منهم او ممن اخذ منهم، لا العلم الذى اكب عليه الاكثرون من علماء العامة و من يجرى مجراهم من الصحفيين و اهل الكتاب، فإنه يمكن اخذه من الكتب و الصحائف، فالعلوم الحقيقية انما ينزل من عند الله او من عند من ينزل عليه من عنده تعالى، و مفتاحه السؤال اما بلسان الحال او بلسان المقال، مع ضرب من الاستئصال. «على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن عن ابي جعفر الاحول». محمد بن على بن النعمان الملقب بمؤمن الطاق مولى بجيلة من اصحاب الكاظم عليه السلام ثقة و كان يلقب بالاحول، و المخالفون يلقبونه شيطان الطاق. و كان دكانه فى طاق المحامل بالكوفة يرجع إليه فى النقد فيخرج كما ينقد فيقال: شيطان الطاق، و كان كثير العلم حسن الخاطر «صه». و فى الكشى، حمدويه بن نصير قال: حدثنا محمد بن الحسين بن ابي الخطاب، عن النضر بن شعيب عن ابان بن عثمان، عن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال: زرارة و بريد بن معاوية، و محمد بن مسلم و الاحول احب الناس الى احياء و امواتا، و لكنهم يجيئونى فيقولون لى، فلا اجد بدا من ان اقول. على بن محمد بن الحسن قال: حدثنى محمد بن احمد عن يعقوب بن يزيد، عن ابن ابي عمير عن ابي العباس البقباق عن ابي عبد الله عليه السلام قال: أربعة احب الناس الى احياء و امواتا: بريد العجلى و زرارة، و محمد بن مسلم و الاحول. حمدويه قال: حدثنا محمد بن عيسى عن ابي محمد القاسم بن عروة، عن ابي العباس قال ابو عبد الله عليه السلام: زرارة بن اعين و

محمد بن مسلم، و بريد بن معاوية و الاحول احب الناس الى احياء و امواتا و لكن الناس يكثرون فيهم فلا أجد بدا من متابعتهم، قال: فلما كان من قابل قال: انت الذي تروى على ما تروى في زرارة و بريد، و محمد بن مسلم و الاحول؟ قال: قلت: نعم فكذبت عليك، قال: انما ذلك اذا كانوا صالحين، قلت: هم صالحون. حدثني حمدويه عن يعقوب بن يزيد، عن القاسم بن عروة، عن ابي العباس الفضل بن عبد الملك قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: احب الناس الى احياء و امواتا أربعة: بريد بن معاوية العجلي و زرارة و محمد بن مسلم و الاحول. و هم احب الناس الى احياء و امواتا. و روايات اخر تدل على حسن خاطره و جودة ذهنه و قوة مناظرته. و روى في ذمه عن محمد بن مسعود، عن علي بن محمد القمي قال: حدثني احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن فضل بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام انه اشار بعد ان جرى حديث كون صاحب الطاق جدلا الى انه ان قال له احد: اخبرني عن كلامك، هذا من كلام إمامك؟ فان قال: نعم، كذب علينا و ان قال لا قال له: كيف تتكلم بكلام لا يتكلم به إمامك، ثم قال: انهم يتكلمون بكلام ان انا اقررت به و رضيت اقامت على الضلالة و ان برئت منهم شق على، نحن قليل و عدونا كثير. قلت: جعلت فداك، فابلغه عنك ذلك قال: اما انهم قد دخلوا في امر ما يمنعهم عن الرجوع عنه الا الحمية، قال: فابلغت ذلك أبا جعفر الاحول فقال: صدق بابي و امي ما يمنعي من الرجوع الا الحمية على. قال: حدثنا محمد بن احمد عن محمد بن عيسى، عن مردك بن عبيد عن احمد بن النضر، عن المفضل بن عمر قال: قال لى ابو عبد الله عليه السلام: انت الاحول فمره لا يتكلم، فاتيته في منزله فاشرف على فقلت له: يقول لك ابو عبد الله عليه السلام: لا تتكلم، قال: اخاف ان لا اصبر. و اجيب ان في سند الاول على بن محمد القمي و يحتمل كونه ابن محمد بن يزيد كما في روايات اخر و هو غير معلوم الحال و لا المذكور في كتب الرجال. قال احمد بن طاوس: ظاهر كلام الصادق عليه السلام راجع الى ايثار التقية في ايثار ترك اصحابه للخوض في الكلام، و اما قوله: ما يمنعهم من الرجوع عنه الا الحمية، فهو اشارة الى ان الكلام المشار إليه لم يقارنه نية الاخلاص. و في سند الثاني محمد بن عيسى و المفضل و فيها قول و بعد فمن الذي يأمن ان يخطئ هذا مع ما في روايات المدح ما يصير عذرا عن مثل ذلك فتنبه «عن ابي عبد الله عليه السلام قال: لا يسع الناس حتى يسألوا و يتفقهوا و يعرفوا امامهم، و يسعهم

ان يأخذوا بما يقول و ان كانت تقية». اى لا يسع الناس و لا يجوز لهم ان يقفوا على الجهل بالمعارف الدينية و المسائل العملية الفرعية، بل يجب عليهم الطلب و السؤال و التفقه فى الدين و معرفة امام المسلمين حتى يسألوا منه لقوله تعالى:

فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

\*

(النحل-٤٣)، و اذا عرفوا امامهم حق معرفته الواجبة عليهم من كونه معصوما عن الخطاء يسعهم ان يأخذوا بقوله و يعملوا بمؤداه، و ان كانت الحالة تقية او و ان كانت فيما قاله تقية؛ فقوله: تقية اما منصوبة بالخبرية لكانت و هى ناقصة او مرفوعة بالفاعلية لها و هى تامة.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ١٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله عليه السلام: لا يسع الناس أى يسع الناس و يكفيهم أن يأخذوا بما يقول امامهم و ان كانت أقوال امامهم تقية، و لا يسعهم و لا يكفيهم أن يأخذوا بما لم يتفقوا فيه و لم يتعرفوه عن امامهم و ان اتفق أن وافق الحق الصريح الذى لا تقية فيه.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٨٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:



شرح: مراد به سؤال این جا، سؤال مردمان، یکدیگر را از حدود «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ» است. و مراد به تفقه، معرفت آن حدود است به سؤال. و اینها اشارت است به آیت سوره توبه:»

فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ

«و بیان شد در شرح حدیث هفتم باب دوم که «بَابُ فَرَضِ الْعِلْمِ وَوَجُوبِ طَلَبِهِ وَالْحَثِّ عَلَيْهِ» است. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: گنجایش ندارد مردمان را هیچ حالتی، مگر این که پرسند یکدیگر را از حدود «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ» و فهمند آن حدود را و شناسند بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله امام زمان خود را به دلالت آن حدود و تتبع احوال مدعیان امامت در هر زمان که باشد یا به نص امام سابق. و گنجایش دارد ایشان را این که عمل کنند بی فتوا و قضا به آنچه امام می گوید، هر چند که احتمال تقیّه داشته باشد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۲۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی لا رخصة من النبي صلی الله علیه و آله لمن أقرّ بالرسالة أن يأخذ العلم بأحكام الدين أصوله وفروعه إلا بالسؤال عن الحجّة المعصوم العاقل عن الله، أو عمّن عقل عن العاقل الموصوف ابتداءً أو بالواسطة على الوجه الصحيح. والتّفقه بذلك ومعرفة الإمام المعصوم الذي لا بدّ من وجوده في هذا النظام العظيم لحكم شتى بأنّ المأخذ إنّما هو قوله وفعله. ولهم رخصة في الأخذ بما عنه، إن كان ما عنه على التقية. ونسخة: «وإن كانت تقية» بالتأنيث والرفع- كما ضبط بعض المعاصرين- بمعنى «وإن كانت تقية باعثة» تكاد أن تكون غلطاً. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: المراد بالسؤال هنا: سؤال الناس بعضهم بعضاً آخر عن حدود ما أنزل الله على رسوله صلی الله علیه و آله و ب«التّفقه» معرفة تلك الحدود بالسؤال. وذلك إشارة إلى آية سورة التوبة

«فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ»

الآية. وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «ويسعهم أن يأخذوا» أى قولاً واعتقاداً وعملاً فى كلّ زمان. «بما يقول»؛ أى فى ذلك الزمان وإن كان تقيّةً؛ فإنّ ما يقوله الإمام تقيّةً يسع السائل أن يعتقده ويقول به إذا لم يتنبّه للتقيّة، وأمّا العمل به والأمر بالعمل به مع التنبّه للتقيّة أيضاً لازم عند التقيّة .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عليه السلام: أن يأخذوا، أى قولاً واعتقاداً فى كل زمان بما يقول الإمام فى ذلك الزمان وإن كان تقيّةً فإنّ ما يقوله الإمام تقيّة يسع السائل أن يعتقده ويقول به، إذا لم يتنبّه للتقيّة وأمّا العمل به والأمر بالعمل به مع التنبّه للتقيّة أيضاً لازم عند التقيّة، ولا يسعهم ولا يكفيهم أن يأخذوا بما لم يتفقوا فيه، ولم يعرفوه عن إمامهم وإن وافق الحق الصريح الذى لا تقيّة فيه.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٣٠

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٩٠ / ٥ عليّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أُمَّ (١٢) لِرَجُلٍ (١٣) لَا يُفَرِّغُ (١٤) نَفْسَهُ فِي كُلِّ

ص: ٩٧

- ١-١ . الوافى ، ج ١ ، ص ١٨٠ ، ح ١٠٢ .
- ٢-٢ . بالباء المضمومه و الراء المفتوحه و الياء الساكنه و الدال مصغرا .
- ٣-٣ . بفتح الهمزه و سكون العين المهمله و فتح الياء بعدها النون .
- ٤-٤ . الوافى ج ١- ص ١٨٠- ح ١٠٢
- ٥-٢ . فى شرح صدر المتألهين : «السؤال» .
- ٦-٣ . الوافى ، ج ١ ، ص ١٨٠ ، ح ١٠٣ .
- ٧-٤ . الوافى ، ج ١ ، ص ١٨٠ ، ح ١٠٤ .
- ٨-٥ . «لايسع الناس» ، أى لايجوز لهم أن يأخذوا فى الدين شيئا ويعتقدوه و يتدينوا به ، من وسعة المكان؛ لأن الجائز موسّع غير مضيق ، فالناس مفعول والفاعل مقدر . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ١٢٣ .
- ٩-٦ . فى المحاسن : «أو» .
- ١٠-٧ . فى «ألف ، ب ، ض ، و ، بح» و شرح صدر المتألهين والوافى : «كانت» . وقال صدر المتألهين : «تقيّة ، إمّا منصوبة بالخبريّة ل «كانت» وهى ناقصة ، أو مرفوعة بالفاعليّة لها ، وهى تامّة» .
- ١١-٨ . المحاسن ، ص ٢٢٥ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٤٧ ، بسنده عن يونس ، إلى قوله : «يتفقّهوا» . راجع : المحاسن ، ج ١ ، ص ١٥٥ ، كتاب الصفوة ، ح ٨٥ ؛ وكمال الدين ، ص ٤١٢ ، ح ١٠ الوافى ، ج ١ ، ص ١٨٠ ، ح ١٠٥ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ١١٠ ، ح ٣٣٣٤٦ .
- ١٢-٩ . «أُفّ» : كلمة تضجّر ، وفيه ستّ لغات : أُفّ ، أُفّ ، أُفّ ، أُفّ ، أُفّ ، أُفّ ، أُفّ . أنظر : الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٣٣١ (أفّ) .
- ١٣-١٠ . فى الخصال : «للرجل المسلم» بدل «الرجل» .
- ١٤-١١ . «لايفرغ» : إمّا من المجرّد ، أى من الفراغ ، يقال : فرغ منه يفرغ فراغا ، أو من التفعيل ، أى من التفرغ ، وتفرغ النفس بمعنى إخلائها . ف «نفسه» على الأوّل فاعله ، وعلى الثانى مفعوله . شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ١٢٥ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٣١ .

جُمُعَةٍ لِأَمْرِ دِينِهِ؛ فَيَتَعَاهَدُهُ (١) وَيَسْأَلُ عَنْ دِينِهِ».

وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «لِكُلِّ مُسْلِمٍ (٢)» (٣).

عَلِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَفٌّ لِرَجُلٍ لَا يَفْرَغُ نَفْسَهُ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ لِأَمْرِ دِينِهِ فَيَتَعَاهَدُهُ وَيَسْأَلُ عَنْ دِينِهِ وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى لِكُلِّ مُسْلِمٍ.

(الكافي، جلد ١، صفحه ٤٠)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: اف بر مردیکه خود را در هر روز جمعه [هفته ای یک روز] برای امر دینش آماده نکند تا با آن تجدید عهد کند و از دینش سؤال کند و در روایت دیگری است: اف بر هر مرد مسلمانی که...

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٥٠

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٥- رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: تف بر مردی که خود را در هر روز جمعه آماده نمی کند برای امر دین خود تا بدان متوجه شود، از امر دینش پرسش کند. در روایت دیگر است که: تف بر هر مسلمانی.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: وای بر مردی که هر روز جمعه برای امر دین خویش، خود را آماده نمی کند تا به پرسش از دین خود آن بفهمد و بشناسد. در روایت دیگر است که وای بر هر مسلمانی...

توضیح: بیشتر دانشمندانی که به مقام شامخ علمی رسیده اند و مخترعینی که اختراع کرده اند بخاطر طرح سؤال در ذهن خود و به دنبال یافتن پاسخ آن تلاش کرده اند آدمی هرچه بپرسد و به دنبال یافتن پاسخ آن برود عشق و علاقه اش به آگاهی و درک مجهولات خلقت بیشتر می شود و مانند تشنه ای می شود که هرچه می نوشد سیر نمی شود زیرا نمی تواند به آگاهی کامل دست یابد هرچه کشف می کند مسائل ناشناخته دیگری در برابرش خودنمایی می کند از این رو دانشمند بزرگ ابن سینا گفته است.

تا بدانجا رسید دانش من - که بدانم همی که نادانم.

از این رو خداوند در سخنان خود می فرماید:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

\*

«هرچه نمی دانید از آگاهان پرسید».

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۸۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

اف بالتشديد كلمة تضجر يقال: أفا له و أفة له اى قدرا له، و التنوين للتكثير، و أفة و تفة و قد افف تأييفا اذا قال: اف، و فيه ست لغات حركات الفاء منونا و غير منون و الهمزة مضمومة، قوله عليه السلام: فى كل جمعة، اى كل يوم جمعة او فى كل اسبوع، و المراد الاول، لانه مجمع الناس. يعنى يجب على كل رجل مسلم ان يفرغ نفسه فى كل يوم جمعة عن شواغل الدنيا و مكاسب المعيشة لاستعلام ما هو من امور دينه و حلاله و حرامه، فعليه ان يتعاهد يوم الجمعة و يتحفظه حتى لا يفوت عنه حضور الجمعة و يسأل عن مسائل دينه و ما يحل له و يحرم عليه.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ١٧٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فيتعاهد. [ص ٤٠ ح ٥] أقول: التعاهد و التعهّد: التحفّظ بالشىء و تجديد العهد به و فى الصحاح: قد يقال: إنّ «تعهدتُ فلاناً» و «تعهدتُ ضيعتى» أفصح من قولك: تعاهدته؛ لأنّ التعاهد إنّما يكون بين اثنين. انتهى . وهو - كما ترى - منقوض بقوله تعالى فى سورة [القلم]:

«لَوْ لَأَنْ تَدَارَكُهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ» . و الجواب الحلى أنّ الفعل الصادر عن واحد فقط قد يبرز فى صيغة تصدر عن اثنين على سبيل التغالب؛ للإشعار بوقوعه متأكّداً متكرّراً: لأنّ الغالب فيما بين اثنين ذلك

سواء كان منسوباً إليهما صريحاً كما في التفاعل، أو لا، كما في المفاعلة. وهو هاهنا منصوب بتقدير «أن» في جواب النفي، وأما رفعه، فمحتمل عطفاً على المنفى لا النفي.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه و آله كه: أف باد مردی را كه فارغ نمی سازد خودش را از شغل دنیا در هر روز آدینه یا در هر هفته روزی برای كار عمده آخرت خود تا وارسد به آن كار و پرسد از مسائل خود كه ندانسته است و به كار آخرت او می آید. شرح: و در روایت دیگری به جای «مردی را»، «هر مسلمانی را» واقع شده.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣٢٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (أَفّ) كلمة تَكَرُّه. قال في القاموس: ولغاتها أربعون. والمراد تفریغ النفس من شواغل الدنيا في كلّ أسبوع يوماً لا أقلّ. ولعلّ هذا في صدر الإسلام للمشتغلين بتحصيل وجه المعاش؛ فإنّ وجوب طلب العلم على كلّ مسلم يجمع دائماً كلّ يوم مع كلّ شغل وصنعة. واحتمال عطف «يسأل» على «يفرغ» غير بعيد. فالمعنى: أفّ لرجلٍ مسلمٍ لا يتعاهد أمر دينه في كلّ جمعة بكثرة العبادة والإكثار من الاستغفار، وأفّ لرجلٍ مسلمٍ يترك السؤال عن دينه بعدم المبالاة وقلة التنبّه ليوم المكافأة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: «لا يفرغ نفسه» أي من شغل الدنيا في كلّ يوم جمعة، أو في كلّ أسبوع يوماً لعمدة أمر آخرته؛ ليصير عارفاً بها، ويسأل عمّا يُحتاج إليه في دينه. وقال السيّد الأجلّ

النائني رحمه الله: «أف» كلمة ضجر. «لا يفرغ» إما من المجرد، أى لا يقصد نفسه كل جمعة أمر دينه، وإما من المزيد، أى لا يجعل نفسه قاصداً لأمر دينه. وتعاهد الشيء: تفقده، وإحداث العهد بالشيء ولقاؤه. والمراد بالفراغ لأمر الدين: ترك الاشتغال بالأمور الدنيوية للتوجه إلى العبادة والاشتغال بالأمور الدينية والأخروية. والمراد بتعاهده: طلب ما يفقده منه، وإحداث العهد به ولقاؤه، لا التحفظ وتجديد الحفاظ؛ لأن الشائع المتعارف فى التعبير عن التحفظ، التعهد لا التعاهد، ولذا يُقال: «تعهدت الضيعة» أفصح من «تعاهدت الضيعة» وإن كان قد يستعمل كل منهما فى المعنى الشائع من الآخر. وبالجملة، فالمعنى الشائع فى التفاعل تشارك الفاعلين، ثم ما يكون بين الاثنين كالمفاعلة. وقد يستعمل لمعانٍ آخر، وتلك المعانى الغير المتعارفة بالنسبة إلى ذلك الباب ربّما يكون متعارفاً فى مادة خاصة، فلا يضرّ عدم التعارف بالنسبة إلى الباب حينئذٍ. وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل؛ فإنّ التحفظ هنا ليس من الأول ولا من الثانى، ولم يتعارف استعمال التعاهد فيه، إنّما شاع استعمال التعهد فيه، فلا تغفل. روى فى الكافى وقال: وفى روايةٍ أُخرى: «لكلّ مُسلمٍ». . هديّة: يعنى مكان «لرجل». فى باب أعداد أحاديث الأبواب أسوتى فى الأكثر ببرهان الفضلاء سلّمه الله تعالى.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٩٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام أف لرجل: أف بضم الهمزة و كسر الفاء المشددة منونا و التنوين للتكثير، و قيل للتكثير، و يجوز حذف التنوين و يجوز أيضا فتح الفاء مع التنوين و بدونه، و يجوز الضم بالوجهين و هو كلمة تكره و تضجر، و قوله: لا يفرغ إما من المجرد و نفسه فاعله، أو على بناء التفعيل و نفسه مفعوله، و المراد بالجمعة أما اليوم المعهود، أو الأسبوع بتقدير يوما، و الأول أظهر، و المراد بالترغيب ترك الشواغل الدنيوية و الضمير فى قوله فيتعاهده إما راجع إلى اليوم أو إلى الدين و على



الأول المراد بتعاهده الإتيان بالصلاة و الوظائف المقررة فيه، و من جملتها تعلم المسائل و استماع  
المواعظ من الإمام عليه السلام أو نائبه الخاص أو نائبه العام.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٣١

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦ / ٩١ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ:

٤١ / ١

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ -  
يُقُولُ: تَذَاكُرُ الْعِلْمِ (٤) بَيْنَ عِبَادِي مِمَّا تَحْيَا عَلَيْهِ (٥) الْقُلُوبُ الْمَيِّتَةُ إِذَا هُمْ أَنْتَهَوْا فِيهِ إِلَى أَمْرِي» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: خدای عز و جل فرماید: گفتگوی علمی میان بندگانم سبب زنده شدن دلهای مرده میگردد  
در صورتی که پایان گفتگویشان بامری که مربوط بمن است برسد (اصول دین باشد یا فروع دین).

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٥٠

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶-رسول خدا(صلی الله علیه و آله)فرمود:به راستی خدای عز و جل می فرماید:مذاکره علم میان بندگانم وسیله زنده شدن دل‌های مرده است در صورتی که در مذاکرات خود مرا منظور دارند.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ , ص ۱۱۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود:به راستی خدای عز و جل می فرماید:گفتگوی علمی میان بندگانم وسیله زنده شدن دل‌های مرده است و در صورتی که پایان گفتگوهایشان با کاری که مربوط به من است ختم شود.(مسائل اصلی و فرعی دین).

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ , ص ۸۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

لما كان هذا الباب متضمنا لمقصدین:احدهما الحث على السؤال عما هو ضروري في امر الدين لكل مسلم، و ثانيهما مذاكرة العالم،فلاحاديث الستة الماضية كانت في المقصد الاول و هذا الحديث و الثلاثة البواقى فى تذاكر العلوم المتعلقة بامر المبدأ و المعاد و اصول الاعتقاد،فالمعنى:ان تذاكر العالم علومه و معارفه بين جماعة من عباد الله المستمعين لكلامه المستفيدين منه مما تحيي قلوبهم الميتة حياة اخرى. و قد سبقت الاشارة مرارا الى ان العلوم الحقيقية و المعارف الالهية مما

يتنور بها باطن الانسان و قلبه المعنوى و يحيى بها حياة عقلية يصعد بها الى عالم القدس و يصير ذاته من جوهر الملائكة المقربين و العقول المقدسين، و قوله: اذا هم انتهوا فيه الى امرى، يعنى ان مذاكرة العلوم انما توجب حياة القلوب الميتة اذا كانت مؤدية الى المعارف الالهية و العلوم الربانية من احوال المبدأ و صفاته و افعاله و احوال النبوة و المعاد. و يحتمل ان يكون هذه التتمة من كلام النبى صلى الله عليه و آله، اى بشرط ان العلوم التى تتذاكر بها مقتبسة من مشكاة خاتم الأنبياء صلوات الله و سلامه عليه و آله، فان العقول البشرية بمجرد حركاتهم الفكرية قاصرة عن البلوغ الى درك ما ينكشف فى طور النبوة و الولاية كعجز الحس و الوهم عن البلوغ الى درك ما ينكشف فى طور العقل، فان كثيرا من المعارف الايمانية التى شهدت بصحتها اعظم الاولياء و أمثال الكبراء مما احالته جمهور العقلاء. منها هذه المسألة التى نحن فيها من صيرورة الانسان جوهرًا قدسيا و حيوانا عقليا بعد ما كان جوهرًا نفسانيا و حيوانا بشريا حسيا، فان اكثر الفلاسفة كابن سينا و من فى طبقتهم ينكرون هذه الحركة الجوهرية الواقعة فى حدود الانسانية و منازلها و مقاماتها، و نحن بفضل الله الذى يؤتاه من يشاء اوضحنا بيانه و اقمنا برهانه مستمدا من بحار القرآن و آيات الرحمن مستضيئا بانوار التنزيل و اسرار التأويل.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ١٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: تذاكر العلم. [ص ٤١ ح ٦] أقول: تفاعل من الذكر اللسانى أو القلبي تارة بعد أخرى حيث إنه قد يعبر بالمفاعلة والتفاعل عن التكرار والمبالغة كما لا يخفى، أو المراد به السؤال والجواب. قال عليه السلام: انتهوا فيه. [ص ٤١ ح ٦] أقول: إذا كان العلم مأخوذاً من أهله، أو المراد بالانتهاء والعمل بما علم، أو المراد به كون التذاكر لله تعالى واتباعه الأمر به لا لديه.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: مراد به علم، آیات بیّنات محکّماتِ ناهیه از پیروی ظن و از اختلاف از روی ظن است، به اعتبار این که صریح است و مفید علم است برای رعیت نیز. و مراد به امری، آیت سوره نحل و انبیا است که:»

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

«و بیان می شود در شرح حدیث دهم باب هفدهم که «بَابُ النَّوَادِر» است. و حاصل، این است که: تَذَاكُرِ عِلْمٍ، اگر منتهی نشود سوی تسلیم این امر که دلالت بر وجوب معرفت امام هر زمان می کند، باعث تأویل و تخصیص نامعقول کرانه و کورانه در آن آیات ناهیه می شود و همان شد که بود، موافق آیت سوره فرقان:»

وَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا» .

« یعنی: گفت رسول الله صلی الله علیه و آله که: به درستی که الله -عَزَّ وَ جَلَّ- می گوید که: به یاد یکدیگر آوردن علم در میان بندگان من، از جمله چیزی است که بنا بر آن، زنده می شود دل های مرده، اگر رسند در آن به یاد آوردن، سوی فرمان من.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۲۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: فى بعض النسخ: «تذاكر العالم» فلعلّ المعنى: المذاكرة بين العباد بنقل أقوال العلماء وأفعالهم للاستناد والاستشهاد إنّما هى ممّا تحيا به القلوب الميئة ميئة الجهل وعدم المعرفة، بشرط انتهائهم فى ذلك التذاكر إلى حجة معصوم عاقل عن الله تبارك وتعالى. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: المراد بتذاكر العلم: مذاكرة المحكمات الناهية عن اتّباع الظنّ الآمرة بسؤال أهل الذكر، ألا ترى أنّ كلّ فرقة تشعّ على سائرهما من الفرق بأنّ مذاهبكم من الظنّ من عندكم ليست من عند الله. «إذا هم انتهوا فيه إلى أمرى» أى فى ذلك التذاكر إلى تسليم أمر الإمامة، والإقرار بوجود معرفة الإمام فى كلّ زمان؛ لئلاّ يوجب اتّباع الظنّ، والتأويل الغلط، والتخصيص الفاسد؛ وألاّ يكون أمر الجهل كما كان. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: أى تذاكر العباد وتشاركهم فى ذكر العلم، بأن يذكر كلّ للآخر شيئاً من العلم، ويتكلّموا فيه ممّا تحيا القلوب الميئة حال كونها ثابتة عليه. و«تحيا» يحتمل أن يكون من المجرد، وأن يكون من المزيد المجهول من باب الإفعال. وذلك الإحياء، أو الحياة بحصول العلم الذى هو حياة قلب البصير، أو بتذكّره، لكن لا يكون العلم حياة القلب إلاّ إذا كان علماً مستقراً تحفظ به النفس عن متابعة الهوى، ويؤدّى إلى الإطاعة والانقياد لأمره سبحانه، ولذا قيده بقوله: «إذا هم انتهوا فيه إلى أمرى» أى إذا وصلوا فى التذكّر إلى أمرى ولم يتجاوزوه، والوصول إلى الأمر وعدم التجاوز عنه عبارة عن إطاعة الأمر والانقياد له. هذا إن كان المراد بالأمر خطاب الإيجاب. ويحتمل أن يكون «الأمر» واحداً «الأمر». يُقال: أمر فلان يستقيم، وأمره مستقيمة. وأن يكون أمره عبارة عن الروح الذى كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام؛ قال الله تعالى:

«وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا». فعلى الأول يكون المراد بالانتهاء إلى أمره، الوصول إلى صفاته وأسمائه بالمعرفة، وإلى أوامره ونواهيته بالمعرفة والإطاعة والانقياد. وعلى الثانى يكون الانتهاء فى التذاكر إلى أمره عبارة عن استناد ما يتذكرونه من العلوم الدينيّة وانتهاء أخذه إليهم عليهم السلام

[شرح علامه مجلسى]:

حسن. قوله عليه السلام تذاكر العلم. أى تذاكر العباد و تشاركهم فى ذكر العلم، بأن يذكر كل منهم للآخر شيئاً من العلم و يتكلم فيه مما يحيى القلوب الميتة، حالكونها ثابتة عليه و حاصله أنه من الأحوال التى تحيى عليها القلوب الميتة و يحتمل أن يكون على بمعنى الباء، و على التقديرين تحيى إما من المجرى المعلوم أو المزيد فيه المجهول، و قوله تعالى: إذا هم انتهوا فيه إلى أمرى، يحتمل أن يكون المراد بالأمر فيه مقابل النهى، أى إذا كان تذاكرهم على الوجه الذى أمرت به من أخذ العلم من معدنه و الاقتباس من مشكاة النبوة، و يحتمل أن يكون المراد بالأمر مطلق الشأن فيكون المراد بالانتهاء إلى أمره الوصول إلى صفاته و أسمائه و أو أمره و نواهيته، بالمعرفة و الإطاعة و الانقياد، و قيل: يحتمل أن يكون المراد بالأمر الذى كان مع رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة عليه السلام كما قال تعالى

وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا

فيكون الانتهاء إليه عبارة عن استناد ما يتذكرونه من العلوم الدينية إليهم عليه السلام و لا يخفى بعده.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٣١

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٧ / ٩٢ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي الْجَارُودِ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا الْعِلْمَ». قَالَ: قُلْتُ: وَمَا إِحْيَاوُهُ؟ قَالَ: «أَنْ يُذَكَّرَ (۷) بِهِ أَهْلَ الدِّينِ وَأَهْلَ الْوَرَعِ» (۸).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو جارود گوید شنیدم امام باقر علیه السلام میفرمود: خدا رحمت کند بنده نئی را که علم را زنده کند. گفتم زنده کردن علم چیست؟ فرمود: اینست که با اهل دین و اهل پرهیزکاری مذاکره شود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- ابی الجارود گوید: شنیدم امام باقر (علیه السلام) می فرمود: خدا رحمت کند بنده ای را که علم را زنده می کند، گفتم: زنده کردنش چیست؟ فرمود: به اینکه آن را با دین داران و اهل ورع مذاکره کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۷- ابی الجارود گوید: شنیدم امام باقر علیه السلام فرمود: خدا رحمت کند بنده ای که علم را، زنده می کند، گفتم زنده کردنش چیست؟ فرمود: به اینکه آنرا با دینداران و پرهیزکاران در این راستا گفتگو کند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۸۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن سنان عن ابی - الجارود»،. زیاد بن منذر الهمدانی بالذال المهملة الخارقی بالخاء المعجمة و بعد الألف راء مهملة و قاف، و قیل الحرقی بالحاء المضمومة و الرء و القاف، و اختار ابن داود قولاً ثالثاً و هو انه الحوفی بالحاء المهملة و الفاء و حکى القولین المذكورین هاهنا، الکوفی الاعمى تابعی زیدی المذهب و إليه ينسب الجارودية من الزيدية، و كان من اصحاب ابی جعفر علیه السلام و یروی عن الصادق علیه السلام و تغیر لما خرج زید رضی الله عنه و روى عن زید. و قال ابن الغضائری: حدیثه فی حدیث اصحابنا اکثر منه فی الزيدية و اصحابنا یکرهون ما رواه محمد بن سنان عنه و یعتمدون ما رواه محمد بن بکر الارحبی، و قال الکشی: زیاد بن المنذر ابو الجارود الاعمى السرحوب، بالسین المهملة المضمومة و الرء و الحاء المهملة و الباء المنقطة تحتها نقطة واحدة بعد الواو مذموم، لا شبهة فی ذمه و سمی سرحوبا باسم شیطان اعمى یسکن البحر. «قال سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: رحم الله عبدا احیا العلم قال: قلت: و ما احیاءه؟ قال: ان یذاکر به اهل الدین و اهل الورع». انما قید اهل تذاکر العلم بان یكونوا من اهل الدین و الورع حتی یكون فی تذاکرهم احیاء للعلم لوجهین: احدهما ما مر من



كون العلم الحقيقي ما يكون نوره مقتبسا من مشكاة النبوة، و الثاني ان طهارة القلب بالورع و التقوى شرط حصول العلم كما قال تعالى:

وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ

(البقرة-٢٨٢)، فان جلاء المرآة و صفائها عن الكدورات شرط حلول الصور فيها، و التخلية قبل التحلية.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ١٧٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از ابی الجارود گفت که: شنیدم از امام محمد باقر علیه السلام می گفت که: رحمت کناد الله تعالى بنده ای را که زنده کرد دانش را- که بیان شد در شرح حدیث سابق- راوی گفت که: گفتم که: چیست زنده کردن آن؟ گفت که: گفتگو کردن به آن با جمعی که در فکر آخرت اند و از گناهان پرهیزگارند تا فراموش نشود و دانا بسیار شود.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣٣٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (أن يذاكر) إمّا على المعلوم من المفاعلة على الغيبة أو الخطاب، أو المجهول الغائب منها، أو الخطاب المعلوم من التفاعل بحذف إحدى التائين، وعلى التقادير بتأويل المصدر، ف«أهل» يرفع ويُنصب. (أهل الدين) يعنى أهل الطريق المستقيم. (وأهل الورع) أى المحبّين للتحلّى بالورع عن

المحرّمات. أو ذكر أهل الورع للإشارة إلى عدم الاعتداد بشأن غير العدول من أهل الدّين. قال برهان الفضلاء: يعنى قال عليه السلام: إحياء العلم بمعنى إنمائه: هو المذاكرة به مع الذين نظرهم فى الآخرة والمتورّعين من الذنوب؛ لئلا ينسى فيحفظ ويكثر العلماء. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «قال: أن يذاكر به أهل الدّين وأهل الورع» يحتمل أن يكون المراد ذكره لهم وحده، أو مع ذكرهم العلم له. والمراد بإحياء العلم: جعله محفوظاً بين الناس، سواء كان إحداثاً للحفظ وتجديداً له: أو إبقاءً وتشبيهاً؛ فإنّ الإبقاء لِمَا فى معرض الزوال والفناء يُقال له: الإحياء؛ قال الله تعالى:

«وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَتْ أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا». . والتخصيص بأهل الدّين، وأهل الورع؛ لكون غيرهم مظنة أن يغيّروه ويفسدوه، فلا يوجب الذكر والنقل لهم أو عنهم حفظاً، فلا يكون فيه إحياء .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٣٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام أن يذاكر به أهل الدين: لعل التخصيص بأهل الدين و أهل الورع لأن غيرهم مظنة أن يغيّروه ويفسدوه، فلا يوجب الذكر لهم و النقل عنهم حفظاً، و لا يكون فيه إحياء، و قيل: إنما قيد بأهل الورع لأن العلم المحيى إنما هو علم الدين و طهارة القلب بالورع و التقوى شرط لحصوله، كما قال سبحانه:

وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٣٢

\*\*\*\*\*

٩٣ / ٨ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ، عَنْ

ص: ٩٨

١-١ . جواب النفي، واحتمال عطفه على المنفي بعيد . التعاهد والتعهد : التحفظ بالشئ، وتجديد العهد به، والثاني أفصح من الأول؛ لأنّ التعاهد إنّما يكون بين اثنين، إلا أن يكون التعاهد هنا لأصل الفعل دون الاشتراك . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٥١٦ (عهد) ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ١٢٥ ؛ شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ١٢٥ .

٢-٢ . بدلاً «لرجل» أي «أف لكلّ مسلم» كما في المحاسن .

٣-٣ . المحاسن، ص ٢٢٥ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٤٩ ، بسند آخر عن أبي عبد الله ، عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله ؛ الخصال ، ص ٣٩٣ ، باب السبعة ، ذيل ح ٩٦ ، بسند آخر عن أبي عبد الله عليه السلام ، من دون الإسناد إلى النبي صلى الله عليه وآله ، وفيهما مع اختلاف يسير الوافي، ج ١ ، ص ١٨١ ، ح ١٠٦ و ١٠٧ .

٤-٤ . في «بف» و شرح صدر المتألّهين والوافي: «العالم» .

٥-٥ . لفظة «على» في «عليه» إمّا بمعنى الباء ، أو بمعناها ويكون الظرف حالاً من القلوب ، أي حال كونها ثابتة مستقرّة على العلم وتذاكره . وعلى التقديرين «تحيا» إمّا مجرد معلوم ، أو مزيد مجهول . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ١٢٦ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٣١ .

٦-٦ . الوافي ، ج ١ ، ص ١٨١ ، ح ١٠٨ .

٧-٧ . في «و ، بف» : «أن تذاكر» .

٨-٨ . الوافي، ج ١ ، ص ١٨٢ ، ح ١٠٩ .

بَعْضِ أَصْحَابِهِ، رَفَعَهُ، قَالَ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «تَذَاكُرُوا (۱) وَتَلَاقُوا وَتَحَدَّثُوا؛ فَإِنَّ الْحَدِيثَ جِلَاءٌ لِلْقُلُوبِ؛ إِنَّ الْقُلُوبَ لَتَرِينٌ (۲) كَمَا يَرِينُ (۳) السَّيْفُ، جِلَاوُءُهَا الْحَدِيثُ (۴)» (۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: با یک دیگر مذاکره و ملاقات و گفتگو کنید زیرا حدیث صیقل دلهاست همانا دلها مانند شمشیر زنگار میگیرد و صیقل آنها حدیث است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: علم را مورد مذاکره سازید، با هم ملاقات کنید و باز گو کنید، زیرا حدیث وسیله زلال کردن دلها است که زنگ زده، به راستی دلها زنگ گیرد چنانچه شمشیر زنگ گیرد و زلال کردن و جلای دلها به حدیث گفتن است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: با یکدیگر مذاکره و گفتگو کنید زیرا حدیث، جلا دهنده دلهاست همانا دلها مانند شمشیر زنگار می گیرد و جلا دهنده، آن حدیث است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۸۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد، عن عبد الله بن محمد الحجال»، . بالحاء المهملة و الجیم الاسدی مولا هم کوفی المزخرف ابو محمد، و قیل: انه مولى بنی تيم ثقة ثقة ثبت «صه» و فی النجاشی: قیل: انه من موالی بنی تمیم، قال الشيخ: مولى بنی تيم الله ثقة من اصحاب الرضا عليه السلام، و فی الفهرست روى على بن حسن بن على بن عبد الله بن المغيرة عن ابيه عنه بكتابه. «عن بعض اصحابه رفعه قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: تذاكروا و تلاقوا و تحدثوا فان الحديث جلاء للقلوب، ان القلوب لترين كما يرين السيف و جلائها... الحديث». الرين الطبع و الدنس، و ران على قلبه ذنبه، يرين رينا و ريونا اى غلب عليه، و قیل: هو الذنب على الذنب حتى يسود القلب، و قال ابو عبيد: كل ما غلبك فقد رانك و ران بك و ران عليك، و قال ابو زيد: رين بالرجل اذا وقع فيما لا يستطيع الخروج عنه و لا قبل له به، و ران النعاس فى العين و رانت الخمر عليه غلبته هكذا فى الصحاح و غيره، و لعل اصل معنى الرين هو الطبع و الدنس كما ذكر أولا و هو مما يتفاوت شدة و ضعفا، و اذا اشتد غلب على محله و سلب. و قد مر ان القلوب كالمرائى و المعاصى و الشهوات كالادناس و الطبائع، فاذا تكررت و ترادفت المعاصى تراكمت الادناس و الظلمات عليها ففسدت ذاتها و بطلت فلم ينجع فيها نصيحة و لا تعليم، فقوله صلى الله عليه و آله: ان القلوب لترين كما يرين

السيف جلائها... الحديث، اشارة الى رين القلوب قبل ان يشتد و يستحكم و حينئذ ينفع الحديث و التذاكر، فاما اذا اشتد و استحكم فلا ينفع الذكرى كما فى قوله:

بَلْ زَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

(المطففين-١٤)، وقوله:

فَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ

(المنافقون-٣).

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ , ص ١٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث التاسع قوله عليه السلام: ان القلوب لترين الرين الطبع و الدنس، يقال: ران على قلبه ذنبه يرين رينا و ريونا أى غلب قوله تعالى

كَأَلَّا بَلُّ زَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ

أى غلب، وقيل هو الذنب على الذنب حتى يسود القلب-كذا فى الصحاح .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٨٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لترين. [ص ٤١ ح ٨] أقول: الرين: الدنس، يقال: وإنّ على قلبه يرين ريناً ورؤونا أي غلب.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزوینی]:

شرح: تفسیر علم گذشت در شرح حدیث هفتم. الف لام الحدیث، برای عهد خارجی است و مراد، علم است. و استعمال حدیث در آیات قرآن، موافق است با امثال آیت سوره زمر: «

اللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ» .

« جلاء در اول (به فتح جیم و تخفیف لام و الف ممدوده) مصدر معتل اللام واوی باب «نَصَرَ» است، به معنی انکشاف و خروج از کدورات؛ و مستعمل شده به معنی باعث انکشاف و خروج از کدورات، برای مبالغه. لِقُلُوبِ صَفْتِ جَلَاءِ است. و لام برای تقویت تعدیه نیست؛ زیرا که جلاء این جا، مصدر لازم است به مناسبت جلاء در دوم. مطرزی در مُغْرَبِ گفته: «الْجَلَاءُ (بِالْفَتْحِ وَالْمَدِّ): الْخُرُوجُ عَنِ الْوَطَنِ أَوْ الْإِخْرَاجُ؛ يُقَالُ: جَلَا السُّلْطَانُ الْقَوْمَ عَنِ أَوْطَانِهِمْ، وَأَجَلَاهُمْ فَجَلَوْا وَأَجَلَوْا، أَيْ أَخْرَجَهُمْ فَخَرَجُوا؛ كِلَاهُمَا يَتَعَدَّى وَلَا يَتَعَدَّى». . تَرِينُ (به راء بی نقطه و یاء دو نقطه در پایین) به صیغه مضارع معلوم باب «ضَرَبَ»، مأخوذ است از رَين (به فتح راء و سکون یاء) به معنی زنگ و چرک و مانند آنها که محیط به دل یا شمشیر می شود. جلاء در دوم، به تشدید و تخفیف لام می تواند بود. و بنا بر اول، مبالغه «جالی» است و بنا بر دوم، مصدر مستعمل شده در اسم فاعل برای مبالغه؛ و حاصل هر دو، یکی است. حدید (به فتح حاء بی نقطه و کسر دال بی نقطه اول) به معنی تند است، مثل «

فَبَصَرَكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»

«و مراد، این است که: چنانچه شمشیر، چندان که جلا بیشتر دارد، کارگتر است، دل نیز چندان که جلا بیشتر دارد به وسیله حدیث، کارگتر است در طاعت الله تعالی. پس جمله «جَلَاؤُهُ الْحَدِيدُ» استیناف بیانی برای تقویت تشبیهی است که مذکور است سابقاً. یعنی: گفت رسول الله صلی الله علیه و آله که: به یاد هم آورید آیات بَیِّنَاتِ مُحْكَمَاتِ را و با هم ملاقات کنید و با هم گفتگو کنید در دفع شبهات از آن آیات؛ چه آن آیات به غایت، باعث جلا برای دل هاست. به درستی که دل ها هر آینه زنگ می گیرد، چنانچه زنگ می گیرد شمشیر. بیان این، آن که: به غایت جلا دار از جمله شمشیر، تند و کارگر است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۳۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (تذاکروا) ای علم الدین. (وتلاقوا) ولا تعزلوا بالعزلة المبتدعة فی رهبانیة التصوف. (وتحدثوا) علی التفعّل، بمعنی التفاعل، للمبالغة. (فإنّ الحدیث) ای مذاکرة أحادیث الحجج المعصومین صلوات الله علیهم. و«الجلاء» بالكسر والمدّ ویفتح مصدر جلوت السیف: صقلته. وهنا بمعنی الفاعل مبالغة. (لترین) علی المعلوم من باب باع، من الرین-بالفتح-بمعنی الطبع والدّنس، القاموس: ران ذنبه علی قلبه ریناً و ریناً: غلب. وكلّ ما غلبک: رانک، وبک وعلیک. ورائت النفس: خبثت و غشیت. ورین به-بالکسر-: وقع فیما لا یستطیع الخروج منه. (جلاؤه الحدید) وصف، أو استئناف بیانی. والمراد بالحدید: الصیقل بمعنی المصقل. وفي بعض النسخ: «الحدیث» مکان «الحدید» فالضمیر للقلب. قال برهان الفضلاء: «اللام» فی «الحدیث» للعهد الخارجی. والمراد به «أ» العلم. واستعمال الحدیث فی آیات القرآن- وبمحکماتها الناهیة عن اتباع الظنّ یزول رین القلوب- موافق لأمثال آیه سورة الزمر:



«اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ» . و«الجلاء» فى الأول-بالفتح والتخفيف والمدّ:- مصدر المعتلّ اللّام الواوى من باب نصر، بمعنى الانكشاف والخروج عن الكدورات. واستعمل هنا فى باعث الانكشاف والخروج المذكور مبالغةً. و«للقلوب»:صفة للجلاء،واللّام للتقوية لا للتعدية؛ إذ«الجلاء» هنا مصدر اللّازم بمناسبة«الجلاء» فى الثانى. قال المطرزي:الجلاء بالفتح والمدّ:الخروج عن الوطن أو الإخراج يُقال:جلا السلطان القوم عن أوطانهم وأجلاهم فَجَلَوْا واجلّوا، أى أخرجهم فخرجوا. كلاهما يتعدى ولا يتعدى . و«الجلاء» فى الثانى يحتمل التشديد والتخفيف، فعلى الأول مبالغة فى الجالى، وعلى الثانى مصدر بمعنى الفاعل مبالغةً، والمآل واحد. و«الحديد» هنا بمعنى القاطع جدًّا، ويوصف البصر بالحديد كالسيف. قال الله تعالى:

«فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» . وجملة«جلاوة الحديد»:استئناف بيانى لتقريب التشبيه المذكور سابقاً؛ يعنى بيانه أنّ ذا الجلاء جدًّا من السيف هو حديده، أى قاطعه جدًّا. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله:«الجلاء» بالكسر، هو الصيقل، مصدر قد يستعمل لما يجلى به، فاستعمل فيه، أو حمل على الحديث مبالغةً. «جلاؤه الحديد» أى جلاء السيف الحديد. وفى بعض النسخ بدل«الحديد»:«الحديث» أى جلاء القلب الحديث .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٣٩٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع. قوله عليه السلام تذاكروا: قيل أمر عليه السلام بتذاكر العلم، ولما لم يكن صريحاً فى المراد وهو التحدث بالعلم عقبه بقوله و تلاقوا و تحدثوا، أى بالعلم بيانا للمراد من التذاكر أقول: و يحتمل أن يكون المعنى تذاكروا العلماء و بعد تحقيق الحق تلاقوا سائر الناس و علموهم، و الجلاء بالكسر هو الصقل مصدر، و قد يستعمل لما يجلى به و هو المراد هيئنا، أو حمل على الحديث مبالغة، و

الرين الدنس و الوسخ، وقوله جلاؤه الحديد أى جلاء السيف، وفى بعض النسخ و جلاؤها الحديث وهو أظهر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٣٢

\*\*\*\*\*

## ٩- الحديث

٩٤ / ٩ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانَ، عَنْ مَنْصُورِ الصَّيْقَلِ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (٦) عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «تَذَاكُرُ الْعِلْمِ دِرَاسَةٌ (٧)، وَالِدِّرَاسَةُ صَلَاةٌ (٨) حَسَنَةٌ (٩)» (١٠).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام میفرماید: مذاکره علم درس است و درس نماز [دعاء] خوبی است (ثواب نماز مقبول را دارد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٥٠

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- امام پنجم (علیه السلام) می فرموده: مذاکره علم درس است و درس نماز خوبی است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۹- امام باقر علیه السلام فرمود: مذاکره علم درس است و درس نماز، خوبی است.

توضیح: می دانیم همانطور که بدن ما با تماس با بیرون آلوده و کثیف می شود و نیاز به شستشو دارد قلب و دل انسان هم با دنیای بیرون با شنیدن سخنان نامناسب و صحنه های آلوده زنگار می گیرد که بهترین دارو برای شستشو و جلا دادن به آن پندهای امامان معصوم است که خود اهل عمل بوده اند از این رو در تاریخ می بینیم کسانی که دچار زنگار قلبی و روحی بوده اند و هیچ قدرت و نیرویی قادر به کنترل آنها نبوده آیه ای از قرآن یا کلامی از معصوم آنها را از خواب بیدار ساخته و نور حق در قلبشان تابیده و از راه باطل بازگشته اند مانند فضیل بن عیاض که سردسته راهزنان و دزدان بود و خطه خراسان را ناامن کرده بود و کسی در شب جرئت مسافرت به آن منطقه را نداشت در نیمه شبی که می خواست به خانه ای وارد شود آیه ای از قرآن که عابدی بعد از نماز شب خود می خواند طوفانی در وجودش ایجاد کرد، سراپای وجودش لرزید و با چشمی گریان از پشت بام پائین آمد آیه این بود:

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ

«آیا وقت آن نرسیده که قلب تیره دلانی که خود را مؤمن می دانند با نام ما بلرزد و از راه خود بازگردند؟»

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۸۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه، عن فضالة بن أيوب»،. الازدى من اصحاب  
ابى ابراهيم موسى الكاظم عليه السلام سكن الاهواز، روى عن الكاظم عليه السلام و كان ثقة فى  
حديثه مستقيما فى دينه «صه» الكشى قال بعض اصحابنا: انه ممن اجمع اصحابنا على تصحيح عنهم  
و تصديقهم و اقرؤوا لهم بالفقه و العلم. قيل: ابن أيوب روى عنه الحسين بن سعيد و هو ممن لم  
يرو، فتأمل فيه. «عن عمر بن ابان»،. الكلبي ابو حفص مولى كوفى ثقة روى عن ابى عبد الله عليه  
السلام «صه» و فى النجاشى: له كتاب روى عنه جماعة منهم عباس بن عامر القصبانى، و فى  
الفهرست عنه الحسن بن محمد بن سماعة. «عن منصور الصيقل»،. بن الوليد من اصحاب الباقر  
عليه السلام يكنى أبا محمد روى عنهما: «قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: تذاكر العلم دراسة  
و الدراسة صلاة حسنة». درست الكتاب درسا و دراسة و دارسته و تدارسته قرأته. و قال ابن الاثير: فى  
الحديث: تدارسوا القرآن، اى اقرؤوه و تعهدوه لئلا تنسوه، و اصل الدراسة الرياضة و التعهد للشىء، و  
منه حديث اليهودى الزانى: فوضع مدارس كفه على آية الرجم، المدراس صاحب دراسة كتبهم و  
مفعل و مفعال من ابنية المبالغة. يعنى ان مذاكرة العلم بمنزلة دراسة القرآن فى الفضيلة و الثواب و  
دراسة القرآن بمنزلة صلاة حسنة، لان فضل الصلاة على غيرها من العبادات لاجل اشتغالها على  
الذكر كما فى قوله:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

(طه-۱۴) و حقيقة الذكر هي ما يتذكر به القلب لا ما يتحرك به اللسان، و المصلى متى كان في صلاته حاضر القلب بذكر الله و خضوعه و خشوعه كانت صلاته احسن، و بقدر غفلته ينقص ثوابه و يقل حسن صلاته، فمذاكرة العلم افضل و احسن من صلاة لا تذكر فيها. قال ابن عبد الحكيم: كنت عند مالك اقرأ عليه العلم فدخل الظهر فجمعت الكتب لاصلى فقال: يا هذا ما الذى إليه بالفضل من الذى كنت فيه اذا صحت النية. و ليس غرضنا من هذا النقل الاعتضاد بكلام مالك فيما نحن فيه بل الاشعار بان هذا الامر مما لم يخف على مثله مع كونه من اهل الظاهر فكيف على من له قسط فى كشف المعانى و الاسرار؟

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۱۷۸

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: الدراسة (به كسر دال بی نقطه، مصدر باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ»): تعليم كتاب به كسى كه جاهل است. صَلَاةٌ حَسَنَةٌ اشارت است به اين كه: هر كه يك نماز او مقبول شود، معذب نمى شود، چنانچه مى آيد در «كِتَابُ الصَّلَاةِ» در حديث يازدهم باب اول. يعنى: شنيدم از امام محمد باقر عليه السلام مى گفت كه: به ياد هم آوردن آيات بَيِّنَاتِ محكمات، ثواب درس گفتن آن دارد؛ و ثواب درس گفتن آن، ثواب نمازی است كه مقبول درگاه الهی باشد.

صافی در شرح كافی؛ ج ۱، ص ۳۳۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدية: يعنى علم الدين دراسة، يعنى ثوابه كثواب دراسة القرآن. قال ابن الأثير فى نهايته: فى الحديث: «تَدَارَسُوا الْقُرْآنَ» أى اقرؤوه وتعهّدوه؛ لئلا تنسوه . (صلاة حسنة) أى طاعة مقبولة، أو إشارة إلى ما ورد عنهم عليهم السلام «أنّ صلاة مقبولة تُغنى عن سائر الحسنات لأصل النجاة». وقراءة «الصلاة» بالكسر وسكون اللّام بمعنى الصلّة كما ترى. قال برهان الفضلاء: يعنى مذاكرة محكمات الآيات ثوابها كثواب تدرّسها، وثواب التدرّس كثواب صلاة مقبولة، وثوابها خيرٌ من عشرين حجة. و«الدّراسة» بالكسر مصدر باب نصر وضرب؛ يعنى تعليم الكتاب بمن جهله. و«صلاة حسنة» إشارة إلى أنّ من قبِلتْ له صلاةٌ واحدةٌ لا يعذب أبداً. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «الدّراسة»: قراءة الكتاب والعلم. يُقال: درست الكتاب دراسةً؛ أى قرأته، و«الدّراسة» أى قراءة العلم. «صلاة حسنة» أى دعاء جميل؛ لأنّه يترتّب عليها ما يترتّب على أكمل الأدعية، وهو الدُّعاء الذى يطلب فيه جميع الخيرات من المطالب الدنيويّة والأخرويّة فيستجاب، أو تعظيم لله سبحانه جميل؛ لأنّ فيه تعظيماً ظاهرياً ينشأ عن تعظيم باطنى وينبئ عنه، فيثمر تعظيماً باطنياً لآخر. أو المراد بالصلاة معناها الشرعى، وبالصلاة الحسنة: المفروضة، كما قيل فى قوله تعالى:

«إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»

، يعنى الصلوات الخمس تكفّر ما بينها . والمراد بكونها صلاة مفروضة تشاركها فى الدرجة الرفيعة والثواب الجزيل، أو فى تكفير ما بينها من السيئات .

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٩٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله عليه السلام دراسة: أى تعهد له و حفظ له عن الاندراس، وقال الجزرى فى الحديث: تدارسوا القرآن أى اقرءوه و تعهدوه لئلا تنسوه انتهى و قوله: و الدّراسة صلاة حسنة، يعنى أن ثوابها

ثواب صلاة حسنة كاملة، وقيل: المراد بالصلاة الدعاء أى يترتب عليها ما يترتب على أكمل الأدعية، وهو الدعاء الذى يطلب فيه جميع الخيرات من المطالب الدنيوية والأخروية فيستجاب [ولا يخفى بعده].

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٣٣

\*\*\*\*\*

ص: ٩٩

- 
- ١-١ . فى حاشية ميرزا رفيعا : «العلم» .
- ٢-٢ . ترين القلوب، أى خبثت وعلا عليها الوسخ، من الرين ، وهو الصداً الذى يعلو السيف والمرآة . أنظر: لسان العرب ، ج ١٣ ، ص ١٩٢ (رين).
- ٣-٣ . فى «ف» : «ترين» ولعله لإرادة جنس السيف.
- ٤-٤ . فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بس ، بح» و حاشية ميرزا رفيعا ومرآة العقول : «جلاؤه الحديد». وفى «بر» والوسائل : «وجلاؤه الحديد» . وفى «بف» وشرح صدر المتألهين والوافى : «جلاؤه الحديث» . وهذا الأخير لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنّ السيف لا يناسبه الحديث. وقال المجلسى فى مرآة العقول : «فى بعض النسخ : وجلاؤها الحديث ، وهو أظهر».
- ٥-٥ . الوافى، ج ١، ص ١٨٢ ، ح ١١٠؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٧٨ ، ح ٣٣٢٤٨ .
- ٦-٦ . فى «بس» : «أبا عبدالله جعفر». ومنصور الصيقل هو منصور بن الوليد الصيقل ، من أصحاب أبى جعفر الباقر وأبى عبدالله عليهما السلام ، كما فى رجال الطوسى ، ص ١٤٧ ، الرقم ١٦٢٤ ؛ و ص ٣٠٦ ، الرقم ٤٥٠٨ . وهو وإن روى فى أكثر أسناده عن أبى عبد الله عليه السلام ، لكن وردت روايته عن أبى جعفر الباقر عليه السلام فى الغيبة للنعمانى ، ص ٢٠٨ ، ح ١٦ وذيله .

۷-۷ . «الدراسة»: القراءة مع تعهد وتفهم ، يقال : درس يدرس دراسة ، إذا قرأ وتعهّد أن لا ينسى . وأصل الدراسة الرياضة والتعهّد للشيء . أنظر : النهاية ، ج ۲ ، ص ۱۱۳ (درس) .

۸-۸ . في حاشية «ف» : «صِلَات» . وفي «بح» : «صِرَالَات» . وفي «بس» : «صِرَالُوة» . وفي الوافي : «وربما يقرأ بكسر الصاد وسكون اللام ويفسر بالصلة» .

۹-۹ . «حسنة» : صفة ل «صلاة» لا خبر بعد خبر ؛ إذ لا وجه لجعل الدراسة بمنزلة الصلاة على الإطلاق وإن لم تكن حسنة مقبولة . شرح المازندراني ، ج ۲ ، ص ۱۳۲ .

۱۰-۱۰ . الوافي ، ج ۱ ، ص ۱۸۳ ، ح ۱۱۱ .

## (۱۰) باب بذل العلم

### ۱- الحديث

۹۵ / ۱ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ (۱) ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ : إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَأْخُذْ عَلَى الْجُهَّالِ عَهْدًا بِطَلْبِ الْعِلْمِ حَتَّى أَخَذَ عَلَى الْعُلَمَاءِ عَهْدًا بِبَذْلِ الْعِلْمِ لِلْجُهَّالِ ؛ لِإِنَّ الْعِلْمَ كَانَ قَبْلَ الْجَهْلِ» (۲) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام صادق علیه السلام فرماید: در کتاب علی علیه السلام خواندم که: خدا از نادانها پیمانی برای طلب علم نمیگیرد تا آنکه از علماء پیمان گیرد که بنادانان علم آموزند زیرا که علم بر جهل مقدم



است (یعنی خلقت موجودات عالم مانند لوح و قلم و ملائکه و آدم بر خلقت مردم جاهل مقدم است و ابتدا خدا از آنها پیمان گرفته است سپس از نادانان).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام صادق (علیه السلام) فرمود: در کتاب علی (علیه السلام) خواندم که خدا پیمان از نادانها برای طلب علم نگرفته است تا از علماء پیمان گرفته که علم را به نادانها بذل کنند، زیرا علم پیش از نادانی بوده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: در کتاب علی علیه السلام است که خدا از نادانها برای کسب دانش پیمان نمی گیرد تا از دانشمندان پیمان بگیرد که به نادانها دانش بیاموزند زیرا دانش مقدم بر جهل است.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۹۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن منصور بن حازم عن طلحة بن زيد»،. ابو الخزرج بالخاء المعجمة و الزاى ثم الراء ثم الجيم كما فى الايضاح، النهدي الشامى و يقال له: الحرزى بالخاء المهملة و الراى ثم الزاء روى عن جعفر الصادق عليه السلام عامى المذهب، قال الشيخ الطوسى رحمه الله فى موضع: انه بترى و فى اخر: انه عامى المذهب الا ان كتابه يعتمد «صه» النجاشى الحرزى القرشى من اصحاب الصادق عليه السلام النهدي الشامى، و فى كتاب البرقى: ابو الخزرج النهدي الشامى ابن الجرزى «عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قرأت فى كتاب على عليه السلام: ان الله لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهدا يبذل العلم للجهال، لان العلم كان قبل الجهل». العهد فى اللغة لمعان كثيرة: منها الامان، و منه لا يقتل مسلم بكافر و لا ذو عهد فى عهده، و منها الذمة و الحفاظ و الوصية، و يقال: عهدت إليه اوصيته، و منه العهد الذى يكتب للولاية، و المعهود الذى عهد و عرف و عهده بمكان كذا لقيته و عهدي به قريب و متى عهدك بفلان اى متى عهده، و منه متى عهدك بالخف و نحوه اى متى لبسته، و التعهد التحفظ بالشىء. و العهد المطر يكون بعد المطر و الجمع العهاد و العهود، و المعاهد الذمى، و قرية عهيدة اى قديمة اتى عليها عهد طويل، و منها اليمين و هو العقد الموثق قوله تعالى:

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ

\*

(البقرة- ٢٧)، و النقض فسخ التركيب و اصله فى طاقات الحبل، و استعماله فى ابطال العهد من حيث ان العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر، فان اطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحا للمجاز و ان ذكر مع العهد فقط كان تخيلا و رمزا الى ما هو من رواده، و هو ان العهد حبل

فى ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقولك: شجاع يفترس اقرانه و عالم يغترف منه الناس، فان فيه تنبيهها على انه اسد فى شجاعته بحر بالنظر الى افادته، ووضع العهد مطلقا لما من شأنه ان يراعى و يتعهد كالوصية و الذمة و اليمين، و يقال للدار و القرية و نحوهما من حيث انها تراعى بالرجوع إليها و التاريخ لانه يحفظ. و اما عهد الله فهو الذى جعل الله يوم الميثاق فى قوله:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ

(الاعراف-١٧٢)... الآية، و هو فى الحقيقة ما ركز فى العقول و فطر ذوات النفوس الادمية عليه من الحجة و الآيات الدالة على توحيده و وجوب وجوده و اتصافه بالصفات الكبرى و الاسماء الحسنى و براءته عن النقائص و الشرور و رجوع الخلائق إليه فى العقبى، و عليه اول قوله تعالى:

وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ

(الاعراف-١٧٢)، فهذا هو العهد المأخوذ به العباد و كذلك المأخوذ به على امم الرسل و الأنبياء عليهم السلام، و هو انهم اذا بعث إليهم رسول مصدق بالبينات و المعجزات صدقوه و آمنوا به و اتبعوه و لم يكتنوا امره و لم يخالفوا حكمه و إليه اشار بقوله:

وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

(آل عمران-١٨٧)، و نظائره. و اما المأخوذ به الرسل فهو التبليغ و التعليم و الهداية و التأديب كما فى مثل قوله:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ

، (المائدة-٦٧) و نظائره. و اذا انكشف لك حال عهد الله على الامم بالاتباع و على الرسل بالتبليغ ففس عليه حال عهده على الجاهل بطلب العلم و على العالم ببذله، و لهذا قيل عهود الله ثلاثة: عهد اخذه على جميع ذرية آدم بان يقروا بربوبيته، و عهد اخذه على النبيين بان يقيموا الدين و لا يتفرقوا

فيه، وعهد اخذه على العلماء بان يبينوا الحق و لا يكتمونونه، وعن النبي صلى الله عليه و آله: من علم علما فكتمه الجحيم يوم القيامة بلجام من نار. و اما قوله: لان العلم كان قبل الجهل، فيحتمل ان يكون من تنمة كلام امير المؤمنين عليه السلام كما هو الظاهر او من كلام الصادق عليه السلام، و على اى الوجهين فلا يخلو معناه عن خفاء و غموض اذ فيه اشكال، و هو ان كل واحد من افراد الناس يكون فى اول خلقه جاهلا ثم يكتسب العلم و يصير عالما او يبقى على جهله، فما معنى كون العلم قبل الجهل؟ و الجواب من وجوه: احدها ان العلم كمال و خير و الجهل نقصان و شر، و الكمال و الخير هو غاية كل شىء فللعلم تقدم على الجهل تقدما بالغاية. و الثانى ان النفوس الانسانية لها كينونة سابقة على البدن عند اخذ الميثاق و كونهم فى ظهور آبائهم العقلية، و تلك الكونية ضرب من الوجود العقلى و الوجود العقلى لا ينفك عن العلم بالذات و بمبدع الذات، فكان الانسان هناك عالما فاذا نزل الى الدنيا صار جاهلا ناسيا، و إليه الاشارة بقوله:

وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ

(طه- ١١٥)، ثم ان ساعده التوفيق يصير عالما راجعا الى عالمه الذى نزل منه و إلا فيهوى فى الجحيم شقيا فى غصة و عذاب أليم. و الثالث ان العلم اشرف من الجهل فله قبلية بالشرف عليه. و الرابع ان طبيعة العلم قبل طبيعة الجهل، لان وجود الحق سبحانه و وجود الجواهر العقلية و النفسية قبل الاجسام و الاغشية الظلمانية التى يلزمها الاعدام و الجهالات و الشرور. و الخامس ان الجهل عدم ملكة العلم، و الاعدام انما يعرف بملكاتها، فالجهل لا يعرف الا بالعلم. و العلم يعرف بذاته لا بالجهل فالعلم يتقدم على الجهل بالماهية و الحقيقة و بالكمال و الغاية و بالشرف و بالرتبة و بالذات و بالزمان أيضا اذا اعتبر حال النوع، و أيضا لولا وجود العلماء لم يكن للجهل وجود لانها انما خلقت لاجلهم لقوله تعالى:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

(الذاريات- ٥٦)، اى ليعرفون.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ , ص ١٨١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله رحمه الله: عن طلحة بن زيد طلحة بن زيد عامى المذهب لكن كتابه معتبر معتمد عليه، ترويه جماعة مختلفة من وجوه الاصحاب و إنباتهم برواياتهم المختلفة.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لأنّ العلم كان قبل الجهل. [ص ٤١ ح ١] أقول: لعلّه يشير به إلى قوله تعالى  
لِلْمَلَأِئِكَةِ:

«إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»

، وذلك أول خلق الإنسان، فلذا يقال: إنّ الخليفة قبل الخليفة . وأيضاً مروى عن الرسول صلى الله عليه وآله: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين». والظاهر أنّ النّبىّ أعمّ من الرسول؛ لتحقق الأوّل فى ذلك الحال دون الثانى لانتفاء غيره، والرسالة فرعه.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ١٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: الْجَهَّال: اهل اختلاف در مسائل، به سبب پیروی ظن. الف لام الْعِلْم سه جا، برای عهد خارجی است؛ و مراد، علم به حرام بودن اختلاف از روی ظن است که مضمون آیات بَيِّنَاتِ محکّمات است. و الف لام الْجَهْل نیز برای عهد خارجی است؛ و مراد، تجویز اختلاف از روی ظن است. لِأَنَّ اسْتِدْلَالَ است به آیت سوره آل عمران: «

وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ»

«و مراد، این است که: اگر اخذِ عهد بر علمای این علم، به بذل این علم، پیش از اخذِ عهد بر جهّال به طلب در هر شریعتی نمی بود، این علم برای جمیع جهّال از جمله اهل کتاب حاصل نمی شد پیش از جهالت و اختلاف ایشان. و به این تقریر، دفع می شود منافات میان این حدیث و آنچه می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث سوم و نهم باب بیستم که «بَابُ أَنَّ أَهْلَ الذِّكْرِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ بِسُؤَالِهِمْ هُمْ الْأَيُّمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» است و در شرح آنها، دفع منافات می شود به دو وجه دیگر. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السّلام گفت که: خواندم در کتابی که علی بن ابی طالب علیه السّلام به خطّ خود نوشته بود از گفته های پیغمبر صلی الله علیه و آله- و آن، نزد امام زمان می باشد، چنانچه می آید در حدیث چهاردهم باب بیستم-: به درستی که الله تعالی نگرفته بر اهل اختلاف در مسائل، پیمان را به طلب دانشِ آیات بَيِّنَاتِ محکّمات، مگر آن که گرفته بر ائمه که دانایان اند، پیمان را به تعلیم آن دانش، آن نادان را؛ چه علم به حرام بودن اختلاف از روی ظن، همیشه در اهل هر شریعتی بوده، پیش از جهالت و اختلاف ایشان.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۳۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدية: يعنى فى العنوان (بذل العلم) أى ولا بهداية من العاقل عن الله كما للإمامى العدل الممتاز علماً و فضلاً و حذاقة فى الاستنباط من المآخذ المُحكّمة، المعهودة، المحصورة، المعلومة من الحجّة المعصوم العاقل من الله. وقوله: (لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب) المحتاج إليه فى الدين. والظاهر أنّ المراد ب (العلماء) هنا حجج الله المعصومون؛ لظاهر أخذ العهد. ويحتمل التعميم. والتعليل فى المتن للتخصيص فى التقديم. ولعلّ المراد التقدّم فى الخلق، وأول ما خلق الله العقل، وأول ما خلق الله نور نبينا صلى الله عليه وآله. أو المراد أنّ علم الدين كان مع حجج الله قبل جهل الأمم به. وقال الفاضل صدر الدين محمّد الشيرازى: إنّما كان العلم قبل الجهل مع أنّه يكتسبه الجاهل بعد جهله لوجوه: منها: أنّ الله سبحانه قبل كلّ شىء، وعلمه عين ذاته. ومنها: أنّ العلماء كالملائكة وآدم واللوح والقلم، لهم التقدّم على الجهّال من أولاد آدم. ومنها: أنّ العلم غاية الخلق كما قال سبحانه:

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». وثمرة العبادة المعرفة، والغاية متقدّمة على ذى الغاية؛ لأنّها سبب غائى. ومنها: أنّ الجهل عدم العلم، والأعدام إنّما تُعرف بملكاتها. ومنها: أنّه أشرف، فله التقدّم بالشرف والرتبة. ومنها: أنّ الجاهل إنّما يتعلّم بوساطة العالم وتعليمه. يُقال: علّمه فتعلّم. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله: المراد ب «العلم» فى العنوان: محكمات القرآن الناهية عن الاختلاف بالظنّ. و ب «الجهال» أهل الاختلاف بتبعيّة الظنّ. و «اللام» فى «العلم» هنا فى المواضع للعهد الخارجى؛ أى العلم بحرمة الاختلاف فى الدين ظناً، كما نطق به آيات القرآن فى محكماتها، ولأنّ الاستدلال بأية سورة آل عمران:

«وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ». والمراد أنّ أخذ العهد على علماء هذا العلم لو لم يكن قبل أخذه على الجهّال فى كلّ شريعة لَمَا يحصل هذا العلم لجميع الجهّال من أهل الكتاب قبل الجهالة، أى الاختلاف ظناً. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «لأنّ العلم كان قبل الجهل» هذا دليل على سبق أخذ العهد على العالم ببذل العلم للجاهل على أخذ العهد على الجاهل لطلب العلم، أو بيان لصحّته. ويمكن أن يقرّر بحمل القبليّة على القبليّة

الزمانية، وتنزيلها على القبليّة بالرتبة والشرف. أمّا الأوّل فبأن يُقال: العلم قبل الجهل؛ حيث كان خلق الجاهل من العباد بعد وجود العالم كالقلم واللّوح وسائر الملائكة المقرّبين، وكخليفة الله في أرضه آدم عليه السلام بالنسبة إلى أولاده، فيصحّ كون الأمر بالطلب بعد الأمر ببذل العلم، أو يكون الأمر ببذل العلم سابقاً؛ حيث يأمر بما يقتضيه الحكمة البالغة، وبما هو الأصح عند وجود من يستحقّ أن يخاطب به، ولأنّ من لم يسبق الجهل على علمه يعلم باطّلاع منه سبحانه حسن أن يبذل العلم ومطلوبيّته له تعالى، فيعلم كونه مطلوباً منه البذل، وهذا أخذ العهد ببذل العلم. وأمّا الثانی فبأن يُقال: العلم أشرف من الجهل، والعالم أقرب من جنابه سبحانه في الرتبة، ولا يصل العهد منه سبحانه إلى الجاهل إلاّ بواسطة العالم، ويعلم العالم من ذلك أنّ عليه البذل عند الطلب. أو يقال: من جملة علمه وجوب بذل العلم عند الطلب.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٣٩٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف كالموثق. قوله عليه السلام لأن العلم كان قبل الجهل: هذا دليل على سبق أخذ العهد على العالم ببذل العلم على أخذ العهد على الجاهل بطلبه، أو بيان لصحته وإنما كان العلم قبل الجهل مع أن الجاهل إنما يكتسبه بعد جهله بوجوه: الأول: أن الله سبحانه قبل كل شيء، والعلم عين ذاته فطبيعة العلم متقدمة على طبيعة الجهل. والثاني: أن الملائكة والقلم و آدم لهم التقدم على الجهل من أولاد آدم. والثالث: أن العلم غاية الخلق والغاية متقدمة على ذي الغاية لأنها سبب له. والرابع: أن الجهل عدم العلم والإعدام إنما تعرف بملكاتها وتتبعها، فالعلم متقدم على الجهل بالحقيقة والماهية. والخامس: أنه أشرف فله التقدم بالشرف والرتبة. والسادس: أن الجاهل إنما يتعلم بواسطة العالم وتعليمه، يقال علمه فتعلم. وقال بعض الأفاضل ونعم ما قال: لو حمل القبليّة على الزمانية حيث كان خلق الجاهل من العباد بعد وجود العالم كالقلم واللوح والملائكة و آدم



بالنسبة إلى أولاده، فيصح كون الأمر بالطلب بعد الأمر ببذل العلم، حيث يأمر الله تعالى بما تقتضيه حكمته البالغة و بما هو الأصلح عند وجود من يستحق أن يخاطب به، و لأن من لم يسبق الجهل على علمه يعلم باطلاع منه سبحانه حسن أن يبذل العلم و مطلوبيته له تعالى، و هذا أخذ العهد ببذل العلم، و لو حمل على القبليّة بالرتبة و الشرف فيمكن توجيهه بأن يقال: العلم لما كان أشرف من الجهل و العالم أقرب من جنابه سبحانه في الرتبة، و لا يصل العهد منه سبحانه إلى الجاهل إلا بوساطة يعلم العالم من ذلك أن عليه البذل عند الطلب، أو يقال من جملة علمه و جوب البذل عند الطلب.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٣٣

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٩٦ / ٢ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ وَمُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ: «وَلَا تُصَعِّرْ (٣) خَدَّكَ لِلنَّاسِ» (٤) قَالَ: «لِيَكُنِ النَّاسُ عِنْدَكَ فِي الْعِلْمِ سَوَاءً» (٥).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق در باره این آیه (١٨ سوره ٣١) «از مردم روی برمگردان» فرماید: باید همه مردم از نظر علم پیشتر مساوی باشند (و از نظر آموختن بین دانش آموزان تفاوتی نگذاری).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- امام صادق (علیه السلام) در تفسیر این آیه (۱۸ سوره ۳۱): «و روی از مردم در هم مکش» فرمود: باید مردم در پیش تو از نظر دریافت علم برابر باشند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۲- امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه «و روی را از مردم در هم مکش» فرمود: باید همه مردم در نظرت در برابر دانش مساوی باشند (لقمان/۱۸)

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۹۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقى، عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة»، . بضم الميم و كسر الغين المعجمة قبل الياء المنقطة تحتها نقطتين ابو محمد البجلي مولى جندب بن عبد الله بن سفيان العلقى، كوفى ثقة ثقة لا يعدل به احد من جلالته و دينه و ورعه روى عن ابى الحسن موسى عليه السلام. قال الكشى: روى انه كان واقفيا ثم رجع ثم قال: انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه و الاقرار له بالفقه «صه» و قال النجاشى: قيل: انه صنف ثلاثين كتابا روى عنه أيوب بن نوح و الحسن بن على بن عبد الله ابن ابيه «و محمد بن سنان عن طلحة بن زيد عن ابى عبد الله عليه السلام فى هذه الآية:

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ

(لقمان - ١٨)، قال: ليكن الناس عندك فى العلم سواء». الصعر ميل فى العنق و انقلاب فى الوجه الى احد الشقين، عن الليث، و يقال: داء اصاب البعير يلوى منه عنقه، و قد صعر خده و صاعر اى أماله تكبرا، و منه الحديث: كل صعار ملعون، و الصعار المتكبر لانه يميل بخده و يعرض عن الناس بخده، و يروى بالقاف بدل العين و بالضاد المعجمة و الفاء و الرأى، و قوله تعالى:

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ

(لقمان - ١٨)، اى لا تعرض عنهم تكبرا. و هذا التأويل الذى ذكره عليه السلام تأويل حسن، لان المعلم ينبغى ان يكون التفاته و تعليمه بالقياس الى جميع الناس على درجة واحدة، فان كان التفاته الى البعض دون البعض او استتكف عن تعليم البعض او نصحه فكأنه مال بوجهه عنه او تكبر، و الدليل على صحة هذا التأويل، ان هذا الخطاب وقع من مثل لقمان الحكيم الى ابنه الجالس مجلسه و اصحابه لا يكونون إلا طلاب العلوم، فكانت النصيحة منه لابنه التسوية بين الطلاب فى افادة العلم و الهداية و الارشاد، و الله اعلم بالصواب.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ١٨٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله عليه السلام: فى العلم سواء أى فى أن تبذل لهم العلم و تنيلهم اياه، قوله تعالى  
سلطانه

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ

أى لا تمله عنهم تكبرا و لا تولهم صفحة وجهك معرضا عنهم كما يفعله المتكبرون، من الصعر و هو الصيد بالتحريك فيهما، داء يعتري البعير فيلوى منه عنقه، و يقال للمتكبر فيه: صعر و صيد-قاله فى المغرب. و قيل الصعر بالتسكين الميل فى الخد خاصة، و قد صعر خده و صاعره أى أماله من الكبر-قاله فى الصحاح .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام:

«وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ». [ص ٤١ ح ٢] أقول: الصَّعْر-محرَّكَةً-: ميل فى الوجه أو فى أحد الشفتين، أو داء فى البعير يلوى عنقه، وتصعير الخد: إمالته عن النظر إلى أحدٍ تهاوناً به من الكبر . قال عليه السلام: فى العلم سواء. [ص ٤١ ح ٢] أقول: أى فى تعليم العلم سواء.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ , ص ١٦٤

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: معنی علم بیان شد در شرح حدیث هفتم باب سابق. و به این، دفع می شود منافات میان این حدیث و آنچه می آید در حدیث اول «بَابُ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ» که باب بیست و دوم است که: رسول الله صلی الله علیه و آله اختصاص می داده امیر المؤمنین و حسنین و فاطمه علیهم السلام را به تعلیم اسرار. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام در این آیت در سوره لقمان که: و میبچان روی خود را که پهلوی رو را ظاهر کنی برای مردمان. امام گفت که: مراد، این است که: می باید که مردمان، نزد تو در تعلیم دانش، برابر باشند، چنانچه نشود که از بعضی روگردانی و یاد ندهی و آن بعض، اهل باشند، چنانچه می آید در حدیث چهارم این باب.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۳۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: الآیة فی سورة لقمان. و «تصعیر الخد»: إمالته تکبراً فی العلم، أى فی بذله علی قدر عقل المبدول له؛ للحدیث المشهور، والرابع. قال برهان الفضلاء: قد بین معنی العلم مراراً، فلا منافاة بین هذا الحدیث وما یجىء فی أول باب اختلاف الحدیث الباب الثانی والعشرین من تخصیص رسول الله صلی الله علیه و آله امیر المؤمنین والسبطین علیهم السلام بتعلیم الأسرار من العلوم. یعنی لا السرّ الذی إذا انكشف كان کفراً، كأسرار الصوفیة القدیریة لعنهم الله. وقال السید الأجلّ النائینی رحمه الله: تصعیر الخد: إمالته عن النظر إلى الناس تهاوناً. وقال علیه السلام: المقصود به التسویة بالنسبة إلى طلاب العلم، فلا یمیل وجهه عن أحدٍ منهم، وذلك لأنّ المقصد الأقصى من بعثة الرّسل تبلیغ الشریعة القویمة، وتعلیم الدّین المبین. والظاهر کونه نهياً عمّا یخلّ بما هو المقصود الأصلي، ولأنّه لیس النهی عن التصعیر لاشتماله علی التکبر والتهاون بالنسبة إلى الناس؛ لأنّ التکبر لا یكون

منه، والتهاون بالنسبة إلى الكلّ غير منهيّ عنه، بل لكونه منعاً عمّا يجب بالنسبة إلى الكلّ، وهو التبليغ والتعليم .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٩٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي] :

ضعيف كالموثق. قوله تعالى

وَلَا تُصَعِّرْ

تصعير الخد إمالته تكبرا، و معنى الآية لا تعرض بوجهك عن الناس تكبرا، و لعل معنى الحديث أن العالم إذا رجع بعض تلامذته على بعض فى النظر و حسن المعاشرة، أو تكبر و استنكف عن تعليم بعضهم أو نصحه، فكأنه مال بوجهه عنه أو تكبر، و يؤيده أن هذا الخطاب كان من لقمان عليه السلام لابنه و أصحابه لم يكونوا إلا طلاب العلوم، فكأنه نصحه أن يسوى بينهم فى الإفادة و الإرشاد و قيل: إنما أولها بذلك لأن المقصد الأقصى من بعثة الرسل تبليغ الشريعة القويمة، و تعليم الدين المبين، فالظاهر كونه نهيا عما يخل بما هو المقصود الأصلي و الأول أوجه.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٣٤

\*\*\*\*\*

ص: ١٠٠

---

١-١ . هكذا في «الف ، و ، جم» و حاشية «ج ، بح ، بر ، بس ، جر» . وفي «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف ، جر» و حاشية «جم» والمطبوع: «منصور بن حازم» . والصواب ما أثبتناه؛ فإن ابن بزيع أحد رواة كتاب منصور بن يونس ، وروى عنه بعناوينه المختلفة في كثير من الأسناد . راجع: الفهرست للطوسي ، ص ٤٥٩ ، الرقم ٧٣١؛ معجم رجال الحديث ، ج ١٥ ، ص ٣٥٢ - ٣٥٣ ، و ص ٣٥٩ - ٣٦٠ . وأضف إلى ذلك أن منصور بن يونس روى كتاب طلحة بن زيد ، كما في رجال النجاشي ، ج ٢٠٧ ، الرقم ٥٥٠ ، ولم يثبت رواية منصور بن حازم عن طلحة بن زيد .

٢-٢ . الأمالى للمفيد ، ص ٦٦ ، المجلس ٧ ، ح ١٢ ، بسند آخر مع اختلاف يسير؛ وفي خصائص الأئمة ، ص ١٢٥؛ ونهج البلاغة ، ص ٥٥٩ ، الحكمة ٤٧٨ ، مرسلًا عن أمير المؤمنين عليه السلام الوافي ، ج ١ ، ص ١٨٥ ، ح ١١٢ .

٣-٣ . «لاتصعّر» من التصعير ، وهو إمالة الوجه أو الخدّ عن النظر إلى الناس تهاونا من كبر كأنه مُعرض . أنظر : لسان العرب ، ج ٤ ، ص ٤٥٦ (صعر) .

٤-٤ . لقمان (٣١) : ١٨ .

٥-٥ . الوافي ، ج ١ ، ص ١٨٦ ، ح ١١٣ .

### ٣- الحديث

٩٧ / ٣ . وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ (١) ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ ، عَنْ جَابِرٍ :

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (٢) عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «زَكَاةُ الْعِلْمِ أَنْ تُعَلِّمَهُ عِبَادَ اللَّهِ» (٣) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام باقر عليه السلام فرمود: زكاة علم اینست که آن را به بندگان خدا بیاموزی .

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- امام باقر (علیه السلام) فرمود: زکات علم این است که آن را به بندگان یاد بدهی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- امام باقر علیه السلام فرمود: زکات دانش، آموختن آن به مردم است.

توضیح: از آنجا که از علم تعبیر به نور شده و معصومین فرموده اند: العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء «علم نوری است که خداوند به هرکس که لایق بداند در قلب و دلش نور علم قرار می دهد» بدیهی است که گسترش و انتقال آن به دیگران محیط زندگی انسان را روشنی و صفا می بخشد و آنها را از ظلمت و تاریکی جهل و خرافات آزاد ساخته و راه صحیح زندگی را به آنها نشان می دهد از این رو اسلام برای مقام معلم که گسترش دهنده علم اند جایگاه ویژه ای قرار داده و قرآن مدال پرافتخار آموزگاری را برای نخستین بار به پیامبر می دهد و می فرماید:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ  
الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ

(آل عمران/۱۶۴) «خداوند بر بندگان مؤمن خود منت گذاشت، زیرا پیامبری از جنس خودشان برانگیخت تا آیات الهی را بر آنها بخواند و قرآن و حکمت را به آنها بیاموزد» از این رو می دانیم که



همه مسلمانان وظیفه مندند که بیسوادان را باسواد نموده و ناآگاهان را به مسائل زندگی آگاه سازند تا محیطی درخشان و پرنشاط به وجود آید.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۹۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«و بهذا الاسناد عن ابيه عن احمد بن النضر»، بالنون و الضاد المعجمة ابو الحسن الجعفی مولى كوفى ثقة «صه» و فى الفهرست: له كتاب يروى عنه محمد بن خالد البرقى و محمد بن سالم: «عن عمرو بن شمر». بن يزيد ابو عبد الله الجعفى الكوفى روى عن ابى عبد الله و عن جابر ضعيف جدا، زيد احاديث فى كتب جابر الجعفى ينسب بعضها إليه و الامر ملتبس فلا اعتقد على شىء مما يرويه «صه» «عن جابر عن ابى عبد الله عليه السلام قال: زكاة العلم ان تعلمه عباد الله». كما ان للمال زكاة و زكاة الانفاق للمستحقين فكذلك للعلم زكاة و زكاته التعليم لمن هو اهله و مستحقه من عباد الله تعالى، و كما ان المال يزداد بالانفاق فكذا العلم يزداد و يشتد بالتعليم و فيه الاجر و الثواب للآخرة، و قد روى عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال: لا حسد الا فى اثنين: رجل اتاه الله الحكمة فهو يقضى بها و يعلمها الناس و رجل اتاه الله مالا فسلطه على انفاقه فى الحق فهو ينفق سرا و جهرا.

شرح أصول الكافى؛ ج ۲، ص ۱۸۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: وبهذا الاسناد الاسناد و السند كل منهما مقابل للمتن غير مقول عليه أصلاً، و الاسناد أعم من حيث أنه قد يقع على بعض الطريق بخلاف السند، و من هناك قولهم بسند واحد قد تعدد الاسناد فيه سند عالى الاسناد، و هذا أحد أقسام علو الاسناد. وقوله «بهذا الاسناد» معناه عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد البرقى. و أما الطريق فهو أعم من السند من وجه آخر، فإنه قد يطلق و يعنى به السند المقابل للمتن بتمامه، كما يقال طرق هذا الحديث صحيح أو حسن مثلاً. و قد يطلق على مجموع المتن و السند، فيقال بعد تمام الحديث «و من طريق آخر» اذا كان قد اختلف المتن فى الطريقين.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: روایت است از امام محمد باقر عليه السلام گفت كه: چنانچه مسكوك طلا و نقره و مانند آن، زكات دارد، دانش آيات بيّنات محكمات نیز زكات دارد. زكات آن، اين است كه آموزى آن را به بندگان الله تعالى.

صافى در شرح كافى ؛ ج ١ ، ص ٣٣٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى] :

هدية: يعنى زكاة علم الدين تعليمه المستحق المحتاج إليه. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: يعنى زكاة علم المحكمات تعليمه عباد الله بأنها ناهية عن الاختلاف ظناً، أمره بالسؤال عن العالم بها.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٣٩٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام زكاة العلم. التشبيه من وجوه: الأول: أن الزكاة حق الله تعالى فى المال بإزاء الإنعام به فكذا التعلم. الثانى: أن الزكاة يوجب نمو المال فكذا تعليم العلم يوجب نموه وزيادته لأنه شكر لنعمة العلم، وقد قال تعالى:

لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ

ولذا سمي زكاة لأن أحد معانيها النمو. الثالث: أن الزكاة توجب طهارة المال عن الشبهات، فكذا تعليم العلم يوجب طهارته عن الشكوك و الشبه بفضله سبحانه، مع أن مذاكرة العلم توجب قوته و زيادة اليقين فيه. الرابع: أن الزكاة توجب حفظ المال عن التلف و كذا التعليم يوجب حفظه عن الزوال، فإن الضنة بالعلم يوجب أن يسلب الله علمه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٣٥

\*\*\*\*\*

٤٢ / ١

## ٤- الحديث

٩٨ / ٤ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَامَ عَيْسَى بْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَطِيْبًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَقَالَ: يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ، لَا تُحَدِّثُوا الْجُهَالَ بِالْحِكْمَةِ؛ فَتَظْلِمُوهَا، وَلَا تَمْنَعُوهَا أَهْلِهَا؛ فَتَظْلِمُوهُمْ» (٤) «(٥)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: عیسی علیه السلام میان بنی اسرائیل ایستاد و گفت: ای بنی اسرائیل خبر حکمت را بنادانان نگوئید که بایشان ستم کرده باشید و از اهل حکمت آن را بازندارید که بآنها ستم کرده باشید. (مقصود از حکمت حقایق و دقائق دین است که هر مغزی تحمل درک آن ندارد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- امام صادق (علیه السلام) فرمود: عیسی (علیه السلام) در بنی اسرائیل به سخنرانی برخاست و گفت: ای بنی اسرائیل حکمت را به نادانان باز نگوئید تا به آن ستم کرده باشید و از اهلش دریغ نکنید تا به آنان ستم کرده باشید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- امام صادق علیه السلام فرمود: عیسی علیه السلام در میان بنی اسرائیل برای سخنرانی برخاست و گفت: ای بنی اسرائیل حکمت (حقایق دین) را به نادانان نگوئید و از اهلش دریغ نکنید تا به آنها ستم کرده باشید.

توضیح: افراد نادان چون قدرت و توان درک حقایق و مسائل را ندارند از آنها برداشت نادرست می کنند و بجای هدایت گمراه می شوند زیرا برداشت هرکس مختلف و متفاوت است، درست مانند ظرفی که یک لیتر آب بیشتر ظرفیت ندارد و اگر شما بیش از این مقدار در آن بریزید سر می رود و می ریزد به همین جهت امام معصوم، ما با هرکس به فراخور ظرفیت و درکش با او صحبت می کردند و پیامبر اسلام حقایقی را که به سلمان می گفت به ابو ذر نمی گفت و آنچه که به ابو ذر می گفت به دیگران نمی گفت به همین جهت درباره مقام سلمان گفته شده: لو علم ابو ذر ما فی قلب سلمان لقتله «اگر ابو ذر به محتویات قلب سلمان دست می یافت او را می کشت، (چون توان درک آنها را نداشت).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۹۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

اراد علیه السلام بما حکاه عن کلام عیسی علیه السلام و اهتمامه فی ذلک حیث ذکره حین قام خطیباً فی محتشد من بنی اسرائیل، التنبیه علی ما ینبغی ان یفعله المعلم من ملاحظه احوال المتعلمین و النظر فی مراتب افهامهم و قابلیاتهم بالقیاس الی درجات العلوم، فرب متعلم یفهم مرتبة من العلم دون اخری فوقها فضلاً عما لم یفهم شیئاً. و رب علم یفهمه بعض المتعلمین دون غیرهم فضلاً عما لا یدرکه احد منهم، فلا ینبغی للمعلم ان یفشی ما یعلمه الی کل احد، هذا اذا کان یفهمه المتعلم و لکن لم یکن من اهل الانتفاع به، فکیف فیمن لا یفهمه او کیف فیما لا یفهمه؟ بل ینبغی ان یقتصر بالمتعلم علی قدر فهمه و علی قدر ما ینتفع به اذا فهمه، فلا یلقى الیه ما لا یبیلغه عقله فینفره او یخبط

عليه اقتداء بسيد الأنبياء و المعلمين عليه و آله الصلاة و السلام حيث قال: نحن معاشر الأنبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهم، فنكلم الناس على قدر عقولهم، و ليبيث إليه الحكمة و الحقيقة اذا علم انه يستقل بفهمه. و قد روى عنه صلى الله عليه و آله انه قال: ما احد يحدث قوما بحديث لا يبلغه عقولهم الا كان فتنه على بعضهم، و قال على عليه السلام و اومى بيده الى صدره الشريف: ان هاهنا لعلومنا جمة لو وجدت لها حملة، و صدق سلام الله عليه فان قلوب الابرار قبور الاسرار. و عن رسول الله صلى الله عليه و آله: لا تعلقوا الجواهر فى اعناق الخنازير، فان الحكمة خير من الجوهر الثمين و من كرهها فهو شر من الخنزير فيكون اعطاؤها اياه ظلما فى حقها لانه وضع لها فى غير موضعها. و سأل بعض العلماء رحمهم الله عن مسألة فلم يجب فقال السائل: أ ما سمعت النبى صلى الله عليه و آله حيث يقول: من كتم علما نافعا جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار؟ فقال: اترك اللجام و اذهب، فان جاءنى من ينفعه فكتمته فيلجمنى، و قول الله:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ

(النساء- ٥)، تنبيه على ان حفظ العلم ممن يفسده و يضره اولى. و مما يؤيد ما نحن فيه انه ذكر فى كتاب بصائر الدرجات لمحمد بن الحسن باسناده عن عبد الله بن سلمان قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام و عنده رجل من اهل البصرة يقال له عثمان الاعمى و هو يقول: ان الحسن البصرى يزعم ان الذين يكتمون العلم يؤذى ريح بطونهم اهل النار، فقال ابو جعفر عليه السلام: فهلك مؤمن آل فرعون، و ما زال العلم مكتوما منذ بعث الله نوحا عليه السلام، فليذهب الحسن يمينا و شمالا، فو- الله لا يوجد العلم إلا هاهنا. ثم انه ليس الظلم فى اعطاء غير المستحق باقل من الظلم فى منع المستحق، بل الظلم فى الثانى اقل منه فى الاول، لانه مما يتدارك دون الاول، و ذلك لان الاول تفويت و الثانى تأخير و التأخير يتدارك دون التفويت، و نعم ما قيل نظما:

فمن منح الجهال علما اضاعه- و من منع المستوجبين فقد ظلم

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ١٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: [يا بنى] إسرائيل. [ص ٤٢ ح ٤] أقول: عن أعظم الحكماء فى وصيتهم.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٦٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: مراد به حکمت، علم است که مذکور است در عنوان باب. و معنی علم گذشت در شرح حدیث هفتم باب سابق. نهی در لَا تُحَدِّثُوا در غیر صورت تکلیف به اتمام حجت است. پس منافات ندارد با آنچه گذشت در حدیث اول. نهی در لَا تَمْنَعُوها در غیر صورت تکلیف به تقیه است از بعض حاضران مجلس مثلاً. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: ایستاد عیسی پسر مریم بر حالی که وعظ و نصیحت کننده بود در میان فرزندان یعقوب. پس گفت که: ای فرزندان یعقوب! هم زبانی مکنید با ناخرمدندان به ادب الهی، که ستم می کنید ادب را. و میپوشانید آن را از خردمندان، که ستم می کنید ایشان را.

صافی در شرح کافى؛ ج ١، ص ٣٣٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (بالحكمة) أى بعلم الدین. وأكثر التعبير عن علم الدین بالحكمة؛ للدلالة على أن المراد دقائقه من المعارف والمسائل والحكم والعلل والنكت. یعنی لا تحدّثوها من لم یکن من شأنه فهمها، فلا

منافاة بينه وبين الثانى. قال برهان الفضلاء: المراد ب«الحكمة»: العلم المذكور فى العنوان وقد مرّ بيانه. والنهى فى «لا تحدّثوا» إنّما هو فى غير صورة التكليف بإتمام الحجّة، فلا ينافى ما مرّ فى الأوّل. والنهى فى «لا تمنعوها» فى صورة التكليف بالتقيّة من بعض الحاضرين. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: المراد ب«الجهال»: من لا علم لهم ولا يطلبونه ولا يحبّونه، فلا يلتفتون إليه ولا يقرّون به. أو من الجهل مقابل العقل؛ أى الدّاعى إلى اختيار الشرّ وما لا صلاح فيه. والمراد بأهل الحكمة مقابلهم .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٤٠٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام لا تحدّثوا الجهال: لعل المراد بالجهال من لا يحب العلم ولا يطلبه ولا يرغب فيه أو المراد بالجهل ما يقابل العقل كما مر.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٣٥

\*\*\*\*\*

## (١١) باب النهى عن القول بغير علم

اشاره

١١ \_ بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْقَوْلِ بِغَيْرِ عِلْمٍ (٦)

١- الحديث



١ / ٩٩ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ وَعَبْدِ اللَّهِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى (٧)، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ، عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ يَزِيدَ (٨)، قَالَ:

ص: ١٠١

١-١ . روى أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه محمد بن خالد البرقي ، كتاب أحمد بن النضر، وبه يعلم المراد من قوله : «بهذا الإسناد» .

٢-٢ . فى شرح صدر المتألهين : «عن أبي عبد الله».

٣-٣ . تحف العقول ، ص ٣٦٤ ، مع اختلاف سير الوافى ، ج ١ ، ص ١٨٧ ، ح ١١٤ .

٤-٤ فى حاشية «ج، بح» : «فتظلمهم».

٥-٥ الأمالى للصدوق ، ص ٤٢١ ، المجلس ٦٥ ، ح ١٧ ، بسنده عن يونس بن عبد الرحمن . وفى الكافى ، كتاب الروضة ، ح ١٥٣٦٠ ؛ والفقيه ، ج ٤ ، ص ٤٠٠ ، ح ٥٨٥٨ ؛ والأمالى للصدوق ، ص ٣٠٥ ، المجلس ٥٠ ، ح ١١ ؛ ومعانى الأخبار ، ص ١٩٦ ، ح ٢ ، بسند آخر مع اختلاف . تحف العقول ، ص ٢٧ ، عن النبى صلى الله عليه وآله الوافى ، ج ١ ، ص ١٨٧ ، ح ١١٥ ؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ١٢٨ ، ح ٢١١٥٦ .

٦-٦ . لم يرد فى نسخة «بف» الحديث ٩٨ و عنوان هذا الباب .

٧-٧ فى الوسائل - «وعبد الله ابني محمد بن عيسى».

٨-٨ . فى الخصال والوسائل وشرح صدر المتألهين والوافى : «مزید» . وفى «بس» : «مزبد» . ويحتمل أن يكون مفضل هذا هو ابن «مزید» أو «مرثد» المذكور فى كتب الرجال . أنظر : رجال البرقى ، ص ٢٩ ، ورجال الطوسى ، ص ٢٢٥ ، الرقم ٣٠٢٢ وقسهما مع رجال البرقى ، ص ٣٤ ، ورجال الطوسى ، ص ١٤٦ ، الرقم ١٦٠٦ . ويحتمل أيضا أن يكون مفضل هو مفضل بن يزيد الكوفى المذكور فى رجال الطوسى ، ص ٣٠٧ ، الرقم ٤٥٣٨ .

قَالَ لِي (١) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنْهَاكَ عَنِ خَصَلَتَيْنِ، فِيهِمَا هُلُكُ (٢) الرِّجَالِ: أَنْهَاكَ أَنْ تَدِينَنَّ اللَّهَ (٣) بِالْبَاطِلِ، وَتُفْتِيَ النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُ» (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مفضل گوید امام صادق علیه السلام بمن فرمود: ترا بازمی دارم از دو صفت که هلاک مردان در آنست، باز میدارم از اینکه با روش باطلی دینداری کنی و ندانسته بمردم فتوی دهی.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

مفضل بن یزید گوید: امام صادق (علیه السلام) به من گفت: تو را از دو خصلت نهی کنم که مایه هلاکت مردمند، بر تو غدقن کنم که به ناحق و روش باطل و بی اساس برای خدا دینداری کنی و از اینکه به آنچه ندانی و نفهمیده ای برای مردم فتوی بدهی.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

مفضل بن یزید گوید: امام صادق علیه السلام به من فرمود: تو را از دو خصلت نهی می کنم که مایه هلاکت مردمند، یکی اینکه با روش باطل دینداری کنی و دیگر اینکه ندانسته برای مردم فتوی دهی.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: نهی میکنم تو را از دو صفت که به سبب آن دو، جهنمی شدند مردان. نهی میکنم تو را از این که کاری برای چشم داشتِ ثوابِ آخرت از الله تعالی کنی، به چیزِ به کار نیامدنی. مراد از به کار نیامدنی، پیرویِ ظن است، چنانچه الله تعالی گفته در سوره یونس و سوره نجم که: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»: «به درستی که ظن، جای به کار آمدنی نمیگیرد اصلاً. پس همیشه ظن به کار نیامدنی است، هر چند موافق واقع افتد.

و نهی میکنم تو را از این که فتوا دهی مردمان را به چیزی که نمیدانی آن را و پیروی ظن در آن می کنی.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة:

(بنان) كغراب بتقديم المفردة على النون: ابن محمد بن عيسى، أخو أحمد بن محمد بن عيسى. وقيل: هو كشداد، وقيل: كسحاب. والأول أكثر وأشهر.

«دانه»: أظاعه بالباطل؛ أي بغير طاعة مفترض الطاعة. وكلّ ما لا يقين بحقيته هو خلاف الحقّ.

ولانحصار الأعلمية بما في هذا النظام في مدبره تعالى شأنه انحصر القطع بحقيته ما فيه الاختلاف بلا مكابرة في أخبار الحجّة المعصوم العاقل عن الله، فمن دان الله بغير طاعة مفترض الطاعة دانه بالباطل.

ومن البراهين القاطعة على وجوب وجود الحجّة المعصوم في كلّ زمان من أزمنة هذا النظام بهذا العظم والشأن أنّ جميع الفرق من هذه الأمة وغيرها عدا الإمامية إنكارهم لهذا الوجوب عين الاشتراك مع الإمامية في الإقرار به، ولكن لا يعلمون فإنّ كلّ فرقة يدّعي على خصمائها أنّ دينهم من عندهم لا من عند الله، قال الله تعالى: «تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» الآية.

(ونفتي الناس بما لا تعلم) أي لا تعلم مأخذه من قول الله، وقول المعصوم، وفعله قطعاً. والمأخذ بالمعالجات الواردة عنهم عليهم السلام التي رخصةً في الحكم بالظنّ في زمن الغيبة للفقيه الإمامي العدل الممتاز المحتاط جداً في المشتبهات، حكمه بحكمهم عليهم السلام حكم المأخذ من محكمات الكتاب والسنة، لكن إذا لزم من التوقّف الحرج المنفي، وإلا فالتوقّف أضبط وأسلم.

نعم، لو ثبت أنّ وقت ظهور الإمام عليه السلام ليس من المحتومات، فالكفّ عن الحكم بالظنّ في زمن الغيبة واجب على الجميع؛ ليكفّ الجميع فيظهر الإمام، لكن ثبوت الرخصة بدلالة تعليم المعالجة ونفي الحرج المنفي بمحكم القرآن، وظهور محتومية وقت الظهور دلالة على أنّ اتّباع الظنّ ليس بمذموم مطلقاً، وظاهر «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» في سورة الحجرات مؤيد، وظاهر عموم: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» لا يمنع احتمال التخصيص.

قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى:

«بالباطل» أي بما لا ينفع أصلاً لمن يطلب ثواب الآخرة. والمراد به هنا اتّباع الظنّ، كما قال الله تعالى في سورة يونس وسورة النجم: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» \*

«بما لا تعلم» أي وثقتي بظنّك فيما يجري فيه وفي دليله الاختلاف بلا مكابرة.

وقال السيّد الأجلّ النائي رحمة الله:

«بالباطل» أي أن تعبد الله بما هو مأخوذ لا من جهةٍ يجب الأخذ منها، سواء كان من العقائد والمعارف، أو من الأعمال فعلاً أو تركاً. والجهة المأخوذ منها في العقائد الأصوليّة البراهين والأدلة العقلية، وقد يتمسك في بعضها بالسمعيّات، وفي المسائل الفروعية الكتاب والسنة المنقولة المنتهية إلى الحجّة المعصوم، ولغير العارف القويّ على استنباط مقاصدهما على منهج الاستقامة والسداد العارف بهما، فيؤخذ بقوله وفتياه.

وقوله: «وتفتي الناس بما لا تعلم» ذكّر للخصلة الثانية. وكما لا يجوز للأخذ أخذ العلم من غير مأخذه لا يجوز للمفتي أن يفتي -أي يجيب في المسائل ويبيّنها أو يقضي- بما لا يعلم؛ فإنّ المفتي إن لم يكن واصلاً إلى مرتبة معرفة الكتاب والسنة وتصدّي للإفتاء فقد ركب متن عمياء، وإن وصل إلى تلك المرتبة وأفتى بما لم يأخذ منهما على ما هو طريق الأخذ -تمكّن من الأخذ أو لم يتمكّن- فقد خبط خبط عشواء. انتهى

في قوله رحمة الله: «والجهة المأخوذ منها في العقائد الأصوليّة البراهين والأدلة العقلية» ما فيه؛ فإنّ في غير المعلومات بالاتّفاق من العقائد وغيرها لا يحصل القطع ببرهان عقليّ على شيء إلاّ بقول الحجّة المعصوم العاقل عن الله؛ لانحصار الأعلميّة في علام الغيوب تعالى شأنه، والبراهين العقلية على أحكام الأجرام العلوية -مثلاً- قد تفيد القطع باستقامة نظام لو كان على هذا في الواقع لا بكونه واقعياً، وقد جوّز أهل الهيئة باستقامة نظام فللك الشمس في قرب مركزها وبُعدّه من مركز العالم بطريقتين بممثل وخارج المركز، أو بممثل و تدوير وحامل موافق المركز، فيمكن أن يكون الواقعي ثالثهما، وعند إقامة البرهان على الثالث لا يحصل القطع أيضاً بما هو الواقع إلاّ أن يخبر

الحجّة المعصوم العاقل عن الله سبحانه.

وقال بعض المعاصرين في بيان هذا الحديث:

من العلوم ما لا يؤخذ إلا من الله ببركة متابعة النبي صلى الله عليه وآله وهي الأسرار الإلهية، ومنها: ما لا يؤخذ إلا من النبي وأوصيائه عليهم السلام وهي العلوم الشرعية. انتهى.

\*\*\*\*\*

## ۲- الحديث

۱۰۰ / ۲ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، قَالَ:

قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِيَّاكَ وَخَصَلَتَيْنِ؛ فَفِيهِمَا هَلَكَ مَنْ هَلَكَ: إِيَّاكَ أَنْ تُفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ، أَوْ (۵) تَدِينَ بِمَا لَا تَعْلَمُ (۶)» (۷).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن حجاج گوید حضرت صادق بمن فرمود: از دو صفت پرهیز که هر کس هلاک شد از آن جهت بود: پرهیز از اینکه طبق رأی و نظر خویش بمردم فتوی دهی یا بآنچه نمیدانی عقیده دینی پیدا کنی.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- عبد الرحمن بن حجاج گوید: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: مبادا گرد دو کار بگردی، هر کس هلاک شده به سبب آنها بوده است، مبادا برای خودت به مردم فتوی بدهی یا اینکه به چیزی که ندانی دینداری کنی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- عبد الرحمن بن حجاج گوید: امام صادق علیه السلام به من فرمود: مبادا گرد دو کار بگردی، که هلاکت هرکس به آن است، یکی اینکه از طرف خود برای مردم فتوی دهی و یا اینکه به چیزی که نمی دانی به آن اعتقاد دینی پیدا کنی.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۹۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی بن عبید، عن یونس بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن الحجاج»، البجلی مولا هم ابو عبد الله الكوفی بیاع السابری سکن بغداد و رمی بالکیسانیه، روی عن ابی عبد الله و ابی الحسن علیهما السلام و بقی بعد ابی الحسن علیه السلام و رجع الی الحق و لقی الرضا علیه السلام و کان ثقة ثقة ثبتا وجهها و کان وکیلا لابی عبد الله علیه السلام و مات فی

عصر الرضا عليه السلام على ولاية «صه» و في النجاشي: له كتب روى عنه جماعة منهم ابن ابي عمير. و في الكشي حمدويه عن محمد بن الحسين، عن عثمان بن عيسى عن حسن بن ناجية قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام و ذكر عبد الرحمن بن الحجاج فقال: انه لثقیل علی الفؤاد، أبو القاسم نصر بن صباح قال: عبد الرحمن ابن الحجاج شهد له ابو الحسن عليه السلام بالجنة و كان ابو عبد الله يقول لعبد الرحمن: يا عبد الرحمن كلم اهل المدينة، فاني احب ان يرى في رجال الشيعة مثلك. انتهى. و في هذا الكتاب اعنى الكافي ما يأتي في يحيى بن حبيب من كونه من اهل الجنة، و قيل: لا يبعد ان يكون المراد من الحديث الاول ان هذا الاسم ثقيل على الفؤاد من حيث عبد الرحمن و الحجاج مع احتمال المدح معنى. فليتدبر. «قال: قال لى ابو- عبد الله عليه السلام: اياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك: اياك ان تفتي الناس برأيك او تدين بما لا تعلم». فيه نهى عن الفتوى بمجرد القياس الفقهي، و هو اجراء الحكم الشرعى الوارد في مادة على مادة اخرى لاشتراكها مع تلك المادة في معنى يوجد فيهما، و له اقسام ليس هاهنا موضع بيانها و قد ذكر بيان احواله و اقسامه في كتب الاصول الفقهية.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ١٨٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: گفت مرا امام جعفر صادق عليه السلام كه: دور دار از يكديگر، خود را و دو صفت را؛ چه به سبب آن دو صفت، جهنمی شد، هر كه جهنمی شد. دور دار خود را از فتوا دادن تو مردمان را به دید خود یا چشم داشتن ثواب آخرت، به سبب كاری كه نمی دانی مسئله فروع فقه را و نه مسئله اصول فقه را در آن و پیروی ظن می كنی.

صافی در شرح كافی؛ ج ١، ص ٣٣٧



\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: بيانه كسابقه. قال السيد الأجل النائيني رحمه الله: «برأيك» أي لا بالأخذ من الكتاب والسنة على منهاجه. «أو تدين بما لا تعلم» أي أن تعبد الله بما لا تعلمه بثبوت البراهين والأدلة العقلية، أو بالكتاب والسنة والأدلة السمعية. ويحتمل أن يكون من «دان به» أي اتخذ ديناً. وأن يكون «تدين» من باب التفعّل؛ أي تتخذ الدين متلبساً بالقول فيه بما لا تعلم. و«الدين» اسم لجميع ما يتعبد الله به والملة. انتهى. قد علم في هدية سابقة تحقيق ما هو الحق من البراهين العقلية الصرفة على غير المعلومات بلا تعسف ومكابرة.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٤٠٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

صحيح. قوله عليه السلام برأيك: أي لا بالأخذ من الكتاب و السنة على منهاجه. قوله عليه السلام: أو تدين بما لا تعلم: قال بعض الأفاضل أي أن تعبد الله بما لا تعلمه بثبوت البراهين والأدلة العقلية، أو بالكتاب و السنة، و الأدلة السمعية، و يحتمل أن يكون من دان به أي اتخذ ديناً، يعني إياك أن تتخذ ما لا تعلم ديناً، و أن يكون تدين من باب التفعّل أي تتخذ الدين متلبساً بالقول فيه بما لا تعلم، و الدين اسم لجميع ما يتعبد الله به و الملة.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٣٦

\*\*\*\*\*

۱۰۱ / ۳ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَّابٍ، عَنْ أَبِي عُيَيْدَةَ الْحَدَّاءِ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى (۸)، لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، وَلِحَقِّهِ وَزُرُّ مَنْ عَمِلَ بِفُتْيَاهُ» (۹).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام فرمود: هر که ندانسته و رهبری نشده بمردم فتوی دهد فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب او را لعنت کنند و گناه آنکه بفتوایش عمل کند دامنگیرش شود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳-امام باقر (علیه السلام) فرمود: هر که ندانسته و نفهمیده فتوی دهد فرشته های رحمت و فرشته های عذاب او را لعنت کنند و گناه هر کس به فتوای او عمل کرده به عهده او است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۱۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- امام باقر عليه السلام فرمود: هرکس ندانسته و هدایت نشده فتوی دهد فرشتگان رحمت و عذاب، او را لعن می کنند و گناه هرکس که به فتوای او عمل کند، دامنگیرش خواهد شد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۹۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی، عن الحسن بن محبوب عن علی بن رئاب»،. الکوفی له اصل کبیر و هو ثقة جلیل القدر «صه» فی النجاشی: الطحان السعدی مولا هم کوفی من اصحاب الصادق علیه السلام، ابو الحسن مولی جرم بطن من قضاة و قیل: مولی بنی سعد بن بکر طحان روی عن ابی عبد الله علیه السلام، ذکره ابو العباس و غیره و روی عن ابی الحسن علیه السلام له کتب. و ذکر المسعودی فی مروج الذهب: ان علی بن رئاب کان من علیة علماء الشیعة و کان اخوه الیمان بن رئاب من علماء الخوارج، و کانا یحتجان فی کل سنة ثلاثة ايام یتناظران فیها ثم یفترقان و لا یسلم احدهما علی الاخر و لا یخاطبه. «عن ابی عبیده الحذاء عن ابی جعفر علیه السلام قال: من افتی الناس بغير علم و لا هدی لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه». ان من افتی بغير علم مستنبط من الكتاب و السنة استنباطا صحیحا و بغير هدی و إلهام من الله کان غرضه حب الدنيا و الثروة و الجاه و الشهرة و الرياء و سائر الاغراض الفاسدة فهو من أسوأ الناس عذابا یوم القيامة و ابعدهم عن الله، فطردته ملائكة الرحمة المتعلقة بطبقات الجنان و المدبرة لنفوس الاخیار للارتقاء الی مقاماتهم فی دار الحیوان، و ملائكة العذاب المتعلقة بعالم الاکوان السائقة

لنفوس الاشرار الى منازلهم فى دركات الجحيم و النيران. و بالجمله لعنته ملائكة الآخرة و ملائكة الدنيا، لان فيما هو بصدده فساد الآخرة و الدنيا جميعا، اما الاول فلاجل اعتقاداته الفاسدة و اغراضه الباطلة، و اما الثانى فلاجل احكامه و فتاويه التى قد يحلل ما حرم الله و قد يحرم ما حلل الله فيؤدى الى فساد النظام فى الفروج و الدماء و اموال الناس و حقوق الايتام و ذوى الارحام و غير ذلك، فلا جرم إليه يعود وزر من عمل باحكامه و فتاويه الى يوم القيامة.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ , ص ١٨٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: على بن رئاب قال الحسن بن داود فى ترجمته: لم ست ثقة جليل القدر له أصل كبير . و العلامة فى الخلاصة أيضا لم يزد فيه على أن قال: له أصل كبير و هو ثقة جليل القدر . و أما نحن فقد قلنا فى معلقاتنا الرجالية: لم فيه غير صحيح بشىء من الاصطلاحين أصلا، فقد ذكر الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحاب الصادق عليه السلام على ابن رئاب الطحان السعدى مولاهم كوفى. و قال النجاشى فى كتابه: على بن رئاب أبو الحسن مولى حزم بطن من قضاة، و قيل مولى بنى سعد بن بكر، طحان كوفى، روى عن أبى عبد الله عليه السلام، ذكره أبو العباس و غيره، و روى عن أبى الحسن عليه السلام له كتب . و الشيخ فى الفهرست لم يذكر أنه روى أو لم يرو عن أحد منهم عليهم السلام، بل انما قال: له أصل كبير و هو ثقة جليل القدر . و كأن ابن داود لم يراجع الا الفهرست و كذلك العلامة فظنا أن روايته لم يكن الا من جهة الاصل. و من من المتأخرين زعم أنه لم يلتق الصادق عليه السلام و لم يرو عنه الرواية المشافهية بل انما بالاصل و بالاسناد عنه، فقد اتكل على ما فى كتاب ابن داود و الخلاصة و لم يراجع غيرهما.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٨٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ولا هدى. [ص ٤٢ ح ٣] أقول: أى من الله كما قال عزّ من قائل:

«قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ». . لعلّ المراد أنّ الثواب من الله، فلا يحصل العلم إلا بهدى منه تعالى؛ لعدم استقلال العقل بالحكمة العمليّة ما لم يعلموا، فقولوا: الله أعلم ذلك إذا كان المسؤول من العلماء مع جهله بمسألة بعينها.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٦٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام گفت که: هر که فتوا دهد مردمان را بی دانشی که از محکّمات قرآن باشد و بی راهنمایی کسی که معنی متشابهات قرآن را داند، لعنت می کنند او را فرشتگان رحمت که بر بهشت و مانند آن موکل اند و فرشتگان عذاب که بر جهنّم و مانند آن موکل اند و به او می رسد گناه هر که عمل کند به گفته او. مخفی نماند که دانا به معنی آیت متشابه، الله تعالی است و کسی که به سبب انزال ملائکه و روح و تحدیث در شب قدر و مانند آن دانسته باشد.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (بغير علم) أى حاصلٍ بالعقل عن الله كما للحجة المعصوم. (ولا هدى) أى ولا بهداية من العاقل عن الله كما للإمامى العدل الممتاز علماً وفضلاً و حذاقة فى الاستنباط من المآخذ المُحكّمة، المعهودة، المحصورة، المعلومة من الحجة المعصوم العاقل من الله. وقوله: (لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب) يعنى الملائكة أجمعين. و«الفتيا» بالضم والخاتمة والقصر، والفتوى بالفتح والواو والقصر بمعنى. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «بغير علم» أى بغير علم يكون مضمون محكمات القرآن، وبغير هداية عالم بتأويل متشابهات القرآن، ولا يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم، وهم الحجج المعصومون عليهم السلام. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «الهدى» بضمّ الهاء الطريقة والسنة التى يهتدى به، والدلالة. وإنما يجوز الإفتاء والجواب فى المسائل وإبانتهما والحكم فيها بعلمٍ حاصل من مأخذه، سواء كان من جانب الله سبحانه ابتداءً، أو بتوسّط ملاحظة برهان أو دليل، أو إرشاد ودلالة من العالم، أو اتّباع من يهتدى بهداه. فبذكر الهدى بعد العلم تبه على أنه العمدة فى أسباب العلم بما يحتاج إليه فى الفتيا. ف«من أفتى بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة»؛ حيث تعرّض لما يوجب الحرمان من رحمة الله. «وملائكة العذاب»؛ حيث أتى بما يستحقّ به العذاب (ولحقه وزر من عمل بفتياه) منضمّاً إلى وزره بفتياه؛ حيث أضلّه، ولولا إفتاء غير العالم لراجعوا إلى العالم وأخذوا منه . وقال بعض المعاصرين: المراد بالعلم ما يستفاد من الأنوار الإلهية والإلهامات الكشفية كما هو للأئمة عليهم السلام، وبالهدى ما يسمع من أهل بيت النبوة كما هو لنا. انتهى. بناء بيانه بين.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٠٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عليه السلام بغير علم: أى من الله كما للنبي و الأئمة عليه السلام أو هدى من ذى العلم كالعلماء من شيعتهم. قوله عليه السلام: لعنته ملائكة الرحمة: لأنه جعل الناس محرومين عن

رحمة الله، و ملائكة العذاب لأنه جعلهم مستحقين لها. قوله عليه السلام و لحقه وزر من عمل بفتياه: سواء كان العامل وازرا أو معذورا، و لا ينقص من وزر الوازر شيء، و الفتيا و الفتوى و يفتح: ما أفتى به الفقيه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٣٧

\*\*\*\*\*

ص: ١٠٢

- 
- ١-١ . فى «ب، ج، ض، بح، بر، بس، بف» والوسائل والمحاسن: - «لى».
- ٢-٢ . هكذا فى «ألف، ب، ج، ض، ف، و، بح، ببح، بس، بف، جه» والوفى والوسائل والمحاسن والخصال . وفى بعض النسخ والمطبوع: «هلاک».
- ٣-٣ . «تدين الله»، أى تطيعه، من الدين بمعنى الطاعة . والمعنى: أنهاك أن تتخذ الباطل دينا بينك وبين الله، وتعبد به الله تعالى . أنظر: لسان العرب، ج ١٣، ص ١٦٩ (دين).
- ٤-٤ . الخصال، ص ٥٢، باب الاثنيين، ح ٦٥ بسنده عن محمد بن يحيى. المحاسن، ص ٢٠٤، كتاب مصابيح الظلم، ح ٥٤، بسنده عن على بن الحكم الوافى، ج ١، ص ١٨٩، ح ١١٩؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٢٠، ح ٣٣١٠١.
- ٥-٥ . كذا. والمناسب هو الواو كما فى المحاسن.
- ٦-٦ . فى حاشية «بر»: «لم تعلم».
- ٧-٧ . الخصال، ص ٥٢، باب الاثنيين، ح ٦٦، بسنده عن على بن إبراهيم . وفى المحاسن، ص ٢٠٥، كتاب مصابيح الظلم، ح ٥٥ و ٥٦، بسنده عن عبدالرحمن بن الحجّاج، مع اختلاف يسير الوافى، ج ١، ص ١٩٠، ح ١٢٠؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٢١، ح ٣٣١٠٢.
- ٨-٨ . فى الكافى، ح ١٤٦٠٥ والتهذيب والمحاسن والوفى: «من الله».

۹-۹ . الكافي ، كتاب القضاء و الأحكام ، باب أن المفتي ضامن ، ح ۱۴۶۰۵ . وفي التهذيب ، ج ۶ ، ص ۲۲۳ ، ح ۵۳۱ ، عن أحمد بن محمد ؛ المحاسن ، ص ۲۰۵ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ۶۰ ، عن الحسن بن محبوب . وفي المحاسن ، ص ۲۰۵ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ۵۸ و ۵۹ ؛ وعيون الأخبار ، ج ۲ ، ص ۴۶ ، ح ۱۷۳ ؛ وكمال الدين ، ص ۲۵۶ ، ضمن ح ۱ ، بسند آخر مع اختلاف الوافي ، ج ۱ ، ص ۱۹۰ ، ح ۱۲۱ ؛ الوسائل ، ج ۲۷ ، ص ۲۰ ، ح ۳۳۱۰۰ ؛ وص ۲۲۰ ح ۳۳۶۳۸ .

#### ۴- الحديث

۱۰۲ / ۴ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ، عَنْ أَبَانَ الْأَعْمَرِ، عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي رَجَاءٍ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : « مَا عَلِمْتُمْ فَقُولُوا ، وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَقُولُوا : اللَّهُ أَعْلَمُ ؛ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَنْتَزِعُ ع (۱) الآية (۲) مِنَ الْقُرْآنِ يَخْرِفُ فِيهَا (۳) أَبْعَدَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (۴) » (۵) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام باقر علیه السلام فرمود: آنچه میدانید بگوئید و آنچه نمیدانید بگوئید خدا داناتر است. همانا مرد آیه ای از قرآن بیرون میکشد (تا بدلخواه خویش تفسیر کند و دلیل مدعای باطل خویش سازد) از این رو بفاصله ای دورتر از میان آسمان و زمین سرنگون گردد. [یا از معنی حقیقی آیه باین مسافت دور شود].

\*\*\*\*\*



[ترجمه کمره ای]:

امام باقر(علیه السلام)(به اصحابش)فرمود:هر چه می دانید بگوئید و هر چه را نمی دانید(در جواب)بگوئید:خدا داناتر است، به راستی مردی آیه ای از قرآن بیرون می کشد(تا دلیل گفته ناحق خود سازد و بیجا تفسیر و تأویل کند)و بدین وسیله به مسافتی دورتر از فاصله میان آسمان و زمین پرت شود.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام باقر علیه السلام(به اصحابش)فرمود:هر چه می دانید بگوئید و هر چه را نمی دانید نیز بگوئید:خدا داناتر است، به راستی مردی که آیه ای از قرآن بیرون می کشد(تا دلیلی بر گفته ناحق خود سازد و بیجا تفسیر و تأویل کند)به همین خاطر به فاصله ای دورتر از فاصله میان آسمان و زمین پرت خواهد شد.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام گفت که: آنچه دانید، پس گوئید و آنچه ندانید، پس با خود گوئید که: الله تعالی داناتر است؛ به این معنی که فتوا به آن مدهید. بیان این، آن که: به درستی که مرد هر آینه گاهی جدا میکند آیتی را از متشابهات قرآن که تفسیر آن کند از پیش خود و به پیروی ظن؛ و حال آن که میافتد در تفسیر آن آیت در جایی که دورتر است از میانه آسمان و

زمین. مراد این است که: در جهنم میافتد که آزارِ افتاده در آن، بیشتر از آزارِ کسی است که از آسمان در زمین افتد.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

موثق. قوله عليه السلام ما علمتم: هذا خطاب مع العلماء من شيعته وأصحابه، وهم العالمون بكثير من المسائل أو أكثرها بالفعل أو بالقوة القريبة منه. قوله عليه السلام إن الرجل: هو كالتعليل لما تقدم وقوله عليه السلام لينزع الآية، أي يستخرجها ليستدل بها على مطلوبه، وقوله عليه السلام يخرب إما حال من الضمير في ينزع أو خبر بعد خبر، والمعنى أنه يبعد عن رحمة الله أبعد مما بين السماء والأرض، أو يتضرر به أكثر من الضرر الذي يصل إلى من سقط من السماء إلى الأرض، وقيل: المعنى أنه يقع في الآية أي في تفسيرها ساقطاً على ما هو أبعد عن المراد منها مما بين السماء والأرض.

\*\*\*\*\*

## ۵- الحديث

۱۰۳ / ۵ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ (٦)، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «لِلْعَالِمِ إِذَا سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ وَهُوَ لَا يَعْلَمُهُ - أَنْ يَقُولَ: اللَّهُ»

ص: ۱۰۳

---

۱- ۱. «لينترع»: من الانتزاع، بمعنى الاقتلاع، يقال: انتزعت الشيء فانتزع، أي اقتلعتة فاقتلع، لازم ومتعدّ، وانتزاع الآية، استخراجها. أنظر: الصحاح، ج ۳، ص ۱۲۸۹ (نزع).

٢-٢ . فى «ف ، بس» والمحاسن : «بالآية». وفى حاشية «بر» : «بآية».  
٣-٣ . «يخرّ فيها» : حال عن فاعل ينتزع، أو خبر بعد خبر، من الخرور بمعنى السقوط من العلو .  
والمعنى : يقع فى الآية أى فى تفسيرها ساقطا على ما هو بعيد عن المراد ، بينهما أبعد ما بين السماء  
والأرض . وفى «و» وحاشية «ج، ض ، ف ، بح ، بس ، بف» : «يحرّفها»، من التحريف. قال الداماد  
: «فكأنّه تحريف يخرقها» ونسبه الفيض إلى التصحيف ، وصحّحه المازندراني . وفى حاشية «ب،  
ج» : «يخرّقها» . وفى حاشية : «ب ، بس» : «يجرّفها» . ونقل المازندراني قراءة : «يخرقها» بمعنى  
قطع الأرض على غير الطريق . أنظر : التعليقة للداماد ، ص ٩٠ ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ١٣٤ ؛  
شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ١٤٦ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٣٧ ، الصحاح ، ج ٢ ، ص ٦٤٣  
(خرر).

٤-٤ . فى «بح ، بس ، بف» : - «والأرض». وفى المحاسن : «أبعد من السماء».  
٥-٥ . المحاسن ، ص ٢٠٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٦٢ . وفى تفسير العياشى ، ج ١ ، ص ١٧  
، ح ٣ ، عن أبى الجارود عن أبى جعفر عليه السلام . راجع : الخصال ، ص ٣١٥ ، باب الخمسة ، ح  
٩٦ ؛ والإرشاد ، ج ١ ، ص ٢٩٧ الوافى ، ج ١ ، ص ١٩١ ، ح ١٢٢ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٢٢ ، ح  
٣٣١٠٤ .

٦-٦ . فى حاشية «و» : «على بن إبراهيم، عن أبيه ، عن حمّاد بن عيسى و محمد بن إسماعيل» .  
فيكون فى السند تحويل ، كما لا يخفى .

أَعْلَمُ، وَلَيْسَ لِغَيْرِ الْعَالِمِ أَنْ يَقُولَ ذَلِكَ»(١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :

برای عالم رواست که چون از او سؤالی شود که نداند گوید: خدا داناتر است ولی برای غیر عالم شایسته نیست که چنین گوید (بلکه او باید صریحا بگوید نمیدانم و اگر او بگوید خدا داناتر است روا نیست (معنی تضمنی این جمله آنست که من دانایم اما خدا داناتر است).

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود که: برای عالم شایسته است که هر گاه چیزی از او پرسند و نداند بگوید: الله اعلم، ولی غیر عالم شایسته نیست این کلمه را بگوید (یعنی برای او سزاوار است که صریحا بگوید نمی دانم).

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: برای دانشمند شایسته است که هرگاه چیزی از او سؤال کنند بگوید: خدا داناتر است ولی برای غیر عالم شایسته نیست با صراحت این کلمه را بگوید (یعنی برای او سزاوار است که بگوید نمی دانم).

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: مراد به عالم، دانا به قدر مُعتدُّ به از مسائل است. یا مراد، دانا به بعضِ «مَسْئُولُ عَنَّهُ» است، مثل این که پرسیده شود که: آیا کذب، کبیره است؟ و او داند که حرام است و زیاد بر آن را نداند.

یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: جایز است دانا را چون پرسیده شود از چیزی و او نداند آن را، این که گوید در جای جواب که: الله تعالی دانایتر است. و جایز نیست برای غیر دانا این که گوید آن را.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة:

(للعالم) أي للفقیه الإمامی؛ لأنَّ الإمام عالم بكلِّ ما یحتاج إلیه الناس.

(ولیس لغير العالم) أي لا ینبغي، فلا منافاة بینه وبين سابقه، ووجهه بدلیل التالی إیقاعه السائل فی شكّ فی أنّه لم یجب بُخلًا أو تقيّةً أو تكبیرًا أو لغرض آخر یوجب أمرًا مكروهًا، أو الوجه عدم المناسبة لحاله.

قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالی:

المراد ب«العالم» هنا: العالم بقدر معتدّ به من المسائل، أو العالم ببعض المسؤل عنه لا بتمامه، كما لو سئل عن أنّ الكذب كبيرة، وهو یعلم أنّه حرام ولا یعلم أنّه كبيرة. ولا منافاة بین الشقّ الأول من هذا الحدیث وبين السادس وهو التالی؛ لأنّ هذا الحدیث لبيان الرّاجح ولا ینافیهِ جواز المرجوح.

وقال السيّد الأجلّ النائینی رحمه الله:

«للعالم» أي لمن كان مطلعاً على أكثر المآخذ بقدر الوسع وعلى طريق الأخذ- ويعبر عنه في هذه الأعمار بالمجتهد- «إذا سئل عن شيء» حال كونه غير عالم به بالفعل أن يقول: «الله أعلم»، ولا يضرب دلالته على نحو علم له به؛ فإن العلم بالمآخذ وطريق الأخذ نحو علم بالمأخذ منها، ويترتب عليه العلم بما يؤخذ منها ولو بالقوة القريبة من الفعل.

«وليس لغير العالم ذلك» لإشعاره بادعائه ما ليس له من العلم .

وقال الفاضل صدر الدين محمد الشيرازي:

لأن مقتضى صيغة التفضيل أن يكون للمفضّل عليه شركة فيما فيه الفضل وليس للجاهل ذلك، وأما العالم فلما كان له نصيب من جنس العلم صح له هذا القول وإن كان حكمه حكم الجاهل فيما سئل عنه .

وقال السيّد الباقر الشهير بالداماد رحمه الله:

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

١٠٤ / ٦ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ (٢)، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ:

٤٣ / ١

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «إِذَا سُئِلَ الرَّجُلُ مِنْكُمْ عَمَّا لَا يَعْلَمُ، فَلْيَقُلْ: لَا أَدْرِي، وَلَا يَقُلْ: اللَّهُ أَعْلَمُ؛ فَيُوقَعَ فِي قَلْبِ صَاحِبِهِ شَكًّا، وَإِذَا قَالَ الْمَسْئُولُ: لَا أَدْرِي، فَلَا يَتَّهَمُهُ السَّائِلُ» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: چون مردی از شما را از آنچه نداند پرسند بگویند نمیدانم و نگویند خدا بهتر میداند تا در دل رفیقش شکی اندازد. و اگر کسی که از او سؤال می شود بگویند نمیدانم سائل او را متهم نکند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- فرمود: به محمد بن مسلم که هرگاه از یکی از شما چیزی پرسیدند که نمی داند بگویند نمی دانم و نگویند: الله اعلم تا در دل رفیق پرسش کننده خود شک اندازد و باعث نگرانی او شود و اگر طرف سؤال صریحا بگویند نمی دانم سؤال کننده او را متهم نکند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۲۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- به محمد بن مسلم فرمود: هرگاه یکی از شما از آنچه که نمی داند پرسند و او بگویند نمی دانم و نگویند: خدا دانایتر است تا در دل دوست خود شک اندازد و سبب نگرانی او شود و اگر طرف سؤال، با صراحت و شفاف بگویند نمی دانم سؤال کننده او را متهم نمی کند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۹۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

اتهمه فهو متهم و ذاك متهم و التهمة فعلة من الوهم و التاء بدل من الواو و قد يفتح الهاء كذا فى النهاية، و قال الجوهرى: الاسم التهمة بالتحريك. نهى عليه السلام عن ان يقول المسئول عن شىء لا يعلمه: الله اعلم، بدل: لا ادرى، و علل ذلك بانه يوقع غالبا فى قلب السائل شكاً فيتهمه، اى بالعلم، و اذا قال: لا ادرى، فلا يتطرق إليه تهمة من جانب السائل و لا غيره. قال ابو حامد الغزالي فى الاحياء فى باب آفات العلم: و منها ان لا يكون متسرعا الى الفتوى بل يكون متوقفا محترزا ما وجد الى الخلاص سبيلا، فان سأل عما يعلمه بتحقيق افتى و ان سأل عما شك فيه قال: لا ادرى، و ان سأل عما يظنه باجتهاد و تخمين احتاط و دفع عن نفسه و احال الى غيره ان كان فى غيره غنية، هذا هو الحزم، لان تقلد خطر الاجتهاد عظيم. و فى الخبر: العلم ثلاثة: كتاب ناطق و سنة قائمة و لا ادرى، و قال الشعبي: لا ادرى نصف العلم، و من سكت حيث لا يدري لله فليس اقل اجرا ممن نطق، لان الاعتراف بالنقص اشد على النفس و هكذا كانت عادة الصحابة. قال ابن مسعود: ان الذى يفتى الناس لمجنون، و كان يقول: تريدون ان تجعلونا جسرا تعبرون علينا الى جهنم، و قال: جنة العالم لا ادرى، قال ابراهيم بن ادهم: ليس شىء اشد على الشيطان من عالم يتكلم بعلم و يسكت بعلم يقول: انظروا الى هذا سكوته اشد على من كلامه، و وصف بعضهم الابدال فقال: اكلهم فاقة و كلامهم ضرورة، اى لا يتكلمون حتى يسألوا و اذا سألوا و وجد من يكفهم سكتوا و ان اضطروا اجابوا، و كانوا يعدون الابتداء قبل السؤال من الشهوة الخفية من الكلام. و مر على عليه السلام و عبد الله بن مسعود برجل يتكلم على الناس فقالا: هذا يقول اعرفونى، و كان ابراهيم التيمى اذا سأل عن مسألة بكى و يقول: لم تجدوا غيرى حتى احتجتم الى، و كان من الفقهاء، من يقول: لا ادرى اكثر من ان يقول: ادرى، منهم سفيان



الثورى و مالك بن انس و الفضيل بن عياض و بشر بن الحارث . و قال عبد الرحمن بن ابى ليلى: ادركت فى هذا المسجد مائة و عشرين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله ما منهم من احد يسأل عن حديث او فتوى الا و دان اخاه كفاه ذلك، و فى لفظ اخر كانت المسألة تعرض على احدهم فيردها الى الاخر و يردها الاخر الى اخر حتى تعود الى الاول، و هكذا كانت عادة اصحاب الصفة فيما اهدى الى واحد منهم فاهداه الى الاخر فدار بينهم حتى رجع الى الاول. فانظر الآن كيف انعكس امر العلماء فصار المهروب عنه مطلوباً و المطلوب مهروباً ؟

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ١٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث السادس قوله عليه السلام: اذا سئل الرجل منكم يعنى عليه السلام بالرجل المسئول الجاهل الذى لا يعلم المسألة و لا طرقها المؤدية إليها و مبادئها المستخرجة هى منها، بخلاف العالم المسئول عما لا يعلم فانه و ان لم يكن يعلم المسألة الا أنه يعلم مداركها و مبادئها و الاصول المستتبطة هى منها، فجعل العالم ليس كجهل الجاهل، فاذا سئل العالم عما لا يعلم فقال الله أعلم، و أوقع ذلك فى قلب صاحبه شكاً أن له علماً ما بالمسئول عنه لم يكن به بأس و لا عليه فيه جناح، و لا كذلك أمر الجاهل فليس له الا ان يقول لا أدرى. و «من لا يهتدى الى سبيل» معناه يظن ان بينه و بين ما سبق فى حديث عدة من أصحابنا تدافعاً، ثم يتوهم فى وجه التوفيق أن الخطاب هناك متوجه الى علماء أصحابهم و هاهنا الى غير علماء أصحابهم عليهم السلام، و فيه من الوهم و السخافة ما لا يخفى.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٩١

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: فَلَا يَتَّهَمُهُ مجزوم به لای ناهیه است؛ چه اگر لآنافیه می بود، بی فاء می بود. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السّلام گفت که: چون پرسیده شود مردی از شما از مسئله ای که نمی داند آن را، پس باید که گوید که: نمی دانم. و نگوید که: الله تعالی دانایتر است، پس در دل پرسنده، شکی اندازد که می داند آن را. و چون گوید پرسیده شده که: نمی دانم، پس باید که به تهمتِ دانستن و نگفتن، ندارد او را پرسنده. منافات نیست میان این حدیث و حدیث چهارم این باب؛ زیرا که این حدیث در جواب سؤال است، به خلاف حدیث چهارم. و أيضاً منافات نیست میان این حدیث و شقّ اول حدیث پنجم این باب؛ زیرا که این حدیث برای بیان راجح است و منافات ندارد با جواز مرجوح.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۳۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: يعلم بیانه بیان سابقه وهو الخامس. قال برهان الفضلاء: «فلا يتَّهَمُهُ» مجزوم بلا الناهية؛ لأنّ النافية يستلزمها ترك الفاء؛ أي فلا يتَّهَمُهُ السائل بالعلم والكفّ عن الجواب. ولا منافاة بينه وبين الرابع؛ لأنّ هذا الحديث في جواب السؤال بخلاف الرابع. وقال السيّد الأجلّ النائینی: يحتمل أن يكون المراد ب«الرجل»؛ من الشيعة هنا غير العالم؛ فإنّه ليس في الكلام إشعار بعالميته، وهو الغالب الأكثرى الوجود، وليس له أن يقول: «الله أعلم» إنّما له أن يقول: «لا أدري»؛ لتلايقع في قلب صاحبه - وهو من سأله - شكّ ولا يتَّهَمُهُ بكونه عالماً. ويحتمل أن يكون المراد يعمّ العالم وغيره، ويكون المعنى بإيقاع الشكّ والاتّهام الشكّ في كونه عالماً بالمسؤول عنه عند السؤال، مُعرضاً عن الجواب لعلّة واتّهامه بذلك، فيكون المنهَى عنه أن يقول: «الله أعلم» عند مظنّية وقوع الشكّ والاتّهام، وذلك في العالم نادر، وفي غيره يكون غالباً؛ فإنّ العالم همّه في نشر العلم وإذاعته، كما أنّ الجاهل همّه في ستر

ما اطلع عليه وإضاعته . وقال السيّد السند أمير حسن القايني رحمه الله: «شكاً» أى فى علمه و عدم علمه فيّتهمه بالعلم، وما قيل: «لا أدري نصف العلم»، كأنه ناظر إلى أنّ المتعلّق بكلّ مسألة علمان: علمٌ بها، وعلمٌ بأنّه يعلمها، أو لا يعلمها، فلا أدري أحد العلمين وهو الجهل البسيط. وفيه: أنّه ورد: «العلم ثلاثة: كتابٌ ناطق، وسنّةٌ قائمة، ولا أدري»، فعلى هذا لا أدري ثلث العلم. والتحقيق: أنّ العلم المكسوب للبشر إمّا بالعقل عن الله وهو علم الحجّة المعصوم، أو بالعقل عن العاقل عن الله ابتداءً أو بالواسطة، فلا أدري من غير المعصوم نصف العلم التام بالشىء وهو العلم به، والعلم بأنّه حقٌّ؛ لأنّه مأخوذ عن المعصوم. فمآل كون «لا أدري ثلث العلم» - كما ورد- أو نصفه - كما قيل - إلى أمرٍ واحد.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٠٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عليه السلام: فليقل لا أدري، يمكن حمله على غير العالم لئلا ينافى الخبر السابق و حينئذ يحتمل أن يكون المراد بالشك الشك فى كونه عالماً إذ قول الله أعلم من شأن العلماء كما مر ويمكن أن يعم العالم وغيره ويكون المراد بإيقاع الشك الشك فى كونه عالماً بالمسؤول عنه معرضاً عن الجواب لصنّته و يخص النهى بهذه الصورة، و ذلك فى العالم نادر، و فى غيره يكون غالباً، فإن العالم همه فى نشر العلم و إذا عته، كما أن الجاهل همه فى إخفاء ما اطلع عليه و إضاعته.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٣٨

\*\*\*\*\*

٧- الحديث

١٠٥ / ٧ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ، عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ، عَنْ أَبَانَ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا حَقُّ اللَّهِ (٤) عَلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ: «أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ، وَيَقْفُوا

ص: ١٠٤

١-١ . المحاسن ، ص ٢٠٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٦٤ ، بسنده عن حماد بن عيسى ، عن ربيع بن عبد الله ، عن محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام . تحف العقول ، ص ٢٩٧ . راجع : الخصال ، ص ٣١٥ ، باب الخمسة ، ح ٩٦ ؛ والإرشاد ، ج ١ ، ص ٢٩٧ الوافي ، ج ١ ، ص ١٩١ ، ح ١٢٣ .

٢-٢ . الخبر رواه أحمد بن محمد بن خالد البرقي في المحاسن ، ص ٢٠٦ ، ح ٦٣ ، عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن الهيثم عن محمد بن مسلم . والظاهر أن كلاً من سندی الكافي والمحاسن مختل . أمّا سند الكافي ، فلا يبعد سقوط الوسطة بين أحمد بن محمد بن خالد وحماد بن عيسى ؛ فإن أحمد بن محمد بن خالد يروي في كتابه المحاسن عن حماد بن عيسى أكثر من ستين مورداً ، كلّها مع الوسطة إلا ما ورد في ص ٣ ، ح ٢ ؛ وص ٢٠٣ ، ح ٤٧ ؛ وص ٢٥٩ ، ح ٣٠٨ ؛ وص ٤٢٧ ، ح ٢٣٧ ؛ وص ٥٥٥ ، ح ٩٠٨ ؛ وص ٢٤٣ ، ح ١٦٩ ، وكلّها مختل ، يظهر اختلالها للعارف بالأسناد وطبقات الرواة . وأمّا سند المحاسن ، فالظاهر زيادة «عن الهيثم» ، فإننا لم نجد رواية من يُسمّى بالهيثم عن محمد بن مسلم \_ مع الفحص الأكيد \_ في غير هذا المورد . هذا ، مضافاً إلى أنّ وقوع الوسطة بين حريز بن عبد الله وشيخه محمد بن مسلم \_ وقد روى عنه في كثيرٍ من الأسناد جدّاً \_ بعيد ، راجع : معجم رجال الحديث ، ج ٤ ، ص ٢٥٣ \_ ٢٥٤ ، وص ٤٩٥ .

٣-٣ . المحاسن ، ص ٢٠٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٦٣ . راجع : المحاسن ، ص ٩ ، كتاب الأشكال والقرائن ، ح ٢٦ ؛ وص ٢٠٧ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٦٦ ؛ والخصال ، ص ٣١٥ ، باب الخمسة ، ح ٩٥ الوافي ، ج ١ ، ص ١٩٢ ، ح ١٢٤ .

٤-٤ . فى التوحيد: «ما حجّة الله».

عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ»(١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

زرارة گوید از امام باقر علیه السلام پرسیدم: حق خدا بر بندگان چیست؟ فرمود آنچه میدانند بگویند و از آنچه نمیدانند باز ایستند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٥٣

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٧- زرارة بن اعین گوید: از امام پنجم (علیه السلام) پرسیدم: خدا بر بندگان چه حقی دارد؟ فرمود: این حق که هر چه بدانند بگویند و در باره هر چه ندانند توقف کنند و دم فرو بندند.

ترجمه کمره ای؛ ج ١، ص ١٢١

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷-زراره بن اعین می گوید:از امام باقر علیه السلام پرسیدم:حق خداوند بر بندگانش چیست؟فرمود:آنچه را حق بدانند بگویند و هرچه را ندانند توقف کنند و دم فروبندند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۹۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسین بن محمد عن معلى بن محمد، عن علي بن اسباط عن جعفر»،.. بن محمد، «بن سماعة»،.. ثقة في الحديث واقفي «صه» في النجاشي: ابو عبد الله اخو ابى محمد الحسن، و ابراهيم ابى محمد و جعفر اكبر اخوته . «عن غير واحد عن ابان». يحتمل رجلين كلاهما ثقتان جليلا القدر، احدهما ما مر ذكره و هو ابن عثمان الاحمر، و الثانى ابان بن تغلب بالتاء المنقوطة فوقها نقطتين المفتوحة و الغين المعجمة الساكنة ، ابن رباح بن سعيد البكرى الجريرى بالجيم المضمومة و الراء قبل الياء المنقطة تحتها نقطتين و بعدها، مولى بنى جرير ثقة جليل القدر عظيم المنزلة فى اصحابنا، لقي ابا محمد على بن الحسين و ابا جعفر و ابا عبد الله عليهم السلام و قدم و روى عنهم، و قال له الباقر عليه السلام: اجلس فى مسجد المدينة وافت الناس فانى احب ان يرى فى شيعتى مثلك، و مات فى حياة ابى عبد الله عليه السلام فقال الصادق عليه السلام لما اتاه نعيه: اما و الله لقد اوجع قلبى موت ابان، و مات فى سنة احدى و اربعين و مائة، و روى ان الصادق عليه السلام قال له: يا ابان ناظر اهل المدينة، فانى احب ان يكون مثلك من روايتى و رجالى «صه». و فى الفهرست و النجاشي: و كان قارنا فقيها لغويا و فى النجاشي أيضا: انه من وجوه القراء لغوى سمع من العرب و حكى عنهم و كان مقدما فى كل فن من القرآن و الفقه و الحديث و الادب و اللغة و النحو، و له كتب و له قراءة مفردة مشهورة

عند القراء، و روى انه دخل على ابى عبد الله فلما بصر به امر بوسادة فالقيت له و صافحه و اعتنقه و سأله و رحب به، و انه كان اذا قدم المدينة تقوضت إليه الحلق و اخلت له سارية النبى صلى الله عليه و آله. «عن زرارة بن اعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام ما حق الله على العباد؟ قال: ان يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا يعلمون». فان قلت: حق الله على العباد كثير فما وجه اختصاص هذا بالذكر؟ قلنا: ليس المراد الانحصار و لعل المراد من العباد هاهنا العلماء من اهل الكتب و الفتاوى بقرينة حالية او مقالية تحققت عند السؤال، و قد وقع فى القرآن كثيرا ميثاق اهل الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق و لا يفتروا على الله كذبا، و كل من افتى بغير علم فهو ممن افتى على الله كذبا و قال بغير حق. و ظهر ان من حق الله الواجب عليهم ان لا يقولوا الا ما علموه علما حقيقيا و لا يفتوا فى المسائل الا ما فيه نص صريح من كتاب او خبر ثابت صحيح من سنة او انعقد عليه اجماع قطعى، و ان يسكتوا عند عدم العلم و ورود الشبهات، هكذا كان دأب العلماء الزاهدين و الفقهاء المتورعين، و فى الخبر: اذا رأيتم الرجل قد اوتى صمتا و زهدا فاقربوا منه فانه يلقن الحكمة.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ١٩٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: اين با ضمیمه می آید در حدیث دوازدهم باب هفدهم که «بَابُ النَّوَادِرِ» است. حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ عبارت است از حَقُّی که در ضمن ادای آن، ادای جمیع حقوق الله تعالى است و آن، حقى است که الله تعالى پیمان آن را گرفته بر جمیع بندگان در جمیع کتاب های خود، موافق آیت سوره اعراف:»

أَلَمْ يُمْخَضْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ»

«و بیان شد در شرح «فَنَدَبَهُمْ إِلَى مَعْرِفَتِهِ» تا آخر در خطبه. یعنی: پرسیدم امام محمد باقر علیه السلام را که: چیست عمده حقّ الله تعالی بر بندگانش؟ گفت که: آن که وقت حاجت گویند آنچه را که دانند و نگویند آنچه را که ندانند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۳۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (ما يعلمون) أى عقلاً عن الله ابتداءً أو بالواسطة. أجاب عليه السلام بالأهمّ الذى اندرج جميع الحقوق أو أكثرها فيه بحسب المعرفة بها. «والوقوف عندما لا يعلمون» أى عقلاً عن العاقل عن الله ابتداءً أو بالواسطة على الوجه الصحيح المرخص فيه. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: لهذا الحديث ذيل سيذكر فى الثانى عشر من الباب السابع عشر، وهو باب النوادر، وهو قوله: «فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقّه». يعنى سألتُ عنه عليه السلام «ما» عمدة «حقّ الله على العباد؟» يعنى الحقّ الذى يكون فى ضمن أدائه أداء جميع حقوق الله على عباده، قال: «أن يقولوا» - أى عند الحاجة - «ما يعلمون» أى قطعاً أنّه حكم الله، «ويقفوا» أى عن الحكم بالظنّ «عندما لا يعلمون». وهذا هو العهد الذى أخذ الله على جميع عباده فى جميع كتبه المنزلة على أنبيائه عليهم السلام قال الله تعالى فى سورة الأعراف

«أَلَمْ يُوْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ». وقال الفاضل الاسترآبادى: «ويقفوا عند ما لا يعلمون» نصّ فى الأمر بالتوقّف. والحرص اللازم من توقّف جميع الرعيّة فى المدّة الطويلة للغيبة ممّا لا يخفى عظمه، وإيجابه ضعف الدّين واندراسه على التدريج. انتهى. نعم، لو لم يلزم منه حرج، وإلا فالأمر بتحصيل الظنّ المرخص فيه فى زمن الغيبة بالمعالجات المعهودة عنهم عليهم السلام للفقهاء الإمامية العدل الممتاز علماء وفضلاً ثابت عند أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم، والحرص اللازم من توقّف جميع الرعيّة فى المدّة الطويلة للغيبة ممّا لا يخفى عظمه، وإيجابه



ضعف الدّين واندراسه على التدرّيج. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: «ما حقّ الله على العباد؟» أي الحقّ الواجب الثابت الذي يطالب به صاحبه من عليه، وسؤاله عن التحقيق بهذا الاسم من بين الفرائض والواجبات، فأجاب عليه السلام: «أن يقولوا ما يعلمون» أي يكون مقولهم مقصوراً على ما يعلمون، أو إتيانهم بعد السؤال واستدعاء الجواب بقول ما يعلمونه، «وأن يقفوا عند ما لا يعلمون». والمراد أنّ التحقيق بهذا الاسم الاقتصار على القول بما يعلمه، والوقوف عن القول بما لا يعلمه، كما في قوله تعالى حكايةً عن قول موسى عليه السلام:

«حَقِيقٌ عَلَيَّ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ». والقول في العلوم الدينيّة عند عدم العلم قولٌ على الله بغير الحقّ؛ فإنّ القول دالٌّ على اعتقاد القائل و علمه بالمقول، وكلّ قولٍ في العلوم الدينيّة قول على الله، فالقول فيها من غير العالم قول على الله بغير الحقّ من حيث عدم مطابقتها لما عليه الأمر في نفسه، أو من حيث عدم معلوميّته له وإنّ طابق اتفاقاً، فمن حقّ الله على العباد أن يقفوا عن القول عندما لا يعلمون، وأن يقتصروا على القول بالحقّ فيها.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٤١١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله عليه السلام: ما حق الله على العباد؟ أي فيما آتاهم من العلم وأخذ عليهم من الميثاق، وإلا فحقه تعالى عليهم كثيرة، وقيل: أي الحق الواجب الثابت الذي يطالب به صاحبه، وسؤاله عن التحقيق بهذا الاسم من بين الفرائض والواجبات.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٣٩

\*\*\*\*\*

## ۸- الحدیث

۸ / ۱۰۶ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ يُونُسَ (۲)، عَنْ أَبِي يَعْقُوبَ إِسْحَاقَ (۳)  
بْنِ عَبْدِ اللَّهِ :-

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «إِنَّ اللَّهَ - خَصَّ (۴) عِبَادَهُ بِآيَتَيْنِ (۵) مِنْ كِتَابِهِ : أَنْ لَا يَقُولُوا حَتَّى  
يَعْلَمُوا ، وَلَا يَرُدُّوا مَا لَمْ يَعْلَمُوا ، وَقَالَ (۶) عَزَّ وَجَلَّ : «أَلَمْ يَوْءَخِذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقَ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا  
عَلَى اللَّهِ - إِلَّا الْحَقَّ» (۷) وَقَالَ : «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ» (۸)» (۹) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام صادق علیه السلام فرمود: خدا بندگان (پیرو قرآن) خود را بدو آیه از کتابش تخصیص داده است در باره اینکه تا ندانند نگویند و تا آنجا که میدانند پرسنده را رد نکنند [با قول قائلی از روی نادانستن رد نکنند]. خدای عز و جل فرماید (سوره ۲۹) مگر از ایشان در کتاب آسمانی پیمان نگرفتیم که جز حق بر خدا نگویند (یعنی بر خدا دروغ نبندند) و فرمود است (سوره ۴۰) بلکه چیزی را که بعلم آن نرسیده اند و از تأویل آن خبر ندارند تکذیب کردند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

امام صادق (علیه السلام) فرمود: به راستی خدا بندگان خود را به دو آیه از کتابش مخصوص ساخته در این زمینه که تا چیزی ندانند نگویند و چیزی که ندانند سؤال کننده را رد کنند و جواب ندهند، فرموده است خدای عز و جل (سوره ۷): «آیا پیمان کتابی از آنها گرفته نشده است که بر

خدا نگویند جز حق و راست» و فرموده است (۴۰ سوره ۱۰): «بلکه آنچه در فراخور علمشان نبود دروغ شمرد و هنوز به تأویل آن نرسیدند».

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: به راستی خداوند بندگانش را به دو آیه از کتابش اختصاص داده و فرموده تا چیزی ندانند نگویند و چیزی که ندانند سؤال کننده را رد کنند و جواب ندهند و خداوند فرموده: «مگر در کتاب آسمانی از آنها پیمان نگرفتیم که در برابر خدا جز حق را نگویند (اعراف/۱۲۹)» (بر خدا دروغ نبنند) و فرموده: «چیزی را که به علم خود به آن نرسیدند و به تأویل آن نرسیده دروغ شمردند و تکذیب کردند (توبه/۴۰)».

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: حَضَّ (به حاء بینقطه و ضاد بانقطه، به صیغۀ ماضی معلوم مضاعف باب «نَصَرَ» است.

أَنْ لَا يَقُولُوا بِهِ تَقْدِيرٌ «عَلَى أَنْ لَا يَقُولُوا» است.

مَا دَرَمَا لَمْ يَعْلَمُوا مَصْدَرِيَّةً زَمَانِيَّةً است؛ زیرا که اگر موصوله باشد، به تقدیر عاید، لازم میآید که رَدَّ «لِلَّهِ شَرِيكٌ» نتوان کرد؛ زیرا که معلوم نیست، موافق آیت سوره یونس: «قُلْ أَتُتَّبِعُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ» «پس لَمْ يَعْلَمُوا به تقدیر «لَمْ يَعْلَمُوا صِحَّةَ الرَّدِّ» است.

و بنا بر این می‌گوییم که: از جمله احتمالات در آیت سوره یونس، این است که مفعول کَذَّبُوا محذوف باشد به تقدیر «كَذَّبُوا هَذَا الْقُرْآنَ» که مذکور است در سابق این آیت و آن، اشارت باشد به سابقش که: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» و مانند آن از آیات بَيِّنَاتِ مَحْكَمَاتِ ناهیه از پیروی ظنّ و باء در بِمَا لَمْ يُحِيطُوا برای مصاحبت باشد و مَا مصدریه باشد و ضمیر بِعِلْمِهِ راجع به مصدر كَذَّبُوا باشد؛ و مراد، علم به صحت آن تکذیب باشد و ضمیر تَأْوِيلُهُ نیز راجع به مصدر كَذَّبُوا باشد؛ و مراد به تأویل، تکذیب عقاب آن باشد که در آخرت مقرر شده. و این، منافات ندارد با احتمالاتی دیگر؛ زیرا که قرآن را معانی بسیار می‌باشد.

عَلَىٰ در عَلَىٰ الله بنائیه است، چنانچه بیان شد در خطبه مصنف در شرح «فَنَدَّبَهُمْ» تا آخر.

یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: به درستی که الله تعالی حرص فرمود بندگان خود را به دو آیت از قرآن بر دو چیز: اول، این که نگویند چیزی را، مگر وقتی که دانند؛ و دوم، این که تکذیب نکنند چیزی را، چندان که ندانند صحت آن تکذیب را.

تفسیر این، آن است که: گفت-عَزَّ وَجَلَّ- در سوره اعراف در سرزنش جهودان که: آیا گرفته نشده بر ایشان پیمانی که در هر کتاب الهی هست. آن پیمان، این است که نگویند بنا بر الله تعالی، مگر معلوم بیشک و شبهه را. و گفت در سوره یونس در سرزنش پیروان ظنّ که: بلکه تکذیب کردند امثال: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» را با این که احاطه نکرده‌اند به علم به صحت آن تکذیب و هنوز نیامده ایشان را عاقبت آن تکذیب.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

حسن على الظاهر. قوله عليه السلام إن الله خص: في بعض النسخ بالمعجمة بعد المهملة من الحض بمعنى الحث و الترغيب، فيقدر كلمة على في أن لا يقولوا أي حث عباده بالآيتين على أن لا

يقولوا قبل العلم، ولا يردوا إلا بعد العلم، ويحتمل أن يكون أن لا يقولوا تفسيراً لحثه تعالى ولا في الموضوعين حينئذ للنهي، وعلى الأول للنفي وفي أكثر النسخ خص بالمهملة بعد المعجمة أي خص هذه الأمة، والتعبير عنهم بوصف العبودية مضافاً إليه سبحانه لتشريفهم وتعظيمهم من بين الأمم بإنزال آيتين من كتابه وإعلامهم بمضمونها، دون سائر الأمم، وقوله: أن لا يقولوا بدل من آيتين وعطف قوله وقال عز وجل على خص من عطف أحد التعبيرين عن الشيء على آخر، لمغايرة بينهما على بعض الوجوه، ويحتمل أن يكون الباء في قوله: بآيتين للسببية، وحرف الصلة في أن لا يقولوا مقدرًا، وعلى التقديرين لا يخلو من تكلف، ويحتمل تقدير اللام في أن لا يقولوا، ولعله أظهر، ثم اعلم أن الظاهر أن المراد بالرد التكذيب والإنكار، لما لم يبلغ علمهم إليه مما وصل إليهم من الله تعالى، أو من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليه السلام وحمله على رد الجواب بعيد.

\*\*\*\*\*

ص: ١٠٥

١-١. الأمالى للصدوق، ص ٤٢٠، المجلس ٦٥، ح ١٤، بسنده عن الحسين بن محمد بن عامر؛ التوحيد، ص ٤٥٩، ح ٢٧، بسنده عن المعلى بن محمد البصرى؛ المحاسن، ص ٢٠٤، كتاب مصابيح الظلم، ح ٥٣، بسنده عن زرارة بن أعين، عن أبي عبد الله عليه السلام، مع زيادة في آخره. وفى الكافى، كتاب فضل العلم، باب النوادر، ح ١٣٩، بسند آخر عن أبي عبد الله عليه السلام مع اختلاف يسير وزيادة فى آخره الوافى، ج ١، ص ١٩٣، ح ١٢٦؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٢٣، ح ٣٣١٠٨ و ٣٣١٠٩، مع اختلاف؛ وفيه، ص ١٥٥، ح ٣٣٤٦٧.

٢-٢. هكذا فى النسخ. وفى المطبوع: «[بن عبدالرحمن]». والظاهر زيادته، وأن المراد من يونس هذا هو يونس بن يعقوب؛ فإنه مضافاً إلى أن لم نجد رواية ابن أبى عمير عن يونس بن عبدالرحمن، روى ابن أبى عمير كتاب يونس بن يعقوب، وروى عنه فى بعض الأسناد. راجع: الفهرست للطوسى

، ص ٥١٢ ، الرقم ٨١٤؛ معجم رجال الحديث ، ج ٢٠ ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ . ويؤيد ذلك أنّ الخبر رواه الصدوق فى الأمالى ، ص ٤٢٠ ، المجلس ٦٥ ، ح ١٥ ، بسنده عن ابن أبى عمير ، عن يونس بن يعقوب ، عن أبى يعقوب إسحاق بن عبد الله .

٣-٣ . فى «بح» وشرح صدر المتألهين والوافى : «أبى يعقوب وإسحاق» . والظاهر عدم صحّتها؛ فإنّ الغالب فى تكنية المسمّين بإسحاق هو أبو يعقوب .

٤-٤ . فى حاشية «ج» وحاشية ميرزا رفيعا : «حضّ» ، أى حتّ . واحتمله المازندراني فى شرحه .

٥-٥ . احتمال صدر المتألهين فى شرحه ، ص ١٦٨ كون «آيتين» تصحيفا ل «اثنين» ، وذكر المازندراني هذا الاحتمال وأبطله . وللمزيد راجع : شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ١٥١ .

٦-٦ . فى «بس ، بف» : «الله» .

٧-٧ . الأعراف (٧) : ١٦٩ .

٨-٨ . يونس (١٠) : ٣٩ .

٩-٩ . الأمالى للصدوق ، ص ٤٢٠ ، المجلس ٦٥ ، ح ١٥ ، بسنده عن على بن إبراهيم . بصائر الدرجات ، ص ٥٣٧ ، ح ٢ ، بسنده عن يونس . وفى تفسير العياشى ، ج ٢ ، ص ٣٥ ، ح ٩٨ ، عن إسحاق بن عبدالعزيز ، عن الكاظم عليه السلام ؛ وفيه ، ص ٣٦ ، ح ٩٩ ، عن إسحاق ، عن الصادق عليه السلام ؛ وفيه ، ص ١٢٢ ، ح ٢١ ، عن أبى السفاتج ، عن الصادق عليه السلام ؛ وفيه ، ص ١٢٣ ، ح ٢٢ ، عن إسحاق بن عبدالعزيز ، عن الصادق عليه السلام الوافى ، ج ١ ، ص ١٩٢ ، ح ١٢٥ .

## ٩- الحديث

٩ / ١٠٧ . عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى ، عَنْ يُونُسَ ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ (١) ، عَنْ ابْنِ شُبْرُمَةَ ، قَالَ :

مَا ذَكَرْتُ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ عَنْ (٢) جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا كَادَ أَنْ يَتَصَدَّقَ (٣) قَلْبِي ، قَالَ : «حَدَّثَنِي أَبِي ، عَنْ جَدِّي ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» .

قَالَ ابْنُ شُبْرُمَةَ: وَأُقْسِمُ بِاللَّهِ مَا كَذَبَ (٤) أَبُوهُ عَلَى جَدِّهِ، وَلَا جَدُّهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَنْ عَمِلَ بِالْمَقَائِيسِ، فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ، وَمَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ (٥) - وَهُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ وَالْمُحْكَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ - فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ» (٦)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن شبرمه گوید حدیثی از امام صادق علیه السلام شنیده ام که هر گاه یادم می آید نزدیکست دلم شکافته شود فرمود: خبر داد مرا پدرم از جدم تا برسد برسول خدا - ابن شبرمه گوید بخدا سوگند که نه پدرش بر جدش دروغ بست و نه جدش برسول خدا - که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود هر که بقیاسها عمل کند خودش سخت هلاک شده و مردم را هلاک کرده است و کسی که ندانسته فتوی دهد و او ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه تشخیص ندهد سخت هلاک شده و هلاک کرده است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- ابن شبرمه (به شین مضموم و باء ساکن و راء مضموم و بعضی شین را مفتوح و یا مکسور خوانده اند، عبد الله بن شبرمه یک کوفی است که از طرف منصور عباسی قاضی روستای کوفه بوده و شعر هم می گفته) گفته: حدیثی از جعفر بن محمد (علیهما السلام) شنیدم که هر وقت به یادم می گذرد

نزدیک است دلم بترکد، فرمود: پدرم از جدم از رسول خدا به من باز گفته است (ابن شبرمه گفت: به خدا نه پدرش بر جدش دروغ بسته و نه جدش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده: هر که در فهم احکام خدا قیاس به کار بندد هلاک است و هلاک کننده پیروان خود و هر که ندانسته فتوی دهد و ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه نداند هلاک است و هلاک کننده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۲۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۹- ابن شبرمه می گوید: از امام صادق علیه السلام من حدیثی را که از امام صادق علیه السلام شنیدم ذکر نکردم جز آنکه نزدیک بود قلبم به درد آید پدرم از جدم از رسول خدا به من خبر داد و گفت: به خدا نه پدرش بر جدش دروغ بسته و نه جدش به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده: هر کس در فهم احکام خدا قیاس به کار بندد، هلاک خواهد شد و مردم را هلاک خواهد کرد و هر کس ندانسته فتوی دهد و ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه تشخیص ندهد نابود و نابودکننده است.

توضیح: در فهم احکام باید بر اساس قواعد اصولی و علمی آنها را درک کرد نه آنکه مانند اهل سنت با تکیه بر قیاس و مقایسه کردن احکام با یکدیگر فتوی داد و خود را از مشکلات علمی آسوده خاطر ساخت.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۹۷

\*\*\*\*\*



شرح

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث التاسع قوله رحمه الله: عن ابن شبرمة عبد الله بن شبرمة، ذكره الحسن بن داود في قسم الممدوحين من كتابه لمدح الشيخ اياه، فقال: ين ق جخ كان قاضيا للمنصور على سواد الكوفة، كان فقيها شاعرا. و العلامة في الخلاصة أورده في قسم المجروحين، و لست أرى لذلك وجهها الا أنه قد تقلد القضاء من قبل الدوانيقي، و هو شيء لا يصلح سببا للجرح، كما لا يذهب على العرفاء المتفقهين. و بالجملة انه مستقيم مشكور، و طريق الحديث من جهته ليس الا حسنا ممدوحا و هو الذي قال: ما أحد قال على المنبر سلونى غير على عليه السلام، قال الله تعالى

وَ كُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ

فهو المعبر عنه بالامام المبين، و روى ذلك عن أبى جعفر الباقر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله. و قد أوردناه فى شرح مقدمة كتابنا تقويم الايمان. ثم ان الذى سمعناه من مشيختنا و رأيناه بخط من يعتد به من أصحابنا هو ضبط الشين المعجمة بالفتح، و لكن قال الكرمانى فى شرح صحيح البخارى فى تفسير سورة الانفال: ابن شبرمة بضم المعجمة و الراء و سكون الموحدة: عبد الله التابعى قاضى الكوفة و عاملها، مات سنة أربع و أربعين و مائة. قوله عليه السلام: يتصدع الصدع الشق، يقال: صدعته فانصدع أى انشق، و تصدع القوم تفرقوا.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٩٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: بالمقاييس. [ص ٤٣ ح ٩] أقول: جمع مقياس وهو ما يقاس به شيء على شيء في حكم من وصف جامع ظن أنه علة له.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: مقاييس بيان می شود در شرح عنوان باب بیستم. ناسخ و منسوخ به معنی برطرف کننده و برطرف کرده شده است، مثل امام باقی و امام ماضی، چنانچه می آید در کتاب «الإيمان والكفر» در حدیث چهارم باب چهل و دوم که «بَابُ الْعِبَادَةِ» است و می آید در «كِتَابُ الْمَعِيشَةِ» در «بَابُ دُخُولِ الصُّوفِيَّةِ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاحْتِجَاجِهِمْ عَلَيْهِ» که باب اول است. و مثل آیتی از قرآن که رفع حکم سابق کند و آیتی که حکمش مرفوع شود، چنانچه می آید در حدیث اول باب هفدهم «كِتَابُ الْأَيْمَانِ وَالْكُفْرِ». و مثل این که لفظی مؤخر قرینه اراده خلاف ظاهر شود از لفظی مقدم. یعنی: روایت است از عبد الله بن شبرمه (به ضم شین بانقطه و سکون باء یک نقطه و ضم راء و تخفیف میم، که فقیه و قاضی مخالفان در کوفه بوده) گفت که: هیچ وقت به یاد نمی آید حدیثی که شنیدم آن را از جعفر بن محمد علیهما السلام، مگر آن که نزدیک است که شکافته شود دلم. گفت جعفر بن محمد که: روایت کرد پدرم از جدّم از رسول الله صلی الله علیه و آله. در میان این سخن ابن شبرمه گفت که: و من قسم می خورم به خدا که دروغ نگفت پدرش بر جدّش و نه جدّش بر رسول الله صلی الله علیه و آله. باز ابن شبرمه بر سر نقل تتمه سخن اول رفت که: گفت جدّم که: گفت رسول الله صلی الله علیه و آله: هر که عمل کند به قیاس کرده شده ها، پس به تحقیق جهنمی شده و جهنمی کرده مردمانی را که تابع او شده اند. و هر که فتوا دهد مردمان را در هر چه پرسند و او به دانش، جدا نکند برطرف کننده را از برطرف شده و «صَرِيحُ الدَّلَالَةِ» را که احتمال نسخ در آن نباشد، از غیر آن، پس به تحقیق جهنمی شده و جهنمی کرده دیگران را. اشارت به این است که: نهی

از فتوا به پیروی ظنّ در آیت های صریح هست و آنها احتمال نسخ ندارد؛ چه در آنها هست که این نهی در هر کتاب الهی بوده و هیچ پیغمبری فرستاده نشده، مگر برای نهی از اختلاف از روی ظنّ.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۴۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: «الشبرم» کتفند وزبرج: حبّ شبیه بالحمّص، ومن الرّجال: القصیر والبخیل. و (ابن شبرمة) هو عبدالله بن شبرمة الضبّی الکوفی، کان قاضياً لأبى جعفر المنصور على سواد الكوفة . و«التصدّع»: التشقّق والتفرّق. وقرئ: «ینصدع» من الانصداع بمعنی الانشقاق. واقتصر فی الحکایة اكتفاء بالظهور، والمراد أبى، عن جدّی، عن جدّه عن رسول الله صلى الله عليه و آله. ومعنى «ولا جدّه» ولا جدّ جدّه، كما إذا كان ضمیر «ولا جدّه» للجدّ. و«المقاييس» إمّا جمع «مقيوس» وهو صار بالإعلال مقيساً، والمفرد إذا جمع الجمع المكسّر یردّ إلى أصله، أو جمع «المقياس» كمقاريض ومقراض. قاسه قيساً - بالفتح - وقياساً - بالكسر -: قدّره، ك «اقتاسه». والإسم «قيس» - بالكسر - قيسٌ رُمح: أى قدّره. و«المقياس»: ما يقدر به الشىء على مثال. والعمل بالقياس - وأول من قاس إبليس لعنه الله طريفة أكثر العامّة والقدریّة - بأن يجعل شيئاً من المعانى المشتركة معياراً لإلحاق فرع بأصل، ويثبت به حكماً فى جزئىّ لثبوته فى جزئىّ آخر لمعنىّ مشترك بينهما. (وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ) أى عقلاً عن الله، أو عن العاقل عن الله على الوجه الصحيح المضبوط عند الإماميّة. (والمحكم): ما لا يحتمل غير المعنى المقصود منه. و (المتشابه): ما يحتمله. وكما لا شكّ فى عدم الرخصة فى الإفتاء لغير الفقيه الإمامى العدل الممتاز فى العلم والفضل، لا شكّ فى عدمها أيضاً فى التجاوز فى المتشابهات عن المعالجات المضبوطة عنهم عليهم السلام. وقد روى الشيخ فى التهذيب عن الثلاثة عن البجليّ، قال: كان أبو عبدالله عليه السلام قاعداً فى حلقة ربيعة الرأى، فجاء أعرابىّ فسأل ربيعة عن مسألة فأجابه، فلمّا سكت قال له الأعرابىّ: أهو فى عنقك؟ فسكت عنه ربيعة

ولم يردّ عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «هو في عنقه»، قال: «أو لم يقل كلّ مفتٍ ضامن؟!». قال ابن داود: ربيعة بن عبد الرحمان المعروف بريعة الرأي في المدينة فقيهه، عامي، روى عن الباقر والصادق عليهما السلام. قال برهان الفضلاء: «وأقسم بالله» معترضة. و«المقاييس» جمع مقبوس لا مقيس؛ للردّ في المكسر إلى الأصل. ويطلق «الناسخ» و«المنسوخ» على الإمام الحيّ، والإمام الماضي كما يجيء في كتاب الإيمان والكفر في الرابع، في الباب الثاني والأربعين باب العبادة؛ وفي كتاب المعيشة في باب دخول الصوفيّة على أبي عبدالله عليه السلام للباب الأوّل. وعلى الآيتين من القرآن إحداهما ناسخة لحكم الأخرى. وعلى الكلمتين، أو الفقرتين إذا صارت المؤخّرة منهما قرينة لإرادة خلاف الظاهر من المقدّمة. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «من عمل بالمقاييس» المقياس: ما يقدر به الشيء على مثال. والمراد به ما جعلوه معيار إحقاق الفرع بالأصل من الاشتراك في المظنون عليّته للحكم وعدم الفارق. والمراد من العمل به اتّخاذه دليلاً شرعيّاً معوّلاً عليه، واستعماله في استخراج الحكم الشرعي، والقول بموجبه ومقتضاه بعد جعله دليلاً شرعيّاً؛ فإنّ العمل بالدليل الاستدلال به والتعويل عليه والقول بمدلوله لدلالته عليه. «فقد هلك وأهلك» أي بضلالته في العمل وإضلاله من تبعه واقتصّ أثره. «ومن أفتى الناس» أي بما يأخذه عن الكتاب والسنة. «وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك وأهلك» وفيه دلالة على أنّه كما يجوز للمفتي أن يقول: كذا فهمت من الكتاب أو السنة، يجوز له أن يقول إذا سُئل عن الحكم: كذا حكم الله في ظنّي، وأنّه يجب عليك أن تعمل كذا. انتهى. يعني للمفتي الإمامي العدل العارف بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه من الكتاب والسنة على الوجه الصحيح المضبوط بالتواتر بالمعنى الأعمّ عنهم عليهم السلام.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٤١٦

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازي - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى، عن يونس عن داود بن فرقد، عن حدثه عن ابن شبرمة»، .  
اسمه عبد الله، وشبرمة بالشين المعجمة وبعدها باء منقطة تحتها نقطة والراء قبل الميم من اصحاب  
على بن الحسين عليهما السلام كان قاضيا لابي جعفر على سواد الكوفة و مات سنة اربع و اربعين  
و مائة «صه» ابن شبرمة الضبي الكوفي، ابو شبرمة و كان شاعرا. «قال ما ذكرت حديثا سمعته عن  
جعفر بن محمد عليهما السلام الا كاد أن يتصدع قلبي، قال: حدثني ابي عن جدي عن رسول الله  
صلى الله عليه وآله، قال ابن شبرمة: واقسم بالله ما كذب ابوه على جده و لا جده على رسول الله  
صلى الله عليه وآله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من عمل بالمقائيس فقد هلك و  
اهلك، و من افتى الناس بغير علم و هو لا يعلم الناسخ من المنسوخ و المحكم من المتشابه فقد  
هلك و اهلك». اعلم ان هذا القياس ليس المراد به ما اصطاحت عليه علماء الميزان و هو القول  
المؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنه لذاته قول اخر، و هو منقسم الى اقسام خمسة: افضلها و اشرفها  
البرهان المؤلف من اليقينيات، لانه المعطى لليقين الدائم الذي لا يزول ابدا و لا يزلزله الشكوك و  
الاهوام، و بعده الخطابة المؤلفة من المظنونات، و هي مما يفعل فعل البرهان و لكن في الازهان  
الصادفة، و القلوب اللطيفة، ثم الجدل المؤلف من المشهورات و المسلمات و هو مما ينفع النفوس  
العامة و يقع به كسر قوة الجاحدين للحق و قمع صولة انكارهم حتى يستعدوا لسماع الحق  
بالبرهان، و لا يستنكفوا عما يخالف ما تلقفوه تقليدا من الاباء و الاسلاف، و ليكن هذا هو الغرض  
من استعمالها عند المجادلة لا مجرد الغلبة لتكون بالتى هي احسن. و الى هذه الثلاثة التى هي  
العمدة اشير فى الكتاب الالهى تعليما من الله لنبيه صلى الله عليه وآله لدعوة الخلق فى قوله تعالى:

أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

(النحل-١٢٥). و اما القسمان الآخران فهما الشعر المؤلف من التخيلات و المغالطة المؤلفة من  
المشبهة باليقينيات او الجدليات و ليست اياهما، و يقال للاول: القياس السفسطى و  
للثانى: المشاغبي، فاحدهما و هو الشعر لا ينبغى للنبي صلى الله عليه وآله لارتفاع منصب النبوة  
عما يشبه الهزل،

إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَضْلٌ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ

(الطارق-١٤)، وكذا الثانى و هو المغالطة، لان فائدتها اما الحذر عن الغلط او تغليط الخصم المجادل، و مرتبة النبى صلى الله عليه و آله و كذا من ينوبه من اهل العصمة تنافى ان يغلط و يتعالى عن ان يغلط. و الشعر و ان كان مفيدا سيما للعوام فان التخيل ربما يؤثر فى بعض الناس اقداما و احجاما اكثر من التصديق، الا ان مداره على الاكاذيب فلا يليق بالصادق المصدوق كما شهد به قوله تعالى:

وَ مَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَ مَا يَنْبَغِي لَهُ

(يس-٦٩). بل المراد به ما سماه الميزانيون التمثيل، و هو كما سبقت الاشارة إليه اثبات الحكم فى جزئى لثبوته فى جزئى اخر لمعنى مشترك بينهما كقول القائل: العالم مؤلف فيكون حادثا، قياسا على البيت و هو اضعف الحجج غير مفيد ليقين، بل و لا ظنا قويا و يسمى القياس الفقهى، لان الفقهاء يسمونه قياسا، و كثير منهم كأبى حنيفة و اصحابه يعولون عليها. و الغزالي جعله باطلا وعد صورة هذا القياس من موازين الشيطان حيث قال: اما ميزان الرأى و القياس فحاش لله ان نعتصم به، و من زعم من اصحابى ان ذلك ميزان المعرفة فاسأل الله ان يكفينى شره عن الدين فانه صديق جاهل و هو شر من عدو عاقل. انتهى كلامه. و يفوح منه رائحة التشيع. ثم ان حدود هذا القياس أربعة: الاصل و الفرع و العلة و الحكم. فالاصل، هو الصورة التى الحكم فيها ثابت بالاتفاق كالبيت فى مثالنا هذا، و الفرع، هو الصورة الاخرى التى يراد اثبات الحكم فيها كالعالم، و العلة، و هى المعنى المشترك بينهما الجامع كالتأليف، و الحكم و هو القول المترتب عليه و هو كقولنا: العالم حادث. و انما قرر اصحاب الرأى و الجدل هذا النمط بطريقتين: احدهما و يسمى الطرد و العكس عند قدماء الجدليين و الدوران عند متأخريهم، هو ان المعنى الشامل حيث عهد كما فى البيت و السرير و نحوهما كان مقترنا بهذا الحكم و كذا بالعكس، اى و حيث انتفى المعنى الشامل، انتفى الحكم كالحادث، فهما متلازمان وجودا و عدما، فيقترنان فى محل النزاع، و هم فى حيز الانقطاع و العجز عند مطالبة لمية عدم جواز انفكاكهما فى موضع لم يعهدوه، فاذا جاز انفكاكهما فى موضع لا يلزم تلازمها وجودا و عدما. و

الثانى و يسمى السبر و التقسيم، و هو انهم يعدون صفات ما وجد فيه الحكم بالاتفاق الذى سموه الاصل او الشاهد، كقولهم: علة حدوث البيت اما التأليف او الامكان او الموجودة او الجوهرية او الجسمية، و هو أيضا ليس بشيء لاننا لا نسلم انحصار العلة فيما ذكروا الجواز وصف اخر و هو العلة و المناط، لان التردد غير دائر بين النفى و الاثبات ليكون حصرا عقليا، فاذن لا ينقطع عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم و العلة، فرب حكم متعلق بشيء لا يطلع عليه الا بعد حين. فهذا خلاصة البيان فى تقرير هذا القياس و ما يرد عليه، فظهر انه مما لا تعويل عليه فى المقاصد العلمية و الدينية، و لهذا وقع الحكم فى هذا الحديث على هلاك من عمل به سيما فى اصول الاعتقادات او فى مقابلة النص، و هلاك من اتبعه فى العمل بمثل عمله او فى العمل بما يستخرجه بهذا العمل فهو هالك و مهلك لكونه ضالا مضلا. و اول من عمل بهذا القياس فى مقابلة النص هو الشيطان حيث امره الله بسجدة آدم فابى و عارض الامر بالقياس و هو قوله كما حكى الله عنه:

خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

\*

(الاعراف-١٢)، يعنى ان النار اشرف من الطين، فانا لتكونى منها اشرف و افضل من آدم لتكونه من الطين، و الشريف كيف يسجد للخسيس و الفاضل كيف يخدم المفضول؟ فخبط اللعين و غلط و خلط إذ قاس شرف الروح على شرف البدن و فضيلة السر على فضيلة العفن، فالغلط هاهنا انما نشاء من باب اخذ ما ليس بعلة علة، او اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل. و قوله: و من افتى الناس... الى آخره اعلم: ان فى آيات القرآن اقساما كثيرة متقابلة فيكون ناسخا و منسوخا و محكما و متشابها و مجملا و مبينا و منطوقا و مفهوما و ظاهرا و مؤولا و عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا و غير ذلك من الاقسام، و كذلك فى الحديث كما بين و فصل معانيها فى كتب الاصول الفقهية، و المفتى للناس لا بد أن يعلم هذه الاقسام و يتميز عنده بعضها عن بعض، و إلا فهلك ذاته و اهلك غيره ممن يتبعه فى الفتوى او العمل.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٢٠٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف و ابن شبرمة هو عبد الله بن شبرمة الضبى الكوفى بضم المعجمة و سكون الموحدة و ضم الراء كان قاضيا لأبى جعفر المنصور على سواد الكوفة، و الانصداع: الانشقاق، و التصدع التفرق. قوله صلى الله عليه و آله بالمقائيس: قال بعض الأفاضل المقياس ما يقدر به الشئ على مثال و المراد به ما جعلوه معيار إلحاق الفرع بالأصل، من الاشتراك فى المظنون عليته للحكم و عدم الفارق، و المراد من العمل به اتخاذه دليلا شرعيا معولا عليه، و استعماله فى استخراج الحكم الشرعى و القول بموجبه و مقتضاه، و قوله عليه السلام: و من أفتى الناس. أى بما يأخذه عن الكتاب و السنة.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٤٠

\*\*\*\*\*

**(١٢) باب من عمل بغير علم**

**١- الحديث**

١٠٨/١. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «الْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقِ،

ص: ١٠٦



۱-۱ . فی الأمالی: - «عمّن حدّثه».

۲-۲ . فی «ألف ، ب ، ج ، ض ، و ، بح ، بس» والمحاسن والأمالی : «من».

۳-۳ . فی حاشیة «بر» : «ینصدع» . وفی الوافی : «ینصدع (یتصدّع - خ)» .

۴-۴ . فی الأمالی: «علی أبیه ولا کذب».

۵-۵ . فی «ج» والمحاسن والأمالی والوافی: - «بغیر علم» . وفی «بف» : - «الناس بغیر علم».

۶-۶ . الأمالی للصدوق، ص ۴۲۱ ، المجلس ۶۵ ، ح ۱۶ ، بسنده عن علی بن إبراهیم . المحاسن

، ص ۲۰۶ ، کتاب مصابیح الظلم ، ح ۶۱ ، بسنده عن یونس بن عبدالرحمن الوافی، ج ۱ ، ص ۱۹۵

، ح ۱۳۰؛ البحار، ج ۴۷ ، ص ۴۹ ، ح ۷۹.

لَا یَزِیدُهُ (۱) سُرْعَةً (۲) السَّیْرِ إِلَّا بُعْدًا (۳).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام میفرمود: هر که بدون بصیرت عمل کند مانند کسی است که بیراهه می‌رود

هر چند شتاب کند از هدف دورتر گردد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱ ، ص ۵۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام صادق (علیه السلام) می فرمود: عمل کننده بی بصیرت چون کسی است که بیراهه می رود و شتابش نتیجه ای ندارد جز اینکه بیشتری او را دور می کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۲۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام می فرمود: هرکسی که بدون بصیرت و آگاهی عمل کند مانند کسی است که به بیراهه می رود و هرچه شتاب کند از هدف دورتر می شود زیرا عجله کار شیطان است و انسان را از واقعیتها دور خواهد ساخت و دیده بینای عقل را از انسان خواهد گرفت.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۹۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«اخبرنا محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسی». ، لم اجد هذا الاسم في كتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زيد».

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۲۰۱

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام می گفت که: کسی که عمل کند بنا بر غیر دیده وری و دانش مسئله فروع فقه یا مسئله اصول فقه، مانند راهروی است که بر راه مطلب خود نیست، چندان که شتاب بیشتر می کند، از مطلب دورتر می شود.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۴۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: هذا الحديث رواه الصدوق رحمه الله أيضاً في الفقيه، عن محمد بن سنان، عن طلحة بن زيد، وزاد «من الطريق» بين أداة الاستثناء و«سرعة السير». وفي بعض النسخ: «وكثرة السير» مكان «وسرعة السير». (على غير بصيرة) أي بلا معرفته الحجة المعصوم المفترض الطاعة العاقل عن الله سبحانه. والقطع بحقيّة شيء من المتشابهات الدنيّة منحصر في إخباره؛ لانحصار الأعلميّة في المدبّر تعالى شأنه. والتعبّد على خلاف حكم الله تعاند لا تعبّد، والداخل على دار لا من بابها سارق، والساير على غير الطريق ضالّ هالك. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: «على غير بصيرة» أي بلا معرفة الإمام، وعلم المسائل الفروعيّة، أو أصول الفقه. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: «على غير بصيرة» أي غير معرفة بما يعمل به بما هو طريق المعرفة في العمليّات. فمنها ما يحصل الجزم بكونه مطلوباً للشارع عند الفحص عن الأدلّة. ومنها ما يحصل الظنّ به عند الفحص عنها، كالأخبار الغير المتواترة وغير المقترنة بما يفيد الجزم، وكالظواهر من المتواتر. والساعي في الفحص عنها بقدر الوسع هو المجتهد، ويجب عليه العمل بمقتضى معرفته وعلمه وظنّه المستتبع للعلم. ويجب على غير العالم الرجوع إلى مجتهد في الأخذ، والعمل على وفق معلومه المرجوع إليه. فالمقلّد لعلمه

بوجوب الأخذ عن العالم وإطلاعه على فُتياه على بصيرة، كما أنّ العالم لعلمه بوجوب الأخذ عن الأدلّة-كالكتاب والسنة- وإطلاعه على ما فيها على بصيرة في عمله. ولا يبعد أن يحمل العمل هنا على ما يشتمل السعى والاجتهاد في أخذ المسائل عن الأدلّة. وقوله: «كالسائر على غير الطريق» لأنّ العامل يريد بعمله الإطاعة والوصول إلى النجاة، ولا إطاعة في العمل بلا بصيرة وعلم بكونه على وفق ما طلب وأريد منه، فلا ينتهي عمله إلى ما يريد الانتهاء إليه بارتكابه، فلا يكون طريقاً للمطلوب ويكون سلوكه سلوك غير طريقه، فلا يزيد سرعته إلاّ بعداً عن المطلوب كالسائر على غير الطريق. وأيضاً كلّ ما هذا شأنه فارتكابه قبيح منهيّ عنه، والاشتغال به شغل عن المأمور به فيما يريد الإطاعة والنجاة، وبسعيه يعصى ويهلك، وبزيادته كمّيّة أو كيفيّة، أى كثرة أو سرعة- باختلاف النسختين؛ فإنّ في بعضها مكان «سرعة السير»: «كثرة السير»- لا يزداد إلاّ عصياناً وضلالاً وبعداً عن المقصود. انتهى. أراد ب«المتواتر» الاصطلاحى، أى الذى يفيد القطع واليقين. اصطلاح المتأخرون من الأصوليين على تسميتهم الخبر المفيد لليقين بالمتواتر، والمفيد للظنّ بخبر الواحد، والأخبار المضبوطة بتواتر الثقات والكتب متواترة بالمعنى الأعمّ. وعرفوا الخبر المتواتر بأنّه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه، ولما بلغت رواته فى الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطئهم على الكذب واستمرّ ذلك فى الطبقات حيث يتعدّد، فيكون أوّله كآخره ووسطه كطرفيه، ولا ينحصر ذلك فى عدد خاصّ وشرط العلم به انتفاء اضطرار عن السامع. وخبر الآحاد بما لا يفيد بنفسه إلاّ ظناً، وقد يفيد القطع إن حفّ بالقرائن، على خلاف بين الأصوليين من المتأخّرين. وبالجملة: المتواتر بالمعنى الأعمّ فمحكمه مأخذ، وكذا متشابهه، لكن بعلاجات معهودة مضبوطة عنهم عليهم السلام.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤١٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعیف علی المشهور. قوله عليه السلام: علی غیر بصیرة: ای علی غیر معرفة بما یعلمه بما هو طریق المعرفة فی العمليات.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۱۴۰

\*\*\*\*\*

۴۴ / ۱

## ۲- الحديث

۲ / ۱۰۹ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانٍ، عَنْ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِيِّ (٤)، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَةٍ، وَلَا مَعْرِفَةً (٥) إِلَّا بِعَمَلٍ؛ فَمَنْ عَرَفَ، دَلَّتْهُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْعَمَلِ، وَمَنْ لَمْ يَعْمَلْ، فَلَا مَعْرِفَةَ لَهُ، إِلَّا إِنْ الْأَيْمَانَ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و میفرمود: خدا عملی را جز با معرفت نپذیرد و معرفتی نباشد مگر با عمل پس کسی که معرفت دارد، همان معرفت او را بر عمل دلالت کند، و کسی که عمل نکند معرفت ندارد همانا برخی از ایمان از برخی دیگرش بوجود آید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- حسین (در بعضی نسخ حسن) صیقل گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: خدا کرداری را نپذیرد جز با معرفت، و معرفتی وجود ندارد جز بوسیله کردار، هر که معرفت دارد، معرفت او را به کردار رهبری کند و هر که کرداری ندارد معرفتی هم ندارد، هلا براستی اجزاء ایمان از یک دیگر بوجود آیند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۲۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- حسین صیقل می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: خدا کاری را جز با معرفت و شناخت نپذیرد و شناختی بدست نمی آید جز با عمل، پس هرکس معرفت دارد، او را به عمل راهنمایی می کند و هرکس عملی ندارد معرفتی هم ندارد همانا به راستی اجزاء ایمان از یکدیگر به وجود می آیند و با هم در ارتباطند.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۹۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن سنان عن ابن مسكان». هو عبد الله بن مسكان بالميم المضمومة و السين الساكنة المهملة ابو محمد مولى عنزة ثقة عين روى عن ابى الحسن موسى عليه السلام، قيل: انه روى عن ابى عبد الله عليه السلام و ليس يثبت، و روى انه لم يسمع من الصادق عليه السلام الا حديث: من ادرك المشعر فقد ادرك الحج، و كان من اروى اصحاب ابى عبد الله عليه السلام، و كان لا يدخل على ابى عبد الله عليه السلام شفقة ان لا يوفيه حق اجلاله، و كان يسمع من اصحابه و يابى ان يدخل عليه اجلالا و اعظاما «صه». اقول: و لعله انما دخل على الكاظم عليه السلام مع امتناعه عن الدخول على ابيه عليه السلام لترقيه فى العلم و العمل حتى صار فى زمن الكاظم عليه السلام اهلا للدخول. قال الكشى: و هو ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم و اقروا لهم بالفقه، قال النجاشى: مات فى ايام ابى الحسن عليه السلام قبل الحادثة. له كتب روى عنه محمد بن سنان و الحسين بن هاشم «عن حسين الصيقل قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يقبل الله عملا الا بمعرفة و لا معرفة الا بعمل، فمن عرف دلته المعرفة على العمل و من لم يعمل فلا معرفة له، الا ان الايمان بعضه من بعض». قد مر ان الايمان و كل مقام من مقاماته كالصبر و الشكر و التوكل و غيرها، ينتظم من المعارف و الاحوال و الاعمال، فكل معرفة تثمر حالا و كل حال تثمر عملا و بالعكس من هذا الترتيب بعينه، فان كل عمل يتأدى الى اثر او حال فى النفس، و كل حال و صفاء فى النفس، يتأدى الى معرفة اخرى فيها، فكل من هذه الامور الثلاثة يكون أولا و آخر فيتقدم على نفسه، لكن لا على سبيل الدور المستحيل، لان الذى فى الاول غير الذى فى الاخر بالعدد، و كيفية التقدم و التأخر و العلية و المعلولية فى احد الترتيبين غير التى فى عكسه. فان تقدم المعرفة على الحال و بتوسطها على العمل، تقدم بالذات و الطبع كتقدم الفاعل على فعله، و تقدم العمل على الحال و بتوسطها على المعرفة تقدم بالزمان لا بالذات كتقدم القابل و استعداده على المقبول الحادث بعده. فظهر ان كلا من العلم و العمل له مدخلية فى حصول الاخر بوجه دون وجه، لكن العلم كالروح و هو الاصل و العمل كالبدن و الفرع و الآلة، فقوام العمل بالعلم كقوام البدن بالروح، و لكن شرط دوام العلم و كماله و ازدياده مواظبة الاعمال، و مثالهما: كمن يمشى

بالليل المظلم و بيده مصباح، فكل خطوة منه لا يحصل الا بوقوع الضوء على موضع قدم، فاذا قطع ذلك الموضع بالحركة وقع الضوء على موضع اخر، فلا يزال كل حركة يتوقف على ضوء يستضيء به موضع، وكل ضوء يحصل عقيب حركة يقطع بها موضع اخر، وهكذا يترادف الاضواء و يتعاقب الحركات الى ان يتأدى الماشى الى الغاية و معه المصباح و انتهت الحركة، فهكذا يتكامل ايمان المرء بالمعرفة و الطاعة حتى بلغ الغاية و خلص من التعب و المشقة و معه نور اليقين و المعرفة يتنعم به فى الآخرة و يلتذ بمشاهدة الحضرة الالهية التى صورتها الجنة التى عرضها كعرض السماء و الارض. اذا اتضحت هذه المقدمات فلنرجع الى شرح الحديث، فقوله عليه السلام: لا يقبل الله عملا الا بمعرفة، لان قوام العمل يعنى العبادة كالصلاة و الصوم بمعرفة الله و نية التقرب إليه، و قصد الطاعة و الخضوع له و التشوق الى جنبه و الوصول الى جنبه و رضوانه. فمن لا معرفة له بالله و اليوم الاخر، فكيف يشتاقه و كيف ينوى و يقصد التقرب إليه و هو لم يعرفه بعد؟ و لكن اذا عرفه يعلم انه مما يجب طاعته و التوسل إليه بطاعة و عبودية و هو معنى قوله عليه السلام: فمن عرف دلته المعرفة على العمل. فظهر ان المعرفة و النية روح العمل و ان كان العمل أيضا وسيلة إليه كالبدن للروح و البذر للثمرة كما نظمه بعض العرفاء:

الروح للجسم و النيات للعمل - يحيى بها كحياة الارض بالمطر - فتصير الزهر للاشجار بارزة - و كل ما تخرج الاشجار من ثمر - كذلك تخرج من اعمالنا صور - لها روائح من تنن و من عطر

ثم لما كان كمال المعرفة و ازدياد نور القلب لا يحصل الا بتكرار الاعمال و ترادف الاحوال، فمن لم يعمل عملا صالحا فلا يتم و لا تبقى له معرفة، و هو قوله عليه السلام: و من لم يعمل فلا معرفة له، فان العمل و العبادة و الرياضة مما يصفى النفس و يرقق القلب و يظهره فيستعد بذلك لفيضان الصور العلمية عليه. و اما قوله عليه السلام: الا ان الايمان بعضه من بعض، فيحتمل معنيين: لان الايمان اما ان يراد به نفس المعرفة و العلم بالله و كتبه و رسله و اليوم الاخر او مجموع العلم و العمل و المعرفة و الطاعة، فمعناه على الاول: ان كل مرتبة من مراتب الايمان فى القوة و الكمال، يحصل من مرتبة اخرى منه سابقة لاجل العمل بها و هى دونها فى القوة و الكمال، ثم يؤدى هذه المرتبة أيضا بوسيلة



العمل الى مرتبة اخرى لاحقة هي اشرف و اكمل من الاوليين و هكذا الى الغاية التي ليست بعدها غاية، و على الثانى كان المعنى: ان الايمان كل من جزئيه العلمى و العملى يحصل من الاخر، فعلمه يحصل من عمله و عمله يحصل من علمه على الوجه الذى مريانه و بالله التوفيق.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ , ص ٢٠٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الثانى قوله عليه السلام: فمن عرف دلته المعرفة على العمل معناه أن كل معرفة دالة باعثة على العمل و ذلك العمل ميسر و معد لحصول معرفة أخرى، فالعمل من المعرفة و المعرفة من العمل و لا دور. و من هناك قول الفقهاء و الاصوليين الاعمال و هى الواجبات السمعية و المندوبات السمعية أطاف فى المعارف، و هى الواجبات العقلية و المندوبات العقلية و معدات لها و مقربات إليها، فلذلك قد وجب على الشارع الحكيم و السان العليم أن يفرضها و يسنها، أو أن المعرفة من أسباب حدوث العمل و العمل من أسباب بقاء المعرفة، فالتسابق دائر بين المعرفة و العمل على التعاكس بحسب الحدوث و البقاء من غير دور، كما بين مرتبتين من مراتب المعرفة- أعنى مرتبتى العقل بالفعل و العقل المستفاد، و على الطريقتين يستمر الا أن الايمان بعضه من بعض، لكن يشد من أعضاد الاخير ما فى الحديث الآتى «و العلم يهتف بالعمل فان أجابه و الا ارتحل عنه». و عليه أيضا يستتب أن الواجبات السمعية أطاف فى الواجبات العقلية و كذلك المندوبات السمعية فى المندوبات العقلية. و بالجملة الاعمال الصالحة و الاخلاق الفاضلة و العبادات البدنية و الكمالات العملية مصقلة مرآة القلب للتطبع بالمعارف الالهية و ثقاف جوهر النفس للتحدى بالعلوم النظرية. قوله عليه السلام: و من لم يعمل فلا معرفة له مؤداه أن العمل بعض الايمان. و الحق أن العمل ليس جزءا من الايمان، فالمراد بالايمان الذى العمل بعض منه هو الايمان الفاضل المشفوع بالمتتمات

و المكملات، لا مجرد أصل الايمان. و منه الحديث فى الصحيفة الكريمة الرضوية «الايمان اقرار باللسان و معرفة بالقلب و عمل بالاركان».

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٩٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ولا معرفة إلا بعمل. [ص ٤٤ ح ٢] أقول: يشعر بذلك أنّ المعرفة ليس إلا بعمل. وبالجملة، إنّ المعتبر فى المؤمن الكامل العلم مع العمل، فعلمه من دون العمل، أو عمله من دون العلم يُخرجه عن كونه كاملاً فى الإيمان.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: المَعْرِفَةُ: شناختن؛ و مراد اين جا، گرويدن به صاحب كل اختيار بودنِ الله تعالى است، به ترك خودرأى در قول و فعل. لا در و لا مَعْرِفَةُ براى نفى جنس است. الايمان: گرويدن؛ و مراد، اين جا مرگب از معرفت و عمل است، به اعتبار اين كه معرفت، گرويدن است و عمل، لازم گرويدن است و در كثر و قلت بر طبق قوت و ضعف آن است، چنانچه الله تعالى گفته در سورة بنى اسرائيل كه: «

كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ»

«و بيان مى شود در باب يازدهم و شانزدهم «كِتَابُ الْاِيْمَانِ وَالْكُفْرِ». يعنى: شنيدم از امام جعفر صادق عليه السلام مى گفت كه: قبول نمى كند الله تعالى از كسى طاعتى را، مگر با شناخت ربوبيت

ربّ العالمين، به دانستن مسئله فروع فقه یا مسئله اصول فقه و ترک پیروی ظنّ در آن، و نمی باشد این شناخت، مگر با طاعت. پس هر که شناخت دارد، راهنمایی می کند او را بر طاعت. و کسی که طاعت نمی کند، پس شناخت نیست او را. آگاه باشید! به درستی که بعض اجزای ایمان به سبب بعضی دیگر است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۴۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (إلا بمعرفة) أى بمعرفة هى معرفة حقيقة، فالإبهام للتعظيم، يعنى معرفة الله الحاصلة بطاعة مفترض الطاعة ومعرفة. (إلا بعمل) بمعنى أنّ أكثر أفراد هذا القسم وأفراده من المستودعين من الهالكين بالخذلان، وأقلّهم من الناجين من النار بتوفيق التوبة وقبول الاستغفار، إذا لم يكونوا من المبتدعين فى ضرورى من ضروريات الدين، أو لم يمت باعتقاد بدعتهم تابع لهم فيها. فى بعض النسخ: «وَأَدْخَلَ الدَّاعِيَ النَّارَ بِتَرْكِ عَمَلِهِ» بتقديم الميم على اللام. فالمعنى بترك عمله بعلمه فى استعمال علمه فى العمل والإفتاء. قال برهان الفضلاء: «فَيَصِدُّ عَنِ الْحَقِّ» أى عن العمل بالمحکّمات الناهية عن اتّباع الظنّ، الأمره بسؤال أهل الذّکر عليهم السلام. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «أَمَّا اتِّبَاعُ الْهَوَى فَيَصِدُّ عَنِ الْحَقِّ» أى علماً كان أو عملاً، فهو من موانع تناول الحقّ. «وطول الأمل» [ينسى الآخرة] فهو موجب لعدم تذكّر الآخرة المقتضى للعمل، فاتّباع الهوى مانع، و طول الأمل] موجب لرفع المقتضى. ويمكن أن يكون «ينسى» من الإنساء مهموز اللام؛ أى يؤخّر العمل للآخرة، فحذف العمل وأسند الفعل إلى الآخرة، فطويل الأمل لظنّه البقاء يؤخّر العمل للآخرة، ويقول: سأفعل لها فيما بعد. وقال بعض المعاصرين: «عالم أخذ بعلمه» هذا التقسيم هو للعلماء الذين علمهم مقصود بما يتعلّق بالعمل كالعالم بالشریعة وكالعالم بالأخلاق، دون الذين علمهم مقصود لذاته كالعالم بالمبدأ والمعاد. انتهى. أى دالّ على أنّ العامل به عارف الإمام. (ولا) لنى

الجنس، أو «الواو» للعطف. والمعنى عليهما- لصريح لفظ «البعض»-: أن كمال الإيمان بالعمل؛ فإنّ الإيمان بالله يكمل من الإيمان بالرسول، وهو يكمل من الإيمان بالإمام، وهو يكمل من العمل بما أمر ونهى عنه. (دلته المعرفة على العمل) أى العمل على الوجه الصحيح المضبوط عن مفترض الطاعة. (ومن لم يعمل) أى هكذا. (بعضه من بعض) يعنى أن الإيمان ليس مجرد التصديق كما ذهبت إليه المرجئة، بل العمل من الإيمان على ما ذكرنا ولذا له مراتب. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «بمعرفة» أى بمعرفة الله، بترك اتباع الظنّ فى القول والفعل. و«لا» فى «لا معرفة» لنفى الجنس. والإيمان عبارة عن المركّب من المعرفة والعمل. وقوّته وضعفه على حسب كثرة العمل وقلّته، قال الله تعالى فى سورة بنى إسرائيل:

«قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» .

وقال السيّد الأجلّ النائينى: «بمعرفة» أى بمعرفةٍ بالعمل وبما يتوقّف عليه المعرفة بالعمل، أو بمعرفة صحيحة مأخوذة عن مأخذها الذى يجب الأخذ عنه كما هو طريقه. وتلك المعرفة تكون للعالم القادر على الأخذ من الأدلّة بالأخذ منها، وتكون للمقلّد العاجز عن الأخذ منها بالأخذ عن العالم فيما يجوز فيه التقليد. «ولا معرفة إلا بعمل» إمّا معطوف على «عملاً» و«لا» مؤكّدة للنفى؛ أى لا يقبل الله معرفة متعلّقة بعملٍ إلا بعملٍ يتعلّق به المعرفة، أو لا يقبل الله معرفةً إلا بعملٍ يتعلّق بها. وإمّا معطوف على قوله: «لا يقبل الله عملاً» و«لا» لنفى الجنس؛ أى ولا معرفة كاملة تستحقّ أن تعدّ معرفةً إلا بعملٍ يتعلّق بها، ولا أقلّ من الإقرار باللسان وما فى حكمه. فكلّ معرفة لا يتعلّق عليها عمل لا يعتدّ بها ولا يعدّ معرفة؛ حيث لا يترتّب عليها آثار المعرفة ولا يكون مقبولة، فإنّه كما لا يؤثّر هاهنا لا يؤثّر هناك؛ وذلك لعدم استقرارها وتمكّنها فى القلب. فالمعرفة المتعلّقة بالمبدأ وصفاته، والرسالة والوصاية متى فارقتها الإقرار باللسان وما فى حكمه لا يعتدّ بها ولا تكون إيماناً، وكذا المعرفة المتعلّقة بعملٍ إن كان من المتيقّن ثبوته من الشريعة كالضروريّات الدينيّة إن فارقتها الإقرار لا يعتدّ بها، ولم يكن تلك المعرفة من الإيمان، ولذا يحكم بكفر منكر ضرورىّ الدين وإن كان عارفاً به. وأمّا الظنّيات من الفروع فالاعتقاد بها معرفتها الظنّيّة ليست من الإيمان، إنّما المعتبر فى الإيمان الاعتقاد والتصديق

بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله عموماً بهذا العنوان، وخصوصاً في المتيقن ثبوته شرعاً كالضروريات عند ملاحظتها، فإنكارها وإن لم يُخرج من الإيمان، لكن هذه المعرفة الظنية فاندتها الإقرار والعمل، فبعدهما يكون وجودها كعدمها، فلا يكون مقبولة ولا معدودة في المعرفة، بل وجودها أسوأ من عدمها؛ لغلبة شرية النفاق والخلاف بين الباطن والظاهر، أو القول والفعل، وتكذيب كل منهما الآخر على خيريتها، «فمن عرف دلته المعرفة على العمل، ومن لم يعمل فلا معرفة له» تفصيل وتبيين لما ذكر قبله إجمالاً. والمراد أن المعرفة شأنها الدلالة والإيصال إلى العمل، والعمل من آثارها المرتبة عليها، ومن لم يترتب أثر المعرفة على ما فيه ويظنه معرفة، فإما لعدم كونه معرفة في ذاته، أو لعدم كونه معرفة له، أى ثابتة مؤكدة الثبوت له، ظاهرة فيه، غالباً على أضدادها، فالحالة الحاصلة في الشخص - من اجتماع ما للقلب والقوة العقلية، وما للقوى الخيالية والوهمية، وما للقوى الشهوانية والغضبية - لا كمالية ولا معدودة معرفة، كالمركب من المسك والقاذورات لا يشم منه إلا المركب من كفيتهما وهو النتن لا الطيب، فلا يقال لرائحة المسك المخلوطة بنتن القاذورات والجيف عند الاختلاط والاضمحلال في كفيتهما: عرفاً وريحاً طيباً، ولا يكون مُستعمل المسك على هذا النحو مستعملاً للطيب. كذا المعرفة المنغمرة في الأهواء والمنى والجهالات الداعية إلى الشر والفساد لا يكون معرفة، ولا يكون صاحبها على هذا النحو سالكاً طريق النجاة، بل الحالة المركبة من جميع هذه الأمور أقوى في الإيصال إلى الضلال والهلاك. «إلا أن الإيمان بعضه من بعض» أى بعض مما اعتبر فيه - وهو العمل المعتبر في أصله، أو العمل المعتبر في كماله - نشأ من بعض، وهو المعرفة الدالة عليه؛ فإن المعرفة التي هي مناط الإيمان أقل مراتبها يدل على أقل مراتب العمل، وهو الإقرار والقول بها؛ وأكملها يدل على أكمل مراتب العمل، وهو الموافقة لها قولاً وفعلاً؛ والأوساط على الأوساط، وينشأ من كل مرتبة من المعرفة ما يطابقها من مراتب العمل. انتهى. لا يذهب عليك أن غرضه رحمه الله من الفقرات في قوله: «من اجتماع ما للقلب - إلى قوله -: وما للقوى الشهوانية والغضبية مطلق الآثار، كما هو عند الفلاسفة ومن تبعهم في أكثر أصولهم كالصوفية القدرية؛ فإن كل واحد من تلك الآثار في تقدير حكمة الله وشرعه قسمان: حسن وقبيح، مأمور به ومنهى عنه، ممدوح ومذموم، بل يجرى فيه الأحكام الخمسة.

همه خشمی نه عیب و نقصان است -خشم روز جهاد ایمان است وقال الفاضل الاسترآبادی رحمه الله: «لا يقبل الله عملاً إلا بمعرفة» سيجىء أن للإيمان معنيين: أحدهما موهبى لم يكلف الله العباد بتحصيله، وهو المعرفة بالله وبرسوله. والآخر من أفعالنا الاختيارية، وهو الانقياد القلبي واللّسانى والجوارح على وفق المعرفة. ومعنى الإيمان بعضه من بعض: أن بعضه ناش من بعض، أى الانتفاع بكلّ جزء من أجزائه الثلاثة يتوقّف على تحقّق الجزئين الآخرين . وقال بعض المعاصرين فى بيان هذا الحديث فى آخر كلامه: فمن لا معرفة له بالله واليوم الآخر فكيف يعبده؟! ومن لا عبادة له ولا رياضة شرعية كيف يصفى نفسه ويرقّ قلبه ويطهّر باطنه؟! انتهى.

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٢١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام: إلا بمعرفة: أى معرفة أصول العقائد، فلا يقبل أعمال المشركين و المخالفين، و من لا يؤمن بالمعاد و المجسمة و المجبرة و أشباههم أو الأعم منها و من معرفة طريق العمل، و كفيته و شرائطه بالاجتهاد أو التقليد، و قوله عليه السلام: و لا معرفة إما معطوف على عملا و لا مؤكدة للنفي أو معطوف على قوله: لا يقبل الله و لا لنفى الجنس. قوله عليه السلام فمن عرف: أى أصول الدين بالعلم اليقيني، دلته أى حثته على العمل و رغبته فيه أو فروعه، فتدله على كيفية العمل أو الأعم منهما، و من لم يعمل فلا معرفة له بالأصول، لأن العلم اليقيني يبعثه لا محالة على العمل كما عرفت، أو كمال اليقين إنما يكون بالعمل كما ورد: من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم، بل يذهب عنه العلم الحاصل مع ترك العمل كما سيأتى. قوله عليه السلام إن الإيمان. إما أن يراد بالإيمان نفس المعرفة، أى كل مرتبة من مراتب الإيمان فى القوة و الكمال يحصل من مرتبة أخرى منه سابقه لأجل العمل بها، أو مجموع العلم و المعرفة و العمل و الطاعة كما هو المستفاد من أكثر الأخبار فالمراد أن كلا من جزئية العلمى و العملى يحصل من الآخر و لعله أظهر.

### ٣- الحديث

١١٠ / ٣. عَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ، عَمَّنْ رَوَاهُ :

ص: ١٠٧

- 
- ١-١ . فى «بح» والوافى : «لاتزيده». وفى «ف»: «فلا يزيده».
- ٢-٢ . فى حاشية «ج، ض، و، بح، بف»: «كثرة».
- ٣-٣ . المحاسن ، ص ١٩٨ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢٤ . وفى الأمالى للصدوق ، ص ٤٢١ ، المجلس ٦٥ ، ح ١٨ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن خالد؛ الفقيه ، ج ٤ ، ص ٤٠١ ، ح ٥٨٦٤ ، بسنده عن محمد بن سنان وعبدالله بن المغيرة. الأمالى للمفيد ، ص ٤٢ ، المجلس ٥ ، ح ١١ ، بسند آخر الوافى ، ج ١ ، ص ١٩٩ ، ح ١٣٤ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٢٤ ، ح ٣٣١١٠ .
- ٤-٤ . هكذا فى «ب ، ج ، بس» و حاشية «ض ، بح» وفى سائر النسخ والمطبوع: «حسين الصيقل». والصواب ما أثبتناه؛ فقد روى البرقى الخبير فى المحاسن، ص ١٩٨ ، ح ٢٥ ، بسنده عن ابن مسكان عن الحسن الصيقل ، والصدوق أيضا أورده فى الأمالى ، ص ٤٢٢ ، المجلس ٦٥ ، ح ١٩ ، بسنده عن ابن مسكان عن الحسن بن زياد الصيقل . ووردت رواية [عبدالله] بن مسكان عن الحسن [بن زياد] الصيقل فى بعض الأسناد . راجع: معجم رجال الحديث ، ج ٤ ، ص ٥١٥ - ٥١٦ ، ج ٥ ، ص ٣٩٥ - ٣٩٧ . لا يقال : إن الشيخ الطوسى ذكر الحسين بن زياد الصيقل فى رجاله ، ص ١٩٥ ، الرقم ٢٤٤٠ ، كما ذكر الحسن بن زياد فى ص ١٨٠ ، الرقم ٢١٥٦ ، فى حاشية نسخة «حسين» أو «الحسين»، فى ما نحن فيه. فإنه يقال : قد ورد فى بعض النسخ المعتبرة من رجال الشيخ «الحسن» بدل «الحسين» ، كما أشير إلى وجود هذه النسخة فى حاشية النسخة المطبوعة ، أيضا.

۵-۵ . «لا معرفة» منصوبة عطفا على «عملاً» و «لا» لتأكيد النفي ، أو مبنية على الفتح اسم «لا»  
لنفي الجنس عطفا على «لا يقبل» . أنظر : شرح المازندرانی ، ج ۲ ، ص ۱۵۸ ؛ مرآة العقول ، ج ۱ ،  
ص ۱۵۸ .

۶-۶ . الأمالی للصدوق ، ص ۴۲۲ ، المجلس ۶۵ ، ح ۱۹ ، بسنده عن محمد بن يحيى العطار ،  
عن أبيه ، عن أحمد بن محمد بن عيسى . المحاسن ، ص ۱۹۸ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ۲۵ ،  
بسنده عن محمد بن سنان الوافی ، ج ۱ ، ص ۲۰۱ ، ح ۱۳۶ .

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (۱) ، قَالَ : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : مَنْ عَمِلَ عَلَى غَيْرِ  
عِلْمٍ ، كَانَ مَا يُفْسِدُ أَكْثَرَ مِمَّا يُصْلِحُ » (۲)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: کسی که ندانسته عملی انجام دهد خراب کردنش از درست  
کردنش بیشتر است.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۵۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۳-رسول خدا(صلی الله علیه و آله)فرمود: هر که ندانسته عمل کند،آنچه تباهی بار آورد بیشتر است  
از آنچه اصلاح کند.



ترجمه كمره ای؛ ج ۱، ص ۱۲۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود:هرکسی که ندانسته عمل کند، اثر تخریبی از اصلاح کردنش بیشتر است زیرا بدیهی است که تمامی انحرافات و فساد و تخریب معلول جهل و ناآگاهی است به همین جهت اسلام در اولین قدم به علم و آگاهی تشویق می کند و آن را غذای عقل می شمارد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۹۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قد علمت ان نفس العمل و اصلاحه ليس من الخيرات الحقيقية، انما الفائدة فيه اصلاح القلب و تطهيره و تصفيته و تهذيبه عن الغواشى و الكدورات و شوائب الدنيا و شواغل الخلق، و هذه الفائدة أيضا ليست مقصودة بالذات لان هذه الاحوال من التطهير و التصفية و نحوهما كالاقدام للملكات و العدم، لا يكون مطلوباً الا بالعرض. انما المطلوب، ان ينكشف له المعارف الحقيقية من جلال الله في ذاته و صفاته و افعاله. فمن اقتصر في سلوكه على مجرد العمل و الرياضة و المجاهدة من غير بصيرة و لا معرفة، فالتصفية تصير وبالا عليه، اذ يحرك النفس تحريكاً بالخواطر الوهمية و يستولى عليه الوسوس النفسانية، فيشوش القلب حيث لم يتقدم رياضة النفس بحقائق العلوم و الافكار

الصحيحة فيتشبت بالقلب خيالات فاسدة، اذ شأنه عدم الثبات و السكون على حالة واحدة و الاطمئنان عليها كما روى عنه صلى الله عليه و آله، انه قال: قلب المؤمن، اشد تقلبا من القدر فى غليانه، و قال: قلب المؤمن بين اصبعين... الحديث، فحيث لم يكن قلب العابد مهذباً بالعلوم الحققة، يخترع بفكره الفاسد تصورات باطلة و اوهاما كاذبة، و ربما يتخيل فى ذات الله و صفاته اعتقادات فاسدة من باب الكفر و الزندقة، و فى زعمه انها صحيحة حققة، نعوذ بالله! ثم مع ذلك قل ما يخلو عن اعجاب بنفسه و افتخار بعمله و اغترار بعبادته و نظر الى سائر الناس بعين الحقارة و النقص و العيب. و ربما يتشحن باطنه بامراض نفسانية و علل قلبية و هو غافل عنها غير ملتفت الى معالجة النفس و ازالتها عن القلب لجهله بذمائم الاخلاق عن محامدها فيزعم الرذائل فضائل. و يزعم مثلاً، الخمود عفة و عدم الغيرة حلما و التهور شجاعة و نحو ذلك، و يبقى طول عمره فى العمل و النسك الى ان يحل الاجل و هو على هذه الحالة زاعماً بنفسه انه على شىء، و هو كمال قال تعالى:

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا

(الكهف- ١٠٣ و ١٠٤). و عن رسول الله صلى الله عليه و آله: قصم ظهري رجلاً: عالم متهتك و جاهل متنسك، فهذا معنى قوله عليه السلام عن جده: من عمل على غير علم... الى آخره.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٢٠٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: ما دو جا، موصوله و مصدریه می تواند بود، و بر هر تقدیر، أكثر به ثاء سه نقطه و باء يك نقطه می تواند بود و حاصل همه یکی است؛ زیرا که این قسم کسی، افساد کار آخرت خود می کند، به حفظ خون و مال خود، به التزام ظاهر اسلام یا به کسب مال و اعتبار، به موافقت رؤسای ضلالت. و

کار آخرت، بیشتر و بهتر است از کار دنیا، به اعتبار این که اول با خلود و خلوص است و دوم، منقطع و سهل است. یعنی: گفت رسول الله صلی الله علیه و آله که: هر که خداپرستی کرد بنا بر غیر دانش مسئله فروع فقه یا مسئله اصول فقه، شد آنچه تباه می کند آن را، بیشتر از آنچه نیکو می کند آن را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۴۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی من عمل بقصد العبادة وكان عمله بناءً على غير العلم بوجهه من الحجّة المعصوم كان ما يفسد من أمر الآخرة أكثر ممّا يصلح من أمر الدنيا بزهده وصلاحه في نظر عوامّ الناس، قال الله تعالى:

«قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا\* الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» .

قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «ما» في الموضوعين موصولة، أو مصدرية. و«أكثر» على التقديرين، إمّا بالمثلثة أو بالمفردة، ومآل الكلّ واحد؛ فإنّ العابد بغير العلم بمسائل فروع الفقه أو مسائل أصول الفقه إفساده ثواب الآخرة أكثر من إصلاحه معاش دنياه قصدًا بالتزامه ظاهر الإسلام أن يحقن دمه، ويكرّم في نظر الناس، ويكسب الأموال بالموافقة مع أئمة الضلال. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح» أي كان الفساد في عمله الذي لم يكن من علم أكثر من الصلاح فيه، وكلّ ما كان الفساد فيه أكثر من الصلاح كان قبيحاً غير مطلوب للحكيم. وقال السيّد السند أمير حسن القاييني رحمه الله: يعني كان غلظه المفسد للعمل أكثر من صحبته المصلح له.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۴۲۴

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام كان ما يفسد: قيل أى كان الفساد فى عمله الذى لم يكن من علم أكثر من الصلاح فيه، و كلما كان كذلك كان قبيحا غير مطلوب للحكيم.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٤١

\*\*\*\*\*

### (١٣) باب استعمال العلم

#### ١- الحديث

١ / ١١١ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ، عَنْ أَبَانَ بْنِ أَبِي عِيَّاشٍ، عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ فِي كَلَامٍ لَهُ: «الْعُلَمَاءُ رَجُلَانِ: رَجُلٌ عَالِمٌ آخِذٌ (٣) بِعِلْمِهِ، فَهَذَا نَاجٍ، وَ(٤) عَالِمٌ تَارِكٌ لِعِلْمِهِ، فَهَذَا هَالِكٌ، وَإِنَّ أَهْلَ النَّارِ لَيَتَأَذُّونَ مِنْ رِيحِ (٥) الْعَالِمِ التَّارِكِ لِعِلْمِهِ، وَإِنَّ أَشَدَّ أَهْلِ النَّارِ نَدَامَةً وَحَسْرَةً رَجُلٌ دَعَا عَبْدًا إِلَى اللَّهِ، فَاسْتَجَابَ لَهُ وَقَبِلَ مِنْهُ، فَاطَّاعَ اللَّهَ، فَأَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ، وَأَدْخَلَ الدَّاعِيَ (٦) النَّارَ بِتَرْكِهِ (٧) عِلْمَهُ (٨)، وَاتَّبَعَهُ الْهَوَى (٩)، وَطَوَّلَ الْأَمَلَ، أَمَّا اتَّبَاعُ الْهَوَى فَيَصُدُّ (١٠) عَنِ الْحَقِّ، وَطَوَّلَ الْأَمَلَ يُنْسَى (١١) الْآخِرَةَ» (١٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

سلیم گوید شنیدم امیر المؤمنین را که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خبر میداد که آن حضرت در سخنش میفرمود مردم دانشمند دو قسمند: دانشمندی که علم خود را بکار بسته و این رستگار است و دانشمندی که علمش را کنار گذاشته و این هلاک شده است. همانا دوزخیان از بوی گند عالم بی عمل درازیتند و میان دوزخیان ندامت و حسرت آن کس سخت تر است که در دنیا بنده ای را بسوی خدا خوانده و او پذیرفته و اطاعت خدا کرده و خدا ببهشتش در آورده است و خود دعوت کننده را بسبب عمل نکردن و پیروی هوس و درازی آرزویش بدوزخ در آورده است، پیروی هوس از حق جلوگیری و درازی آرزو آخرت را از یاد برد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- سلیم بن قیس هلالی گوید: شنیدم امیر المؤمنین از پیغمبر (صلی الله علیه و آله) بازگو می کرد که در سخنش فرمود: دانشمندان دو کس باشند: یکی علم خود را به کار بسته و ناجی است و عالمی که علم خود را وانهاد و همین عالم هلاک است، اهل دوزخ از بوی گند عالم بی عمل در آزارند، سخت ترین اهل دوزخ از نظر ندامت و افسوس کسی است که یک بنده خدا را بدین دعوت کرده و او هم پذیرفته و اطاعت خدا کرده و خدایش به بهشت برده و خود آن دعوت کننده را برای ترک عمل و پیروی هوس و درازی آرزو به دوزخ برده اما پیروی هوس جلوی حق را ببندد و درازی آرزو آخرت را فراموش دهد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- سلیم بن قیس هلالی می گوید: امیر المؤمنین علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و اله بازگو می کرد که در سخنش فرمود: دانشمندان دو گروهند: یکی علم خود را با عمل ارائه می دهد و این پیروز و درستکار است و دیگری علم خود را بدون عمل ارائه می دهد و این نشانه هلاکت و نابودی است.

دوزخیان از بوی گند عالم بی عمل ناراحتند، و سخت ترین اهل دوزخ از نظر ندامت و پشیمانی کسی است که یک بنده خدا را بدین دعوت کرده و او هم پذیرفته و اطاعت خدا را کرده و خدا او را به بهشت برده و خود آن دعوت کننده، بخاطر عمل نکردن به علم خود و پیروی از هوی و هوس و آرزوی دراز، به دوزخ برده است.

اما پیروی از هوی و هوس، انسان را از حق بازمی دارد و آرزوی دراز، آخرت و قیامت را از یاد انسان می برد.

توضیح: بدیهی است که پیروی از هوی و هوس و خواسته دل باید پیروی از حق را کنار گذارد و رهبری شیطان درون خود را بپذیرد و نیز آرزوهای دراز، بخاطر فاصله زیاد او از انسان، می خواهد با تلاش شبانه روزی به خود بقبولاند که تحقق آن برایش ممکن است پس سرانجام اندیشه طوفانی او را از فکر و اندیشه قیامت دور خواهد ساخت.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۰۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى، عن حماد بن عيسى، عن عمر بن». محمد بن عبد الرحمن بن «اذينة»،. بضم الهمزة وفتح الذال المعجمة و سكون الياء المنقطة تحتها نقطتين و فتح النون، شيخ من اصحابنا البصريين و وجههم روى عن ابى عبد الله عليه السلام بمكاتبة، له كتاب الفرائض و كان ثقة صحيحا«صه». قال الكشى: قال حمدويه: سمعت اشياخى منهم العبيدى وغيره ان ابن اذينة كوفى، و كان هرب من المهدي، و مات باليمن فلذلك لم يرو عنه كثير، و يقال: اسمه محمد بن عمر بن اذينة غلب عليه اسم ابيه و هو كوفى مولى لعبد القيس، و قال الشيخ فى الفهرست له كتاب روى عنه ابن ابى عمير، و صفوان و الحسن بن محمد بن سماعة و احمد بن هيثم . «عن ابان بن ابى عياش»،. بالعين غير المعجمة و الشين المعجمة و اسمه فيروز بالفاء المفتوحة و الياء المنقطة تحتها نقطتين الساكنة و بعدها راء و بعد الواو زاء، تابعى ضعيف روى عن انس بن مالك و روى عن على بن الحسين عليهما السلام، لا يلتفت إليه و ينسب اصحابنا وضع كتاب سليم بن قيس إليه، هكذا قاله ابن الغضائرى. و قال السيد على بن احمد العقيقى فى كتاب الرجال: ابان بن ابى عياش كان سبب تعريفه هذا الامر سليم بن قيس الهلالى حيث طلبه الحجاج ليقتله، حيث هو من اصحاب امير المؤمنين صلوات الله عليه. فهرب الى ناحية من ارض فارس و لجأ الى ابان بن ابى عياش. فلما حضرته الوفاة قال لابن ابى عياش: ان لك على حقا، و قد حضرنى الموت يا ابن اخى انه كان من الامر بعد رسول الله صلى الله عليه و آله كيت و كيت و اعطاه كتابا. فلم يرو عن سليم بن قيس احد من الناس سوى ابان، و ذكر ابان فى حديثه قال: كان شيخا متعبدا له نور يعلوه. قال العلامة: و الاقوى عندى التوقف فيما يرويه لشهادة ابن الغضائرى عليه بالضعف، و كذا قال شيخنا الطوسى فى كتاب الرجال. «عن سليم بن قيس الهلالى». بضم السين روى الكشى احاديث تشهد بشكره و صحة كتابه و فى الطريق قول«صه». القول ما ذكره الشهيد الثانى رحمه الله ان فى الطريق ابراهيم بن عمر الصنعانى و ابان بن ابى عياش، و قد طعن فيهما ابن الغضائرى، و فى الفهرست: سليم بن قيس الهلالى يكنى أبا صادق له كتاب اخبرنا به ابن ابى جنيد قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد قال: حدثنا محمد بن ابى القاسم ماجيلويه، عن محمد بن على الصيرفى، عن حماد بن عيسى و عثمان بن عيسى عن ابان بن ابى عياش، عن سليم بن قيس قال حماد بن عيسى: و حدثنا ابراهيم بن

عمر اليماني عن سليم بن قيس. وقال السيد علي بن احمد العقيقي: كان سليم بن قيس من اصحاب امير المؤمنين عليه السلام، طلبه الحجاج ليقتله الى اخر الحكاية و هو قوله: له نور يعلوه، وقال ابن الغضائري: سليم بن قيس الهلالي العامري روى عن ابي عبد الله و الحسن و الحسين و علي بن الحسين عليهم السلام و ينسب إليه هذا الكتاب المشهور، و كان اصحابنا يقولون: ان سليما لا يعرف و لا ذكر في خبر، و قد وجدت ذكره في مواضع من غير جهة كتابه و لا من رواية ابان بن ابي عياش عنه. و قد ذكر له ابن عقدة في رجال امير المؤمنين عليه السلام احاديث عنه: و الكتاب موضوع لا مرية فيه، و على ذلك علامات فيه تدل على ما ذكرناه، منها: ما ذكر ان محمد بن ابي بكر وعظ اباه عند الموت، و منها: ان الائمة الثلاثة عشر و غير ذلك، و اسانيد هذا الكتاب يختلف تارة برواية عمر بن اذينة عن ابراهيم ابن عمر الصنعاني، عن ابان بن ابي عياش عن سليم، و تارة يروى عن عمر عن ابان بلا واسطة. فالوجه عندي الحكم بتعديل المشار إليه و التوقف في الفاسد «صه». قال الشهيد الثاني رحمه الله: و انما كان الذي ذكر أولا من علامات وضعه لان محمد بن ابي بكر ولد في حجة الوداع و كانت خلافة ابيه سنتين و اشهرا، فوعظه اباه غير معقول. و ذكر بعض الفضلاء: ان ما وصل إلينا من نسخة المذكور فيها انما هو عبد الله بن عمر وعظ اباه عند الموت، و ان الائمة الثلاثة عشر مع النبي صلى الله عليه و آله، و شيء من ذلك لا يقتضى كون الكتاب موضوعا. انتهى. اقول: و مما يدل على حسن حاله و عدالته و صحة كتابه و عقيدته و جلالة شأنه و صحبته لامير المؤمنين عليه السلام ما روى عنه محمد بن علي بن بابويه في كتاب الاعتقادات من حديث طويل في باب الاعتقاد في الحديثين المختلفين، انه قال: قلت لامير المؤمنين عليه السلام: انى سمعت من سلمان و مقداد و ابي ذر شيئا من تفسير القرآن و من الاحاديث عن نبي الله صلى الله عليه و آله غير ما في ايدى الناس، و سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، و رأيت في ايدى الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن و من الاحاديث عن نبي الله صلى الله عليه و آله انتم تخالفونهم فيها و تزعمون ان ذلك كله باطل، افترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه و آله متعمدين و يفسرون القرآن بأرائهم؟ فقال علي عليه السلام: قد سألت فافهم الجواب، ان في ايدى الناس... الى آخره في حديث طويل مشتمل على لب الاعتقاد الذي عليه اهل الحق، و النص على واحد واحد من الائمة عليهم السلام الى ان تم



بمهدى هذه الامة عليه السلام، ثم قال: و الله انى لاعرفه يا سليم حيث يبايع بين الركن و المقام و اعرف انصاره و قبائلهم . قال سليم بن قيس: ثم لقيت الحسن و الحسين عليهما السلام بالمدينة بعد ما ملك معاوية فحدثتها الحديث عن ابيهما قالا: صدقت قد حدثك امير المؤمنين بهذا الحديث، و نحن جلوس و قد حفظنا ذلك عن رسول الله صلى الله عليه و آله كما حدثك فلم يزد فيه حرفا و لم ينقص منه حرفا، قال سليم: ثم لقيت على بن الحسين عليهما السلام و عنده ابنه محمد الباقر عليه السلام فحدثته بما سمعت من ابيه و من امير المؤمنين عليهما السلام فقال عليه السلام: قد اقرانى امير المؤمنين عليه السلام من رسول الله صلى الله عليه و آله و هو مريض و انا صبي، ثم قال ابو جعفر عليه السلام: و اقرانى عليه السلام من رسول الله صلى الله عليه و آله و انا صبي. قال ابان بن ابي عياش: فحدثت على بن الحسين كله عن سليم بن قيس الهلالي فقال: صدق و قد جاء جابر بن عبد الله الانصارى الى ابني محمد و هو يختلف الى الكتاب، فقبله و اقرأه السلام من رسول الله صلى الله عليه و آله، فقال ابان بن ابي عياش: فحججت بعد موت على بن الحسين عليهما السلام و لقيت ابا جعفر عليه السلام فحدثته بهذا الحديث كله عن سليم فاغرورقت عيناه و قال: صدق سليم رحمة الله عليه و قد اتى بابى بعد قتل جدى الحسين عليه السلام و انا عنده، فحدثه بهذا الحديث بعينه و قال له عليه السلام صدقت و الله يا سليم قد حدثنى بهذا الحديث ابى عن امير المؤمنين عليه السلام. و هذا الحديث قد رواه أيضا محمد بن يعقوب الكلينى رحمه الله فى هذا الكتاب بسنده المتصل هكذا عن على بن ابراهيم، عن ابيه عن حماد بن عيسى، عن ابراهيم بن عمر اليمانى عن ابان بن ابي عياش، عن سليم بن قيس الا انه اقتصر على بعض الحديث اكتفاء بموضع الحاجة، و القول بان الذى دل فيه على فضله و حسن حاله من باب الشهادة على نفسه، خروج عن الانصاف. «قال: سمعت امير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال فى كلام له: العلماء رجلان: رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج، و عالم تارك لعلمه فهذا هالك، و ان اهل النار يتأذون عن ريح العالم التارك لعلمه، و ان اشد الناس ندامة و حسرة، رجل دعا عبدا الى الله، فاستجاب له و قيل منه، فاطاع الله فادخله الله الجنة، و ادخل الداعى الى النار بتركه علمه و اتباعه الهوى و طول الامل، اما اتباع الهوى فيصد عن الحق و طول الامل ينسى الآخرة». العلماء رجلان، اى قسمان من

الرجال، و المراد من العلم الذى هو داخل فى المقسم هو مطلق العلم، و ما يسمى علما اعم من ان يكون علما حقيقيا او علما عرفيا غير حقيقى. فان اكثر ما يسمون فى عرف الناس علماء ليسوا بالحقيقة علماء، و كان حاصل علومهم مجرد حفظ الاقوال المشهورة و ضبط الاحاديث و الروايات، او القدرة على مجادلة الخصومات بايراد المقدمات الجدلية و الابحاث الكلامية. و كل ذلك ليس بعلم حقيقى، انما العلم بالحقيقة نور يقذفه الله فى قلب المؤمن كما ورد فى الخبر، و ذكر فى مواضع من القرآن باسمى مختلفة من الحكمة و الهدى و الفضل و النور و غير ذلك. فالمقسم الصادق على القسمين هو المعنى الاعم من الحقيقى و الرسمى، او المراد منه العلم المتعلق بالاعمال و كفييتها و احوالها و هو المشهور بين الناس، و العالم به، ان عمل بعلمه فهو ناج و ان لم يعمل به، فهو هالك. فالعلماء قسمان: علماء الآخرة و علماء الدنيا، فالاول ناج و الاخر هالك، و اما العالم الحقيقى و العارف الربانى فهو خارج عن القسمين و لا يكون هالكا ابدا و لا يكون الاناجيا، و انه بحيث اذا وقع منه زلة او ذنب يكون سريع التذكر و الاستغفار لربه كثير التضرع إليه شديد التشوق الى عالم الآخرة و الرجوع الى الحق تعالى. و اما العالم الرسمى فهو أيضا ناج ان كان قصده من علمه منحصر فى طلب الآخرة و النشأة الباقية و الزلفى عند الله و مجاورة الملائكة، و اما ان كان قصده من العلم الدنيا و لذاتها و الجاه و الشهرة فهو لا يكون الا هالكا، و سنشير الى السبب العقلى و الوجه اللمى فى ذلك. قوله عليه السلام: و ان اهل النار يتأذون عن ريح العالم التارك لعلمه، اعلم انه قد وردت فى العلماء السوء اعنى علماء الدنيا تشديدات عظيمة دلت على انهم اشد الناس عذابا يوم القيامة. فمن المهمات العظيمة معرفة العلامة الفارقة بين علماء الدنيا و علماء الآخرة، اما التى وردت من الاخبار، فمنها ما فى طريق اصحابنا كهذا الحديث و التى يتلوه فى هذا الباب و التى فى مواضع اخرى من هذا الكتاب، و منها ما ذكر فى الكتب المشهورة فقد روى فيها عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال: اشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه و قال أيضا: العلم علمان: علم على اللسان، فذلك حجة الله على ابن آدم و علم فى القلب، فذلك العلم النافع. و قال أيضا: يكون فى اخر الزمان عباد جهال و علماء فساق، و قال: من ازداد علما و لم يزد هدى لم يزد من الله الا بعدا. و عن اسامة بن زيد سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: يأتى بالعالم فيلقى فى النار

فيندلق اقتابه فيدور بها كما يدور الحمار فى الرحى، فيطوف به اهل النار فيقولون: ما لك؟ فيقول: كنت أمر بالخير و لا آتية و انهى عن الشر و آتية. و اما الوجه العلمى اللمى فى كون عذاب العالم كثوابه مضاعفا، هو انه عصى عن علم، و ان مزاوله العلوم الفكرية و الرياضات الادبية، يحرك النفوس تحريكا شديدا و يخرج ما كمن فى ذواتها من الصفات و الافعال من حد القوة الى حد الفعل، سواء كانت من باب الخيرات او من الشرور، و النفس اذا قويت و اشتدت و خرجت من القوة الى الفعل كان تألمها و تحسرها من فوات المألوفات اقوى، و تأذيها من ادراك المؤذيات و نيل المكروهات اشد، بخلاف النفوس الناقصة التى هى بعد بالقوة فى باب الشر و الخير كالبله و الصبيان و غيرهما من ضعفاء النفوس و سائر العوام الذين لا يستطيعون حيلة و لا يهتدون سبيلا. فهؤلاء لقصور جواهرهم و نقصان غرائزهم اذا عذبوا ليس عذابهم شديدا و كذلك اذا اثيبوا ليس ثوابهم عظيما. فهذه الاخبار تبين ان العالم الذى هو من ابناء الدنيا، اخس حالا و اشد عذابا من الجاهل، و ان الفائزين المقربين هم علماء الآخرة. و للعالم الاخرى الربانى علامات: فمنها ان لا يطلب الدنيا بعلمه. و منها ان لا يكون متسرعاً الى الفتوى بل يكون محترزا ما وجد الى الخلاص سبيلا، فان سأل عما شك فيه قال: لا ادرى، و ان سأل عما يظنه باجتهاد و تخمين، احتاط و دفع عن نفسه و احال على غيره ان كان فى غيره غنية. هذا هو الحزم و الورع، فان خطر الاجتهاد عظيم كما مر. و منها ان يكون اكثر اهتمامه بعلم الباطن و مراقبة القلب و معرفة طريق الآخرة و سبيل الحق و جهة القدس. و منها ان يكون مؤثرا للخلوة و الانقطاع عن الناس و الجلوس مع الله فى الخلوة مع حضور القلب و صفاء الفكر، فذلك مفتاح الالهام و منبع الكشف، فكم من متعلم طال تعلمه و لم يقدر على مجاوزة مسموعه بكلمة، و كم من مقتصر على المهم فى التعلم و متوفر على عمل الباطن و مراقبة القلب فتح الله عليه من لطائف العلوم و المعارف ما يحار فيه عقول ذوى الالباب، و هذا معنى ما قاله رسول الله صلى الله عليه و آله: من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم. و فى بعض الكتب: يا بنى اسرائيل لا تقولوا العلم فى السماء من ينزل به، و لا فى تخوم الارض من يصعد به، و لا من وراء البحار من يعبر فيأتى به، العلم محصول فى قلوبكم تأدبوا بين يدي بأدب الروحانيين و تخلقوا باخلاق الصديقين اظهروا العلم من قلوبكم حتى يغطيكم. و منها ان يكون اكثر بحثه فى علم الاعمال عما

يفسدها و يشوش القلب و يهيج الوسواس و يثير الشر، فان اصل الدين التوقى من الشر و لذلك قيل:عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه. و منها ان يكون اكثر بحثه فى العلوم النظرية عما يغيب عن المحسوسات و الجسمانيات، و يكون اكثر فكره فى احوال الروحانيات و عالم الملكوت و احوال الآخرة و مقاماتها. و اما علماء الدنيا فانهم يتبعون غرائب التفرجات و الاقضية و الحكومات و دقائق المجادلات، و يتبعون انفسهم فى وضع مسألة فقيهة غريبة لا يتفق مثلها فى انقضاء الدهور، و ما ابعد عن السعادة من باع مهم نفسه اللازم بمهم غيره النادر ايثارا لقبول الخلق و التقرب إليهم على قبول الحق و القرب من الله، و فرحا و سرورا فى ان يسميه البطالون من ابناء الدنيا فاضلا علامة بالدقائق؟ فجزاء من كانت حاله هذه، ان لا ينتفع فى الدنيا بقبول الخلق ثم يرد القيامة مفلسا خاسرا متحسرا على ما يشاهد من ربح العلماء و فوز المقربين، و ذلك هو الخسران المبين. ثم ان هذا العالم الطالب للدنيا المعرض عن الآخرة، ممن يزيد حسرته و ندامته فى ان يرى من تلامذته و مستمعي كلامه و وعظه من عمل بما تعلم منه، و اتعظ بما سمعه منه و استجاب له فيما دعاه إليه، فحسن حاله يوم الآخرة و دخل الجنة بروح و ريحان و سرور و نعيم لاجل قبوله دعوة الحق و طاعته، و هو فى النار بغصة و عذاب أليم و نزل من زقوم و حميم و تصلية جحيم بتركه العمل بما علمه و اتباعه الهوى و طول الامل، و ذلك لان اتباع الهوى و الشهوات يصد النفس عن طريق الحق و يحجب القلب عن فهم المعارف، اذ الشهوة و العلم كانهما متضادان، و كل من غلبت شهوته نقص عقله و من غلب عقله انكسرت شهوته. فاعتبر بحال الملائكة و البهائم، فالمتجرد للعقل كالملك و المتجرد للشهوة كالبهيمة، و ان طول الامل فى الدنيا يوجب نسيان الآخرة، اذ الدنيا و الآخرة كأنهما ضربتان متى ارضيت احدهما اسخطت الاخرى: على انا قد اشرنا سابقا ان نشأة الآخرة نشأة الذكر و دار المعرفة، و المنسى معدوم من الناسى، فكل من نسى الآخرة يكون من الهالكين، و كل من جحدها او شيئا من مواقفها و مقاماتها الواردة فى الشريعة يكون من المعذبين. قوله عليه السلام:

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٢١٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وعالم تارك لعلمه. [ص ٤٤ ح ١] أقول: بأن لا يعمل. حاصله أنه ترك العمل فى فرائض الله مع علمه بها اتّباعاً للهوى وطول الأمل. قال عليه السلام: واتّباعه الهوى. [ص ٤٤ ح ١] أقول: عطف على قوله: «تركه» فيدخل الجارّ عليه، فهو عطف تفسيري. قال عليه السلام: أمّا اتّباع الهوى. [ص ٤٤ ح ١] أقول: بفتح الهاء والقصر، هوى النفس، أى اشتهاؤها للملاذ، يقال: هوى بالكسر يهوى بالفتح هوىً إذا أحبّ. فى الرواية: «ربّ عالمٍ قتله جهله وعلمه معه لا ينفع».

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: شنيدم از امير المؤمنين عليه السلام حكایت می كرد از نبی صلی الله عليه و آله این كه او گفت در گفتگویی كه می كرد كه: دانایان دو قسم اند: اول، دانای كارفرمای دانش خود. پس این مرد، نجات دارد در قیامت؛ و دوم، دانای ترك كننده عمل به دانش خود. پس این مرد، جهنمی است. و به درستی كه اهل آتش جهنم، هر آینه آزرده می شوند از بوی بدِ دانای ترك كننده عمل به دانش خود. و به درستی كه سخت تر اهل آتش جهنم، به اعتبار پشیمانی و حسرت، مردی است كه خواند بنده ای را سوی فرمان برداری الله تعالی، پس قبول كرد آن بنده گفته او را و فرمان برداری كرد، پس داخل كرد الله تعالی آن بنده را در بهشت و داخل كرد آن خواننده را در آتش جهنم برای ترك او دانش خود را و پیروی او خواهش نفس را و درازی آرزوی او. امّا ضرر پیروی خواهش نفس، پس این است كه باز می دارد از به كار آمدنی كه پیروی محكمات قرآن است و پیروی ظنّ می فرماید. و ضرر درازی آرزو، این است كه فراموش می سازد آخرت را و از تهدیدهای الهی غافل می كند.

صافی در شرح كافی؛ ج ١، ص ٣٤٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: في العنوان (استعمال العلم) يعنى في العمل والحكم والإفتاء. وحاصل معنى الاستعمال هنا طلب فائدة العلم بالعمل. (رجلان) يعنى قسمين. (أخذ بعلمه) على اسم الفاعل، ولا بأس بصيغة الماضي، أى أخذ في العمل والحكم بعلمٍ قطعيٍّ مأخوذٍ عن المأخذ الذي لا يتطرق إليه الخطأ. (وعالمٌ تاركٌ لعلمه) أى تارك عمداً لغرض من الأغراض الباطلة، كحبّ الرياسة وتبعية الظلمة؛ طمعاً في الدنيا وحطامها. (فهذا هالك) بمعنى أنّ أكثر أفراد هذا القسم وأفراده من المستودعين من الهالكين بالخذلان، وأقلّهم من الناجين من النار بتوفيق التوبة وقبول الاستغفار، إذا لم يكونوا من المبتدعين في ضرورى من ضروريات الدين، أو لم يمت باعتقاد بدعتهم تابع لهم فيها. فى بعض النسخ: «وأدخل الداعى النار بترك عمله» بتقديم الميم على اللام. فالمعنى بترك عمله بعلمه فى استعمال علمه فى العمل والإفتاء. قال برهان الفضلاء: «فيصدّ عن الحقّ» أى عن العمل بالمحكمات الناهية عن اتّباع الظنّ، الآمرة بسؤال أهل الذكر عليهم السلام. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «أمّا اتّباع الهوى فيصدّ عن الحقّ» أى علماً كان أو عملاً، فهو من موانع تناول الحقّ. «وطول الأمل» [ينسى الآخرة] فهو موجب لعدم تذكّر الآخرة المقتضى للعمل، فاتّباع الهوى مانع، و طول الأمل] موجب لرفع المقتضى. ويمكن أن يكون «ينسى» من الإنساء مهموز اللام؛ أى يؤخّر العمل للآخرة، فحذف العمل وأسند الفعل إلى الآخرة، فطويل الأمل لظنّه البقاء يؤخّر العمل للآخرة، ويقول: سأفعل لها فيما بعد. وقال بعض المعاصرين: «عالم أخذ بعلمه» هذا التقسيم هو للعلماء الذين علمهم مقصود بما يتعلّق بالعمل كالعالم بالشرية وكالعالم بالأخلاق، دون الذين علمهم مقصود لذاته كالعالم بالمبدأ والمعاد. انتهى.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٤٢٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور، معتبر عندي.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٤٢

\*\*\*\*\*

ص: ١٠٨

- 
- ١-١ . فى المحاسن: «عن آباءه عليهم السلام».
- ٢-٢ . المحاسن، ص ١٩٨، كتاب مصاييح الظلم، ح ٢٣، عن الحسن بن على بن فضال . تحف العقول، ص ٤٧، عن النبى صلى الله عليه وآله الوافى، ج ١، ص ١٩٩، ح ١٣٥؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٢٥، ح ٣٣١١٢.
- ٣-٣ . فى كتاب سليم: «عمل».
- ٤-٤ . فى الخصال: «ورجل».
- ٥-٥ . فى «بف»: «عن ريح». وفى الخصال: «بريح». وفى كتاب سليم: «من نتن ريح».
- ٦-٦ . فى «بف»: «إلى».
- ٧-٧ . فى «ب، ب» والوافى: «بترك».
- ٨-٨ . فى «بس» وحاشية «ب، ض، ف، و»: «عمله».
- ٩-٩ . فى الخصال بدل «واتباعه الهوى» هكذا: «ثم قال أمير المؤمنين عليه السلام: ألا إن أخوف ما أخاف عليكم خصلتين: اتباع الهوى».
- ١٠-١٠ . فى «ف»: «فيعدل». وفى «بح»: «فيضل».
- ١١-١١ . فى كتاب سليم: «وأما طول الأمل فينسى».

۱۲-۱۲. کتاب سلیم بن قیس ، ص ۷۱۸، ح ۱۸ ، مع زیادة . الخصال ، ص ۵۱ ، باب الاثنین، ح ۶۳ ، بسنده عن محمد بن یحیی العطار . راجع: الکافی ، کتاب الروضة ، ح ۱۴۸۳۶؛ والخصال ، ص ۵۲ ، باب الاثنین، ح ۶۴؛ ونهج البلاغة، ص ۸۳ ، الخطبة ۴۲؛ والأمالی للمفید ، ص ۹۲ ، المجلس ۱۱ ، ح ۱، و ص ۲۰۷ ، المجلس ۲۳ ، ح ۴۱؛ والأمالی للطوسی ، ص ۱۸۳ ، المجلس ۴ ، ح ۳۷ الوافی ، ج ۱، ص ۲۰۳ ، ح ۱۳۷.

## ۲- الحديث

۱۱۲ / ۲. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «الْعِلْمُ مَقْرُونٌ إِلَى الْعَمَلِ (۱)؛ فَمَنْ عِلِمَ عَمِلَ، وَمَنْ عَمِلَ عِلِمَ (۲)، وَالْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ (۳)، فَإِنْ أَجَابَهُ، وَإِلَّا أَرْتَحَلَ عَنْهُ» (۴).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: علم با عمل همدوش است (نجات و رستگاری انسان بهر دو مربوط است) هر که بداند باید عمل کند و هر که عمل کند باید بداند، علم عمل را صدازند اگر پاسخ گوید بماند و گر نه کوچ کند (مثلا کسی که میداند اطاعت خدا خوبست و لازم گویا همان دانستن او را بزبان حال صدا میزند و میگوید تو که میدانی اطاعت خدا خوبست اطاعت کن، اگر فرمان برد علمش ثابت و برجا ماند و گر نه با شک و شبهه و فراموشی از میان برود).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۵

\*\*\*\*\*



[ترجمه کمره ای]:

۲- امام صادق (علیه السلام) فرمود: علم جفت با عمل است، هر که خوب بداند عمل کند و هر که بدرستی عمل کند بداند، علم فریاد به عمل کند و اگر پذیرا شود بپاید و گر نه بکوچد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- امام صادق علیه السلام فرمود: علم همراه با عمل است (و نجات انسان در گرو هردو است) هرکس خوب بداند عمل می کند و هرکس عمل کند باید بداند که علم عمل را فریاد می زند و اگر پاسخش دهد بماند و الا کوچ کند و برود.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۰۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

التهتف، الصوت من باب ضرب و هتف به هتافاً، صاح به و دعاه و يقال: سمعت هاتفا يهتف اذا كنت تسمع الصوت ولا تبصر احداً. قد علمت ان العلم و العمل كالروح و الجسد، يتصاحبان و يتكاملان معاً، و ان كل مرتبة من العلم يقتضى عملاً بحسبه و كل عمل يتهيأ به لضرب من الحال و العلم، كل ذلك اذا كانت النية صحيحة و العمل خالصاً، فقولته عليه السلام: و العلم يهتف بالعمل فان اجابه و

الا ارتحل عنه، یعنی ان العلم اذا عمل بما يستدعيه و يقتضيه يتقوى به و يتكامل و اذا لم يعمل بمقتضاه و مؤداه، ينمحي و ينسى و يزول بالكلية.

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۲۱۵

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: العلم مقرون. [ص ۴۴ ح ۲] أقول: بقاء لا حدوثاً العمل يحتاج حدوثاً إلى العلم والعلم يحتاج بقاءً إلى العمل. ويشير بذلك قوله عليه السلام: «فمن علم عمل ومن عمل علم...» إلى آخره.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۱۶۶

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: المَقْرُون (به قاف و راء بی نقطه، به صیغه اسم مفعول باب «نَصَرَ»): دست و گردن بسته شده، نظیر آیت سوره ابراهیم: «

و تَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ»

«و مراد این جا، بی فایده و نامقبول درگاه الهی است، موافق آنچه گذشت در حدیث دوم باب ششم که «بَابُ صِفَةِ الْعُلَمَاءِ» است و مراد، این است که: عمل، باعث گشاد علم می شود. فاء در فَمَنْ، تفریعیّه است. مَنْ عَلِمَ عَمَلٍ امر در صورت خبر است. و همچنین است مَنْ عَمِلَ عِلْمٍ. و می تواند بود که امر این جا، برای اباحت باشد و راجع شود به نهی از طلب علم، پیش از عمل به آنچه معلوم

شده، موافق آنچه می آید در حدیث چهارم این باب. يَهْتَفُ (به تاء دو نقطه در بالا و فاء) به صیغه مضارع غایب معلوم باب «ضَرَبَ» به تقدیر «يَهْتَفُ بِمَنْ عَلِمَ» است. الْعَمَلُ مجرور به باء و [مجرور] به حکایت می تواند بود، و حاصل هر دو یکی است و مراد، این است که: صاحبش را می گوید: الْعَمَلُ، به تقدیر «أَدْرِكِ الْعَمَلَ». ضمیر مستتر در أَجَابَهُ و بارز در عَنْهُ راجع به مَنْ عَلِمَ است. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السّلام گفت که: دانش، نزد الله تعالی اعتبار ندارد تا وقتی که عمل به آن شود. پس هر که دانش دارد، باید که عمل به آن کند و هر که عمل به دانش کرد، باید که دیگر دانش به هم رساند به آنچه ندانسته. و دانش، می طلبد از صاحبش عمل را. پس اگر صاحبش اجابت کرد دانش را، مانند دانش و صاحب اعتبار شد؛ و اگر اجابت نکرد، جدا شد از صاحبش به سبب عروض نسیان یا به سبب بی اعتباری.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۴۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (مقرون) ای مربوط من «القرن» بالكسر، وهو حبل يجمع به البعيران، والبعير المقرون بآخر  
 ژکالقرین. ومنه المقرن، قال الله تعالى في سورة إبراهيم:

«وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقْرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ». (ومن عمل علم) یعنی هو العالم حقيقةً. (والعلم يهتف) بمنزلة الدليل. و«التهتف» بالفتح: الصوت. هتف به كضرب. و«ارتحال العلم» إِمَّا بنسيانه، أو بانعدام عزّته واعتباره، فلو أُطلق عليه اسم العالم فعلى التجوّز أو التهكّم. چنانکه قوّت پرواز را دوبرال دهند، همیشه فایده؛ هم دهند علم و عمل. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «الفاء» في «فمن» تفریعیّة. «فمن علم عمل» أمر في صورة الخبر، وكذا «من عمل علم» يمكن أن يكون الأمر هنا للإباحة، فراجع إلى النهي عن طلب العلم قبل العمل بما علم كما يجيء في التالي للتالي.

«ارتحل عنه» أى بعروض النسيان، أو انحطاط قدره ومنزلته. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «مقرون» أى قرن العلم مع العمل فى كتاب الله وكلامه، كقوله تعالى:

«الَّذِينَ آمَنُوا

\*

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»

\*

، وعلّق المغفرة والنجاة عليهما. «فمن علم عمل، ومن عمل علم» أمر فى صورة الخبر، أى يجب أن يكون العلم مع العمل بعده، والعمل مع العلم قبله. «يهتف» أى يصيح ويدعو صاحبه بالعمل على طبقه، فإن أجابه وعمل استقرّ فيه وتمكّن، وإلا ارتحل عنه بدخول الشكّ والشبهة عليه [ولو إلى] ساعة الارتحال من دار الدنيا. ويحتمل أن يكون المراد بمقرونية العلم مع العمل عدم افتراق الكامل من العلم عن العمل بحسب مراتب كماله، وعدم افتراق بقاء العلم واستكمالته عن العمل على وفق العلم. «فمن علم» أى علماً كاملاً معتبراً مقبولاً باقياً «عمل». «ومن عمل علم» أى أبقى علمه واستكملته، تفصيل لما أجمل قبله. «والعلم يهتف بالعمل» أى مطلقاً، فإن أجابه وعمل قوى واستقرّ وتمكّن فى قلبه، وإلا ضعف وزال عن قلبه. نعوذ بالله .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٢٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام: مقرون إلى العمل: أى قرن العلم مع العمل فى كتاب الله كقوله تعالى

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

\*

وعلق المغفرة و النجاة عليهما، فمن علم عمل، و من عمل علم، أمر في صورة الخبر أى يجب أن يكون العلم مع العمل بعده، و العمل مع العلم، وقوله: و العلم يهتف، بالعمل أى يصيح و يدعو صاحبه بالعمل على طبقه، فإن أجابه و عمل استقر فيه، و تمكن، و إلا ارتحل عنه بدخول الشك و الشبهة عليه أو بنسيانه، و يحتمل أن يكون المراد بمقرونية العلم مع العمل عدم افتراق الكامل من العلم عن العمل بحسب مراتب كما له و عدم افتراق بقاء العلم و استكماله عن العمل على وفق العلم، فقوله: فمن علم. أى علما كاملا باقيا عمل، و من عمل علم أى أبقى علمه و استكماله، تفصيل لما أجمل قبله، و قوله: و العلم يهتف، أى مطلقا فإن أجابه و عمل قوى و استقر و تمكن فى قلبه و إلا ضعف و زال عن قلبه، ذكرهما بعض الأفاضل و الأخير أظهر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٤٢

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

١١٣ / ١١٣ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ (٥) ،  
عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «إِنَّ الْعَالِمَ إِذَا لَمْ يَعْمَلْ بِعِلْمِهِ، زَلَّتْ مَوْعِظَتُهُ عَنِ الْقُلُوبِ كَمَا  
يَزِلُّ الْمَطْرُ عَنْ الصِّفَا (٦)» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: چون عالم بعلم خویش عمل نکند اندرزش از دل‌های شنوندگان بلغزد چنان که باران از سنگ صاف بلغزد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- فرمود: محققا چون عالم به علم خود عمل نکند پند او از لوحه دل‌ها بلغزد و فرو ریزد چنانچه قطره باران از روی سنگ صاف.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت‌اللهی]:

۳- امام صادق علیه السلام فرمود: بیقین چون عالم به علم خود عمل نکند اندرز او از دل‌ها بلغزد و فروریزد و بر دل نشیند و بی اثر باشد چنانکه قطره باران از روی سنگ صاف فروریزد و در آن فرونرود.

\*\*\*

ترجمه آیت‌اللهی؛ ج ۱، ص ۱۰۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

التهتف، الصوت من باب ضرب و هتف به هتافا، صاح به ودعاه و يقال: سمعت هاتفا يهتف اذا كنت تسمع الصوت و لا تبصر احدا. قد علمت ان العلم و العمل كالروح و الجسد، يتصاحبان و يتكاملان معا، و ان كل مرتبة من العلم يقتضى عملا بحسبه و كل عمل يتهيأ به لضرب من الحال و العلم، كل ذلك اذا كانت النية صحيحة و العمل خالصا، فقوله عليه السلام: و العلم يهتف بالعمل فان اجابه و الا ارتحل عنه، يعنى ان العلم اذا عمل بما يستدعيه و يقتضيه يتقوى به و يتكامل و اذا لم يعمل بمقتضاه و مؤداه، ينمحي و ينسى و يزول بالكلية. غير معروف «عن ابى عبد الله عليه السلام قال: ان العالم اذا لم يعمل بعلمه، زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا». الزلل هو انتقال الجسم من مكان الى مكان، و زل اى زلق، و فى صفة الصراط: مدحضة، مزلة و هى مفعلة من زل يزل اذا زلق، اريد انه يزلق عليه الاقدام و لا تثبت، استعير هاهنا اعنى فى قوله عليه السلام: زلت موعظته، لعدم اثر الموعظة و ثباتها فى قلوب المستمعين. و الصفا صخرة ملساء و الجمع صفى و اصفاء، و الصفواء و الصفوان الحجارة و الواحدة صفوانة، و قوله عليه السلام: كما يزل المطر عن الصفا، كأنه شبه العلم و الموعظة بماء المطر و عدم تأثيره و ثباته فى القلوب بعدم استقرار المطر فى الحجر الاملس. و السر فى عدم تأثير الموعظة اذا صدر عن لا يوصف بمقتضاها و لا يعمل بمؤداه، ان الكلام من حيث يبتدى مصدره من القائل، يمكن ان ينتهى مورده الى مثل ذلك من السامع، فان كان ابتدائه نزوله من قلب المتكلم، كان انتهائه صعوده الى قلب السامع فيتأثر منه القلب، و ان كان الابتداء من اللسان دون مشاركة القلب، كان الانتهاء الى ظاهر السمع فيتأثر منه الصماخ بمقارعة الهواء دون القلب، فلا وقع لمثل هذا الكلام، فتأثير الروحانى للروحانى و الجسمانى للجسمانى.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: عن علي بن محمد القاشاني هذا هو علي بن محمد القاشاني الاصبهاني الضعيف من ولد زياد مولى عبد الله بن عباس من آل خالد بن الازهر، ذكره الشيخ فيما يحضرنى الآن من نسخ كتاب الرجال فى أصحاب أبى الحسن الثالث عليه السلام، وضعفه العلامة و الشيخ تقى الدين بن داود نقله عنه من أصحاب أبى جعفر الثانى عليه السلام. و أما أبو الحسن على بن محمد بن شيره باعجام الشين المكسورة و اسكان الياء المثناة من تحت ثم الراء المفتوحة القاشانى الفقيه الفاضل المكثّر من الحديث الذى مدحه النجاشى و قال: غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى، و ذكر أنه سمع منه مذاهب منكورة و ليس فى كتبه ما يدل على ذلك . فالذى يستبين لى أنه غير هذا و أنه لا مساغ لكونه هذا كما ظنه العلامة و تبعه على ذلك تقى الدين بن داود. فقد ذكره الشيخ أيضا فى كتاب الرجال فى أصحاب أبى الحسن الثالث عليه السلام قبل هذا و وثقه فقال على بن شيرة ثقة . و العلامة نقله أيضا عنه من أصحاب أبى جعفر الثانى عليه السلام، فأما ابن داود فقد نقله عنه فى أصحاب أبى الحسن الثانى مولانا الرضا عليه السلام . و بالجملة ان كلامهما هناك فى اختلال و ظنهما فى خيال، و مع ذلك كله فقد نسبا كلام الشيخ الى الاضطراب. و يستقيم الامر بمعرفة أن النجاشى انما ذكر القاشانى الثقة الفقيه الفاضل صاحب الكتب و لم يتعرض لذكر القاشانى الاصبهاني الضعيف، فليتبصر. قوله عليه السلام: كما يزل المطر عن الصفا الصفا بالقصر فى الاصل صفا الصخرة الملساء و الحجر الاملس، ثم سمي به أحد جبلى المسعى. و جمع الصفاة أيضا أصفاء بالمد، و صفى بالضم و الصفواء بالمد، و كذلك الصفوان مطلق الحجرة الواحدة الصفوانة.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٩٧

\*\*\*\*\*



[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: القاسانى. [ص ٤٤ ح ٣] أقول: بالقاف والسين المهملة بين ألفين ثمّ النون. فى القاموس: وقاسان بلد بماوراء النهر، وناحيةً بأصفهان غير المذكور مع قمّ.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٦٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق عليه السلام گفت كه: به درستی كه دانا چون عمل نکند به دانش خود، بند نمی شود نصیحت او در دل ها، چنانچه بند نمی شود باران در سر سنگ هموار.

صافى در شرح كافى؛ ج ١، ص ٣٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: «زلت قدمه»: كفر. و (الصفاء) بالقصر: جمع صفاة، وهو الحجر الصلد لا ينبت. ووجه الشبه الفيضان والقساوة؟ ومن القلوب كالحجارة، أو أشدّ قسوة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «بعلمه» أى بالمحكّمات الناهية عن اتّباع الظنّ، الأمر بسؤال أهل الذّكر عليهم السلام. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «الموعظة»: النهى عن الدخول فى المحارم والمعاصى - فعلاً كان أو تركاً - أو ذكر ما يلبّن القلب من الثواب والعقاب. والمعنى: إذا لم يعمل العالم بمقتضى علمه، ونهى عن ارتكاب ما ارتكبه من ترك العمل بعلمه، أو ذكّر الثواب والعقاب لتليين القلوب، لم يؤثّر نهيّه أو ذكره ذلك فى القلوب، إنّما يمسه ويزلّ عنها كما يزلّ المطر عن الصفا. و«الصفاء»: جمع صفاة، وهى الصخرة والحجر الأملس، فما كان من القلوب صوافى البواطن يُقبَل على العمل؛ لما فيها من الرقة

والصِّفاء لا بتأثير موعظةٍ، وما كان قاسية كدرته لا يستقرّ هذه الموعظة ولا تدخلها لتؤثّر، إنّما الاستقرار والدخول لموعظة العامل بعلمه . انتهى . ذكر رحمه الله أعلى القلوب؛ يعنى قلوب الحجج المعصومين عليهم السلام، وأسفلها كفاية بفهمهما عن فهم الأوساط، وموعظة المعصوم لمثل سلمان وأبى ذرّ -رضى الله عنهما- كثيرة، فلا قدح فى قوله: «لا بتأثير موعظة».

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٤٢٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام عن الصفا، هو مقصورا جمع الصفاة وهى الحجر الصلد الذى لا ينبت، شبه العلم و الموعظة بماء المطر و عدم تأثيره و ثباته فى القلوب بعدم استقرار المطر فى الحجر الأملس، و لعله محمول على عدم التأثير التام غالبا لثلا ينافى ما مر من شدة حسرة من دعا إلى خير و لم يعمل به، أو على ما عرف السامع من حاله عدم العمل به، و السابق على عدمه، و يمكن حمل السابق على ما إذا كان عاملا وقت الدعوة فترك بعده و الأول أظهر.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٤٣

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

١١٤ / ٤ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْمُنْقَرِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ هَاشِمِ بْنِ الْبَرِيدِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ:

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَسَأَلَهُ عَنْ مَسَائِلَ فَأَجَابَ، ثُمَّ عَادَ لِيَسْأَلَ عَنْ ١ / ٤٥

مِثْلَهَا ، فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «مَكْتُوبٌ فِي الْأَنْجِيلِ : لَا تَطْلُبُوا عِلْمَ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (٨)  
وَلَمَّا تَعْمَلُوا بِمَا عِلِمْتُمْ؛ فَإِنَّ الْعِلْمَ إِذَا لَمْ يُعْمَلْ بِهِ، لَمْ يَزِدْ صَاحِبَهُ إِلَّا كُفْرًا، وَلَمْ يَزِدْ

ص: ١٠٩

- 
- ١-١ . فى نهج البلاغة : «بالعمل» .  
٢-٢ . فى نهج البلاغة: - «ومن عمل علم» .  
٣-٣ . «يهتف بالعمل»، أى يصيح به ويدعوه ، من الهتف وهو الصوت الشديد. أنظر : المغرب ، ص ٤٩ (هتف) .  
٤-٤ . نهج البلاغة ، ص ٥٣٩ ، الحكمة ٣٦٦ الوافى ، ج ١ ، ص ٢٠٤ ، ح ١٣٨ .  
٥-٥ . فى «ألف ، بر» : «القاشانى» .  
٦-٦ . «الصفاء» : جمع الصفاء ، وهى الصخرة والحجر الأملس ، أى غير الخشن ، أو الحجر الصلد الضخم الذى لا يثبت شيئا . أنظر : لسان العرب ، ج ١٤ ، ص ٤٦٤ (صفو) .  
٧-٧ . الوافى ، ج ١ ، ص ٢٠٥ ، ح ١٣٩ .  
٨-٨ . فى حاشية «بف» : «علما لاتعلمون» .  
مِنْ اللَّهِ إِلَّا بُعْدًا» (١) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :

مردى خدمت امام چهارم عليه السلام آمد و از او مسائلى پرسيد و آن حضرت جوابداد سپس بازگشت تا همچنان پرسد حضرت فرمود: در انجيل نوشته است كه: تا بدان چه دانسته ايد عمل

نکرده اید از آنچه نمیدانید نپرسید، همانا علمی که بآن عمل نشود جز کفر [ناسپاسی] داننده و دوری  
او را از خدا نیفزاید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴-مردی خدمت علی بن الحسین (علیهما السلام) آمد و پرسشهایی کرد و پاسخ داد و سپس  
برگشت از مانند آنها پرسد، امام (علیه السلام) فرمود: در انجیل نوشته است از علم آنچه ندانید  
نپرسید و هنوز بدان چه دانستید عمل نکردید، زیرا علمی که بدان عمل نشود جز کفر برای عالم خود  
و جز دوری از خدا نیفزاید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۲۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴-مردی خدمت امام چهارم علیه السلام آمد و پرسشهایی کرد و امام پاسخ را داد و سپس  
بازگشت تا همچنان پرسد، امام علیه السلام فرمود:

در انجیل چنین نوشته شده است: از علم آنچه را که نمی دانید و به آنچه که دانسته و عمل نکرده اید  
نخواهید و طلب نکنید زیرا وقتی به علم عمل نمی شود به صاحبش جز بر کفر و دوری از خداوند  
ثمری ندارد.

\*\*\*

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن ابيه، عن القاسم بن محمد عن المنقری». و هو سلیمان بن داود. - كما مر ذكره -  
. «عن علی بن هاشم بن البرید. ابو الحسن الزبیدی الخزاز مولا هم الكوفی من اصحاب الصادق  
عليه السلام. «عن ابيه». غير مذكور في كتب الرجال «قال: جاء رجل الى علی بن الحسين عليهما  
السلام فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال علی بن الحسين عليهما  
السلام: مكتوب في الإنجيل: لا تطلبوا علم ما لا تعلمون و لما تعملوا بما علمتم، فان العلم اذا لم  
يعمل به لم يزد صاحبه الا كفرا و لم يزد من الله الا بعدا». عن مثلها، اي عن مسائل اخرى هي  
مثلها في نوع العلمو قوله عليه السلام: لا تطلبوا علم ما لا تعلمون و لما تعملوا بما علمتم، الواو  
للحالية، اي لا تسألوا عن اشياء لا تعلمونها، و انتم لم تعملوا بشيء مما علمتم او علمتم الى الآن. و  
اعلم، ان العلوم كما مر علی قسمين: فمنها ما يتعلق بالعمل و يقال له علم المعاملة و ثمرتها و غايتها  
نفس العمل، و منها لا يتعلق بعمل و لا المقصود منه شيء من الاعمال و المعاملات، و هو العلم  
المحض و المعرفة الخالصة و لا غاية له الا الجلايا القدسية كالعلم بذات الله و صفاته و افعاله، فهذا  
العلم كلما يزداد، يزداد صاحبه بصيرة و في - قلبه نورا و بالحق استيناسا و الى عالم الآخرة و دار  
الملكوت اشتياقا و عن دار الدنيا استيحاشا. و اما العلم المتعلق بالاعمال و المعاملات فليس في  
ازدياده و اشتداده فائدة الا بقدر ما يحتاج إليه لاجل العمل، ففائدته اذن انما هي نفس العمل  
بحسبه، فاذا لم يعمل به كان وجوده في النفس لكونه علما جزئيا متعلقا بامور جزئية جسمانية  
متغيرة، حجبا عن الحق و زيادته و الاستغراق فيه نسيانا للآخرة و سدا من الرجوع الى جانب القدس

و اشتغالاً بما سواه طول العمر، ثم يتشعب منه آثار رديئة و ينبعث منه عادات ممرضة للنفس مميتة للقلب، فهذا هو المراد من قوله عليه السلام: فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه إلا كفراً، والمراد به انه اذا وقع الاهتمام به لا على قصد العمل و الاستغراق فيه. قوله:

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٢١٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: «إلا كفراً». [ص ٤٥ ح ٤] أقول: حيث إن ترك العمل من العالم مظنة استخفافه في الدين، وهو كفر. ومن الجائز حمل الكفر على الستر والحجاب عن الحق، ونظيره: «إفشاء سر الربوبية كفر» أي ستر وحجاب.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٦٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: آمد مردی سوی امام زين العابدين عليه السلام. پس پرسید او را از مسئله ای چند. پس امام، جواب آنها گفت. آن مرد، بعد از رفتن، برگشت تا مسئله چند دیگر پرسد. پس امام عليه السلام گفت که: به وحی الهی، نوشته شده در انجیل عیسی این که: مطلبید دانش چیزی را که نمی دانید، بر حالی که هنوز عمل نکرده اید به آنچه دانستید؛ چه دانشی که عمل کرده نشد به آن، زیاد نشد صاحبش، مگر به اعتبار کافری و زیاد نشد صاحبش نسبت به الله تعالی، مگر به اعتبار دوری.

صافی در شرح کافی ؛ ج ١ ، ص ٣٤٨

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (عن مثلها) دفع لتوهم عنها على الاكتفاء. (ولمّا تعملوا) حالية. والأولى (ما علمتم) على ما لم يسمّ فاعله من التفعيل؛ لما لا يخفى. و (لم يزد) الثاني بمنزلة التعليل للأول. والتمادى فى كفر المعصية قد ينجرّ إلى الكفر، كفر الارتداد. قال برهان الفضلاء: «الواو» فى «ولمّا» للحال، والنهى فى «لا تطلبوا» للتزيه والألوية. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «لا تطلبوا» أى إذا كان من شأن علمكم عدم التأثير فيكم، وعرفتم ذلك من أنفسكم بترك العمل بما علمتم، فالأصلح لكم ترك طلب العلم بما لا تعملونه من الأعمال. «لأنّ العلم إذا لم يُعمل به لم يزد صاحبه إلاّ كفراً» أى جحوداً؛ فإنّ ترك العمل مع العلم جحود وعدم إقرار بما عرفه وكفر به، والجاهل لا يلزمه الإنكار، ولا يكون منه الجحود. فها هنا ثلاث مراتب: الأولى: الجاهل بالجهل الصرف بدون إنكار. الثانى: الجاهل بما يجب العلم به مع الإنكار، وهذا أسوأ حالاً من الأولى. والثالث: العالم به مع جحده، وهذا أسوأ حالاً منهما؛ فإنّ المعرفة فى نفسها وإن كانت حسنة لكنّ الجحود بعدها من أقبح القبائح، والحالة الملتئمة منهما أسوأ [حالاً] من الملتئمة من الإنكار والجهل، ومن الجهل الصرف بكثير. ثمّ مراتب الجحود مختلفة: فمنها: الجهل على الإطلاق، وهو الخالى عن كلّ وجه من وجوه الإقرار بعد العلم، وهو كفر مطلق فى الربوبية، أو التوحيد، أو الرسالة، أو ما هو من ضروريّات الدّين. والثانية: الجحد بترك العمل مطلقاً بعد الإقرار باللسان، وهذه كالأولى فى كونه كفراً مطلقاً، وإنّما يجرى فى العمليّات. والثالثة: الجحد بترك العمل ببعض من الضروريّات بعد الإقرار باللسان، وهذا ليس كفراً مطلقاً، بل هو كفر به. «ولم يزد من الله إلاّ بعداً» أى من رحمته و ثوابه و نيل ما عنده؛ وذلك لأنّ فى الجحود من استحقاق العقاب والبعد عن المغفرة والثواب أكثر ممّا فى الجهل والترك، وفى الإنكار معها. انتهى. غرضه من مطلق الكفر فى الربوبية، الجحد باللسان فقط؛ لثبوت المعرفة الفطرية لكلّ مكلف بالنصّ، وفى النصّ: أنّ الجحد بها جحد بمجرد اللسان

«وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» .

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله عليه السلام و لما تعلموا: الواو للحال، أى إذا كان من شأن علمكم وعرفتكم ذلك من أنفسكم بترك العمل بما علمتم، فالأصلح لكم ترك طلب العلم، فإن ترك العمل مع العلم جحود بما عرفه وكفر به، و الجاهل لا يلزمه الإنكار و لا يكون منه الجحود، كذا قيل، و لعله عليه السلام إنما قال ذلك للمخالفين الذين كانوا فى زمانه عليه السلام، و كانوا لا ينفعهم العلم و لا العمل لكفرهم و ضلالهم، و أول العلوم التى كانت حصلت لهم العلم بأحقية أهل البيت عليه السلام للخلافة و لم يعملوا به، و يحتمل أن يكون الغرض الحث على العمل و الإخلاص فى طلب العلم لا ترك التعلم، فإنه واجب، و العمل واجب آخر مكمل للأول، و الله يعمل.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٤٣

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥/ ١١٥ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: بِمَ يُعْرَفُ النَّاجِي؟ قَالَ: «مَنْ كَانَ فِعْلُهُ لِقَوْلِهِ مُوَافِقًا، فَآثِبَتْ لَهُ (٢) الشَّهَادَةُ (٣)، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ فِعْلُهُ لِقَوْلِهِ مُوَافِقًا، فَإِنَّمَا ذَلِكَ مُسْتَوْدَعٌ (٤)» (٥).

ترجمه



\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مفضل گوید: بامام صادق علیه السلام عرض کردم! اهل نجات بچه علامت شناخته شود؟ فرمود  
آنکه کردارش موافق گفتارش باشد، گواهی بنجاتش حتمی است یا گواهی بنجاتش را منتشر کن و  
کسی که کردارش موافق گفتارش نباشد دینش متزلزل است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- مفضل بن عمر گوید: با امام صادق (علیه السلام) گفتم: به چه نشانه ناجی شناخته شود؟ فرمود: هر  
که کردارش موافق گفتارش باشد گواهی نجات او را ثبت کن (گواهی نجات او قطعی است و  
ل) کسی که کردارش موافق گفتارش نیست دیانت عاریه و لرزان دارد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۲۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- مفضل بن عمر می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم با چه نشانه ای شخص پیروز و  
باایمان شناخته می شود؟

فرمود: هرکس کردارش موافق گفتارش باشد گواهی نجات او ثبت گردیده (یعنی پیروز و اهل نجات است) و کسی که کردارش موافق گفتارش نیست دینش لرزان و عاریتی است (یعنی شکست خورده است).

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۰۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

فأثبت، یحتمل ان یكون بصیغة الماضی المجهول او بصیغة الامر المخاطب، و فی بعض النسخ فانما له الشهادة، و المعنى انه انما یعرف الناجی يوم القيامة من الهالك بان یكون قوله لفعله موافقا او لا یكون، فمن كان فعله لقوله موافقا و عمله لعلمه مطابقا فیکون ایمانه و شهادته ثابتا مستقرا، و من لم یکن كذلك کان ایمانه مستودعا مستعارا و علیه یحتمل قوله تعالى:

فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ

(الانعام-۹۸). فالذی ایمانه بعلم و یقین و بصیرة فذلک اثبت فی قلبه من الجبال الرواسی فهو من اهل النجاة و الفوز بالدرجات بلا شک و ریب و علامته ان یعمل بمقتضاه، و الذی ایمانه لیس عن بصیرة و یقین بل حصل له من افواه الرجال او من جهة التقليد او الاستحسان، فذلک لا اعتماد علیه و یزول بادنئی شبهة، فهو فی مشیئة الله ان شاء سلبه عنه و اهلکه و ان شاء تممه و انجاه من النار. قوله:

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملی]:

قال عليه السلام: له الشهادة. [ص ۴۵ ح ۵] أقول: أى العلم الحضورى الجازم أو شهادتنا له بالنجاة لا لغيره. وتقديم الظرف مع أداة الحصر لتأكيد القصر به.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۱۶۶

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: این حدیث با ضمیمه-که باعث توضیح این است-می آید در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در «بَابُ فِي عَلَامَةِ الْمُعَارِ» که باب صد و هشتاد و سوم است. مراد به ناجی کسی است که معذب به جهنم نشود اصلاً یا مخلد نباشد، از جمله منسوبین به مذهب شیعه امامیه یا منسوبین به تصدیق قرآن یا منسوبین به تصدیق کتاب شریعتی از کتاب های الله تعالی. فَعَلُهُ عبارت است از قدر مشترک میان عملی یا حکمی که از روی پیروی ظنّ یا پیروی علم است. قَوْلُهُ عبارت است از اعتراف به قرآن یا مانند آن از کتاب های شریعت الله تعالی به اعتبار اشتمال هر کدام بر آیات بَيِّنَاتٍ مُحْكَمَاتٍ نَاهِيَهُ از پیروی ظنّ در عمل و در حکم. پس موافقت فعل با قول، عبارت است از ترک پیروی ظنّ در عمل و در حکم. یعنی: روایت است از مفضل بن عمر، از امام جعفر صادق علیه السلام؛ مفضل گفت که: گفتم امام را که: به چه نشان، شناخته می شود صاحب نجات قیامت؟ امام گفت که: هر که کردارش با گفتارش موافق است. پس جز این نیست که ثابت است برای او و بس، گواهی به نجات قیامت. و هر که کردارش با گفتارش موافق نیست، پس نیست او مگر مکان عاریت ایمان، به معنی

این که مؤمن رسمی است، نه حقیقی. پس دو خطر دارد، چنانچه گذشت در شرح «و ذلک بتوفیق الله» تا آخر، در خطبه.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۴۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (من كان) أى مؤمن كان عاملاً بما علم عقلاً عن المعصوم ابتداءً أو بالواسطة. فى بعض النسخ: «فإنما له الشهادة» والمعنى الظاهر عليهما: أشهد أنه مؤمن حقاً. ويحتمل: أقبل شهادته لعدالته. والمشار إليه ل (ذلك) هو الموصول، على أن يكون «المستودع» بمعنى محلّ الوديعة والإيمان المفهوم سياقاً، إذا كان اسم المفعول. والمعنى: فإنما ذلك مستودع هالك، أو لله سبحانه فى المستودع المشيئة. ولا منافاة فى أحاديثهم عليهم السلام وباب التوبة مفتوح للعالم والجاهل، لكن للعالم إلى قبل المعاينة وللجاهل إلى المعاينة كما سيحىء فى الباب التالى للتالى، وتفسير آية سورة النساء:

«إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ» .

قال برهان الفضلاء: يحىء هذا الحديث بتمامه المبيّن له فى كتاب الإيمان والكفر فى الباب الثالث والثمانين والمائة، باب فى علامة المعار. والمراد ب«الناجى» الإمامى، لا يُعذّب بجهنم أصلاً، أو لا يخلّد فيها. و«الفعل» هنا عبارة عن القدر المشترك بين عمل، أو حكم بالظنّ أو بالعلم. و«القول» عبارة عن الاعتراف بالقرآن، أو كتاب آخر من كتب الشرائع الإلهية؛ فإنّ جميعها متضمّن للمحكّمات الناهية عن اتّباع الظنّ. فموافقة الفعل والقول عبارة عن ترك اتّباع الظنّ فى العمل والحكم. «فإنما له الشهادة» أى ثابت له الشهادة بأنّه من الناجين فى القيامة. «ومن لم يكن فعله لقوله موافقاً فإنما ذلك» مكانّ لعارية الإيمان، بمعنى أنّه مؤمن رسمى لا حقيقى، والمؤمن الرسمى من المستودعين

كما مرّ في أواخر شرح الخطبة في شرح قوله: «فذاك في المشيئة، إن شاء الله تبارك وتعالى أتمّ إيمانه، وإن شاء سلّبه إيّاه، ولا يؤمن عليه أن يصبح مؤمناً ويمسى كافراً، أو يمسى مؤمناً ويصبح كافراً». وقال السيّد الأجلّ النائني: «فإنّما له الشهادة» في بعض النسخ «فأبتّ له» بالباء الموحّدة قبل المنقوطة بنقطتين، من «البتّ». وسيذكر هذا الحديث في باب علامة المعار، وهناك قلت: فبِمَ يُعرف الناجي من هؤلاء جُعلت فداك؟ قال: «من كان قوله لفعله موافقاً، فأنت له الشهادة بالنجاة، ومن لم يكن فعله لقوله موافقاً فإنّما ذلك مستودع». فلا يبعد أن يكون هنا أيضاً: «فأنت» بالتاءين كما في ثمة. أمّا على النسخة الأولى: فمعناه: «من كان فعله لقوله موافقاً» أي لما يقول به ويعتقده - والمراد من «القول» الكلام الحاكي عن الاعتقاد - «فإنّما له الشهادة» أي شهادة الشاهد بالنجاة، وهو موافقة الفعل للقول الدالّة على ثبوت الاعتقاد ورسوخه واستقراره حتّى يوصله إلى النجاة، فدلّ بأداة الحصر على انحصار الشهادة له مؤكّدة بتقديم الظرف. ومن لم يكن فعله لقوله ومعتقده «موافقاً فإنّما ذلك مستودع» أي اعتقاده كالوديعه عنده يؤخذ ويسلب. أو المراد بالشهادة عدم غيبة المعرفة عن قلبه وحفظه لها، فيحصل النجاة بها. وأمّا على الثانية: «فأبتّ له الشهادة» أي فقطع له الشهادة، أي حضور الاعتقاد وحفظها عن الزوال والسلب عنه. أو المراد فقطع له شهادة شاهد النجاة بحفظ معرفته من السلب والزوال. وأمّا على موافقة ما في الحديث المنقول ثمة: «فأنت له الشهادة بالنجاة» أي فجاءت وحصلت له شهادة شاهد النجاة، وهو موافقة الفعل للقول أو الاعتقاد بالنجاة. وظاهر أوّل الحديث على ما نقله ثمة أنّ السؤال عمّن اعتقد الحقّ وقال به. انتهى. قوله: «في بعض النسخ: «فأبتّ له» بالباء الموحّدة قبل المنقوطة بنقطتين» يعني على الماضي المجهول من باب الإفعال. «بتّه» - كمدّ و فرّ - :قطعه، كأبتّه فانبتّ، أي فانقطع. القاموس «البتّ: القطع كالإبتات، و الانبتات: الانقطاع». والله أعلم بالصواب.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٣١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام فأبث له الشهادة: فى بعض النسخ هكذا بالباء الموحدة و  
الثاء المثلثة من البث بمعنى النشر، ويمكن أن يقرأ بصيغة المضارع المعلوم وبصيغة الأمر وبصيغة  
الماضى المعلوم، و فى بعضها بالموحدة أولاً ثم المثناة من البت بمعنى القطع، و فى بعضها فأثبت  
بالمثلثة ثم الموحدة ثم المثناة من الإثبات، و يحتمل الوجوه الثلاثة أيضاً كسابقه، و فى بعضها فإنما  
بث له الشهادة، و سيأتى هذا الحديث فى باب المستودع و المعار، و فيه فأتت له الشهادة بالنجاة، و  
هو أظهر. قوله عليه السلام فإنما ذلك مستودع: أى إيمانه غير مستقر و ثابت فى قلبه، بل يزول بأدنى  
شبهة، فهو كالوديعة عنده يؤخذ عنه، أو أنه مع عدم العمل بالعلم يحكم بإيمانه ظاهراً بمقتضى إقراره،  
لكن لا ينفعه فى الآخرة كثيراً لأنه كالمنافق، فكأنه سلب عنه فى الآخرة لزوال حكمه عنه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٤٤

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦ / ١١٦ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ، قَالَ:

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي كَلَامٍ لَهُ خَطَبَ بِهِ عَلَى الْمِنْبَرِ: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِذَا عَلِمْتُمْ فَاعْمَلُوا  
بِمَا عَلِمْتُمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ؛ إِنَّ الْعَالِمَ الْعَامِلَ بغيرِهِ (٦) كَالْجَاهِلِ الْحَائِرِ الَّذِي لَا يَسْتَفِيقُ (٧) عَنْ  
جَهْلِهِ، بَلْ قَدْ رَأَيْتُ أَنَّ الْحُجَّةَ عَلَيْهِ أَعْظَمُ، وَالْحَسْرَةَ

ص: ١١٠

---

١-١ . تفسير القمى ، ج ٢، ص ٢٥٩ . وفيه: «حدثنى أبى عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن  
داود رفعه ، قال: جاء رجلٌ...» الوافى ، ج ١، ص ٢٠٥ ، ح ١٤٠.

٢-٢ . فى «الف» و حاشية «ض» : «فإنما ثبت له» . وفى «ب ، بس» وحاشية «ج» وحاشية بدرالدين ومرآة العقول : «فأثبت له» أى فأنا أثبت له الشهادة وأنشرها بين الناس بأنه ناج . وفى المرآة : «ويمكن أن يقرأ بصيغة المضارع المعلوم وبصيغة الأمر وبصيغة الماضى المعلوم ... وفى بعضها [أى النسخ] : فإنما بثّ » . وفى : «ج، ف، بع» وحاشية «بس» : «فإنما ثابت له» . وفى «و ، بر» : «فإنما له» . وفى شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ١٧٢ : «وأثبت من الإثبات ، إمّا أمر ، أو ماضٍ معلوم ، أو ماضٍ مجهول ، أو متكلم ... وفى بعضها [أى النسخ] فأثبت له ... ويحتمل أن يقرأ فأنت ...» . وفى حاشية ميرزا رفيعا ، ص ١٤٥ : «فى بعض النسخ «فأثبت له » بالباء الموحدة قبل المنقوطة بنقطتين من البتّ » ، بمعنى القطع . وكذا فى المرآة عن بعض النسخ .

٣-٣ . فى الكافى ، ح ٢٩٣٠ والمحاسن : «بالنجاة» . وفى الأمالى : «فهو ناج» بدل «فأثبت له الشهادة» .

٤-٤ . أى إيمانه غير مستقرّ وغير مثبت فى قلبه ، بل يزول بأدنى شبهة ؛ فهو كالوديعة عنده يؤخذ عنه ، وهو فى مشيئة الله ، إن شاء تمّمه وإن شاء أخذه . أنظر شروح الكافى .

٥-٥ . الكافى ، كتاب الإيمان و الكفر ، باب فى علامة المَعَار ، ح ٢٩٣٠ . وفى المحاسن ، ص ٢٥٢ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢٧٤ ، بسنده عن محمّد بن سنان ، عن مفضل بن صالح ، عن جابر الجعفى ، وفيهما مع زيادة فى أوّله . الأمالى للصدوق ، ص ٣٥٨ ، المجلس ٥٧ ، ح ٧ ، بسنده عن محمّد بن سنان الوافى ، ج ١ ، ص ٢٠٦ ، ح ١٤١ .

٦-٦ . فى حاشية «بف» : «بغير بصيرة» .

٧-٧ . الاستفاقة : استفعال من أفاق ، بمعنى رجع إلى ما كان قد شغل عنه وعاد إلى نفسه ، والمراد ، الخلاص عن الجهل . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ١٧٤ ؛ النهاية ، ج ٣ ، ص ٤٨١ (فوق) .

أدوم (١) على هذا العالم المنسليخ من (٢) علمه منها (٣) على هذا الجاهل المتحير فى جهله ، وكلاهما حائرٌ بايرٌ (٤) ، لا ترتأبوا (٥) فتشكّوا ، ولا تشكّوا فتكفّروا ، ولا ترخصوا (٦) لآئفسكم فتدهنوا ، ولا تدهنوا فى (٧) الحقّ فتحسروا ، وإنّ من الحقّ أن تفقهوا ، ومن الفقه أن لا تغتروا (٨) ،

وَإِنَّ أَنْصَحَكُمْ لِنَفْسِهِ أَطْوَعُكُمْ لِرَبِّهِ، وَأَغَشَّكُمْ لِنَفْسِهِ أَعْصَاكُمْ لِرَبِّهِ، وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ يَأْمَنْ وَيَسْتَبْشِرْ (٩)،  
وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ يَخِبْ (١٠) وَيَنْدَمْ (١١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام در سخنرانی منبر خویش فرمود: ای مردم چون دانا شدید بآن عمل کنید شاید هدایت شوید. عالمی که بر خلاف علمش عمل کند چون جاهل سرگردانی است که از نادانی بهوش نیاید بلکه حجت بر او تمامتر و حسرت این عالمی که از علم خویش جدا شده بیشتر است از حسرت جاهل سرگردان در جهالت و هر دو سرگردان و خوابند. تردید و دو دلی بخود راه ندهید تا بشک افتید و شک نکنید تا کافر شوید و بخود اجازه ندهید (از خود سلب مسئولیت نکنید) تا سست شوید و در راه حق سست نشوید تا زیان یابید. از جمله حق اینست که دین را بفهمید و از فهمیدن است که فریب نخورید. همانا خیر خواه - ترین شما نسبت بخود مطيعترين شماست خدا را و خائن ترین شما با خود نافرمانترین شماست خدا را، کسی که اطاعت خدا کند ایمن گردد و مژده یابد و آنکه نافرمانی خدا کند نومید گردد و پشیمان شود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امیر المؤمنین (علیه السلام) ضمن یک سخنرانی بر منبر فرمود: ایا مردم، وقتی دانستید بدان چه دانید کار کنید، شاید هدایت شوید، به راستی دانائی که بر خلاف وظیفه کار کند، چون نادان



سرگردانی است که به هوش نیاید از نادانی خود، بلکه من می دانم حجت بر او بزرگتر و افسوس بر این دانای علم از دست رفته پاینده تر است از آن بر این نادان سرگردان در جهل، هر دو سرگردان و نابودند، تردید به خود راه ندهید تا به شک افتید و شک نکنید تا کافر شوید، از خود سلب مسئولیت نکنید تا سست شوید و سستی نکنید تا زیانمند گردید، محققا از حق و درستی است که دین فهم شوید و از دین فهمی است که فریب نخورید (سست نشوید خ ل)، برآستی خیرخواه تر شما برای خود فرمانبرتر شما است برای پروردگارش، و گول زن تر شما خویش را نافرمانتر شما است به پروردگارش، هر که فرمان خدا برد آسوده و مژده یاب است و هر که نافرمانی خدا کند نومید و پشیمان است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۲۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امیر المؤمنین علیه السلام ضمن یک سخنرانی در منبر فرمود: ای مردم! وقتی دانستید به آنچه که می دانید عمل کنید شاید هدایت شوید بیقین هر که برخلاف علمش عمل کند، چون نادان سرگردانی است که از نادانی خود به هوش نیاید و آگاه نگردد، بلکه من می دانم حجت بر او تمامتر و افسوس و اندوه بر این عالم بی عمل بیشتر است از جاهل سرگردان، هر دو سرگردان و نابودند، تردید به خود راه ندهید تا به شک افتید و شک نکنید تا کافر شوید، از خود سلب مسئولیت نکنید تا سست شوید و در راه حق سست نشوید تا که زیان بینید.

به یقین حق این است که دین را بفهمید و بخاطر فهم و درک است که فریب نمی خورید، برآستی خیرخواه تر شما برای خود، فرمانبردارترین شماست نزد پروردگار خود و خائن ترین شما با خود، نافرمانترین شما به خدای خویش است هرکس خدا را فرمان برد مژده یابد و آسوده خاطر است و آنکه خدا را نافرمانی کند ناامید و پشیمان شود.

\*\*\*

ترجمه آیت اللہی ؛ ج ۱ ، ص ۱۰۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

المنبر مفعول من النبر و هو الرفع، استفاق من مرضه و سكره و يستفيق اى خلص و كذا افاق يفيق افاقه بمعناه. فقوله عليه السلام: لا يستفيق عن جهله، إشعار بأن الجهل كالسكر و الجاهل كالسكران المعنى. اما قوله عليه السلام: اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون، فالمراد- كما اشترنا إليه- ان العلم هو المبدأ و الغاية، فالانسان اذا عمل بمقتضى علمه يؤدي عمله الى صفاء فى قلبه و استعداد لعلم اخر فوق ما علمه او لا عدة و شدة، ثم اذا عمل بمقتضى العلم الحاصل بعد ذلك العلم الاول، يحصل له استعداد اخر و بحسبه علم و انكشاف اخر، و هكذا يتزايد العلم قوة و ضياء حسب تتابع الاعمال حتى ينتهى الى الاهتداء بهدى الله و هو نور اليقين و الايمان الحقيقى، و ذلك النور غاية كل علم و عمل و حركة و سعى يفعلها الانسان الموفق. قوله عليه السلام: ان العالم العامل بغيره، اى بغير علمه او بغير ما يقتضيه علمه كالجاهل الذى لا يتنبه بشىء من العلوم اصلا و لا يخرج من جهله الساذج البسيط و هذه المساواة، لان العلم الذى هو الكمال و الفضل هو العلم الحقيقى الثابت و النور العقلى المسمى فى القرآن بالهدى و الحكمة و الفضل، لا العلوم الجزئية المتعلقة بالاعمال و الافعال، فهذه اذا لم يعمل بها كان وجودها كعدمها، و لان مثل هذه العلوم لتغيرها و تجددها لا تدوم يوم القيامة فتمحو و تزول، فيكون حال مثل هذا العالم الذى لم يعمل بعلمه فى عدم العلم و انسلاخه عنه كحال الجاهل المتحير الذى لم يتعلم اصلا و لم يفق عن جهله ابدا. قوله عليه

السلام: بل قد رأيت ان الحجة عليه اعظم و الحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير فى جهله، اما ان الحجة عليه اعظم فظاهر اذ لم يبق له مجال عذر فى تركة العمل و الطاعة و اتيانه المعصية، و اما ان الحسرة عليه ادوم فلوجهين: احدهما انه يرى منازل العلماء الذين لم ينسلخوا عن العلم فى الجنة و درجاتهم فى القرب منه تعالى فتشدد حسرته و ندامته بادراك انه لو لم ينسلخ عن علمه بترك العمل لكان مثلهم فى النعيم و القرب، و هذا بخلاف حال الجاهل المحض الذى لم يذق رتبة العلم قط. و الثانى ان النفس كلما كانت اقوى كان ادراكها للامور المؤلمة اشد، فان الحركات الفكرية سواء كانت فى جانب الخير بمقتضى العقل الصحيح او فى جانب الشر بمقتضى الوهم الغالط تخرج بها النفس من القوة الى الفعل. و اما النفوس العامية فكأنها لم تخرج بعد من القوة الى الفعل فى شىء من طرفى الخير و الشر، فلاجل ذلك يكون الحسرة و النكال على اهل الغواية و الضلال اشد و ادوم منها على اهل الغباوة و الجهال. قوله عليه السلام: و كلاهما حائر بائر، اى كلاهما مشترك فى الحيرة و الجهل، لان احدهما لم يكن عالما قط و الثانى انسلخ عن علمه و نسيه فصار مثله فى البوار و الهلاك يعنى موت الجهالة و النسيان، لان عالم الآخرة عالم الذكر و العرفان، و فيها حياة العلم و الايمان، فالجاهل الناسى لا يموت فيها و لا يحيى لانه يدرك الآلام الواصلة إليه التى هى من باب الشرور و اعدام الملكات الوجودية، و لا يدرك الخيرات و الملائمات الروحانية. قوله عليه السلام: لا ترتابوا فتشكوا.... الى آخره، كلام مستأنف فيه خطابات علمية و مواعظ برهانية فى باب اكتساب العلم و العمل و الاجتناب عن الارتياب و المداهنة و الكسل، اى لا ترتابوا و لا تمكنوا الريب و الشك فى قلوبهم، بل ادفعوا عنكم لئلا يستقر فى قلوبكم و اعتادوا به فتصيروا من اهل الشك و الوسواس فتكونوا كفارا، فان من غلب عليه الشكوك و الوسواس يصير من اهل الكفر، هذا فى باب العلم. و اما فى باب العمل فقوله عليه السلام: و لا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا، اى اعزموا على الطاعات و ترك المعاصى و المحرمات، و لا تساهلوا بان ترخصوا لانفسكم فى ارتكاب الشهوات و المنكرات فتقعوا فى المداهنة فى امر الدين و المساهلة فى باب الحق فتخسروا خسرا مبينا. و ان من الحق اللازم عليكم أولا ان تفقهوا فى الدين، و تعلموا الحلال و الحرام و الخير و الشر، ثم اعملوا بما فقهتم و افعلوا الخير و اجتنبوا عن الشر حسب ما علمتم، و لا تغتروا بعلمكم و

لا بعملكم، فان الغرور من المهلكات و المغرور بالعلم و الطاعة ادون حالا من الجاهل و العاصى .  
و ان انصحكم لنفسه بتخليتها عن المعاصى و الرذائل و تحليتها بالعلوم و الفضائل اطوعكم لربه، و  
ان اغشكم لنفسه باهمالها عن الطهارة و العلم، و ارسالها فى مرعى الشهوات و مهوى الجهالات، لان  
الرب تعالى غنى عما سواه، و انما الغاية فى الامر بالطاعة و العبودية، اصلاح النفوس و اكمالها و  
تخليصها عن النقائص و الشرور و الظلمات. قوله عليه السلام: و من يطع الله يأمن... الى آخره، لما  
اشار عليه السلام الى ان مدار الطاعة و العصيان على نصح النفس و الغش لها، عقب ذلك بان من  
يطع الله بنصح نفسه و تجريدها عن التعلقات و تطهيرها عن الرذائل و تنويرها بالفضائل، يأمن من  
العذاب و يستبشر بالمشوبات و المشاهدات، و من يعص الله بغش نفسه و تلطيخها بالشهوات و  
ارسالها فى مهوى الجهالات، يخب بخسران نفسه و يندم على تفويت الفرصة و تضييع العمر فى  
اكتساب السيئات و اقتراف الخطيئات.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٢٢١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: من قدرة الله. [ص ٤٥ ح ٧] أقول: من خلقه الأنبياء والحجج عليهم السلام عالمين  
ربانيين بكل شىء حتى يستقل علمك فى نظرك، والشيطان لا يستفزك حينئذٍ حيث يرى علمه مع  
كثرته فى علمهم كقطرة فى بحر لجى. قال عليه السلام: بغيره كالجاهل. [ص ٤٥ ح ٦] أقول: أى بغير  
العلم بل مقتضى هواه. قال عليه السلام: الذى لا يستفيق. [ص ٤٥ ح ٦] أقول: استفاق من مرضه ومن  
سكره وأفاق بمعنى. وبالجملة، الاستفاقة استفعال من أفاق إذا رجع إلى ما كان قد شغل عنه وعاد إلى  
نفسه. ومنه استفاقة المريض والمجنون والمغشى عليه والنائم. يقال: استفاق من مرضه. وتعديته هاهنا  
لتضمين معنى الانفعال. قال عليه السلام: لعلكم تهتدون. [ص ٤٥ ح ٦] أقول: أى طريق الجنة أو إلى  
علوم أخرى. قال عليه السلام: فهى حظّه. [ص ٤٦ ح ١] أقول: أى نصيبه ليس له فى الآخرة من خلاق

. قال عليه السلام: ولا تشكّوا. [ص ٤٥ ح ٦] أقول: سيأتي في باب دعائم الكفر وشعبه من كتاب الإيمان والكفر من أنّ الشكّ في الحقّ المعلوم من دعائم الكفر. قال عليه السلام: لا ترتابوا. [ص ٤٥ ح ٦] أقول: من الارتياب، طلب الريب فيه لكرهه عنه، يعنى أنّ طلب الشكّ في اليقينيّات بالخوض في الخصومات لكرهه عن تلك اليقينيّات يورث الشكّ فيها كما في قوله تعالى:

«أَنْزَلْنَاكُمْوهَا وَ أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ». ثمّ إنّ مناسبة هذه الفقرة لسابقها أنّه قد يترك العمل بالمعلوم لارتياب الشكّ وهو أيضاً منهيّ عنه. قال عليه السلام: يخب. [ص ٤٥ ح ٦] أقول: الخيبة: عدم نيل المطلوب.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٦٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: رَأَيْتُ (به صيغته متكلّم) اشارت است به اين كه: استتباط آن از قرآن، برای رعيت ميسر نيست. عَلَيْهِ متعلق به الْحُجَّة است و ضمير، راجع به الْعَالِمِ الْعَامِلِ بغيره است. عَلَى الْعَالِمِ الْمُنْسَلِخِ مِنْ عِلْمِهِ بدل عَلَيْهِ است. مِنْهَا متعلق به أَعْظَم است و ضمير، راجع به الْحُجَّة است. عَلَى هَذَا الْجَاهِلِ متعلق به ضمير مِنْهَا است؛ چون راجع به الْحُجَّة است، پس ترك ذكر نظاير اين ها در وَ الْحَسْرَةَ أَدْوَم، با وجود اين كه عطف است بر اسم و خبر أنّ برای اختصار است و به تقدير اين است كه: «وَ الْحَسْرَةَ عَلَيْهِ أَدْوَم عَلَى هَذَا الْعَالِمِ الْمُنْسَلِخِ» تا آخر. و در اين مقام، احتمالاتي ديگر هست، ليك ذكر عَلَيْهِ در اول و ذكر عَلَى هَذَا الْعَالِمِ در آخر ايا دارد از آنها. و بر هر تقدير، أَدْوَم به اعتبار اين است كه حسرت بر عالم، متصل است به موت او. و حسرت بر جاهل، بعد از بعث اوست در روز قيامت، موافق آنچه مي آيد در «كِتَابُ الْجَنَائِزِ» در احاديث باب هشتم و هشتم كه «بَابُ الْمَسْئَلَةِ فِي الْقَبْرِ وَ مَنْ يُسْأَلُ وَ مَنْ لَا يُسْأَلُ» است. از آن جمله در حديث اولش اين است كه: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يُسْأَلُ فِي الْقَبْرِ إِلَّا مَنْ مَحَضَ الْإِيمَانَ مَحَضًا أَوْ مَحَضَ الْكُفْرَ مَحَضًا وَ الْآخَرُونَ يُلْهَوْنَ

عَنْهُمْ». یا [أَدْوَم] به اعتبار این است که یکی منتهی است و دیگری منتهی نیست، یا منتهی است بعد از انتهای اول؛ زیرا که دوام، لازم ندارد ابدیت را، مثل آیت سوره مریم: «

وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا»

«یا به اعتبار این است که یکی طرفه دارد و دیگری ندارد یا کمتر دارد. یعنی: گفت امیر المؤمنین علیه السلام در اثنای سخنی که نصیحت به آن می کرد مردمان را بر منبر که: ای مردمان! چون دانستید چیزی را، پس عمل کنید به آنچه دانستید که شاید راستی یابید؛ چه به درستی که دانایی که عمل به ضدّ دانش خود کند، مانند نادان حیرانی است که هرگز به هوش نمی آید و از نادانی خلاص نمی شود؛ بلکه دیده ام در کتاب الهی این را که حجّت گیری الله تعالی بر آن دانا بزرگ تر است و پشیمانی، پاینده تر است بر این دانای جدا از دانش خود از حجّت گیری الله تعالی بر این نادانی که در مانده است در نادانی خود و هر کدام ایشان حیرانِ هالک است، به این معنی که هر دو در مانده اند؛ یکی در نادانی و دیگری در فایده نبردن از دانش که بدتر از نادانی است و هر دو جهنمی اند. اصل: «لَا تَزْتَابُوا فَتَشْكُوا، وَلَا تَشْكُوا فَتَكْفُرُوا، وَلَا تُرْخَصُوا لِأَنْفُسِكُمْ فَتُدْهِنُوا، وَلَا تُدْهِنُوا فِي الْحَقِّ فَتَحْسُرُوا، وَإِنَّ مِنَ الْحَقِّ أَنْ تَفْقَهُوا، وَمِنَ الْفِقْهِ أَنْ لَا تَعْتَرُوا، وَإِنَّ أَنْصَحَكُمْ لِنَفْسِهِ أَطْوَعُكُمْ لِرَبِّهِ، وَأَعْشَكُمْ لِنَفْسِهِ أَعْصَاكُمْ لِرَبِّهِ، وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ يَأْمَنْ وَيَسْتَبْشِرْ، وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ يَخْبَ وَيَنْدَمُ». . شرح: الدّهْن (به فتح دال بی نقطه و سکون هاء، مصدر باب «نَصَرَ») و الإذّهَان (مصدر باب افعال): نفاق؛ و مراد این جا، سهل انگاری است. اَنْ در دوم مفسره یا ناصبه است. پس تَفَقَّهُوا به صیغه امر یا به صیغه مضارع باب تَفَعَّلَ به حذف یک تاء یا باب «حَسَنَ» یا باب «عَلِمَ» است. معنی تَفَقَّهُ و فقه گذشت در شرح حدیث هفتم باب دوم. اَنْ در سوم ناصبه یا مفسره است. الإغْتِرَار (به غین بانقطه و دو راء بی نقطه، مصدر باب افعال): بازی خوردن از تصرف خلفای ضلالت در بلاد، موافق آیت سوره آل عمران: «

لَا يُغْرَبُكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ» .

« یعنی: طلب شکّ مکنید در آنچه دانسته شده از محکّمات قرآن که آخر، شکّ می کنید در آن. و شکّ مکنید در آن که کافر می شوید. و رخصت مکنید نفس های خود را در خواهش اختلاف از روی ظنّ که آخر، سهل انگار می شوید در آنچه در محکّمات قرآن است. و سهل انگار مشوید در آنچه در محکّمات قرآن است که زیانکار در آخرت می شوید. و به درستی که از جمله محکّمات قرآن است که فهمنده حدود «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ رَسُولِهِ» شوید و از جمله فهمیدن حدود «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» این است که بازی نخورید از دنیای ظالمان. و به درستی که اخلاصمندتر شما با خود، کسی است که قبول کننده تر است فرمان صاحب کلّ، اختیار خود را که در محکّمات قرآن است. و بی اخلاص تر شما با خود، کسی است که مخالفت کننده تر است فرمان صاحب کلّ اختیار خود را که در محکّمات قرآن است. و هر که فرمان برد الله تعالی را، خاطر جمع می شود از عذاب الله تعالی و خوشحالی داخل شدن بهشت به او می رسد در وقت مردن. و هر که نافرمانی کند الله تعالی را، بی مراد و پشیمان می شود.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۵۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (إذا علمتم) أي عقلاً عن الحجّة المعصوم العاقل عن الله. (فاعملوا بما علمتم) أي من غير تصرف من عندكم بالرّأى والقياس وادّعاء الكشف وغير ذلك من أسباب الضلالة والهلاك. (لعلكم تهتدون) هداية موصلة إلى النجاة. (إنّ العالم العامل بغيره) أي بغير ما علمه عقلاً عن العاقل عن الله. و«الاستفاقة»: الخلاص من السكر والمرض. شبه الجهل بهما. (على هذا العالم) عطف بيان ل (عليه)، أو بدل. واحتمال البيان من الراوى ليس بشيء. (منها) أي لأهل الحقّ ومعهم. و«الأندية»: جمع الندى على فعيل، بمعنى النادى، وهو مجلس القوم ومتحدّثهم ما داموا فيه مجتمعين. قال الأصمعي: فإذا تفرّقوا فليس بناذ. (بتذاكر العلم) صلة للأفعلين. (لا ترتابوا) أي فى

الإمامة. (فتشكوا) أى فى الرسالة. (فتكفروا بالله) (ولا ترخصوا لأنفسكم) أى فى المعصية، معصية الرسول، وأولى الأمر منكم. (فتدهنوا) فتقعوا فى المداهنة فى أمر الدين حق الإمام، والمساهلة فى مواعيد الكتاب والسنة، فتكونوا من الخاسرين بالخسران المبين. الجوهري: المداهنة كالمصانعة، والادّهان مثله من الإفعال، كالادّهان من الافتعال. (ومن الفقه أن لا تغتروا) أى بالأباطيل المحفوفة بأشياء من الحق كطريقة الصوفيّة القدرية؛ فإنّ للإيمان سلسلة واحدة ممتدّة من لدن آدم إلى انقراض الدنيا، وللکفر فى مقابله سلاسل شتى، فكما أنّ الإيمان قائم دائماً بالحجج المعصومين وشيعتهم، وفى شيعتهم فى كلّ زمان فقهاء فضلاء. فالکفر قائم دائماً بالطواغيت وتبعاتهم، وفى أشياعهم مهراء فى الشيطنة والنكراء. ولما بالغ الشيطان فى خدائعه فى أواخر عمره فى طريقة التصوّف؛ قصداً إلى إضلال الناجية من البضع والسبعين فى هذه الأمة مع علمه بأنّ الزيارات والشفاعات وغيرها من المنجيات من ورائهم، وأنهم لن يتهودوا ولن يتنصّروا ولن يتمجّسوا بالوسوسة، بُولغ فى أحاديث الأئمة عليهم السلام فى ردّ تلك الطريقة المهكّلة؛ استنبصاراً للشيعة بكفرها المنخبوء بأشياء من أسباب الإيمان. (وإنّ أنصحكم لنفسه أطوعكم لربّه) أى بطاعة مفترض الطاعة. (ومن يطع الله) أى بطاعة مفترض الطاعة. «بشّرني فاستبشرت»: سرّني فسرت، صرت مسروراً. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «رأيت» على المتكلّم وحده؛ إشارة إلى أنّ استنباط ذلك من القرآن لا يتيسّر للرعيّة. «عليه» متعلّق بـ«الحجّة». والضمير لـ«العالم» العامل بغيره». «على هذا العالم المنسلخ من علمه»: بدل «من» عليه». «منها» متعلّق بـ«الأعظم»، والضمير لـ«الحجّة». «على هذا الجاهل» متعلّق بضمير «منها»؛ لأنّه الحجّة، فترك النظائر فى «والحسرة أدوم» مع كونه عطفاً على اسم «أنّ» وخبرها؛ للاختصار. والتقدير: «الحسرة عليه أدوم منها على هذا العالم المنسلخ من علمه». والأدوميّة باعتبار أنّ الحسرة تدرك العالم بموته، والجاهل بعد بعثه وحشره موافقاً لما يجيء فى كتاب الجنائز فى الباب الثامن والثمانين، باب المسألة فى القبر ومن يُسأل ومن لا يسأل. «لا ترتابوا» أى لا تطلبوا الشكّ فيما علمتم من محكمات القرآن فتقعوا فى الشكّ فيها «فتكفروا» و«الدهن» بالفتح مصدر باب نصر. والإدهان على الإفعال بمعنى. والمراد هنا المداهنة والمساهلة. و«أنّ» فى الموضوعين مفسّرة أو ناصبة، فقوله: «تفقّهوا» إمّا على الأمر أو المضارع من التفعّل بحذف



إحدى التائين أو من باب حَسَنَ أو علم. وقد مرَّ معنى الفقه والتفقه في شرح السابع من الباب الثانى. و«الاغترار»: الانخداع، يعنى من خلفاء الضلالة ومشائخ الصوفيّة، قال الله تعالى في سورة آل عمران:

«لَا يَغُرَّتْكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ» .

وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إنّ العالم العامل بغيره» أى بغير العلم، والعمل بالشىء إعماله، أو بغير ما علم وجوب العمل به من الأعمال. و«الباء» صلة. و«الحائر» هو الذى لا يهتدى بجهة أمره. و«الاستفاقة»: الرجوع إلى ما شغل عنه، وشاع فى الرجوع عن السقم إلى الصحة. ومنه استفاقة المريض والمجنون والمغمى عليه. «بل قد رأيت» أى قد علمت علماً قريباً من المعاينة. والظرف متعلّق ب«الحجّة» والمتعلّق ب«أعظم» محذوف؛ اعتماداً على المذكور فيما يتلوا هذه القرينة، أو المذكور متعلّق بكلّ منهما «المنسلخ من علمه» أى المُشْرِف على الإنسلاخ. «على هذا العالم» متعلّق بقوله: «أدوم»، والجمله معطوفة على: «قد رأيت» أو على مدخول «أنّ». «وكلاهما حائر باير» الباير: الهالك. «لا ترتابوا فتشكّوا» الريب: مصدر رابنى الشىء، إذا حصل فيك الريبة. و«الريب» فى الأصل تحصيل الرّيبة والإيصال إليها والإيقاع فيها. وحقيقة الريبة قلق النفس واضطرابها. ومنه حديث الحسن بن علىّ بن أبى طالب عليهما السلام قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإنّ الشكّ ريبة، والصدق طمأنينة» . و«الارتباب»: الوصول إلى الرّيبة والوقوع فيها، أو اتّخاذ الريب بالمعنى المذكور. وليس الرّيب فى هذا الحديث مستعملاً فى الشكّ أو التّهمة أو غيرهما من لوازم معناه الأصلي وملزوماته التى شاع استعماله فيها. والمراد: لا توقعوا أنفسكم فى القلق والاضطراب بالتوغّل فى الشبهات، أو بمعارضة العلم فى مقتضاه من العمل فينتهى أمركم إلى أن تشكّوا فى العلوم و المتيقّن لكم. «ولا تشكّوا» أى لا توقعوا أنفسكم فى الشكّ واحذروا من طرّيانه على العلم. «فتكفروا» أى يوصلكم إلى الكفر وينتهى إلى الشكّ فيما يكون الشكّ فيه كفرًا. «ولا ترخصوا لأنفسكم» أى لا تسهّلوا لأنفسكم أمر الطاعة والعصيان، ولا تخفّفوا عليها ما شدد الله عليها من حقوقه. «فتدهنوا» أى تظهروا وتقولوا خلاف ما تضمرونه، أو تليّنوا عند إظهار الباطل ولا تنكروه. والإدهان: إظهار خلاف ما يضمّر، أو المقاربة فى

الكلام والتبيين . «لا تدهنوا فى الحق فتخسروا» أى لا تدهنوا فيما تعرفونه بالحقيّة «فتخسروا» أى فيحصل لكم النقص فى المعرفة الحاصلة لكم أو فى رأس مالكم الذى هو الإيمان . «وإنّ من الحق أن تفقهوا» أى من حقوق الله ومما أوجبه عليكم أن تتفقهوا. والتفقه: تعلمّ الفقه وتحصيل المعرفة بجميع ما هو معدود من العلوم الشرعيّة بأصولها وفروعها. «ومن الفقه أن لا تغتروا» أى لا تتخدعوا بالباطل، ولا تطعموا فيه. و«النصيحة»: إرادة الخير للمنصوح له، وهى اسم من النصّح بالفتح، وهو فعل النصيحة. و«الغش»: خلاف النصيحة، وهو إظهار خلاف ما أضمر، والاسم منه «الغش» بالكسر. فى بعض النسخ: «ويسترشد» مكان «ويستبشر» استبشرت به - على المعلوم -: صرت مسروراً . و«الخيبة»: الحرمان والخسران وعدم نيل المطلوب. «يندم» أى على تفويت الفرصة .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٣٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

مرفوع. قوله عليه السلام: العامل بغيره: أى بغير العلم أو بغير ما علم وجوب العمل به من الأعمال، و الباء صلة و الحائر هو الذى لا يهتدى لجهة أمره، و الاستفاقة الرجوع إلى ما شغل عنه و شاع استعماله فى الرجوع عن السقم إلى الصحة، و منه استفاقة المريض و المجنون و المغمى عليه، و فيه إشعار بأن الجهل كالجنون و السكر و المرض. قوله عليه السلام و الحسرة أدوم: مبتدأ و خبر و يحتمل أن يكون عطفًا على قوله الحجة عليه أعظم، و يكون قوله هذا العالم بدلا من قوله عليه، و الضمير فى منها راجعا إلى الحجة و الحسرة جميعا باعتبار كل واحدة منهما، و الأول أولى، و البائر الهالك. قوله عليه السلام لا ترتابوا: أى لا تمكنوا الريب و الشك من قلوبكم، بل ادفعوه عن أنفسكم لكيلا تعتادوا به و تصيروا من أهل الشك و الوسواس، فتكونوا من الكافرين، و الحاصل النهى عن التفكير فى الشكوك و الشبهات فإنها توهن اليقين و ينتهى إلى حد الشك، قال بعض الأفاضل: الريب مصدر رابى الشئ إذا حصل فيك الريبة و حقيقة الريبة فلق النفس و اضطرابها، و الارتباب

الوصول إلى الريبة و الوقوع فيها، و ليس الريب فى هذا الحديث مستعملا فى الشك أو التهمة أو غيرهما من لوازم معناه الأصلى أو ملزوماته التى شاع استعماله فيها، و المراد لا توقعوا أنفسكم فى القلق و الاضطراب بالتوغل فى الشبهات، أو بمعارضة العلم فى مقتضاه من العمل فىنتهى أمركم إلى أن تشكوا فى المعلوم، و المتيقن لكم، و قوله: لا تشكوا أى لا توقعوا أنفسكم فى الشك و احذروا من طريانه على العلم فىوصلكم إلى الكفر و ينتهى إلى الشك فيما يكون الشك فيه كفرا. قوله عليه السلام و لا ترخصوا لأنفسكم: أى لا تسهلوا لأنفسكم أمر الإطاعة و العصيان و لا تخففوا عليها من الحقوق، فتقعوا فى المداهنة فى أمر الدين و المساهلة فى باب الحق و اليقين، فتكونوا من الخاسرين، أو لا ترخصوا لأنفسكم فى ارتكاب المكروهات و ترك المسنونات، و التوسع فى المباحات فإنها طرق إلى المحرمات، و يؤيده بعض الروايات و هذا فى باب العمل كما أن سابقه كان فى باب العلم. قوله عليه السلام و إن من الحق أن تفقهوا: أى من حقوق الله الواجبة عليكم أن تتفقهوا و التفقه تحصيل المعرفة بجميع ما هو معدود من العلوم الشرعية، أصولها و فروعها قوله عليه السلام أن لا تغتروا: أى بعلمكم و عملكم أو تنخدعوا من النفس و الشيطان و النصيحة إرادة الخير للمنصوح له، و الغش إظهار خلاف ما أضمر، و الاسم منه الغش بالكسر كما ذكره فى مصباح اللغة، و الخيبة: الحرمان و الخسران، و فى بعض النسخ بالجيم من الوجوب بمعنى السقوط أو من الوجوب بمعنى الخوف، و الحاصل أن من يطع الله يأمن من العقوبات، و يستبشر بالمشوات، و من يعص الله يخب من الدرجات العلى و يندم على تقويت الفريضة و تضييع العمر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٤٦

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

١١٧ / ٧. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ:

١-١ . «الحسرة أدوم» : مبتدأ وخبر ، أو عطف على معمولي «أنّ» . و«على هذا العالم» بدل من «عليه» . وضمير «منها» راجع إلى «الحجّة» و«الحسرة» باعتبار كلّ واحدة منهما ، والأول أولى؛ لخلوّه عن هذا التكلّف في الضمير . أنظر : الوافي ، ج ١ ، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٤٥ .

٢-٢ . في «بر ، بف» وشرح صدر المتألّهين : «عن» .

٣-٣ . في شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ١٧٤ : «قوله: «منها» متعلّق بأعظم وأدوم على سبيل التنازع» .

٤-٤ . «الحائر» : من الحيرة ، بمعنى التحير ، و«البائر» : من البوار ، بمعنى الهلاك ، يقال : رجل حائر بائر ، إذا لم يتّجه لشيء . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٥٩٧ (بور) ، و ص ٦٤٠ (حير) .

٥-٥ . الريبة : الشكّ والتهمة ، وهي في الأصل قلق النفس واضطرابها . المغرب ، ص ٢٠٣ (ريب) .

٦-٦ . الرخصة في الأمر : خلاف التشديد فيه ، يقال : رخص له في الأمر ، أى أذن له فيه بعد النهي عنه . أنظر : لسان العرب ، ج ٧ ، ص ٤٠ (رخص) .

٧-٧ . في حاشية «ج» : «من» .

٨-٨ . في شرح المازندراني : «يحتمل أن يقرأ بالفاء من الفتور» . وفي «ج ، بح» : «لايفتروا» .

٩-٩ . في حاشية «ض» والوافي : «يسترشد» . وفي الأمالي : «يرشد» .

١٠-١٠ . في «بس» : «يخف» . وقال في مرآة العقول : «وفي بعض النسخ بالجيم من الوجوب بمعنى السقوط ، أو من الوجيب بمعنى الخوف» .

١١-١١ . الكافي ، كتاب الإيمان و الكفر ، باب الشكّ ، ح ٢٨٨٢ ، من قوله: «لا ترتابوا» إلى قوله: «فتكفروا»؛ الأمالي للمفيد ، ص ٢٠٦ ، المجلس ٢٣ ، ح ٣٨ ، وفيهما بسند آخر ، وفي الأخير مع زيادة في آخره . وراجع: نهج البلاغة ، ص ١٦٤ ، الخطبة ١١٠ الوافي ، ج ١ ، ص ٢٠٧ ، ح ١٤٢ .

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِذَا سَمِعْتُمُ الْعِلْمَ فَاسْتَعْمِلُوهُ، وَلِتَسَّعَ (١) قُلُوبُكُمْ؛ فَإِنَّ الْعِلْمَ إِذَا كَثُرَ فِي قَلْبِ رَجُلٍ لَا يَحْتَمِلُهُ (٢)، قَدَرَ الشَّيْطَانُ عَلَيْهِ، فَإِذَا خَاصَمَكُمُ الشَّيْطَانُ، فَأَقْبِلُوا عَلَيْهِ بِمَا تَعْرِفُونَ؛ فَ «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (٣) ٤ . في «بع ، جه» و مرآة العقول والوافي: «خاصموا». (٤)».

فَقُلْتُ: وَمَا الَّذِي نَعْرِفُهُ؟ قَالَ: «خَاصِمُوهُ (٥) بِمَا ظَهَرَ لَكُمْ مِنْ قُدْرَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (٦)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام میفرمود: چون علم را شنیدید بکارش بندید و باید دلهای شما گنجایش داشته باشد (زیادتر از استعداد و حوصله خود علم را فرا نگیرید) زیرا چون علم در دل مرد بقدری زیاد شود که نتواند تحمل کند شیطان بر او مسلط شود، پس چون شیطان با شما بدشمنی برخاست با آنچه میدانید با او روی آورید زیرا نیرنگ شیطان ضعیف است (راوی گوید) گفتم آنچه میدانیم چیست؟ فرمود: با او مبارزه کنید بآنچه از قدرت خدای عز و جل برای شما هویدا گشته است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٥٧

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٧-امام باقر (علیه السلام) می فرمود: چون علم را شنیدید به کارش بندید و باید دریا دل باشید زیرا چون علم فراوان در دل تنگی انباشته شود که تحمل آن نتواند شیطان بر آن دست یابد، چون شیطان با شما طرف شود بدان چه می دانید بدو روی کنید، زیرا کید شیطان سست است، (راوی

گوید)گفتم: چیست که می دانیم؟ فرمود: با او مبارزه کنید بدان چه از نیروی خدای عز و جل برای شما هویدا است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- چون علم را شنیدید به کار ببندید و باید دل‌های شما گنجایش کافی داشته باشد زیرا اگر دانش زیاد و فراوان باشد و دل گنجایش پذیرش آن را نداشته باشد شیطان بر آن مسلط می شود و چون شیطان به دشمنی شما برخاست هرچه دارید و می دانید در برابرش به کار گیرید، زیرا مکر شیطان بسیار سست است، (راوی گوید) گفتم: چیست که می دانیم؟ فرمود: بر آنچه از نیروی الهی برای شما آشکار است و خداوند این توانمندی را به شما داده پس در راه مبارزه به او به کار برید.

توضیح: همانطور که شیطان به دشمنی خود با بشر اقرار کرده می کوشد بندگان مؤمن را فریب دهد و در اصول دین انسان که پایه اصلی اعتقاد است انسان را دچار شک و تردید کند و او را گمراه سازد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۰۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد، عن ابيه، عن ذكره عن محمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلي». الانصارى القاضى الكوفى، مات سنة ثمان و اربعين و مائة من اصحاب الصادق عليه السلام، روى ابن عقدة عن عبد الله بن ابراهيم بن قتيبة، عن ابن نمير و سأل عن ابي ليلي فقال: كان صدوقا مأمونا و لكنه سبى الحفظ جدا، و هذه الرواية لا توجب تعديلا «صه». «عن ابيه». عبد الرحمن بن ابي ليلي الانصارى من اصحاب امير المؤمنين على عليه السلام، شهد مع امير المؤمنين عليه السلام كوفى، ضربه الحجاج حتى اسود كتفاه على سب امير المؤمنين على عليه السلام «صه». و فى الكشى: يعقوب بن شيبة قال: حدثنا خالد بن ابي زيد العرنى قال: حدثنا ابن شهاب عن الاعمش، قال: رأيت عبد الرحمن بن ابي ليلي و قد ضربه الحجاج حتى اسود كتفاه، ثم اقامه للناس على سبب على (ع) و الجلاوزة معه يقولون: سب الكذابين! فجعل يقول: العن الكذابين على عليه السلام و ابن الزبير و المختار. قال ابن شهاب: اصحاب العربية يقولون سمعك يعلم ما يقول لقوله: على، اى ابتداء الكلام. «قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: اذا سمعتم العلم استعملوه ليتسع قلوبكم، فان العلم اذا كثر فى قلب رجل لا يحتمله قدر الشيطان عليه، فاذا خاصمكم الشيطان فاقبلوا عليه بما تعرفون فان كيد الشيطان كان ضعيفا، قلت: و ما الذى نعرفه؟ قال: خاصموه بما ظهر لكم من قدرة الله». قوله عليه السلام: اذا سمعتم العلم استعملوه اى اعملوا بما تعلمتم و ليكن اهتمامكم بالعمل لا بكثرة السماع و الحفظ، و قوله عليه السلام: و ليتسع قلوبكم، اى ينبغي ان لا تكثروا من العلم على حد تضيق قلوبكم عن احتماله و تضعف عن الاحاطة، و هذا كما قاله اهل التصوف و اصحاب الاحوال لمريديهم: و لتكن انت متحكما على الحال لا- الحال متحكما عليك، و نحن نرى كثيرا من مزاولى العلم يفوت منهم كثيرا من الفضائل و الخيرات، و يضيق قلوبهم عن التخلق بسائر محاسن الاخلاق لعدة مسائل تلقفوها و بحثوا عنها، فيجب ان يكون قلب الرجل العلمى متسع المجال، لا يشغله كثرة العلم عن فعل الخير و طاعة المعبود. فان القلب اذا ضاق عن قبول الحق و ضعف، يستولى عليه الشيطان بالوسواس و الاغواء، و إليه اشار بقوله عليه السلام: فان العلم اذا كثر فى قلب رجل، لا يحتمله قدر الشيطان عليه. ثم اذا كان لقائل ان يقول؟ فيما ذا تخاصم الشيطان اذا كانت كثرة العلم سبب اقتدار الشيطان و استيلائه علينا؟ اشار الى الجواب بقوله عليه

السلام: فاذا خاصمكم الشيطان فاقلبوا عليه بما تعرفون، يعنى ادنى المعرفة يكفى لدفع كيد الشيطان لان كيده ضعيف، ثم اشار الى ادنى المعرفة التى يكفى لمخاصمة الشيطان، ودفع شره وكيده وهى معرفة ما ظهر من قدرة الله على كل الاشياء، فيقدر على إنشاء النشأة الاخرى فيثبت المطيع ويعاقب العاصى. فهذا القدر من المعرفة كاف أولا لان ينبعث به العبد على فعل الطاعات وترك السيئات، ثم كلما ازداد عملا وسعيا فى طلب الآخرة، ازداد يقينا وانكشافا وبصيرة. فظهر ان العلم الممدوح فى الكتاب والسنة الذى هو غاية كل علم وعمل، ليس عبارة عن كثرة المسائل والادراكات التصورية والتصديقية، وانما هو نور وضياء فى القلب يحصل عقيب الرياضات العملية والفكرية مع اخلاص النية وصدق العمل وقوة التقوى.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ , ص ٢٢٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السابع قوله رحمه الله: عن محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى هو ابن أبى ليلى الانصارى القاضى الكوفى المشهور، ممدوح مشكور صدوق مأمون، مات سنة ثمان و اربعين و مائة، ذكره الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحاب أبى عبد الله الصادق عليه السلام، و أباه عبد الرحمن بن أبى ليلى الانصارى فى أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، و هو من خواصه عليه السلام شهد معه مشاهده و ضربه الحجاج على سبه حتى اسودت كتفاه.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٩٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:



قال عليه السلام: ولتتسع قلوبكم. [ص ٤٥ ح ٧] أقول: أى لا تستكثروا ما حصل لكم من العلم بأن تجعلوه كثيراً وقوله: «لا يحتمله» صفة «رجل» والضمير للعلم، وعدم احتمالها باستكثاره. وقوله: «قدر الشيطان عليه» أى أوقعه فى الإعجاب بنفسه، فحينئذٍ قدر على إيقاعه فى المهلكات. قال عليه السلام: من قدرة الله. [ص ٤٥ ح ٧] أقول: من خلقه الأنبياء والحجج عليهم السلام عالمين ربانيين بكلّ شيء حتى يستقلّ علمك فى نظرك، والشيطان لا يستفزك حينئذٍ حيث يرى علمه مع كثرته فى علمهم كقطرة فى بحر لجّى.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٦٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: شنیدم از امام محمّد باقر علیه السّلام می گفت که: چون شنوید باعث دانش را، مثل محکّمات قرآن، پس کار فرمایید آن دانش را به سؤال «اهل الذکر» و لوازم آن. و باید که فراخ باشد دل های شما و صاحب حوصله باشید؛ چه دانش، چون بسیار شود در دل مردی که حوصله آن ندارد، دست می یابد شیطان بر او و او را سوی خود ستایی می خواند. پس اگر این دشمنی کند با شما شیطان، پس جهاد کنید با او به آن چیزی که می شناسید آن را؛ چه به درستی که حیلت شیطان، همیشه ضعیف بوده، چنانچه در سوره نساء است. پس گفتم که: چیست آن چیز که می شناسیم آن را؟ امام گفت که: دشمنی کنید و جواب گوید شیطان را به آنچه معلوم شده شما را و آن، قدرتی است که الله تعالی نموده در آفریدن محمّد و دوازده امام علیهم السّلام که دانایان اند به جمیع قرآن و جمیع مسائل دین؛ به این معنی که دانش خود را با دانش ایشان سنجید که دانش شما در نظر شما سهل نماید و خود ستایی نکنید.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣٥٢

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (إذا سمعتم العلم) أى المأخوذ عن الحجة المعصوم العاقل عن الله ابتداءً أو بالواسطة الثقة على ما صحّ من طريق الأخذ والحفظ (فاستعملوه) أى فاطلبوا فوائده بالعمل بمقتضاه. (وليّسع قلوبكم) إمّا أمر-كناية-بترك زيادة الطلب عن قدر الاحتياج للعمل، أو أمر بطلب العلم عن مأخذه الذى يتّسع قلب الطالب بنوره ببركة المأخوذ عنه، ويقوى ويأمن من غلبة الشيطان عند مخاصمته بالشكوك والشبهات. (فإنّ العلم) أى القدر المشترك بين ما هو علم حقيقة وما سمى بالعلم، وليس علماً (إذا كثر فى قلب رجل لا يحتمله) أى لأنّه أخذ زيادة عن قدر الاحتياج، أو أخذه من غير مأخذه الموصوف. (بما تعرفون) أى بالعلم الذى تعلمون بمعرفة الإمام؛ ف

«إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا»

لن يقاوم بمكائده ووساوسه وشبهاته مع ما هو الحقّ، والحقّ غالب على الباطل دائماً وإن كان الباطل بالتدليس والتلبيس ملتبساً بلباس الحقّ. (قال خصموه بما ظهر من قدرة الله تبارك وتعالى) يعنى من علوم حججه المعصومين، العالمين بخبر السماوات والأرضين، الصادقين بالمعجزات والدلالات، الممتازين عن الجميع حسباً ونسباً عند المؤلف والمخالف إلى آدم عليه السلام. أو المعنى: بما ظهر من حجج الله ومعجزاتهم وودالاتهم وعلومهم بحيث ملأت مشارق الأرض ومغاربها. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «إذا سمعتم العلم» أى ما هو سبب العلم، كمحكمات القرآن. «فاستعملوه» أى فى سؤال أهل الذّكر عليهم السلام ولوازمه. «فإنّ كيد الشيطان كان ضعيفاً» ناظر إلى آية سورة النساء «بما ظهر لكم من قدرة الله» أى بالعلوم التى ظهرت بخلقه تعالى محمّداً وأوصيائه الاثنى عشر صلوات الله عليهم. يعنى وازنوا علمكم وفضلكم بعلمهم وفضلهم؛ لئلا يؤدّى علمكم إلى العُجب المؤدّى إلى عبادتكم أنفسكم، فتهلكوا بالغرور بالمعارف من عندكم، والحكم بظنونكم وآرائكم. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إذا سمعتم

فاستعملوه» المراد بالعلم المُدْعَنُ به، لا نفس التصديق والإذعان؛ فإنَّ التصديق والعلم يُطلق على المعلوم المدعن به. والمقصود أنَّه بعد حصول العلم ينبغى الاشتغال بأعماله على وفقه عن طلب علمٍ آخرَ قبل إعماله، فاحفظوه واربطوه بالعمل لتكونوا عالمين، حافظين للعلم من الزوال. «وليتسع قلوبكم» أى يجب أن يتسع قلوبكم لما علمتم. والمراد أنَّه يجب أن يكون طلبكم للعلم بقدر يتسعه قلوبكم، ولا تستكثروا منه؛ «فإنَّ العلم إذا كثر فى قلب رجل لا يحتمله»، ولا يكون قلبه متسعاً له قادراً على ضبطه، «قدر الشيطان» بتلييس الشبهات «عليه» حتّى يتشكك فيما علمه ويترك العمل به. «فإذا خاصمكم الشيطان، فأقبلوا عليه بما تعرفون» تنبيه على دفع ما يتوهم من أنَّ القناعة من العلم بما يتسعه القلب تؤدى إلى العجز عن مخاصمة الشيطان، والاستكثار منه من أسباب القوّة على معارضته ودفعه. وجوابه: أنَّ الإقبال على الشيطان بما تعرفون من العقائد المعتمدة فى أصل الإيمان يكفى فى دفعه «فإنَّ كيد الشيطان كان ضعيفاً». والمراد بقوله: «خاصموه بما ظهر لكم من قدرة الله تعالى»: «خاصموه بآثار قدرته، الدالّة على إلهيته وتوحيده، الظاهرة فى أنفسكم وفى العالم. وبآثار قدرته، الظاهرة فى الرسول وعلى يده، الدالّة على رسالته. وبآثار قدرته الظاهرة فى الوصى من فطانتة وعلمه وصلاحه بعد تنصيب النبى صلى الله عليه وآله على عينه أو صفاته .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٣٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام إذا سمعتم العلم: المراد بالعلم المدعن به لا نفس التصديق، والمقصود أنه بعد حصول العلم ينبغى الاشتغال بأعماله و العمل على وفقه عن طلب علم آخر، وقوله عليه السلام: و لتسع قلوبكم، أى يجب أن يكون طلبكم للعلم بقدر تتسعه قلوبكم، و لا تستكثروا منه، و لا تطلبوا ما لا تقدرتون على الوصول إلى كنهه، فإنه حينئذ يستولى الشيطان عليكم و يوقعكم فى الشبهات، وقيل: يعنى ينبغى أن يكون اهتمامكم بالعمل لا بكثرة السماع و الحفظ إلى حد يضيق

قلوبكم عن احتمالها، و ذلك إنما يكون بترك العمل، لأن العالم إذا عمل بعلمه لا يضيق قلبه عن احتمال العلم، وقوله عليه السلام فإذا خصمكم، تنبيه على دفع ما يتوهم من أن القناعة من العلم بما يسعه القلب يؤدي إلى العجز عن مخاصمة الشيطان بأن الإقبال على الشيطان بما تعرفون من العقائد المعتمدة في أصل الإيمان يكفي في رفعه، فإن كيد الشيطان كان ضعيفاً، والمراد بقوله: خصموا بما ظهر لكم من قدرة الله عز و جل: خصمواه بآثار قدرته الظاهرة في الرسول أو على يده الدالة على رسالته و بآثار قدرته الظاهرة في الوصي من فطنته و علمه و صلاحه بعد تنصيب النبي صلى الله عليه و آله و سلم على عينه أو صفاته و بما ظهر من قدرته تعالى في كل شيء، فإنه يدل على قدرته على إنشاء النشأة الآخرة و أثابه المطيع و تعذيب العاصي، فإن بهذه المعرفة تنبعث النفس على فعل الطاعات و ترك السيئات ثم كلما ازداد عملاً و سيعاً ازداد بصيرة و يقيناً.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٤٧

\*\*\*\*\*

## (١٤) باب المستأكل بعلمه والمباهى به

إشاره

٤٦ / ١

١٤ \_ بَابُ الْمُسْتَأْكَلِ بِعِلْمِهِ وَالْمُبَاهِي بِهِ

١- الحديث

١ / ١١٨ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى؛ وَعَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ عُمَرَ بْنِ أُوَيْنَةَ، عَنْ أَبِي بَنْ أَبِي عِيَّاشٍ، عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَنْهُومَانِ (٧) لَا يَشْبَعَانِ: طَالِبُ دُنْيَا، وَطَالِبُ عِلْمٍ؛ فَمَنْ اِقْتَصَرَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَى مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَهُ، سَلِمَ؛ وَمَنْ تَنَاوَلَهَا مِنْ غَيْرِ حِلِّهَا، هَلَكَ إِلَّا أَنْ يَتُوبَ أَوْ يُرَاجَعَ (٨)؛ وَمَنْ أَخَذَ الْعِلْمَ مِنْ أَهْلِهِ وَعَمِلَ بِعِلْمِهِ (٩)، نَجَا؛ وَمَنْ

ص: ١١٢

- 
- ١-١ . فى «ف ، بس» وشرح صدر المتألهين والوافى : «وليتسع» .  
٢-٢ . فى شرح المازندراني : «قوله: لا يحتمله، صفة لقلب رجل» .  
٣-٣ . النساء  
٤-٤ : ٧٦ .  
٥-٤ . فى «بع ، جه» و مرآة العقول والوافى : «خاصموا» .  
٦-٥ . الوافى ، ج ١ ، ص ٢٠٨ ، ح ١٤٣ .  
٧-٦ . «المنهوم» : إما من النهممة، بمعنى بلوغ الهمة فى الشىء ، المنهوم بالشىء ، المولع به، أو بمعنى الشهوة والحاجة . وإما من النهم ، بمعنى الجوع وإفراط الشهوة فى الطعام . وإما من النهم ، بمعنى الزجر . والكل محتمل . أنظر : لسان العرب ، ج ١٢ ، ص ٥٩٣ \_ ٥٩٤ (نهم) .  
٨-٧ . فى التهذيب وكتاب سليم: «ويراجع» . قال فى مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٤٨ : «فى بعض نسخ التهذيب: ويراجع... وهو أيضا يحتمل أن تكون «أو» بمعنى الواو وربما يقال: الترديد من الراوى... وقرئ هنا «يراجع» على بناء المجهول ، أى يراجعه الله بفضلها، أو على بناء الفاعل ... والأول أظهر» .  
٩-٨ . فى حاشية ميرزا رفيعا : «به» بدل «بعلمه» .

أَرَادَ بِهِ الدُّنْيَا، فَهِيَ حَظُّهُ» (١) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: دو پرخورند که سیر نشوند: دنیا طلب و دانشجو، کسی که از دنیا بآنچه خدا برایش حلال کرده قناعت کند سالم ماند و کسی که دنیا را از راه غیر حلالش بدست آورد هلاک گردد مگر اینکه توبه کند و بازگشت نماید، (مال حرام را بصاحبش برگرداند) و کسی که علم را از اهلش گرفته و بآن عمل کند نجات یابد و کسی که منظورش از طلب علم مال دنیا باشد بهره اش همانست (و در آخرت بهره ندارد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امیر مؤمنان (علیه السلام) می فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: دو گرسنه سیر نشوند: طالب دنیا و طالب علم، هر که از دنیا بدان چه بر او حلال است اکتفاء کرد سالم ماند و هر که دست به حرام آن دراز کرد هلاک است مگر آنکه توبه کند یا برگردد و تدارک کند و هر که علم را از اهلش بر گرفت و به علمش عمل کرد نجات یافت و هر کس آن را برای دنیا خواست همان دنیا بهره او است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- سلیم بن قیس می گوید: از امیر مؤمنان علیه السلام شنیدم که می فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: دو گرسنه هیچ گاه سیر نمی شوند یکی طالب دنیا و دیگری دانش آموز.

هرکس که از مال دنیا به آنچه که خداوند روزی حلالش داده قناعت کند سالم خواهد ماند و هرکس که مال دنیا را از راه غیر حلال به دست آورد نابود خواهد شد مگر آنکه توبه کند و بازگردد (یعنی مال حرام را به صاحبش بازگرداند) و کسی که علم را از اهلش فراگیرد و به آن عمل کند نجات یابد و کسی که منظورش از طلب علم، مال دنیا باشد بهره اش همان است (و در آخرت بهره ای نخواهد داشت).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۰۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

النهمة بالفتح الشهوة والحاجة، وقيل: النهمة بلوغ الهمة في الامر، وقد نهم بكذا فهو منهوم به اي مولع به، ونهم نهيمًا من باب ضرب زجر، ونهم من باب لبس نهما هو افراط الشهوة في الطعام. اعلم ان اهل الطلب من الناس صنفان: طالب الدنيا المزاولون لاعمالها كالتجار و الصناع و ارباب الحرف، و طالب العلم المزاولون لتحصيله المباشرون للبحث و التكرار و التعليم و التعلم، و كل منهما اما حريص في شأنه كالمنهوم في شهوة الطعام الذي لا يشبع، و اما مقتصد في امره قانع بما رزقه الله غير حريص، فاشار عليه السلام الى ان الحريص من كل منهما هالك و المقتصد ناج، فخرج من الجميع اقسام أربعة، اثنان سالمان و اثنان هالكان، و الفاظ الحديث واضحة غنية عن الشرح، و قد سبق ان العلم الذي الاكثار منه مذموم غير العلم الذي كلما ازداد كان افضل و انور.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ , ص ٢٢٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام: منهومان لا يشبعان اما من النهمة بفتح النون و تسكين الهاء بلوغ الهمة فى الامر و المنهوم بالشىء المولع به، و اما من النهم بالتحريك الجوع و افراط الشهوة فى الطعام و المنهوم من به جوع شديد و شهوة مفرطة فى الاكل. و العلم و المعرفة طعام النفس المجردة النورانية، و غذاؤها كمال القمح و اللحم طعام الجسد الهيولانى الظلمانى و غذاؤه. و سيتلى عليك فى باب النوادر.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٩٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: إلا أن يتوب. [ص ٤٦ ح ١] أقول: يحتمل أن يكون هذا الترديد من الراوى من حيث إن شكّ هذا أو ذاك. ومن الجائز أن يكون الشقّ الأوّل نظراً إلى حقّ الله، والثانى نظراً إلى حقّ الناس؛ لاحتياجه إلى أن يرجع إليهم ما أخذ منهم. قال عليه السلام: وعمل بعلمه نجا. [ص ٤٦ ح ١] أقول: من الهلكة فى النشأة الباقية أو من الهمّ فى طلب العلم والتعب فى تحصيله من دون فوزه بالسعادة الأبدية الأخروية. قال عليه السلام: فهى حظّه. [ص ٤٦ ح ١] أقول: أى نصيبه ليس له فى الآخرة من خلاق .

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ١٦٨

\*\*\*\*\*



[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: يُرَاجِعُ به کسر جیم است. المُرَاجَعَةُ: برگردانیدن شریک از شریک چیزی را. مأخوذ است از رَجَعَ (به فتح راء و سکون جیم) که مصدر متعدی باب «ضَرَبَ» است و اصل آن، این است که چون دو کس، شریک باشند در مالی، حصّه هر کدام، مشاع است و در هر جزیی از اجزای آن مال هست. پس هر چیز وی در تصرّف هر دو است و چون قسمت کنند و قرعه زنند، هر کدام برگردانیده حصّه ای را که به او رسیده از تصرّف دیگری در آن؛ و مراد این جا، این است که: اگر در دنیا توبه نکرده باشد به پشیمانی و واپس دادن مال مغضوب و مانند آن، حال او در آخرت از دو صورت بیرون نیست: اوّل، این که آن حقّ، محیط باشد به جمیع حسناتش. پس هالک است، موافق آیت سوره بقره: «

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» .

« دوم، این که محیط نباشد. پس مراجعت خواهد کرد در آخرت و با او حسناتی می ماند. پس هلاک از این حیثیت ندارد، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ الْأَيْمَانِ وَالْكُفْرِ» در حدیث اوّلِ بابِ صد و نود و پنجم که «بَابُ فِي أَنَّ الذُّنُوبَ ثَلَاثَةٌ» است که: «وَأَمَّا الذَّنْبُ الَّذِي لَا يُغْفَرُ فَمَظَالِمُ الْعِبَادِ بَعْضِهِمْ لِبَعْضٍ» تا قول او که: «فَيَقْتَصُّ لِلْعِبَادِ بَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ حَتَّى لَا يَبْقَى لِأَحَدٍ عَلَى أَحَدٍ مَظْلَمَةٌ، ثُمَّ يَبْعَثُهُمْ لِلْحِسَابِ» و موافق آنچه در نهج البلاغه است در خطبه که اوّلش «انْتَفِعُوا بِبَيَانِ اللَّهِ» است که: «وَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي لَا يَتْرُكُ فَظُلْمُ الْعِبَادِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا». مِنْ دَرِ مَنْ أَهْلِهِ تَبْعِيضِيَّةٌ يَابِتْدَائِيَّةٌ اسْت. و بنا بر اوّل، ضمیر، راجع به مصدر أَخَذَ یا راجع به عِلْمِ اسْت. و مراد به أَهْلِهِ کسی است که مستحقّ فرا گرفتن علم باشد، و این، احتراز است از کسی که فرا گرفتن علم او به قصد عمل و ثواب آخرت نیست و ذکر وَعَمِلَ بِهِ برای احتراز است از کسی که قصد او متغیّر شود و بعد از فرا گرفتن علم، مایل به دنیا شود. و بنا بر دوم، ضمیر أَهْلِهِ راجع به عِلْمِ اسْت و مراد به أَهْلِهِ کسی است که برهانی نقلی یا عقلی باشد بر این که او از علما است و واجب است سؤال او از مشکلات، مثل ائمه اهل البيت عليهم السلام، چنانچه منقول می شود از رسول الله صلی الله علیه و آله در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در بعض

احادیث «بَابُ مَا نَصَّ اللَّهُ -اعَزَّ وَجَلَّ- أَوْ رَسُولُهُ عَلَى الْأَيِّمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَاحِدًا فَوَاحِدًا» که باب شصت و چهارم است. و ذکر اهلِه احتراز است از کسی که اکتفا کند به أخذ علم از محکّمات قرآن و از اُمّت در ضروریّات دین و سؤالِ «أهل الذکر» از مشکلات نکند. یعنی: گفت رسول الله صلی الله علیه و آله که: دو به غایت حریص، هرگز سیر نمی شوند: یکی، حریص مال دنیا؛ و دیگری: حریص دانش. پس هر که قناعت کند از مال دنیا بر آنچه حلال کرده الله تعالی برای او و حرام را نطلبد، سلامت می شود از عذاب الهی. و هر که دریابد مال دنیا را بی آن که حلال باشد، جهنمی می شود، مگر آن که در دنیا توبه کند به شروطش یا در آخرت برگرداند حسناتی را از تصرف شریک و باعث نجات او شود. و هر که فرا گیرد دانش را از جمله اهل فرا گرفتن دانش و عمل کند به آن دانش، نجات از عذاب الهی دارد. و هر که قصد کند به فرا گرفتن دانش، دنیا را، پس همان دنیا بهره اوست و در آخرت، بهره ندارد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۵۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (المستأكل بعلمه) أي الذي يطلب أكل أموال الناس من غير حلّها بفقاهته من شغل الفتوى بغير حقّ أو غيره من الوجوه. (والمباهی به) أي المفتخر به على وجه الاستكبار. روى الصدوق رحمه الله في كتاب معانی الأخبار بإسناده عن حمزة بن حرمان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من استأكل بعلمه افتقر» فقلت: جعلت فداك، إنّ في شيعتك ومواليك قومٌ يتحمّلون علومكم، ويبيّثونها في شيعتكم، ولا يعدمون منهم البرّ والإحسان والصّلة والإكرام؟ فقال عليه السلام: «ليس أولئك المستأكلين، إنّما المستأكل بعلمه الذي يفتي بغير علمٍ ولا هدىً من الله عزّ وجلّ ليبتل به الحقّ؛ طمعاً في حطام الدنيا». وأيضاً بإسناده عن عبد السلام بن صالح الهروي، قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: «رحم الله عبداً أحيا أمرنا» فقلت له: وكيف

يُحْيِي أَمْرِكُمْ؟ قَالَ: «يَتَعَلَّمُ عِلْمُونَا وَيَعْلَمُهَا النَّاسُ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مُحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا» قَالَ: فَقُلْتُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، فَقَدْ رَوَى لَنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا لِيَمَارَى بِهِ السَّفَهَاءَ، أَوْ يُبَاهِي بِهِ الْعُلَمَاءَ، أَوْ لِيَقْبَلَ بِوَجْهِ النَّاسِ إِلَيْهِ فَهُوَ فِي النَّارِ؟» فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «صَدَقَ جَدِّي، أَفْتَدِرِي مَنْ السَّفَهَاءَ؟» فَقُلْتُ: لَا يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ: «هُمْ قِصَاصُ مَخَالِفِينَا، وَتَدْرِي مَنْ الْعُلَمَاءَ؟» فَقُلْتُ: لَا يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ: «هُمْ عُلَمَاءُ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الَّذِينَ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُمْ وَأَوْجَبَ مَوَدَّتَهُمْ»، ثُمَّ قَالَ: «وَتَدْرِي مَا مَعْنَى قَوْلِهِ: أَوْ لِيَقْبَلَ بِوَجْهِ النَّاسِ إِلَيْهِ؟» قُلْتُ: لَا، قَالَ: «يَعْنَى بِذَلِكَ -وَاللَّهِ- ادِّعَاءُ الْإِمَامَةِ بِغَيْرِ حَقِّهَا، وَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ فِي النَّارِ». قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لِيَمَارَى بِهِ» عَلَى الْمَعْلُومِ، مِنَ الْمَمَارَاتِ بِمَعْنَى الْمَجَادَلَةِ وَالْمَخَاصِمَةِ. وَلَعَلَّ الْمُرَادَ بِقِصَاصِ الْمَخَالِفِينَ: عُلَمَاؤُهُمُ الْمُبَالِغُونَ فِي مَدِيحِ طَوَاقِيَّتِهِمْ. وَ«الْمَنْهُومُ»: الْحَرِيصُ مِنَ النَّهْمِ بِالتَّحْرِيكِ، وَهُوَ إِفْرَاطُ الشَّهْوَةِ فِي الطَّعَامِ. نَهْمُهُ -كَعَلْمِ- نَهْمًا، وَنُهْمٌ بِكَذَاءٍ، وَهُوَ مَنْهُومٌ؛ أَيُّ مَوْلَعٌ بِهِ حَرِيصٌ عَلَيْهِ. وَالنَّهْمَةُ بِالْفَتْحِ: بَلُوغُ الْهَمَّةِ فِي الشَّيْءِ. (لَا يَشْبَعَانِ) عَلَى الْمَعْلُومِ، مِنْ بَابِ عَلِمَ. فِي بَعْضِ النُّسخِ: «طَالِبُ الدُّنْيَا، وَطَالِبُ الْعِلْمِ». (فَمَنْ اقْتَصَرَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَى مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَهُ سَلِمَ) إِشَارَةٌ إِلَى حَدِيثِ: «الدُّنْيَا دُنْيَا آن» وَدَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ الْحَرِيصَ عَلَى الدُّنْيَا الْحَلَالَ لِيَكْفَ بِهِ وَجْهَهُ، وَيَقْضَى بِهِ دِينَهُ، وَيَصِلُ بِهِ رَحْمَةً مَمْدُوحٌ، كَالْحَرِيصِ عَلَى أَخْذِ الْعِلْمِ عَنْ أَهْلِهِ لِيَعْمَلَ بِهِ. (أَوْ يَرِاجِعُ) الظَّاهِرُ أَنَّهُ تَرْدِيدٌ مِنَ الرَّوْيِ. وَاحْتِمَالٌ: أَوْ يَرِاجِعُ بِالْمَالِ إِلَى صَاحِبِهِ فِي الْآخِرَةِ، كَمَا تَرَى. (مَنْ أَهْلُهُ) أَيُّ الَّذِينَ لَا يَنْتَرِقُ إِلَى عِلْمِهِمُ الْغَلْطُ؛ لِلْعَقْلِ عَنِ اللَّهِ بِالْعِصْمَةِ. وَفِي حُكْمِ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي صِحَّةِ الْأَخْذِ عَنْهُمْ ثَقَاتِ عُلَمَاءِ شِيَعَتِهِمُ الَّذِينَ رُخِّصَ فِي الْأَخْذِ عَنْهُمْ عِنْدَ عَدَمِ التَّمَكُّنِ مِنْ لِقَائِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. (وَمَنْ أَرَادَ بِهِ الدُّنْيَا فَهِيَ حِظُّهُ) أَيُّ فِي الدُّنْيَا،

«وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» .

قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «طالب دُنْيَا وطالب علم» أَيُّ حَرِيصٍ عَلَى مَالِهَا، وَحَرِيصٍ عَلَى طَلْبِهِ. «أَوْ يَرِاجِعُ» أَيُّ بِالْمَالِ إِلَى صَاحِبِهِ فِي يَوْمِ الْحِسَابِ لَوْ لَمْ يَسْتَعْرِقِ الْمَالُ حَسَنَاتِ الْغَاصِبِ؛ فَإِنَّ

الظالم الذي يستوعب المظلمة حسناته لا يُغفر، بخلاف الذي يبقى له من حسناته بعد المراجعة بين الغاصب والمغصوب منه في القيامة، قال الله تعالى في سورة البقرة:

«بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». ويجيء في كتاب الإيمان والكفر في الأول من الباب الخامس والتسعين والمائة باب في أن الذنوب ثلاثة- ما يوافق مضمونه هذا من قوله: «وأما الذنب الذي لا يغفر، فمظالم العباد بعضهم لبعض- إلى قوله- فيقتص للعباد بعضهم من بعض حتى لا تبقى لأحدٍ على أحدٍ مظلمة، ثم يبعثهم للحساب». و«من» في «من أهله» تبعيضية أو ابتدائية. والضمير على الأول راجع إلى مصدر الأخذ أو إلى العلم، وعلى الثاني إلى العلم. والمراد ب«أهله» على الأول: من يستحق أن يأخذ العلم، فاحتراز عن الذي قصده من أخذ العلم حطام الدنيا لا ثواب الآخرة. وعلى الثاني: من يقوم برهان عقلي أو نقلي على أنه من العلماء الذين افترض الله طاعتهم وأمر بسؤالهم عند المشكلات والمشابهات. وقال السيد الأجلّ النائيني رحمه الله: «النهم»: إفراط الشهوة في الطعام وشدة الحرص عليه. شبه إفراط الشهوة في طلب الدنيا وطلب العلم، وشدة الحرص عليهما بإفراط الشهوة في الطعام وشدة الحرص عليه، واستعمل الموضوع له فيهما. «طالب الدنيا» أي من يكون مطلوبه الدنيا لنفسها لا لرفع الحاجة؛ فإن طالبها لرفع الحاجة طالب الكفاية. «وطالب علم» أي من يكون شهوته في طلب العلم لحصول العلم له، فهذان لا يشبعان، ولا يصلان إلى حدّ يزول شهوتهما في الزيادة؛ حيث لا نهاية لهما، ولا انزجار للقوى الإنسانية عنهما. ولما حكم بأنهما لا يشبعان ولم يكن فيه تفصيل حالهما، فصله بقوله: «فمن اقتصر من الدنيا المطلوبة له على ما أحلّ الله له» وكف عمّا حرّمه عليه «سلم» عن الهلاك بارتكاب ما حرّمه الله عليه منها، واستحقاق العقاب وإن كان فيه شهوة الطلب «ومن تناولها من غير حلّها» يهلك بارتكاب المحرّم واستحقاقه العقاب. ولم يتعرّض في التفصيل لذمّ الرغبة في الدنيا، بل اقتصر على ما هو مناط الهلاك والنجاة عنه صريحاً، ويعلم منه كون الموصل إلى الهلاك غالباً مذموماً. ولما حكم بهلاكه مطلقاً استثنى منه من حصل له النجاة بالتوبة، أو بأن يراجع الله عليه بفضله وقبوله وهو تواب على عباده، والتوبة بشرطها يحصل بها النجاة لكل من يتوب. وأما النجاة بمراجعة الله بفضله على العبد فلن يستحق فضل الله وقبوله، ويتوب الله عليه؛ فإن

من تناولها من غير حلّها في الجملة وفي بعض الأحوال دون بعض، ربّما يكون بكثرة الطاعة والاجتناب عن أكثر الكبائر مستحقّاً لأن يتوب الله عليه ويراجعه بفضله وقبوله، فيُنجيه من الهلاك وتشديد الأمر عليه بالعقاب وقال: «إلا أن يتوب، أو يراجع» على البناء للمجهول، أى يراجع الله بفضله. أو على البناء للفاعل، أى يراجع الله ذلك المتناول من غير الحلّ في الجملة، ويكون كثيرَ المراجعة إلى الله بالطاعات وترك أكثر الكبائر من المعاصي، فيراجع الله عليه بفضله؛ لاستحقاقه له بمراجعته إلى الله. «ومن أخذ العلم من أهله وعمل به نجا» تفصيل لحال طالب العلم بأنّ النّجاة لمن أخذ العلم من أهل العلم، وهو العالم المأخوذ علمه من المأخذ الذي يجب الأخذ عنه، العامل بعلمه، المطابق قوله لفعله. والمراد ب«العلم المأخوذ»: ما يشمل المسائل والأدلة الشرعيّة والبراهين العقلية. وب«أهله»: من يكون عالماً بها بالأخذ عمّا يجب الأخذ عنه من النظر العقلي، والرجوع إلى الحجّة ولو بوسائط وعمل به. فحصول النّجاة بالعلم المقرون بالعمل به. وما ذكر إنّما يكون لمن يريد العلم لحقّيّته وللعمل على وفقه ومقتضاه ويتربّ عليه. ومن لم يعتقد بالأخذ من أهل العلم ولم يعمل بعلمه، فلا يكون همّه بالعلم لتحقيق الحقّ والعمل به، إنّما همّه بطلب العلم ليقال: إنّّه عالم، ويتبعه الجهّال، ويراجعه السلاطين، أو الأكابر من أهل الدنيا ليرخص لهم فيما يريدونه من المحظور، فيأكل من عطاياهم وجوائزهم، ويتراّس بقربهم على من لا رئاسة له عليه، وهو الذي عبّر عنه بقوله عليه السلام: «ومن أراد به الدنيا فهي حظّه» أى نصيبه وما يصل إليه من طلبه العلم. وليس له من العلم والعمل المترتب عليه، والنّجاة المترتب عليهما حظّ، إنّما حظّه دنياه التي نالها بطلبه. وقال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله: «ومن أخذ العلم من أهله وعمل به نجا» هذا من جملة تصريحاتهم عليهم السلام بأنّه يجب أخذ العلم عنهم عليهم السلام ولا يجوز الاستقلال بالأفكار في العقائد؛ لأنّ المستقلّ بفكره، أى الذي لم يأخذ المقدمتين عنهم عليهم السلام كثيراً ما يُخطئ في مادّة أفكاره.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٤٤٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور، معتمد عندي. قوله عليه السلام منهومان: النهمة بالفتح إفراط الشهوة وبلوغ الهمة فى الشيء و قد نهم بكذا فهو منهوم أى مولع به حريص عليه، وقيل: ليس فى الحديث دلالة على أن الحرص فى تحصيل العلم و الإكثار منه مذموم، و أن المراد به غير علم الآخرة كما ظن، بل المراد من صدره أن من خاصية الدنيا و العلم أن من ذاق طعمهما لا يشبع منهما، ثم بين الممدوح من ذلك و المذموم منه، و ذكر أن من اقتصر على الحلال من الدنيا فهو ناج أكثر منه أو أقل، و من تناولها من غير حلها فهو هالك أكثر منها أو أقل، و كذلك من أخذ العلم من أهله و عمل به فهو ناج أكثر من تحصيله أو أقل، و من أراد به الدنيا فليس له فى الآخرة نصيب أكثر منه أو أقل، وقيل: المراد بطالب العلم من يكون شهوته فى طلب العلم لحصول العلم له، فلذا ذم حرصه، و الأول أظهر. قوله عليه السلام أو يراجع: فى بعض نسخ الحديث و يراجع، فالمعنى إلا أن يتوب إلى الله و يراجع الناس فيؤدى الحقوق إلى أهلها و هنا أيضا يحتمل أن تكون أو بمعنى الواو و ربما يقال التريد من الراوى، و يحتمل تخصيص التوبة بما إذا لم يقدر على رد المال الحرام إلى صاحبه، و المراجعة بما إذا قدر عليه، و قرأ هنا يراجع على بناء المجهول أى يراجعه الله بفضله أو على بناء الفاعل أى يراجع الله ذلك المتناول من غير الحل فى الجملة، كثيرا بالطاعات و ترك أكثر الكبائر من المعاصى، فيرجع الله عليه بفضله و استحقاقه له بمراجعته إلى الله و الأول أظهر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٤٨

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢/ ١١٩ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَائِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ، عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «مَنْ أَرَادَ الْحَدِيثَ لِمَنْفَعَةِ الدُّنْيَا، لَمْ يَكُنْ لَهُ فِي الْآخِرَةِ نَصِيبٌ؛  
وَمَنْ أَرَادَ بِهِ خَيْرَ الْآخِرَةِ، أَعْطَاهُ اللَّهُ» (٢) خَيْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود کسی که حدیث ما را برای سود دنیا خواهد در آخرت بهره نئی ندارد  
و هر که آن را برای خیر آخرت جوید خداوند خیر دنیا و آخرت باو عطا فرماید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲-امام صادق(علیه السلام)فرمود:هر که علم حدیث را برای منفعت دنیا بخواهد در آخرت بهره  
ندارد و هر کس خیر آخرت از آن جوید خدا خیر دنیا و آخرت به وی دهد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۳۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- امام صادق علیه السلام فرمود: هرکس علم حدیث را برای سود دنیا بخواند در آخرت بهره ای نخواهد داشت و هرکس آنرا برای خیر فراگیرد خداوند خیر آخرت و دنیا را به وی خواهد داد. (یعنی هم دنیایش تأمین و خوش است و هم در آخرت پیروز و سرفراز خواهد بود).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۰۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسین بن محمد بن عامر». بن عمران، الظاهر ان هذا بعينه الحسين بن محمد بن عمران بن ابی بكر اللّذی مر ذكره فی سند الحدیث العشرين كما نبه علیه بعض علماء الرجال، و هو شیخ محمد بن یعقوب مصنف هذا الكتاب كما يفهم من كتاب النجاشی. «عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علی الوشاء عن احمد بن عائد، عن ابی خديجة»،. اسمه سالم بن مكرم و مكرم يكنى أبا سلمة، قال الشيخ الطوسي رحمه الله: انه ضعيف و قال فی موضع اخر: انه ثقة. و روى الكشى عن محمد بن مسعود قال: سألت أبا الحسن علی بن الحسن عن اسم ابی خديجة فقال: سالم بن مكرم، فقلت له: ثقة؟ فقال: صالح، و كان من اهل الكوفة و كان جمالا، ذكر انه حمل أبا عبد الله من مكة الى المدينة، قال: اخبرنا عبد الرحمن بن ابی هاشم عن ابی خديجة قال: قال ابو عبد الله: لا تكفن بابی خديجة، قلت: بم اکتنى؟ قال: بابی سلمة. قال الكشى: و كان سالم من اصحاب ابی الخطاب، و قال النجاشی: انه ثقة ثقة روى عن ابی عبد الله و ابی الحسن عليهما السلام، و الوجه عندى التوقف فيما يرويه لتعارض الاقوال فيه «صه». و قال الكشى بعد قوله: و كان سالم من اصحاب ابی الخطاب: و كان فى المسجد يوم بعث عيسى بن موسى بن على و كان عامل المنصور على الكوفة الى ابی



الخطاب، لما بلغه انهم قد اظهروا الاباحات و دعوا الناس الى نبوة ابي الخطاب. و انهم يجتمعون في المسجد و لزموا الاساطين يرون الناس انهم قد لزموها للعبادة و بعث إليهم، فقتلهم جميعا لم يفلت منهم الا رجل واحد، فسقط بين القتلى يعد فيهم. فلما جنه الليل خرج من بينهم فتخلص، و هو ابو سلمة بن سالم بن مكرم الجمال الملقب بابي خديجة، فذكر بعد ذلك: انه تاب و كان ممن يروى الحديث. «عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب، و من اراد به خير الآخرة اعطاء الله خير الدنيا و الآخرة. اما وجه الاول فانه جعل الدين طريقا الى الدنيا و الدنيا غاية له و مقصودا و طلب الدنيا بعمل الدين و استخدم عقله للشهوات، و من كانت غاية سعيه و عمله و منتهى قصده و نيته الدنيا و الشهوات و هي امور فانية باطلة، فلم يكن له في الآخرة الا النار. و اعلم ان هذا أسوأ حالا من سائر طلبه الدنيا، لانهم طلبوا الدنيا بالدنيا و طلبوا الجسمانيات و المحسوسات بالاعضاء و الحواس، و هذا الرجل الذي تعلم الحديث لمنفعة الدنيا، طلب هذه القشور الكثيفة الحسية بلب ذاته و لطيف جوهره و عقله، فهو ممن يجعل مادة عقله مصورة بصورة الشهوات الفانية و الامانى الباطلة، فيتعذب في الآخرة عذابا أليما بخلاف عامة اهل الدنيا، حيث لم يجمعوا بين المتضادين و لم يقعوا بين المتجاذبين المتفاسدين. و اما وجه الثاني: فانه لما قصد الآخرة و سعى لها سعيها حصلت لنفسه ملكة فاضلة، و تصورت ذاته بصورة الآخرة و صورة العلم و العرفان، كان في الآخرة سعيدا مقربا و في الدنيا عزيزا مكرما .

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٢٢٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: خير الدنيا. [ص ٤٦ ح ٢] أقول: أى ترتّب عليه وإن لم يقصده والآخرة.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: هر که طلب علم حدیث کرد برای فایده دنیا، مثل آن که منصب فتوا یا قضا یابد، نیست او را در آخرت، نصیبی، و هر که قصد کرد به آن، فایده آخرت را، داد او را الله تعالی فایده دنیا و آخرت.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۵۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی من طلب العلم من مأخذه الذى مأخذه الحجج المعصومين العاقلين عن الله سبحانه لخصوص منفعة الدنيا، أو لحرام منفعتها لم يكن له فى الآخرة نصيب من الثواب. ومن أراد به خير الآخرة بالتعلم والعمل به، والتعليم لله تبارك وتعالى أعطاه خير الدنيا والآخرة. وفى الحديث دلالة بيّنة على أنّ العلم الحقيقى لا يحصل للرعية فى أمور الدين إلاّ بالأخذ عن مأخذه الحقيقى الذى مأخذه خزائن علم الله تبارك وتعالى. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: يعنى من طلب علم الحديث لمنفعة الدنيا، كمنصب الفتوى والقضاء لم يكن له فى الآخرة نصيب من الجنة. ومن أراد به خير الدنيا والآخرة أعطاه خير الدنيا من العزّة وسعة الرزق ونحوهما، وخير الآخرة من النجاة ودخول الجنة ورفع الدرجة.

الهدايا لشعبة أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۴۴۶

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف علی المشهور لکنه معتبر.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۱۴۸

\*\*\*\*\*

### ۳- الحدیث

۱۲۰/۳. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَصْبَهَانِيِّ، عَنِ الْمُنْقَرِيِّ، عَنْ حَنْصِ بْنِ غِيَاثٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَنْ أَرَادَ الْحَدِيثَ لِمَنْفَعَةِ الدُّنْيَا، لَمْ يَكُنْ لَهُ فِي الْآخِرَةِ نَصِيبٌ» (۴) «(۵)».

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: هر که حدیث را برای سود دنیا خواهد در آخرت بهره نئی ندارد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- فرمود: هر که حدیث را برای سود دنیا بخواند در آخرت بهره ای ندارد و هر کس برای خیر آخرت بخواند خدایش خیر دنیا و آخرت بدهد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۳۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- باز امام صادق علیه السلام فرمود: هرکس حدیث را برای سود دنیا بخواند در آخرت بهره ای نخواهد داشت. (یعنی هرکس که سخنان ائمه و معصومین را برای تجارت دنیای خود بخواند همان بهره اش خواهد بود و در آخرت دستش خالی و بی بهره است).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۰۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: این، ظاهر است از شرح سابق.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۵۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: بیانہ کسابقہ.

الهدايا لشعبة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٤٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٤٩

\*\*\*\*\*

#### ٤- الحديث

١٢١ / ٤ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ، عَنِ الْمُنْقَرِيِّ، عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «إِذَا رَأَيْتُمُ الْعَالِمَ مُحِبًّا لِدُنْيَاهُ (٦) ، فَاتَّهَمُوهُ عَلَى دِينِكُمْ (٧)؛ فَإِنَّ كُلَّ مُحِبِّ لِسُنِّيٍّ يَحُوطُ (٨) مَا أَحَبَّ (٩)» .

ص: ١١٣

---

١-١ . كتاب سليم بن قيس ، ص ٧١٨ ، ح ١٨ ، مع زيادة في آخره . التهذيب ، ج ٦ ، ص ٣٢٨ ، ح ٩٠٦ ؛ بسنده عن حماد بن عيسى ؛ الخصال ، ص ٥٣ ، باب الاثنيين ، ح ٦٩ ، بسند آخر عن أبي عبد الله عليه السلام إلى قوله: «طالب العلم» مع اختلاف؛ نهج البلاغة ، ص ٥٦٦ ، الحكمة ٤٥٧ ، إلى قوله: «طالب علم» الوافي ، ج ١ ، ص ٢١١ ، ح ١٤٤ ؛ الوسائل ، ج ١٧ ، ص ٣٦ ، ذيل ح ٢١٩١٦ .

٢-٢ . في حاشية «ج ، ض»: «به» .

۳-۳. الوافی، ج ۱، ص ۲۱۲، ح ۱۴۵؛ الوسائل، ج ۲۷، ص ۷۸، ح ۳۳۲۴۹؛ البحار، ج ۷۰، ص ۲۲۵.

۴-۴. لم یرد هذا الحدیث فی «ظ» وشرح صدر المتألّهین.

۵-۵. الوافی، ج ۱، ص ۲۱۲، ح ۱۴۶.

۶-۶. فی «بر» والعلل: «محبّاً للدنیا».

۷-۷. «فأثّموه علی دینکم»، ای اعتقدوه متّهما فی قوله وفعله صونا علی دینکم، فإنّه بعید عن معرفة حقیقته، تقول: أثّمته، ای ظننت فیہ ما نسب إلیه، وبكذا، ای ظننته به. أنظر شروح الکافی ولسان العرب، ج ۱۲، ص ۶۴۴ (وهم).

۸-۸. «یحوط»، ای یحفظ. تقول: حاطه یحوطه، إذا حفظه وصانه وذّب عنه وتوفّر علی مصالحه. أنظر: النهایة، ج ۱، ص ۴۶۱ (حوط).

۹-۹. فی «بح»: «علی ما أحبّ». وفی العلل: «بما أحبّ».

وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَوْحَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ - إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَجْعَلْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ عَالِمًا مَفْتُونًا بِالدُّنْيَا؛ فَيَصُدَّكَ عَنْ طَرِيقِ مَحَبَّتِي؛ فَإِنَّ أَوْلِيكَ قُطَاعُ طَرِيقِ عِبَادِي الْمُرِيدِينَ، إِنَّ أَدْنَى مَا أَنَا صَانِعٌ بِهِمْ أَنْ أَنْزِعَ حَلَاوَةَ مُنَاجَاتِي مِنْ (۱) قُلُوبِهِمْ» (۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: چون عالم را دنیا دوست دیدید او را نسبت بدینتان متهم دانید (بدانید دینداریش حقیقی نیست) زیرا دوست هر چیزی گرد محبوبش میگردد، و فرمود خدا بدادود وحی فرمود که: میان من و خودت عالم فریفته دنیا را واسطه قرار مده که ترا از راه دوستیم بگرداند زیرا که ایشان راهزنان بندگان جویای منند، همانا کمتر کاری که با ایشان کنم اینست که شیرینی مناجاتم را از دلشان برکنم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- فرمود: هر گاه دیدید عالم دوست دار دنیا است او را نسبت به دین خود متهم دانید، زیرا هر که چیزی را دوست دارد گرد همان محبوب خود می‌گردد، فرمود: خدا به داود وحی کرد: میان من و خودت عالمی که فریفته دنیا است واسطه مکن تا تو را از راه دوستی من باز دارد، زیرا آنان راهزن های بندگان خواهان منند کمتر چیزی که من با اینان کنم این است که شیرینی مناجات خودم را از دلشان برکنم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۳۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- امام صادق علیه السلام فرمود: هرگاه دیدید عالم و دانشمند دوست دار دنیا است او را نسبت به دین خود متهم کنید (یعنی بدانید دیندار واقعی نیست).

زیرا هر چیزی را دوست بدارد دور همان محبوب خود می چرخد، فرمود: خدا به داوود وحی کرد: میان من و خودت دانشمندی که فریفته دنیا است واسطه قرار مده تا تو را از راه دوستی من باز دارد، زیرا آنان راهزن بنگانی هستند که خواهان منند کمتر کاری که من با اینها می کنم این است که لذت مناجات خود را از دلشان برمی دارم. (یعنی اینها از عبادت و نیایش خود لذتی نمی برند زیرا انجام این کارها را برای خود باری می دانند که سعی می کنند خود را از آن راحت و خلاص کنند چون تا عشق نباشد لذتی نخواهد بود)

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۰۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

اتهمت فلانا بكذا، ای توهمته كذا و الاسم التهمة بالتحريك، و المراد بقوله عليه السلام: فاتهموه على دينكم، ای اعتقدوه متهما على هذا الدين ليس على حقيقة فيه، و ذلك لان حب الدين و حب الدنيا لا يجتمعان في قلب واحد، و حاطه يحوطه حوطا و حياطه اذا حفظه و صانه و توفر على مصالحه، و في حديث العباس: قلت يا رسول الله: ما اغنيت عن عمك، يعنى أبا طالب عليه السلام، فانه كان يحوطك و يغضب لك؛ و النجو السر بين اثنين، يقال: نجوته نجوا و ناجيته، ای ساررته و انتجيته ای خصصته بمناجاتك. و حاصل الكلام: ان العالم المحب للدنيا، ليس بعالم بالحقيقة و لا متدين، بل جاهل غاوضال و مغو مضل صاد عن طريق محبة الله و شوق الآخرة، و قد انتقم الله منه في الدنيا و هو ادنى انتقامه حيث نزع عن قلبه لذيد مكالماته العقلية، و هى عبارة عن الاعلامات الحكيمة و الالهامات العلمية التى كانت قابلة لها فى اوائل فطرته و مبادئ حاله قبل ان تفسد قريحته و طبع على قلبه كما فى قوله تعالى:

وَ طُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ

(التوبة-۸۷).

شرح أصول الكافي ؛ ج ۲ ، ص ۲۲۷

\*\*\*\*\*



[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله عليه السلام: فان كل محب لشيء يحوط ما أحب أى يكلؤه ويحرسه ويرقبه، يقال حاطه يحوطه حوطا وحيطة وحياطة اذا كلاًه و حرسه ورعاه.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ١٠٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فاتَّهَموه. [ص ٤٦ ح ٤] أقول: على صيغة الأمر من باب الافتعال، وأصله: إوتَّهَموه، قُلبت الواو ياءً؛ لأنكسار ما قبلها، ثم أُبدلت منها التاء فادغمت فى تاء الافتعال. ثم بنيت على هذا الإدغام أسماء من المثل وإن لم يكن فيها تلك العلة توهمًا أن التاء أصلية؛ لأن هذا الإدغام لا يجوز إظهاره بحال، فمن تلك الأسماء التُّكَلَّة والتُّكَلان والتُّخمة والتجاه والتراث والتقوى. وإذا صغرت قلت: تُهَيِّمَةٌ وتُكَيِّلَةٌ، ولا تعيد الواو؛ لأن هذه حروف ألزمت البدل فتثبت فى التصغير والجمع، فالاسم من الاتِّهَام: التُّهَمَةُ بضم التاء وفتح الهاء. قال عليه السلام: يحوط ما أحب. [ص ٤٦ ح ٤] أقول: أى يحفظ ويحرس ما أحب ورعاه. قال عليه السلام: وقال أوحى. [ص ٤٦ ح ٤] أقول: استيناف بيانى لقوله: «إذا رأيتم». قال عليه السلام: طريق محبتي. [ص ٤٦ ح ٤] أقول: بتزيين الدنيا إليك. قال عليه السلام: لا تجعل بينى. [ص ٤٦ ح ٤] أقول: أى لا تصاحبه، ولا تُواخه فى، ولا تستصحِّه فى دينك. قال عليه السلام: للعلماء السوء. [ص ٤٧ ح ٢] أقول: بفتح السين المهملة، مصدر ساء يسوء، وبضم السين الاسم منه، والوصف به للمبالغة، وعدم جمعه لمصدريته. قال عليه السلام: أولئك قَطَّاع. [ص ٤٦ ح ٤] أقول: إشارة إلى الجماعة حيث إنَّ «عالمًا» للاستغراق؛ لكونه نكرة فى سياق النهى، وهو كالنفي، فيفيد العموم. قَطَّاع- بضم القاف وتشديد الطاء المهملة-: جمع قاطع. قال عليه السلام: أن أنزع. [ص ٤٦ ح ٤] أقول: يقال: نزع كضربه إذا قلعه. قال عليه السلام: حلاوة. [ص ٤٦ ح ٤] أقول: بفتح الحاء: نقيض المرارة. قال عليه

السلام: مناجاتی. [ص ٤٦ ح ٤] أقول: النجو: السرّ بين اثنين، يقال: ناجيته مناجاةً، ونجوته نجواً، أي ساررته. ولعلّ المراد منه الدعاء وعرض الحاجات والذكر من قلوبهم، فهم في قيامهم إلى الصلاة ونحوها من الطاعات البدئية كسالي، وهذا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٦٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: يَحُوطُ (به حاء بي نقطه و طاء بي نقطه) به صيغهُ مضارع غايب معلوم باب «نَصَرَ» يا باب تفعيل است. الحَوَاطُ والتَحْوِيطُ: نگاهداری. مَا، موصوله و مصدریه می تواند بود، و بنا بر اوّل از قبیل وضع ظاهر در موضع ضمير است برای افاده تعليل، پس به معنی «يَحُوطُهُ حُبُّهُ إِيَّاهُ» است، و بنا بر دوم، مصدرِ نايبِ ظرفِ زمان است و عائد، مُقَدَّر است. پس به معنی «يَحُوطُهُ مُدَّةَ حُبِّهِ إِيَّاهُ» است. پس اگر حُب زایل شود حَوَاطُ زایل می شود. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: اگر بینید دانا را دوستدار دنیای خود، مثل این که از کسب مالِ حرام اجتناب نکند، پس اعتماد مکنید بر او در مسائل دین خود و [در حالی که] او را می پرسید؛ چه به درستی که هر دوستِ چیزی، نگاهداری می کند آنچه را که دوست می دارد. اصل: وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَوْحَى إِلَّاهُ - عَزَّوَجَلَّ - إِلَيَّ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَجْعَلْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ عَالِمًا مَفْتُونًا بِالدُّنْيَا؛ فَيَصُدِّكَ عَنْ طَرِيقِ مَحَبَّتِي؛ فَإِنَّ أَوْلِيكَ قُطَاعُ طَرِيقِ عِبَادِي الْمُرِيدِينَ، إِنَّ أَدْنَى مَا أَنَا صَانِعٌ بِهِمْ أَنْ أَنْزِعَ حَلَاوَةَ مُنَاجَاتِي مِنْ قُلُوبِهِمْ». . . شرح: و گفت امام علیه السلام در بیان آنچه گذشت که: وحی فرستاد الله تعالی سوی داود پیغمبر علیه السلام که: مگردان واسطه میان من و میان خودت، دانایی را که گرفتار به دنیا باشد، تا منع کند تورا از راه دوستی من؛ چه ایشان راهزنانِ بندگان من اند که قصد ثواب من دارند. به درستی که سهل تر چیزی که من می کنم با ایشان، این است که برمی دارم لذت گفتگوی خود را از دل های

ایشان؛ به این معنی که ایشان التفات به محکّمات کتاب من نمی کنند و پیروی ظن در فتوا می نمایند، یا به این معنی که ایشان لذت خواهش مطلب ها نزد من به تصریح ندارند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۵۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (محبّاً لدنياه) أى لحرامها. وفى الحديث كما رواه الصدوق رحمه الله فى الفقيه عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «ليس منّا من لم يحبّ جمع المال من الحلال ليكفّ به وجهه، ويقضى به دينه ويصل به رحمه». (فاتهموه على دينكم) أى فاقطعوا بأنّه ضرر دينكم بعدم موافقة قوله لفعله، أو ظنّوه كذا. يُقال: اتّهمه بمعنى ظنّه كتوّهمه، وظنّه بمعنى علمه كثير. وقيل: يعنى فاعتقدوه متّهماً فى قوله وفعله صوناً على دينكم. و«الحوط» و«الحياطة»: الحفظ والصيانة. يعنى فإنّ كلّ محبّ مع محبوبه ويراعى جانبه. وحبّ الدّين وحبّ الدنيا الحرام كحبّ أمير المؤمنين عليه السلام وحبّ الثّانى -مثلاً- لا يجتمعان فى قلبٍ قطّ. لمّا كان البغض الكامن من المهلكات كالسميّات فلذا تمحلّ المخالفون برضاه عليه السلام على قتل الثّالث باستحباب بغضه على قدر شعيرة. فأظهروا على المنابر ورؤوس الخلائق؛ فراراً عن بلائه المبرم، وقصداً إلى الخلاص من المرض الباطنى المهلك أظهر أو لم يُظهر. (لا تجعل بينى وبينك عالماً مفتوناً بالدّنيا) كالمدعى لعلم الدّين بالكشف من دون استناد فى علمه إلى الحجّة المعصوم المنحصر عدده فى حكمة الله سبحانه. أى لا تجعله وسيلة التقرّب إلىّ ظنّاً منك بادّعائه وادّعاء رهطه المريدين أنّه صاحب الكشف والكرامات، وعالم بالأسرار والخفيّات، وهو بتركه للدّنيا مفتون بها كمن ترك الدنيا للدّنيا، والدليل على ذلك أنّه يحبّ كثرة المريدين من الحمقاء، ويدعى المكاشفة بالرياضة الممنوعة شرعاً، ويظهر العلم بالأسرار وحقائق الأشياء من دون أن يكون حجّة معصوماً منصوباً، أو تابعاً له فيما أمر به ونهى عنه. قال برهان الفضلاء: «يحوط» على المضارع المعلوم من باب نصر، أو التفعيل. و«الحوط» و«التحويط»: المحافظة والرعاية.

و«ما» مصدرية، أو موصولة. فعلى الأول: المصدر نائب عن ظرف الزمان والعائد مقدر، فبمعنى: يحوطه مدة حبه إياه، فلو زال الحب لزال الحوط. وعلى الثانى: من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير لإفادة التعليل، فبمعنى: يحوطه لحبه إياه. والمراد بنزع حلاوة المناجاة من قلوبهم: عدم توفيقهم للرجوع إلى محكمات الكتاب والسنة. وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «يحوط ما أحب» أى كلّ محبّ لشيء يحفظه ويتعهّد من هذا الشيء ومن مقابله ما أحبّ، وحبه المقابل للشيء المنافى له لا يجمع حبّ ذلك الشيء؛ فمن أحبّ الدنيا لم يحبّ الآخرة كما فى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «فمن أحبّ الدنيا وتولّاها أبغض الآخرة وعادها». وللإشعار إلى ما ذكر قال: «يحوط ما أحبّ» ولم يقل: «يحوطه». ومن المعلوم أنّ حفظ الدنيا وتعهّدها لا يجمع إظهار الحقّ والعمل به غالباً، فمن يحوطها يميل إلى الباطل كثيراً، فكّل قول وفعل منه مظنة كونه من الكثير الغالب، فينبغى أن يتهمه العاقل ويسىء الظنّ به، ولا يأتمنه على دينه، ولا يعتمد عليه فى أخذ العلوم الدينية. «لا تجعل بينى وبينك عالماً مفتوناً بالدنيا» أى لا تجعل المفتون بالدنيا أى المعجّب بها بين الله وبينك وسيلةً إلى حصول معرفة الله ومعرفة دينه وشريعته التى شرّعها لعباده، «فيصدك» ويمنعك «عن طريق محبّتى» بالترغيب إلى الدنيا، وتهيج الشهوة إلى طلبها، وتشيد محبّتها فى القلب. «فإنّ أولئك قطاع طريق عبادى المريرين»؛ لأنّهم يميلون الناس من الرغبة إلى الله وإلى الآخرة إلى الرغبة فى الدنيا وأسبابها، أو لأنّهم يراءتهم للناس أنّهم علماء أمالوا الناس من طلب العالم الرّبّانى إلى الرجوع إليهم والأخذ عنهم، فأضلّوهم عن السبيل إليه. «أدنى ما أنا صانع بهم» أى أقلّ ما أجزيهم بكونهم مفتونين بالدنيا، وذلك لمن فيه أقلّ مراتب الافتتان، وهو المتحرّز عن تناولها لا من حلّها مع حبه لها «أن أنزع حلاوة مناجاتى» أى الحكاية معى والدعاء وعرض الحاجة علىّ من قلبه، وذلك لشغل قلبه بالدنيا عن الله سبحانه وعن حقوقه، فلا يدرك حلاوة المناجاة؛ لشغل قلبه بغير من يناجيه، أو لأنّ إدراكه لكيفية المناجاة وطعمها مشوب بإدراك كيفية نيل الدنيا وطعمها، وهى مرّة فى ذاتها وإن وافقت ذائقته، فلا يخلص له حلاوة المناجاة مع ربّه، فهو سبحانه بتركه على افتتانه نزع حلاوة المناجاة عن قلبه. ولا يبعد أن يقال: المراد بالمناجاة هنا معناه الأصلى من المسارة، و

الحكاية بالسر؛ فإنّ في الأسرار مع الحبيب حلاوةً ليس في الإظهار، وهو لحبه للدينيا وافتتانه بها يحلو عنده وفي ذوقه الإظهار دون الأسرار .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٤٤٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله عليه السلام يحوط ما أحب: أى يحفظ ويتعهد من هذا الشيء و من مقابله ما أحب، و محبة المقابل للشيء المنافى له لا يجمع حب ذلك الشيء فمن أحب الدنيا لم يحب الآخرة. قوله عليه السلام لا تجعل بينى وبينك: أى لا تجعل المفتون بالدنيا المعجب بها وسيلة بينى وبينك إلى حصول معرفتى و معرفة دينى و شريعتى، فيمنعك عن طريق محبتى أى عن الطريق إلى حصول معرفتى و معرفة دينى و شريعتى، فيمنعك عن طريق محبتى أى عن الطريق إلى ما أحبه أو يمنعك عن الوصول إلى درجة محبتى لك أو محبتك لى.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٤٩

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

١٢٢ / ٥ . عَلِيٌّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْفُقَهَاءُ أَمَنَاءُ الرَّسُلِ مَا لَمْ يَدْخُلُوا فِي الدُّنْيَا، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا دُخُولُهُمْ فِي الدُّنْيَا؟ قَالَ: اتَّبَاعُ السُّلْطَانِ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ، فَاحْذَرُوهُمْ عَلَى دِينِكُمْ» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: دانشمندان فقیه تا هنگامی که وارد دنیا نشده اند امین پیغمبرانند. عرض شد یا رسول الله! معنی ورودشان در دنیا چیست؟ فرمود: پیروی سلطان، پس چون چنین کنند نسبت بدینتان از ایشان بر حذر باشید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: فقهاء امین های پیغمبرانند تا در دنیا وارد نشدند، عرض شد: یا رسول الله ورودشان در دنیا چیست؟ فرمود: پیروی از سلطان، هر گاه چنین کردند بر دین خود از آنها در حذر باشید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۳۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۵- رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: فقیهان تا در امور دنیا وارد نشده اند امین پیامبرانند، عرض شد: یا رسول الله ورودشان در دنیا چیست؟ فرمود: پیروی از سلطان، پس هرگاه چنین کنند بر دین خود از ایشان بترسید. (یعنی کسانی که دینشان را به قدرت طلبان می فروشند و مطابق خواسته آنها

عمل می کنند و فتوی می دهند و فرامین و دستورات آنها را بر دستورات و فرامین خداوند مقدم می دارند بدیهی است که بخاطر دین خود از چنین افرادی باید ترسید (چون آنها ترمز کنترلی ندارند).

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۰۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قيل: العلماء ثلاثة: اما مسعد نفسه و غيره و اما مهلك نفسه و غيره و اما مهلك نفسه مسعد غيره. اما الاول فهم الداعون الى الله المعرضون عن الدنيا ظاهرا و باطنا. و اما الثاني فهم المصرحون لطلب الدنيا و المقبلون عليها صريحا و هم اتباع السلاطين، لان الوصول الى الثروة و المال و الجاه و الترفع على الامثال لا يحصل الا باتباعهم و الخلطة بهم. و اما الثالث فهو الذي يدعو الناس الى الآخرة و نصب نفسه في مقام الوعظ و التذكير و الامامة، و قد رفض الدنيا في الظاهر و قصده في الباطن قبول الخلق و اقامة الجاه، و ربما مكن في باطنه باعث الهوى فيما هو بصدده من دعوة الخلق و ارشادهم، و هو بحيث لا يدري ذلك و زعم ان باعته الدين و داعيه ثواب الآخرة في الارشاد و التعليم، و مثله سخرة الشيطان في تمام عمره و غاية امره ان يحرق نفسه و يضيء غيره.

شرح أصول الكافي ؛ ج ۲ ، ص ۲۲۸

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملی]:

قال عليه السلام: فاحذروهم. [ص ٤٦ ح ٥] أقول: أو لا تسألوهم عن مسائل دينكم، ولا تعتمدوا على فتاويهم وقضاياهم في الدين.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٦٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه وآله كه: دانايان به احاديث، امينان پيغمبران اند در امت هاي ايشان، چندان كه داخل در دوستي دنيا نشوند. گفته شد نزد پيغمبر عليه السلام كه: اي رسول الله! و چيست نشان داخل شدن ايشان در دوستي دنيا؟ گفت كه: همراهي پادشاه غير عادل. پس چون كردند اين همراهي را، پس احتراز كنيد از ضرر ايشان بر دين شما به فتواهاي ناحق از روي ظن؛ چه غير اين قسم مردی، با آن پادشاه، همراهی نمی تواند کرد.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: يعنى العلماء من الرعية أمناء الرسل وأوصياؤهم بدليل: (ما لم يدخلوا فى الدنيا) أى حرامها تبعاً للسلطان الجائر طمعاً فيها من غير تقيّة أو ضرورة أخرى. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: يعنى علماء الأحاديث أمناء حجج الله فى الأمم فى الدنيا، أى فى محبتّها. «وما دخولهم فى الدنيا؟» أى وما علامة دخولهم فيها. والمراد ب«السلطان»: الجائر من الملوک. «فاحذروهم على دينكم» أى فاحترزوا عن ضرر فتاويهم ظناً على دينكم. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «اتباع السلطان»: اتّخاذ طريقته قدوةً واستحسان ما حسّنه، واستقباح ما قبحه، والاهتمام بفعل ما يرتضيه



وترك ما ينكره. «فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم» أى فاحذروهم محافظةً على دينكم، أو خوفاً منهم على دينكم، ولا تراجعوهم للسؤال عن المعارف الإلهية والمسائل الدينية .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام أمناء الرسل: لأنهم مستودعو علومهم، وقد أمروا بأخذ علومهم منهم، و اتباع السلطان يشمل قبول الولاية منهم على القضاء و نحوه، و الخلطة بهم و المعاشرة معهم اختيارا و الرضا بها. قوله عليه السلام فاتهموه على دينكم، أى لا تعتمدوا على فتاويهم و قضاياهم فى الدين و لا تسألوهم عن شىء من المسائل.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٥٠

\*\*\*\*\*

٤٧ / ١

## ٦- الحديث

١٢٣ / ٦ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ، أَوْ يُمَارِيَ بِهِ الشُّفَهَاءَ، أَوْ يَصْرِفَ بِهِ وُجُوهَ النَّاسِ إِلَيْهِ، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (٥)؛ إِنَّ الرِّئَاسَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِأَهْلِهَا» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام فرمود: هر که علم جوید برای اینکه بر علما ببالد یا بر سفها ستیزد یا مردم را متوجه خود کند باید آتش دوزخ را جای نشستن خود گیرد همانا ریاست جز برای اهلش شایسته نیست.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

امام باقر (علیه السلام) فرمود: هر که طلب علم کند تا بر علماء بنازد یا با سفیهان بحث در اندازد یا خود را مورد توجه مردم سازد، نشیمن او پر از آتش باد، به راستی ریاست جز برای اهلش نشاید.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام باقر علیه السلام فرمود: هرکس دنبال دانش برود تا بر دانشمندان ببالد یا بر سفیهان بتازد و یا مردم را متوجه خود کند نشیمن گاه او پر از آتش باد، به راستی ریاست، جز برای اهلش شایسته نیست. (یعنی کسانی که علم زده اند دانش را مایه برتری خود بر دیگران می دانند و پیوسته بر خود می بالند و به دیگران فخر می فروشند و اعتنایی به آنها ندارند چنین افرادی در قیامت جایگاهشان دوزخ است).

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام گفت که: هر که طلب دانش کند برای این که مغالبه در بها و علم کند به آن، دانایان را، یا جدال کند به آن، بیخردان را به استدلالات ظنیّه، بر مسائل مُخْتَلَفٌ فِيهَا میان اهل اجتهاد به اصطلاح مخالفان که بیخردند یا گرداند به آن، روهای مردمان را سوی خود به سبب فتوا یا قضا یا مانند آنها، پس گو قرار گیرد در جای خود از جاهای آتش جهنّم.

مراد، این است که: البته به جهنّم میرود؛ چه به درستی که سرکردگی جماعت اهل اسلام، خوب نیست برای کسی، مگر کسی که دانا به جمیع مسائل دین باشد بیپرویِ ظن. پس کسی که دانا به احادیث باشد و اصل مسائل را نداند، سرکردگی را نمیشاید.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة:

قد علم بيانه بذكر الحديث عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في هديّة الأول.

في بعض النسخ: «عن حريز» مكان «عن ربعي» وكلاهما من الثقات.

«تبوّأ من كذا»: اتّخذّه منزلاً. الجوهری: تبوّأت منزلاً: نزّلته، وبوّأت له منزلاً هيأت ومكّنته فيه .

والمراد ب«الرئاسة» هنا: الإمارة في الدين، وب«أهلها»: حجج الله المعصومون المنصوصون، فتعريض على أئمة الضلالة.

قال برهان الفضلاء:

يعني من طلب العلم للمغالبة بفضله وبهائه على العلماء من أهل البيت عليهم السلام أو ليجادل به السفهاء بالاستدلالات الظنيّة في المسائل المختلّف فيها بين المجتهدين في اصطلاح المخالفين، أو يصرف بالقضاء والإفتاء وجوه الناس إلى جانبه؛ فإنّ رئاسة أهل الإسلام لا تصلح إلا للعالم بجميع المسائل الدينيّة بلا اتّباع منه للظنّ بالاستدلالات الظنيّة فيما يجري فيه، وفي دليله الاختلاف بلا مكابرة.

وقال السيّد الأجلّ النائي رحمة الله:

«المباهاة»: مفاعلة من البهاء، ومعناه المغالبة في الحُسن؛ أي فيما يعدّ من المحاسن والمفاخر.

و«المماراة»: المجادلة والمنازعة. والمراد أنّ من طلب العلم لتحصيل الرئاسة.

و من وجوهها التي تناسب طلب العلم: المفاخرة، وادّعاء الغلبة به، وذلك مع العلماء لا يصل إلى النزاع والجدال؛ حيث لا يمارون بعلمهم؛ لقبحه، فيسلّم له المفاخرة وادّعاء الغلبة مع الجهّال المتلبّسين بلباسهم يورث النزاع والجدال، وإذا كانت الرئاسة مطلوبةً له يماري ويجادل ليظهر غلبته عليهم.

ومنها: صرف وجوه الناس إليه، فيما ينبغي المراجعة فيه إلى من هو أهل الرئاسة. ولا ينتقل الذهن إلى وجهٍ آخر من الرئاسة يناسب طلب العلم ولا يؤول إلى ما ذكر عليه السلام.

«فليتّبوا مقعده من النار» أي فليُنزل مكانه ومقرّه من النار، أو فليتخذ مقرّه ومكانه من النار.

«إنّ الرياسة لا تصلح إلا لأهلها» دليل لما قبله. وأهل الرئاسة من أوجب الله على عباده المراجعة إليه، والأخذ عنه، والتسليم لأمره، وتحملها بالنسبة إليهم من التكاليف الشاقّة حيث لا يريدونها؛ لما عرفوه بعقولهم الكاملة ومعارفهم الرّبانيّة من الفضل في تركها وعدم إرادتها، فهم يفعلون فعل الرؤساء

في زيّ الفقراء، ولا يزدادون بفعلهم وورثاستهم إلا كسر أنفسهم، كما في دعاء بعضهم عليهم السلام: «اللَّهُمَّ لا تجعل لي عزّاً ظاهراً إلاّ وجعلت لي ذلّة باطنة عند نفسي بقدرها» .

\*\*\*\*\*

ص: ١١٤

١-١ . هكذا في أكثر النسخ . وفي «ب» والمطبوع: «عن» . ومادّة «نزع» جاءت ب «من» و «عن» في المصحف واللغة. راجع: آل عمران (٣): ٢٦ ؛ الأعراف (٧): ٢٧ ؛ لسان العرب ، ج ٨ ، ص ٣٥٠ (نزع) .

٢-٢ . علل الشرائع ، ص ٣٩٤ ، ح ١٢ ، بسنده عن القاسم بن محمّد الأصفهاني ، عن سليمان بن داود المنقري . تحف العقول ، ص ٣٩٧ ، مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٢١٢ ، ح ١٤٧ .

٣-٣ . الوافي ، ج ١ ، ص ٢١٣ ، ح ١٤٨ .

٤-٤ . في حاشية «جر» : «حريز» .

٥-٥ . «فليتّبوا مقعده من النار» ، أي يتّخذها منزلاً ، يقال: تبوّأت منزلاً ، أي اتّخذته . و«مقعده» مفعول له ، أي لمنزله ، أو مفعول به ، أو معناه: لينزل منزله المعدّ له من النار ، يقال: تبوّأت منزلاً : نزلت به . و«مقعده» مفعول له ، لا به ؛ لأنّ الفعل لازم . أو معناه: فليهيئ منزله من النار ، يقال : تبوّأ منزلاً إذا هيّأه . أنظر : لسان العرب ، ج ١ ، ص ٣٨ \_ ٣٩ (بوا)؛ شرح صدر المتألّهين ، ص ١٧٦ ؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٢١٥ .

٦-٦ . الفقيه ، ج ٤ ، ص ٣٦٣ ، ح ٥٧٦٢ ، ضمن وصايا النبيّ لعليّ عليهما السلام ، عن أبي عبد الله ، عن آبائه صلى الله عليه وآله عن النبيّ صلى الله عليه وآله ؛ وفي عيون الأخبار ، ج ١ ، ص ٣٠٧ ، ح ٦٩ ؛ ومعاني الأخبار ، ص ١٨٠ ، ح ١ ، عن الرضا ، عن أبي عبد الله عليهما السلام ، وفي كلّها بسند آخر ، مع اختلاف وزيادة . وفي الاختصاص ، ص ٢٥١ ؛ وفقه الرضا عليه السلام ، ص ٣٨٤ ، مراسلاً مع زيادة في آخرهما راجع: ثواب الأعمال ، ص ٣٤٤ الوافي ، ج ١ ، ص ٢١٤ ، ح ١٤٩ .

## (۱۵) باب لزوم الحجة على العالم وتشديد الأمر عليه

### اشاره

۱۵ \_ بَابُ لُزُومِ الْحُجَّةِ عَلَى الْعَالِمِ وَتَشْدِيدِ (۱) الْأَمْرِ عَلَيْهِ

### ۱- الحديث

۱۲۴ / ۱ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْمُنْقَرِيِّ، عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: قَالَ: «يَا حَفْصُ، يُغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يُغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ» (۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام بحفص بن غیاث فرمود: ای حفص هفتاد گناه جاهل آمرزیده شود پیش از آنکه یک گناه عالم آمرزیده شود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام صادق (علیه السلام) فرمود: ای حفص، هفتاد گناه از نادان آمرزیده شود پیش از آنکه یک گناه عالم آمرزیده گردد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۳۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام به حفص بن غیاث فرمود:

هفتاد گناه از نادان بخشیده می شود پیش از آنکه یک گناه از دانشمند بخشیده شود. (چون عالم و دانشمند از روی آگاهی و اطلاع گناه می کند و نادان از روی ناآگاهی و بدیهی است که جرم و قانون شکنی شخص آگاه بیشتر است).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۱۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قد سبق منشأ هذا الحكم، وليس الوجه كما زعمه اكثر الناس بقياسهم فعل الله في المغفرة والعقوبة على فعل الناس القادرين على العقوبة لو احد و العفو عنه، فرأوا انهم لا يؤاخذون للطفل و الغافل و الساهي على ذنوبهم و جرائمهم و يؤاخذون العقلاء على معاصيهم، طلبا للتشفی و الانتقام و دفعا لما يعتریهم من اشتغال الغضب بثوران دم القلب، و ليس غضب الله من هذا الباب، تعالی عن ذلك

علوا كبيرا، و انما هي نتائج افعال و اقوال و تبعات قصود و نيات. بل الوجه-كما مر-ان اللذات و الآلام من باب الادراكات، فكلما قوى الادراك لقوة النفس، كان الالم و مقابله بحسبه و من نوعه، و من النفوس ما هي بعد بالقوة كنفوس ضرب من العوام، و منها ما حصلت له ملكة الشوق الى كمال ما نفساني اخروي، فاذا زاع عنه او اشتغل بما هو ضده من الدواعي الحيوانية الباطلة كان له في الآخرة عذاب أليم.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٢٣٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از حفص بن غياث از امام جعفر صادق عليه السلام، گفت كه: امام گفت كه: ای حفص! بخشیده می شود برای نادان، هفتاد گناه، پیش از آن كه بخشیده شود برای دانا، يك گناه.

صافي در شرح كافي؛ ج ١، ص ٣٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزي]:

هدية: بيان العنوان: إنّ العالم الذي في عداد علماء الإسلام ليس له عذر إذا عصى ولا يسمع منه، وحاله في (لزوم الحجّة وتشديد الأمر عليه) أسوأ من الجاهل الذي في مقابله وإن كان عالماً بحرمة ما فعل، أو وجوب ما ترك فضلاً عن الجاهل بهما، كما يشدّد على الصغير في تأديبه بأكثر ممّا في تأديب الأصغر، ولعلّ «السبعين» كناية عن الكثرة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: هذا باب بيان دوام احتجاج الله تعالى على العالم وبيان تشديده عليه، بمعنى أنّ العالم بالوعيد على فعل المعصية والوعد على تركها حاله بعصيانه أسوأ من حال من لم يعلم وعصى ولو علم أنّ ما فعل معصية. أو



بمعنى أنّ العالم بمحكّمات القرآن الناهية عن اتّباع الظنّ إذا ترك العمل بها فحاله أسوأ فى القيامة من العامل بالظنّ؛ لجهله بها. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «يغفر للجاهل سبعون ذنباً قبل أن يغفر للعالم ذنبٌ واحد» للجهل بالحكم مراتب: أحدها: جهل المكلف بالحكم الشرعى مطلقاً، بأن لا يعلمه بالأخذ عن العالم تقليداً ولا بالأخذ من أدلّته التفصيليّة، ولا يعلم ما يترتّب عليه من الفضل والثواب، وعلى تركه من الخذلان والعقاب؛ فإنّ العلم بما يترتّب عليه فقط مع عدم العلم بالمكلف به بنحو من النحويين لا ينقص فى الجهل رتبة عن عدم العلم مطلقاً. وثانيها: عدم العلم به من أدلّته التفصيليّة، وعدم العلم بما يترتّب عليه وعلى تركه مع العلم التقليدى. وثالثها: عدم العلم بما يترتّب عليه مع العلم به من الأدلّة. وإن اعتبر التقليد والاستدلال بالنظر إلى العلم بما يترتّب عليه فعلاً وتركاً، زادت المراتب، وكلّ مرتبة من الجهل جهلاً بالنسبة إلى ما فوقها، وما فوقها علم بالنسبة إليه. ثمّ الجاهل والعالم فى كلامه عليه السلام يحتمل الجاهل على الإطلاق الذى لا يقال له: «العالم» أصلاً، والعالم على الإطلاق الذى لا يطلق عليه «الجاهل» أصلاً. ويحتمل الجاهل والعالم الإضافيين، فالأمر شديد على كلّ عالم بالنسبة إلى من هو جاهل بالنظر إليه. وقال السيّد السند أمير حسن القائينى رحمه الله: المراد بـ«العالم» هنا: كامل العلم من الرعية، أعنى العالم بالأصول والفروع من العلوم الدينيّة على ما ينبغى. وبـ«الجاهل» خلافه. أو كان المراد بـ«العالم»: من يعدّ عالماً عرفاً، ومن له تلك المعرفة، وبـ«الجاهل» خلافه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٤٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. ولعل للعالم ههنا بحسب ما يعلمه من المسائل كما أو كيفاً كاليقيني والظنى والاجتهادى والتقليدى مراتب لا يتناهى، وكذا الجاهل يقابله بحسب تلك المراتب، فلكل عالم شدة تكليف بالنسبة إلى الجاهل الذى يقابله.

## ٢- الحديث

١٢٥ / ٢ . وَبِهَذَا الْأَعْسَنَادِ، قَالَ (٣) :

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « قَالَ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ - عَلِي نَبِيْنَا وَآلِهِ وَ (٤) عَلَيْهِ السَّلَامُ - : وَيُنُّ لِعُلَمَاءِ (٥) السَّوِّءِ كَيْفَ ...

ص: ١١٥

١-١ . فى «بس» : «وشدة».

٢-٢ . تفسير القمى ، ج ٢ ، ص ١٤٦ ، مرسلًا مع زيادة الوافى ، ج ١ ، ص ٢١٧ ، ح ١٥٠ .

٣-٣ . الضمير المستتر فى «قال» راجع إلى حفص بن غياث فى السند المتقدم، فيعلم المراد من «بهذا الإسناد».

٤-٤ . فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» : - «على نبينا وآله و» . وفى «و» : - «وآله» . وفى «ألف» والوافى وشرح صدر المتألهين : - «على نبينا وآله وعليه السلام».

٥-٥ . هكذا فى «ألف ، جس» وحاشية «ض» ، واختاره المازندراني . وفى سائر النسخ والمطبوع : «للعلماء» . وقال المازندراني فى شرحه ، ح ٢ ، ص ١٩٦ : «السوء بالفتح مصدر ، يقال : ساء يسوؤه سوءً ، نقيض سره ، وبالضم الاسم ، تقول : هذا رجل سوءٍ بالإضافة ، ثم تدخل عليه الألف واللام وتقول : هذا رجل سوء ، وقال الأخفش : ولا يقال : الرجل السوء ، ويقال : الحقّ اليقين وحقّ اليقين ؛ لأنّ السوء ليس بالرجل ، واليقين هو الحقّ ، وقال أيضا : لا يقال : هذا رجل السوء بالضم ، فعلى هذا ينبغي أن يقرأ : لعلماء السوء بالإضافة والفتح ، وما وجد فى بعض النسخ : للعلماء السوء

، على التعريف والوصف فكأنه سهو من الناسخ ، وقد يوجه بأن التركيب ليس من باب التوصيف ، بل من باب إضافة العامل إلى المعمول ، مثل الضارب الرجل باعتبار تعلق علم العالم بالسوء ، كتعلق ضرب الضارب بالرجل . وفيه أن المقصود ذم العلماء باعتبار اتصافهم بالسوء ، لا باعتبار علمهم به . والقول بأن التركيب وإن كان من باب الإضافة ، لكنه هنا فى معنى التوصيف ، أى المضاف موصوف بالمضاف إليه ، لا يخلو عن شىء؛ لأن التركيب الإضافى من حيث الإضافة وملاحظتها لا يدل على اتصاف المضاف بالمضاف إليه ، وإرادة الاتصاف بدون دلالة التركيب لا يجدى نفعا ، فليتأمل» . وراجع : الصحاح ، ج ١ ، ص ٥٦ (سوا) ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٥٢ .

تَلَطَّى (١) عَلَيْهِمُ النَّارُ؟! (٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

و حضرت صادق عليه السلام فرمود: عيسى بن مريم عليه السلام - فرمود: واى بر علماء بد كه چگونه آتش دوزخ بر آنها زبانه كشد.

ترجمه مصطفوى ؛ ج ١ ، ص ٥٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه كمره اى]:

٢- فرمود: عيسى بن مريم (عليهما السلام) فرمود: واى بر عالمان بد كه چگونه دوزخ بر آنها شعله كشد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- حضرت صادق علیه السلام فرمود: عیسی بن مریم علیه السلام فرمود: وای بر عالمان بد و گناهکار که چگونه آتش دوزخ آنها را در بر گرفته و بر گردشان تلظی می کند و زبانه می کشد (بیان شدت عذاب آنهاست).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۱۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

اصله تتلظی حذفت احدى التائین للتخفیف، ای تتلهب و تضطرم، وهو من لظی اسم من اسماء النار لا ینصرف للعلمیة و التائیث.

شرح أصول الكافی؛ ج ۲، ص ۲۳۱

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال عليه السلام: للعلماء السوء. [ص ٤٧ ح ٢] أقول: بفتح السين المهملة، مصدر ساء يسوء، وبضمّ السين الاسم منه، والوصف به للمبالغة، وعدم جمعه لمصدريته. قال عليه السلام: تلظى. [ص ٤٧ ح ٢] أقول: فعل ماضٍ من باب التفعّل. والتعبير عن المستقبل المتحقّق وقوعه بالماضي، أو مستقبل بحذف أحد التاءين. وتلظى النار: تلهبها واتقادها.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: السُّوء (به ضمّ سين بي نقطه و سکون واو و همزه): آفت، مثل لکّه پیسی؛ و مراد این جا، آفت دین مردمان است به سبب حُبّ دنیا و پیروی ظن و مانند آن. کَيْفَ برای تعجّب است؛ و مراد، این است که: سخت، افروخته خواهد شد. یعنی: گفت عیسی پسر مریم علیه السّلام که: وای بر دانایانی که آفت دین اند. چگونه افروخته خواهد شد بر ایشان، آتش دوزخ؟!

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (السوء) بالفتح مصدر ساءه، نقيض سرّه، والإسم السوء بالضمّ، وقرئ بهما

«عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوِّءِ»

الجوهري: وتقول: هذا رجل سوء، ورجل السوء بالفتح والإضافة فيهما. وقال الأخفش: ولا يقال: هذا رجل السوء بالضمّ. و«العالم السوء»: من لا يعمل بما علم. والمصدر يقع صفة للجمع كما للمفرد.

(تلظى) على التفعّل، أى تتلهّب وتضطرم. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «السوء» بالضمّ والهمز: الآفة، كالبرص والجذام. والمراد هنا: آفة دين المسلمين بحبّ الدنيا، وأتباع الظنّ فى الأحكام ونحوهما. و«كيف» للتعجّب. وقال السيّد الأجل النائنى رحمه الله: يُقال: ساءه سوءاً، ورجل سَوْءٍ بفتح السين والإضافة. ويُقال: علماء السوء، بالإضافة؛ فإنّ من يظهر منه السوء كأنّه لا يعرف إلاّ السوء، فأضيف الصفة إلى السوء معرفةً كالضارب رجل، أو غير معرفة. ثمّ لما أراد التعبير عن الصفة المضافة إلى معمولها وتعريفها، قال: «العلماء السوء» وليس السوء فى مثل هذا الموضع صفةً بل مضاف إليه لكن الإضافة هنا فى معنى التوصيف؛ أى المضاف موصوف بما أُضيف إليه، والمشتقّ منه محمول على المضاف كما قيل فى رجل سوء وامرأة سوء. «تلظى» أى تتلهّب وتشتعل وتمدّ لهبها «عليهم النار».

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٤٥٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام للعلماء السوء: قال الجوهري: ساءه يسوؤه سوءاً بالفتح نقيض سره والاسم السوء بالضم، و تقول: هذا رجل سوء بالإضافة، ثم تدخل عليه الألف و اللام، فتقول: هذا رجل السوء قال الأخفش: و لا يقال: الرجل السوء، و لا هذا رجل السوء بالضم انتهى و الظاهر أن السوء هنا بالفتح مجروراً بالإضافة كالضارب الرجل، و ليس السوء فى مثل هذا الموضع صفة بل مضاف إليه، لكن الإضافة ههنا فى معنى التوصيف، أى المضاف موصوف بما أُضيف إليه و المشتق منه محمول على المضاف، و قوله: كيف تلظى أى تتلهّب و تشتعل.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٥٢

\*\*\*\*\*

### ۳- الحدیث

۳/ ۱۲۶. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِذَا بَلَغَتِ النَّفْسُ (۳) هَاهُنَا - وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى حَلْقِهِ - لَمْ يَكُنْ لِلْعَالَمِ تَوْبَةً»، ثُمَّ قَرَأَ: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ» (۴) «(۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و حضرت صادق علیه السلام فرمود، چون جان باینجا رسد - با دست بگلویش اشاره کرد - برای عالم توبه ای نیست سپس این آیه را قرائت فرمود (۱۷ سوره ۴) قبول توبه بر خدا فقط نسبت بکسانی است که از روی نادانی بدی میکنند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۵۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- می فرمود: چون جان به اینجا رسد (با دست اشاره به گلویش کرد) راه توبه بر عالم بسته شود، سپس این آیه را خواند (۱۷ سوره ۴): «همانا پذیرش توبه بر خدا باشد برای آن کسانی که به نادانی بد کردند».

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- امام صادق علیه السلام فرمود: چون جان به اینجا رسد (با دست اشاره به گلویش کرد) راه توبه بر عالم بسته شود، سپس این آیه را خواند: «قبول توبه بر خداوند تنها برای کسانی است که از روی نادانی بدی کنند (نساء/۱۷)».

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۱۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

النفس بالتحریک واحد الانفاس و هو ما ینخرج من الحی حال التنفس، و کل ذی ریه متنفس، و دواب الماء لا نفس لها، و تنفس الصبح تبلیج، و اما قوله صلی الله علیه و آله: انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن، فقیل: عنی به الانصار، لان الله نفس بهم الکرب عن المؤمنین و هم یمانون لانهم من الازد، و هو مستعار من نفس الهواء الذی یرده النفس الی الجوف فیبرد من حرارته و یعدلها، او من نفس الريح الذی ینسمه فیستروح إلیه، یقال: انت فی نفس من امرک او من عمرک ای فی سعة. و وقت بلوغ النفس الی الحلقوم هو عند ما ینغرغر النفس و هو اول وقت الاحتضار و معاینة الغیب، و قبل حد المعاینة و ان کان متصلاً بها ینسب الیها لقبول التوبة مقبولة لقوله صلی الله علیه و آله: ان الله یقبل التوبة ما لم ینغرغر، و اما عند المعاینة و بعدها فلا تأثیر للتوبة و الندم. فقوله علیه السلام: اذا بلغت النفس الی هاهنا، المراد به الوقت القریب منه المتصل به. و الوجه فی صحة توبة الجاهل دون العالم: ان ذنوب



العالم ذنوب باطنية و صفات قبيلة و ملكات رديئة نفسانية لا يمكن محوها عن النفس دفعة او فى اقل زمان، بل لا بد من مرور زمان يتبدل سيئاته الى الحسنات بخلاف معاصى الجهال الناقصين، فانها من الاعمال البدنية و الاحوال النفسانية الخارجة عن صميم القلب و باطن الروح فيمكن محوها فى لحظة. و قوله تعالى:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ

، اى قبول التوبة كالأمر المحتوم على الله بمقتضى وعده، و هو من تاب عليه اذا قبل توبته، و هو مبتداء و خبر، و قوله:

لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ

، حال عن الضمير فى الظرف او الخبر للذين يعملون، و على الله حال من محذوف تقديره: انما التوبة اذا كانت على الله و العامل فى اذا للذين يعملون و كانت تامة و صاحب الحال ضمير الفاعل، و هذا نحو قولك: هذا بسرا اطيب منه رطبا. و قوله: بجهالة، اما فى موضع الحال اى يعملون السوء جاهلين، او منصوب المحل على التميز اى متلبس بها سفها و جهالة، فان ارتكاب المعصية سفه و تجاهل، و لذا قيل: من عصى الله فهو جاهل حتى نزع من جهالته، و قوله تعالى:

وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ

(النساء-١٨)... الآية، المراد من هؤلاء هم البالغون فى - المعصية المتعمدون فيه، و لهذا سوى الله تعالى بين من سوف التوبة الى حضور الموت من الفسقة و بين من مات على الكفر فى نفى التوبة، و لهذا قيل: المراد بالذين يعملون السوء عصاة المسلمين، و بالذين يعملون السيئات المنافقون.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٢٣٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: على بن ابراهيم عن أبيه صحيح عالي الاسناد.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ١٠١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزوینی]:

شرح: نَفْس (به فتح نون و سکون فاء است) و ظاهر این، ابطال تجرّد نفس ناطقه است. مراد به عَالِم، داناست به کبیره بودن کبیره که از او صادر می شود. و کبیره، گناهی است که وعید به جهنّم بر آن شده باشد. پس مراد به جاهل، نادان به کبیره بودن آن است، با وجود علم به حرام بودن آن. در سوره نساء چنین است: «

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» .

« در این آیه، چند احتمال است، از آن جمله این که عَلِيّ در اصل برای اضرار است و مستعمل شده این جا به نوعی از مجاز در قبول عمل با وجود گذشتن وقت مقرر آن، برای اشارت به این که اگر پشیمانی از گناه، پیش از بلوغ نفس به حلق باشد، مقبول تر است نزد الله تعالی. و ظرف، خبر مبتدأست. لِلَّذِينَ متعلق به ظرف سابق است، یا خبر بعد از خبر است. سُوء (به ضمّ سین و سکون واو [و] همزه) در اصل، مصدر باب «نَصَرَ» است، به معنی بدی؛ و از آن، مأخوذ است فعل ذمّ، مثل «

سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ»

«و این جا مستعمل شده به معنی بد، به عنوان مبالغه. پس عبارت از کبیره است. بآء در بَجَهَالَةً برای مُلَابَسَت است و این، محلّ استشهاد است؛ زیرا که افادهٔ این می کند که اگر با علم به کبیره بودن باشد، توبهٔ آن وقت، مقبول نمی شود اصلاً؛ بلکه اگر حَقُّ النَّاسِ باشد و مراجعت شود، احتمال نجات هست بعد از حساب و اِلَّا فَالاً، چنانچه مذکور شد در شرح حدیث اول باب سابق: و اگر حق الله باشد، احتمال نجات هست بعد از حساب. «ثُمَّ» برای تراخی است. مَنْ به معنی «فِي» است. قَرِيب عبارت است از وقتی که متّصل است به لقاء الله و آن، وقتِ بلوغِ نفس به حلق است. «فَاء» در فَأُولَئِكَ برای بیان و دفع تُوَهُم این است که سنگینی قبولِ آن توبه بر الله تعالی، باعث ترک قبولِ آن شود. یعنی: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السّلام می گفت که: چون رسد جان به این جا - او اشارت کرد به دست خود، سوی حلق خود - نیست برای دانا به کبیره بودن کبیره که کرده باشد آن را، این که الله تعالی قبول کند توبهٔ او را. بعد از آن، امام علیه السّلام خواند گفتهٔ الله تعالی را در سورهٔ نساء که: جز این نیست که قبول توبه، سنگین است بر الله تعالی برای جمعی که می کنند کبیره را با نادانی ایشان به کبیره بودن آن و به تراخی، توبه می کنند در وقتی که نزدیک به مردن است که جان به حلق رسیده است. بیان این، آن که: آن جماعت، بازگشت می کند الله تعالی بر ایشان به قبول توبهٔ ایشان و بوده الله، دانا به مصالح، رعایت کنندهٔ مصالح.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۶۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (النفس) هنا بسكون الفاء: الرّوح. والآية في سورة النساء قال الله تبارك وتعالى:

«إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا\*» وَ لَيْسَتْ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآلَانَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ هُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا». فقراءته عليه السلام هذه

الآية إشارة إلى تفسيرها؛ دفعاً للتوهم الناشئ من أداة الحصر فيها: أن العالم ليست له التوبة أصلاً؛ وتصريحاً بأن الحصر إنما هو لإفادة أن الفرق بين العالم والجاهل في قبول التوبة وعدمه، إنما هو عند الإشراف على المعاينة التي يسدّ عندها باب التوبة؛ إذ لا معنى لقبولها عند رؤية المكان من الجنة أو النار، فتقبل توبة الجاهل قبل المعاينة ولو بنفس، وتوبة العالم قبلها بنفسين بدلالة «حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ»

هنا، و«حَتَّى إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ» في موضع آخر. وفي بعض التفاسير: ومن لطف الله بعباده أمره قابض الأرواح بالابتداء في نزعها من أصابع الرجلين، ثم يصعد شيئاً فشيئاً إلى أن يصل إلى الصدر، ثم ينتهي إلى الحلق فيعاین؛ ليتمكن في هذه المهملة من الإقبال بالقلب على الله، والوصية، والتوبة ما لم يعاین، والاستحلال، وذكر الله، فيخرج روحه و ذكر الله بالتولّى و التبرّى على لسانه، فيرجى بذلك حسن خاتمته إن شاء الله تعالى . والتوبة والرجوع والإنابة، فإذا نسبت إلى الله تعالى تعدّت ب«على»، وإذا نسبت إلى العبد تعدّت ب«إلى». قال الله تعالى:

«ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا»

أى ألهمهم التوبة، أو وفقهم لها ليرجعوا، فإذا رجعوا قبل المعاينة على التفصيل المذكور قبل توبتهم وهو التواب الرحيم. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «النفس» بالسكون: الروح. وظاهر هذا الحديث دلالة على إبطال تجرّد النفس الناطقة. والمراد ب«العالم»: من علم أنّ الكبيرة هي المعصية التي أوعد الله بها النار، وب«الجاهل»: من لا يعلم ذلك، ولا يفرّق بين الكبيرة والصغيرة مع علمه بحرمتها. و«السوء» في الآية بمعنى الكبيرة. و«الباء» في «بجهالة» للملابسة. وفي الآية دلالة على أنّ التوبة عن الكبيرة عند بلوغ النفس إلى الحلق لا تقبل أصلاً مع العلم بالكبيرة، إلا أن تكون حقّ الناس، فتقع المراجعة بالحسنات، فتحتمل النجاة بعد الحساب، وإلا فلا، كما مرّ في شرح الأول من الباب السابق. وفي حقّ الله أيضاً تحتمل النجاة بعد الحساب وإن لم تقبل التوبة عند بلوغ النفس إلى الحلق. و«ثم» في تمام الآية في سورة النساء للتراخي. و«من» بمعنى «في». و«قريب» عبارة عن

الوقت المتّصل بقاء الله، وهو وقت بلوغ النفس إلى الحلق. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «إذا بلغت النفس» هاهنا دلالة على أنه لم يكن للعالم توبة عند الاحتضار. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: المراد ببلوغ النفس إلى الحلق قطع تعلّقها عن الأعضاء، والانتهاى فى قطع التعلّق إلى حوالى الحلق من الصدر والرأس، وهو آخر ساعة من الحياة الدنيويّة. «لم يكن للعالم توبة» أى لمن يعلم الأدلّة وما يترتّب على العمل فعلاً وتركاً، تضييقاً وتشديداً للأمر عليه. «ثم قرأ إنّما التوبة الآيّة» تمسك فيما قاله بكتاب الله سبحانه؛ حيث حكم بانحصار استحقاق قبول التوبة للجاهلين و«الجاهل» هنا مقابل «العالم» بالمعنى الذى ذكرنا. وحمل الآيّة على انحصار قبول التوبة عند الخروج من الدنيا للجاهل؛ لدلالة الأدلّة على قبول التوبة لغير الجاهل قبله. انتهى. أول بيانه بتمامه ظاهراً على القول بتجرّد النفوس الناطقة كما هو مذهب الفلاسفة، وله مفاصد لا تحصى؛ لحقيّة تفرّده تعالى باللازمانيّة واللامكانيّة كتوحّده -جلّ وعزّ - بالقدم والخالقيّة بمجرد نفوذ الإرادة، فلو كان فيما سوى الله موجود مجرد عن الزمان والمكان والمادّة ذاتاً وبالتبعيّة، فلا بدّ أن يكون تأثيره بفعله بمجرد نفوذ الإرادة، وهو خاصّ المتفرّد بما ذكر تعالى شأنه، فكلّ جوهر جسم أو ما يلتئم منه الجسم، وكلّ عرض جسمانى والزمان ينتزع من استمرار البقاء للممكنات.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٤٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

حسن كالصحيح. قوله عليه السلام: إذا بلغت النفس. قيل: المراد بالنفس الروح الحيوانى فإنه قد يطلق عليه كما يطلق على النفس الناطقة، وقيل: المراد ببلوغ النفس إلى الحلق قطع تعلّقها عن الأعضاء، والانتهاى فى قطع التعلّق إلى الحلق والرأس، وهو فى آخر ساعة من الحياة الدنيوية، قال بعض المفسرين: من لطف الله بالعباد أن أمر قابض الأرواح بالابتداء فى نزاعها من أصابع الرجلين، ثم يصعد شيئاً فشيئاً إلى أن يصل إلى الصدر، ثم ينتهى إلى الحلق ليتمكن فى هذه المهلة من الإقبال

بالقلب على الله تعالى و الوصية و التوبة، ما لم يعاين، و الاستحلال من أرباب الحقوق و ذكر الله سبحانه، فيخرج روحه و ذكر الله على لسانه فيرجى بذلك حسن خاتمته رزقنا الله ذلك بمنه و فضله. قوله عليه السلام لم يكن للعالم: أى العالم بأمور الآخرة فيكون المراد بعد ظهور أحوال الآخرة، لأنه حينئذ عالم بعلم العيان لا ينفعه التوبة، و يحتمل أن يكون المراد قبل ظهور أحوال الآخرة، و بالعالم العالم مطلقا لا بهذا الأمر المخصوص، و يكون المراد أن الجاهل تقبل توبته فى هذه الساعة بخلاف العالم، فإنه لا بد له من تدارك لما فاتته فى الجملة، و هو خلاف المشهور إلا أن تحمل على التوبة الكاملة. قوله عليه السلام إنما التوبة أى قبول التوبة الذى أوجبه الله على نفسه بمقتضى وعده، و التوبة هى الرجوع و الإنابة، إذا نسبت إلى الله سبحانه تعدت بعلى، و إذا نسبت إلى العبد تعدت بآلى، و معنى التوبة من العبد رجوعه إلى الله بالطاعة و الانقياد بعد عصيانه، و التوبة من الله رجوعه بالعطف على عبده بإلهامه التوبة أولا ثم قبوله إياها منه آخرا، فله توبتان و للعبد واحدة بينهما، قال الله تعالى

ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا

فالتوبة فى قوله سبحانه

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ

من تاب عليه إذا قبل توبته، إلا أن على هذه ليست هى على فى قولهم: تاب عليه، و قوله تعالى

بِجَهَالَةٍ

أى متلبسين بها، قيل: المراد بالجهالة هنا هى السفاهة التى تلزم المعصية و لذا قيل: من عصى الله فهو جاهل، و أما قوله سبحانه

ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ

فيَعْنَى بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَشْرَبَ فِي قُلُوبِهِمْ حَبَهُ فَيَتَعَذَّرُ عَلَيْهِمُ الرَّجُوعُ، وَ أَمَّا الْحَصْرُ الْمَدْلُولُ بِلَفْظَةِ إِنَّمَا فَلَا يَنَافِي قَبُولَهَا مِمَّنْ أُخْرَهَا إِلَى قَبِيلِ الْمَعَايِنَةِ كَمَا وَرَدَ فِي الْأَخْبَارِ لِأَنَّ وَجُوبَ الْقَبُولِ غَيْرُ التَّفْضُلِ بِهِ كَذَا قِيلَ، وَ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ

مِنْ قَرِيبٍ

قَبْلَ حَضُورِ الْمَوْتِ كَمَا يَوْمِي إِلَيْهِ آخِرُ الرَّوَايَةِ.

مِرَاةُ الْعُقُولِ؛ ج ١، ص ١٥٣

\*\*\*\*\*

#### ٤- الحديث

١٢٧ / ٤ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْمُكَارِيِّ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «فَكُبِّبُوا (٦) فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ» (٧)، قَالَ: «هُمْ

ص: ١١٦

---

١-١ . «تَلَطَّى»: أَصْلُهُ تَلَطَّى، بِمَعْنَى تَلْتَهَبُ وَتَشْتَعَلُ أَنْظُرُ: لِسَانُ الْعَرَبِ، ج ١٥، ص ٢٤٨ (لَطَّى).

٢-٢ . الْوَافِي، ج ١، ص ٢١٨، ح ١٥١.

٣-٣ . يَجُوزُ فِي الْفَاءِ الْفَتْحُ وَالسُّكُونُ، وَالْأَوَّلُ هُوَ مَخْتَارُ صَدْرِ الْمُتَأَلِّهِينَ فِي شَرْحِهِ؛ وَالثَّانِي مَخْتَارُ الْفَيْضِ فِي الْوَافِي وَقَالَ الْمَازَنْدَرَانِيُّ: «كِلَاهُمَا مُنَاسِبٌ».

٤-٤ . النِّسَاءُ (٤): ١٧ .

۵-۵ . الکافی ، کتاب الإیمان و الکفر ، باب فیما أعطى الله عزوجل آدم علیه السلام و...، ح ۲۹۸۶ ، عن علی بن إبراهیم ، عن أبیه ، عن ابن أبی عمیر ، عن جمیل ، عن زرارة ، عن أبی جعفر علیه السلام . الزهد ، ص ۱۴۰ ، ح ۱۹۳ عن محمد بن أبی عمیر ، عن جمیل بن درّاج ، عن أبی جعفر علیه السلام (وفى سنده خلل لامحالة) ؛ تفسیر العیاشی ، ج ۱ ، ص ۲۲۸ ، ح ۶۴ عن زرارة ، عن أبی جعفر علیه السلام ؛ وفى کلّها مع اختلاف یسیر الوافی ، ج ۱ ، ص ۲۱۸ ، ح ۱۵۲؛ الوسائل ، ج ۱۶ ، ص ۸۷ ، ح ۲۱۰۵۶ .

۶-۶ . «فکبکبوا»، أى جُمعوا ثم رُمى بهم فى هُوّة النار ؛ من الکبکبة ، بمنى الرمی فى الهُوّة ، أو طرح وقلب بعضهم ؛ على بعض ، أو دُهورُوا ، أى إذا ألقى فى النار ینکب مرة بعد مرة حتّى یستقرّ فیها ، أو أسقطوا على وجوههم ؛ من الكبّ بمعنی إسقاط الشیء على وجهه . أنظر: المفردات للراغب ، ص ۶۹۵؛ لسان العرب ، ح ۱ ، ص ۶۹۷ (کب).

۷-۷ . الشعراء (۲۶) : ۹۴ . و«الغاوون»، أى الضالّون الخائبون؛ من الغیّ ، بمعنی الضلال والخیبة . أنظر: الصحاح ، ج ۶ ، ص ۲۴۵۰ (غوی).

قَوْمٌ وَصَفُوا عَدْلًا بِالسِّنِّهِمْ ثُمَّ خَالَفُوهُ (۱) إِلَىٰ غَيْرِهِ (۲)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام راجع بگفتار خدای عز و جل (سوره ۲۶) گمراه کنندگان و گمراه شدگان بدوزخ سرنگون گردند میفرماید: ایشان گروهی باشند که عدالت را بزبان بستایند (ولی در مقام عمل) مخالفت نموده بستم گریند [عادل را ستایند و بظالم گریند].

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۵۹



\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- امام باقر (علیه السلام) در تفسیر قول خدای عز و جل (۹۴ سوره ۲۶): «ایشان به همراه گمراهان پی در پی در آن (جهنم) به رو درافتند» فرمود: ایشان مردمی باشند که عدالت را به زبان بستایند و در کردار به ستم گرایند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- امام باقر علیه السلام در تفسیر قول خدای عز و جل: «گمراه کنندگان و گمراه شدگان در جهنم به رو درافتند (شعراء/۹۴)».

فرمود: ایشان مردمی هستند که عدالت را با زبان می ستایند و در هنگام عمل به ستمکاری روی آورده و ستمکار گردند.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۱۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد». بن حماد بن مهران الاهوازى مولى على بن الحسين عليهما السلام ثقة جليل القدر، روى عن الرضا و عن ابى جعفر الثانى و ابى الحسن الثالث عليهم السلام، اصله كوفى، و انتقل مع اخيه الحسن الى الاهواز، ثم تحول الى قم فنزل على الحسن بن ابان و توفى بقم «صه»، «عن النضر بن سويد». الصيرفى من اصحاب الكاظم عليه السلام كوفى ثقة صحيح الحديث، انتقل الى بغداد له كتاب «صه» فى النجاشى: روى عنه عيسى بن عبيد، و فى الفهرست عنه ابو عبد الله البرقى و الحسين بن سعيد. «عن يحيى الحلبي عن ابى سعيد المكارى». اسمه هاشم بن حيان، واقفى روى عن ابى عبد الله عليه السلام له كتاب، عنه جماعة منهم القاسم بن إسماعيل. «عن ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام فى قول الله عز و جل:

فَكُفِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ

(الشعراء- ٩٤)، قال: هم قوم وصفوا عدلا بألسنتهم ثم خالفوه الى غيره». كبه على وجهه صرعه فاكب هو على وجهه و هذا هو من النوادر ان يقال: افعلت انا و فعلت غيرى، و كب الله عدو المسلمين و لا يقال اكب، و كب الاناء قلبه، من باب طلب، و كبكبه اى كبه و الكبكة تكرير الكب جعل التكرير فى اللفظ دليلا على التكرير فى المعنى. و الغى الضلال و الخيبة أيضا، و قد غوى من باب ضرب غيا و غواية فهو غاو و الغاوون جمعه، و قوله تعالى

فَكُفِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ

، قال اهل التفسير: اى الالهة و الكفار و ياباه ضمير جمع العقلاء بخلاف قوله تعالى:

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ

(الأنبياء-٩٨)، فيجوز كون ما تعبدون اصناما الهة. و الذي ذكره عليه السلام اولى و انسب من كون المراد بضمير الجمع، العلماء السوء الذين لم يعملوا بعلمهم و وصفوا عدلا، اى عادلا أو صفة عدالة بالسنتهم، ثم لم يعملوا بموجب الوصف و خالفوه معرضا عنه الى غيره، فضلت و غوت اتباعهم و مقلديهم بما رأوا منهم و صنيعهم هذا الصنيع، و يؤكد ذلك قوله تعالى:

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ

(التوبة-٣١). و اعلم انه قد وردت فى العلماء السوء، اى علماء الدنيا الراغبين فى مالها و جاهها تشديدات عظيمة و شكايات كثيرة يتبين منها انهم اقبح حالا و اشد عذابا يوم القيامة- و قد اشرنا الى لمية ذلك- و هؤلاء فى الحقيقة ليسوا بعلماء، انما هم ظاهريون متشبهون بالعلماء فى حفظهم المنقولات و نقلهم الروايات و الاحاديث و الحكايات مما يعده الجمهور علما و حالا، و إلا فلا ينفك العلم عن مقتضاه. قال عيسى عليه السلام: كيف يكون من اهل العلم من مسيره الى آخرته و هو مقبل على دنياه؟ و كيف يكون من اهل العلم من يطلب الكلام ليخبر به لا ليعمل به؟ قال صالح بن حميان البصرى: ادركت الشيوخ و هم يتعوذون بالله من الفاجر العالم بالسنة. و مما ورد فى هذا الباب من غير طريقة اصحابنا الاماميين، هو ما روى ابو الدرداء انه صلى الله عليه و آله قال: اوحى الله الى بعض الأنبياء عليهم السلام: قل للذين يتفقهون لغير الدين، و يتعلمون لغير العمل و يطلبون الدنيا بعمل الآخرة و يلبسون للناس مشوك الكباش، و قلوبهم كقلوب الذئاب، السنتهم احلى من العسل و قلوبهم امر من الصبر، اياى يخادعون و بى يستهزءون؟ لا متحن لهم فتنة تذر الحكيم حيرانا. و روى الضحاك عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه و آله: قال: علماء هذه الامة رجلان: فرجل اتاه الله علما فبذله للناس و لم يأخذ عليه طمعا و لم يشتريه بثمننا، فذلك يصلى عليه طير السماء و حيتان الماء و دواب الارض و الكرام الكاتبون، يقدم على الله تعالى سيدا شريفا حتى يرافق المرسلين، و رجل اتاه الله علما فى الدنيا ففطن به على عباد الله و اخذ عليه طمعا و اشترى به ثمننا، فذلك يأتى يوم القيامة ملجما بلجام من نار و ينادى مناد على رءوس الخلائق: هذا فلان بن فلان اتاه الله علما فى الدنيا ففطن به عن عباد الله و اخذ عليه طمعا و اشترى به ثمننا. يعذب حتى

يفرغ الله من حساب الخلق. و اشد من هذا ما روى ان رجلا كان يخدم موسى عليه السلام فجعل يقول: حدثنى موسى عليه السلام حدثنى موسى نجى الله حدثنى موسى كليم الله حتى اثرى و كثر ماله، ففقده موسى عليه السلام، فجعل يسأل عنه فلا يحس له اثرا حتى جاءه رجل ذات يوم و فى يده خنزير و فى عنقه حبل اسود، فقال له موسى عليه السلام: أتعرف فلانا؟ قال: نعم هو هذا الخنزير، فقال موسى عليه السلام: يا رب اسألك ان ترده الى حاله حتى اسأله فيم اصابه هذا، فواوحى الله إليه لو دعوتنى بالذى دعانا به آدم و من دونه، ما اجبتك فيه و لكن اخبرك لم صنعت به هذا، لانه كان يطلب الدنيا بالدين. و اغلظ من هذا ما ورد عن معاذ بن جبل ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال: من فتنة العالم ان يكون الكلام احب إليه من الاستماع. و فى الكلام تمقيق و زيادة و لا يؤمن على صاحبه الخطاء، و فى الصمت سلامة و علم. و من العلماء من يخزن علمه فلا يحب ان يوجد فى غيره، فذلك فى الدرک الاول من النار، و من العلماء من يكون فى علمه بمنزلة سلطان، فان رد عليه شىء من علمه او يهون بشىء من علمه غضب، فذلك فى الدرک الثانى من النار، و من العلماء من يجعل علمه و غرائب حديثه لاهل الشرف و اليسار و لا يرى اهل الحاجة اهلا له، فذلك فى الدرک الثالث من النار، و من العلماء من ينصب نفسه للفتيا و يفتى بالخطاء، و الله يبغض المتكلمين، فذلك فى الدرک الرابع من النار، و من العلماء من يتكلم كلام اليهود و النصارى ليعزز به علمه، فذلك فى الدرک الخامس من النار، و من العلماء من يتخذ علمه مروة و نبلا و ذكرا فى الناس، فذلك فى الدرک السادس من النار، و من العلماء من يستفزه الزهو و العجب، فان وعظ عنف و ان وعظ انف، فذلك فى الدرک السابع من النار. و فى الخبر: ان العبد لينشر له من الثناء ما بين المشرق و المغرب و ما يزن عند الله جناح بعوضة، و عنه صلى الله عليه و آله: العلماء أمناء الرسل على عباد الله ما لم يخالطوا السلطان ، فاذا فعلوا ذلك فقد خانوا الرسل فاحذروهم، و قال صلى الله عليه و آله: شرار العلماء الذين يأتون الامراء و خيار الامراء الذين يأتون العلماء، و عنه صلى الله عليه و آله: سيكون عليكم أمراء تعرفون منهم و تنكرون، فمن انكر فقد برئ و منكره فقد سلم، و لكن من رضى و تابع ابعده الله، فقيل: أ فلا نقتلهم؟ قال: لا ما صلوا. و قال حذيفة: اياكم و مواقف الفتن، قيل: و ما

هو؟ قال: ابواب الامراء، يدخل احدكم على الامير فيصدقه بالكذب و يقول ما ليس فيه، و قال سفيان: فى جهنم واد لا يسكنه الا - القراء الزوار للملوك.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٢٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الرابع: حسن من جهة أبى سعيد المكارى. قوله رحمه الله: عن يحيى الحلبي يحيى بن عمران بن على بن أبى شعبة الحلبي من رجال الصادق و الكاظم عليهما السلام، كانت تجارته الى حلب فقيل له الحلبي، و هو كوفى له كتاب ترويه عدة جمعة من أعيان أصحابنا و ثقاتهم و إثباتهم، و هو ثقة ثقة صحيح الحديث فروايته عن أبى سعيد المكارى تدل على حسن حاله. قوله رحمه الله: عن أبى سعيد المكارى هو هشام بن حيان الكوفى مولى بنى عقيل، ذكره الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحاب أبى عبد الله الصادق عليه السلام. و ذكره أيضا فى الفهرست فى باب الكنى و قال: له كتاب . و قال النجاشى فى كتابه: هاشم بن حيان أبو سعيد المكارى، روى عن أبى عبد الله، له كتاب ترويه جماعة . و الحسن بن داود أورده على ما ذكره الشيخ و أدرجه فى الممدوحين فقال فى باب الهاء من قسم الممدوحين: هشام بن حيان الكوفى مولى بنى عقيل أبو سعيد المكارى ق جخ . ثم نسى ذلك أو سها عنه فقال فى باب الكنى منه: أبو سعيد المكارى أسمه هشام لم له كتاب . و أما ادراجه فى قسم الممدوحين و ان لم نظفر بتنصيب عليه بالمدح فلعدم ذكر النجاشى غميمة فيه أصلا، و ذلك سبيله فى المدح، و لقوله ان كتابه ترويه جماعة و ذلك تصريح بمدح، و لانه لم يطعن فيه أحد بدم أصلا و ذلك آية كونه ممدوحا، و لرواية الحلبي عنه و هو صحيح الحديث ضابط حال من يروى عنه. و أما توهم الوقف فيه لما فى كتاب النجاشى فى ترجمة الحسين بن أبى سعيد. فوهم ساقط قد أوضحنا سقوطه فى معلقاتنا الرجالية.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٠٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وصفوا عدلاً. [ص ٤٧ ح ٤] أقول: أى حقاً واجباً كان أو غيره أو حكماً بين الناس.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: تفسير اين آيات مى آيد در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حديثِ اوّلِ بابِ هفدهم كه بى عنوان و مقدم است بر «بَابُ فِي أَنَّ الْإِيمَانَ مَبْتُوثٌ بِجَوَارِحِ الْبَدَنِ كُلِّهَا» و بنا بر آن مى گوئيم كه: ضمير هُم در دوم، راجع به مجموع مرجع ضمير فَكُبْكِبُوا وَ غَاوُونَ است. قَوْم، عبارت از قوم محمد صلى الله عليه و آله است كه قریش يا اصحاب يا امت اجابت اند. الوصف: شناختن حال چیزی. العدل: توسط میان افراط و تفریط؛ و مراد این جا، محكمات كتاب الهی است؛ چه آن در هر امتی میزان عدل است كه هر عملی و هر حكمی را به آن بايد سنجيد. بِالْأَسِنَّةِ نَعْتِ عَدْلًا است و اشارت است به اين كه آن عدل، قرآن است. يعنى: روايت است از امام محمد باقر عليه السلام در قول الله -عَزَّ وَ جَلَّ- در سورة شعراء در بيان حال جمعی از قریش كه به غير حق، امامت و حكومت يافتند و حال جمعی ديگر كه به گمراهی، تابع ايشان شدند و عبادت ايشان كردند كه: پس انداخته شدند سر به شيب در جهنم، آن معبودان و گمراهان كه پرستش ايشان كردند. امام گفت كه: آن سر به شيب انداخته شدگان، قریش اند كه شناختند محكمات كتابی از كتاب های الهی را كه به زبان های ايشان است و بعد از آن، مخالفت كردند و سوى پیروی ظن رفتند با وجود آن كه محكماتی كه در آنها نهی از اختلاف از روی ظن هست، مكرراً صریحاً به نظر ايشان رسیده.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: الآية في سورة الشعراء. «كبه على وجهه»: صرعه، فأكب. وهذا من النوادر. و«الكبكة» مبالغة في الكب، كرر اللفظ لتكرير المعنى. و«الغى» بالفتح والتشديد: الضلال والخيبة، غوى يغوى - من باب ضرب - غياً وغواية بالفتح فيهما، فهو غاوٍ وغَوٍ، وأغواه غيره فهو غَوِيٌّ على فعيل. قال الأصمعي: لا يُقال غيره، أى فى الفعل بمعنى المغوى على اسم المفعول. (وصفوا العدل) أى الإمام الحق، أو العدالة. بمعنى علمهم بتحريم الذنب ومعرفتهم الصغائر والكبائر، ثم عملهم بغير ما علموه. فى بعض النسخ: «وصفوا عدلاً» بدون التعريف، «ثم خالفوه إلى غيره». بالضمير. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «وصفوا عدلاً» الوصف هنا بمعنى معرفة حال الشىء. والعدل: التوسط بين الإفراط والتفريط. والمراد هنا محكمات الكتب المنزلة فإنها ميزان عدل فى كل أمة من لدن آدم إلى انقراض زمان التكليف، ناه عن اتباع الظن أمرٌ بالسؤال عن الحجّة المعصوم. و«بالسنتهم» نعت للعدل؛ فإن كل كتاب منها منزل بالسنة قوم نزل ذلك عليهم. «ثم خالفوه إلى غيره» أى باتباعهم الظن فى المتشابهات. وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «هم قوم وصفوا عدلاً بالسنتهم ثم خالفوه إلى غيره» أى الغاؤون قوم وصفوا عدلاً، أى حقاً ثابتاً مستقراً من العقائد والمذاهب، وذكره بالحقيّة بالسنتهم ثم خالفوه إلى غيره. انتهى. فى بيانه تعريض على الصوفيّة بانتحالهم التشرع وطريقتهم الرهبانيّة التى ابتدعوها.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام فكبكبوا: يقال كبه على وجهه أى صرعه فأكب، و الكب كبة: تكرير الكب، جعل التكرير فى اللفظ دليلا على التكرير فى المعنى، وقوله عليه السلام: هم قوم، تفسير لضمير هم أو للغاؤون، و الأول أظهر، و ذكر أكثر المفسرين أن ضمير هم راجع إلى الآلهة، و لا يخفى أن ما ذكره عليه السلام أنسب لفظا و معنى، و العدل كل أمر حق يوافق العدل و الحكمة من العقائد الحققة و العبادات و الأخلاق الحسنة.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٥٤

\*\*\*\*\*

## (١٦) باب النوادر

### اشاره

٤٨ / ١

١٦ \_ بَابُ النَّوَادِرِ (٣)

### ١- الحديث

١/١٢٨ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ رَفَعَهُ، قَالَ:

كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ : «رَوَّحُوا(٤) أَنْفُسَكُمْ بِبَدِيعِ الْحِكْمَةِ؛ فَإِنَّهَا تَكِلُ كَمَا تَكِلُ الْأَبْدَانُ»(٥)

ترجمه

\*\*\*\*\*



[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام میفرمود: جان خود را بمطالب شگفت حکمت استراحت دهید زیرا جان هم چون تن خسته شود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱-امیر المؤمنین (علیه السلام) می فرمود:جان خود را با توجه به نکات حکیمانه تازه و خوشمزه آسایش دهید زیرا جان هم چون تن خسته می شود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱-امیر المؤمنین علیه السلام فرمود:جان خود را با نکات حکیمانه استراحت دهید زیرا جان هم چون تن خسته می شود.(و نیاز به استراحت دارد)

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۱۱۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن ابيه، عن ابن ابى عمير عن حفص بن البختري». بالخاء المعجمة بعد الباء المنطقية تحتها نقطة، مولى بغدادى اصله كوفى، ثقة روى عن ابى - عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام ذكره ابو العباس، و انما كان بينه و بين ال اعين نبوة فغمزوا عليه بلعب الشطرنج. «رفعه قال: كان امير المؤمنين عليه السلام يقول: روحوا انفسكم ببديع الحكمة فانها تكل كما تكل الابدان». الروح و الراحة من الاستراحة، و اراح الرجل رجعت إليه نفسه بعد الاعياء، و راحت يده هكذا اذا خفت له، و الكلال الضعف و الثقل. اعلم ان البدن فى عالم الطبيعة مثال للنفس فى عالمها، و كما ان البدن يحتاج الى اغذية و ادوية يناسبها، فكذا النفس يحتاج الى اغذية و ادوية يناسبها من العلوم، و كما ان البدن قد يعتره كلال و ثقل، ثم يرجع الى قوته و راحته بتناول شىء من المقويات و المفرحات، فكذا النفس قد يعرض لها كسالة و قبض، ثم تتروح و تنتعش بسماع خبر او حكاية لما فيه نفع او لذة. اما النفوس العامية، فهى تستريح بامور فيها اغراض دنيوية و لذات حيوانية، و لكن النفوس الفاضلة التى من شأنها ادراك المقاصد العالية و المطالب العقلية، لا يفرحون الا بذكر الله و لا يتلذذون الا بالمعارف الالهية، فهذا الخطاب منه سلام الله عليه كأنه وقع لخواص اصحابه و تلامذته مثل كميل بن زياد النخعى و ابن عباس و نحوهما، و الا فكثير من الناس من مزاولى الكتب و الكلام تراهم تشمئز قلوبهم و تكل نفوسهم من استماع بدائع الحكم و طرائف العرفان.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٢٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام:روحوا أنفسكم ببديع الحكمة فانها تكل كما تكل الابدان فيه تنصيص على تجرد النفس الناطقة الانسانية اذ هو ناص على أن الانفس وراء الابدان و ان كلالها وراء كلال الابدان، و ترويح النفس ببديع الحكمة برهان على أنها جوهر مجرد وراء البدن، فان البدن لا يتروح الا بالبدايع الجرمانية و اللطائف الجسمانية. و بالجملة من المستبين أن محل الحكمة و قابل العلوم الحقة و المتطبوع بالمعقولات الصرفة ليس هو شيئاً من الاعضاء البدنية و الاجزاء الجسدية بل انه جوهر نوري و نور إلهي لا يسعه شيء من العوالم الجسمانية و الابدان الظلمانية و الاجساد الهيولانية، و لتقرير هذا البرهان بسط في كتب الحكمة.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام:روحوا أنفسكم. [ص ٤٨ ح ١] أقول: إنه تفعيل من الراحة، أى اجعلوها فى راحة حتى لا تكلّ، أو بعد الكلال بلطائف الحكمة.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: بود امير المؤمنين عليه السلام كه مى گفت كه: راحت فرماييد روح هاى خود را به حديث تازه، از جمله آنچه منقول است از حكما كه ائمه حق اند؛ چه روح ها مانده مى شوند از كارهاى دور و دراز، چنانچه بدن ها مانده مى شوند از كارها.

صافى در شرح كافي ؛ ج ١ ، ص ٣٦٣

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: يعنى باب طائفة من الأحاديث المعجبة لطبائع المؤمنين بنفاستها البيّنة. (رّوحوا) على الأمر من الترويح، وهو إيصال الرّاحة والتطّيب والتفريح والتنضير. (ببديع الحكمة) أى بتذاكر أحاديث الأئمة عليهم السلام والتأمل فيها. وبعبارة أخرى: بتذاكر العلوم الحقّة قطعاً؛ لأنّها المأخوذة عن الحجج المعصومين العاقلين عن الله سبحانه. والأعلميّة منحصرة فيه تعالى، فالقطع بحقيّة شىء من المتشابهات بلا مكابرة منحصر فى إخبار العاقل عن الله تبارك وتعالى. وفى أفراد «البديع» إشارة إلى أنّ الإضافة إضافة الصّفة إلى الموصوف؛ دلالة على أنّ علومهم عليهم السلام كلّها بدائع ونفائس وغرائب. و«الكلال»: مصدر قولك: كللت من المشى أكلّ كلالاً وكلالةً من باب ضرب؛ أى أعيت. وكّلّ السيف، والرّيح، والطرف، واللّسان يكلّ كلالاً وكلولاً أيضاً من باب ضرب، وسيف كليل الحدّ، ورّجل كليل اللّسان. وأعياء الرجل فى المشى، وأعياء غيره كلاهما من باب الإفعال يتعدّى ولا يتعدّى. القاموس: عى بالأمر وعيى كرضى، وتعايا واستعيا وتعيا عجز عنه، وأعيا الماشى: كلّ، والسيرُ البعير: أكله. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «الترويح»: إيصال الراحة ببديع الحكمة؛ أى بالحديث الجديد من جملة المنقول عن الحكماء الحقّ، يعنى الأئمة من أهل البيت عليهم السلام. «تكلّ» أى من العمل. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «الترويح» من الرّوح بمعنى الراحة، أو من الرّوح بمعنى نسيم الرّيح ورائحته الطّيبة. أى صيروا أنفسكم طيبة أو فى راحة ببديع الحكمة، أى ما يكون مبتدعاً غير متكرّر من الحكمة بالنسبة إلى أنفسكم، فإنّ النفوس تكلّ وتعيا بالمتكرّر من المعرفة وتكرار تذكّرها، كما تكلّ الأبدان بالتكرار من الفعل. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله فى باب النوادر تصريحات بانحصار طريق علم الدّين فى السّماع. ومعناه باب أحاديث متفرّقة.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع. قوله عليه السلام روحا: من الروح بمعنى الراحة أو بمعنى نسيم الريح ورائحتها الطيبة، و الأول أظهر أى صيروا أنفسكم فى راحة طيبة ببديع الحكمة، أى ما يكون مبتدعا غير متكرر من الحكمة بالنسبة إلى أنفسكم فإن النفوس تكل وتعا بالمتكرر من المعرفة، وتكرار تذكرها، كما تكل الأبدان بالمتكرر من الفعل، و يحتمل أن يكون المراد ببديع الحكمة نفائسها و جلائلها، و بكلال النفوس ما يحصل لها من الفتور عن الطاعات و عدم الرغبة إلى الحق بسبب الاشتغال بالشهوات، أو الكسل الذى يحصل لها بكثرة الطاعات، فإن نفائس الحكمة ينبه النفس و ينشطها بل يحييها بعد موتها كما هو المجرب.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٥٤

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

١٢٩ / ٢ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ نُوحِ بْنِ شُعَيْبِ النَّيْسَابُورِيِّ (٦)، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ - الدُّهْقَانِ، عَنْ دُرُسْتِ بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ أَخِي شُعَيْبِ الْعَقْرُقُوفِيِّ، عَنْ شُعَيْبِ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: يَا طَالِبَ الْعِلْمِ، إِنَّ

ص: ١١٧

٢-٢ . الزهد ، ص ١٣٧ ، ح ١٨٤ ، عن النضر بن سويد . الكافي ، كتاب الإيمان والكفر ، باب من وصف عدلاً وعمل بغيره، ح ٢٥١٧ ، بسند آخر عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام . المحاسن ، ص ١٢٠ ، كتاب عقاب الأعمال ، ح ١٢٤ ، بسند آخر مع اختلاف . وفي فقه الرضا عليه السلام ، ص ٣٧٦ ؛ وتفسير القمى ، ج ٢ ، ص ١٢٣ ، مرسلًا مع زيادة في أوله . راجع: الكافي ، كتاب الإيمان والكفر ، باب زيارة الإخوان، ح ٢٠٧٧ ؛ وباب من وصف عدلاً وعمل بغيره، ح ٢٥١٥ وح ٢٥١٦ وح ٢٥١٨ ؛ والزهد ، ص ٧٨ ، ح ٣٨ الوافي ، ج ١ ، ص ٢٢٠ ، ح ١٥٣ ؛ الوسائل، ج ١٥ ، ص ٢٩٦ ، ح ٢٠٥٥٧ ؛ البحار، ج ٧٢ ، ص ٢٢٤ ، ح ٤ .

٣-٣ . فى مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٥٤ : «باب النوادر ، أى أخبار متفرقة مناسبة للأبواب السابقة ولا يمكن إدخالها فيها ولا عقد باب لها ؛ لأنها لا يجمعها باب ، ولا يمكن عقد باب لكل منها» .  
٤-٤ . «رَوِّحُوا أَنْفُسَكُمْ» ، أى اجعلوها فى راحة ، من الروح بمعنى الراحة ، أو اجعلوها طيبة الرائحة ، من الرُّوح بمعنى نسيم الريح ورائحتها الطيبة ، تقول: رَوَّحْتُ الدَّهْنَ ، أى جعلت فيه طيباً طابت به ريحُه . كلاهما محتمل معا أو منفردا . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ٣٦٨ ؛ المصباح المنير ، ص ٢٤٢ (روح) .

٥-٥ . الوافي ، ج ١ ، ص ٣٠٣ ، ح ٤٤٧ .

٦-٦ . فى «ألف ، ج ، ض ، بح» : «النیشابورى» .

الْعِلْمُ ذُو فَضَائِلَ كَثِيرَةٍ؛ فَرَأْسُهُ التَّوَّاضُعُ، وَعَيْنُهُ الْبِرَاءَةُ مِنَ الْحَسَدِ، وَأُذُنُهُ الْفَهْمُ، وَلِسَانُهُ الصِّدْقُ، وَحِفْظُهُ الْفَحْصُ، وَقَلْبُهُ حُسْنُ النِّيَّةِ، وَعَقْلُهُ مَعْرِفَةُ الْأَشْيَاءِ وَالْأَعْمُورِ، وَيَدُهُ الرَّحْمَةُ، وَرِجْلُهُ زِيَارَةُ الْعُلَمَاءِ ، وَهَمَّتُهُ السَّلَامَةُ، وَحِكْمَتُهُ (١) الْوَرَعُ، وَمُسْتَقَرُّهُ النَّجَاةُ، وَقَائِدُهُ الْعَافِيَةُ (٢)، وَمَرْكَبُهُ الْوَفَاءُ، وَسِلَاحُهُ لَيْنُ الْكَلِمَةِ (٣)، وَسَيْفُهُ الرِّضَا، وَقَوْسُهُ الْمُدَارَاةُ، وَجَيْشُهُ مُحَاوَرَةُ (٤) الْعُلَمَاءِ، وَمَالُهُ (٥) الْأَعْدَبُ، وَذَخِيرَتُهُ اجْتِنَابُ الذُّنُوبِ، وَزَادَتُهُ (٦) الْمَعْرُوفُ (٧)، وَمَأْوَاهُ (٨) الْمُوَادَعَةُ، وَدَلِيلُهُ الْهُدَى، وَرَفِيقُهُ مَحَبَّةُ (٩) الْأَخْيَارِ (١٠) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام میفرمود: ای دانشجو همانا دانش امتیازات بسیاری دارد (اگر بانسان کاملی تشبیه شود) سرش تواضع است، چشمش بی رشکی، گوشش فهمیدن، زبانش راست گفتن حافظه اش کنجکاوی، دلش حسن نیت، خردش شناختن اشیاء و امور، دستش رحمت، پایش دیدار علما همتش سلامت، حکمتش پرهیزکاری، قرارگاهش رستگاری، جلودارش عافیت، مرکبش وفا، اسلحه اش نرم زبانی، شمشیرش رضا، کمانش مدارا، لشکرش گفتگوی با علماء، ثروتش ادب، پس اندازش دوری از گناه، توشه اش نیکی، آشامیدنیش سازگاری، رهبرش هدایت، رفیقش دوستی نیکان.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- می فرمود: ای طالب علم، به راستی علم را فضائل بسیار است (اگر مجسم شود)، تواضع سر او است، و بر کناری از حسد چشم او، گوشش فهم است و زبانش راستی، حافظه اش بررسی است و دلش حسن نیت، و عقلش معرفت اشیاء و امور، دست او مهرورزی است و پایش دیدار دانشمندان، همتش سلامت و حکمتش ورع، قرارگاهش نجات است و جلو کشش عافیت و مرکبش وفاء و سلاحش نرمش سخن، تیغش رضا و کمانش مدارا و لشکرش گفتگوی با علماء و سرانجامش ادب و پس اندازش دوری از گناهان، توشه اش احسان است و شرابش سازگاری و رهنمایش هدایت و رفیقش دوستی با نیکان.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- و باز فرمود: ای دانش آموز، به راستی علم دارای ارزشهای بسیاری است (اگر به بدن تشبیه شود) فروتنی سر اوست، دوری از رشک و حسد چشم اوست، گوشش فهم است و زبانش راستی، حافظه اش بررسی و کنجکاوی است و دلش حسن نیت، و عقلش شناخت اشیاء و امور، دست او رحمت و مهرورزی است و پایش دیدار دانشمندان، همتش سلامت و حکمتش پرهیزکاری و قرارگاهش رستگاری است و جلو دارش عافیت و مرکبش وفاء و سلاحش نرم زبانی، تیغش رضا و کمانش مدارا و لشکرش گفتگوی با دانشمندان و ثروتش ادب و پس اندازش دوری از گناهان، توشه اش نیکی و شرابش سازگاری و رهنمایش هدایت و رفیقش دوستی با نیکان.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۱۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد، عن نوح بن شعيب النيسابوري». الذي ذكر في كتب الرجال نوح بن شعيب البغدادي من اصحاب ابي جعفر الثاني عليه السلام. ذكر الفضل بن شاذان: انه كان فقيها «صه» وفي رجال الشيخ عالما صالحا مرضيا، وقيل: انه نوح بن صالح. «عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان». الواسطي. «عن درست بن ابي منصور، عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن



شعيب». العقرقوفى ابو يعقوب بن اخت ابى بصير يحيى بن القاسم روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام عين ثقة، «عن ابى بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان امير المؤمنين عليه السلام يقول: يا طالب العلم، ان العلم ذو فضائل كثيرة، فرأسه التواضع و عينه البراءة من الحسد، و اذنه الفهم و لسانه الصدق، و حفظه الفحص و قلبه حسن النية، و عقله معرفة الاشياء و الامور، و يده الرحمة و رجله زيارة العلماء، و همته السلامة و حكمته الورع، و مستقره النجاة و قائده العافية، و مركبه الوفاء و سلاحه لين الكلمة، و سيفه الرضاء و قوسه المداراة، و جيشه مجاورة العلماء و ماله الادب، و ذخيرته اجتناب الذنوب و زاده المعروف و مأواه المواعدة و دليله الهدى و رفيقه محبة الاخيار». كأنه عليه السلام حاول التنبيه لطلاب العلم على ان العلم، لا يحصل الا لمن له هذه الفضائل و الحسنات، فشبّه العلم بشخص كامل روحانى له اعضاء و قوى كلها روحانية بعضها ظاهرة و بعضها باطنة، فالظاهرة كالرأس و العين و الاذن و اللسان و اليد و الرجل، و الباطنة كالحفظ و القلب و العقل و الهمة و الحكمة، و له مستقر روحانى و قائد روحانى، و له مركب روحانى و سلاح و سيف و قوس و جيش و مال و ذخيرة و زاد و مأوى و دليل و رفيق كلها روحانية معنوية. فاستعار بهذه الالفاظ الموضوعية فى اللغة لهذه المحسوسات، لاجل تلك الفضائل ترشيحا او تمثيلا كلا لما يشابهه او لما يناسبه من جهة او لما هو غاية له، فجعل الرأس الذى موضع الكبر و النخوة للتواضع، لان الاصل و المبدأ فى تحصيل العلم التواضع و المذلة و ترك العلو و الافتخار، و العين التى هى آلة التجسس و طلب المشتبهات للبراءة و التعفف، و جعل الاذن للفهم لانه غايتها، و اللسان للصدق لانه غايته و كذلك القياس فى اكثر المذكورات. فمن اجتمعت فى ذاته هذه الفضائل، فهو عالم ربانى بالحقيقة، و من اتصف باضدادها او باضداد اكثرها، فهو جاهل مردود الى دار الجحيم، و ما بين المنزلتين منازل و مراتب لا تحصى، و مآل كل احد من المترددين الى ما هو الغالب عليه من المحاسن و المساوى و العلم عند الله.

وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ

(لقمان-٣٤).

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: إن العلم ذو فضائل. [ص ٤٨ ح ٢] أقول: أى عدّ الرجل من العلماء الذين يؤخذ منهم العلم كما يتبادر سياق المقام ومساق المرام. قال عليه السلام: ويده الرحمة. [ص ٤٨ ح ٢] أقول: أى التعطف على الضعفاء بإيصال نوائله إليهم، ويقال للنعمة: يد. قال عليه السلام: وهمة السلامة. [ص ٤٨ ح ٢] أقول: أى قصده السلامة من المهلكات فى النشاطين. قال عليه السلام: وحكمته. [ص ٤٨ ح ٢] أقول: الظاهر أنه بكسر الحاء وسكون الكاف. والورع: الاجتناب عن محارم الله تعالى. وأما كون ذلك بالحاء المهملة والكاف والميم المفتوحات: ما أحاط من اللجام بحنك الدابة وهى حديدة، والعرب يتخذها من القدّ ونحوه، فهو احتمال لا يجمع عن بعد. قال عليه السلام: ومستقرّه. [ص ٤٨ ح ٢] أقول: بفتح القاف مصدر ميمى أو اسم مكان. قال عليه السلام: النجاة. [ص ٤٨ ح ٢] أقول: من شبه المنكرين لأصول العقائد مثلاً، والتخلص عنها يوجب استقرار العلم والعالم. قال عليه السلام: العافية. [ص ٤٨ ح ٢] أقول: أى البراءة من الأمراض النفسائية الحاصلة من مجالسة السفهاء ومعاشرتهم. قال: ذلك لصدّ العالم عن أن يسرّ إلى سراقات المجد والكمال، وصقع جناب المقدّس والبهاء. قال عليه السلام: الرضا. [ص ٤٨ ح ٢] أقول: بكسر الراء والقصر، مصدر قولك: رضيت عنه، والاسم منه الرضاء بالمدّ، وهو ضدّ السخط. ثمّ إنّ السخط كما يقتل صاحبه فى المباحات العلميّة وحيث فيها، فالرضا يقتل عدوّه. ولا يبعد أن يكون المراد من الرضا التسليم، أى ترك الجدل وإن كان محقّقاً. قال عليه السلام: المداراة. [ص ٤٨ ح ٢] أقول: بالهمزة بعد الراء وبالألف اللينة وهى حسن الخلق والملاينة. يقال: دارأته ويقال: داريته أى اتّقيته ولا ينثه، وأما المداراة بمعنى المدافعة والمخالفة، فبالهمزة لا غير، يقال: فلان يدارى ولا يمارى. قال عليه السلام: محاوراة العلماء. [ص ٤٨ ح ٢] أقول: أى مكالمتهم؛ لأنّها سبب زيادة العلم، والتفصيل بعد الإجمال. قال عليه السلام: الموادعة. [ص ٤٨ ح ٢] أقول: أى المصالحة وترك الجدل. قال عليه

السلام: الهدى. أقول: أى هدى الله؛ فلانّ هدى الله هو الهدى. والمراد به التوفيق أو التوصيف فى الأحكام لعدم استقلال العقل بخصوصياتها.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٧٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: التّواضع عبارت است از فروتنی برای حق، موافق آنچه گذشت در حدیث دوازدهم باب اول که: «یا هشام! إنّ لُقمانَ قالَ لِابْنِهِ: تَوَاضَعْ لِلْحَقِّ تَكُنْ أَعْقَلَ النَّاسِ». مراد به حسد، چشم دوختن بر متاع دنیا است که نزد دیگران است از روی آرزو و آن، مِنْهَى عَنْهُ است در آیت سوره نساء:»

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ»

«و آیت سوره حجر و سوره طه:»

لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ»،

« چنانچه ظاهر می شود در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث ششم «بَابُ الْحَسَدِ» که باب صد و بیست و دوم است. و وجه مناسبت برائت از حسد به عین، این است که کسی که چشم دوخت بر متاع دنیا، چشم دلش پوشیده می شود از نگاه در ضررهای حرام آن و عبرت از تغییرهای آن، موافق حدیث: «حُبُّكَ لِلشَّيْءِ يُعْمِي وَيُصِمُّ» و آیت سوره حج:»

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ .

« فَهْم (به فتح فاء و سکون هاء) [به] معنی خوبی معاشرت با مردمان است و آن، ضِدِّ حُمُق است، چنانچه گذشت در حدیث چهاردهم باب اول. و وجه مناسبت فَهْم به اُذُن، این است که قباحت فهمی، از گوش انداختن به سخن آداب دانان به هم می رسد. الحِفْظ (به کسر حاء بی نقطه و سکون فاء و ظاء بانقطه، مصدر باب «عَلِمَ»): نگاهداری از تلف. و شاید که ذکر آن در میان لسان و قلب، به اعتبار تشبیه آن به شاه رگ یا گردن باشد، [به] اعتبار این که در عرف، هر کدام را مناط نگاهداری از تلف می شمردند، مثل این که تا شاه رگم میچینید، فلان کار واقع نمی شود. الفَحْص (به فتح فاء و سکون حاء بی نقطه، مصدر باب «مَنَعَ»): سؤال از مشکل و مانند آن؛ و مراد، این است که: علم کسی به جمیع مسائل دین که مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ اوست، باقی نمی ماند در صورتی که مسئله مُحْتَاجٌ إِلَيْهَا متجدد شود و او سؤال «اهل الذکر» از آن نکند، نه بی واسطه و نه به واسطه؛ زیرا که کلّ، منتفی است به انتفای جزء. فرق میان علم و معرفت، این است که: علم، مستعمل می شود در دانستن قواعد کلیه که کُبریات شکل اول شود، مثل نفس احکام الله تعالی در مسائل فقهیه، و معرفت، مستعمل می شود در شناخت جزئیات که صُغریات شکل اول شود، مثل شناخت عدالت شاهدین و قِیم مُتَلَفَات و مقادیر جنایات؛ و امثال اینها را مَحَالّ احکام الله تعالی می نامند. و فرق میان اشیا و امور، این است که اشیا مستعمل می شود در آنچه به اختیار مکلفان نیست، مثل این که طلوع فجر شده یا دُلُوک شمس شده یا غروب شمس شده برای نمازها؛ و امور، مستعمل می شود در افعال بندگان، مثل مقادیر جنایات که موجب تعیین دیات است. یعنی: بود امیر المؤمنین علیه السّلام که می گفت که: ای طلبکارِ دانشِ باعثِ نجاتِ آخرت! به درستی که دانشی که باعث نجاتِ آخرت شود دانشی است که با چندین صفت کمال باشد تا عمل به آن، شده باشد و بی عیب باشد. تفصیل این، آن است که: سرّ آن دانش، فروتنی است برای حق. و چشم آن دانش، بری بودن است از رشک خوردن. و گوشِ آن دانش، قباحتِ فهمی است. و زبان آن دانش، راست گفتن در وقت گفتن است - و وجه مناسبت، ظاهر است - و نگاهداری آن دانش، تفحص مسئله مجهوله ای است که تازه، حاجت به آن به هم رسیده. و دل آن دانش، خوبی قصد است؛ به این معنی که با آن، قصدِ عمل به آن و ثوابِ آخرت باشد، نه قصد دنیا. و خردمندیِ آن دانش، شناخت چیزها و کارهاست. و دست آن

دانش، مهربانی با زیر دستان است به آموزانیدن دانش به ایشان و مانند آن. مناسبت به اعتبار این است که وضع ید بر رؤوس عباد از مهربانی است، چنانچه گذشت در حدیث بیست و یکم باب اول. و پای آن دانش، رفتن است به دیدن دانایان به جمیع محتاجِ اِیْهِ رَعِیَّتْ، یا دانایان به جمیع محتاجِ اِیْهِ خودشان از مسائل دین. و مقصد اصلی آن دانش، سلامت از عذابِ آخِرْتِ و آفات دنیاست، مثل خصومات در مباحثات. اصل: «وَحَكَمَتُهُ الْوَرَعُ، وَمُسْتَقَرُّهُ النَّجَاةُ، وَقَائِدُهُ الْعَافِيَةُ، وَمَرْكَبُهُ الْوَفَاءُ، وَسِلَاحُهُ لِيْنُ الْكَلِمَةِ، وَسَيْفُهُ الرِّضَا، وَقَوْسُهُ الْمُدَارَاةُ». . شرح: حَكَمَةٌ، به فتح حاء بی نقطه و فتح کاف است. الْوَرَعُ (به فتح واو و فتح راء بی نقطه، مصدر باب «وَرِثَ»): احتراز از مُضَرِّ بِهِ آخِرْتِ، مثل تجاوز از قدر مُحْتَاجٍ اِیْهِ از جمله مسائل که باعث ترک عمل به معلوم می شود، چنانچه گذشت در حدیث چهارم باب چهاردهم که: «لَا تَطْلُبُوا عِلْمَ مَا لَا تَعْلَمُونَ، وَلَمَّا تَعْمَلُوا بِمَا عَلِمْتُمْ» و مثل خودپسندی، چنانچه گذشت در حدیث هفتم آن باب که: «فَإِنَّ الْعِلْمَ إِذَا كَثُرَ فِي قَلْبِ رَجُلٍ لَا يَحْتَمِلُهُ قَدَرَ الشَّيْطَانُ عَلَيْهِ». الْمُسْتَقَرُّ (به فتح قاف و تشدید راء بی نقطه): قرارگاه. النَّجَاةُ (به فتح نون و تخفیف جیم، مصدر باب «نَصَرَ»): رهایی؛ و این جا عبارت است از مذهب فرقه ناجیه و آن، شناختن امام زمان است که «ذَكَرَ اللَّهُ» عبارت از اوست، چنانچه می آید در حدیث اول «كِتَابُ فَضْلِ الْقُرْآنِ» که: «نَحْنُ ذِكْرُ اللَّهِ» و این، اشارت است به آیت سوره رعد:»

أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»

«و آیت سوره زمر: »

تَقْسَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ. .

« الْقَائِدُ (به قاف و دال بی نقطه): کَشْنَدَه؛ و این جا عبارت است از وسیله استنباط نتیجه از قضایای معلومه. الْعَافِيَةُ (به عین بی نقطه و فاء و یاء دونقطه در پایین): ضدّ مرض؛ و این جا عبارت است از بَرَاءتِ از امراض قلبیه، مثل نفاق، چنانچه گفته:»

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ»

«و مثل حُبّ دنیا و پیروی هوای نفس، موافق آنچه در نهج البلاغه است در «و مِنْ وَصِيَّةِ [لَهُ] لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ « تا آخر که: وَابْدَأْ قَبْلَ نَظَرِكَ فِي ذَلِكَ بِالِاسْتِعَانَةِ بِالْهَيْكَلِ، وَ الرَّغْبَةِ إِلَيْهِ فِي تَوْفِيقِكَ، وَ تَرْكِ كُلِّ شَائِبَةٍ أَوْ لَجَّتِكَ فِي شُبُهَةٍ، أَوْ أَسْلَمَتِكَ إِلَى ضَلَالَةٍ، فَإِذَا أَيَقَنْتَ أَنْ قَدْ صَفَا قَلْبُكَ فَخَشَعْ، وَ تَمَّ رَأْيُكَ وَاجْتَمَعَ، وَ كَانَ هَمُّكَ فِي ذَلِكَ هَمًّا وَاحِدًا، فَانظُرْ فِيمَا فَسَّرْتُ لَكَ، وَ إِنْ أَنْتَ لَمْ يَجْتَمِعْ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْ نَفْسِكَ، وَ فَرَاغَ نَظَرِكَ وَ فِكْرِكَ، فَاعْلَمْ أَنَّ مَا تَخْبِطُ الْعُشْوَاءَ وَ تَتَوَرَّطُ الظُّلْمَاءَ. مَرَكِبَهُ (به فتح میم و سکون راء بی نقطه و فتح کاف و باء یک نقطه) عبارت است از وسیله زود رسیدن آن به نتیجه. وَفَاء (به فتح واو و فاء و الف ممدوده) عبارت است از رعایت پیمان های الهی، مثل آنچه مذکور است در آیت سوره اعراف:»

أَلَمْ يُوْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ»

«و می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث ششم «بَابُ مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ وَ الرَّدِّ إِلَيْهِ» که باب هفتم است که: «لَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الْوَفَاءَ بِالشُّرُوطِ وَالْعُهُودِ» و می تواند بود که شامل رعایت وعده های این کس با مردمان نیز باشد. لِيُنْ كَلِمَةَ عبارت است از نرمی سخن در مقام اتمام حجت، چنانچه الله تعالی گفته در سوره طه که:»

فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِيَنَّا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى):

«پس گویند فرعون را سخنی نرم، شاید به خاطر خود جا دهد سخن شما را و تصدیق کند یا تکذیب نیز نکند به وسیله ترسی از بازخواست دنیا یا آخرت. سَيْفٌ از جمله سلاح است و ضرورتی از سایر سلاح هاست و لهذا هیچ سپاهی، بی سیف نمی باشد. رِضَا (به کسر راء بی نقطه و ضاد بانقطه و الف مقصوره) عبارت است از ضرورتی باعث ها بر لین کلمه؛ و آن، خشنودی است به قضای الله تعالی در کفر کافر و فسق فاسق و مانند آنها. و آن حالت به هم می رسد از رؤیت ملکوت سماوات و ارض، چنانچه در ابراهیم علیه السلام به هم رسید و باعث لین کلمه او شد و بیان می شود در «كِتَابُ التَّوْحِيدِ» در شرح حدیث اول باب بیستم که «بَابُ الْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ» است. الْمُدَارَاةُ (به

دال بی نقطه و راء بی نقطه و همزه که گاهی منقلب به الف می شود): مدافعت؛ و این جا عبارت است از تغافل از غیبت و پوچ گفتن مخالفان از دور، مثل قول الشاعر:

و لَقَدْ أَمُرُّ عَلَى اللَّئِيمِ يَسْتَبْنِي - فَمَضَيْتُ [ثَمَّةَ] قُلْتُ لَا يَعْنِينِي وَ أَنْ، تیری است از شنج کمانی بر جان دشمن. یعنی: و دهنه آن دانش، پرهیزگاری از خودپسندی است. و قرارگاه آن دانش، رهایی است. و کِشَنده آن دانش سوی نتیجه، بری بودن است از امراض قلبیه و جای سواری آن دانش، رعایت پیمان هاست. و یراق جنگ آن دانش، نرمی سخن است. و شمشیر آن دانش، خشنودی است به قضای الهی در خیر و شر دنیا. و کمان آن دانش، تغافل و گذرانیدن پوچ ها و سرزنش های مخالفان است. اصل: «وَجَيْشُهُ مُحَاوَرَةُ الْعُلَمَاءِ، وَمَالُهُ الْأَدَبُ، وَذَخِيرَتُهُ اجْتِنَابُ الذُّنُوبِ، وَزَادُهُ الْمَعْرُوفُ، وَمَأْوَاهُ الْمُوَادَعَةُ، وَدَلِيلُهُ الْهُدَى، وَرَفِيقُهُ مَحَبَّةُ الْأَخْيَارِ». . شرح: ماله (به الف) استعاره شده از خرجی روز به روز؛ و مراد، چیزی است که اگر نباشد، علم فراموش شود، چنانچه اگر خرجی روز به روز نباشد، آدمی می میرد. ادب (به فتح همزه و فتح دال بی نقطه و باء یک نقطه) عبارت است از افعال واجبه و مستحبّه که اگر واقع نشود، علم به آنها فراموش می شود غالباً. ذخیره، استعاره شده از دفينه و آن، نقدی است که در زیر زمین می کنند برای روز حاجت. اجتناب الذنوب مبنی بر تشبیه ذنوب ترک کرده شده است به ذخیره، به اعتبار این که ترک آنها، مانند دفن آنها در زیر زمین است برای روز حاجت، مثل ترک شرب خمر که در روز قیامت، باعث ادراک»

أَنْهَارًا مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ»

«می شود. هدی، عبارت از امام حجت عالم به هر محتاج الیه است، موافق آیت سوره بقره: »

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ  
وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»،

«بنا بر این که «وَالْهُدَىٰ» عطف بر «مَا أَنْزَلْنَا» باشد و ضمیر «بَيَّنَّاهُ» راجع به «الْهُدَىٰ» باشد و موافق آیت سوره زمر:»

ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ»

«و بیان می شود در «كِتَابُ التَّوْحِيدِ» در شرح حدیث سوم باب بیست و سوم که «بَابُ النَّوَادِرِ» است. یعنی: و لشکر آن دانش، گفتگو کردن با دانایان است تا دانش، نتایج آن بسیار شود. و معاش گذار آن دانش، اتیان به واجبات و مستحبات است. و دینه آن دانش برای روز سختی، دوری کردن از گناهان است، خواه کبیره باشد و خواه صغیره. و توشه سفر آن دانش که مکرر و هر روزه در دفع شبهت های مخالفان به کار برده می شود، نهی از پیروی ظن است که در محکّمات هر شریعتی، متعارف بوده. و آبروی آن دانش، واگذاشتن جدل است با پوچ گویان. و راهنمای آن دانش، امام حجت عالم به هر محتاج اّلیه است. و مصاحب آن دانش، دوستی نیکان است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۶۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: نصح صلوات الله علیه طالب علم الدّین بأنّ مطلوبک متّصف بفضائل كثيرة فيجب لك الاتّصاف بها؛ طلباً لكثرة المناسبة الموجبة لشدة المرابطة والمواصلة. كالمناسبة بين «الرّأس» و«التواضع» ضدّ التكبر، و«العین» و«البراءة» من الحسد» ضدّ المودّة، و«الأذن» و«الفهم» ضدّ الغباوة، و«اللّسان» و«الصدق» ضدّ الكذب، و«الحفظ» و«الفحص» -أى عمّا يحتاج إليه فى الدّین- ضدّ التّهاون والتساهل، و«القلب» و«حسن النّیّة» ضدّ سوئها، و«العقل» و«معرفة الأشياء والأمر» ضدّ الجهل، و«الید» و«الرّحمة» ضدّ القسوة، و«الرّجل» و«زيارة العلماء» ضدّ الشقاوة، و«الهمة» و«السلامة» ضدّ الهلاك؛ فإنّ الهمة صدق القصد إلى النجاة، و«الحكمة» و«الورع» ضدّ الهوى، و«المستقرّ» و«النجاة» أى من النار، والمقرّ للناجى الجنة، والقائد-أى إلى الخیر- والعافية ضدّ البلاء، أى كون الناس فى عافية من بلائه وبالعكس؛ فإنّ شغل الابتلاء مع عظم الموانع. و«المركب» و«الوفاء»؛ فإنّ الصبر على البلاء مفتاح



الفرج. و«السلاح» أى ما يحفظه من حربة العدو كالسرد والثرس. والمراد كتمان السرّ، لمناسبة «لين الكلمة». و«السيف» و«الرضا» أى بالقضاء، وهو يوجب الجرأة والجلادة. و«القوس» و«المدارة»؛ فإنّ بها يصاد الصيد من بعيد. و«الجيش» و«محاورة العلماء»؛ فإنّ بها يكثر الأعوان فى الجهاد مع جنود الشيطان. و«المال» و«الأدب» وبه يكسب الرزق ويكثر العزّة. و«الذخيرة» و«اجتناب الذنوب» وبه يعدّ ذخائر الثواب. و«الزاد» و«المعروف» أى الإحسان؛ فإنّ الجزاء للإحسان هو الإحسان. و«الماء» و«الموادعة» أى السكون والمصالحة بالاستكانة والملائمة. و«الدليل» و«الهدى» أى من الحجّة المعصوم العاقل عن الله، وهو الهادى إلى الله. و«الرفيق» و«محبّة الأخيار» وبها يكثر الأعوان والأنصار. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «فراسه التواضع» أى للحقّ؛ لما مرّ فى الثانى عشر من الباب الأوّل من قوله عليه السلام: «يا هشام، إنّ لقمان قال لابنه: تواضع للحقّ تكن أعقل الناس». و«البراءة من الحسد»: الإغماض عن حطام الدنيا فى أيدي أهلها. و«الفهم» هنا بمعنى حسن المعاشرة مع الناس، وهو ضدّ الحمق؛ فإنّ فهم قباحة القبائح، إنّما يحصل من استماع الكلام من ذوى الآداب الحسنة. و«الحفظ» عن التلف والهلاك. و«الفحص» يعنى السؤال عن المشكل. والفرق بين «المعرفة» و«العلم»: أنّ «المعرفة» يستعمل فى العلم بالجزئيات التى تصير صغريات للشكل الأوّل، كمعرفة عدالة الشاهدين، وقيّم المتلفات، ومقادير الجنايات وأمثالها وتسمّى بمحالّ أحكام الله تعالى. و«العلم» يستعمل فى معرفة القواعد الكليّة التى تصير كبريات للشكل الأوّل، كنفس أحكام الله فى المسائل الفقهيّة. والفرق بين «الأشياء» و«الأمر»: أنّ «الأشياء» يستعمل فيما لا اختيار للمكلّفين فيه، كطلوع الفجر، ودلوك الشمس وغروبها لأوقات الصلوات. و«الأمر» تستعمل فى أفعال العباد، كمقادير الجنايات الموجبة لتعيين الديات. والمراد ب«السلامة» هنا: السلامة من عقوبات الآخرة وآفات الدنيا. منها الخصومات فى المباحثات. و«حكّمته الورع» بفتح الحاء المهملة والكاف أيضاً، وهى حديدة اللّجام. و«الورع»: الاجتناب عمّا يضرّ بالآخرة. و«القائد» هنا عبارة عن سبب الاستنباط من القضايا المعلومة المنتجة. و«العافية» يعنى البراءة من الأمراض القلبيّة. و«لين الكلمة» أى عند إتمام الحجّة على الخصم. قال الله تعالى فى سورة طه:

«فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»

أى لفرعون. و«محاورة العلماء» أى مكالمتهم. واحتمال المجاورة بالجيم بمعنى الملازمة، كما ترى. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إنّ العلم ذو فضائل كثيرة» أى تتبعه فضائل كثيرة، بها يظهر الآثار المقصودة من العلم، وهى للعلم بمنزلة الأعضاء والقوى والآلات والخدَم والتبّعة والأسباب والأعوان. «فأرأسه التواضع» تفصيل لتلك الفضائل، وابتدأ بالتي منها بمنزلة الأعضاء من العلم، وقال: «فأرأسه التواضع» أى لا يفارق العلم وحصوله التواضع، فتوقّع حصول العلم بلا تواضع كتوقّع وجود شخص وحياته بلا رأس، فمن يريد حصول العلم فعليه بالتواضع. و«عينه البراءة من الحسد» فالعلم مع الحسد كمن لا عين له، فلا يرى؛ فإنّ الطالب إذا حسد يخفى علمه ولا يتذاكر به، فيخفى عليه مواضع الشّبّه ولا يتميّز عنده حقّه من باطله حقّ التّمييز. و«أذنه الفهم» فإنّ من أخذ شيئاً من العلوم، ولم يبالغ فى فهمه أو فهم ما يوصله إليه، فعلمه به كالذى يخاطب بما لا يسمع. و«لسانه الصدق» فإنّ العلم مع عدم مراعاة الصدق كالذى لالسان له ليفيد غيره. و«حفظه الفحص» وهو البحث عن الشىء، والعلم بدونه كالذى لا حفظ له، فيغفل عن كثير وينسى كثيراً. و«قلبه حسن النية» فإنّ العلم بدونه، كالذى لا قلب له ولا قوّة على أن يأتى بما ينبغى منه. و«عقله معرفة الأشياء والأمور» كمعرفة أحوال الأوقات والأعصار وأهلها. «ويده الرحمة» أى على المحتاجين إلى العلم والعمل به. و«رجله زيارة العلماء» ولولا زيارة العلماء لما انتقل العلم من أحدٍ إلى آخر. وهذا آخر ذكر الأعضاء، وعدّ العقل فيها لكونه المدار عليه فى الشخص، واحتياجه إليه أشدّ من احتياجه إلى الأعضاء. و«حكمته» أى ما به اختياره الصدق الصواب «الورع» وهو التقوى والتحرّر عن ارتكاب المحرّمات. ويحتمل «حكمته» بفتح الحاء والكاف، وهو المحيط من اللجام بحنك الدابة؛ أى المانع لمركبه من الخروج عن طريقه. و«مستقرّه» أى مسكنه الذى إذا وصل إليه سكن واستقرّ، فيه «النجاة» والتخلّص عن الشّبّه وطرق الضلال. و«قائده» أى ما يقوده ويجرّه نحو مستقرّه، «العافية» أى البراءة من الآفات والعاهات والأمراض النفسانيّة. و«مركبه» أى ما يركوبه وسوقه يصل إلى مستقرّه «الوفاء» بما فى ذمّته من وجوب الإتيان بما يجب فعله، والانتهاه عمّا يجب تركه، فركوبه وسوقه يصل العلم إلى النجاة. و«سلاحه» و ما يدافع به عدوّه الذى يريد إبطاله

وإسقاطه «لين الكلمة»، فإن لين الكلمة يؤدي إلى قلة التعرّض للعلم. «وسيفه الرّضا» أى ما يدفع به العدو عند اللقاء ويؤمن من غالبية «الرّضا»؛ فإنّه إذا رضى بما وقع من العدو بالنسبة إليه ولم يتعرّض لدفعه، سلم العلم عن الهلاك والاندفاع بالمماراة والجدال. «وقوسه» وما يرمى به عدوّه من بعيد «المدارة» وهو حسن الخلق والملائمة مع الخلق. «وجيشه» وما يقوى به من الأعوان والأنصار «محاورة العلماء» ومكالمتهم والمجاوبة معهم. «وماله» أى بضاعته التى يتّجر بها ويزيد بها ربحه «الأدب» وحسن التناول فى التعليم والتعلّم والمعاشرة. «وذخيرته» أى ما يحزره لوقت الحاجة «اجتناب الذنوب»؛ فإنّه إذا اجتنب لم يضعف وتبقى قوّته، بل يقوى يوماً فيوماً، فعند إرادة العدو وإزالته ينتفع به. «وزاده» وما به قوّته على سلوك الطريق «المعروف» من الأفعال. فبفعل المعروف يقوى على سلوك طريق النجاة. «وماؤه» وما يسكن به عطشه وحرقة فؤاده وحرارة كبده «الموادعة» والمصالحة. «ودليله» إلى النجاة «الهدى» أى ما يهتدى به من الطريقة المأخوذة من الكتب والرّسل والأوصياء. «ورفيقه» وما يؤمن بمرافقته من قطع الطريق عليه «محبّة الأخيار» فإنّها تورث الاجتناب عن الشرّ واختيار الخير.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام إن العلم ذو فضائل كثيرة: أقول: لما أراد عليه السلام التنبية على فضائل العلم شبهه بشخص كامل روحانى له أعضاء وقوى كلها روحانية بعضها ظاهرة و بعضها باطنة، فالظاهرة كالرأس والعين والأذن واللسان واليد والرجل، و الباطنة كالحفظ والقلب والعقل و الهمة والحكمة، و له مستقر روحانى و مركب و سلاح و سيف و قوس و جيش و مال و ذخيرة و زاد و مأوى و دليل و رفيق كلها معنوية روحانية ثم إنه عليه السلام بين انطباق هذا الشخص الروحانى بجميع أجزائه على هذا الهيكل الجسمانى إكمالاً للتشبيه، و إيحاء إلى أن العلم إذا استقر فى قلب

إنسان يملك جميع جوارحه، و يظهر آثاره من كل منها، فرأس العلم و هو التواضع يملك هذا الرأس الجسدانى و يخرج منه التكبر و النخوة التى هو مسكنها، و يستعمله فيما يقتضيه التواضع من الانكسار و التخشع و كما أن الرأس البدنى بانتفائه ينتفى حياة البدن فكذا بانتفاء التواضع عند الخالق و الخلائق تنتفى حياة العلم فهو كجسد بلا روح لا يصير مصدرا لأثر و هاتان الجهتان ملحوظتان فى جميع الفقرات، و ذكره يوجب الإطباب و ما ذكرناه كاف لأولى الألباب. قوله عليه السلام و عينه البراءة من الحسد: لأن العالم إذا حسد يخفى علمه عن غيره، و ذلك يوجب عدم تذكره و نقص علمه، و كذا يوجب عدم استعلامه ما لا يعلمه عمن يعلمه لأنه يبغضه بحسده و لا يريد أن يعلم الناس أنه قابل للتعليم، فالحاسد علمه أعمى، و لما كان الحسد بالعين نسب إليها، و أذنه الفهم أى فهم المراد و المقصود، لأن الذهن إذا لم يفهم المعنى المقصود كان كالذى يخاطب بما لا يسمع، و أيضا الأذن آلة للفهم فناسبه و لسانه الصدق لأنه إذا لم يكن مع العلم الصدق كان كالأبكم، إذ كما أن الأبكم لا ينتفع الناس بمنطقة فكذا العالم الكاذب لا ينتفع الناس بإفاداته، لعدم اعتمادهم عليه و حفظه الفحص هو البحث و الكشف عن الشيء و العلم بدون الفحص كالذى لا حفظ له فيغفل عن كثير و ينسى كثيرا. و قلبه حسن النية و هو أن لا يكون له مقصود فى طلب العلم و بذله إلا رضى الرب سبحانه، حتى يترتب عليه الحياة الأبدية، فالعلم العارى عن ذلك كمن لا قلب له فلا حياة له، و المناسبة ظاهرة، و عقله أى ما هو فيه بمنزلة النفس للبدن، أو بمنزلة القوة المميزة بين الحسن و القبيح، و المراد بمعرفة الأشياء و الأمور إما معرفة جميع الأمور التى لا بد من معرفتها أو معرفة الدنيا و فنائها، و ما يوجب الزهد فيها و الإعراض عنها و التوجه إلى جناب الحق تعالى و معرفة من يجب متابعتة، و يجوز أخذ العلم عنه، فإن معرفة هذه الأشياء يوجب حصول العلم الكامل، و تحصيله من معدنه و إفاضة العلوم الربانية عليه، فهى بالنسبة إلى مجموع العلم كالنفس أو كالقوة المميزة فى أن العلم لا يحصل إلا بها، و لها تعلق تام بالقلب المتقدم ذكره، و يمكن حمله على معرفة مبادئ العلوم الحقة و ما يتوقف تحصيلها عليه، و الأوسط أظهر. و يده الرحمة أى الرحمة على المحتاجين إليه من العلم أو الأعم منه و من غيره، و العلم مع عدمها كالذى لا يدله، و كذا زيارة العلماء كالرجل له، إذ لولاها لما انتقل العلم من أحد إلى آخر، و المراد بالسلامة إما سلامته من المعاصى أو سلامة

الناس من شره. قوله عليه السلام: و حكمته، أى ما به اختياره للصدق و الصواب، و الورع اجتناب المحرمات و الشبهات، أى ما به يختار الصدق و الصواب، و هو التحرز عن ارتكاب ما لا يليق من القول و الاعتقاد و الفعل و النية و يمكن أن يراد بالحكمة ما تقتضيه حكمته، و ربما يقرأ بفتح الحاء و الكاف، و هو المحيط من اللجام بحنك الدابة، أى المانع لمركبه من الخروج عن طريقه و التوجه إلى خلاف مقصده و مستقره أى محل استقراره و مسكنه الذى إذا وصل إليه سكن، و استقر فيه النجاة و التخلص عن الشكوك و الشبهات، فإن العلم و العالم لا يستقران و لا يطمئنان إلا إذا وصلا إلى حد اليقين، أو لا يترك الحركة و السعى فى تحصيل النجاة إلا مع حصولها بعد الموت، فما دام فى الدنيا لا يفتر عن السعى، لتحصيل النجاة الأخرى، و يحتمل أن يكون المستقر مصدرا ميميا أى استقراره فى قلب العالم يوجب النجاة عن الجهل و العقوبات و الحمل على المبالغة. و قائده . أى ما يقوده و يجره نحو مستقره الذى هو النجاة: العافية من الآفات و العاهات و الأمراض النفسانية و سيفه الرضا أى الرضا بالقضاء، أو بما وقع من العدو بالنسبة إليه، و عدم التعرض لدفعه، و لعله عليه السلام إنما شبه الرضا بالسيف و المداراة بالقوس لأن بالسيف يدفع العدو القريب، و بالقوس يدفع العدو البعيد، و الرضا و الصبر يدفعان المضرة العاجلة، و المداراة و حسن الخلق يدفعان المضرات المتوقعة، و محاورة العلماء: مكالمتهم و مجاوبتهم، فإنها تقوية و تعينه كتقوية الأعوان و الأنصار، و المراد بالمال البضاعة التى يتجر بها، و بالذخيرة ما يحرز لوقت الحاجة، فالأدب كالبضاعة للعلم، و اجتناب الذنوب كالذخيرة له لتقوى العلم به يوما فيوما، و ينتفع به عند الحاجة. و دليله أى ما يدل به و يرشده إلى الحق و النجاة الهدى أى هدى الله تعالى بتوسط الأنبياء و الأوصياء عليه السلام، و توفيقه و تسديده، و رفيقه أى ما يؤمن بمرافقته من قطع طريقه إلى النجاة محبة الأخيار و فى تحف العقول صحبة الأخيار و لعله أنسب.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٥٨

\*\*\*\*\*

٣- الحديث

١٣٠ / ٣ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: نِعْمَ وَزِيرُ الْإِيمَانِ الْعِلْمُ، وَنِعْمَ وَزِيرُ

ص: ١١٨

---

١-١ . فى «جو»: «حكّمته»، أى بفتح الحاء والكاف . قال المجلسى فى مرآة العقول ، ج ١، ص ١٥٧ : «ربّما يقرأ بفتح الحاء والكاف» . وردّه المازندراني فى شرحه، ج ٢، ص ٢٠٨ ، قال: «قراءة الحكمة بفتح الحاء والكاف ... لاتناسب المقام؛ لأنّ الحكمة بهذا المعنى لم توجد فى المشبّه به، أعنى الإنسان».

٢-٢ . «العافية»: دفاع الله تعالى عن العبد، اسم المصدر توضع موضع المصدر ، يقال : عافاه الله عافية . انظر : الصحاح، ج ٦ ، ص ٢٤٣٢ (عفو).

٣-٣ . فى حاشية «ج، بح» وتحف العقول: «الكلام».

٤-٤ . فى «ألف ، و» والوفى وشرح صدر المتألّهين : «مجاورة».

٥-٥ . فى شرح المازندراني : «لو قرئ مآله؛ بمعنى مرجعه، فالأمر ظاهر».

٦-٦ . فى «بس» و حاشية «ج ، بح»: «وردأوه».

٧-٧ . فى حاشية «ج ، بح» : «المعرفة».

٨-٨ . هكذا فى أكثر النسخ والوفى وتحف العقول . وفى «ب ، بس» والمطبوع وحاشية ميرزا

رفيعا : «وماؤه» . وفى مجمع البحرين ، ج ٤ ، ص ٤٠١ (ودع) : «وفى الحديث : وماواه \_ يعنى

العلم \_ الموداعة . لعلّ المراد المباحثة والمذاكرة والمناظرة؛ لأنّ جميع ذلك حفظ للعلم . وضبطه

بعض المعاصرين : وماؤه الموداعة . وهو تصحيف» . وانظر : لسان العرب ، ج ٨ ، ص ٣٨٦ (ودع)

؛ القاموس المحيط ، ج ١ ، ص ٤٤١ (عهد) .

۹-۹ . فی حاشیة «بح» و تحف العقول : «صحبة» . وقال فی مرآة العقول : «ولعله أنسب» .  
۱۰-۱۰ . تحف العقول ، ص ۱۹۹ ، مع تفاوت یسیر الوافی ، ج ۱ ، ص ۱۷۱ ، ح ۹۲ .

الْعِلْمِ الْحِلْمِ، وَنِعْمَ وَزِيرُ الْحِلْمِ الرَّفْقُ، وَنِعْمَ وَزِيرُ الرَّفْقِ الْعِبْرَةُ (۱)» (۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: چه خوب وزیر است علم برای ایمان، چه خوب وزیر است خویشتن داری برای علم، چه خوب وزیر است ملایمت برای خویشتن داری، چه خوب وزیر است بردباری برای ملایمت.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۶۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۳-رسول خدا(صلی الله علیه و آله)فرمود:چه خوب وزیری است برای ایمان علم،و چه خوب وزیری است برای علم حلم،و چه خوب وزیری است برای حلم نرمش و چه خوب وزیری است برای نرمش شکیبائی(پند آموزی خ ل).

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۱۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: چه خوب وزیری است علم برای ایمان، و چه خوب وزیری است بردباری برای علم، و چه خوب وزیری است نرمش برای بردباری و چه خوب وزیری است شکیبائی برای نرمش و مدارائی.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۱۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی، عن احمد بن محمد بن ابی نصر»،. زید مولی السکونی ابو جعفر و قیل: ابو علی المعروف بالبزنطی کوفی لقی الرضا علیه السلام و کان عظیم المنزلة عنده ثقة جلیل القدر «صه» و فیها أيضا و فی الکشی: و کان له اختصاص بابی الحسن الرضا و ابی جعفر علیهما السلام، اجمع اصحابنا علی تصحیح ما یصح عنه و اقرؤا له بالفقه. و فی النجاشی: لقی الرضا و الجواد علیهما السلام و کان عظیم المنزلة عندهما، و فی الفهرست: روی عنه احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن الحسین بن ابی الخطاب و محمد بن عبد الحمید، و فی الخلاصة و النجاشی: انه مات رحمه الله سنة احدى و عشرين و مائتين بعد وفات حسن بن علی بن فضال، قیل و فیهما: ان حسن بن فضال مات سنة اربع و عشرين و مائتين، و علی هذا فقبل وفات الحسن بثلاث سنين، و الظاهر ان هذا نسبة وفات ابن محبوب الی وفات ابن فضال او بالعکس. «عن حماد بن عثمان عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: نعم وزیر الایمان العلم و نعم وزیر العلم الحلم و نعم وزیر الحلم الرفق و نعم وزیر الرفق العبرة، و فی



نسخة: الصبر». نعم و بسّ فعلان ماضيان لا يتصرفان تصرف الافعال لانهما استعمالا للحال بمعنى الماضى، فنعم مدح و بسّ ذم و فيهما اربع لغات فتح العين و سكونها و كل منهما مع فتح الفاء و كسرهما. فاذا قلت: نعم الرجل زيد، فالرجل فاعل نعم و زيد اما مبتداء قدم عليه خبره او خبر مبتداء محذوف، تقديره: هو زيد. و اذا قلت: نعم رجلا زيد، فاضمرت فى نعم الرجل بالالف و اللام و يراد تعريف الجنس لا تعريف العهد او نكرة منصوبة، و لا يليهما علم و لا غيره و لا يتصل بهما الضمير، فلا تقول نعم زيد و لا الزيدون نعموا و تقول: مثل نعم المرأة هند و نعمت المرأة هند، و قد يحذف المخصوص بالمدح كما فى قوله تعالى:

نِعْمَ الْعَبْدُ

\*

(ص-٣٠) و

فَبَسَّ الْمَصِيرُ

(المجادلة-٨). و الوزير الموازر كالاكيل لانه يحمل عنه وزره اى ثقله، و قد استوزر فلان و هو يوازر الامير، و اطلق الوزير هاهنا للمعين تسمية اللازم الاعم باسم الملزوم الاخص، او استعير من باب التشبيه استعارة مصرحة تشبيها للايمان بالسلطان و العلم بوزيره و كذلك فى البواقى. و اعلم ان المراد بالايمان هاهنا، هو النور القلبي و العقل الاجمالى الذى به يدرك الحقائق و يفعل الخيرات، و بالعلم، الصور الادراكية التفصيلية التى بتكررها يشتد قوة الايمان، و باقى الحديث غنى عن الشرح.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٢٤٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: الرفق. [ص ٤٨ ح ٣] أقول: لعلَّ الفرق بين الحلم والرفق أنّ الأوّل من الملكات النفسانيّة، والثاني من الأفعال، وربما يحصل هذا من دون الأوّل. ألا ترى حصوله مع التحلّم أى تكلف الحلم بدون الحلم. قال عليه السلام: العبرة. أقول: بكسر ٥٩٨١ لعين اسم من الاعتبار. والتأمل فى سوء عاقبة ترك الرفق بالخوف والعنف .

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٧٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه و آله كه: خوب مددکاری است برای گرویدن به خدا و پیغمبرش، دانشِ مُحتاجِ إلیه از جمله مسائل دین؛ چه نادان، زود به پیروی ظن كه شرك است، می افتد و صبرش، بسیار مشکل است. و خوب مددکاری است برای دانش، بردباری، به معنی مدارات، كه بیان شد در شرح حدیث سابق. و خوب مددکاری است برای بردباری، همواری، به معنی لینِ كلمه، كه بیان شد در شرح حدیث سابق. و خوب مددکاری است برای همواری، فكر در عاقبت كارِ جمعی كه ناهمواری كردند و بلاها بر سر ایشان آمد.

صافی در شرح كافی ؛ ج ١ ، ص ٣٦٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: «الوزارة» بالكسر وبالفتح لغة: شغل وزير السلطان. و«الوزير»: الناصر والمعین. و«الموازرة» المعاونة. الجوهری: الوزير: الموازر، كالأکیل بمعنى المأكل؛ لأنّه یحمل وزر صاحبه، أى ثقله . شبّه الإیمان بالسلطان، وعلم الدّین المقرون بالعمل بوزیره. و (الحلم) بمعنى الأناة

والوقار. والمتحمّل في الأمور بوزيرٍ وزير السلطان. وهكذا في «الرّفق» بمعنى المداراة مع الناس. و«الصبر» أى على الشدائد. وفي بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء- : «العبرة» مكان «الصبر»، و«العبرة» بالكسر: اسم من الاعتبار. قال برهان الفضلاء: أى العلم بما يحتاج إليه في الدّين. و«الحلم» هنا بمعنى تحمّل المشاقّ والصبر عليها. و«الرفق» بمعنى لين الكلمة. و«العبرة» بمعنى الفكر في عاقبة المتمرّدين عن طاعة الله بترك طاعة مفترض الطاعة. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «الوزير» الذي يلتجئ الأمير إلى رأيه وتدييره، ويحمل عن الأمير ما حمله من الأثقال. والمراد ب«الإيمان»: التصديق بالهيّته سبحانه، ووحدايته، وبالرسول وما جاء به بحيث لا يجمع الإنكار والجحود. وب«العلم»: معرفة المعارف بأدلتها معرفة توجب مراعاتها اضمحلال الشبه والشكوك. وب«الحلم»: الأناة وأن لا ينزعج من هيجان الغضب، وهي حالة نفسانيّة توجب ترك المرء والجدال. و«الرّفق»: الميل إلى التلطف وتسهيل الأمر والإعانة. أو المراد به العقل. و«العبرة» هي العبور العلمي من الأشياء إلى ما يترتّب عليها وينتهي إليه. فالإيمان في استقامة أمره يحتاج إلى رأى العلم وتدييره، والعلم كذلك يحتاج إلى رأى الحلم وتدييره، والحلم كذلك إلى رأى الرّفق وتدييره، والرّفق أيضاً إلى رأى العبرة وتدييرها، وكلّ يحمل من سابقه ممّا حمله من الأثقال.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٦٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

صحيح. قوله عليه السلام نعم وزير الإيمان: الوزير الذي يلتجئ الأمير إلى رأيه وتدييره، ويحمل عنه ما حمله من الأثقال، والمراد بالإيمان التصديق بالهيّته سبحانه ووحدايته وصفاته الكمالية، وبالرسول وما جاء به، وبالعلم معرفة المعارف بأدلتها معرفة يوجب مراعاتها اضمحلال الشبه والشكوك وبالحلم الأناة، وأن لا يزعجه هيجان الغضب وهي حالة نفسانية توجب ترك المرء و

الجدال، وأن لا يستفزه الغضب، و الرفق الميل إلى التلطف، و تسهيل الأمر و الإعانة، و يحتمل أن يكون المراد بالرفق إعمال الحلم، و العبرة هي العبور العلمي من الأشياء إلى ما يترتب عليها و تنتهي إليه، و تقوية كل سابق مما ذكر بلا حقه لا يحتاج إلى البيان.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٥٨

\*\*\*\*\*

#### ٤- الحديث

١٣١ / ٤ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونِ الْقَدَّاحِ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ، قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ، مَا الْعِلْمُ (٣)؟ قَالَ: الْأَنْصَاةُ (٤) ، قَالَ: ثُمَّ مَهْ (٥)؟ قَالَ: الْإِسْتِمَاعُ ، قَالَ: ثُمَّ مَهْ؟ قَالَ: الْحِفْظُ؟ قَالَ: ثُمَّ مَهْ؟ قَالَ: الْعَمَلُ بِهِ ، قَالَ: ثُمَّ مَهْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: نَشْرُهُ» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مردی خدمت رسول خدا آمد و گفت: یا رسول الله علم چیست؟ فرمود: سکوت کردن، گفت سپس چه؟ فرمود: گوش فرادادن، گفت سپس چه؟ فرمود: حفظ کردن، گفت سپس چه؟ فرمود بآن عمل کردن، گفت سپس چه ای رسول خدا: فرمود: انتشارش دادن.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٦١

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- مردی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و گفت: یا رسول الله علم چیست؟ فرمود: دم بستن و دل به سخن استادان دادن، گفت: پس از آن چیست؟ فرمود: گوش گرفتن، گفت: پس از آن چیست؟ فرمود: حفظ کردن، گفت: پس از آن چه؟ فرمود: به کار بستن، گفت: دیگر چه؟ فرمود: منتشر نمودن آن.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- مردی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و گفت: یا رسول الله علم چیست؟ فرمود: سکوت کردن و دل به سخن استادان دادن، گفت: پس از آن چیست؟ فرمود: گوش گرفتن، گفت: پس از آن چیست؟ فرمود: بخاطر سپردن، گفت: پس از آن چه؟ فرمود: به کار بستن، گفت: دیگر چه؟

فرمود: پراکنده نمودن آن در میان مردم. (و سیراب کردن مردم از آب گوارای علم و آگاه کردن ایشان به مسائل دینی و زندگی).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۱۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن محمد، عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الأشعري». هو جعفر بن محمد بن عبيد الله يروى عن ابن القداح كثيرا- كما مر ذكره-. «عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام عن آباءه عليهم السلام قال: جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول ما العلم؟ فقال: الانصات، قال: ثم مه؟ قال: الاستماع، قال: ثم مه؟ قال: الحفظ، قال: ثم مه؟ قال: العمل به، قال: ثم مه يا رسول الله؟ قال: نشره. عرف صلى الله عليه وآله العلم بهذه الامور الخمسة من باب تعريف الشىء بعلامته اللازمة واسبابه وغاياته، فعلامة حصول العلم فى احد كونه منصتا، و سبب حدوثه الاستماع من المعلم، خارجيا كان او داخليا بالاذن الحسى او الاذن العقلى كما للانبياء و الاولياء عليهم السلام، و سبب بقائه حفظه و العمل بموجبه و غايته المتفرعة عليه فى - الدنيا نشره، و اما غايته الذاتية فالتقرب الى الله و ملكوته.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٢٤١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ما العلم. [ص ٤٨ ح ٤] أقول: ما الذى يجب رعايته على طالب العلم حتى يحصل له العلم وينفع به؟ قال: الإنصات، وهو السكوت لاستماع الحديث. يقول: أنصتتى زيد وأنصت لى زيد، أى سكت لاستماع حديثى . قال عليه السلام: ثم مه. [ص ٤٨ ح ٤] أقول: أصله «ماه» حذف منها الألف لضم حرف إليه كما فى «لِمَ» و«مِمَّ» و«عَمَّ» فاحتج إلى هاء الوقف. قال عليه السلام: يا رسول

الله. [ص ۴۸ ح ۴] أقول: كان في زيادة ندائه صلى الله عليه وآله هاهنا دون ما تقدم إشارة إلى أنه لم يبق إلا هذا السؤال.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۱۷۳

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: ظاهر تقديم انصات بر استماع، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ الصَّلَاةِ» در حدیث سوم باب بیست و دوم که «بَابُ عَزَائِمِ السُّجُودِ» است که: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُنْصِتًا لِقِرَاءَتِهِ مُسْتَمِعًا لَهَا» این است که: «

وَأَنْصِتُوا

«در آیت سوره اعراف:»

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا»،

«عطف بر جزا نباشد؛ بلکه عطف بر جمله مرکبه از شرط و جزا باشد؛ و مراد، امر به سکوت باشد در جایی که اراده قرائت قرآن باشد تا زود، شروع در آن شود و منقطع نشود. یعنی: آمد مردی سوی رسول الله صلی الله علیه و آله. پس گفت که: ای رسول الله! چه چیز است که باید کرد تا دانش، حاصل شود و فایده دهد؟ گفت که: خاموشی در مجلس علم به قصد فرا گرفتن علم. گفت که: بعد از آن، چه چیز است؟ گفت که: گوش انداختن به سخن دانا. گفت که: بعد از آن چه چیز است؟ گفت که: نگاه داشتن آن سخن در خاطر یا در کتاب، چنانچه فراموش و ضایع نشود. گفت که: بعد از آن، چه چیز است؟ گفت که: به جا آوردن آنچه یاد گرفته شده. گفت که: بعد از آن، چه چیز است ای رسول الله؟ گفت که: پراکنده کردن آن دانسته شده در میان خلائق تا مردمان دیگر بهره برند.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: (ما العلم) أى العلم القطعى الذى لا يجرى فيه الاختلاف أصلاً، كعلم الحجّة المعصوم العاقل عن الله سبحانه. (فقال: الإنصات) أى السكوت عمّا يجرى الاختلاف فيه وفى دليله بلا مكابرة ممّا يحتاج إليه فى الدين. وكلمة (مه) إمّا مخفّف «ما هو» أو قد يكتب «م» مخفّف «مامع» «هاء» السكت. (قال: الاستماع) أى إلى كلام الحجّة المعصوم، أو من سمع منه ولو بالواسطة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: ظاهر تقديم «الإنصات» على «الاستماع» موافقاً لما يجىء فى كتاب الصلاة فى الباب الثانى والعشرين باب عزائم السجود فى الحديث الثالث منه من قوله: «إلا أن يكون مُنصِتاً لقراءته مستمعاً لها» أن «أنصتوا» فى آية سورة الأعراف:

«وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا»

ليس معطوفاً على الجزاء، بل على جملة مركبة من الشرط والجزاء. والمراد الأمر بالسكوت للاستماع أينما تراد قراءة القرآن ليقع الشروع فيه بلا مهلة؛ يعنى فقال: يا رسول الله، ما الذى يطلب فى طلب العلم ليحصل العلم؟ «فقال: الإنصات» أى فى مجلس العلم قصداً أخذه. «قال: الاستماع» أى إلقاء السمع إلى كلام العالم. «قال: الحفظ» أى فى الذكر أو الكتاب. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «الإنصات» و«الاستماع» و«الحفظ» صريح فى انحصار طريق علم الدين فى السماع عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة العادلة. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: لعلّ السؤال عمّا هو مناط العلم حصولاً وبقاءً، أو عمّا يعرف به حصول العلم للعالم ويمتاز به عن الجاهل، فأجابه صلى الله عليه و آله و سلم بأنّه الإنصات، وهو أن يسكت سكوت مستمع، وهو مناط العلم وعلامته. «قال: ثمّ مه؟» أصلها «ما» قلبت الألف هاء؛ فإنّ ألف «ما» الاستفهامية قد تقلب «هاء» كما فى حديث أبى ذؤيب: «قدمتُ المدينة ولأهلها ضجيج بالبكاء كضجيج الحجيج أهلوا



بالإحرام، فقلت: مه؟ فقيل: هلك رسول الله صلى الله عليه وآله. «قال الاستماع» أى المناط بعد الإنصات الاستماع، وهو ممّا حصوله علامة العلم. «قال: الحفظ» أى المناط بعد الاستماع الحفظ، وهو أيضاً ممّا وجوده من علامات العلم. «قال: العمل به» فإنّ العمل مناط بقاء العلم وتقرّره، وهو من علامات العلم. «قال: نشره» وهو مناط بقاء العلم مطلقاً وتقرّره فيه، وهو من علامات وجود العلم فيه. ولا يبعد أن يكون السؤال الأخير ابتداء السؤال من غير جنس ما سأل عنه أولاً؛ فإنّه لما انتهى الكلام فى الجواب إلى مناطيّة العمل للعلم ودلالته عليه، فدلّ على أنّه ممّا يجب الإتيان به، فابتداء السائل هنا سؤالاً آخر، وهو أنّه بعد العمل بالعلم ما الذى يجب على العالم أن يأتي به؟ ولذا أعاد النداء، وصرّح به عنده وقال: «يارسول الله» فأجاب صلى الله عليه وآله بأنّ ما يجب على العالم بعد أن عمّل بعلمه نشر العلم. انتهى. فى استشهاده رحمه الله لقلب «ما» الاستفهاميّة «هاء» ما ترى.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٤٦٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله: ما العلم؟. لعل سؤال السائل كان عما يوجب العلم أو عن آداب طلبه أو عما يدل على حصوله، و يحتمل أن يكون غرضه استعلام حقيقته فأجابه عليه السلام ببيان ما يوجب حصوله أو يدل على ثبوته، لأنه الذى ينفعه، فالحمل على المبالغة، والإنصات السكوت عند الاستماع فإن كثرة المجادلة عند العالم يوجب الحرمان عن علمه. قوله: ثم مه؟ أصلها ما قلبت الألف هاء أو حذفت وزيدت الهاء للسكت.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٥٩

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

١٣٢ / ٥ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ :

رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : « طَلَبَةُ الْعِلْمِ ثَلَاثَةٌ ، فَأَعْرِفُهُمْ (٧) بِأَعْيَانِهِمْ وَصِفَاتِهِمْ : صِنْفٌ يَطْلُبُهُ لِلْجَهْلِ وَالْمِرَاءِ ، وَصِنْفٌ يَطْلُبُهُ لِلِاسْتِطَالَةِ (٨) وَالْخَيْلِ (٩) ، وَصِنْفٌ يَطْلُبُهُ لِلْفِقْهِ وَالْعَقْلِ ، فَصَاحِبُ الْجَهْلِ وَالْمِرَاءِ مُؤَذٍ ، مُمَارٍ ، مُتَعَرِّضٌ لِلْمَقَالِ فِي أَنْدِيَةِ (١٠) الرَّجَالِ بِتَذَاكُرِ

ص : ١١٩

١-١ . هكذا في «ألف ، ب ، ج ، ض ، و ، بر ، بس ، بع ، بو ، جح ، جط ، جل ، جم ، جو» و حاشية «ش ، بـج ، بـف» و شرحى صدر المتألهين والمازندرانى ومرآة العقول وحاشية ميرزا رفيعا . و «العبرة» اسم من الاعتبار بمعنى الاتعاظ ، أو بمعنى العبور العلمى من الأشياء إلى ما يترتب عليها وتنتهى إليها . وفى «ف ، بـح» : «العبرة والصبر» . وفى قرب الإسناد : «اللين» . وفى المطبوع وقليل من النسخ : «الصبر» .

٢-٢ . قرب الإسناد ، ص ٦٧ ، ح ٢١٧ ، بسند آخر الوافى ، ج ١ ، ص ١٧٢ ، ح ٩٣ .

٣-٣ . فى الأمالى : «ما حق العلم» .

٤-٤ . «الإنصات» : السكوت للاستماع ، والإسكات ، يقال : أنصت ، أى سكت سكوت مستمع ، وأنصتته ، أى أسكتته ، فهو لازم ومتعدّد . ولعله هاهنا لازم فقط بقرنية ذكر الاستماع بعده . أنظر : النهاية ، ج ٥ ، ص ٦٢ (نصت)؛ شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٢١٣ .

٥-٥ . فى «ض ، بـج ، بـف» : «يا رسول الله» .

٦-٦ . الخصال ، ص ٢٨٧ ، باب الخمسة ، ح ٤٣ ؛ والأمالى للطوسى ، ص ٦٠٣ ، المجلس ٣٧

، ح ٤ ، بسندهما عن جعفر بن محمد الأشعري الوافى ، ج ١ ، ص ١٣٩ ، ح ٥٣ .

٧-٧ . فى «و ، بف» وحاشية «ض ، بح ، بر ، بس» و شرح صدر المتألهين والأمالى والخصال :  
«فاعرفوهم».

٨-٨ . «الاستطالة» : العلو والترفع . أنظر : النهاية ، ج ٣ ، ص ١٤٥ (طول).

٩-٩ . «الختل» ، هو الخدعة . أنظر : النهاية ، ج ٢ ، ص ٩ (ختل).

١٠-١٠ . «الأندية» ، هى جمع النادى ، وهو مجلس القوم ومتحدثهم ماداموا مجتمعين ، فإذا تفرقوا  
فليس بناذ ، ويقال له: الندى أيضا . أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٥٠٥ (ندو).

العِلْمُ وَصِفَةُ الْحِلْمِ، قَدْ تَسْرَبَلَ (١) بِالْخُشُوعِ ، وَتَخَلَّى مِنَ الْوَرَعِ، فَدَقَّ اللَّهُ مِنْ هَذَا خَيْشُومَهُ (٢)،  
وَقَطَعَ مِنْهُ حَيْزُومَهُ (٣)؛ وَصَاحِبُ الْإِسْتِطَالَةِ وَالْخُتْلِ (٤) ذُو خِبِّ (٥) وَمَلَقٍ (٦)، يَسْتَطِيلُ عَلَى مِثْلِهِ  
مِنْ أَشْبَاهِهِ، وَيَتَوَاضَعُ لِلْأَغْنِيَاءِ مِنْ دُونِهِ، فَهُوَ لِحَلْوَائِهِمْ (٧) هَاضِمٌ (٨)، وَلِدِينِهِ (٩) حَاطِمٌ، فَأَعْمَى  
اللَّهُ عَلَى (١٠) هَذَا خَبْرَهُ (١١)، وَقَطَعَ مِنْ آثَارِ الْعُلَمَاءِ أَثْرَهُ؛ وَصَاحِبُ الْفِقْهِ وَالْعَقْلِ ذُو كَابَةِ (١٢) ...

ص: ١٢٠

١-١ . «التسربل» ، من السربال ، وهو القميص ، يقال: سَرَبَلْتَهُ فِتْسَرِبَل ، أى ألبسته السربال فتلبس  
به . أنظر : الصحاح ، ج ٥ ، ص ١٧٢٩ (سربل).

٢-٢ . «الخيشوم» : الأنف ، أو أقصى الأنف ؛ أو واحد الخياشيم وهى غراضيف فى أقصى الأنف  
بينه وبين الدماغ ، أو عروق فى باطن الأنف . أنظر : لسان العرب ، ج ١٢ ، ص ١٧٨ (خشم).

٣-٣ . «الحيزوم» : وسط الصدر وما يضم عليه الحزام ، أو ما استدار بالظهر والبطن ، أو ضلع الفؤاد  
، أو ما اكتنف الحلقوم من جانب الصدر . أنظر : لسان العرب ، ج ١٢ ، ص ١٣٢ (حزم).

٤-٤ . فى «بح» وحاشية «بر» : «وصاحب الختل» بدل «والختل».

٥-٥ . «الخب» : مصدر بمعنى الخدعة ، والخبّ والخبّ : الخداع ، وهو الجُرْبُز الذى يسعى بين  
الناس بالفساد . وهذا غير مناسب هنا ؛ لمكان «ذو» . وربما يضبط بضم الخاء ، أو بالحاء المضمومة

، استبعدهما الداماد وعدّهما من أغاليط القاصرين . أنظر : النهاية ، ج ٢ ، ص ٤ (خبب)؛ التعليقة للداماد ، ص ١٠٦ .

٦-٦ . «المَلَقُ» : الودّ واللفظ الشديد باللسان فقط ، ويقال: رجل مَلَقٌ ، أى يعطى بلسانه ما ليس فى قلبه . أنظر : لسان العرب ، ج ١٠ ، ص ٣٤٧ (ملق).

٧-٧ . فى «ج» و حاشية ميرزا رفيعا وشرح المازندراني : «لحلوانهم» . و«الحُلوان» : أُجرة الدلالّ والكاهن وما يؤخذ من نحو رشوة . وفى حاشية «ب ، ص» : «لخلواتهم» . وفى «و» : «لحلواتهم» . وفى حاشية «و» : «لحلواتهم» .

٨-٨ . فى حاشية «ف» : «هامض» .

٩-٩ . فى حاشية «جم» : «ولدينهم» . وقال المازندراني : «رأيت أيضا فى كلام بعض المتأخرين نقلاً لهذا الحديث: ولدينهم حاطم ، بضمير الجمع» .

١٠-١٠ . فى حاشية «بر» : «من» .

١١-١١ . فى «بج ، بع ، جح ، جط ، جم ، جو» : «خُبْرُه» . وفى «جس» وحاشية «و» والأمالى والخصال : «بصره» . و«خَبْرُه» : دعاء عليه بالاستيصال والفناء بحيث لا يبقى له خبر بين الناس وقيل: خُبْرُه ، أى علمه . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٢١٩؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٦١ .

١٢-١٢ . «الكآبة والكآبة» : سوء الحال وتغيّر النفس بالانكسار من شدّة الهمّ والحزن . أنظر : لسان العرب ، ج ١ ، ص ٦٩٤ (كآب).

وَحَزَنٍ وَسَهَرٍ (١) ، قَدْ تَحَنَّنَكَ (٢) فِي بُرُؤْسِهِ (٣) ، وَقَامَ اللَّيْلَ فِي حِنْدِسِهِ (٤) ، يَعْمَلُ وَيَخْشَى وَجِلًّا دَاعِيًّا مُشْفِقًا ، مُقْبِلًا عَلَى شَأْنِهِ ، عَارِفًا بِأَهْلِ زَمَانِهِ ، مُسْتَوْحِشًا مِنْ أَوْثَقِ إِخْوَانِهِ ، فَشَدَّ اللَّهُ مِنْ هَذَا أَرْكَانَهُ ، وَأَعْطَاهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمَانَهُ (٥) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: دانشجویان سه دسته اند، ایشان را و صفاتشان را بشناسید: دسته ای دانش را برای نادانی و ستیزه جویند، و دسته ای برای بلندی جستن و فریفتن جویند، و دسته ای برای فهمیدن و خردورزیدن جویند، یار نادانی و ستیزه (اولی) مردم آزار و ستیزه گر است و در مجالس مردان سخنرانی میکند، از علم یاد میکند و حلم را میستاید بفروتنی تظاهر میکند ولی از پرهیزکاری تهی است خدا [از این جهت] بینش را بکوبد و کمرش را جدا کند و یار بلندی جستن و فریفتن (دومی) نیرنگ باز و چاپلوس است و بر همدوشان خود گردن فرازی کند و برای ثروتمندان پست تر از خود کوچکی نماید، حلوای آنها را بخورد و دین خود را بشکند خدا او را [بر این روش] بی نام و نشان کند و اثرش را از میان آثار علما قطع نماید. و یار فهم و خرد (سومی) افسرده و غمگین و شب بیدارست، تحت الحنک خویش انداخته (خلوت گزیده) و در تاریکی شب بپا ایستاده است، ترسان و خواهان و هراسان عمل کند، بخود مشغول است، مردم زمانش را خوب میشناسد و از مطمئن ترین برادرانش دهشتناکست، خدا [از این جهت] پایه های وجودش را محکم کند و روز قیامت امانش عطا فرماید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- امام صادق (علیه السلام) فرمود: طالبان علم سه دسته اند، به ذات و صفات مخصوصشان بشناسید: صنفی برای نادانی کردن و خودنمایی طلب آن کنند، و صنفی برای زورگوئی و گردن فرازی و فریب، یک صنف هم برای فهم و تعقل. آنکه یار جهل و خودنمایی است آزار بخش و خودنما است و در محافل مردم داد سخن می دهد، نام علم می برد، حلم را می ستاید، از سر تا پا اظهار خشوع می کند ولی دلش از ورع تهی است، خدا از این وضع بینی او را بکوبد و کمرش را ببرد. آن که یار گردن

فرازی و فریب است، نیرنگ باز و تملق باز است، به همگنان خود گردن فرازی کند و برای توانگران پست تر از خود تواضع نماید، شیرینی آنها را بخورد و دین خود را خرد کند، خدایش بر این روش گمنام سازد و از آثار علماء اثرش را براندازد. و آن که یار فهم و تعقل است دچار شکسته حالی و اندوه و بی خوابی است، شب کلاهش را فرو کشد و در تاریکی شب بپاخیزد و کار کند، و بهراسد و بترسد و نگران است و به خود مشغول است و به مردم عصر خود عارف است و از موثق ترین برادرانش دهشتناک است، خدا از این رو پایه های زندگی او را محکم سازد و در قیامتش آسوده دارد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۵- امام صادق علیه السلام فرمود: دانش آموزان سه دسته اند، آنها را به ذات و صفات مخصوصشان بشناسید:

۱- دسته ای برای نادانی و خودنمایی آن را می جویند.

۲- دسته ای برای زورگوئی و گردن کشی و فریب.

۳- دسته ای دیگر برای درک و اندیشه فرامی گیرند.

آنکه یار جهل و خودنمایی است آزارگر و خودنماست و در مجالس مردم داد سخن می دهد، نام علم می برد، حلم و بردباری را می ستاید، از سر تا پا اظهار خشوع می کند ولی دلش از پرهیزکاری تهی است، خدا از این وضع بینی او را بکوبد و کمرش را ببرد. آن که یار گردن فرازی و فریب است نیرنگ باز و چاپلوس است در برابر همنوعان خود، گردن فرازی می کند و برای توانگران پست تر از خود، تواضع و فروتنی می نماید، حلوی آنها را بخورد و دین خدا را بشکند، از این رو خداوند او را

بی نام و نشان کند و اثر او را از میان آثار دانشمندان قطع می کند. و آنکه یار فهم و درک است دچار شکسته حالی و اندوه و بیخوابی است شب تحت الحنکس را بیندازد و در تاریکی شب به پا خیزد و ترسان و هراسان عمل کند و به خود مشغول و نگران است و به مردم زمان خود آگاه است و از مطمئن ترین برادرانش وحشت دارد از این رو خداوند پایه های زندگی اش را محکم سازد و در قیامت به او تأمین دهد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۱۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قوله عليه السلام: صنف يطلبه للجهل، المراد به ليس عدم العلم مطلقا ليلزم تحصيل الحاصل، بل المراد مثل الانفة و الغضب و الشتم و نحوها الذي يصدر من اهل الجاهلية. و في الحديث: و لكن استجهله الحمية، اي حملته على الجهل، و فيه: ان من العلم لجهلا، قيل: هو ان يتكلف العالم القول فيما لا يعلمه فيجهله ذلك، و فيه: انك امرئ فيك جاهلية، قيل: و هي الحال التي كانت عليها العرب قبل الاسلام من الجهل بالله و رسوله و باليوم الاخر، و المفاخرة بالانساب و الكبر و التجبر. قوله عليه السلام: للاستطالة و الختل، طال عليه و استطال و تطاول اذا علاه و ترفع عليه، و ختله اذا خدعه، و منه قولهم: اختل من ذئب، و التخالل التخادع، و قوله عليه السلام: للفقه و العقل، لعله اراد بالاول معرفة الاشياء كما هي، و بالثاني التخلق بالاخلاق الحسنة او العقل العملي او ملكة العلوم المتعلقة بالاعمال، او اراد بالاول العلوم الكلية التصورية و التصديقية، و بالثاني الملكة التامة العلمية التي

يحصل عقيب التعقلات و الافكار الكثيرة التى يقال لها العقل الاجمالى و العقل البسيط عند طائفة.قوله عليه السلام فصاحب الجهل مؤذ مमार، لخبث باطنه و سبعيته مع قدرته على التكلم فيؤذى الخلق بلسانه، كما يؤذى السباع و الحيات بالأظفار و الانياب، و يمارى مع امثاله من السفهاء.قوله عليه السلام: متعرض للمقال فى اندية الرجال، لان غرضه اظهار التفوق و الغلبة فى البحث و الجدل و انما يحصل ذلك فى المجمع و الاندية، وهى جمع النادى و هو مجلس القوم و متحدتهم، و يقال له الندى على فعيل، و الندوة و المنتدى أيضا ما داموا يندون إليه، اى مجتمعون فاذا تفرقوا فليس بندى، و منه سميت دار الندوة بمكة التى بناها قصى، لان قريشا كان يجتمعون فيها للمشاورة، ثم صار مثلا لكل دار يرجع إليها و يجتمع فيها و قوله تعالى:

فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ

(العلق-١٧)، يريد عشيرته و انما هم اهل النادى، كما يقال تقوض المجلس.قوله عليه السلام: بتذاكر العلم و صفة الحلم، الجار متعلق بقوله للمقال، و قوله: قد تسربل بالخشوع و تخلا من الورع، تفعل من السربال و هو القميص، اى اظهر الخشوع بالتشبه بالخشوع و التزيب بزيبهم مع خلوه عنه لخلوه عن الورع اللازم له.قوله عليه السلام: فصدق الله من هذا خيشومه: دعاء عليه، و الخيشوم اقصى الانفو كذا قوله: و قطع منه حيزومه، و الحيزوم و الحزيم وسط الصدر و ما يضم عليه- الحزام.قوله عليه السلام: و صاحب الاستطالة و الختل ذو خب و ملق، الخب بكسر الخاء الخدعة و الجريزة، و قد خببت خبا من باب علم، و خببه خدعه، و الخب بفتح الخاء الخداع الجريز، و قد يكسر خاؤه و اما المصدر فبالكسر لا غير، و الملق الود و اللطف الشديد، و رجل ملق، يعطى بلسانه ما ليس فى قلبه.قوله: فهو لحلوئهم هاضم و لدينه حاطم، اى يأكل من مطعماتهم اللذيذة و يعطيهم من دينه فوق ما يأخذ من مالهم فلا جرم يحطم دينه و يهدم ايمانه.قوله عليه السلام: فاعمى الله على هذا خبره و قطع من آثار العلماء اثره، دعاء عليه بالاستئصال بحيث لم يبق عنه خبر و لا اثر، عمى عليه الخبر أى خفى مجاز من عمى البصر و هو ذهاب البصر، و عمى عليه الامر: التبس، و انما دعى عليه السلام على هذين الصنفين من طلبه العلم بالفناء و الاستئصال، لان لا فائدة فى وجودهم لهم و لا



لغيرهم، وضرهم على العلماء المحققين اكثر من ضر الكفار المتمردين. قوله عليه السلام: وصاحب الفقه ذو كآبة، اى سوء حال و انكسار قلب من الحزن فهو كئيب حزين لكثرة خوفه من امر الآخرة و شدة خشيته لله، و لما يلحقه من المشقة و التعب و طول الفكر و السهر، و لما يرى من مقاساة الزمان و شدائد الدوران و جفاء الاقران و نفاق الاخوان الى غير ذلك من ترفع الجهلة و الارذال و رثاثة حال الافاضل و الامثال و سائر اسباب الحزن لمثله مما لا يخلو الزمان عنها قط. قوله عليه السلام: قد تحنك فى برنسه، التحنك التلحى و هو ادارة العمامة و نحوها من تحت الحنك، و تحنيك الميت ادارة الخرقه تحت الحنك، و البرنس قلنسوة طويلة و كان النساك يلبسونها فى صدر الاسلام و قد تبرنس اذا لبسه. قوله عليه السلام: و قام الليل فى حنسه، الليل منصوب بنزع الخافض و الحنسدس الليل الشديد الظلمة و الاضافة الى الضمير الراجع الى الليل، اما بيانية او بتقدير من. قوله عليه السلام: يعمل و يخشى، اى ربه على ضد حال المغترين بالعلم من احد الصنفين حيث لا يعملون و يرجون الفلاح آمنين من مكر الله. قوله عليه السلام و جلا داعيا مشفقا، اى خائفا من عذاب القيامة متضرعا إليه تعالى لطلب المغفرة حذرا عن سوء العاقبة، و كل من الثلاثة منصوب على الحالية من ضمير الفاعل و الاول يحتمل المصدرية. قوله عليه السلام: مقبلا على شأنه، لاصلاح نفسه و تهذيب باطنه لا كغيره من الذين يقبلون على الناس بالوعظ و النصيحة، و قد اهملوا امر انفسهم و اصلاح بواطنهم و قد تلطحت بالرزائل و الآثام و اعتلت بالامراض المهلكة و الاسقام. قوله عليه السلام: عارفا باهل زمانه، اى باحوال نفوسهم و اغراض بواطنهم لما شاهد من افعالهم و اعمالهم الدالة على اخلاقهم و اغراضهم. قوله عليه السلام: مستوحشا من اوثق اخوانه، لاجل ما ذكر من عرفانه باحوال نفوسهم فيعلم ان استيحاشه منهم خير من الخلطة معهم و الاستيناس بهم. انقسام طلاب العلم الى هذه الاقسام الثلاثة انما يعلم بالاستقراء، و لا يبعد ان يقال الداعى لهم اما طلب الدنيا او طلب الآخرة، و طلب الدنيا اما لغرض التفوق و الجاه او لغرض المال و الثروة، فبحسب كل واحد من الغايات يحصل قسم واحد، فيحصل اقسام ثلاثة بحسب الغاية. او يقال: مبدأ الفعل و التحصيل اما مبدأ عقلى او مبدأ نفسانى حيوانى، و المبدأ النفسانى ينقسم الى ما الغالب عليه اما قوة غضبية سبعية او قوة شهوية بهيمية، فتحصل اقسام ثلاثة بحسب المبدأ، لكن قد يتركب بعض هذه الدواعى و

الاغراض ببعض، بحيث يعسر التمييز بينها في الافراد إلا لمن كان له مكاشفة القلوب و البواطن، فيعلم في كل واحد من الطلبة، منشأ ما يصدر منه الافعال والاقوال و غرضه وداعيه. اذا تقرر هذا، فلنرجع الى معانى الالفاظ، قوله عليه السلام: فاعرفوهم باعيانهم و صفاتهم، اى بذواتهم الشخصية و نعوتهم الكلية، اذ يمكن معرفة الاشخاص التى تحت كل صنف من حيث هى كذلك من جهة الاوصاف و العلامات التى لذلك الصنف.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ , ص ٢٤٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله عليه السلام: و الختل يقال ختله يختله بالخاء المعجمة و التاء المثناة من فوق و اللام أخيراً: اذا خدعه و راوغه، و ختل الذئب الصيد: اذا تخفى له، و المخاتلة و التخامل: التخادع. قوله عليه السلام: فى أندية الرجال تنادوا أى تجالسوا فى النادي، و الندى مجلس القوم و متحدتهم، و كذلك الندوة و النادي و المنتدى- كذا فى الصحاح . قوله عليه السلام: قد تسربل السربال: القميص، و سربلته فتسربل أى ألبسته السربال- كذا فى الصحاح . قوله عليه السلام: ذو خب بالخاء المعجمة المكسورة و الباء الموحدة المشددة، و هو بالكسر لا غير مصدر خبه أى خدعه. و الخب بالفتح هو الرجل الخداع و قد التبس الامر فيه على بعض أصحابنا المتأخرين، و أما الضبط بضم الخاء المعجمة فمن أغاليط القاصرين، و قد أوردنا ذلك فى حواشينا على الصحيفة الكريمة السجادية. و ربما يضبط «ذو حب» بضم الحاء المهملة و تشديد الباء الموحدة، على أن يراد حب المخادعين و المدارين. و ليس بذاك البعد، لكن الصحيح هو الاول. قوله عليه السلام: و ملق الملق الود: و اللطف الشديد، و رجل ملق يعطى بلسانه ما ليس فى قلبه. قوله عليه السلام: فهو لحلوانهم هاضم قال فى الصحاح: الحلوى نقيض المرى . و قال فى المغرب: الحلواء بالمد و القصر و الجمع الحلوى. قلت: و كذلك الدعاوى بالفتح جمع الدعوى، و الفتاوى بالفتح جمع الفتوى- قاله أيضا

فى المغرب. قوله عليه السلام: ولدينه حاطم حطمته حطما أى كسرتة- كذا فى الصحاح . قوله عليه السلام: قد تحنك فى برنسه البرنس قلنسوة طويلة كان الناس يلبسونها فى صدر الاسلام، و عن الازهرى كل ثوب رأسه منه ملتزق به دراعة كانت أو جبة أو قمطر- كذا قال فى المغرب. و قد تبرنس الرجل أى لبس البرنس، و هو بالمعنى الاخير يلائم. «قد تحنا» على ما فى بعض النسخ من حنا ظهره فتحنا و انحنا اذا عطفه. و بالمعنى الاول «قد تحنك» على ما فى الاصل من التحنك، و هو ادارة طرف العمامة أو خرقة أخرى تحت الحنك، و الحنك ما تحت الذقن. قوله عليه السلام: فى حنسه أى فى جوفه و شدة ظلمته، و الحنيس فى الاصل الليلة الظلماء الشديدة الظلمة.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٠٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: للجهل. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: لعل المراد بالجهل ضدّ العقل، وهى الخرق والحدّة فى المجالس. والمرء أى الجدال لإظهار الغلبة. قال عليه السلام: للاستطالة. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: أى التفضّل والتفوّق به على العلماء[..] وبه إيتاهم. قال عليه السلام: فى أندية. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: جمع نادى، وهو المجلس. قيل: جمع ندىّ كرغيف وأرغفة، والندىّ والنادى والندوة والمنتدى: مجلس القوم. وقيل: جمع النادى أندية. انتهى كلام صاحب كتاب المصباح المنير. والظاهر أنّ قياس أفعلة أن يكون مفردا على أربعة أحرف ثالثها مدّة. قال عليه السلام: تسربل. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: السربال: القميص، وسربلته فتسربل أى ألبسته السربال. كذا فى الصحاح . قال عليه السلام: هذا. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: أى من أجل عدم الورع. [قال: ] خيشومة. [أقول] أى أقصى الأنف. قال عليه السلام: حيزومه. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: الحيزوم: وسط الصدر. كذا فى الصحاح . قال عليه السلام: ذو خبّ. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: الخبّ مصدر خبّه، أى خدعه، والخبّ- بالفتح -: الرجل الخدّاع. قال عليه السلام: وملق. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: رجل ملق [يعطى] بلسانه ما ليس فى قلبه. كذا فى الصحاح . قال

عليه السلام: وكم من مستنصح. [ص ٤٩ ح ٦] أقول: جملة خبرية، وهي للتكثير أى لا يصدر الخيانة منه فى الكلام، ولكن يصدر الخيانة منه فى الكتاب. قال عليه السلام: أثره. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: الأثر- بالتحريك-: ما بقى من رسم الشىء، أى جعله الله بحيث لم تبق عنه أثر فيما بقى من آثار العلماء. قال عليه السلام: الكآبة. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: الكآبة- بفتح الكاف والهمزة بعدهما ألف، وقد يحذف الألف فيسكن الهمزة-: سوء الحال والانكسار. وقوله: حزن فى قلبه؛ لخوف أحوال يوم القيامة. قال عليه السلام: فأعمى الله. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: ويقال: عمى عليه الخبر- كعلم- إذا خفى عليه. وأعماه إذا أخفاه. وقوله: «على هذا» أى بناءً على هذا ولأجله. وقوله: «خبره» واحد الأخبار. قال عليه السلام: فى برنسه. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: أى إصلاح نفسه. البرنس: قلنسوة طويلة وكان النساک يلبسونها صدر الإسلام. كذا فى الصحاح، وهو من البرس- بكسر الباء-: القطن، والنون زائدة. وقيل: إنه غير عربى. وبالجملة، إنه بضمّ الباء الموحّدة وسكون الراء المهملة وضّمّ النون وبعده السين المهملة. قال عليه السلام: فى حندسه. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: الحندس: الليل شديد الظلمة. كذا فى الصحاح. الحندس- بكسر الحاء المهملة وسكون النون وكسر الدال ثم السين المهملة-: ظلمة الليل، وقد يطلق على الليل المُظلم. والضمير لليل أو لصاحب الفقه. قال عليه السلام: بأهل زمانه. [ص ٤٩ ح ٥] أقول: أى بحال أهل زمانه من أنّهم باطلون لا يؤثّر فيهم كلام حقّ، أو إنّهم لا يحيطون الأسرار.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٧٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: الأعيان (جمع عَيْن به فتح عين و سكون ياء): نظرها؛ و اين جا عبارت است از قصدها سوى فايده ها براى طلب علم. صفات، عبارت است از لوازم اعيان. و بيان اعيان در اين فقره است و بيان صفات در فقرات آينده است. جهل، عبارت است از ظنى كه حاصل مى شود به اجتهاد متعارفِ ميان مخالفانِ شيعة اماميه و آن، استفراع وُسع در تحصيل ظن به حكم شرعى فرعى از ادلّه تفصيليه

است. المراء (به کسر میم و راء بی نقطه و الف و همزه منقلبه از یاء، مصدر باب مفاعله): جدال؛ و این جا عبارت است از احتجاجات ظنیّه اهل اجتهاد، هر کدام بر مخالف خود، چنانچه مسطور است در کتب استدلالیه اهل اجتهاد. الإِسْتِطَالَة: زیاده روی، به معنی اظهار رجحان خود بر دیگری. الحُتْلُ (به فتح خاء بانقطه و سکون تاء دونقطه در بالا، مصدر باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ»): فریب دادن. یعنی: روایت کرد علی بن ابراهیم به سندی که بالا برده آن را تا امام جعفر صادق علیه السّلام گفت که: طالبان علم، سه قسم اند. پس بشناس آن اقسام را به قصدهایی که در دل دارند و به صفت هایی که بر آنها مترتب می شود: قسمی طلب علم می کنند به قصد حکم از روی ظن و جدال با مخالف خود؛ و قسمی طلب علم می کنند به قصد تفوق و فریب دادن؛ و قسمی طلب علم می کنند به قصد فهمیدن مُحتاجِ إلیهِ خود از جمله مسائل دین و به قصد خردمندی، به معنی عمل به آن و ترک تجاوز، سوی آنچه لغو است. اصل: «فَصَاحِبُ الْجَهْلِ وَالْمِرَاءِ مُؤَذِّ، مُمَارٍ، مُتَعَرِّضٌ لِلْمَقَالِ فِي أُنْدِيَةِ الرَّجَالِ بِتَذَاكُرِ الْعِلْمِ وَصِفَةِ الْحُلْمِ، قَدْ تَسْرَبَلُ بِالْخُشُوعِ، وَتَحَلَّى مِنَ الْوَرَعِ، فَدَقَّ اللَّهُ مِنْ هَذَا حَيْشُومَهُ، وَقَطَعَ مِنْهُ حَيْزُومَهُ». . . شرح: مُؤَذِّ (به ضمّ میم و سکون همزه و ذال بانقطه) اسم فاعلٍ معتلّ اللامِ یائی باب افعال است. در سورة احزاب، چنین است:»

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا .

« الأُنْدِيَة (جمع نَدِيّ، به فتح نون و کسر دال بی نقطه و تشدید یاء): مجلس ها. رجال، عبارت از شاگردان و مانند ایشان است. بِتَذَاكُرِ، به حرف جرّ و مصدر باب تفاعل است و چون باب تفاعل موضوع است برای صدور فعل از چند کس نسبت به یکدیگر، مثل «تَضَارَبَا» و «تَضَارَبُوا» و در این قسم فعلی، تکرار و مبالغه می باشد غالباً، تَذَاكُرِ مستعمل شده این جا به معنی تکرار ذکر و مبالغه در آن. عِلْمِ (به کسر عین و سکون لام) عبارت است از آیات بَيِّنَاتٍ مُحْكَمَاتٍ ناهیه از پیروی ظن و از اختلاف از روی ظن، مثل آیت سورة آل عمران:»

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ .

« و صِفَةٌ، عطف بر تَدُّ اَكْر است و عبارت است از مدح و ثنا. و مصدر این جا، مضاف به مَفْعُولٌ بِهِ است. حِلْمٌ (به کسر حاء و سکون لام) به معنی آهستگی و خردمندی است و آن، پُر مناسب این مقام نمی نماید و آنچه مناسب تر است، حُلْمٌ (به ضمّ حاء و سکون و ضمّ لام) است به معنی خیالی فاسد که در خواب دیده شود، موافق آیت سوره نور: »

وَ إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلْمَ»

« و از آن، مأخوذ است احتلام؛ و این جا استعاره شده برای تأویلاتی که اهل اجتهادِ مخالفان برای آن آیات بینات محکّمات به محض زبان می کنند و ایشان می دانند که دروغ است و مشتمل است بر کفر به آیات الله، مثل این که آنها مخصّص است به اصول دین و مثل این که مراد به ظن در امثال: »

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»

« اعتقاد مبتدأست و مانند اینها از خیالات فاسده، و اهل اجتهادِ مخالفان، مدح و تحسین آنها می کنند؛ »

وَ مَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»

« و شاید که آیت سوره فرقان: »

وَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَاناً»

« تعریض به ایشان باشد. پس بِنِذَاكِرِ الْعِلْمِ وَ صِفَةِ الْحُلْمِ اشارت است به آیت سوره نحل: »

وَ لَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لِيَتَفَتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ»

«و بیان می شود در «کِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در شرح حدیث دوازدهم باب صد و شصت و سوم که «بَابُ مُجَالَسَةِ أَهْلِ الْمَعَاصِي» است. التَّسْرُبُ (به سین بی نقطه و راء بی نقطه و باء یک نقطه، مصدر باب تَفَعُّلُ): پیراهن پوشیدن. مراد، این است که: به صورت خاشعان شده، به اعتبار لباس و اتیان به نوافل و مانند آنها. مِنْ در دوم و سوم، برای سببیت است. مُشَارٌ إِلَيْهِ هَذَا و مرجع ضمیر مِنْهُ، «المَقَال» است. الخَيْشُومُ (به فتح خاء بانقطه و سکون یاء دونقطه در پایین و ضمّ شین بانقطه): منتهای بینی که دماغ است. الحَيْرُومُ (به فتح حاء بی نقطه و سکون یاء دونقطه در پایین و ضمّ زاء بانقطه): اسب تنگ بسته که برای جنگ مهیا باشد؛ و مراد این جا، زبان معرکه گیر ثناگوی حُلَم است. فَدَقَّ این جا، اشارت است به دو آیت سوره انبیا:»

لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَاتَّخَذْنَا مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ .

« یعنی: پس قسم اوّل که قصد حکم از روی ظن و جدال دارد، آزار کننده است. جدال کننده است. متصدی است گفتگو را در مجالس مردان خود به ذکر یک یک از آیات بینات محکّمات و تحسین خیال های پوچ خود و امثال خود در تأویل آنها. به تحقیق پوشیده خود را به لباس فروتنی، و درون، خالی شده از ترس عذاب الهی. پس کوفت الله تعالی در سوره انبیا به سبب این گفتگو، دماغ او را. برید به سبب آن، زبان معرکه گیر او را. اصل: «وَصَاحِبُ الْإِسْطِطَالَةِ وَالْحَتْلِ ذُو خِبِّ وَمَلَقٍ، يَسْتَطِيلُ عَلَى مِثْلِهِ مِنْ أَشْبَاهِهِ، وَيَتَوَاضَعُ لِلْأَغْنِيَاءِ مِنْ دُونِهِ، فَهُوَ لِحَلْوَائِهِمْ هَاضِمٌ، وَلِدِينِهِ حَاطِمٌ، فَأَعَمَى اللَّهُ عَلَى هَذَا خَبْرَهُ، وَقَطَعَ مِنْ آثَارِ الْعُلَمَاءِ أَثْرَهُ». . شرح: الخِبِّ (به کسر خاء بانقطه و تشدید باء یک نقطه): شورش دریا؛ و این جا استعاره شده برای ناهمواری در سخن و مانند آن. مِثْلِهِ، عبارت است از هم پایه او در علم، تقریباً یا تحقیقاً. مِنْ در اوّل و دوم، تبعیضیه است. أَشْبَاهِهِ (به فتح همزه) عبارت است از همدینان او که شیعه امامیه اند. دُونِهِ، عبارت است از بیگانه او در دین که مخالفان شیعه امامیه اند. فاء در فَهُوَ برای تفریع است. الحَلْوَاءُ (به فتح حاء بی نقطه و سکون لام و الف ممدوده): آنچه پخته می شود از عسل و روغن و آرد و مانند آن از جمله شیرین؛ و این جا استعاره

شده برای سخنان نامعقول که آنها را اکابر دنیا از جمله مخالفان، نُقل مجلس خود می کنند در طعن بر شیعه امامیه و تحسین تأویلاتی که مانند اَضْغَاثِ اَحْلَام است. و هَضْم از حَلُوا عبارت است از گذراندن آنها بعد از شنیدن، برای طمع در مال آن اکابر. و می تواند بود که حَلُوا عبارت از عطایای آن اغنیا باشد به اعتبار تشبیه ایشان به مردگان و تشبیه آن عطایا به حلویای مقابر که متعارف است. دینه (به کسر دال) عبارت است از مذهب شیعه امامیه. اَلْحَاطِم (به حاء بی نقطه و [طاء] بی نقطه به صیغه اسم فاعلِ باب «ضَرَبَ»): شکننده. مراد، این است که: او ننگ آن دین است که برای طمع در مال به در خانه مخالف می رود و آن سخنان را می شنود و می گذراند. یعنی: و قسم دوم که قصد تفوق و فریب دارد، صاحب ناهمواری در سخن و تملق است. بیان این، آن که: تفوق می کند بر هم پایه خود در علم از جمله ماندان او و فروتنی می کند برای مالداران از جمله بیگانه او. پس او حلویای مالداران را هضم کننده است و دین خود را شکننده است. پس پوشانید الله تعالی بنا بر این، سخن او را؛ چه کسی از اهل حق، ستایش او نمی کند. و بُرید از اثرهای دانایان که کتاب های حدیث ایشان باشد، اثرش را؛ چه کسی از اهل حق، کتاب او را اعتبار نمی کند. اصل: «وَصَاحِبُ الْفِقْهِ وَالْعَقْلِ ذُو كَاتِبَةٍ وَحُزْنٍ وَسَهْرٍ، قَدْ تَحَنَّكَ فِي بُرْنِسِهِ، وَقَامَ اللَّيْلَ فِي حِنْدِسِهِ، يَعْمَلُ وَيَخْشَى وَجِلًّا دَاعِيًّا مُشْفِقًا، مُقْبِلًا عَلَى شَأْنِهِ، عَارِفًا بِأَهْلِ زَمَانِهِ، مُسْتَوْحِشًا مِنْ أَوْثَقِ إِخْوَانِهِ، فَشَدَّ اللَّهُ مِنْ هَذَا أَرْكَانَهُ، وَأَعْطَاهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمَانَةً». [وَحَدَّثَنِي بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْقَزْوِينِيُّ، عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّقِيلِ بَقْرَوِيْن، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عِيْسَى الْعَلَوِيِّ، عَنْ عَبَّادِ بْنِ صُهَيْبِ الْبَصْرِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام]. شرح: التَّحَنُّك: کمال فرمان برداری، و گردانیدن عامه به زیر زنج؛ و اول این جا، مناسب تر است. البُرْنِس (به ضم باء یک نقطه و سکون راء بی نقطه و ضم نون و سین بی نقطه): جامه فروتنی؛ و آن، گنده تر جامه های صاحبش است و استحباب پوشیدن آن برای نماز می آید در «كِتَابُ الزِّيِّ وَ التَّجْمُلِ وَ الْمُرُوءَةِ» در حدیث چهارم «بَابُ لُبْسِ الصُّوفِ» تا آخر که باب هشتم است و در حدیث اول «بَابُ الْقَلَانِسِ» که باب شانزدهم است. و گاهی سالوسان عام فریب نیز بُرْنِس می پوشند و خرقة و دلق نام می کنند، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ الْإِيْمَانِ وَ الْكُفْرِ» در حدیث هشتم «بَابُ الْعُجْبِ» که باب صد و بیست و پنجم است. الحِنْدِس (به کسر حاء بی نقطه و سکون



نون و کسر دال بی نقطه و سین بی نقطه): تاریکی شب. الوَجَل (به فتح واو و کسر جیم): کسی که از ترس، دلش می لرزد. مُشْفِق، مأخوذ است از «شَفَقَ» (به فتح شین و فتح فاء) به معنی ردی، مثل جامه کهنه گنده؛ و مراد، این جا شکسته حال است. الاستیحاش: ترسان بودن؛ و این جا عبارت است از پنهان کردن اسراری که اگر فاش شود، ضرر کند. پس این، منافات ندارد با امثال آنچه گذشت در حدیث نهم باب دهم و آنچه می آید در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث هفدهم «بَابُ حُسْنِ الْخُلُقِ» که باب چهل و نهم است که: «لَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يَأْلَفُ وَلَا يُؤْلَفُ». یعنی: و قسم سوم که قصد فهمیدگی و خردمندی دارد، صاحب پریشانی ظاهر و اندوه دل و بیداری شب ها می باشد. به تحقیق کمال فرمان برداری کرده در لباس فروتنی خود و برخواسته در تاریکی شب. پرستش می کند و می ترسد که مبادا پرستش او قبول نشود، بر حالی که دلش لرزان است. دعا کننده است. شکسته حال است. رو آورنده است بر حال خود. داناست به حال مردمان زمان خود که اهل باطل اند. ترسان است در سپردن سِرّ از اعتمادی تر همدینان خود که مبادا از بی وقوفی، سِرّی از ایشان ظاهر شود. پس استوار کرد الله تعالی به سبب این پرهیزکاری، اصول دین او را؛ چه ایمانش به توحید الله تعالی و عدالتش و رسولش و امام حق و روز قیامت، درست است. و داد او را در روز قیامت، ایمنی او از فساد عبادات او به دست راست او، چنانچه می آید در «كِتَابُ فَضْلِ الْقُرْآنِ» در حدیث چهارم باب دوم که: «فُعْطِيَ الْأَمْنُ بِيَمِينِهِ وَ الْخُلْدَ بِيَسَارِهِ» و در حدیث دوازدهم باب اول که: «فَيَقُولُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ: عَبْدِي ابْسُطْ يَمِينَكَ فَيَمْلُؤُهَا مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْجَبَّارِ، وَ يَمْلَأُ شِمَالَهُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ».

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۷۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (فأعرفهم بأعيانهم وصفاتهم) ای بملکاتهم النفسانیة من آثارها، وأفعالهم الأبدانیة من مقاصدهم. (یطلبه للجهل والمراء) ای لا لحصول المعرفة المنجیة، بل قصداً إلى ما یوجب

الجهل؛ لأنه من جنوده، ك«المراء» بالكسر والمد؛ أى الجدال بغير الحق مع أهل الحق. و«الاستطالة»: الاستعلاء بالاستكبار. و (الختل) بفتح المعجمة وسكون المثناة من فوق: الخدعة. (اللفقه والعقل) أى للاتصاف بالعلم المقرون بالعمل والمعرفة الحقة بمعرفة مفترض الطاعة وطاعته. (مؤذ مमार) أى لأهل الحق ومعهم. و«الأندية»: جمع الندى على فعيل، بمعنى النادى، وهو مجلس القوم ومتحدثهم ما داموا فيه مجتمعين. قال الأصمعي: فإذا تفرقوا فليس بناذ. (بتذاكر العلم) أى قصداً إلى الجهل. (وصفة الحلم) أى إظهاراً لها، خدعةً ورياءً. و«التسريل»: تفعلل من السربال، أى القميص، يعنى تلبس بلباس الخشوع بإظهاره مكرراً وخديعة خالياً من الورع حقيقةً. فجملة (وتخلى من الورع) حالية. وجملة: (فدق الله من هذا خيشومه) دعائية أو خبرية. و«الخيشوم»: بالفتح: أقصى الأنف. و«الحيزوم»: وسط الصدر. و«الخبّ» بالكسر والتشديد: المكر والجريزة. القاموس: «الخبّ» بكسر المفردة: الغش، والخبث، والمكر. وبالفتح: الخداع الجربز، ويكسر . و«الملق»: الود، واللطف الشديد. ويستعمل فى تكلفهما: رجل ملق كصعق، يعطى بلسانه ما ليس فى قلبه. (من أشباهه) أى من جملة أمثاله. (للأغنياء من دونه) بكسر الميم، أى لمن دونه من الأغنياء. و«الحلواء»: يمد ويقصر. وفى بعض النسخ: «لحلوانهم» بالضم والنون، أى الرشوة ونحوها. و«الحطم»: بلا نقطة: مصدر حطمه كضرب: كسره تكسيراً، أو التكسير مبالغة فى الكسر. «عمى عليه الخبر») كعلم: خفى، وأعماه عليه غيره. وضمير (خبره) محتمل؛ أى معرفة الله أو المعرفة المنجية لطالب العلم. والجملة دعائية أو خبرية. وكذا تابعها. وقطع أثره (من آثار العلماء) كناية عن حشره مع الجهلاء فى صفوف الهالكين. و«الكآبة» بالهمز ويمد: سوء الحال والانكسار من الحزن. و«الحزن» حزنان: حزن مؤد إلى الفرح فى العقبى، وحزن موجب للأحزان فى الآخرة، وهو حزن أهل الدنيا حرصاً لها وطمعاً فيها، فلا ينافى ما سبق من أن الحزن من جنود الجهل، ونعم ما قيل فى مديح الشيعة:

بايد باشند دائم اين جمع- با سوزدرون شكفته چون شمع و«التحنك»: إدارة العمامة ونحوها تحت الحنك. والمراد هنا التلف كالتائم المجتمع. و«البرنس») كهدهد: قلنسوة طويلة كان النساک

يلبسونها قبل الإسلام. وقيل: كلّ ثوب له رأس منه ملتزق به الرأس، كما هو شعار رهبان النصارى، لا سيما الأفرنج منهم. والمراد هنا لباس الزهاد. والمخاطب عبّاد البصرى من الصوفيّة القدريّة. «الهندس» كزبرج: الليل الشديد الظلمة، وإضافته إلى ضمير «الليل» على التجريد. (مشفقاً) أى خائفاً. (مقبلاً على شأنه) بتهذيب الأخلاق لصالح المعاش والمعاد. (عارفاً بأهل زمانه) ناجيهم وهالكهم. (مستوحشاً من أوثق إخوانه) مبالغة فى امثال حكم النقيّة فى زمن دولة الباطل. (أركانها) أى أركان معرفته ليسلم إيمانه ويظفر فى الجهاد الأكبر. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «الأعيان»: جمع العين بمعنى النظر: أى فاعرفهم بنظرهم فى الفوائد التى يقصدونها من طلب العلم. و«الصفات» عبارة عن لوازم الأعيان، وبيان الأعيان فى فقرة ذكر الأصناف، وبيان الصفات فى الفقرات بعدها. «صنف يطلبه للجهل والمرء» أى للحكم بالظنّ والجدال مع منكره. و«الاستطالة» التفوق. و«الختل»: الخدعة، وتقدير الناس. «للفقه» أى لفهم ما يحتاج إليه من المسائل الدينيّة بمعنى العمل بها. و«العقل» أى ترك التجاوز عمّا هو اللغو. «مؤذٍ» بالهمز، قال الله تعالى فى سورة الأحزاب:

«إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا». و«الأندية»: جمع الندى على فعيل بمعنى النادى، يعنى المجالس. «وصفة الحلم» أى وصفه ومدحه، عطف على «التذاكر» ومضاف إلى المفعول به. والأنسب هنا: قراءة الحلم - بالضمّ وسكون اللام وضمّها - بمعنى الرؤيا الفاسدة، ومنه أضغاث الأحلام. والمراد التأويلات الباطلة بالخيالات الفاسدة، ف«تذاكر العلم وصفة الحلم» إشارة إلى آية سورة النحل:

«وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِيُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ». «فَدَقَّ اللَّهُ مِنْ هَذَا خَيْشُومَهُ» إنّ فى سورة الأنبياء قال الله تعالى:

«لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُوَ لَا تَخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُنَّا فَاعِلِينَ \* بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ أَلْوَيْلٌ مِمَّا تَصِفُونَ». و«الخبّ» بالكسر والتشديد هيجان البحر، وهنا استعارة للخشونة فى الكلام ونحوه. و«مِنْ» فى «مِنْ أَشْبَاهِهِ» و«مِنْ دُونِهِ» تبعيضيّة. و«الفاء» فى «فهو» للتفريع. و«الحلواء» بالفتح والمدّ، وهنا كناية عن الحرام اللذيذ. و«التحنك»: كمال الامثال، وإدارة العمامة

تحت الحنك. والأول هنا أنسب. وسيجيء في كتاب الزيّ والتجمل استحباب لبس أهون الثياب للعبادة لا لتغريير الناس كالمُرائين والصوفيّة. والاستيحاش من أوثق الإخوان في زمن التقيّة لا ينافي ما يجيء في كتاب الإيمان والكفر في السابع عشر من الباب التاسع والأربعين من قوله عليه السلام: «لا خير فيمن لا يَألف ولا يُؤلف». وقال السيّد الباقر الشهير بداماد: قوله طاب ثراه: «حدّثني به» و«حدّثنا» أعلى رتبة من «أخبرني» و«أخبرنا» فحدّثني ما سمعته من لفظ الشيخ، وحدّثنا ما سمعته في السامعين منه، وأخبرني ما قرأت عليه بنفسى، وأخبرنا ما قرئ عليه وأنا شاهد سامع. ولا يجوز إبدال شيء منها بغيره. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: «فاعرفهم بأعيانهم وصفاتهم» أي بخواصهم وأفعالهم المخصوصة، أو بالشاهد والحاضر من أفعالهم. «صنف يطلبه للجهل» أي ليكون آلة له يستعمل في المراء والجدال ومنازعة السفهاء، فالجهل هنا مقابل العقل. «للاستطالة والختل» بفتح الخاء المعجمة والتاء المثناة فوق، أي للترفّع والترفع بالنسبة إلى العلماء، والختل الخدعة بالنسبة إلى أهل الدّنيا. «للفقه، والعقل» أي ليكون فقيهاً عارفاً بالمسائل، وليستعمله العقل فيعمل بمقتضاه، فإنّ العلم مقصود بذاته، والعمل به أيضاً مقصود. ولما ذكر الأصناف الثلاثة شرع في بيان ما يختصّ بكلّ واحدٍ منها، وما حضر وشهد من أفعال كلّ واحد فيعابن ويرى فيه، فقال: «فصاحب الجهل والمراء مؤذٍ» أي فاعل للأذية، وهي المكروه، فيسمع من يباحثه ما يكرهه. «ممار» أي منازع مجادل. «متعرّض للمقال في أندية الرجال» النادى: مجتمع القوم ومجلسهم. ويقال لأهل المجلس أيضاً، والندى بمعناه، والأندية: جمع النديّ، ومجيء الجمع على أندية وأنداء [إمّا] لأخذ الجمع من الندى والاكتفاء به، أو لكونه الأصل المأخوذ منه النادى، فلوحظ الأصل عند بناء الجمع من النادى. وقد قيل: الأنداء جمع النادى، وقد ظنّ في الأندية كونها جمعه أيضاً. «تذاكر العلم»: ذكر المسائل والمعارف بينهم وإظهار العلم بها. «وصفة الحلم» ذكر أوصافه وإظهار اتّصافه به. و«السربال» بكسر السين: القميص، أو الدرع، أو كلّ ما لبس. تسربل به؛ أي تلبس به. والمراد بالتسربل بالخشوع: إظهار الخضوع والتواضع والسكون والتذلّل. «وتخلّى من الورع» والتقوى واجتناب المحرّم عليه من الإيذاء والمماراة ومخالفة قوله فعله. «فدقّ الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه» بيان لما يترتب على طلبه العلم للجهل. والمراد بدقّ الخيشوم - وهو أعلى الأنف وأقصاه -: إذلاله، وإبطال أمره، ودفع الانتظام

من أحواله وأفعاله. والمراد بقطع الحيزوم-بفتح الحاء المهملة وهو وسط الصدر-:إفساد ما هو مناط الحياة والتعيش عليه. و«الخبّ» بكسر الخاء المعجمة:الخداع والخُبث والغشّ. و«الملق»:المداهنة والملاينة باللّسان،والإعطاء باللّسان ما ليس فى القول والفعل. «يستطيل على مثله من أشباهه، ويتواضع للأغنياء من دونه» تفصيل لبيان خبّه وملّقه؛ فإنّ خباثته وغشه باستطالته على مثله ومَنْ يساويه فى الرتبة والعزّ من أشباهه، وهم أهل العلم وطلّبتّه، وكذا خداعه بفعله هذا وإن كان خداعاً لغير أهل العلم، وملّقه بالنسبة إلى الأغنياء بتواضعه «للأغنياء من دونه» أى من غيره، يعنى من غير صنفه وجنسه، وهم طلبة العلم، أو «من دونه» أى ممّن هو دونه ومن هو خسيس، أو ضعيف بالنسبة إليه. «فهو لحلوانهم هاضم، ولدينه حاطم» الحلوان-بالضّم والنون أخيراً-:أجرة الدّلال والكاهن وما أعطى من نحو رشوة. والمراد به هنا ما يعطيه الأغنياء، فكأنّه أجر لما يفعله بالنسبة إليهم ولهم، أو رشوة على من يتوقّع منه بالنسبة إليهم. وفى بعض النسخ:«فهو لحلوانهم هاضم» والحلوان: ما يتّخذ من الحلاوة من الأطعمة اللّذيذة. و«الهضم» فى الأصل:الكسر، ثمّ استعمل فى تصرّف الطبيعة فى الطعام والغذاء بكسره وإزالة صورته كسراً وإزالةً يستعدّ به لأن يصير جزءاً من المغتذى، ويترتّب عليه الغرض المطلوب منه، فيصير جزءاً صالحاً من الأعضاء فيتقوى به وينتفع به. و«الحطم» هو الكسر المؤدّى إلى الفساد، وخروج الشىء عن أن يترتّب عليه الغرض المطلوب منه. ولما ذكر عليه السلام حال هذا الصنف وفعله بيّن ما يترتّب على فعله بقوله:«فأعمى الله على هذا» أى من أجل فعله «خبّره» بكسر الخاء المعجمة وسكون الباء الموحّدة:أى علمه، فلا يتميّز بين طريق الحقّ والباطل، ولا يختار الحقّ ولا يهتدى إليه، ولا يترتّب على علمه ما هو من آثار العلم وفوائده. و«قطع من آثار العلماء» وما يبقى بعدهم ويذكرون به فى القرون الآتية «أثره» أى ما يبقى بعده من آثار علمه، فلا يذكر به. و«صاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر» أى الذى يطلب العلم للفقه والعقل. وفيه إشارة إلى أنّ من يطلب العلم لأن يكون فقيهاً، وليكون آلة للعقل، مقوّياً له، كان له بحصوله ما أراده من الفقاهاة وقوّة العقل. و«الكآبة» بفتح الكاف:إنكسار النفس من شدّة الحزن والهّم. و«الحزن»:وجع القلب على فوات الفاتت، أو عدم حصول متوقّع الحصول. و«التحنك»:إدارة العمامة تحت الحنك، أو المراد به هنا الانقياد والمتابعة. و«البرنس»:بالباء الموحّدة

المضمومة والراء المهملة الساكنة والنون المضمومة والسين المهملة: قلنسوة طويلة كان يلبسها النُّسَّاك في صدر الإسلام. كذا ذكره الجوهري . و«الحنّس» بالحاء المهملة المكسورة والنون الساكنة والذال المكسورة والسين المهملتين: اللّيل المظلم، أو ظلمة الليل. والمعنى كونه متحنّكاً متهيّئاً للاشتغال بالعبادة عند لبس البرنس، وكأنّه كان ممّا يُلبس عند الفراغ من الاشتغال بالمكاسب والمعاملات الدنيويّة وترك معاشرّة الناس وفي الخلوات. أو منقاداً للأوامر والنواهي الشرعيّة في الخلوات . «يعمل ويخشى» أى يعمل بما كُلف به، ويخشى الله مع كونه عاملاً، ويخاف أن لا يكون عمله على خلوص يليق بعبادته . «وجلاً»: خائفاً من سوء عقابه. «داعياً»: طالباً منه سبحانه التوفيق للاهتداء بالهدى، والثبات على الإيمان والتقوى، ونيل السعادة الأبدية ومغفرته وعفوه. «مشفقاً» من الانتهاء إلى الضلال والشقاء وسوء العاقبة. «مقبلاً على شأنه» وإصلاح حاله؛ حذراً ممّا يشفق منه. «عارفاً بأهل زمانه» فلا ينخدع «مستوحشاً من أوثق إخوانه»؛ لما يعرفه من أهل زمانه. وبعدهما ذكر حال هذا الصنف وفعله بيّن ما يترتب عليه فقال: «فشدّ الله من هذا أركانه، وأعطاه يوم القيامة أمانه» أى أصلح حاله فى الدنيا بإفاضة المعرفة، وإكمال العقل، وتمكّنه من إعمال العلم والعمل على وفقه، وحاله فى الآخرة بإعطاء الأمان، فجزاه الله على طباق ما كان يطلب العلم له من حسن الحال فى الدنيا والآخرة. ولَمَّا [كان] المطلوب للصنفين الأوّلين الدنيا لا غير، ذكر مجازاتهم بضدّ مطلوبهما فى الدنيا، وسكت عن حالهما فى الآخرة؛ حيث لم تكن من مطالبهما. ولَمَّا كان الصنف الثالث مطلوبه خير الدنيا والآخرة ذكر مجازاته على وفق مطلوبه فيهما .

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع، وسنده الثانى مجهول، ورواه الصدوق (ره) فى الأمالى عن جعفر بن محمد بن مسرور، عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى عن أبيه عن محمد بن عبد الجبار عن محمد بن زياد، عن

أبان بن عثمان، عن أبان بن تغلب، عن عكرمة عن ابن عباس، عن أمير المؤمنين عليه السلام بأدنى تغيير، ورواه أيضا في الخصال عن محمد بن موسى بن المتوكل، عن علي بن الحسين السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه، عن محمد بن سنان، عن أبي الجارود عن سعيد بن علاقة عنه عليه السلام مثله. قوله عليه السلام بأعيانهم: أى بخواصهم و أفعالهم المخصوصة بهم، أو بالشاهد و الحاضر من أفعالهم كما قيل، و قال فى القاموس: العين الحاضر من كل شىء، فالمراد بصفاتهم ما عدا أفعالهم من صفاتهم المتصفين بها، و قيل: فاعرفهم بأعيانهم أى أقسامهم و مفهومات أصنافهم، و هى ما ذكره بقوله عليه السلام: صنف، إلى قوله: و العقل و صفاتهم أى علاماتهم التى يعرف بها كل صنف من غيره، و هو ما ذكره بقوله: فصاحب الجهل إلى آخره، و قيل: المراد بأعيانهم مناظرهم من هيئاتهم و أوضاعهم كالتسريل بالخشوع و التخلى من الورع، قال فى القاموس: العين منظر الرجل، و بصفاتهم علاماتهم من أفعالهم و هو قريب من الأول، و قيل: المعنى أعرّفهم بسبب الحاضر من أفعالهم و علاماتهم و يكون الواو فى قوله: و صفاتهم بمعنى مع، أى مع صفاتهم و خواصهم التى خصهم الله تعالى بها مما فعله بهم من العقاب على الأولين، و الإثابة على الثالث على الوجه الذى ذكره عليه السلام بعد ذكر علامة كل واحد من الأصناف الثلاثة، و حينئذ يكون الكلام على سياقة اللف و النشر المرتب أو بالعكس، بأن يكون المراد بأعيانهم خواصهم التى خصهم الله تعالى بها من العقاب و الثواب، و بصفاتهم علاماتهم، و الباء للإلصاق، و الواو بمعنى مع أو للعطف، و اللف على خلاف ترتيب النشر، و الجهل السفاهة و ترك الحلم، و قيل: ضد العقل، و المرء المجادلة من غير غرض دينى و الاستطالة: العلو و الترفع و الختل بالمعجمة المفتوحة و المثناة الفوقانية الساكنة: الخداع كما ذكره فى النهاية، فى شرح هذا الخبر، و الفقه: معرفة الأمور الدينية، و المراد بالعقل تعقل الأمور و فهمها، أو المعنى أنه يطلب العلم ليستعمله العقل، و يعمل بمقتضاه أو لتكميل العقل الفطرى، و الأندية جمع النادى و هو مجتمع القوم و مجلسهم و متحدتهم ما داموا فيه مجتمعين، فإذا تفرقوا فليس بنادى، و قوله عليه السلام: بتذاكر العلم متعلق بالمقال، أى يصف العلم و الحلم، و لا يتصف بهما، أو يصف نفسه بهما مع خلوه عنهما، و يذكر المسائل المشكلة و يتكلم فيها، ليظهر علمه و ليس بعالم، و يظهر الحلم أحيانا و ليس بحليم، و التسريل

تفعلل من السربال و هو القميص أى أظهر الخشوع للتشبه بالخاشعين و التزيبى بزيبهم مع خلوه عنه لخلوه من الورع اللازم له. قوله عليه السلام فدق الله من هذا: دعاء عليه أو خبر عما سيلحقه، و كذا نظائره و قوله من هذا: أى بسبب كل واحدة من تلك الخصال، و يحتمل أن تكون الإشارة إلى الشخص فكلمة من تبعيضية، و المراد بدق الخيشوم و هو أعلى الأنف و أقصاه: إذلاله و إبطال أمره، و رفع الانتظام عن أحواله و أفعاله، و بقطع الحيزوم بفتح الحاء المهملة و ضم الزاء المعجمة، و هو ما استدار بالظهر و البطن، أو ضلع الفؤاد أو ما اكتنف بالحلقوم من جانب الصدر: إفساد ما هو مناط الحياة و التعيش فى الدنيا أو فى الدارين و الخب بالكسر: الخدعة، و الخبث و الغش، يقال رجل خب و خب بالفتح و الكسر أى خداع، و الملق بالتحريك: المداهنة و الملاينة باللسان و الإعطاء باللسان ما ليس فى القلب. قوله عليه السلام على مثله: أى من يساويه فى العز و المرتبة من أشباهه و هم أهل العلم و طلبته، و قوله: من دونه أى من غيره يعنى من غير صنفه و جنسه، أو ممن هو دونه، و من هو خسيس بالنسبة إليه و هاتان الفقرتان كالتفسير و البيان لخبه و ملقه. قوله عليه السلام فهو لخلوانهم: فى بعض النسخ بالنون و هو بضم الحاء المهملة و سكون اللام: أجرة الدلال و الكاهن و ما أعطى من نحو رشوة، و المراد به ههنا ما يعطيه الأغنياء فكأنه أجرة لما يفعله بالنسبة إليه أو رشوة على ما يتوقع منه بالنسبة إليهم، و فى بعض النسخ لخلوانهم بالهمزة أى لأطعمتهم اللذيذة، و الحطم: الكسر المؤدى إلى الفساد، يعنى يأكل من مطعماتهم و يعطيهم من دينه فوق ما يأخذ من مالهم، فلا جرم يحطم دينه و يهدم إيمانه و يقينه. قوله عليه السلام خبره: بضم الخاء أى علمه، أو بالتحريك دعاء عليه بالاستيصال و الفناء بحيث لا يبقى له خبر بين الناس، و الأثر بالتحريك ما يبقى فى الأرض عند المشى و قطع الأثر إما دعاء عليه بالزمانة كما ذكره الجزرى، أو بالموت فإن أثر المشى من لوازم الحياة، أو المراد به ما يبقى من آثار علمه بين الناس، فلا يذكر به و الأوسط أظهر، و الكآبة بالتحريك و المد و بالتسكين: سوء الحال و الانكسار من شدة الهم و الحزن، و المراد بها ههنا الحزن على فوت الفائت، أو عدم حصول ما هو متوقع له من الدرجات العالية، و السعادات الأخروية. قوله عليه السلام قد تحنك فى برنسه: و فى الكتابين قد انحنى فى برنسه و البرنس بضم الباء و سكون الراء و النون المضمومة: قلنسوة طويلة كان يلبسها النساك و العباد فى صدر الإسلام،



و على نسخة الكتاب يومئ إلى استحباب التحنك للصلاة، و الحنكس بالحاء المهملة المكسورة و النون الساكنة و الدال المكسورة: الليل المظلم أو ظلمة الليل، و قوله: فى حنكسه بدل من الليل، و يحتمل أن يكون فى بمعنى مع و يكون حالا من الليل و الضمير راجع إلى الليل، و على الأول يحتمل إرجاعه إلى العالم. قوله عليه السلام و يخشى: أى من لا يقبل منه و جلا أى خائفا من سوء عقابه داعيا إلى الله طالبا منه سبحانه التوفيق للهدى و الثبات على الإيمان و التقوى، مشفقا من الانتهاء إلى الضلال أو مشفقا على الناس، متعظفا عليهم بهدائيتهم و الدعاء لهم، مقبلا على شأنه أى على إصلاح نفسه، و تهذيب باطنه عارفا بأهل زمانه فلا ينخدع منه مستوحشا من أوثق إخوانه لما يعرفه من أهل زمانه. قوله عليه السلام: فشد الله من هذا أركانه، أى أعضائه و جوارحه أو الأعم منها و من عقله و دينه و أركان إيمانه، و الفرق بين الصنفين الأولين إما بأن الأول غرضه الجاه و التفوق بالعلم، و الثانى غرضه المال و الترفع به أو بأن الأول غرضه إظهار الفضل على العوام، و إقبالهم إليه، و الثانى مقصوده قرب السلاطين و الظلمة و التسلط على الناس بالمناصب الدنيوية.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٦٢

\*\*\*\*\*

وَحَدَّثَنِي بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْقَزْوِينِيُّ، عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّيْقَلِ (٦) بِقَزْوِينَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عِيسَى الْعَلَوِيِّ، عَنْ عَبَّادِ بْنِ صُهَيْبِ الْبَصْرِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ. (٧)

## ٦- الحديث

١٣٣ / ٦ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ رُؤَاةَ الْكِتَابِ كَثِيرٌ، وَإِنَّ رُعَاتَهُ قَلِيلٌ، وَكَمٍ مِنْ مُسْتَنْصِحٍ (٨) لِلْحَدِيثِ مُسْتَعِشٍّ لِلْكِتَابِ، فَالْعُلَمَاءُ يَحْزَنُهُمْ (٩) تَرَكَ الرِّعَايَةَ، ...

١-١ . «السهر» : الأرق ، وهو امتناع النوم بالليل وذهابه ، يقال: سهر فلان، أى لم ينام ليلاً . أنظر : لسان العرب ، ج ٤ ، ص ٣٨٣ (سهر).

٢-٢ . فى حاشية «جم» : «تحنى» بمعنى الاعوجاج والانعطاف . و«التحنك» : إدارة العمامة من تحت الحنك . وهو ما تحت الذقن ، وهو مجتمع اللحيين من أسفلهما . وقال المازندراني : «أو المعنى : قد ارتاض بالعبادة وتهذب منها ، من حنكتك بالتخفيف والتشديد، أى راضتك وهذبتك» أنظر : لسان العرب ، ج ١ ، ص ٤١٦ (حنك) ؛ التعليقة للدماماد ، ص ١٠٧ ؛ شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ .

٣-٣ . «البرنس» : قلنسوة طويلة كان النساك يلبسونها فى صدر الإسلام ، وهو من البرس : القطن ، وقيل : إنه غير عربى . النهاية ، ج ١ ، ص ١٢٢ (برنس).

٤-٤ . «الحنديس» : الظلمة ، أو الليل الشديد الظلمة . أنظر : لسان العرب ، ج ٦ ، ص ٥٨ (حنديس).

٥-٥ . الخصال ، ص ١٩٤ ، باب الثلاثة ، ح ٢٦٩ ؛ والأمالى للصدوق ، ص ٦٢٩ ، المجلس ٩١ ، ح ٩ ، بسند آخر عن أمير المؤمنين عليه السلام مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ١٦٦ ، ح ٩٠ ؛ البحار ، ج ٨٣ ، ص ١٩٥ .

٦-٦ . فى «ألف ، ب ، بح ، بس ، بف» و حاشية «ج ، بر» وشرح صدر المتألهين والوافى : «جعفر بن أحمد الصيقل» . وفى «ض» : «جعفر بن أحمد بن محمّد الصيقل» وفى حاشية «ض» : «جعفر بن أحمد بن الصيقل» . هذا ، والرجل مجهول لم نعرفه .

٧-٧ . الوافى ، ج ١ ، ص ١٦٦ ، باب صفة العلماء ، ذيل ح ٩٠ .

٨-٨ . فى حاشية «ج» : «مستصح» .

٩-٩ . فى حاشية «بج» : «يخزيهم» . وفى مرآة العقول : «ومنهم من قرأها : يخزيهم ، من الخزى ، أى يصير هذا العلم سببا لخزيهم فى الدارين» .

وَالْجُهَّالُ (۱) يَحْزَنُهُمْ (۲) حِفْظُ الرَّوَايَةِ (۳)، فَرَاغٌ يَرَعِي حَيَاتَهُ، وَرَاعٍ يَرَعِي هَلَكَتَهُ (۴)، فَعِنْدَ ذَلِكَ اِخْتَلَفَ الرَّاعِيَانِ، وَتَغَايَرَ الْفَرِيقَانِ (۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: همانا روایت کنندگان قرآن بسیارند و رعایت کنندگانش کم چه بسا مردمی که نسبت بحديث خیرخواه و نسبت بقرآن خیانتگرند، علما از رعایت نکردن غمگینند و جاهلان از حفظ روایت (از اینکه نتوانند روایت را حفظ کنند غمگینند)، یکی در پی حفظ حیات خود است و دیگری در پی هلاکت خویش، در اینجا است که دو دسته رعایت کننده اختلاف پیدا میکنند و از هم جدا میشوند (در صورتی که بحسب ظاهر و در نظر مردم جاهل هر دو دسته ستایش شوند).

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

امام صادق (علیه السلام) می فرمود: به راستی راویان کتاب خدا فراوانند و رعایت کنندگان آن کم، چه بسیار اندرز جوی از احادیث (صحت جوی احادیث خ ل) که نسبت به قرآن دغل باز است، علماء در غم ترك عمل باشند و نادانها در غم حفظ الفاظ، یکی دنبال حفظ زندگانی است و آن دیگر در پی هلاک جاودانی. در اینجا دو رعایت کن از هم جدا شوند و دو دسته متمایز گردند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: به راستی راویان قرآن فراوانند و رعایت کنندگان آن کم، چه بسیار افرادی که نسبت به احادیث اندرز گویند و نسبت به قرآن دغل بازند. علماء در ترك عمل افسرده اند و نادانان از اینکه توان حفظ احادیث را ندارند غمگین اند یکی در پی حیات خویش است و دیگری در پی نابودی و هلاکت خود در اینجا دو رعایت کننده از هم جدا می شوند.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: کَم مبتداست. مُسْتَنْصِح به کسر صاد بینقطه است.

مُسْتَغْش (به کسر غین بانقطه و تشدید شین بانقطه) مرفوع و خبر مبتداست.

العُلماء: جمعی که دانند که مطلب اصلی از الفاظ قرآن، عمل به معانی آنها است.

الإحزان: به فکر انداختن چیزی کسی را، به معنی عمده نمودن آن چیز در نظر آن کس. در «کِتَابُ الرَّوْضَةِ» در «رِسَالَةُ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى سَعْدِ الْخَيْرِ» چنین است: «وَالْجُهَّالُ يُعْجِبُهُمْ حِفْظُهُمْ لِلرَّوَايَةِ وَالْعُلَمَاءُ يُحْزَنُهُمْ تَرْكُهُمْ لِلرَّعَايَةِ» و معنی آن، ظاهر است.

یعنی: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام میگفت که: به درستی که راویان قرآن بسیارند و به درستی که تابعان قرآن کم‌اند. و بسا خالص شمرنده حدیث، غیر خالص می‌شمرند قرآن را؛ چه آن حدیث، مخالف محکّمات قرآن است. پس به فکر می‌اندازد نادانان را ترك رعایت قرآن. و نظر در آن میکنند و به سبب آن، لعنت میکنند مخالفان را، و به فکر می‌اندازد نادانان را نگاهداری روایت الفاظ قرآن و نظر در آن میکنند و به سبب آن، می‌پسندند مخالفان را. پس تابع، دو قسم است: یکی تابع

میشود باعثِ زندگیِ جاودانیِ خود را و از پی قرآن می‌رود. و دیگری تابع می‌شود باعثِ جهنمی بودن خود را و از پی حدیثِ مخالفِ قرآن می‌رود. پس نزد تحقق آن حیات و هلاک، جدا می‌شوند از هم آن دو تابع و ضدّ هم می‌شوند آن دو طایفه که علما و جُهّال باشند. یکی به بهشت می‌رود و دیگری به جهنّم.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف. قوله عليه السلام إن رواة الكتاب: يحتمل أن يكون المراد بالكتاب القرآن في الموضوعين، فالمعنى أن الحافظين للقرآن بتصحيح ألفاظه و تجويد قراءته و صون حروفه عن اللحن و الغلط كثير، و رعاته بتفهمه و تدبر معانيه و استعمال ما أريد به من أهله، ثم استعمال ذلك كله على ما يقتضيه قليل و كم من مستنصح للحديث برعاية فهم معانيه، و التدبر فيه، و العمل بما يقتضيه مستغش للقرآن بعدم رعاية موافقة الحديث له، و تطبيقه عليه، و يحتمل أن يكون المراد بالكتاب ما يشمل الحديث أيضا، فالمراد بمستنصح الحديث من يراعي لفظه و بمستغش الكتاب من لا يتدبر في الحديث و لا يعمل بمقتضاه، فيكون من قبيل وضع المظهر موضع المضمّر، و الأول أظهر يقال: استنصحه أي عده نصيحا خالصا عن الغش و استغشه أي عده غاشا غير ناصح، فمن عمل بالحديث و ترك القرآن فكأنه عد الحديث ناصحه، و القرآن غاشا له. قوله عليه السلام فالعلماء يحزنهم ترك الرعاية: يعني أن العلماء العاملين يحزنهم ترك رعاية الكتاب و الحديث، و التفكير فيهما و العمل بهما، لما يعلمون في تركهما من سوء العقاب عاجلا و آجلا و الجهال يهتمهم حفظ روايته و يغمهم عدم قدرتهم عليه، لما يزعمونه كمالا و فوزا، و يمكن تقدير مضاف أي يحزنهم ترك حفظ الرواية، و قيل: المراد حفظ الرواية فقط، أي يصير ذلك سبب حزنهم في الآخرة، و منهم من قرأها يخزيهم من الخزي أي يصير هذا العلم سببا لخزيهم في الدارين، و قيل: يحتمل أن يكون المراد بالعلماء أهل بيت النبوة سلام الله عليهم، و من يحذو حذوهم ممن تعلم منهم، و يكون المراد أنهم عليه السلام يحزنهم ترك رعاية القرآن من التاركين لها، الحافظين للحروف فإنهم لو رعوه لاهتدوا به، و أقروا

بالحق، و الجهال و هم الذين لم ينتفعوا من القرآن بشيء لا رواية و لا دراية و يحزنهم حفظ الرواية من الحافظين لها التاركين للرعاية لما رأوا أنفسهم قاصرين عن رتبة أولئك، و يحسبون أنهم على شيء و أنهم مهتدون، فتغبطهم نفوسهم، و يؤيد هذا المعنى ما يأتي في الروضة من قول أبي جعفر عليه السلام في رسالته إلى سعد الخير، و كان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرفوا حدوده، فهم يروونه و لا يراعونه، و الجهال يعجبهم حفظهم للرواية، و العلماء يحزنهم تركهم للرعاية، فإن في قوله عليه السلام: يعجبهم هناك بدل يحزنهم هنا، دلالة على ما قلنا، و يحتمل أن يكون المراد بالجهال هناك الحافظين للحروف فإنهم جهال في الحقيقة، و لا يجوز إرادته هي هنا لأنه لا يلزم الحزن انتهى و الأظهر أن المراد بالعلماء الذين يستحقون هذا الاسم على الحقيقة، و هم الذين يتعلمون لوجه الله تعالى و يعملون به، و بالجهال الذين يطلبون العلم للأغراض الدنية الدنيوية و لا يعملون به، كما مر بيان حالهم، فالعلماء الربانيون يحزنون إذا فاتهم رعاية الكتاب و العمل به لفوت مقصودهم، و غيرهم من علماء السوء لا يحزنون بترك الرعاية، إذ مقصودهم حفظ الرواية فقط، و قد تيسر لهم، لكن ذلك يصير سببا لحزنهم في الدنيا لأن الله تعالى يذلهم و يسلب عنهم علمهم، و يكلهم إلى أنفسهم، و في الآخرة للحسرات التي تلحقهم لفوت ما هو ثمرة العلم و المقصود منه. و الحاصل أن مطلوب العلماء ما هو تركه يوجب حزنهم و مطلوب الجهال ما هو فعله يورث حزنهم و خزيهم، و لا يبعد أن يكون الترك في قوله ترك الرعاية زيد من النسخ، فتكون الفقرتان على نسق واحد، و يؤيده ما رواه ابن إدريس في كتاب السرائر مما استطرفه من كتاب أنس العالم للصفواني عن طلحة بن زيد قال قال أبو عبد الله عليه السلام: رواة الكتاب كثير، و رعاته قليل، فكم من مستنصح للحديث مستغش للكتاب، و العلماء يحزنهم الدراية، و الجهال يحزنهم الرواية. قوله عليه السلام فراغ يراعى حياته: أي حياة نفسه أبدا و نجاته من المهالك و هو الذي يراعى الكتاب و يطلب علمه لله و يعمل به، و راع يراعى هلكته بالتحريك أي هلاك نفسه و عقابه الأخروي، و هو الذي ليس مقصوده إلا حفظ لفظ القرآن و الحديث و روايتهما من غير تدبر في معانيهما، أو عمل بهما، و أما قوله: فعند ذلك أي عند النظر إلى قلوبهم و ضمائرهم، و الاطلاع على نياتهم و سرائرهم كما قيل، أو عند ظهور الحياة و الهلاك في الآخرة اختلف الراعيان أي راع الحياة و راعي الهلكة، أو راعي اللفظ

و راعي العمل [به] و تغاير الفريقان بعد أن كانا متحدين بحسب الظاهر أو في الدنيا ممدوحين عند جهال الناس.

\*\*\*\*\*

## ۷- الحديث

۱۳۴ / ۷ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهَوْرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَنْ حَفِظَ مِنْ أَحَادِيثِنَا أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِمًا فَقِيهًا» (۶).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: کسی که چهل حدیث از احادیث ما را حفظ کند خدا او را روز قیامت عالم و فقیه مبعوث کند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- امام ششم صادق آل محمد (علیهم السلام) فرمود: هر که چهل حدیث از احادیث ما را حفظ کند خدایش روز قیامت عالم و فقیه مبعوث کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۴۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس چهل حدیث از احادیث ما را حفظ کند خداوند او را در قیامت عالم و فقیه برانگیخته می سازد.

توضیح: باید دانست که مراد امام از حفظ احادیث چیست؟ شاید بتوان گفت که مراد از حفظ تنها از برکردن و بخاطر سپردن آنها نیست بلکه هدف اصلی توجه به مفاهیم و معانی آنها و عمل کردن به محتوای آنها و انتقال به دیگران است زیرا با عمل است که کلام معصوم ثمر می دهد و انتقال آنها به دیگران و تلاش در جهت گسترش مسائل آنها سبب بقاء دین و گسترش مذهب تشیع می شود.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۱۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسین بن محمد الاشعری عن معلى بن محمد عن محمد بن جمهور». العمی عربی بصری، غال ضعیف فی الحدیث فاسد المذهب، و قیل فیہ اشیاء، اللّٰه اعلم بها، روی عن الرضا علیه السلام له



كتب عنه ابنه الحسن كذا فى النجاشى، و قال فى «صه» ضعيف فى المذهب فاسد فى الرواية لا يلتفت الى حديثه و لا يعتمد على ما يرويه. «عن عبد الرحمن بن ابى نجران، عمن ذكره عن ابى عبد الله عليه السلام قال: من حفظ من أحاديثنا اربعين حديثا بعثه الله يوم القيامة عالما فقيها». و لنرجع الى الشرح، قوله: من حفظ، قيل: الظاهر ان المراد منه الحفظ عن ظهر القلب، فانه هو المتعارف المعهود فى الصدر السالف، فان مدارهم كان على النقش فى الخواطر لا على الرسم فى الدفاتر، حتى منع بعضهم من الاحتجاج بما لم يحفظه الراوى عن ظهر القلب. و قد قيل: ان تدوين الحديث من المستحدثات فى المائة الثانية من الهجرة، و لا- يبعد ان يراد بالحفظ الحراسة عن الاندراست مما يعم الحفظ عن ظهر القلب و الكتابة و النقل من الناس و لو من كتاب و امثال ذلك، و قد يقال المراد بحفظ الحديث تحمله على احد الوجوه الستة المقررة فى الاصول: اعنى السماع من الشيخ و القراءة عليه و السماع حال قراءة الغير و الاجازة و المناولة و الكتابة و بعده ظاهر. اقول: ان للحفظ مراتب كثيرة و ان مجامعها ثلاثة: احدها حفظ صور اللفاظ على اقسامها المذكورة، سواء كانت فى الخيال او فى الكتابة، و ثانيها حفظ معانيها الاولى و مدلولاتها التى يصل إليها اكثر افهام الناس، و ثالثها حفظ معانيها العقلية و حقائقها العرفانية، و لكل من الحفظ استحقاق اجر و ثواب على حسب مقامه فى الحفظ. اذا ثبت هذا فنقول: الظاهر عند من له بصيرة قلبية ينظر الى الاشياء بنور تلك البصيرة ان المراد بحفظ الاحاديث هاهنا الذى يستحق بها الانسان ان يبعثه الله تعالى يوم القيامة عالما فقيها هو الحفظ بالمعنى الثالث، و اما غير ذلك من اقسام الحفظ فلا يبعد ان يترتب عليه اجر و ثواب و لكن ثوابه من قبيل ثواب الاعمال البدنية و نحوها ان كان مع قصد التقرب، سنزيدك ايضا لهذا المطلب ان شاء الله. و فى رواية: من حفظ على امتى، الظاهر ان على بمعنى اللام، اى حفظ لاجلهم كما قالوه فى قوله تعالى:

وَ لِيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ

(البقرة- ١٨٥)، اى لاجل هدايته اياكم، و يحتمل ان يكون بمعنى من كما قيل فى قوله تعالى:

إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ

(المطففين-٢)، و يؤيده ما فى الروايات من حفظ من امتى. قوله عليه السلام: من أحاديثنا، اى الاحاديث التى اخذت منا اهل البيت، وفيه اشارة الى ان تلك الاحاديث مما فيه زيادة اختصاص و فضيلة ليس فى غيرها مما روته العامة. و يؤيد هذا ما رواه الصدوق عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال: حديثنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا ملك مقرب او نبي مرسل او عبد امتحن الله قلبه للايمان، و الحديث فى اللغة يرادف الكلام، سمي به لانه يحدث شيئاً فشيئاً، و فى اصطلاح عامة المحدثين كلام خاص عن النبي او الامام او الصحابي او التابعى و من يحذو حذوه يحكى قولهم او فعلهم او تقريرهم، و عند بعض المحدثين لا يطلق اسم الحديث الاعلى ما كان عن - المعصوم عليه السلام. قوله عليه السلام: اربعين حديثاً، ربما تردد الذهن فى ان هذه الاحاديث من اى باب من الامور؟ فيحتمل عنده ان يكون مطلقاً، سواء كانت فى الامور الدينية كالاعتقادات و العبادات و فى الدنيوية كالتى وردت فى توسعة الرزق و فى الاطعمة و الاشربة، لان الجميع مشتركة فى انتسابها الى صاحب الشرع و لا مكان التوسل بها الى تحصيل الآخرة، و الحق ان المراد ما تدعوا إليه الحاجة الدينية لا الدنيوية لما ورد فى بعض الروايات: مما يحتاجون إليه من امر دينهم و لما اشرنا إليه . و لعل الوجه فى تعيين عدد الاربعين من جهة نور الاستبصار على وجه التقريب لا على التعيين، لان ذلك غير ممكن إلا باقتباس نور من مشكاة النبوة و العصمة، هو ان الانسان متى تعلم و اكتسب من المسائل الدينية التى بعضها علمية كالعلم بالله و توحيده و آياته و ملائكته و كتبه و رسله و بالنبوة و الامامة و الشريعة و بالقيامة و القبر و البعث و الكتب و الصراط و الميزان و الجنة و نعيمها، و النار و جحيمها و بعضها عملية خلقية كالعلم بمحاسن الاخلاق و منجياتها من العلم و الحلم و التوكل و الصبر و الشكر و العفة و الرضا بقضاء الله و الشوق الى الآخرة و غير ذلك، و بمساوىء الملكات كالجهل و التكبر و الغضب و التجبر و الرعونة و العجب و الرياء، و حب الدنيا و اليأس عن الآخرة و الأمن من مكر الله و اشباه ذلك، و كمسائل الصلاة و الزكاة و الصيام و الحج و الجهاد و واجباتها و مندوباتها و آداب المعاشرة و المناكحة و المؤاخاة و المسافرة و المتاجرة و امثال هذه الامور نحو هذا العدد او ما يقربه، و احتفظ بها فى ذهنه و عمل بموجبها، فعند ذلك تحصل لنفسه لا محالة ملكة علمية نورانية و لقلبه قوة بصيرة كشفية باطنية يقتدر بها على استحضار غيرها من المعلومات، فيبعث

يوم القيامة فى زمرة العلماء الربانيين و الفقهاء العارفين. و مما يؤيد ما ذكرناه ما فى تنمة الحديث المنقول أنفا بطريق اهل العصمة عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله فيما اوصى به امير المؤمنين عليه السلام و هى بعد قوله صلى الله عليه و آله:

وَ حَسَنَ أَوْلِيكَ رَفِيقاً

، بهذه العبارة: فقال على عليه السلام: يا رسول الله ما هذه الاحاديث؟ فقال: ان تؤمن بالله وحده لا شريك له و تعبده و لا تعبد غيره، و تقم الصلاة بوضوء سابغ فى مواقيتها و لا تؤخرها فان فى تأخيرها من غير علة غضب الرب عز و جل، و تؤدى الزكاة و تصوم شهر رمضان و تحج البيت اذا كان لك مال و كنت مستطيعا، و ان لا تعق و الديك و لا تأكل مال اليتيم ظلما و لا تأكل الربا و لا تشرب الخمر و لا شيئا من الاشربة المسكرة، و ان لا تزنى و لا تلوط و لا تمشى بالنميمة و لا تحلف بالله كاذبا و لا تسرق و لا تشهد شهادة الزور لاحد قريبا كان او بعيدا. و ان تقبل الحق ممن جاء به صغيرا كان او كبيرا و ان لا تركز الى الظالم و ان كان حميما قريبا، و ان لا تعمل بالهوى و لا تقذف المحصنة و لا تراءى فان ايسر الرياء شرك بالله عز و جل، و ان لا تقول لقصير يا قصير و لا لطويل يا طويل تريد بذلك عيبه و ان لا تسخر من خلق الله. و ان تصبر على البلاء و المصيبة و ان تشكر نعم الله التى انعم بها عليك، و ان لا تأمن عقاب الله على ذنب تصيبه و ان لا تقنط من رحمته و ان تتوب الى الله عز و جل من ذنوبك فان التائب من ذنوبه كمن لا ذنب له، و ان لا تصر على الذنوب مع الاستغفار فيكون كالمستهزئ بالله و آياته و رسله، و ان تعلم ان ما اصابك لم يكن لتخطيك و ان ما اخطاك لم يكن ليصيبك، و ان لا تطلب سخط الخالق برضاء المخلوق، و ان لا تؤثر الدنيا على الآخرة و ان لا تؤثر الآخرة على الدنيا لان الدنيا فانية و الآخرة باقية. و ان لا تبخل على اخوانك مما تقدر عليه و ان تكون سريرتك كعلائيتك، و ان لا تكون علانيتك حسنة و سريرتك قبيحة فان فعلت ذلك كنت من المنافقين، و ان لا تكذب و لا تخالط الكذابين و ان لا تغضب اذا سمعت حقا و ان تؤدب نفسك و اهلك و ولدك و جيرانك على حسب الطاقة. و ان تعمل بما علمت و لا تعاملن احدا من خلق الله عز و جل الا بالحق و ان تكون سهلا للقريب و البعيد و ان لا تكون جبارا عنيدا، و

ان تكثر من التسييح و التهليل و الدعاء و ذكر الموت و ما بعده من القيامة و الجنة و النار و ان تكثر من قراءة القرآن و تعمل بما فيه، و ان تستغنم البر و الكرامة بالمؤمنين و المؤمنات و لا تمل من فعل الخير و ان تنظر الى ما لا ترضى فعله لنفسك فلا تفعله باحد من المؤمنين، و لا تثقل على أحد و ان لا تمن على احد اذا انعمت عليه و ان تكون الدنيا عندك سجننا حتى يجعل الله لك جنته. فهذه اربعون حديثا من استقام عليها و حفظها عنى من امتى دخل الجنة برحمة الله و كان من افضل الناس و احبهم الى الله عز و جل بعد النبيين و الصديقين و حشره الله يوم القيامة مع النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا. هذا الحديث مشهور مستفيض بين الخاصة و العامة، بل قال بعضهم بتواتره، و قد رواه اصحابنا بطرق كثيرة مع اختلاف فى اللفظ. فمنها ما رواه محمد بن على بن بابويه القمى اعلى الله درجته عن احمد بن محمد، عن ابيه عن على بن إسماعيل، عن عبيد الله بن عبد الله عن موسى بن ابراهيم المروزى عن الكاظم موسى بن جعفر عليهما السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من حفظ على امتى اربعين حديثا مما يحتاجون إليه فى امر دينهم بعثه الله عز و جل يوم القيامة فقيها عالما. و منها ما رواه هو أيضا مرفوعا عن ابى الحسن عليه السلام قال: رسول الله صلى الله عليه و آله: من حفظ من امتى اربعين حديثا فيما يحتاجون فى امر دينهم بعثه الله عز و جل فقيها. و منها ما رواه فى كتاب الخصال أيضا مرفوعا عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه و آله انه قال: من حفظ من امتى اربعين حديثا من السنة كنت له شفيعا يوم القيامة. و منها ما رواه ابو جعفر محمد بن على بن بابويه أيضا رفعه عن انس قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من حفظ عنى من امتى اربعين حديثا فى امر دينه يريد به وجه الله عز و جل و الدار الآخرة بعثه الله يوم القيامة فقيها عالما. و منها ما روى أيضا رحمه الله عن حنان بن سدير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من حفظ عنا اربعين حديثا من أحاديثنا بعثه الله يوم القيامة فقيها عالما و لم يعذبه. و منها ما رواه أيضا محمد بن على بن بابويه قال: حدثنا على بن احمد بن موسى الدقاق و الحسين بن ابراهيم بن احمد بن هشام المكتب و محمد بن احمد السنانى رضى الله عنهم قالوا: حدثنا موسى بن عمران النخعى عن عمه الحسين بن يزيد، عن إسماعيل بن فضل الهاشمى و إسماعيل بن ابى زياد، جميعا عن جعفر بن محمد بن محمد بن على، عن ابيه على بن الحسين

عن ابيه الحسين بن علي عليهم السلام قال: ان رسول الله صلى الله عليه وآله اوصى امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليهما السلام فيما كان اوصى به ان قال: يا علي! من حفظ من امتي اربعين حديثا يطلب بذلك وجه الله عز وجل و الدار الآخرة حشره يوم القيامة مع النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا. قوله عليه السلام: بعثه الله يوم القيامة عالما فقيها، قد علمت فيما سبق ان المراد بالفقيه عند الاوائل و فى الصدر الاول هو ما ذا؟ و ان الذى يتعارف عند الناس الآن من العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية اصطلاح مستحدث، و ان الفقه اكثر ما يأتى فى الحديث بمعنى البصيرة فى امر الدين و ان الفقيه صاحب هذه البصيرة، سواء كانت موهبية كما فى الأنبياء عليهم السلام و ضرب من الاولياء، او كسبية كما فى غيرهم من ذوى البصائر و إليه الاشارة فى قوله صلى الله عليه وآله: لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس فى ذات الله و حتى يرى للقرآن و جوها كثيرة ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا. فعلى هذا يظهر كل الظهور ان المراد بالحفظ المذكور فى هذا الحديث ليس مجرد حفظ اللفظ كما توهمه بعض الاعلام حيث قال: الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله: من حفظ، ترتب الاجر على مجرد حفظ لفظ الحديث، و ان معرفة معناه غير شرط فى حصول الثواب اعنى البعث يوم القيامة فقيها عالما و هو غير بعيد، فان حفظ الفاظ الحديث طاعة كحفظ الفاظ القرآن، و قد دعا (ص) لناقل الحديث و ان لم يكن عالما بمعناه، كما يظهر من قوله صلى الله عليه وآله: رحم الله امرئ سمع مقالتي فوعاها كما سمعها، فرب حامل فقه ليس بفقيه و رب حامل فقه الى من هو افقه منه، و لا يبعد ان يندرج يوم القيامة بمجرد حفظ اللفظ فى زمرة العلماء، فان من تشبه بقوم فهو منهم. انتهى كلامه. لانا نقول: ليس فيما نقله من الحديث دلالة الا على كون الحافظ للحديث مرحوما لا على ان له فى القيامة درجة العلماء، و الثانى هو المبحوث عنه دون الاول، و اما قوله: حفظ الفاظ الحديث طاعة، فعلى تقدير تسليمه و ذلك عند سلامته عن الاغراض الدنيوية و الافات النفسانية كان اجره كاجر سائر الطاعات البدنية كما مر. و اما قوله: من تشبه بقوم فهو منهم، فعلى تقدير اجرائه فى كل نوع من التشبه فلا نسلم ان التشبه هاهنا متحقق، فان العلم و نحوه من الامور العقلية الباطنية، و انى تحصل التشبه بالعالم بمجرد حفظ الفاظ

مسموعة؟ ثم انه تعالى قد ذم فى كتابه حملة الالفاظ دون المعانى و شبههم بالحمار الذى يحمل الاسفار فى قوله تعالى:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ

(الجمعة-٥)...الآية، وأيضا قال تعالى:

مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا

(الاسراء-٧٢)، و هو عمى القلب لا عمى العين، و ذلك العمى هو الجهل بالمعارف الدينية و هو لا يزول بمجرد حفظ صور الالفاظ و الاقوال دون ادراك المعانى و الاحوال، و بالله التوفيق.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٢٥٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثامن قوله عليه السلام: من حفظ من أحاديثنا أربعين أى من أحصى تلك الاحاديث و عرف معنى كل منها و مغزاه و علم مؤداه و مقتضاه و أحاط بكنه ما فيه خبرا و راعى فيه حفظ الرعاية لا حفظ الرواية.

التعليقة على كتاب الكافى؛ ج ١، ص ١٠٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: من حفظ [ من أحاديثنا ] . [ ص ٤٩ ح ٧ ] أقول: أي من أحصى تلك الأحاديث وعرف معنى كلّ منها ومغزاه وعلم مؤداه ومقتضا[ه]، وأحاط بكنه ما فيه خبراً وراعى حفظ الرعاية لا حفظ الرواية.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: حَفِظَ به صيغُهُ ماضى غايب معلوم باب «عَلِمَ» است. الحَفِظُ (به كسر حاء و سكون فاء) نگاهدارى؛ و مراد، اين جا علمى است كه عمل به آن شود. أَحَادِيثُنَا به معنى احاديث مختصّه به طريق اهل البيت عليهم السّلام است در مُخْتَلَفٌ فِيهِ ميان اُمَّت، از جمله مسائل شرعيّه؛ و اين، احتراز است از احاديث مختصّه به طريق مخالفان و از احاديث مشتركه ميان جميع اُمَّت نيز؛ زيرا كه حفظ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، اگر چه شرط فقه است، امّا كافى نيست. أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مبنى بر اين است كه مُحتاجٌ إِلَيْهِ اكثر مردمان از جمله آن احاديث، زياد بر چهل نيست. بيان شد در شرح حديث هفتم باب دوم كه: فقيه، اخصّ مطلق است از عالم. يعنى: روايت است از امام جعفر صادق عليه السّلام گفت كه: هر كه نگاهدارى كند از جمله حديث هاى ما امامان حق، چهل حديث را، بر مى انگيزد او را الله تعالى در روز قيامت، داناي فهميده در خداپرستى.

صافى در شرح كافي ؛ ج ١ ، ص ٣٧٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: هذا الحديث مستفيض مضمونه باختلاف فى اللفظ بين الخاصة والعامة. وقد رواه أصحابنا بعدة طرق، منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الكاظم عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من حفظ على أمتي أربعين حديثاً مما يحتاجون إليه فى أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً». وفى رواية أخرى: «كنتُ له شفيعاً يوم القيامة». و«من أمتى مكان على أمتى». ف«على» بمعنى «اللام». أى لأجلهم كما قالوا فى قوله تعالى:

«وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ»

؛ أى لأجل هدايته إياكم، أو متعلقة على مقدر مضمّن كالشفقة. أو بمعنى «من» كما قيل فى قوله تعالى:

«إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ»

؛ أى من الناس . وحفظ الحديث ضبطه على ما ورد، وروايته كما ضبط، وحراسته عن الاندراست كما أمكن، سواء كان عن ظهر القلب أو بالكتابة. وفهم المعنى مع ذلك إن كان شرطاً فحافظ اللفظ فقط من دون فهم المعنى مأجور أيضاً مرحوم؛ لقول النبى صلى الله عليه وآله: «رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها، فرب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه». فقول بعض المعاصرين فى بيانه: ودخول حافظ اللفظ فقط فى هذا الحديث بعيد؛ لأنه ليس بفقيه ولا عالم، فكيف يبعث فقيهاً عالماً؟! استبعاد عن شمول القدرة، أو تعليم الملك فى البرزخ، أو البعيد بمعنى القريب، ومثله فى كتب الصوفية كثير. قال برهان الفضلاء: «حفظ» على المعلوم، كعلم. والمراد بالحفظ هنا: العلم المقرون بالعمل. «وأحاديثنا» أى المختصة بطريق أهل البيت عليهم السلام الواردة فى المختلف فيه بين الأمة من المسائل الشرعية، فاحتراز عن المختصة بطريق المخالفين، وعن المشتركة بين جميع الأمة؛ لأن حفظ المتفق عليه وإن كان من شروط الفقه لكنه ليس بكاف. «أربعين حديثاً» بناءً على أن ما يحتاج إليه أكثر الناس من الأحاديث ليس بأكثر من الأربعين. والفقيه أخص مطلق من العالم كما بين فى شرح السابع من الباب الثانى. انتهى. لعله



سَلَّمَهُ اللهُ تَعَالَى تَرَكَ الِاسْتِثْنَاءَ مِنْ قَوْلِهِ: «لَكِنَّهُ لَيْسَ بِكَافٍ» لِظُهُورِهِ يَعْنِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي بَابِ  
الإمامة، فيكفي لترتب الأجر، كحديث المنزلة و«أقضاكم عليّ»، و«إنّي تاركٌ فيكم الثقلين» وغير  
ذلك ممّا لا يحصى، وكفى بكتاب كشف الغمّة شاهداً لهذا. وقال السيّد السند أمير حسن القايني  
رحمه الله: والوجه في تعيين عدد الأربعين: أنّ مجامع العلوم الثلاثة في حديث إبراهيم بن عبد  
الحميد، أو الأربعة في حديث سفيان بن عيينة ورؤوس مسائلها تؤول إلى ذلك، كما يدلّ عليه ما رواه  
الصدوق رحمه الله في كتاب الخصال في هذا المعنى. والحديث طويل فاطلبه ثمّة. انتهى. حديث  
إبراهيم بن عبد الحميد هو الأوّل من الباب الثالث، وحديث سفيان بن عيينة هو الحادى عشر من  
هذا الباب. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «من حفظ من أحاديثنا أربعين حديثاً» أى من  
الأحاديث المرويّة عنّا أهل البيت بأخذها عنّا ولو بواسطة أخذاً مقروناً بالتدبّر والعمل بها، ونشرها.  
«بعثه الله يوم القيامة عالماً فقيهاً» أى معدوداً من الفقهاء وفي زميرتهم وجماعتهم.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٤٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام أربعين حديثاً: هذا المضمون مشهور مستفيض بين الخاصة و العامة بل  
قيل: إنه متواتر، و اختلف فيما أريد بالحفظ، فقيل: المراد الحفظ عن ظهر القلب فإنه هو المتعارف  
المعهود فى الصدر السالف، فإن مدارهم كان على النقش على الخواطر لا على الرسم فى الدفاتر،  
حتى منع بعضهم من الاحتجاج بما لم يحفظه الراوى عن ظهر القلب، وقد قيل: إن تدوين الحديث  
من المستحدثات فى المائة الثانية من الهجرة، وقيل: المراد الحراسة عن الاندراس بما يعم الحفظ  
عن ظهر القلب و الكتابة و النقل بين الناس و لو من كتاب و أمثال ذلك، وقيل: المراد تحمله على  
أحد الوجوه المقررة التى سيأتى ذكرها فى باب رواية الكتب، و الحق أن للحفظ مراتب يختلف  
الثواب بحسبها، فأحدها: حفظ لفظها، سواء كان فى الخواطر أو فى الدفاتر، و تصحيحه و استجازتها

وإجازتها وروايتها، و ثانيها: حفظ معانيها و التفكير فى دقائقها و استنباط الحكم و المعارف منها، و ثالثها: حفظها بالعمل بها و الاعتناء بشأنها و الاتعاظ بمودعها، و يومئى إليه بعض الأخبار، و فى بعض الروايات هكذا: من حفظ على أمتى أربعين حديثا، فالظاهر أن على بمعنى اللام أى حفظ لأجلهم كما قالوه فى قوله تعالى

وَ لَتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ

أى لأجل هدايته إياكم، و يحتمل أن يكون بمعنى من كما قيل فى قوله تعالى

إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ

و يؤيده روايات، و يحتمل تضمين معنى الاشتقاق أو العطف أو التحنن أو أضرابها. و الحديث فى اللغة يرادف الكلام، سمي به لأنه يحدث شيئا فشيئا، و فى اصطلاح عامة المحدثين كلام خاص منقول عن النبى أو الإمام أو الصحابى أو التابعى أو من من يحذو حذوه، يحكى قولهم أو فعلهم أو تقريرهم، و عند أكثر محدثى الإمامية لا يطلق اسم الحديث إلا على ما كان عن المعصوم عليه السلام، و ظاهر أكثر الأخبار تخصيص الأربعين بما يتعلق بأمر الدين من أصول العقائد و العبادات القلبية و البدنية، لا ما يعمها و سائر المسائل من المعاملات و الأحكام، بل يظهر من بعضها كون تلك الأربعين جامعة لأمهاة العقائد و العبادات و الخصال الكريمة، و الأفعال الحسنة، و على التقادير فالمراد ببعثه فقيها عالما أن يوفقه الله لأن يصير من الفقهاء العالمين العاملين، أو المراد ببعثه فى القيامة فى زمرةهم لتشبهه بهم، و إن لم يكن منهم، و على بعض الاحتمالات الأول أظهر، و على بعضها الثانى كما لا يخفى. ثم اعلم أن الفقيه يطلق غالبا فى الأخبار على العالم العامل الخبير بعيوب النفس و آفاتها، التارك للدنيا، الزاهد فيها، الراغب إلى ما عنده تعالى من نعيمه و قربه و وصاله و استدلل بعض الأفاضل بهذا الخبر على حجية خبر الواحد و توجيهه ظاهر.

- ١-١ . فى «ج» والوفى وشرح صدر المتألهين : «والجهلاء».
- ٢-٢ . فى شرح المازندرانى : «يخزيهم». وقال العلامة المجلسى فى مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٦٤ : «والحاصل : أن مطلوب العلماء هو ما تركه يوجب حزنهم ، ومطلوب الجهال ما فعله يورث حزنهم وخزيهم ، ولا يبعد أن يكون الترك فى قوله : «ترك الرعاية» زيد من النسخ ، فتكون الفقرتان على نسق واحد» . وقال محمد رفيع بن مؤمن الجيلانى فى شرحه على الكافى المسمى ب «الذريعة إلى حافظ الشريعة» : «قوله : والجهال يحزنهم حفظ الرواية ، لعل الصحيح «يعجبهم» بدل «يحزنهم» ؛ روى المصنّف قدس سرّه فى كتاب الروضة عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال فى رسالته التى كتبها إلى سعد الخير : وكلّ أمة قد رفع الله عنهم علم الكتاب حين نبذوه ، وولاهم [عدوهم] حين تولّوه ، وكان من نبذهم الكتاب أن حرّفوه وحرّفوا حدوده ، فهم يروونه ولا يرعونه ، والجهال يعجبهم حفظهم للرواية ، والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية» . وراجع : الكافى ، ج ٨ ، ص ٥٢ ، ح ١٦ .
- ٣-٣ . نقل فى شرح صدر المتألهين وشرح المازندرانى عن بعض النسخ : «الرعاية».
- ٤-٤ . الهلّكة ، والهلّكة ، والهلّكة ، والهلّكة ، كلّها بمعنى الهلاك ، وهو السقوط أو الفساد ، أو مصير الشىء إلى حيث لا يدري أين هو ، أى وراعٍ يرعى ويحفظ ما فيه هلكته الأبدية وهو نبذ الكتاب . أنظر : المغرب ، ص ٥٠٤ (هلك)؛ شرح المازندرانى ، ج ٢ ، ص ٢٢٦ .
- ٥-٥ . الوافى ، ج ١ ، ص ١٦٩ ، ح ٩١ .
- ٦-٦ . الاختصاص ، ص ٢ ، بسنده عن الحسين بن محمد الأشعري ، عن المعلّى بن محمد البصرى ، عن محمد بن جمهور العمى ، عن عبدالرحمن بن أبى نجران ، عن بعض أصحابه ، رفعه إلى أبى عبد الله عليه السلام . الأمالى للصدوق ، ص ٣٠٦ ، المجلس ٥٠ ، ح ١٣ ، بسنده عن محمد بن جمهور العمى ، عن عبدالرحمن بن أبى نجران ، عن عاصم بن حميد ، عن محمد بن

مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام . الخصال ، ص ٥٤٢ ، باب الأربعين ومافوقه ، ح ١٨ ، بسند آخر . وفى ثواب الأعمال ، ص ١٦٢ ، ح ١ ؛ والخصال ، ص ٥٤١ ، أبواب الأربعين ومافوقه ، ح ١٥ ؛ والاختصاص ، ص ٦١ ، بسند آخر عن أبي الحسن الأول عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله . وفى صحيفة الرضا عليه السلام ، ص ٦٥ ، ح ١١٤ ؛ وعيون الأخبار ، ج ٢ ، ص ٣٧ ، ح ٩٩ ، بسند آخر عن الرضا عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله . الخصال ، ص ٥٤١ ، أبواب الأربعين ومافوقه ، ح ١٧ ، بسند آخر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، وفى كل المصادر مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ١٣٦ ، ح ٥٢ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٧٩ ، ح ٣٣٢٥٠ .

## ٨- الحديث

١٣٥ / ٨ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ ١ / ٥٠

زَيْدِ الشَّحَّامِ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (١) عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (٢) قَالَ: قُلْتُ: مَا طَعَامُهُ؟ قَالَ: «عِلْمُهُ الَّذِي يَأْخُذُهُ، عَمَّنْ (٣) يَأْخُذُهُ؟» (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

زید شحام از امام باقر در باره گفتار خدای عز و جل (٢٤ سوره ٨٠) باید انسان بخوراک خویش نظر داشته باشد، پرسید معنی خوراک چیست؟ فرمود: علمی را که فرا میگیرد نظر کند از که فرا میگیرد. (زیرا علم غذای روحت و خویش موجب صحت، و بدش باعث مرض روح میگردد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٦٣

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- زید شحام از امام باقر (علیه السلام) در تفسیر گفته خدای عز و جل (۲۴ سوره ۸۰): «باید آدمی به خوراک خود نگاه کند» گوید: گفتم: مقصود از این خوراک چیست؟ فرمود: علمی که اخذ می کند بنگرد از چه کسی اخذ می کند (چون علم خوراک روح انسانی است).

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۴۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸- زید شحام از امام باقر علیه السلام در تفسیر گفته خدای عز و جل: «باید آدمی به خوراک خود توجه داشته باشد (عبس/۲۴)» گوید: عرض کردم: مقصود از این خوراک چیست؟ فرمود: بنگرید به علم و دانشی که فرامی گیرد که از چه کسی بهره می برد. (چون دانش غذای روح انسانی است).

توضیح: با اینکه اسلام در فراگیری علم آزادی عمل داده و علم هرچیزی را مجاز دانسته حتی کاری که از نظر اسلام حرام بوده ولی علم او مجاز دانسته مانند علم قمار و بردو باخت که علم او مجاز ولی بکار بردنش حرام است و قرآن در این باره به پیامبرش می فرماید: فبشر عبادی

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ

«ای پیامبر بشارت ده به کسانی که گفتارها را می شنوند و از آنچه خوب و مجاز است استفاده می کنند و پیروی می نمایند» (نحل/۴۲) ولی چون علم غذای روح است گاهی انسان از شخص نامناسب و بیمار و یا به تعبیر مولوی از زنگی مست می گیرد و روی زندگی او اثر می گذارد یا خود مطلب، غذای مسمومی می شود که مؤثر می افتد.

ترجمه آیت الہی ؛ ج ۱ ، ص ۱۱۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

لما علمت ان الانسان مركب من جوهرين: احدهما ظاهر محسوس هو بدنه الذى به يشارك سائر الحيوانات فيأكل ويشرب ويناكح ويحيى ويموت كسائر انواع الحيوان، و الاخر باطن مستور عن الحواس ثابت بالعقل والقياس، وهو نفسه الناطقة التى هى لطيفة نورانية به يمتاز عن غيره من انواع جنسه فيعقل ويفكر ويروى فى العاقبة، من شأنه ان يبقى بعد البدن و لا يموت بموته اما سعيدا او شقيا. فاعلم انه كما ان للبدن صحة و مرضا و غذاء يتقوت به و يتقوى و يزيد جثته فكذلك للنفس الناطقة المسماة بالقلب بلسان الشريعة صحة و مرض كما قال تعالى:

إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

(الشعراء-۱۸۹)، وقال:

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ

\*

(البقرة-۱۰)، و موت هو موت الجهل و حياة هى حياة العلم و نور المعرفة كما اشار إليه بقوله تعالى:

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ

(الانعام-١٢٢)...الآية، وقوله تعالى:

فَأِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَىٰ

(الروم-٥٢)، وغير ذلك من الآيات. ولها أيضا غذاء يتغذى به فيقوى به ذاتها وتكمل وتخرج من القوة الى الفعل ومن الضعف والنقص الى القوة والكمال، وغذاء كل شيء ما يكون من جنسه و كل غذاء يشبه المغتذى به، فغذاء الجسم بالجسم و غذاء العقل بالعقل وهو المعقول بذاته. ولما كانت انسانية الانسان وما به حقيقة ذاته هو جوهره العقلي الذي هو في اول الامر عقل بالقوة ويقال له العقل الهيولاني، لانه جوهر ناقص في باب العقل والمعقول كما ان الجنين جوهر حيواني ناقص في باب الحيوانية، وانما يصير حيوانا بالفعل تام الخلقة في الحيوانية بورود الاغذية الصالحة حتى يزيد في قدره اللائق ويكمل في ذاته، كذلك العقل بالقوة يخرج من حد النقص الى حد الكمال العقلي بورود اغذية عقلية و اطعمة صالحة مناسبة له شبيهة به، وانما هي العلوم الحقيقية والتصورات العقلية. فاذا تقرر هذا فيكون معنى قوله:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ

، ما ذكره عليه السلام، اذ الانسان من حيث هو انسان شيء غير الحيوان بما هو حيوان وغير الانسان من حيث هو حيوان، فاذا اطلق و قيل: الانسان نظر الى كذا و فعل كذا، فالاصل و الظاهر ان يكون المراد به ذاته المخصوصة على وجه المخصوص لا على الوجه الاعم الا لمانع من جهة ما ينسب إليه من الفعل او الصفة او غيرهما. كما يقال: الانسان ماش او اسود، و هاهنا ليس كذلك، لان الطعام ما يتغذى به و هو اعم من الجسماني و الروحاني كما في قوله صلى الله عليه و آله: ابيت عند ربي يطعمني و يسقيني، و معلوم ان طعامه صلى الله عليه و آله عند الرب الذي يطعمه الرب ليس من جنس طعام الحيوانات اللحمية و لا شرابه من هذه الاشربة، و انما المراد بها طعام العلم و شراب المحبة. فاذا الانسان بما هو جوهر عاقل ليس غذاؤه و طعامه الا العلم و المعرفة، و اذا كان كذلك فصح ان يكون معنى الآية فلينظر الانسان الى طعامه فليلاحظ علمه الذي يأخذه عمن يأخذه، اي

ينبغي ان يأخذ علمه من النبي و الامام عليهما السلام، لانه بمنزلة الصبي فى اوان اكتسابه للعلم الذى هو غذاء روحه و هما بمنزلة الابوين، فكما لا يجوز للولدان يأخذ رزقه من غير ابويه بالتكدى و نحوه، فكذلك لا يجوز للمسلم الشيعة ان يأخذ علمه من غير كتاب الله و العترة كما فى قوله صلى الله عليه و آله: انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ , ص ٢٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله عليه السلام: فليتبوأ مقعده من النار أى لينزل منزل المعد له من النار، يقال بؤأ الله منزلاً أى أسكنه اياه، و تبوأ منزلاً أى نزلت به و اتخذته مباءة و متبؤاً، و المباءة و المتبؤاً المنزل الذى يأوى إليه المتبؤى.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ١٠٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ما طعامه. [ص ٥٠ ح ٨] أقول: من الطعام غذاء الجوهر المجرد الملكوتى لا غذاء البدن الظلمانى الهىولانى. وفيه تنبيه على تجرد النفس الناطقة، وهى من عالم الأمر الإلهى كما حقق ذلك فى الحكمة الإلهية.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ , ص ١٧٧

\*\*\*\*\*



[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از زید پیه فروش از امام جعفر صادق علیه السلام در قول الله -تَبَارَكَ وَتَعَالَى- در سورة عبس: «پس باید که نظر کند آدمی، سوی طعام خود که از کجاست». راوی گفت که: گفتم که: چه چیز مراد است از طعام او؟ امام گفت که: مراد، دانش اوست به حدیث پیغمبر صلی الله علیه و آله که فرا می گیرد آن را و غذای روح است. باید نظر کند که از که فرا می گیرد آن را؛ چه حدیث را از ما باید فرا گرفت یا بی واسطه یا به واسطه اعتمادی. اشارت است به این که: اصحاب پیغمبر صلی الله علیه و آله در احادیث او فساد بسیار کردند، چنانچه می آید در حدیث اول باب بیست و دوم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۷۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: الآیة فی سورة عبس وتولی . یعنی كما يجب النظر إلى طعام البدن من أين اكتسبه حذراً من الحرام يجب النظر إلى طعام الروح عمّن أخذه حذراً ممّا لا قطع بأنّه حقّ. والمأخوذ المقطوع بحقیقته منحصر فی علم الحجة المعصوم العاقل عن الله؛ لانحصار الأعلمیة فيه تبارک وتعالی. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالی: «ما طعامه» أي ما المراد من طعامه فی الآیة؟. «قال: علمه» أي بحديث النبى صلی الله علیه و آله «الذى يأخذه، عمّن يأخذه؟» یعنی يجب أخذ الحديث عنّا أهل البيت بلا واسطة أو بواسطة ثقة. وقال الفاضل الاسترآبادی رحمه الله: «علمه الذى يأخذه، عمّن يأخذه» من جملة تصريحاتهم عليهم السلام بأنّه يجب أخذ الحلال والحرام عنهم عليهم السلام ولا يجوز العمل بأصل أو استصحاب أو غير ذلك . وقال السيّد الأجلّ النائینی رحمه الله: «علمه الذى يأخذه، عمّن يأخذه؟» أي المراد بالطعام فی الآیة ما يدرك طعمه ويغتنى، به أعمّ من أن يكون إدراكاً واغذاءً جسمانيّاً أو روحانيّاً ونفسانيّاً، والأهمّ من ذلك النفسانيّ فكأنّه المقصود الأصلي. فمراده أنّ

المهتّم به أشدّ اهتماماً من طعامه، علمه الذى يأخذه، فيجب أن ينظر إليه، ويلاحظه عمّن يأخذه، ولا يأخذه إلا بطريق حلّ له أخذه به .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٨٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

مرسل . قوله تعالى

إِلَى طَعَامِهِ

بعدها قوله تعالى :

أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا، وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ . قوله عليه السلام علمه: أقول هذا بطن الآية ولا ينافى كون المراد من ظهرها طعام البدن، فإنه لما كان ظاهرا لم يتعرض له، و كما أن البدن محتاج إلى الطعام و الشراب لبقائه وقوامه و استمرار حياته كذلك الروح يحتاج فى حياته المعنوى بالإيمان إلى العلم و المعارف و الأعمال الصالحة ليحى حياة طيبة و يكون داخلا فى قوله تعالى

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ

ولا يكون من الذين و صفهم الله تعالى فى كلامه العزيز فى مواضع شتى بأنهم موتى، ثم إن الغذاء الجسمانى لما كان وجوده و نموه بنزول المطر من السماء إلى الأراضى القابلة لتنشق و تنبت منها أنواع الحبوب و الثمار، و ألوان الأزهار و الأنوار و الأشجار و الحشائش، فيتمتع بها الناس و الأنعام فكذلك الغذاء الروحانى يعنى العلم الحقيقى إنما يحصل بأن تفيض أمطار العلم و الحكمة من

سماء الرحمة - وهو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، حيث سماه الله تعالى سماء وأقسم به فى مواضع من القرآن، وبه فسر قوله تعالى

وَ السَّمَاءِ ذَاتِ البرُوجِ

وفسر البروج بالأئمة عليه السلام على أراضى القلوب القابلة للعلم والحكمة، فنبت الله تعالى فيها أنواع ثمرات العلم والحكمة أو على قلوب الأئمة عليه السلام، فإنهم شجرة النبوة ليثمروا أنواع ثمرات العلم والحكمة ليغتنى بها أرواح القابلين للتربية وينتفع بها غيرهم أيضا من الذين كالأنعام بل هم أضل سبيلا، فإنهم أيضا ينتفعون بالعلوم الحقة وإن كان فى دنياهم، كما قال تعالى

مَتَاعاً لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ

والحاصل على الوجهين أنه ينبغى له أن يأخذ علمه عن أهل بيت النبوة الذين هم مهابط الوحي، و ينابيع الحكمة الآخذين علومهم من رب العزة حتى يصلح أن يصير غذاء لروحه ويحييه حياة طيبة.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٦٧

\*\*\*\*\*

## ٩- الحديث

١٣٦ / ٩ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الزُّهْرِيِّ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (٥) عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ (٦) فِي الْهَلَكَةِ، وَتَرْكُكَ حَدِيثًا لَمْ تُرَوْهِ (٧) خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُحْصِهِ (٨)». (٩)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حضرت باقر علیه السلام فرمود: از امر مشتبه باز ایستادن بهتر است از بهلاکت افتادن و واگذارندت حدیثی را که روایت آن برای ثابت نشده بهتر است از روایت کردنت حدیثی را که بر آن احاطه نداری.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- به ابی سعید زهری فرمود: توقف در مورد شبهه به از افتادن در چاه مهلکه است، حدیثی که به درستی برای روایت نشده واگذاری به است از اینکه حساب نکرده آن را روایت کنی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۴۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۹- امام باقر علیه السلام فرمود: توقف در مورد شبهه بهتر از افتادن در چاه هلاکت است، اگر حدیثی را که به درستی برای روایت نشده واگذاری، بهتر از این است که حساب نکرده آن را روایت کنی.

توضیح: شبهه یعنی کاری که صحت و درستی آن را بخوبی نمی دانی و نمی توانی آن را درک کنی و چه بسا که اگر بدیده عمل به او بنگری تو را در یک بن بست قرار دهد که ممکن است زندگیت را تباه سازد پس در چنین مواردی اگر از آن پرهیزی و برای دیگران نقل نکنی خیلی بهتر است.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی، عن علی بن النعمان». الاعلم النخعی ابو الحسن مولا هم کوفی، روى عن الرضا عليه السلام، و اخوه داود اعلى منه و ابنه الحسن بن علی و ابنه احمد روى الحديث و كان على ثقة وجها ثبتا صحيحا واضح الطريقة «صه» قال النجاشی: له كتاب عنه ابن ابی الخطاب. «عن عبد الله بن مسكان، عن داود بن فرقد عن ابی سعيد الزهری». مجهول. «عن ابی جعفر عليه السلام قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة، و تركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه». اقتحم الانسان الامر العظيم و تقحمه إذا رمى نفسه فيه من غير روية و ثبت، و فى الحديث: انى اخذ بحجزكم عن النار و انتم تقتحمون فيها، اى تقعون فيها، لم تحصه من الاحصاء و هو العد و الحفظ، و من اسماء الله تعالى المحصى، و هو الذى احصى كل شىء بعلمه و احاط به فلا يفوته دقيق منها و لا جليل، و منه: ان لله تسعة و تسعين اسما من احصاها دخل الجنة، اى من احصاها علما بها و ايمانا، و قيل احصاها اى حفظها على قلبه. و فى الحديث: أكل القرآن احصيت؟ اى حفظت، و قوله للمرأة: احصيتها حتى نرجع، اى احفظيها، و معنى الحديث ظاهر غنى عن الشرح. و فى وصايا امير المؤمنين لابنه الحسن عليهما السلام: ودع القول فيما لا تعرف و الخطاب فيما لا تكلف، و امسك عن طريق اذا خفت ضلالته فان الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الاهوال. و قال أيضا عليه السلام فيها: و ترك كل شائبة أولجتك فى شبهة او اسلمتک الى ضلال، فاذا ايقنت ان قد صفى قلبك فخشع و تم رأيك و اجتمع و كان همك فى ذلك هما واحدا فانظر فيما فسرت لك، و ان انت لم يجتمع لك ما تجب من نفسك و فراغ نظرك و

فکرک، فاعلم انک انما تخبط العشواء و تتورط الظلماء، و لیس طالب الدین من خبط و لا من خلط و الامساک عن ذلک امثل، فتفهم یا بنی.

شرح أصول الکافی؛ ج ۲، ص ۲۵۸

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال علیه السلام: خیر من الاقتحام. [ص ۵۰ ح ۹] أقول: الاقتحام: دخول فی الشیء من غیر رویة. قال علیه السلام: لم تروه. [ص ۵۰ ح ۹] أقول: حال عن الحدیث، والعامل فیہ المصدر. قال علیه السلام: لم تحصه. [ص ۵۰ ح ۹] أقول: حال عن الحدیث، والإحصاء: العُدُّ والحفظ.

الحاشیة علی اصول الکافی؛ ج ۱، ص ۱۷۸

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: خَیْرٌ به معنی کم ضررتر است و ضررٍ وقوفٍ نزد شبهه به اعتبار دنیاست، نظیر نفع در آیت  
سورة بقره:»

وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا».

« جمله وَ تَرَكَّكَ از قبیل ترقی است. لَمْ تَرَوْه (به سکون راء بی نقطه و تخفیف واو مکسوره) صفت حَدِيثًا است و مفهوم این صفت، احتراز است از حدیثی که عمل به مقتضای آن نشده باشد و از حدیثی که احصای آن نشده باشد. الإحصاء: شمردن چیزی؛ و مراد این جا، فرو گرفتن علم است به جمیع اجزای چیزی، مثل:»

وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا» .

« یعنی: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام گفت که: باز ایستادن از کردار و گفتار نزد شک در جایز بودن آن، کم ضررتر است از ناگاه داخل شدن در آن و به جهنم رفتن برای نفع دنیا. و ترک تو حدیثی را که نقل نکرده باشی آن را، با وجود آن که ضبط کرده باشی آن را و عمل به مقتضای آن کرده باشی، کم ضررتر است از نقل تو حدیثی را که ضبط نکرده باشی آن را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۷۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (عند الشبهة) أى التى لا معالجة لعلّتها بوجهٍ صحيح عند الفقيه العدل الإمامى المأذون عنهم عليهم السلام بالطبابة لعلّة الشبهات. (والاقتحام) فى الشئ:رمى النفس فيه من غير رويّة. و (الهلكة) بالتحريك:الهلاك ويضمّ. (لم تروه) أى وتركك كلاماً فى أمر الدّين لم ينقل لك من ثقة- على الحذف والإيصال-أى لم يكن مأخذه من المعصوم. (خير من روايتك حديثاً لم تحصه) من الإحصاء، أى لم تضبطه على وجهه وإن كانت رواية عن المعصوم. و«الإحصاء»:العدّ والحفظ والإحاطة بالشئ. وقرئ:«لم تخصّه»بالخاء المعجمة، أى بالمعصوم باحتمالك كونه عن غيره. ويخطر بالبال أنّ الأولى:«لم تروه»على الخطاب المعلوم من المجرّد، أى تركك الجواز أو الوجوب بترك نقلك الحديث الصحيح خير من فعلك الحرام بروايتك «حديثاً لم تحصه»أو«لم تخصّه»على نسخة؛ لأنّ ترك مثل الواجب يغفر بالاستغفار، وفعل مثل الحرام يؤدّى إلى النار. وفى نهج البلاغة من وصايا أمير المؤمنين صلوات الله عليه لابنه الحسن عليه السلام:«ودع القول فيما لا تعرف، والخطاب فيما لا تكلف، وأمسك عن طريق إذا خفت ضلالتك؛ فإنّ الكفّ عند حيّرة الضلالة خيرٌ من ركوب الأهوال». ولعلّ معنى«فيما لا تكلف»: فى مقام لا تكلف أن تكون آمراً أو ناهياً فيه.

قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «خير» أى ضرره قليل، وضرر الوقوف عند الشبهة إنّما هو باعتبار الدنيا، نظير النفع فى آية سورة البقرة:

«وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا». . وجملة «وتركك» من قبيل الترقى. «ولم تروه»-بسكون الراء وتخفيف الواو المكسورة-صفة للحديث. ومفهوم هذه الصفة احتراز عن الحديث الذى لم يقع العمل بمقتضاه، وعن الحديث الذى لم يحص ولم يعد. والمراد بالإحصاء هنا: استيعاب العلم المعلوم بجميع أجزائه مثل

«أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا»

؛ يعنى الوقوف عن القول والعمل عند الشك فى أنه جائز أم لا، أقل ضرراً من الاقتحام فيه ودخول النار. «وتركك حديثاً» لم تنقله مع أنك ضبطته وعملت بمقتضاه أقل ضراراً من نقلك حديثاً لم تضبطه. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «الوقوف عند الشبهة» من جملة تصريحاتهم عليهم السلام بأنه يجب التوقف فى الحلال والحرام عند فقد القطع واليقين . وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام فى الهلكة» أى التثبت عند الشبهة حتى ينتهى الأمر خير من الاقتحام والدخول، وإلقاء النفس فجأة فى الهلكة، وهى -بضمّ الهاء وفتح اللام- الهلاك، وعبر عن الضلال بالهلاك. والدخول فى الشبهة وما لا يكون معلوم الثبوت-عقلاً أو شرعاً، لا ابتداء ولا تائياً، اعتقاداً أو قولاً أو فعلاً-ضلال وهلاك. «وتركك حديثاً لم تروه» أى لم تحمل على روايته. وكونه محمولاً على روايته عبارة عن كونه محفوظاً مصححاً عنده الحديث بحيث يكون له روايته ويجب عليه. والفعل مجهول من باب الإفعال أو التفعيل، أو معلوم من إحدى البابين. يقال: روّيته الشعر، أى حملته على روايته، وأرويته أيضاً، أى لم تحمل من تروى له على روايته، ولم تصيره بحيث يكون له أو يجب عليه روايته. ومناطق الجواز فى صور الجواز والوجوب فى صور كونه مأخوذاً عن طريقه المعتبر الثابت بالأدلة العقلية والنقلية، محفوظاً لفظه أو معناه السالم عن التغيير والتبدل فيما هو المقصود إفادته. أو مجرد، أى «تركك حديثاً» ولم تكن راوياً له على حاله فلا ترويه. «خيرٌ من روايتك حديثاً لم تحصه» [خبر لقوله: «وتركك»] «ولم تحصه» صفة لقوله



«حديثاً» كقوله: «لم تروه» [لقوله: «حديثاً» هناك] هناك. والمراد أن حالك - باعتبار تركك رواية حديث غير ثابت بطريقه، أو حديثاً لم تكن راوياً له فلا ترويه - خيرٌ من حالك باعتبار روايتك حديثاً لم تحصه. والإحصاء لغة: العدّ، ولما كان عدّ الشيء يلزمه الاطلاع على واحد واحد ممّا فيه، استعمل فى الاطلاع على جميع ما فى شيء والاحاطة العلميّة التامة بما فيه، وشاع ذلك الاستعمال. وإحصاء الحديث عبارة عن العلم بجميع أحواله متناً وسنداً وانتهاءً إلى المآخذ الشرعية، فما لم يكن من الأحاديث معلوماً له بأحواله - متناً؛ للاشتباه فى ألفاظه ومعانيه فى بقائه ومنسوخيته، أو سنداً حيث لا يعرف كفيّة سنده، أو انتهاءً حيث لا يعلم أن المنتهى إليه من المآخذ الشرعيّة - ترك روايته خيرٌ من روايته؛ لأنّه إذا لم يروه رجع الناس فيه إلى من عنده العلم به، فيأخذونه على ما هو عليه، وإذا رواه يرجع إليه كثير من الجهلة والمسامحين فى أمر الدين، ويبقى كثير على الضلال وإن بالغ فى التحرز عن التصرف، وفى الإسناد إلى الناقلين وإلى المآخذ المنتهى إليه، ولم يزد على النقل ولم يدع حقيته. انتهى. أنت خبير بأنّ الأنسب بصدر الحديث ما ذكرناه أخيراً بقولنا: «ويخطر بالبال»، وإنّما لم نقله أولاً وهو أولى؛ لمكان توهم الأمر بترك الواجب وليس أمراً به فى مقام المبالغة فى المنع والتهديد، كما أنّ ترك قراءة الحمد فى الصلاة مع الاعتقاد بأنّ البسملة منها خيرٌ من ترك البسملة اعتقاداً أنّها ليست من السورة، والأوّل يعالج بخلاف الثانى.

الهدايا لشعبة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٤٨٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام الوقوف عند الشبهة: أى التثبت عند اشتباه الحكم و عدم وضوحه و ترك الحكم و الفتوى خير من أن يلقي نفسه فجأه فى الهلكة، و هى بالتحريك الهلاك قوله عليه السلام لم تروه: صفة لقوله حديثاً كنظيره أو حال و هو إما على المجهول من باب الأفعال أو التفعيل أى لم تحمل على روايته، يقال: رويته الشعر أى حملته على روايته، و أرويته أيضاً، و يمكن أن يقرأ على

المعلوم من أحد البابين أى لم تحمل من تروى له على روايته، أو على بناء المجرد أى تركك حديثاً لم تكن راوياً له على حاله فلا ترويه خير من روايتك حديثاً لم تحصه، و الإحصاء لغة العد، ولما كان عد الشيء يلزمه الاطلاع على واحد واحد مما فيه، استعمل فى الاطلاع على جميع ما فى شيء و الإحاطة العلمية التامة بما فيه فإحصاء الحديث عبارة عن العلم بجميع أحواله متناً و سنداً و انتهاء إلى المأخذ الشرعية، و قوله: حديثاً لم تحصه، إظهار فى موضع الإضمار، لكثرة الاعتناء بشأنه لأنه عبارة أخرى عن معنى قوله: حديثاً لم تروه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٦٨

\*\*\*\*\*

ص: ١٢٣

- 
- ١-١ . فى «ب ، ض ، و ، بح ، بر ، بس ، بف»: «أبى عبدالله».
- ٢-٢ . عيس (٨٠): ٢٤ .
- ٣-٣ . فى المحاسن: «ممن».
- ٤-٤ . المحاسن، ص ٢٢٠، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٢٧. رجال الكشى، ص ٤، ح ٦، بسنده عن أحمد بن محمد بن خالد؛ الاختصاص، ص ٤، عن زيد الشحام الوافى، ج ١، ص ٢٢٣، ح ١٥٤؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٦٥، ح ٣٣٢١٢.
- ٥-٥ . فى «بح» وحاشية «ج»: «أبى عبدالله» . وفى المحاسن: «عن أبى جعفر أو أبى عبدالله عليهما السلام».
- ٦-٦ . «الاقحام»: هو الرمى من غير رويّة، يقال: اقتحم الإنسان الأمر العظيم، أى رمى بنفسه فيه من غير رويّة وتثبت. أنظر: النهاية، ج ٤، ص ١٨ (قحم).

٧-٧ . «لم تزوه» ، إمّا مجرد معلوم، أى لم تكن راويا له، ولم تأخذه من مأخذه، ولم تضبطه . وإمّا معلوم من التفعيل أو الإفعال ، أى لم تحمل من تروى له على روايته، تقول: رويته وأرويته الشعر ، أى حملته على روايته . وإمّا مجهول منهما، أى لم تحمل على روايته . انظر : حاشية ميرزا رفيعا ، ص ١٧٤ ؛ شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٢٣٦؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٦٨؛ الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٣٦٤ (روى) .

٨-٨ . فى حاشية ميرزا رفيعا ، ص ١٧٥ : «الإحصاء، لغة : الحدّ ، ولمّا كان عدّ الشىء يلزمه الاطلاع على واحد واحد ممّا فيه ، استعمل فى الاطلاع على جميع ما فى شىء والإحاطة العلميّة التامة بما فيه ، فإحصاء الحديث عبارة عن العلم بجميع أحواله متنا وسندا وانتهاءً إلى المأخذ الشرعى» . وانظر : مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٦٨ ، وترتيب كتاب العين ، ج ١ ، ص ٣٩٣ (حصى) .

٩-٩ . المحاسن ، ص ٢١٥ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٠٢ ، بسنده عن علىّ بن نعمان . تفسير العيّاشى ، ج ١ ، ص ٨ ، ح ٢ ، عن إسماعيل بن أبى زياد السكونى ، عن أبى جعفر ، عن أبيه ، عن علىّ عليهم السلام ، مع زيادة فى آخره الوافى ، ج ١ ، ص ١٩٤ ، ح ١٢٨ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ١٥٤ ، ح ٣٣٤٦٥ .

## ١٠- الحديث

١٣٧ / ١٠ . مُحَمَّدٌ، عَنْ أَحْمَدَ، عَنِ ابْنِ فَضَالٍ، عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ حَمْرَةَ بْنِ الطَّيَّارِ:

أَنَّهُ عَرَضَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْضَ خُطْبِ أَبِيهِ، حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَوْضِعاً مِنْهَا، قَالَ لَهُ: «كُفَّ وَأَسْكُتْ (١)» .

ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لَا يَسْعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إِلَّا الْكُفُّ عَنْهُ وَالسَّبْتُ وَالرَّدُّ (٢) إِلَى أُمَّةِ الْهُدَى حَتَّى يَحْمِلُوكُمْ (٣) فِيهِ عَلَى الْقَصْدِ، وَيَجْلُوا عَنْكُمْ فِيهِ الْعَمَى، وَيَعْرِفُوكُمْ فِيهِ الْحَقُّ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٤)» (٥) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن طیار بر حضرت صادق بعضی از سخنرانیهای پدرش علیه السلام را عرضه کرد تا بجمله ای از آن رسید فرمود: بایست و ساکت باش. سپس فرمود: در اموری که با آن مواجه میشوید و حکمش را نمیدانید وظیفه ای جز بازایستادن و درنگ کردن و ارجاع دادن آن را بائمه هدی علیه السلام ندارید، تا ایشان شما را بر اعتدال [راه راست یا هدفتان] وادارند و گمراهی را از شما بردارند و حق را بشما بفهمانند خدای تعالی فرموده (سوره ۴۲) اگر نمیدانید از اهل قرآن پرسید.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

حمزة بن طیار بر امام صادق (علیه السلام) بعضی خطبه های پدرش را عرضه کرد تا به عبارتی رسید که آن حضرت فرمود: بازگیر و خموش باش. سپس امام صادق (علیه السلام) فرمود: آنچه به دست شما می رسد که نمی دانید درست است وظیفه ندارید جز اینکه توقف کنید و بررسی نمائید و به امامان حق مراجعه کنید تا شما را به حقیقت برسانند و گمراهی شما را برطرف سازند و حق مطلب را به شما بفهمانند، خدای تعالی می فرماید (سوره ۴۲): «پرسید از اهل ذکر اگر باشید که ندانید».

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

حمزه بن طیار بعضی از سخنان پدرش را بر امام صادق علیه السلام عرضه کرد تا به عبارتی رسید که آن حضرت فرمود: بازگیر و خموش باش. سپس امام صادق علیه السلام فرمود: آنچه به دست شما

می رسد که نمی دانید درست است وظیفه ندارید جز اینکه توقف کنید و بررسی نمائید و به امامان حق مراجعه کنید تا حقیقت را بر شما روشن کنند و گمراهی شما را برطرف سازند و حق مطلب را به شما بفهمانند، خدای تعالی می فرماید: «اگر نمی دانید از اهل ذکر (معصومین) پیرسید (نحل/۴۲)».

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: الذُّكْرُ: سبب علم در جمیع احکام الله تعالی. و آن، سه قسم است: اوّل، کتاب الهی، مثل قرآن؛ دوم: رسولی که کتاب الهی بر او نازل شده و او مترجم آن کتاب است؛ سوم: اوصیای آن رسول که مترجمان کتاب الهیاند بعد از آن رسول، هر کدام در زمانی؛ و مراد این جا، مرگب از قسم اوّل و قسم دوم است، چنانچه ظاهر میشود از آنچه میآید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث اوّلِ باب بیستم که «بَابُ أَنْ أَهْلَ الذُّكْرِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ بِسُؤَالِهِمْ هُمْ الْأَيْمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» است که: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الذُّكْرُ أَنَا، وَالْأَيْمَةُ أَهْلُ الذُّكْرِ» و در حدیث دهم باب شصت و چهارم که «بَابُ مَا نَصَّ اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ- وَرَسُولُهُ عَلَى الْأَيْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ» است که: «قَالَ: الْكِتَابُ [هُوَ] الذُّكْرُ وَأَهْلُهُ آلُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ».

یعنی: روایت است از حمزة بن محمد طیار (به فتح طاء بینقطه و تشدید یاء دونقطه در پایین) این که او عرض کرد بر امام جعفر صادق علیه السلام بعض خطبههای پدرش امام محمد باقر علیه السلام را تا آن که چون رسید به موضعی از آن خطبه، امام گفت او را که: باز ایست از عرض و ساکت باش از سخنی دیگر.

نیز بعد از آن گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: گنجایش ندارد شما را در آنچه فرود میآید به شما از کردار و گفتاری که نمیدانید حکم آن را، مگر باز داشتن خود از آن و ایستادن از آن و واگذاشتن نیک و بد آن، سوی امامان راستی تا وادارند شما را در آن، بر راه راست و برطرف کنند از شما در آن، نادانی را و شناسانند به شما در آن، به کار آمدنی را.

چه گفته الله تعالی در سوره نحل که: « وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ »: « و نفرستادیم پیش از تو- ای محمد - مگر مردانی را که میشتابانیدیم سوی ایشان احکام شریعت را؛ به این معنی که رخصت نمودیم ایشان را در پیروی ظن با وجود کمالِ قربِ ظن ایشان به صواب. پس - ای امت محمد- سؤال کنید ائمه آل محمد را، اگر نمیدانسته باشید چیزی را که اختلاف در آن رود، به استنباط از ضروریات و محکّمات قرآن، هر چند که ظن داشته باشید.

توضیح این میشود در باب بیستم «كِتَابُ الْحُجَّةِ» و مانند این آیت در سوره انبیا نیز هست.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة:

خلاف عند علماء الرجال في أنّ الطيّار صفة حمزة أو أبيه محمد؛ ففي رجال الشيخ: حمزة بن محمد الطيّار .

وفي خلاصة العلامة: حمزة بن الطيّار . وكذلك ضبط برهان الفضلاء.

وقال ابن داود في رجاله:

حمزة الطيّار، قر، ق (كش، جخ) ممدوح، وبعض أصحابنا أثبتته: حمزة بن الطيّار، وهو التباس، والظاهر أنه رأى في كتاب الرجال: حمزة بن محمّد الطيّار، فظنّه صفة أبيه، وهو له. ترحم عليه الصادق عليه السلام. انتهى.

إثبات الابن عند ترك الأب أشهر.

يعني (بعض خطب) الباقر عليه السلام (حتى إذا بلغ موضعاً منها) وأراد عرض التّمّة من دون أن يسأل عن معنى ما عرض؛ زعماً منه أنه قد فهمه، أو قصد إلى السؤال بعد التمام، فالأمر على الأول بالكفّ، والسكوت أمرٌ بالسؤال عن المستصعب من كلام الإمام عليه السلام. وعلى الثاني دلالة على وجوب السؤال عنه فوراً مع الإمكان.

و (التثبّت): التوقّف.

(حتى يحكموكم) من الإفعال أي يثبتوكم.

وفي بعض النسخ: «حتى يحملوكم» من حمّله كضرب، بمعنى أجراه وأوصله، يعني حتى يوصلوكم فيه على قصد الطريق وسواءه. أو من حمّله على فرسه تحميلاً. والتحميل على الطريق لا يحتاج إلى تضمين معنى الإشراف والإعلاء.

ويمكن أن يكون المراد ب«القصد»: العدل والوسط بين الإفراط والتفريط، والمآل واحد.

(ويجلوا عنكم) من باب غزا. يقال: جلوت بصري برويتك.

(ويعرفوكم) من التفعيل.

والآية في سورة النحل هكذا: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ\* بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ»، وفي سورة الأنبياء: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى:

«بعض خطب أبيه» يعني أبا جعفر عليه السلام.

«كفّ» أي عن العرض، و«اسكت» أي عن كلام آخر أيضاً.

«فيما ينزل بكم» أي من القول والفعل.

و«القصد» بمعنى سواء الطريق.

«حتّى يحملوكم» على المعلوم من المجرّد. حمّله عليه: أوقفه عليه، بمعنى أقامه. والآية في السورتين: سورة النحل، وسورة الأنبياء.

وقال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله:

«لا يسعكم» إلى آخره. من جملة تصريحاتهم عليهم السلام بأنّه لا يجوز الاعتماد في الحلال والحرام وشبههما إلا على القطع واليقين، وبأنّه يجب التوقّف إذا لم يكن يقين وقطع.

وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله:

«عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام» عرّض الكتاب والخطبة: إظهاره على من يعرض عليه، سواء كان لتصحيح لفظه، أو فهم معناه، أو إظهار ما فهمه ليختبر عن صحّته وفساده.

«كفّ وأسكت» أمر بالكفّ عن عرض الخطبة بأن لا يقرأها، وبالسكوت عن التكلّم؛ لداعيته إلى إفادة ما أفاده، وشدّة اهتمامه به، أو لفهمه ممّا في الخطبة في هذا الموضوع ما لم يكن صواباً، فأمره بالكفّ عن العرض، والسكوت عن بيان ما فهمه، وأفاد أنّ المواضع المشكّلة التي لا يعلمون كفّوا عن



حملها على معنى، وردوا الأمر فيها إلى أئمة الهدى، أو لكونه في معرض بيان ما فهمه، فأمره بالإعراض عنه والسكوت و أفاد ما أفاد.

«حتّى يحمّلوكم فيه على القصد» أي على استقامة الطريق أو الوسط بين الطرفين، وهو العدل والطريق المستقيم.

«ويجلوا» أي يذهبوا «عنكم فيه العمى» والعمى: ذهاب البصر، ويستعمل في ذهاب بصر العقل فيراد به الجهل والضلال .

\*\*\*\*\*

## ۱۱- الحديث

۱۱ / ۱۳۸ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْمُنْقَرِيِّ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «وَجَدْتُ عِلْمَ النَّاسِ كُلَّهُ فِي أَرْبَعٍ: أَوَّلُهَا: أَنْ تَعْرِفَ رَبَّكَ، وَالثَّانِي: أَنْ تَعْرِفَ مَا صَنَعَ بِكَ، وَالثَّلَاثُ: أَنْ تَعْرِفَ مَا أَرَادَ مِنْكَ (۶)، وَالرَّابِعُ: أَنْ تَعْرِفَ مَا يُخْرِجُكَ مِنْ (۷) دِينِكَ» (۸).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام میفرمود: همه علم مردم را در چهار چیز یافتیم: اول اینکه پروردگار خود را بشناسی. دوم اینکه بدانی با تو چه کرده (بخلقت موزون و حکیمانه ات و نعمت عقل و حواس و

ارسال رسل و انزال کتب پی ببری) سوم اینکه بدانی او از تو چه خواسته است، چهارم اینکه بدانی چه چیز ترا از دینت خارج کند (گناهان و موجبات شرک و ارتداد را بشناسی).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۱- سفیان بن عیینه گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: علم مردم را همه در چهار موضوع دانستم: ۱- پروردگارت را بشناسی. ۲- بدانی با تو چه کرده. ۳- بدانی از تو چه خواسته. ۴- بدانی چه چیز ترا از دینت بیرون برد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۴۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۱- امام صادق علیه السلام می فرمود: همه دانشهای مردم را در چهار چیز یافتم:

الف- پروردگارت را بشناسی (از طریق فطرت و نظم آفرینش)

ب- بدانی با تو چه کرده. (در خلقت و دادن نعمت عقل و ارسال پیامبران)

ج- بدانی از تو چه خواسته. (فرمانبرداری از خداوند و پیروی از پیامبر)

د- بدانی چه چیز تو را از دینت بیرون می برد. (گناهان و سرپیچی از دستورات پیامبر)

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن ابيه، عن القاسم بن محمد عن المنقری». و هو سلیمان بن داود المنقری و قد مرّ ذكره. «عن سفیان بن عینة قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وجدت علم الناس كله في أربع: اولها ان تعرف ربك و الثاني ان تعرف ما صنع ربك و الثالث ان تعرف ما اراد بك و الرابع ان تعرف ما يخرجك عن دينك». فقولہ علیہ السلام: اولها ان تعرف ربك، اشارة الى اول قسمی الحكمة النظرية من العلوم العقلية و يندرج فيه البحث عن معرفة ذات الله و وحدانيته و معرفة صفاته العلیاء و اسمائه الحسنی و معرفة آثاره و افعاله و قضائه و قدره. و قوله علیہ السلام: و الثاني ان تعرف ما صنع بك، اشارة الى ثانی قسمی الحكمة النظرية منها و يندرج فيه معرفة النفس و احوالها و مقاماتها و معرفة ما تعود إليه و تنشأ منها، و كيفية نشو الآخرة من الدنيا و معرفة القبر و البعث و الصراط و الحساب و الميزان و الثواب و العقاب و الجنة و النار. فان جميع هذه الامور مما صنعه الله تعالى بالنفس الانسانية و فيها و منها، و ليس شيء منها خارج عن ذات النفس. و قوله علیہ السلام: و الثالث ان تعرف ما اراد بك، اشارة الى اول قسمی الحكمة العملية منها و يندرج فيها معرفة جميع الفضائل النفسانية لیمكن اكتسابها، و هي المنجيات من الاخلاق و الملكات كالعلم و الكرم و الجود و الشجاعة و العفة و التوبة و الصبر و الشكر و التوكل و الرضاء و ما یجرى مجراه. الوجه فی هذا الانحصار: ان العلوم الحقيقية التي لا يتغير بتغير الازمنة و اتفقت الاديان علیها و لا خلاف لاحد من اهل الحق فیها، اما الغاية فیها مجرد العلم او العمل بموجبه، و الاول اما متعلق باحوال المبدأ او باحوال المعاد، و الثاني اما المطلوب فيه اقتناء فضيلة او اجتناب رذيلة، فهذه أربعة اقسام. و قوله علیہ

السلام: و الرابع ان تعرف ما يخرجك عن دينك، اشارة الى ثانی قسمی الحكمة العملية و يندرج فيه معرفة الرذائل النفسانية ليتمكن التبري عنها، و هي اما اعدام تلك الفضائل او اضدادها، فالاولى كالجهل البسيط و الخمول و البلاهة و الجبن و نحوها، و الثانية كالجهل المركب و الفجور و المكر و التهور و الحرص و العصبية و العناد و الكبر و العجب و الحسد و غير ذلك، و من اجتمعت فيه هذه الفضائل و ظهرت نفسه عن تلك الرذائل صار ملكا في صورة بشر، بل كاد أن يصير انسانا إلهيا تحل طاعته بعد طاعة الله.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٢٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الحادي عشر قوله عليه السلام: أولها أن تعرف ربك فحق العلم معرفة الرب أولا بالنظر في طباع الوجود بما هو وجود، ثم التدرج من ذلك الى معرفة المربوبين على الترتيب النازل منه طولا و عرضا على ما هو مسلك السبيل اللمی، و طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق على الخلق لا بالخلق على الحق، و يفقهون سر قول الله عز و جل

أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

، ثم معرفة وجوب الشرائع و السنن و الشارعين و السانين، و معرفة ما يحل للمكلفين و ما يحرم عليهم و يقربهم الى الله زلفى و ما يخرجهم من الدين. و قد روى الصدوق في كتاب التوحيد بطرقه العديدة ان أمير المؤمنين عليه السلام قال: عرفت محمدا صلى الله عليه و آله بالله عز و جل، لا أنى عرفت الله عز و جل بمحمد صلى الله عليه و آله. و كذلك رواه الكليني.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ١١٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: كما سمعه. [ص ٥١ ح ١] أقول: أى بلفظه لا بمعناه فقط. قال عليه السلام: ما أراد منك. [ص ٥٠ ح ١١] أقول: أى طلب منك. قال عليه السلام: ما صنع بك. [ص ٥٠ ح ١١] أقول: «ما» موصولة أو موصوفة أو كونها استفهامية تنوب مناب المفعول لتعرف، وليست مفعولاً؛ لكونها طالبة لصدر الكلام، والمراد بما صنع من النعم الظاهرة والباطنة التى توجب استحقاق العبادة والشكر الموجبين للسعادة الأخرى.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٧٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: شنيدم از امام جعفر صادق عليه السلام مى گفت كه: يافتم دانش به كار آمدنى مردمان را همگى آن، جمع در چهار كلمه: اول آنها اين كه شناسى مالك و صاحب كل اختيار خود را؛ به اين معنى كه اعتراف كنى به اين كه انسان و اين جهان، بى صاحب كل اختيار عالم عادل حكيم يگانه نيست. و دوم اين كه شناسى آنچه را كه آن صاحب كل اختيار با تو کرده؛ به اين معنى كه اعتراف كنى به اين كه خلق آدميان و زمين و آسمان، اگر بى تكليف و فرستادن رسولان با احكام و آداب الهى و قيامت و جزاى نيك و بد باشد، عبث خواهد بود؛ چه دنيا پر شر و شور است و به همين زادن و زيستن و مردن نمى ارزد، چنانچه مصنف رحمه الله بيان كرد در جواب سؤال اول برادر و گذشت در شرح «فَلَوْ كَانَتْ الْجَهَالَةُ جَائِزَةً» تا آخر در خطبه. پس در هر زمان، تكليفى و رسولى يا جانشين رسولى كه جميع آداب الهى را داند، خواهد بود. و سوم اين كه شناسى آنچه را كه آن صاحب كل اختيار طلبيده از تو و به رسول زمان تو وحى کرده؛ به اين معنى كه طلب علم دين كنى و دانى كه

آداب الهی چیست. و چهارم این که شناسی آنچه را که اگر کنی آن را، بیرون کند تو را از دین تو، مثل اصرار بر کبیره و مثل شرک پیروی اهل رأی و ائمه جور.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۸۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (وجدت علم الناس كله) أى العلم الذى يحتاج إليه الناس فى دينهم الحق أولها (أن تعرف ربك) يعنى على ما عرف به نفسه، وأخبر به حججه المعصومون العاقلون عنه بمجرد طوله العظيم ولطفه العميم، وهو أرحم الراحمين، وأرف بعباده من والديهم والأقربين. والله، لولا إخبارهم عليهم السلام عقلاً عنه جلّ وعلا بالأسماء الحسنى والأثنية العليا، والصفات الخاصة بذاته تعالى ما سمّاه أحدُ أبداً بها، ولا يعرفه أحد بصفاته الخاصة أبداً، لا والله، لا صوفى قدرى مرتاض بالآلام، ولا وجدى مدّع لمعارج فى البسطام، فالحكم لهم عليهم السلام والحجة معهم على الأنام إلى يوم القيام، وهم قد حكموا بكفر من قال بمقالة الصوفية القدرية، وكونه مخلداً فى النار. وقد خرج توقيحاً كما نقله الشيخ المفيد قدس سره فى حديقه الحدائق، ومولانا أحمد نزيل الغرى رحمه الله فى حديقه الشيعة من صاحب صاحب الأمر والزمان صلوات الله عليه فى سؤال الشيعة بعد قتل الحلاج فى الغيبة الصغرى بأمر بنى العباس وإفتاء الشافعية عن حاله ب«أته» كان زنديقاً نجساً، وهو عدو الله مخلد فى النار. (والثانى أن تعرف ما صنع بك) يعنى أن تعرف نفسك وخلقتك وصنعه فيك، وتفضله معك بأنواع التفضلات وأقسام التلطفات، وقد قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» يعنى من عرف نفسه- كما ينبغى- فقد عرف ربه على ما عرف به نفسه لعباده، من تفرده تبارك وتعالى بالأزلية، والخالقية، والقدرة على كل شىء بمجرد نفوذ الإرادة، وغير ذلك ممّا أخبر به حججه المعصومون العاقلون عنه سبحانه. ويكفى للعبد من بيان معرفة نفسه مفصلاً بعد معرفته بأحوالها المتغيرة بكمال عجزها ونهاية احتياجها إيماءً ما إلى قطرة من البحار وأثر من الآثار. ما أبين

خبائة النطفة وكونها بحيث لو تلطّخ إصبعك بها ولم يكن ماء لإزالتهأ كاد أن ترضى بقطع الإصبع، وهى بعد صيرورتها فى الرحم علقَةً ثمّ مضغَةً توجد بصنعه تبارك وتعالى، فيها نقاط سود صغار فى غاية الصغر- بحيث لا يدركها إلا إمعان النظر- اثنتان من تلك النقاط تصير بحكمة صنعه سبحانه عينيك بطبقاتهما، وأجفانهما، وأشفارهما، وهيئاتهما، ومكانهما من الوجه، ومائهما المالح المخلوق فيهما لصلاحيهما، ونورهما السيّار فى مقدار طرفة العين ونصّف النظر من الناظر إلى فلك البروج. واثنتان أخراوان تصير أذنيك بصماخيها، وهيئاتهما، ومكانهما من الرأس، ومائهما المرّ المخلوق فيهما؛ صوتاً من اختلالهما من الهوامّ والسوام ونحوهما؛ وسامعتهما التى تدرك الصوت المخلوق بحركة الشفتين- مثلاً- فى الهواء المجاور للحلق أولاً، ثمّ فى سلاسل أمواج الهواء المنتهية إلى الصماخ على هيئات الحروف على أنحاء كثيرة لا تحصى. وهكذا سائر تلك النقاط السود الصغار المخلوقة أولاً فى المضغّة تصير بقدرته وصنع حكمته أنفك وفمك من الوجه، ولسانك وأسنانك فى الفم، ويديك ورجليك بمفاصلهما وأصابعهما وهيئاتهما وموضعها من البدن، وسائر جوارحك من قرنك إلى قدمك ظواهرهما وبواطنهما من الأحشاء والأمعاء، وغير ذلك ممّا لا تخفى

«فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» .

(والثالث أن تعرف ما أراد منك) يعنى أن تعرف لماذا خلقتك؟ وما أراد منك لمعاشك ومعادك؟ خلقتك لمعرفته بمعرفة مفترض الطاعة، وطاعته على ما أخبرت وأمرت، وأراد منك بمحض التفضّل الامتثال فى الأمر والنهى هنا راضياً شاكراً، ثمّ الاشتغال بالسرور المخلّد، والعيش المؤبّد فى دار الخلد وجنان الرحمان بعد طيّ عقبات البرزخ ومواقف أهوال الموقف للعرض الأكبر، سالماً حامداً

«وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» . (والرابع أن تعرف ما يخرجك من دينك) يعنى أن تعرف عدوّ دينك، ومن يفسد إيمانك موافقته وتبعيته. إنّ رئيس رؤساء الأعداء لدين الله سبحانه هو إبليس اللّعين، وهو العدوّ المبين غير المبين، هو وأبالسته يجيئون للتسلّط على بنى آدم بالوسوسة من الجوانب الستّة، وقد يتمثلون بأشكالٍ مختلفة ويكيدون بمكائد عجيبة معجبة، وقصّة الشيخ النجدى

والذى أحكم البيعة أولاً مع الأول وغير ذلك من القصص معروفة، ونفوذهم فى الأصنام المنتطقة والوجديين من الصوفية القدرية والطائرين من الجواكى الهندية ظاهر لأولى الأبصار، ومشهور بتواتر الأخبار. وكما أن للإيمان سلسلة واحدة نورانية ممتدة من لدن آدم عليه السلام إلى يوم القيام قائمة فى كل عصرٍ من الأعصار بحجة معصوم وشيعته، فللكفر سلاسل شتى ظلمانية ممتدة من لدن قابيل إلى انقراض الدنيا قائمة برئيس الملاعين وتبعته من الأبالسة والطواغيت وأشياهم ومريديهم. وكما أن فى سلسلة الإيمان فقهاء وفضلاء دائماً، وفى سلاسل الكفر رؤساء مهراء فى الشيطنة والنكراء ما دامت الدنيا. تفرقت اليهود على إحدى وسبعين كلهم أهل التوراة، كانت إحداها ناجية والباقية هالكة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة كلهم أهل الإنجيل، إحداها ناجية والباقية باغية هالكة، وهذه الأمة على ثلاث وسبعين كلهم أهل القرآن كانت بالنص وإجماع الجميع إحداها ناجية والباقية باغية طاغية هالكة. وقد عرفت مراراً أن مكائد أفكار الشيطان ومصائد خدائعه لعباد الرحمان خارجة من الإحصاء والحسبان، وأن أدقها وأخفاها على الإنسان طريقة التصوف المحفوفة بأشياء من المكارم والأخلاق والحديث والقرآن والأشعار والأمثال ومحاسن الأقوال والأفعال وغير ذلك، كوسخ الحديد المرصع بجواهر نفيسة وصنائع لطيفة؛ فكفر الصوفى أسوء صنوف الكفر، والتصوف أخيب شعوب الشرك، وهو من أواخر أفكاره بذلك العمر، وتلك المهارة بتلك القوة والجرأة الطامعة فى الأنبياء عليهم السلام مع علمه بأنهم معصومون قصداً بالذات إضلاله الناجية من الفرق؛ لعلمه بأنهم لا يهلكون بالمعصية ومن ورائهم الزيارات والشفاعات وسائر الأسباب للنجاة والمنجيات، وأنهم لا يكاد أن يتهودوا بوسوسته، أو يتنصروا، أو يتمجسوا، ففكروا فكراً وتفكروا، فانتهى فكره إلى وضع طريقة التصوف، فنعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ولعنة الله والملائكة والناس أجمعين على الملحدين الأبعدين من الصراط المستقيم، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله المعصومين وسلم أبد الأبدين. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «وجدت علم الناس» أى العلم الذى ينفعهم فى الدين كله «فى أربع كلمات أولها: أن تعرف ربك» بأنه رب العالمين على ما عرّف به نفسه. والثانى: أن تعرف ما صنع بك» أى تعترف بأن خلق الدنيا وما فيها لو كان بدون التكليف وإرسال الرسل والأحكام والآداب والمجازاة فى الآخرة لكان عبثاً ولهواً ولعباً، كما بين المصنّف- طاب ثراه- فى



جواب السؤال الأول، وبينا في شرح قوله في الخطبة: «فلو كانت الجهالة جائزة». والثالث: أن تعرف ما أراد منك» أى برسالة الرّسل وإخبارهم بمنافعك ومضارّك. والرابع: أن تعرف ما يخرجك من دينك» كالشرك، والإصرار على الكبيرة، واتباع أهل الرأى وأئمّة الجور». وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: «علم الناس» أى بما يحتاجون إلى معرفته وينتفعون به منحصر فى أربع معارف «أولها» أى أول المعارف الأربع، أو أول أقسامها؛ حيث عُرف انقسامها بالأقسام «أن تعرف ربّك» بكونه موجوداً أزليّاً أبديّاً واحداً أحداً عالماً قادراً وبسائر صفات ذاته وصفات فعله معرفة يقينيّة فيما يمكن منها تحصيل اليقين فيه. «والثاني»: من الأقسام معرفتك بما صنع بك من إعطاء العقل والحواسّ والقدرة واللطف بإرسال الرّسل وإنزال الكتب، وسائر نعمه العظام. «والثالث»: معرفتك بما أراد منك وطلب فعله والكفّ عنه، وبما أراد من طريق معرفته وأخذه من المآخذ المعلومة بالعقل، أو بالنقل. «والرابع: أن تعرف ما يخرجك من دينك» كاتباع الطواغيت، والأخذ من غير المآخذ، وإنكار الضرورى من الدّين .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٤٩٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام فى أربع: أى ما يحتاج الناس إلى معرفته من العلوم منحصر فى أربع، و تأنيث الأربع باعتبار المعرفة المفهومة من قوله عليه السلام: أن تعرف فى المواضع الآتية، و تذكير الأول و أخواتها باعتبار العلم، أو المراد أول أقسامها. أولها: أن تعرف ربك، بوجوده و صفاته الكمالية الذاتية و الفعلية بحسب طاقتك، و ثانيها: معرفتك بما صنع بك من إعطاء العقل و الحواس و القدرة، و اللطف بإرسال الرسل و إنزال الكتب و سائر نعمه العظام، و ثالثها: معرفتك بما أراد منك و طلب فعله، أو الكف عنه و بما أراد من طريق معرفته و أخذه من مآخذ المعلومة بالعقل و النقل، و رابعها: أن تعرف ما يخرجك من دينك كاتباع أئمة الضلال، و الأخذ من غير المآخذ، و إنكار ضرورى

الدين، ويدخل فى هذا القسم معرفة سائر أصول الدين سوى معرفة الله تعالى فإنها من ضروريات الدين، و الإعدام إنما تعرف بملكاتها، و إن أمكن إدخالها فى الأول لأنها من توابع معرفة الله و شرائطه، و لذا وصف تاركها فى الآيات و الأخبار بالمشرك، فعلى هذا يمكن أن يكون المراد بالرابع المعاصى، و يكون الثالث مقصورا على الطاعات.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٧٠

\*\*\*\*\*

## ١٢- الحديث

١٢/ ١٣٩ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، قَالَ:

ص: ١٢٤

- 
- ١-١ . فى المحاسن: - «واسكت».
  - ٢-٢ . فى المحاسن: «والتثبت فيه وردّه».
  - ٣-٣ . فى الوافى: «يحكموكم»، أى يردّوكم ويمنعوكم ، يقال: حكمت وأحكمت وحكّمت ، أى منعت ورددتُ . وانظر: لسان العرب ، ج ١٢ ، ص ١٤١ (حكم).
  - ٤-٤ . النحل (١٦): ٤٣.
  - ٥-٥ . المحاسن، ص ٢١٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٠٦ ، عن ابن فضال ، إلى قوله: «على القصد». وفيه ، ح ١٠٤ ، بسند آخر ، مع اختلاف يسير . تفسير العيّاشى ، ج ٢ ، ص ٢٦٠ ، ح ٣٠ ، عن حمزة بن محمّد الطيّار ، مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ١٩٥ ، ح ١٢٩؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٢٥ ، ح ٣٣١١٣؛ وفيه ، ص ٨٤ ، ح ٣٣٢٧٤ ، إلى قوله: «أئمة الهدى» ؛ وص ١٥٥ ، ح ٣٣٤٦٦.

۶-۶. فی شرح صدر المتألهین : «بک».

۷-۷. فی شرح صدر المتألهین : «عن».

۸-۸. المحاسن، ص ۲۳۳، کتاب مصابیح الظلم، ح ۱۸۸؛ والخصال، ص ۲۳۹، باب الأربعة، ح ۸۷؛ ومعانی الأخبار، ص ۳۹۴، ح ۴۹؛ والأمالی للطوسی، ص ۶۵۱، المجلس ۳۴، ح ۱، بسندها عن القاسم بن محمد الأصبهانی. وفي الأمالی للطوسی، ص ۱۴۲، المجلس ۲۴، ح ۱۰، بسنده عن سليمان بن داود المنقري. الإرشاد، ج ۲، ص ۲۰۳، مرسلاً، وفي كل المصادر مع اختلاف يسير الوافی، ج ۱، ص ۱۳۵، ح ۵۱.

قُلْتُ لِإِبْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ؟ فَقَالَ: «أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ، وَيَكْفُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ أَدَّوْا إِلَى اللَّهِ حَقَّهُ» (۱).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

هشام گوید: بامام صادق علیه السلام عرض کردم: حق خدا بر مردمان چیست! فرمود اینک آنچه دانند بگویند و از آنچه ندانند باز ایستند، چون چنین کنند حق خدا را باو پرداخته اند. (از علم خود مضایقه نکنند و ندانسته چیزی نگویند).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۲- هشام بن سالم گوید: به امام ششم (علیه السلام) گفتم: حقّ خدا بر مردم چیست؟ فرمود: این است که آنچه بدانند بگویند و آنچه ندانند دم فروبندند، اگر چنین کنند محققاً حقّ خدا را به او پرداخته اند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۴۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الّلهی]:

۱۲- هشام بن سالم گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: حق خدا بر مردم چیست؟ فرمود: آنچه که بدانند بگویند و آنچه را که ندانند نگویند، اگر چنین کنند به یقین حق خدا را ادا کرده و به انجام رسانده اند.

ترجمه آیت الّلهی؛ ج ۱، ص ۱۲۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

لعل المراد من حق الله ميثاقه تعالى على اهل العلم و الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق.

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۲۶۳

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: این، ظاهر است از شرح حدیث هفتم باب دوازدهم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۸۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی: ما أهمّ حقوقه سبحانه على عباده، أو ما حقّ الله المندرج فيه جميع حقوقه. (ما يعلمون) أى ما يقطعون بأنّه حقّ، ولا قطع بحقيّة شيء من المختلف فيه بلا مكابرة إلاّ بإخبار الحجّة المعصوم المنحصر عدده فى حكمته تعالى، وانحصر القطع فى ذلك بالحقّ فى حقّ قوله، وفعله، وتقريره؛ لانحصار الأعلميّة فى ربّ العالمين. (ويكفّوا عمّا لا يعلمون) أى ما لا يقطعون بأنّه حقّ؛ لعدم العلم بماآخذه عن الحجّة؛ لعدم دخوله فى الأخبار المضبوطة المتواترة المعالجة ومتواتراتها، وظنيّة الطريق لا ينافى قطعيّة الحكم، وتوقّف الفقيه الإمامى العدل الممتاز-فضلاً عن العمل بالظنّ فى زمن الغيبة بالعلاجات المنصوصة لو لم يلزم منه الحرج المنفى-بمحكم الكتاب واجب قطعاً. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: بيانه كنظيره، وهو السابع من الباب الثانى عشر. وقال الفاضل الاسترآبادى: «أن يقولوا ما يعلمون» من تصريحاتهم عليهم السلام بوجوب التوقّف عند عدم اليقين والقطع. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «وإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقّه» وذلك لأنّه إذا قال ما علمه قولاً يدلّ على إقراره ولا يكذبه بفعله، وكفّ عمّا لا يعلمه، هداه الله إلى علم ما بعده، وهكذا حتّى يؤدّى إلى أداء حقوقه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۴۹۷

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

حسن. قوله عليه السلام أن تقولوا: يمكن تعميم القول بحيث يشمل اللساني و القلبي، فقد أدوا إلى الله حقه اللازم عليهم في بيان العلم و تعليمه، و منهم من عمم و قال: لأنه إذا قال ما علمه قولاً يدل على إقراره و لا يكذبه بفعله و كف عما لا يعلمه هداه الله إلى علم ما بعده، و هكذا حتى يؤدي إلى أداء حقوقه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٧٠

\*\*\*\*\*

### ١٣- الحديث

١٣/١٤٠. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ ابْنِ سِنَانٍ (٢)، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ الْعِجْلِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَنْظَلَةَ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «اعْرِفُوا مَنَازِلَ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ رَوَايَتِهِمْ (٣) عَنَّا» (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق عليه السلام فرمود: منزلت مردم را باندازه روایتی که از ما میکنند بشناسید. (هر که بیشتر و بهتر روایت کند مقامش بالاتر است).

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

امام صادق (علیه السلام) می فرمود: قدر مردها را به اندازه روایتی که از ما نقل می کنند بشناسید.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام صادق علیه السلام می فرمود: منزلت مردم را به اندازه روایتی که از ما نقل می کنند بشناسید. (یعنی هرکس که حدیث را بنحو درست و شایسته ای از ما نقل کند قدر و منزلتش بالاتر است)

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بنغازی قزوینی]:

شرح: توضیح این، به بیان پنج مقدمه میشود:

اول این که: جمعی از ثقات اصحاب ائمه علیهم السلام با یکدیگر اختلاف میکردهاند در فتواها، مثل اختلافی که میان محمد بن ابی عمیر و میان ابو مالک حضرمی و هشام بن الحکم واقع شده و مذکور میشود در «کتاب الحجّة» در حدیث نهم باب صد و چهارم که «بَابُ أَنَّ الْأَرْضَ كُلَّهَا لِلْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» است و مثل اختلافی که میان فضل بن شاذان و میان یونس بن عبد الرحمان واقع شده

و میآید در «کِتَابُ الْمَوَارِيثِ» در ذیل حدیث دوم «بَابُ أَنْ مِيرَاثَ أَهْلِ الْمَلَلِ بَيْنَهُمْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» که باب چهل و یکم است.

دوم این که: ممکن نیست که دو حکم متنافی، از روی علم باشد. پس البته یکی یا هر دو از روی ظن است، بنا بر این که جزم که منقسم است به جهل مرگب و تقلید، نوعی از ظن قوی است، چنانچه مقرر شده در محلّش.

سوم این که: فتوا از روی ظن، دو قسم است: یکی آن که صاحبش میدانند که از روی ظن است و صفت حُلْم میکند در تأویل یا تخصیص آیات بَيِّنَاتِ مَحْكَمَاتِ نَاهِيَةِ از اختلاف از روی ظن، و این، افترای کذب بر الله تعالی است، چنانچه گذشت در شرح حدیث پنجم این باب. دیگری این که صاحبش از کمال قوَّتِ ظن، پندارد که آن، علم است؛ چون فرق میان علم و ظن قوی، ضروری نیست و این غلط، باعث تفسیق صاحبش نمیشود؛ و توضیح این میآید در «کِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در شرح حدیث دوازدهم باب صد و شصت و سوم که «بَابُ مُجَالَسَةِ أَهْلِ الْمَعَاصِي» است.

چهارم این که: اختلاف میان ثِقَاتِ اصْحَابِ ائِمَّة، مبنی بر انکار مضمون آیات

بَيِّنَاتِ مَحْكَمَاتِ نَاهِيَةِ از پیروی ظن و از اختلاف از روی ظن نیست؛ زیرا که آن، منافات دارد با ایمان.

پنجم این که: مستفتی، محتاج است در معرفتِ رجحانِ بعضِ اهل اختلاف در فتوا بر بعضی، سوی قاعده کلّیه که از آن، معلوم شود که راجح، کدام است و مرجوح، کدام است؛ و این حدیث، برای بیان آن قاعده کلّیه است.

یعنی: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السّلام میگفت که: شناسید پایه مردمان را در فتوا و قضا، بنا بر کمی و بسیاری روایتشان حدیث را از ما؛ به این معنی که هر که در جواب سؤاها در مسئله ای که



بیمکابره اختلاف در آن و در دلیل آن می‌رود و در محکّمات قرآن نیست، اکتفا به نقل حدیث ما بیشتر میکند و تصرّف در معنی یا در لفظ، کمتر میکند، بهتر است.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف. قوله عليه السلام على قدر رواياتهم عنا: أي كيفاً أو كما أو الأعم منهما وهو أظهر و هذا طريق إلى معرفة الرجال غير ما ذكره أرباب الرجال، وهو أقوى و أنفع في هذا الباب فإن بعض الرواة نرى أخبارهم مضبوطة ليس فيها تشويش كزرارة و محمد بن مسلم و أضرابهما و بعضهم ليسوا كذلك كعمار الساباطي، و كذا نرى بعض الأصحاب أخبارهم خالية عن التقية كعلي بن جعفر، و بعضهم أكثرها محمولة على التقية كالسكوني و أضرابه، و كذا نرى بعض الأصحاب رووا مطالب عالية و مسائل غامضة و أسرار كثيرة كهشام بن الحكم و مفضل بن عمر، و لم نر في أخبار غيرهم ذلك، و بعضهم رووا أخبارا كثيرة، و ذلك يدل على شدة اعتنائهم بأمور الدين، و بعضهم ليسوا كذلك و كل ذلك من مرجحات الرواة و يظهر الجميع بالتتابع التام فيها.

\*\*\*\*\*

## ۱۴- الحديث

۱۴۱ / ۱۴۱ . الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَكَرِيَّا الْعَلَابِيِّ، عَنِ ابْنِ عَائِشَةَ الْبَصْرِيِّ (۵) رَفَعَهُ:

أَنَّ (۶) أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ فِي بَعْضِ خُطْبِهِ: «أَيُّهَا النَّاسُ، اعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ بِعَاقِلٍ (۷) / ۱

۵۱

مَنْ انْزَعَجَ (۸) مِنْ قَوْلِ الزُّورِ فِيهِ، وَلَا بِحَكِيمٍ مَنْ رَضِيَ بِثَنَاءِ الْجَاهِلِ عَلَيْهِ؛ النَّاسُ أَبْنَاءُ

ص: ۱۲۵

١-١ . راجع : الكافي ، كتاب فضل العلم ، باب النهي عن القول بغير علم ، ح ١٠٥ ومصادره الوافي ، ج ١ ، ص ١٩٤ ، ح ١٢٧ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٢٤ ، ح ٣٣١٠٩ ؛ و ص ١٥٥ ، ح ٣٣٤٦٧ .  
٢-٢ . في «ب، بس» : «محمد بن سنان» .

٣-٣ . في «بف» وحاشية «ج، بر» ومراة العقول والوسائل : «رواياتهم» .

٤-٤ . رجال الكشي ، ص ٣ ، ح ٣ ، بسنده عن محمد بن حمران العجلي ، عن علي بن حنظلة .  
وفي الأصول الستة عشر ، ص ١٢٣ ، ح ٨ ؛ ومعاني الأخبار ، ص ١ ، ح ٢ ، بسند آخر عن أبي عبد الله ، عن أبي جعفر عليهما السلام ، مع اختلاف يسير . الغيبة للنعماني ، ص ٢٢ ، مقدمة الكتاب ، مرسلًا ، مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٢٢٥ ، ح ١٥٦ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٧٩ ، ح ٣٣٢٥٢ ، ح ٧ ؛ و ص ١٣٧ ، ح ٣٣٤١٨ .

٥-٥ . في «ب» و حاشية «بح» : «أبي عائشة البصري» . وهو سهو ؛ وابن عائشة هذا هو عبيدالله بن محمد بن حفص بن عمر بن موسى التيمي ، المعروف بابن عائشة ؛ لأنه كان من ولد عائشة بنت طلحة بن عبيدالله التيمي . روى عنه محمد بن زكريا الغلابي . راجع : تاريخ بغداد ، ج ١٠ ، ص ٣١٤ ، الرقم ٥٤٦٢ ؛ تهذيب الكمال ، ج ١٩ ، ص ١٤٧ ، الرقم ٣٦٧٨ .

٦-٦ . في «ج» : «عن» .

٧-٧ . في حاشية «بح» : «بنائل» .

٨-٨ . «الانزعاج» : الانقلاع من المكان وعدم الاستقرار فيه . والمعنى أن العاقل لا يضطرب من قول الزور والكذب فيه ، ولا يجزع من الافتراء عليه . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ٣١٩ (زعج) .

مَا يُحْسِنُونَ (١) ، وَقَدَّرَ كُلُّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُ ، فَتَكَلَّمُوا فِي الْعِلْمِ ؛ تَبَيَّنَ أَقْدَارُكُمْ (٢) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام در بعضی از سخنرانیهایش میفرمود: بدانید کسی که از سخن ناحقی که باو گویند از جا کنده شود عاقل نیست، و آنکه بستایش نادان خرسند گردد حکیم نیست، مردم فرزند کارهای نیکشانند و ارزش هر کس باندازه کاریست که بخوبی انجام دهد، سخن علمی گویند تا ارزششان هویدا شود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۴- امیر المؤمنین (علیه السلام) در یک سخنرانی فرمود: ایا مردم بدانید خردمند نیست کسی که از گفتار ناحق در باره وی افسرده گردد، و راد نباشد آن که از ستایش نادان خوشش آید، مردم فرزندان آن کارند که خوب انجام دهند و اندازه هر کس همان است که به خوبی انجام دهد، از دانش سخن کنید تا اندازه شما هویدا شود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۴۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۴- امیر المؤمنین علی علیه السلام در یک سخنرانی فرمود: ای مردم! بدانید کسی که از گفتار ناحق که به او گویند از جای خود کنده می شود عاقل نیست. آنکه از ستایش نادان خوشش می آید حکیم نیست مردم فرزندان کارهای خوب خویش اند و ارزش هرکس به اندازه کاری است که به خوبی انجام می دهد، از دانش سخن گویند تا قدر و منزلت شما آشکار گردد.

توضیح: ارزش هر شخصی از سخنان او معلوم می شود که بقول سعدی

تا مرد سخن نگفته باشد-عیب و هنرش نهفته باشد

در این صورت سخن است که شخصیت انسان را می سازد گاهی به او ارزش می بخشد و گاهی او را بی ارزش می کند در تاریخ آمده است که مأمون خلیفه عباسی روزی در هفته، برای جلسه بحث و مناظره عالمان، در نظر گرفته بود که همه در حضور مأمون مسئله ای طرح می کردند و پیرامون آن سخن می راندند روزی مأمون جوانی را دید که ساکت و آرام در گوشه ای نشسته و سخن نمی گوید. مأمون او را به مناظره دعوت کرد وقتی خیلی از حرف های او خوشش آمد از او پرسید فرزند کیستی؟ در پاسخ گفت فرزند ادبم. مأمون از حرف حکیمانه او خیلی خوشش آمد و دستور داد به او جایزه نفیسی بدهند و هر هفته او را به مجلس مناظره علمی دعوت کنند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۲۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسین بن الحسن». الظاهر انه الحسنی الاسود فاضل یکنی أبا عبد الله. رازی «عن محمد بن زکریاء الغلابی». مولی بنی غلاب بالغین المعجمة و اللام المخففة و الباء المنقطة تحتها نقطة، ابو عبد الله بن زکریاء بن دینار، و بنو غلاب قبيلة بالبصرة من بنی نضر بن معاوية، قيل: ليس فی غیر البصرة منهم احد، و كان هذا الرجل وجها من وجوه اصحابنا بالبصرة و كان اخباريا واسع العلم و صنف کتابا كثيرة و مات سنة ثمان و تسعين و مائتين. «عن ابی عائشة البصری رفعه ان امیر المؤمنین

عليه السلام قال فى بعض خطبه: ايها الناس اعلموا انه ليس بعاقل من انزعج من قول الزور فيه و لا بحكيم من رضى بثناء الجاهل عليه، الناس ابناء ما يحسنون و قدر كل امرئ ما يحسن، فتكلموا فى العلم تبين اقداركم». و قوله عليه السلام: الناس ابناء ما يحسنون، يعنى ان الانسان لا يصير سعيدا و لا شقيا الا بما يكسبه او يكتسبه نفسه لنفسه، فالناس كأنهم اولاد انفسهم بحسب ما يصنعون و يعدونه حسنا، و قد كل امرئ ما يحسن، اى قدره ما يجعله حسنا و ليس ذلك إلا فضيلة العلم، و قيمته فى الواقع بحسب همته و حاله ما يعده كمالا و فضيلة. أزعجه، اى اقلعه و قلعه من مكانه و انزعج بنفسه و لم يستقر، و فى رواية انس رأيت عمر يزعج أبا بكر ازعاجا يوم السقيفة، اى يقيمه و لا يدعه يستقر حتى بئعه، و الزور الكذب و الباطل و التهمة و كل شىء يتخذ ربا من دون الله، و شهادة الزور هى من الكبائر، و فى الحديث: عدلت شهادة الزور الشرك بالله، و انما عادلته لقوله تعالى:

وَ الَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ

(الفرقان-٦٨)، ثم قال بعده:

وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ

(الفرقان-٧٢). و المعنى: ان العاقل من لا يزعجه قول الزور و لا يحزنه افتراء المفترين فى حقه، و ان الحكيم من لا يرضى نفسه بثناء الجاهل عليه، اذ العاقل الحكيم يعلم ان الاول لا ينقص من كماله ان كان شيئا، و لا يقدر فى فضله بشىء، و الثانى لا يزيد عليه كما لا لم يكن و لا يفيد شرفا و كرامة لم يحصل، بل الكريم من اكرمه الله و الدليل من اذله الله. و قوله عليه السلام: فتكلموا فى العلم تبين اقداركم، اى لما ظهر ان ذم الذاميين لا ينقص من قدر احدكم و لا مدح المادحين يزيد فى قدره، و ظهر أيضا ان لا شرف الا بالعلم، فان اردتم ان يتبين اقداركم فتكلموا فى العلم ان كنتم من اهله، اذ لا منقبة و لا فضيلة فوقه و ليس يمكن لاحد انكار فضله و شرفه، و ان لم تكونوا من اهله فالسكوت اولى بالجاهل، اذ لا منقصة فوق الجهل و كل عيب و آفة يرجع إليه.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٢٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث الرابع عشر قوله عليه السلام: انزعج في حديث أنس: رأيت عمر يزعج أبا بكر ازعاجا يوم السقيفة، أي يقيمه و لا يدعه يستقر حتى بايعه - كذا في النهاية الاثرية . قوله عليه السلام: و قدر كل امرئ ما يحسن من الاحسان بمعنى العلم، أي قدر كل امرئ ما يعلمه. (باب رواية الكتب و الحديث و فضل الكتابة و التمسك بالكتب)

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ١١١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوی عاملی]:

قال عليه السلام: من انزعج. [ص ٥٠ ح ١٤] أقول: زعجه أي أقلعه وقلعه من مكانه، وانزعج بنفسه .

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٧٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: به درستی که امیر المؤمنین علیه السلام گفت در بعض سخن های خود که در نصیحت مردمان گفته که: ای مردمان! بدانید که خردمند نیست کسی که از جا در آمد از سخن دروغ در مذمت او؛ زیرا که زور در الله تعالی و رسلش گفته شده. پس از جا در آمدن به آن، نوعی از تکبر است. و نیست کامل در خردمندی، کسی که راضی شد به ستایش راست ناخردمند بر او؛ چه آن مظنه میل سوی ناخردمند است. پس احتراز از آن، بهتر است. اصل: «النَّاسُ أَبْنَاءُ مَا يُحْسِنُونَ، وَقَدْرُ

كُلُّ امْرِيٍّ مَا يُحْسِنُ، فَتَكَلَّمُوا فِي الْعِلْمِ؛ تَبَيَّنَ أَقْدَارُكُمْ». . شرح: أبناء این جا، استعاره شده برای جمعی که شناخته شوند به چیزی، چنانچه شناخته می شود پسر به پدر. ما، موصوله و مُضَافٌ إِلَيْهِ است. يُحْسِنُونَ وَ يُحْسِنُ به صيغهُ مضارع معلوم غایب باب افعال است. الإحسان: کاری را ورزیدن و نیکو به جا آوردن. فِي برای تعلیل است. الْفَ لَامِ الْعِلْمِ برای عهد خارجی است؛ و مراد، آیات بَيِّنَاتٍ مُحْكَمَاتٍ ناهیه از پیرویِ ظن است؛ یا مراد، علمِ دین است. تَبَيَّنَ (به باء یک نقطه و تشدید یاء دونقطه در پایین) به صيغهُ مضارع معلوم غایبهُ باب تَفَعَّلٌ است به حذف یک تاء و مجزوم است در جواب امر. أَقْدَارُكُمْ مرفوع و فاعل است؛ و این، اشارت است به این که اسکاتِ مخالفان به آن آیات بَيِّنَاتٍ زودتر می شود، یا به این که علمِ دین اشرف امور است؛ زیرا که ارسال رسل و انزال کتب برای آن است. یعنی: مردمان شناخته می شوند به آنچه می ورزند و پایه و بهای هر مردی، آن است که خوب به جا می آورد آن را. پس گفتگو کنید به توسّط آیات بَيِّنَاتٍ یا برای حصول علمِ دین، تا نمایان و بلند شود پایه ها و بهاهای شما.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۸۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (الغلابی) بالمعجزة والمفردة: نسبة إلى بنی غلاب-كسحاب-قبيلة بالبصرة، و (محمد بن زکریا الغلابی) مولا هم؛ ذكره العلامة-طاب ثراه-في كتابي الخلاصة والإيضاح . و«الانزعاج»: الانقلاع عن المكان، والقلق والاضطراب. و«الزور»: الكذب والباطل والبهتان. یعنی: لا یغتمّ العاقل (من قول الزور فيه)؛ لأنّ الربّ الدیان المُجازی بالعدل الذی لا یعزب عنه مثقال ذرّة فی الأرض ولا فی السماء، حکم بین کلّ ظالم ومظلوم، وکلّ مفتر ومبرّاء. (ولا بحکیم من رضی بثناء الجاهل علیه) ای علی فعله المذموم عند العقلاء، أو لمسرّته من الثناء وإن كان علی مكرمة لا تكون

فيه، وكلاهما ينافى الحكمة. «الناس أبناء ما يحسنون» على المعلوم من الأفعال؛ أى يحبونه كما يحبون آبائهم، إنَّ

«كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ»

\*

يقال: أحسن الشيء، أى تعلّمه: فَعَلِمَهُ حَسَنًا. و (العلم) من معانى الإحسان، فمعنى «وقدر كلُّ امرئٍ ما يحسن»: ما يعلمه حسنًا. قال أمير المؤمنين عليه السلام:

الناس من جهة التمثال أكفاء- أبوهم آدم والأم حواء لا فضل إلا لأهل العلم أنهم- على الهدى لمن استهدى أدلاء وقيمة المرء ما قد كان يحسنه- والجاهلون لأهل العلم أعداء فقم بعلم ولا تبغ له بدلاً- فالناس موتى وأهل العلم أحياء (تبيّن) بحذف إحدى التائين جُزِمَ فى جواب الأمر، وقد مرّ مراراً أنّ المراد من العلم ما هو المأخوذ عن الحجّة المعصوم العاقل عن الله سبحانه. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «ليس بعاقل من انزعج من قول الزور فيه»؛ لأنّ قول الزور قيل فى الله وفى حججه، فالانزعاج والانقلاع من المكان منه نوع من التكبر، وهو علامة الجهل. «ولا بحكيم من رضى بثناء الجاهل عليه» أى بالثناء الصدق، والرضا بصدوره عن الجاهل بظنّه الميل إلى الجاهل، فينبغى الاحتراز عنه. و«الأبناء» هنا استعارة لجماعة يُعرفون بشيء كما يُعرف الأبناء بالأباء. و«ما» موصولة ومضاف إليه. و«الإحسان» بمعنى كثرة الممارسة لفعل وإيقاعه حسنًا. و«فى» فى «فى العلم» للتعليل. وتعريف «العلم» للعهد الخارجى، يعنى العلم بمحكمات الآيات البيّنات، أو المراد علم الدّين. و«تبيّن» على المضارع المعلوم للغائبة من باب التّفعل بحذف إحدى التائين، ومجزوم بالأمر. و«أقداركم» مرفوع وفاعل. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «ليس بعاقل من انزعج» أى من قلق وخرج عن مكانه من «قول الزور» أى الكذب والميل عن الحقّ مدحاً كان أو ذمّاً «فيه» أو فى عدوّه؛ لأنّه إذا كان فيه كمال ونفاه الكاذب، لم يحصل له به منقصة، ولم يحصل للتأفى إلا منقصة واستحقاق للعذاب، وإذا كان فيه منقصة لم يحصل له بإثبات الكمال من الكاذب



الكمال، ولم يدفع به عنه منقصة، وكذا فى عدوّه، والعقل يمنع من الانزعاج بما يحكم بعدم ضرّه، وبما يحكم بعدم نفعه. «ولا بحكيم من رضى بثناء الجاهل عليه» لأنّ الحكيم عارف بأسباب الأشياء ومسبباتها، ويعرف أنّ التخالف وعدم التناسب يوجب التنافر فى الطبائع، وأنّ الجاهل لا يميل إلّا إلى مشاكله، فلا يثنى إلّا على الجاهل، أو من يعتقد جهله ومناسبته له، أو من يستهزئ به باعتقاده، أو من يريد أن يخدعه، والحكيم لا يرضى بشيء من ذلك، والحكمة لا يجامع الرضا بثناء الجاهل، والعقل لا يجامع الانزعاج من قول الزور، وبالرضا يعرف انتفاء الحكمة، وبالانزعاج انتفاء العقل. «الناس أبناء ما يحسنون» أى ينبغى أن يكون افتخار الناس بما يعلمون، وهو يُحسن الشيء إحساناً، أى يعلمه، والشائع افتخار الأبناء بأبائهم، أو المراد أنّه كما أنّ نظام حال الابن وصلاحه بالأب، كذا نظام حال الناس وصلاحتهم بما يعلمونه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥٠٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل و الغلابى بالغبين المعجمة و الباء الموحدة، نسبة إلى غلاب لأنه كان مولى بنى غلاب و هم قبيلة بالبصرة. قوله عليه السلام من انزعج: قال الجوهري أزعجه أى أقلعه من مكانه فانزعج انتهى أى أن العاقل لا يضطرب و لا ينقلع من مكانه بسبب سماع قول الزور و الكذب و البهتان فيه، لأنه لا يضره بل ينفعه و الحكيم لا يرضى بثناء الجاهل بحاله، و معائبه عليه، لأنه لا ينفعه بل يضره، و قيل: لأن الحكيم عارف بأسباب الأشياء و مسبباتها، و أن التخالف يوجب التنافر، و أن الجاهل لا يميل إلّا إلى مشكلة فلا يثنى إلّا على الجاهل، أو من يعتقد جهله أو مناسبته له، أو يستهزئ به باعتقاده أو من يريد أن يخدعه، و الحكيم لا يرضى بشيء من ذلك، و يمكن تفسيره بوجه آخر و هو أنه لما كان الجاهل عاجزاً عن حق إدراك العلم و الحكمة و الصفات الكمالية التى يتصف الحكيم بها بل كل ما يتصوره من تلك الكمالات، فإنما يتصوره على وجه هو فى الواقع منقصة، فثناؤه عليه

إنما هو بالمعاني المذمومة التي تصورها من تلك الكمالات، فبالحقيقة مدحه ذم و ثناؤه هجاء، فلذا قال العارفون بجنابة سبحانه: لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك فإنهم لا يقصدون من الأسماء التي يطلقونه عليه تعالى ما فهموه منها، بل يقصدون المعاني التي أرادها تعالى وهم عاجزون عن فهمها. قوله عليه السلام أبناء ما يحسنون: من الإحسان بمعنى العلم، يقال أحسن الشيء أى تعلمه فعلمه حسنا، وقيل: ما يحسنون أى ما يأتون به حسنا من العلم والعمل والأول أظهر، والمعنى أنه ليس شرف المرء و افتخاره بأبيه و أمه بل بعلمه، أو المراد أنهم إن كانوا يعلمون علم الآخرة فهم أبناء الآخرة، و إن كانوا يعلمون علم الدنيا فهم أبناءها، أو المراد أنه كما أن نظام حال الابن و صلاحه بالأب كذا نظام حال الناس و صلاحهم بما يعلمونه، و قوله عليه السلام: و قدر كل امرء ما يحسن، أى مرتبته فى العز و الشرف بقدر ما يعلمه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٧٢

\*\*\*\*\*

## ١٥- الحديث

١٥ / ١٤٢ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْوَشَاءِ، عَنْ أَبِي بَنِي عُثْمَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ، قَالَ :

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (٣) عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ وَعِنْدَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ يُقَالُ لَهُ: عُثْمَانُ الْأَعْمَى، وَهُوَ يَقُولُ: إِنَّ الْحَسَنَ الْبَصْرِيَّ يَزْعُمُ أَنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْعِلْمَ يُوءِذِي (٤) رِيحٌ بَطُونِهِمْ أَهْلَ النَّارِ.

فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «فَهَلْكَ إِذَنْ مُوءٍ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ، مَا زَالَ الْعِلْمُ مَكْتُومًا مُنْذُ بَعَثَ اللَّهُ نُوحًا، فَلْيَذْهَبِ الْحَسَنُ يَمِينًا وَشِمَالًا، فَوَاللَّهِ مَا يُوجَدُ الْعِلْمُ إِلَّا هَاهُنَا» (٥)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

عبد الله بن سليمان گوید مردی از اهل بصره که نامش عثمان اعمی بود بامام باقر (علیه السلام) عرض کرد: حسن بصری عقیده دارد کسانی که علم را کتمان کنند گند شکمشان اهل دوزخ را اذیت کند. امام فرمود: بنا بر این مؤمن آل فرعون هلاک شده است!! (در صورتی که قرآن او را بکتمان ایمان ستاید) از زمان بعثت نوح علیه السلام علم پنهان بوده است. حسن بصری بهر راهی که خواهد برود. بخدا علم جز در این خاندان یافت نشود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۵- عبد الله بن سليمان گوید: در محضر امام باقر (علیه السلام) بودم، مردی از اهل بصره نزد آن حضرت بود که عثمان کورش می گفتند و آن مرد می گفت: حسن بصری معتقد بود که آن کسانی که علم را کتمان کنند گند شکمشان اهل دوزخ را آزار دهد، شنیدم که امام فرمود: بنا بر این مؤمن آل فرعون هلاک است!! از بعثت حضرت نوح (علیه السلام) همیشه علم و دانش حق پنهان بوده، حسن به هر راهی خواهد برود، به خدا علم جز در این خاندان یافت نشود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۴۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱۵- عبد الله بن سليمان می گوید: در محضر امام باقر علیه السلام بودم، مردی از اهل بصره نزد آن حضرت بود که عثمان نابینا می گفتند و آن مرد می گفت: حسن بصری معتقد بود که آن کسانی که دانش را مخفی و کتمان کنند تعفن شکمشان اهل دوزخ را آزار می دهد، شنیدم که امام فرمود: بنابراین، مؤمن آل فرعون هلاک شد! از بعثت حضرت نوح علیه السلام همیشه علم و دانش پنهان بوده است، حسن بصری چه براست رو کند یا به چپ، سوگند به خدا که دانش جز در این جا پیدا نخواهد شد. (یعنی خاندان نبوت).

توضیح: می دانیم که دو نوع علم وجود دارد

۱- نوعی که علم حضوری گویند مانند علم امام که برگرفته از علم پیامبر و آن برگرفته از علم الهی است که در چنین علمی نیاز به تحصیل و رفتن به مکتبخانه ندارد که بقول حافظ

نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت - به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد

۲- علم حصولی که تنها از راه تحصیل و تلاش میسر است مانند علوم عادی و معمولی مردم که هرکس تلاشش بیشتر باشد بهره او هم بیشتر خواهد بود در این صورت تمام علوم بطور کامل و گسترده نزد امامان معصوم است که در هر جا که صلاح بدانند ابراز می کنند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۲۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسين بن محمد عن معلى بن محمد، عن الوشاء عن ابان بن عثمان، عن - عبد الله بن سليمان».

الصيرفى مولى كوفى، روى عن جعفر بن محمد عليهما السلام له اصل عنه جعفر بن على كما فى النجاشى وقيل لعله عبد الله بن سليمان العيسى الكوفى يعرف بالصيرفى. «قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول وعنده رجل من اهل البصرة يقال له عثمان الاعمى وهو يقول: ان الحسن البصرى يزعم ان الذين يكتمون العلم يؤذى ريح بطونهم اهل النار، فقال ابو جعفر عليه السلام: فهلك اذن مؤمن آل فرعون، ما زال العلم مكتوما منذ بعث الله نوحا، فليذهب الحسن يمينا و شمالا، فو الله ما يوجد العلم الا هاهنا». اعلم ان من ليس له قدم راسخ فى فقه الانوار واخذ العلوم من منابعها الالهية ويريد ان يأخذ علمه من ظواهر الاحاديث او اخبار الرجال فالغالب عليه فى اكثر الامر الخبط و الخطاء و الزلل و العمى و يقع عليه امور متناقضة لا يمكنه التفصى عنها. فكل من سلك سبيل الظاهريين و الفقهاء المترسمين اذا نظر الى ظاهر الحديث المروى عن الرسول صلى الله عليه وآله مثل ما بلغ الى الحسن، و كما روى عنه صلى الله عليه وآله: من علم علما فكتمه الجمه يوم القيامة بلجام من النار، و نحو ذلك ذهب الى ظاهره و اعتقده كذلك، و ربما اغتر بأن لا علم الا ما بلغه من المنقولات و ما قرع سمعه و وصل إليه فهمه و عقله، و لم يدرك أنه ليس المراد بالنهاى عن الكتمان فى كل علم و فى كل زمان و بالقياس الى كل متعلم. كيف و لو حمل الحديث على ظاهر عمومه و حكم على طبقه لناقض احاديث اخرى وردت فى خلافه فتناقضت احاديث من لا ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى. و قد روى عنه صلى الله وآله: لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها، و روى أيضا عنه صلى الله عليه وآله: لا تعلقوا الجواهر فى اعناق الخنازير، و عنه صلى الله عليه وآله: نحن معاشر الأنبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهم فنكلم الناس على قدر عقولهم، و عنه صلى الله عليه وآله: ما احد يحدث قوما بحديث لا يبلغه عقولهم الا كان فتنة على بعضهم و عن امير المؤمنين عليه السلام: ان هاهنا لعلوما جمة لو وجدت حملة، و عن على بن الحسين عليهما السلام ابيات مشهورة فى كتمان علمه اولها:

انى لا كتم من علمى جواهره - كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

و امثال ذلك فى طريق الخاصة و العامة كثيرة و قد مرّ الكلام فى هذا الباب مستقصى. و أيضا قد لزم هذا الرجل من اهل الظاهر- و هم الحشوية و الحنابلة و كل من يجرى مجراهم من اصحاب الحديث و ارباب الرواية دون الدراية- ان يكون مؤمن آل فرعون و مثله من يكتم ايمانه من الهالكين الذين يؤذى ريح بطونهم اهل النار و من الذين يلجمهم الله بلجام من النار، لان حقيقة الايمان ليست الا بابا من العلم، بل عمدة ابواب العلوم هى الايمان بالله و ملائكته و كتبه و رسله، و اللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم. و اما قوله عليه السلام: فليذهب الحسن يمينا و شمالا... الى آخره، فالمراد ان الحسن و امثاله من الوعاظ و الحكويين و اصحاب النقول و الروايات ممن سماهم اشباه الناس علماء لكثرة محفوظاتهم و وفور رواياتهم، سيما اذا انضم إليها ما فى - مقدرتهم من تحسين الكلام و ترويح المعنى و تبليغ العبارات و الاستعارات، كثيرا ما يغترون بعلمهم و حالهم و يزعمون ان لا علم الا ما وصل إليهم بالنقل عن الصحابة و التابعين و ليس سوى ذلك علم من علوم الدين، بل لا يكون ما سواه الا من يبدع المبتدعين و ضلالات المتفلسفين، و هذا سفه و غرور اغتر به اكثر علماء الرسوم و وقعوا بهذا الحبل فى مهوى المعطلين و مهبط الجاحدين و مثوى المتكبرين. فنبه عليه السلام امثاله بان الذهاب يمينا و شمالا و الخروج الى البلدان و الاطراف لطلب الحديث و تحرى الاسانيد العالية و جمع الروايات الكثيرة و رؤية الشيوخ مما لا فائدة فيها الا مجرد تحمل الفاظ الاخبار كحملة الاسفار، و ليس فى ذلك من النفع ازيد من وجدان نسخة صحيحة، فيكون غاية هذا السعى يمينا و شمالا و ثمرة هذا التطواف فى الاطراف و التدوار فى الاقطار حصول كتاب لا حصول علم الكتاب. و اما الكتاب فلا يحصل الا من عند الله العزيز الوهاب او عند من اخذ من لدنه علما من اوليائه الذين عندهم علم الكتاب، فان الذين اتوا الكتاب ليسوا كالذين اتوا العلم،

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

(المجادلة-١١)،

وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

(البقرة-۲۶۹).

شرح أصول الكافي ؛ ج ۲ ، ص ۲۶۵

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: يزعم. [ص ۵۱ ح ۱۵] أقول: يدعى ذلك. وبالجملة، إنّ المخالفين يشنعون على المحققين فى أمر التقيّة ويقولون بعدم جوازها، وأرادوا بذلك أنّهم يتركونها حتّى يقع عليهم القتل. قال عليه السلام: فهلك إذن. [ص ۵۱ ح ۱۵] أقول: إشارة إلى قوله تعالى:

«يَكْتُمُ إِيمَانَهُ». قال عليه السلام: مكتوماً. [ص ۵۱ ح ۱۵] أقول: يشير به إلى قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام:

«إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ

إِسْرَارًا». قال عليه السلام: إلاها هنا. [ص ۵۱ ح ۱۵] أقول: يشير إلى صدره يعنى أنّ العلم عندنا والحسن جاهل لا يعلم ولا يرجع إلينا.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۱۷۹

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی] :

شرح: بصرى (به كسر باء يك نقطه و سکون صاد بی نقطه) منسوب است به بصره (به فتح باء). توهم حسن بصرى ناشى شده از نفهمیدن آیت سورة بقره: «

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» .

«و بعد از او جمعی دیگر شریک او شده اند در این توهّم و غافل شده اند از این که پنهان کردن، دو قسم است: اوّل، آنچه از روی هوا و هوس و تأویل یا تخصیص نامعقول است. دوم، آنچه از ترس ظالمان است. و مراد در آیت، قسم اوّل است. و «بیّنات» به معنی محکّمات ناهیه از پیروی ظن و از اختلاف از روی ظن است. و «هُدَىٰ» به معنی امام عالم به جمیع متشابهات و مشکلات است. پس «وَ الْهُدَىٰ» عطف بر «مَا أَنْزَلْنَا» است و ضمیر «بیّنات» راجع به «هُدَىٰ» است که امامت او صریح است در آن. «بَيِّنَاتُ لِلنَّاسِ» اشارت است به این که در معنی آن محکّمات و دلالت آنها بر «هُدَىٰ» اشتباهی نیست اصلاً. پس هر که تأویل یا تخصیص آنها کند، عناد کرده و به محض زبان گفته، برای این که مرجع شود در فتوا و قضا، موافق آیت سورة نحل: »

وَ لَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لِيُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ» ،

«چنانچه مذکور شد در شرح حدیث پنجم این باب. بدان که روافض می گویند که: هر که تأمل از روی انصاف در این آیت کند، می داند که مُقَدِّم روافض کیست و عاقبت حال نواصب چیست. شاید که تخصیص ذکر نوح برای این باشد که اوّل اولوا العزم است، و لهذا اوّل کسی که در قیامت مسؤل از تبلیغ می شود، اوست، چنانچه مذکور است در «كِتَابُ الرَّوَضَةِ» در «حَدِيثُ نُوحٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ - يَوْمَ الْقِيَامَةِ». پس این، منافات ندارد با این که وصی آدم، هبة الله و اولادش پنهان می کردند علم خود را از ترس قابیل و اولاد او، چنانچه مذکور است در «كِتَابُ الرَّوَضَةِ» در ذیل «حَدِيثُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ الشَّجَرَةِ». یعنی: شنیدم از امام محمّد باقر علیه السلام می گفت سخنی بر حالی که نزد او بود مردی از اهل بصره، گفته می شد او را عثمان کور. و آن مرد می گفت که: به درستی که حسن بصری دعوی می کند این را که: جمعی که پنهان کنند علم خود را و نگویند به هر کس، در آتش جهنّم اند. آزار خواهد کرد بوی گندِ درون های ایشان اهل آتش جهنّم را. مرادش این است که:



پیغمبر، تعلیم جمیع احکام دین و بیان جمیع متشابهات قرآن را مخصوص خانواده خود ساخت؛ بلکه هر چه به ایشان گفت، به دیگران نیز گفت و پنهان نکرد. پس گفت امام علیه السلام در ردّ سخن حسن بصری که: پس جهتمی شد در این هنگام، آن مرد مؤمن که از خویشان فرعون بود و الله تعالی در سوره مؤمن گفته که: او پنهان می کرد ایمان خود را؛ چه این قسم کسی، علم خود را نیز اظهار نمی کند. پیوسته علم، پنهان بوده نزد اهلش از زمانی که فرستاده الله تعالی نوح علیه السلام را به پیغمبری. پس گو حسن بصری به راه میانه که الله تعالی قرار داده برای بندگانش نرود و به دست راست و دست چپ رود تا روز قیامت، جزای خود یابد. پس به خدا قسم که یافت نمی شود علم جمیع احکام دین، مگر این جا. مراد، خانواده پیغمبر است. بیان این می آید در حدیث اول باب بیست و دوم. مخفی نماند که حسن بصری از گمراهان بوده و شیخ طبرسی -رحمه الله تعالی- در کتاب احتجاج روایت ها از امیر المؤمنین علیه السلام در مذمت او کرده. یکی آن که او سامری امت محمد است، به این معنی که مردمان بسیار را گمراه خواهد کرد که مریدان اویند و سلسله پیران خود را به او می رسانند. و دیگری آن که شیطان، برادر اوست .

صافی در شرح کافی ؛ ج ۱ ، ص ۳۸۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: لیس إنکاره علیه السلام إنکاراً لمساءة مطلق الکتمان، وقد سبق فی باب بذل العلم -یعنی لأهله- أحادیث فی الحثّ علی الإعلان وعدم الکتمان، بل إنکار لإنکار الحسن البصری شرعیة التقیة وما هو الحقّ من الحقّ. وكان الحسن البصری -لعنه الله- من رؤساء الصوفیة القدریة ومبتدعی طریقتهم المهلکة، لعنهم الله وقصم ظهرهم. والنصّ فی لعنه ولعنهم کثیر کما فی مواضع من الکافی وغیره. والشیخ أبو علی الطبرسی رحمه الله روى فی الاحتجاج روایات فی طعن اللّعين البصری منها: «أنه «سامریّ هذه الأمة» ، ومنها: «أنه «أخو الشیطان» . فإن قیل: كانت التقیة من زمن هابیل وقابیل

فما وجه التخصيص؟ قلنا: لعلّ الوجه أنّ نوحاً عليه السلام أوّل العزم عليهم السلام. ويجىء في كتاب الروضة أنّ نوحاً عليه السلام أوّل مسؤول في القيامة عن التبليغ؛ لأنّه أوّل أوّل العزم عليهم السلام. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «البصرى» بكسر الباء: نسبة إلى البصرة بفتحها. نشأ توهم الحسن البصرى من عدم فهمه قوله تعالى في سورة البقرة:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ». وغفل عن أنّ الكتمان على قسمين: الأوّل: ما يكون بالرأى والقياس، وهوى النفس، والتأويل الباطل، أو التخصيص كذلك. والثاني: ما يكون تقيّةً. والمراد في الآية القسم الأوّل. و«البيّنات» بمعنى المحكمات الناهية عن اتّباع الظنّ، والاختلاف ظنّاً. و«الهدى»: الإمام العالم بجميع المتشابهات والمشكلات، ف«الهدى» عطف على «ما أنزلنا»: وضمير «بيّنناه» للهدى الذي آياته صريحة في ذلك. و«بيّنناه للناس» دلالة على أنّ في معنى تلك المحكمات ودلالاتها على الهدى لا اشتباه أصلاً. وقصد اللّعين البصرى من كلامه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكتّم علمه ولم يخصّص أهل بيته بتعليمه، بل علّم جميع الأمة بما علم، فقال عليه السلام ردّاً على اللّعين: «فهلك إذن» إلى آخره. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «فهلك إذن مؤمن آل فرعون» بكتمانه إيمانه ومعرفته بالله. والحاصل: أنّه كيف يكون الكتمان قبيحاً موجباً للعقاب، وكان المؤمنون يكتُمون تقيّةً كمؤمن آل فرعون. وفي العلوم الحقيقيّة الفائضة من المبدأ على أوّل العزم ما يتقى فيه عامّة الناس ولا يجوز إظهارها بينهم. «وما زال هذا العلم مكتوماً منذ بعث الله نوحاً»، وكان مطلب اللّعين من ادّعائه ذلك [إظهار] أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن عنده علم سوى ما اشتهر بين الناس وفي أيديهم من أحاديثه، ولم يكن عند أمير المؤمنين عليه السلام علم بغير ما اشتهر، وتكذيب من يدعى أنّ عنده علم من علوم النبيّ صلى الله عليه وآله وغير ما فى أيدي الناس، فأبطل عليه السلام [قوله] رده بأنّ الكتمان عند التقيّة أو الحكمة المقتضية له طريقة مستمرّة منذ زمن نوح عليه السلام إلى الآن. «فليذهب الحسن» الذى يزعم انحصار العلم فيما فى أيدي الناس «يميناً وشمالاً، فوالله، لا يوجد العلم إلاها هنا» أى عند أهل البيت الذين اتّمتهم رسول الله صلى الله عليه وآله على علومه، وهى عندهم عليهم السلام [مكتوبة].

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٠٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله عليه السلام فهلك أذن: أى إن كان الكتمان مذموماً يكون مؤمن آل فرعون هالكا حيث قال تعالى فيه

وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ

ولما كان غرض الحسن إظهار أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن عنده علم سوى ما فى أيدى الناس و تكذيبهم عليهم السلام فيما يدعون أن عندهم من علوم النبى وإسرايه ما ليس فى أيدى الناس، وأنهم يظهرن من ذلك ما يشاءون و يكتمون ما يشاءون للتقية و غيرها من المصالح، أبطل عليه السلام قوله بأن الكتمان عند التقية أو الحكمة المقتضية له طريقة مستمرة من زمن نوح عليه السلام إلى الآن، فليذهب الحسن الذى يزعم انحصار العلم فيما فى أيدى الناس يمينا و شمالا أى إلى كل جهة و جانب ليطلبه من الناس، فإنه لا يوجد عندهم أكثر المعارف و الشرائع. قوله عليه السلام إلا هيهنا، لعله أشار إلى صدره الشريف أو إلى مكانه المنيف أو إلى بيت النبوة و الخلافة.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٧٣

\*\*\*\*\*

**(١٧) باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة و...**

**اشاره**

١٧ \_ باب (٦) رواية الكتب والحديث (٧)

## ١- الحديث

١٤٣ / ١ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَوْلُ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (٨) قَالَ: «هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ (٩) الْحَدِيثَ، فَيُحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ، لَا يَزِيدُ

ص: ١٢٦

---

١-١ . «يُحْسِنُونَ» أَي يَعْلَمُونَ، يُقَالُ: أَحْسَنَ الشَّيْءَ، أَي تَعَلَّمَهُ وَعَلِمَهُ حَسَنًا، أَوْ الْمَعْنَى: مَا يَأْتُونَ بِهِ وَيَعِدُّونَهُ حَسَنًا مِنَ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ . أَنْظِرْ : الْقَامُوسُ الْمَحِيطُ ، ج ٢ ، ص ١٥٦٤ (حَسَنٌ)؛ شَرْحُ الْمَازَنْدَرَانِي ، ج ٢ ، ص ٢٤٨؛ الْوَافِي ، ج ١ ، ص ٣٠٥؛ مِرَاةُ الْعُقُولِ ، ج ١ ، ص ١٧٢ .

٢-٢ . الْإِخْتِصَاصُ ، ص ١ ، بِسَنَدِهِ عَنِ الْكَلِينِيِّ . تَحْفَ الْعُقُولِ ، ص ٢٠٨ الْوَافِي ، ج ١ ، ص ٣٠٤ ، ح ٢٥٠ .

٣-٣ . فِي «بِرِّ» وَحَاشِيَةِ «ض» : «أَبَا عَبْدِ اللَّهِ» .

٤-٤ . فِي «و» وَ«بِرِّ» وَالْوَسَائِلُ : «تَوْذِي» .

٥-٥ . بَصَائِرُ الدَّرَجَاتِ ، ص ٩ ، ح ١ ، بِسَنَدِهِ عَنِ ابْنِ عُثْمَانَ، مَعَ اخْتِلَافٍ يَسِيرٍ؛ وَفِيهِ، ص ١٠ ، ح ٥ ، بِسَنَدٍ آخَرَ، مَعَ اخْتِلَافٍ الْوَافِي ، ج ١ ، ص ٢٢٤ ، ح ١٥٥؛ الْوَسَائِلُ ، ج ٢٧ ، ص ١٨ ، ح ٣٣٠٩٥ .

٦-٦ . فِي «بِس» : «فَضْلٌ» .

٧-٧ . فِي شَرْحِ صَدْرِ الْمُتَأَلِّهِينَ : - «وَالْحَدِيثُ» .

٨-٨ . الزَّمْرُ (٣٩) : ١٨ .

٩-٩ . فِي «ف» : «يَسْتَمِعُ» .

فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ» (۱).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو بصیر از امام صادق علیه السلام راجع بآیه (۱۸ سوره ۳۹) کسانی که گفتارها را میشنوند و از بهترش پیروی میکنند پرسید حضرت فرمود: او مردیست که حدیثی را شنود سپس آن را چنان که شنیده بی کم و زیاد باز گوید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- ابو بصیر گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: گفته خدای جل ثناؤه (۱۸ سوره ۳۹): «آن کسانی که گفته را گوش کنند و از بهترش پیروی کنند» چه معنی دارد؟ فرمود: آن مردی است که حدیثی را بشنود و چنانچه شنیده باز گوید نه بر آن بیفزاید و نه از آن بکاهد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- ابو بصیر می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: گفته خدای عز و جل «آن کسانی که سخنان را گوش کنند و از بهترینش پیروی نمایند (زمر/۱۸)» چه معنی دارد؟ فرمود: مراد مردی است که حدیثی را بشنود پس آن طور که شنیده بدون کم و زیاد بازگو کند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۲۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن ابیه، عن ابن ابی عمیر عن منصور بن یونس». بزرج بضم الباء المنقطه تحتها نقطه و ضم الزای و اسکان الراء و الجیم اخیرا ابو یحیی و قیل ابو سعید من اصحاب الکاظم علیه السلام، قال الشیخ: انه واقفی و قال النجاشی: انه ثقة روی عن ابی عبد الله علیه السلام، و الوجه عندی التوقف فیما یرویه و الرد لقوله لوصف الشیخ له بالوقف. و قال الکشی عن حمدویه عن الحسن بن موسی، عن محمد بن الاصبغ عن ابراهیم، عن عثمان بن القاسم بن منصور بن یونس بزرج جحد النص علی الرضا علیه - السلام لاموال كانت فی یده. «عن ابی بصیر قال قلت لابی عبد الله علیه السلام قول الله جل ثناؤه:

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ

(الزمر-۱۸)، قال: هو الرجل یسمع الحدیث فیحدث به کما سمعه لا یزید فیہ و لا ینقص. هذه الذی ذکره علیه السلام احد وجوه معانی هذه الآیة و لیس اذا اخذ معنی من آیة یکون شرطه ان لا یکون لها معنی سواه، نعم! يجب ان لا یکون لها معنی یضاده او یناقضه، و الاقرب آیة یکون لها معان کثیرة

غير محصورة كلها صحيحة حسب درجات الافهام. قال بعض العلماء: لكل آية سنون الف فهم و ما بقى من فهمها اكثر، وقال اخر: القرآن نحو من سبعة و سبعين الف الف علم و مائتى علم و قال ابن مسعود: من اراد علم الاولين فليثور القرآن.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ , ص ٢٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام:

«أَحْسَنُهُ». [ص ٥١ ح ١] أقول: يشعر بأن نقل معنى الحديث حسن لكن نقله بلفظه أحسن، والمجرور يعود إلى «الاتباع» وهو مفعول مطلق من غير لفظه، ومفعول «يتبعون» محذوف هو القول، أى يتبعون القول أحسن اتباع. تقول: اتبعت فلاناً على وزن «افتعلت» إذا مشيت خلفه لا يتقدم عليه أصلاً بزيادة أو نقصان أو تبديل فى المعنى. وإنما كان هذا أحسن اتباع؛ لأن نقل الحديث بالمعنى حسن، فالنقل باللفظ أحسن اتباع. قال عليه السلام: قال هو. [ص ٥١ ح ١] أقول: الضمير المفرد راجع إلى ما يشتمل عليه الجمع من المفرد. قال عليه السلام: كما سمعه. [ص ٥١ ح ١] أقول: أى بلفظه لا بمعناه فقط.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ١٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: توضیح این آیت شده در شرح حدیث دوازدهم باب اول. و مضمون این حدیث می آید در «کتاب الحجّة» در حدیث هشتم «بَابُ التَّسْلِيمِ وَ فَضْلِ الْمُسْلِمِينَ» که باب نود و چهارم است. ضمیر هُوَ راجع به أَحْسَنُهُ است، یا راجع به قائلِ أَحْسَنُهُ است که مفهوم است از کلام؛ و بنا بر اول،

الرَّجُلُ به تقدیر «قَوْلُ الرَّجُلِ» است. و بر هر تقدیر، حصر، مبنی بر این است که این، آخر مراتب پیرویِ أَحْسَنِ قَوْلٍ است؛ زیرا که مؤخَّر است از پیرویِ «

أَحْسَنَ الْحَدِيثِ»

«و»

أَحْسَنَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ»

«که در سوره زمر است و مذکور شد در شرح فقره اول حدیث دوازدهم باب اول. پس مشتمل است بر جمیع مراتب پیرویِ أَحْسَنِ قَوْلٍ. و وجه بهتر بودن روایت لفظ حدیث بعینه از نقل بِالْمَعْنَى می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث اول باب صد و دوم که «بَابُ مَا أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالنَّصِيحَةِ لِأَيُّمَةِ الْمُسْلِمِينَ» تا آخر است. و شاید که این نوید برای مؤمنانِ زمانِ غیبت قائم آل محمد علیهم السَّلام باشد، یا برای مؤمنانِ غایبان از امام زمان در هر زمانی باشد. یعنی: گفتم امام جعفر صادق علیه السَّلام را که: کیست مراد در قول الله -جَلَّ ثَنَاؤُهُ- در سوره زمر:»

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ

«[الآية]: پس نوید ده-ای محمد-بندگان مرا که گوش می دارند سخن را، به این معنی که خودرایی نمی کنند، پس پیروی می کنند بهتر سخن را؟ گفت که: آن بهتر سخن، سخن مردی است که می شنود حدیث ما را، پس نقل می کند آن را، چنانچه شنیده. زیاد نمی کند بر آن چیزی و کم نمی کند از آن چیزی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۸۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:



هدية: فى العنوان: (رواية الكتب) يعنى باب رواية كتب الحديث والدعاء عن روايتها من طريق الإمامية. (والحديث) يعنى ورواية الحديث فى باب نقل الحديث. (وفضل الكتابة) أى كتابة الحديث. (والتمسك بالكتب) أى وفصل التمسك بكتب الحديث. وصدر الآية فى سورة الزمر:

«فَبَشِّرْ عِبَادِ\* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ»

الآية. وهذا أحد معانى هذه الآية. وقد مضى لها معنى آخر فى حديث هشام، الثانى عشر من الباب الأول. (لا يزيد فيه ولا ينقص منه) يعنى فى معناه، ومن معناه، بدليل الأخبار الآتية إن شاء الله تعالى. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: يعنى هذا باب الأحاديث المنسوبة إلى نقل الكتب من رواة الحديث، والأحاديث المنسوبة إلى نقل الحديث، وفصل كتابة الحديث، وفصل حفظ كتب الحديث ومحافظتها للتمسك بها، والعمل بمضمونها. وفى آية سورة الزمر «هو» راجع إلى «أحسنه»، أو إلى قائل أحسنه المفهوم من السياق. فعلى الأول يقدر: «قول الرجل». والحصر على التقديرين بناءً على أن هذا آخر مراتب اتباع أحسن القول؛ لتأخره عن اتباع

«أَحْسَنَ الْحَدِيثِ»

و

«أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ»

أحسن ما أنزل إليكم من ربكم فى سورة الزمر، فتشتمل على جميع مراتب الاتباع لأحسن القول. وسيجىء الوجه لألوية رواية لفظ الحديث بعينه من نقله بالمعنى فى كتاب الحجّة فى الأول من الباب الثانى والمائة باب ما أمر النبى صلى الله عليه وآله بالنصيحة لأئمة المسلمين. ولعلّ هذه البشارة لمؤمنى زمن الغيبة، أو للغائبين عن الإمام فى أىّ زمان كانوا. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «والتمسك بالكتب» قصده - طاب ثراه - أنّ أصحاب العصمة عليهم السلام جمعوا أحاديثهم وكتبوا كتباً من أحاديثهم بأمرهم عليهم السلام؛ ليعمل بها الشيعة فى زمن الغيبة الكبرى، وتلك

الكتب صار مجمعاً على صحتها بين جمع من أصحاب العصمة عليهم السلام، فتعين العمل بها لا بالخيلات الظنية . وقال السيد الأجلّ النائيني: «هو الرجل» أى المستمع للقول المتبع أحسنه هو الرجل يسمع الحديث ويحفظه، فيحدث به ويرويّه كما سمعه بلا زيادة ونقصان. فالاتباع عبارة عن السلوك بقول راويه مسلك ما سمعه وحدثه به، واقتداً واقتفاً لأثره، والاحتذاء حذائه بلا زيادة ونقصان، وأحسن القول أكثره حسناً، وهو المحكم الباقي مرّ الدهور حكمه، فقوله تعالى:

«أَحْسَنَهُ»

مفعول لقوله:

«فَيَتَّبِعُونَ»

كما فى قوله تعالى:

«وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٠٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

موثق. قوله عليه السلام فيحدث به كما سمعه، لعله عليه السلام جعل الأحسن مكان المفعول المطلق و الضمير راجع إلى الأتباع كما أوأنا إليه فى حديث هشام، فالمعنى أن أحسن الاتباع أن يرويّه كما سمعه بلا زيادة ونقصان ويومئ إلى جواز النقل بالمعنى بمقتضى صيغة التفضيل، و على ما ذكرنا سابقا من التفسير المشهور يكون تفسير المعنى الاتباع أى اتباع الأحسن لا يكون إلا بأن يتبعه قولاً و فعلاً من غير زيادة و نقص، و يؤيد الأخير قوله تعالى

وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ .

مرآة العقول ؛ ج ۱ ، ص ۱۷۳

\*\*\*\*\*

## ۲- الحديث

۱۴۴ / ۲ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ :

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : أَسْمَعُ الْحَدِيثَ مِنْكَ، فَزَيْدٌ وَأَنْقُصُ؟ قَالَ: «إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ، فَلَا بَأْسَ» (۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

محمد بن مسلم گوید بامام صادق علیه السلام عرض کردم: من از شما حدیث می‌شنوم و در آن کم و زیاد می‌کنم. فرمود: اگر مقصودت بیان معانی آن باشد عیب ندارد: (اگر مقصودت شرح و توضیح باشد بنحوی که معنی را تغییر ندهد عیب ندارد).

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- محمد بن مسلم گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: من از شما حدیثی بشنوم و زیاد و کم تعبیر کنم؟ فرمود: اگر مقصود بیان معانی آن باشد عیب ندارد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- محمد بن مسلم می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من حدیثی را از شما می شنوم و می خواهم به همان لفظ که شنیده ام بازگو کنم ولی به خاطر نمی آورم، فرمود: عمدا فراموش می کنی؟ گفتم: نه فرمود: معانی را درست ادا می کنی؟ عرض کردم: آری، فرمود: اشکالی ندارد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۲۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«اخبرنا محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي». ، لم اجد هذا الاسم في كتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زيد».

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۲۶۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: عن محمد بن مسلم صحىحة محمد بن مسلم هذه ناصة على جواز الرواية بالمعنى اذا كانت بزيادة فى المعانى، ولكن انما تسويغ ذلك لخبير بقواعد الالفاظ و الاعراب بصير بمسالك المعانى و المفاهيم، و منهم من يقول انما جواز الرواية بالمعنى فى غير الاحاديث النبوية، لانه صلى الله عليه و آله أفصح من نطق بالضاد و فى تراكيبه أسرار و دقائق لا يوقف عليها الا بتلك الهيئات التركيبية كما هى عليها، و قد قال صلى الله عليه و آله «نضر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها و وعها و أداها كما سمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، و رب حامل فقه الى من هو أفقه منه». و عندى أنه لا فرق فى ذلك بين أحاديثه و أحاديث أوصيائه المعصومين صلى الله و سلم عليه و عليهم، فان كلا منهم أبو عذرة الفصاحة و ابن بجدة البلاغة. و الحق أن الرواية بالالفاظ المسموعة ثم التفسير ببسط المعانى و شرح المقاصد أحوط فى الدين و أصون للسنة.

التعليقة على كتاب الكافى؛ ج ١، ص ١١٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: و أنقص. [ص ٥١ ح ٢] أقول: أى فى اللفظ حين الرواية عنك، و استعمل المضارع لحكاية الحال الماضية و الدلالة على الاستمرار. قال عليه السلام: قال: إن كنت. [ص ٥١ ح ٢] أقول: ولم يقل: إن أردت؛ لتطابق السؤال، فإنّ زيادة «كان» بعد «إن» الشرطيّة تقلب المضارع إلى الماضى، فهو بعد «كان» للاستمرار فى الماضى. و قوله: «معانيه»، المجرور يعود إلى الحديث، أى جهاته المقصودة منه حسب اقتضاء كلّ مقام كما يقتضيه البلاغة. و المقصود بإرادة المعانى ذكرها كما هو حقّها و ذلك إرادة المعانى الالفاظ المناسبة لها على البصيرة.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٨٠

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: گفتم امام جعفر صادق علیه السلام را که: می شنوم حدیث را از تو. پس در نقل به دیگران زیاد و کم در لفظ می کنم. آیا جایز است یا نه؟ گفت که: اگر با زیاد و کم در لفظ، زیاد و کم در معنی نیست و اراده همگی معنی های حدیث می کنی، پس باکی نیست و جایز است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۸۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: رخصة فی نقل الحدیث بالمعنی وإن زید فی لفظه أو نقص منه إذا لم یخلاً بالمعنی المقصود من لفظه، واحداً كان أو أكثر . قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: یعنی «فلا بأس»؛ إذ لم یوجب الزیادة أو النقصان فی اللفظ الزیادة والنقصان المختلّ فی المعنی بوجه فی وجوهه إذا كان ذا معانی. وقال السیّد الأجلّ النائینی رحمه الله: «فأزید وأنقص» أي عندما أُحدّث به وأرویه. والمراد السؤال عن جواز الزیادة والنقصان فیما یسمع من الحدیث عند روايته، فأجاب علیه السلام بقوله: «إن كنت تريد معانیه» أي أن یقصد بالزیادة والنقصان إفادة معانیه، أو إن كنت تقصد حفظ معانیه، فلا یختلّ بالزیادة والنقصان «فلا بأس» بأن تزید أو تنقص .

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۱، ص ۵۰۷

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحيح. قوله عليه السلام إن كنت تريد معانيه: أى إن كنت تقصد حفظ معانيه فلا تختل بالزيادة و النقصان، فلا بأس بأن تزيد و تنقص فى العبارة، و قيل: إن كنت تقصد و تطلب بالزيادة و النقصان إفادة معانيه فلا بأس، و على التقديرين يدل على جواز نقل الحديث بالمعنى، و تفصيل القول فى ذلك أنه إذا لم يكن المحدث عالما بحقائق الألفاظ و مجازاتها و منطوقها و مفهومها و مقاصدها لم تجز له الرواية، و أما إذا كان بما بذلك فقد قال طائفة من العلماء لا تجوز إلا باللفظ أيضا، و جوز بعضهم فى غير حديث النبى صلى الله عليه و آله و سلم فقط، قال: لأنه أفسح من نطق بالضاد، و فى تراكيبه أسرار و دقائق لا يوقف عليها إلا بها كما هى، لأن لكل تركيب معنى بحسب الوصل و الفصل و التقديم و التأخير و غير ذلك لو لم يراع ذلك لذهبت مقاصدها، بل لكل كلمة مع صاحبها خاصية مستقلة كالتخصيص و الاهتمام و غيرها، و كذا الألفاظ المشتركة و المترادفة، و لو وضع كل موضع الآخر لفات المعنى المقصود، و من ثم قال النبى صلى الله عليه و آله نصر الله عبدا سمع مقالتي و حفظها و وهاها و أداها كما سمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، و رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، و كفى هذا الحديث شاهدا بصدق ذلك، و أكثر الأصحاب جوزوا ذلك مطلقا مع حصول الشرائط المذكورة، و قالوا: كلما ذكرتم خارج عن موضوع البحث لأننا إنما جوزنا لمن يفهم الألفاظ، و يعرف خواصها و مقاصدها، و يعلم عدم اختلال المراد بها فيما أداها، و قد ذهب جمهور السلف و الخلف من الطوائف كلها، إلى جواز الرواية بالمعنى إذا قطع بأداء المعنى بعينه، لأنه من المعلوم أن الصحابة و أصحاب الأئمة عليه السلام لم يكونوا يكتبون الأحاديث عند سماعها، و يبعد بل يستحيل عادة حفظهم جميع الألفاظ على ما هى عليه، و قد سمعوها مرة واحدة خصوصا فى الأحاديث الطويلة مع تطاول الأزمنة، و لهذا كثيرا ما يروى عنهم المعنى الواحد بألفاظ مختلفة، و لم ينكر ذلك عليهم، و لا يبقى لمن تتبع الأخبار فى هذا شبهة، نعم لا مزية فى أن روايته بلفظه أولى على كل حال، لا سيما فى هذه الأزمان لبعده العهد و فوت القرائن و تغير المصطلحات، و بالغ بعضهم فقال: لا يجوز تغيير قال النبى إلى قال رسول الله و لا عكسه و هو عنت بين بغير ثمرة، و قال بعض الأفاضل: نقل المعنى إنما جوزوه فى غير المصنفات، أما المصنفات فقد قال أكثر الأصحاب لا يجوز حكايتها و نقلها بالمعنى، و لا تغيير شىء منها على ما هو المتعارف و هو أحوط

\*\*\*\*\*

### ۳- الحدیث

۱۴۵ / ۳. وَعَنْهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنِ ابْنِ سِنَانٍ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي أَسْمَعُ الْكَلَامَ مِنْكَ، فَأُرِيدُ أَنْ أُرْوِيَهُ كَمَا سَمِعْتُهُ مِنْكَ فَلَا يَجِيءُ (۳)؟ قَالَ: «فَتَعَمَّدُ (۴) ذَلِكَ؟». قُلْتُ: لَا، فَقَالَ: «تُرِيدُ الْمَعَانِي؟». قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: «فَلَا بَأْسَ» (۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن فرقد گوید: بامام صادق علیه السلام گفتم سخنی از شما میشنوم میخواهم بالفاظی که شنیده ام روایت کنم بخاطرم نمیآید. فرمود: عمدا فراموش میکنی گفتم: نه فرمود: مقصودت معانی کلام من است گفتم بلی، فرمود: عیب ندارد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:



۳- داود بن فرقد گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: من حدیثی از شما می شنوم و می خواهم به همان لفظ که شنیدم روایت کنم و به خاطر نمی آید، فرمود: عمدا فراموش می کنی؟ گفتم: نه، فرمود: معانی را درست ادا می کنی؟ گفتم: آری، فرمود: عیب ندارد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- ابن فرقد می گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم سخنی از شما شنیده ام می خواهم عین همان الفاظ و کلمات را بیاورم ولی بخاطر نمی آید فرمود: آیا عمدا فراموش می کنی؟ عرض کردم خیر. فرمود: هدف بیان معانی گفتار من است. گفتم: آری. فرمود: عیبی ندارد (که این معانی را با الفاظ خود برسانی).

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۲۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال علیه السلام: فتعمّد. [ص ۵۱ ح ۳] أقول: قال بعض من عاصرناه في معناه: تتعمّد من باب التفعّل، أي تقصد. وهذا كما ترى؛ إنّ عدم العمد ظاهر من قول الراوي حيث قال: فأريد أن أرويه كما

سمعتَه منك، فلا يجىء. ثم لا يخفى جواز أن يكون من «عمد البعير» إذا انفضح داخل سنامه من الركوب، وظاهره صحيح فهو بعير عمَد بفتححتين. فى نهج البلاغة المكرّم فى شأن الأشر النخعى عليه السلام «لله بلاء فلان، فلقد قوم الأود وداوى العمَد» أمّا الأود، فهو المعوجّ، وأمّا العمَد فهو ذلك الداء فى سنام البعير. فحينئذٍ من الجائز أن يكون معنى الحديث: أفتجعل الحديث الذى تنقله فاسدًا الباطن، صحيح الظاهر بإشعاره بأنّه يرويه كما سمعه من دون أن يدلّ بلفظه على أنّه ليس كما سمعه، فعينه تدليس أو تخل بشىء من معانيه فقال الراوى.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٨٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: الإعماد و التعميد: چیزی را صاحب عمد کردن. و عمَد (به فتح عين بی نقطه و فتح میم) آن است که کوهان شتر، پر از چرک و خون باشد و ظاهرش صحیح باشد. و نفاق را به تشبیه، عمَد می گویند، چنانچه امیر المؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه گفته در مدح محمد بن ابی بکر که: «لله بلاء فلان، فلقد قوم الأود، و داوى العمَد» تا آخر: برای خداست سعی فلان کس، به این معنی که محلّ تعجب و به غایت عظیم است، مانند فعلی که غیر الله تعالی قادر بر آن نباشد؛ چه هر آینه به تحقیق، راست کرد کجی را که در خود می دید، از میل سوی پدر خود، و دوا کرد مرض نفاق را که در خود می دید، از میل سوی پدر خود. یعنی: گفتم امام جعفر صادق علیه السلام را که: به درستی که من می شنوم سخن را از تو. پس می خواهم که نقل کنم آن را به دیگران، چنانچه شنیده ام آن را از تو بی کم و زیاد در لفظ. پس به یادم نمی آید. گفت که: آیا پس، ظاهر خوب، باطن بد، می کنی سخن را؟ به این معنی که مردمان را به گمان می اندازی که لفظ آنچه نقل می کنی، لفظ من است؟ گفتم که: نه. پس گفت که: آیا اراده جمیع معنی های سخن من می کنی بی کم و زیاد؟ گفتم که: آری. گفت که: پس باکی نیست.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: (فلا يجىء) أى فلا أقدر عليه؛ لأنه نسي خصوص اللفظ، أو لعسر الإفهام، أو لغرض آخر. فى بعض النسخ: «فتعمد» من عمده-كضرب-:قصده كتعمده، يعنى:أفتريد حنياً؟فالتقدير:«أفقد تتعمد أن ترويه بغير لفظ عمداً لا لغرض صحيح، أو نسيان خصوص اللفظ». (قلت:لا، فقال تريد المعانى؟) أى بيان المعانى لمكان النسيان، أو لغرض آخر؟ (قلت:نعم، قال:فلا بأس) فى «فلا بأس»كسابقه دلالة صريحة-كظاهر الآية-فيه على جواز نقل الحديث بالمعنى على الوجه الصحيح، إلا أن نقله بألفاظه على ما سمع أولى بالاتفاق؛ لوجوه بينة. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «فتعمد ذلك»على الخطاب المعلوم من الإفعال، أو التفعيل، والإعماد والتعميد:جعل الشيء ذا عمد.والعمد-بالتحريك-:جراحة سنام الإبل من تحت الجلد مع صحّة ظاهر الجلد.يعنى فلا يجىء بخاطرى كما سمعت.قال:أفتجعل الكلام حسن الظاهر وسىء الباطن؟بمعنى أنك تخيل الناس بذلك أن اللفظ الذى تلفظ به هو لفظك؟«قلت:لا، فقال:تريد المعانى؟»يعنى جميع معانيه بلا زيادة ونقصان؟«قلت:نعم، قال:فلا بأس». وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «فلا يجىء»أى هل يجوز فيما سمعته منك وأريد أن أرويه كما سمعته بألفاظه فلا يجىء كذلك؟ قال عليه السلام فى جوابه:«فتعمد ذلك؟»يقال:تعمدته:إذا قصدته كعمدته، أى أتقصد اللفظ وتريد به روايته بألفاظه جميعاً؟فقال السائل:«لا، فقال عليه السلام:تريد المعانى؟»أى روايته بمعانيه من غير محافظة على اللفظ؟فقال السائل:«نعم، فقال عليه السلام:فلا بأس»أى إذا كنت بصدد نقل المعنى، فلا بأس بعدم المحافظة على اللفظ. ويحتمل أن يكون «فتعمد» من المجرد.يقال:عمدت الشيء، أى أقمته بعماد، أو «فتعمد»من الإفعال.يقال:أعمدته جعلت تحته عماداً، ويكون المعنى:أفتضمّ إليه شيئاً من عندك تُقيم به وتصلحه كما يقام الشيء بعماد يعتمد عليه؟فقال السائل:«لا، فقال عليه السلام:تريد

المعاني» وتقصدها وتحفظها من الزيادة والنقصان؟ فقال السائل: «نعم، فقال: فلا بأس» فى النقل بالمعنى .

الهدايا لشعبة أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٥٠٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام فتعمد ذلك: بالتائين و فى بعض النسخ بحذف إحداهما للتخفيف و التعمد القصد يقال تعمدت الشيء أى قصدته، يعنى أتعمد ترك حفظ الألفاظ و عدم المبالاة بضبطها، أو أنت نسى يقع ذلك منك بغير تقصير، أو المعنى أفتقصد و تريد أن ترويه كيف ما يجىء زائدا على إفادة المعنى المقصود أو ناقصا عنه قال: تريد المعانى أى أ تريد رواية المعانى و نقلها بألفاظ غير مسموعة و عبارات مفيدة من غير زيادة و نقصان فيها، و يمكن أن يقال: لما كان قول السائل يحتمل وجهين أحدهما عدم المجيء أصلا، و الآخر عدمه بسهولة استفهم عليه السلام و قال: أفتقصد عدم المجيء و تريده عمدا و تترك اللفظ المسموع لأجل الصعوبة فأجاب السائل بأن المراد الأمر الأول، و ما فى بعض النسخ من قوله: فتعمد بالتاء الواحدة قيل: يجوز أن يكون من المجرد يقال: عمدت الشيء فانعمد، أى أقمته بعماد معتمد عليه، أو من باب الأفعال يقال أعمدته أى جعلت تحته عمادا، و المعنى فى الصورتين أفتضم إليه شيئا من عندك تقيمه و تصلحه به، كما يقام الشيء بعماد يعتمد عليه.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٧٥

\*\*\*\*\*

٤ - الحديث

١٤٦ / ٤ . وَعَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْحَدِيثُ أَسْمَعُهُ مِنْكَ أَزْوِيهِ عَنْ أَبِيكَ، أَوْ أَسْمَعُهُ مِنْ أَبِيكَ أَزْوِيهِ عَنْكَ؟ قَالَ: «سَوَاءٌ، إِلَّا أَنَّكَ تَزْوِيهِ عَنْ أَبِي أَحَبُّ إِلَيَّ» .

ص: ١٢٧

١-١ . الكافي، كتاب الحجّة، باب التسليم وفضل المسلمين، ح ١٠٢٥؛ والاختصاص، ص ٥، بسندهما عن أبي بصير، مع اختلاف يسير الوافي، ج ١، ص ٢٢٧، ح ١٥٧؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٧٩، ح ٣٣٢٥٣؛ البحار، ج ٢، ص ١٦٤، ذيل ح ٢٤.

٢-٢ . الوافي، ج ١، ص ٢٢٧، ح ١٥٨؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٨٠، ح ٣٣٢٥٤؛ البحار، ج ٢، ص ١٦٤، ذيل ح ٢٤.

٣-٣ . في البحار: «ذلك».

٤-٤ . هكذا في «ب، ض، و، بس، بع، بف، جط» و حاشية «ج، ف، بج، جو» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والوافي ومرآة العقول . وفي «ف»: «تعمّدت». وفي بعض النسخ والمطبوع و حاشية ميرزا رفيعا: «فتعمّدت».

٥-٥ . الوافي، ج ١، ص ٢٢٨، ح ١٥٩؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٨٠، ح ٣٣٢٥٥؛ البحار، ج ٢، ص ١٦٤، ذيل ح ٢٤.

وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِجَمِيلٍ: «مَا سَمِعْتَ (١) مِنِّي فَازْوِيهِ عَنْ أَبِي» (٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو بصیر گوید بامام صادق علیه السلام عرض کردم: حدیثی را از شما بشنوم و از پدرتان روایت کنم یا از پدرتان بشنوم و از شما روایت کنم چطور است؟ فرمود: فرقی ندارد جز اینکه اگر از پدرم روایت کنی دوست تر دارم. و آن حضرت. بجمیل فرمود: آنچه از من میشنوی از پدرم روایت کن.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- ابو بصیر گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: حدیثی از زبان شما شنوم و از پدرت روایت کنم یا از پدرت شنیدم از شما روایت کنم؟ فرمود: فرقی ندارد جز اینکه از قول پدرم روایت کنی دوست تر دارم، آن حضرت به جمیل فرمود: هر چه از خود من بشنوی از پدر من روایت کن.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۴- ابو بصیر می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردم می آیند تا حدیث شما را از من بشنوند و من وقتی می خوانم حوصله ام سر می رود و توانائی ندارم؟ فرمود: از اول کتاب حدیث و از وسط آن و از آخر آن حدیثی بخوان (تا خسته نشوی).

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۱۲۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«اخبرنا محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابى الحسين الفارسى». ، لم اجد هذا الاسم فى كتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زيد». بن اسلم التنوخى المدنى من اصحاب الصادق عليه السلام، «عن ابيه».

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٢٧١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله رحمه الله: عن على بن أبى حمزة هو البطائى قائد أبى بصير المكفوف لا ابن أبى حمزة الثمالى.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١١٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: الحديث أسمع. [ص ٥١ ج ٤] أقول: تعريفه للعهد الذهنى، فيصح وصفه بجملة «أسمعه منك» وخبره «أرويه عن أبيك» أو خبر بعد خبر. وقوله: «سواء» خبر مبتدأ محذوف، أى

حدیثی و حدیث ابی سوا. و قوله: «أحبّ إليّ» أي من الرواية عنّي؛ لأنّ الرواية عمّن مضى أوفق تقيّةً في الصورتين جميعاً، وأبعد من الكذب في صورة السماع من الأول. قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام. [ص ۵۱ ح ۴] أقول: يحتمل أن يكون من «يكون» من كلام أبی بصير، فيكون من تتمّة الحديث ومسنداً، وأن يكون من كلام محمّد بن يعقوب، فيكون حديثاً آخر مرسلًا. قال عليه السلام: فاروه عن أبی. [ص ۵۱ ح ۴] أقول: ذلك للتقيّة.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۱۸۱

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: گفتم امام جعفر صادق عليه السلام را که: حدیث می شنوم آن را از تو. آیا جایز است که روایت کنم آن را از پدر تو؟ یا می شنوم آن را از پدر تو. آیا جایز است که روایت کنم آن را از تو؟ گفت که: روایت از من و از پدرم برابر است در مطابقت واقع در هر یک از دو صورت؛ لیک این قدر هست که روایت تو آن را از پدرم در هر یک از آن دو صورت، محبوب تر است سوی من برای تقيّه؛ چه بر امام رفته، گرفت و گیری نیست. و گفت امام جعفر صادق عليه السلام جميل را که: آنچه را که شنیدی از من، نقل کن از پدر من برای تقيّه.

صافي در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۹۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (قال سوا) لأنّ علومهم عليهم السلام من معدن واحد، وهم من نور واحد. ووجه الاستثناء كثير، منها التقيّة، وسرعة بعض الطباع، وتذكير الإمام السابق. وله فوائد شتى، منها تذكّر وجوب وجود



إمامٍ فى كلِّ عصرٍ من الأعصار، ووصيَّته لخلفه ومطابقة قول الوصيِّ والموصى، وغير ذلك، كرجحان علوِّ السند، وقرب الإسناد من النبيِّ عليه السلام عند الناس فى قبول الرواية. وتوقّف الواقفة على الأب، فلا يكون حجّة عليهم من الوجوه والفوائد. (وقال أبو عبدالله عليه السلام) كلام ثقة الإسلام، أو أبى بصير، أو غيره من رجال السند. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: «سواء» فى المطابقة للواقع. ووجه الأحيّة: التقيّة؛ إذ لا يحتمل تطرّق الضرر إلى الإمام السابق. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: هذا السؤال يحتمل وجهين: أحدهما: هل فرق بين رواية المسموع منك عن أبيك، وبين رواية المسموع من أبيك عنك أم لا؟ والثانى: هل يجوز أن أروى عن أبيك ما كان سماعه منك، وأروى عنك ما كان سماعه من أبيك؟ ومعنى الجواب على الأوّل: أنّهما سواء فى الجواز، فكما يجوز أن تروى عن أبى ما تسمعه منى؛ حيث يُعلم أنّ حديثى حديثه وماخوذ منه، فكذلك يجوز أن تروى عنى ما كان سماعه من أبى؛ لما يُعلم أنّ أحاديثنا واحد لا يختلف. وعلى الثانى: أنّ السّماعين سواء فى الجواز بالنسبة إلى الروائتين، وذلك حيث أخبر عليه السلام مجملاً بأنّ ما كان يقول به أحد من الحجج عليهم السلام يقول به الآخر وأنّ أحاديثهم لا يختلف. وقوله «إلا أنّك»، جارٍ فى الاحتمالين. وعلى الاحتمال الثانى يمكن تعلّقه بالقرينتين وبالأخيرة. فعلى الاحتمال الأوّل يكون المعنى: رواية المسموع منى عن أبى أحبّ إلىّ من رواية المسموع من أبى عنى. وعلى الاحتمال الثانى على تقدير تعلّقه بالجميع يكون المعنى: رواية كلّ منهما عن أبى أحبّ إلىّ من روايته عنى. وعلى تقدير تعلّقه بالأخيرة يكون المعنى: رواية المسموع من أبى عنه أحبّ إلىّ من روايته عنى؛ لأنّ فى رواية المسموع من أبيه عنه يتوهم كونه مسموعاً عنه بخصوصه، وهو خلاف الواقع. وفى رواية المسموع منه عن أبيه رعاية التقيّة، واستشهاد الرواية عن الأعلى الذى إنكار أهل الزمان له أقلّ. وأحبّيته إليه إمّا للتقيّة أو للتحرز عن إيهاً ما هو خلاف الواقع من سماعه بخصوصه من المروى عنه. «وقال أبو عبدالله عليه السلام» من كلام أبى بصير، ويحتمل أن يكون ابتداء ذكر حديثٍ آخر من الكلينى طاب ثراه بترك الإسناد. انتهى. «فعلى الاحتمال الأوّل- إلى قوله-: أقلّ» كأنه حاشية منه أدخلت فى المتن، لما لا يخفى. وفى «أو للتحرز» ما فيه.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله: وقال أبو عبد الله عليه السلام أما كلام أبي بصير أو خبر آخر مرسل. قوله عليه السلام: سواء: لأن علومهم كلهم من معدن واحد، بل كلهم من نور واحد، كما سيأتى، و أما أحبية الرواية عن الأب فلعله للتقية، فإن ذلك أبعد من الشهرة و الإنكار، و أيضا فإن قول الماضى أقرب إلى القبول من قول الشاهد عند الجماهير، لأنه أبعد من أن يحسد و يبغض، و قيل فيه وجه آخر، و هو أن علو السند و قرب الإسناد من الرسول صلى الله عليه و آله و سلم مما له رجحان عند الناس فى قبول الرواية، خصوصا فيما يختلف فيه الأحكام، و فيه وجه آخر و هو أن من الواقفية من توقف على الأب فلا يكون قول الابن حجة عليه فيما يناقض رأيه، بخلاف العكس إذ القائل بإمامة الابن قائل بإمامة الأب من دون العكس كليا، و وجه رابع أيضا و هو التحرز عن إيهام الكذب فيما إذا سمع من الأب من سماعه بخصوصه من الابن، و ذلك لأن كل مقول لأبى عبد الله عليه السلام مقول لأبيه لفظا، فهو مسموع من أبيه و لو بالواسطة بخلاف العكس، لأنه يجوز عدم تلفظه ببعض ما سمعه من أبيه بعد، و إن كان موافقا لعلمه و اعتقاده، قيل: و يحتمل تعلقه بالأخيرة فقط، أى رواية المسموع من أبى عنه أحب إلى من روايته عنى للوجوه المذكورة لا سيما الرابع، و قوله: ترويه مبتدأ بتقدير أن كقولك: تسمع بالمعنى خيرا من أن تراه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٧٦

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥ / ١٤٧ . وَعَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ ١ / ٥٢

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَجِئُنِي (٣) الْقَوْمُ، فَيَسْتَمْعُونَ (٤) مِنِّي حَدِيثَكُمْ، فَأُضَجِرُّ (٥) وَلَا أَقْوَى؟ قَالَ: «فَأَقْرَأْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَوَّلِهِ حَدِيثًا، وَمِنْ وَسْطِهِ حَدِيثًا (٦)، وَمِنْ آخِرِهِ (٧) حَدِيثًا» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

عبد الله بن سنان گوید: بامام صادق علیه السلام عرض کردم مردم می آیند تا حدیث شما را از من بشنوند (چون مقداری از احادیث کتابم را برایشان میخوانم کسل میشوند و نمیتوانم ادامه دهم و فرمود: حدیثی از اول کتاب و حدیثی از وسطش و حدیثی از آخرش برای آنها بخوان (این حدیث راجع بطرز تصحیح و مقابله احادیث و اجازه روایت در عصر امام صادق علیه السلام است که محدثین را در این زمینه تحقیقات و تدقیقات فراوانست).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- عبد الله بن سنان گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: مردم می آیند و حدیث شما را از من می شنوند و من به تنگ می آیم و توانائی ندارم؟ فرمود: از اول آن حدیثی بخوان و از وسط آن حدیثی و از آخرش هم حدیثی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- عبد الله بن سنان می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم مردم به حضور من می آیند، سخنان شما را از من بشنوند و چون من مقداری از احادیث شما را می خوانم خسته می شوم و قادر به ادامه نیستم. فرمود: حدیثی از اول کتابت خود و حدیثی از وسط و حدیثی از آخر برای آنها قرائت کن.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۲۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

زید بن اسلم مولى عمر بن الخطاب من اصحاب الصادق عليه السلام، المدنى العدوى «صه» قال الشيخ الطوسى: فيه نظر، «عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: طلب العلم فريضة على كل مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم.

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۲۷۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث السادس قوله عليه السلام يجيئني القوم هذا الحديث صحيح عالي الاسناد، و مفاده تفضيل السماع المعبر عنه اصطلاحاً بلفظ التحديث على العرض المعبر عنه بلفظ الاخبار، و ذلك هو الاشهر و عليه الاكثر. و ذهب رهط الى أن القراءة و العرض على الشيخ كتحديث الشيخ و سماع التلميذ من لفظه من غير تفاضل، و شر ذمة الى أن العرض أعلى من السماع. و التعويل عندى على المشهور، لقوة المستند و صحة السند، و بسط بيان ذلك على ذمة مقامه.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ١١٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: منى حديثكم. [ص ٥٢ ح ٥] أقول: أى من كتاب حديثكم. وقوله: «فاقرأ عليهم من أوله» المجرور يعود إلى الكتاب من ثلثة: الأول حديثاً أى درساً، ومن أوسطه وآخره كذلك. والمقصود أمره بتخفيف عدد الدروس فى كل يوم ثلاثة يشتركه المستمعون فيها؛ لتقوى ولا تضجر.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٨١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: گفتم امام جعفر صادق عليه السلام را كه: مى آيند نزد من، جماعت شيعه، پس مى شنوند از من، كتاب حديث شما را. پس، از بسيارى عدد درس يا درازى آن، دلگير و بى قوت مى شوم؟ گفتم كه: كتاب را سه حصه كن. پس بخوان بر ايشان از اول كتاب، درسى از حديث، و از ميان كتاب، درسى از حديث، و از آخر كتاب، درسى از حديث؛ چه اگر دلگيرى از بسيارى عدد درس است،

راحت به هم می رسد از کمی آن، و اگر از درازی است، راحت به هم می رسد از پراکندگی آن، چنانچه گذشت در حدیث اول «بَابُ النُّوَادِرِ».

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۹۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا معذوب تبریزی]:

هدیة: ضجر منه وبه، كعلم: تبرّم وقلق من الغمّ والسّامة. (من أوله) أى من أول كتاب الحديث، أو أول درسهم. قال برهان الفضلاء: «يجيئني القوم» يعنى من الشيعة. «حديثكم» أى كتاب حديثكم. «فأضجر» أى من كثرة عدد الدّرس، أو طوله. «من أوله حديثاً» أى من أول الكتاب درساً «ومن وسطه» درساً «ومن آخره» درساً؛ لأنّ الضجر إن كان من كثرة عدد الدرس فالتقليل يوجب الراحة، وإن كان من طوله فالانتشار يوجب الراحة، كما مرّ فى الأوّل من باب النوادر. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «يجيئني القوم» لسماع حديثكم منّى، فأقوم بقضاء حاجتهم، ويسمعون منّى حديثكم ولا أقوى على ما يريدون من سماع كلّ ما رُوّيته من حديثكم منّى وأضجر؛ لعدم الإتيان بمرادهم. فقال عليه السلام فى جوابه: «فاقرأ عليهم من أوله» أى من أول كتاب الحديث «حديثاً ومن وسطه حديثاً ومن آخره حديثاً». والمعنى أنّه إذا لم تقو على القيام بمرادهم - وهو السماع على الوجه الكامل - فاكتف بما يحصل لهم فضل السماع فى الجملة، ولينتفعوا بما به يجوز العمل والنقل، من الإجارة وإعطاء الكتاب غيره، كما ورد فى الأخبار والأحاديث. وقال السيّد السند أمير حسن القائنى رحمه الله: يعنى أنّ الحديث إذا كان متعدداً وتضجر من قرائته جاز أن تقرأ عليهم من أول الكتاب حديثاً، ومن وسطه آخر، ومن آخره آخر. وإن كان حديثاً واحداً طويلاً فاقرأ عليهم كلاماً مفيداً مستقلاً من أوله، وكذا من وسطه وآخره. ولعلّ الوجه فى تخصيص الأوّل والوسط والآخر أنّ الجمل المتقاربة تكون فى أكثر الأمر من نوع واحد، فليست الفائدة فيها كالتى فى الجمل المتباعدة.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۵۱۱

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح، ويدل على جواز تحمل الحديث بالإجازة و حمل الأصحاب قراءة الأحاديث الثلاثة على الاستحباب، و الأحوط العمل به، و لنذكر ما به يتحقق تحمل الرواية و الطرق التى تجوز بها رواية الأخبار. اعلم أن لأخذ الحديث طرقاً أعلاها سماع الراوى لفظ الشيخ، أو إسماع الراوى لفظه إياه بقراءة الحديث عليه، و يدخل فيه سماعه مع قراءة غيره على الشيخ، و يسمى الأول بالإملاء و الثانى بالعرض، و قد يقيد الإملاء بما إذا كتب الراوى ما يسمع من شيخه، و فى ترجيح أحدهما على الآخر و التسوية بينهما أوجه، و مما يستدل به على ترجيح السماع من الشيخ على إسماعه هذا الخبر، فلو لا ترجيح قراءة الشيخ على قراءة الراوى لأمره بترك القراءة عند التضجر، و قراءة الراوى مع سماعه إياه، و لا خلاف فى أنه يجوز للسامع أن يقول فى الأول حدثنا و أنبأنا، و سمعته يقول، و قال لنا، و ذكر لنا، هذا كان فى الصدر الأول ثم شاع تخصيص أخبرنا بالقراءة على الشيخ، و أنبأنا و نبأنا بالإجازة، و فى الثانى مشهور جواز قول أخبرنى و حدثنى مقيدين بالقراءة على الشيخ، و ما ينقل عن السيد ممن منعه مقيداً أيضاً بعيد، و اختلف فى الإطلاق فجوزه بعضهم و منعه آخرون، و فصل ثالث فجوز أخبرنى و منع حدثنى، و استند إلى أن الشائع فى استعمال أخبرنى هو قراءته على الشيخ، و فى استعمال حدثنى هو سماعه عنه، و فى كون الشيعاء دليلاً على المنع من غير شائع نظر. ثم إن صيغة حدثنى و شبهها فيما يكون الراوى متفرداً فى المجلس، و حدثنا و أخبرنا فيما يكون مجتمعاً مع غيره، فهذان قسمان من أقسامها، و بعدهما الإجازة، سواء كان معيناً لمعين كإجازة الكافى لشخص معين أو معيناً لغير معين كإجازته لكل أحد، أو غير معين لمعين كأجزتك مسموعاتى أو غير معين كأجزت كل أحد مسموعاتى، كما حكى عن بعض أصحابنا أنه أجاز على هذا الوجه، و فى إجازة المعدوم نظر إلا مع عطفه على الموجود، و أما غير المميز كالأطفال الصغيرة فالمشهور الجواز، و فى جواز إجازة المجاز و جهان للأصحاب، و الأصح الجواز و أفضل أقسامها ما كانت على وفق هذه الصحيحة بأن يقرأ عليه من أو له حديثاً و من وسطه حديثاً و من آخره حديثاً، ثم يجيزه، بل الأولى

الاقتصار عليه، ويحتمل أن يكون المراد بالأول والأوسط والآخ الحقيقى منها أو الأعم منه و من الإضافى، و الثانى أظهر و إن كان رعاية الأول أحوط و أولى، و بعدها المناولة و هى مقرونة بالإجازة و غير مقرونة، و الأولى هى أن يناوله كتابا و يقول هذا روايتى فاروه عنى أو شبهه، و الثانية أن يناوله إياه و يقول هذا سماعى و يقتصر عليه، و فى جواز الرواية بالثانى قولان، و الأظهر الجواز لما سيأتى من خبر الحلال، و هل يجوز إطلاق حدثنا و أخبرنا فى الإجازة و المناولة؟ قولان، و أما مع التقييد بمثل قولنا إجازة و مناولة فالأصح جوازه و اصطلاح بعضهم على قولنا أنبأنا و بعدها المكاتبة و هى أن يكتب مسموعة لغائب بخطه و يقرنه بالإجازة أو يعريه عنها، و الكلام فيه كالكلام فى المناولة، و الظاهر عدم الفرق بين الكتابة التفصيلية و الإجمالية كان يكتب الشيخ مشيرا إلى مجموع محدود إشارة يأمن معها اللبس و الاشتباه: هذا مسموعى و مروىى فاروه عنى. و الحق أنه مع العلم بالخط و المقصود بالقرائن لا فرق يعتد به بينه و بين سائر الأقسام ككتابة النبى صلى الله عليه و آله و سلم إلى كسرى و قيصر مع أنها كانت حجة عليهم، و كتابة أئمتنا عليه السلام الأحكام إلى أصحابهم فى الأعصار المتطاولة، و الظاهر أنه يكفى الظن الغالب أيضا فى ذلك و بعدها الإعلام و هو أن يعلم الشيخ الطالب أن هذا الحديث أو الكتاب سماعه، و فى جواز الرواية به قولان، و الأظهر الجواز لما سيأتى فى خبر الحلال و ابن أبى خالد، و يقرب منه الوصية و هى أن يوصى عند سفره أو موته بكتاب يرويه فلان بعد موته، و قد جوز بعض السلف للموصى له روايته و يدل عليه خبر ابن أبى خالد و الثامن: الوجدادة و هى أن يقف الإنسان على أحاديث بخط راويها أو فى كتابه المروى له معاصرا كان أو لا، فله أن يقول: وجدت أو قرأت بخط فلان أو فى كتابه حدثنا فلان يسوق الإسناد و المتن، و هذا هو الذى استمر عليه العمل حديثا و قديما، و هو من باب المنقطع، و فيه شوب اتصال و يجوز العمل به و روايته عند كثير من المحققين عند حصول الثقة بأنه خط المذكور أو روايته و إلا قال بلغنى عنه أو وجدت فى كتاب أخبرنى فلان أنه خط فلان أو روايته، أو أظن أنه خطه أو روايته لوجود آثار روايته له بالبلاغ و نحوه، يدل على جواز العمل بها خبر ابن أبى خالد، و ربما يلحق بهذا القسم ما إذا وجد كتابا بتصحيح الشيخ و ضبطه، و الأظهر جواز العمل بالكتب المشهورة المعروفة التى يعلم انتسابها



إلى مؤلفيها، كالكتب الأربعة، و سائر الكتب المشهورة، وإن كان الأحوط تصحيح الإجازة و الإسناد في جميعها.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٧٦

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦ / ١٤٨ . عَنْهُ بِإِسْنَادِهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَّالِ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا يُعْطِينِي الْكِتَابَ، وَلَا يَقُولُ (٩): أزوه عني، يَجُوزُ لِي أَنْ أُرْوِيَهُ عَنْهُ؟

قَالَ: فَقَالَ: «إِذَا عَلِمْتَ أَنَّ الْكِتَابَ لَهُ، فَارْوِهِ عَنْهُ» (١٠).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

احمد بن عمر حلال گوید: بامام هشتم (علیه السلام) عرض کردم: مردی از اصحاب خود ما شیعیان کتابی بمن می دهد و نمیگوید این کتاب را از من روایت کن، من میتوانم از او روایت کنم؟ فرمود: اگر بدانی کتاب از خود اوست از او روایت کن.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

احمد بن عمر حلال گوید: به امام رضا(علیه السلام) گفتم: يك مردی از اصحاب خودمان کتابی به من می دهد و نمی گوید آن را از من روایت کن، جائز است به محض همین اخذ کتاب احادیث کتاب را از او روایت کنم؟ گوید: فرمود: اگر می دانی کتاب از تألیف او است از او روایت کن.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

احمد بن عمر جلال می گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: مردی از اصحاب خودمان کتابی به من می دهد و نمی گوید آن را از من روایت کن، آیا جائز است که من احادیثی را از او روایت کنم؟

فرمود: اگر می دانی کتاب از خود اوست روایت کن.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از احمد بن عمر حلال (به فتح حاء بینقطه و تشدید لام، به معنی روغن کنجد فروش) گفت که: گفتم امام رضا علیه السلام را که: مردی از یاران ما میدهد مرا کتاب حدیث و نمیگوید که: نقل کن آن را به دیگران از من [یا] نه. آیا جایز است مرا این که نقل کنم آن را از او به دیگران؟

راوی گفت که: پس امام گفت که: چون دانی که این کتاب از اوست و نقلِ اوست از امام، پس نقل کن کتاب را به دیگران از او.

مخفی نماند که این حدیث دلالت میکند بر این که: سخن جمعی که اجازت و رخصت را اعتبار میکند در نقل کتابی که دانسته شده باشد که از فلان مصنف است، بیاعتبار است.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مرسل. قوله عليه السلام فاروه عنه: أي إعطاء الكتاب لمن يعلم أنه من مروياته كاف في الرواية أو المراد أن العلم بأن الكتاب له و من مروياته كاف للرواية عنه، سواء أعطي الكتاب أم لا.

\*\*\*\*\*

## ۷- الحديث

۱۴۹ / ۷ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ وَعَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ:

ص: ۱۲۸

---

۱-۱ . فی «ب ، بح ، بر ، بف» : «سمعته».

۲-۲ . الوافی ، ج ۱ ، ص ۲۲۸ ، ح ۱۶۰ ؛ الوسائل ، ج ۲۷ ، ص ۸۰ ، ح ۳۳۲۵۶ .

۳-۳ . فی «بح» : «يجىء» .

۴-۴ . فی «بس ، بع ، بف» وحاشية «ف ، بح» و البحار والوسائل والوافی وحاشية ميرزا رفيعا وشرح صدر المتألهين : «فيسمعون» .

۵-۵ . «فأضجر» أى اضطرب وأغتمّ وتضيق نفسى عن التكلم؛ من الضَجْر ، وهى قلق واضطراب من غمّ وضيق نفس مع كلام . أنظر : المغرب ، ص ۲۷۰ (ضجر).

۶-۶ . فى البحار: - «ومن وسطه حديثاً».

۷-۷ . الضمائر المفردة تعود إلى كتاب الحديث بقرينة المقام، وقيل: تعود إلى الحديث . هذا فى صورة اشتمال الحديث على جمل مستقلة وأحكام متعدّدة يستقلّ كلّ واحد منها ، وإلاّ فلا يجوز . أنظر : شرح المازندراني ، ج ۲ ، ص ۲۶۱ - ۲۶۲ .

۸-۸ . الوافى ، ج ۱ ، ص ۲۳۰ ، ح ۱۶۲ ؛ الوسائل ، ج ۲۷ ، ص ۸۰ ، ح ۳۳۲۵۷ ؛ البحار ، ج ۲ ، ص ۱۶۵ ، ذيل ح ۲۵ ؛ وج ۱۱۰ ، ص ۷۶ .

۹-۹ . فى «ف» : «لى» .

۱۰-۱۰ . الوافى ، ج ۱ ، ص ۲۳۱ ، ح ۱۶۳ ؛ الوسائل ، ج ۲۷ ، ص ۸۰ ، ح ۳۳۲۵۸ ؛ البحار ، ج ۲ ، ص ۱۶۷ ، ذيل ح ۲۵ .

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : إِذَا حَدَّثْتُمْ (۱) بِحَدِيثٍ ، فَاسْتَدْوُوهُ إِلَى الَّذِي حَدَّثْتُمْ ، فَإِنْ كَانَ حَقًّا فَلَكُمْ ، وَإِنْ كَانَ كَذِبًا فَعَلَيْهِ» (۲) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

امير المؤمنين عليه السلام فرمود: چون حدیثی بشما گویند در مقام نقل آن را بگوینده اش نسبت دهید اگر درست باشد بنفع شماست و اگر دروغ باشد بزبان گوینده است.

ترجمه مصطفوی: ج ۱ ، ص ۶۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۷-امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: چون حدیثی برای شما باز گویند در مقام نقل آن به کسی که برای شما باز گفته نیست دهید، اگر راست باشد به سود شما است و اگر دروغ باشد به عهده او است.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۱۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۷-امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود: چون حدیثی برای شما بازگویند در مقام نقل، آن را به کسی که برای شما بازگفته نسبت دهید، اگر راست باشد به سود شماست و اگر دروغ باشد به زیان او است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۲۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی] :

شرح: چون منافقان اصحاب در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و بعد از او، حدیث های دروغ موافق مطلب های ناحق خود بر او بستند- چنانچه می آید به تفصیل در حدیث اول «بَابُ اِخْتِلَافِ الْحَدِيثِ»-امیر المؤمنین علیه السلام این سفارش کرده، شیعه خود را. حَدَّثْتُمْ به صیغه مجهول و معلوم باب تفعیل می تواند بود؛ و اول، موافق تر است با حَدَّثَكُمْ و با آنچه می آید در حدیث دوازدهم این باب. یعنی: گفت امیر المؤمنین علیه السلام که: چون خبر داده شوید به حدیثی از رسول، پس

نسبت دهید آن را سوی کسی که خبر داده شما را؛ به این معنی که در وقتِ روایت آن برای دیگران، گویند که: از فلان شنیدم که گفت که رسول، چنین گفته؛ چه اگر ظاهر شود که حدیث، موافق واقع است، برای شما فایده آن خواهد بود و اگر ظاهر شود که دروغ است، مثل این که مخالف محکّمات قرآن باشد، پس ضرر آن بر او خواهد بود، نه بر شما.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۹۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: احتمال المجهول فی (إذا حدّثتم) بعید. ولعلّ المعنی إذا أردتم رواية الحدیث وأنتم شاؤون فی ثقة مَنْ حدّثکم به (فأسندوه) إليه فالأمر للوجوب. (فلکم) أي ثوابه. (فعلیه) أي إثمه وعقابه. قال برهان الفضلاء: نصح علیه السلام شیعته بهذا؛ لتکثر الكذّابة فی زمنه وبعده. «وإذا حدّثتم» یحتمل المجهول والمعلوم من باب التفعیل، والأول أنسب ب«حدّثکم» وبما یأتی فی الثانی عشر من هذا الباب. «فإن کان حقّاً» أي فإن ظهر أنّه حقّ «فلکم» نفعه، وإن ظهر بطلانه بمثل أنّه مخالف لمحکّمات القرآن «فعلیه» ضرره لا علیکم. وقال السید الأجلّ النائینی رحمه الله: یعنی کَلِّمًا تحدّثون بحدیث وتروونه فأسندوه عند روايته «إلی الذی حدّثکم» به. ویحتمل أن یكون الفعل مجهولاً؛ أي إذا سمعتم الحدیث من راویه «فأسندوه» عند روايته «إلی الذی حدّثکم» به وأخذتم الروایة عنه .

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۱، ص ۵۱۴

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعيف على المشهور و يدل على مطلوبية ترك الإرسال بل لزومه. و قوله عليه السلام إذا حدثتم: يحتمل أن يكون على بناء المعلوم أو المجهول، و لا يبعد تعميم الحديث بحيث يشمل أخبار الناس أيضا.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٧٩

\*\*\*\*\*

## ٨- الحديث

١٥٠ / ٨ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْمَدَنِيِّ، عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ حُسَيْنِ الْأَحْمَسِيِّ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «الْقَلْبُ يَتَّكِلُ (٣) عَلَى الْكِتَابَةِ» (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق عليه السلام فرمود: دل بنوشته اطمینان پیدا میکند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٦٦

\*\*\*\*\*

[ترجمه كمره ای]:

٨-امام صادق(عليه السلام)فرمود:دل به نوشته اعتماد دارد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸- امام صادق علیه السلام فرمود: دل به نوشته اطمینان پیدا می کند. (یعنی گفتار از بین رفتنی است ولی کتابت و نوشته بر جای ماندنی است).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۲۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن محمد بن عبد الله، عن احمد بن محمد عن ابی ایوب المدنی». هذا الاسم مشترك بين رجلين: احدهما الانباری المدنی تحول الى بغداد له كتاب روى عنه احمد بن ابی عبد الله كما في الفهرست و النجاشی. و الثانی المدنی روى عنه علی بن ماجیلویه بكتابه قاله النجاشی. «عن ابن ابی عمیر عن حسین الاحمسی». هو ابن عثمان الثقة روى عنه ابن ابی عمیر. «عن ابی عبد الله علیه السلام قال: القلب يتكل على الكتابة». الاتكال الاعتماد و تتكل علیه ای تعتمد علیه، و فيه دليل صحة العمل بالكتابة سواء كتبها هو او غيره ممن يعتمد علیه و يثق بعدالته، و لا يشترط في الاول كونه عدلا اذ كل احد عالم بحال نفسه في صدقه و كذبه، فاذا علم من نفسه انه الذي كتب هذه الكتابة و اعتقد مدلولها فله ان يعمل بها. و هل يشترط في العمل بمكتوبه كونه ضابطا ای لا يكون سهوه اكثر من ذكره و لا مساويا له؟ فالظاهر اشتراطه، اذ ربما يسهو عن كون مكتوبه غير صحيح فيزعمه صحيحا، و



كذلك الحال عند كونه عدلا، الا ان يعلم من نفسه انه لم يكتب إلا صحيحا اذ كان وقت الكتابة أيضا عدلا.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٢٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: دل آدمی اعتماد می کند بر نوشته. مراد، این است که هر چه شنوید از حدیث، نویسید تا در آن شکی نکنید.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣٩٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: حثّ عليه السلام الرعيّة على فضل كتابة الحديث وضبطه بها؛ لمكان عموم بلوى النسيان. و«الاتكال»: الاعتماد. یعنی يتكل ويطمئنّ لتمكّنه من الرجوع عند النسيان. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: یعنی اکتبوا ما سمعتم من الحديث؛ لئلا تشكّوا فيه عند روايته. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: هذا تحريض منه عليه السلام على كتابة الحديث، وعدم الاكتفاء بالحفظ والاتكال على المحافظة.

الهدايا لشعبة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥١٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مجهول. قوله عليه السلام يتكل على الكتابة: الاتكال الاعتماد، أى إذا كتبت ما سمعتم اطمأنت نفوسكم لتمكنكم من الرجوع إلى الكتاب إذا نسيتم، وفيه حث على كتابة الحديث، ويحتمل أن يكون المراد الترغيب على الحفظ بدون الكتابة، فإن مع الكتابة يتكل القلب عليه، ولا يسعى فى حفظ الحديث و الأول أظهر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٨٠

\*\*\*\*\*

## ٩- الحديث

٩ / ١٥١ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «اَكْتُبُوا، فَإِنَّكُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّى تَكْتُبُوا» (٥).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

و فرمود: احاديث را بنويسيد زيرا تا ننويسيد حفظ نميكنيد.

ترجمه مصطفوى؛ ج ١، ص ٦٦

\*\*\*\*\*

[ترجمه كمره اى]:

۹- می فرمود: بنویسید، تا ننویسید، نمی توانید حفظ کنید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۹- و باز فرمود: احادیث را بنویسید و تا ننویسید نمی توانید بخاطر بسپارید.

(احادیثی که مکتوب باشد انسان بهتر می تواند از حفظ کند و بخاطر بسپارد زیرا اگر فراموش کند دوباره مراجعه می کند).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۲۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسین بن محمد عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علی الوشاء، عن عاصم بن حمید». بضم الحاء الحناط بالنون، الحنفی، ابو الفضل کوفی ثقة عین صدوق، روى عن ابی عبد الله علیه السلام «صه» و فی الکشی: الکوفی الحنفی مولا هم من اصحاب الصادق علیه السلام مولی بنی حنیفة مات بالكوفة، فی النجاشی: له کتاب روى عنه محمد بن عبد الحمید، و فی الفهرست: و السندی بن محمد بن عبد الرحمن ابی نجران. «عن ابی بصیر قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: اکتبوا فانکم لا تحفظون حتی تکتبوا». معناه واضح، ای اکتبوا ما سمعتم من الاحادیث، فانکم

لستم ممن لا تنسى ولا تسهو فلم يبق ما سمعتم محفوظا لكم حتى تكتبوا، فاذا كتبتموه يبقى محفوظا  
والا فيمكن زواله.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٢٧٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: شنيدم از امام جعفر صادق عليه السلام می گفت که: نویسد حدیث را؛ چه شما نمی توانید  
که نگاه دارید حدیث را، مگر وقتی که نویسد.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٣٩٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی (اكتبوا) ما تسمعون من حديثنا (فإنكم لا تحفظون) لأنكم الرعية، والغنى عن الكتابة  
خاص بالحجج المعصومين عليهم السلام. ومن مزخرفات الصوفية القدرية أن الكتب قطاع الطريق  
في مسلك أهل التحقيق، مع أن كتب الضلال منهم أكثر من سائر أهل الضلال. والإنسان عدو لما  
جهله. ولم لا يذمون كتبنا وهي تفضحهم، ولم لا يقولون: إن اللعنة محض الرحمة واللعنة يبدهم  
ويستأصلهم؟! و الحربة التي صنعها الله القهار لأعدائه من اللام والعين والنون لن يفلح حدها  
بتمحلهم بمثل مزخرفاتهم، بل تصير أنفذ وأقطع بالتجربة والعيان. قال برهان الفضلاء: «اكتبوا» أي  
أحاديثنا ومثل الحديث. رد على الصوفية؛ لقولهم بأن الكتاب سد في طريق السالك؛ يعني السالك  
إلى جهنم وبئس المصير.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥١٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف علی المشهور و یؤید المعنی الأول للخبر السابق.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۱۸۰

\*\*\*\*\*

### ۱۰- الحدیث

۱۰ / ۱۵۲ . مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِیْسَى، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ، عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ، قَالَ:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اِحْتَفِظُوا (۶) بِكُتُبِكُمْ؛ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا» (۷).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: نوشتجات خود را محفوظ دارید که در آینده بآن نیاز پیدا میکنید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۰- فرمود: کتب خود را محافظت کنید که در آینده بدان نیازمندید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۰- امام صادق علیه السلام فرمود: نوشته های خود را حفظ کنید که در آینده به آن نیازمندید.

(گاهی انسان فکر می کند که به نوشته های خود نیازی ندارد ولی وقتی نیاز به آن مطالب حس می کند نوشته ها او را خیلی شاد می سازد)

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۲۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی، عن الحسن بن علی الفضال عن ابن بکیر، عن عبید بن زرارة». ابن اعین الشیبانی، روی عن ابی عبد الله علیه السلام ثقة ثقة عین، لا لبس فیہ و لا شک و کان احوال «صه» فی النجاشی: له کتاب یرویہ جماعة منهم حماد بن عثمان. «قال: قال ابو عبد الله علیه السلام: احفظوا بکتبکم فانکم سوف تحتاجون إليها».

شرح أصول الکافی؛ ج ۲، ص ۲۷۶

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: الإحتفاظ (مصدر باب افتعال): نگاه داشتن چیزی برای خود. باء در بَكْتَبِكُمْ به اعتبار تضمین معنی «تمسک» است، یا برای تقویت تعدیه است؛ و اَوَّل، مناسب تر است به عنوان باب. یعنی: گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: برای خود، خوب نگاه دارید کتاب های حدیث شما را؛ چه به درستی که شما بعد از این به زمانی بسیار، محتاج می شوید سوی آن کتاب ها. مخفی نماند که در زمان امام جعفر صادق علیه السلام چهارصد اصل کتاب حدیث نوشته شده و اگر آنها و مانند آنها باقی نمی ماند تا زمان مصنف و غیر آن، این احادیث به ما نمی رسید.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۹۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: «الاحتفاظ»: مبالغة في الحفظ. والظاهر أنّ هذه المبالغة للاحتياج إليها في زمن الغيبة، أو في أوان الشيب وضعف القوى لا سيّما الحافظة، أو (سوف) إشارة إلى اختصاص عدم النسيان بالحجج المعصومين صلوات الله عليهم. قال برهان الفضلاء: «بكتبكم» أي بكتب أحاديثنا، كالأصول الأربعمائة المدوّنة في زمانه عليه السلام. و«الباء» في «بكتبكم» باعتبار تضمين معنى التمسك، أو لتقوية التعدية. والأول أنسب بعنوان الباب. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «فإنكم سوف تحتاجون إليها» إخبار منه عليه السلام بوقوع الغيبة، وبعدم تمكّن الناس من المراجعة إلى الحجّة، وعند ذلك لا بدّ من الرجوع إلى الكتب المصنّفة في أحاديثهم عليهم السلام.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۵۱۶

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

موثق كالصحيح. قوله عليه السلام فإنكم سوف تحتاجون إليها: أى فى زمان غيبة الإمام أو الأعم منه و من زمان بعض الأئمة المستورين عن أكثر شيعتهم لخوف المخالفين.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٨٠

\*\*\*\*\*

## ١١- الحديث

١١ / ١٥٣ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخَيْبَرِيِّ (٨) ، عَنْ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ:

ص: ١٢٩

- 
- ١-١ . فى «جو، جس»: «حُدثتم». واحتمل فى مرآة العقول كونه معلوما ومجهولاً.
  - ٢-٢ . الوافى، ج ١، ص ٢٣١، ح ١٦٤؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٨١، ح ٣٣٢٥٩.
  - ٣-٣ . «يتكل»: يعتمد، من الاتكال، بمعنى الاعتماد، تقول: اتكلت عليه فى أمرى إذا اعتمدته. أنظر: الصحاح، ج ٥، ص ١٨٤٥ (وكل).
  - ٤-٤ . الوافى، ج ١، ص ٢٣٥، ح ١٦٧؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٨١، ح ٣٣٢٦٠؛ وص ٣٢٣، ح ٣٣٨٤٣.



٥-٥ . الأصول الستة عشر ، ص ١٦٠ ، ح ٨٦ ، بسنده عن عاصم بن حميد، عن محمد بن مسلم ،  
عن أبي بصير الوافى ، ج ١ ، ص ٢٣٥ ، ح ١٦٨ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٨١ ، ح ٣٣٢٦١ ؛ وص  
٣٢٣ ، ح ٣٣٨٤٤ .

٦-٦ . فى «و» وشرح صدر المتألهين: «احفظوا».

٧-٧ . الوافى ، ج ١ ، ص ٢٣٥ ، ح ١٦٩ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٨١ ، ح ٣٣٢٦٢ ؛ وص ٣٢٣ ، ح  
٣٣٨٤٥ .

٨-٨ . فى حاشية «ب ، ج ، ض ، بس»: «الخدري». والصواب هو الخبيرى؛ فقد وردت رواية  
الخبيرى عن المفضل [بن عمر] فى الكافى ، ح ١٢٨٤ ؛ والتهديب ، ج ٧ ، ص ٤٧٠ ، ح ١٨٨٢ ؛  
والخصال ، ص ٤٧ ، باب الاثنيين ، ح ٥٠ . و«الخبيرى» هذا هو خبيرى بن على الطحان ، بقرينة  
روايته عن يونس بن ظبيان والمفضل بن عمر معا فى الكافى ، ح ١٢٨٤ ؛ والتهديب ؛ فإنه كان  
يصحب يونس بن ظبيان ويكثر الرواية عنه . راجع: الرجال لابن الغضائرى ، ص ٥٦ ، الرقم ٤٣ . وأما  
«أبو سعيد الخدري» فهو من أصحاب رسول الله وأمير المؤمنين عليهما السلام ولا يروى عن أصحاب  
الصادق عليه السلام . راجع: رجال البرقى ، ص ٢ - ٣ ؛ رجال الطوسى ، ص ٤٠ ، الرقم ٢٤٦ ؛ و  
ص ٦٥ ، الرقم ٥٨٧ .

قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «اَكْتُبْ، وَبُثَّ (١) عَلِمَكَ فِي إِخْوَانِكَ، فَإِنْ مِتَّ (٢) فَأَوْرِثْ كُتُبَكَ  
بَنِيكَ؛ فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ هَرَجَ (٣) لَا يَأْنُسُونَ (٤) فِيهِ إِلَّا بِكُتُبِهِمْ» (٥).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

مفضل گوید: امام صادق علیه السلام بمن فرمود: بنویس و علمت را در میان دوستانت منتشر ساز و چون مرگت رسید آنها را پسرانت میراث ده زیرا برای مردم زمان فتنه و آشوب میرسد که آن هنگام جز با کتاب انس نگیرند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۱- به مفضل بن عمر فرمود: بنویس و علم خود را که در میان هم مذهبانت پخش کن و اگر مردی کتابهایت را به پسرانت ارث بده، زمان بی نظمی برسد که جز با کتابهای خود آسوده خاطر نشوند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۱- امام صادق علیه السلام به مفضل بن عمر فرمود: بنویس و علم خود را در میان مذهبانت پخش کن و اگر از دنیا بروی کتابهایت را به عنوان ارث به پسرانت منتقل کن زیرا زمانی که آنها گرفتار آشوب و فتنه می شوند و خستگی بر دوش آنها آنچنان سنگینی می کند که جز با کتابهای خود آسوده خاطر نمی شوند.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۲۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد البرقى، عن بعض اصحابه عن ابى سعيد الخيبرى». -مجهول «عن المفضل بن عمر قال: قال لى ابو عبد الله عليه السلام: اكتب و بث علمك فى اخوانك، فان مت فاورث كتبك بنيك، فانه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الا بكتبهم». بث الخبر و ابثه اى نشره، و الهرج الفتنة و الاختلاط، و قد هرج الناس يهرجون اذا اختلطوا و قد تكرر فى الحديث، و اصل الهرج الكثرة فى الشىء و الاتساع. امر عليه السلام بكتابة العلم و نشره فى الاخوان، و يحتمل ان يكون المراد: كتب علمك ليكون ماثورا فى اخوانك بواسطة الكتاب، فيكون الثانى فائدة الاول لا مطلوبا برأسه. و قوله: فان مت فاورث كتبك بنيك، اى اوص عند مشاركة الموت أبناءك بكتبك لتبقى الكتب عليهم محفوظة. و قوله عليه السلام: يأتى على الناس... الى آخره، تعليل للامر بصيانة الكتب و ابقائها على الاولاد بمجىء زمان هرج على الناس لا يأنسون إلا بكتبهم لفقدهم اهل العلم و من يؤنس به لتسلط أمراء الجور و تشبه الجهلة و الارذال بصورة العلماء و الاكياس فى الزى و اللباس، و هذا هو معنى الهرج هاهنا. و قد يتحقق مع كون الزمان معمورا و الناس مع سعة و خصب و عيش و دعة، لكن من جهة كونهم حيوانا ذا حس و حركة و شهوة و إرادة لا من جهة كونهم انسانا ذا فكر و عقل و ايمان و حكمة، فالهرج و الفتنة من جهة لا ينافى الأمن و السلامة من جهة اخرى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٢٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الحادى عشر قوله رحمه الله: عن أبى معبد الخيبرى أبو معبد بفتح الميم و الباء الموحدة و  
سكون المهملة بينهما، الخيبرى هو الذى تروى عنه العامة، و كذلك ضبط شارح الصحيح  
للبخارى. و أبو سعيد الخراسانى هو الذى ذكره الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحاب أبى الحسن  
الرضا عليه السلام و حكم عليه بالجهالة. و نسخ الكافى فى هذا السند مختلفة بهما.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١١٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: زمان هرج. [ص ٥٢ ح ١١] أقول: أصل الهَرْج - بفتح الهاء وسكون الراء المهملة -  
:الكثرة فى الشىء والاتساع، ويقال على الفتنة والاختلاط والاشتباه، وعلى القتل  
والفعل «هَرَجَ» كضرب.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: روایت است از مفضل بن عمر گفت که: گفت مرا امام جعفر صادق علیه السلام که: بنویس  
حدیث را و پراکنده کن دانش خود را به حدیث در برادران مؤمن خود. پس اگر مشرف بر مردن شوی،  
پس به میراث بگذار کتاب های حدیث خود را برای فرزندان به روشی که ایشان دانند که آن کتاب  
ها نقل های توست از امام؛ چه می آید بر سر مردمان، زمان فتنه و غیبت امام که انس نمی گیرند  
مردمان مؤمن در آن زمان، مگر به کتاب های حدیث خود؛ چون به خدمت امام نمی رسند.

صافى در شرح كافى ؛ ج ١ ، ص ٣٩٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: في بعض النسخ: «أبي معبد الخيري» كمنصب. ولعله الذي روى عنه المخالفون أيضاً. (الكتب) أي أحاديثنا. (فإن مت) أي صار الموت مشرفاً عليك، أو صرت مشرفاً على الموت. «والهريج»: الفتنة والاختلاط في الأوضاع للاختلاف. «أنس به» كعلم وكنصر لغةً. قال برهان الفضلاء سلمه الله: «زمان هرج» يعني زمان فتنة وغيبة الإمام عليه السلام. وقال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله: بخطه: «اكتب وبث علمك» إلى آخره، سيجيء في باب الغيبة تصريح من أمير المؤمنين صلوات الله عليه بذلك. وقال السيد الأجلّ النائيني رحمه الله: «فأورث كتبك بنيك» أي اجعلها بحيث يصل إليهم بعدك ويبقى في أيديهم. ويحتمل أن يكون الفعل مجهولاً و«بنيك» مصغراً. «فإنه يأتي على الناس زمان هرج» يُقال: هرج الناس، إذا اختلطوا. والمراد اختلاط الباطل بالحق بحيث لا يمكن فيه التوصل إلى الحجة والحق الصريح. وزمان الغيبة زمان ذلك الاختلاط. وما روى عن النبي صلى الله عليه وآله: «بين يدي الساعة هرج» إشارة إلى ذلك الزمان وما فيه، وإذ لا يتيسر الوصول إلى الحجة فيه فلا بد من التوصل إلى ما أمكن الوصول إليه بالكتب، كما قال عليه السلام: «لا يأنسون فيه إلا بكتبهم».

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥١٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام فأورث كتبك: أي اجعلها بحيث يصل إليهم بعدك، ويبقى في أيديهم أو علمهم علمها و حملهم روايتها، و الهريج: الفتنة و الاختلاف، و هو زمان الغيبة فإنه يكثر فيه الفتنة، و اختلاط الحق بالباطل، و يدل على جواز الرجوع إلى الكتب في ذلك الزمان.

## ١٢- الحديث

١٥٤ / ١٢ . وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ (٦) ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ رَفَعَهُ، قَالَ:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ الْمُفْتَرِعَ (٧)» . قِيلَ لَهُ: وَمَا (٨) الْكَذِبُ الْمُفْتَرِعُ؟  
قَالَ: «أَنْ يُحَدِّثَكَ الرَّجُلُ بِالْحَدِيثِ، فَتَرْكُهُ وَتَرْوِيهِ عَنِ الَّذِي حَدَّثَكَ (٩)»

ص: ١٣٠

- 
- ١-١ . «بثّ» : أمر من البثّ بمعنى النشر . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ٢٧٣ (بثّ).  
٢-٢ . يجوز فيه كسر الميم وضّمّها ، وجاء في المصحف كلاهما ، والأكثر بالكسر .  
٣-٣ . «الهرج» : الفتنة والاختلاط والقتل ، وأصله الكثرة في الشيء . أنظر : النهاية ، ج ٥ ، ص ٢٥٧ (هرج).  
٤-٤ . في حاشية «بر» : «ما يأنسون» .  
٥-٥ . الوافي ، ج ١ ص ٢٣٦ ، ح ١٧٠؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٨١ ، ح ٣٣٢٦٣ .  
٦-٦ . روى أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن عليّ في أسناد كثيرة ، فالمراد من «بهذا الإسناد» : عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي . راجع: معجم رجال الحديث ، ج ٢ ، ص ٤٠٤ ، و ص ٦٤٢ .  
٧-٧ . في حاشية «ج» : «المفترع» . بمعنى المختار ، أو من القرعة بمعناها المعروف ، أو بمعنى خيار المال . واختاره السيّد الداماد ، ونسب ما في المتن إلى التصحيف والتحريف . ونسب الفيض والمجلسي مقالته إلى التحريف . و«المفترع» : إمّا اسم فاعل بمعنى الحاجز ، أي الكذب الحاجز

بین الرجل وقبول روايته. أو بمعنى المرتفع المتصاعد، فكأنه يريد ارتفاع حديثه بإسناده إلى الأعلى بحذف الوسطة. أو بمعنى المزيل عن الراوى صفة العدالة، أو بمعنى المتفرع؛ فإنه فرّع قوله على صدق الراوى فأسنده إلى الأصل بحذف الوسطة. وإما اسم مفعول بمعنى الذى أزيل بكارته، أى وقع مثله فى السابق. أو بمعنى المبتدأ والمستحدث، أى لم يقع فى السابق. أنظر: التعليقة للداماد، ص ۱۱۷؛ شرح صدر المتألهين، ص ۱۸۸؛ حاشية ميرزا رفيعا، ص ۱۸۶؛ حاشية بدر الدين، ص ۶۲؛ شرح المازندراني، ج ۲، ص ۲۶۹؛ الوافى، ج ۱، ص ۲۲۹؛ مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۸۱؛ الصحاح، ج ۳، ص ۱۲۵۶ (فرع).

۸-۸. فى «بع، بف»: «هو».

۹-۹. فى حاشية «ب، و، بح، بر»: «لم يحدثك عنه». وفى الوافى: «لم يحدثك به». وفى حاشية «ف»: «يحدثك عنه». وفى التعليقة للداماد، ص ۱۱۷: «حدثك به». وفى المعانى ونقله للداماد عن بعض النسخ: «عن غير الذى حدثك به». وانظر: شرح المازندراني، ج ۲، ص ۲۷۰.

عَنْهُ (۱).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

و فرمود از دروغ مفترع بپرهيزيد، عرض شد دروغ مفترع چيست؟ فرمود: اينكه مردى بتو حديثى گويد و تو در مقام نقل گوينده را رها کنى و آن را از كسى كه گوينده از او خبر داده روايت کنى.

ترجمه مصطفوى؛ ج ۱، ص ۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۲- فرمود: مبادا دروغ شاخدار بگوئید، به او عرض شد: دروغ شاخدار چیست؟ فرمود: این است که مردی برای تو حدیثی باز گوید و در روایت آن حدیث نام او را نبوی و حدیث را از آن که باز گفته بیواسطه نقل کنی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۲- فرمود: مبادا دروغ شاخدار بگوئید، به او عرض شد: دروغ شاخدار چیست؟ فرمود: این است که مردی برای تو حدیثی نقل کند و تو در نقل آن نام گوینده را نبوی و از کسی که گوینده از او خبر داده نام نبوی و بی واسطه نقل کنی.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۲۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاحظه در]:

هذا ضرب من الكذب، وهو ان يسند الراوى حديثه الذى سمعه من رجل لا الى ذلك الرجل، بل الى من روى عنه ليوهم علو السند، كما اذا حدثه ابن عباس بحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاذا اراد ان يروى الحديث يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا، فيتوهم انه سمع الحديث



منه صلى الله عليه وآله، ولم يسمع منه، فيكون مدلسا كاذبا في هذا الإيهام. واما اذا قال عند الرواية: حدثني رسول الله صلى الله عليه وآله او اخبرني او سمعت منه فذلك كذب صريح، وكذا اذا اجازه الشيخ و قال: اجزت لك ان تروى عنى كذا او ما صح عندك انه من مسموعاتي او مقرواتي، فينبغى ان لا يقول عند الرواية حدثني فلان و اخبرني مطلقا، بل و لا مقيدا أيضا بان يقول حدثني اجازة، اذ لم يحدثه، و لكن يقول اجازني، و يجوز أيضا ان يقول انبأني بالاتفاق لانه يقال في مثله عرفا انبأه و ان كان هو الاخبار لغة، و يقال للاعلام و الايذان: انباء، كما قال الشاعر:

زعم الغراب منبئ الانباء- و بذاك نبأني الغراب الاسود

و يقال: هذا الفعل ينبئ عن العداوة او المحبة، و قيل: ينبئك العينان بما هو كاتمته، و اما تسمية ذلك بالكذب المفترع، فلعله مأخوذ من الفرع بمعنى العلو. قال ابن اثير في النهاية: و فرع كل شىء اعلاه، و منه حديث قيام رمضان: فما كنا ننصرف الا مع فروع الفجر. و فى حديث على عليه السلام ان لهم فراعها، الفراع ما علا من الارض و ارتفع، فكأن هذا المحدث يريد ان يجعل حديثه مفترعا، اى مرتفعا بهذه الحيلة.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٢٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى عشر قوله رحمه الله: و بهذا السند يعنى بهذا السند عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى، و محمد بن على اما هو محمد بن على بن حمزة بن الحسن بن عبيد الله بن العباس ابن على بن أبى طالب عليه السلام، أو محمد بن على بن الحسين بن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب عليه السلام، أو محمد بن على بن مهزيار أو محمد بن على بن عيسى القمى المعروف بالطلحى، فهم فى طبقة من يروى عنه أحمد بن محمد البرقى. و الذى يتقوى به

الظن فى هذا السند هو الاخير أو ابن مهزيار. و الله سبحانه أعلم. قوله عليه السلام: اياكم و الكذب المقترع المقترع بالقاف من الاقتراع بمعنى الاختيار، و المقترع و المقروع من الابل المختار منها للفحلة، و منه قيل يفحل الابل قريع. أو من القرعة بالضم و هى معروفة، يقال: كانت له القرعة اذا اقترع و قرع أصحابه. و القرعة أيضا خيار المال و مختاره، و القرعة مثل القرعة و هى أيضا خيار المال. و قد تكرر فى الحديث تصاريح الاقتراع بمعنى الاختيار و الاستهام و المساهمة و اتخاذ الرجل شيئا سهما لنصيبه. و أما المفترع بالفاء من افترعت البكر اذا افتضضتها فليس بمستعذب المعنى فى هذا المقام، و لعله من التصحيقات فى الانتساخ أو من التحريفات فى الرواية. و الله سبحانه أعلم. قوله عليه السلام: عن الذى حدثك به فى بعض النسخ «عن غير الذى حدثك به»، أى عن غير ذلك الرجل الذى حدثك بذلك الحديث. و فى بعضها «عن الذى حدثك عنه» أى عن الشيخ الذى حدثك ذلك الرجل رواية عنه.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١١٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: المفترع. [ص ٥٢ ح ١٢] أقول: بضم الميم و سكون الفاء، ثم التاء المثناة من فوق، و الراء المهملة المفتوحين، أى المبتذل المتعارف بين الناس من افترع البكر إذا افتضضها.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: دور دارید از یکدیگر خودتان را و دروغ بکارت برده شده را. مراد، دروغ متعارف است. در مجلس گفته شد امام را که: چیست دروغ بکارت برده شده؟ گفت که: این که نقل کند به تو مردی حدیثی را از امام، پس واگذاری آن مرد را و نامش نبری و گویی که امام، چنین گفت.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۹۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (المفترع) إمّا بالفاء والعین المهملة علی اسم المفعول. و«افتراع البکر» اقتضاضها ، ف«الكذب المفترع» یعنی القول الذی لا ینقل عن صاحبه بماء وجهه أو القول الذی یفتضح عیبه إذا اختبر، کالبکر المفترع المدّعیة لبکارتها. أو بالقاف علی اسم الفاعل من الاقتراع: مبالغة فی القرع، یعنی یقرع هامة قائله بالافتضاح. فی بعض النسخ المعتبرة: «حدّثک عنه» مکان «لم یحدّثک به» یعنی وتروّیه عن راوی راویک لغرض الاعتبار. وقال السیّد الباقر الشهیر بالدّاماد: «المقرع» بالقاف علی اسم المفعول من الاقتراع، بمعنی الاختبار والامتحان؛ أي الممتحن أنّه لا یمکن أن لا یفتضح. وفی بعض النسخ: «عن الذی حدّثک عنه» مکان «عن الذی لم یحدّثک به» أي عن الشیخ الذی حدّثک ذلک الرجل روايته عنه. وفی آخر: «عن غیر الذی حدّثک به» أي غیر ذلک الرجل الذی حدّثک بذلک الحدیث . وقال برهان الفضلاء بعد ضبطه: «عن الذی حدّثک عنه»: «والکذب المفترع» أي الكذب المتعارف المبتذل، کالبکر المفترع. أو الاقتراع من الفرع، بمعنی الأعلی؛ فإنّ فرع کلّ شیء أعلاه، کأنّ هذا المحدث یرید أن یجعل حدیثه مفترعاً؛ أي مرتفعاً، فیسنده إلى الأعلی بحذف الواسطة؛ لغرض علوّ السند، كما إذا حدّثه زرارۃ عن أبی عبد الله علیه السلام فقال: قال أبو عبد الله علیه السلام، وأمّا إذا قال: حدّثنی أبو عبد الله علیه السلام فهو کذب صریح. وقال السیّد السند أمير حسن القاینی رحمه الله: «الاقتراع» بالقاف: الاختبار، وإیقاد النار. فلعلّ

المعنى: الكذب الموجب للعقاب، ف«المفترع» على اسم الفاعل. وفي بعض النسخ: «عن الذى لم يحدثك به» مكان «عن الذى حدثك عنه». وضبط بعض المعاصرين: «لم يحدثك به» وقال: والصواب أن يقال: الافتراع بمعنى التفرع؛ فإنه فرع قوله على صدق الراوى، وإنما كان كذباً لأنه غير جازم بصدوره عن الأصل. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «افترع البكر»: اقتضها. و«المفترع» إمّا اسم الفاعل، أى المزيل لبكارة البكر. أو اسم مفعول، أى ما أزيل بكارته. وعلى الأوّل معناه الكذب الذى يترتب عليه ما لم يكن قبله من إزالة المانع من العمل بالخبر، وهو حال الراوى إذا لم يكن بحيث يجوز العمل بخبره، أو وصف له بصفة فاعله؛ فإنه مفترع به حيث لم يشاركه غيره فى خصوصه. وعلى الثانى معناه الكذب الذى سبقكم به غيركم، ويكون إشارة إلى وقوع هذا القسم من الكذب من السابقين من رواة الحديث .

الهدايا لشعبة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥١٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع أو ضعيف إذ الظاهر أن محمد بن على هو أبو سمينة. قوله عليه السلام إياكم والكذب المفترع: قيل أى الكذب الحاجز بين الرجل وبين قبول روايته من فرع فلان بين الشيين إذا حجز بينهما، أو هو من فرع الشيء ارتفع و علا، و فرعت الجبل أى صعده لأنه يريد أن يرفع حديثه بإسقاط الوساطة، أو المراد به الكذب الذى يزيل عن الراوى ما يوجب قبول روايته، والعمل بها أى العدالة من افترعت البكر افترضتها و أزلت بكارتها أو الكذب الذى أزيل بكارته يعنى وقع مثله من السابقين من الرواة، أو الكذب المبتدأ أى المستحدث، وفيه إيماء إلى أنه لم يقع مثله من السابقين أو المتعلق بذكر أحد ابتداء، و من قولهم بس ما افترعته به أى ابتدأت به، و المفترع على الأخيرين اسم مفعول و على الثلاثة الأوّل اسم فاعل، و قيل: المراد أنه كذب هو فرع لكذب رجل آخر، فإن ساندته إليه فإن كان كاذباً أيضاً فلست بكاذب بخلاف ما إذا أسقطته فإنه إن كان كاذباً فانت أيضاً كاذب، و قيل الافتراع

بمعنى التفرع، فإنه فرع قوله على صدق الراوى، فإن قال فى نفسه إذا رواه الفرع عن الأصل فقد قاله الأصل، فيجوز لى أن أسنده إلى الأصل، فأسنده إليه فإنما كان كذبا لأنه غير جازم بصدوره عن الأصل، ولعل الفرع قد كذب عليه أو سها فى نسبتة إليه، و لا بد له من تجويز ذلك، فلا يحصل له الجزم به فهو كاذب فى قوله، وإن قدرنا أن الأصل قد قاله كما أن المنافقين كانوا كاذبين فى شهادتهم بالرسالة لأنهم كانوا غير جازمين به، وإنما كان كذبا مفترعا لأنه فرع على كذب مقدر، ولعله لم يكن كذبا فهو ليس بكذب صريح بل هو كذب مفترع، كما أنه صدق مفترع، و منهم من صحف و قرع بالقاف من الاقتراع بمعنى الاختيار.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٨١

\*\*\*\*\*

### ١٣- الحديث

١٥٥ / ١٣. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، قَالَ:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا (٢)؛ فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

و فرمود: حدیث ما را اعراب دهید (صحيح تلفظ کنید و درست بنویسید) زیرا ما خانواده مردمی فصیح زبانیم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۳- امام صادق (علیه السلام) فرمود: احادیث ما را با اعراب تمام ادا کنید، زیرا ما مردمی فصیح زبانییم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱۳- امام صادق علیه السلام فرمود: احادیث ما را با اعراب تمام نقل کنید زیرا ما خانواده مردمی فصیح زبانییم.

(اعراب گذاری حدیث، مانند اعراب گذاری قرآن لازم است زیرا در خواندن و قرائت و فهم مطالب کمک زیادی می کند).

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۱۲۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الاعراب فى اللغة الايضاح يقال اعربه اى اوضحه، و فى عرف النحاة الحركة او الحرف التى يختلف  
اخر المعرب اسما كان او فعلا بها، و انما سميت تلك الحركة او الحرف اعرابا اذ بها يوضح المعانى  
المتواردة على كلمة واحدة و يتميز بعضها عن بعض فلا يشته، كالفاعلية و المفعولية و غيرهما، و  
يحتمل احتمالا بعيدا ان يكون مأخوذا من عربت معدته بالكسر عربا، اى فسدت على ان يكون الهمزة  
للسلب، فىكون بمعنى ازالة الفساد سمي به اخر المعرب لانه يزيل فساد التباس المعانى بعضها  
ببعض، و الفصيح فى اللغة المنطلق اللسان فى القول الذى يعرف جيد الكلام من رديئه، يقال: رجل  
فصيح و لسان فصيح و قد فصح فصاحة و افصح عن الشىء افصاحا اذا بينه و كشفه، و كل ناطق  
فصيح و لا ينطق فهو اعجم، و فلان تفصح فى كلامه و تفصح تكلف الفصاحة. فقوله: اعربوا  
حديثنا، اى لا تلحنوا فى اعراب الكلمات، و اعطوا الكلمة اعرابها فانا قوم فصحاء و كلامنا فصيح، فاذا  
الحنتم فيه او اهملتم فى اعرابه، اختلفت فصاحته و فات المقصود من رعايته فىكون ظلما فيه و تفويتا  
لحقه.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٢٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث عشر قوله رحمه الله: محمد بن يحيى صحيح السند نقى الطريق. قوله عليه  
السلام: اعربوا حديثنا و فى بعض النسخ «بحديثنا» اى تكلموا بحديثنا على ما سمعتموه من جواهر  
الالفاظ و وجوه الاعراب المأخوذة عنا من دون تغيير و من غير نقل بالمعنى أصلا فانا قوم فصحاء  
بلغاء، أقاويلنا معادن الحقائق و أساليبنا مكافئ الدقائق، فاذا غيرتموها فانتكم أسرار الحقيقة. و يحتمل  
ما فى أصل النسخة من دون الباء أن يكون معناه اضبطوا حديثنا بالاعراب على الطريق الجارى على

ألسنتنا و ان كان ربما يخفى عليكم وجهه و سبيله، و لا تغيروه و لا تبدلوه من تلقاء أنفسكم، فانا منبع  
الفصاحة و معدن الحقيقة .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ١١٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني] :

شرح: گفت امام جعفر صادق عليه السلام كه: ظاهر سازيد، چنانچه شنیده اید بی تغییر در لفظ،  
حدیث ما خانواده رسول الله صلی الله علیه و آله را در وقت نقل آن به دیگران؛ چه ما جمعی  
سخنوریم. نیک و بد سخن را خوب می دانیم و اگر تغییر دهید، شاید موافق مطلب ما نتوانید نقل  
کرد، یا مراد، این است كه: در وقت کتابت حدیث ما، حرکات و سکناتی را كه از ما شنیده اید نیز  
نویسید.

صافی در شرح کافي ؛ ج ١ ، ص ٣٩٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی] :

هدیة: یعنی لا تلحنوا فی إعراب الكلمات حين التکلم بحديثنا. أو المعنى: أزيلوا فساد الخلاف الذي  
قد يتوهم من ظاهر حديثنا بالتأويل الصحيح، من عَرَبَ - كعلم - :فسد، فهزمة الإفعال للإزالة. أو  
المعنى: أظهروا حديثنا كما رَوَيْتُمُوهُ من دون تصرف فيه عند إرادة النقل بخصوص ألفاظه. فعلى هذا  
والأول من الإعراب بمعنى الإفصاح. أو المعنى: أعربوه حين الكتابة، بأن يكتب الحروف بحيث لا  
يشبه بعضها ببعض، أو يجعل عليها ما اشتهر باسم الإعراب عند الناس. والأول أقرب إلى طريقة  
السلف. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: یعنی أظهروا حديثنا من دون تغيير في لفظه عند



نقله «فإنّا قوم فصحاء» وأعرف بأساليب الكلام، فيمكن أن لا تنقلوا بالتغيير ما هو غرضنا. أو المعنى: أعربوه بالحركات والسكنات عند كتابته على ما سمعتم منّا. وقال السيّد الأجل النائيني رحمه الله: «الإعراب»: الإبانة والإيضاح. والمراد إظهار الحروف وإبانته بحيث لا تشبه مقارناتها بمقارناتها، وإظهار حركاتها وسكناتها بحيث لا يوجب اشتباهاً. أى حدّثوا كما حدّثناكم به؛ «فإنّا قوم فصحاء» نتكلّم بما لا يكون فيه اشتباه في الحروف أو الحركات، ولا نلحن في القول لحناً في الحروف أو في الحركة .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٥١٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عليه السلام أعربوا حديثنا: الإعراب الإبانة والإفصاح، والمراد إظهار الحروف وإبانته بحيث لا تشبه بمقارباتها، وإظهار حركاتها وسكناتها، بحيث لا يوجب اشتباهاً ويحتمل أن يراد به إعرابه عند الكتابة بأن يكتب الحروف بحيث لا يشبه بعضها ببعض، أو يجعل عليها ما يسمى اليوم عند الناس إعراباً، كما كان دأب القدماء ورعاية الجمع أحوط.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٨٢

\*\*\*\*\*

٥٣ / ١

## ١٤- الحديث

١٥٦ / ١٤ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَحَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ وَغَيْرِهِ، قَالُوا:

سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي، وَحَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي، وَحَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ، وَحَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ، وَحَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَحَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَحَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: حدیث من حدیث پدرم است و حدیث پدرم حدیث جدم و حدیث جدم حدیث حسین و حدیث حسین حدیث حسن و حدیث حسن حدیث امیر المؤمنین و حدیث امیر المؤمنین حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گفتار خدای عز و جل.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۴- هشام بن سالم و حماد بن عثمان و دیگران گفته اند. شنیدیم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: حدیث من حدیث پدرم می باشد و حدیث پدرم حدیث جدم (علی بن الحسین) و حدیث او حدیث حسین (علیه السلام) است و حدیث حسین (علیه السلام) حدیث حسن (علیه السلام) و حدیث حسن (علیه السلام) حدیث امیر المؤمنین (علیه السلام) و حدیث امیر المؤمنین (علیه السلام) حدیث امیر المؤمنین (علیه السلام) است.

السّلام) حدیث رسول خدا(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) و حدیث رسول خدا(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) قول  
خدای عز و جل است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۴- هشام بن سالم و حماد بن عثمان و دیگران گفته اند، شنیدیم امام صادق علیه السّلام می  
فرمود: حدیث من حدیث پدرم و حدیث پدرم حدیث جدم(علی بن الحسین) و حدیث او حدیث  
حسین و حدیث حسین حدیث حسن و حدیث حسن حدیث امیر المؤمنین و حدیث امیر المؤمنین  
حدیث رسول خدا و حدیث رسول خدا گفتار خداوند است زیرا طبق گفته قرآن

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

تمام سخنان رسول خدا از خودش نیست بلکه همه از خداوند است که توسط فرشته وحی جبرئیل  
به او رسیده است).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۲۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن محمد عن سهل بن زیاد، عن احمد بن محمد عن عمر بن عبد العزيز». ابو حفص بن بشار المعروف بالزحل بالزای و الحاء المهملة، و قال الكشي: و قال محمد بن مسعود: حدثني عبد الله بن حمدويه البيهقي، قال: سمعت الفضل بن شاذان يقول: زحل ابو حفص يروي المناكير و ليس بغال، و قال النجاشي: انه عربي بصرى مخلط له كتاب روى عنه محمد بن عيسى . «عن هشام بن سالم و حماد بن عثمان و غيره قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: حديثي حديث ابي و حديث ابي حديث جدي و حديث جدي حديث الحسين و حديث الحسين حديث الحسن و حديث الحسن حديث امير المؤمنين و حديث امير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه و آله و حديث رسول الله صلى الله عليه و آله قول الله عز و جل». ليس المراد بهذا الاتحاد، ان حديث كل من الائمة عليهم السلام حديث من سبقه من حيث جوهر اللفظ و خصوصيته مثلا او نوعا، بل من جهة العلم المندرج فيه، فان علومهم كلهم لندية مأخوذ من عند الله- و سيأتي تحقيق هذا المقام في مستأنف الكلام عند بيان: كونهم عليهم السلام مكلمين محدثين- و الله ولى الفضل و الانعام.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٢٨٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: شنيدم از امام جعفر صادق عليه السلام می گفت که: گفته من، گفته پدرم است و گفته پدرم، گفته جدم است و گفته جدم، گفته امام حسين است و گفته امام حسين، گفته امام حسن است و گفته امام حسن، گفته امير المؤمنين است و گفته امير المؤمنين، گفته رسول الله است و گفته رسول الله، گفته الله-عز و جل- است. مراد، اين است که: حديث مرا از هر کدام که خواهی، نقل می توانی کرد و احتیاج به ذکر واسطه نیست؛ چه حديث ما محض نقل است و خودرأیی در آن نیست.

صافی در شرح کافي؛ ج ١، ص ٣٩٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی علمی میراث من أبی، من أبیه، من جدّه، من أخیه، من أبیه، من رسول الله صلی الله علیه و آله عقلاً عن الله سبحانه، فلا اختلاف فی أحادیثنا كما لا اختلاف فی علم الله تعالی. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالی: یعنی قولی قول أبی، وقول أبیه قول جدّه، وهكذا. والغرض أنّ ناقل حدیثنا مخیر فی نقله عن أینا شاء بلا احتیاج إلى ذكر الواسطة؛ لأنّه مجرد النقل ليس فيه اتّباع الظنّ. وقال السید الأجلّ النائینی رحمه الله: یعنی أحادیث كلّ واحد منهم عليهم السلام منتهية إلى قول الله تعالی، فلا اختلاف فی أحادیثهم كما لا يختلف قوله عزّ وجلّ، ولا مدخل فيه للآراء والظنون، فلا يجوز الرجوع أو الاختلاف، والمروى عن كلّ واحد منهم موافق للمروى عن آخر منهم.

الهدايا لشعبة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥٢٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف علی المشهور. قوله علیه السلام حدیث أبی: أي أحادیث كل واحد منهم مأخوذة من الآخر و منتهية إلى قول الله تعالی، و لا مدخل فيها للآراء و الظنون فلا اختلاف فی أحادیثهم، و یومی إلى أنه يجوز رواية ما سمع من أحدهم عن غيره علیه السلام كما مر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٨٢

\*\*\*\*\*

١٥ / ١٥٧ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي خَالِدٍ شَيْئُولَةً (٥)،  
قَالَ:

ص: ١٣١

١-١ . معانى الأخبار ، ص ١٥٧ ، ح ١ ، بسنده عن محمد بن عليّ ، مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ،  
ص ٢٣١ ، ح ١٦٥ .

٢-٢ . فى التعليقة للدّاماد ، ص ١١٨ : «فى بعض النسخ: بحديثنا ، أى تكلموا بحديثنا على ما  
سمعتموه من جواهر الألفاظ ووجوه الإعراب المأخوذة عنّا من دون تغيير، ومن غير نقل بالمعنى  
أصلاً؛ فإنّا قوم فصحاء بلغاء» .

٣-٣ . الفصول المختارة ، ص ٩١ ، رسلاً الوافي ، ج ١ ، ص ٢٣٣ ، ح ١٦٦ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ،  
ص ٨٣ ، ح ٣٣٢٧٠ .

٤-٤ . الإرشاد ، ج ٢ ، ص ١٨٦ ، رسلاً ، مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٢٢٩ ، ح ١٦١ ؛  
الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٨٣ ، ح ٣٣٢٧١ .

٥-٥ . فى «ج» : «شَيْئُولَةً» . وفى «بس ، بفس» : «شَيْئُولَةً» . وفى حاشية «ج» : «شبنوله» . وفى  
حاشية «ض ، بر» : «شبنولة» . هذا، ولم نحصل على محصل فى لقب الرجل؛ فقد ذكره النجاشى ،  
فى طريقه إلى إدريس بن عبد الله الأشعري ، ص ١٠٤ ، الرقم ٢٥٩ وفيه: «محمد بن الحسن بن أبى  
خالد المعروف بشَيْئُولَةً» . وذكره الشيخ الطوسى فى الفهرست ، ص ٨٩ ، الرقم ١٢٠ ؛ وص ٢٠٧ ،  
الرقم ٣٠٨ ؛ و ص ٢١٦ ، الرقم ٣١٧ ، وفى الجميع: «سنبولة» .

قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ : جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّ مَشَايخَنَا رَوَوْا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ  
عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَكَانَتِ التَّقِيَّةُ شَدِيدَةً، فَكَتَمُوا كُتُبَهُمْ وَلَمْ تُرَوِ (١) عَنْهُمْ، فَلَمَّا مَاتُوا، صَارَتِ (٢) الْكُتُبُ  
إِلَيْنَا، فَقَالَ: «حَدِّثُوا بِهَا؛ فَإِنَّهَا حَقٌّ» (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

راوی گوید: بامام نهم علیه السلام عرض کردم فدایت شوم، اساتید ما از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایاتی دارند که چون در آن زمان تقیه سخت بوده کتب خود را پنهان کردند و از آنها روایت نشد، چون آنها مردند کتب ایشان بما رسید. فرمود: آنها را نقل کنید که درست است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۵- ابو خالد شینوله گوید: به ابی جعفر دوم (امام نهم) گفتم: قربانت، استادان ما از امام باقر و امام صادق روایت دارند و چون تقیه سخت بوده کتابهای خود را پنهان کردند و از آنها دست به دست روایت نشده و چون مرده اند کتابهای آنها بدست ما رسیده. فرمود: آنها را نقل کنید که درست است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱۵- ابو خالد می گوید: به امام نهم علیه السلام عرض کردم فدایت شوم استادان ما از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام روایت بسیار دارند و چون زمان تقیه سخت بوده کتابهای خود را

پنهان می کردند و از آنها دست به دست روایت نشده و چون مرده اند کتابهای آنها به ما رسیده است. فرمود: آنها را نقل کنید که درست است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۲۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد، عن محمد بن الحسن بن ابی خالد شینولة». مجهول  
«قال: قلت لابی جعفر الثانی علیه السلام: جعلت فداک، ان مشایخنا رووا عن ابی جعفر و ابی عبد  
الله علیهما السلام و كانت التقية شديدة، فکتبوا کتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الکتب  
إلینا، فقال: حدثوا بها فانها حق». معناه واضح و فيه أيضا دلیل علی صحة الاعتماد علی الکتب و  
العمل بما فیها من الاحکام ان كانت صحيحة .

شرح أصول الکافی ؛ ج ۲ ، ص ۲۸۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث الخامس عشر قوله رحمه الله: عن محمد بن الحسن بن أبی خالد شینولة ذكره الشيخ في  
كتاب الرجال في أصحاب مولانا الرضا عليه السلام. قوله عليه السلام: فلم ترو عنهم الاصح الاصبوب  
و الا ثبت الاقوم «فلم نرو عنهم» بفتح الواو المشددة و بالراء المفتوحة على صيغة المجهول من



المضارع المجزوم، اما بضم النون للمتكلم مع الغير أو بالتاء المضمومة للتأنيث في الغيبة، من «التروية» بمعناها الشائع في اصطلاح علم الحديث في الرخصة. وقد ورد أيضا في اللغة وقال في الصحاح: رويته الشعر تروية أى حملته على روايته. وقال في المغرب: يقال روى الحديث والشعر راويته ورويته اياه حملته على راويته، ومنه قولهم انا روينا في الاخبار بالضم والتشديد على صيغة الماضي المجهول للمتكلم مع الغير من باب التفعيل. و بعض علماء الحديث يضبطه بالتخفيف على صيغة المجهول بمعنى روى إلينا سماعا أو قراءة أو اجازة خاصة أو عامة أو مناولة أو مكاتبة أو وجادة. و ضمير الجمع في «عنهم» للمشايخ، والمعنى فلم نرو نحن عنهم، أى لم يرخص لنا من قبلهم فى الرواية، أو لم ترو تلك الكتب و أحاديثنا عنهم، أى لم يرخص من قبلهم فى روايتها. و فى طائفة من النسخ «فلم يرووا عنهم» من روى يروى رواية، و واو الجمع فى الفعل للمشايخ و الضمير البارز فى «عنهم» للائمة عليهم السلام. و أما «فلم نرو» على صيغة المعلوم للمتكلم مع الغير من الرواية فمن تصحيقات المصحفين.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١١٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال: فلم نُرو عنهم. [ص ٥٣ ح ١٥] أقول: ومعنى [لم] نرو نحن عنهم، أى لم يرخص لنا من قبلهم فى الرواية، أو لم نُرو تلك الكتب وأحاديثها عنهم، أى لم نرخص من قبلهم فى روايتها.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: شدت تقیّه به اعتبار زمان امام محمّد باقر علیه السّلام نیست؛ بلکه به اعتبار زمان بعد از آن است، بنا بر ظاهر آنچه می آید در «کِتَابُ الْحُجَّة» در حدیثِ اوّلِ بابِ شصت و یکم که «بَابُ أَنْ الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لَمْ يَفْعَلُوا شَيْئاً» تا آخر است و در «کِتَابُ الصَّلَاة» در حدیث سوم باب سی و یکم که «بَابُ [الْقُنُوتِ] فِي الْفَرِيضَةِ» تا آخر است. یعنی: گفتیم امام محمّد تقی را علیه السّلام که: قربانت شوم! به درستی که جمعی که از ایشان حدیث به ما رسیده، نقل کرده اند از امام محمّد باقر و امام جعفر صادق علیهما السّلام و بوده تقیّه در زمان ایشان سخت. پس پنهان کرده اند کتاب های حدیث خود را. پس نقل کرده نشده آن کتاب ها از ایشان. پس وقتی که مُردند، رسید کتاب های ایشان به ما. آیا نقل کنیم آن کتاب ها را از ایشان یا نه؟ پس امام گفت که: نقل کنید آنها را از ایشان؛ چه آنها به کار آمدنی است؛ به معنی آن که عمل به آنها واجب است، هر چند که در آنها تقیّه یا غلطِ راوی یا دروغ او باشد، چون معلوم شما شده که خطّ ایشان و نقل ایشان است از امامان.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۹۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (شینولة) بفتح المعجمة وسكون الخاتمة وضمّ النون: من الألقاب. وقرئ: «شبنولة» بالنون مكان الخاتمة، والمفردة مكان النون. وقال العلامة في إيضاحه: شينولة، بفتح الشين المعجمة وإسكان المثناة من تحت وضمّ النون وإسكان الواو. وقيل: شينرلة بفتح المعجمة وسكون الخاتمة وضمّ النون وسكون الراء المهملة وفتح اللام والتاء أخيراً. (إنّ مشايخنا رووا) إلى آخره، يعني أنّ السلف من مشايخ الرعيّة الإماميّة رووا عنهما عليهما السّلام ما جمعوا في الكتب، كالأصول الأربعمائة. ولا بأس باحتمال «رُووا» على ما لم يسمّ فاعله. (وكانت) أي وصارت، أي بعدهما عليهما السّلام إلى ما علم الله. (فقال: حدّثوا بها فإنّها حقّ) نصّ في صحّحة الاعتماد على كتب الثقات المضبوطة بتواتر الثقات، وعلى ما لا شكّ بأنّه من الثقة. قال برهان الفضلاء: «كانت التقية شديدة» أي

بعد زمان الباقر والصادق عليهما السلام. والمعنى أنّ مشايخنا الذين وصل الحديث منهم إلينا نقلوا عنهما عليهما السلام. «فلم ترو» على التأنيث المجهول؛ أى فلم تنقل تلك الكتب عنهم. «فقال: حدّثوا بها؛ فإنّها حقّ» يعنى يجب العمل بها وإن كان فيها ما ورد تقيّة، أو غلط فيه الراوى، أو كان كذباً، لكن بشرط العلم بأنّ تلك الكتب مضبوطة بالثقات منقولة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام. وقال السيّد الباقر الشهير بداماد رحمه الله: الأصحّ الأصوب الأقوم: «فلم يروّ عنهم» بفتح الواو المشدّدة والراء المفتوحة على صيغة المجهول من المضارع الغائب. وفى طائفة من النسخ: «فلم يرووا» من روى يروى رواية. وواو الجمع فى الفعل للمشايع، والضمير البارز فى «عنهم» للأئمة عليهم السلام. وأمّا «فلم نرو» بصيغة المتكلّم مع الغير من الرواية فمن تصحيفات المصحّفين انتهى. يعنى «فلم يروّ عنهم» من التروية بمعنى الحمل. يقال- كما قال الجوهري-: رويت الحديث رواية ورويته تروية؛ أى حملته على روايته كما روّيته. وقال السيّد الأجلّ النائين رحمه الله: «فلم ترو عنهم» أى لمّا كانت التقيّة شديدة كتموا كتبهم التى كتبوا فيها رواياتهم، فلم تُرو عنهم تلك الكتب ولم تصل إلينا برواية الرواة عنهم. «فلمّا ماتوا وصلت كتبهم إلينا» أى ونحن نعرف أنّها كتبهم بالقرائن المفيدة للعلم، أو بقول الثقات العارفين بأنّها كتبهم. «فقال: حدّثوا بها» أى بالأخبار بأنّ فلان روى فى كتابه كذا. «فإنّها حقّ» فإنّ تلك الروايات معتبرة ثابتة عنهم، وعمّن روى عنه بنقلهم وإثباتهم لها فى كتبهم.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥٢٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. وقال فى الإيضاح: شينولة بفتح الشين المعجمة وإسكان الياء المنقطة تحتها نقطتين وضم النون وإسكان الواو، والخبر يدل على صحة تحمل الحديث بالوجدادة، وعلى جواز الرجوع إلى الكتب المؤلفة قبله عليه السلام والاعتماد عليها والعمل بما فيها، ويضم تلك الأخبار بعضها إلى

بعض، و رعاية ما كان الشائع بين السلف من الرجوع إليها و العمل بها، و روايتها و إجازتها و الاحتجاج بها، يحصل العلم بجواز العمل بأخبار الآحاد التي تضمنتها الكتب المعتمدة، و سنحقق ذلك في المجلد الآخر من كتاب بحار الأنوار إنشاء الله تعالى.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٨٢

\*\*\*\*\*

## (١٨) باب التقليد

### ١- الحديث

١ / ١٥٨ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ (٤)، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ:

ص: ١٣٢

---

١-١ . فى «ج ، بف» والوفى: «فلم يرووا». وفى «ب ، ض ، بر ، بس» والوسائل والبحار وحاشية ميرزا رفيعا: «فلم تُرَوَّ». وفى «ف»: «فلن ترو». وفى حاشية «ج» وهو مختار السيد الداماد فى التعليقة: «فلم تُرَوَّ \_ فلم نُرَوَّ» بفتح الواو المشددة وبالراء المفتوحة ، إمّا بالنون المضمومة أو بالتاء المضمومة. وأمّا «فلم نُرَوَّ» فمن التصحيقات عند الداماد.

٢-٢ . فى الوسائل: «تلك».

٣-٣ . الوافى، ج ١، ص ٢٣٦، ح ١٧١؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٨٤، ح ٣٣٢٧٢؛ البحار، ج ٢، ص ١٦٧، ذيل ح ٢٥.

٤-٤ . ورد الخبر \_ مع اختلاف يسير \_ فى الكافى، ح ٢٨٧٩، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن

یحییٰ فی المحاسن ، ص ۲۴۶ ، ح ۲۸ ومتن الخبر موافق تقریباً لما ورد فی الکافی ، ح ۲۸۷۹ .  
 هذا ، وقد أورد الشيخ الحرّ قدس سره الخبر فی الوسائل ، ج ۲۷ ، ص ۱۲۴ ، ح ۳۳۳۸۲ ، نقلاً من  
 الکافی ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن عبد الله بن يحيى . والمتن موافق لما نحن  
 فيه ، ولعلّ هذا يورث الظنّ بوجود نسخةٍ عند الشيخ الحرّ قد وجدت فيها عبارة «عن أبيه» فيمكننا  
 تصحيح المتن بإضافة هذه العبارة . لكن بعد خلوّ جميع النسخ \_ وعندنا ۲۸ نسخة \_ عن هذه  
 العبارة فی ما نحن فيه واحتمال التصحيح الاجتهادی \_ احتمالاً قویاً \_ من قبل الشيخ الحرّ ، كما  
 تشهد بذلك مقارنة الوسائل ، ج ۲۷ ، ص ۱۲۶ ، ح ۳۳۳۸۸ و ص ۱۲۷ ، ح ۳۳۳۸۹ ، مع ما ورد  
 فی الکافی ، ح ۲۸۷۶ ، و ح ۲۸۸۰ ، سينقلب هذا الظنّ وهما ؛ فإنّ فی ذلك أمانة لرجوع الشيخ  
 الحرّ إلى الکافی ، ح ۲۸۷۹ وإضافة «عن أبيه» من ذاك الموضوع . فعليه ، سندنا هذا مختلّ بسقوط  
 «عن أبيه» منه .

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ : «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ (۱) وَرُهْبَانَهُمْ (۲) أَرْبَابًا مِنْ دُونِ  
 اللَّهِ» (۳) ؟ فَقَالَ: «أَمَا وَاللَّهِ ، مَا دَعَوْهُمْ إِلَى عِبَادَةِ أَنْفُسِهِمْ ، وَلَوْ دَعَوْهُمْ (۴) مَا أَجَابُوهُمْ (۵) ، وَلَكِنْ  
 أَحَلُّوا لَهُمْ حَرَامًا ، وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالَ ، فَعَبَدُوهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ» (۶) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو بصیر گوید از امام صادق علیه السلام در باره آیه (۳۱ سوره ۹) «علما و راهبان خویش را پروردگار  
 خود گرفتند نه خدا را» پرسیدم فرمود: بخدا سوگند که علما و راهبان مردم را بعبادت خویش  
 نخواندند و اگر هم میخواندند آنها نمیپذیرفتند ولی حرام خدا را برای آنها حلال و حلالش را حرام  
 کردند، بنا بر این آنها ندانسته و نفهمیده عبادت ایشان کردند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- ابو بصیر گوید: به امام ششم عرض کردم که (در آیه ۲۷ سوره ۹): «احبار و راهبان (ملایان و زاهدان) خود را پروردگار خود گرفتند» فرمود: به خدا آن ملاها و زاهدها آنها را دعوت نکردند که بیائید ما را بپرستید اگر هم دعوت می کردند از آنها نمی پذیرفتند ولی برای آنها فتوی می دادند و بسا حرامی را حلال می کردند و بسا حلالی را حرام و آنها به این حساب ندانسته عبادت آنان می کردند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

ابو بصیر گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم که (در قرآن) «احبار و رهبانان (ملایان و زاهدان) خود را پروردگار خویش گرفتند (توبه/۲۷)» معنی آن چیست؟ فرمود: به خدا سوگند که آن ملاها و زاهدها، آنها را دعوت به پرستش خویش نکردند و نگفتند بیائید ما را بپرستید اگر هم دعوت می کردند از آنها نمی پذیرفتند ولی برای آنها فتوا می دادند و بسا حرامی را حلال و حلالی را حرام می کردند. ایشان ندانسته و ناآگاهانه عبادت می کردند.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۱۳۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد، عن عبد الله بن يحيى». يحتمل ان يكون الكاهلى ابو محمد اخو إسحاق روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام، و كان عبد الله وجيها عند ابى الحسن عليه السلام و وصى به على بن يقطين فقال له: اضمن لى الكاهلى و عياله اضمن لك الجنة، فلم يزل على بن يقطين يجرى لهم الطعام و الدراهم و النفقات حتى مات الكاهلى، و لم اجد ما ينافى مدحه «صه» و فى النجاشى و الفهرست: له كتاب روى عنه احمد بن محمد بن ابى نصر و ابن ابى عمير. «عن ابن مسكان عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قلت له:

إِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ

(التوبة-٣١)، فقال: اما و الله ما دعوهم الى عبادة انفسهم، و لو دعوهم ما اجابوهم، و لكن احوالهم حراما و حرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون». يعنى ان ابا بصير سألته (ع) عن معنى قوله تعالى:

إِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ...

الآية فقال عليه السلام: معنى اتخاذهم احبارهم و رهبانهم: ان القوم اطاعوا علمائهم فى احكام تكليفية عليهم اخترعوها خلاف احكام الله تعالى عليهم، و من اطاع احدا فيما يأمره به خلاف ما امر الله تعالى له فقد اتخذه ربا و عبده من حيث لا يشعر، فهم فى اتباعهم احبارهم و رهبانهم فيما احلوا من حرام و حرموا من حلال افتراء على الله، قد اتخذوهم اربابا و عبودهم من حيث لا يشعرون. و كذلك حال المقلدين و الاتباع لغير من اخذ علمه من الله بنور الالهام من الاولياء الكاملين الذين كلامهم قول الله و حكمهم حكم الله.

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملی]:

قال عليه السلام: فاعتبروا. [ص ۵۴ ح ۵] أقول: كلام أبي عبد الله عليه السلام من باب التعجب من سماع الأصحاب هذه الرواية عنه صلى الله عليه وآله، ومع ذلك ترك الحجج عليهم السلام وكذا في أمر أتباعهم في ذلك حيث أسندوا فتاويهم إلى آرائهم. قال عليه السلام: أحلوا لهم حراماً. [ص ۵۳ ح ۱] أقول: نظراً إلى الأخبار. قال عليه السلام: وحرّموا عليهم حلالاً. [ص ۵۳ ح ۱] أقول: نظراً إلى الرهبان. قال عليه السلام:

«أَحْبَارُهُمْ». [ص ۵۳ ح ۱] أقول: الأخبار جمع خبر بكسر الحاء وفتحها، وهو العالم. والرهبان جمع راهب، وهو المتخلّى عن اشتغال الدنيا، التارك لملاذّها، الزاهد فيها، المعتزل عن أهلها، المتحمّل للمشاقّ. قال عليه السلام: فعبدوهم. [ص ۵۳ ح ۱] أقول: أي قلّدوهم، وذلك عبادتهم إياه من حيث لا يشعرون، أي لا يعلمون أنّ تقليدهم غير العالم الحجّة بين الله وبين المقلّد أتباع لرأيه وعبادة له.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۱۸۳

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزوینی]:

شرح: الأَخْبَار (جمع خبر، به كسر وفتح حاء بي نقطه و سکون باء يك نقطه): دانایان. الرُّهْبَان (به ضمّ راء بي نقطه، جمع راهب): ریاضت کشان. یعنی: روایت است از ابو بصیر از امام جعفر صادق علیه السلام، راوی گفت که: گفتم او را که: سرزنش کرده الله تعالی در سوره توبه، بعض اهل کتاب را به این که مشرک شده اند و گرفته اند برای خود، علمای خود را و ریاضت کشان خود را خدایان،



غیر الله تعالی. پس گفت امام در بیان این که این شرک، پیرویِ ظنِ علما و ریاضت کشان است، نه چیزی دیگر که: آگاه باش! به خدا قسم که علما و ریاضت کشان نخواندند ایشان را سوی پرستشِ صریح خود و اگر می خواندند ایشان را سوی پرستشِ صریح، قبول نمی کردند، و لیک علما و ریاضت کشان، عمداً حلال کردند برای ایشان حرامی را، مثل تقلید اهل ظن. و حرام کردند بر ایشان حلالی را، مثل سؤالِ «اهل الذکر معصومین» و عمل به قول ایشان در جواز اخذ به هر کدام از روایات مختلفه در عبادات از باب تسلیم، نه از باب ترجیح؛ یا مراد، این است که: به فتوای از روی ظن، حلال کردند برای ایشان حرامی را، چنانچه متعارفِ علمای پیرو ظن است و حرام کردند بر ایشان حلالی را، چنانچه متعارف ریاضت کشان است. پس ایشان عمل به آن کردند و پرستش ایشان کردند از راهی که نمی دانستند که آن، پرستش ایشان است؛ چه معنی پرستش، عظیم شمردن چیزی است بی رخصتِ بزرگ تر از آن چیز در آن عظیم شمردن. و حجت الهی بر ایشان تمام شده در محکّمات کتاب الهی و غیر آنها که اختلاف از روی ظن جایز نیست و فرستادنِ رسولان، برای نهی از آن است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۹۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: معنی (التقلید) فی العنوان (باب) بیان عمل غیر الفقیه من الرعیّة فی الحلال والحرام بقول الفقیه منهم، أو الإمام، والتقلید الحلال والتقلید الحرام. والآیة فی سورة التوبة فی توییح بعض أهل الكبائر . (أخبارهم) أى علماءهم، (ورهبانهم) أى مشایخهم المرتاضین بالریاضات الشاقّة المبتدعة. وما أكثر وأبین تحلیل الحرام وتحريم الحلال فی طريقة الصوفيّة القدریّة، قال رومیهم فی الدفتر الخامس من کتابه فی بیان قولهم: إذا ظهرت الحقائق بطلت الشرائع: إنّ الشریعة بمنزلة الدواء للمریض والإکسیر للکیمیاء، فإذا برأ المریض وصار الصُفر ذهباً فلم تبق حاجة إلى دواء

وإكسير، والسالك يصل بالرياضة في حياته في الدنيا إلى مقام ليس عليه فيه عبادة، ولا حلال ولا حرام . ولذا قال النبي صلى الله عليه وآله: «القدرية مجوس هذه الأمة»؛ فإن نكاح ذوات المحارم من الأمهات والبنات والأخوات وغيرهن حلال عندهم كما عند المجوس، وحلال الشريعة حلال لكل مكلف أبداً وحرامها حرام عليه أبداً، وارتفاع التكليف بالجنون، ويجب الاستعاذة منه كما من الشيطان لا يقيم لهم جواباً بوجه، واستشهد أمير المؤمنين عليه السلام في الصلاة. ومن مزخرفاتهم لعنهم الله أن المرید يجب عليه في صلاته أن يقصد بكاف الخطاب في «إياك نعبد» شيخه؛ لأنه واصل فيصل إلى من وصل، كالإبرة إلى الإبرة الواصلة إلى المقناطيس، لعنهم الله. ما دعى الأخبار جماعة اليهود، ولا الرهبان جماعة النصارى (إلى عبادة أنفسهم ولو دعوهم ما أجابوهم) ودعى هؤلاء الزنادقة مرديهم إلى عبادة أنفسهم فأجابوهم كما في الحديث الثالث. ولذا ورد في الحديث: «أن الصوفية أشد كفرة من اليهود والنصارى والمجوس». لعنهم الله، ثم لعنهم الله، ثم لعنهم الله. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «الأخبار»: جمع «حبر» بالفتح والكسر، وسكون المفردة معهما، بمعنى العالم أو عالم اليهود. «والرهبان» بالضم: جمع «راهب» بمعنى المرتاض، كمشايخ الصوفية لعنهم الله، وقسيسين النصارى. يعنى قلت له عليه السلام: إن الله وبخ في سورة التوبة بعض أهل الكبائر بأنهم أشركوا واتخذوا علماءهم وأشياعهم المرتاضين أرباباً لأنفسهم من دون الله؟ فقال عليه السلام: ليس والله شركهم شرك الجحود بل شرك أتباع الآراء والظنون من علماءهم ومرتاضيههم، أحلوا لهم حراماً كتقليد أهل الظن، وحرّموا عليهم حلالاً كسؤال أهل الذكر بالاجتهاد وادّعاء حصول الكشف بالرياضة. وقال السيد الأجلّ النائيني رحمه الله: يعنى سألته عن معنى هذه الآية. «ولو دعوهم ما أجابوهم» أى على وفق دعوتهم كما فى

«أَجِيبَتْ دَعْوَتُكُمْ» .

«ولكن أحلوا لهم حراماً، وحرّموا عليهم حلالاً» أى على وفق أهوائهم وميلهم إلى استرضاء أهل الدنيا، أو إلى أن لا يظنّ بهم أنّهم لا يعلمون. «فعبدوهم» أى فقبلوا منهم وسلّموا وجوب الإطاعة لهم فيما يقولونه، وهو المراد بعبادتهم؛ فإنّ الإطاعة والانقياد للأوامر والنواهي - من حيث هو أمرٌ ونهيٌّ

لأحد، لا لأنه ممّا أوجبه الله سبحانه عبادة له- وخصوصاً فيما علم أنّه يخالف فيه أمره سبحانه. أو المراد بعبادتهم إيّاهم نفيّاً وإثباتاً فعل العبادة كالصلاة لهم، كما فى حديث آخر الباب من التصريح بنفى العبادات لهم مستشعراً. «فعبدوهم» بالقبول منهم والطاعة لهم «من حيث لا يشعرون» أنّه عبادة، وذلك لمساهلتهم وعدم تفكّرهم فى أمر دينهم. أو المراد أنّ أفعالهم وعباداتهم خصوصاً فيما يخالف حكم الله عبادة لهم .

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٢٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

حسن، إذا الظاهر أن عبد الله هو الكاهلى، أو مجهول لاحتمال غيره، و سيأتى هذا الحديث فى باب الشرك راويا عن العدة عن البرقى عن أبيه عن عبد الله بن يحيى وهو أصوب. قوله عليه السلام قلت له اتخذوا أحبارهم: أى سألته عن معنى هذه الآية، و الأحبار العلماء و الرهبان العباد، و معنى الحديث أن من أطاع أحدا فيما بأمره به مع أنه خلاف ما أمر الله تعالى به و علمه بذلك أو تقصيره فى التفحص فقد اتخذ ربا و عبده من حيث لا يشعر، كما قال الله تعالى:

أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ

و ذلك لأن العبادة عبارة عن الطاعة و الانقياد و أما من قلد عالما أفتى بمحكّمات القرآن و الحديث، و كان عدلا موثقا به، فإنه ليس بتقليد له، بل تقليد لمن فرض الله طاعته، و حكم بحكم الله عز و جل، و إنما أنكر الله تعالى تقليد هؤلاء أحبارهم و رهبانهم و ذمهم على ذلك، لأنهم إنما قلدوهم فى الباطل بعد وضوح الحق و ظهور أمر النبى صلى الله عليه و آله و سلم، فلذا لم يكونوا معذورين فى ذلك، و قد يقال أحلوا لهم حراما، ناظر إلى العلماء و الأحبار، و قوله: و حرموا عليهم حلالا، ناظر إلى الرهبان.

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

١٥٩ / ٢ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيِّ (٧)، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُبَيْدَةَ، قَالَ:

قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «يَا مُحَمَّدُ، أَنْتُمْ أَشَدُّ تَقْلِيدًا أَمِ الْمُرْجِيَّةُ؟» (٨) قَالَ: قُلْتُ: قَلَدْنَا وَقَلَدُوا، فَقَالَ: «لَمْ أَسْأَلْكَ عَنْ هَذَا». فَلَمْ يَكُنْ عِنْدِي جَوَابٌ أَكْثَرَ مِنَ الْجَوَابِ

ص: ١٣٣

١-١ . «الأخبار»: علماء اليهود، من الحبر - وهو الأفصح - أو الحبر، بمعنى الذي يكتب به، أو بمعنى الأثر. أنظر: الصحاح، ج ٢، ص ٦١٩ - ٦٢٠ (حبر).

٢-٢ . «الرهبان»: عبّاد النصارى، جمع الراهب، وهو المتعبّد في الصومعة، من الرهب، بمعنى الخوف. أنظر: لسان العرب، ج ١، ص ٤٣٧ (رهب).

٣-٣ . التوبة (٩): ٣١.

٤-٤ . في الكافي، ح ٢٨٧٩ والمحاسن: «إلى عبادة أنفسهم».

٥-٥ . في «بح»: «ما أجابوا». وفي الكافي، ح ٢٨٧٩: «لما أجابوهم».

٦-٦ . الكافي، كتاب الإيمان والكفر، باب الشرك، ح ٢٨٧٩؛ المحاسن، ص ٢٤٦، كتاب مصابيح الظلم ح ٢٨. وفي تفسير العيّاشي، ج ٢، ص ٨٧، ح ٤٨، عن أبي بصير. وراجع: تصحيح الاعتقاد، ص ٧٢ فضل في النهي عن الجدال الوافي، ج ١، ص ٢٣٩، ح ١٧٢؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٢٤، ح ٣٣٣٨٢.

۷-۷. هَكَذَا فِي «ف، بح». وفي «الف، ب، ج، ض، و، بر، بس، بف» والمطبوع: «الهمداني». والظاهر أنّ إبراهيم بن محمّد هذا، هو إبراهيم بن محمّد الهمداني الذي كان هو وولده وكلاء الناحية بهمدان. راجع: رجال النجاشي، ص ۳۴۴، الرقم ۹۲۸؛ رجال الكشي، ص ۶۰۸، الرقم ۱۱۳۱، ص ۶۱۱، الرقم ۱۱۳۵ و ۱۱۳۶. ولا يخفى أنّ «الهمداني» منسوب إلى همدان وهي قبيلة من اليمن، نزلت الكوفة. راجع: الأنساب للسمعاني، ج ۵، ص ۶۴۷.

۸-۸. «المرجئة»: تطلق على فرقتين: فرقة مقابلة للشيعة، من الإرجاء بمعنى التأخير؛ لتأخيرهم علياً عليه السلام عن مرتبته. وفرقة مقابلة للوعيديّة. إمّا من الإرجاء بمعنى التأخير؛ لأنّهم يؤخّرون العمل عن النيّة والقصد، وإمّا بمعنى إعطاء الرجاء؛ لأنّهم يعتقدون أنّه لا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، أو بمعنى تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة.

الأوّل، فقال أبو الحسن عليه السلام: «إِنَّ الْمُرْجِيَّةَ نَصَبْتَ رَجُلًا لَمْ تَفْرِضْ (۱) طَاعَتَهُ وَقَلَّدُوهُ، وَأَنْتُمْ (۲) نَصَبْتُمْ رَجُلًا وَفَرَضْتُمْ طَاعَتَهُ ثُمَّ لَمْ تُقَلِّدُوهُ، فَهُمْ أَشَدُّ مِنْكُمْ تَقْلِيداً (۳)» (۴).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

محمد بن عبیده گوید: حضرت ابو الحسن علیه السلام بمن فرمود: ای محمد تقلید شما محکّمتر است یا مرجئه؟ (آنها که پس از پیغمبر (صلی الله علیه و آله) ابو بکر را مقدم و علی علیه السلام را مؤخر داشتند) عرض کردم ما هم تقلید کردیم آنها هم تقلید کردند. فرمود: این را از تو نپرسیدم، محمد گوید: من جوابی بیشتر از این جواب نداشتم، امام فرمود: مرجئه مردی را که اطاعتش واجب نبود بخلافت نصب کردند و تقلیدش کردند و شما مردی را نصب کردید و اطاعتش را لازم دانستید و تقلیدش نکردید پس تقلید آنها از شما محکّمتر است (چنانچه علی علیه السلام هم از اصحابش

همین گله را داشت که چرا باید پیروان معاویه پیشوای باطل خود را اطاعت کنند و شما رهبر حق خود را نافرمانی کنید آنها در باطل مجتمعند و شما در حق متفرق).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۶۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- محمد بن عبیده گوید: امام أبو الحسن (علیه السلام) به من فرمود: ای محمد، شما جدی تر تقلید می کنید یا مرجئه (گاهی لفظ مرجئه در برابر شیعه آید به اعتبار اینکه علی (علیه السلام) را از مقام خود به تاخیر انداختند و گویا در اینجا مقصود همین است و گاهی پیروان مذهب مخصوص را گویند در برابر وعیدیه به حساب اینکه رتبه عمل را مؤخر از نیت دانند یا اینکه امید به مردم بخشند و گویند با ایمان گناهی موجب عذاب نشود چنانچه با کفر عمل خیری سود ندارد- آت) گوید: عرض کردم: ما تقلید کنیم و آنها هم تقلید کنند، فرمود: از اصل تقلید که نرسیدیم؟ ولی من جوابی جز آن اولی نداشتم. ابو الحسن (علیه السلام) فرمود: مرجئه مردی را که طاعتش واجب نیست به امامت خود نصب کردند و از او تقلید و پیروی کردند و شما مردی را به امامت خود برگزیدید و طاعت او را واجب دانستید و از او پیروی نمی کنید، پس آنها در تقلید از شما جدی ترند (حاصل این است که رسوخ عامه در تقلید از شما شدیدتر است و در این حدیث امام از بعضی شیعه گله کرده است- آت).

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- محمد بن عبیده می گوید: امام ابو الحسن علیه السلام به من فرمود: ای محمد، تقلید شما جدی تر و محکم تر است یا مرجئه (کسانی که ابا بکر را مقدم بر علی علیه السلام دانستند). عرض کردم: ما تقلید کردیم و آنها هم تقلید کردند فرمود: از اصل تقلید که نپرسیدم؟ ولی من جوابی جز آن را نداشتم. ابو الحسن علیه السلام فرمود: مرجئه مردی را که طاعتش واجب نبود به امامت خود برگزیدند و از او تقلید و پیروی کردند و شما مردی را به امامت خود برگزیدند ولی طاعت او را واجب دانستید و از او تقلید نکردید، پس تقلید آنها محکمتر بود.

توضیح: تقلید از امام معصوم یا فقیه جامع الشرائط که همه شرائط لازم را دارا باشد کاری نیست که دین آن را بر مردم تحمیل کرده باشد که بعضی بر سبیل ایراد می گویند ما عقل داریم دیگر تقلید بر خود لازم نمی دانیم تقلید مال گذشته ها بود که نادان و جاهل بودند. زیرا تقلید یک امر عقلی است نه دینی زیرا عقل به انسان حکم می کند که در هر کاری که وارد و متخصص نیستی باید به متخصص مراجعه کنی نه به عقل خودت پس بیمار باید به پزشک مراجعه کند نه اینکه به اندیشه و عقل خود. در این صورت رجوع غیر متخصص به متخصص خود تقلید است یعنی گردن نهادن به دستورات و سخنان او.

پس اگر انسان خود به مرحله تخصص رسید پزشک یا مجتهد شد دیگر نیازی به تقلید نیست بلکه باید به فهم و درک خود عمل کند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۳۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«على بن محمد عن سهل بن زياد، عن ابراهيم بن محمد الهمداني». وكيل الناحية كان حج اربعين حجة، و روى الكشي فى سند عن ابى محمد الرازى قال: كنت انا و احمد بن ابى عبد الله البرقى بالعسكر فورد علينا رسول من الرجل فقال لنا العامل ثقة، و أيوب بن نوح و ابراهيم بن محمد الهمداني ابن حمزة و احمد بن إسحاق ثقات جميعا «صه». «عن محمد بن ابى عبيد قال: قال لى ابو الحسن عليه السلام: يا محمد انتم اشد تقليدا أم المرجئة قال: قلت: قلدنا و قلدوا، فقال (ع): لم أسألك عن هذا، فلم يكن عندى جواب اكثر من الجواب الاول فقال ابو الحسن عليه السلام: ان المرجئة نصبت رجلا لم تفرض طاعته و قلدوه و انتم نصبتم رجلا و فرضتم طاعته ثم لم تقلدوه، فهم اشد منكم تقليدا». الارجاء على معينين: احدهما التأخير،

قَالُوا أَرْجَاهُ وَ أَخَاهُ

\*

(الاعراف- ١١١) اى امهله، و الثانى اعطاء الرجاء، و المرجئة هم فرقة من فرق الاسلام يعتقدون ان لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، و اما تسميتهم باسم المرجئة باعتبار المعنى الاول فصحيح لانهم كانوا يؤخرون العمل عن النية و الاعتقاد، و اما باعتبار المعنى الثانى فظاهر، فانهم كانوا يقولون: لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع ضده ضده . و قيل: الارجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة الى يوم القيامة فلا يقضى عليهم بحكم ما فى الدنيا من كونه من اهل الجنة او من اهل النار، فعلى هذا المرجئة و الوعيدية فرقان متقابلتان. و قيل: الارجاء تأخير على عليه السلام عن الدرجة الاولى الى الرابعة، فعلى هذا المرجئة و الشيعة فرقان متقابلتان. قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فى كتاب الملل و النحل: المرجئة على اصناف أربعة: مرجئة الخوارج و مرجئة القدرية و مرجئة الجبرية و المرجئة الخالصة، ثم شرع فى عد المرجئة الخالصة و عد اصنافها. قال: و من ذلك اليونسية اصحاب يونس النميرى زعموا ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى و الخضوع له و ترك الاستكبار عليه و المحبة بالقلب، فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو مؤمن، و ما سوى المعرفة من الطاعة فليس من الايمان و لا يضر تركها حقيقة الايمان و لا يعذب على ذلك. قال: و من



ذلك العبيدية، حكى عنهم انهم قالوا: ما دون الشرك مغفور لا محالة، وان العبد اذا مات على توحيدہ لم يضره ما اقترف من المعاصى والآثام واجترح من السيئات. وقالوا ان علم الله لم يزل شىء غيره، و ان كلامه لم يزل شىء غيره، وكذلك دين الله لم يزل غيره، وزعموا ان الله على صورة انسان و حملوا عليه قوله صلى الله عليه وآله: ان الله خلق آدم على صورة الرحمن. و منها الغسانية اصحاب غسان الكوفى، زعم ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى و رسوله و الاقرار بما انزل الله مما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله فى الجملة دون التفسير . فلو قال قائل: اعلم ان الله قد حرم اكل الخنزير و لا ادرى هل الخنزير المحرم هذه الشاة أم غيرها كان مؤمنا، و لو قال اعلم: ان الله تعالى فرض الحج الى الكعبة غير انى لا ادرى اين الكعبة و لعلها كانت بالهند كان مؤمنا، و مقصوده ان هذه الاعتقادات امور و راء الايمان لا انه كان شاكا فى هذه الامور، و من العجب ان غسان كان يحكى عن ابى حنيفة مثل مذهبه و يعده من المرجئة. انتهى كلام الشهرستاني. و انما نقلنا كيفية مذهبهم و آرائهم الباطلة ليظهر أتم ظهور صدق كلامه عليه - السلام: ان المرجئة اشد تقليدا لائمتهم من الشيعة لائمتهم عليهم السلام، لانهم قلدوا من لم يفرض عليهم تقليده و قلدوه فى اعتقادات فاسدة، و انهم قلدوه على الجد من غير اهمال، بخلاف قوم لهم امام مفترض الطاعة يأمرهم باحكام يوافق احكام الله يجب تقليده فيها ثم لم يقلدوا احيانا، فاولئك اشد تقليدا من هؤلاء. لكن السبب فى ذلك ان ائمة المرجئة يدعون الناس بالدعة و الراحة و ائمة الحق يدعونهم بالتكليف و المشقة، فتقليدهم اهن على طباع الناس، فلهذا كان مقلدوا ائمة الضلال اشد تقليدا من مقلدى ائمة الحق عليهم السلام.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٢٨٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله عليه السلام: أم المرجئة المراد بالمرجئة هنا جماهير المؤخرين عليا عليه السلام عن درجته، لا الفرقة المقابلة للوعيدية بخصوصها، و قد جرى ذلك أيضا فى اصطلاحات علم

الكلام. قال صاحب كتاب الملل و النحل فيه:الارجاء على معنيين أحدهما بمعنى التأخير كما فى قوله تعالى

قَالُوا أَزْجِحُ وَ أَخَاهُ

\*

أى أمهله و أخره، و الثانى اعطاء الرجاء.أما اطلاق اسم«المرجئة»على الجماعة بالمعنى الاول فصحيح،لانهم كانوا يؤخرون العمل عن النية و العقد،و أما بالمعنى الثانى فظاهر،فانهم كانوا يقولون:لا تضر مع الايمان معصية،كما لا تنفع مع الكفر طاعة.وقيل:الارجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة الى يوم القيامة،فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار،فعلى هذا المرجئة و الوعيدية فرقان متقابلتان،وقيل:الارجاء تأخير على عليه السلام عن الدرجة الاولى الى الرابعة فعلى هذا المرجئة و الشيعة فرقان متقابلتان.انتهت ألفاظه.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٢٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام:ثمّ لم تقلّده. [ص ٥٣ ح ٢] أقول: أى فى كلّ فتاويه،و«ثمّ»للتعجب،فهم أشدّ منكم تقليداً. وهذا شكايه عظيمة منه عليه السلام للشيعة فى زمانه،ولعلّ باعثها عدم اهتمام بعضهم بالتقيّة مع مبالغة الإمام وتشديده فى ذلك.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٨٣

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: الإِرْجَاءُ: تأخیر چیزی؛ و مراد این جا، به مُرْجئه (به ضمّ میم و سکون راء بی نقطه و کسر جیم و همزه) جمعی اند که تأخیر کرده اند امامت امیر المؤمنین را و او را امام چهارم می شمردند. التَّفْرِیضُ: چیزی را واجب شمردن به دلالت محکّمات قرآن بر وجوب آن. یعنی: روایت است از محمّد بن عبیده گفت که: گفت مرا امام موسی کاظم علیه السّلام که: ای محمّد! شما جماعت شیعه، سخن شنوتريد امام خود را یا مخالفان؟ گفتم که: ما سخن شنوی کردیم و ایشان نیز کردند. پس امام گفت که: نپرسیدم تو را از این. مراد، این است که: جواب، مطابق سؤال نیست. پس نبود نزد من، زیاد از جواب اول. مراد، این است که: جوابی دیگر نداشتم که گویم. پس امام علیه السّلام گفت در بیان این که ایشان سخن شنوتريد از شما که: به درستی که مخالفان، تعیین کردند به امامت، مردی را که نشمرده اند فرمان برداری او را واجب از جانب الله تعالی در محکّمات قرآن و سخن او شنیدند و شما تعیین کرده اید به امامت، مردی را و واجب شمرده اید فرمان برداری او را به دلالت محکّمات قرآن که در آنها نهی از اختلاف از روی ظن هست، با وجود این، سخن او نشنیدید. پس ایشان سخن شنوتريد از شما. مراد، شکایت و نهی از گفتن چیز ندانسته است یا از ترک تقیّه.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۳۹۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی أبا الحسن الأوّل موسی بن جعفر علیهما السّلام. «والتقلید»: العمل بفتوی الغیر. واسم (المرجئة) قد يُطلق - كما هنا - فی مقابلة الإمامیّة علی العائمة المقابل للخاصّة. من الإرجاء، بمعنی التأخیر؛ لتأخیرهم أمير المؤمنین علیه السّلام عن منزلته، وقد يُطلق علی طائفة من العائمة القائلین بتأخّر العمل عن الإیمان، والمعطین لأنفسهم الرّجاء باعتقادهم أن لن تضرّ مع الإیمان معصية كما لا ینفع مع الکفر طاعة، وأن لا فرق بین إیمان مثل جبرئیل ومیکائیل وإیمان أفسق الفساق؛ لقولهم

بأنّ الإيمان مجرد التصديق بما جاء به النبيّ عليه السلام والعمل ليس داخلياً. فعلى الإطلاق الثاني إمّا من «الإرجاء» بمعنى التأخير، أو منه بمعنى إعطاء الرجاء. (لم تفرّض) على المعلوم من التفعيل، وكذا (فرّضتم) فرّضه تفريضاً: جعله فرضاً على نفسه. (ثمّ لم تقلّدوه) أى فى بعض الأمور بالتقليد الواجب عليكم دائماً، كالمحافظة على التقيّة والفتوى بالرأى، وعدم التوقّف فى تكفير الصوفيّة القدريّة. (فهم أشدّ منكم تقليداً) أى لتقليدهم الحرام عليهم دائماً فى جميع الأمور. وقال بعض المعاصرين: والسبب فى شدّة تقليدهم لأنّهم أدعواهم إلى الدعة والراحة، وأنّمتنا عليهم السلام إلى التكلّف والمشقة، فتقليدهم أهون على طباعهم. انتهى . أنّمتنا عليهم السلام لم يدعونا إلى التكلّف والمشقة والشريعة سهلة سمحة، إنّما الكلفة والمشقة والضيق فى ملة النصارى والخوارج وطريقة الصوفيّة القدريّة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: المراد بالمرجئة هنا الذين أخرجوا إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وعدّوه رابع خلفائهم. و«التفريض»: عدّ الشىء واجباً بدلالة محكمات القرآن على وجوبه. والغرض من الحديث شكايته عليه السلام عن أتباعهم الظنّ، أو عن ترك التقيّة. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: قصده عليه السلام من المرجئة أهل السنّة؛ فإنّهم اختاروا من عند أنفسهم رجلاً بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وجعلوه رئيساً، ولم يقولوا بأنّه معصوم عن الخطأ فتجب طاعته فى كلّ ما يقول، ومع ذلك قلّدوه فى كلّ ما قال. وأنتم يا شيعة علىّ عليه السلام نصبتهم رجلاً هو أمير المؤمنين عليه السلام واعتقدتم أنّه معصوم عن الخطأ، ومع ذلك خالفتموه فى كثير من الأمور. وإنّما سمّاهم عليه السلام مرجئة؛ لأنّ الإرجاء بمعنى التأخير، وهم زعموا أنّ الله تعالى آخر نصب الإمام ليكون نصبه باختيار الأمّة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله. «ولكن أحلّوا لهم حراماً» قصده عليه السلام أنّ كلّ من قلّد ظنون غيره فقد جعله شريك الله فى الأمر والنهى، وكما أنّ الخلق لله تعالى فكذلك الأمر والنهى له تعالى دون غيره. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: كان الشائع فى سابق الزمان التعبير بالقدريّة والمرجئة عمّن يضاهاى المعبر عنه فى هذه الأعصار بالمعتزلة والأشاعرة فى أصول الاعتقادات، كما فيما روى عن ابن عبّاس أنّه أمرنى رسول الله صلى الله عليه وآله أن أبرأ من خمسة: من الناكثين وهم أصحاب الجمل، ومن القاسطين وهم أصحاب الشام، ومن الخوارج وهم أهل النهروان، ومن القدريّة وهم الذين ضاهوا النصارى فى

دينهم، قالوا: لا قدر، ومن المرجئة الذين ضاهوا اليهود فى دينهم، فقالوا: الله أعلم . والمراد بالتقليد: الانقياد والإطاعة فى الأوامر والنواهي. «إنَّ المرجئة نصبت رجلاً» أى عيّنوه وأقاموه من عند أنفسهم لإمارتهم وإمامتهم من غير أن يكون معيّناً من عند الله وعند رسوله صلى الله عليه وآله كالخلفاء فى ذلك العصر. «لم تفرض طاعته» أى من عند الله أصلاً فى الواقع ولا بخصوصه باعتقادهم. «وقلّده» وانقادوا لأوامره ونواهيّه وأطاعوه «وأنتم نصبتم رجلاً» للإمامة، وقلتم بإمامته «وفرضتم طاعته» أى حكمتم بوجوب طاعته من عند الله «ثمّ لم تقلّده» ولم تطيعوه حقّ الإطاعة، «فهم أشدّ منكم تقليداً» من حيث تقليدهم وعدم تقليدكم، ومن حيث إنّ تقليدهم لإمامهم لإطاعته، وتقليدكم لإمامكم لإطاعة الله، لا لمحض طاعته .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٢٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام أم المرجئة: قد يطلق المرجئة فى مقابل الشيعة من الإرجاء بمعنى التأخير لتأخيرهم عليا عليه السلام عن درجته، و كأنه المراد هنا، وقد يطلق فى مقابلة الوعيدية إما من الإرجاء بمعنى التأخير لأنهم يؤخرون العمل عن النية والقصد وإما بمعنى إعطاء الرجاء لأنهم يعتقدون أنه لا يضر مع الأيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وقيل: كان الشائع فى سابق الزمان التعبير بالقدرية و المرجئة عمن يضاهاى المعبر عنه فى هذه الأعصار بالمعتزلة و الأشاعرة فى أصول الاعتقادات، كما ورد فى رواية ابن عباس أنه قال: أمرنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن أبرأ من خمسة: من الناكثين و هم أصحاب الجمل، و من القاسطين و هم أصحاب الشام، و من الخوارج و هم أهل النهروان، و من القدرية و هم الذين ضاهوا النصارى فى دينهم، فقالوا لا قدر و من المرجئة الذين ضاهوا اليهود فى دينهم فقالوا: الله أعلم. قوله عليه السلام لم تفرض طاعته: على بناء المجهول أى لم يفرض الله تعالى طاعته، و مع ذلك لا يخالفونهم فى شىء

أو على بناء المعلوم أي لم يفرضوا على أنفسهم طاعتهم، إما لأنهم على الباطل فلم يجب عندهم متابعتهم، أو لأنهم يجوزون الاجتهاد على خلافهم، والحاصل أن رسوخهم في التقليد و المتابعة أشد منكم، وهذه شكاية منه عليه السلام عن بعض الشيعة.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٨٤

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٣/ ١٦٠. مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (٥) فَقَالَ: «وَاللَّهِ، مَا صَامُوا لَهُمْ وَلَا صَلَّوْا لَهُمْ، وَلَكِنْ أَحَلُّوا لَهُمْ حَرَامًا، وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالًا، فَاتَّبَعُوهُمْ» (٦)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه (٣١ سوره ٩) «غیر خدا علما و راهبان خود را پروردگار گرفتند» میفرماید: بخدا برای آنها روزه نگرفتند و نماز نگزاردند بلکه برایشان حرام را حلال و حلال را حرام ساختند و ایشان هم پذیرفتند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٦٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳-امام صادق(علیه السلام)در تفسیر قول خدای عز و جل (۳۱ سوره ۹):«ملایان و راهبان خود را در برابر خدا پروردگاری در نظر گرفتند»فرمود:به خدا نه برای آنها روزه گرفتند و نه برای آنها نماز خواندند ولی پیروی از فتوای آنها کردند که حرام را بر ایشان حلال کردند و حلال را بر ایشان حرام کردند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳-امام صادق علیه السلام در تفسیر قول خدای عز و جل:«ملایان خود را در برابر خداوند پروردگاری در نظر گرفتند(توبه/۳۱)»

فرمود:به خدا برای آنها روزه نگرفتند و نماز برگزار نکردند ولی از فتوی آنها پیروی کردند که حرام را برایشان حلال و حلال را حرام نمودند.

توضیح:باید توجه داشت که حرام خداوند همیشه حرام و حلال او حلال خواهد بود اینکه بعضی از فتوای مجتهدین با یکدیگر تفاوت دارد بعضی عملی را حرام و بعضی آن را حلال می دانند نه به این معنی است که حکم الهی را تغییر داده اند بلکه بر اساس برداشت متفاوتی است که از درک روایات دارند یکی با توجه به شرائط زمان و مکان و تغییر موضوع حکم،فتوی می دهد و دیگری بدون توجه به شرائط زمان و مکان و تغییر موضوع فتوی می دهد.

بدیهی است که هر دو نفر در صدور فتوی مقصر و محکوم نیستند بلکه مجازند زیرا در عصر غیبت امام دسترسی به حکم اولیّه نیست.

ترجمه آیت اللہی ؛ ج ۱ ، ص ۱۳۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

معناه كما مر وقوله عليه السلام: ما صاموا لهم ولا صلوا لهم، اي ما صاموا ولا صلوا قصدا لعبادتهم و عبوديتهم و طاعتهم، لكننا تبعوهم في خلاف امر الله تعالى به و اطاعوهم في ما لم يحكم به الله عز و جل، فهم قد عبدوا دون الله من حيث لا يشعرون.

شرح أصول الكافي ؛ ج ۲ ، ص ۲۸۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: محمد بن اسماعيل هذا الحديث حسن ممدوح بل صحيح لجلالة قدر محمد بن اسماعيل ابي الحسين النيسابوري.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۱۲۱

\*\*\*\*\*



[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام در گفته الله -عزّ و جلّ- در سرزنش بعض اهل کتاب در سوره توبه که: فرا گرفته اند برای خود، علمای خود را و ریاضت کشان خود را خدایان، غیر الله تعالی. پس امام گفت: به خدا قسم که تابعان، روزه نگرفتند برای رضای ایشان و نماز نکردند برای رضای ایشان. مراد، این است که: پرستش صریح نکردند، و لیک علما و ریاضت کشان، حلال کردند برای تابعان، حرامی را و حرام کردند بر ایشان حلالی را. پس ایشان تابع شدند و به این اعتبار مشرک شدند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۰۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: بیانه کنظیره، وهو الأول. قال برهان الفضلاء: «فی قول الله تعالی» «أی فی سورة التوبة فی توبیح أهل الكتاب، إنهم اتّخذوا علماءهم ومرتاضیهم أرباباً من دون الله، فقال علیه السلام: والله، ما صاموا رضاءً لهم ولا صلّوا كذلك؛ یعنی لم یشركوا شرك الجحود، ولكن أحلّوا لهم حراماً وحرّموا علیهم حلالاً، فاتّبعوهم وصاروا بذلك مشرکین بالله فی أحكامه من حیث لا یشعرون.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۱، ص ۵۲۹

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مجهول كالصحيح وقد مر الكلام فيه.

## (١٩) باب البدع والرأى والمقاييس

### إشاره

٥٤ / ١

١٩ - بَابُ الْبِدْعِ وَالرَّأْيِ وَالْمَقَائِيسِ

### ١- الحديث

١٦١ / ١٦١ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ؛ وَعِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ جَمِيعاً، عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّاسَ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا

ص: ١٣٤

---

١-١ . فى «ب ، ف» : «لم تُفرض» . قال فى مرآة العقول : «على بناء المجهول ، أى لم يفرض الله تعالى طاعته، ومع ذلك لا يخالفونهم فى شىء ؛ أو على بناء المعلوم، أى لم يفرضوا على أنفسهم طاعتهم» . واختير المعلوم بقريئة الذيل ، أى «فرضتم» كما فى النسخ .

٢-٢ . فى «ب» و حاشية «بح ، بس» والوسائل : «وإنكم» .

٣-٣ . فى «ب ، بر» : «تقليدا منكم» .

٤-٤ . الوافى ، ج ١، ص ٢٤٠ ، ح ١٧٤؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ١٢٥ ، ح ٣٣٣٨٣ .

۵-۵ . التوبة (۹) : ۳۱.

۶-۶ . المحاسن ، ص ۲۴۶ ، کتاب مصابیح الظلم ح ۲۴۵ ، بسنده عن حماد بن عیسی . عیون الأخبار، ج ۲ ، ص ۱۹۴ ، ح ۲ بسند آخر عن أميرالمؤمنین علیه السلام . تفسیر العیاشی ، ج ۲ ، ص ۸۶ ، ح ۴۵ ، عن ابي بصیر ؛ وفي تصحيح الاعتقاد ، ص ۷۲ ؛ وتحف العقول ، ص ۴۲۰ ، رسلاً عن أميرالمؤمنین علیه السلام مع اختلاف الوافی ، ج ۱ ، ص ۲۴۰ ، ح ۱۷۳ ؛ الوسائل ، ج ۲۷ ، ص ۱۲۵ ، ح ۳۳۳۸۴ .

بَدءٌ (۱) وُقُوعِ الْفِتَنِ أَهْوَاءٌ (۲) تُتَّبَعُ، وَأَحْكَامٌ تُبْتَدَعُ، يُخَالَفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ، يَتَوَلَّى (۳) فِيهَا رِجَالٌ رِجَالًا، فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ، لَمْ يَخَفَ عَلَى ذِي حِجِّي (۴)، وَلَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ، لَمْ يَكُنْ اخْتِلَافٌ، وَلَكِنْ يُوءَخَذُ مِنْ هَذَا ضِغْثٌ (۵)، وَمِنْ هَذَا ضِغْثٌ، فَيُمَزَّجَانِ فَيَحِيَّانِ مَعًا، فَهَنَالِكَ اسْتِحْوَذَ (۶) الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ، وَنَجَا الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى «(۷)».

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیرالمؤمنین علیه السلام برای مردم سخنرانی کرد و فرمود: ای مردم همانا آغاز پیدایش آشوبها فرمانبری هوسها و بدعت نهادن احکامی است بر خلاف قرآن که مردمی بدنبال مردمی آن را بدست گیرند، اگر باطل برهنه می بود بر خردمندی نهان نمی گشت و اگر حق ناآمیخته مینمود اختلافی پیدا نمیشد ولی مشتی از حق و مشتی از باطل گرفته و آمیخته شود و با هم پیش آیند، اینجاست که شیطان بر دوستان خود چیره شود و آنها که از جانب خدا سبقت نیکی داشتند نجات یابند.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام باقر (علیه السلام) فرمود که: امیر المؤمنین (علیه السلام) برای مردم سخنرانی کرد و فرمود: ای مردم، همانا آغاز آشوبها پیروی هوس ها و جعل مقرراتی است مخالف قرآن که مردانی به دنبال مردان دیگر آن را به دست گیرند. اگر باطل عریان خود را می نمود بر خردمندان نهان نبود و اگر حق پاک جلوه می کرد اختلافی در میان نبود ولی مشتی از این و مشتی از آن بر گیرند و به هم آمیزند و با هم به میدان آیند، و اینجا است که شیطان به دوستان خود چیره شود و کسانی که از خدا، به سابقه نیک موفق شدند نجات یابند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۵۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام باقر علیه السلام فرمود که: امیر المؤمنین علی علیه السلام برای مردم سخنرانی کرد و فرمود: ای مردم همانا آغاز آشوبها، پیروی از هوس ها و بدعتهایی است مخالف قرآن که مردانی به دنبال مردان دیگر، آن را به دست گیرند.

اگر باطل خود را برهنه نشان می داد بر اندیشمندان پنهان نبود و اگر حق پاک جلوه می کرد اختلافی پیدا نمی شد ولی مقداری از این و مقداری از آن بردارند و به هم آمیزند و با هم به میدان آیند، و اینجا است که شیطان بر دوستان خود، مسلط شود و کسانی که از خداوند سابقه نیکی داشته باشند موفق خواهند شد و نجات خواهند یافت.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۳۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الفتن جمع الفتنة وهى فى الاصل الامتحان والاختبار، ويستعمل بمعنى البلاء والمصيبة وبمعنى الضلال أيضا، وقد كثرت الاستعاذة من فتنة الدجال وفتنة القبر وفتنة المحيا والممات، والفتن المضل وفتان بالفتح هو الشيطان، لانه يفتن الناس عن- الدين و هو من ابنية المبالغة فى الفتنة و قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

(البروج-١٠)، قال الحسن: فتنوهم بالنار، اى امتحنوهم و عذبوهم. و الاهواء جمع الهوى و هو مصدر هوى بالكسر يهوى اذا احب و اشتهاه، ثم سمي به المهوى المشتهى محمودا كان او مذموما ثم غلب على غير المحمود فقيل: فلان اتبع هواه اذا اريد به ذمه، و فى التنزيل:

وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ

(ص-٢٦)،

وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ

(المائدة-٧٧)، و منه فلان من اهل الاهواء، و هو من زاغ عن الطريقة المثلى من اهل القبلة كالحشوية و الجبرية و النواصب و الغلاة و غيرها، و المراد هاهنا من الاهواء الآراء الزائغة. و البدعة الحدث فى الدين بعد الاكمال، هى اسم من ابتدع الامر اذا ابتدأه و احدثه كالرفعة من الارتفاع ثم غلبت على ما هو زيادة فى الدين او نقصان منه، و اكثر ما يستعمل المبتدع فى العرف فى الذم، و منه كل محدثة بدعة اى ما خالف اصول الشريعة و لا يوافق السنة. و التولى من الولى و هو القرب و الدنو، و تولى

عنه أى اعرض عنه و تولاه اى تبعه و احبه، و الحجبى العقل و فلان ذى حجبى و حجبى بذلك، و الضغث قبضة من الحشيش و الشماريخ و فى التنزيل:

خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا

(ص-٤٤)، قيل انه كان حزمة من الاسل و هو نبات له اغصان دقاق و لا ورق لها؛ و الحوذ السوق السريع و قد حذت الابل احوذها حوذا و استحوذ عليه الشيطان غلب. ذكر عليه السلام أولا ان مبدأ كل فتنة وقعت فى الاسلام او فى سائر الاديان هوى متبع و بدعة يخالف فيها كتاب الله و سنة نبيه يتبع فيها جماعة من الجهال رجلا او رجالا، و ذلك لان المقصود من بعثة الرسل و وضع الشرائع انما هو نظام احوال الخلق فى امر معاشهم و معادهم، فكان كل رأى ابتدع او هوى اتبع خارجا عن كتاب الله و سنة رسوله سببا لوقوع الفتنة و تفرق النظام فى هذا العالم، و ذلك كاهواء البغاة و الخوارج و نحوها. ثم بين ان كل باطل و كذب ما لم يكن فيه شبه حق و صدق لم يقبله ذو عقل، كما ان كل مزيف كاسد ما لم يكن مغشوشا بنقد رائج لم يصير رائجا فى سوق ذوى الابصار، لان الباطل الصرف لاحظ له فى الوجود و لا يقع فى توهم ذى حجبى الا اذا اقترن بشبه الحق، و لا الكذب المحض مما يصدق به ذو عقل الا اذا امتزج بالصدق، فلو خالص الباطل عن لبس الحق لم يشتبه على عاقل، و لو تجرد الحق عن مخالطة الباطل اذعنه الكل و لم يوجد فيه اختلاف بين الناس و لم يكن للشيطان سبيل. لكن الدنيا دار اشتباك بين النور و الظلمة و امتزاج بين الحق و الباطل، و كذا فى الاقوال و الآراء من الاولياء و البعداء، فاذا اخذ من اقوال الأنبياء، و الاولياء الناهجين للهدى عليهم السلام ضغثا، و من اقوال البعداء المضلين المتبعين للهوى ضغثا، فيتمزجان و يتشابكان فيجئان معا فعند ذلك يقع للشيطان بهواجسه و وساوسه فرصة و مجال، و يستحوذ على اوليائه بالاغواء و الاضلال فيقع فى شبكته ممن حق عليهم القول بانهم لا يؤمنون و هم فى النار خالدون، و نجا الذين سبقت لهم العناية بالحسنى و هم عنها مبعدون.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٢٨٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله رحمه الله: الحسين بن محمد عن معلى بن محمد صحيح على الاسناد و ان كان معلى بن محمد ضعيفا. قوله عليه السلام: انما بدء اما بالموحدة و المهملة المضمومتين و الواو المشددة مصدر بدا يبدو اذا ظهر، و اما بفتح الموحدة و تسكين المهملة و الهمز أخيرا وفق ما فى نهج البلاغة المكرم، من بدأت الشىء بدأ و بدأ الشىء و بدؤه أوله كما ثناه آخره، و هو المشهور عن أئمة العربية، لكن المطرزي قال فى المغرب: البدأ أول الامر، و من روى بغير تاء فقد حرف، و كذلك قال: البداية عامية و الصواب البداء فعالة من بدأ كالقراءة و الكلاءة من قرأ و كلاء. قوله عليه السلام: على ذى حجبى الحجبى بكسر الحاء المهملة لا غير ثم الجيم المفتوحة و بالقصر العقل، و أما الحجبى بالكسر و بالفتح معا فبمعنى الستر. قال ابن الاثير فى نهايته: قال الخطابى: انه يروى بكسر الحاء و فتحها و معناه فيهما الستر، فمن قال بالكسر شبهه بالحجا العقل لان العقل يمنع الانسان من الفساد و يحفظه من التعرض للهلاك، فشبّه الستر الذى يكون على السطح المانع للانسان من التردى و السقوط بالعقل المانع له من أفعال السوء المؤدية الى الردى، و من رواه بالفتح فقد ذهب الى الناحية و الطرف، و أحجاء الشىء نواحيه واحدا حجا . و قد تكرر فى الحديث ذكر ذوى الحجبى، أى ذوى العقل. قوله عليه السلام: لكن يؤخذ من هذا ضغث الضغث بالكسر ملء اليد و قبضة الكف من الشجر و الحشيش المختلط الرطب و اليابس، و قيل الحزمة منه و مما أشبهه من البقول، و المراد شىء يسير من هذا أو شىء يسير من هذا كل منهما مختلط غير خالص.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٢٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: إنّما بدء. [ص ٥٤ ح ١] أقول: بفتح الباء الموحّدة وسكون الدال، ثمّ الهمزة: الأوّل من كلّ شيء، أو مصدر قولك بدأت بالشىء إذا ابتدأت به، وبدأت الشىء: فعلته ابتداءً. قال عليه السلام: ووقوع الفتن. [ص ٥٤ ح ١] أقول: وهو جمع الفتنة، وهو الإمتحان من الله تعالى. قال عليه السلام: أهواء. [ص ٥٤ ح ١] أقول: جمع هوى مقصور، وهو ميل النفس إلى وقوع أهواء. قال عليه السلام: على ذى حجى. [ص ٥٤ ح ١] أقول: بكسر الحاء المهملة وفتح الجيم، مقصور: العقل والفتنة. قال عليه السلام: من هذا ضغث. [ص ٥٤ ح ١] أقول: الضغث: قبضة حشيش مختلطة الرطب واليابس. كذا فى الصحاح. قال عليه السلام: هنالك استحوذ. [ص ٥٤ ح ١] أقول: أى فى هذا المكان-الذى هو محلّ مزج الحقّ بالباطل-استحوذ عليهم، أى غلب واستولى، جاء على الأصل بلا إعلال خارجاً عن أخواته نحو استقال واستقام. قال عليه السلام: من الله الحسنى. [ص ٥٤ ح ١] أقول: أى الكلمة الحسنى كما فى قوله تعالى:

«وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ»

وهى التوفيق؛ لعدم اتّباعهم الأهواء، وجميع ذلك من رعاية ومصلحة، وأنّه بحر مظلم فى قعره شمس تضىء لا يطلع عليها إلاّ الله الواحد الفرد من دون أن ينافى قاعدة التحسين والتقيح العقلين، وقاعدة إيجاد العباد لأفعالهم الاختيارية. وما فى الصحيحة -من قسواء التوفيق بين القوى والضعيف- محمول على بدو الفطرة حيث وقع: «إنّ كلّ مولود يولد على الفطرة» أى فطرة الإسلام.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: بدء (به فتح باء يك نقطه و سكون دال بى نقطه و همزه) به معنى باعث است. الفتن (به كسر فاء و فتح تاء، جمع «فتنة»): اختلافها ميان مردمان؛ و مراد اين جا، اختلاف اهل اجتهاد ظنى



است در افتاء و قضا در مسائل حلال و حرام. و هر یک از گمراهی و گمراه کردن و کفر و آزمود را نیز فتنه می نامند. الأَهْوَاءُ (جمع هَوَى، به فتح هاء و تخفیف واو و الف مقصوره): خواهش های نفس. تُتَّبَعُ به صیغه مضارع غایب مجهول باب افتعال است و مراد به آهوائی مُتَّبَعُهُ، اتباع آهوا است و أَحْكَامٌ تُتَّبَدَعُ از قبیل عطف تفسیر است و مراد، ابتداع احکام است، به معنی حکم کردن از روی اعتقاد مبتدا، بدون استناد سوی قرینه و نه سوی اصلی که مَقِيسٌ علیه باشد. يُخَالَفُ به صیغه مضارع غایب مجهول باب مفاعله است؛ و این کلام، اشارت است به آیت سوره نحل:»

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لِيَتَفَتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ»

«و مذکور شد در شرح فقره سوم حدیث پنجم باب هفدهم که «بَابُ النَّوَادِرِ» است. التَّوَلَّى (مصدر باب تَفَعَّلَ): کسی را ولیّ خود کردن، به معنی کارساز خود کردن، مثل تقلید آن کس در احکام او، نظیر:»

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» .

« فِی در يَتَوَلَّى فِيهَا برای تعلیل و برای ظرفیت می تواند بود. و بنا بر اوّل، مراد به تَوَلَّى، تقلید در مسائل حلال و حرام است و بنا بر دوم، مراد، تقلید در تأویل آیات بیّنات است. الْحِجْيُ (به کسر حاء بی نقطه و تخفیف جیم و الف مقصوره): خرد. الضُّغْتُ (به کسر ضاد بانقطه و سکون غین بانقطه و ثاء سه نقطه): دسته گیاه و مانند آن. یعنی: نصیحت کرد در منبر، امیر المؤمنین علیه السّلام مردمان را؛ به این روش که گفت که: ای مردمان! جز این نیست که سببِ واقع شدن اختلاف ها خواهش های نفس است که پیروی کرده می شود و حکم هایی است که اختراع کرده می شود. مخالفت کرده می شود در آن حکم ها کتاب الله تعالی. کارساز خود می کنند به وسیله آن حکم ها، مردانی، مردانی را. بیان این، آن که: اگر این که حکم های باطل که بنا بر پیروی غیر علم است، خالص می بود از مدد خواهش نفس، پنهان نمی ماند بر صاحب خرد؛ چه هیچ کس، خود را بازی

نمی داد به تأویل محکّمات قرآن بر خلاف واقع. و اگر این که محکّمات قرآن که در آنها نهی از اختلاف از روی غیر علم هست، خالص می بود از کم مددی خواهش نفس، نمی بود اختلاف از روی غیر علم، میان اهل قبله در هیچ مسئله ای، و لیک، نه چنین است؛ بلکه گرفته می شود به سبب خواهش نفس از باطل، دسته ای و از حق، دسته ای، پس به هم داخل کرده می شود. پس می آیند باطل و حق با هم در ذهن مکلفان. پس در این جا مستولی می شود شیطان بر دوستان خود که از پی باطل و خواهش نفس می روند، چنانچه در سورة مجادله است و نجات می یابند از بند شیطان و از خواهش نفس و پیروی باطل، جمعی که در مشیتِ الله تعالی گذشته برای ایشان بهترین منزلتی که جنت است، چنانچه در سورة انبیا است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۰۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: المراد ب«البدع» فی العنوان: الرّسوم المخرعة فی الدّین، کطریقة التّصوّف والرهبانیّة المبتدعة. وب«الرأی»: الحکم والفتوی فی المسائل الدینیّة من دون استناد إلی محکم من الكتاب والسنة. و (المقاییس): جمع المقیوس المجعل بالإعلال مقیساً. والمراد القیاسات الفقهیّة الممنوعة شرعاً. أو جمع للقیاس، بمعنی القیاس. و«التولی» الاتّباع، وأخذ الرجل آخر ولیاً وصاحباً له فی أموره. (خلص) خلوصاً وخالصة، کنصر: صار صالحاً، وهو خالص لا غشّ فيه. (لم یخف) علی المعلوم من الخفاء، أو المجهول من الخوف. یقال: خیف علیه من کذا. و«الحجی» بالكسر والقصر: العقل. و«الصّغث» بالكسر: القبضة من الحشیش المختلط رطبه بیابسه. وما أكثر ذلك الخلط فی طریقة التّصوّف المحفوف کفرها وزندقته بأشياء كثيرة من المعارف والمکارم والأخلاق الحسنة والأعمال والأقوال والأشعار والأمثال وغير ذلك من لطائف خدائع الشیطان، ومُهرء رؤسائهم فی

الشيطنة، وزخرفة الهديان. (فيمزجان فيجيان معاً) أى الباطل الخالص والحق الخالص. و«الاستحواذ» الغلبة على أوليائه؛ أى الذين غلبت عليهم الشقوة وناظر إلى قوله تعالى:

«لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ\* إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ». والمراد بالحسنى السعادة الأزليّة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: المراد ب«البدع» فى العنوان: الأحكام التى بأهواء النفس، ويسمى بالاعتقاد المبتدأ؛ لعدم استنادها إلى قرينة، ولا إلى أصل محكم لفروع شتى. وب«الرأى»: الحكم بالظنّ الحاصل باستفراغ الوسع بلا أصل يكون محكماً، وقد يُطلق عليه اسم الاجتهاد، ولذا قد يستعمل الاجتهاد فى مقابلة القياس. و«المقاييس»: جمع مقيوس أصل مقيس، والمفرد فى الجمع المكسور يردّ إلى أصله. «بدء وقوع الفتن» بالفتح والهمز أى باعث الفتن المهلكة فى الدّين، يعنى اختلافات المجتهدين ظناً فى الإفتاء والقضاء فى مسائل الحلال والحرام. و«الهوى» بالفتح والقصر، يجمع على أهواء، يعنى أهواء النفس وما تحبّه وتتمناه من المحظورات. «وأحكام تبدع» على المجهول من الافتعال ك«تبع»، ومن قبيل العطف التفسيري. والمراد ابتداع الأحكام، بمعنى الحكم من جهة الاعتقاد المبتدأ. «يخالف فيها كتاب الله» على المجهول من المفاعلة، وناظر إلى قوله تعالى فى سورة النحل:

«وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ». و«التولّى»: نفعل، بمعنى جعل الرجل آخر ولياً له وأولى بالتصرّف فى أموره. و«فى» فى «فيها» للسببيّة، ويحتمل الظرفيّة. وعلى الأوّل المراد بالتولّى التقليد فى مسائل الحلال والحرام. وعلى الثانى التقليد فى تأويل الآيات البيّنات يعنى المحكمات. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله فى شرح العنوان بخطّه: «البدعة»: حكم ينسب إلى الله تعالى لم يكن ممّا جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله. انتهى. أقول: أفحش البدع ما يتدع فى الدّين بالمكر والخديعة مع تواتر المنع منه، وظهور حرمة فى الشريعة كطريقة الصوفيّة القدريّة. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «البدع» إمّا بمعنى الأوّل، أو بمعنى الابتداء. و«الفتنة»: الامتحان والاختبار، ثمّ كثر استعماله لما يختبر به من المكروه، ثمّ كثر استعماله بمعنى الضلال والكفر والقتال. و«الأهواء» جمع هوى. وهوى-

بالقصر:- الحُبّ المفرط فى الخير والشرّ وإرادة النفس. والمعنى أنّ أوّل الفتن أهواء و«الوقوع» مقحّم، أو أوّل وقوعها وقوع الأهواء، أو ابتداء وقوع الفتن منها، أو منشأ وقوع الفتن ومبتدؤها أهواء. «يخالف فيها كتاب الله» توضيح وبيان لقوله «تبتدع». «يتولّى فيها رجال رجالاً» يُقال: تولّاه، إذا اتّخذته وليّاً. ويصحّ هنا حمل الوليّ على الحبيب، والناصر، والأولى بالتصرّف. «ولو أنّ الباطل خالص» تفصيل لما ذكره- من بدء وقوع الفتن والأهواء المتّبعة والأحكام المبتدعة- بأنّها أوقعت الضلال بخلطها ومزجها بالحقّ، والافتتان باجتماعهما، فإنّ الباطل الخالص لا يخفى بطلانه على «ذى حجى» أى ذى عقل وفطنة. والحقّ الخالص [واحد] لا يكون به ضلال ولا اختلاف. «ولكن يؤخذ من هذا» الباطل «ضغث» أى قبضة «ومن هذا» الحقّ «ضغث»، فيمزجان فيحيثان معاً «أى مقارنين، فيحصل الاشتباه»، «فهناك» «أى عند الاشتباه» «استحوذ» أى غلب «الشيطان على أوليائه» أى محبّيه وأتباعه «ونجا الذين سبقت لهم من الله الحسنى» أى فى مشيئته وقدره وقضائه .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٣١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

موثق كالصحيح. قوله عليه السلام إنما بدء وقوع الفتن: و البدء الابتداء أو المبتدأ، و الفتنة: الامتحان و الاختبار، ثم كثر استعماله لما يختبر به من المكروه ثم كثر استعماله بمعنى الضلال و الكفر و القتال، و الأهواء جمع الهوى و هو بالقصر الحب المفرط فى الخير و الشر و إرادة النفس، و الحاصل أن أول الفتن أو منشأها و علتها متابعة المشتهيات النفسانية، و ابتداء الأحكام فى الدين بسببها، و قوله عليه السلام يخالف فيها كتاب الله تعالى، توضيح و بيان لقوله: تبتدع، و يقال: تولاه أى اتّخذته ولياً أى حبيباً أو ناصرًا أو أولى بالتصرف، و يمكن أن يكون المراد بالتولى المتابعة، و الحجى بكسر المهملة ثم الجيم المفتوحة: العقل، و الضغث: القطعة من الحشيش المختلط رطبه باليابس، و قيل:

ملاً الكف من الشجر و الحشيش أو الشماريخ. قوله عليه السلام فهناك: أى عند امتزاج الحق بالباطل و اشتباههما، و الاستحواذ الغلبة.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٨٦

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢/ ١٦٢. الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورِ الْعَمِّيِّ يَرْفَعُهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي، فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: زمانی که در امتم بدعتها هویدا گشت بر عالم است که علم خویش را آشکار کند، هر که نکند لعنت خدا بر او باد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٧٠

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲-رسول خدا(صلی الله علیه و آله)فرمود:چون بدعت ها آشکار شوند در امت من، باید عالم علم خود را آشکار کند، و هر که نکند بر او باد لعنت خدا.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ , ص ۱۶۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۲-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: چون در امت من بدعت ها آشکار شوند، باید عالم، علم خود را آشکار کند و هرکس نکند لعنت خدا بر او باد.

ترجمه آیت اللهی ؛ ج ۱ , ص ۱۳۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

هذا حدیث متفق علیه و معناه واضح.

شرح أصول الكافی ؛ ج ۲ , ص ۲۸۸

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال عليه السلام: العالم علمه. [ص ٥٤ ح ٢] أقول: إذا لم يكن هنالك تقيّة وُظنّ التأثير.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٨٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه و آله كه: چون ظاهر شود بدعت ها در امت من، پس بايد كه ظاهر سازد دانای مسائل دين، دانش خود را و نهی کند مردمان را از بدعت. پس هر دانایی كه اظهار دانش خود در آن وقت نکند، پس بر اوست يا بر او باد لعنت خدای تعالی در جایی كه تقيّه واجب نباشد و شرط نیست در آن، اثر کردن در مردمان؛ چه با وجود بی اثری در ایشان فايده دارد؛ و آن فايده اين است كه عوام، توهم نکنند كه آن بدعت، اجماعي اهل اسلام است. و اين حديث دلالت دارد بر اين كه راضی به بدعت، بلکه سهل انگار بدعت، ملعون است، چنانچه صاحب بدعت، ملعون است.

صافي در شرح کافي ؛ ج ١ ، ص ٤٠٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: «العم»: أخو الأب، وقرية بين حلب وأنطاكية. والمأمور بهذا الإظهار من الرعية في زمن الغيبة إنما هو العالم الذي يكون السلطان في زمانه على الإمامية سلطاناً إمامياً عدلاً مروجاً للحق، كما في زماننا هذا. وسلطاننا-خلد الله ملكه، وأفاض على العالمين برّه وعدله وإحسانه-الحمد لله سيّد، عدلٌ، صفويّ، موسويّ، عون للمؤمنين، وغيظ على الملحدين، ومروج للدين الحقّ، وهو السلطان بن السلطان بن السلطان شاه سليمان أيده الله لمزيد العدل والإنصاف، واستيصال الجور والبدعة

والاختلاف. وقد ظهر في عصرنا أفحش البدع في الدين، يعني طريقة الصوفيّة القدرية، فصاروا مغلوبين مدحضين مستأصلين بتأييد الله رب العالمين وتوفيقه لعلمائنا الإماميين، فأظهروا علمهم، وأقام الله علمهم فهزموهم بإذن الله، واستأصلوهم بعون الله، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيّنا محمّد وآله المعصومين. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «فليظهر العالم علمه» أي العالم بمسائل علم الدين عند عدم وجوب التقيّة، وتأثير الإظهار ليس بشرط، ففائدته أن لا يتوهّم عوام الناس أن البدعة التي ظهرت في الدين هي المجمع عليه بين العلماء، وفي هذا الحديث دلالة على أن الراضى بالبدعة والمساهل في إنكارها ملعون كصاحبها. وقال السيّد السند أمير حسن القايني رحمه الله: أفضح البدع وأفحشها طريقة التصوّف، ثمّ منصب القضاء للجهلاء، وأساء منه للعلماء المفتونين بحبّ الرئاسة والطمع في زهرة الدنيا. «فليظهر العالم علمه» يعني عند عدم شدّة التقيّة. وقال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله: يعني عند عدم وجوب التقيّة. وفي بعض النسخ: «فإن لم يفعل» مكان «فمن لم يفعل». وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «فليظهر العالم علمه» أي مع التمكن وعدم الخوف على نفسه أو على المؤمنين.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله عليه السلام فليظهر: أي مع التمكن وعدم الخوف على نفسه، أو على المؤمنين.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٨٦

\*\*\*\*\*

ص: ١٣٥



١-١ . «البدء»: الأول ، يقال: ضربت بدءً ، أى أولاً ؛ أو الابتداء ؛ يقال: بدأت بالشىء بدءً ، أى ابتداءً . أو الإنشاء، يقال: بدأت الشىء بدءً ، أى أنشأته إنشاءً . ويحتمل البُدُو ، بمعنى الظهور ، مصدر بدا ، أى ظهر . أنظر : التعليقة للدماماد ، ص ١٢٢ ؛ شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٢٨١ ؛ الصحاح ، ج ١ ، ص ٣٥ (بدأ).

٢-٢ . فى حاشية «ج» : «أهُوؤ» .

٣-٣ . فى المحاسن: «يقلد» .

٤-٤ . فى «بر» وحاشية «ج» : «حجّة» . و«الحجى» : العقل والفطنة ، والجمع أحجاء . أنظر : لسان العرب ، ج ١٤ ، ص ١٦٥ (حجو).

٥-٥ . «الضغث» : قبضة من الشجر والحشيش والشماريخ ، أو قبضة من الحشيش مختلطة الرطب باليابس ، أو حزمة من الأسل ، أى المشدود منه ، وهو نبات له أغصان دقاق لا ورق لها . والمراد شىء يسير من هذا ومن هذا ، كلّ منهما مختلط غير يابس . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ٢٨٥ ؛ المغرب ، ص ٢٨٣ (ضغث)؛ التعليقة للدماماد ، ص ١٢٣ .

٦-٦ . فى الأصول الستة عشر ، ص ١٥٤ : «استولى» . و«استحوذ» : غلب . جاء بالواو على الأصل ؛ لجواز التكلّم بكلّ هذا الباب على الأصل . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٥٦٣ (حوذ).

٧-٧ . الأصول الستة عشر ، ص ١٥٤ ، ح ٧١ ، عن عاصم بن حميد . المحاسن ، ص ٢٠٨ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٧٤ ؛ و ص ٢١٨ ، ح ١١٤ ، عن الحسن بن عليّ بن فضال . وفى الكافى ، كتاب الروضة ، ح ١٤٨٣٦ ؛ وكتاب سليم بن قيس ، ص ٧١٨ ، ح ١٨ ، بسند آخر عن أمير المؤمنين عليه السلام ، مع اختلاف يسير وزيادة فى أوله وآخره . الأصول الستة عشر ، ص ٢٨٩ ، ح ٤٢٦ ، بسند آخر عن أبى عبد الله من دون الإسناد إلى أمير المؤمنين عليهما السلام ، مع اختلاف يسير . نهج البلاغة ، ص ٨٨ ، الخطبة ٥٠ ، مع اختلاف الوافى ، ج ١ ، ص ٢٤٣ ، ح ١٧٨ .

۸-۸. المحاسن ، ص ۲۳۱ ، کتاب مصابیح الظلم ، ح ۱۷۶ ، بسنده عن محمد بن جمهور العمی .  
راجع : علل الشرائع ، ص ۲۳۵ ، ح ۱ ؛ وعیون الأخبار ، ج ۱ ، ص ۱۱۲ ، ح ۲ ؛ الغیبة للطوسی ، ص  
۶۴ ، ذیل ح ۶۶ الوافی ، ج ۱ ، ص ۲۴۴ ، ح ۱۷۹ ؛ الوسائل ، ج ۱۶ ، ص ۲۶۹ ، ح ۲۱۵۳۸ .

### ۳- الحدیث

۱۶۳ / ۳ . وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهَوْرٍ رَفَعَهُ ، قَالَ (۱) :

« مَنْ أَتَى ذَا بَدْعَةٍ فَعَظَّمَهُ ، فَإِنَّمَا يَسْعَى (۲) فِي هَدْمِ الْأَسْلَامِ » (۳) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

در حدیث است: کسی که نزد بدعتگزار آید و تعظیمش کند در خرابی اسلام کوشیده است.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۷۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۳- در حدیثی است که هر که بدعت گذاری را بزرگ شمارد همانا در ویرانی اسلام کوشیده.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۱۶۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- در حدیثی است که هرکس بدعت گزاری را بزرگ شمارد بیقین در ویرانی اسلام کوشیده است.

توضیح: مسأله بدعت در اسلام در احادیث و روایات از آن به زشتی نام برده شده و بدعت گزار بشدت مورد انتقاد قرار گرفته است و علت این است که اگر موضوعی که خارج از اسلام است به عنوان یک مسأله اسلامی در فرهنگ بیاید و مردم سالها به آن خو گرفته باشند بسیار دشوار خواهد بود که این مطلب از ذهن مردم پاک کرد و به مردم فهماند که این مسائل اسلامی نیست به عنوان مثال بسیاری از مسائل خرافی بصورت مسائل اسلامی که اسلام آن را نپذیرفته وارد حوزه دینی و اسلامی شده و زن و مرد سالها با آن خو گرفته اند حال اگر عالمی بیاید و آن را خرافات و خارج از اسلام معرفی کند کمتر کسی است که از او بپذیرد و قبول کند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۳۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«اخبرنا محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسی». «لم اجد هذا الاسم في كتب الرجال»، «عن عبد الرحمن بن زيد».

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۲۸۹

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: گفت رسول الله صلی الله علیه و آله که: هر که آمد نزد صاحب بدعتی، پس بزرگ شمرد آن صاحب بدعت را، پس سعی نمی کند آن کس، مگر در خراب کردن دین اسلام؛ چه مدد او می شود در بدعت که خراب کننده اسلام است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۰۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی عند عدم وجوب التقیة كما مرّ فی هدیة سابقة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «فإنّما يسعى فی هدم الإسلام»؛ لأنّ للتعظیم هنا إعانة. وقال السيّد الأجلّ النائینی: «فعظّمه» أي لكونه ذا بدعة، أو لا لتقیة. «فإنّما يسعى فی هدم الإسلام»؛ لأنّ تعظیمه ممّا يقوّیه فی ترویج بدعته، ورواج البدعة إبطال للشريعة، وإدخال لما ليس منه فيه.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۵۳۵

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعيف.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۱۸۶

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

١٦٤ / ٤ . وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهَورٍ رَفَعَهُ، قَالَ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «أَبَى اللَّهُ لِصَاحِبِ الْبِدْعَةِ بِالتَّوْبَةِ» قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ ذَلِكَ (٤)؟ قَالَ: «إِنَّهُ قَدْ أَشْرَبَ قَلْبُهُ حُبَّهَا (٥)» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدا از قبول توبه بدعتگزار خودداری فرموده. عرض شد چرا چنین است؟ فرمود: زیرا که دوستی بدعت دل نشینش شده. (پس توبه کردنش حقیقی نیست)

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٧٠

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٤- رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدا راه توبه را بر بدعت گذار بسته، عرض شد: یا رسول الله چطور؟ فرمود: چون دوستی آن بدعت به دلش نشسته.

ترجمه کمره ای؛ ج ١، ص ١٦١

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

٤- بيقين رسول خدا صلّى الله عليه و اله فرمود: خداوند از قبولی توبه بدعت گزار خودداری کرده، عرض شد: یا رسول الله چطور؟ فرمود: چون دوستی و محبت آن بدعت بر دلش نشست است. (پس توبه واقعی نمی کند).

ترجمه آیت الهی ؛ ج ١ ، ص ١٣٥

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

بن اسلم التنوخی المدنی من اصحاب الصادق علیه السلام، «عن ابيه».

شرح أصول الكافی ؛ ج ٢ ، ص ٢٨٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث الرابع قوله عليه السلام قال: انه قد أشرب قلبه حبها أشرب على صيغة المجهول من باب الافعال من الشراب و الشرب، أو من الاشراب و هو لون أو بمعنى خلط لون بلون كأن أحد اللونين سقى اللون الاخر. و حبها بالنصب. و قلبه اما بالرفع على أن يكون هو المفعول المقام مقام الفاعل أي خولطه قلبه حبها و جعل بحيث تداخله و سرى فيه و استوعب أرواق و خلته و حل منه في مداخلته و مخالطته اياه محل الشراب من البدن في مداخلته اعماقه أو محل الصبغ من الثوب في مخالطته سراسره، و اما بالنصب منزوعا منه الخافض على أن يكون المفعول المقام مقام الفاعل هو صاحب

البدعة نفسه، و انما قلبه مكان الاشراب أى خولط صاحب البدعة حبها و جعل بحيث تداخله حب البدعة كما يتداخل الشراب الجوف، او خالطه حبها كما يخالط الصبغ الثوب و انما مداخلته و مخالطته اياه فى أرواق سره و فى سراسر قلبه، فهذا سبيل القول فى مثل مقامنا. هذا، فأما فى قوله عز من قائل فى القرآن الحكيم

وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ

فلا سلوك الا من السبيل الثانى دون الاول، كما قد وقع للمة من علماء العلوم اللسانية، و لقد أتينا بالقول بالفصل فى حواشينا على الصحيفة الكريمة السجادية.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٢٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: أُشْرِبَ قَلْبَهُ. [ص ٥٤ ح ٤] أقول: يقال: أُشْرِبَ فلان حُبَّ فلان، أى خالط قلبه.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٨٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: باء در بالتَّوْبَةِ براى تقويت تعديه است؛ و مراد، «بِتَوْفِيقِ التَّوْبَةِ» است. أُشْرِبَ به صيغهُ مجهولٍ باب افعال است. قَلْبُهُ مرفوع و نايب فاعل است. حُبَّهَا منصوب و مفعول دوم است. يعنى: گفت رسول الله صلى الله عليه و آله كه: إيا كرد الله تعالى براى صاحب بدعت، توفيق توبه را. گفته شد كه:

ای رسول الله! و چگونه است آن؟ گفت که: برای این که به تحقیق، آشامانیده شده دل او دوستی بدعت، پس ترک بدعت نمی کند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۰۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (قد اشرب) علی ما لم یسمّ فاعله. اشرب فلان حبّ فلان: خالط قلبه. قال الله تعالی:

«وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ»

؛ ای حبّ العجل، حذف المضاف وأقیم المضاف إليه مقامه. ووجه إباطه تعالی له بالتوبة، إما أنّ إشراب حبّ البدعة فی الدّین یوجب التّمادی فیها بحيث لا یوفّق للتوبة قطّ، أو أنّ قبول التوبة عن البدعة-كما ورد فی النّصّ- مشروط بإحیاء صاحبها من مات من الآخذین ببدعته، ونادر أن یتخلّف إشراب حبّها الموجب للتّمادی عن موت واحد منهم، ولذا ورد عنهم علیهم السلام: «أنّ کلّ بدعة ضلالة، وکلّ ضلالة فی النار». قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالی: «الباء» فی «بالتوبة» لتقویة التعدیة. والمراد بتوفیق التوبة. و«اشرب» علی المجهول من الإفعال. و«قلبه» مرفوع، ونائب الفاعل. و«حبّها» منصوب ومفعول ثان، یعنی قد اشرب قلبه حبّها فلا یتركها. وقال السّید الأجلّ النائینی رحمه الله: «قد اشرب قلبه حبّها» أي لا یوفّق صاحب البدعة للتوبة، لأنّه خالطه حبّها، فیعمی بصیرته عن إدراک قبحه، أو فساده وبطلانه، فلا یندم علی فعله، ولا یهتدی إلى معرفة الطریق المستقیم.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۱، ص ۵۳۵

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:



ضعيف. قوله عليه السلام أشرب، على بناء المجهول أى خالط قلبه حبها، كما قال الله تعالى:

وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ

ولعل المعنى أنه لا يوفق للتوبة الكاملة أو غالباً.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٨٦

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥/١٦٥ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّ عِنْدَ كُلِّ بَدْعَةٍ - تَكُونُ (٧) مِنْ بَعْدِي يُكَادُ (٨) بِهَا الْأَيْمَانُ - وَلِيًّا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، مُوَكَّلًا بِهِ، يَذُبُّ عَنْهُ، يَنْطِقُ بِالْهَامِ مِنْ

ص: ١٣٦

---

١-١ . فى شرح المازندراني : «الظاهر أنّ القائل رسول الله صلى الله عليه وآله» .

٢-٢ . فى المحاسن: «سعى» .

٣-٣ . المحاسن ، ص ٢٠٨ ، من كتاب مصابيح الظلم ، ح ٧٢ ، بسنده عن محمد بن جمهور العمى . وفى المحاسن ، ح ٧٣؛ و ثواب الأعمال ، ص ٣٠٧ ، ح ٦ ، بسند آخر . الفقيه ، ج ٣ ، ص ٥٧٢ ، ح ٤٩٥٧ ، مرسلًا ، وفى الثلاثة الأخيرة عن على عليه السلام مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٢٤٤ ، ح ١٨٠ ؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ٢٦٧ ، ح ٢١٥٣٢ .

٤-٤ . فى «بس» والمحاسن وعلل الشرائع : «ذاك» .

۵- ۵. «أشرب قلبه حبّها»، أي خالطه، مجهول من الإشراب، وهو خلط لون بلون كأنّ أحدهما سقى الآخر، ف «قلبه» فاعل، أو منصوب بنزع الخافض، أي في قلبه، و«حبّها» مفعول. أنظر: لسان العرب، ج ۱، ص ۴۹۱ \_ ۴۹۲ (شرب).

۶- ۶. علل الشرائع، ص ۴۹۲، ح ۱، بسنده عن الحسين بن محمّد. وفي المحاسن، ص ۲۰۷، كتاب مصابيح الظلم، ح ۶۹؛ وثواب الأعمال، ص ۳۰۷، ح ۵، بسندهما عن محمّد بن جمهور العمى الوافى، ج ۱، ص ۲۴۵، ح ۱۸۳.

۷- ۷. فى «ج» وحاشية ميرزا رفيعا: «يكون».

۸- ۸. الأصوب «يُكاد» مجهولاً، من الكيد وهو المكر، والمعنى يُمكّر أو يُحارب بها الإيمان، أو يراد بسوء. ويحتمل كونه معلوماً، أي يكاد أن يذهب بها الإيمان. أنظر: شرح صدر المتألّهين، ص ۱۹۰؛ شرح المازندراني، ج ۲، ص ۲۸۷؛ مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۸۷.

اللّه، وَيُعْلِنُ (۱) الْحَقَّ وَيُنَوِّرُهُ، وَيَرُدُّ كَيْدَ الْكَائِدِينَ، يُعَبِّرُ (۲) عَنِ الضُّعْفَاءِ (۳)، فَاعْتَبِرُوا (۴) يَا أُولِي الْأَبْصَارِ، وَتَوَكَّلُوا عَلَى اللَّهِ (۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: برای هر بدعتی که پس از من برای نیرنگ زدن با ایمان پیدا شود سرپرستی از خاندانم گماشته شده که از ایمان دفاع کند و بالهام خدا سخن گوید و حقرا آشکار و روشن کند و نیرنگ نیرنگبازان را رد کند و زبان ناتوانان باشد، ای هوشمندان پند گیرید و بخدا توکل کنید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۵-رسول خدا(صلی الله علیه و آله)فرمود:هر بدعتی بعد از من باشد که دام ایمان کنند سرپرستی از خاندانم گماشته است که از آن دفاع کند، او به الهام از طرف خدا سخن گوید و حق را اعلان کند و روشن نماید و نیرنگ نیرنگبازان را برگرداند و زبان حال ضعفاء باشد، ای هوشمندان پند گیرید و به خدا توکل کنید.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۱۶۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی] :

۵-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود:هر بدعتی که بعد از من باشد که به ایمان نیرنگ زند سرپرستی از خاندانم بر آن مأمور شده که از آن دفاع کند، او به الهام از طرف خدا سخن گوید و حق را اعلام کند و روشن نماید و نیرنگ نیرنگبازان را به خودشان برگرداند و زبان ناتوانان باشد. ای هوشمندان پند گیرید و به خدا توکل کنید.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۳۵

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

يكاد بها الايمان، على صيغة المجهول من الكيد و هو المكر و الجملة صفة بعد صفة لبدعة اى بدعة يمكر بها الايمان، ويحتمل ان يكون حالا للمستكن فى تكون، ووليا اسم ان قدم عليه خبره للظرفية، و قوله صلى الله عليه و آله: من اهل بيتى، صفة لوليا و كذا موكلا به صفة اخرى و كذا الجمل الفعلية الخبرية صفات متعاقبة له. اعلم انه كان من دأب الرحمة الالهية و العناية الربانية ان لا يهمل امرا ضروريا فى باب الدين، و ان لا يعطل حكما من احكام سياسة الخلق اجمعين، كيف و قد كونهم أولا فى دار الدنيا و هى دار الظلمة و الدثور و الشرور و الفناء لانسياقهم الى دار الرحمة و السناء و النور و الخير و البقاء، فلا بد من هدايتهم الى سبيل الهدى و ردعهم عن - طريق الضلالة و الردى، و لاجل ذلك بعث الأنبياء المؤيدين بالوحى و المعجزات صلواته عليهم لتمهيد قواعد الدين و تشييد أركان عقائد المسلمين و المجاهدة و المحاربة مع الجحدة الكافرين المجاهرين بالكفر و الجحود و العصيان و قطع دبر الظالمين المعلنين بالظلم و العدوان،

فَقَطَّعَ ذَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

(الانعام-٤٥). و كذلك نصب الاولياء المؤيدين بالالهام و الكرامات لدفع حيل المنافقين و رد كيد الكائدين، و الذب عن الايمان بحل عقدهم الفاسدة و ازالة شبههم المضلة، و قمع اهوائهم المغوية و تنوير قلوب المؤمنين باعلان الحق و اعلام الصدق، و كشف حقائق الدين و اسرار اليقين و كشف الغطاء عن منهج المتقين. و لذلك كان قتال المشركين الى النبى صلى الله عليه و آله و قتال المنافقين الى على عليه السلام، و عن هذا شبهه بعيسى عليه السلام و قال: لو لا ان يقول الناس فيك ما قالوا فى عيسى بن مريم لقلت فيك مقالا، و قال صلى الله عليه و آله: فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله الا و هو خاصف النعل، فعلم التأويل و قتال المنافقين و مكالمة الجن ظهر منه عليه السلام دون الرسول صلى الله عليه و آله، اذ حكمة الرسالة اقتضت ذلك. و قوله صلى الله عليه

وآله: يعبر عن الضعفاء، كلام مستأنف للتنبيه على ان ذلك الولي لقوة علمه و برهانه يدحض حجج  
المبتدعين المضلين نيابة عن الضعفاء، لانه فى الحقيقة لسانهم المعبر عنهم بما يحتاجون إليه من  
الكلام فى دفع البدعة عنهم، و الا و هم لا يقدرّون على ذلك لقصور حالهم و ضعف حاجتهم و  
مقالهم. قوله صلى الله عليه و آله: و اما قوله عليه السلام:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

و توكلوا على الله، ففيه امر لاهل البصيرة بالاعتبار و هو العبور من الظاهر الى الباطن، و الاستدلال  
بالشهادة على الغيب لينكشف عليهم الحال، و يدفع بذلك عنهم بدع اهل الضلال، و لا يمكن ذلك  
الا بافاضة نور من الله على قلوبهم فلذلك وقع الامر بالتوكل عليه تعالى بعد الامر بالاعتبار، فان  
مجرد الفكر و النظر لا يجدى نفعا إلا بهدى من الله و هو نور من انوار الله به يرى الاشياء كما هى.  
و يحتمل ان يكون هذه العبارة من كلام الصادق عليه السلام فوق الامر منه عليه السلام لشيئته و  
اصحابه بالاعتبار و التوكل ليعلموا حقيقة ما قاله النبي صلى الله عليه و آله فى حال و لى كل زمان  
ليعرفوا و لى زمانهم و يتكلوا عليه فيما هداهم به و امرهم و ما نهاهم عنه و زجرهم، اذ التوكل على  
ولى الله توكل على الله.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٢٩١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله رحمه الله: عن أحمد بن محمد السند صحيح سواء كان أحمد بن محمد هو  
ابن عيسى القمى، أو ابن خالد البرقى. و أما توهم الضعف فى البرقى لما فى الكافي فى أواخر كتاب  
الحجة فمن زلات بعض الاوهام القاصرة، و لقد حققنا الامر فى مقامه. قوله عليه السلام: يعبر عن

الضعفاء أى يكون لسانا للضعفاء معبرا عنهم ما يدفع البدعة و يذب عن الدين، من عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه و عبر اللسان عما فى الضمير .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٢٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: موكلًا به. [ص ٥٤ ح ٥] أقول: أى بالإيمان. قال عليه السلام: يذبّ عنه. [ص ٥٤ ح ٥] أقول: أى يدفع عن الإيمان شبه المبطلين من أهل الله. قال عليه السلام: ينطق بإلهام. [ص ٥٤ ح ٥] أقول: حيث ينتهى إلى علم رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو من الله تعالى. قال عليه السلام: يعبر عن الضعفاء. [ص ٥٤ ح ٥] أقول: أى يتكلم عنهم أى يكون لساناً للضعفاء معبراً عنهم، فاندفع تلك البدعة و يذبّ عن الدين. قال عليه السلام: فاعتبروا. [ص ٥٤ ح ٥] أقول: كلام أبى عبد الله عليه السلام من باب التعجب من سماع الأصحاب هذه الرواية عنه صلى الله عليه وآله، ومع ذلك ترك الحجج عليهم السلام وكذا فى أمر أتباعهم فى ذلك حيث أسندوا فتاويهم إلى آرائهم. قال عليه السلام: وتوكلوا. [ص ٥٤ ح ٥] أقول: من هذا الخذلان.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٨٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه وآله كه: به درستی كه نزد هر بدعتی - كه واقع می شود بعد از من [و] مكر کرده می شود به آن بدعت، تصدیق به آیات بینات محكمات ناهیه از پیروی ظن - امامی هست از خانواده من كه نگاهبان و موكل است به آن تصدیق. دفع می كند از آن تصدیق، مكر دشمن

را (که ممکن نیست علم به اکثر مسائل حلال و حرام) پس چاره نیست جز پیروی ظن. بیان این، آن که: گفتگو می کند در مسائل حلال و حرام به وسیله تحدیث ملائکه در شب قدر و مانند آن از جانب الله تعالی و آشکار می کند حق معلوم به آیات بینات محکمت را و روشن می کند آن را و برمی گرداند مکر مکر کنندگان را. گفتگو می کند از جانب ضعیفان در دفع مکر مکر کنندگان. پس فکر عاقبت کار خود کنید - ای هوشمندان - او کار خود را به خدا و گفته او در محکمت قرآن واگذارید تا از اهل بدعت بگسلید و به آن امام حق پیوندد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۰۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: الغرض من هذا الحديث أن دين الله تعالى سلسلة نورانية ممتدة من لدن آدم عليه السلام إلى انقراض الدنيا محفوظة في كل زمان بحجة معصوم عاقل عن الله، فمعنى (تكون من بعدى) أى فى الفرقة الناجية من البضع والسبعين، كطريقة التصوف، وهى أفحش البدع وأسوأها كفراً. (يكاد بها الإيمان) على المجهول؛ أى يمكر ويخدع بها أهل الإيمان. (ولياً من أهل بيتى) وهو صاحب الزمان فى زماننا. و«الذب»: الطرد والدفع. ذب عنه، كمد. ودفع علماء الشيعة البدعة بإظهار علمهم فى غيبة الإمام عليه السلام إنما هو بتأييد الله وغلبة نور الإمام فيهم، فالدافع لها هو الإمام بإذن الله، كما أن الدافع لما دفعه الإمام هو الله سبحانه. (يعبر عن الضعفاء) بدون الواو فى النسخ التى رأيناها، أى يكون لساناً لهم إما ظاهراً أو فى الغيبة بإعانة نوره علماء شيعته فى كل باب من فتن المكائد والشبهات. (فاعتبروا يا أولى الأبصار) كأن المخاطب بهذا الخطاب فى هذا الحديث مقصوداً بالذات علماء عصرنا هذا؛ لدفع فتنه وبلاياه الشديدة العظيمة بأسهل الوجوه من مكر الله تعالى مع الماكرين الملحدين، الحمد لله رب العالمين. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «يذب عنه» تصريح بأن دافع الشبهات الإمام عليه السلام فلم يجز كفاية علم الكلام ولا سيما الكلام الباطل

. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: المراد ب«الإيمان» هنا: التصديق بالمحکّمات الناهية عن الاختلاف ظنّاً. «يعبّر» أى يتكلّم عنهم بما عقل عن الله تعالى فى لىالى القدر. «فتوكّلوا على الله» يعنى فلا تتبعوا ظنونكم فى الحكم مشتبهات المسائل الدينيّة فى غيبة الإمام وتوقّفوا وتوكّلوا على الله حتّى ظهر إمامكم. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «يكاد بها الإيمان» أى يمكر، أو يراد بسوء، أو يحارب، وفيه إشارة بوقوع فتنة يكاد بها الإيمان بعده صلى الله عليه وآله وكثرتها. «ولياً» أى ناصراً للإيمان «موكّلاً» أى بالإيمان. والموكّل بالشىء هو الذى جعل حافظاً له. والمعنى جعل حافظاً للإيمان من عند الله «يذبّ عنه» أى يدفع عن الإيمان ويمنع عنه أعداء الإيمان، وهم أهل البدع. «ينطق بالهام من الله، ويعلن الحقّ وينوره» أى يظهر الحقّ ويقول به قولاً ظاهراً، ويجعله واضحاً بيّناً بالبراهين والأدلة الواضحة. «ويردّ كيد الكايدين» أى يجيب عن شبههم. «يعبّر عن الضعفاء» أى يتكلّم عن قبلهم. والضعفاء الذين ضعفوا عن إظهار الحقّ وإبانتة بالأدلة. ويحتمل أن يكون «يعبّر عن الضعفاء» ابتداء كلام من الصادق عليه السلام، والمعنى أنّه صلى الله عليه وآله بقوله ذلك يعبّر عن الضعفاء، أى الأئمة الذين ظلّموا واستضعفوا فى الأرض. «فاعتبروا يا أولى الأبصار» الظاهر أنّه كلام الصادق عليه السلام.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عليه السلام يكاد: على بناء المجهول أى بها يمكر أو يحارب أو يراد بسوء ويمكن أن يقرأ على بناء المعلوم أى يكاد أن يذهب بها الإيمان، والأول أصوب، والولى هنا الناصر أو الأولى بالأمر. قوله عليه السلام يعبر عن الضعفاء: أى يتكلم من قبل الضعفاء العاجزين عن إظهار الحقّ وبيان حقيقته بالأدلة ودفع الشبهة عن الدين، ويحتمل أن يكون يعبر عن الضعفاء ابتداء كلام الصادق



عليه السلام أى عبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالولى عن الأئمة الذين استضعفوا فى الأرض  
و الأول أظهر، و الظاهر أن قوله: فاعتبروا، من كلام الصادق عليه السلام.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٨٧

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

١٦٦ / ٦ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ؛ وَ (٦) عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ (٧)، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ،  
عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛

وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ رَفَعَهُ: ١/٥٥

عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ (٨) مِنْ أَبْغَضِ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - لَرَجُلَيْنِ:

ص: ١٣٧

---

١-١ . فى شرح صدر المتألهين : «به».

٢-٢ . فى «ف» : «ويعبر» . وفى المحاسن: «يعنى» بدل «يعبر».

٣-٣ . «يعبر عن الضعفاء»، أى يتكلم من جانب الضعفاء العاجزين عن دفع المكائد والشبهات  
والبدع ، يقال: عبر عن فلان، أى تكلم عنه . وأما كونه كلام الصادق عليه السلام ، أى عبر النبي صلى  
الله عليه وآله بالولى عن الأئمة الذين استضعفوا فى الأرض ، فبعيد جدا . أنظر : شروح الكافى و  
الصحاح ، ج ٢، ص ٧٢٤ (عبر).

٤-٤ . احتمال صدر المتألهين والمازندرانى والفيض الكاشانى والعلامة المجلسى أن يكون قوله:  
«فاعتبروا» من كلام الصادق عليه السلام .

٥-٥ . المحاسن ، ص ٢٠٨ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ٧١ ، عن الحسن بن محبوب الوافى ، ج ١ ، ص ٢٤٦ ، ح ١٨٤ .

٦-٦ . فى السند تحويل بعطف «على بن إبراهيم» على «محمد بن يحيى عن بعض أصحابه» ، عطف طبقة واحدة على طبقتين؛ فقد وردت رواية محمد بن يحيى عن بعض أصحابه عن هارون بن مسلم، فى الكافى ، ح ١٨٩ ، كما وردت رواية محمد بن يحيى العطار عن بعض أصحابنا عن هارون بن مسلم فى الكافى ، ح ١٠٦٥ .

٧-٧ . هكذا فى النسخ . وفى الوسائل : «عن أبيه» . وفى المطبوع : «[عن أبيه]» . وما أثبتناه هو الظاهر ؛ فقد أكثر على بن إبراهيم من الرواية عن هارون بن مسلم مباشرة . وطريق «على بن إبراهيم ، عن هارون بن مسلم ، عن مسعدة بن صدقة» من طرق الكلينى المعروفة . وقد عرفت ممّا تقدّم فى الكافى ، ذيل ح ١٨ منشأ هذا النوع من التحريف . راجع : معجم رجال الحديث ، ج ١٩ ، ص ٤٠٤-٤٠٧ . هذا ، وما ورد فى بعض الأسناد من توسّط والد على بن إبراهيم بينه وبين مسعدة بن صدقة ، غير مأمون من التحريف ، ويؤكد ذلك كلّ أنّا لم نجد رواية والد على بن إبراهيم بتعبير «إبراهيم بن هاشم» عن مسعدة فى موضع .

٨-٨ . فى «بح» : - «إن» .

رَجُلٌ وَكَلَهُ (١) اللَّهُ إِلَى نَفْسِهِ، فَهُوَ جَائِرٌ (٢) عَنْ قَصْدِ السَّبِيلِ، مَشْغُوفٌ (٣) بِكَلَامِ بَدْعَةٍ، قَدْ لَهَجَ (٤) بِالصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ، فَهُوَ فِتْنَةٌ لِمَنْ افْتَنَّ بِهِ، ضَالٌّ عَنْ هَدْيِ (٥) مَنْ كَانَ قَبْلَهُ، مُضِلٌّ لِمَنْ افْتَدَى بِهِ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْدَ مَوْتِهِ (٦)، حَمَالٌ (٧) خَطَايَا غَيْرِهِ، رَهْنٌ (٨) بِخَطِيئَتِهِ.

وَرَجُلٌ قَمَشَ جَهْلًا (٩) فِي جُهَالِ النَّاسِ، عَانٍ (١٠) بِأَغْبَاشِ (١١) الْفِتْنَةِ، قَدْ سَمَّاهُ أَشْبَاهُ

ص: ١٣٨

٢-٢ . فى حاشية «و» ومرآة العقول : «حائر» من الحيران . وفى «بر» : «جائز» بمعنى المتجاوز .  
ومعنى قوله: «فهو جائز» ، أى مائل ، من الجور بمعنى الميل عن القصد. أنظر : الصحاح ، ج ٢ ،  
ص ٦١٧ (جور).

٣-٣ . هكذا فى «الف ، ب ، ج ، ض ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» و شرح المازندراني ، أى بلغ حبّه  
شغاف قلبه. وفى حاشية «بح» : «مشغول» . وفى بعض النسخ والمطبوع : «مشعوف» من الشعف ،  
بمعنى شدة الحبّ وإحراقه القلب ، أى غلبه حبّ كلام البدعة وأحرقه . أو من شعفة القلب ، وهى  
رأسه عند معلقّ النياط ، وهو عرق عُلّق به القلب ، أى بلغ حبّه إلى شعفة قلبه . أنظر : لسان العرب ،  
ج ٩ ، ص ١٧٧ \_ ١٧٩ (شعف) ، (شغف) .

٤-٤ . «لهج بالصوم والصلاة» ، أى ولع به وأحبّه وعلق به شديدا ، ليقال : إنّه عالم زاهد ، وبذلك  
يفتن الناس . أنظر : النهاية ، ج ٣ ، ص ٢٨١ (لهج) .

٥-٥ . «الهَدَى» : الطريقة والسيره ، ويحتمل كونه «هُدَى» بمعنى المقابل للضلال وهو الرشاد  
والدلالة . النهاية ، ج ٥ ، ص ٢٥٣ (هدى) .

٦-٦ . فى حاشية «ب» : «مماته» .

٧-٧ . يجوز فيه القطع عن الإضافة أيضا .

٨-٨ . فى حاشية «بح» : «رهين» .

٩-٩ . «قمش جهلاً» ، أى جمعه من هاهنا وهاهنا ؛ من القمش ، وهو جمع الشىء المتفرّق من  
هاهنا وهاهنا ، وذلك الشىء قماش . أنظر : الصحاح ، ج ٣ ، ص ١٠١٦ (قمش) .

١٠-١٠ . فى «جح ، جم» و حاشية «بع» والوافى : «غان» . وفى حاشية «جم» : «غان» . وفى  
حاشية «ش ، بع» : «عاف» . و«عان» : اسم فاعل بمعنى الأسير ، يقال : عَنَّا فيهم ، أى أقام فيهم على  
إسارة واحتبس . أو بمعنى التَّعب ، يقال : عَنِى ، أى تعب . أو بمعنى المُتَّهم والمشتغل ، يقال : عنا به  
، أى اهتمّ به واشتغل . ونقل المجلسى عن بعض النسخ : «غان» بمعنى عاشٍ ومقيم ؛ من غنى بمعنى  
عاش ، أو من غنى بالمكان أى أقام به . واختاره الداماد والفيض ، وعدّ الداماد ما فى المتن من  
التحريف والتصحيح المستهجن . أنظر : التعليقة للدّاماد ، ص ١٢٦ ؛ شرح صدر المتألّهين ، ص

١٩١؛ شرح المازندراني، ج ٢، ص ٢٩٦؛ الوافي، ج ١، ص ٢٤٨؛ مرآة العقول، ج ١، ص ١٨٨؛  
الصحاح، ج ٦، ص ٢٤٤٠ و ٢٤٤٩ (عنو)، (غنى).  
١١-١١. «الأغباش» جمع الغبش، وهو شدة الظلمة، أو بقيّة الليل أو ظلمة آخره. أنظر: لسان  
العرب، ج ٦، ص ٣٢٢ (غبش).

النَّاسِ عَالِمًا، وَلَمْ يَغْنِ (١) فِيهِ يَوْمًا سَالِمًا، بَكَرَ (٢) فَاسْتَكْتَرَ (٣)، مَا (٤) قَلَّ مِنْهُ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ، حَتَّى  
إِذَا ارْتَوَى (٥) مِنْ آجِنٍ (٦) وَاکْتَنَزَ (٧) مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ (٨)، جَلَسَ بَيْنَ النَّاسِ قَاضِيًا (٩) ضَامِنًا (١٠)  
لِتَخْلِيصِ مَا التَّبَسَّ عَلَى غَيْرِهِ، وَإِنْ خَالَفَ قَاضِيًا سَبَقَهُ، لَمْ يَأْمَنْ أَنْ يَنْقُضَ حُكْمَهُ مَنْ يَأْتِي (١١) بَعْدَهُ،  
كَفَعْلِهِ بِمَنْ كَانَ قَبْلَهُ، وَإِنْ نَزَلَتْ (١٢) بِهِ إِحْدَى الْمُبْهَمَاتِ

ص: ١٣٩

١-١. «لم يغن» أى لم يُقَم ولم يلبث فى العلم يوما تامًا، يقال: غنى بالمكان، أى أقام به. أنظر:  
النهاية، ج ٣، ص ٣٩٢ (غنى).

٢-٢. «بكر وبكر» أى مضى فى البكرة، وهى الغداة والصبح. قال العلامة الفيض: «يعنى أنه وإن  
لم يصرف يوما فى طلب العلم، ولكن خرج من أول الصباح فى كسب الدنيا ومتاعها وشهواتها، أو  
فى كسب الجهالات التى زعمته الجهال علما، وأحدهما هو المعنى بقوله: «ما قلّ منه خير مما كثر  
». وقال العلامة المجلسى: «قوله عليه السلام: بكر، أى خرج فى طلب العلم بكرة، كناية عن  
شدة طلبه واهتمامه فى كل يوم، أو فى أول العمر وابتداء الطلب». وقيل غير ذلك. أنظر: ترتيب  
كتاب العين، ج ١، ص ١٨٥ (بكر).

٣-٣. فى حاشية «بر»: «تكبر فاستكبر».

٤-٤. «ما» موصولة، أو موصوفة بمعنى شيئًا وما بعدها صفتها، و«قلّ» مبتدأ بتقدير «أن»، و  
«خير» خبره. أو مابعدا صلة لموصول مقدر، وقيل: الجملة اعتراضية. وضبطها المجلسى: «مما»

وجعلها موصولة ، صفة لمحذوف ، أى فاستكثر من جمع شىء قليله خير من كثيره . أو مصدرية ، أى قلته خير من كثرته .

٥-٥ . «ارتوى» ، أى شرب وشبع وامتلاء من الشرب، من الرى، وهو خلاف العطش . أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٣٦٤ (روى) .

٦-٦ . «الآجن»: الماء المتغير الطعم واللون غير أنه مشروب . وقيل: المتغير الرائحة . أنظر : المغرب ، ص ٢١ (أجن) .

٧-٧ . فى «ألف ، بح» وشرح صدر المتألهين والوافى: «وأكثر» . وفى حاشية «بر» : «وأكنز» . وفى «بر» وحاشية «ض» : «واكتنز» .

٨-٨ . «الطائل» : المزية والغنى ، يقال: هذا الأمر لا طائل فيه إذا لم يكن فيه مزية وغنى . قال العلامة المازندراني : «يعنى اجتمع له كثير من الشبهات والعلوم المغشوشة بالجهالة والتخييلات التى لا أصل لها ولا نفع ولا فائدة فيها» . أنظر : الصحاح ، ج ٥ ، ص ١٧٥٤ (طول) .

٩-٩ . فى «ألف ، ف ، بر» وحاشية «ض ، بس» والوسائل وشرح صدر المتألهين : «ماضيا» .  
١٠-١٠ . فى «ب» : «صامتا» .

١١-١١ . فى الوسائل : «من» .

١٢-١٢ . فى «ش ، بر» : «نزل» . وفى «بو» : «ترك» .

المُعْضَلَاتِ ، هَيَّا لَهَا حَشَوًا مِنْ رَأْيِهِ ثُمَّ قَطَعَ بِهِ (١) ، فَهُوَ (٢) مِنْ لَبْسِ الشُّبُهَاتِ (٣) فِي مِثْلِ غَزَلِ الْعَنْكَبُوتِ ، لَا يَدْرِى أَصَابَ أَمْ أَخْطَأَ ، لَا يَحْسَبُ (٤) الْعِلْمَ فِي شَيْءٍ مِمَّا أَنْكَرَ ، وَلَا يَرَى أَنَّ وَرَاءَ مَا بَلَغَ فِيهِ مَذْهَبًا (٥) ، إِنْ قَاسَ شَيْئًا بِشَيْءٍ ، لَمْ يُكْذِبْ نَظْرَهُ ، وَإِنْ أَظْلَمَ عَلَيْهِ أَمْرٌ ، اكْتَمَّ بِهِ ؛ لِمَا يَعْلَمُ مِنْ جَهْلِ نَفْسِهِ (٦) ؛ لَكِنِّي لَا يُقَالُ لَهُ : لَا يَعْلَمُ ، ثُمَّ جَسَرَ (٧) فَقَضَى ، فَهُوَ مُفْتَاخُ (٨) عَشَوَاتِ (٩) ، رَكَّابُ شُبُهَاتٍ ، خَبَّاطُ (١٠) جَهَالَاتٍ ، لَا يَعْتَدِرُ مِمَّا لَا يَعْلَمُ ؛ فَيَسْلَمُ ، وَلَا ٥٦ / ١

يَعْضُ فِي الْعِلْمِ بِضُرْسٍ (١١) قَاطِعٍ ؛ فَيَغْنَمُ ، يَدْرِى (١٢) الرُّوَايَاتِ ذَرَوَ الرِّيحِ الْهَشِيمِ (١٣) ، تَبْكِي

١-١ . فى «ألف ، ب ، ج ، ف ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» والوسائل والوفى وشرح صدر المتألهين : -  
«به».

٢-٢ . «هو» راجع إلى ذلك الرجل ، و«من» جائزة ، و«لَبَس» بمعنى الاختلاط ، أو «لَبَس» بمعنى  
الإلباس . واحتمل المازندراني كون «مَن» موصولة ، و«لَبَس» فعلاً .

٣-٣ . فى الوافى : «فى بعض النسخ: المشتبهات».

٤-٤ . فى «ف» : «لا يجب».

٥-٥ . فى الوسائل : «لغيره».

٦-٦ . فى الوافى: «يكنّ الصواب».

٧-٧ . فى حاشية «بح ، بع» : «خسر». وفى شرح المازندراني : «وفى بعض النسخ : «ثمّ جرأ»  
بالجيم والراء المهملة من الجرأة...وأما «خسر» بالخاء المعجمة بمعنى «هلك» فله معنى ، ولكنه  
لم يثبت».

٨-٨ . احتمل السيّد الداماد : «مقناح» من أبنية المبالغة من القنح ، وهو العطف وجعل الشىء ذا  
اعوجاج وانعطاف ، أو اسم آلة منه . أنظر : التعليقة للداماد ، ص ١٢٩ ؛ الصحاح ، ج ١ ، ص ٣٩٧  
(قنح).

٩-٩ . «عشوات» : جمع العُشْوَة ، وهى الأمر المُلتَبَس ، وأن يركب الرجل أمراً بجهل لا يعرف  
وجهه ، مأخوذ من عشوة الليل ، وهى ظلمته . أنظر : النهاية ، ج ٣ ، ص ٢٤٢ (عشو).

١٠-١٠ . «الخبّاط» مبالغة من الخبط ، وهو الضرب على غير استواء ، كخبط البعير الأرض بيدها ،  
والرجل الشجر بعصاه ؛ أو حركة على غير النحو الطبيعى وعلى غير اتّساق . أنظر : المفردات للراغب  
، ص ٢٧٣ ؛ مجمع البحرين ، ج ٤ ، ص ٢٤٤ (خبط).

١١-١١ . فى «ف» : «بعصّ».

١٢-١٢ . فى «بح ، بع ، جس» : «يُذرى». وفى «بف» : «يذرو». قال الداماد فى التعليقة : «الصحيح  
إمّا يذرو الروايات ذرو الريح الهشيم ، وإمّا يُذرى الروايات إذراءً الريح الهشيم» . وقال المازندراني :

«ما فی کتاب [وهو کون الفعل من الإفعال والمصدر من المجرد] أيضا صحیح؛ فإن الذرو والإذراء لَمَّا كان بمعنی واحد، صحَّ ذکر أحدهما مکان الآخر». ومعنی «یذری الروایات»: یطیره ویقلبه من حال إلى حال من غیر فائدة، كما تفعل الريح بالهشيم من غیر شعور بفعله ونفع عائد إليها. وانظر: النهاية، ج ۲، ص ۱۵۹ (ذرو).

۱۳-۱۳. «الهشيم»: نبت یابس متکسر، أو یابس کلّ کلاً وکلّ شجر؛ من الهشم، وهو کسر الشیء الیابس، أو الأجوف، أو کلّ شیء. أنظر: القاموس المحيط، ج ۲، ص ۱۵۳۹ (هشم).

مِنْهُ الْمَوَارِيثُ، وَتَصْرُخُ (۱) مِنْهُ الدَّمَاءُ، يُسْتَحَلُّ (۲) بِقَضَائِهِ الْفَرْجُ الْحَرَامُ، وَيُحَرَّمُ بِقَضَائِهِ الْفَرْجُ الْحَلَالُ، لَا مَلِيءٌ (۳) بِإِصْدَارِ (۴) مَا عَلَيْهِ وَرَدَ (۵)، وَلَا هُوَ أَهْلٌ لِمَا مِنْهُ فَرَطَ (۶) مِنْ ادِّعَائِهِ عِلْمَ الْحَقِّ (۷).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: مبعوض ترین مردم نزد خدا دو نفرند: ۱- مردیکه خدا او را بخودش واگذاشته از راه راست منحرف گشته دلباخته سخن بدعت شده، از نماز و روزه هم دم میزند، مردمی بوسیله او بفتنه افتاده اند، راه هدایت پیشینانش را گم کرده و در زندگی و پس از مرگش گمراه کننده پیروانش گشته، باربر خطاهای دیگری شده و در گرو خطای خویش است. ۲- مردیکه نادانی را در میان مردم نادان قماش خود قرار داده، اسیر تاریکیهای فتنه گشته، انسان نماها او را عالم گویند در صورتی که یک روز تمام را صرف علم نکرده، صبح زود برخاسته و آنچه را که کمش از زیادش بهتر است (مال دنیا یا علوم بیفائده) فراوان خواسته چون از آب گنبدیده سیر شد و مطالب بیفائده را انباشته کرد، بین مردم بر کرسی قضاوت نشست و متعهد شد که آنچه بر دیگران مشکل بوده حل کند، اگر با نظر قاضی پیشینش مخالفت میکند اطمینان ندارد که قاضی پس از او حکم او را نقض نکند چنان

که او با قاضی پیشین کرد، اگر با مطالب پیچیده و مشکلی مواجه شود ترهاتی از نظر خویش برای آن بافته و آماده میکند و حکم قطعی میدهد شبهه بافی او مثل تار بافتن عنکبوتست، خودش نمیداند درست رفته یا خطا کرده، گمان نکند در آنچه او منکر است دانشی وجود داشته باشد و جز معتقدات خویش روش درستی سراغ ندارد، اگر چیزی را بچیزی قیاس کند (و بخطا هم رود) نظر خویش را تکذیب نکند و اگر مطلبی بر او تاریک باشد برای جهلی که در خود سراغ دارد آن را پنهان میکند تا نگویند نمیداند سپس گستاخی کند و حکم دهد اوست کلید تاریکیها (که در نادانی بر مردم گشاید) شبها ترا مرتکب شود، در نادانیها کورکورانه گام بردارد، از آنچه نداند پوزش نطلبد تا سالم ماند و در علم ریشه دار و قاطع نیست تا بهره برد. روایات را در هم میشکند همچنان که باد گیاه خشکیده را، میراثهای بنا حق رفته از او گریانند، و خونهای بناحق ریخته از او نالان، زناشوئی حرام بحکم او حلال گردد، و زناشوئی حلال حرام شود، برای جوابدادن بمسائلی که نزدش می آید سرشار نیست و اهلیت ریاستی را که بواسطه داشتن علم حق ادعا میکند ندارد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود که: مبعوض ترین خلق در آستانه خدای عز و جل دو کسند: ۱- مردی که خدایش به خودش واگذارده و از راه راست سرگردان (خلافکار خ ل) مانده است و شیفته سخن بدعت است و روزه و نماز ورد زبان اوست، او وسیله فتنه کسانی است که در دامش افتند، از روش درست اسلاف خود گمراه است و گمراه کننده هر آن کس است که در زندگی و پس از مرگش به او اقتداء کند، حمال خطای دیگران است و گرو خطای خود. ۲- مردی که از نادانی در میان مردم نادان اندر است و رو به موجهای تاریک آشوب و فتنه دارد و در آن بیاید و بماند و مردم نماها او را عالم خوانند و یک روز علمی سالم نگذرانده، بامدادان شتاب کرده و از چیزی فراوان خواسته که



کمش به از افزون آن است (مانند مال و جاه و علوم شعر و ادب و اوضاع دنیا که کمش لازم است و بهتر از فزون آن است که اسباب گرفتاری است) تا چون از آب بوگند و سیر شده و مطالب بیهوده گنج کرده میان مردم به مسند قضاوت قاطع نشسته، و تعهد کرده موضوعی که بر دیگری مشتبه است حل کند و اگر بر خلاف نظر قاضی پیش از خود حکم کند اطمینان ندارد که قاضی آینده حکم او را هم نقض کند چنانچه او با سلف خود رفتار کرده و چون به یک موضوع مبهم و پیچیده دچار شود یک مشت نظریات پوچ خود را برای آن آماده دارد و آن را حکم قاطع شمارد او است که شبهه و مطالب مورد تردید را چون تار عنکبوت بهم بافته و نداند که در ما وراء آن مقامی که بدان رسیده مذهب درستی هست، در قیاس چیزی به چیزی نظر خود را تکذیب نکند، و بدان اعتماد کند و چون موضوع بر او تاریک باشد به روی خود نیاورد و نادانی خود را پنهان کند، چون درک می کند نمی داند و مبادا به او بگویند نمی داند، به خود جرأت دهد و حکمی صادر کند، او کلید موجهای تاریک و پر مرتکب شبهات است و شناگر ماهر نادانی، و از آنچه نداند عذر نخواهد تا سالم ماند و در مسائل علمی روشن نباشد که به ضرس قاطع حکم کند تا بهره ای برد، روایات را چون گیاه خشک دم باد بدور ریزد، مواردی از احکام خلاف او بگیرند و خونهایی که به ناحق به حکم او ریخته شود شیون کنند و فرج حرام به قضاوت او حلال شود و فرج حلال حرام گردد، از سر چشمه مقامی که بخود بسته سیراب نگشته و اهل علم حقی که از آن دم زند نیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود: مبعوض ترین خلق در نظر خداوند دو نفرند:

الف- مردی که خداوند او را به خودش واگذارده و از راه راست سرگردان مانده است و شیفته بدعت است و روزه و نماز ورد زبان اوست، او وسیله فتنه کسانی است که در دامنش افتند، راه هدایت

پیشینیان خود را گم کرده و پس از مرگش وسیله گمراهی دیگران شده و باربر خطاهای دیگران گشته و در گرو خطاهای خود قرار گرفته است.

ب- مردی که از نادانی در میان انسان، نادانی را متاع خود قرار داده و اسیر تاریکی آشوب و فتنه است و مردم نماها او را عالم خوانند در حالی که یک روز را صرف دانش نکرده، صبح زود از خواب برخاسته و از چیزی که کمش بهتر است به فراوانی خواسته است (مانند مال و مقام دنیا) تا چون از آب گندیده سیر شده و مطالب بیهوده را ذخیره کرده و او بر مسند قضاوت نشسته، و تعهد کرده که مشکلات مردم را حل کند و اگر برخلاف نظر قاضی پیش از خود حکم کند اطمینان ندارد که قاضی آینده حکم او را هم نقض کند چنانچه او با قاضی پیشین کرد و چون به یک موضوع مبهم و پیچیده دچار شود یک مشت نظریات پوچ خود را برای خود آماده کند و آنرا حکم قاطع شمارد اوست که شبهه و مطالب مورد تردید را چون تار عنکبوت بهم بافته و نداند که در ماوراء آن مقامی که بدان رسیده مذهب درستی است؟ و اگر در قیاس چیزی به چیزی خطا کند نظر خود را تکذیب نکند و بدان اعتماد کند و چون موضوع بر او تاریک باشد به روی خود نیاورد و نادانی خود را پنهان سازد تا نگویند نمی داند، به خود جرأت می دهد و حکمی را صادر می کند او کلید موجهای تاریک و شبهات است و شناگر ماهر نادانی است و از آنچه نمی داند عذرخواهی نمی کند تا سالم بماند و در مسائل علمی روشن و قاطع نیست تا بهره ای برد، روایات را چون گیاهان خشکیده بر باد دهد و به دور ریزد میراثهای به ناحق رفته از دست او بگیرند و خونهایی که به ناحق به حکم او ریخته شده شیون کنند و زناشویی حرام به قضاوت او حلال شود و زناشویی حلال به حکم او حرام گردد و توان پاسخگوئی به مسائلی که در برابرش قرار گرفته ندارد و اهلیت ریاستی که در سایه علم دین به دست می آید و او مدعی آن است بر این نیست.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۳۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن بعض اصحابه، و على بن ابراهيم [عن ابيه] عن هارون بن مسلم». كوفى ثقة، له كتاب روى عنه على بن يعقوب الهاشمى كما فى النجاشى، و حسن بن على بن فضال كما فى الفهرست . «عن مسعدة بن صدقة». قال الشيخ رحمه الله: انه عامى و قال بترى، و فى الفهرست: له كتاب روى عنه هارون بن مسلم، و فى النجاشى: ابن صدقة العبدى ابو محمد قاله ابن فضال، و قيل ابو بشر روى عن ابي عبد الله و ابي الحسن عليهما السلام له كتب روى عنه هارون بن مسلم. «عن ابي عبد الله عليه السلام و على بن ابراهيم عن ابيه، عن ابن محبوب رفعه عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال: ان ابغض الخلق الى الله عز و جل لرجلين رجل و كله الله الى نفسه فهو جائر عن قصد السبيل، مشغوف بكلام بدعة، قد لهج بالصوم و الصلاة، فهو فتنة لمن افتتن به ضال عن هدى من كان قبله، مضل لمن اقتدى به فى حياته و بعد موته حمال خطأ يا غيره رهن بخطيئته، و رجل قمش جهلا فى جهال الناس عان باغباش الفتنة قد سماه اشباه الناس عالما، و لم يغن فيه يوما سالما بكر فاستكثر ما قل منه خير مما كثر، حتى اذا ارتوى من اجن و اكثر من غير طائل جلس بين الناس قاضيا ماضيا ضامنا لتخليص ما التبس على غيره، و ان خالف قاضيا سبقه لم يأمن ان ينقض حكمه من يأتى بعده كفعله بمن كان قبله، و ان نزلت احدى المبهمات المعضلات هيا لها حشوا من رأيه ثم قطع فهو من لبس الشبهات فى مثل غزل العنكبوت لا يدري اصاب أم اخطأ، لا يحسب العلم فى شىء مما انكر و لا يرى ان وراء ما بلغ فيه مذهبا، ان قاس شيئا بشىء لم يكذب نظره و ان اظلم عليه أمر اکتتم به لما يعلم من جهل نفسه لكى لا يقال له لا يعلم ثم جسر فقضى، فهو مفتاح عشوات ركاب شبهات خباط جهالات، لا يعتذر مما لا يعلم فيسلم و لا يعرض فى العلم بضرر قاطع فيغتم، يذرى الروايات ذرو الريح الهشيم، تبكى منه المواريث و تصرخ منه الدماء، يستحل بقضائه الفرج الحرام و يحرم بقضائه الفرج الحلال، لا ملئ باصدار ما عليه ورد و لا هو اهل لما منه فرط من ادعائه

علم الحق». قوله عليه السلام: ان من ابغض الخلق الى الله عز و جل لرجلين، من للتبعيض اى من جملة من ابغضهم الله تعالى رجلان، والمراد بهما صنفان من الناس لا شخصان بعينهما، احدهما المفتى فى دين الله بغير حق و الثانى القاضى بين الناس على غير هدى و كلاهما من اهل النار، و انما صارا من ابغض الخلائق عنده تعالى لان شرهما متعدد لكونهما من اصناف العلماء، شرهما من باب العقائد الباطلة و البدع و الاهواء. و لا يوجد من افراد البشر من يكون ابغض الخلق إليه تعالى الا من كان شره من باب البدع و الآراء و الاهواء، لانه فساد فى العلم و الدين فهو اكثر و اقوى شرا من غيره من الكفار و الفجار، لان شر كل ظالم شر فى الدنيا و شر هذا شر فى الدين. و أيضا شر كل ظالم و ان تعدى الى غيره لم يتعد الا الى الموجودين فى زمانه، و شرور امثال هؤلاء من اهل البدع و الاهواء قد تسرى الى يوم القيامة كرؤساء النواصب و الخوارج و المجبرة و غيرهم من المبتدعة، فقد انتشرت ظلمات اهوائهم و شرور بدعهم و كفرهم فى نفوس طائفة و بقيت على وجه الارض الى الآن. قوله عليه السلام: رجل و كله الله الى نفسه، اى جعل توكله عليها دونه لكونه ممن اتخذ إليه هواه و اضله الله على علم، و قال فى امثاله:

إِعْمَلُوا مَا سِئْتُمْ

(فصلت - ٤٠)، و ذلك لسبق افعالهم القبيحة و نياتهم السيئة و جزاء بما كانوا يكسبون من الاستبداد بالرأى و العمل بالمقائيس الفقهية و ترك اتباع اهل الحق. قوله عليه السلام: فهو جائر عن قصد السبيل، اى مائل عن صراط الحق و طريق العدل المتوسط بين الافراط و التفريط، لكونه فى جانب الافراط بالجريزة و المكر مع الله. مشغوف، بالغين المعجمة، بكلام بدعة، اى شغفه حب كلام البدعة اى بلغ شغافه و هو غلاف القلب و هو جلده كالحجاب، و منه قوله تعالى:

قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا

(يوسف - ٣٠) قال ابن عباس: دخل حبه تحت الشغاف، و بغير المعجمة اذا بلغ الى شغفة قلبه و هو عند معلق النياط. قد لهج بالصوم و الصلاة، ليقال انه من اهل الدين و الجملة يحتمل ان يكون صفة

لكلام بدعة باضمار عائد إليه، و اللهج بالشىء الولوع به من باب لبس، و هو ان يغرى به فيثابر عليه. فهو فتنة لمن افتتن به، اى مضل لمن اقتدى به بذهاب عقله و دينه، ضال عن هدى من كان قبله، لانه لاغتراره بنفسه لا يقنع بتقليد من سبقه من المشايخ و المعلمين و يريد ان يستقل بفكره و يستبد برأيه مع غاية قصوره و جهله و قلة عقله و سفاهته، كما حكى الله من امثاله بقوله تعالى:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ

(البقرة-١٣)... الآية. مضل لمن اقتدى به فى حياته و بعد موته، و هذا ما ذكرناه من قبل ان شر مثله مما يتعدى الى الذى بعده، و لاجل ذلك يحمل وزر من كان بعده أيضا و إليه اشار بقوله عليه السلام: حمال خطايا غيره، اى وبالها و عقابها فى القيامة، رهن بخطيئته، اى مرهون مقيد بتبعات خطيئته و جهله من حجب الملكات الرديئة و اغشية الهيئات النفسانية. اعلم انه عليه السلام قد ذكر لكل من هذين الرجلين اوصافا عديدة ناشئة عن باطنه، فذكر من خصائل هذا الرجل ثمانية امور. الاول انه و كله الله الى نفسه، و التوكل مأخوذ من الوكالة، يقال: فلان وكل امره الى فلان اذا فوضه إليه و اعتمد عليه، فالتوكل عبارة عن اعتماد القلب على الوكيل وحده. اذا عرفت ذلك فنقول: كل من اعتقد بان نفسه او احدا دون الله ممن له تأثير و قدرة و تمكن من الفعل و انه تام القدرة فى تحصيل مراده، فان ذلك من اقوى الاسباب المعدة لان يفيض من الله على قلبه صورة الاعتماد على المتوكل عليه و المعتقد له و ذلك معنى قوله عليه السلام: وكله الله الى نفسه، و كذلك معنى الوكول الى الدنيا و ذلك بحسب اعتقاد الانسان الى المال و القنيات الدنيوية و افية بمطالبه مغنية له عما ورائها، فبحسب قوة ذلك التوكل و ضعفه يكون شدة حجابه عن الله و بغضه تعالى اياه ورقة حجابيه و محبته تعالى له. و عن رسول الله صلى الله عليه و آله: من انقطع الى الله كفاه كل مؤونة و رزقه

مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

، و من انقطع الى الدنيا و كله الله تعالى إليها. و صورة التوكل عليه تعالى: ان يثبت فى نفسك بكشف او برهان ان استناد جميع الاسباب و المسببات إليه سبحانه و انه الفاعل المطلق و الغنى الحق تام

القوة و القدرة و الرحمة و العطفة و العناية و الرأفة بخلقه، و لم يقع فى نفسك التفات الى غيره بوجه حتى نفسك و حولك و قوتك، فان لم تجد من نفسك هذه الحال فلضعف ايمانك و يقينك او غلبة الوهم على النفس فى معارضة ذلك اليقين، و بحسب ضعف ذلك الاعتقاد و قوته يكون تفاوت درجات التوكل عليه و بحسبها منازل القرب و البعد منه. الثانى كونه جائرا عن قصد السبيل، و هو لازم من الاول، لان من وثق على نفسه و من شأن النفس الخطاء و الوقوع فى الهوى، فيضل عن الطريق. الثالث كونه مشغوبا بكلام بدعة، اى معجبا بما يخطر له و يتدعه من الكلام الذى لا اصل له فى الدين و يدعو الناس الى الضلالة و الجور عن القصد، و هذا لازم عما قبله، فان من ضل عن الطريق و جار فهو يعتقدانه على سواء السبيل فيكون مشغوبا بما يتدعه و يخترعه فهو كما قال الله تعالى:

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا، الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا

(الكهف- ١٠٤-١٠٣). الرابع كونه فتنة لمن افتتن به، و هو أيضا لازم عن الوصف الثالث، لان محبة القول الباطل و الدعوة إليه سبب لكونه فتنة لمن اتبعه. الخامس كونه ضالا عن هدى من كان قبله، و هذا الوصف كالثانى، فان الضال عن الهدى جائر عن قصد السبيل، الا ان هاهنا زيادة خصوصية، اذ الجائر عن القصد يتصور ان لا يكون له هدى يتبعه، و الموصوف هاهنا جائر و ضال مع وجود هدى قبله مأمور باتباعه، و هو كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و آله و اعلام الهداة الحاملون لدينه الناطقون عن مشكاة النبوة. السادس كونه مضلا لمن اقتدى به فى حياته و بعد وفاته، و هذا الوصف مسبب عما قبله، اذ ضلال الانسان سبب لاضلاله غيره، و يفهم منه ما يفهم من الرابع مع زيادة، فان كونه فتنة لغيره هو كونه مضلا لمن اقتدى به، و اما الزيادة فكون ذلك الاضلال فى حياته و بعد موته لبقاء الاعتقادات الباطلة المكتسبة عنه فهى سبب ضلال الضالين بعده. السابع كونه حمال خطايا غيره، و هو لازم عن السادس، فان حمله لاوزار من يضلله انما هو بسبب اضلاله اياهم. الثامن كونه

رهنًا بخطيئته، أي موثوق بها عن الصعود إلى عالم الملكوت والجنان وحضرة جلال الله الرحمن، و  
إلى هذين الوصفين أشار القرآن الكريم بقوله:

لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ، أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ

(النحل-٢٥)،- وقد مر في الحديث الستين ما في هذا المقام من التحقيق والتبيين-. واما الرجل  
الثاني فعد من خصاله السيئة وعاداته القبيحة نحوًا من ستة وعشرين وصفا وميزه بها: أولها قوله عليه  
السلام: ورجل قمش جهلا، والقمش والتقميش جمع الشيء المتفرق من هاهنا وهاهنا ويقال  
للمجموع قماش، وقماش البيت متاعه، إشارة إلى أن ما تلقفه من الجهالات أخذه من أفواه الناس  
من هذا شيئا ومن هذا شيئا. وثانيها كونه في جهال الناس وعبارة نهج البلاغة موضعها في جهال  
الامة، أي مطرح من جملة الأردال ليس من أشراف الناس. وثالثها أنه عان باغباش الفتنة، أي أسير  
بظلمات الفتنة، فإن الاغباش جمع غبش بالتحريك البقية من الليل ويقال ظلمة آخر الليل، وفي  
رواية نهج البلاغة غار أي غافل في ظلمات الخصومات، وفي أخرى عاد أي ساع في الظلمات. و  
رابعها أنه قد سماه أشباه الناس عالما، إنما أراد بأشبه الناس العوام والجهال لما حققناه في كتبنا  
العقلية من أن نفوس أكثر الناس ليست ناطقة مجردة عقلية، بل نفوسهم نفوس خيالية من شأنها أن  
تصير عقلا ومعقولا باكتساب العلوم النظرية العقلية، والإنسان الحقيقي من له جوهر عاقل بالفعل، و  
نفوس سائر الناس كالهولوى بالنسبة إلى ذلك الجوهر العقلي الصوري، وهو نور يفيض من الله  
عليها أعني الروح الإضافي الذي هو من أمر الله، لكن تلك النفوس الخيالية أيضا مع ذلك غير قائمة  
بالبدن بل مجردة عن عالم الطبيعة، ولهذا تصير محشورة في المعاد، والتحقيق في ذلك مما يؤدي  
إلى الاطناب وليس هاهنا موضع بيانه فان قلت: أي ذنب له في أن يسميه العوام عالما؟ قلنا: كل  
الذنب والشقاء قد انبعث له من هذا، فإنه شبه نفسه بالعلماء في اللباس والهيئة والزى والتكلم  
بكلامهم ليقال أنه عالم مع أفلاسه عن حقيقة العلم، فصار فتنة لنفسه ولغيره. وخامسها أنه ولم يغن  
فيه يوما سالما، هو بالغين المعجزة، قال ابن الأثير في النهاية: وفي حديث علي عليه السلام: سماه  
الناس عالما ولم يغن في العلم يوما سالما، أي لم يلبث في العلم يوما تاما من قولك: غنيت بالمكان

اغنى، اذا اقامت به. و سادسها انه بكر فاستكثر من جمع ما قل منه خير مما كثر، معناه انه و ان لم يصرف يوما فى طلب العلم و لكن خرج من اول الصباح فى كسب الدنيا، يقال بكر بالصلاة اى صلاها فى اول وقتها، و يحتمل ان يكون قوله بكر وقع صفة موضحة لقوله سالما مرتبنا بما قبله، و المراد انه لم يصرف فى طلب العلم يوما بتمامه بان يبكر فى طلبه لاشتغاله بسائر امور الدنيا و شهواتها فاستكثر ما قل منه خير مما كثر، اى جمع و استكثر من اسباب الدنيا و متاعها ما قليل منه خير من كثيره، و الكلام يحتاج فيه الى اضمار، اى استكثر الذى ما قل منه خير مما كثر، و ذلك على فرض ان لو جمعه من وجه الحل، فكيف اذا استكثر من الحرام كالرشوة و مال اليتيم و غيرهما؟ و يحتمل ان يكون المراد منه علمه الذى جمعه و استكثر منه و هو الانسب بما بعده. و سابعها كونه ممن ارتوى من اجن، كما فى قوله: حتى اذا ارتوى من اجن يقال: رويت من الماء و ارتويت و ترويت كلها بمعنى واحد، و الاجن من اجن الماء اذا تغير طعمه و لونه، و قيل: تغيرت رائحته من العدم، و قيل: غشيه الطحلب و الورق فهو اجن، شبه عليه السلام علمه الباطل بالماء المتعفن كما يشبه العلم الحق بالماء الطهور استعارة بالكناية و الاستكثار منه بالارتواء من ذلك الماء العفن ترشيحا، و لا يخفى ما فى هذه الاستعارة من الحسن عند اهل البصيرة. و ثامنها انه اكثر من غير طائل، النسخ هاهنا مختلفة: ففى بعضها اكتنز على وزن افتعل من الكنز، يقال: كنز المال اى جمعه و اكتنز الشيء اجتمع، و فى بعضها اكثر من الكثرة و هو المطابق لما فى رواية نهج البلاغة، و فى بعضها اكثر من الكنز و هذا لا يوافق اللغة، و الاول يقدر فيه الفاعل و العائد اى اكتنز له مال من غير غنى و مزية، يقال هذا الامر لا طائل فيه اذا لم يكن فيه غنى و مزية، و يحتمل ان يكون كلامه عليه - السلام واقعا على طريقة لف و نشر بان يكون قوله: قمش جهلا الى قوله سالما، اشارة الى علم هذا الرجل، و قوله: بكر فاستكثر ما قل منه خير مما كثر، اشارة الى ماله، و يكون قوله: حتى اذا ارتوى من اجن، ناظرا الى الاول، و قوله: و اكثر من غير طائل، ناظرا الى الثانى. و تاسعها: جلس بين الناس، جواب لاذا، قاضيا ماضيا، اى حاكما نافذا حكمه ضامنا لتخليص ما التبس على غيره، لما لزم على نفسه من عدم السكوت فى جواب مسألة و لا الاعتراف بالقصور و الجهل لمضادته لما توهمه من المنصب الجليل و الجاه الرفيع. و عاشرها كونه: ان نزلت به احدى المبهمات، من المسائل و الوقائع المعضلات اى



المشكلات كقسمة الموارث و المناسخات و غيرها، هياً لها، اى اعد لبيانها و التفصلى عن  
اعضالها، حشوا من رأيه، و فى رواية حشوا رثا من رأيه يقال: عنده متاع رث، اى خلق بال، ثم قطع، اى  
جزم فيما قاله من حشو رأيه و لا يبالى. و حادى عشرها انه: من لبس الشبهات فى مثل غزل  
العنكبوت، اى انه من وقوعه فى الشبهات الملتبسة الواردة عليه كوقوع الذباب و نحوه فى مثل نسج  
العنكبوت لا يمكنه التخلص عنها. و ثانى عشرها انه: لا يدرى اصاب أم اخطأ فيما حكم و قضى. و  
ثالث عشرها انه: لا يحسب العلم فى شىء مما انكر، و لم يعرفه لزعمه ان المجهول عنده مجهول  
لغيره أيضاً، و لا يرى ان وراء ما بلغ فيه بفهمه الناقص و ذهنه القاصر مذهباً صحيحاً. و رابع عشرها  
كونه: ان قاس شيئاً بشىء، بقياسه الفاسد، لم يكذب نظره، بل اصر عليه و لا يرجع عنه و ان نبهه احد  
على خطائه خوفاً عن ظهور جهله على الناس، و لذلك عقب بقوله عليه السلام. و خامس عشرها  
انه: ان اظلم عليه امر اکتتم به، اى اخفاه عن غيره و لم يسأل احد حتى يستفيد منه وجه الصواب فى  
ذلك الامر لما يعلم من جهل نفسه و قصور طبعه عن فهم المرام حين افاده غيره لهلكى لا يقال له لا  
يعلم شيئاً و ان كان واضحاً فى نفسه او مستوضحاً. و سادس عشرها كونه جاسراً فى الدين او حاسراً  
و هو قوله: ثم جسر، اى تجاسر مع ذلك فى امر القضاء فقضى، و فى بعض النسخ حسر بالحاء  
المهملة اى كل بصره و انقطع نظره عن الاصابة فى الحكم ثم يقضى مع ذلك. و سابع عشرها ما  
قال: فهو مفتاح عشوات، اى باعثها و منشأها، و العشوات الظلمات تشبيهاً للشبهة بالظلمة، و فى بعض  
الروايات: خباط عشوات، و هو باضمار فى، اى يخبط فى ظلام الشبهات و الالتباسات كالذى يمشى  
فى الليل بالمصباح فيتحير و يضل و ربما يردى فى بئر او سقط على سبع، قال ابن الاثير فيه: احمدوا  
الله الذى رفع عنكم العشوة، يريد ظلمة الكفر و هى بالضم و الكسر و الفتح الامر الملتبس، و ان  
يركب امرئ الجهل لا يعرف وجهه مأخوذ من عشوة الليل و هو ظلمته و يجمع على عشوات. و ثامن  
عشرها انه: ركاب شبهات، من قولهم: فلان يركب الجهل، اذا ركب امراً بجهالة. و تاسع عشرها انه: خباط  
جهالات، الخبط الضرب على غير استواء و قد خبط البعير الارض بيده خبطاً ضربها و خبطت الشجر  
خبطاً ضربتها بالعصا ليسقط ورقها و منه خبط عشواء، و فى الدعاء: و اعوذ بك ان يتخبطنى  
الشيطان، اى يصرعنى و يلعب بى و منه لا تخبطوا خبط الجمل، و هو كقولهم: يخبط فلان فى

عمياء. عشرينها انه: لا يعتذر مما لا يعلم فليسلم، فان الاعتراف بالجهل سلامة الدنيا و الآخرة و هو احد العلمين و لهذا قيل: لا ادري نصف العلم، و فى الخبر: العلم ثلاثة: كتاب ناطق و سنة قائمة و لا ادري. و الواحد و العشرون: لا يعرض فى العلم بضرس قاطع فيغنم، كناية عن قصور حظه فى باب العلم تشبيها للعلم بالطعام لانه غذاء الروح و لكلال القوة النظرية للرجل و قصورها عن درك المعقولات بضرس غير قاطع للغذاء، و الحاصل من الفقرتين انه لا يعترف بالجهل ليسلم عن الآفة و لا له بضاعة فى العلم ليكون على بصيرة فيما هو بصدده. و الثانى و العشرون انه يذرى الروايات، ذرو الريح الهشيم، ذرته الريح و اذرته تذروه و تذريره اذا طارت به، و منه ان رجلا قال لاولاده: اذا مت فاحرقونى ثم ذرونى فى الريح، و الهشيم من النبات اليابس المنكسر قال تعالى:

هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ

(الكهف - ٤٥)، اى يسرد الروايات كما تنسف الريح هشيم النبات، اى ينقلها من غير اتساق و نظام و على غير مواقعها. و الثالث و العشرون انه تبكى منه المواريث، اى اهل المواريث للرجور الذى وقع منه فى قسمتها، و يحتمل المجاز العقلى فى نسبة البكاء الى الميراث مبالغة على سبيل التمثيل و التخيل كما وقع فى جانب النفى قوله تعالى:

فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ

(الدخان - ٢٩)، و كذلك ما يروى عن ابن عباس: اذا مات المؤمن بكى عليه مصلاه و آثاره فى الارض و مصاعد عمله و مهابط رزقه فى السماء، و على هذا المقياس قوله عليه السلام: و يصرح منه الدماء، فى الاحتمالين المذكورين. و الرابع و العشرون انه: يستحل بقضائه الفرج الحرام و يحرم بقضائه الفرج الحلال، اما لخطائه فى الفتوى و جهله او لسهوه فى موضع الحكم لعدم تيقظه و احتياظه او لوقوع ذلك منه عمدا لرشوة او مراعاة سلطان او غير ذلك. و الخامس و العشرون ما اشار إليه بقوله: لا ملئى باصدار ما عليه ورد، ملاء الاناء ما يملؤه و يسعه، و فى الدعاء: الحمد لله ملاء السموات و الارض، هذا تمثيل لان الكلام لا يسع الاماكن و المراد كثرة عدده، يعنى لو قدر ان يكون

كلمات الحمد اجساما لبلغت من كثرتها ان تملأ، والملىء بالهمزة الثقة الغنى، اى ليس له من العلم و الثقة قدر ما يمكنه ان يصدر عنه انحلال ما ورد عليه من الاشكالات و الشبهات. و السادس و العشرون ما اشار بقوله عليه السلام: و لا هو اهل لما منه فرط من ادعائه علم الحق، اى ليس هو من اهل العلم بالحقيقة كما يدعيه لما فرط منه. و اعلم ان المروى منه عليه السلام فى كتاب نهج البلاغة انه بعد أن خص الرجلين المذكورين باوصافهما اردف ذلك بالتنفر عنهما على الاجمال بما يعمها و غيرهما من سائر الجهال و الضلال من التشكى الى الله و البراءة عنهم و ذلك قوله: الى الله اشكو من معشر يعيشون جهالا و يموتون ضلالا، ليس فيهم سلعة ابور من الكتاب اذا تلى حق تلاوته، و لا انفق سلعة و اغلى ثمننا من الكتاب اذا حرف عن مواضعه، و لا عندهم انكر من المعروف و لا اعرف من المنكر. انتهى كلامه عليه السلام. اى: اذا فسر الكتاب و حمل على المعنى الذى هو حقيقة معناه و على الوجه الذى اعتقدوه فاسدا و اطرحوه بجهلهم عن درجة الاعتبار، و اذا صرف عن مواضعه و مقاصده الاصلية على وفق اغراضهم و حسب مقاصدهم شروه باغلى ثمن و اعلى قيمة و كان من انفق السلع بينهم، و وجه المشابهة فى استعارة لفظ السلعة و غيرها ظاهر، و منشأ كل ذلك و اصله هو الجهل، و كذلك ليس عندهم انكر من المعروف لمخالفة اغراضهم و دواعيهم و لا اعرف من المنكر لموافقته اياها، و كل ميسر لما خلق له، و من الله العصمة و التوفيق.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٣٠٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السادس قوله عليه السلام: عن قصد السبيل أى عن السبيل العدل المستقيم المستوى، و«مشعوف بكلام بدعة» اما بالمعجمتين من شغفه حب كذا أى شق شغاف قلبه و هو حجابته و غلافه و دخله حتى وصل الى فؤاده، و شغفه رأى كذا أى وسوس فى صدره و أزعج سره و هييج ساكن شوقه، و اما بالمعجمة و المهملة من الشعف شدة الحب و افراط ما يغشى القلب من

حب أو فزع أو دهشة، يقال: شعفه الحب أى احرق قلبه، وأصله من شعفت البعير بالقطران اذا أسعلته به، وكذلك ما فى التنزيل الكريم

قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا

قري بالمعجمة و المهملة. قوله عليه السلام: قد لهج من اللهج بالشىء بالتحريك الولوع به، و قد لهج به بالكسر يلهج اذا ولع به و اذا أغرى به فثابر عليه. قوله عليه السلام: ضال عن هدى من كان قبله عن هدى من كان قبله بفتح الهاء و كسرهما و سكون المهملة أى عن سيرته و طريقته، يقال: هدى هدى فلان أى سار بسيرته و عمل بطريقته قاله فى الصحاح و قاله فى النهاية، و منه الحديث «و اهدوا هدى عمار»، و الحديث الاخر «الهدى الصالح و السمى الصالح جزء من خمسة و عشرين جزءا من النبوة». بكسر الهاء و فتحها معا و بسكون الدال فى الجميع، و كذلك ضبطناه و روينا فى دعاء سيد الساجدين عليه السلام فى الصلاة على اتباع الرسل و مصدقيهم فى الصحيفة الكريمة. قوله عليه السلام: رجل قمش القمش بالتسكين جمع الشىء من هاهنا و هاهنا، و كذلك التقميش . قوله عليه السلام: غان بأغباش الفتنة غان بالغين المعجمة و النون المنونة بالكسر بعد الألف من غنى بالكسر أى عاش، و غنى بالمكان بالكسر أيضا يغنى كبقى يبقى أى أقام به. و قد رأيت فى بعض نسخ نهج البلاغة «غار» باعجام العين و بالراء المنونة من غرى بالشىء بالكسر يغرى به بالفتح أى أولع به و شغفه الافتتان بحبه، و الاصح فيه الاول على ما يشهد به قوله عليه السلام من بعد «و لم يغن فيه يوما سالما» بفتح الياء و النون و سكون المعجمة بينهما. و أما «عان» باهمال العين من عنى بالكسر عنى أى تعب و نصب فمن التصحيفات و التحريفات المستهجنة. و «بأغباش الفتنة» بالغين و الشين المعجمتين و الباء الموحدة قبل الألف جمع غبش، و الغبش بالتحريك البقية من الليل قبيل الفجر. و فى النهاية الاثرية يقال: غبش الليل و أغبش اذا أظلم ظلمة يخالطها بياض، و ذلك الوقت هو الغبش و بعده العبس بالسين المهملة و بعده الغلس، و يكون الغبش بالمعجمة فى أول الليل أيضا، و منه حديث على عليه السلام «قمش علما غارا بأغباش الفتنة» أى بظلمها. هذا قول النهاية. و الذى فى حديث على عليه السلام فى نهج البلاغة و غيره «رجل قمش جهلا موضع فى جهال الامة غان فى

أغباش الفتنة عم بما فى عقد الهدنة قد سماه أشباه الناس عالما لا قمش علما». و الموضوع على صيغة المفعول من التوضيح المطرح الخارج عن الاعتدال و العدل الغير المستحکم الخلق. قوله عليه السلام: و لم يغن فيه يوما سالما بفتح الياء و النون و سكون المعجمة بينهما و سقوط الياء الاخيرة بلم، أى و لم يغن فيه يوما سالما. و فى النهاية الاثريّة: و فى حديث على عليه السلام «و رجل سماه الناس عالما و لم يغن فى العلم يوما سالما» أى لم يلبث فى العلم يوما تاما، من قولك غنيت بالمكان أغنى اذا أقمت به . قلت: الحديث «سماه أشباه الناس عالما لا الناس» و سالما صفة لليوم. قوله عليه السلام: بكر فاستكثر بكر الى الشىء بالتشديد و أبكر و كذلك ابتكر على التحقيق اذا بادر إليه و سارع الى فعله و أسرع. قوله عليه السلام: من آجن الآجن الماء المتغير اللون و الطعم قاله فى القاموس. قوله عليه السلام: فهو من لبس الشبهات لبس الشبهات بفتح اللام بمعنى الاختلاط، و أصله اختلاط الظلام. و أيضا مصدر لبست عليه الامر ألبس أى خلطت. و أما اللبس بالضم فمصدر لبست الثوب ألبس، و فى الامر لبسة بالضم أى شبهة. و جمع الشبهة الشبهات بضمين. قوله عليه السلام: فهو مفتاح عشوات هى جمع عشوة، و العشوة بثلاث المهملة و تسكين المعجمة الامر الملبس و أن يركب المرء أمرا يجهله و لا يعرف وجهه، مأخوذة من عشوة الليل و هى ظلمته، و يقال: بل هى من أوله الى ربعه. و مفتاح اما أنه بالفاء و التاء و هو معروف، و اما أنه بالقاف و النون من قنحت الشىء قنحا اذا عطفته و جعلته ذا اعوجاج و انعطاف كالمحجن، و القناحة بالضم و التشديد مفتاح معوج طويل، من أبنية المبالغة من القنح كالمحراب من الحرب و المعطاء أو اسم آلة. الحجن بالتسكين، يقال حجنت الشىء و احتجنته اذا جذبته بالمحجن الى نفسك، و المحجن بالتحريك الاعوجاج، و المحجن كالصولجان، و هذا أظهر. قوله عليه السلام: يذرى الروايات ذرو الرياح الصحيح اما يذرو الروايات ذرو الرياح الهشيم، و اما يذرى الروايات اذراء الرياح الهشيم، يقال: ذرته الرياح و أذرته تذروه و تذريه اذا سقته و أطارته. قال ابن الاثير فى النهاية: و منه حديث على عليه السلام «يذرو الرواية ذرو الرياح الهشيم» أى يسرد الراوية كما تنسف الرياح هشيم البيت . فى نهج البلاغة المكرم «لا يذرى أصاب أم أخطأ، ان أصاب خاف أن يكون قد أخطأ، و ان أخطأ رجا أن يكون قد أصاب، جاهل خباط جهالات عاش ركاب عشوات، يذرى الروايات اذراء الرياح الهشيم» الى قوله

عليه السلام «تصرخ من جور قضائه الدماء و تعج منه المواريث» . قوله عليه السلام: لا بملء لا بملء على صيغة فعيل من ملا الرجل فصار مليء أى ثقة غنيا بين الملاء و الملاة بالمد فيهما. وفى طائفة من النسخ «لا ملئ» من دون الباء. قال ابن الاثير فى النهاية: وقد أولع الناس فيه بترك الهمز و تشديد الياء، ثم قال: ومنه حديث على عليه السلام «لا بملئ و الله باصدار ما ورد عليه» . قوله عليه السلام: فرط من ادعائه فرط منه كذا أى سبق و تقدم، و أصل الفارط و الفرط بالتحريك فيمن يتقدم الواردة، و منه الحديث عنه صلى الله عليه و آله و سلم: أنا فرطكم على الحوض . و فى الصلاة على الطفل الميت «اللهم اجعله لنا و لابويه فرطا» أى أجرا متقدما.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٣٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: مشغوف. [ص ٥٥ ح ٦] أقول: من شغفه الحبّ إذا أصاب شغافه، وهو قلاف القلب، أى تحت الشغاف . قال عليه السلام: لا يدرى. [ص ٥٥ ح ٦] أقول: استيناف بيانى لقوله: «هو من لبس الشبهات». قال عليه السلام: بأغباش. [ص ٥٥ ح ٦] أقول: جمع الغبش - بالتحريك - : البقيّة من الليل وظلمة آخر الليل، والجمع أغباش. كذا فى الصحاح . قال عليه السلام: رهن بخطيئة. [ص ٥٥ ح ٦] أقول: روى أنّ من الناس من كان فى البصرة مقامه، وكان يبيع مواضع الجنة بالأثمان، فجاء أحد ليشتري منه موضعاً منها، فأجاب بأنّه لم يبق منها إلا موضع خلف الباب، فاشتراه منه بثمان، ثمّ جاء آخر ليشتري منه موضعاً، قال: لم يبق إلا موضعى فاشتراه منه. قال عليه السلام: بكّر. [ص ٥٥ ح ٦] أقول: أى بادر إلى فعله وأسرع به، والتبكير: الإتيان فى أوّل اليوم . قال عليه السلام: ارتوى. [ص ٥٥ ح ٦] أقول: يقال: روى من الماء - بالكسر - وارتوى وتروى: إذا شربه بقدر حاجته، وكذا إذا أخذه. والآجن على وزن فاعل: الماء المتغيّر الطعم واللون، شبه جهالاتهم به لمناسبة أنّ العلم يشبه بالماء فى كونه سبباً للحياة. قال عليه السلام: سبقه. [ص ٥٥ ح ٦] أقول: أى إلى القضاء.

قال عليه السلام: حشواً. [ص ٥٥ ح ٦] أقول: بفتح الحاء المهملة وسكون الشين المعجمة: ما يحشى به الفرش وغيره من القطن والصوف أى ضائعاً ركيكاً. قال عليه السلام: ثم قطع. [ص ٥٥ ح ٦] أقول: «ثم» هاهنا للتعجب، والمراد بالقطع أمّا فى القاضى بما عليه اصطلاح الفقهاء: الفصل بين المتخاصمين فى دين أو ميراث ونحوهما، وأمّا فى المفتى بإعادة الجزم فيما لا جزم فيه بحسب الواقع. قال عليه السلام: لا يدرى. [ص ٥٥ ح ٦] أقول: استيناف بيانى لقوله: «هو من لبس الشبهات». قال عليه السلام: ثم جسر. [ص ٥٥ ح ٦] أقول: «ثم» للتعجب. الجسارة على الشىء: الإقدام على الشىء. قال عليه السلام: يدرى. [ص ٥٥ ح ٦] أقول: يقال: ذرت الريح التراب وغيره تدرية وتذروه ذرياً أو ذرواً، أى طيرته. قال عليه السلام: بإصدار ما عليه. [ص ٥٦ ح ٦] أقول: يقال: صدر كنصر صدرأ إذا رجع، والإصدار: الإرجاع والمراد بإصدار ما ورد عليه: حلّ ما سئل عنه. قال عليه السلام: فرط. [ص ٥٦ ح ٦] أقول: يقال: فرط فى الأمر - كنصر - إذا قصر فيه وضيّعه حتى فات وكذلك التفريط. وفرط متى إليه قول أى سبق من غير احتياط.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: لهج (به جيم) به صيغته ماضى معلوم باب «عَلِمَ» است. اللّهَج (به فتح لام وفتح هاء): بسيار عادت کردن به چیزی. مى آید در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حديث دوم باب پنجاه و يكم كه «بَابُ الصَّدَقِ وَ أَدَاءِ الْأَمَانَةِ» است كه: «لَا تَغْتَرُّوا بِصَلَاتِهِمْ وَ لَا بِصِيَامِهِمْ؛ فَإِنَّ الرَّجُلَ رُبَّمَا لَهَجَ بِالصَّلَاةِ وَ الصَّوْمِ حَتَّى لَوْ تَرَكَهُ اسْتَوْحَشَ». الإفتتان: بازی خوردن و بازی دادن. يعنى: روايت است از امير المؤمنين عليه السلام اين كه گفت كه: به درستی كه از جمله مبعوض تر خلائق سوى الله - اعزّ و جلّ - هر آينه دو مرد است: اول، صوفي بى قيد و آن، مردى است كه واگذاشته كار او را الله تعالى به خودش؛ به اين معنى كه توفيق نداده او را كه دانستن مسائلى را كه بى مكابره اختلاف در آن و در

دلیل آن رود، از رسول و قرآن و امام حق کسب کند؛ چه به خیالش افتاده که هر نامعقول که در ذهنش افتد و نفس خبیثش قبول کند، معقول است و راه کسب علم چیزی که بی مکابره اختلاف در آن و در دلیل آن رود و به چشم و مانند آن دانسته نشده باشد، ریاضت و صفای ذهن است. پس آن مرد، دور است از راه راست که الله تعالی در محکمت کتاب خود برای خلائق قرار داده که گفته که: «

فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ»

«و بیان شد در حدیث دهم «بَابُ التَّوَادِرِ» که باب هفدهم است. خوشحال است به سخن بدعت. مراد، سخن های پوچ است که در شعرها می بندند و طبع جاهلان را خوش می آید و به جای برهان و قرآن می گذارند. به تحقیق، حریص شده به روزه و نماز. پس به این سبب، او بازی دهنده است کسی را که بازی خورده از او. گم شده است از راستی و درستی پیشوایان دین؛ چه اعتقادش این است که: راستی، آن است که در ذهن او می افتد. گمراه کننده است کسی را که مرید او شده در زندگی خود و بعد از مردن خود. بر گردن خود گرفته گناهان غیر را با وجود آن که در گرو گناه خود است. اصل: «وَرَجُلٌ قَمَشٌ جَهْلًا فِي جُهَالِ النَّاسِ، عَانَ بِأَغْبَاشِ الْفِتْنَةِ، قَدْ سَمَّاهُ أَشْبَاهُ النَّاسِ عَالِمًا، وَلَمْ يَغْنُ فِيهِ يَوْمًا سَالِمًا». . شرح: قَمَشٌ (به قاف و شین بانقطه) به صیغه ماضی غایب معلوم باب «نَصَرَ» یا باب تفعیل است. الْقَمَشُ و [التقمیش] فراهم آوردن. جَهْلٌ، عبارت است از اعتقادی که علم نیست، خواه ظن باشد و خواه اعتقاد مبتدا باشد. عَانَ (به عین بی نقطه) به صیغه اسم فاعل معتل اللام باب «نَصَرَ» است. العانی اسیر. باء برای آلت است. الْأَغْبَاشُ (به فتح همزه و سکون غین بانقطه): تاریکی های آخر شب؛ و این جا عبارت است از شبهات مُوسَوِسِهِ. فِتْنَةٌ به معنی اختلاف است. اِضَافَةُ أَغْبَاشٍ به فتنه به اعتبار این است که اغباش، باعث اختلاف است و آنها مانند غل هاست که شیطان بر گردن آن مرد گذاشته و او را اسیر خود کرده. لَمْ يَغْنُ (به سکون غین بانقطه و فتح نون) نفی مضارع غایب معلوم معتل اللام یائی باب «عَلِمَ» است. الغنی (به فتح غین و نون و الف مقصوره): اقامت در جایی. ضمیر فیه راجع به عِلْمٌ است. سَالِمًا حَالٍ فاعِلٍ لَمْ يَغْنُ است؛ و



مراد، سالم از وسوسه شیطان است و این، اشارت است به این که آن مرد، عالم است به مضمون آیات بَيِّنَاتِ مَحْكَمَاتِ نَاهِيَةِ از پیروی ظن و منکر می شود آن را به محض زبان به سبب وسوسه شیطان، چنانچه گذشت در شرح حدیث پنجم «بَابُ التَّوَادِرِ» که باب هفدهم است در شرح «بِتَذَاكُرِ الْعِلْمِ وَ صِفَةِ الْحُلْمِ». یعنی: و دوم، پیرو ظن است در احکام شرع، مثل قاضی و مفتی؛ و آن، مردی است که جمع کرده جهلی عظیم را در میان همکاران خود که جاهلانِ مردمان اند. اسیر شیطان است به وسیله تاریکی های اختلاف. به تحقیق، نام نهاده اند او را ناکسانی که به مردمان می مانند و مردمان نیستند، دانا. و پاینده نبوده در دانش، یک روز بر حالی که سالم از وسوسه شیطان باشد. اصل: «بَكَرَ فَاسْتَكْثَرَ، مَا قَلَّ مِنْهُ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ، حَتَّى إِذَا ارْتَوَى مِنْ آجِنٍ وَ اَكْتَنَزَ مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ، جَلَسَ بَيْنَ النَّاسِ قَاضِيًا ضَامِنًا لِتَخْلِيصِ مَا التَّبَسَّ عَلَى غَيْرِهِ، وَ إِنِ خَالَفَ قَاضِيًا سَبَقَهُ، لَمْ يَأْمَنْ أَنْ يَنْقُضَ حُكْمَهُ مَنْ يَأْتِي بَعْدَهُ، كَفِعْلِهِ بِمَنْ كَانَ قَبْلَهُ». . شرح: بَكَرَ (به باء یک نقطه و راء بی نقطه) به صیغه ماضی غایب معلوم باب تفعیل است. التَّبَكِيرُ: در اول روز، زود رفتن به جایی. فَاسْتَكْثَرَ (به ثاء سه نقطه و راء بی نقطه) به صیغه ماضی غایب معلوم باب استفعال، به تقدیر «فَاسْتَكْثَرَهُ» است و ضمیر محذوف، راجع به «جَهْلٌ» است. الاستكثار، کسب چیزی بسیار. مَا، موصوله و مبتدأست و این جمله، معترضه است. قَلَّ (به قاف و تشدید لام) به صیغه ماضی غایب معلوم باب «ضَرَبَ» است و ضمیر مستتر، راجع به مَا است. مِنْ در مِنْهُ برای تبعیض است و ضمیر، راجع به «جَهْلٌ» است. كَثُرَ (به ثاء سه نقطه و راء بی نقطه) به صیغه ماضی غایب معلوم باب «حَسَنَ» به تقدیر «كَثُرَ مِنْهُ» است؛ و این جمله معترضه، کنایت از این است که ترک آن جهل، بِالْكَلِّيَّةِ بهتر است از شروع در آن، چنانچه در عرف می گویند: «در قبیح که چندان که کمتر، بهتر» و این مجرَّب است؛ زیرا که مبتدی و کسی که این جهالات در ذهن او کم است، زود قبول می کند، به خلاف کسی که جهالات در او بسیار و راسخ شده. یعنی: بیان فراهم آوردن او جهل را این است که زود به درس رفته. پس کسب کرده جهل بسیار را. آنچه کم باشد از جمله آن جهل، بهتر است از آنچه بسیار باشد از جمله آن جهل، تا آن که چون سیر شد از آب گنده جهل و پر شد از لاطائل بی فایده، نشست در میان مردمان بر حالی که قاضی شده. ضامن شده خالص کردن هر چه را که در پرده مانده بر غیر او. و اگر مخالفت کند قاضی دیگر

را که پیش از او بوده، به این روش که حکم او را شکنند و گوید که: حکم من، بهتر است، خاطر جمع نیست از این که شکنند حکم این قاضی را نیز کسی که بعد از او آید و قاضی شود، چنانچه او کرده با قاضی پیش تر. اشارت به این است که: به پیروی ظن، شکستن حکم کسی نامعقول است؛ چه اگر این راه و اشود، دیگری نیز چنین خواهد کرد و بازیچه می شود کار دینی که الله تعالی، رسولان، فرستاده برای نظم و نسق آن. اصل: «وَإِنْ نَزَلَتْ بِهِ إِحْدَى الْمُبْهَمَاتِ الْمُعْضَلَاتِ، هَيَّا لَهَا حَشْوًا مِنْ رَأْيِهِ ثُمَّ قَطَعَ بِهِ، فَهُوَ مِنْ لُبْسِ الشُّبُهَاتِ فِي مِثْلِ غَزْلِ الْعُنْكَبُوتِ، لَا يَدْرِي أَصَابَ أَمْ أَخْطَأَ، لَا يَحْسَبُ الْعِلْمَ فِي شَيْءٍ مِمَّا أَنْكَرَ، وَلَا يَرَى أَنْ وَرَاءَ مَا بَلَغَ فِيهِ مَذْهَبًا، إِنْ قَاسَ شَيْئًا بِشَيْءٍ، لَمْ يُكْذِبْ نَظْرَهُ».

. شرح: مُعْضَلَاتِ، به ضمّ میم و کسر ضاد بانقطه است. الحَشْوُ (به فتح حاء بی نقطه و سکون شین بانقطه): پشم و مانند آن که آکنده می کنند به آن بالش و مانند آن را؛ و مراد این جا، زبون و ضایع است؛ و از آن است که نام مخالفان شیعه امامیه «حشویّه» شده. مِنْ تَبْعِيضِيَّةٍ وَ تَعْلِيلِيَّةٍ می تواند بود. ثُمَّ برای تعجّب است. قَطَعَ به صیغه ماضی معلوم باب «مَنَعَ» است؛ و مراد، جزم است، یا مراد این است که فصل می کند منازعات میان مردمان را؛ و این، اشارت است به آنچه مشهور است میان مخالفان که «ظَنِيَّةُ الطَّرِيقِ لَا يُنَافِي قَطْعِيَّةَ الْحُكْمِ». فاء در فَهُوَ تفصیلیّه است و برای بیان وجه تعجّب است. اللُّبْسُ (به فتح لام و سکون باء یک نقطه، مصدر باب «ضَرَبَ»): خَلَطٌ؛ و آن ضدّ تمیز است. و [اللُّبْسُ] (به ضمّ لام) مصدر باب «عَلِمَ»: پوشیدن لباس. و اضافه مصدر، بنا بر اوّل به فاعل است و بنا بر دوم به مفعول است. غَزَلَ (به فتح غین بانقطه و سکون زاء) به معنی مغزول است. لَا يَحْسَبُ به فتح و کسر سین می تواند بود و این جمله برای بیان وجه راضی شدن او به مثل غزل عنكبوت است. لَا يَرَى به صیغه معلوم باب «مَنَعَ» یا مجهول باب اِفْعَالٍ، به معنی «لَا يَظُنُّ» است. وَرَاءَ منصوب به ظرفیت است و مُضَافٌ است. مَا، موصوله است و عبارت است از «أَجْن». بَلَغَ به صیغه ماضی غایب معلوم باب «مَنَعَ» است. ضمیر مستتر، راجع به «رَجُلٌ» است و مفعولش محذوف است به تقدیر «بَلَغَ مُرَادَهُ» و آن «ارتواء» است. ضمیر فیه راجع به مَا است. یعنی: و اگر فرو آمد به او یکی از مسائل پوشیده مشکل، حاضر کرد برای جواب آن مسئله، نامعقولی را از دید خود. عجب آن که بر آن نامعقول، جزم کرد و برید معامله را. بیان این آن که: او به سبب پرده پوشی شبهت ها که

از هر طرف به خاطرش می رسد و علاج نمی تواند کرد، در حکمی افتاده بسیار سست، مانند بافته کارتن؛ چه نمی داند که درست رفته یا خطا کرده. برای این به این بلا افتاده که نمی پندارد که دانش به مسائل دین، حاصل شود در راهی از راه هایی که او نمی شناسد آن راه ها را و گمان نمی برد که غیر آنچه به مراد خود رسیده در آن، راهی دیگر باشد که در آن راه، سلامتی از بلا باشد. مخفی نماند که این دو عبارت، تعرّض است بر آن مرد که غافل شده از راه سؤال «اهل الذکر» که بیان شد در حدیث دهم «بَابُ النَّوَادِرِ» و به واسطه آن، «اهل الذکر» را مغلوب یا غایب می کند، و غافل شده از راه خاموشی [گزیدن] در ندانسته، اگر سؤال «اهل الذکر» میسر نباشد. بیان این، آن که: اگر قیاس کند چیزی را به چیزی دیگر، دروغ نمی شمرد فکر خود را. اصل: «وَإِنْ أَظْلَمَ عَلَيْهِ أَمْرٌ، اُكْتَمَ بِهِ؛ لِمَا يَعْلَمُ مِنْ جَهْلِ نَفْسِهِ؛ لَكِنِّي لَا يُقَالُ لَهُ: لَا يَعْلَمُ، ثُمَّ جَسَرَ فَقَضَى، فَهُوَ مِفْتَاحُ عَشَوَاتٍ، رَكَّابُ شُبُهَاتٍ، خَبَّاطُ جَهَالَاتٍ، لَا يُعْتَدِرُ مِمَّا لَا يَعْلَمُ؛ فَيَسْلَمُ، وَلَا يَعْضُ فِي الْعِلْمِ بِضِرْسٍ قَاطِعٍ؛ فَيَغْنَمُ، يَذْرَى الرَّوَايَاتِ ذَرَوَ الرِّيحِ الْهَشِيمِ». . شرح: وَإِنْ أَظْلَمَ عطف است بر «هَيَّا لَهَا». الإِظْلَامُ: تاریک شدن؛ و مراد این جا، نایاب شدن حشو از جمله رأی است. الاكْتِمَامُ: پنهان کردن. باء در به برای تأکید تعدیه است و ضمیر، راجع به أمر یا راجع به مصدر أَظْلَمَ است. مَا، موصوله است. مِنْ برای تبعیض است و اشارت است به این که در صورت اول نیز جاهل است؛ لیک جهل خود را نمی داند. لَا يَعْلَمُ به صیغه غایب یا مخاطب است؛ و بنا بر اول، لام در له به معنی «فی» است و بنا بر دوم، صله یُقَالُ است. ثُمَّ برای تعجب است. فَيَسْلَمُ از باب «عَلِمَ» منصوب است و مراد، سلامت از افترای کذب بر الله تعالی است، موافق آیت سوره نحل:»

و لَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ» .

« لَا يَعْضُ (به فتح عین بی نقطه و تشدید ضاد بانقطه) از باب «عَلِمَ» است. الْعَضُّ: دندان فرو بردن در چیزی. مراد به علم این جا آیات بینهات محکّمات ناهیه از پیروی ظن آمره به سؤال «اهل الذکر» از هر مشکل است. باء در بِضِرْسٍ برای آلت است. و عَضُّ در علم به ضِرْسٍ قاطع، عبارت است از

فهمیدن آیات بینات محکمت، چنانچه باید و شاید، و این، اشارت است به این که آن مرد در آن آیات بینات، وصف حُلْم می کند که بیان شد در حدیث پنجم باب هفدهم که «بَابُ النَّوَادِرِ» است در شرح «بِتَذَاكِرِ الْعِلْمِ وَ صِفَةِ الْحُلْمِ». «فَيَغْنَمُ» (به غین بانقطه و نون) منصوب است؛ و غنیمت این جا، عبارت است از استفاده دانش مسائل حلال و حرام به سبب سؤال «اهل الذکر علیهم السلام». «يَذْرِي» (به ذال بانقطه و راء بی نقطه) مضارع غایب معلوم باب «ضَرَبَ» است. الذَّرَى: پراکنده کردن باد، چیزی را. ذَرُو (به فتح ذال و سکون راء) منصوب و مفعول مطلق برای تشبیه است و مضاف است و ذکر یاء در فعل، واو در مصدر، مبنی بر این است که غالب در فعل، باب «ضَرَبَ» است و غالب در مصدر، باب «نَصَرَ» است، اگر چه هر کدام در هر کدام جایز است. الهَشِيمِ منصوب و مفعولٌ بِهِ ذَرُو است و عبارت است از خاشاک پُرپوچ؛ و این، اشارت است به این که روایاتی را که از قبیل دروغ صریح است در معارضه آیات بینات محکمت، از دهن می راند و آنها را صحیح می شمرد، موافق آنچه گذشت در حدیث ششم باب هفدهم که «بَابُ النَّوَادِرِ» است که: «كَمْ مِنْ مُسْتَنْصِحٍ لِلْحَدِيثِ مُسْتَغِشٍّ لِلْكِتَابِ». یعنی: و اگر تاریک شود بر او کاری، پنهان می کند کار را برای آنچه می داند آن را از جمله نادانی خودش تا گفته نشود در او که: نمی داند. با وجود این، جرأت می کند، پس حکم می کند به یک طرف با علم به جهل خود در آن، به خیال این که مجتهد در صورت توقف، مخیر است در حکم. پس او کلید تاریکی هاست. بسیار مرتکب شبهت هاست. بسیار پانهنده در نادانی هاست. عذرخواهی نمی کند از آنچه نمی داند تا رها شود از افترای دروغ بر الله تعالی و دندان فرو نمی برد در آیات بینات محکمت به دندان بُرنده تا غنیمت دانش مسائل حاصل کند. پراکنده می کند در هوا روایات دروغ را، مانند پراکنده کردن باد خاشاک را. اصل: «تَبْكِي مِنْهُ الْمَوَارِيثُ، وَتَصْرُخُ مِنْهُ الدَّمَاءُ، يُسْتَحَلُّ بِقَضَائِهِ الْفَرْجُ الْحَرَامُ، وَيُحَرَّمُ بِقَضَائِهِ الْفَرْجُ الْحَلَالُ، لَا مَلِيءٌ بِإِصْدَارِ مَا عَلَيْهِ وَرَدَ، وَلَا هُوَ أَهْلٌ لِمَا مِنْهُ فَرَطٌ مِنْ ادِّعَائِهِ عِلْمَ الْحَقِّ». . . شرح: تَصْرُخُ (به صاد بی نقطه و راء بی نقطه و خاء بانقطه) به صیغه مضارع غایبه معلوم باب «نَصَرَ» است. مَلِيءٌ (به فتح میم و کسر لام و سکون یاء و همزه که گاهی منقلب به یاء می شود با تشدید) خبر مبتدای محذوف است به تقدیر «لَا هُوَ مَلِيءٌ». فَرَطٌ (به فاء و راء بی نقطه و طاء بی نقطه) به صیغه ماضی

معلوم باب «نَصَرَ» است. مِنْ برای بیان مَا است. یعنی: گریه می کنند به سبب آن مرد، میراث ها؛ چون به صاحبان نمی رسند. و دادخواهی می کنند به سبب آن مرد، خون های ریخته؛ چون به ناحق ریخته می شوند و به قصاص نمی رسند. حلال شمرده می شود به حکم آن مرد، نکاح حرام؛ و حرام شمرده می شود به حکم آن مرد، نکاح حلال. نه پُر داناست به جواب مسئله ای که بر او فرود آید و نه او سزاوار است چیزی را که از او پیش تر سر زده در جواب های مسائل و آن چیز، دعوی دانستن به کار آمدنی است در جواب ها و حکم بنا بر آن دعوی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۱۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: المراد ب«الرجل»الأول:الرجل الضالّ المبتدع أصالة في الأصول كالحسن البصرى، من الصوفيّة القدريّة، وهم موكولون بخذلان الله تعالى إلى أنفسهم غير موقّنين لكسب العلوم الحقّة من مآخذها؛ لزمعهم أنّ الحقائق تنكشف لكلّ أحد بالرياضة وإن كان جوکياً كافراً. (فهو جائر) أى مائل عن سواء الطريق. وب«الرجل»الثانى المبتدع أصالة في الفروع، كأبى حنيفة من العامة. وقال ابن أبى الحديد فى شرحه على نهج البلاغة: أمّا الرجل الأول، فهو الضالّ فى أصول العقائد؛ والثانى، هو المتفقّه فى فروع الشرعيّات. وقال برهان الفضلاء: «الرجل»الأول عبارة عن الصوفى؛ لقوله بحصول جميع العلوم بالكشف للمرتاض. والثانى، عن القاضى الذى لا يبالى، والمفتى الذى يقضى بالظنّ. و«المشغوف» بالمعجزة، أو المهملة، وقرئ بهما قوله تعالى:

«قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا». والمعنى على الأول: دخل حبّ كلام بدعة شغاف قلبه، أى حجابته حتّى وصل إلى فؤاده. وعلى الثانى: غلبه حبّه وأحرقه. و«الشغف» بالمهملة: شدّة الحبّ وإحراقه قلب المحبّ. وضبط برهان الفضلاء: «مشعوف» بغير المنقوطة. والكلام المزخرف المعجب جدّاً فى ترويج المبتدع بدعته فى مقالات الصوفيّة أكثر منه فى طرق آخر للفرق الباطلة. و«اللّهج بالشىء» محرّكة: الولوع

فيه والحرص عليه، لهج به، كعلم. (فهو فتنة لمن افتتن به) على المجهول. «فتنه» كنصر، و«افتنته» من الافتعال للمبالغة. وفي الثاني في الباب الحادي والخمسين في كتاب الإيمان والكفر: «لا تغتروا بصلاتهم ولا صيامهم؛ فإنَّ الرجل ربّما لهج بالصلاة والصوم حتّى لو تركه استوحش». (ضالّ عن هدى من كان قبله) يحتمل ضمّ الهاء وفتحها. «والهدى» بالفتح وسكون الدالّ: السيرة والطريقة. (حمّال خطايا غيره) يحتمل التنوين والإضافة. (ورجل قمش جهلاً) كضرب، أى جمعه. و«القمش» بالفتح: الجمع من هنا ومن هنا، ومنه القماش لما جمع. يعنى جهلاً شبيهاً بالعلم مكرراً وخديعةً بمزج الباطل بشيء من الحقّ، كما هو شعار غير الإمامية من فرق هذه الأمة، وجميعها مؤمن بالكتاب والرسول صلى الله عليه وآله. (غان بإغباش الفتنة) أى مقيم فى ظلماتها، أسير بها. من «غنى به» بالغين المعجمة كرضى: أقام به وعاش فيه. و«الغيش»- بالمعجمة والمفردة المفتوحين-: الظلمة. هكذا ضبط السيّد الداماد رحمه الله وقال: «غان» بالغين المعجمة والنون المنوّنة بالكسر بعد الألف، وأما «عان» من عنى بالكسر، أى تعب فمن التصحيفات. وضبط برهان الفضلاء- سلّمه الله تعالى- «عان» بالمهملة، من عنى بالفتح، وقال: العانى: الأسير. ويحتمل «غان» بالمعجمة من غنيت المرأة بزوجها- بالكسر-: استغنت بالاكتفاء به. و (أشباه الناس) عبارة عن العوامّ والجهّال؛ لخلوّهم عن معنى الإنسانيّة. (ولم يغن فيه يوماً سالماً) بالغين المعجمة؛ أى لم يلبث فى العلم يوماً تامّاً، ولم يعيش. أو حال كونه سالماً من الفتنة والجهالة. (بكر، فاستكثر ما قلّ منه خير ممّا كثر) بكر بكوراً- كنصر- وبكّر إليه تبكيراً، وأبكر، وابتكر، كلّه بمعنى، يعنى وإن لم يصرف عمره يوماً فى طلب ما هو العلم حقّاً لكن خرج كلّ يوم من أوّل الصباح لكسب الدنيا الحرام، أو الجهالات التى تزعمها الجهّال علماً، فاستكثر الذى قليله خيرٌ من كثيره. وفى الكلام إضمار. وقرأ برهان الفضلاء: «ما قلّ» بضمّ القاف وتنوين اللام المشدّدة، وقال: يعنى استكثر الذى أقلّ قليله خيرٌ من كثيره. الجوهرى: القلّ والقلة، كالذلّ والذلة. يُقال: الحمد لله على القلّ والكُثر، بضمّ القاف والكاف وكسرهما. وفى نهج البلاغة: «فاستكثر من جمع ما قلّ». و«الارتواء» من الشراب، كالشعب من الطعام. و«الآجن» بكسر الجيم: الماء المتغيّر اللون والريح والطعم. فى بعض النسخ: «واكثر» من الافتعال للمبالغة مكان «وأكثر». وفى بعض النسخ: «واكتنز» من الكنز بمعنى

الجمع، كما ضبط برهان الفضلاء. و«المعضل» كالمشكّل لفظاً ومعنى. و«الحشو»: اللغو، وما لا مخّ له. (ثمّ قطع) أى جزم به وحكم. (فهو من لبس الشبهات) بفتح اللّام، أى اختلاطها. وأصل «اللّبس»: اختلاط الظلام، وأمّا بالضمّ، - كما ضبط برهان الفضلاء - فمصدر لبست الثوب بالكسر. وفي بعض النسخ: «المشتبهات». (فى مثل غزل العنكبوت) أى أسيرٌ محبوس كالذباب فى الشبيه بحباله العنكبوت، أو المعنى هو كالعنكبوت فى حبالته (لا يدرى) أنّه استحكمها فأصاب، أو لا فأخطأ. (يكنّ الصواب) أى يستره. كنه كناً وكنوناً، كَفَر: ستره. (لكيلا يقال له لا يعلم) يحتمل الخطاب والغيبة. (ثمّ جسر) أى اجترأ، من الجسارة، وسماجة الوقاحة. و«العشوة» مثلثة العين: الظلمة، والأمر الملتبس. وأصل «الخبط»: ضرب الإبل يدها على الأرض على غير استواء. (ولا يعصّ فى العلم بضرر قاطع) يعنى حرّم الله عليه نعمة العلم وهو محروم عنها لا يهتدى إليه أبداً. «ذرت الريح الهشيم» تذروه ذرواً: سفته وأطارته، كأذرتة تذريه إذراء. و«الهشيم» من النبات: اليابس المتكسّر. و«إذراؤه الروايات»: تصفّحها وسردها موافقاً لغرضه الباطل. ودرسها مع عدم فهمها وتأويلها بالمنكر، أو تركها وعدم الإقبال إليها متدبّراً. قال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «يذرى الروايات» وذلك لترجيح القياس على الخبر الواحد. (وتصرخ) من باب نصر. والصراخ كغراب: صوت البكاء. و«الملىء»: بالهمز على فعيل، بمعنى القادر، والثقة الغنى. و«الإصدار»: الإرجاع. (ما عليه ورد) أى من المبهمات والمعضلات. ولا يكون حلّالاً للمشكلات إلا الحجّة المعصوم بالدلالات البيّنات. (لما منه فرط) كنصر، أى سبق وظهر سابقاً. (من ادّعائه علم الحقّ) وزاد فى نهج البلاغة: «إلى الله أشكو من معشر يعيشون جهّالاً، ويموتون ضلّالاً، ليس فيهم سلعة أبور من الكتاب إذا تلى حقّ تلاوته، ولا أنفق سلعةً وأغلى ثمناً من الكتاب إذا حرّف عن مواضعه، ولا عندهم أنكر من المعروف ولا أعرف من المنكر».

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥٤٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

سندہ الأول ضعيف و الثانى مرفوع، لكنه مذكور فى نهج البلاغة و إرشاد المفيد و الاحتجاج و غيرها بأدنى اختلاف. قوله عليه السلام: فهو حائر بالمهملتين، و فى بعض النسخ بإعجام الأول فقط، و فى بعضها بإعجامهما و المعانى متقاربة، و قصد السبيل: استقامته، أى مائل و متجاوز أو حيران عن السبيل المستقيم المستوى، و قوله: مشغوف، فى بعض النسخ بالغين المعجمة و فى بعضها بالمهملة، و بهما قرأ قوله تعالى

قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا

و على الأول معناه دخل حب كلام البدعة شغاف قلبه أى حجابته، و قيل: سويداءه، و على الثانى غلبه حبه و أحرقه، فإن الشغف بالمهملة شدة الحب و إحراقه القلب، و اللهج بالشىء محركة: الولوع فيه و الحرص عليه، أى هو حريص على الصوم و الصلاة و بذلك يفتتن به الناس و قوله عليه السلام عن هدى من كان قبله، إما بفتح الهاء و سكون الدال أو بضم الهاء و فتح الدال، و الأول بمعنى السيرة و الطريقة. قوله عليه السلام رهن: و فى بعض النسخ رهين، قال المطرزي هو رهن بكذا و رهين به أى مأخوذ به، و القمش جمع الشىء من ههنا و ههنا، و كذا التقميش، و ذلك الشىء القماش، و المراد بالجهل ما أخذ من غير المأخذ الشرعى، بل بالأوهام و الاستحسانات و القياسات أو روايات غير ثابتة عن الحجة. قوله عليه السلام: عان بأغباش الفتنة: كذا فى أكثر النسخ بالعين المهملة و النون من قولهم عنى فيهم أسيرا أى أقام فيهم على إساره و احتبس، و عناه غيره حبسه، و العانى الأسير أو من عنى بالكسر بمعنى تعب، أو من عنى به فهو عان أى اهتم به و اشتغل، و فى بعض النسخ بالغين المعجمة من غنى بالمكان كرضى أى أقام به، أو من غنى بالكسر أيضا بمعنى عاش، و فى أكثر نسخ النهج و الإرشاد و غيرها ما غار بالغين المعجمة و لراء المهملة المشددة، و فى بعض نسخ النهج بالعين المهملة و الدال المهملة من العدو بمعنى السعى أو من العدوان، و الغبش محركة ظلمة آخر الليل، و الإضافة من قبيل لجين الماء أو لامية، و المراد بأشباه الناس: الجهال و العوام، لخلوهم عن معنى الإنسانية و حقيقتها. قوله عليه السلام و لم يغن فيه: قال فى النهاية فى حديث على عليه السلام و رجل سماه الناس عالما و لم يغن فى العلم يوما تاما من قولك غنيت بالمكان أغنى إذا



قمت به انتهى . قوله عليه السلام سالما: أى من النقص بأن يكون نعتا لليوم كما فى روايات المخالفين أو من الجهل بأن يكون حالا عن ضمير الفاعل. قوله عليه السلام بكر: أى خرج فى طلب العلم بكرة، كناية عن شدة طلبه و اهتمامه فى كل يوم، أو فى أول العمر و ابتداء الطلب، و قال الفاضل التستري (ره): كان المراد أنه بكر فى العبادات فاستكثر منها، مع أن ما قل منه خير مما كثر انتهى و ما فى قوله مما قل، موصولة، و هى مع صلتها صفة لمحذوف و تقديره: فاستكثر من جمع شىء قليله خير من كثيره، و كون قليله خيرا بالنسبة إلى كثيره لا فى نفسه، و يحتمل أن تكون ما مصدرية أى قلته خير من كثيره، و قيل قل مبتدأ بتقدير أن، و خير خبره كقولهم تسمع بالمعيدى خير من أن تراه، و قيل: الجملة معترضة بين الكلام و فى النهج فاستكثر من جمع ما قل، و يروى بالتنوين بأن يكون المصدر بمعنى المفعول، فلا يحتاج إلى تقدير و بدونه يحتاج كما هنا، و المراد بذلك الشىء الشبهات المضلة و الآراء الفاسدة و العقائد الباطلة، أو الأعمال المبتدعة، أو زهرات الدنيا، و الأول أظهر بقريئة قوله: حتى إذا ارتوى من أجن، و الأجن الماء المتغير أستعير للآراء الباطلة و الأهواء الفاسدة و قيل: فى الكلام لف و نشر فالبكور فى طلب الدنيا و ما قبله للعلم، و الارتواء متعلق بما قبله، و الاكتناز بالبكور، و لا يخفى بعده. قوله عليه السلام: و اكتنز: فى بعض النسخ فأكثر، و فى الإرشاد و غيره و استكثر، و هما ظاهران و أما الاكتناز فهو بمعنى الاجتماع و الامتلاء و هو لازم، فالإسناد إما مجازى أو فى الكلام تقدير أى اكتنز له العلوم الباطلة، و قال الجوهرى: هذا أمر لا طائل فيه إذا لم يكن فيه غناء و مزية، و المعضلات على صيغة الفاعل: المشكلات. قوله عليه السلام حشوا: أى كثيرا بلا فائدة. قوله عليه السلام: ثم قطع، أى جزم، و فى النهج به و فى غيره عليه . قوله عليه السلام: فهو من لبس الشبهات فى مثل غزل العنكبوت: اللبس بفتح اللام و أصله اختلاط الظلام أو بالضم بمعنى الإلباس كذا قيل، و قال ابن ميثم: وجه هذا التمثيل أن الشبهات التى تقع على ذهن مثل هذا الموصوف إذا قصد حل قضية مبهمه تكثر فتلبس على ذهنه وجه الحق منها، فلا يهتدى له لضعف ذهنه فتلك الشبهات فى الوهن تشبه نسج العنكبوت و ذهنه فيما يشبه الذباب الواقع فيه فكما لا يتمكن الذباب من خلاص نفسه من شباك العنكبوت لضعفه كذلك ذهن هذا الرجل لا يقدر على التخلص من تلك الشبهات. أقول: و يحتمل أيضا أن يكون المراد تشبيه ما يلبس

على الناس من الشبهات بنسج العنكبوت لضعفها و ظهور بطلانها، لكن تقع فيها ضعفاء العقول فلا يقدر على التخلص منها لجهلهم و ضعف يقينهم و الأول أنسب بما بعده. قوله لا يحسب العلم: بكسر السين من الحساب أى يظن أن العلم منحصر فيما يعلم، أو بضم السين من الحساب أى لا يعد ما ينكر علما. قوله: لا يرى أن ما وراء ما بلغ مذهبا: أى أنه لوفور جهله يظن أنه بلغ غاية العلم فليس بعد ما بلغ إليه فكره لأحد مذهب، و موضع تفكر. قوله عليه السلام فهو مفتاح عشوات: أى يفتح على الناس ظلمات الشبهات و الجهالات، و يركب الشبهات زعما منه أنه توصله إلى الحق. قوله عليه السلام خباط جهالات. الخبط: المشى على غير استواء، أى خباط فى الجهالات أو بسببها. قوله عليه السلام بضرس قاطع: كناية عن عدم إتقانه للقوانين الشرعية و إحاطته بها يقال لم يعض فلان على الأمر الفلانى بضرس: إذا لم يحكمه. قوله عليه السلام يذرى الروايات ذرو الريح الهشيم: قال الفيروزآبادى: ذرت الريح الشىء ذروا و أذرتة و ذرتة أطارته و أذهبتة، و قال: الهشيم: نبت يابس متكسر، أو يابس كل كلاء و كل شجر، و وجه التشبيه صدور فعل بلا روية من غير أن يعود إلى الفاعل نفع و فائدة، فإن هذا الرجل المتصفح للروايات ليس له بصيرة بها و لا شعور بوجه العمل بها، بل هو يمر على رواية بعد أخرى، و يمشى عليها من غير فائدة كما أن الريح التى تذى الهشيم لا شعور لها بفعالها، و لا يعود إليها من ذلك نفع، و إنما أتى الذر و مكان الإذراء لاتحاد معنيهما، و فى بعض الروايات يذر الرواية قال الجزرى: يقال ذرتة الريح و أذرتة تذروه و تذريه إذا أطارته و منه حديث على عليه السلام يذروا الرواية ذرو الريح الهشيم، أى يسرد الرواية كما تنسف الريح هشيم النبت، و أما بكاء الموارد و صراخ الدماء فالظاهر أنهما على الاستعارة و لطفهما ظاهر، فيحتمل حذف المضاف أى أهل الموارد و أهل الدماء. قوله عليه السلام لا ملىء: الملىء بالهمز: الثقة الغنى، و الإصدار الإرجاع، أى ليس له من العلم و الثقة قدر ما يمكن أن يصدر عنه انحلال ما ورد عليه من الإشكالات و الشبهات قال الجزرى: الملىء بالهمزة الثقة الغنى، و قد ملؤ فهو ملىء بين الملاء بالمد، و قد أولع الناس بترك الهمزة و تشديد الياء، و منه حديث على عليه السلام لا ملىء و الله بإصدار ما عليه ورد. قوله عليه السلام و لا هو أهل لما منه فرط: فرط - بالتخفيف - بمعنى سبق و تقدم، أى ليس هو أهل لما ادعاه من علم الحق الذى من أجله سبق الناس، و تقدم عليهم

بالرئاسة و الحكومة و ربما يقرأ بالتشديد أى ليس هو من أهل العلم كما يدعيه لما فرط فيه و قصر عنه، و فى الإرشاد: و لا يندم على ما منه فرط، و ليست هذه الفقرة فى النهج أصلاً، و قال ابن أبى الحديد: فى كتاب ابن قتيبة و لا أهل لما فرط به، أى ليس بمستحق للمدح الذى مدح به، و قال: فإن قيل: تبيينوا الفرق بين الرجلين الذين أحدهما و كله الله إلى نفسه و الآخر رجل قمش جهلاً؟ قيل: أما الرجل الأول فهو الضال فى أصول العقائد كالمشبه و المجبر و نحوهما، ألا تراه كيف قال: مشغوف بكلام بدعة و دعاء ضلالة، و هذا يشعر بما قلناه من أن مراده به التكلم فى أصول الدين و هو ضال عن الحق، و لهذا قال: إنه ضال عن هدى من كان قبله، و أما الرجل الثانى فهو المتفقه فى فروع الشرعيات و ليس بأهل لذلك، ألا تراه كيف يقول: جلس بين الناس قاضياً انتهى أقول: و يمكن الفرق بأن يكون المراد بالأول من نصب نفسه لمناصب الإفادة و الإرشاد، و بالثانى من تعرض للقضاء و الحكم بين الناس، و لعله أظهر، و يحتمل أيضاً أن يكون المراد بالأول العباد المبتدعين فى العمل و العبادة كالمتصوفة و المرتاضين بالرياضات الغير المشروعة، و بالثانى علماء المخالفين و من يحذو حذوهم حيث يفتون الناس بالقياسات الفاسدة و الآراء الواهية، و فى الإرشاد و أن أبغض الخلق عند الله رجل و كله إلى نفسه، إلى قوله رهين بخطيئته قد قمش جهلاً فالأكل صفة لصنف واحد.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٩١

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٧/ ١٦٧. الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَائِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي شَيْبَةَ الْخُرَّاسَانِيِّ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ أَصْحَابَ الْمَقَائِسِ طَلَبُوا (٨) الْعِلْمَ بِالْمَقَائِسِ، فَلَمْ تَزِدْهُمْ (٩) الْمَقَائِسُ مِنَ الْحَقِّ إِلَّا بُعْدًا، وَإِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْمَقَائِسِ» (١٠).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام میفرمود: قیاس کنندگان علم را از راه قیاس جستند و قیاس جز دوری از حق بر آنها نیفزود، همانا دین خدا با قیاس درست نمیشود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- امام صادق (علیه السلام) امام صادق (علیه السلام) می فرمود: به راستی عمل کنندگان به قیاس از راه قیاس علم را جستند و قیاس بیشتر آنها را از حق دور کرد، محققاً با قیاس به دین و احکام خدا نتوان رسید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- امام صادق علیه السلام می فرمود: به راستی قیاس کنندگان، علم را از راه قیاس به دست آورند و قیاس بیشتر آنها را از حق دور کرد بیقین با قیاس، به دین و احکام خدا نتوان رسید.

توضیح: بیقین قیاس یکی از ادله فقهیه ابو حنیفه است و فقهاء شیعه قیاس را در احکام شرعیه ممنوع می دانند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۳۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«الحسین بن محمد عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علی الوشاء، عن ابان بن عثمان عن ابی شیبة الخراسانی»، . مجهول. «قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ان اصحاب المقائيس طلبوا العلم بالمقائيس فلم يزداهم المقائيس من الحق إلا بعدا، و ان دين الله لا يصاب بالمقائيس». العلم عبارة عن معرفة الحقائق الكلية اما بطريق المشاهدة العقلية كما هو مسلك الأنبياء و الاولياء صلوات الله عليهم، او بطريق الحدود و البراهين كما هو منهج الحكماء و النظار، و هذا القياس كما سبق عبارة عن معرفة جزئی من الجزئیات بمعرفة جزئی لجامع مشترك بينهما، فهو ليس بعلم فى عرف الاولياء و الحكماء، و انما يسمى علما باصطلاح اخر اعنى مطلق الصورة الذهنية، و انما يوجب الاشتغال بهذه المقائيس بعدا عن الحق، لان صاحبه محتجب بها عن درك الحق مشغول القلب فيها بما يخالف منهج الدين معدول به عن مسلك اليقين، و لذا قال: دين الله لا يصاب بالمقائيس. هذا مع ما يلزمه من العيوب الباطنية و الافات النفسانية التى قل من ينفك عنه من الخائضين فى استعمال الاقيسة الفقهية، و استنباط الفروع الدقيقة و الفتاوى الغريبة بها من محبة الجاه و المباهاة و المفاخرة، و العجب و الكبر و طلب التفوق على الاقران بالمجادلة و المناظرة و الميل الى الشهرة و الجاه و تقرب السلاطين، و ليست هذه الافات فى العلوم الحقيقية الباطنية لعدم اطلاع الناس

علیها، و لا فی العلوم النقلیة الصرفة من حفظ الاحادیث و الروایات، اذ لا یحصل بمجردہ قوۃ المناظرۃ و ملكة المجادلات الکلامیة و المراوغات البحثیة لیظهر بها التفوق بالعلم عند العامة. و بالجملة الآفة كل الآفة و الشر كل الشر فی رجل جاهل القلب علیم اللسان لاستعماله المقایس الفقھیة و المجادلات الکلامیة، و لهذا وقع المنع الشدید من استعمالها فی هذه الاحادیث المتوالیة المرویة عن اهل بیت العصمة سلام الله علیهم اجمعین.

شرح أصول الكافی ؛ ج ۲ ، ص ۳۰۳

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی] :

شرح: مقایس بیان شد در شرح عنوان این باب. طَلَبُوا الْعِلْمَ بِالْمَقَائِسِ اشارت است به آنچه میان مخالفان، مشهور است که «ظنیة الطریق لا ینافی قطعیة الحکم». و می تواند بود که مراد به مقایس این جا، جمع «مقیاس» و به معنی آلت های قیاس باشد. حق، عبارت است از معلوم به آیات بیّنات محکّماتِ ناهیه از پیروی ظن. یعنی: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام می گفت که: به درستی که یارانِ مسائلِ قیاس کرده شده، جستند دانش حکم الهی را به آن قیاس کرده شده ها. پس زیاد نکرد ایشان را آن قیاس کرده شده ها نسبت به حق، مگر به اعتبار دوری؛ چه کسی که راه باطل، اختیار کرده، دیرتر به راه حق می آید از کسی که هنوز راهی اختیار نکرده. به درستی که فرموده الله تعالی دریافته نمی شود به قیاس کرده شده ها.

صافی در شرح کافی ؛ ج ۱ ، ص ۴۱۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی] :

هدية: أول من قاس إبليس لعنه الله. (وإن دين الله...) لأن علمه خاص بالحجة المعصوم العاقل عن الله، والقطع بحقيّة شيء في الدين منحصر في إخباره؛ لانحصار الأعلمية في الربّ المدبر الحكيم لهذا النظام العظيم. قال برهان الفضلاء: «طلبوا العلم بالمقاييس» إشارة إلى ما اشتهر بين المخالفين من أنّ ظنيّة الطريق لا ينافي قطعيّة الحكم، وقد سبق، وقلنا: إنّ «المقاييس» جمع مقيوس، أصل مقيس. ويمكن أن يكون «المقاييس» هنا جمع المقياس يعنى آلات القياس وأسبابها. («والحق» عبارة عن المعلوم بالآيات البيّنات الناهية عن اتّباع الظنّ. انتهى. مبالغته سلّمه الله تعالى في إنكار الاجتهاد الممنوع وباعثه؛ لنسبته الأصل الثابت عند معظم أصحابنا الإماميّة-رضوان الله عليهم- أيضاً إلى العامّة، وصحّة العمل بالمعالجات المعهودة عنهم عليهم السلام الصريحة في الإذن في العمل بالظنّ عند الاشتباه للفقهاء العدل الإمامي الممتاز علماً وفضلاً في زمن الغيبة إنّما هو مثبتة لذلك الأصل، والخرج منفي بالكتاب والسنة. وهل منكر؟! لأنّ الأحوط له التوقّف ما أمكن. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: «طلبوا العلم» أي بالمسائل الشرعيّة، ولما [لم] يكن القياس من سبيل السلوك إليها لم يزد مراعاتهم المقاييس إلّا بعداً من الحقّ، وذلك لترجيح القياس على الخبر الواحد، أو جعله معارضاً للخبر، أو مرجّحاً للضعيف على القويّ من الأخبار. («وإنّ دين الله» أي الدّين الذي شرّعه «لا يُصاب بالمقاييس»؛ إذ ما لم يرد فيه حكم من الشارع فهو على الإباحة، وليس لأحد إثبات حكم فيه بالقياس، وما ورد فيه حكم من الشارع ليس لأحد ترك طلبه وأخذه من جملته والاعتماد فيه على القياس، كيف؟! والأحكام الثابتة إذا لوحظت فأكثرها ممّا يخالف قياسهم.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥٤٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف على المشهور ويشمل جميع أنواع القياس حتى منصوص العلة و القياس بطريق الأولى، و أكثر الأصحاب أخرجوهما، و الكلام فيه موكول إلى آخر مجلدات كتابنا الكبير إن شاء الله القدير.

\*\*\*\*\*

ص: ١٤١

- ١-١. في «ألف، ب»: «تضرج».
- ٢-٢. في حاشية «بف»: «ويستحل».
- ٣-٣. في «ب، ف، بس، بف»: «ملى». و«الملىء» بالهمزة على فعيل، وهو الثقة الغنى المقتردر. قال ابن الأثير في النهاية، ج ٤، ص ٣٥٢: «الملىء \_ بالهمزة \_ الثقة الغنى قد ملأ فهو ملىء \_ بين الملاء والملاءة \_ وقد أولع الناس فيه بترك الهمزة وتشديد الياء، ومنه حديث على عليه السلام: لا ملىء واللّه بإصدار ما ورد عليه». وقال المازندراني: «فعلى هذا يجوز أن يقرأ بتشديد الياء هنا». وضبطه الداماد: «بملى»، ثم قال: «وفى طائفة من النسخ: لا ملىء، من دون الباء».
- ٤-٤. «الإصدار»: الإرجاع، يقال: أصدرته فصدر، أى أرجعته فرجع. أنظر: الصحاح، ج ٢، ص ٧١٠ (صدر).
- ٥-٥. معنى العبارة: أنه فقير ليس له من العلم والثقة قدر ما يمكنه أن يصدر عنه انحلال ما ورد عليه من الإشكالات والشبهات، وليس له قوة عملية وقدرة روحانية على إرجاعه بإيراد الأجوبة الشافية عنها. راجع شروح الكافى.
- ٦-٦. «فرط»: سبق وتقدم. واحتمل المجلسى: «فرط» بمعنى قصر وضيّع، وهو ظاهر كلام صدر المتألهين. أنظر: الصحاح، ج ٣، ص ١١٤٨ (فرط)؛ شرح صدر المتألهين، ص ١٩١؛ مرآة العقول، ج ١، ص ١٩٣.
- ٧-٧. نهج البلاغة، ص ٥٩، الخطبة ١٧؛ والإرشاد، ج ١، ص ٢٣١، مرسلاً، مع اختلاف يسير. الأمالى للطوسى، ص ٢٣٤، ح ٤١٦، المجلس ٩، ح ٨، بسند آخر، مع اختلاف الوافى، ج ١، ص ٢٤٦، ح ١٨٥؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٣٩، ح ٣٣١٥٥.



۸-۸ . فی «ج» : «إن طلبوا».

۹-۹ . فی «ألف» وشرح صدر المتألهین والمحسن : «فلم یزدهم».

۱۰-۱۰ . المحاسن ، ص ۲۱۱ ، کتاب مصابیح الظلم، ح ۷۹ ، بسنده عن أبی شیبة الخراسانی الوافی، ج ۱، ص ۲۵۰، ح ۱۸۹؛ الوسائل، ج ۲۷، ص ۴۳، ح ۳۳۱۶۸.

## ۸- الحدیث

۱۶۸ / ۸ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ؛ وَ (۱) مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ رَفَعَهُ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ، قَالَ: «كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَكُلُّ ضَلَالَةٍ سَبِيلُهَا إِلَى النَّارِ» (۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر و امام صادق علیهما السلام فرمودند: هر بدعتی گمراهی و هر گمراهی راهش بسوی دوزخ است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) فرمودند: هر بدعتی گمراهی است و هر گمراهی راه به دوزخ برد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۸- امام باقر و امام صادق علیه السلام فرمودند: هر بدعتی راهی به گمراهی و هر گمراهی راهی به دوزخ دارد.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۱۳۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

معناه واضح کما سبق.

شرح أصول الكافی؛ ج ۲، ص ۳۰۴

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیهما السلام گفتند که: هر حکمی که مبنی بر خواهش نفس است، گمراهی است. و هر گمراهی، راهش سوی آتش جهنم است.

صافى در شرح كافى ؛ ج ١ , ص ٤١٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: يعنى كل بدعة فى دين الله. قال برهان الفضلاء سلمه الله: «كل بدعة» يعنى كل حكم فى الدين يكون بناؤه على هوى النفس.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٥٤٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع. قوله عليه السلام كل بدعة ضلالة: يدل على أن قسمة بعض أصحابنا البدعة إلى أقسام خمسة تبعا للعامه باطل، فإنها إنما تطلق فى الشرع على قول أو فعل أو رأى، قرر فى الدين، ولم يرد فيه من الشارع شىء لا خصوصا ولا عموما، و مثل هذا لا يكون إلا حراما أو افتراء على الله ورسوله.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٩٣

\*\*\*\*\*

## ٩- الحديث

٩ / ١٦٩ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِإِبْنِ الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ : جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَقَهَّنَا (٣) فِي الدِّينِ، وَأَغْنَانَا اللَّهُ بِكُمْ عَنِ النَّاسِ، حَتَّى أَنْ الْجَمَاعَةَ مِنَّا لَتَكُونَ (٤) فِي الْمَجْلِسِ مَا يَسْأَلُ (٥) رَجُلٌ صَاحِبَهُ (٦) تَحْضُرُهُ (٧) الْمَسْأَلَةُ وَ (٨) يَحْضُرُهُ جَوَابُهَا فِيمَا مَنَّ ...

ص: ١٤٢

١-١ . في السند تحويل بعطف «محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان» على «علي بن إبراهيم عن أبيه».

٢-٢ . المحاسن، ص ٢٠٦، كتاب مصابيح الظلم، ح ٦٧؛ وثواب الأعمال، ص ٣٠٧، ح ٢، بسند آخر . وفي الفقيه، ج ٢، ص ١٣٧، ح ١٩٦٤؛ و التهذيب، ج ٣، ص ٦٩، ح ٢٢٦؛ والاستبصار، ج ١، ص ٤٦٧، ح ١٨٠٧، بسند آخر عن أبي جعفر وأبي عبد الله عن النبي صلوات الله عليهم، مع زيادة . وفي الكافي، كتاب الروضة، ضمن ح ١٤٨١٦؛ والخصال، ص ٦٠٥، أبواب الثمانين وما فوقه، ح ٩؛ والأمالى للمفيد، ص ١٨٧، المجلس ٢٣، ح ١٤، بسند آخر عن أبي عبد الله عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله . وفي الفقيه، ج ٣، ص ٥٧٣، ح ٤٩٥٧؛ وكمال الدين، ص ٢٥٦، ح ١؛ وكفاية الأثر، ص ٤٠، بسند آخر عن أبي عبد الله عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله . عيون الأخبار، ج ٢، ص ١٢٤، ح ١، بسند آخر عن الرضا عليه السلام . فقه الرضا عليه السلام، ص ٣٨٣، وفي الستة الأخيرة مع اختلاف وزيادة . وراجع : رجال الكشي، ص ١٤٨، ح ٢٣٦ الوافي، ج ١، ص ٢٤٩، ح ١٨٦؛ الوسائل، ج ١٦، ص ٢٧٢، ح ٢١٥٤٧ .

٣-٣ . في «بر» : «فهمنا» . ويحتمل في العبارة : فقهننا، أي فهمنا وعلمنا؛ أو : فقهننا، أي صرنا فقهاء؛ أو فقهننا، أي علمنا . أنظر شروح الكافي .

٤-٤ . في «جم» والوافي : «لنكون» .

٥-٥ . «ما» فى «ما يسأل» نافية ، أى لا يحتاج إلى السؤال؛ لحضور جوابها؛ أو زائدة، أو موصولة والعائد محذوف . والأحسن عند المازندراني كون «ما» موصولة ، وهو مع صلته مبتدأ والعائد إليه محذوف و«يحضره» خبره والجملة مستأنفة . وفى بعض النسخ: «إلا ويحضره» وعليه فلا إشكال . ٦-٦ . فى حاشية «ض» : «إلا».

٧-٧ . فى «ج، بر» وحاشية ميرزا رفيعا ، وحاشية بدر الدين ، والوسائل والمحاسن : «يحضره» . ٨-٨ . فى حاشية بدر الدين ، ص ٦٤ : «أظن أنه قد سقط من الحديث كلمة «إلا» من قوله : «ويحضره جوابها» ، والتقدير : ما يسأل رجل صاحبه يحضره المسألة إلا ويحضره جوابها ، وله نظير وهو يأتى [فى ح ١٣] عن قريب فى خبر سماعة : إنا نجتمع فتذاكر ما عندنا، فلا يرد علينا شىء إلا وعندنا فيه شىء مسطور».

اللَّهُ (١) عَلَيْنَا بِكُمْ، فَرَبَّمَا وَرَدَ عَلَيْنَا الشَّيْءُ (٢) لَمْ يَأْتِنَا فِيهِ عَنْكَ وَلَا عَنْ آبَائِكَ شَيْءٌ، فَنَظَرْنَا إِلَى أَحْسَنِ مَا يَحْضُرُنَا، وَأَوْفَقِ الْأَشْيَاءِ لِمَا جَاءَنَا عَنْكُمْ، فَنَأْخُذُ بِهِ؟

فَقَالَ: «هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ، فِي ذَلِكَ وَاللَّهِ هَلَكَ مَنْ هَلَكَ يَا ابْنَ حَكِيمٍ». قَالَ (٣): ثُمَّ قَالَ: «لَعَنَ اللَّهُ أَبَا حَنِيفَةَ؛ كَانَ يَقُولُ: قَالَ عَلِيٌّ وَقُلْتُ». قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ حَكِيمٍ لِهَشَامِ بْنِ الْحَكَمِ: وَاللَّهِ، مَا أَرَدْتُ إِلَّا أَنْ يُرَخِّصَ لِي فِي الْقِيَّاسِ (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

امام باقر و امام صادق عليهما السلام فرمودند: هر بدعتى گمراهى و هر گمراهى راهش بسوى دوزخ است.

ترجمه مصطفوى؛ ج ١، ص ٧٢

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- امام باقر و امام صادق (علیه السلام) فرمودند: هر بدعتی گمراهی است و هر گمراهی راه به دوزخ برد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸- امام باقر و امام صادق علیه السلام فرمودند: هر بدعتی راهی به گمراهی و هر گمراهی راهی به دوزخ دارد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۳۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

معناه واضح کما سبق.

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۳۰۴

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: روایت است از امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیهما السلام گفتند که: هر حکمی که مبنی بر خواهش نفس است، گمراهی است. و هر گمراهی، راهش سوی آتش جهنم است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۱۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی کلّ بدعة فی دین الله. قال برهان الفضلاء سلمه الله: «کلّ بدعة» یعنی کلّ حکم فی الدین یکون بناؤه علی هوی النفس.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۱، ص ۵۴۵

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مرفوع. قوله علیه السلام کل بدعة ضلالة: يدل علی أن قسمة بعض أصحابنا البدعة إلى أقسام خمسة تبعا للعامّة باطل، فإنها إنما تطلق فی الشرع علی قول أو فعل أو رأى، قرر فی الدین، و لم یرد فیہ من الشارع شیء لا خصوصاً و لا عموماً، و مثل هذا لا یکون إلا حراماً أو افتراء علی الله و رسوله.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۱۹۳

\*\*\*\*\*

## ١٠- الحديث

١٧٠ / ١٠. مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَفَعَهُ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَعْوَلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بِمَا أُوحِدُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ؟ فَقَالَ: «يَا يُونُسُ، لَا تَكُونَنَّ مُبْتَدِعًا، مَنْ نَظَرَ بِرَأْيِهِ هَلَكَ، وَمَنْ تَرَكَ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ضَلَّ، وَمَنْ تَرَكَ كِتَابَ اللَّهِ وَقَوْلَ نَبِيِّهِ كَفَرَ» (٥).

قصص: و مات الاسدى على ظاهر العدالة لم يتغير و لم يطعن عليه فى شهر ربيع الاخر سنة اثنتى عشرة و ثلاثمائة . و الذى يعنيه هو أبو الحسن الرازى على ما قاله فى كتاب الرجال لا أبو الحسين المروى كما ظنه الحسن بن داود، بل جعفر بن محمد الاسدى أبا الحسين المروى غير معروف الا من جهة الحسن بن داود، و أيضا المعروف فى النسبة الى مرو المروزى بالزاي لا المروى من دونها.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٣١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: أُوْحِدُ اللَّهُ. [ص ٥٦ ح ١٠] أقول: على صيغة المتكلم وحده من باب التفعيل، والمراد بما يوحد به شروط التوحيد من أصول الدين.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٨٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:



شرح: روایت است از یونس بن عبد الرحمان گفت که: گفتم امام موسی کاظم علیه السلام را که: چیست آنچه وسیله شناخت این کس، الله تعالی را به یگانگی در ربوبیت می شود و اگر نباشد، این کس، کافر مشرک می شود؟ پس امام گفت که: ای یونس! اگر خواهی که مشرک نشوی، مباش صاحب بدعت. بیان این، آن که: هر که فکر کند در مسئله ها به دید خود، جهنمی می شود. مراد، این است که: پیرو ظن، مشرک است و هر که پیروی ظن خود نکند، لیک پیروی فتوای دیگری کند غیر خانواده پیغمبر خود، گمراه می شود. مراد، این است که: پیرو فتوای غیر دوازده امام در مسئله ای که در محکومات قرآن نیست و بی مکابره اختلاف در آن و در دلیل آن می رود، مشرک است و هر که پیروی ظن خود نکند در مسائل و پیروی فتوای غیر دوازده امام نکند در آنها، لیک آن دو جماعت را مشرک نشمرده، مخالفت کند با آیات محکومات کتاب الهی و احادیث پیغمبر خود که در آنها شرک آن دو جماعت صریح شده، منکر می شود آن محکومات را. پس مشرک می شود؛ چه در این مسئله، پیروی ظن خود کرده..

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۱۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (بما أوحد الله) ای بما استدلل علی التوحید المعتبر فی المعرفة الدینیة من الدلائل؟ فنہاء عن غیر السمع من الحجّة المعصوم العاقل عن الله سبحانه. أو المعنی - كما ینادی به الجواب - بأی طریق من طرق المذاهب فی التوحید أوحد الله تعالی؟ فنہاء مؤکداً عن الابتداع بالرأی فیہ، كالصوفیة القائلین بوحدة الوجود، والموجود المتکثر بالأمر الاعتباریة من الأکوان والشؤونات، وقد ذکرنا فیما سبق أنّ منشأ ضلالتهم تفکر رؤسائهم المبتدعین لأفحش البدع کفراً وزندقةً فی قول أفلاطون القبطی من رؤساء زنادقة الفلاسفة: إنّ العلة الأولى خلق العالم من ذاته، كما منشأ ضلالة زنادقة الفلاسفة هو التفکر فی علمه سبحانه أنه حضوری أو حصولی. (من نظر برأیه هلک) ای هلاک الخلود فی النار

كالصوفى. (ومن ترك أهل بيت نبيّه ضلّ) أى عن الطريق، ويحتمل أن يهتدى. (ومن ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر) كغير الناجية من فرق هذه الأمة، فذكر العام بعد الخاص؛ للإشارة إلى كفر غير الإمامية من هذه الأمة. قال برهان الفضلاء: «بما أوحد الله» أى ما الذى بوسيلته يحصل معرفة التوحيد التى يكون جاهلها مشركاً؟ قال عليه السلام: «يا يونس، لا تكوننّ مبتدعاً» فى الدين بالاجتهاد، ودعوى الكشف الحاصل بالرياضة. «من نظر برأيه» أى فكّر فى المسائل الدينية فحكم بظنه هلك؛ لأنّه أشرك. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «من نظر برأيه هلك» فيجب أن يكون التفكّر فى المدعى المسموعة منهم عليهم السلام. وفيالبيان، أى الدليل المسموع منهم عليهم السلام . وقال السيّد الأجلّ النائينى: «لا تكوننّ مبتدعاً برأيك» أى مثبتاً حكماً من عندك لا بالكتاب والسنة، بل برأيك والقياس، «ومن نظر برأيه هلك». «ومن ترك أهل بيت نبيّه» أى من تركهم ولم يأخذ عنهم أولاً أو بواسطة أو وسائط، لم يتمكّن من الوصول إلى الحقّ فى المعارف والأحكام؛ حيث ترك السبيل إليها، وهو الأخذ عنهم، فاحتاج إلى الرجوع إلى القياس والرأى، وربّما يؤدّى ضلاله إلى ترك الكتاب وقول النبيّ صلى الله عليه وآله، وذلك عند معرفته من الكتاب وجوب الرجوع إليهم، ومن مثل قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنى تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتى»، فيكون بتركهم تاركاً لما علم ثبوته من الكتاب وقول النبيّ صلى الله عليه وآله مدّعياً جواز الترك لهما بالآراء، ومجوز ترك كتاب الله، وقول النبيّ صلى الله عليه وآله بالرأى كافر، فنّبّه عليه السلام بقوله: «ومن ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر». انتهى. كأنّ فى نسخة السيّد بزيادة: «برأيك» بعد «مبتدعاً»، وليست فى النسخ التى رأيناها سوى نسخة مصنّفه رحمه الله.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٤٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع. قوله عليه السلام بما أوحى الله: أى بأى طريق أعبد الله بالوحدانية، وقيل: أى بما استدل على التوحيد كأنه يريد الدلائل الكلامية فنهاه عن غير السمع، وقوله: و من ترك كتاب الله يمكن أن يكون تعليلاً و تبيناً للجمله السابقه، فإن من ترك اتباع أهل بيت النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقد ترك ما ورد بالكتاب و السنة فى وجوب متابعتهم، وقيل: قوله: من نظر برأيه هلك، أى من نظر فى العلوم الدينيه برأيه و بدعته و جعل الرأى و القياس مأخذة فقد ضل لأن ذلك مسبب عن ترك أهل البيت عليه السلام و إنكار إمامتهم و عدم أخذ المعارف و الأحكام عنهم، فاحتاج إلى القياس و الرأى، فهو تارك لأهل البيت عليهم السلام، و من تركهم عليه السلام و لم يأخذ العلوم عنهم أولاً أو بواسطة ضل، لعدم تمكنه من الوصول إلى الحق فيها، فينتج من نظر برأيه ضل، فهذا قياس على هيئة الشكل الأول و صغراه مطوى لظهوره و ملخص الدليل أنه من نظر برأيه فقد ترك أهل بيت نبیه، و من تركهم ضل فمن نظر برأيه ضل، و قوله عليه السلام: من ترك كتاب الله و قول نبیه كفر، قياس آخر و صغراه مطوى لظهوره و هو أنه من ترك أهل بيت نبیه صلى الله عليه وآله فقد ترك كتاب الله و قول نبیه، لدالتهما على إمامتهم و وجوب طاعتهم و أخذ العلوم عنهم، و من ترك كتاب الله و قول نبیه كفر، فمن ترك أهل بيت نبیه كفر، و من كلا القياسين يتلخص قياس ثالث ينتج: من نظر برأيه كفر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٩٥

\*\*\*\*\*

## ١١- الحديث

١١ / ١٧١ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْوَشَّاءِ، عَنْ مُثَنَّى الْحَنَاطِ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (٦) عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَرِدُ (٧) عَلَيْنَا أَشْيَاءٌ لَيْسَ نَعْرِفُهَا (٨) فِي كِتَابِ اللَّهِ (٩) وَلَا سُنَّةِ (١٠)، فَنَنْظُرُ فِيهَا؟

- ١-١ . فى المحاسن: «منا من الله» بدل «فيما من الله» .
- ٢-٢ . فى «ف»: «ما» .
- ٣-٣ . فى «ف» والوفى والمحاسن : - «قال» .
- ٤-٤ . المحاسن، ص ٢١٢ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ٨٩ ، بسنده عن محمد بن أبى عمير الوافى ، ج ١، ص ٢٥٠ ، ح ١٩٠ . وفى الوسائل، ج ٢٧ ، ص ٨٦ ، ح ٣٣٢٨٠ ، إلى قوله: «فيما من الله علينا بكم» .
- ٥-٥ . الوافى ، ج ١ ، ص ٢٥٠ ، ح ١٨٨ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٤٠ ، ح ٣٣١٥٧ .
- ٦-٦ . فى المحاسن ، ح ٩٩ : «لأبى جعفر» .
- ٧-٧ . فى «ج ، بف» والمحاسن ، ح ٩٠ و ٩٩ : «يرد» .
- ٨-٨ . فى حاشية «بع» ، والوفى : «لانعرفها» . وفى «جل» : «لايعرفها» .
- ٩-٩ . فى «ج ، بح» والوفى والمحاسن ، ح ٩٠ : - «الله» .
- ١٠-١٠ . فى «ألف» والوسائل : «سنته» .

فَقَالَ (١): «لَا، أَمَا (٢) إِنَّكَ إِنْ أَصَبْتَ، لَمْ تُؤْجَرْ؛ وَإِنْ أَخْطَأْتَ، كَذَبْتَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

ابو بصیر گوید بامام صادق علیه السلام عرض کردم مطالبی برای ما پیش می آید که حکمش را از قرآن نمیفهمیم و حدیثی هم نداریم که در آن نظر کنیم (میتوانیم برای و قیاس عمل کنیم؟) فرمود: نه، زیرا اگر درست رفتی پاداش نداری و اگر خطا کنی بر خدا دروغ بسته ای.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۱- ابو بصیر گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: به ما موضوعاتی وارد شود که از قرآن و سنت حکمش را نفهمیم، اجازه هست در آن اعمال نظر کنیم و اجتهاد نمائیم؟ فرمود: نه خود را باش، اگر درست بفهمی اجری نداری و اگر خطا بروی بر خدای عز و جل دروغ بستی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۱- ابو بصیر می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: برای ما مسائلی طرح می شود که حکمش در قرآن نمی فهمیم و حدیثی هم در دست نداریم که در آن بنگریم (آیا اجازه می فرمائید به رأی و قیاس عمل کنیم) فرمود: خیر، زیرا بر خدا دروغ بسته ای.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۴۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

قوله فننظر فيها، الضمير فى فيها راجع الى الاشياء الواردة التى ليست مذكورة فى كتاب الله و لا سنة، و الفاء للتفريع، اى لما لم نعرف لها دليل من الكتاب و السنة فهل يجوز لنا ان ننظر فى تلك الاشياء بان نقيسها على حكم اخر مذكور فى احدهما؟ و قوله عليه السلام: ان اصبحت لم توجر، لا يخلو عن اشكال بحسب الظاهر، فان المعلوم من كلامهم عليهم السلام غاية التشديد فى امر القياس و الزجر عنه و المذمة لصاحبه و توجيه اللعن عليه، لكن الوجه فيه انه لو فرض انسانا استعمل دليلا غير تام و اصاب به مطلوباً دينياً يمكن ان يوجر عليه و ان اختل بعض مقدمات دليله او كلها. و اما عند استعمال القياس و اصابة المطلوب الشرعى به فالاثم لازم لنفس الاستعمال و الاجر غير ثابت فى تلك الاصابة و لو من جهة نفس الاصابة لحصولها بسبب القياس، ففى الصورة الاولى الاجر ثابت لاصابة المطلوب من حيث نفس الاصابة بخلاف الصورة الثانية التى ليست فيها جهة من الثواب اصلاً، لان صاحب هذه الاصابة لا يعلم من جهة القياس انه مصيب أم لا؟ و ليس له ان يعمل بموجبه. اذ القياس ليس بدليل حتى يصح العمل بمؤداه، فلا يوجر صاحبه اصلاً بوجه من الوجوه و عليه وزر استعمال القياس سواء اصاب او اخطأ، فاذا اخطأ كان له وزران: وزر الكذب على الله و وزر استعمال القياس.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٣٠٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: گفتم امام جعفر صادق عليه السلام را كه: وارد مى شود بر ما مسئله اى چند كه نمى شناسوم جواب آنها را در كتاب خدا و نه در بيان رسولش. پس به دید خود، فكر مى كنيم در آنها و جواب مى

گویم. آیا جایز است یا نه؟ پس امام گفت که: نه. آگاه باش! به درستی که تو اگر جواب موافق حکم الهی گفتی، ثواب داده نشدی و اگر خطا کردی، دروغ گفتی بر خدای-عزّ و جلّ-. مراد، این است که: رسیدن به حق و خطا کردن در این قسّم جایی، اتّفاقی است. به اختیار تو نیست، پس در هر دو صورت، گناه داری.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۱۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (قال: لا) یعنی لا تتفکروا عند ذلك اجتهاداً بآرائکم، بل شأنکم عنده فی زمن الغيبة التوقف مع الإمكان، وعدم لزوم الحرج المنفیّ بالکتاب والسنة ورجوعکم عند الضرورة إلى أفقهم وأحذقکم بالمعالجات المعهودة المتواترة بتواتر الكتب المضبوطة بالثقات عن أهل البيت عليهم السلام. (أما أنّک إن أصبت) ردّ علی ما روته العامّة، وهو قولهم: «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد» قيل: لو كانت روايتهم هذه صحيحة لوجب حملها على الاجتهاد في مثل استعلام جهة القبلة، وتقدير الحكومة في قيم المتلفات ونحوها لإصلاح ذات البين، والاجتهاد في فهم المراد من كلام أهل البيت عليهم السلام في ردّ الفروع الجزئية على الأصول الكلية المأخوذة منهم دون استنباط الأحكام من المتشابهات بالمقاييس والظنون والآراء. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: الغرض من قوله عليه السلام: «لا» أنّ إصابة الحقّ في مثل ذلك اتّفاقی لا مدخل للاختیار فيه، فالإثم على كلا التقديرين ثابت. وقال السيّد الأجلّ النائینی رحمه الله: «فنظر فيها» یحتمل أن يكون المراد النظر بالقياس. والمراد بقوله: «إن أصبت لم تؤجر»: الإصابة في أصل الحكم. ويحتمل أن يكون المراد النظر في الكتاب والسنة والاستنباط من العمومات لا بطريق القياس فربّما يكون مصیباً في الحكم والاستنباط كليهما ولم يكن مأجوراً؛ لتقصّره في تتبّع الأدلّة وتحصيل الظنّ بعدم دليل آخر، والمصنّف-طاب ثراه-حملها على الأول، فأوردها في هذا الباب.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

حسن. قوله عليه السلام فإن أصبت لم توجر: ظاهره أنه مع إصابة الحكم لا يكون آثما و هو خلاف المشهور، ويمكن أن يكون على سبيل التنزيل، وقال بعض الأفاضل: يحتمل أن يكون المراد النظر بالقياس، و المراد بقوله: إن أصبت لم توجر، الإصابة فى أصل الحكم و علتة، و يحتمل أن يكون المراد النظر فى الكتاب و السنة، و الاستنباط من العمومات لا بطريق القياس، فربما يكون مصيبا فى الحكم و الاستنباط كليهما، و لم يكن مأجورا لتقصيره فى تتبع الأدلة، و تحصيل الظن، و عدم دليل آخر و المصنف حملها على الأول فأوردها فى هذا الباب انتهى و فيه ما لا يخفى.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٩٥

\*\*\*\*\*

## ١٢- الحديث

١٧٢ / ١٢ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ ١ / ٥٧

عُمَرَ بْنِ أَبَانَ الْكَلْبِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْقَصِيرِ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: كُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ» (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*



[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر بدعتی گمراهی و هر گمراهی در آتش است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۲- امام صادق (علیه السلام) فرمود که: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر بدعتی گمراهی است و هر گمراهی در آتش است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱۲- امام صادق علیه السلام می گوید: رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: هر بدعتی گمراهی و هر شخص گمراهی در آتش است.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۱۴۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى، عن على بن الحكم عن عمر بن ابان الكلبي، عن عبد الرحيم القصير». كأنه ابن روح من اصحاب الباقر عليه السلام، وربما يأتى فى طريق الاحاديث عبد الرحيم بن عتيك القصير يروى عن الصادق عليه السلام. فتدبر. «عن ابى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل بدعة ضلالة و كل ضلالة فى النار». قد مر مثله و لكن المذكور هناك: و كل ضلالة سبيلها الى النار، و المذكور هاهنا: و كل ضلالة فى النار، و لعل النكتة هاهنا الاشارة الى ان النار التى ستبرز يوم القيامة و تطلع على الافئدة موجودة الآن لكنها كامنة خابية، فكل ضلالة و انحراف عن الصراط المستقيم الذى قيل انه على متن جهنم يوجب الوقوع فى الحميم كما فى قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ

(المؤمنون- ٧٤)،

يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ

(غافر- ٧١ و ٧٢).

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٣٠٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: اين، ظاهر است از شرح حديث هشتم اين باب.

صافى در شرح كافى؛ ج ١، ص ٤١٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: بیانه کنظیره، وهو الثامن. والمراد هنا كما هناك، یعنی فكلّ ضلالة سبيلها إلى النار، فإنّ بعضاً من الضالّين قد يهتدى.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥٥٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مجهول.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٩٦

\*\*\*\*\*

### ١٣- الحديث

١٣ / ١٧٣ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ :

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: قُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، إِنَّا نَجْتَمِعُ فَنَتَذَكَّرُ (٥) مَا عِنْدَنَا، فَلَا يَرُدُّ (٦) عَلَيْنَا شَيْءٌ إِلَّا وَعِنْدَنَا فِيهِ شَيْءٌ مُسَطَّرٌ (٧)، وَذَلِكَ مِمَّا أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْنَا بِكُمْ، ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيْنَا الشَّيْءَ الصَّغِيرُ لَيْسَ عِنْدَنَا فِيهِ شَيْءٌ، فَيَنْظُرُ (٨) بَعْضُنَا إِلَى بَعْضٍ وَعِنْدَنَا مَا يُشْبِهُهُ ، فَتَقِيسُ عَلَيَّ أَحْسَنَهُ؟

فَقَالَ: «و(٩) مَا لَكُمْ وَلِلْقِيَاسِ (١٠)؟ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ هَلَكَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِالْقِيَاسِ».

ص: ١٤٤

- 
- ١-١ . فى «ألف ، ض ، بح ، بر» والوفى : «قال» .
- ٢-٢ . فى المحاسن ، ح ٩٩ : «يرد علينا أشياء لانجدها فى الكتاب والسنة فنقول فيها برأينا، فقال : أما» .
- ٣-٣ . المحاسن ، ص ٢١٣ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٩٠ عن الوشاء؛ وفيه ، ص ٢١٥ ، ح ٩٩ ، عن ابن محبوب أو غيره ، عن مثنى الحنّاط الوافى ج ١ ، ص ٢٥٣ ، ح ١٩٢ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٤٠ ، ح ٣٣١٥٦ .
- ٤-٤ . راجع الحديث ٨ من هذا الباب ومصادره الوافى ، ج ١ ، ص ٢٤٩ ، ح ١٨٧ ؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ٢٧٢ ، ح ٢١٥٤٨ .
- ٥-٥ . فى «ف» : «فذاكر» .
- ٦-٦ . فى «ب ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» وحاشية «ج ، و» : «فما يرد» .
- ٧-٧ . فى «ج ، ف» وحاشية «ب ، ض ، بح» والوفى : «مستطر» . وفى حاشية «ج ، بح» : «مسطور» .
- ٨-٨ . فى «بف» : «فننظر» .
- ٩-٩ . فى «بس» : «و» .
- ١٠-١٠ . فى «و ، بس» وشرح صدر المتألهين : «والقياس» .

ثُمَّ قَالَ: «إِذَا جَاءَكُمْ مَا تَعْلَمُونَ، فَقُولُوا بِهِ، وَإِنْ (١) جَاءَكُمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ، فَهَذَا (٢)» وَأَهْوَى (٣) بِيَدِهِ إِلَى فِيهِ، ثُمَّ قَالَ: «لَعَنَ اللَّهُ أَبَا حَنِيفَةَ (٤)؛ كَانَ يَقُولُ: قَالَ عَلِيٌّ وَقُلْتُ أَنَا (٥)، وَقَالَتِ الصَّحَابَةُ وَقُلْتُ (٦)» ثُمَّ قَالَ: «أَكُنْتُ تَجْلِسُ إِلَيْهِ؟» فَقُلْتُ: لَا، وَلَكِنْ هَذَا كَلَامُهُ.

فَقُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ النَّاسَ بِمَا يَكْتَفُونَ بِهِ فِي عَهْدِهِ؟ فَقَالَ (٧):  
«نَعَمْ، وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

فَقُلْتُ: فَضَاعَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ؟ فَقَالَ: «لَا، هُوَ عِنْدَ أَهْلِهِ» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

سماعه گوید: بامام هفتم عرض کردم: اصلحک الله ما انجمن میکنیم و وارد مذاکره میشویم، هر مطلبی که پیش آید، راجع بآن نوشته ای داریم، این هم از برکت وجود شماست که خدا بما لطف کرده است، گاهی مطلب کوچکی پیش می آید که حکمش را حاضر نداریم و بیکدیگر نگاه میکنیم و چون نظیر آن موضوع را داریم آن را بهترین نظیرش قیاس میکنیم. فرمود: شما را با قیاس چکار؟! همانا پیشینیان شما که هلاک شدند بواسطه قیاس هلاک شدند، سپس فرمود: چون مطلبی برای شما پیش آمد که حکمش را میدانید بگوئید و چون آنچه را نمیدانید پیش آمد، این - با دست بلبهای خویش اشاره فرمود- (یعنی سکوت کنید یا حکمش را از دهان من جوئید) پس فرمود: خدا ابوحنیفه را لعنت کند که میگفت علی چنان گفت و من چنین گویم، اصحاب چنان گفتند و من چنین گویم، پس فرمود: در مجلسش بوده ای؟ گفتم: نه، ولی این سخن اوست، پس گفتم اصلحک الله آیا پیغمبر احتیاجات مردم زمان خویش را کامل آورد؟ فرمود: بلی و آنچه را هم تا قیامت محتاجند، گفتم: آیا چیزی هم از دست رفت؟ گفت نه، نزد اهلش محفوظ است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۳- سماعة بن مهران از امام موسی (علیه السلام) گوید: گفتم: اصلحک الله، ما گرد هم آئیم و در آنچه از اخبار و احکام مذهبی در دست داریم مذاکره می کنیم موضوعی پیش ما نیاید جز آنکه دستور در آن نزد ما نوشته شده است و این از نعمت وجود شما است که به ما عطا کرده است و سپس موضوع کوچکی پیش آید که پیش ما در باره آن چیزی نیست و به همدیگر نگاه کنیم و نزد ما حکم موضوعی که شبیه آن است موجود است و حکم آن را به احسن وجهه بر آن بسنجیم و قیاس کنیم؟ فرمود: شما را با قیاس چه کار است؟ همانا کسانی که پیش از شما بودند و هلاک شدند بوسیله قیاس بود، سپس فرمود: وقتی برای شما مسأله ای پیش آمد که می دانید حکم آن را بگوئید و اگر مسأله ای پیش آمد که نمی دانید، حکمش اینجا است (با دستش اشاره به دهانش کرد) سپس فرمود: خدا ابوحنیفه را لعنت کند، می گفت: علی (علیه السلام) چنین گفته است و من چنین گویم و صحابه چنین گفته اند و من چنین گفته ام، سپس فرمود: تو با او همنشین شدی؟ گفتم: نه ولی می دانم سخنش این است، و گفتم: اصلحک الله رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای مردم آورد بدان چه در زمان خود بدان اکتفا کنند؟ فرمود: آری و آنچه را هم تا قیامت محتاجند، گفتم: چیزی از آن از میان رفته؟ فرمود: نه در نزد اهلش محفوظ است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۳- سماعة بن مهران می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: اصلحک الله، ما دور هم جمع می شویم و در آنچه از اخبار و احکام مذهبی در دست داریم صحبت می کنیم و هر مسأله ای که پیش آید برایش نوشته ای داریم و این از نعمت وجود شماست که خداوند به ما عطا کرده است و گاهی موضوع کوچکی پیش می آید که ما درباره آن نوشته ای نیست و به یکدیگر نگاه می کنیم ولی نزد ما

حکم موضوعی است که شبیه آن است آیا می توانیم حکم آن را به احسن وجهه با آن بسنجیم و قیاس کنیم؟ فرمود: شما را با قیاس چه کار؟ همانا کسانی که پیش از شما بودند و هلاک شدند بخاطر قیاس بود، سپس فرمود: وقتی برای شما مسئله ای پیش آمد که حکم آن را می دانید حکم آنرا بگوئید و اگر مسئله ای که حکمش را نمی دانید حکمش اینجاست که (با دستش اشاره به دهانش کرد) سپس فرمود: خدا ابو حنیفه را لعنت کند، که می گفت: علی علیه السلام چنین گفته است و من چنین گویم و صحابه چنین گفته اند و من چنین گفته ام، سپس فرمود: تو با او همنشین شدی؟ گفتم: نه ولی می دانم سخنش این است، و گفتم: اصلحک الله آیا رسول خدا صلی الله علیه و اله برای مردم دستورات کامل را آورد که در زمان خود به آن اکتفا کنند؟

فرمود: آری و آنچه را هم تا قیامت محتاجند، گفتم: چیزی از آن از بین رفته؟ فرمود: نه در نزد اهلش محفوظ است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۴۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی بن عبید، عن یونس بن عبد الرحمن عن سماعة بن مهران». عبد الرحمن الحضرمی مولی عبد بن وابل بن حجر الحضرمی یکنی أبا ناشرة و قیل أبا محمد، روی عن ابی عبد الله و ابی الحسن علیهما السلام مات بالمدينة ثقة ثقة، و كان واقفياً «صه». و قال النجاشی: ذکر محمد بن الحسین رحمه الله: انه وجد فی بعض الکتب انه مات سنة خمس و اربعین و مائة فی حياة ابی عبد الله علیه السلام، و ذلك ان أبا عبد الله علیه السلام قال له: ان رجعت لم

ترجع إلينا، فاقام عنده فمات فى تلك السنة و كان عمره نحو ابن ستين سنة، و لست اعلم كيف هذه الحكاية؟ لان سماعة روى عن ابى الحسن و هذه الحكاية تتضمن انه مات فى حياة ابى عبد الله عليه السلام، له كتاب روى عنه عثمان بن عيسى. «عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال: قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فلا يرد علينا شىء الا و عندنا فيه شىء مسطر، و ذلك مما انعم الله به علينا بكم، ثم يرد علينا الشىء الصغير ليس عندنا فيه شىء فننظر بعضنا الى بعض و عندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه، فقال: و ما لكم و القياس، انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال: اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به و ان جاءكم ما لا تعلمون فها- و اهوى بيده الى فيه- ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال على و قلت انا و قالت الصحابة و قلت، ثم قال: أ كنت تجلس إليه؟ فقلت: لا، و لكن هذا كلامه، فقلت: اصلحك الله اتى رسول الله بما يكتفون به فى عهده؟ قال: نعم و ما يحتاجون إليه الى يوم القيامة، فقلت: فضع من ذلك شىء؟ فقال: لا هو عند اهله». قوله: اصلحك الله، دعاء له عليه السلام فى صلاح حاله فى امر دنياه و إمامته و ارشاده للخلق، و قوله: فلا يرد علينا شىء اى من الامور العظيمة و الاحكام الجليلة التى هى العمدة بدليل قوله: ثم يرد علينا الشىء الصغير. و قوله: الا و عندنا شىء مسطر، اى مكتوب فى الصحف عندنا، اى كلما سمعنا منكم كتبناه و ضبطناه، و يحتمل ان يكون المراد منه استثباته فى لوح الضمير و صحيفة خاطر. و قوله: ثم يرد علينا الشىء الصغير ليس عندنا فيه شىء، اى ليس عندنا فيه نص من القرآن و الحديث. و قوله: و عندنا ما يشبهه، اى ما يشبهه هذا الامر الذى عندنا فيه شىء من الكتاب و السنة، يعنى ان الامر الجامع بين الاصل الموجود الثابت بالنص و بين الذى ليس بثابت بنص هو الشباهة. و قوله: فنقيس على احسنه، اى على احسن ما عندنا من الامور و اشبهها بهذا الفرع، اى المقاس عليه اشبه الامور بهذا الامر المقيس الذى قسناه عليه. و قوله عليه السلام: و ما لكم و القياس، استفهام على سبيل الانكار، اى و ما الذى جمعكم و القياس و حملكم على فعل القياس؟ و قوله عليه السلام: انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس، يحتمل ان يكون اشارة الى ابلis فانه اول من قاس و انما هلك بسببه. و قوله اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به... الى آخره، اى اذا ورد عليكم شىء



مما تسألون عنه و تستفتون فيه فان علمتموه فقولوا به و افتوا كما علمتموه و ان لم تعلموه فاسألوا عنى لقوله تعالى:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

\*

(النحل-٤٣)، و الى هذا المعنى اشار بقوله: فيها، مهويا بيده الى فيه، و«ها» حرف تنبيه و اشارة، و المنبه بها المشار إليه قد يكون امرا ملفوظا كما تقول: ها انتم هؤلاء، و قد يكون امرا موجودا يشار إليه بنحو حركة او فعل عند التلفظ بحرف التنبيه كما فعله عليه السلام هاهنا حيث حرك يده الى فيه، يقال: اهوى بيده الى الشىء ليأخذه، اى مدها نحوه و أمالها إليه، و باقى الفاظ الحديث واضحة لا خفاء فيها.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٣١٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث عشر قوله عليه السلام: فيها هذه اللفظة اما أنها اسم فعل لخذ، يعنى عليه السلام ان جاءك ما لا تعلمونه فلا تحكم فيه بالقياس بل ارجع الى أخذه عن أفواه العلماء، و لذلك أومى بيده الشريفة الى فيه عليه السلام، أى خذ ذلك عن فى إمامك العالم، و هذا معنى قول الراوى أهوى بيده الى فيه. و أصحاب الحديث يروونها ساكنة الألف، فمن أئمة العلوم اللسانية من يقول الصواب مدها و فتحها، لان أصلها هاك فحذفت الكاف و عوض منها المد و الهمزة، يقال: هاء بالفتح يا رجل و هاء بالكسر يا امرأة و هاء يا رجلان أو امرأتان و هاؤم يا رجال و هاؤن يا نسوة، و منهم من يجيز فيها القصر و السكون على حذف العوض منها و تنزيلها منزلة هاء التى للتنبيه. و اما أنها حرف ها المقصورة التنبيهية، أو ها التى هى كناية عن شىء مجهول أى ها أنتم يجب عليكم الرجوع الى أفواه العلماء، أو

ها هذا الذى ورد عليكم أمر مجهول يجب أن يؤخذ علمه عن أفواه الرجال، وكذلك فى حديث أمير المؤمنين عليه السلام «ها ان هاهنا علما جما» وأوماً بيده الى صدره. فتكون كلمة تنبيه للمخاطب ينبه على ما يشار إليه من الكلام. و«أهوى بيده الى فيه» أى مدها نحوه، وأما فهى إليه كناية عن وجوب الاخذ عنه و اشارة الى لزوم الرجوع .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ١٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: مسطر. [ص ٥٧ ح ١٣] أقول: على صيغة المفعول من باب التفعيل، أى مكتوب. قال عليه السلام: الصغير. [ص ٥٧ ح ١٣] أقول: أى القليل الوقوع لا يعبأ به، ولا يسأل عنه إلا نادراً. قال عليه السلام: فينظر. [ص ٥٧ ح ١٣] أقول: أى يعجز عنه. قال عليه السلام: وما لكم. [ص ٥٧ ح ١٣] أقول: يقال: ما لك ولزيد؟ أى شىء تريد بمصاحبتك؟ ولم لا تتركه؟ قال عليه السلام: فيها. [ص ٥٧ ح ١٣] أقول: أى سكت، أى فاسكتوا، وأصل «ها» بالقصر والمد، والبناء على الكسر زجر للإبل . قال عليه السلام: وأهوى. [ص ٥٧ ح ١٣] أقول: أى وضع يده على فيه إيماءً بأنه زجر عن الكلام، وأمر بالسكوت. قال عليه السلام: تجلس إليه. [ص ٥٧ ح ١٣] أقول: عُدَى «بإلى» لتضمين معنى التوجه، أى تجلس معه متوجهاً إليه. والمراد أنه تجلس لتسمع ذلك ألبتة منه. قال عليه السلام: وما يحتاجون إليه. [ص ٥٧ ح ١٣] أقول: أى وبما يحتاجون، وهو معطوف على «ما يكتفون».

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ , ص ١٨٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی] :

شرح: روایت است از سماعة بن مهران از امام موسی کاظم علیه السلام گفت که: گفتم که: خوشحال داراد تو را الله تعالی، به درستی که ما شیعه امامیه، جمع می شویم یک جا، پس گفتگو می کنیم و به یاد هم می آوریم آنچه را که نزد ماست از جواب های مسائل که از شما شنیده ایم، پس وارد نمی شود بر ما مسئله ای، مگر آن که نزد ما در آن مسئله، جوابی هست نوشته در کتاب های حدیث ما؛ و آن از نعمتی است که الله تعالی داده آن را به ما به سبب شما. بعد از آن گفتگو، وارد می شود بر ما مسئله سهلی که نیست نزد ما در آن مسئله، جوابی که از شما صریح شنیده باشیم، پس نگاه می کند بعضی از ما سوی بعضی دیگر و عاجز می شویم در آن، و نزد ما از مسائلی که از شما شنیده ایم جواب آنها را، چیزی هست که مانند است به این مسئله سهل. پس قیاس می کنیم این مسئله سهل را بر موافق تر آنچه از شما شنیده ایم جواب آن را؟ پس امام گفت که: چه کار است شما شیعه امامیه را با قیاس و قیاس را با شما؟ جز این نیست که جهنمی شدند جمعی که جهنمی شدند پیش از شما از امتان پیغمبران سابق به قیاس که عمده طریق پیروان ظن است. این، اشارت است به گفته الله تعالی در سوره انعام، در جواب پیروان ظن در این آیت که: الله تعالی دانسته [است] خواهند گفت که: چون جمیع احکام الهی در محکومات قرآن، صریح نشده، پس علاجی نداریم به غیر این که پیروی ظن کنیم در بعض احکام الهی که:»

كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا»:

«چنین در پرده به دروغ نسبت دادند محکومات کتاب الهی و پیغمبران را آن مشرکان که پیش از ایشان بودند تا چشیدند عذاب ما را. بعد از آن، امام گفت که: چون از جمله احتمالات جواب به خاطر رسد شما را چیزی که می دانید آن را، پس گوید آن را و اگر به خاطر رسد شما را چیزی که نمی دانید آن را، پس فرا گیرید آن را، و اشارت کرد به دست خود، سوی دهن خود. مراد، این است که: جواب آن را از دهن من شنوید و بعد از آن گوید. بعد از آن، امام گفت که: لعنت کناد الله تعالی ابو حنیفه را، بود که می گفت که: گفت علی و من گفتم و گفتند اصحاب رسول علیه السلام و من گفتم. مرادش این است که: فکری چند که من در باب قیاس کرده ام، نه به خاطر علی رسیده و نه به

خاطر باقی اصحاب رسول، و فکر من بهتر از فکر ایشان است. بعد از آن، امام گفت مرا که: آیا می نشستی سوی ابو حنیفه؟ پس گفتم که: نه، و لیک می دانم که این، سخن اوست. اصل: قُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ النَّاسَ بِمَا يَكْتُمُونَ بِهِ فِي عَهْدِهِ؟ فَقَالَ: «نَعَمْ، وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». قُلْتُ: فَضَاعَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ؟ فَقَالَ: «لَا، هُوَ عِنْدَ أَهْلِهِ». . شرح: پس گفتم که: خوشحال دارد تو را الله تعالی، آیا داد رسول الله صلی الله علیه و آله مردمان را بیانی که اکتفا کنند به آن بیان در زمان خودش تا احتیاج به فکر به دید خود نداشته باشند؟ گفت که: آری، داد آن را و داد بیان هر چه را که احتیاج به هم رسانند ایشان سوی آن تا روز قیامت. پس گفتم که: آیا پس تلف شد از آن بیان، چیزی که کسی نداند؟ پس گفت که: نه؛ چه همگی آن بیان، نزد صاحبش است که امام زمان است از دوازده امام، و مردمان دیگر را حواله به پرسیدن او شده و نهی از عمل به دید خود شده.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۲۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (مستطر) من الاستطار. وفي بعض النسخ. «مسطر» من التسطير، یعنی فی کتب أحادیثنا. (فنقیس علی أحسنه) ای علی أوفق ما عندنا وأنسبه؛ لما یرد علینا من الأشياء الجزئیة التي لیست داخله تحت الأصول کلّیة ولا تحت منصوص العلة. (من هلك من قبلکم) ای من الفقهاء؛ لیستقیم الحصر. و«ها»: حرف تنبیہ، أو بمعنی هنا، أو هنا من أسماء الأفعال، ای فخذوا من هنا. والغرض الإشارة إلى انحصار مأخذ المسائل الدینیة فی قول الحجّة المعصوم. وقال بعض المعاصرين: الظاهر هنا مكان «ها» «ثم» قال: یعنی أشار بوضع اليد علی الفم إلى السکوت مطابقاً لما مرّ من قوله علیه السلام: «أن تقولوا ما لا تعلمون وتكفوا عما لا تعلمون». وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالی: «ما عندنا» ای من المسائل وأجوبتها. و«المسطر» علی اسم المفعول من التفعیل، ای مكتوب فی كتبنا

المضبوطة فيها ما سمعنا عنكم. «الشيء الصغير» أى السهل الحقيق من الأمور التى لا يلزم من الخطأ فى حكمها ضرر بين فى الدنيا والآخرة. «إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس» أى بالذى هو علة الأسباب للمتبعين لظنهم فى الأحكام. «فها» أى فخذوا من أفواهنا. وقال الفاضل الاسترأبى رحمه الله: «وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة» هذا الحديث ينبغى ذكره فى الباب الآتى أيضاً. وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «ها» اسم فعل بمعنى «خذ». ويحتمل أن يكون «فها» للمفرد، ويحتمل أن يكون «فهاؤا» للجمع. «وأهوى بيده إلى فيه» على الأول ك«هوى بيده» على الثانى للحال، بتقدير «قد» والباء فى «بيده» للتعدية، أى مدّ ورفع يده مشيراً إلى فيه. يقال: هوت يدي له وأهوت: إذا امتدّت وارتفعت. والمعنى: إذا جاءكم ما لا تعلمون فخذوا من أفواهنا. «نعم، وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة» [أى نعم، أتى بما يكتفون به فى عهده، وبما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة] من الأحكام الشرعية. تصديق ذلك قوله عزّ وجلّ:

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي»

، وقوله تعالى:

«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»

، فهو سبحانه لما أكمل الدين بين لنبىه صلى الله عليه وآله جميع الأحكام الشرعية، وأنزلها إليه؛ ولما أمره بتبليغ ما أنزل إليه، بلّغ بنفسه ما أمكن تبليغه إلى من أمكن تبليغه، وحمل بعضاً ليبلغ إلى آخرين، فلم يبق حكم من أحكام الله إلا وقد أتى به رسول الله صلى الله عليه وآله أمته. «هو عند أهله» أى عند من حمّله رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك، وهو أهل للتحمّل والتبليغ، وأهل ما حمّل يعنى أمير المؤمنين وأوصياؤه عليهم السلام. تصديق ذلك قوله صلى الله عليه وآله: «إنى تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتى»، وقوله صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعلى بابها» .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

موثق. قوله عليه السلام فيها: الظاهر أنه إشارة إلى السكوت، وها حرف تنبيه، وقيل: هو اسم فعل بمعنى خذ، ويحتمل أن يكون فيها للمفرد، ويحتمل أن يكون فهاؤا للجمع وقوله: وأهوى على الأول كهوى على الثانى للحال بتقدير قد والباء فى بيده للتعدية، والمعنى إذا جاءكم ما لا تعلمون فخذوا من أفواهنا، والأول أظهر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٩٦

\*\*\*\*\*

## ١٤- الحديث

١٧٤ / ١٤ . عَنْهُ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ أَبَانَ، عَنْ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «ضَلَّ (٩) عِلْمُ ابْنِ شُبْرُمَةَ عِنْدَ الْجَامِعَةِ - إِمْلَاءَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَخَطَّ عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِيَدِهِ - إِنَّ الْجَامِعَةَ لَمْ تَدْعُ لِأَحَدٍ كَلَامًا، فِيهَا عِلْمُ الْحَلَالِ

ص: ١٤٥

---

١-١ . فى الوسائل : «وإذا».

٢-٢ . «ها» : حرف تنبيه للمخاطب؛ أو اسم فعل بمعنى خذ مخففة هاء . وأصل «هاء» : «هاك» بمعنى خذ، فحذفت الكاف وعوضت عنها الهمزة والمد؛ أو هو كناية عن شىء مجهول . احتمل المجلسى كونها : فهاؤوا . أنظر مرآة العقول ، ج ١، ص ١٩٧ .

٣-٣ . فى الوسائل : «وأوماً» . و«أهوى بيده إلى فيه» حال عن فاعل «قال» ، بتقدير «قد» . والمعنى : مدّ يده إلى فيه وأمالها إليه . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٣١٧؛ النهاية ، ج ٥ ، ص ٢٨٥ (هوا).

٤-٤ . فى «ف» : «على أبى حنيفة».

٥-٥ . فى «ألف ، ف ، و» والوسائل : - «أنا».

٦-٦ . فى «ب ، بح» : «أنا».

٧-٧ . هكذا فى «ب ، ف ، و ، بح ، بر» . وفى سائر النسخ والمطبوع : «قال».

٨-٨ . بصائر الدرجات ، ص ٣٠٢ ، ح ٤؛ والاختصاص ، ص ٢٨٢ ، بسند آخر . الأصول الستة عشر ، ص ٢٩٢ ، ح ٤٣٧ ؛ بسند آخر عن أبى عبد الله عليه السلام ، وفى كلّها مع اختلاف الوافى ، ج ١ ، ص ٢٥٢ ، ح ١٩١؛ وفى الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٣٨ ، ح ٣٣١٥٣ ، من قوله : «فقال ومالككم وللقياس».

٩-٩ . «ضللّ» : من الضلال ، بمعنى الخفاء والغيوبة حتّى لا يرى ، أو بمعنى الضياع والهلاك والبطلان والفساد والاضمحلال ، أو بمعنى مقابل للهدى والرّشاد . وقال الفيض : «أى ضاع وبطل واضمحلّ علمه فى جنب كتاب الجامعة الذى لم يدع لأحد كلاماً ؛ إذ ليس من شىء إلاّ وهو مثبت فيه » . أنظر : الوافى ، ج ١ ، ص ٢٥٥ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٩٧؛ الصحاح ، ج ٥ ، ص ١٧٤٨ (ضلل).

وَالْحَرَامِ، إِنَّ (١) أَصْحَابَ الْقِيَاسِ طَلَبُوا الْعِلْمَ بِالْقِيَاسِ، فَلَمْ يَزِدُوا مِنَ الْحَقِّ إِلَّا بُعْدًا؛ إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْقِيَاسِ (٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :

امام صادق علیه السلام فرمود: دانش ابن شبرمه در برابر جامعه که باملاء پیغمبر و دستخط علی (علیه السلام) است گمشده و نابود است، جامعه برای کسی جای سخن نگذاشته، در آنست علم حلال و حرام، همانا اصحاب قیاس عمل را بوسیله قیاس جستند لذا از راه حق دورتر شدند. همانا دین خدا با قیاس درست نمیشود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۴- ابان گوید: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: علم ابن شبرمه در برابر جامعه (احکام) که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) املاء کرده و علی (علیه السلام) به دست خود نوشته گم است و هیچ است، جامعه برای کسی جای سخنی نگذاشته، همه علم حلال و حرام در آن درج است، اهل قیاس علم را از قیاس جستند و جز دوری از حق نیفزودند، به دین خدا با قیاس نتوان رسید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۴- ابان گوید: شنیدم امام صادق علیه السلام می فرمود: علم ابن شبرمه در برابر جامعه (احکام) که رسول خدا صلی الله علیه و اله املاء کرده و علی علیه السلام به دست خود نوشته گم است و هیچ است، جامعه برای کسی جای سخنی نگذاشته، همه علم حلال و حرام در آن آمده است، اهل قیاس علم را از قیاس جستجو می کردند لذا از راه حق دور شدند همانا دین الهی به قیاس درست شدنی نیست.



ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۴۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«عنه عن محمد عن يونس عن ابان عن ابى شيبة». الفزارى من اصحاب الصادق عليه السلام  
«قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ضل علم ابن شبرمة عند الجامعة املاء رسول الله صلى  
الله عليه وآله و خط على عليه السلام بيده، ان الجامعة لم تدع لاحد كلاما، فيها علم الحلال و  
الحرام، ان اصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزدادوا من الحق الا بعدا و ان دين الله لا يصاب  
بالقياس». قوله: ضل علم ابن شبرمة، اى ضاع و هلك، يقال: قد تضل البراءة عنه، اى يضل المكتوب، و  
ابن شبرمة الضبى الكوفى كان قاضيا على سواد الكوفة لابي جعفر و لعله يعمل بالقياس، اى هلك و  
بطل علمه و اضمحل فى جنب كتاب الجامعة. ثم وصف ذلك الكتاب باوصاف ثلاثة: الاول انه  
املاء رسول الله صلى الله عليه وآله، و الثانى انه كتابة على عليه السلام و خطه، الثالث انه مشتمل  
على جميع الاحكام الشرعية الفرعية و فيها علم الحلال و الحرام الذى وقع او سيقع الى يوم القيامة  
فلم يدع لاحد كلاما الا و يكون مثبتا فيه، و سيجىء فى الاحاديث الآتية ذكر كتابى الجعفر و الجامعة.  
و ما روى ابو بصير عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال: عندنا الجامعة قال: قلت: جعلت فداك و ما  
الجامعة؟ قال: صحيفة طولها سبعون ذراعا بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله و املائه من فلق فيه  
و خط على يمينه، فيها كل حلال و حرام و كل شىء يحتاج إليه حتى الارش فى الخدش، و باقى  
الفاظ الحديث قد مر بيانه.

شرح أصول الكافى ؛ ج ۲ ، ص ۳۱۱

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال عليه السلام: ضلّ علم. [ص ۵۷ ح ۱۴] أقول: أي ضلّ علمه بالنظر إلى العلم الذي بالجفر الجامع، وهو علم الأئمة عليهم السلام.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۱۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: عبد الله بن شبرمه (به ضمّ شین بانقطه و سکون باء یک نقطه و ضمّ راء بی نقطه و تخفیف میم) فقیه و قاضی مخالفان در کوفه بوده و در قیاس، دستی داشته، چنانچه می آید در «کتاب الوصایا» در حدیث اول «بَابُ مَنْ أَعْتَقَ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ» که باب هجدهم است که در مسئله ای با ابن ابی لیلی گفتگو کرده و بر ابن ابی لیلی غالب شده به سبب قیاس. جامعه: کتابی است که در آن صریح شده معنی های آیات متشابهات که در احکام الهی است و نزد امام زمان از دوازده امام می بوده و هست و بیان می شود در «کتاب الحجّة» در احادیث باب چهلم که «بَابُ فِيهِ ذِكْرُ الصَّحِيفَةِ وَ الْجَفْرِ وَ الْجَامِعَةِ وَ مُصْحَفِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ» است. الإِمْلاء: گفتن سخنی برای نوشتن آن. یعنی: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام می گفت که: گمراه شده است دانش ابن شبرمه، نزد کتاب جامعه که املاي رسول الله صلى الله عليه و آله است و خطّ امير المؤمنين عليه السلام است؛ چه به درستی که جامعه، نگذاشته برای کسی، راه سخنی که گوید که چاره نیست به غیر قیاس و پیروی ظن، به خیال این که احکام الهی، همگی در محکّمات قرآن، صریح نشده و از پیغمبر، متواتر نیست. و اگر کسی گوید که: «من می دانم دعوی پیغمبری کرده»، آن، کفر است بعد از پیغمبر ما؛ چه در جامعه دانش همگی حلال و حرام هست و احتیاج به قیاس و پیروی ظن و پیغمبری تازه

نیست. به درستی که صاحبان قیاس، جستند دانش مسائل دین را به قیاس که در آن، پیروی ظن است. پس زیاد نشدند نسبت به حق، مگر به اعتبار دوری. به درستی که دین اسلام که الله تعالی قرار داده در میان خلایق، دریافته نمی شود به قیاس؛ چه قیاس، پیروی ظن است و آن، شرک است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۲۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «عبدالله بن شُبْرُمَة» كجربزة: كان من رؤساء أصحاب القياس من فقهاء العامة، وكان قاضياً بالكوفة. وسيجيء بيان (الجامعة) في كتاب الحجة إن شاء الله تعالى. «ضلل علمه» ضاع واضمحل. (إنّ دين الله لا يصاب بالقياس)؛ لانحصار علمه في أخبار الحجة المعصوم العاقل عن الله؛ لانحصار الأعلمية فيه تبارك وتعالى. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: «إنّ الجامعة لم يدع لأحد كلاماً» يعني ليعجز في حكم مسألة، فيقول: ليس بدّ هنا من القياس واتباع الظن؛ فإنّ الجامعة فيها تأويل جميع متشابهات القرآن. «إنّ دين الله لا يصاب بالقياس»؛ لأنّ القياس اتباع الظنّ، وهو شرك بالله سبحانه. وقال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله: «إنّ الجامعة لم يدع لأحد كلاماً» من جملة تصريحاتهم عليهم السلام بأنّه لم يخلوا واقعة عن حكم الله تعالى، وبأنّ كلّ أحكامه محفوظ عند أهلها. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «ضللّ علم ابن شبرمة عند الجامعة» المراد بالعلم إمّا المأخوذ من مأخذه من المسائل، وإمّا ما يظنّ ويراه بأيّ طريق كان، سواء كان مأخوذاً من المآخذ الشرعيّة، أو من الرأى والقياس. و«الضلال» إمّا بمعنى الخفاء والغيوبة حتّى لا يُرى، أو بمعنى الضياع والهلاك والفساد، أو مقابل الهدى. فإنّ حُمل العلم على الأوّل ناسبه الأوّل من معانى الضلال؛ لأنّه من قلّته بالنسبة إلى ما في الجامعة من جميع المسائل ممّا لا يُرى. وإنّ حُمل على الثانی ويشتمل جميع ظنونه وآرائه، ناسبه أحد الأخيرين من معانى الضلال، فإنّه ضائع هالك عندما أتى به رسول الله صلى الله عليه وآله لمخالفته له. وضلّ هذا العلم، أى ظهر ضلاله وخروجه عن طريقه المستقيم عندما يثبت

من رسول الله صلى الله عليه و آله وهو منهاج الهدى لمخالفته إيّاه. «إنّ دين الله لا يصاب بالقياس» لأنّه إذا كان في كلّ مسألة حكماً خاصّاً صادراً من الشارع، فقلّما يطابقه ما يقاس ويقال فيه بالرأى والتخمين، والأحكام الشرعيّة أكثرها لا يطابق القياس، والعلل فيها غير منتظمة، فقلّما يفارق النظر فيها عن الالتباس .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٥٥٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

مجهول. قوله عليه السلام ضل علم ابن شبرمة: قيل: المراد بالعلم أما المأخوذ من مأخذه من المسائل، و أما ما يظن و يراه بأى طريق كان سواء كان مأخوذاً من المأخذ الشرعية أو من الرأى و القياس و الضلال إما بمعنى الخفاء و الغيبوبة حتى لا يرى، أو بمعنى الضياع و الهلاك و الفساد، أو مقابل الهدى، فإن حمل العلم على الأول ناسبه الأول من معانى الضلال، لأنه من قلته بالنسبة إلى ما فى الجامعة من جميع المسائل مما لا يرى و لا يكون له قدر بالنسبة إليه و فى جنبه، و إن حمل العلم على الثانى و يشمل جميع ظنونه و آرائه ناسبه أحد الأخيرين من معانى الضلال، فإنه ضائع هالك عند ما أتى به رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لمخالفته له، و ضل هذا العلم أى ظهر ضلاله و خروجه عن الطريقة المستقيمة عند ما ثبت من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و هو منهاج الهدى لمخالفته إيّاه.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ١٩٧

\*\*\*\*\*

١٥- الحديث

۱۷۵ / ۱۵ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ السُّنَّةَ لَا تُقَاسُ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَرْأَةَ (۳) تُقْضَى صَوْمُهَا وَلَا تُقْضَى صَلَاتُهَا؟ يَا أَبَانَ، إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ (۴) الدِّينِ» (۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حضرت صادق علیه السلام بابان بن تغلب فرمود: احکام اسلامی را نتوان قیاس کرد، نمی بینی که زن حائض روزه اش را قضا کند و نمازش را قضا نکند ای ابان احکام اسلامی اگر قیاس شود دین از میان برود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۵- ابان بن تغلب از امام صادق (علیه السلام) شنید که فرمود: سنت اسلام را نتوان قیاس کرد، ندانی که زن باید روزه خود را (که در حیض ماه رمضان افطار کرده) قضا کند و نمازی که (در حال حیض نمی خواند) قضا نکند، ای ابان اگر سنت قیاس شود، دین از میان می رود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۵- ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام نقل می کند که حضرت فرمود: احکام اسلام را نمی توان قیاس کرد، نمی دانی که زن حائض روزه خود را قضا می کند ولی نمازش را قضا نمی کند، ای ابان اگر احکام اسلامی با قیاس بدست آید دین از بین می رود.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

محققه محقا بطله و محاه، و المحق النقصان و ذهاب البركة، و قيل: ان يذهب الشيء كله حتى لا يرى منه اثر، و منه قوله تعالى:

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا

(البقرة-۲۷۶)، ای استأصله، افاد عليه السلام ان السنة لا تقاس، ای الاحكام الشرعية لا تعلم بالقياس، و نبه عليه السلام بان القياس لو كان صحيحا في باب السنة و الشريعة لاقتضى ان تقضى المرأة صلاتها كما تقضى صومها، فان العقول البشرية لا تجد الفرق بينهما في وجوب القضاء و عدمه. ثم افاد ان السنة اذا قيست اي استعمل فيها القياس لادى ذلك الى انمحاق نور الدين و استئصال بناء الشريعة، لان كل احد يرى بعقله او بهواه مناسبة و شبهها بين الشيء و ما يقيس عليه

فيحكم عليه بحكمه، وهكذا يحكم على كل شيء باحكام شيء آخر فيبطل الدين بالكلية، اذ ما من شيء من الممكنات الا وبينه وبين شيء آخر مجانسة او مشاركة في كم او كيف او نسبة، فاذا قيس بعض منها الى بعض في الاحكام الشرعية صار الحلال حراما و الحرام حلالا لم يبق شيء من الدين.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٣١٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: إنَّ السنَّة لا تقاس. [ص ٥٧ ح ١٥] أقول: يعنى أنَّ السنَّة علم أنَّ فيها ضمَّ المختلفات وتفریق المتشابهات كما فى هذا المثال.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٩٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: نزدیک به این می آید در «کتاب الدیات» در حدیث ششم «بَابُ الرَّجُلِ يَقْتُلُ الْمَرْأَةَ» تا آخر که باب بیستم است و آن جا مذکور می شود قیاسی که ابان بن تغلب کرده و باعث این سخن امام شده. یعنی: روایت است از ابان بن تغلب از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: به درستی که راه و روشی که الله تعالی قرار داده برای خلاق، جایز نیست که حکم کرده شود در آن به قیاس؛ آیا نمی بینی که زن حیض، قضا می کند روزه اش را و قضا نمی کند نمازش را، با آن که نماز، بزرگ تر از روزه است؟ ای ابان! به درستی که راه و روش الهی، چون قیاس در آن کرده شود، برطرف کرده می شود اسلام. حاصل، این که: ظنی که از قیاس به هم می رسد، ظنی است بسیار ضعیف؛ چه در شریعت، بسیار واقع شده که دو مانند از هم جدا باشند در حکم، مثل نماز و روزه حیض؛ و اگر

ظن، قوی می بود نیز پیروی آن، منافات می داشت با حقیقت اسلام، چنانچه محکمت قرآن دلالت می کند و گذشت در حدیث دهم. بدان که مذهب زیدیه این است که: حیض، قضای نماز نیز می کند و ابطال آن می آید در «کِتَابُ الْحَيْضِ» در حدیث چهارم «بَابُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمِ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ» و در آن جا نکته ای مذکور می شود در فرق میان قضای نماز و قضای روزه، به بیان اشکال اول و نفی اشکال دوم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۲۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «محقه» كمنع: أبطله وأذهبه، كأمحقه فامتحق: صار ممحوقاً حتى لا يرى منه أثر، وذلك لتفاوت مراتب الآراء والظنون والأفكار الموجب للاختلاف، وما من شيء إلا بينه وبين شيء آخر مجانسة أو مشاركة أو مناسبة في كمّ، أو كيف، أو نسبة، أو غير ذلك. ولكلّ أحد أن يرى بفكره مناسبة أو مشاركة أو موافقة بين شيء وما أراد أن يقيسه، فلا محالة ينجرّ إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال حتى لم يبق شيء من السنّة بحاله. قال برهان الفضلاء: سيجيء قريب من هذا الحديث في كتاب الديات باب الرجل يقتل المرأة، ويذكر في السادس فيه: أن أبان بن تغلب بقياسه في أمر صار باعثاً لصدور مثل الكلام عن الإمام عليه السلام. «ولا تقضى صلاتها» مع أنّها أعظم من الصوم. وذهبت الزيدية إلى أنّ الحائض تقضى الصلاة أيضاً. وسيجيء إبطاله في كتاب الحيض في الرابع من باب الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة، ويذكر هناك نكتة في الفرق بين القضائين ببيان صعوبة قضاء الصلاة بالنسبة إلى قضاء الصوم. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: إنّ السنّة لا تقاس؛ أي لا يوصل إليها ولا تعرف بالقياس؛ لما فيها من ضمّ المختلفات في الصفات الظاهرة، وتفريق المشاركات في الأحوال الواضحة كما في قضاء صوم الحائض، وعدم قضاء صلاتها. «إنّ السنّة إذا



قيست» وأثبتت بالقياس «محق» أى محى وأبطل الدين بإدخال ما ليس منه فيه، وإخراج ما يكون منه عنه، والإكثار منها يلزم العمل بالقياس. أعاذنا الله من إطاعة إبليس، والدخول فى التباس .

الهدايا لشعبة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول كالصحيح. قوله عليه السلام إن السنة لا تقاس: أى لا تعرف بالقياس لما فيها من ضم المختلفات فى الصفات الظاهرة و تفريق المتشابهات فى الأحكام الواضحة، كما فى قضاء صوم الحائض وعدم قضاء صلاتها مع أن مقتضى عقول أكثر الخلق إما اشتراكهما فيه أو اختصاص الصلاة به، و الحاصل أن ما يقع فيه الخطأ غالبا لا يصلح أن يكون مدركا للأحكام الشرعية. قوله: محق الدين: على بناء المجهول أى محى، و أبطل الدين شيئا فشيئا بإدخال ما ليس فيه و إخراج ما يكون منه عنه حتى يودى إكثار ذلك إلى تركه بالكلية.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ١٩٨

\*\*\*\*\*

## ١٦- الحديث

١٦ / ١٧٦ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْقِيَّاسِ، فَقَالَ: «مَا (٦) لَكُمْ وَالْقِيَّاسَ (٧)؟ إِنَّ اللَّهَ لَا يُسْأَلُ كَيْفَ أَحَلَّ وَكَيْفَ حَرَّمَ» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

عثمان بن عیسی گوید از حضرت موسی بن جعفر راجع بقیاس پرسیدم. فرمود: شما را با قیاس چکار؟! از خدا پرسش نشود چگونه حلال و چگونه حرام کرده است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۶- عثمان بن عیسی گوید: از ابو الحسن موسی (علیه السلام) قیاس را پرسیدم، فرمود: شما را به قیاس چه کار است؟ از خدا پرسش نشود چگونه چیزی را حلال کرده و چطور و به چه علت حرام کرده؟.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱۶- عثمان بن عیسی می گوید: از موسی بن جعفر علیهما السلام راجع به قیاس پرسیدم فرمود:

شما را با قیاس چه کار؟

از خدا سؤال نشود چگونه چیزی را حلال و به چه علت حرام کرده است؟

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

یعنی ان اللہ تعالیٰ قد احل لعباده اشياء و حرم عليهم اشياء حسب ما يراها بمقتضى علمه و عنايته مصلحة لهم، و العقول البشرية قبل ان تكتحل بنور الولاية و المعرفة عاجزة عن البلوغ الى درك اللمية و معرفة الكيفية فيما احل او حرم، فليس لهم الا السمع و الطاعة و الانقياد و التسليم دون السؤال عن كيفية احلال ما احل الله او تحريم ما حرم، كما ليس لاحد ان يسأله تعالى عما يفعل لقوله تعالى:

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ

(الأنبياء-۲۳). فظهر ان القياس فى احكام الله تعالى باطل كما فى افعاله، و ليس يلزم من ذلك ان لا داعى و لا مرجح فى الاحكام و الافعال كما زعمه الاشاعرة و من يحذو حذوهم من المتكلمين، بل ما من ممكن فعلا كان او قولاً او حكماً إلا و له غاية و حكمة، نعم! الفعل المطلق او الذى لا واسطة بينه و بين الفاعل الاول الحق لا غاية له غير ذاته تعالى لا انه لا غاية له اصلاً، فذاته تعالى كما انه مبدأ كل شىء مجعول فكذلك غاية كل شىء مصنوع.

شرح أصول الكافي ؛ ج ۲ ، ص ۳۱۳

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لا يسأل كيف أحلّ. [ص ٥٧ ح ١٦] أقول: «لا يُسأل» على صيغة المجهول، فيه دلالة على أنّ سرّ الأحكام الشرعيّة وكيفيّة حلّها وحرمتها لا يستقلّ العقل أن يحكم بها، فلا يصحّ وقتئذٍ الحكم بذلك بالقياس؛ لأنّه لا يفيد ظناً فضلاً عن العلم.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٩٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: نفى مسئول بودن الله تعالى این جا، کنایت از این است که علم بر قضا و قدر الهی در احکام شرعیّه از طاقت غیر او بیرون است؛ و اشارت است به این که طریق علم ما به مشکلات، منحصر است در سؤال. و همچنین است سایر افعال الهی، چنانچه گفته در سوره انبیا که: «

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» .

«و از این جا ظاهر می شود که آنچه در احادیث علل الشرائع منقول است، نمی است از دریایی و از قبیل نکته بعد از وقوع است. یعنی: پرسیدم امام موسی کاظم علیه السلام را از قیاس که: آیا جایز است یا نه؟ پس گفت که: چه کار است شما شیعه امامیه را با قیاس و قیاس را با شما؟ به درستی که الله تعالى پرسیده نمی شود که چگونه حلال کرد آنچه را که حلال است و چگونه حرام کرد آنچه را که حرام است. حاصل، این که: کسی غیر الله تعالى نمی تواند دانست که سرّ حلال کردن حلال و حرام کردن حرام، فلان چیز است و غیر آن دخلی ندارد تا بر آن، قیاس کند و ظن، کافی نیست.

صافی در شرح کافى؛ ج ١، ص ٤٢٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: ناظر إلى قوله تعالى في سورة الأنبياء:

«لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ»

، وتبنيه على أن العلم الذي لا اختلاف فيه إنما هو علم الله، فالحكم إنما هو حكم الله، والعالم به إنما هو الحجة المعصوم العاقل عنه تعالى، وبه يمتاز ما هو الحق من الدين من أديان البضع والسبعين. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: نفى مسؤوليته تعالى هنا كناية عن أن العلم بسرّ قضائه وقدره في أحكام شرعه خارج من طاقة غيره، وإشارة إلى أن طريق علمنا بالمشكلات منحصر في السؤال، وكذلك العلم بسائر أفعال الله، كما قال في سورة الأنبياء:

«لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ»

، ويظهر من هنا أن المنقول في الأحاديث من علل الشرائع كقطرة من بحار، ومن قبيل النكتة بعد الوقوع. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إنّ الله لا يسأل كيف أحلّ وكيف حرّم» أى لا يأتي فى التحليل والتحرير بما يوافق مدارك عامة العباد من المصالح والحكم حتى لو سئل عنه أجاب بما هو مرغوب مداركهم ومستحسن طباعهم، بل فى أحكامه حكّم ومصالح لا يصل إليها أفهام أكثر الناس من العوامّ والخواصّ .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٥٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

موثق. قوله عليه السلام لا يسأل: أى لم يبين لنا علل كل الأحكام وليس لنا أن نسأله عنها حتى يتبين لنا فكيف يتأتى حقيقة القياس مع خفاء العلة، وقيل: أى لا يأتي فى التحليل والتحرير بما يوافق

مدارك عامة العباد من المصالح و الحكم، حتى لو سئل عنه أجاب بما هو مرغوب مداركهم و مستحسن طباعهم بل فى أحكامه حكم و مصالح لا يصل إليها أفهام أكثر الناس.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٩٨

\*\*\*\*\*

## ١٧- الحديث

١٧٧ / ١٧. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ، قَالَ:

٥٨ / ١

حَدَّثَنِي جَعْفَرٌ، عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلْقِيَاسِ، لَمْ يَزَلْ

ص: ١٤٦

- 
- ١-١. فى «ب» وحاشية «بف» وشرح صدر المتألهين: «وإن».
  - ٢-٢. بصائر الدرجات، ص ١٤٦، ح ٢٣؛ وص ١٤٩، ح ١٦، بسنده عن أبان، مع اختلاف يسير الوافى، ج ١، ص ٢٥٤، ح ١٩٥.
  - ٣-٣. هكذا فى النسخ والمصادر. وفى المطبوع: «امرأة».
  - ٤-٤. «مُحِقٌّ»: أى أبطل ومُحَى، من المحق بمعنى الإبطال؛ أو «مَحَقَّ» من المَحَقَّ بمعنى النقصان وذهاب البركة، أو ذهاب الشيء كله حتى لا يرى منه أثر. أنظر: شرح صدر المتألهين، ص ١٩٦؛ شرح المازندراني، ج ٢، ص ٣٢١؛ لسان العرب، ج ١٠، ص ٣٣٨ (محق).
  - ٥-٥. المحاسن، ص ٢١٤، كتاب مصابيح الظلم، ح ٩٧، بسنده عن صفوان بن يحيى، مع زيادة فى أوله. راجع: الكافى، كتاب الديات، باب الرجل يقتل المرأة والمرأة تقتل الرجل...، ح ١٤٢٠٦؛

والفقيه ، ج ٤ ، ص ١١٨ ، ح ٥٢٣٩ الوافی ، ج ١ ، ص ٢٥٣ ، ح ١٩٣ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٤١ ، ح ٣٣١٦٠ .

٦-٦ . فی الوسائل : «وما» .

٧-٧ . فی «ألف ، ج ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» وحاشیة «ض» والوافی والوسائل والمحاسن : «وللقیاس» .

٨-٨ . المحاسن ، ص ٢١٤ ، کتاب مصابیح الظلم ، ح ٩٤ ، بسنده عن عثمان بن عیسی الوافی ، ج ١ ، ص ٢٥٤ ، ح ١٩٤ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٤٢ ، ح ٣٣١٦٥ .

دَهْرُهُ فِي التِّبَاسِ، وَمَنْ دَانَ اللَّهَ بِالرَّأْيِ، لَمْ يَزَلْ دَهْرُهُ فِي اِرْتِمَاسٍ (١) .

قَالَ: وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِرَأْيِهِ، فَقَدْ دَانَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ، وَمَنْ دَانَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ، فَقَدْ ضَادَّ اللَّهَ؛ حَيْثُ أَحَلَّ وَحَرَّمَ فِيمَا لَا يَعْلَمُ» (٢) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مسعدة گوید امام صادق از پدرش علیهما السلام خبر داد که علی صلوات الله علیه فرموده است: هر که خود را بر کرسی قیاس نشاند همیشه عمرش در اشتباه است و کسی که برای خود خداپرستی کند همیشه عمر در باطل فرو رفته است. و امام باقر (علیه السلام) فرمود: کسی که برای خویش بمردم فتوی دهد ندانسته خداپرستی کرده است و آنکه ندانسته خداپرستی کند مخالفت خدا نموده چون که آنچه را ندانسته حلال و حرام کرده است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١ ، ص ٧٥

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۷- علی (علیه السلام) فرمود: هر که خود را به رأی و قیاس واداشت، همیشه عمرش در اشتباه است، و هر که به رأی و اجتهاد برای خدا دینداری کند همیشه عمرش در لجن غوطه ور است، امام باقر (علیه السلام) فرمود: هر که به رأی خود به مردم فتوی دهد ندانسته خدا را دینداری کرده و هر که ندانسته خدا را دینداری کند با خدا ضدیت کرده برای آنکه آنچه را نمی داند حلال و حرام کرده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۷- علی علیه السلام فرمود: هرکس به سراغ رأی و قیاس برود عمرش تباه است، و هرکس به رأی و اجتهاد برای خدا دینداری کند همیشه عمرش در باطل فرورفته است.

امام باقر علیه السلام فرمود:

هرکس با رأی خود برای مردم فتوی دهد ندانسته خدا را پرستش کرده است و هرکس ندانسته خدا را پرستش کند با خدا مخالفت کرده زیرا ندانسته چیزی را حلال و حرام کرده است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۴۵

\*\*\*\*\*

شرح



[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن هارون بن مسلم». بن سعدان الاصل كوفى تحول الى البصرة ثم تحول الى بغداد و مات بها، من اصحاب العسكرى عليه السلام و الكاتب السر من- رأى كان ينزلها، و اصله الانبار و يكنى أبا القاسم، ثقة وجه و كان له مذهب فى الجبر و التشبيه لقى أبا محمد و أبا الحسن عليهما السلام. «عن مسعدة بن صدقة قال: حدثنى جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام قال: من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره فى التباس، و من دان الله بالرأى لم يزل دهره فى ارتماس، قال: و قال ابو جعفر عليه السلام: من افتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، و من دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث احل و حرم فيما لا يعلم». نصب الشىء اقامته و رفعه، و الدهر هو الزمان كله او الزمان الطويل و المراد هاهنا مدة عمر الانسان، و الارتماس فى الماء و نحوه كالانغماس، و منه انه كره للصائم ان يرتمس، و قيل: الارتماس ان لا يطيل اللبث فى الماء و الاغتماس ان يطيل اللبث فيه، و منه ما روى عن الشعبي: يكتحل الصائم و يرتمس و لا يغتمس. يعنى ان من اقام نفسه لان يحكم بالقياس كان جميع عمره فى التباس، لما علمت ان القياس لا يفيد علما فمن افتى بالقياس كان يلتبس عليه كل حكم استخرجه بالقياس بما هو يخالفه او يضاده، ثم من دان الله بالرأى، اى عمل بما ادى إليه الرأى و القياس كان تمام عمره فى ارتماس فى الهوى و انغماس فى الشهوات، فالاول و هو الالتباس بين الحق و الباطل، حاله بحسب العلم، و الثانى و هو الارتماس فى بحر الظلمات و الانغماس فى مهوى الشهوات و التباعد عن الحق و دار الحياة، حاله بحسب العمل به. و اما قول ابى جعفر عليه السلام فهو قياس مركب من موجبتين كليتين على هيئة الضرب الاول من الشكل [الاول] ينتج موجبة كلية هى مفاد قولنا: كل من افتى الناس برأيه فقد ضاد الله، فاذا جعل هذا القول صغرى و ضم إليه قولنا: و كل من ضاد الله كافر ملعون، ينتج: كل من افتى الناس برأيه فهو كافر ملعون. اما بيان صغرى القياس الاول و هى قوله عليه السلام: من افتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، لما علمت مرارا ان القياس ليس مما يفيد علما و لا ظنا قويا فمن دان به دان الله بما لا يعلم.

و اما بیان کبراه و هى قوله عليه السلام: و من دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله، فهو ما اشار عليه السلام بقوله: حيث احل و حرم فيما لا يعلم، يعنى ان من دان بما لا يعلم لم يدن بدين الله بل دان بهوى نفسه، لانه احل اشياء و حرم اشياء و لا يعلم ان حلاله حلال احله الله و لا ان حرامه حرام حرمه الله، فاذا دان به فلا شك انه اتبع هوى نفسه و لم يتبع امر الله و رسوله، و كل من لم يتبع الله و لا رسوله و اتبع هواه فقد ضاد الله.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٣١٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: نصب نفسه. [ص ٥٧ ح ١٧] أقول: أى جعل القياس عادةً لنفسه. قال عليه السلام: دهره. [ص ٥٨ ح ١٧] أقول: منصوب بنزع الخافض، أى فى دهره، أو مرفوع والمجاز فى الإسناد. قال عليه السلام: فقد دان الله. [ص ٥٨ ح ١٧] أقول: أى قال على الله بها بما لا يعلم.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٩٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: حکایت کرد مرا امام جعفر صادق از پدرش علیهما السلام این که امیر المؤمنین علیه السلام گفت که: هر که وادارد خود را برای قیاس و آن را راه و روش خود سازد، پیوسته در همگی عمرش در پرده پوشی های شبهت هاست که از هر طرف به خاطرش می رسد و چاره معقول نمی تواند کرد؛ چه سخنی می گوید و باز وقتی دیگر از آن برمی گردد. و هر که پرستش کند الله را به دید خود و پیروی ظن خود، پیوسته در همگی عمرش در فرو رفتن است در شبهت ها. امام جعفر صادق علیه

السّلام گفت که: و گفت امام محمّد باقر علیه السّلام که: هر که فتوا دهد مردمان را به دیدِ خود و پیروی ظنِ خود، پس پرستش کرده الله را به آنچه نمی داند. و هر که پرستش کرد الله را به آنچه نمی داند، پس به تحقیق همچشمی کرده با الله تعالی در جایی که حلال کرده و حرام کرده از پیش خود؛ و آن همچشمی را در راهی کرده که نمی داند که آن همچشمی است با الله تعالی. پندارد که فرمان برداری کرده.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۲۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (دهره) نصب علی الظرفیّة. والفقرّة الأولى ردّ علی فقهاء العامّة، والثانية علی مشایخ الصوفیّة القدیریّة المرتمسین علی الاستدراج فی ورطات الجهالة، والمغتمسین بالأراء والأفکار فی لجاج الهلاک والضلالة. (من أفتی الناس برأیه فقد دان الله بما لا یعلم) أي أطاعه بالجهالة؛ لحصر عدد حججه المعصومین العاقلین عنه؛ لحصر الأعلمیّة فیہ تبارک وتعالی. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالی: «دهره» أي عمره «فی التباس» أي فی اختلاط عظیم من ظلمات الشبهات. «فی ارتماس» أي فی تورّط عظیم من ورطات الجهالات. وقال السید الأجلّ النائینی رحمه الله: «لم یزل دهره فی التباس» یعنی من أقام نفسه للعمل بالقیاس، لم یزل دهره فی التباس؛ أي فی اشتباه وخلطٍ بین الباطل والحقّ. «ومن دان الله بالرأی» أي اعتقد أنّه من دین الله الواجب مراعاته والعمل بمقتضاه «لم یزل دهره فی ارتماس» أي انغماس فی الباطل [ودخول فیہ] بحيث یحیط به إحاطة تامّة. «فقد ضادّ الله» حیث نصب نفسه للتحلیل والتحریم، وجعلها شریکاً لله فی وضع الشریعة. وقال الفاضل الأسترآبادی: «فقد ضادّ الله؛ حیث أحلّ وحرمّ فیما لا یعلم» من جملة تصریحاتهم علیهم السّلام بأنّه لا یجوز الفتویّ إلاّ بعد قطع ویقین بما هو حکم الله، أو بما ورد عنهم علیهم السّلام.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۱، ص ۵۵۹

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام دهره: منصوب على الظرفية ورفعه بالإسناد المجازى بعيد، و الارتماس الاغتماس فى الباطل و الدخول فيه، بحيث يحيط به إحاطة تامة. قوله: برأيه، أى بظنونه المأخوذة لا من الأدلة و المأخذ المنتهية إلى الشارع بل من الاستحسانات العقلية و القياسات الفقهية. قوله: فقد ضاد الله: أى جعل نفسه شريكا لله تعالى فى وضع الشريعة لعباده.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٩٨

\*\*\*\*\*

## ١٨- الحديث

١٧٨ / ١٧٨. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظِينَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مِيَّاحٍ (٣)، عَنْ أَبِيهِ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ إبْلِسَ قَاسَ نَفْسَهُ بِآدَمَ، فَقَالَ: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (٤)، فَلَوْ قَاسَ (٥) الْجَوْهَرَ الَّذِي خَلَقَ اللَّهُ (٦) مِنْهُ آدَمَ بِالنَّارِ، كَانَ ذَلِكَ أَكْثَرَ نُورًا وَضِيَاءً مِنَ النَّارِ» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: شیطان خود را با آدم قیاس کرد و گفت: (۱۲ سوره ۷) مرا از آتش و شیطان را از خاک آفریدی. و اگر گوهری را که خدا آدم را از آن آفرید با آتش قیاس میکرد آن گوهر درخشنده تر و روشن تر از آتش بود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۸- امام صادق (علیه السلام) فرمود: واقعاً ابلیس خود را به آدم (علیه السلام) قیاس کرد و گفت: «مرا از آتش آفریدی و او را از گل» و اگر گوهری که خدا آدم را از آن آفریده بود به آتش سنجیده بود آن گوهر درخشش و تابش بیشتری از آتش داشت.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۸- امام صادق علیه السلام فرمود: شیطان خود را با آدم علیه السلام قیاس کرد و گفت: «مرا از آتش آفریدی و او را از گل» و اگر گوهری که خدا آدم را از آن آفریده بود به آتش قیاس کرده بود آن گوهر درخشنده تر و روشن تر از آتش بود.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۴۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد، عن الحسن بن على بن يقطين، عن الحسين بن مياح». المدائنى روى عن ابيه قال ابن الغضائرى: انه ضعيف غال «صه» «عن ابيه عن ابى عبد الله عليه السلام قال: ان ابليس قاس نفسه بآدم فقال:

خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

\*

(الاعراف-١٢)، ولوقاس الجوهر الذى خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار». اعلم ان الانسان مركب من جوهرين: احدهما ظاهره وعلنه و الاخر باطنه وسره، اما ظاهره فهو هذا البدن المحلول المركب من عناصر متضادة الصفات و الاحوال متخالفة الطبائع و الاحياز متداعية الذوات الى الانفكاك، لكن الغالب منها فيه هى الارض و الماء اعنى الطين و هو جوهر مظلم اخس الجواهر المظلمة، و اما باطنه فهو جوهر نورانى علوى من عالم الامر فائض على هذا البدن بامر الله و قوله:

كُنْ فَيَكُونُ

\*

(البقرة-١١٧)، و هو مستور عن الحواس غير متدنس بالارجاس و الادناس و انكره اكثر الناس و هم النازلون فى مهوى الحيوانات و منزل الدواب و لم يحصل لهم هذا الجوهر العقلى و لم يجعل الله لهم هذا النور، فهم بعد فى ظلمة الوهم مترددون لما بينا فى كتبنا البرهانية: ان جمهور الناس نفوسهم

حيوانية خيالية، وهذا الجوهر الرباني و النور العقلي انما يوجد فى اهل الكمال العلمى من الذين خرجت نفوسهم بالعلم و العمل من حد القوة الى الفعل و من حدود النفوس الى حد العقل و من الظلمات الى النور. فاذا علمت هذه المقدمات فاعلم: انه عليه السلام أراد أن يشير الى ان ابليس لكونه لم يتجاوز درجة نفسه من حد الوهم المشوب بالحس الى حد العقل الخالص، و لم ير من حقيقة آدم الا البدن المظلم المخلوق من الطين، فقاس نفسه النارية المخلوقة من النار فقال للعين:

أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

\*

(الاعراف-١٢)، و النار خير من الطين، فانا خير من آدم، هذا نتيجة قياسه المغالطى الفاسد، و منشأ غلظه وجوه: احدها انه عليه اللعنة اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فان الانسان انسان بما به موجود بالفعل لا بما به موجود بالقوة، فالبدن المخلوق من الطين هو انسان بالقوة لانه حامل القوة الاستعدادية لحدوث ما به يصير انسانا بالفعل. و ثانيها انه اخذ مادة الشىء مكان صورته، فالانسان انسان بصورته لا بمادته و كذا كل موجود مركب من مادة و صورة، فالسرير سرير بصورته السريرية لا بمادته الخشبية، و السيف سيف بحدته الموجبة للقطع لا بحديده، و على هذا القياس. و ثالثها انه اخذ ما ليس بعله علة، فان علة كرامة آدم و استحقاقه لمسجودية الملائكة ليست لاجل جسده المخلوق من الطين بل انما هما لاجل روحه الذى هو سر من اسرار الله و نور من انواره، او لاجل جامعيته لجميع ما هو متفرق فى عالمى الملك و الملكوت و مظهريته لجميع الاسماء الالهية و هى المشار إليها بقوله تعالى:

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

(البقرة-٣١). فقوله عليه السلام: فلو قاس الجوهر الذى خلق... الى آخره، اشارة الى ان ابليس مع كونه خالف امر الله المنصوص عليه بالقياس و ذلك غير جائز بوجه من الوجوه كما علمت غير مرة، فقد غلط و خبط فيما صنعه من قياسه حيث لم يستعمله فى موقعه، لانه قاس نفسه بجسد آدم و جسد آدم

ليس بآدم فقاس نفسه بغير ما هو مأمور بسجده، فليس قياسه واقعا فى مقابلة ما دل عليه النص فلا يصلح للمعارضة به، فلو قاس الجوهر القدسى الذى خلق الله منه آدم- لان صورته التمامية و غايته الكمالية بالجوهر النارى الذى هو نفسه الخسيصة الشريرة- ظهر عليه ان ذلك الجوهر اكثر نورا او اتم ضياء من كل نار، بل لا نسبة بين النور العقلى المعنوى و غيره من انوار الحسية كنور الشمس و القمر و غيرهما من الكواكب فضلا من نور النار الذى يضمحل فى ضوء النهار.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ , ص ٣١٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث التاسع عشر قوله رحمه الله: عن الحسين بن مياح فى بعض النسخ عن الحسين بن مياح عن أبيه، و الصحيح فيه فتح الميم و تشديد الياء المثناة من تحت، و قيل بالكسر و التخفيف و هما ضعيفان. و الحسين من رجال الكاظم و الرضا عليهما السلام، و مياح لم يبلغنى فيه عن وجوه الاصحاب، الا أن له رسالة ضعيفة الطريق، و فى بعضها عن الحسين بن جناح بالجيم و النون عن أبيه و هو جناح بن رزين مولى مفضل بن قيس الاشعري من أصحاب أبى عبد الله الصادق عليه السلام، ذكره الشيخ رحمه الله فى كتاب الرجال . قوله عليه السلام: فلو قاس الجوهر أى النور العقلى المفارق و الجوهر القدسى الفعال الذى يهب الصور باذن ربه العظيم سبحانه، و قياسه من النفس الناطقة الانسانية فى اخراج كمالاتها من القوة الى الفعل قياس نور الشمس من القوة الباصرة، و النفس المجردة الانسانية مخلوقة من جنسه مفطورة على اقتباس نوره و ضيائه، و هى أعلق تعلقا و أشد ارتباطا به من جثمان إبليس بمادته التى منها خلق و هى النار، و كذلك من كل ذى مادة و اسطقساتى بمادته و عنصره و اسطقسته. أو الى الجوهر المفارق الذى منه جعل الله عز و جل جبلة خلقه آدم و غريزة ذاته و حقيقة جوهريته، و هو نفسه النطقية العاقلة و روحه النورية الالهية التى هى



الانسان على الحقيقة، وهي أكثر نورا و أشد ضياء من النار نوريتها عقلية إلهية و نورية النار حسية هيولانية.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٣٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني] :

شرح: القَيْس (به فتح قاف و سکون ياء) و القياس (به فتح قاف) مصدر باب «ضَرَبَ»: الحاق چیزی به چیزی در حکمی. باء در بَادِم به معنی «مَعَ» است. پس ظرف مستقرّ و حالِ نَفْسَه است و منصوب است محلاً؛ و اگر صِلَةُ قَاسٍ می بود، ظرف لغو می بود و متعلّق به قیاس می بود و محلّی از اعراب نمی داشت. پس مقصود، این است که: خودش را قیاس کرد بر چیزی و آدم را نیز قیاس کرد بر چیزی. فاء در فَقَالَ برای تفصیل و بیان مَقِيسٌ عَلَيْهِ در دو قیاس سابق است. خَلَقْتَنِي در سورة اعراف و سورة «ص» مذکور است. مقصود، این است که: خودش را قیاس کرد بر آتش؛ چون مادّة اوست، و آدم را قیاس کرد بر طین، چون مادّة اوست. فاء در فَقَاسَ برای تفریع یا برای تعقیب است و بر هر تقدیر، اشارت است به قیاسی؛ ثالثِ آن دو قیاس، و آن قیاس، نسبتی است که میان ابلیس و آدم است، بر نسبتی که میان نار و طین است. پس مَا، موصوله است و عبارت است از نسبت. و مَا بَيْنَ به تقدیر «عَلَى مَا بَيْنَ» است و ترک ذکر مَقِيس و اکتفا به ذکر مَقِيسٌ عَلَيْهِ این جا، از قبیل اقتصار است بنا بر ظهور این که مقیس، نسبت میان آدم و ابلیس است. پس مقصود، این است که: خود را اشرف از آدم شمرد بنا بر قیاسِ نسبت میان دو مخلوق بر نسبت میان دو مَخْلُوقٌ مِنْهُ. و از این، ظاهر می شود که افتخارِ پسران به پدران، مشتمل است بر سه قیاس که میراث ابلیس است و بطلان این قیاس ها معلوم است به ادلّه نقلیه، مثل آیت سورة حجر است: «

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» .

« فاء در فَلَوْ برای تفریع است. قَاسَ الْجَوْهَرَ به تقدیر «قَاسَ عَلَى الْجَوْهَرَ» است. الْجَوْهَرَ (مُعَرَّبِ گوهر): چیزی که اصلِ چیزی دیگر باشد و آن چیز دیگر از آن، آفریده شده باشد. باء در بِالنَّارِ به معنی «مَعَ» است. و بِالنَّارِ به تقدیر «بِالْجَوْهَرَ الَّذِي خَلَقَ اللهُ مِنْهُ النَّارَ» است و می تواند بود که بی تقدیر باشد و حکم ماده که بحرِ أُجَاجِ ظلمانی است معلوم شود به طریقِ اُولی؛ و بر هر تقدیر، ظرف، حالِ جوهر است و مقصود، این است که: اگر قیاسِ مخلوق بر مَخْلُوقٍ مِنْهُ صحیح می بود، فاسد می بود و هر چه از صحَّتِش، فسادش لازم آید، باطل است. بیانِ این، آن که: چنانچه ابلیس مخلوق شده از نار، آن نار، مخلوق شده از بحرِ أُجَاجِ ظلمانی، و چنانچه آدم مخلوق شده از طین، آن طین، مخلوق شده از عَذْبِ فُرَاتِ نورانی، چنانچه گذشت در حدیث چهاردهمِ بابِ اَوَّلِ. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السَّلام گفت که: به درستی که ابلیس در وقتی که سجدهٔ آدم نکرد، قیاس کرد خود را و آدم را، به این روش که گفت الله تعالی را که: آفریدی مرا از آتش و آفریدی آدم را از گِل. پس قیاس کرد نسبتِ میان خود و آدم را بر نسبتی که میان آتش و گِل است پس اگر قیاس می کرد آدم را و خود را بر اصلی که آفرید الله از آن، آدم را و اصلی که آفرید از آن، آتش را، می شد اصلِ آدم بیشتر، به اعتبار نور و ضیا از اصل آتش.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۲۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (میاح) بالیاء الخاتمة ککثان: من المیح بالفتح. وله معان: المنفعة، والاستیلاء، والسعی البلیغ، والاستیاک، واستخراج الریق بالسواک، والشفاعة، والإعطاء، کالامتیاح. وفي بعض النسخ: «عن الحسين بن جنّاح» بالجیم، کسحاب، وکأنه جنّاح بن رزین. والمراد ب (الجوهر الذی خلق الله منه آدم): روحه المقدّسة التي هي أمر من صنع الله سبحانه، وفي الحديث عن أهل البيت عليهم السلام: «إنّ روح الإنسان جسم لطيف جدّاً». وقد روى الشيخ الطبرسی رحمه الله في كتاب

الاحتجاج عن الصادق عليه السلام أنه قال: «الروح لا يوصف بثقل ولا خفية، وهي جسم رقيق ألبس قالباً كثيفاً». الحديث. وقد ذكرنا فيما سبق تمامه، فما هو الحق المنصوص أن روح الإنسان كما يكون من طينة الجنة يكون من طينة النار، وكذا الأبدان. وأمّا روح الجنّ وأبدانها إذا لم تكن نافذة في جلد غيرها فشيء واحد وهو النار، فإمّا نوراً له كما في المسلمين منهم، وإمّا ظلماني ككفارهم. والله قادر على تبديل النوراني بالظلماني وبالعكس. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «القيس» بالفتح، و«القياس» كسحاب: مصدر باب ضرب، بمعنى إلحاق شيء بشيء آخر في حكم. «والباء» في «بآدم» بمعنى «مع»، فالظرف مستقرّ وحال من «نفسه» ومنصوب محلاً؛ إذ لو كان صلة ل «قاس» لكان الظرف لغواً ومتعلقاً ب «قاس» ولم يكن له محلاً من الإعراب. فالغرض أن إبليس قاس نفسه بشيء، وآدم بشيء. و«الفاء» في «فقال» للتفصيل وبيان المقيس عليه في القياسين السابقين. و«خلقتني» ناظر إلى ما في سورة الأعراف وسورة ص، يعني قاس نفسه بمادّته وهي النار، وآدم بمادّته وهي الطين. [و«الفاء» في «فقاس» للتفريع، أو للتعقيب، وعليهما إشارة إلى قياس ثالث، القياسين، وهو ملاحظة النسبة بين إبليس وآدم، على النسبة التي بين النار والطين ف «ما» موصولة وعبارة عن النسبة، و«ما بين» بتقدير: «على ما بين» كما يجيء في كتاب الدعاء في باب الإقبال على الدعاء، الباب التاسع: «اللهم حوالينا ولا علينا» إنّه بتقدير: «اللهم أنزل الغيث على حوالينا، ولا تنزله علينا». وترك ذكر المقيس والاكتفاء بذكر المقيس عليه؛ للاقتصار، بناءً على ظهور المقيس بين آدم وإبليس. فالغرض أنّه عدّ نفسه أشرف من آدم قياساً، بناءً على قياس نسبة إثنين من المخلوق بنسبة إثنين من المخلوق منه. ويظهر من هذا أن افتخار الأبناء بالأباء مشتمل على ثلاثة [قياسات]، وهو ميراث إبليس، وبطلانها معلوم بالأدلة النقلية، منها قوله تعالى في سورة الحجرات:

«وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»

[ و«الفاء» في «فلو» للتفريع، و«قاس الجوهر» بتقدير: «قاس على الجوهر». وهو معرّب «كوهر» أي الشيء الذي يكون أصلاً لشيء آخر كان هو مخلوقاً منه. و«الباء» في «بالنار» بمعنى «مع» و«بالنار» في تقدير: بالجوهر الذي خلق الله منه النار. ويمكن بلا تقدير. ويظهر حكم المادّة-أي البحر الأجاج

الظلماني بطريق أولى وعليهما الظرف حال من الجوهر. والمقصود أن قياس المخلوق بالمخلوق منه لو كان صحيحاً لكان فاسداً، وما يلزم من صحته فساده باطل قطعاً. بيانه: أن إبليس كما هو مخلوق من النار، فتلك النار مخلوقة من البحر الأجاج الظلماني؛ وأن آدم كما هو مخلوق من الطين، فذلك الطين مخلوق من الماء العذب الفرات النوراني كما مرّ في الرابع عشر من الباب الأول. وقال السيد الأجلّ النائيني رحمه الله: المراد بالجوهر الذي خلق منه آدم النور العقلاني الذي في نفسه، وهو أكثر ضياءً من النار؛ فإنه به يظهر ما لا يظهر بالنار كالمعقولات، وبه يظهر ما يظهر بالنار، كالمحسوسات. انتهى. يمكن حمل بيانه على الردّ على القائل بتجرّد النفوس الناطقة تبعاً لفلاسفة المثبتين عقولاً مجردة ونفوساً مجردة؛ فإنّ الحقّ المنصوص اختصاص اللازمانيّة واللامكانيّة، كخالقيّة والأزليّة بالربّ تبارك وتعالى. ومثّل التوفيق بالتمحّلات بين الاختلافات بين أهل الشرع وغيرهم، كقدم العالم وحدوثها مع عدم رضا الفلاسفة ومن تبعهم بذلك، مثلاً موت الحمار وصاحبه غير راضٍ. وقال بعض المعاصرين: الجوهر الذي هو نور معنويّ عقلاني لا نسبة له إلى الأنوار الحسيّة كنور الشمس والقمر فضلاً عن نور النار التي يضمحلّ في النهار، وآدم عبارة عنه، لا عن الجسد، ولما لم يكن لإبليس منه نصيب لم يره من آدم ولم يعرفه، وهو يختصّ بالأنبياء والأولياء وأهل السعادة الكاملة من العلماء. وأما الأرواح التي لسائر أفراد البشر فلا إبليس في مثلها مشاركة. انتهى. كأنّ بيانه هذا بناؤه على ما انكشف له من العلم بالحقائق، وإلاّ فلا مأخذ له لا من الكتاب و لا من السنّة .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٦١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله عليه السلام قاس نفسه، يحتمل أن يكون المراد بالقياس هنا ما هو أعم من القياس الفقهي من الاستحسانات العقلية، والآراء الواهية التي لم تؤخذ من الكتاب و السنة، ويكون المراد

أن طريق العقل مما يقع فيه الخطأ كثيرا فلا يجوز الاتكال عليه فى أمور الدين، بل يجب الرجوع فى جميع ذلك إلى أوصياء سيد المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين، وهذا هو الظاهر فى أكثر أخبار هذا الباب فالمراد بالقياس هنا القياس اللغوى، ويرجع قياس إبليس إلى قياس منطقى مادته مغالطة، لأنه استدل أولا على خيريته بأنه من نار و مادة آدم من طين، و النار خير من الطين، فاستنتج من ذلك أن مادته خير من مادة آدم، ثم جعل ذلك صغرى، و رتب القياس هكذا، مادته خير من مادة آدم، و كل من كان مادته خيرا من مادة غيره يكون خيرا منه، فاستنتج أنه خير من آدم، و يرجع كلامه عليه السلام إلى منع كبرى القياس الثانى، بأنه لا يلزم من خيرية مادة أحد من غيره كونه خيرا منه، إذ لعله تكون صورة الغير فى غاية الشرافة، و بذلك يكون ذلك الغير أشرف، كما أن آدم لشرافة نفسه الناطقة التى جعلها الله محل أنواره و مورد إسراره أشد نورا و ضياء من النار، إذ نور النار لا يظهر إلا المحسوسات و مع ذلك ينطفئ بالماء و الهواء، و يضمحل بضوء الكواكب و نور آدم نور به يظهر عليه أسرار الملك و الملكوت و لا ينطفئ بهذه الأسباب و الدواعى، و يحتمل أن يكون المراد بنور آدم عقله الذى به نور الله نفسه، و به شرفه على غيره، و يحتمل إرجاع كلامه إلى إبطال كبرى القياس الأول بأن إبليس نظر إلى النور الظاهر فى النار، و غفل عن النور الذى أودعه الله فى طين آدم لتواضعه و مذلته، فجعله لذلك محل رحمته و مورد فيضه، و أظهر منه أنواع النباتات و الرياحين و الثمار و المعادن و الحيوان، و جعله قابلا لإفاضة الروح عليه، و جعله محلا لعلمه و حكمته، فنور التراب نور خفى لا يطلع عليه إلا من كان له نور، و نور النار نور ظاهر بلا حقيقة و لا استقرار و ثبات، و لا يحصل منها إلا الرماد، و كل شيطان مريد، و يمكن حمل القياس هنا على القياس الفقهى أيضا، لأنه لعنه الله استتبط أو لا علة إكرام آدم، فجعل علة ذلك كرامة طينته ثم قاس بأن تلك العلة فيه أكثر و أقوى، فحكم بذلك أنه بالمسجودية أولى من الساجدية فأخطأ العلة و لم يصب، و صار ذلك سببا لكفره و شركه، و يدل على بطلان القياس بطريق أولى على بعض معانيه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ١٩٩

\*\*\*\*\*

## ١٩- الحديث

١٧٩ / ١٩ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ حَرِيْزٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، فَقَالَ: «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى

ص: ١٤٧

- 
- ١-١ . فى حاشية «ج ، و» : «ارتكاس» .
- ٢-٢ . قرب الإسناد ، ص ١١ - ١٢ ، ح ٣٥ و ٣٦ ، عن هارون بن مسلم الوافى ، ج ١ ، ص ٢٥٥ ، ح ١٩٦ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٤١ ، ح ٢ - ٣٣١٦١ .
- ٣-٣ . فى الوافى عن بعض النسخ: «جناح» . والظاهر أنّ الحسين هذا، هو الحسين بن مياح. ذكره ابن داود فى رجاله، ص ٤٤٦ ، الرقم ١٥٠ ، والعلامة أيضا فى خلاصة الأقوال ، ص ٢١٧ ، الرقم ١٢ نقلاً عن ابن الغضائرى ، وأبوه هو مياح المدائنى المذكور فى رجال النجاشى ، ص ٤٢٤ ، الرقم ١١٤٠ ، والرجال لابن الغضائرى ، ص ٨٩ ، الرقم ١٢٢ . ويؤيد ذلك أنّا لم نجد الحسين أو الحسن بن جناح فى ما تتبّعنا من الأسناد وكتب الرجال .
- ٤-٤ . الأعراف (٧) : ١٢ ؛ ص (٣٨) : ٧٦ .
- ٥-٥ . هكذا فى النسخ والمحاسن والوافى وحاشية ميرزا رفيعا وحاشية بدرالدين . وفى المطبوع : «ولو قاس» . وفى حاشية «ج» : «فلوقيس» .
- ٦-٦ . فى «ف» : «خُلِقَ» بدل «خلق الله» .
- ٧-٧ . المحاسن ، ص ٢١١ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٨١ ، عن الحسن بن على بن يقطين الوافى ، ج ١ ، ص ٢٥٦ ، ح ١٩٧ . راجع: علل الشرائع ، ص ٨٧ ، ح ٣ .
- يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَكُونُ غَيْرَهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ» .

وَقَالَ: «قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ (۱) بِدْعَةٍ إِلَّا تَرَكَ بِهَا (۲) سُنَّةً» (۳).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

زرارة گوید از امام صادق (علیه السلام) راجع بحلال و حرام پرسیدم فرمود: حلال محمد همیشه تا روز قیامت حلالست و حرامش همیشه تا روز قیامت حرام، غیر حکم او حکمی نیست و جز او پیغمبری نیاید و علی (علیه السلام) فرمود هیچ کس بدعتی ننهاد جز آنکه بسبب آن سنتی را ترک کرد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۹- زراره گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از حلال و حرام، فرمود: حلال محمد همیشه تا روز قیامت حلال است و حرام او همیشه تا روز قیامت حرام است، جز او پیغمبر دیگری نباشد و جز او نیاید، فرمود: علی (علیه السلام) فرمود: کسی نیست که بدعتی نهد جز اینکه سنتی را با آن از میان می برد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۹- زرارہ می گوید از امام صادق علیہ السلام راجع بہ حلال و حرام پرسیدم، فرمود: حلال محمد پیوستہ تا روز قیامت حلال و حرام او پیوستہ تا روز قیامت حرام است، جز او پیامبر دیگری نباشد و جز او نیاید، فرمود: هیچ کس بدعتی نگذارد جز آنکہ سنتی را بخاطر آن ترک کند.

\*\*\*

ترجمہ آیت اللہی ؛ ج ۱ ، ص ۱۴۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

هذا بحسب الظاهر يدل على ان لا نسخ في الحديث. و الجواب: ان المراد ان الذي بقي عنه صلى الله عليه و آله من غير نسخ منه مستمر الى يوم القيامة لا يعارضه شيء و لا يبطله قياس. و قوله عليه السلام: لا يجيء غيره، معناه ان كل ما يحتاج إليه الناس الى يوم القيامة فهو ثابت في الكتاب و السنة فلا يحدث شيء من الاحكام لم يكن في احدهما. فظهر مما ذكره ان القياس باطل لانه ان كان مطابقا لما في السنة فوجوده لغو اذ هو كعدمه، و ان كان مخالفا للسنة فهو باطل بالضرورة فالقياس باطل، و بهذا يعلم حقيقة ما قاله امير المؤمنين عليه السلام: ما احد ابتدع بدعة الا ترك بها سنة، اذ لو لم تكن مخالفة للسنة لم تكن بدعة، و حيث كانت مخالفة مناقضة لها كان يلزم من اتيانها ترك سنة هي في مقابلها.

شرح أصول الكافي ؛ ج ۲ ، ص ۳۱۷

\*\*\*\*\*



[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: حلال أبدأ. [ص ٥٨ ح ١٩] أقول: صريح فى بطلان ما عليه المصوّبة من أنّ حكمه تعالى تابع لظنّ المجتهدين. قال عليه السلام: [لا] يكون غيره. [ص ٥٨ ح ١٩] أقول: هذا أصرح فى بطلان ما عليه المصوّبة؛ لأنّ هذا القول ناصّ على أنّه لا يختلف الحكم الواقعى، ولا يكون الحكم غير ما حكم به حيث قالوا: إنّ ظنّيّة الطريق لا ينافى قطعّيّة الحكم. قال عليه السلام: ولا يجىء غيره. [ص ٥٨ ح ١٩] أقول: بيان لبطلان تجويز الاختلاف فى الفتوى، ولكنّه لا تنافى جواز الاختلاف فى العمل بسبب اختلاف الأحكام الواصليّة معلوماً من الشريعة، حيث يجوز العمل بظاهر القرآن وخبر الواحد، فيكون الحكم الواصل معلوماً من الشريعة، فليتدبر.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٩١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: لا يَكُونُ غَيْرُهُ براى ابطال اختلافِ احكامِ حلال و حرام به سبب اختلاف ظنون مجتهدين است، خواه مصوّبه و خواه مخطئه، بنا بر اين كه پيروى ظن به حكم واقعى، متضمنِ حكم به مضمون است، خواه صريح، مثل فتوا به مضمون و خواه غير صريح، مثل عمل به مضمون براى اين كه مضمون است. و از اين تقرير، ظاهر مى شود كه ابطال طريقه اخباريين نمى كند. ولا يَجِىءُ غَيْرُهُ براى بيان منسوخ نشدن اين شريعت است. يعنى: پرسيدم امام جعفر صادق عليه السلام را از حلال و حرام كه آيا تغيير در آن مى شود به اعتبار ديدِ پيروانِ ظن يا نه؟ گفت كه: حلالى كه محمد صلى الله عليه و آله آورده، خواه در محكمات قرآن و خواه در غير آنها، حلال است هميشه تا روز قيامت، و حرام او، حرام است هميشه تا روز قيامت نمى باشد غير آن و نمى آيد شريعتى ديگر غير آن. و گفت كه: گفت امير المؤمنين عليه السلام كه: هيچ كس اختراع نمى كند حكمى را كه در زمان محمد صلى الله عليه و آله نشده، مگر آن كه برطرف مى كند به آن بدعت، راه و روشى را كه محمد صلى الله

عليه و آله قرار داده. مراد، این است که: هیچ مسئله ای نیست که محمد صلی الله علیه و آله حکم آن را نیاورده باشد برای خلائق و به دید ایشان واگذاشته باشد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۲۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا معذوب تبریزی]:

هدیة: رواه فی التهذیب أيضاً، عن أحمد، عن ابن بزيع، عن حنان، قال: قال لی أبو عبد الله علیه السلام . الحدیث. وفي الحدیث إشارات إلى أشياء: منها: ختم النبوة والرسالة علی نبینا صلی الله علیه و آله. ومنها: أنه ليس لأوصیائه أيضاً تحلیل حرامه ولا تحريم حلاله. ومنها: تبليغه صلی الله علیه و آله جميع ما جاء به من عند الله، وأن جميعه جميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة، وأن التكليف ثابت علی كل مكلف إلى موته وقيام قيامته. والجنون من الأمراض السوء لا يمكن معه التقرب من الله سبحانه. ولعل الغرض الأهم الرد علی طريقة التصوف، وهي أفحش البدع فی الدین كفراً وشركاً وزندقة. وقد قال الرومی من الصوفیة القدریة فی الدفتر الخامس من كتابه المسمى بالمشنوی فی بیان قولهم - بالعناد والنفاق والزندقة والإلحاد، لعنهم الله أبد الأباد - : إذا ظهرت الحقائق بطلت الشرائع: إن الشريعة بمنزلة الدواء للمريض، فإذا برأ السالك من الأمراض النفسانية بالرياضة الكاملة استغنى عن الدواء . فالحلال والحرام عنده علی السوية - لعنه الله - لم يجترء المجوس علی ذلك، فإنهم مع تجویزهم نكاح البنات والأخوات والأمهات لم يقولوا برفع الحلال والحرام أصلاً، ولذا قال الرسول صلی الله علیه و آله: «القدریة مجوس هذه الأمة» یعنی أنهم أسوأ من المجوس كفراً وزندقة - لعنهم الله -، ثم لعنهم الله

«أَنْتَى يُؤْفَكُونَ» .

\* (ما ابتدع أحد بدعة إلا ترك بها سنة) وذلك لأنه ليس شيء مما يحتاج إليه الناس إلا وقد جاء بحُكمه صلى الله عليه وآله من الله عز وجل، كما مرّ في أحاديث الباب، والباب التالي يفصلها إن شاء الله تعالى. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «لا يكون غيره» إبطال للاختلاف في أحكام الحلال والحرام باختلاف ظنون المجتهدين، مصوّبة كانوا أو مخطئة، بناءً على أنّ اتباع الظنّ بالحكم الواقعيّ متضمّن للحكم بالمظنون صريحاً، كالإفتاء بالمظنون؛ أو غير صريح، كالعمل بالمظنون من حيث إنّهُ مظنون. ويظهر من هذا التقرير أنّ هذا الخبر لا يبطل طريقة الأخباريين. «ولا يجيء غيره» لبيان أنّ هذه الشريعة لا يتطرق إليها نسخ أبداً. وقال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» من جملة تصريحاتهم عليهم السلام بأنّه لا يجوز الاختلاف في الفتاوى، وبأنّه لم يخل واقعة عن حكم وارد من الله تبارك وتعالى. وقال السيّد الأجلّ النائيني: «ما ابتدع أحد بدعة إلا ترك بها سنة» لأنّه لمّا كان في كلّ مسألة بيان من الشارع وحكم فيها، فمن قال بما لم يكن في الشرع وابتدع شيئاً ترك به سنةً وحكماً من أحكامه.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

صحيح. قوله عليه السلام ترك بها سنة: لأنه لما كان في كل مسألة بيان من الشارع وحكم فيها، فمن قال بما لم يكن في الشرع وابتدع شيئاً ترك به سنةً وحكماً من أحكام الله تعالى، والحاصل نفى مذهب المصوّبة الذين يقولون ليس للشارع حكم معين في كل فرع بل فوض الأحكام إلى آراء المجتهدين فحكم كل مجتهد في كل فرع هو حكم الله الواقعي في حقه وفي حق مقلده، وتصويب لمذهب المخطئة القائلين بأن الشارع قد حكم في كل فرع بحكم معين والمجتهد بعد استفراغ الوسع قد يصيب وقد يخطئ، والمخطئ مصاب لبذل جهده وخطأه مغتفر، وللمصيب أجران

أحدهما لإصابته و الآخر لاجتهاده، وربما يقال هذه الأخبار تدل على نفى الاجتهاد مطلقا و فيه: أن للمحدثين أيضا نوعا من الاجتهاد يقع منهم الخطأ و الصواب و لا محيص لهم عن ذلك

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٠٠

\*\*\*\*\*

## ٢٠- الحديث

١٨٠ / ٢٠ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعَقِيلِيِّ، عَنْ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُرَشِيِّ (٤)، قَالَ:

دَخَلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَقَالَ لَهُ: «يَا أَبَا حَنِيفَةَ، بَلَّغْنِي أَنَّكَ تَقِيسُ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «لَا تَقِيسُ؛ فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ حِينَ قَالَ: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (٥) فَقَاسَ مَا بَيْنَ النَّارِ وَالطِّينِ، وَلَوْ قَاسَ نُورِيَّةَ آدَمَ بِنُورِيَّةِ النَّارِ، عَرَفَ فَضْلَ مَا بَيْنَ النُّورَيْنِ، وَصَفَاءَ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو حنیفه بر امام صادق (علیه السلام) وارد شد. حضرت فرمود: بمن خبر رسیده که تو قیاس میکنی گفت آری فرمود: قیاس مکن زیرا نخستین کسی که قیاس کرد شیطان بود، آنگاه که گفت: مرا از آتش آفریدی و آدم را از خاک، او بین آتش و خاک قیاس کرد و اگر نورانیت آدم را با نورانیت آتش قیاس میکرد امتیاز میان دو نور و پاکیزگی یکی را بر دیگری میفهمید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲۰- عیسی بن عبد الله قرشی گوید: ابو حنیفه شرفیاب حضور امام صادق (علیه السلام) شد، آن حضرت به او گفت: ای ابو حنیفه، به من خبر رسیده که تو قیاس می کنی. عرض کرد: آری، فرمود: قیاس مکن که اول کسی که قیاس به کار بست شیطان بود گاهی که گفت: مرا از آتش آفریدی و او را از گل، و میان آتش و گل قیاس کرد و اگر نوریت آدم را به نوریت آتش سنجیده بود برتری میان دو نور و صفای یکی را بر دیگری می فهمید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۲۰- عیسی بن عبد الله قرشی می گوید: ابو حنیفه به حضور امام صادق علیه السلام شرفیاب شد و آن حضرت به او فرمود: ای ابو حنیفه! به من خبر رسیده که تو قیاس می کنی. عرض کرد: آری، فرمود: قیاس مکن زیرا اول کسی که قیاس کرد شیطان بود آنگاه که گفت: مرا از آتش آفریدی و او را از گل، و میان آتش و گل قیاس کرد و اگر درخشش آدم را به درخشش آتش سنجیده بود برتری میان دو نور و پاکیزگی یکی را بر دیگری می دانست.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۱۴۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدية: بيانه كنظيره، وهو الثامن عشر. (وصفاء أحدهما على الآخر) أى من أهل الرأى والاجتهاد بالآراء والمقاييس فى حكم من الأحكام الشرعية، فلا يكون الاختلاف فى علمنا وحكمنا؛ فإننا أهل البيت قومٌ معصومون عاقلون عن الله بلا واسطة أو بواسطة معصوم آخر، وقد قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «علمنى رسول الله صلى الله عليه وآله ألف بابٍ من العلم، فانفتح لى من كلِّ باب ألف باب». وقال النبى صلى الله عليه وآله: «أعطيت جوامع الكلم، وأعطى على جوامع العلم». قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «فقال: رأيت» يعنى بعد تغييره صورة المسألة، قال: ما رأيك، إن كان الأمر كذا وكذا فما جوابك عنه؟ «فقال له: مه» أى لا تقل هكذا فإننا لسنا من المتبعين للظن فى شىء. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله بخطه: السائل قصد: أى شىء مقتضى اجتهادك الظنى؟ فأجابه عليه السلام بقوله: «لسنا من رأيت فى شىء». وقال السيد الأجل النائينى رحمه الله: «أرأيت إن كان كذا وكذا، ما يكون القول فيها» أى أخبرنى عن رأيك فيما ينبغى أن يقال فى مسألة هذه. «فقال: مه» أى أكفف، فإننا لا نقول إلا بما وصل إلينا من رسول الله صلى الله عليه وآله لسنا نقول برأينا. انتهى. ليس فى نسخه رحمه الله «كان» بعد «ما» وقبل «يكون» أو سقط من قلم الناسخ فى مصنفه. ولعلّ الثانى. أى وفضل صفاء أحدهما على الآخر. و (أحمد بن عبد الله العقيلي) هو أحمد النسابة المحدث بنصيبين. وروى عن أبى حنيفة أنه قال: جئت إلى حجام [بمنى] ليحلق رأسى، فقال لى: أذن ميامنك، واستقبل القبلة، وسم الله تعالى. فتعلمت منه [ثلاث] خصال لم تكن عندى، فقلت له: مملوك أنت أم حر؟ فقال: مملوك، قلت: لمن؟ قال: لجعفر بن محمد الصادق عليه السلام، قلت: أشاهد أم غائب؟ قال: شاهد، فصرت إلى بابه فاستأذنت عليه فحجبنى، وجاء قوم من أهل

الكوفة فاستأذنوا فأذن لهم فدخلت معهم، فلما صرت عنده قلت له: يا ابن رسول الله لو أرسلت إلى أهل الكوفة فنهيتهم أن يشتموا أصحاب محمد صلى الله عليه وآله فأنتى تركت بها أكثر من عشرة آلاف يشتمونهم، فقال: «لا يقبلون منى» فقلت: ومن لا يقبل منك وأنت ابن رسول الله؟! فقال: «أنت أول من لا يقبل منى، دخلت دارى بغير إذنى، وجلست بغير أمرى، وتكلمت بغير رأى، وقد بلغنى أنك تقول بالقياس». قلت: نعم أقول، قال: «ويحك يا نعمان، أول من قاس إبليس -لعنه الله- حين أمر بالسجود لآدم عليه السلام فأبى وقال:

«خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»

\*

أيما أكبر يا نعمان، القتل أو الزناء؟». قلت: القتل، قال: «فلم جعل الله فى القتل شاهدين، وفى الزناء أربعة، أينقاس لك هذا؟» قلت: لا، قال: «فأيما أكبر الصلاة أو الصيام؟» قلت: الصلاة، قال: «فلم وجب على الحائض أن تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة، أينقاس لك هذا؟» قلت: لا، قال: «فأيما أضعف المرأة أو الرجل؟» قلت: المرأة، قال: «فلم جعل الله -تعالى- فى الميراث للرجل سهمين وللمرأة سهم، أينقاس لك هذا؟» قلت: لا، قال: «فبما حكم الله فىمن سرق عشر دراهم القطع، وإذا قطع الرجل يد الرجل فعليه ديته خمسة آلاف درهم، أينقاس لك هذا؟» قلت: لا، قال: «وقد بلغنى أنك تقرأ آية من كتاب الله عز وجل وهى

«لَسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ»

أنه الطعام الطيب والماء البارد فى اليوم الصائف؟» قلت: نعم، قال: «لو دعاك رجل وأطعمك طعاماً طيباً، وسقاك ماءً بارداً، ثم امتن عليك به ما كنت تنسب إليه؟» قلت: أنسبه إلى البخل، قال: «أفتبخل الله تعالى؟» قلت: فما هو؟ قال: «حبنا أهل البيت». روى الصدوق رحمه الله فى كتاب علل الشرائع نظير هذا الحديث، أو هو أطول لفظاً، وأشمل ببيانه تمام القصة مفصلاً.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٦٦

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

معناه كما مر، و اعلم ان ابليس انما لم يقس نورية آدم عليه السلام بنورية ناره، اى نفسه التى [هى] شرر من نار قهر الله و غضبه التى تسعر بها الجحيم، لانه لم يعرف حقيقته التى هى امر من امر الله و كلمة من كلماته التامات التى كتبها بيده و انشأها بقوله و روح اضافها الى نفسه حيث قال:

وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ

(النساء- ١٧١). و انى لا بليس بقوته الوهمية ان يعرف حقيقة النفس الادمية و روحه التى من عرفها فقد عرف الرب؟ و لو كان الشيطان عارفا بالله لم يكن مطرودا عن بابه بعيدا عن رحمته، و انما شأنه المغالطة و الوسوسة و تلقى الشبهات الغارة و ابداء الوهميات الكاذبة و المقدمات السفسطية التى توقع شكاً و غرورا و وعدا بالشر و تخويفا و ابعادا من الخير كما فى قوله تعالى:

يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا

(النساء- ١٢٠).

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٣١٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الحادى و عشرون قوله رحمه الله: عن احمد بن عبد الله العقيلى هو أحمد بن النسابة المحدث بنصيبين بن عبد الله النسابة أيضا بن محمد ابن عقيل بن أبى طالب، روى عن جده عقيل



عن عبد الله بن محمد بن عقيل ابن ابى طالب عن أبى عبد الله عليه السلام. قوله عليه السلام: ولو قاس نورية آدم أى نورية روحه المجردة الالهية التى هى الاصل الاصيل فى جوهر ذاته و جبلة حقيقته، أو نورية النور العقلى الفعال بأذن الله سبحانه الذى اعتلاق جبلة نفس آدم به أشد من اعتلاق جبلة إبليس بالنار.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٣٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: نورية آدم. [ص ٥٨ ح ٢٠] أقول: من حيث جوهره الناطق الذى من عالم الأنوار العقلية والجواهر القدسية التى من صقع قدسه تعالى حيث قال عز من قائل:

«فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا»

حيث نسب ذلك إلى جنابه وفيض مجده وجوده تعالى.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٩١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: داخل شد ابو حنيفه بر امام جعفر صادق عليه السلام. پس امام گفت ابو حنيفه را كه: اى ابو حنيفه! خبر به من رسیده این كه تو قیاس می كنى در مسائل شرع الهی؟ گفت كه: آرى، راست است. امام گفت كه: قیاس مكن؛ چه به درستی كه اول كسى كه قیاس كرد، ابليس بود، وقتى كه گفت الله تعالى را كه: آفریدی مرا از آتش و آفریدی آدم را از گل. پس ملاحظه كرد نسبت میان آتش و گل را،

و نسبت میان خود و آدم را بر آن، قیاس کرد، و اگر ملاحظه می کرد اصلِ گِلِ آدم را با اصلِ آتش، می شناخت تفاوت میان این دو اصل را و زیادتى صفای یکی را که اصلِ گِلِ آدم باشد بر دیگری که اصلِ آتش باشد؛ چه اول، آب خوشگوار و طینتِ عَلِیِّین است و دوم، آب شورِ تلخ و طینتِ سِجِّین است. و بیانِ این گذشت در حدیث هجدهم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۲۸

\*\*\*\*\*

## ۲۱- الحدیث

۲۱ / ۱۸۱ . عَلِیُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیْسَى، عَنْ یُونُسَ، عَنْ قُتَيْبَةَ، قَالَ:

سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ مَسْأَلَةٍ، فَأَجَابَهُ فِيهَا، فَقَالَ الرَّجُلُ: أَرَأَيْتَ (۷) إِنْ كَانَ كَذَا  
وَكَذَا، مَا كَانَ يَكُونُ (۸) الْقَوْلُ فِيهَا؟

فَقَالَ لَهُ: «مَهْ (۹)»، مَا أَجَبْتُكَ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ، فَهُوَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لَسْنَا مِنْ

ص: ۱۴۸

---

۱-۱ . فى الوافى : «ما ابتدع أحد».

۲-۲ . فى حاشية «بح»: «فيها».

۳-۳ . بصائر الدرجات، ص ۱۴۸، ح ۷، بسند آخر، مع اختلاف وزيادة فى آخره . راجع : بصائر  
الدرجات، ص ۳۹۳، ح ۵؛ والاختصاص، ص ۳۱۳ الوافى، ج ۱، ص ۲۶۰، ح ۲۰۱.

۴-۴ . فى العلل : «رفع الحديث».

۵-۵ . الأعراف (۷) : ۱۲؛ ص (۳۸) : ۷۶.

٦-٦ . علل الشرائع ، ص ٨٦ ، ح ١ ، بسنده عن أحمد بن عبد الله . وفيه، ص ٨٧ ، ح ٣ ، بسند آخر، وفيهما مع زيادة في آخرهما الوافى ، ج ١ ، ص ٢٥٧ ، ح ١٩٨ ؛ البحار، ج ٤٧ ، ص ٢٢٦ ، ح ١٦ . ولم يرد هذا الحديث في مرآة العقول.

٧-٧ . قال المازندراني : «أرأيتَ ، كلمة تقولها العرب عند الاستخبار ، بمعنى أخبرني . وتاؤها مفتوحة أبدا».

٨-٨ . هكذا في النسخ التي قوبلت والوافى . وفي المطبوع : «ما يكون» . وفي البصائر : «ما كان» .

٩-٩ . فى الوافى : «كلمة «مه» زجر ؛ يعنى اكفف، فإنّ ما أجبتهك به ليس صادرا عن الرأى والقياس حتّى تقول : أرأيت ، الذى هو سؤال عن الرأى ، بل هو عن رسول الله صلى الله عليه وآله . وليس معنى ذلك ما يفهمه الظاهريون أنّ شأنهم عليهم السلام حفظ الأقوال خلفا عن سلف حتّى يكون فضلهم على سائر الناس فى قوّة الحفظ للمسموعات أو بكثرة المحفوظات ، بل المراد أنّ نفوسهم القدسيّة استكملت بنور العلم وقوّة المعرفة بسبب اتباع الرسول صلى الله عليه وآله بالمجاهدة والعبادة مع زيادة استعداد أصليّ وصفاء فطريّ وطهارة غريزيّة حتّى أحبهم الله ، كما قال : «فَاتَّبَعُونِي يُحِبُّبِكُمُ اللَّهُ» [آل عمران (٣) : ٣١] ومن أحبّه الله يفيض عليه من لدنه أنوارا وأسرارا عرفانيّة من غير واسطة أمر مباين من سماع أو رواية أو اجتهاد ، بل بأن تصير نفسه كمرآة مجلّوة يحاذى بها شطر الحقّ ، فينعكس إليها الأمر كما هو عليه» . وانظر أيضا : شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٣٣١؛ مرآة العقول، ج ١ ، ص ٢٠١ .

«أَرَأَيْتَ (١)» فِي شَيْءٍ (٢)» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :

قتیبه گوید مردی از امام صادق (علیه السلام) مسأله ای پرسید و حضرت جوابش داد سپس گفت: برای شما اگر چنین و چنان باشد جوابش چیست؟ فرمود خاموش باش، هر جوابی که من بتو میدهم از قول رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، ما از خود رأیی نداریم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲۱-قتیبه گوید: مردی مسأله ای از امام صادق (علیه السلام) پرسید و آن حضرت جوابش را گفت، آن مرد گفت: بفرمائید، اگر چنین و چنان باشد جواب آن چیست؟ به او فرمود: خاموش، هر چه من به تو جواب دهم از گفته رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، ما به هیچ وجه از خود رأیی نداریم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲۱-قتیبه می گوید: مردی از امام صادق علیه السلام مسأله ای پرسید و آن حضرت جوابش را گفت، آن مرد گفت: بفرمائید: اگر چنین و چنان باشد جواب آن چیست؟ به او فرمود: خاموش باش. هر چه من به تو می گویم از گفته رسول خدا صلی الله علیه و آله است، ما به هیچ وجه از خود نظری نداریم.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۴۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

مه اسم مبنى على السكون سمي به الفعل معناه اكفف لانه زجر، يعنى الذى اجبتك به فيما سألت عنه من المسألة ليس صادرا عن الرأى و القياس حتى تقول: رأيت ان كان كذا فما القول فيها؟ بل انما اجبت فيما اجبت لما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه و آله اخذا عن آبائى عليهم السلام منتهيا الى رسول الله صلى الله عليه و آله الى جبرئيل الى الله سبحانه فلسنا من رأيت فى شىء، اى لسنا بحيث يسع لاحد او يصح له ان يقول لنا رأيت، لان رأيت سؤال و استفهام عن الرأى و ما يتأدى إليه و نحن لا نقول بالرأى فى شىء اصلا. اعلم انه ليس معنى ما ذكره عليه السلام: ما أجبتك فيه من شىء فهو عن رسول الله صلى الله عليه و آله، ما يفهمه الظاهريون من الناس من ان شأنهم حفظ الاقوال خلفا عن خلف حتى يكون فضلهم على سائر الناس فى قوة الحفظ للمسموعات او بكثرة المحفوظات، بل المراد ان نفوسهم القدسية استكملت بنور العلم و قوة العرفان بسبب اتباع الرسول عليه و عليهم الصلاة و السلام بالمجاهدة و الرياضة مع زيادة استعداد اصلى و صفاء و طهارة فى الغريزة فصارت كمرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق بواسطة مرآة اخرى او بغير وساطة. الا ترى ان المرآة المتعددة المتحاذية و المحاذية لمرآة اخرى هى بحذاء الشمس تنعكس ضوء الشمس الى الجميع؟ فهكذا حال من اتبع الرسول صلى الله عليه و آله حق المتابعة يصير محبوب الحق تعالى كما فى قوله تعالى:

إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ

(آل عمران-٣١)، ومن يحبه الله افاض عليه من الانوار الالهية كما افاض على حبيبه صلى الله عليه وآله، لكن الفرق ثابت بين المتبوع والتابع. وبالجملة يجب ان يعلم: ان علوم الائمة عليهم السلام ليست اجتهادية ولا سمعية من طرق الحواس، بل علومهم كشفية لدنية يفيض على قلوبهم انوار العلم والعرفان عن الله سبحانه لا بواسطة امر مباين من سماع او كتابة محسوسة او رواية او شيء من هذا القبيل. و مما يدل على ما بيناه و اوضحناه قول امير المؤمنين عليه السلام: علمنى رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم فانفتح لى من كل باب الف باب، وقول الرسول صلى الله عليه وآله: اعطيت جوامع الكلم و اعطى على جوامع العلم. و معنى تعليم الرسول صلى الله عليه وآله له عليه السلام هو اعداد نفسه الشريفة القابلة لانوار الهداية على طول الصحبة و دوام الملازمة بتعليمه و ارشاده له الى كيفية السلوك الى الله بتطويع النفس الحيوانية و قواها لما امرها و استخدمها الروح العقلى الالهى و اشارته صلى الله عليه وآله الى اسباب التطويع و الرياضة حتى استعد عليه السلام للانتقاش بالامور الغيبية و الاخبار عن المغيبات، و ليس التعليم البشرى سواء كان المعلم رسولا أم غيره هو ايجاد العلم، و ان كان امرا يلزمه الابدان و الافاضة من الله. و فى قوله صلى الله عليه وآله اعطى بصيغة البناء للمفعول دليل ظاهر على ان المعطى لعلى جوامع العلم ليس هو النبى صلى الله عليه وآله بل الذى اعطاه ذلك هو الذى اعطى النبى صلى الله عليه وآله جوامع الكلم و هو الحق سبحانه، فافهم هذا المقام فانه من مزال الاقدام.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٣١٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى و العشرون قوله رحمه الله: عن محمد بن عيسى هذا هو أبو جعفر محمد بن عيسى بن يقطين بن موسى من أصحاب الهادى و العسكرى عليهما السلام، و قد استثناه الصدوق من رجال نواذر الحكمة. و يونس هو يونس بن عبد الرحمن مولى على بن يقطين بن موسى أبو محمد من رجال

الكاظم و الرضا عليهما السلام، أحد الأربعة الذين يقال انتهى إليهم علم الأنبياء عليهم السلام. و قال محمد بن الحسن بن الوليد ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس و حديثه لا يعتمد عليه. و الحق أن ذلك لا من حيث الطعن في محمد بن عيسى فانه جليل في أصحابنا جدا، بل لانه كان أصغر سنا من أن يدرك يونس و يروى عنه بلا واسطة، و كذلك من أن يروى عن ابن محبوب من غير واسطة، و لمثل ذلك من انقطاع السند استثناء الصدوق اياه من رجال نواذر الحكمة. (باب الرد الى الكتاب و السنة و انه ليس من الحلال و الحرام و جميع ما يحتاج الناس إليه و قد جاء فيه كتاب و سنة)

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: إن كان كذا. [ص ٥٨ ح ٢١] أقول: أى ما رأيك فى مسألة كذا: إن نُقِلَ الكلام فيها. قال عليه السلام: مَهْ. [ص ٥٨ ح ٢١] أقول: بفتح الميم وسكون الهاء، أى اكفف . قال عليه السلام: من رأيت. [ص ٥٨ ح ٢١] أقول: لعلّه عليه السلام علم من قول السائل: «أرأيت» أنّ مراده طلب الفتوى عنه بالرأى والاجتهاد، فقد ردّ عليه بأنّى لنا كذلك؟، والمراد بقوله عليه السلام: «أرأيت» لفظ «أرأيت»، ولذا دخل عليه «مَنْ» الموصولة، والمقصود: لسنا ممّن يقال له: أرأيت.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٩١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: پرسید مردی امام جعفر صادق علیه السلام را از مسئله ای. پس جواب گفت او را در آن مسئله. پس آن مرد تغییری داد صورت مسئله را و گفت که: دید تو چیست؟ اگر صورت مسئله، چنین و چنین باشد، چه جواب خواهد بود در آن؟ پس امام گفت آن مرد را که: این سخن مگو. آنچه جواب دادم تو را در آنچه پرسیدی، هر چه باشد آن جواب، نقل است از رسول الله صلی الله علیه و آله و از دید من نیست. نیستیم ما- که خانواده پیغمبریم- از جمله پیروان ظن که به ایشان گفته می شود که دید تو چیست در فلان مسئله، در هیچ جا.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۲۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (أ رأیت) ای ما رأیک واجتهداک إن کان الحکم کذا وکذا؟ وقوله: (ما کان یكون القول فیها) جزاء الشرط علی التجرید، والتقدير. یعنی: أسألک إن کان کذا وکذا، ما کان عندک ما یكون باجتهداک القول فیها؟ فزجره علیه السلام بقوله: (مه) وهی کلمة زجر؛ لزعمه صححة الحکم بالرأی والاجتهد الممنوع، وإلا فمثل «رأیت کذا» بمعنی «علمت» فی کلامهم علیهم السلام کثیر. (لسنا من «أ رأیت» فی شیء) ای من أهل الرأی والاجتهد بالأراء والمقاییس فی حکم من الأحکام الشرعیة، فلا یكون الاختلاف فی علمنا وحکمنا؛ فإننا أهل البیت قوم معصومون عاقلون عن الله بلا واسطة أو بواسطة معصوم آخر، وقد قال أمير المؤمنین صلوات الله علیه: «علمنی رسول الله صلی الله علیه و آله ألف باب من العلم، فانفتح لی من کلّ باب ألف باب». وقال النبی صلی الله علیه و آله: «أعطیت جوامع الکلم، وأعطی علیّ جوامع العلم». قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالی: «فقال: رأیت» یعنی بعد تغییره صورة المسألة، قال: ما رأیک، إن کان الأمر کذا وکذا فما جوابک عنه؟ «فقال له: مه» ای لا تقل هكذا فإننا لسنا من المتبعین للظنّ فی شیء. وقال الفاضل الاسترآبادی رحمه الله بخطّه: السائل قصد: أي شیء مقتضى اجتهادک الظنّی؟ فأجابه علیه السلام بقوله: «لسنا من رأیت فی



شئء). وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «أرأيت إن كان كذا وكذا، ما يكون القول فيها» أى أخبرنى عن رأيك فيما ينبغى أن يقال فى مسألة هذه. «فقال: مه» أى أكفف، فإنّا لا نقول إلا بما وصل إلينا من رسول الله صلى الله عليه و آله لسنا نقول برأينا . انتهى. ليس فى نسخه رحمه الله «كان» بعد «ما» وقبل «يكون» أو سقط من قلم الناسخ فى مصنّفه. ولعلّ الثانى.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عليه السلام أ رأيت: لما كان مراده أخبرنى عن رأيك الذى تختاره بالظن و الاجتهاد، نهاه عليه السلام عن هذا الشئء من الظن و بين له أنهم لا يقولون شيئاً إلا بالجزم و اليقين و بما وصل إليهم من سيد المرسلين صلوات الله عليه و عليهم أجمعين.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٢٠١

\*\*\*\*\*

٥٩ / ١

## ٢٢- الحديث

٢٢ / ١٨٢. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ مُرْسَلًا، قَالَ:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ -وَلِيَجَةً (٤)، فَلَا تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛ فَإِنَّ كُلَّ سَبَبٍ وَنَسَبٍ وَقَرَابَةٍ وَوَلِيَجَةٍ وَبِدْعَةٍ وَشُبْهَةٍ مُنْقَطِعٌ (٥)، إِلَّا مَا أَثْبَتَهُ الْقُرْآنُ» (٦)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر (علیه السلام) فرمود: غیر خدا را برای خود تکیه گاه و محرم راز مگیرید که مؤمن نباشید زیرا هر وسیله و پیوند و خویشی و محرم راز و بدعت و شبهتی نزد خدا بریده و بی اثر است جز آنچه را که قرآن اثبات کرده است (و آن علم و ایمان و تقوی است).

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

امام باقر (علیه السلام) فرمود: جز خدا پشتیبان و کمکی مگیرید تا غیر مؤمن شمرده شوید، زیرا هر وسیله و نژاد و خویشی و دسته بندی و بدعت و شبهه از میان می رود جز آنچه قرآن ثبت کرده است.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام باقر علیه السلام فرمود: جز خدا تکیه گاه و محرم راز خود می گیرید تا غیر مؤمن شمرده شوید، زیرا هر وسیله و نژاد و خویشی و دسته بندی و بدعت و شبهه نزد خدا بی اثر است جز آنچه را که قرآن اثبات و بیان کرده است.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: در سوره توبه چنین است: «وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً» و میآید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث پانزدهم «بَابُ فِيهِ نُكْتَةٌ وَتُتَفَّ مِنَ التَّنْزِيلِ فِي الْوَلَايَةِ» که باب صد و هفتم است و در حدیث دهم «[بَابُ] مَوْلِدِ أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ» این که مراد به مؤمنین این جا، ائمه هدی علیهم السلام است و میآید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث دهم «[بَابُ] مَوْلِدِ أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ» که: «الْوَلِيَّةُ الَّذِي يُقَامُ دُونَهُ وَلِيُّ الْأَمْرِ».

و این جا به عنوان اظهار احتمال میگوییم که: وَلِيَّةٌ (به فتح واو و کسر لام) به معنی کسی است که داخل شود در سلسله ائمه، خواه به حق و خواه به باطل؛ و آن، «فَعِيلَةٌ» به معنی «فَاعِلَةٌ» است و مأخوذ از وُلُوجٌ، به معنی دخول مطلق است. و تاء برای نقل از وصفیت به اسمیت است، یا برای تأنیث است به اعتبار نفس و تفسیر آن به «الَّذِي يُقَامُ دُونَهُ وَلِيُّ الْأَمْرِ»، تفسیر فردی از آن است که به اعتبار ملاحظه «مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ» است؛ زیرا که مراد، «مِنْ دُونِ نَصِّ مِنَ اللَّهِ وَلَا نَصِّ مِنْ رَسُولِهِ وَلَا نَصِّ مِنَ الْأَيُّمَةِ السَّابِقِينَ» است.

و تركِ ذِكْرِ «وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ» در این حدیث، از قبیل اقتصار است برای اشعار به این که نَصٌّ از جانب الله، بینصّ از جانب رسول و از جانب ائمه سابقین نمیباشد.

فَلَا تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ برای بیان کفر قائلین به انعقاد امامت به غیر نَصِّ الله و رسول و

ائمه سابقین است، چنانچه مخالفان، توهم کردهاند در انعقاد امامت ابو بکر به بیعت.

فَإِنَّ اسْتِدْلَالَ است بر انتفای ایمان آن قائلین.

السَّبَبُ (به فتح سین بینقطه و فتح باء يك نقطه): اَوَّلُ بَاعِثِ رَبِطِ دُوْ عِزِّهِ بِه يَكْدِيْغِرْ، مثل ريسمان؛ و این جا عبارت است از امثال مصاهرت میان وليجه و امام سابق.

النَّسَب (به فتح نون و فتح سین بینقطه): خویشاوندی، به اعتبار ولادت، مثل این که ولیجه و امام سابق از قبیلۀ قریش باشند.

الْقَرَابَة (به فتح قاف و راء بینقطه و الف و باء یك نقطه): نزدیکی خویشاوندی، مثل این که ولیجه عمّ امام سابق باشد و مثل این که هر دو از بنی هاشم باشند.

وَلِیْجَه این جا، به تقدیر «وُلُوجٌ وَ لِیْجَةٌ» است؛ و مراد، دخول ولیجه در سلسله ائمه و فرمانبرداری اکثر مردمان برای اوست، خواه به سبب بیعت جمعی باشد و خواه به سببی دیگر باشد.

ذکر این حدیث در تحت عنوان این باب، به اعتبار ذکر بدعت و شُبّهت است و مراد به شُبّهه، مشابهتی است که در قیاس می‌باشد. و در این حدیث، اشعار است به این که هر یك از بدعت و شُبّهت، دو قسم است:

اوّل، آنچه در نفس حکم الله است، مثل تعیین امام از روی خواهش نفس و مثل تعیین امام از روی مشابهت او به امام سابق در شکل و شمایل.

دوم، آنچه در غیر آن است، مثل احداث نوعی از طعام از روی خواهش نفس و مثل مشابهتی که برای قیاس چیزی به چیزی دیگر در تعیین قیَمِ مُتَلَفَات و تعیین قبله در موضعی معین باشد.

و مقصود در این باب، ابطال قسم اوّل است، نه قسم دوم؛ زیرا که قرآن، ابطال اوّل میکند و اثبات ثانی میکند.

یعنی: گفت امام محمّد باقر علیه السّلام که: مگیرید برای خود، بینصّ الله تعالی در آیات بیّناتِ محکمات قرآن، امامی را، که از ایمان به خدا و رسول بیرون خواهید رفت؛ چه به درستی که هر باعثِ ربطی و هر خویشاوندی و هر نزدیکیِ خویشاوندی و هر وُلُوجِ امامی و هر بدعتی و هر مشابهتی بُریده و فاسد است در روز قیامت، مگر آنچه پا بر جا کرده باشد آن را آیات بیّناتِ محکماتِ

ناهية از پیروی ظن و از اختلاف از روی ظن در نفس حکم الله تعالی که در قرآن، حکم به کفر منکر مضمون آنها و وعید بر آن هست، مثل: « وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ».

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة:

أورد طاب ثراه هذا الخبر بعينه بهذا الإسناد في كتاب الروضة، وزاد بعد قوله (منقطع): الضربة بالسوط، ونصفها: أن يؤخذ بنصف السوط فيضرب. وذكر النصف على التمثيل؛ لمكان ثلثها في بعض الأخبار.

قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى:

و«الأرش»- هنا بمعنى الدية-: مجرور ومضاف. و«الخدش»: تقشير الجلد.

و«الفاء» في «فما» للتعقيب باعتبار الرتبة، و«ما» موصولة، وضمير «سواه» بالكسر

والقصر ل«الخدش» ومرفوع تقديرًا خبرًا عن المبتداء المحذوف بتقدير «هو» وهو العائد. ومعنى «ما سواه» ما دونه؛ لأن «حتى» للانتقال من الأقوى إلى الأضعف.

و«الجلدة» بالفتح مجرور، عطف على «الأرش» وذكر نصف الجلدة على المثال؛ لأنّ التأديب بثلاثها يجيء في بعض الأحاديث في كتاب الحدود إن شاء الله تعالى بشرحه وبيانه.

: «مضمحلّ كالغبار الذي يكون على الحجر الصلّد إذا أصابه المطر» .

في سورة التوبة هكذا: «وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً» ، ووليجة الرجل: بطانته وخاصته وصاحب سرّه ومن يعتمد عليه في أمره.

فمعنى الحديث: لا تتخذوا صاحباً وولياً-بمعنى الأولى بالتصرف-في أموركم الدينية والديوية من دون الله ولا رسوله ولا أوصياء رسوله الواهيين الأمان شيعتهم حتى لا تُعدّوا أنكم لستم من شيعتهم.

ولظهور نظر الحديث إلى هذه الآية، ومآل ولاية الرسول والأئمة عليهم السلام إلى ولاية الله- كما في نصّ الحصر في آية الولاية- اكتفى بقوله: (لا تتخذوا من دون الله وليجة) إلا ما

أثبتته القرآن؛ وذلك لانحصار القطع بحقيّة شيء في المتشابهات في قول الله تعالى؛ لانحصار الأعلمية فيه سبحانه.

قال برهان الفضلاء:

سيجيء في كتاب الحجّة في العاشر من باب مولد أبي محمّد الحسن بن عليّ عليهما السلام أن: «الوليجة الذي يقام دون وليّ الأمر» فنقول هنا-على الاحتمال-: إنّ الوليجة مطلق الداخل في سلسلة الأئمة عليهم السلام بحق أو بغير حقّ.

وهي فعيلة بمعنى فاعلة، من الولوج بمعنى الدخول، والتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، أو للتأنيث باعتبار النفس. وتفسيرها ب«الذي يقام دون وليّ الأمر» تفسير بفرد منها الذي يلاحظ باعتبار ملاحظة من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين.

ويجيء في كتاب الحجّة في باب مولد أبي محمّد الحسن بن عليّ عليهما السلام أن المراد بالمؤمنين في الآية الأئمة عليهم السلام. والاقتصار في الحديث؛ للإشعار بأنّ النصّ من الله تعالى لا يكون بدون النصّ من الرسول وأوصيائه عليهم السلام،

«فلا تكونوا مؤمنين» لبيان كفر القائلين بانعقاد الإمامة بغير نصّ من الله ورسوله وأوصياء رسوله صلى الله عليه وآله؛ ف«إنّ» الاحتجاج على عدم إيمان هؤلاء القائلين.

و«السبب» هنا عبارة عن أمثال المصاهرة بين الوليجة والإمام السابق.

و«النسب» القرابة بالولادة، ككون الوليعة والإمام السابق من قبيلة قريش.

و«القرابة» ككون الوليعة عمّاً للإمام السابق، أو كونهما من بني هاشم.

وذكر هذا الحديث في تحت هذا العنوان باعتبار ذكر «البدعة» و«الشبهة».

والمراد بالشبهة: المشابهة التي تكون في القياس.

وفي هذا الحديث إشعار بأن كل واحدة من البدعة والشبهة على قسمين:

الأول: ما يكون في نفس حكم الله، كتعيين الإمام بهوى النفس، أو بشبهه بالإمام السابق في الشكل والشمائل.

والثاني: ما يكون في غير ذلك، كاختراع نوع من الطعام بهوى النفس، وكالمشابهة لقياس أمر بآخر في تعيين قيم المتلفات وتعيين القبلة. والمقصود في هذا الباب إبطال القسم الأول لا الثاني؛ لأن القرآن يبطله ويثبت الثاني.

وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله:

وليعة الرجل: من يجده معتمداً. والمراد هنا المعتمد عليه في أمر الدين. ومن يعتمد في أمر الدين وتقرير الشريعة على غير الله يكون متعبداً لغير الله، فلا يكون مؤمناً بالله واليوم الآخر.

وأيضاً فما لم يستند إلى موجهه الحقيقي الذي لا يزول - وهو الله سبحانه - يزول بزوال مستنده الذي اتّخذه وليعة من دون الله، وذلك لأن كل ما لم يثبت القرآن من السبب والنسب والقرابة والوليعة والبدعة والشبهة منقطع لا يبقى ولا ينتفع بها في الآخرة، فلا يبقى الإيمان، لزوال مستنده وموجهه. أو نقول: فلا يجامع الإيمان بالله واليوم الآخر الاعتماد عليها في أمر الدين.

وذكر الوليعة بعد ذكر السبب والنسب والقراية من ذكر العام بعد الخاص، وتقديمها على البدعة والشبهة؛ لأنهما منحطان عن أن يُعدّا وليعةً أو ممّا له وليعة.

\*\*\*\*\*

## (٢٠) باب الردّ إلى الكتاب والسنة ...

### إشارة

٢٠ \_ بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ ، وَأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ

وَجَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ (٧) إِلَّا وَقَدْ جَاءَ فِيهِ (٨) كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ.

### ١- الحديث

١٨٣ / ١ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ ،

ص: ١٤٩

- 
- ١-١ . فى «ف» : «لسنا من رأيت».
  - ٢-٢ . فى البصائر : «لسنا نقول برأينا من شىء».
  - ٣-٣ . بصائر الدرجات ، ص ٣٠٠ ، ح ٨ ، بسنده عن يونس عن عنبسة. والمذكور فى بعض مخطوطاته : «عن قتيبة» الوافى ، ج ١ ، ص ٢٥٨ ، ح ١٩٩ .
  - ٤-٤ . إشارة إلى الآية ١٦ من سورة التوبة (٩) : «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاءُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» . و«الوليعة» : كلّ ما يتّخذهُ الإنسان معتمداً عليه وليس من أهله، أو خاصّة الرجل وبطانته؛ والمراد المعتمد عليه فى أمر الدنيا والدين ، أو فى أمر الدين وتقرير الشريعة ، وأمّا اعتماد المؤمنين بعضهم على بعض



والاعتماد على الأئمة الطاهرين عليهم السلام فيرجع إلى الاعتماد على الله سبحانه. أنظر: الصحاح ، ج ١، ص ٣٤٨؛ المفردات للراغب ، ص ٨٨٣ (ولج).  
 ٥-٥ . في الوسائل ، ح ٣٣٤٦٩ : «باطل مضمحل» بدل «منقطع» .  
 ٦-٦ . الكافي ، كتاب الروضة ، ح ١٥١٥٠ ، مع زيادة الوافي ، ج ١، ص ٢٦١ ، ح ٢٠٣ . الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ١٢٥ ، ح ٣٣٣٨٥ ؛ و ص ١٥٦ ، ح ٣٣٤٦٩ ؛ البحار ، ج ٢٤ ، ص ٢٤٥ ، ح ٣ .  
 ٧-٧ . في «ف» : «إليه الناس» .  
 ٨-٨ . في «بر» : «في» .

عَنْ مُرَازِمٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانًا كُلَّ (١) شَيْءٍ (٢) ، حَتَّى وَاللَّهِ ، مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: لَوْ كَانَ (٣) هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا (٤) وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ» (٥).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدای تبارک و تعالی در قرآن بیان هر چیز را فرو فرستاده تا آنجا که بخدا سوگند چیزی را از احتیاجات بندگان فروگذار نفرموده: و تا آنجا که هیچ بنده نمی نتواند بگوید ای کاش این در قرآن آمده بود جز آنکه خدا آن را در قرآن فرو فرستاده است.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ١ ، ص ٧٦

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام ششم (علیه السلام) فرمود: به راستی خدای تبارک و تعالی قرآن را برای بیان هر چیز فرو فرستاده تا آنجا که -بخدا- چیزی را وانگذاشته که بندگان بدان نیازمند باشند و تا آنجا که هیچ بنده ای نتواند بگوید کاش این هم در قرآن بود مگر اینکه آن را هم خدا در قرآن فرو فرستاده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: به راستی خداوند قرآن را برای بیان هر چیز نازل فرموده و به خدا سوگند چیزی از نیاز بندگان فروگذار نکرده که بندگان بدان نیازمند باشند و تا آنجا که هیچ بنده ای نتواند بگوید کاش این هم در قرآن آمده بود مگر اینکه آن را هم خدا در قرآن آورده است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۴۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى، عن على بن حديد عن مرازم». بضم الميم و الراء قبل الألف و الزاى بعده، ابن حكيم الازدى المدائنى مولى ثقة، و اخوه محمد بن حكيم و حديد بن حكيم يكنى أبا محمد روى عن ابى عبد الله و ابى - الحسن عليهما السلام و مات فى ايام الرضا عليه السلام «صه» قال النجاشى: و هو احد من بلى باستدعاء الرشيد و اخوه، احضرهما الرشيد مع عبد الحميد بن عواض فقتله و سلما، و لهم حديث ليس هذا موضعه، له كتاب روى عنه جماعة منهم على بن حديد. «عن ابى عبد الله عليه السلام قال: ان الله تبارك و تعالى انزل فى القرآن تبيان كل شىء، حتى و الله ما ترك الله شيئا يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا انزل فى القرآن الا و قد انزله الله فيه». يعنى ان القرآن مجتمع علوم الاولين و الآخرين، و قد انزل فيه تبيان كل شىء و برهان كل علم و نور كل هدى و سبيل كل غاية و شاهد كل غائب و مهيمن كل كتاب و جامع كل خطاب، ما من علم الا و فيه اصله و دليله و ما من حكم الا و منه بيانه و سبيله، حتى و الله ما فات القرآن الامور الجزئية و ما ترك الله منه شيئا يحتاج إليه العباد من الوقائع النادرة الواقعة فى شىء من الازمنة و الاوقات فضلا عن معظمات الامور و الكليات من القواعد و الاعتقادات، حتى انه لا يسع لاحد و لا يستطيع عبد ان يقول متمنيا: لو كان هذا الحكم الجزئى و المسألة الفرعية فى القرآن، اذ لا يعزب عن علم القرآن شىء فى الارض و لا فى السماء الا و قد انزله الله فيه. و قوله عليه السلام: الا و قد انزله الله فيه، يحتمل ان يكون استثناء منقطعا او استينافا لتأكيد ما سبق، و على الاول يكون «الا» حرف الاستثناء مشدده اللام مكسورة الهمزة بمعنى لكن و على الثانى يكون حرف التنبيه مفتوحة الهمزة مخففة اللام. قال بعض المفسرين: اعلم انه مر على لسانى فى بعض الاوقات: ان هذه السورة يعنى فاتحة الكتاب يمكن ان يستنبط من فوائدها و نفائسها عشرة آلاف مسألة، فاستبعد هذا بعض من الحساد و قوم من اهل الجهل و العناد و جعلوا ذلك على ما الفوه من الكلمات الفارغة عن المعانى و الاقوال الخالية عن تحقيق المعاهد و المبانى، فلما شرعت فى تصنيف هذا الكتاب قدمت بهذه المقدمة ليصير كالتنبيه على ان ما ذكرناه امر ممكن الحصول قريب الوصول. فنقول: قولنا: اعوذ بالله من الشيطان الرجيم، لا شك ان المراد منه الاستعاذة بالله عن جميع الشرور و المنهيات و المحظورات، و لا شك انها اما ان تكون من باب الاعتقادات او من اعمال الجوارح، اما

الاعتقادات فقد جاء فى الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وآله: ستفرق امتى على نيف و سبعين فرقة كلهم فى النار إلا فرقة واحدة، وهذا يدل على ان الاثنين و السبعين موصوفون بالعقائد الفاسدة و المذاهب الباطلة. ثم ضلال كل فرقة من اولئك الفرق غير مختص بمسألة واحدة هو بل حاصل فى مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى و صفاته و احكامه و بافعاله و اسمائه و بمسائل الجبر و القدر و التعديل و التجويز و الثواب و العقاب و المعاد و الوعد و الوعيد و الاسماء و الاحكام و الامامة، و اذا وزعنا عدد الفرق الضالة و هو الاثنان و السبعون الى هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما، و كذلك انواع الضلالات الموجودة فى فرق الامة فى جميع المسائل العقلية المتعلقة بالالهية و التوحيد و المتعلقة باحكام الذات و الصفات يبلغ المجموع مبلغا عظيما فى العدد. و لا شك ان قولنا: اعوذ بالله، يتناول الاستعاذة به عن جميع تلك الانواع، و الاستعاذة عن الشىء لا يكون الا بعد معرفة المستعاذ منه و معرفة كونه قبيحا باطلا، فظهر بهذا الطريق قولنا: اعوذ بالله، مشتمل على الالف من المسائل الحقيقية اليقينية. و اما الاعمال الباطلة فهى عبارة عن كل ما ورد النهى عنه اما فى القرآن او الاخبار المتواترة او فى اخبار الآحاد او فى اجماع الامة او فى القياسات، و لا شك ان تلك المنهيات تزيد على الالف و قولنا: اعوذ بالله، متناول لجميعها و جملتها، فثبت بهذا الطريق ان قولنا: اعوذ بالله، مشتمل على عشرة آلاف مسألة او ازيد او اقل من المسائل المعتبرة المهمة. انتهى كلامه. اقول: ان جميع ما اشار إليه هذا الرجل الفاضل المشهور بالامامة و العلم عند الجمهور ليس من علم القرآن فى شىء و لا هو بمعرفتها قد صار من اهل القرآن و خاصة الله كما ورد: اهل القرآن اهل الله و خاصته، بل كل ما ذكره و اشار إليه من المسائل الجمة الكثيرة التى شحن بها كتب الكلامية و الفقهية. اما مأخوذة من السماع من افواه الرجال. و اما تقليدات صرفة كاكثر مسائل المعاد و بعض مسائل المبدأ. و اما آراء كلامية و قواعد متزلزلة لا تعويل عليها فى تحصيل اليقين، و انما يتدرع بها طالب المباهاة و انما يحسن استعمالها عند الخصومات و المجادلات و لهذا وضعت اول وضعها فى الاسلام. او مسائل اجتهادية اخذها كما ذكر بعضها من الاخبار و بعضها من القياسات التى نحن الآن فى ذمها و ابطالها. و بالجملة ليس شىء من هذه المسائل الكثيرة التى تبجح بها من علوم اهل القرآن و اهل الله فى شىء، و انما

ذلك شيء ألهمه الله و نور عقلى اجمالى افاضه الله على قلب من يشاء من عباده به يرى الاشياء كما هي، و تلك الملكة النورانية المعبر عنها عند جماعة بالعقل البسيط او الاجمالي او العقل بالفعل و على لسان القرآن بالهدى و النور و الحكمة و الفضل و غير ذلك و انما تحصل بالمواظبة على تدبر الآيات و طول الرياضة و المجاهدة مع النفس و الهوى و العمل بما علم، فان من عمل بما يعلم افاده الله علم ما لم يعلم، و هكذا الى ان ينكشف له العلم بحقائق الاشياء و كلياتها من العلم بذات الاول تعالى و صفاته العليا و اسمائه الحسنى و افعاله الكبرى، ثم يعرف من الكليات الجزئيات و من الحقائق دقائقها و من الاسماء مظاهرها و مجاليتها، و هكذا يعرف من الاوائل الثوانى و من البدايات النهايات و من العلل المعلولات و من الاسباب المسببات كما هو طريقة الصديقين على عكس طريقة النظار المستدلين بالآثار على المؤثرات، و عند ذلك يظهر ان ما من شيء من العلوم الكلية و الجزئية و الاصول و الفروع الا و يوجد فى القرآن اصله و فرعه و مأخذه و غايته. ثم ان الذى ذكره ان قولنا: نعوذ بالله، متوقف على العلم بجميع المذاهب و- الآراء الفاسدة و الاعمال القبيحة، ليس كذلك، فان من عرف طريق الحق يعلم بالاجمال ان غيره طريق الباطل و من علم بالخير يعلم ان ما سواه شر، فله ان يستعيذ بالله من كل شر و آفة و ضرر و ان لم يعلم جميع الشرور و الافات على التفصيل. و هل هذا الذى ذكره الا مثل ان يقول احد: لا يمكن لى طلب الصحة من الله كما فى الادعية الماثورة الا بعد ان اعرف جميع الامراض و العلل و اسبابها، فجعل يشتغل طول عمره بمطالعة كتب الطب و يتصفح كل مرض مرض و آفة آفة حتى يجوز له طلب الصحة منها فى الدعاء من الله؟ فربما مات فى اثناء المطالعة و تتبع الامراض و لم يدع ربه. و أيضا ان الذى ذكره من تلك المسائل لم يستفده من قول اعوذ بالله بل استفادها من الخارج، و كان الكلام منه أولا فى استنباط العلوم الكثيرة كعشرة آلاف و نحوها من فاتحة الكتاب و مثل الذى ذكره لو كان هو بمعنى الاستنباط لا يمكن ذلك النحو منه فى غير كلام الله بل من كلام اكثر الناس، و بالجملة ليس معنى كون القرآن تبيان كل شيء ما تصوره و فصله، بل شيء اجل و ارفع من ذلك- كما مرت الاشارة إليه-.

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: يقول: لو كان. [ص ٥٩ ح ١] أقول: أى أن يقول. وقوله: «لو» للتمنى ك «لَيْتَ». وقوله: «هذا» إشارة إلى شىء يحتاج إليه الناس اسم كان، وخبره «أُنزل» على صيغة المجهول مع متعلقه. ثم إن «لو» يجعل المثبت منفيًا والمنفيّ مثبتاً. وإنما زيدت كلمة «كان هذا» ولم يقل لو أنزل هذا فى القرآن، إشعاراً بأنّ المتمنى ماضٍ.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ١٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: شىء، عبارت از مُحتاجٍ إليه اكثر مردمان است. حتّى برای انتهاست و ما بعد آن، داخل است در حکم ما قبلش. وَ الله قسم است. جمله مَا تَرَكَ جواب قسم است. جمله حتّى لا يَسْتَطِيعُ تا آخر، بدل جمله حتّى وَ الله تا آخر است، یا معطوف بر آن است به حذف عاطف. معنى استطاعت مى آید در «كِتَابُ التَّوْحِيدِ» در احادیث «بَابُ الإِسْتِطَاعَةِ» که باب سى و یکم است. يَقُولُ مرفوع و منصوب مى تواند بود؛ و بنا بر اوّل به تقدیر «أن» ناصبه و إهمالش است، یا بدل يَسْتَطِيعُ است. و بنا بر دوم به تقدیر «أن» و إعمالش است. لَوْ برای تمنى است. إلا استثنای از لا يَسْتَطِيعُ است. و او، حالیه است و مستثنا، مُفَرَّغ است. يعنى: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: به درستی که الله -تَبَارَكَ وَ تَعَالَى- فرو فرستاده در قرآن، بیان آشکار هر چیز را تا حدّی که -به خدا قسم که- و نگذاشته الله تعالى چیزی را که احتیاج به هم مى رسانند سوى آن، بندگان تا حدّی که نمى تواند بنده که گوید در جایی که احتیاج بندگان، سوى آن باشد که: کاش این مسئله، فرو فرستاده مى شد در

قرآن، بر هیچ حالی، مگر بر حالی که به تحقیق فرو فرستاده آن را الله تعالی در قرآن در محکّمات یا در متشابهاتی که بیان صریح آنها شده در کتاب جامعه که نزد امام زمان است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۳۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: لا شكّ بدلالة هذا العنوان وأحاديث الباب ونظائرها أنّ جميع ما يحتاج إليه الناس في أمور دينهم ودنياهم من الأحكام إلى قيام القيامة إنّما هو في القرآن والسنة القائمة، وأنّ الجميع عند أهله، وهم الأئمة المعصومون من أهل بيت نبينا صلى الله عليه وآله، فالأمر بالتوقف عند الاشتباه مع المعالجات المعهودة عنهم عليهم السلام الصريحة في الإذن للفقهاء العدل الإمامي الممتاز فضلاً وعلماً، إنّما هو مع إمكانه بحيث لا يلزم حرج بين في الدين، وهو منفي بالكتاب والسنة. (لو كان هذا أنزل في القرآن) للتمنى. إن قال لك رجل من العامة: أين في القرآن ذمّ فلان وفلان وفلان بخصوصهم؟ فاقراً آية سورة الحجرات:

«وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَتْ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ»

، وفسّر كما ورد عن أهل الذكر عليهم السلام. وإن قال لك ملحد: أين في القرآن مذمة الصوفيّة فقل: سبحان الله! واسكت، أو اقرأ تمام القرآن، أو آيات اللعن، وهم مصرّحون بأنّ اللعنة عين الرحمة، لتركبها من أربعة أحرف من أسماء الله،

«أَنْتَى يُؤْفَكُونَ»

\*. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: يعني هذا باب بيان وجوب ترك حكم كلّ مسألة إلى محكّمات القرآن، وإلى بيان رسول الله صلى الله عليه وآله متشابهات القرآن في الجامعة كما مرّ في

الرابع عشر فى الباب السابق شىء فى الحديث عبارة عمّا يحتاج إليه أكثر الناس. و«حتى» للانتهاء، وما بعدها داخل فى حكم ما قبلها. وجملة: «حتى لا يستطيع» بدل من جملة القسم، أو معطوفة عليها بحذف العاطف. «يقول» يحتمل الرفع والنصب؛ لجواز إهمال الناصبة المقدّرة وإعمالها. و«لو» للتمنى. و«إلا» استثناء من «لا يستطيع»، والواو حالية، والمستثنى مفرّغ. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: اشتهر بين علماء الأصول أنّ المسائل ثلاثة أقسام: قسم من ضروريّات الدّين، وقسم من ضروريّات المذهب، وقسم لا هذا ولا ذاك، وأنّ القسم الثالث هو محلّ الاجتهاد. واشتهر بينهم أنّ فى القسم الثالث أقوال أربعة: الأوّل: أنّه خال عن حكم الله. والثانى: أنّه غير خال عن حكم الله، لكن ما نصب الله عليه دليلاً أصلاً لا قطعياً ولا ظنياً. والثالث: أنّ الله تعالى نصب عليه دليلاً ظنياً لا قطعياً. وعلى القول الأوّل، كلّ مجتهد مصيب، صرّحوا بذلك. وعلى الثانى والثالث، للمجتهد المصيب أجران وللمخطئ أجر واحد، صرّحوا بذلك. والقول الرابع: أنّ فى القسم الثالث لله - عزّ وجلّ - حكماً معيّناً ونصب عليه دليلاً قطعياً محفوظاً عند أهله، فالمخطئ فيه آثم فاسق كالقسمين الأوّلين. وفى هذا الباب وغيره تصريحات ببطلان المذاهب الثلاثة وتعيين المذهب الرابع. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «كلّ شىء» أى ممّا يحتاج إليه العباد؛ بقرينة ما بعده. «حتى لا يستطيع عبد يقول» أى قولاً صحيحاً. «لو كان هذا أنزل فى القرآن» للتمنى. «إلا وقد أنزله الله فيه» استثناء من قوله: «ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد» وما بعد «إلا» جملة ابتدائية وقعت حالاً من قوله: «شيئاً»، و«إلا» معطية فى المعنى فائدتها الاستثنائية، مفيدة كون كلّ متروك من المحتاج إليه قد أنزل فى القرآن. أو المراد، ما ترك شيئاً محتاجاً إليه على حال إلاّ منزلاً فى القرآن. وتوسيط الغاية بينهما، إمّا رعاية لاتّصالها بذى الغاية، أو لجعله مفسّراً لمثله المحذوف قبل الغاية.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:



ضعيف. قوله عليه السلام يقول: أى قولاً صحيحاً، وكلمة لو للتمنى أو الجزاء محذوف، أو أنزل تامة أو ناقصة، وخبره مقدر أى لو كان هذا الحكم حقاً لأنزله الله فى القرآن وقوله: إلا وقد أنزله الله، جزاء لو، وكان استثناء من قوله ما ترك الله شيئاً، وتوسط الغاية بينهما إما رعاية لاتصالها بذى الغاية أو بجعله مفسراً لمثله المحذوف قبل الغاية، كذا ذكره بعض الأفاضل، وقيل: جملة حتى الثانية لتأكيد الأولى أو للتعليل والاستثناء من مقدر، وقيل: الاستثناء من مفعول يقول، وهو الكلام الدال على تمنى إنزال ما احتيج إليه فى القرآن، وقيل: ألا بفتح الهمزة وتخفيف اللام حرف تنبيه، والكلام استيناف لتأكيد ما سبق، والأظهر كون الاستثناء متعلقاً بالكلام الأول كما ذكر أولاً، ولا ينافى الفصل بالغاية لأنه ليس بأجنبى، وحاصل المعنى: ما ترك الله شيئاً على حال إلا حال إنزال القرآن فيه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٠٢

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

١٨٤ / ٢. عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ (٦)، عَنْ حُسَيْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ قَيْسٍ (٧):

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ (٨): «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لَمْ يَدَعْ شَيْئاً تَحْتَاجُ (٩) إِلَيْهِ الْأُمَّةُ (١٠) إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا،

ص: ١٥٠

---

١-١. فى المحاسن: «تبياناً لكل».

٢-٢. إشارة إلى الآية ٨٩ من سورة النحل (١٦): «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ».

٣-٣ . «لو» : للتمنى ، أو للشرط ، والجزاء محذوف ، أو جزاؤه «أنزل». و«كان» تامة أو ناقصة وخبره مقدر . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٣٣٥؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٢٦٦؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٠٢ .

٤-٤ . الاستثناء منقطع و«إلا» حرف استثناء بمعنى لكن ، أو الكلام استيناف لتأكيد ما سبق . و«ألا» حرف تنبيه . والأول أولى . أنظر شروح الكافي .

٥-٥ . المحاسن ، ص ٢٦٧ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٣٥٢ ، عن عليّ بن حديد ؛ تفسير القمّي ، ج ٢ ، ص ٤٥١ ، بسنده عن محمد بن أحمد ، عن محمد بن عيسى ، عن عليّ بن حديد الوافي ، ج ١ ، ص ٢٦٥ ، ح ٢٠٥ .

٦-٦ . الخبر رواه الصّغار في بصائر الدرجات ، ص ٦ ، ح ٣ ، عن عبدالله بن جعفر ، عن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن المنذر ، لكنّ المذكور في بعض نسخه المعتمدة : «محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن الحسين بن المنذر» .

٧-٧ . في «ب ، بح ، بر» : «عمرو بن قيس» . والصواب ما في المتن وأكثر النسخ ؛ فإنّ ابن قيس هذا ، هو عمر بن قيس الماصر أبو الصباح . راجع : التاريخ الكبير ، ج ٦ ، ص ١٨٦ ، الرقم ٢١٢١ ؛ الثقات لابن حبان ، ج ٧ ، ص ١٨١ ؛ تهذيب التهذيب ، ج ٧ ، ص ٤٣٠ ، الرقم ٨١٥ ؛ تهذيب الكمال ، ج ٢١ ، ص ٤٨٤ ، الرقم ٤٢٩٦ ؛ تاريخ الإسلام للذهبي ، ج ٨ ، ص ١٨٤ . هذا ، والظاهر بل الصريح من تهذيب التهذيب و تهذيب الكمال أنّ الماصر لقب لقيس . وهذا الأمر يفيدنا في ما يأتي في الكافي ، ح ٤٣٧ .

٨-٨ . في الكافي ، ح ١٣٦٦٠ : - «سمعته يقول» .

٩-٩ . هكذا في «ألف ، ج ، و ، بح» والكافي ، ح ١٣٦٦٠ . وفي المطبوع وسائر النسخ «يحتاج» .

١٠-١٠ . في الكافي ، ح ١٣٦٦٠ والبصائر والعيّاشي : «إلى يوم القيامة» .

وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ (١) الْحَدَّ حَدًّا (٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر (علیه السلام) میفرمود: خدای تبارک و تعالی چیزی از احتیاجات امت را وانگذاشت جز آنکه آن را در قرآنش فر فرستاد و برای رسولش بیان فرمود و برای هر چیز اندازه و مرزی قرار داد و برای رهنمائی آن رهبری گماشت و برای کسی که از آن مرز تجاوز کند کیفری قرار داد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- عمر بن قیس گوید: از امام پنجم (علیه السلام) شنیدم می فرمود: به راستی خدای تبارک و تعالی چیزی که امت بر آن نیازمند باشند وانگذاشته جز آنکه در کتابش نازل کرده و برای رسولش بیان نموده و برای هر چیزی حدی مقرر ساخته و دلیلی که بر آن رهنمائی کند مقرر کرده و هر کس هم از آن حد و قانون تجاوز کند برایش حد و کیفری مقرر ساخته.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۲- «عمر بن قیس» می گوید: از امام باقر علیه السلام شنیدم که فرمود: به راستی خداوند چیزی که مردم به آن نیازمند باشند وانگذاشته جز آنکه در کتابش آورده و برای رسولش بیان نموده و برای

هرچیزی اندازه ای معین کرده و برای راهنمایی آن رهبری معرفی فرموده و برای هرکس که بخواهد از آن مرز تجاوز کند کیفری قرار داده است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۵۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی، عن یونس عن حسین بن المنذر»، بن ابی - طریفة البجلی کوفی من اصحاب الصادق علیه السلام، ثم ابن المنذر أخو أبی حسان و ذکر: ان الحسن و الحسین ابنا منذر من اصحاب الباقر علیه السلام، و ذکر فی اسم منذر - بن ابی طریفة: ابنه الحسین روی عنهما، و قال النجاشی: انه روی عن علی بن الحسین و ابی جعفر و ابی عبد الله علیهم السلام، و لا یبعد ان یتكون الحسن معروفًا بابی حسان فیحتمل اتحاد . و فی الکشی: حمدویه عن محمد بن الحسین عن محمد بن سنان عن الحسین بن المنذر قال: كنت عند ابی عبد الله علیه السلام جالسًا فقال لی معتب: خفف عن ابی - عبد الله علیه السلام فقال ابو عبد الله علیه السلام: دعه فانه من فراخ الشیعة. «عن عمر بن قیس»، . الماصر و یقال عمرو بالواو بعد الراء و هو من اصحاب الباقر علیه السلام، بتری. «عن ابی جعفر علیه السلام قال: سمعته یقول: ان الله تبارک و تعالی لم یدع شیئًا یتحتاج الیه الامة الا انزله فی کتابه و بینه لرسوله صلی الله علیه و آله، جعل لكل شیء حدًا و جعل علیه دلیلاً یدل علیه، و جعل علی من تعدی ذلك الحد حدًا». افاد علیه السلام فی هذا الحدیث خمسة احکام: الاول ان الله تعالی انزل فی کتابه یعنی القرآن المجید جمیع ما یتحتاج الیه هذه الامة

المرحومة، فلم يدع و لم يترك شيئا من ذلك حتى الامور الجزئية و الوقائع النادرة. و الثانى انه بين و اوضح الجميع لرسوله محمد صلى الله عليه و آله بحيث لا يخفى عليه شىء من ذلك. و الثالث انه جعل لكل شىء من الحقائق العلمية و الاحكام حدا، اى معرفا تاما يوجب تصوره بكنهه او بوجه يمتاز به عما سواه. و الرابع انه جعل عليه دليلا و هو البرهان و نحوه يوجب التصديق بوجوده فى نفسه، فالحد و ما يجرى مجراه فى التصورات و الدليل و ما يجرى مجراه فى التصديقات. و الخامس انه تعالى جعل على من تعدى ذلك الحد الى غيره حدا من العقوبة او جعل على المتعدى عن حدود الله حدا اخر غير الانسانية، اذ يخرج الانسان بسبب مخالفة امر الله من حدود الانسانية الى حدود البهيمية و السبعية و غيرهما.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٣٢٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: عن حسين بن المنذر هو الذى روى الكشى من طريق محمد بن سنان عن الصادق عليه السلام فيه أنه من قراح الشيعة و القراح بالقاف و الراء و الحاء المهملة أخيرا الخالص الذى لا يشوبه شىء. فما زعم بعض أصحابنا المتأخرين فى حواشى الخلاصة: انه لا يفيد ترجيحاً فيه اذ ليس مفاده الا مجرد كونه من الشيعة ساقط و فيه من المدح ما يجعل عن البيان، و لذلك ذكره العلامة و غيره فى قسم الممدوحين.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٣٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لكلّ شيء. [ص ٥٩ ح ٢] أقول: أي ممّا بيّنه في الكتاب. قال عليه السلام: حدّاً. [ص ٥٩ ح ٢] أقول: أي مميّز بينه وبين غيره. قال عليه السلام: وجعل عليه. [ص ٥٩ ح ٢] أقول: أي في الكتاب. قال عليه السلام: ذلك الحدّ حدّاً. [ص ٥٩ ح ٢] أقول: يعني عذاباً. قيل: ظاهر هذا يدلّ على أنّه لا يجوز العمل إلّا مع يقين بالحكم الواقعيّ، فإنّه لولا له لزم التعدّي عن حدّ. انتهى. وهذا كما ترى أنّه لا دلالة فيه؛ لأنّ أحكام الله تعالى على قسمين: واقعيّة وواصلية، والأولى عزيزة، والثانية رخصة، وقد بيّن كلاً منهما في الكتاب، وجعل لكلّ منهما حدّاً حيث قال عزّ من قائل:

«إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»

في شأن الحديث الذي يُروى، حيث يشعر بوجوب العمل إذا أخبر به العدل الإمامي. وكذلك قال الله تعالى:

«فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»

حيث إنّ كلاً منهما صريح في أنّ جواز العمل بالحكم الواصلية.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٩٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: مضمون اين می آيد در «كتاب الحدود» در حديث يازدهم باب اول كه «بَابُ التَّحْدِيدِ» است. إلّا اين جا، برای استثنای منقطع است و از قسمی است كه ممكن نيست در آن، تسليط عامل بر مستثنا، مثل «مَا زَادَ هَذَا إِلَّا نَقْصًا». الحدّ (به فتح حاء بي نقطه و تشديد دال بي نقطه): حاجز و مانع میان دو چیز؛ و آن، دو قسم است: اول، آنچه مانع اشتباه یکی به دیگری باشد، مثل مرز؛ دوم،

آنچه مانع ارتکاب یکی دیگری را باشد، مثل تازیانه زدن زانی برای این که او و امثال او دیگر مرتکب زنا نشوند. و قسم اول، مراد است در حدّ اول و دوم، و قسم دوم مراد است در حدّ سوم. مراد به دلیل، راهنما است، و عبارت است از امام هدی که امامتش معلوم است مردمان را از آیات بینات محکّمات ناهیه از پیروی ظن آمره به سؤال «اهل الذکر»، موافق آیت سوره بقره:»

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»

«و بیان شد در شرح حدیث آخر «بَابُ النَّوَادِر» که باب هفدهم است، یا عبارت است از آیات بینات محکّمات، یا عبارت است از کتاب جامعه که نزد امام هدی است، و حاصل همه یکی است. یعنی: روایت است از [عمر] بن قیس از امام محمد باقر علیه السلام راوی گفت که: شنیدم از او می گفت که: به درستی که الله-تبارک و تعالی-نگذاشته چیزی را که احتیاج به هم رسانند سوی آن امت پیغمبر-علیه و آله السلام-لیک فرو فرستاده آن را در قرآن و بیان کرده آن را برای رسولش صلی الله علیه و آله به وحی یا به تحدیث و پیغمبر-علیه و آله السلام-بیان کرده برای امیر المؤمنین علیه السلام و او در کتاب جامعه نوشته و آن کتاب، نزد امام زمان است. و گردانیده الله تعالی برای هر چیزی، مانعی از اشتباه را، و گردانیده بر آن مانع اشتباه، راهنمایی را که راه نماید مردمان را بر آن و گردانیده بر هر که گذشته باشد از آن مانع اشتباه در عمل با فتوا، عقوبتی را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۳۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (تحتاج إليه الأمة) أى إلى انقراض الدنيا، إشارة إلى وجوب وجود معصوم عاقل عن الله فى كل زمان بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلى آخر الدنيا. ومثال وجعل ثلاثاً؛ أمّا فى العبادات فإنه جلّ جلاله جعل للصوم حدّاً، ودليله قوله عزّ وجلّ:

«فَالْأَنبَاءُ بِأَشْرُوهِنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»

، وحدّ من تعدّى ذلك الحدّ الكفارة على تفصيلها. وأمّا فى غيرها فمثل حدّ الزنا، وثبوته بالأربعة، ودليله:

«فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ»

وحدّ من تعدّى ذلك الحدّ- بأن شهد عليها قبل تمام العدد- الثمانون جلدة. وغير ذلك من جميع ما فى الجامعة من تأويل المتشابهات، وهى الآن عند صاحب الزمان صلوات الله عليه. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: يجىء مضمون هذا الحديث فى كتاب الحدود إن شاء الله تعالى. و«إلا» هنا للاستثناء المنقطع من القسم الذى لا يمكن فيه تسليط العامل على المستثنى، مثل: «ما زاد هذا إلا نقص». و«الحدّ»: الحاجز بين الشيين، والمانع من ارتكاب شىء. والأوّل مراد من الأوّل، والثانى من الثانى. و«الدليل» هنا عبارة عن الإمام، أو عن محكمات القرآن، أو عن الجامعة. والمآل واحد. انتهى. يعنى مآل الأوّل والثانى؛ لما لا يخفى. وقال الفاضل الاسترآبادى: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً» إلى آخره. يبطل بأحاديث هذا الباب ثلاثة مذاهب من المذاهب الأربعة المشهورة بين الأصوليين، ويتعيّن المذهب الرابع وهو مذهب أهل البيت عليهم السلام ومذهب قدمائنا الأخباريين، والمقصود بأحاديث هذا الباب، وأحاديث باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ردّ المذاهب الثلاثة وتعيين المذهب الرابع، لا ما زعمه جمع من القاصرين [من] أنّ المقصود بها تجويز استنباط الأحكام التى ليست من بديهيات الدين ولا من بديهيات المذهب من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله؛ وذلك لأنّه لو كان المراد ما زعموه لما صحّ قولهم عليهم السلام «وجعل على



من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً»، ولا قولهم عليهم السلام: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة» وكذلك حرامه لا يتبدّل ولا يتغيّر، ولا قولهم عليهم السلام: «حكم الله في كلّ واقعة واحد». وسيجيء لهذا مزيد توضيح إن شاء الله تعالى. انتهى. ترك العمل بالمعالجات المعهودة عنهم عليهم السلام عند الضرورة من تعدّى حدود الله، العمل بتلك المعالجات حلال وتركه عند الضرورة حرام، والعلاج في واقعة إنّما هو بحكم الله سبحانه، ووقت ظهور الإمام من المحتوم. فقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «لكلّ شيء» أى ممّا يحتاج إليه العباد حدّاً ومنتهى معيّناً لا يتجاوزه ولا يقصر عنه. «وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه» ويبيّنه للناس كالنبيّ صلى الله عليه وآله في زمانه، والإمام في زمانه، فعلى الناس أن يراجعوا الدليل ويأخذوها عنه، أو جعل عليه السلام دليلاً من الكتاب. وجعل على من ترك ذلك الحدّ ولم يقل به ولم يأخذه من دليله ولم يراجعه حدّاً من العقاب والنكال .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام و جعل لكلّ شيء حدّاً: قيل: أى منتهى معينا لا يجاوزه و لا يقصر عنه، و الدليل عليه النبي و الإمام، و جعل على من تعدى ذلك الحد و لم يقل به و لم يأخذه من دليله حدّا من العقاب و النكال، و الأظهر أن المراد بالدليل الآية التي تدل على الحكم، و المراد بالحد الحكم المترتب على من خالف مدلول ذلك الدليل مثال ذلك فى العبادات أنه جعل للصوم حدّاً، و هو الكف عن الأكل و الشرب و المباشرة فى النهار، و جعل عليه دليلاً و هو قوله تعالى

فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ

إلى قوله

ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

ثم جعل على من تعدى ذلك الحد بأن أكل أو شرب أو باشر حداً، وهو الكفارة و تعزير الإمام، و مثاله فى المعاملات أنه جعل سبحانه لثبوت الزنا حداً و هو الشهود الأربعة، و جعل عليه دليلاً و هو قوله تعالى:

فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ

ثم جعل على من تعدى ذلك الحد بأن شهد عليها قبل تمام العدد حداً و هو الثمانون جلدة لكن لا يعلم دليل جميع الأحكام من القرآن إلا الإمام عليه السلام و ربما يستدل به على نفي الاجتهاد، و على أنه لا يجوز العمل إلا مع اليقين بالحكم الواقعى، و إلا يلزم التعدى عن الحد، و أجيب: بأن المراد بالتعدى عدم أخذ الحكم من دليله و مأخذه، أو بأن أحكام الله تعالى قسماً واقعية و واصلية، فمن تعدهما معا تعدى حد الله تعالى.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٠٣

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

١٨٥ / ٣ . عَلِيٌّ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ هَارُونَ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «مَا خَلَقَ اللَّهُ حَلَالًا وَلَا حَرَامًا إِلَّا وَلَهُ حَدٌّ كَحَدِّ الدَّارِ، فَمَا كَانَ مِنَ الطَّرِيقِ، فَهُوَ مِنَ الطَّرِيقِ، وَمَا كَانَ مِنَ الدَّارِ، فَهُوَ مِنَ الدَّارِ حَتَّى أَرْضِ (٣) الْخَدَشِ (٤) فَمَا (٥) سِوَاهُ، وَالْجَلْدَةُ (٦) وَنِصْفِ الْجَلْدَةِ» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدا حلال و حرامی نیافریده جز آنکه برای آن مرزی مانند مرز خانه هست آنچه از جاده است جزء جاده محسوب شود و آنچه از خانه است بخانه تعلق دارد تا آنجا که جریمه خراش و غیر خراش و یک تازیانه و نصف تازیانه (در حلال و حرام خدا) معین شده است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- سلیمان بن هارون گوید: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: هیچ حلال و حرامی نیست جز آنکه مانند خانه حدی دارد، آنچه از راه است به راه تعلق دارد و آنچه از خانه باشد به خانه، تا آنجا که غرامت خراش به ناحق را معین کرده و جنایات دیگر را، و برای حد و تأدیب تا یک شلاق و نصف شلاق را هم معین کرده.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- «سلیمان بن هارون» می گوید: شنیدم امام صادق علیه السلام می فرمود: هیچ حلال و حرامی نیست جز آنکه مانند خانه، مرزی دارد، آنچه از راه است به راه تعلق دارد و آنچه از خانه است مربوط به خانه است تا آنجا که حتی جریمه خراش به ناحق و برای یک شلاق و نصف شلاق را (در حلال و حرام الهی) معین شده است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۵۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی عن محمد عن یونس، عن ابان عن سلیمان بن هارون»،. هذا الاسم مشترك بين ثلاثة رجال كلهم من اصحاب الصادق عليه السلام: احدهم الازدی الكوفی، و الثاني العجلی من اصحاب الباقر علیه السلام أيضا، و الثالث النخعی ابو داود و قال العلامة فی «صه» یقال له: كذاب النخع، روى عن ابی عبد الله علیه السلام ضعيف جدا قاله ابن الغضائری. و قال فی كتابه الاخر: سليمان بن عمر ابو داود النخعی یروی عن ابی عبد الله علیه - السلام، حدثنی احمد بن محمد بن موسى قال: حدثنا احمد بن محمد بن سعید قال: كان ابو داود النخعی یلقبه المحدثون كذاب النخع ثم قال فی هذا الكتاب: حدثنی محمد بن الحسين بن الفضل قال: حدثنی عبد الله بن جعفر بن درستویه قال: قال یعقوب بن سفیان: كان سليمان بن یعقوب النخعی یكذب علی الوقف. انتهى. «قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: ما خلق الله حلالا و لا حراما الا و له حد كحد الدار، فما كان من الطريق فهو من الطريق و ما كان من الدار فهو من الدار، حتی ارش الخدش فما سواه و الجلدة و نصف الجلدة». یعنی ان كل ما جعله الله حلالا او جعله حراما فانما له حدا خاصا كحد الدار و جعل له طريقا خاصا كطريق الدار ليس لاحد التعدي عنه، لا عن حده فی باب التحديد و التصوير و لا عن طريقه فی باب السبيل و الدليل. و بالجملة ليس لاحد ان يتصرف بعقله فی شيء منها من جهة قياس او ترجيح او استحسان او غير ذلك، فما اشتهر بين علماء العامة ان حكم الله تابع لرأى المجتهد و ظنه، باطل، و

كذا ما ذكروا من ان المتناقضات التى ادت إليها آراء المجتهدين كلها حكم الله يجب العمل بكل منها لمن اجتهد فيه و لمقلديه و ان ليس لله ان ينصب على كل حكم دليلا، كل ذلك اوهام باطلة و آراء فاسدة، بل الحلال حلال دائما و الحرام حرام ابدا و لكل منهما حد معين و دليل معين ابدا، و ما كان من الطريق لشيء فهو من طريقه ابدا و ما كان من حده فهو من حده ابدا، فليس لاحد تغيير الحد و لا الدخول إليه الا من طريقه كما فى قوله تعالى:

وَ اتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا

(البقرة-١٨٩)... الآية. و فى ايراد لفظ خلق فى قوله عليه السلام: ما خلق الله حلالا، دون جعل و نحوه اشعار بان حسن الافعال و قبحها امر ذاتى لها ليس بجعل جاعل، فالحلال حلال بالذات و له حد ذاتى و الحرام حرام بالذات و له حد ذاتى، و انما صنع البارى سبحانه ايجاد الاشياء و افاضتها دون صيرورتها اياها، اذا لذاتى للشيء لا يعلل. ثم ذكر عليه السلام من احكام الله تعالى امثلة جزئية حقيرة استظهارا و تأكيدا لما هو بصدده من كون كل حكم له حد و إليه طريق فقال: حتى ارش الخدش، و هو قشر الجلد بعود و نحوه يقال: خدشه يخدشه خدشا، و ارش: ما يأخذه المشتري من البائع اذا اطلع على عيب فى المبيع، و اروش الجنائيات الجراحات من ذلك لانها جائزة عما حصل فيها من النقص. و قوله: فما سواه، عطف على الخدش، اى اروش ما سواه مما هو مثله او دونه فى الحقارة كما يدل عليه الفاء. و قوله: و الجلد و نصف الجلد، عطف على ارش الخدش و هى الضربة بالسوط و نصفها، و هو يتحقق اما بكون السوط الذى يضرب به الجانى نصف السياط المتعارفة او يضرب على وجه يكون ايلامه نصف ايلام الجلد الواحدة. و الامام يعلم بنور القرآن و الالهام درجة كل جنائية و ما يوجبه من الحدود.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٣٣١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: على عن محمد عن يونس أي على بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس، و أما ما ربما يوجد في النسخ على بن محمد عن يونس فغير صحيح، فان على بن محمد الذي يجعله الكليني صدر السند لم يدرك يونس و لا روى عنه. قوله رحمه الله: عن أبان هو أبان بن عبد الملك من أصحاب الصادق عليه السلام، و هو شيخ من أصحابنا.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٣٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: فما سواه. [ص ٥٩ ح ٣] أقول: الضمير عائد إمّا إلى «أرش» أو «الخدش». قال عليه السلام: والجَلْدَة. [ص ٥٩ ح ٣] أقول: بفتح الجيم، يقال: جَلَدَه جَلْدًا - بفتح الجيم - إذا ضربه في الحدّ. وأصاب جِلْدَه بكسر الجيم. والجَلْدَة المرّة منه. والمراد من نصفها: أخذ وسط السوط، ويضرب بها كما في التأديبات الشرعيّة كما أنّ أرش الخدش في الغرامات الشرعيّة.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٩٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى] :

شرح: مضمون اين مى آيد در «كِتَابُ الْحُدُودِ» در حديث نهمِ بابِ اوّل. مراد به حدّ، حاجز از اشتباه است، چنانچه بيان شد در شرح حديث سابق. أرش (به فتح همزه و سكون راء بى نقطه و شين بانقطه) به معنى دِيَت است و آن، مجرور و مُضاف إليه است. الخَدَش (به فتح خاء بانقطه و سكون دال بى نقطه و شين بانقطه): خراش. فاء در فَمَا برای تعقيب به اعتبار رتبه است و مَا، موصوله است. [سواه] (به كسر و ضمّ سين بى نقطه و الف مقصوره، و ضمير، راجع به خَدَش) مرفوع است تقدیراً

و خبر مبتدای محذوف است به تقدیر «هُوَ» که عائد ما است. و مراد به ما سِوَاهُ «مَا دُونَهُ» است، به قرینه این که حَتَّى برای انتقال از اقوی سوی اضعف است. پس بعد از بیان آرَشِ خَدَشِ، بیان ارش کمتر از خدش است، مثل این که کسی پوست دیگری را به دو انگشت افشرد و به درد آورد، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث اَوَّلِ «بَابُ فِيهِ ذِكْرُ الصَّحِيفَةِ وَالْجَفْرِ وَالْجَامِعَةِ وَ الْمُصْحَفِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ» که باب چهلم است. وَ الْجِلْدَةُ (به فتح جیم و سکون لام) مجرور به عطف بر آرَشِ است؛ و مراد، این است: که در باب دیات، دِيَّتِ هر چیز را بیان کرده، حَتَّى دِيَّتِ خِرَاشِ و ما بعد آن را؛ و در باب حدود، حدّ هر چیز را بیان کرده، حَتَّى یک تازیانه و نصف تازیانه که هر کدام در چه گناه است. ذکر نصف تازیانه به عنوان مثال است، به قرینه این که تأدیب به ثلث تازیانه می آید در «كِتَابُ الْحُدُودِ» در بعض احادیث باب اَوَّلِ. یعنی: روایت است از سلیمان بن هارون گفت که: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السَّلَامِ می گفت که: نیافریده الله تعالی حلالی را و نه حرامی را، مگر بر حالی که برای آن، مانع اشتباهی است، مانند مانع اشتباه سَرَا، که دیوار است. بیان این، آن که: هر چه باشد از راه، پس پیدا است که آن از راه است، و هر چه باشد از سرا، پس پیدا است که آن از سراست، تا دِيَّتِ خِرَاشِ، پس آنچه پایین خِرَاشِ است و تا یک تازیانه و نصف تازیانه مثلاً.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۳۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یجیء هذا الحدیث بمضمونه- إن شاء الله تعالی- فی أوائل کتاب الحدود، عن الإثنین، عن الوشاء، عن أبان، عن سلیمان بن أخی حسان العجلی، قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول الحدیث. (والخدش): تقشیر الجلد بُعُودٍ وَغیره من الحجر والحدید ونحوهما. و«أرشه»: ما یجبر نقصه من الدیة. و (الجلدة): الضربة بالسوط، ونصفها: أن یؤخذ بنصف السوط فیضرب. و ذکر النصف علی التمثیل؛ لمكان ثلثها فی بعض الأخبار. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالی:

و«الأرش»- هنا بمعنى الدية-: مجرور ومضاف. و«الخدش»: تقشير الجلد. و«الفاء» في «فما» للتعقيب باعتبار الرتبة، و«ما» موصولة، وضمير «سواه» بالكسر والقصر ل«الخدش» ومرفوع تقديرًا خبراً عن المبتداء المحذوف بتقدير «هو» وهو العائد. ومعنى «ما سواه» ما دونه؛ لأنَّ «حتّى» للانتقال من الأقوى إلى الأضعف. و«الجلدة» بالفتح مجرور، عطف على «الأرش» وذكر نصف الجلدة على المثال؛ لأنَّ التأديب بثلاثها يجيء في بعض الأحاديث في كتاب الحدود إن شاء الله تعالى بشرحه وبيانه.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله عليه السلام حتى أرش الخدش: الخدش تقشير الجلد بعود و نحوه و أرشه ما يجبر نقصه من الدية، و الجلدة: الضربة بالسوط، و نصفها أن يؤخذ من وسط السوط فيضرب.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٢٠٤

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

١٨٦ / ٤ . عَلِيٌّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ حَمَّادٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*



[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: چیزی نیست جز آنکه در باره اش آیه قرآن یا حدیثی هست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- حماد گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: چیزی نیست مگر آنکه در باره او قرآن یا سنت وجود دارد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۴- حماد می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: چیزی نیست مگر آنکه درباره او آیه و حدیثی وجود دارد.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۱۵۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: شرح این، ظاهر است از شرح عنوان باب پنجم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۳۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: أى ما من شىء مما يحتاج إليه الأمة إلى قيام القيامة إلا وفى حكمه كتاب محكم، أو سنّة مفسّرة لما يشتهه. وجميع الأحكام إنّما هو عند أهله عليهم السلام. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: بيانه ظاهر من شرح العنوان.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۵۷۸

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحیح.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۲۰۴

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

١٨٧ / ٥ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ (٩)، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ ...

ص: ١٥١

١-١ . فى الكافى ، ح ١٣٦٦٠ : - «ذلك».

٢-٢ . الكافى ، كتاب الحدود ، باب التحديد ، ح ١٣٦٦٠ . وفى بصائر الدرجات ، ص ٦ ، ح ٣ ، بسنده عن محمد بن عيسى ، إلى قوله : «دليلاً يدلّ عليه» . تفسير العياشى ، ج ١ ، ص ٦ ، ح ١٣ ، عن عمرو بن قيس . راجع : الكافى ، كتاب الحدود ، باب التحديد ، ح ١٣٦٥٦ الوافى ج ١ ، ص ٢٦٧ ، ح ٢٠٧ .

٣-٣ . «الأرش» : ما يأخذه المشتري من البائع إذا أطلع على عيب فى المبيع ، وأروش الجراحات من ذلك ؛ لأنها جابرة عمّا حصل فيها من النقص . وسمّى أرشاً لأنه من أسباب النزاع ، يقال : أرشْتُ بينهم إذا أوقعت بينهم ، أى أفسدت . النهاية ، ج ١ ، ص ٣٩ (أرش).

٤-٤ . «الخدش» : مصدر بمعنى قشر الجلد بعود ونحوه ، ثم سُمى به الأثر ؛ ولهذا يجمع على الخدوش . أنظر : النهاية ، ج ٢ ، ص ١٤ (خدش).

٥-٥ . فى حاشية «ج» : «وما» .

٦-٦ . «الجلد والجلدة» : هى الضربة بالسوط ، أى ضرب الجلد ، يقال : جلده الحدّ ، أى ضربه وأصابه جلده . أنظر : لسان العرب ، ج ٣ ، ص ١٢٥ (جلد).

٧-٧ . الكافى ، كتاب الحدود ، باب التحديد ، ح ١٣٦٥٨ ؛ والمحاسن ، ص ٢٧٣ ، من كتاب مصابيح الظلم ، ح ٣٧٣ ، بسند آخر عن أبان بن عثمان . وفى بصائر الدرجات ، ص ١٤٨ ، ح ٧ ، بسند آخر ، مع زيادة الوافى ، ج ١ ، ص ٢٦٨ ، ح ٢٠٨ .

٨-٨ . بصائر الدرجات ، ص ٣٠٢ ، ح ٣ ؛ والاختصاص ، ص ٢٨١ ، بسند آخر عن سماعة عن العبد الصالح عليه السلام مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٢٧٤ ، ح ٢١٥ .

۹-۹ . هكذا فى «ض ، و ، جر» و حاشية «ف» . وفى «الف ، ب ، ج ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» والمطبوع : «عن أبيه» . والصواب ما أثبتناه؛ فقد روى على بن إبراهيم عن محمد بن عيسى [بن عبيد] عن يونس [بن عبدالرحمن] فى أسناد كثيرة جداً ، تقدم بعضها فى هذا الباب والباب السابق . وللمصنف طريقان معروفان إلى يونس بن عبدالرحمن ، أشهرهما وأكثرهما تكراراً هذا الطريق . أضف إلى ذلك أننا لم نجد رواية إبراهيم بن هاشم عن محمد بن عيسى من غير طريق ولده على فى موضع . راجع : معجم رجال الحديث ، ج ۱۷ ، ص ۳۸۰ - ۳۸۶ ؛ و ص ۳۹۳ - ۳۹۴ .

يونس (۱) ، عَنْ حَمَّادٍ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ ، عَنْ أَبِي الْجَارُودِ ، قَالَ :

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِذَا حَدَّثْتُكُمْ بِشَيْءٍ ، فَاسْأَلُونِي مِنْ (۲) كِتَابِ اللَّهِ» . ثُمَّ قَالَ فِي بَعْضِ (۳) حَدِيثِهِ : «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (۴) نَهَى عَنِ الْقِيلِ وَالْقَالِ ، وَفَسَادِ الْمَالِ ، وَكَثْرَةِ السُّوْءِ» فَقِيلَ لَهُ : يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ ، أَيْنَ هَذَا مِنْ (۵) كِتَابِ اللَّهِ ؟ قَالَ : «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - يَقُولُ : «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ» (۶) وَقَالَ : «وَلَا تُوْءَتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (۷) وَقَالَ : «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُهُمْ» (۸) (۹) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

ابو جارود گوید: امام باقر علیه السلام فرمود: چون بشما از چیزی خبر دهم از من پرسید کجای قرآنست آنگاه حضرت ضمن گفتارش فرمود: پیغمبر (صلی الله علیه و آله) از قیل و قال و تباه ساختن مال و زیادی سؤال نهی فرموده است، بحضرت عرض شد، پسر پیغمبر! همین که فرمودید در کجای قرآنست؟ فرمود: خدای عز و جل میفرماید: (۱۱۴ سوره ۴) در بسیاری از سرگوشیهای

مردم خیری نیست جز آنکه بصدقه یا نیکی یا اصلاح میان مردم دستور دهد. و فرمود (سوره ۵) که اموالتان را که خدا اقوام کار شما قرار داده بکم خردان مدهید، و فرموده (سوره ۱۰۱) از چیزهایی که اگر بر شما عیان شود غمگینتان کند سؤال نکنید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- ابی الجارود گوید: امام باقر (علیه السلام) فرمود: هر گاه به شما از چیزی باز گفتم از کتاب خدا مرا پرسید (یعنی دلیل آن را از قرآن بخواهید) سپس در ضمن حدیثش فرمود: به راستی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از قیل و قال و تباه کردن مال و بسیار پرسیدن غدقن کرده. به او عرض شد: یا بن رسول الله همین در کجای قرآن است؟ فرمود: خدای عز و جل (سوره ۱۱۴) می فرماید: «در بسیاری از نجوهای (توگوشی ها) آنها خیری نیست مگر آنکه دستور دهد به صدقه یا کار خیر یا اصلاح میان مردم» و فرموده (سوره ۵): «ندهید به سفیهان اموال خود را که خدا آن را وسیله بقای زندگی شما ساخته» و فرموده (سوره ۱۰۱): «نپرسید از چیزهایی که اگر به شما اظهار شود بدتان آید».

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۵- ابی الجارود می گوید: امام باقر علیه السلام فرمود: هرگاه به شما از چیزی خبر دادم از من می پرسید در کجای قرآن است؟ سپس حضرت در ضمن گفتارش فرمود: به راستی رسول خدا صلی الله

علیه و آله از قیل و قال و تباه کردن مال و بسیار پرسیدن نهی کرده. به او عرض شد: یا بن رسول الله همین که فرمودید در کجای قرآن است؟ فرمود: خدای عز و جل می فرماید:

«در بسیاری از درگوشیهای مردم خیری نیست جز آنکه دستور دهد به صدقه یا کار خیر یا اصلاح میان مردم (نساء/۱۱۴)» و فرمود: «اموال خود را به سفیهان مدهید که خدا آنرا وسیله بقای زندگی شما قرار داده است (نساء/۵)» و فرمود: «مپرسید از چیزهای که اگر برای شما بیان شود بدتان آید (مائده/۱۰۱)»

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۵۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«اخبرنا محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسی». ، لم اجد هذا الاسم في كتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زيد».

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۳۳۲

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوی عاملی]:

قال عليه السلام: فسألوني. [ص ٦٠ ح ٥] أقول: أي قولوا: أين هو من كتاب الله؟! قال عليه السلام: عن القيل والقال. [ص ٦٠ ح ٥] أقول: هما اسمان مأخوذان من فعلين ماضيين منضمين للضمير للحكاية، فأعربا إعراب الأسماء خاليتين عن الضمير، وأدخل عليهما حرف التعريف. وقد يستعملان مصدرين بمعنى القول، وهو غير مراد هاهنا بل المراد من الأول نقل الوقائع ب«قيل» كما في المجالس حيث ما يقال: قيل إنه وقع كذا، ووقع كذا، ومن الثاني نقل الوقائع ب«قال» في المجالس كما يقال: قال فلان إنه وقع كذا، ووقع كذا. قال عليه السلام: وكثرة السؤال. [ص ٦٠ ح ٥] أقول: المراد بالسؤال أنه إذا جرى بين اثنين كلام لم تسمعه، فتسألهما أو رجلاً ثالثاً عما جرى بينهما، أو تسأل رجلاً وتقول له: ما قال فلان في حقي؟ وأمثال ذلك مما يحتمل السؤال في الكشف عنه، وذلك بخلاف ما إذا كان السؤال في أمر الدين. قال عليه السلام: أين هذا. [ص ٦٠ ح ٥] أقول: يعني مجموع الثلاثة في كتاب الله.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ١٩٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: قيل و قال، عبارت است از خبرهای لغو که اهل مجلس ضیافت و مانند آن، یکدیگر را می پرسند. یکی به دیگری می گوید که: «مَا عِنْدَكَ مِنَ الْخَبْرِ؟» و آن دیگری می گوید که: «قِيلَ كَذَا وَكَذَا وَ قَالَ فُلَانٌ كَذَا وَكَذَا» و اکثر آنها دروغ می باشد، چنانچه گفته اند که: «زَعَمُوا مَطِيَّةَ الْكَذِبِ» و از این حدیث، ظاهر می شود که مراد به «

كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ

«قيل و قال است و استثنا، منقطع است. فَسَادُ الْمَالِ، عبارت است از دادن مال در غیر حق آن، چنانچه می آید در «كِتَابُ الزَّكَاةِ» در حدیث سوم باب هفتاد و سوم که «بَابُ وَضْعِ الْمَعْرُوفِ

مَوْضِعَهُ» است که «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ لَهُ مَالٌ فَأَيَّاهُ وَ الْفَسَادَ فَإِنَّ إِعْطَاءَهُ فِي غَيْرِ حَقِّهِ تَبْذِيرٌ وَ إِسْرَافٌ». مراد به کثرت سؤال، پرسیدن از احکام شرع است زیاد بر قدر مُحتَاجٌ إِلَيْهِ برای عمل خود و اهل خود، موافق آنچه گذشت در حدیث چهارمِ باب چهاردهم و می آید در حدیث اوّلِ باب آینده. نَجْوَى به معنی هم زبانی است که در مجلس ضیافت و مانند آن، واقع می شود، بی آن که سرگوشی کنند، مثل آیت سوره توبه:»

أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوَاهُمْ»

« و آیت سوره زخرف:»

أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوَاهُمْ» .

«می آید در «كِتَابُ الزَّكَاةِ» در حدیث سومِ باب هفتاد و ششم که «بَابُ الْقَرْضِ» است که: «يَعْنِي بِالْمَعْرُوفِ الْقَرْضَ». مراد به إصلاح، رفع تنازع و اختلاف از روی ظن است در فتوا و مانند آن. بَيْنَ النَّاسِ متعلق به إصلاح است. می آید در «كِتَابُ الْمَعِيشَةِ» در حدیث اوّلِ «بَابُ آخِرُ مِنْهُ فِي حِفْظِ الْمَالِ وَ كَرَاهَةِ الْإِضَاعَةِ» که باب صد و پنجاه و پنجم است که: «وَلَا تَأْتِمِنِ شَارِبَ الْحَمْرِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ)» تا آخر. از جمله احتمالات، این است که مراد به اشیاء، احکام شرع است و جمله إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْوِكُمْ صِفَتِ أَشْيَاءِ است و این، اشارت است به این که احکام شرعیّه مجهوله نزد مکلفین، دو قسم است: اوّل، احکامی که امثال آنها معلوم او شده و عمل به آنها نکرده؛ دوم، ما عدای آنها. و این آیت، نهی از سؤال از قسم اوّل است، موافق آنچه گذشت در حدیث چهارمِ «بَابُ اسْتِعْمَالِ الْعِلْمِ» که باب چهاردهم است که «لَا تَطْلُبُوا عِلْمَ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَ لَمَّا تَعْمَلُوا بِمَا عَلِمْتُمْ». و وجه نهی، این است که حجت بر عالم، اشدّ است از حجت بر جاهل، چنانچه گذشت در حدیث ششمِ باب چهاردهم و در احادیثِ «بَابُ لُزُومِ الْحُجَّةِ عَلَى الْعَالِمِ وَ تَشْدِيدِ الْأَمْرِ عَلَيْهِ» که باب شانزدهم است و ائمه اهل البیت از این نهی خارج اند، چنانچه می آید در حدیث اوّلِ باب آینده. یعنی: گفت امام محمد باقر علیه السلام در مجلسی که: چون نقل



کنم برای شما چیزی را از حلال و حرام، پس سؤال کنید مرا که در کجا از قرآن است. مراد، این است که: هر چیز در قرآن هست، بعد از آن گفت در اثنای گفتگو که: به درستی که رسول الله صلی الله علیه و آله منع کرده مردمان را از قیل و قال و از تلف کردن مال و از بسیاری پرسیدن. پس گفته شد در مجلس، امام را که: ای پسر رسول الله! کجاست این که گفتی از قرآن؟ گفت که: به درستی که الله تعالی گفته در سوره نساء که: نیست خوبی در بسیاری از جمله گفتگوی ایشان؛ لیک خوبی در گفتگوی کسی است که امر کرد به تصدقی، مثل این که کسی گوید دیگری را که: فلان کس پریشان و مستحق زکات است. زکات را به او بده، یا کسی که امر کرد به معروفی، به معنی احسانی در حق کسی، مثل این که کسی دیگری را گوید که: فلان کس در مانده و محتاج به قرض است. قرضی به او بده، یا کسی که امر کرد به اصلاحی میان مردمان، مثل این که کسی دیگری را گوید که: فلان کس و فلان کس با هم نزاعی دارند. رفع نزاع ایشان کن. و گفت در سوره نساء که: و مدهید ناخرمدندان را مال های شما که گردانیده الله تعالی آنها را برای شما، پایداری و سرمایه معاش. مراد، این است که: در این آیت، تعبیر از تلف خرجان به سُفها شده و نهی شده از دادن مال خود به ایشان، خواه به عنوان قرض و خواه به عنوان وکیل خرج خود کردن ایشان و خواه به عنوانی دیگر. پس تلفِ خرجی، مَنهًیَّ عَنْهُ است به طریق اولی. و گفت در سوره مائده که: میرسید از چیزهایی که اگر بیان کرده شود آنها برای شما، آزرده می کند آن چیزها شما را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۳۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: قول الإمام علیه السلام: (إذا حدّثتکم بشیء فاسألونی این هو من کتاب الله) من بینات دلالات الإمامة، من یجتراً غیر الإمام الحقّ العاقل عن الله علی مثله؟! وفي الحدیث أنّ رجلاً قال للصادق

عليه السلام: ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين، والجار ثم الدار من أمثال العرب، فأين هذا من كتاب الله؟ فقراً عليه السلام قوله تعالى حكاية عن امرأة فرعون:

«رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ». . والآية الأولى في سورة النساء، والثانية أيضاً فيها، والثالثة في المائدة . والمراد ب (القييل والقال): المكالمة بما لا طائل فيه لصالح المعاش والمعاد. وب (فساد المال) صرفه لا في مصرفه. وب (كثرة السؤال): الإكثار منه زائداً على قدر الحاجة للأعمال. ولا يخفى الأمر بالسؤال وذكر حديث النهي عن كثرته، فلأن قيام أهل بيته، وقوام أهل بيته، وقوام الأمر نظامه وعماده. وأما القوام بالفتح، فبمعنى العدل والوسط؛ قال الله تعالى:

«وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا». . قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «القييل والقال» عبارة عن الأقوال والمكالمات التي لا طائل فيها. ويظهر من هذا الحديث أنّ المراد بكثير من نجواهم: القيل والقال، فالاستثناء منقطع. و«فساد المال» عبارة عن إنفاقه لا في مصرفه بالحق. وفي الحديث في كتاب الزكاة في الباب الثالث والسبعين: «من كان منكم له مال فإياه والفساد؛ فإن إعطاه في غير حقه تبيير وإسراف». والمراد بكثرة السؤال، السؤال عن المسائل الدينية مزيداً على قدر الاحتياج كما مرّ في الرابع في الباب الرابع عشر. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: المراد بالقييل والقال: نقل الحكايات كما يقال: قيل كذا وكذا في نقل التواريخ والوقائع، وأقوال بعضهم في بعض كما هو الشائع؛ إظهاراً للاطلاع عليها، أو إطلاعاً لهم عليها، أو جعل قلوبهم مشغولين بحكايته، مستأنسين بها، لا للتعليم أو التذكير في المسائل العلميّة وما ينتفع بها، أو الإصلاح؛ فإنّ المطلوب حينئذٍ التعليم والتذكير لا الحكاية. والمراد بفساد المال ترك إصلاحه، أو صرفه في غير مصرفه. والمراد بكثرة السؤال، السؤال عن الأكثر ممّا يحتاج إليه .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله عليه السلام عن القيل و القال: قيل: هما فعلان ماضيان خاليان عن الضمير، جاريان مجرى الأسماء، مستحقان للإعراب و إدخال حرف التعريف عليهما، و قيل هما مصدران، قال الفيروزآبادى: القول فى الخير، و القيل و القال و القالة فى الشر أو القول مصدر، و القال و القيل اسمان له، ثم قال: و القال: الابتداء و القيل بالكسر الجواب، و على التقادير: المراد به فضول الكلام و ما لا فائدة فيها و لا طائل تحتها، و قيل: نهى عن الأقوال التى توجب الخصومة، و قيل: من المناظرات المنتهية إلى المراء، و التعميم كما اخترناه أولى، و المراد بفساد المال صرفه فى غير الجهات المشروعة أو ترك ضبطه و حفظه، أو القرض من غير شهود و ائتمان الخائن و الفاسق، و أمثال ذلك مما يورث إفساده، و المراد بكثرة السؤال كثرته فيما لا فائدة فيه، إذا السؤال عن الأمور اللازمة واجب كما مر، و النجوى: السر بين اثنين أو أكثر، و المعروف كلما يستحسنه الشرع، و قد فسر هنا بالقرض و إعانة الملهوف و صدقة التطوع و غير ذلك، و أما قوله تعالى

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ

فالمشهور أن الخطاب للأولياء، نهوا أن يؤتوا السفهاء الذين لا رشد لهم أموالهم فيفسدونها، وأضاف الأموال إلى الأولياء لأنها فى تصرفهم، و قيل: نهى كل أحد أن يعمد إلى ما خوله الله من المال، فيعطى امرأته و أولاده، ثم ينظر إلى أيديهم، و يدل بعض الأخبار على أنها تشمل ما إذا ائتمن فاسقا و شارب خمر على ماله، و قوله تعالى:

قِيَاماً

أى ما تقومون و تتعيشون بها، و فى الآية الثالثة الجملة الشرطية صفة للأشياء و قيل: المعنى لا تسألوا عن تكاليف شاقة عليكم، إن كلفكم بها شقت عليكم و ندمتم عن السؤال عنها، كما روى فى سؤال بنى إسرائيل عن البقرة، و قيل: كان أحد يسأل عن أبيه فيجاب: أنه فى النار فيسوءه، و يسأل آخر عن نسبه فيجاب أنه لغير أبيه فيفتضح، فنهوا عن أمثال ذلك و التعميم أولى.

١-١ . قد أكثر يونس \_ وهو ابن عبد الرحمن \_ من الرواية عن عبدالله بن سنان ولم نجد توسط «حمّاد» بينهما في غير هذا المورد. والخبر رواه البرقي في المحاسن ، ص ٢٦٩ ، ح ٣٢٩ بسنده عن يونس بن عبدالرحمن عن عبدالله بن سنان. وورد في الكافي ، ح ٩٣٤٧ أيضا بسندين عن يونس عن عبدالله بن سنان، وابن مسكان عن أبي الجارود . فالظاهر زيادة عن «حمّاد» في السند. ووجه زيادته ظاهر لمن تأمل في هذا السند والسند المتقدم. راجع : معجم رجال الحديث ، ج ٢٠ ، ص ٣٠٤ \_ ٣٠٥ ، وص ٣٢٩ .

٢-٢ . في الكافي ، ح ٩٣٤٧ والتهذيب : «عن» .

٣-٣ . في الكافي ، ح ٩٣٤٧ والتهذيب : - «بعض» .

٤-٤ . في الكافي ، ح ٩٣٤٧ والتهذيب : «إنّ الله» بدل «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله» .

٥-٥ . في حاشية «ض»: «في» .

٦-٦ . النساء (٤) : ١١٤ .

٧-٧ . النساء (٤) : ٥ .

٨-٨ . المائدة (٥) : ١٠١ .

٩-٩ . الكافي ، كتاب المعيشة ، باب آخر منه في حفظ المال وكراهة الإضاعة ، ح ٩٣٤٧ : «عن علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ؛ وعدة من أصحابنا ، عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن أبيه جميعا ، عن يونس ، عن عبدالله بن سنان وابن مسكان ، عن أبي الجارود» . و«عن يونس» في الطريق الأول زائد كما يأتي في موضعه . وفي المحاسن ، ص ٢٦٩ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٣٥٨ ، بسنده عن يونس بن عبدالرحمن ، عن عبدالله بن سنان ، عن أبي الجارود؛ التهذيب ، ج ٧ ، ص ٢٣١ ، ح ١٠١٠ ، بسنده عن يونس ، عن عبدالله بن سنان أو ابن مسكان ، عن أبي الجارود .

راجع: الكافي، كتاب المعيشة، باب آخر منه في حفظ المال وكراهة الإضاعة، ح ٩٣٥٠؛ وتحف العقول، ص ٤٤٣ الوافی، ج ١، ص ٢٦٩، ح ٢١٠؛ الوسائل، ج ١٩، ص ٨٣، ح ٢٤٢٠٨؛ البحار، ج ٤٦، ص ٣٠٣، ح ٥٠.

## ٦- الحديث

١٨٨ / ٦ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ، عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ، قَالَ:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَلَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَلَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ» (١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: هیچ امری نیست که دو نفر در آن اختلاف نظر داشته باشند جز آنکه برای آن در کتاب خدا ریشه و بنیادی است ولی عقلهای مردم بآن نمیرسد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٧٨

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٦- امام ششم (علیه السلام) فرمود: هیچ امری نیست که دو تن در آن اختلاف کنند و دو نظر بدهند جز آنکه اصل و ریشه صحیح آن در قرآن است ولی عقل مردم معمول آن را درک نمی کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۷۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امام صادق علیه السلام فرمود: هیچ امری نیست که دو تن در آن اختلاف نوزند جز آنکه اصل و ریشه آن در قرآن است ولی اندیشه مردم عادی آنرا درک نمی کند و به آن نمی رسد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۵۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد، عن ابن فضال عن ثعلبة بن میمون»، . مولى بنی - اسد ثم مولى بنی سلامة، كان وجها في اصحابنا قارئاً فقيهاً نحويًا لغويًا راوية، و كان حسن العمل كثيرة العبادة و الزهد روى عن الصادق و الكاظم عليهما السلام و كان فاضلاً متقدماً معدوداً في العلماء و الفقهاء الاجلة في هذه العصابة، سمعه هارون الرشيد يدعو في الوتر فاعجبه «صه» قال الكشي: ذكر حمدويه عن محمد بن عيسى ان ثعلبة بن میمون مولى محمد بن قيس الانصارى. و هو ثقة خير فاضل مقدم معلوم في العلماء و الفقهاء الاجلة في هذه العصابة و يقال له: ابو إسحاق الفقيه، و في رجال الشيخ: روى عنهما عليهما السلام «عن المعلى بن خنيس قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: ما

من امر يختلف فيه الاثنان الا وله اصل فى كتاب الله و لكن لا تبلغه عقول الرجال». تحقيق هذا الكلام و تبين هذا المرام: ان اشياء الكلية و الجزئية كلها مسببة عن العلل و الاوائل، و هى كلها مسببة عن السبب الاول جل اسمه الذى يتسبب منه كل موجود ممكن و يتشعب منه كل عين و اثر و ينتشى منه كل علم و خبر، و كل ما عرف سببه من حيث ما يقتضيه و يوجبه فلا بد و ان يعرف ذلك الشىء علما ضروريا دائما، و ما من شىء الا و ينتهى فى سلسلة الحاجات إليه تعالى و الى الاوائل الصادرة عنه، و اذا رتب الاسباب و المسببات انتهت اوائلها الى مسبب الاسباب و انتهت اوائلها الى الجزئيات الشخصية، فكل كلى و جزئى ظاهر عن ظاهريته الاولى. و قد تحقق فى العلوم الحقيقية بالبرهان اليقيني: ان العلم بسبب الشىء يوجب العلم به، فمن عرف ذاته تعالى باوصافه الكمالية، و نعوته الجلالية و عرف الاوائل و الغايات من العقول القادسة و منها الثوانى و المدبرات النفسانية و المحركات السماوية للاشواق الالهية و الاغراض الكلية العقلية بالعبادات الدائمة و النسك المستمرة من غير فتور و لغوب و اعياء فى الدعوب، الموجبة لان يترشح عنها صور الكائنات، فيحيط علمه بكل الامور و احوالها و لواحقها علما بريئا عن التغير و الشك و الغلط، فيعلم من الاوائل الثوانى و من الكليات الجزئيات المترتبة عليها، و هذه طريقة الصديقين فى معرفة الاشياء المشار إليها فى قوله تعالى:

أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

(فصلت- ٥٣)، فانهم عرفوا الله أولا و عرفوا صفاته و من صفاته اوائل افعاله و من الاوائل الثوانى و هكذا حتى علموا الكليات و من الكليات الجزئيات و من البسائط المركبات، فعلموا حقيقة الانسان و احوال النفس الانسانية و ما يزكيها و يكملها و يسعدها و يصعدها الى عالم القدس و الربوبية و منزل الابرار و المقربين و ما يزكيها و يكملها و يسعدها و يصعدها الى عالم القدس و الربوبية و منزل الابرار و المقربين و ما يدسها و يردىها و يشقىها و يهويها الى اسفل السافلين و منزل الفجار و الشياطين علما ثابتا غير قابل للتغير و لا محتملا لتطرق الريب. فهذه حال علوم الأنبياء و الاولياء و من يسلك منها جهم كما فى قوله تعالى:

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي

(يوسف-١٠٨)، وكل علم لم يحصل على هذه السبيل بل حصل من تقليد او سماع او ظن او قياس  
فليس من الحق فى شىء،

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

\*

(يونس-٣٦). فاذا تقرر ما ذكرناه فنقول: ان القرآن كتاب نازل من عند الله على رسوله صلى الله عليه  
وآله وهو مشتمل على اصول المعارف و علوم الحقائق كلها، فما من حكم كلى و لا جزئى الا وفيه  
اصله و مبدئه و غايته و منتهاه، ففيه جميع علوم الاولين و الآخرين، الا ان اكثر العقول البشرية عاجزة  
عن البلوغ الى دركها من الكتاب، فالقصور من جانب العقول الضعيفة لقلة نورها لا من جانب القرآن  
لان آياتها ظاهرة و انوارها ساطعة و دلالتها واضحة و حججها قاطعة. الا ترى ما يلحق الخفافيش اذا  
نظرت الى عين الشمس من الآفة و الكلال؟ فعلى هذا المثال ما يلحق عقول الجماهير من النظر فى  
آيات القرآن و اشعة انوارها فعمدوا الى التأويلات البعيدة و حملوها على المعانى المناسبة لانظارهم  
القشرية و آرائهم الوهمية الظلمانية، و انتفاع اكثر النفوس من القرآن كانتفاع الخفافيش من بقايا  
عكوس انوار الشمس و ظلالها. فلذلك درج ابناء الحكمة و المعرفة الى هذا المطلوب و راضوا  
انفسهم بالرياضات و عالجوها بالعلاجات حتى زالت عن عيون عقولهم و بصائرهم العمش و  
الغشاوة و الآفة حتى امكنهم ان يلحظوا الآيات القرآنية و يستضيئوا بانوارها، فيروا بنور القرآن جميع  
المقامات الدينية و الاحوال الاخروية و الاحكام الايمانية و العلوم الالهية و الآداب الخلقية و  
السياسات و الحدود الشرعية، و هى الحكمة الممنون بها على اهلها الممنون بها على غير اهلها، و  
هى الخير الكثير و الفوز الكبير و الفضل العظيم و المن الجسيم و

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ



\*

(الجمعة-٤).

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٣٣٥

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: نیست هیچ چیز که مردمان را احتیاج به آن باشد و در آن و در دلیل آن، اختلاف، بی مکابره رود میان دو کس، مگر آن که آن چیز را اصلی هست در قرآن که به آن چیز، صریح دانسته می شود، و لیک به دانستن آن اصل نمی رسد خردهای مردان. اشارت به این است که: بعضی از آنها در متشابهات قرآن است و دانستن آنها بی نزول ملائکه برای تحدیث در شب قدر و مانند آن و بی روحی که مخصوص ائمه علیهم السلام است، ممکن نیست، چنانچه می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در «بَابُ فِي شَأْنِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَ تَفْسِيرِهَا» که باب چهل و یکم است و در «بَابُ الرُّوحِ الَّتِي يُسَدِّدُ اللَّهُ بِهَا الْأُمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» که باب پنجاه و ششم است.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٤٣٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: هل لعقل غیر الحجّة المعصوم العاقل عن الله مدخل فی فهم أنّ بطناً من بطون

«المصر»

إخبار عن زوال ملك بنى أمية وهلاك مروان الحمار آخر خلفائهم، وسنة فلان، وشهر فلان، وسنة فلان، واستيصاله بخروج المنصور الدوانيقي وأخيه السفّاح على بنى أمية لعنهم الله؟ وحديثه المذكور فى كتاب معانى الأخبار للصدوق رحمه الله. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: أى ما من أمرٍ يحتاج إليه الناس ويجرى فيه وفى دليله الاختلاف بلا مكابرة إلاّ أوله أصل فى كتاب الله محكمٌ أو متشابه، ولكن لا تبلغ إلى تأويل المتشابه عقول الرجال إلاّ أولى الأمر فى ليالى القدر. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «إلاّ وله أصل فى كتاب الله» أى ما يمكن معرفته منه ولو بضمّه إلى غيره من الكتاب، أو السنّة، أو مقدّمة عقلية أو حسيّة. «ولكن لا تبلغه عقول الرجال» أى أكثرهم، بل إنّما يبلغه عقول الكمّل منهم، أو من هداه الله إليه وخصّه بمزيد فضله. انتهى. تفسيره بالأكثر لا يناسب حكمة النظام، وكلّ شىء عنده بمقدار، فلا تغفل.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٥٨٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٠٥

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٧ / ١٨٩ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَأَنْزَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ أُمَّيُونَ (٢) عَنْ

الْكِتَابِ وَمَنْ أَنْزَلَهُ، وَعَنِ الرَّسُولِ وَمَنْ أَرْسَلَهُ عَلَى (٣) حِينَ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ، وَطُولِ هَجْعَةٍ (٤) مِنَ الْأُمَّمِ، وَانْبِسَاطِ مِنَ الْجَهْلِ، وَاعْتِرَاضِ مِنَ الْفِتْنَةِ، وَانْتِقَاضِ مِنَ الْمُبْرَمِ، وَعَمَى عَنِ

ص: ١٥٣

١-١ . المحاسن، ص ٢٦٧ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ٣٥٥ عن الحسن بن علي بن فضال . وفي الكافي ، كتاب المواريث ، باب آخر منه ، ح ١٣٥٩٦ ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن فضال والحجاج ، عن ثعلبة بن ميمون ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ؛ التهذيب ، ج ٩ ، ص ٣٥٧ ح ١٢٧٥ ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن فضال والحجاج ، عن ثعلبة بن ميمون ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام وفيهما مع زيادة في أولهما . وراجع: الكافي ، كتاب المواريث ، باب نادر، ح ١٣٣٤١ الوافي ، ج ١ ، ص ٢٦٧ ، ح ٢٠٦؛ الوسائل ، ج ٢٦ ، ص ٢٩٣ ، ح ٣٣٠٢٥ .

٢-٢ . «الأميون» : جمع الأمي وهو في اللغة منسوب إلى أمة العرب ، وهي التي لم تكن تكتب ولا تقرأ ، فاستعير لكل من لا يعرف الكتابة ولا القراءة ، وضمّن ما يعدّي ب «عن» كالنوم والغفلة. أنظر : المغرب ، ص ٢٨ (امم) ؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٢٧١ .

٣-٣ . في تفسير القمّي : «ومن أرسله، أرسله علي» .

٤-٤ . «الهَجْعَةُ» : هي طائفة من الليل ، أو النوم ليلاً ، أو نومة خفيفة من أوله . والمراد هاهنا الغفلة والجهالة . أنظر : لسان العرب ، ج ٨ ، ص ٣٦٧ (هجع).

الْحَقِّ (١) ، وَاعْتِسَافٍ (٢) مِنَ الْجَوْرِ ، وَامْتِحَاقٍ (٣) مِنَ الدِّينِ ، وَتَلَطُّ (٤) مِنَ الْحُرُوبِ عَلَى حِينِ اصْفِرَارٍ مِنْ رِيَاضِ جَنَاتِ الدُّنْيَا ، وَيُبْسٍ مِنْ أَغْصَانِهَا ، وَانْتِشَارٍ (٥) مِنْ وَرَقِهَا ، وَيَأْسٍ مِنْ ثَمَرِهَا ، وَأَعْوِرَارٍ (٦) مِنْ مَائِهَا ، قَدْ دَرَسَتْ أَعْلَامُ الْهُدَى ، وَظَهَرَتْ (٧) أَعْلَامُ الرَّدَى (٨) ، فَالدُّنْيَا ١ / ٦١

مُتَجَهِّمَةٌ (٩) فِي وُجُوهِ أَهْلِهَا مُكْفَهَرَةٌ (١٠) ، مُدْبِرَةٌ (١١) غَيْرُ مُقْبِلَةٍ ، ثَمَرَتِهَا الْفِتْنَةُ ، وَطَعَامُهَا

- ١-١ . فى تفسير القمى: «وانتشار من الخوف».
- ٢-٢ . «الاعتساف»: من العسف ، بمعنى الأخذ على غير الطريق ، أو ركوب الأمر من غير روية، فُنقل إلى الظلم والجور. والمراد به ترددهم فى الضلالة. أنظر: النهاية، ج ٣ ، ص ٢٣٦ (عسف)؛ شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٣٥٤.
- ٣-٣ . «الامتحاق»: من المحق ، وهو المحو والإبطال . وقيل : هو ذهاب الشيء كله حتى لا يرى له أثر. أنظر: لسان العرب ، ج ١٠ ، ص ٣٣٨ (محق).
- ٤-٤ . «التلظى»: اشتعال النار والتهابه، أصله من «لظى» وهى اسم من أسماء النار . أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٤٨٢ (لظى).
- ٥-٥ . فى «ألف ، و» وحاشية «ب ، ج ، بر» وتفسير القمى : «انتشار».
- ٦-٦ . «اغورار الماء»: ذهابه إلى باطن الأرض. أنظر: لسان العرب ، ج ٥ ، ص ٣٤ (غور).
- ٧-٧ . هكذا فى النسخ والمصادر . وفى المطبوع: «فظهت» .
- ٨-٨ . «الردى»: الهلاك ، يقال: ردى \_ بالكسر \_ يردى ردىً ، أى هلك . والمراد هاهنا الضلال . أنظر: الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٣٥٥ (ردى)؛ التعليقة للداماد ، ص ١٤١.
- ٩-٩ . هكذا فى حاشية: «ظ ، بح ، بع ، جو ، جه» ونهج البلاغة . وفى مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٠٦ : «فى بعض النسخ بتقديم الجيم على الهاء، وهو الصواب. يقال: فلان يتجهمنى ، أى يلقانى بغلظة ووجه كرية». وفى «ش ، ض ، بح ، بع ، بو ، جح ، جم ، جه ، جو» والمطبوع: «متهجمه» . واختاره الداماد فى التعليقة، ص ١٤١ . والميرزا رفيعا فى حاشيته على الكافى ، ص ٢١١ ، وقال : «التهجم : مبالغة الهجوم . والهجوم : الدخول بلا إذن . والمراد بتهجمها فى وجوه أهلها : ملاقاتها لهم لاعلى وفق مأمولهم ومتمناهم » . وقرأ السيد بدرالدين فى حاشيته على الكافى ، ص ٦٧ «مهجمة» وقال : «الدنيا مهجمة ، أى يابسة لاخير فيها ، من قولهم : هجم ما فى الضرع : حلبه . ومنه أهجمت الناقة : يبس ما فى ضرعها» .

١٠-١٠ . «مكفهرّة» : عابسة ومتغيّرة لونه إلى لون الغبار مع الغلظ ، يقال: اكفهرّ الرجل ، أى عبس ، أو ضرب لونه إلى العُبرة مع الغلظ ، وهذا لشدّة غيظها من أهلها. أنظر: الصحاح ، ج ٢ ، ص ٨٠٩ (كفهر)؛ شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٣٥٧ .

١١-١١ . «مدبرة» مرفوعة على أنّها خبر للدنيا بعد خبر ، أو منصوبة على الحالية. التعليقة للدماماد ، ص ١٤١ .

الْجِيفَةُ، وَشِعَارُهَا (١) الْخَوْفُ ، وَدِثَارُهَا (٢) السَّيْفُ، مُرَّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ، وَقَدْ أَعَمَّتْ عُيُونَ أَهْلِهَا، وَأَظْلَمَتْ عَلَيْهَا أَيَّامُهَا، قَدْ قَطَعُوا أَرْحَامَهُمْ، وَسَفَكُوا دِمَاءَهُمْ، وَدَفَنُوا فِي التُّرَابِ الْمَوْوُودَةَ (٣) بَيْنَهُمْ مِنْ أَوْلَادِهِمْ (٤)، يَجْتَازُ دُونَهُمْ (٥) طَيْبُ (٦) الْعَيْشِ وَرَفَاهِيَةُ خُفُوضِ (٧) الدُّنْيَا، لَا يَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ ثَوَابًا، وَلَا يَخَافُونَ - وَاللَّهِ - مِنْهُ عِقَابًا، حَيْثُهم أَعْمَى نَجِسٌ (٨)، وَمَيِّتُهُمْ فِي النَّارِ مُبْلِسٌ (٩)، فَجَاءَهُمْ (١٠) بِنُسْخَةٍ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى (١١)، وَتَصَدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ، وَتَفْصِيلِ الْحَلَالِ مِنْ رَيْبِ الْحَرَامِ، ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ، أُخْبِرْكُمْ عَنْهُ؛ إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا مَضَى وَعِلْمَ مَا يَأْتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ،

ص: ١٥٥

- 
- ١-١ . «الشعار»: الثوب الذي يلي الجسد؛ لأنه يلي شعره . النهاية ، ج ٢ ، ص ١٠٠ (شعر).
- ٢-٢ . «الدثار»: الثوب الذي يكون فوق الشعار . النهاية ، ج ٢ ، ص ٤٨٠ (دثر).
- ٣-٣ . فى «ألف ، بس» : «الموودة». و«الموودة»: البنت المدفونة حيّة ، يقال : وأد بنته يئد ، أى دفنها حيّة . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٥٤٦ (وَأد).
- ٤-٤ . فى التعليقة للدماماد : «الظرف الأول متعلّق ب «دفنوا» والثانى ب «الموودة»، أى دفنوا فى التراب بينهم الموودة من أولادهم» .
- ٥-٥ . «يجتاز» أى يمرّ . وفى «ب ، ف ، بح ، بر» وحاشية «ج ، ض» وحاشية ميرزا رفيعا: «يختار دونهم» أى يراذ . وفى حاشية «ب» : «يختارون دونهم» . وفى «و» وحاشية «بح» : «يجتازونهم» .

وفى «ألف»: «يجتازون دونهم». وفى حاشية «بف»: «يحتاز دونه». وفى حاشية «ض»: «يحتاز دونهم» أى يجمع ويضمّ، من الحيّزة.

٦-٦. فى حاشية «ض، ظ، جه»: «طلب».

٧-٧. فى «ف، بف» وحاشية «ج»: «حفوظ». و«الخفوض»: جمع الخفض، بمعنى الدعة والراحة والسكون والسير اللين. أنظر: الصحاح، ج ٣، ص ١٠٧٤ (خفض).

٨-٨. فى «بح، بع، بف، بر، جه» وحاشية «ج»: «نحس». وفى حاشية «بج» والتعليقة للدّاماد وحاشية ميرزا رفيعا: «بخس» بمعنى عديم المعرفة، ناقص الحظ. وقال المجلسى فى مرآة العقول: «هو تصحيف».

٩-٩. «المبلس»: اسم فاعل من الإبلاس، وهو الغمّ والانكسار والحزن واليأس من رحمة الله تعالى، ومنه سمى إبليس. أنظر: الصحاح، ج ٣، ص ٩٠٩ (بلس).

١٠-١٠. فى تفسير القمى: «النبىّ صلى الله عليه وآله».

١١-١١. فى الوافى: «الصحف الأولى: الكتب المنزلة من قبل كالتوراة والإنجيل والزبور وصحف إبراهيم وغيرها، وهى المراد بالذى بين يديه، وكلّ أمر تقدّم أمرا منتظرا قريبا منه، يقال: إنّه جاء بين يديه». وقيل غير ذلك. أنظر شرح المازندرانى، ج ٢، ص ٣٦١؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٢٠٧.

وَحُكْمَ مَا بَيْنَكُمْ، وَبَيَانَ مَا أَصْبَحْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ، فَلَوْ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ، لَعَلَّمْتُكُمْ» (١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

امير المؤمنين (عليه السلام) فرمود: اى مردم خداى تبارك و تعالى پيغمبر را بسوى شما فرستاد و قرآن حقرا بر او نازل فرمود در حالى كه شما از قرآن و فرستنده قرآن بى خبر بوديد و هم از پيغمبر و فرستنده او، در زمان تعطيلى پيغمبران و خواب دراز ملتها و گسترش نادانى و سرکشى فتنه و گسيختن

اساس محکم و کوری از حقیقت و سرپیچی ستم و کاهش دین و شعله وری آتش جنگ، همزمان با زردی گلستان باغ جهان و خشکیدن شاخه ها و پراکندگی برگها و نومیدی از میوه و فرو رفتن آبهای آن، پرچمهای هدایت فرسوده و پرچمهای هلاکت افراشته بود، دنیا برخسار مردم عبوس و روی درهم کشیده بود، بآنها پشت گردانیده روی خوش نشان نمیداد: میوه دنیا آشوب و خوراکیش مردار بود نهانش ترس و آشکارش شمشیر بود، بند از بند شما جدا گشته و پراکنده بودید، دیدگان مردم جهان نابینا و روزگارشان تاریک بود پیوند خویشی خود را بریده و خون یک دیگر را میریختند، دختران خود را در جوار خود زنده بگور کردند، زندگی خوش و رفاه و آسایش از ایشان دور گشته بود، نه از خدا امید پاداشی و نه از او بیم کیفری داشتند، زنده ایشان کوری بود پلید و مرده آنها در آتش و نومید. در آن هنگام پیغمبر اکرم نسخه ای از کتب آسمانی نخستین برایشان آورد که کتب جلوترش را تصدیق داشت و حلال را از حرام مشکوک جدا ساخت. این نسخه همان قرآنست، از او بخواهید تا با شما سخن گوید، او هرگز سخن نگوید، ولی من از او بشما خبر میدهم، در قرآنست علم گذشته و علم آینده تا روز قیامت میان شما حکم می دهد و اختلافات شما را بیان میکند، اگر از من قرآن را بپرسید بشما می آموزم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۷۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: ایا مردم، به راستی خدای تبارک و تعالی رسول محترم را برای شما فرستاد و قرآن را بر او نازل کرد به راستی، و شما در نادانی بودید نسبت به کتاب و خدائی که آن را نازل کرد و هم نسبت به رسول خدا و آنکه وی را فرستاد، در هنگام فترت و تعطیل رسولان و خواب عمیق و طولانی همه ملتها، و توسعه نادانی و رخ دادن فتنه ها و آشوبها و شکستن پیمان های محکم (نقض قوانین و تعهدات بین الملل که اساس برقراری صلح جهان است) و چشم بستگی از

حق و حقیقت و زور آوری جور و ستم و زیر پرده شدن امور دیانت و شعله ور شدن آتش جنگ، همزمان با پژمردگی و زردی گلستانهای باغهای جهان و خشکیدن شاخه درختان آن و خزان شدن و ریختن برگها و نومیدی از میوه آن و فرو کشیدن آبها و چشمه سارها، پرچمهای هدایت سرنگون گردیده بود و بجای آن پرچمهای هلاکت برافراشته بود، دنیا چهره عبوسی به مردم نشان می داد و روی در هم و نزاری، پشت به گریز نهاده و روی خوشی نشان نمی داد، بارش همه آشوب بود و خوراکش مردار گندیده و شعارش بیم و هراس و سر و بارش همه تیغ بران بند بند شما مردم از هم دریده و بریده بود، دیده های مردم جهان همه نابینا و روزگار همه سیاه، از خویشان پیوند مهر بریده و خویشان را به رایگان ریخته، و دختران نوزاد و معصوم خود را زیر خاک می نمودند، زندگی خویش و آسایش و آرامش دنیا از میان آنان رخت بر بسته بود (ربوده شده بود خ ل، برای دیگران برگزیده شده بود خ ل) نه از درگاه حق امید ثواب و لطفی داشتند و نه از قهر او بیم کیفری، زنده آنان کوری بود پلید و مرده شان در لابلای آتش می غلطید، پیغمبر نسخه پاک صحف نخست را برای آنها آورد که آنچه از حق و راستی در دست داشتند تصدیق و تأیید کرد و حلال و حرام را به خوبی از هم جدا نمود، این نسخه همان قرآن است، از او باز پرسید، او هرگز به زبان شما سخن نکند، من به ترجمانی از او شما را خبر می دهم که در آن است علم هر چه گذشته و علم هر چه تا روز قیامت بیاید، قرآن میان شما حکم است و در هر چه اختلاف دارید بیان قاطع دارد، اگر از من پرسید به شما می آموزم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۸۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود: ای مردم! خداوند پیامبر خود را به سوی شما فرستاد و قرآن را به حق بر او نازل کرد در حالی که شما از قرآن و فرستنده آن آگاه نبودید و هم نسبت به رسول خدا و آنکه وی را فرستاده در هنگام تعطیلی رسولان و خواب عمیق و طولانی همه ملتها، و گسترش نادانی



و پیدایش فتنه ها و آشوبها و شکستن پیمان های محکم (شکستن قوانین و تعهدات بین الملل که اساس برقراری صلح جهانی است) و کوری از حقیقت و زورگوئی و ستم و کاهش یافتگی مسائل دینی و شعله ور شدن آتش جنگ، همزمان با پژمردگی و زردی گلستان باغ های دنیا و خشکیدن شاخه درختان آن و خزان شدن و ریختن برگها و نومیدی از میوه آن و فرورفتن آبها و چشمه سارهای آن و فرسودگی پرچمهای هدایت و برافراشتن پرچمهای نابودی و مرگ، دنیا با چهره گرفته خود را به مردم نشان می داد و روی درهم و نزاری، پشت به گریز نهاده و روی خوشی نشان نمی داد، بارش همه آشوب بود و خوراکش مردار گندیده و شعارش بیم و هراس و سروبارش همه تیغ بران، بند از بند شما مردم، از همه جدا گشته و پراکنده بودید، دیده های مردم جهان، همه نابینا و روزگار همه سیاه، از خویشان پیوند مهر بریده و خونشان را به رایگان ریخته و دختران معصوم خود را زنده به گور می کردند، زندگی خوش و آسایش و آرامش دنیا از میان آنان رفته بود نه از درگاه خدا امید پاداشی و نه از قهر و بیم او کیفری، زنده آنان کوری بود و پلیدی و مرده ایشان در لابلای آتش می غلطید و آن هنگام پیامبر، نخست نسخه ای از کتاب آسمانی برایشان آورد که آنچه از حق و راستی در دست داشتند تصدیق و تایید کرد و حلال و حرام را به خوبی از هم جدا نمود، این نسخه همانا قرآن است، از او باز پرسید، او هرگز به زبان شما سخن نمی گوید و در قرآن علم گذشته و آینده نهفته است و تا روز قیامت میان شما داوری می کند و در هرچه اختلاف دارید برایتان بیان می کند.

اگر از من بپرسید به شما می آموزم.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۵۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«اخبرنا محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابى الحسين الفارسى». ، لم اجد هذا الاسم فى كتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زيد». اراد بها التورية و الإنجيل و صحف ابراهيم عليه السلام و غيرها من الصحف النازلة على الأنبياء عليهم السلام و هى كثيرة بل مائة صحيفة. كما رواه الصدوق فى كتاب الخصال عن ابى ذر رحمه الله انه قال: قلت: يا رسول الله كم انزل الله من كتاب؟ قال مائة كتاب و أربعة كتب، انزل الله على شيث خمسين صحيفة و على ادريس ثلاثين صحيفة و على ابراهيم عشرين صحيفة و انزل التورية و الإنجيل و الزبور و الفرقان. و يحتمل ان يكون المراد منها الصحف الالهية المكتوبة بالقلم الالهى فى اللوح القضاية، فان القرآن نسخة من اللوح المحفوظ جعل للقرآن اوصافا ثلاثة: اولها انها نسخة لما فى الصحف الاولى، و ثانيها انه تصدين الذى بين يديه يعنى به التورية و الإنجيل كما قال تعالى:

وَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ

(المائدة-٤٦)، و كل امر تقدم امرا منتظرا قريبا منه يقال انه جاء بين يديه، و ثالثها انه تفصيل الحلال من ريب الحرام، اى يتبين فيه الاحكام و ينفصل به الحلال المطلق من شبهة الحرام فضلا عن صريحه. فالوصفان الاولان للدلالة على انه كتاب مبين تنزيل من رب العالمين و الوصف الاخير لكونه فيه تفصيل كل شىء، فدللت الاوصاف الثلاثة بعد ما ثبت من المذكورات قبلها حاجة الناس الى الشريعة و الكتاب على ان هذا القرآن مما يحتاج إليه فى جميع الاحكام و فيه علوم الاولين و الآخرين كما سينبه عليه، و ليس فى شىء مما سواه غنى عنه من كتاب او سماع او قياس او غير ذلك، اذ كل ما هو غير القرآن او ما ينتمى إليه من السنة فهو بدعة و سفه و هذيان. و لاجل هذا قال: ذلك القرآن-مشيرا إليه ثم امر باستنطاقه بقوله-فاستنطقوه، و عنى به استعمال الاخبار و الاحكام عنه، ثم اشار الى ان ليس كل احد ممن ينطق له القرآن، اذا لا يفهم لسانه الا اهل الله خاصة و لذلك قال: و لن ينطق لكم، لعدم السمع الباطنى و الاذن القلبنى فيكم. ثم بين انه عليه السلام لسان الله الناطق عنه كتبه للخلق المخبر عن اسرار القرآن و مكنوناته فقال: اخبركم، و فى رواية نهج البلاغة: و لكن اخبركم عنه، و نبه على ان

فى نفسه القدسية علم الاولين و اخبار القرون الماضين و علم ما يأتى من الفتن و الملاحم و اشراط الساعة و احوال يوم القيامة، و حكم ما بين الناس من الحلال و الحرام و الدعاوى و الخصام و المناكحات و المواريث و الحدود و سائر الاحكام، و بيان ما اصبح الناس مختلفين فيه من مسائل الاعتقادات و سائر ما اشتمل عليه القرآن الكريم، ثم قال: فلو سألتهمونى عنه لعلمتكم، و اشار بايراد كلمة «لو» دون «اذا» و نحوها الى عدم من يسأله عن غوامض مقاصد القرآن و اسرار علومه كما دل عليه قوله عليه السلام: ان هنها لعلومًا جمة لو وجدت لها حملة.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٣٤٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السابع قوله عليه السلام: فترة الفترة الانكسار و الضعف، و الفترة ما بين الرسولين من رسل الله عز و جل - كذا فى الصحاح . قوله عليه السلام: طول هجعة الهجعة بالفتح و التسكين نومة خفيفة من أول الليل، و هى هاهنا بمعنى الغفلة و الجهالة، من قوله رجل هجع بضم الهاء و فتح الجيم، و كذلك هجعة على وزن همزة و لمزة، و مهج أيضا بكسر الميم على وزن مصقع و محور أى غافل أحمق. قوله عليه السلام: و انتقاض من المبرم أى المحكم، من أبرمت الشىء أحكمته، و المبرم و البريم الحبل الذى جمع بين مفتولين ففتلا حبلا و احدا مستحكما. قوله عليه السلام: و اعتساف من الجور العسف الاخذ على غير طريق و كذا الاعتساف. قوله عليه السلام: و ظهرت أعلام الردى الردى الهلاك، و المراد به هاهنا الضلال. قوله عليه السلام: فالدنيا متهجمة متهجمة على صيغة الفاعل من باب التفعّل، اما من هجمت على الشىء بغتة أهجم هجوما، أو من هجمت البيت هدمته، و منه ريح هجوم يقلع البيوت. و اما بمعنى متهجمة أى يابسة جافة، و منه فى حديث الهجرة مر صلى الله عليه و آله و سلم بعبد يرمى غنما فاستسقاها من اللبن فقال: و الله ما لى شاة تحلب غير عتاق ما بها لبن و قد اهتجمت . قوله عليه السلام: فى وجوه أهلها الظرف غير متعلقة بما سبقها أعنى

متهجمة، بل هي بمدخولها متعلقة بما هي معقوبة، وهي مكفهرة من اكفهر الرجل فى وجه رجل أى عبس بوجهه عليه، ومدبرة غير مقبلة مرفوعة على أنها خبر للدنيا بعد خبر أو منصوبة على الحالية. قوله عليه السلام: مزقتم كل ممزق «الممزق» على هيئة صيغة المفعول كالتمزيق مصدر مزقت الشيء فتمزق وفيه اقتباس من القرآن، والتفات الى مقام الخطاب مع أولئك الماضين الدارجين من مقام الغيبة والكلام العاقب جملة حالية. قوله عليه السلام: الموءودة و أدبنته دفنها حية من باب ضرب. و الظرف الاول متعلق بدفنوا و الثانى بالموءودة، أى دفنوا فى التراب بينهم الموءودة من أولادهم. قوله عليه السلام: يجتاز دونهم من الاجتياز بالجيم و الزاى بمعنى المرور و السلوك و السير و القطع، افتعال من جاز المكان و جاوزه و تجاوزه، و حقيقة معناه قطع جوزه أى وسطه، و كذلك جوز كل شىء وسطه، و منه فى الحديث «قام على عليه السلام من جوز الليل يصلى». . قوله عليه السلام: طيب العيش بالرفع على الفاعلية، أى طيب العيش ورفاهية خفوض الدنيا يجتاز و يمدونهم فهم ليسوا من ذلك فى شىء. و خفوض الدنيا اما من الخفض بالتسكين بمعنى الدعة و السكون و تهون الامور عليهم، و منه يقال: عيش خافض، و اما من الخفض بالتحريك بمعنى السير اللين و الرفق بهم. قوله عليه السلام: بخس بالباء الموحدة المفتوحة و الخاء المعجمة المكسورة و السين المهملة أخيرا من البخس، يقال بخسته حقه أى نقصه فجعله بخسا بالتسكين أى ناقصا منقوصا و هو بخس أى باخس اياه. أو بالنون المفتوحة و الحاء المهملة المكسورة من النحس بالتسكين ضد السعد، و قد نحس الشىء بالكسر فهو نحس بالكسر أيضا و منه

«أَيَّامٍ نَحِيسَاتٍ». . قوله عليه السلام: فى النار مبلس على صيغة الفاعل من باب الافعال، و الابلاس الغم و الانكسار و الحزن، يقال: ابلس فلان اذا سكت غما و اليأس أيضا و الخذلان يقال: أبلس من رحمة الله أى يئس، و منه «ابليس» أعاذنا الله منه برحمته.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٤٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وأنتم أميون. [ص ٦٠ ح ٧] أقول: الأمي منسوب إلى الأم، أو من هو على أصل ولادة الأم لم يتعلم الكتابة ولا العلم، وكان يقال: العرب الأميون؛ لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة. وقوله: عن الكتاب، اللام للجنس أى ما أنزل الله من الكتاب، عدى «الأمي» ب «عن» لتضمنه معنى الغفلة. قال عليه السلام: على حين. [ص ٦٠ ح ٧] أقول: متعلق بقوله: «أرسله»، واختار «على» لإفادة التمكّن. قال عليه السلام: فترة. [ص ٦٠ ح ٧] أقول: الفترة: ما بين الرسولين من رسل الله. كذا فى الصحاح، وأصلها الانكسار والضعف. قال عليه السلام: من الرسل. [ص ٦٠ ح ٧] أقول: الظرف مستقرّ، وهو مجرور صفة «فترة» أى فترة ناشئة أو معلومة من الرسل. قال عليه السلام: هَجْعَة. [ص ٦٠ ح ٧] أقول: بفتح الهاء وسكون الجيم وفتح العين المهملة: النومَة من أول الليل، ولعل المراد بها هاهنا الغفلة. قال عليه السلام: من الأمم. [ص ٦٠ ح ٧] أقول: هى جمع أمة بمعنى الجماعة، والظرف صفة «طول» أو «هَجْعَة». قال عليه السلام: وانبساط. [ص ٦٠ ح ٧] أقول: أى انتشار، وبسط الشئ: نشره. قال عليه السلام: واعتراض. [ص ٦٠ ح ٧] أقول: يقال: اعترض الشئ دون الشئ أى حال دونه كالخشبَة المعترضَة فى النهر المانعة عن جريان الماء. وقوله: «من الفتنة» بكسر الفاء: الامتحان والاختبار من الله تعالى للعباد، ويكون بالخير وبالشر. واعتراضه إفضاؤها إلى ترك كلّ حقّ. قال عليه السلام: المُبرم. [ص ٦٠ ح ٧] أقول: بفتح الراء المهملة، يقال: أبرمت الشئ أى أحكمته. يعنى به ما أبرمه الأنبياء السابقون من الأصول الاعتقاديّة والأحكام الشرعيّة العمليّة. قال عليه السلام: من الجور. [ص ٦٠ ح ٧] أقول: هو الميل عن الحقّ. ونسبة الاعتساف إليه مجاز من قبيل «جدّ جدّه». قال عليه السلام: على حين اصفرار. [ص ٦٠ ح ٧] أقول: لعلّه إشارة إلى ضيق الناس فى المعيشة قبل البعثة. والجارّ متعلق بقوله: «تلظى»، ويحتمل أن يكون معطوفاً بحذف العاطف على «حين فترة». قال عليه السلام: من رياض. [ص ٦٠ ح ٧] أقول: جمع روضة، وهى ما ينبت فيه البقل و العنب، وأصلها رِواض، قلبت الواو ياءً للكسرة ما قبلها. قال عليه السلام: وطعامها الجيفة. [ص ٦١ ح ٧] أقول: الجيف كالعلّهز، وهو شئ يتخذونه فى سنى المجاعة يخلطون الدم بأوبار الإبل، ثم يشوونه بالنار ويأكلونه. وقد يخلطون فيه القردة، وهى من وبر البعير أى قطعة ممّا ينسلّ منه

و جمعها قَرَد بتحریرک الرء، وهو أراد ما يكون من الوبر والصوف وما يمعظ منهما . قال عليه السلام: مبلس. [ص ٦١ ح ٧] أقول: الإبلاس: الانكسار والحزن، كذا في الصحاح. ويحتمل أن يكون بمعنى الآيس من رحمة الله كما يقال في وجه تسمية الشيطان بإبليس . قال عليه السلام: الذي بين يديه. [ص ٦١ ح ٧] أقول: من التوراة والإنجيل حيث اشتملا على الإخبار ببعثة محمد صلى الله عليه وآله، فلو لم يكن ذلك في القرآن، ما كان ذلك مصدقاً به.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٩٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: گفت امير المؤمنين عليه السلام كه: اي مردمان! به درستی كه الله-تَبَارَكَ وَتَعَالَى- فرستاد سوى شما محمد را صلى الله عليه وآله، و فرو فرستاد سوى او قرآن را با بيان هر چه به كار آمدني خلائق است و در آن و در دليل آن، اختلاف، بي مكابره مي رود، بر حالي كه شما نادان و غافل بوديد از كتاب الهي و از كسي كه فرستاد كتاب را و از پيغمبر خدا و از كسي كه فرستاد پيغمبر را؛ چه ايشان الله تعالى را نمي شناختند به يگانگي در ربوبيت ؛ چون پيروي ظن مي كردند در قرار نيك و بد افعال و غافل بودند از فايده فرستادن رسولان و كتاب هاي الهي كه آن فايده، نهی از اختلاف از روی ظن است و فرمان برداری وصی عیسی علیه السلام نمی كردند. اصل: «عَلَى حِينِ فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ، وَطُولِ هَجْعَةٍ مِنَ الْأُمَمِ، وَانْبِسَاطِ مِنَ الْجَهْلِ، وَاعْتِرَاضِ مِنَ الْفِتْنَةِ، وَانْتِقَاضِ مِنَ الْمُبْرَمِ، وَعَمَى عَنِ الْحَقِّ، وَاعْتِسَافِ مِنَ الْجَوْرِ، وَامْتِحَاقِ مِنَ الدِّينِ، وَتَلْطُّ مِنَ الْحُرُوبِ عَلَى حِينِ اصْفِرَارِ مِنْ رِيَاضِ جَنَاتِ الدُّنْيَا، وَيُبْسِ مِنْ أَغْصَانِهَا، وَانْتِثَارِ مِنْ وَرَقِهَا، وَيَأْسِ مِنْ ثَمَرِهَا، وَاغْوِرَارِ مِنْ مَائِهَا» . شرح: صدر این [فقره] تا اَمْتِحَاقِ مِنَ الدِّينِ ظاهر شد از شرح خطبه. پس این جا بیان وَ تَلْطُّ تا آخر می شود. التَّلْطُّ (مصدر باب تَفَعَّلَ): افروخته شدن آتش. یعنی: و زبانه کشیدنی كه ظاهر بود از آتش های جنگ ها. فرستاد محمد-عَلَيْهِ وَآلِهِ السَّلَامُ- را بر وقت زرد شدنی كه ظاهر بود از سبزه

زارهای باغ های دنیا و خشکی ای که ظاهر بود از شاخ های درختان آن باغ ها و پراکنده شدنی که ظاهر بود از برگ های درختان آن باغ ها و ناامیدی ای از میوه آن باغ ها و فرورفتنی که ظاهر بود از آب آن باغ ها در کاریزها و چشمه ها و چاه ها. اصل: «قَدْ دَرَسْتُ أَعْلَامُ الْهُدَى، وَظَهَرَتْ أَعْلَامُ الرَّدَى، فَالِدُنْيَا مُتَهَجِّمَةٌ فِي وُجُوهِ أَهْلِهَا مُكْفَهَرَةٌ، مُدْبِرَةٌ غَيْرُ مُقْبِلَةٍ، ثَمَرَتُهَا الْفِتْنَةُ، وَطَعَامُهَا الْجِيفَةُ، وَشِعَارُهَا الْخَوْفُ، وَدَثَارُهَا السَّيْفُ، مُرَقَّتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ، وَقَدْ أَعَمَّتْ عُيُونُ أَهْلِهَا، وَأَظْلَمَتْ عَلَيْهَا أَيَّامُهَا، قَدْ قَطَعُوا أَرْحَامَهُمْ، وَسَفَكُوا دِمَاءَهُمْ، وَدَفَنُوا فِي الثَّرَابِ الْمَوْوُودَةَ بَيْنَهُمْ مِنْ أَوْلَادِهِمْ، يُخْتَارُ دُونَهُمْ طِيبُ الْعَيْشِ وَرَفَاهِيَةُ خُفُوضِ الدُّنْيَا، لَا يَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ ثَوَابًا، وَلَا يَخَافُونَ -وَاللَّهُ- مِنْهُ عِقَابًا، حَيْثُهم أَعْمَى بَخْسٌ، وَمَيْتُهُمْ فِي النَّارِ مُبْلِسٌ». . شرح: قَدْ دَرَسْتُ تا آخر، استیناف بیانی فقره سابقه است و صدر این، ناظر است به صدر آن. دَرَسْتُ به صیغه معلوم یا مجهول باب «نَصَرَ» است. الدُّرُوس: ناپیدا شدن اثر چیزی، و الدَّرَس (به فتح دال و سکون راء): ناپیدا کردن اثر چیزی. أَعْلَامُ الْهُدَى، عبارت است از آیات بَيِّنَاتِ مُحْكَمَاتِ نَاهِيَةِ از پیروی ظن نازله در کتاب هر شریعتی، دالّه بر تحقق امام معصوم مُفْتَرَضِ الطَّاعَةِ در هر زمان، خواه نبی و خواه وصی نبی. أَعْلَامُ الرَّدَى (به فتح راء بی نقطه و تخفیف دال بی نقطه و الف مقصوره) عبارت است از قواعد پیروان ظن در قیاس و اجتهاد. فَالِدُنْيَا تا آخر، ناظر است به «عَلَى حِينِ اصْفِرَارٍ» تا آخر و فاءِ تَفْرِيعِيَّةِ اشارت است به این که فساد دنیا مترتب می شود بر فساد دین غالباً، موافق آیت سوره طلاق:»

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ؛

«أَيْضًا:»

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا»

«و آیت سوره طه:»

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا. .

« در اکثر نُسخ، مُتَهَجِّمَةٌ (به تقدیم هاء بر جیم مکسورۀ مشدده) است به معنی ویران، و در بعضی نُسخ، مُتَجَهِّمَةٌ (به جیم و کسر هاء مشدده) به معنی ترش رو است. و بنا بر اول، فی متعلق به ما بعد است. الْمُكْفَهَّرُ (به کسر هاء و تشدید راء بی نقطه): درهم کشیده رو. الفِتْنَةُ: اختلاف مردمان به اعتبار پیروی ظن. الجِيفَةُ: مردار؛ و مراد این جا، خوردنی حرام است. الشُّعَارُ (به کسر شین بانقطه): لباسی که در زیر لباس های دیگر پوشند، مثل پیراهن. الدُّثَارُ (به کسر دال بی نقطه): لباسی که بالای شعار پوشند. التَّمْزِيقُ وَ الْمُمَرِّقُ (به فتح زاء بانقطه مشدده) پاره پاره کردن چیزی را؛ و مراد این جا، پراکنده کردن مردمان است در مسائل به معنی اختلاف انداختن میان ایشان. الإِظْلَامُ: تاریک کردن. ضَمِيرٌ عَلَیْهَا رَاجِعٌ بِهِ عِيُونٌ است. أَيَّامَهَا مَنْصُوبٌ وَ مَفْعُولٌ بِهِ است و ضمیر، راجع به عیون یا راجع به دنیا است. الأَيَّامُ (جمع یوم): روزها؛ و روز از طلوع مرکز آفتاب است از افق حقیقی تا غروب آن، یا از طلوع فجر است تا غروب آفتاب؛ و چون روز به روشنی خود باعث دیدن و دانستن چیزهاست، پیغمبران و امامان حق را که باعث دیده وری مردمان اند در احکام الهی، ایام می گویند، بنا بر تشبیه، چنانچه الله تعالی گفته در سوره ابراهیم که: »

وَ ذَكَرَهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ:»

«و به یاد بیاور امت خود را حق، به سبب بیان پیغمبران و امامان حق که الله تعالی تعیین کرده برای خلائق در هر زمان. و ابن بابویه در کتاب معانی الأخبار در حدیث «لَا تُعَادُوا الْأَيَّامَ فَتُعَادِيَكُمْ» روایت کرده که معنی این حدیث، این است که: با امامان حق، دشمنی نکنید که باعث این می شود که ایشان با شما دشمنی کنند. المَوْوُودَةُ: دختری که او را زنده در گور می کرده اند. يُخْتَارُ (به خاء بانقطه و الف و راء بی نقطه) به صیغه مضارع غایب مجهول باب افتعال است. دُونَهُمْ مَنْصُوبٌ وَ ظَرْفٌ است. طِيبٌ (به کسر طاء و سکون یاء) مرفوع و نایب فاعل است و مضاف است. و در بعضی نُسخ، به جیم و زاء بانقطه به صیغه معلوم است. [يَجْتَازُ] به معنی «يَمُرُّ» و طِيبٌ، فاعل است، و بر هر تقدیر، مراد، این است که: در غیر ایشان (مثل عجم) خوشی و فراغت بود. الرَّفَاهِيَةُ (به فتح راء بی نقطه و یاء دونقطه در پایین مُخَفَّفَه): آسودگی. قسم در وَاللَّهِ برای این است که مبادا کسی غافل



شود از آنچه گذشت در حدیث دوم باب ششم و بیان شد در شرح «لِأَنَّ اللَّذِي» تا آخر در خطبه، و خیال کند که پیروان ظن، ترسی دارند از الله تعالی. البَخِس (به فتح باء یک نقطه و کسر خاء بانقطه و سین بی نقطه): ستمکار. المُبْلِس (به ضمّ میم و سکون باء یک نقطه و کسر لام و سین بی نقطه): ناامید. یعنی: بیان، این که: به تحقیق، ناپیدا شده بود نشان های راستی و آشکار شده بود نشان های هلاک در جهنّم. پس دنیا ویران بود در روهای اهلش، درهم کشیده رو بود، پشت به ایشان داشت، رو به ایشان نمی کرد اصلاً. میوه دنیا اختلاف به اعتبار ظن بود، چنانچه مردمان جاهل، دل به آن، خوش دارند، با وجود آن که ماده فساد است. و خوردنی دنیا مردار بود و پیراهن دنیا ترس مردمان از یکدیگر بود و بالا پوش دنیا شمشیر در هم گذاشتن مردمان بود. بیان این، آن است که: شما در اختلاف انداخته شده بودید به اغوای شیطان و خذلان رحمان، همه قسم اختلافی، بر حالی که به تحقیق، دنیا کور کرده بود چشم های مردمانش را و تاریک کرده بود بر آن چشم ها امامان حق را. مراد، این است که: اهل دنیا بصیرت شناختن امامان حق نداشتند. بیان این، آن که: به تحقیق، بریده بودند اهل دنیا خویش های خود را و می ریختند خون های یکدیگر را و به گور می کردند در خاک، بی لحد، دختر زنده را میان یکدیگر که از هم نمی پوشانیدند این کار رسوا را، با وجود آن که آن دختر از فرزندان خودشان بود، نه از دیگری، بر حالی که گزیده می شد در غیر ایشان، خوشی زندگانی و آسودگی فراغت دنیا. امید نمی داشتند از الله تعالی هیچ ثوابی را، و نمی ترسیدند - به خدا قسم - از خدای تعالی هیچ عذابی را. بیان این، آن که: زنده ایشان کور ستمکار بود و مرده ایشان در آتش دوزخ، ناامید از نجات. اصل: «فَجَاءَهُمْ بِنُسخَةٍ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى، وَتَصْدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ، وَتَفْصِيلِ الْحَلَالِ مِنْ رَيْبِ الْحَرَامِ، ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطَقُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ، أُخْبِرْكُمْ عَنْهُ؛ إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا مَضَى وَعِلْمَ مَا يَأْتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحُكْمَ مَا بَيْنَكُمْ، وَبَيَانَ مَا أَصْبَحْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ، فَلَوْ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ، لَعَلَّمْتُكُمْ». . شرح: النُّسخة (به ضمّ نون و سکون سین بی نقطه): کتابی که دستور باشد، به این معنی که اگر شکی در چیزی به هم رسد، به آن رجوع کنند و آنچه در آن باشد، اعتبار کنند؛ و مراد این جا، کتابی است که اگر تغییری یا شکی در کتاب های سابق الهی شود، از آن، معلوم شود، چنانچه الله تعالی گفته در سوره طه که: «

أَوْ لَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةٌ مَّا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى»:

«آیا نیامده ایشان را معجزات و نیز نیامده ایشان را گواه آنچه در کتاب های سابق الهی است. مراد، بعضی قرآن است که آن را مُفَصَّل می نامند و آن شصت و هشت سوره است، چنانچه می آید در حدیث دهم باب اوّل «كِتَابُ فَضْلِ الْقُرْآنِ». التَّصْدِيقُ: راست کردن چیزی؛ و مراد این جا، راست کننده است، یا مبنی بر مبالغه است؛ و مراد، این است که: اگر قرآن آورده نمی شد، وعده ای که در انجیل و هر کتاب الهی بود به آمدن قرآن در فلان وقت و به فلان نشان، باطل می شد، یا حکمی که در انجیل و هر کتاب الهی بود که جایز نیست اختلاف از روی ظن اصلاً، باطل می شد. التَّفْصِيلُ: بسیار جدا کردن؛ و مراد این جا، جدا کننده است، یا مبنی بر مبالغه است. إِنَّ، به کسر همزه و تشدید نون مفتوحه است و می تواند بود که به فتح همزه باشد. فِی در فیه برای ظرفیت یا برای سببیت است؛ و بنا بر اوّل، علم، به معنی سبب علم است. مَّا در مَّا أَصْبَحْتُمْ عبارت از تعیین امام است بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله یا اعمّ از آن است. یعنی: پس آورد محمد صلی الله علیه و آله برای مردمان، دستور آنچه را که در کتاب های سابق الهی است و راست کننده آنچه را که پیش اوست و جدا کننده حلال از شُبّهتِ حرام؛ چه حکم قرآن به پیروی ظن نیست؛ بلکه از روی دانش الهی است و در هر زمانی، امامی که عالم به جمیع آن باشد، هست. آن کتابِ صاحبِ این صفت ها قرآن است. پس آن را به سخن آرید تا این صفت ها از آن، معلوم شما شود و آن به خودی خود به سخن نمی آید هرگز برای شما. و این صفت ها از آن، معلوم نمی شود؛ بلکه من که زبان قرآنم، خبر می دهم شما را از جانب قرآن. به درستی که در قرآن است وسیله دانش آنچه گذشته و وسیله دانش آنچه می آید تا روز قیامت. مراد، این است که: آنها هست؛ اما عقل مردمان به آنها نمی رسد و احتیاج دارند در دانستن آنها به بیان امام زمان از جمله دوازده امام. و در قرآن هست داوری هر نزاعی که میان شما شود و بیان آنچه گردیدید در آن، اهل اختلاف در این زمانه که بعد از گذشته و پیش از آینده است. مراد، این است که: در زمان پیغمبر، اختلاف نمی کردید و این زمان می کنید. پس اگر می پرسیدید مرا از آنچه گفتم، هر آینه یاد می دادم شما را. مراد، این است که: مرا وا گذاشتید و از پی امامان ضلالت رفتید و همان شد که بود.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: «الأمى»: الأجنبي عن القراءة والكتاب، والمكى فى النسبة إلى أم القرى؛ قال الله تعالى:

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» .

والمراد هنا المعنى الأول، والرسول صلى الله عليه وآله أمى بالمعنى الثانى. وإطلاق الأمى عليه صلى الله عليه وآله بالمعنى الأول- كما هو عند العامة- باطل بدليل هذه الآية، وكتاب سنه حفر الخندق، وثبت تناوله القرآن لورد القراءة. و (على) على تضمين معنى مثل النوم والغفلة والبعد. و«الفترة» بالفتح، زمان ما بين الرسولين. و«الهجعة» بفتح الهاء وسكون الجيم والعين المهملة: النوم. كنى بها عن الغفلة. (واعترض من الفتنة) أى انبساط مشتمل جداً. سنّ الله تبارك وتعالى عند مشيئته ظهور حجة من أولى الأمر أن يعم الخصال الرديئة قبله فى الناس، ويغلب الكفر بجنوده عليهم، ويضنّ السماء بغيثه، والأرض ببركته، والعيش برفاهيته. وسينجرّ الزمان لظهور صاحب الزمان صلوات الله عليه إلى أشدّ الحالات المذكورة وشمول الكفر والزندقة غاية الشمول ليرتفع تلك الظلمة والدّجى بطلوع شمس الهدى، وكأنّ سبيل ذلك الشمول طريقة التصوّف بالجربة الغالبة على إدراكات أهل آخر الزمان. وفى الحديث أنّ سورة التوحيد نزلت لهم . (وانتقاض من المبرم) يعنى محكمات الشرائع السابقة فى المعارف والأحكام. و«الاعتساف»: للمبالغة فى الظلم والميل عن الطريق، فالمعنى واشتداد من الجور. و«الامتحاق»: مبالغة فى الإمحاء من المحو بمعنى الذهاب والزوال. و«التلظى»: تلهب النار واشتعالها. (على حين اصفرار من [رياض] جنّات الدنيا) لضنة السماء بغيثه بسخط من الله، وكذا الأرض بمائها وبركاتها. وفى الفقرات السابقة والآية استعارات وترشيحات. و«إغورار الماء»: مبالغة فى غوره وذهابه فى باطن الأرض. (قد درست) أى محت

وزالت. «درس الرسم» - كنصر وضرب - عفا. و«درسته الريح» لازم ومتعدّ. و«الردى» بالفتح والقصر: الهلاك والضلال. و«التجهّم» بتقديم الجيم: مبالغة فى الجهومة، والجهم وككتف: الوجه الغليظ المجتمع السمج. «رجل جهم الوجه» أى كالح الوجه. «جهم» ككرم، جهامة و جهومة، و«جهمه» كمنه وسمعه: استقبله بوجه كرية كتجهّمه. قاله فى القاموس . وضبط بعض المعاصرين بتقديم الهاء على الجيم، وقال: والتهجّم: التهذّم . وهو كما ترى. و«الإكفهرار»: مبالغة فى العبوس. و«المكفهرّ» كالمطمئنّ: السحاب الغليظ الأسود، ومن الوجوه: القليل اللحم الغليظ الذى لا يستحيى، والمتعبّس. و«الشعار» ككتاب: ما يلى شعر الجسد من اللباس والدثار أيضاً بالكسر: ما فوق الشعار منه. و«التمزيق»: التفريق والتشتيت. «أعمى»: صار أعمى. و«أظلم»: صار ذا ظلمة. و (الموؤودة): المدفونة حيّة من البنات فى التراب، وقعر القليب كما كان شعار جماعة فى الجاهليّة. (يختار دونهم طيب العيش ورفاهية خفوض الدنيا) على ما لم يسمّ فاعله؛ أى المختار عندهم والمعزّز لديهم إنّما هو صاحب طيب العيش. ويمكن «طيبّ العيش» كسيّد، ف«الرفاهية» بالجرّ عطفاً على العيش. واحتمال «يجتاز» بالجيم والزّاي على المعلوم، من الاجتياز من الجواز، أى الرائج عندهم والمقبول فى نظرهم كما ترى ولو يؤول إلى المعنى. وكذا «يحتاز» بالمهملة والزّاي على المجهول من الاحتياز من الحيازة، أى يجمع ويضبط. وكذا «يمتار» بالميم على المجهول، من امتيار الطعام. و«الخفوض»: جمع الخفض بالفتح وهو الدعة والراحة والسكون، ودعة العيش: وسعته وخفضه، كلّه بمعنى عيش خافض مطمئنّ لا اضطراب فيه لسعته. (لا يرجون من الله ثواباً)؛ لعدم المعرفة والطاعة وانحصار نظرهم فى الخلق وطمعهم منهم. (ولا يخافون والله منه عقاباً) لذلك أيضاً. و«النّجس» بكسر الجيم وتفتح وكالّرجس، كلّه بمعنى. و«الإبلاس» بالمفردة على الإفعال يتعدّى ولا يتعدّى. «أبلسه»: سجنه وحبسه، أى جعله مسجوناً محبوساً. و«أبلس»: يبس وتحيّر، ومنه إبليس. و«البّلس» محرّكة: من لا خير عنده. (وتصديق الذى بين يديه) أى من الكتب السماوية. (ذلك القرآن) فاعل «فجاءهم». (فاستنطقوه): تمهيد لبيان أنّ القرآن لا يكون فرقان بين الحقّ والباطل إلّا بقيّم معصوم عاقل عن الله، وأنّ القيّم له بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من؟ (فلو سألتهمونى عنه) أى عن القرآن وما فيه من علم ما مضى وما يأتى إلى يوم القيامة. (لعلّمتكم) أى لتظهر لكم

دلالة من دلالات الإمامة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: بيانه من الصدر إلى «امتحاق» ظهر في شرح الخطبة. و«التلظى»: توقّد النار. «قد درست» إلى «في النار مبلس» استئناف بياني للفقرة السابقة، وصدورها ناظر إلى صدر ما سبقت. و«درست» على المعلوم أو خلافه من باب نصر، و«الدروس»: صيرورة الشيء مفقوداً، وزوال الأثر. و«الدرس» بالفتح: الإعلام والإزالة لأثر شيء. و«أعلام الهدى» عبارة عن بينات الآيات المحكمات الناهية عن اتباع الظنّ النازلة في كلّ شريعة. و«أعلام الردى» عبارة عن قواعد المتعيّن للظنّ، والرسوم المبتدعة للمدّعين للكشف بالرياضة. و«الفاء» في «فالدنيا» تفرعية للإشارة إلى أنّ فساد الدنيا يترتب على فساد الدين غالباً؛ قال الله تعالى في سورة طه:

«وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً»

، وفي سورة الطلاق:

«وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً\* وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ»

، وأيضاً:

«وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً». «متهجّمة» بتقديم الهاء على الجيم المكسورة، أي منهادمة. وفي بعض النسخ بتقديم الجيم بمعنى: كالح الوجه. و«في» على الأول متعلّقة بما بعدها. و«المكفهر»: المتعبّس. و«الفتنة»: اختلاف الناس باتباع الظنّ. والمراد ب«الجيفة»: الدنيا الحرام. «عيون أهلها» يحتمل الرفع والنصب؛ لأنّ «أعمى» على الماضي إفعال من عمى، فمتعدّ؛ وبمعنى: صار أعمى، فلازم، وكذا «أظلم» يتعدّى ولا يتعدّى. وضمير «عليها» ل«العيون». وأخذ الفعلين على التعدّي أولى ف«أيامها» مفعول به، وعبارة عن حجج الله تعالى، ووجه الشبه ظاهر؛ قال الله تعالى في سورة إبراهيم:

«وَذَكَرْهُمْ بَأْيَامِ اللَّهِ»

؛ يعنى ذكر الأمة بسبب بيان الأنبياء والأوصياء. وروى الصدوق فى كتاب معانى الأخبار حديث: «لا تعادوا الأيام فتعاديكم» ثم روى فى معناه «لا تعادوا الأئمة عليهم السلام فتعاديكم . «يختار» على المجهول؛ أى ينتجب. وفى بعض النسخ بالجيم مكان الخاء المعجمة على المعلوم، أى يمرّ ورائهم من العجم والتُّرك وغيرهما. يعنى كان العيش حاصلًا فى غير العرب من طوائف الناس. و«البخس» بالمفردة والخاء المعجمة كصعق: الجائر الظالم. و«المبلس» على اسم الفاعل من الإفعال: اليأس بمعنى المأيوس. «فجاءهم بنسخة ما فى الصحف» أى النسخة التى تكون للقطع بصحّته وحقّيته معياراً لما فى الصحف الأولى، قال الله تعالى فى سورة طه:

«أَوَلَمْ تَأْتِيَهُمْ بَيِّنَةٌ مَّا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ» . وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «وأنتم أميون عن الكتاب» يقال لمشركى العرب: أميون؛ لنسبتهم إلى ما عليه أمة العرب وجماعتهم من ترك تعلم الكتاب وجهلهم بالكتاب وغفلتهم عنه، ثم غلب فيمن لا يكتب. وقد يقال: الأمي منسوب إلى الأم؛ أى من هو باق على حاله الجبليّة التى ولد عليها . و«الفترة»: السكون وقلة الاجتهاد، والزمان الخالى من الرسول بين الرسولين. و«الهجعة»: النوم بالليل، عبّر بها عن الغفلة بالجهالة. «وانتقاض من المبرم» أى المحكم من الشريعة السابقة. «وامتحاق من الدين» أى بطلان وانمحاء. و«التهجم»: مبالغة الهجوم، و«الهجوم»: الدخول بلا إذن. والمراد بتهجمها فى وجوه أهلها ملاقاتها لهم لا على وفق مأمولهم ومتمنّاهم. و«المكفهر»: من الوجوه: القليل اللحم، الغليظ الذى لا يستحى. و«الممزق»: كمعظم: مصدر كالتمزيق بمعنى التفريق. و«الموودة»: البنت المدفونة حيّة. و«بينهم»: متعلّق بالدفن أو الواد بتضمين معنى الشيوع. «يختاردونهم طيب العيش» أى يختار لغيرهم طيب العيش، ورفاهيّة الدعة، وسعة الدنيا. وفى بعض النسخ: «يحتاز» -بالحاء المهملة والزاي- أى يُجمع ويُمسك ورائهم طيب العيش والتوسّع فى الدنيا. «حيّهم أعمى بخس» أى عديم المعرفة ناقص الحظّ «وميتهم فى النار مبلس» من أبلس إذا يئس. «ولن ينطق لكم» إشارة إلى أنّ الاهتداء بالكتاب موقوف على بيان الحجّة من أهل البيت، كما بيّنه رسول الله صلى الله عليه وآله. انتهى. اختيارنا: «يختار» بالخاء المعجمة بالمعنى الذى ذكرناه أنسب بالفقرة التالية. وآخر بيان السيّد إنكار للتفسير بالأكثر، كما حكيناه فى هديّة السادس.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام و أنتم أميون: قال فى النهاية فيه إنا أمه أمية لا نكتب و لا نحسب أراد أنهم على أصل ولادة أمهم لم يتعلموا الكتاب و الحساب فهم على جبلتهم الأولى، و قيل الأمى الذى لا يكتب، و منه الحديث: بعثت إلى أمة أمية، قيل: للعرب أميون، لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة انتهى و المراد هنا من لا يعرف الكتابة و الخط و العلوم و المعارف، و ضمن ما يعدى بعن كالنوم و الغفلة، و التلظى: اشتعال النار، و اغرار الماء: ذهابه فى باطن الأرض، و الظاهر أن هذه الاستعارات و الترشيحات لبيان خلو الدنيا حينئذ عن آثار العلم و الهداية، و ما يوجب السعادات الأخروية، و يحتمل أن يكون المراد بها بيان خلوها عن الأمن و الرفاهية و المنافع الدنيوية ليكون ما يذكر بعيدها تأسيسا، و يحتمل التعميم أيضا و الدروس: الإمحاء و الردى الهلاك، و قوله عليه السلام: متهجمة فى بعض النسخ بتقديم الجيم على الهاء و هو الصواب، يقال: فلان يتجهمنى أى يلقانى بغلظة و وجه كريبه، و فى أكثر النسخ بتقديم الهاء و هو الدخول بغتة و انهدام البيت، و لا يخلوان من مناسبة أيضا، و المكفهر من الوجوه: القليل اللحم، الغليظ الذى لا يستحيى، و المتعبس، و المراد بالجيفة: الميتة أو مطلق الحرام و الشعار ما يلى شعر الجسد من الثياب، و الدثار ما فوق الشعار منها و مناسبة الخوف بالشعار و السيف بالذثار غير خفية على ذوى الأنظار، و التمزيق التخريق و التقطيع و التفريق و الممزق كمعظم أيضا مصدر، و المراد به تفرقهم فى البلدان للخوف، أو تفرقهم فى الأديان و الأهواء، و الموءودة البنت المدفونة حية، و كانوا يفعلون ذلك فى الجاهلية ببناتهم لخوف الإملاق أو العار كما قال تعالى

وَ إِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ

وقوله عليه السلام بينهم متعلق بالدفن أو بالوَأد بتضمين معنى الشيوخ. قوله عليه السلام يجتاز دونهم: فى أكثر النسخ بالجيم و الزاء المعجمة من الاجتياز بمعنى المرور، و الرفاهية: الخصب و السعة فى المعاش، و الخفوض جمع الخفض و هو الدعة و الراحة أى يمر طيب العيش و الرفاهية التى هى خفض الدنيا، أو فى خفوضها متجاوزا عنهم من غير تلبث عندهم، و فى بعض النسخ بالحاء المهملة و الزاء المعجمة من الحيازة أى يجمع و يمسك وراءهم طيب العيش و الرفاهية، و فى بعضها: بالخاء المعجمة و الراء المهملة أى كان يختار طيب العيش و الرفاهية يجتنبهم و لا يجاورهم، و قيل: يعنى أرادوا بدفن البنات طيب العيش و لا يخفى أن تذكير الضمير لا يلائمه، و ربما يقرأ دونهم بالرفع أى خسيسهم بهذا المعنى، و لا يخفى ما فيه أيضا. قوله عليه السلام أعمى نجس، بالنون و الجيم، و فى بعض النسخ بالحاء المهملة من النحوسة، و ربما يقرأ بالباء الموحدة و الخاء المعجمة المكسورة من البخس بمعنى نقص الحظ و هو تصحيف، و الإبلاس الغم و الانكسار و الحزن، و الإياس من رحمة الله تعالى. قوله عليه السلام: ما فى الصحف الأولى: أى التوراة و الإنجيل و الزبور و غيرهما مما نزل على الأنبياء عليه السلام و هى المراد بالذى بين يديه و كل أمر تقدم أمرا منتظرا قريبا منه يقال: إنه جاء بين يديه، و قيل: المراد بالصحف الأولى الألواح السماوية، و يحتمل أن يكون المراد بالذى بين يديه ما يكون بعده من أحوال المعاد، و الأول أظهر، و يؤيده قوله تعالى

مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ (وَ أَنْزَلَ) التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ

و ريب الحرام شبهته، أى فضلا عن صريحه و قوله: فاستنطقوه، أمر للتعجيز أى استعلموا أو استنبطوا منه الأخبار و الأحكام. قوله عليه السلام: أخبركم عنه: استيناف لبيان أنه عليه السلام هو الذى يستنطق القرآن و ينطق عنه، و يحتمل أن يكون المخبر عنه قوله: إن فيه علم ما مضى، و يؤيد الأول أن فى النهج و لكن أخبركم عنه، قيل: و أشار عليه السلام بإيراد كلمة لو دون إذا إلى فقد من يسأله عن غوامض مقاصد القرآن و أسرار علومه.



\*\*\*\*\*

## ۸- الحديث

۸/۱۹۰ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ عَبْدِ  
الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «قَدْ وَلَدَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَنَا أَعْلَمُ كِتَابَ (۲)  
اللَّهِ، وَفِيهِ بَدَأَ الْخَلْقَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَفِيهِ خَبَرُ السَّمَاءِ وَخَبَرُ الْأَرْضِ، وَخَبَرُ الْجَنَّةِ  
وَخَبَرُ النَّارِ، وَخَبَرُ مَا كَانَ وَخَبَرُ (۳) مَا هُوَ كَائِنٌ، أَعْلَمُ ذَلِكَ كَمَا أَنْظَرُ (۴) إِلَى كَفِّي، إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: فِيهِ  
تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ (۵)» (۶).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

عبد الاعلی گوید: شنیدم امام صادق (علیه السلام) میفرمود: من زاده رسول خدایم و بقرآن دانايم،  
در قرآنست آغاز خلقت و آنچه تا روز قیامت رخ دهد و خبر آسمان و زمین و خبر بهشت و دوزخ و  
خبر گذشته و خبر آینده تمام اینها را میدانم چنان که بکف دست خود مینگرم، همانا خدا میفرماید:  
در قرآنست بیان آشکار هر چیز.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

عبد الأعلى بن اعین گوید: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: من زاده رسول خدایم، من قرآن را می دانم، در همین قرآن است بیان آغاز آفرینش و هر آنچه تا روز قیامت خواهد بود، در آن است خبر آسمان و خبر زمین و خبر بهشت و خبر دوزخ و خبر آنچه بوده و آنچه خواهد بود، به اینها چنان می نگرم که به کف دست خود می نگرم، برای آنکه خدا می فرماید: «در آن است بیان روشن هر چیزی».

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

عبد الاعلی می گوید: شنیدم که امام صادق علیه السلام فرمود: من زاده رسول خدایم، من قرآن را می دانم، در همین قرآن از آغاز آفرینش و هر آنچه تا روز قیامت خواهد بود بیان شده است و در آن خیر آسمان و زمین و بهشت و دوزخ و آنچه بوده و آنچه خواهد بود وجود دارد و من به آن چنان آگاهم که به کف دست خود می نگرم، برای آنکه خدا می فرماید: «در قرآن برای هر چیزی بیان آشکاری است (نحل/۸۹)».

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: مضمون این میآید در «کِتَابُ الْإِيْمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث پنجم «بَابُ الْكَيْتْمَانِ» که باب نود و هشتم است.

وَلَدَنِي به صیغه ماضی معلوم باب تفعیل است. التَّوَلِيدُ: بشارت به ولادت کسی در زمان آینده. اشارت است به امثال آنچه می‌آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث دوم «بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِثْنِي عَشَرَ وَ النَّصِّ عَلَيْهِمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ» به عنوان حدیث قدسی که: «سَيَهْلِكُ الْمُرْتَابُونَ فِي جَعْفَرٍ؛ الرَّادُّ عَلَيْهِ كَالرَّادِّ عَلَيَّ».

الْبَدْءُ (به فتح باء یکنقطه و سکون دال بینقطه و همزه، مصدر باب «مَنْعَ»): احداث چیزی.

الْخَلْقُ (به فتح خاء بانقطه و سکون لام، مصدر باب «نَصَرَ»): تقدیر و تدبیر؛ و شاید که این جا به معنی اسم مفعول باشد. و این، اشارت است به امثال آیت سوره انبیا که: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» «وَرَدَّ» است بر فلاسفه و صوفیه اتحادیه که قائلاند به قِدَمِ عَالَمِ اَوَّلِ با اقرار به مغایرت میان مؤثر و اثر، بِالذَّاتِ؛ و دوم با دعوی اتحادِ اثر و مؤثر، بِالذَّاتِ و تغایر آنها بالاعتبار.

وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ عبارت است از آنچه باقی است-بِشَخْصِهِ، یا بِنَوْعِهِ-تا روز قیامت.

خَبْرُ السَّمَاءِ وَ خَبْرُ الْأَرْضِ عبارت است از امثال آیت سوره طلاق: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنْ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» .

مَا كَانَ عبارت است از امثال طوفان نوح که واقع شد و باقی نماند، نه بِشَخْصِهِ و نه بِنَوْعِهِ.

مَا هُوَ كَائِنٌ عبارت است از آنچه واقع میشود در حال یا بعد از این و نبوده، نه بِشَخْصِهِ و نه بِنَوْعِهِ.

مُشَارَاةٍ ذَلِكَ مجموع چیزهایی است که مذکور شد؛ و علم به بعضی آن مجموع که حوادث آینده است، به این روش است که علم به حوادث هر سال، در شب قدری که ابتدای آن سال است-مثلاً به هم میرسد به استنباط از قرآن، و در اعتقاد به حوادث آن سال که پیش از آن شب قدر به هم رسیده باشد، بدا میرود؛ چون پیش از استنباط از قرآن است، چنانچه می‌آید در «كِتَابُ التَّوْحِيدِ» در باب بیست و چهارم که «بَابُ الْبَدْءِ» است.

در سورة نحل چنین است: « وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ . » پس تبیان، منصوب و مُضاف به کُلّ است. و فِيهِ متعلق به يَقُولُ است.

و تبیان کُلّ، قرائتی غیر مشهور است در « تَبْيَانًا لِّكُلِّ » در سورة نحل، یا نقل مضمون است. و میتواند بود که تبیان، مرفوع و مبتدا باشد و فِيهِ خبرش باشد و نقل مضمون باشد برای اشارت به این که «تَبْيَانًا» حال نیست؛ بلکه مَفْعُولٌهُ است.

یعنی: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام میگفت که: به تحقیق، نوید به ولادت من داده رسول الله صلی الله علیه و آله، به این معنی که از اوصیای اویم و من میدانم قرآن را. و در قرآن هست اِحداث آفرینش و آنچه میباشد تا روز قیامت. و در قرآن هست حکایت هر چه در آسمان است و حکایت هر چه در زمین است و حکایت احوال بهشت و حکایت احوال آتش جهنم و حکایت آنچه شده و آنچه میشود. میدانم جمیع آنها را بعد از استنباط از قرآن، بیشک و شُبّهت، چنانچه نگاه میکنم سوی دست خود و در آن شکی ندارم.

بیان این، آن که: الله تعالی میگوید در قرآن که: تنزیل قرآن بر تو برای بیان بیشک هر چیزی است.

\*\*\*\*\*

[مرآة العقول] :

مجهول. قوله عليه السلام: قد ولدني: يدل على ما ذهب إليه السيد (ره) من أن ولد البنت والد حقيقة، وقيل: الولادة المشار إليها تشمل الولادة الجسمانية والروحانية فإن علمه ينتهي إليه كما أن نسبه يرجع إليه فهو وارث علمه كما هو وارث ماله. قوله عليه السلام وفيه بدء الخلق: أي أوله و كيفية إيجاده وإنشائه و كيفية خلق الملائكة و الثقلين و غيرها، وقيل: أي ذكر فيه أول خلق بدء الله منه الخلق، و المراد كل ما اتصف بالوجود فيما مضى و ما هو كائن أي ما يتصف بالوجود في الحال و المستقبل إلى يوم القيامة، و ذكر فيه خبر السماء و الأرض أي أحوالهما و خبر الجنة و خبر النار و

خبر ما كان و ما هو كائن أي ذكر أحوالهما و هذا من التعميم بعد ذكر الخاص فذكر أولاً اشتمال الكتاب على المخلوقات، ثم ذكر اشتماله على أخبارها و ذكر أحوالها مبتدأ بالعمدة الظاهر منها في الدنيويات أعني السماء و الأرض و في الآخريات أعني الجنة و النار ثم عمم بقوله: و خبر ما كان و ما هو كائن.

\*\*\*\*\*

## ٩- الحديث

٩ / ١٩١ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ، وَخَبْرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَفَضْلُ مَا بَيْنَكُمْ، وَنَحْنُ نَعْلَمُهُ» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: قرآنست که هر خبری که پیش از شما بوده و هر خبری که بعد از شما باشد در آنست و داور میان شما است و ما آن را میدانیم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٧٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- امام صادق (علیه السلام) فرمود: قرآن است که در آن است خبر آنچه پیش از شما بوده و خبر آنچه بعد از شما باشد و فصل قاطع اختلافات شما است و ما آن را می دانیم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۸۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۹- امام صادق علیه السلام فرمود: در قرآن خبر آنچه که پیش از شما بوده و آنچه که بعد از شما می آید وجود دارد و حاکم و داور میان شماست و در آنچه که اختلاف دارید و ما آن را می دانیم.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۵۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

لما علمت ان العلوم التي يجب ان يستكمل بها النفس الانسانية قسما: احدهما ما يتعلق بامور لنا ان نعلمها و ليس لنا ان نتصرف فيها، والثاني ما يتعلق بامور لنا ان نعلمها لنعملها و نتصرف فيها، فالغاية في الاول حصول نفس العلم و المعرفة و في الثاني حصول العمل، و الاول قسما هما ثمرتا سائر ابوابه و فصوله: احدهما معرفة احوال المبدأ و الثاني معرفة المعاد، و القرآن مشتمل على هذه الاقسام الثلاثة الحكمية على اكمل وجه. فلا يبعد ان يكون مراده عليه السلام من قوله: فيه نبأ ما

قبلکم، الى القسم الاول من الحكمة النظرية و قوله: خبر ما بعدکم، الى ثانی قسمیها، و قوله: و فصل ما بینکم، اشارة الى الحكمة العملية، و حمل القبلیة و البعدیة على الذاتیتین او ما یعمهما و الزمانیتین اولی من حملها على الزمانیتین فقط لیكون الدلالة مقصورة على حکایات القرون الماضية و اللاحقة، و الضمیر فی قوله: و نحن نعلمه، راجع الى کتاب الله او الى المذکورات الثلاثة بتأویل الجميع و نحوه.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٣٤٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: کتاب، مرفوع و مبتدأست، یا منصوب به إغرا است به تقدير «أَلْزَمُوا». و بنا بر اول، جمله فيه خبر مبتدأست. و بنا بر دوم، استیناف بیانی است. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: در قرآن هست خبر آنچه پیش از شما شده و خبر آنچه بعد از شما می شود و داوری هر نزاعی که میان شماست؛ و ما خانواده پیغمبر می دانیم معنی های قرآن را.

صافی در شرح کافي ؛ ج ١ ، ص ٤٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: لعلّ التعبير فی الأول بالنبا وفي الثاني بالخبر؛ للإشارة إلى العمدة فيما مضى؛ أي الأنبياء بقصصهم، وللتفنن. والمراد بالفصل: فصل الخطاب، بمعنى الخطاب الفاصل، أو المفصول؛ یعنی حکم ما بینکم من الاختلافات والأمر المتشابهة . قال برهان الفضلاء: «کتاب الله» مرفوع على الابتداء، أو منصوب على الإغراء، بتقدير: «أَلْزَمُوا». وجملة فيه على الأول خبر، وعلى الثاني استئناف

بيانى. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «فيه نبأ ما قبلكم» الخطاب لهذه الأمة وما قبلهم: السابق عليهم من الأمم وغيرهم، و«ما بعدهم»: [ما] يكون بعد انقراضهم إلى يوم القيامة، وفصل ما بينهم الحكم فى القضايا الشرعيّة .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٩٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عليه السلام نبأ ما قبلكم: قيل يحتمل أن يكون المراد نبيا ما قبلكم علم المبدأ من العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله، و بخبر ما بعدكم علم المعاد من العالم باليوم الآخر و أحواله و أهواله و الجنة و النار، و بفصل ما بينكم: علم الشرائع و الأحكام بأن تحمل القبليّة و البعديّة على الذاتيتين أو ما يعمهما و الزمانيتين و ضمير نعلمه راجع إلى الكتاب أو الجميع.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٢٠٩

\*\*\*\*\*

ص: ١٥٦

- 
- ١-١ . تفسير القمى ، ج ١ ، ص ٢ مرسلأ ، عن على عليه السلام ؛ وفى نهج البلاغة، ص ١٢١ ، الخطبة ٨٩ ، من قوله: «أرسله على حين فترة» مع اختلاف يسير. وراجع: نهج البلاغة، ص ٢٢٣ ، الخطبة ١٥٨ الوافى ، ج ١ ، ص ٢٧٠ ، ح ٢١١ .
- ٢-٢ . فى «و ، بر ، بس» : «بكتاب».
- ٣-٣ . فى «ألف ، ج ، ض ، ف ، و ، بح ، بس ، بف» والوافى : - «خبر».



٤-٤ . فى البصائر، ص ١٩٧ : «كأنما».

٥-٥ . إشارة إلى الآية ٨٩ من سورة النحل (١٦) : «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ» .  
٦-٦ . بصائر الدرجات، ص ١٩٧، ح ٢، عن محمد بن عبد الجبار . وفيه، ص ١٩٤، ح ٧؛ والكافى ، كتاب الحجّة ، باب أنه لم يجمع القرآن كلّهُ إلاّ الأئمّة...، ح ٦١٣ ؛ و باب أنّ الأئمّة يعلمون علم ما كان و ... ، ح ٦٨١ ، بسند آخر ، مع اختلاف . تفسير العياشى، ج ٢، ص ٢٦٦ ، ح ٥٦ ، عن يونس ، عن عدّة من أصحابنا ، عن أبى عبد الله عليه السلام مع اختلاف الوافى ، ج ١، ص ٢٧٢ ، ح ٢١٢ .

٧-٧ . بصائر الدرجات، ص ١٩٦، ح ١٠، عن محمد بن عيسى، عن إسماعيل بن جابر (والمذكور فى بعض نسخ البصائر المعتبرة: محمد بن عيسى ، عن على بن النعمان ، عن إسماعيل بن جابر) . وفى الكافى ، كتاب الحجّة ، باب فى أنّ الأئمّة بمن يشبهون ممّن مضى ... ، ح ٧٠٦ ، بسند آخر مع زيادة واختلاف . وفى تفسير العياشى ، ج ١، ص ٣، ح ٢ ، عن يوسف بن عبد الرحمن رفعه إلى الحارث الأعور ، عن علىّ ، عن الرسول ، عن جبرئيل عليهم السلام ، مع اختلاف وزيادة ؛ نهج البلاغة ، ص ٥٣٠ ، الحكمة ٣١٣ ، مع اختلاف الوافى ، ج ١، ص ٢٧٣ ، ح ٢١٣ .

٦٢ / ١

## ١٠- الحديث

١٩٢ / ١٠ . عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن إسماعيل بن مهزيان، ١/٦٢

عن سيف بن عميرة، عن أبى المغراء، عن سماعة:

عن أبى الحسن موسى عليه السلام ، قال: قلت له: أكل شىء (١) فى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ، أو تقولون (٢) فيه (٣)؟

قال: «بلى كل شىء (٤) فى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله» (٥)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

سماعة با امام كاظم (عليه السلام) عرض كرد: همه چيز در كتاب خدا و سنت پيغمبرش موجود است يا شما هم در آن گفتاري داريد؟ فرمود: همه چيز در كتاب خدا و سنت پيغمبرش ميباشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه كمره اي]:

۱۰- سماعة گوید: از ابو الحسن موسى (عليه السلام) پرسیدم: آیا هر چیزی در كتاب خدا و سنت پيغمبر است، يا شما در آن اظهار عقیده می کنید؟ فرمود: بلکه همه چيز در كتاب خدا و سنت پيغمبر است.

ترجمه كمره اي؛ ج ۱، ص ۱۸۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آيت اللهی]:

۱۰- سماعة می گوید: به امام موسى كاظم عليه السلام عرض كردم: آیا هر چیزی در كتاب خدا و سنت پیامبر است، يا شما در آن اظهار عقیده می کنید؟  
فرمود: همه چيز در كتاب خدا و سنت پیامبر وجود دارد.

توضیح: باید توجه داشته باشیم که براساس گفته قرآن

(لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ)

«هیچ تر و خشکی نیست جز آنکه در قرآن آمده است» همه مطالب و مسائلی و دستورات و احکامی که مورد نیاز اجتماعی و خانوادگی انسان است در قرآن بصورت تلگراف و رمز بیان شده که کلید رمز این مسائل نزد امامان معصوم است و روایات و احادیث که گفتار امامان مطرح می کنند کلیدهای رمزگشای آیات قرآنند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۵۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد، عن إسماعيل بن مهران عن سيف بن عميرة، عن ابي المغراء». اسمه حميد بن زياد من اهل نينوى، قرية الى جانب الحائر على ساكنه السلام ثقة عالم جليل واسع العلم كثير التصانيف قاله الطوسي رحمه الله، وقال النجاشي: حميد بن زياد بن حماد بن زياد الدهقان ابو القاسم كوفي، سكن سورا وانتقل الى نينوى قرية على العلقمي الى جانب الحائر على صاحبه السلام كان ثقة واقفا وجهها فيهم، مات سنة عشر و ثلاث مائة، فالوجه عندي ان روايته مقبولة اذا خلت عن المعارض «صه». «عن سماعة عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: اكل شيء في كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و آله او تقولون فيه؟ قال: بل كل شيء في كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و آله». لما كان اشتمال القرآن السنة على كل شيء امرًا غامضًا دقيقًا

لا يتيسر لكل احد ان يعلم ذلك و يصدق به، لهذا كرر سماع الاستفهام شبه الانكار فاكد عليه السلام فى الجواب تحقيقا لما استفهم عنه. و انت يا حبيبي ان اردت ان تعرف حقيقة هذا الامر و انكشف لك سره على وجه الاجمال فاعلم: ان العلم بالاشياء الجزئية على وجهين: احدهما ان تعلم الاشياء من الاشياء بحس او تجربة او سماع خبر او شهادة او اجتهاد، و مثل هذا العلم لا يكون الا متغيرا فاسدا محصورا متناهيا غير محيط، فانه يلزم ان يعلم فى زمان وجودها علما و قبل وجودها علما اخر ثم بعده علما اخر. فاذا سأل العالم بهذا العلم عن حادث ما كالكسوف مثلا حين وجوده يجيب بجواب فيقول مثلا: انكسف الشمس، و اذا سأل عنه قبل حدوثه يجيب بجواب اخر فيقول: سيكون الكسوف، ثم اذا سأل بعده فيقول: قد كان الكسوف، فعلمه بشيء واحد تارة كان و تارة كائن و تارة سيكون فيتغير علمه، و مثل هذا العلم الانفعالى متغير فاسد ليس بيقين، اذ العلم اليقيني ما لا يتغير اصلا. و ثانيهما: ان لا يعلم الاشياء من الاشياء بل بمبادئها و اسبابها، فيعلم اوائل الوجود و ثوانيتها و هكذا الى ان ينتهى الى الجزئيات علما واحدا و عقلا بسيطا محيطا بكليات الاشياء و جزئياتها على وجه عقلى غير متغير. فمن عرف المبدأ الاول بصفاته اللازمة و عرف انه مبدأ كل وجود و فاعل كل فيض وجود، عرف اوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها على الترتيب السببى و المسببى كما يتولد مراتب العدد من الواحد على الترتيب، و ما من شيء من الاشياء يوجد الا و قد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه و سبب سببه الى ان ينتهى إليه تعالى، فيكون هذه الاسباب بمصادماتها تتأدى الى ان يوجد عنها الامور الجزئية. و هذا النحو من العلم انما يحصل لانسان فارقت نفسه الاوطان و المواد و التعلقات و هاجر الى الله تعالى كما قال عيسى عليه السلام: انى مهاجر الى ربي سيهدين، فاذا ارتقى الى عالم الربوبية و افاض عليه من نوره صار عقله للاشياء عقلا بسيطا يعقل الاشياء بعلم الله الفائض عليه، فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هى دائمة كلية و من حيث لا كثرة و لا تغير فيه، و نسبة علمه بالاشياء الى سائر العلوم كنسبة القوة الباصرة الى ادراك اجزاء المبصرات بابصار واحد، فما وقع عليه سهم الشعاع البصرى يكون أولا و بالذات و هو اصدق رؤية ثم ما يليه و ما يليه و هكذا الى الاطراف. فهكذا حال علم الأنبياء و الاولياء عليهم السلام باشياء، فان العالم كله كشخص متصل اجزائه بعضها ببعض و علمهم بها كشعور النفوس بجميع

اجزاء بدنہا علما واحدا متفاوتا على ترتيب الاقرب فالاقرب و الالطف فالالطف، فانها شاعرة بذاتها أولا، و بواسطة شعورها بذاتها تشعر ما يقرب ذاتها من القوى و الارواح الكامنة فى القلب الذى هو مثال العرش و الدماغ الذى هو مثال الكرسي ثم بوساطتها الاعضاء اللطيفة و البسيطة ثم المركبة على ترتيب الالطف فالالطف حتى ينتهى الى الجلد و الشعر و الاظفار كل ذلك بعلم واحد بسيط، و لو اردنا بيان تفصيل ذلك الشعور و العلم الذى لها باجزاء بدنہا و قواها و مشاعرہا لما يسع له المجلدات بل لادى ذلك الى غير متناه من العلوم. و بالجملة من عرف كيفية علم اللہ تعالى و علم مقربيه من الملائكة بالاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة المتعاقبة فى الكون علما كليا ثابتا دائما من غير تغير و زوال و لا استحالة و انتقال، و ان كانت المعلومات جزئية كائنة مستحيلة زمانية متجددة فى انفسها و بقياس بعضها الى بعض، امكنه ان يعلم حينئذ كيفية علم الأنبياء و الاولياء الكاملين عليهم السلام باحوال الموجودات الماضية و المستقبلية و علم ما سيكون الى يوم القيامة علما كليا ثابتا غير متجدد بتجدد المعلومات و لا متكرر بتكررها، و عند ذلك يعرف معنى قوله تعالى و فيه تبيان كل شىء و يصدق بان جميع العلوم و المعانى فى القرآن الكريم عرفانا حقيقيا و تصديقا يقينيا على بصيرة لا على وجه تقليد او سماع او ما يجرى مجراهما. إذ ما من امر من الامور الا و هو مذكور فى كتاب اما بنفسه او بمقوماته و اسبابه و مباديه و غاياته، و قد علمت ان العلم بسبب الشىء يوجب العلم به، بل العلم الحقيقى بالمعلول ذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه، و لهذا ليس الاحساس بالشىء و لا التجربة او يجرى مجراهما علما حقيقيا بذلك الشىء، و اكثر الناس لما لم يعرفوا المبدأ الاول تعالى حق معرفته و لا اوائل الموجودات و المبادئ الكلية و الغايات و لا عرفوا العقول و لا النفوس و لا الطبائع الكلية و اغراضها و اشواقها فى دء ووبها و حركاتها الدورية تقربا الى اللہ و طاعته و ما يترشح عنها من الخيرات و نعم اللہ على الكائنات حتى انهم لا يعرفوا نفوسهم التى هى اقرب شىء إليهم، فلا جرم لا يمكنهم فهم آيات القرآن و عجائبه و اسراره و ما يلزمها من الاحكام و العلوم التى لا يتناهى و لا يعد و لا يحصى، و لو كان البحر مدادا و الاشجار اقلاما و الافلاك بصفائفها صحائفها و كتبها و اوراقا. و لاجل ذلك صار الانسان يتعجب من كون القرآن مع صغر

حجمه و وجازة نظمه فيه جميع العلوم و الاخبار، و لا يؤمن بالقرآن و آياته الا القليل من الناس و هم الذين خصهم الله بنوره و نور قلوبهم بآياته و اتاهم الحكمة و فصل الخطاب،

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

\*

(الجمعة-٤).

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٣٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث العاشر قوله رحمه الله: عن أبي المعز أبو المعز الحنفي المدعي ما قاله السيد ابن طاوس و تبعه على ذلك تلميذه الحسن بن داود، لا القصر كما ذهب إليه العلامة في الايضاح. و هو حميد مصغر الحمد ابن المشي العجلي الكوفي الصيرفي الثقة الثقة صاحب أصل. و الطريق موثق من جهة سماعة لا من جهة اسماعيل بن مهران، فانه ثقة خير فاضل جليل لا يشينه ما يروى فيه من الغميرة.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ١٤٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: تَقُولُونَ بِهِ صِيغَةٌ جَمَعَ مَذْكَرَ مَخَاطَبٍ يَا غَايِبَ بَابِ «نَصَرَ» اسْتِ؛ وَ مَرَادُ، اَيْنَ اسْتِ كَه: أَيَا هَرٍ حَيْزٍ اَزْ حَلَالٍ وَ حَرَامٍ وَ مُحْتَاجٍ إِلَيْهِ مَرْدَمَانَ، دَاخِلٌ غَيْبٌ اسْتِ وَ بَيَانَ شَدِيدٌ دَرِ كِتَابِ وَ سُنَّتِ، يَا بَعْضِي،

غیب نیست و عقول شما یا عقول علما مطلقاً مستقلّ است در معرفت آن؟ و جواب، به اختیارِ شقّ اول است. یعنی: روایت است از سماعه از امام موسی کاظم علیه السّلام راوی گفت که: گفتم امام را که: آیا هر چیز، بیان شده در کتاب خدا و بیان پیغمبرش صلی الله علیه و آله، یا می گویند از پیش خود در چیزی از حلال و حرام؟ امام گفت که: بلکه هر چیزی، بیان شده در کتاب خدا و بیان پیغمبرش در کتاب جامعه، چنانچه گذشت در حدیث چهاردهم باب سابق.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۴۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (المغراء) بالفتح والغین المعجمة والمدّ: تأنیث الأمر بمعنی الأحمر الشعر، «والمغر» بالفتح طین أحمر. (أو تقولون) یحتمل علی الخطاب والغیبة، أي بالأراء والاجتهادات. قال برهان الفضلاء: لكلّ شیء من الحلال والحرام وما یحتاج إلیه الناس. «أو تقولون» علی الخطاب أو الغیبة؛ یعنی من عندکم أو من عندهم. وقال السیّد الأجلّ النائینی رحمه الله: یعنی أو یقول الناس: إنّ كلّ شیء فی کتاب الله، ولیس كلّ شیء فیّه.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۱، ص ۵۹۱

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

موثق. قوله علیه السلام أو تقولون فیّه: بصیغة الخطاب أي تحکمون فیّه بآرائکم، وقرأ بعض الأفاضل بصیغة الغیبة وقال: أي أو یقول الناس كلّ شیء فی کتاب الله ولیس كلّ شیء فیّه.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۲۰۹

## (٢١) باب اختلاف الحديث

### ١- الحديث

١٩٣ / ١. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ، عَنْ أَبَانَ بْنِ أَبِي عِيَّاشٍ، عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ، قَالَ:

قُلْتُ لِإِمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي سَمِعْتُ مِنْ سَلْمَانَ وَالْمُقَدَّادِ وَأَبِي ذَرٍّ شَيْئاً مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، وَأَحَادِيثَ عَنْ نَبِيِّ اللَّهِ (٦) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ غَيْرَ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ، ثُمَّ سَمِعْتُ مِنْكَ تَصْدِيقَ مَا سَمِعْتُ (٧) مِنْهُمْ، وَرَأَيْتُ فِي أَيْدِي النَّاسِ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ

ص: ١٥٧

١-١. في البصائر: «كلّ شيء تقول به» بدل «أكلّ شيء».

٢-٢. في «ألف، بر» والوافي: «يقولون».

٣-٣. في البصائر: «برأيكم». والضمير في قوله: «فيه» راجع إلى «كلّ شيء»، والمعنى: أو تقولون وتحكمون فيه بأرائكم، أم بإلهام مجدد ربّاني من غير أن يسبق ذكره في الكتاب والسنة. أنظر: شرح المازندراني، ج ٢، ص ٣٦٩؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٢٠٩.

٤-٤. في البصائر: «نقله».

٥-٥. بصائر الدرجات، ص ٣٠١، ح ١، عن أحمد بن محمد. الاختصاص، ص ٢٨١، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن خالد البرقي الوافي، ج ١، ص ٢٧٣، ح ٢١٤.

٦-٦. في حاشية «ج»: «عن النبي» بدل «نبيّ الله».

٧-٧. في «ب»: «سمعت».



وَمِنْ (١) الْأَعَادِيثِ عَنْ نَبِيِّ اللَّهِ (٢) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْتُمْ تُخَالِفُونَهُمْ فِيهَا، وَتَزْعُمُونَ أَنَّ ذَلِكَ كَلَّمَهُ بَاطِلٌ، أَفْتَرَى النَّاسَ يَكْذِبُونَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُتَعَمِّدِينَ، وَيَقْسِرُونَ الْقُرْآنَ بِأَرَائِهِمْ؟

قَالَ: فَأَقْبَلَ عَلِيٌّ، فَقَالَ: «قَدْ سَأَلْتُ فَافْتَهُمَ الْجَوَابَ، إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَبَاطِلًا، وَصِدْقًا وَكُذْبًا، وَنَاسِخًا وَمَنْسُوخًا، وَعَامًّا وَخَاصًّا، وَمُحْكَمًا وَمُتَشَابِهًا، وَحِفْظًا وَوَهْمًا (٣)، وَقَدْ كُذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ عَلَى (٤) عَهْدِهِ، حَتَّى قَامَ خَطِيبًا، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَابَةُ (٥)، فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، ثُمَّ كُذِبَ (٦) عَلَيَّ مِنْ بَعْدِهِ، وَإِنَّمَا أَتَاكُمْ الْحَدِيثُ مِنْ أَرْبَعَةِ لَيْسَ (٧) لَهُمْ خَامِسٌ:

٦٣ / ١

رَجُلٍ مُنَافِقٍ يُظْهِرُ الْأَيْمَانَ، مُتَّصِعٍ بِالْإِسْلَامِ (٨)، لَا يَتَأَثَّمُ وَلَا يَتَحَرَّجُ (٩) أَنْ يَكْذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُتَعَمِّدًا، فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَذَّابٌ، لَمْ يَقْبَلُوا مِنْهُ وَلَمْ

ص: ١٥٨

١-١ . في الوسائل: - «من».

٢-٢ . في «ض، ف، بح»: «النبى».

٣-٣ . «حفظًا ووهما»: مصدران بمعنى المحفوظ والموهوم، والمراد هاهنا ما حفظ عن رسول الله صلى الله عليه وآله كما هو، وما غلط فيه فتوهم مثلاً أنه عام وهو خاص أو بالعكس، إلى غير ذلك من وجوه الاشتباهات بين المتقابلات. أنظر: شرح صدر المتألهين، ص ٢٠٧؛ شرح المازندراني، ج ٢، ص ٣١٠، مرآة العقول، ج ١، ص ٢١٠.

٤-٤ . في «بس» وحاشية «ج»: «فى».

٥ - ٥ . فى «ج» وحاشية ميرزا رفيعا : «الكذابة». و«الكذابة» : إما من صيغ المبالغة والتاء لزيادتها وتأكيدها ، أى كثرت على أكاذيب الكذابة ، أو التاء للتأنيث ، أى كثرت الجماعة الكذابة على . وإما «كذابة» مصدر بمعناه ، أى كثرت على كذابة الكاذبين ، أو بمعنى المفعول والتاء للتأنيث ، أى كثرت الأحاديث المفتراة على . أنظر شروح الكافى .

٦ - ٦ . «كُذِبَ» مجهول ، و«من» حرف جرّ . أو معلوم ، وهو اسم موصول .

٧ - ٧ . فى «بف» : «وليس» .

٨ - ٨ . فى الغيبة للنعمانى : «مظهر للإيمان ، متصنّع للإسلام باللسان» . وفى شرح المازندرانى : «متصنّع بالإسلام ، أى متكلّف له ومتدلّس به ومتزيّن بحسن السمّت وزىّ أهل الفلاح ومتلبّس بهيئة أهل الخير والصلاح من غير أن يتّصف بشىء من ذلك فى نفس الأمر» .

٩ - ٩ . «لايتأثم» : أى لايتجنّب من الإثم . و«لايتحرّج» : أى لايتجنّب من الحرّج ، يقال : تأثم فلان إذا فعل فعلاً خرج به من الإثم ، كما يقال : تحرّج ، إذا فعل ما يخرج به من الحرّج . أنظر : النهاية ، ج ١ ، ص ٢٤ (أثم) .

يُصَدِّقُوهُ، وَلِكِنَّهُمْ قَالُوا: هَذَا قَدْ صَحِبَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَرَأَاهُ وَسَمِعَ مِنْهُ، وَأَخَذُوا(١) عَنْهُ وَهُمْ لَا يَعْرِفُونَ حَالَهُ(٢)؛ وَقَدْ أَخْبَرَهُ(٣) اللَّهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ(٤) بِمَا أَخْبَرَهُ، وَوَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ»(٥) ثُمَّ بَقُوا بَعْدَهُ، فَتَقَرَّبُوا إِلَى أُمَّةِ الضَّلَالَةِ وَالِدُّعَاةِ إِلَى النَّارِ بِالزُّورِ وَالْكَذِبِ(٦) وَالْبُهْتَانِ، فَوَلَّوهُمْ الْأَعْمَالَ، وَحَمَلُوهُمْ عَلَى رِقَابِ النَّاسِ، وَأَكَلُوا بِهِمُ الدُّنْيَا، وَإِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَالِدُّنْيَا إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ، فَهَذَا أَحَدُ الْأَعْرَبَةِ.

وَرَجُلٍ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شَيْئاً لَمْ يَحْفَظْهُ(٧) عَلَى وَجْهِهِ وَوَهَمَ فِيهِ وَلَمْ يَتَعَمَّدْ(٨) كَذِباً، فَهُوَ فِي يَدِهِ، يَقُولُ بِهِ، وَيَعْمَلُ بِهِ، وَيَرَوِيهِ، فَيَقُولُ(٩): أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهَمَ لَمْ يَقْبَلُوهُ(١٠)، وَلَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ وَهَمَ لَرَفَضَهُ.

وَرَجُلٍ ثَالِثٍ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شَيْئاً أَمَرَ بِهِ ثُمَّ نَهَى عَنْهُ وَهُوَ(١١) لَا يَعْلَمُ، أَوْ

- ١-١ . فى «بح» والخصال : «فأخذوا» . وفى حاشية «بف» والوفى : «فأخذون».
- ٢-٢ . فى كتاب «سليم»: «وهو لا يكذب ولا يستحلّ الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله  
« بدل «وأخذوا عنه وهم لا يعرفون حاله».
- ٣-٣ . فى «ألف» وكتاب سليم والوفى : «أخبر».
- ٤-٤ . فى مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢١٢ : «قوله عليه السلام : وقد أخبر الله عزّوجلّ عن المنافقين ،  
أى كان ظاهرهم ظاهرا حسنا وكلامهم كلاما مزيّفا مدلسا يوجب اغترار الناس بهم و تصديقهم  
فيما ينقلونه عن النبىّ صلى الله عليه وآله ، ويرشد إلى ذلك أنّه سبحانه خاطب نبيّه بقوله : «وَإِذَا  
رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ» أى بصباحتهم وحسن منظرهم «وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ» أى تصغى إليه  
لذلاقة ألسنتهم» .
- ٥-٥ . المنافقون (٦٣) : ٤.
- ٦-٦ . فى كتاب سليم: «والنفاق».
- ٧-٧ . هكذا فى «ألف ، ب ، بس» وحاشية «ج ، ض ، ف ، و ، بح» والخصال والغيبة للنعمانى ونهج  
البلاغة . وفى كتاب سليم: «فلم يحفظه» . وفى سائر النسخ والمطبوع : «لم يحمله».
- ٨-٨ . فى «ب ، ض ، بح» : «فلم يتعمّد».
- ٩-٩ . فى «ألف ، و» وحاشية «بح» وكتاب سليم والخصال والغيبة للنعمانى : «ويقول».
- ١٠-١٠ . فى حاشية «ج» : «فلم يقبلوه» . وفى الوسائل : «لرفضوه».
- ١١-١١ . فى «ض» : «فهو».

سَمِعَهُ يَنْهَى عَنْ شَيْءٍ ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَحَفِظَ مَنْسُوخَهُ وَلَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ، فَلَوْ (١) عَلِمَ أَنَّهُ  
مَنْسُوخٌ لَرَفَضَهُ، وَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ - إِذْ سَمِعُوهُ مِنْهُ - أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضُوهُ.

وَأَخْرَجَ رَابِعٌ لَمْ يَكْذِبْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، مُبْغِضٌ لِلْكَذِبِ؛ خَوْفًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَتَعْظِيمًا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لَمْ يَنْسَهُ (٢)، بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَى وَجْهِهِ، فَجَاءَ بِهِ كَمَا سَمِعَ، لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَلَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ (٣)، وَعَلِمَ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوحِ، فَعَمِلَ (٤) بِالنَّاسِخِ وَرَفَضَ الْمَنْسُوحَ، فَإِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٥) مِثْلُ الْقُرْآنِ، نَاسِخٌ (٦) وَمَنْسُوحٌ، وَخَاصٌّ وَعَامٌّ (٧)، وَمُحَكَّمٌ وَمُتَشَابِهٌ، قَدْ كَانَ يَكُونُ (٨) مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْكَلَامُ لَهُ وَجْهَانِ: كَلَامٌ (٩) عَامٌّ وَكَلَامٌ خَاصٌّ ١ / ٦٤

مِثْلُ الْقُرْآنِ، وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - فِي كِتَابِهِ: «مَا تَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (١٠) فَيَشْتَبِهُ عَلَى مَنْ لَمْ يَعْرِفْ وَلَمْ يَدْرِ مَا عَنِ اللَّهِ بِهِ وَرَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَلَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَسْأَلُهُ عَنِ الشَّيْءِ فَيَفْهَمُهُ، وَكَانَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْأَلُهُ وَلَا يَسْتَفْهَمُهُ، حَتَّى أَنْ كَانُوا لِيُحِبُّونَ أَنْ يَجِيءَ الْأَعْرَابِيُّ وَالطَّارِي (١١) فَيَسْأَلُ

ص: ١٦٠

١-١ . هكذا في «ب، ج، ض، بح، بر، بس، بف» وكتاب سليم والخصال والوسائل والوافي . وفي سائر النسخ والمطبوع : «ولو».

٢-٢ . في «ج، بح، بس، بف» وحاشية «ب» والخصال والغيبة للنعمانى : «لم يسه» . وفي شرح المازندراني : «الهاء في «لم ينسه» للوقف ، أو عائد إلى «شئ سمعه» بقرينة المقام».

٣-٣ . في حاشية «ج، ض»: «عنه».

٤-٤ . في الوافي : «وعمل».

٥-٥ . في كتاب سليم والغيبة للنعمانى : «وإن أمر رسول الله صلى الله عليه وآله ونهيه».

٦-٦ . في الوسائل : «منه ناسخ».

٧-٧ . في «ف، بس» وكتاب سليم والغيبة للنعمانى : «وعام و خاص».

٨-٨ . «قد كان» : تأكيد لقوله: «فإن أمر النبي...» ولهذا ترك العاطف . واسم «كان» ضمير الشأن . و«يكون» تامة ، وهي مع اسمها \_ وهو الكلام \_ خبر «كان» . و«له وجهان» حال عن «الكلام» أو نعت له؛ لأن اللام فيه للعهد الذهني فهو في حكم النكرة ، أو خبر «يكون» إن كانت ناقصة . شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٣٨٧؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢١٣ .  
٩-٩ . فى «ألف ، ج ، ض ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» : «وكلام» .  
١٠-١٠ . الحشر (٥٩) : ٧ .

١١-١١ . «الطارى» : من يأتى من مكان آخر ، أو يأتى فجأة . يقال : طرأ عليهم ، أى أتاهم من مكان ، أو خرج عليهم منه فجأة . أنظر : القاموس المحيط ، ج ١ ، ص ١١٢ (طراً) . وفى مرآة العقول : «قوله عليه السلام : والطارى ، أى الغريب الذى أتاه عن قريب من غير أنس به وبكلامه ، وإنما كانوا يحبون قدومهما إما لاستفهامهم وعدم استعظامهم إياه ، أو لأنه صلى الله عليه وآله كان يتكلم على وفق عقولهم فيوضحه حتى يفهم غيرهم » .

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَتَّى يَسْمَعُوا(١).

وَقَدْ كُنْتُ أَدْخُلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كُلَّ يَوْمٍ دَخْلَةً وَكُلَّ لَيْلَةٍ دَخْلَةً، فَيُخْلِينِي(٢) فِيهَا، أَدُورُ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ، وَقَدْ عَلِمَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ لَمْ يَصْنَعْ ذَلِكَ بِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ غَيْرِي، فَرُبَّمَا كَانَ(٣) فِي بَيْتِي يَأْتِينِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَكْثَرُ(٤) ذَلِكَ فِي بَيْتِي، وَكُنْتُ إِذَا دَخَلْتُ عَلَيْهِ بَعْضَ مَنَازِلِهِ، أَخْلَانِي(٥) وَأَقَامَ عَنِّي نِسَاءَهُ، فَلَا يَبْقَى عِنْدَهُ غَيْرِي، وَإِذَا أَتَانِي لِلْخُلُوةِ مَعِي فِي مَنْزِلِي، لَمْ يَقُمْ عَنِّي فَاطِمَةٌ وَلَا أَحَدًا(٦) مِنْ بَنِيَّ، وَكُنْتُ إِذَا سَأَلْتُهُ أَجَابَنِي، وَإِذَا سَكَتَ عَنْهُ وَفَنَيْتُ(٧) مَسَائِلِي ابْتِدَائِي، فَمَا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَقْرَأْنِيهَا، وَأَمْلَاهَا عَلَيَّ، فَكَتَبْتُهَا بِخَطِّي، وَعَلَّمَنِي تَأْوِيلَهَا وَتَفْسِيرَهَا، وَنَاسَخَهَا وَمَنْسُوخَهَا، وَمُحْكَمَهَا وَمُتَشَابِهَهَا، وَخَاصَّهَا وَعَامَّهَا(٨)، وَدَعَا اللَّهَ(٩) أَنْ يُعْطِينِي فَهْمَهَا

١-١ . فى كتاب سليم: «منه».

٢-٢ . فى «ب ، بر» : «فِيْحَلِيْنِي» . وقوله: «فِيْحَلِيْنِي» إمّا من الإخلاء ، أى يجتمع بى فى خلوة ، أو يتفرّغ لى عن كلّ شغل . وإمّا من التخلية ، من قولهم: خَلَيْتُ سَبِيْلَهُ يفعل مايشاء . أنظر شروح الكافى . هذا ، وقد قال الشيخ البهائى فى أربعينه ، ص ٢٩٥ : «يَحْلِيْنِي ، إمّا من الخلوة أو من التخلية ، أى يتركنى أدور معه حيث دار ، والظاهر أنّه ليس المراد الدوران الجسمى ، بل العقلى ؛ والمعنى أنّه صلى الله عليه وآله كان يطلّعنى على الأسرار المصونة عن الأغيار ويتركنى أخوض معه فى المعارف اللاهوتية والعلوم الملكوتية التى جلت عن أن تكون شريعة لكلّ وارد ، أو يطلّع عليها إلاّ واحد بعد واحد».

٣-٣ . فى حاشية «ف» : «كنت» .

٤-٤ . فى «ألف ، ب ، بر» : «من».

٥-٥ . فى «ألف ، ب ، بر» وحاشية «بح» : «أخلا بى» . و«أخلا بى» أى تفرّغ لى عن كلّ شغل ، أو اجتمع بى فى خلوة. أو «أخلا بى» بحذف المفعول ، يعنى جعله خاليا لى . ويحتمل أن يكون بالباء الموحدة من «أخلبت به» إذا انفردت به . أنظر الوافى ، ج ١ ، ص ٢٨٠؛ شرح المازندرانى، ج ٢ ، ص ٣٩١.

٦-٦ . هكذا فى «ب» والوافى ، وهو مقتضى السياق . وفى سائر النسخ والمطبوع : «لم تقم عني فاطمة ولا أحد» . وفى «بس» : «لم يقم» بدل «لم تقم».

٧-٧ . فى كتاب سليم: «أونفدت».

٨-٨ . فى «ف» : «وعامها وخاصها».

٩-٩ . فى الوسائل والخصال : «لى».

وَحِفْظَهَا، فَمَا نَسِيَتْ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَلَا عِلْمًا أَمْلَأَهُ عَلَيَّ وَكَتَبْتُهُ مُنْذُ (١) دَعَا اللَّهَ لِي بِمَا دَعَا (٢)، وَمَا تَرَكَ شَيْئًا عَلَّمَهُ اللَّهُ مِنْ حَلَالٍ وَلَا حَرَامٍ، وَلَا أَمْرٍ وَلَا نَهْيٍ، كَانَ أَوْ يَكُونُ، وَلَا كِتَابٍ مُنْزَلٍ (٣) عَلَيَّ

أَحَدٍ قَبْلَهُ مِنْ طَاعَةٍ أَوْ مَعْصِيَةٍ (٤) إِلَّا عَلَّمَنِيهِ وَحَفِظْتُهُ، فَلَمْ أُنْسَ حَرْفًا وَاحِدًا، ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَيَّ صَدْرِي، وَدَعَا اللَّهَ لِي أَنْ يَمْلَأَ قَلْبِي عِلْمًا وَفَهْمًا وَحُكْمًا (٥) وَنُورًا.

فَقُلْتُ (٦): يَا نَبِيَّ (٧) اللَّهُ، بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، مُنْذُ دَعَوْتَ اللَّهَ لِي بِمَا دَعَوْتَ لَمْ أُنْسَ شَيْئًا، وَلَمْ يُفْتِنِي (٨) شَيْءٌ لَمْ أَكْتُبْهُ، أَفَتَتَخَوَّفُ (٩) عَلَيَّ النَّسِيَانَ فِيمَا بَعْدُ؟ فَقَالَ: لَا، لَسْتُ أَتَخَوَّفُ عَلَيْكَ النَّسِيَانَ وَالْجَهْلَ (١٠).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

سلیم بن قیس گوید: بامیر المؤمنین (علیه السلام) عرض کردم. من از سلمان و مقداد و ابی ذر چیزی از تفسیر قرآن و هم احادیثی از پیغمبر شنیده ام که با آنچه در نزد مردم است مخالفست و باز از شما میشنوم چیزی که آنچه را شنیده ام تصدیق میکنند، و در دست مردم مطالبی از تفسیر قرآن و احادیث پیغمبر می بینم که شما با آنها مخالفید و همه را باطل میدانید، آیا عقیده دارید که مردم عمدا بر رسول خدا دروغ می بندند و قرآن را برای خود تفسیر میکنند؟ سلیم گوید: حضرت بمن توجه کرد و فرمود، سؤالی کردی اکنون پاسخش را بفهم. همانا نزد مردم حق و باطل و راست و دروغ و ناسخ و منسوخ و عام و خاص و محکم و متشابه و خاطره درست و نادرست همه هست و در زمان پیغمبر (علیه السلام) مردم بر حضرتش دروغ بستند تا آنکه میان مردم بسخرانی ایستاد و فرمود: «ای مردم همانا دروغ بندگان بر من زیاد شده اند هر که عمدا بمن دروغ بندد باید جای نشستن خود را دوزخ داند.» سپس بعد از او هم بر او دروغ بستند همانا حدیث از چهار طریقی که پنجمی ندارد بشما میرسد. اول - شخص منافقی که تظاهر بایمان میکند و اسلام ساختگی دارد و از عمدا دروغ بستن به پیغمبر پروا ندارد و آن را گناه نمیشمارد، اگر مردم بدانند که او منافق و دروغگو است از او نمیپذیرند و تصدیقش نمیکنند لیکن مردم میگویند این شخص همدم پیغمبر بوده و او را دیده و از او شنیده است

مردم از او اخذ کنند و از حالش آگهی ندارند در صورتی که خداوند پیغمبرش را از حال منافقین خبر داده و ایشان را توصیف نموده و فرموده است (۳ سوره ۶۳) «چون ایشان را ببینی از ظاهرشان خوشت آید و اگر سخن گویند بگفتارشان گوش دهی» منافقین پس از پیغمبر زنده ماندند و برهبران گمراهی و کسانی که با باطل و دروغ و تهمت مردم را بدوزخ خوانند پیوستند و آنها پستهای حساسشان دادند و بر گردن مردمشان سوار کردند و بوسیله آنها دنیا را بدست آوردند زیرا مردم همراه زمامداران و دنبال دنیا میروند مگر آن را که خدا نگهدارد این بود یکی از چهار نفر. دوم - کسی که چیزی از پیغمبر (صلی الله علیه و آله) شنیده و آن را درست نفهمیده و بغلط رفته ولی قصد دروغ نداشته آن حدیث در دست او است، بآن معتقد است و عمل میکند و بدیگران میرساند و میگوید من این را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم. اگر مسلمین بدانند که او بغلط رفته نمی پذیرندش و اگر هم خودش بداند اشتباه کرده و آن را رها میکند. سوم - شخصی که چیزی از پیغمبر (صلی الله علیه و آله) شنیده که بآن امر میفرمود سپس پیغمبر از آن نهی فرموده و او آگاه نگشته یا نهی چیزی را از پیغمبر شنیده و سپس آن حضرت بآن امر فرموده و او اطلاع نیافته پس او منسوخ را حفظ کرده و ناسخرا حفظ نکرده اگر او بداند منسوخست ترکش کند و اگر مسلمین هنگامی که از او میشنوند بدانند منسوخست ترکش کنند. چهارم - شخصی که بر پیغمبر دروغ نبسته و دروغرا از ترس خدا و احترام پیغمبر مبغوض دارد و حدیث را هم فراموش نکرده بلکه آنچه شنیده چنان که بوده حفظ کرده و همچنان که شنیده نقل کرده، بآن نیفزوده و از آن کم نکرده و ناسخرا از منسوخ شناخته، بناسخ عمل کرده و منسوخ را رها کرده، زیرا امر پیغمبر (صلی الله علیه و آله) هم مانند قرآن ناسخ و منسوخ [و خاص و عام] و محکم و متشابه دارد، گاهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بدو طریق سخن میفرمود: سخنی عام و سخنی خاص مثل قرآن. و خدای عز و جل در کتابش فرموده (۷ سوره ۵۹) آنچه را پیغمبر برایتان آورده اخذ کنید و از آنچه نهیتان کرده باز ایستید، کسی که مقصود خدا و رسولش را نفهمد و درک نکند بر او مشتبه شود، اصحاب پیغمبر (صلی الله علیه و آله) که چیزی از او میپرسیدند همگی که نمیفهمیدند، بعضی از آنها از پیغمبر میپرسیدند ولی (بعلت شرم یا احترام یا بی قیدی) فهم جوئی نمیکردند و دوست داشتند که بیابانی و رهگذری بیاید



و از پیغمبر بپرسد تا آنها بشنوند. اما من هر روز یک نوبت و هر شب یک نوبت بر پیغمبر (صلی الله علیه و آله) وارد میشدم با من خلوت میکرد و در هر موضوعی با او بودم (محرم رازش بودم و چیزی از من پوشیده نداشت) اصحاب پیغمبر (صلی الله علیه و آله) میدانند که جز من با هیچ کس چنین رفتار نمیکرد، بسا بود که در خانه خودم بودم و پیغمبر (صلی الله علیه و آله) نزد من می آمد، و این همنشینی در خانه من بیشتر واقع میشد از خانه پیغمبر و چون در بعضی از منازل بر آن حضرت وارد میشدم، زنان خود را بیرون میکرد و تنها با من بود و چون برای خلوت بمنزل من می آمد فاطمه و هیچ یک از پسرانم را بیرون نمیکرد، چون از او میپرسیدم جواب میداد و چون پرسش تمام میشد و خاموش میشدم او شروع میفرمود، هیچ آیه ئی از قرآن بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل نشد جز اینکه برای من خواند و املا فرمود و من بخط خود نوشتم و تأویل و تفسیر و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و خاص و عام آن را بمن آموخت و از خدا خواست که فهم و حفظ آن را بمن عطا فرماید، و از زمانی که آن دعا را در باره من کرد هیچ آیه ئی از قرآن و هیچ علمی را که املا فرمود و من نوشتم فراموش نکردم و آنچه را که خدا تعلیمش فرمود از حلال و حرام و امر و نهی گذشته و آینده و نوشته ای که بر هر پیغمبر پیش از او نازل شده بود از طاعت و معصیت بمن تعلیم فرمود و من حفظش کردم و حتی یک حرف آن را فراموش نکردم، سپس دستش را بر سینه ام گذاشت و از خدا خواست دلم را از علم و فهم و حکم و نور پرکند، عرض کردم ای پیغمبر خدا پدر و مادرم قربانت از زمانی که آن دعا را در باره من کردی چیزی را فراموش نکردم و آنچه را هم ننوشتم از یادم نرفت، آیا بیم فراموشی بر من داری؟ فرمود! نه بر تو بیم فراموش و نادانی ندارم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- سلیم بن قیس هلالی گوید: به امیر المؤمنین (علیه السلام) گفتم: من از سلمان و مقداد و ابو ذر چیزها در تفسیر قرآن و هم حدیثها از پیغمبر (صلی الله علیه و آله) می شنوم که با آنچه در دست مردم است مغایرت دارد و از شما شنیدم که گفته های آنان را تصدیق می کنید، در دست مردم هم چیزهای بسیار از تفسیر قرآن و حدیث ها از پیغمبر خدا (صلی الله علیه و آله) است که شما با آن مخالفید و معتقدید که همه آنها باطل است، آیا عقیده دارید که مردم عمداً به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دروغ می بندند؟ و قرآن را از پیش خود تفسیر می کنند؟ گفتم: علی (علیه السلام) به من رو کرد و فرمود: پرسیدی، جواب را خوب بفهم، محققاً در دست مردم حق و باطل و راست و دروغ و ناسخ و منسوخ و عام و خاص و محکم و متشابه و خاطره های درست و موهومات، هر دو هست. در زمان خود پیغمبر بر آن حضرت دروغ بستند تا به سخنرانی برخاست و فرمود: ای مردم، دروغ بندان بر من فراوان شده اند، هر که عمداً بر من دروغ بزند نشیمنش پر از آتش باد. و باز هم پس از وی بر او دروغ بستند. همانا حدیث که به شما رسیده بوسیله یکی از چهار خبرگزار است که پنجمی ندارند:

۱- شخص منافق و بی عقیده ای که به زبان اظهار ایمان کرده و مسلمانی او ظاهر سازی است و دروغ بستن به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را نه گناه می شمارد و نه از آن باک دارد، اگر مردم بدانند که او منافق و دروغگو است از او نپذیرند و او را باور ندارند ولی گویند این مردی است یار و هم صحبت رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، آن حضرت را دیده و از او حدیث شنیده. و به این اشتباه از او روایت اخذ کنند و باطن او را ندانند، خدا از منافقان خبر داده بدان چه معروف است و آنان را بدان وصف کرده که فرموده است (سوره ۶۳): «چون آنها را ببینی از ظاهر آراسته آنها خوشتر آید و در شگفت شوی (قهرمان نما و فداکار جلوه کنند) و چون لب به سخن گشایند و گفتارشان را بشنوی، به کالبدهای بیروح مانند» هم اینان پس از پیغمبر زنده ماندند و به سران گمراهی و داعیان به دوزخ با ناحق و دروغ و بهتان پیوستند و آنها هم کارهای بزرگ را به دستشان دادند و بر مردم مسلطشان کردند و به وسیله آنها دنیا را خوردند همانا مردم هم همراه ملوک و دنبال دنیا هستند مگر کسی که خدایش نگهدارد، این یکی از چهار کس. ۲- کسی که چیزی از پیغمبر خدا (صلی الله علیه و آله) شنیده ولی درست درک نکرده و به غلط افتاده، قصد دروغ ندارد ولی این دستور ناقص را در

دست دارد، بدان معتقد است و بدان عمل می کند و هم آن را روایت می کند و می گوید: آن را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم، اگر مردم بدانند به غلط دریافته آن را نپذیرند و خود او هم اگر بداند غلط دریافته آن را رها می کند. ۳- کسی که از رسول خدا فرمانی شنیده و سپس آن حضرت آن را لغو کرده و غدقن نموده و او نفهمیده، یا شنیده پیغمبر (صلی الله علیه و آله) از چیزی نهی کرده ولی باز بدان امر کرده و او ندانسته منسوخ را حفظ کرده و ناسخ را فرایاد نیاورده، اگر بداند منسوخ است ترکش کند و اگر مسلمانها هم بدانند که این مسموع از او منسوخ است ترکش کنند. ۴- خبرگزار چهارمین که به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دروغ نبسته و دروغ را دشمن دارد از بیم خدا، و به احترام رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، آنچه شنیده فراموش نکرده بلکه همان طور که شنیده به یاد دارد و چنانچه شنیده به مردم یاد می دهد، نه به آن بیفزاید و نه از آن کم کند، ناسخ را از منسوخ بداند و به ناسخ عمل کند و منسوخ را وانهد زیرا دستور پیغمبر (صلی الله علیه و آله) هم مانند قرآن ناسخ دارد و منسوخ (خاص دارد و عام) محکم دارد و متشابه، گاهی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سخن می گفت که دو احتمال داشت، کلام عامی داشت و کلام خاصی مانند قرآن، خدا هم در کتاب خود فرموده (۷ سوره ۵۹): «آنچه رسول خدا به شما دستور داد اخذ کنید و از آنچه غدقن کرد باز ایستید» کسی که نفهمد و نداند، مقصود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر او مشتبه شود، این طور نبود که هر کدام از همصحبتهای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چیزی از او بپرسد کلام آن حضرت را بفهمد، کسانی بودند که از او می پرسیدند و در مقام فهم مقصود نبودند تا آنجا که دوست داشتند یکعرب بیابانی و رهگذری بیاید و چیزی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بپرسد و آنها بشنوند. ولی من هر روز برای ورود بر رسول خدا نوبتی داشتم و هر شب نوبتی که در این دو نوبت با آن حضرت خلوت می کردم و از هر موضوعی صحبت می کردم که آن حضرت میل داشت، همه اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می دانند که با احدی از مردم جز من چنین کاری نمی کرد، بسا هم در خانه خودم بودم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نزد من می آمد (آری) بیشتر این خلوتها در خانه خودم بود، من هر وقت به یکی از منازل آن حضرت می رفتم، خانه را برای من خلوت می کرد و زوجه های خود را هم بیرون می کرد تا دیگری با من نباشد و چون برای مجلسی محرمانه

در خانه من می آمد، فاطمه و پسران مرا بیرون نمی کرد. هر گاه از او می پرسیدم، به من جواب می گفت و چون خاموش می ماندم و پرسشهایم تمام می شد با من آغاز سخن می کرد. و بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هیچ آیه قرآنی نازل نمی شد جز اینکه برایم می خواند و دیکته می کرد و به خط خود می نوشتم و تأویل و تفسیر و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و خاص و عام آن را به من می آموخت، و از خدا خواست که به من فهم و نیروی حفظ عطا کند، من آیه ای از قرآن را که به من آموخت و علمی را که به من املاء کرد و نوشتم فراموش نکردم، از آنگاه که برای من این درخواست را از خدا کرد، هیچ علمی که در باره حلال و حرام و امر و نهی که بود یا می باشد و هیچ کتاب نازل بر یکی از پیغمبران پیش از خود را در باره طاعت و معصیت نماند که به من نیاموزد، همه را به من آموخت و من حفظ کردم و یک حرفش را از یاد نبردم، سپس دست بر سینه من نهاد و از خدا خواست که دلم را پر از علم و فهم و حکمت و نور نماید، من گفتم: ای پیغمبر خدا، پدر و مادرم قربانت، از آن وقت که دعا را در باره من کردی چیزی فراموش نکنم و آنچه هم ننویسم از دستم نرود، آیا پس از این بیم فراموشی برایم داری؟ فرمود: نه، من از فراموشی و نادانی نسبت به تو بیمی ندارم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۹۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- سلیم بن قیس هلالی می گوید: به امیر المؤمنین علیه السلام عرض کردم: من از سلمان و مقداد و ابوذر چیزهایی در تفسیر قرآن و حدیثهایی از پیامبر خدا صلی الله علیه و اله شنیده ام که با آنچه در دست مردم است تفاوت دارد و از شما شنیده ام که گفته های آنان را تصدیق می کنید و در دست مردم چیزهای بسیاری از تفسیر قرآن و حدیث از پیامبر خدا صلی الله علیه و اله است که شما با آن مخالفید و معتقدید که همه آنها باطل است، آیا عقیده دارید که مردم عمداً به رسول خدا صلی الله

علیه و اله دروغ می بندند؟ و قرآن را به رأی خود تفسیر می کنند؟ گفت: علی علیه السلام رو به من کرد و فرمود: پرسیدی، جواب را خوب بفهم.

به یقین در دست مردم حق و باطل و راست و دروغ و ناسخ و منسوخ و عام و خاص و محکم و متشابه و خاطره های درست و نادرست، هردو هست. در زمان خود پیامبر، بر آن حضرت دروغ بستند تا ناچار به سخنرانی شد و فرمود: ای مردم، دروغ زنان بر من فراوان شده اند هرکه عمدا بر من دروغ بندد نشیمنگاهش پر از آتش باد. و باز پس از وی بر او دروغ بستند. همانا حدیث از چهار طریق به شما می رسد که پنجمی ندارد.

الف- شخص منافق و بی عقیده ای که به زبان اظهار ایمان می کند و مسلمانی او ظاهری است و دروغ بستن به رسول خدا صلی الله علیه و اله را گناه نمی شمارد اگر مردم بدانند که او منافق و دروغگوست از او نمی پذیرند و او را باور ندارند ولی می گویند این مردی است یار و هم صحبت رسول خدا صلی الله علیه و اله، آن حضرت را دیده و از او حدیث شنیده و با این اشتباه از او روایت می گیرند و از باطن او بی اطلاع اند درحالی که خداوند از حال منافقان خبر داده و آنان را به آن صورت که خداوند توصیفشان کرده از آنها یاد می کند «چون آنها را بینی از ظاهر آراسته آنها خوشتر می آید و چون لب به سخن گشایند و گفتارشان را بشنوی، به کالبدهای بی روح مانند (منافقون/۳)» منافقان پس از پیامبر زنده ماندند و به گمراهی روی آوردند که با باطل و دروغ و تهمت، مردم را به دوزخ می خواندند و آنها هم کارهای بزرگ را به دستشان دادند و بر مردم مسلطشان کردند و به وسیله آنها دنیا را به دست آوردند زیرا مردم همراه زمامداران دنبال دنیا هستند مگر کسی که خدایش نگهدارد، این یکی از چهار کس است.

ب- کسی که چیزی از پیامبر خدا صلی الله علیه و اله شنیده ولی درست درک نکرده و به اشتباه افتاده ولی قصد دروغ را نداشته ولی این دستور ناقص را در دست دارد و به آن معتقد است و به آن عمل می کند و هم به دیگران می گوید: آنرا از رسول خدا صلی الله علیه و اله شنیدم، اگر مردم بدانند به غلط دریافته، آنرا نپذیرند و خود او هم اگر بداند غلط دریافته، آنرا رها می کند.

ج- کسی که از رسول خدا چیزی را شنیده و سپس آن حضرت آنرا از چیزی نهی کرده ولی باز بدان امر کرده و او ندانسته منسوخ را حفظ کرده و ناسخ را از یاد برده و اگر بداند منسوخ است ترکش می کند و اگر مسلمانها هم بدانند که این مطلب را که از او شنیده اند منسوخ است، ترکش کنند.

د- خبرگزار چهارمی که به رسول خدا صلی الله علیه و اله دروغ نبسته و از بیم خدا دروغ را دشمن دارد و به احترام رسول خدا صلی الله علیه و اله، آنچه شنیده فراموش نکرده بلکه همان طور که شنیده به یاد دارد و چنانچه شنیده به مردم یاد می دهد، نه به آن بیفزاید و نه از آن کم کند، ناسخ را از منسوخ تشخیص دهد و به ناسخ عمل کند و منسوخ را کنار گذارد زیرا دستور پیامبر صلی الله علیه و اله هم مانند قرآن ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه دارد، گاهی رسول خدا صلی الله علیه و اله سخن می گفت که دو احتمال داشت، معنی عام و معنی خاص را داشت مانند قرآن، خدا هم در کتاب خود فرموده «آنچه رسول خدا به شما دستور داد بگیرید و از آنچه نهی کرد عمل نکنید (حشر/۷)». کسی که نفهمد و نداند، مقصود رسول خدا صلی الله علیه و اله بر او مشتبه شود، این طور نبود که از همصحبتهای رسول خدا صلی الله علیه و اله چیزی از او پرسد کلام آن حضرت را بفهمد، کسانی بودند که از او می پرسیدند و در مقام درک کلام او نبودند تا آنجا که دوست داشتند یک عرب بیابانی و رهگذری بیاید و چیزی از رسول خدا صلی الله علیه و اله پرسد و آنها بشنوند.

ولی من در هر روز نوبتی در روز و نوبتی در شب داشتم و حضرت با من خلوت می کرد و در هر موضوعی با او بودم (محرم رازش بودم) اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و اله می دانند که با احدی از مردم جز من چنین کاری نمی کرد، بسا هم در خانه خودم بودم که رسول خدا صلی الله علیه و اله نزد من می آمد (آری) بیشتر این خلوتها در خانه خودم بود، من هر وقت به یکی از منازل آن حضرت می رفتم، خانه را برای من خلوت می کرد و زنان خویش را بیرون می کرد تا دیگری با من نباشد و چون برای مجلسی محرمانه در خانه من می آمد فاطمه و پسران مرا بیرون نمی کرد.

هرگاه از او می پرسیدم، به من جواب می داد و چون خاموش می ماندم و پرسشهایم تمام می شد با من آغاز سخن می کرد. و بر رسول خدا صلی الله علیه و اله هیچ آیه قرآنی نازل نمی شد جز اینکه

برایم می خواند و دیکته می کرد و به خط خود می نوشتم و تاویل و تفسیر و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و خاص و عام آن را به من می آموخت، و از خدا خواست که به من فهم و نیروی حفظ عطا کند، من آیه ای از قرآن را که به من آموخت و دانشی را که به من املاء کرد و می نوشتم فراموش نمی کردم آنگاه که برای من این درخواست را از خدا کرد، هیچ علمی که درباره حلال و حرام و امر و نهی که بود و هیچ کتاب نازل بر یکی از پیامبران پیش از خود درباره طاعت و معصیت نماند که به من نیاموزد، همه را به من آموخت و من حفظ می کردم و یک حرفش را از یاد نمی بردم، سپس دست به سینه من نهاد و از خدا خواست که دلم را پر از علم و فهم و حکمت و نور نماید، من گفتم: ای پیامبر خدا، پدر و مادرم قربانت باد، از آن وقت که درباره ام دعا کردی چیزی را فراموش نمی کنم و آنچه هم ننویسم از دستم نرود، آیا پس از این بیم فراموشی برایم داری؟ فرمود: نه، من از فراموشی و نادانی نسبت به تو بیمی ندارم.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۶۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابيه، عن حماد بن عيسى عن ابراهيم بن عمير اليماني». الصنعاني قال النجاشي: شيخ من اصحابنا ثقة روى عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليه السلام، ذكر ذلك ابو العباس وغيره، وقال ابن الغضائري: انه ضعيف جدا روى عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليه السلام وله كتاب و يكنى ابا إسحاق، وقال العلامة: و- الارجح عندی قبول روايته و ان حصل بعض الشك

بالطعن فيه. و اعترض عليه المحشى رحمه الله فى هذا الترجيح بوجهين: احدهما ان الجرح و التعديل متعارضان فيه فيكون الترجيح مع الجرح كما تقرر عندهم، والثانى ان النجاشى نقل توثيقه عن ابى العباس و غيره كما يظهر من كلامه و المراد بابى العباس هذا اما احمد بن عقدة و هوزيدى المذهب لا يعتمد على توثيقه او ابن نوح، و مع الاشتباه لا يفيد و غيره مبهم لا يفيد فائدة يعتمد عليها. «عن ابان بن ابى عياش، عن سليم بن قيس الهلالي قال: قلت لامير المؤمنين عليه السلام: انى سمعت من سلمان و المقداد و ابى ذر شيئاً من تفسير القرآن و احاديث عن نبى الله صلى الله عليه و آله غير ما فى ايدى الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، و رأيت فى ايدى الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن و من الاحاديث عن نبى الله صلى الله عليه و آله انتم تخالفونهم فيها و تزعمون ان ذلك كله باطل، افترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه و آله متعمدين و يفسرون القرآن بأرائهم؟ قال: فاقبل على فقال: قد سألت فافهم الجواب، ان فى ايدى الناس حقا و باطلا و صدقا و كذبا ناسخا و منسوخا و عاما و خاصا و محكما و متشابها و حفظا و وهما، و قد كذب على رسول الله صلى الله عليه و آله على عهده حتى قام خطيبا فقال: ايها الناس قد كثرت على الكذابة، فمن كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده و انما اتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس: رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم و لا يتحرج ان يكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله متعمدا، فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه و لم يصدقوه و لكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله صلى الله عليه و آله و رآه و سمع منه فاخذوا عنه و هم لا يعرفون حاله، و قد اخبره الله عن المنافقين بما اخبره و وصفهم بما وصفهم فقال عز و جل:

إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ

(المنافقون-٣)، ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة و الدعاة الى النار بالزور و الكذب و البهتان فولوهم الاعمال و حملوهم على رقاب الناس و اكلوا بهم الدنيا و انما الناس مع الملوک و الدنيا إلا من عصم الله، فهذا احد الاربعة، و رجل سمع من رسول الله شيئاً لم يحمله على وجهه و وهم فيه و لم يتعمد كذبا و هو فى يده يقول به و يعمل و يرويه فيقول: انا سمعته من رسول الله صلى الله عليه و



آله، فلو علم المسلمون انه وهم لم يقبلوه و لو علم هو انه وهم لرفضه، ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً امر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شىء ثم امر به وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه و لم يحفظ الناسخ. فلو علم انه منسوخ لرفضه و لو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه منسوخ لرفضوه، و اخر رابع لم يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله مبغض للكذب خوفاً من الله و تعظيماً لرسوله لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه و لم ينقص منه، و علم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ و رفض المنسوخ، فان امر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محكم و متشابه، قد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له و جهان: و كلام عام و كلام خاص مثل القرآن و قال الله عز و جل فى كتابه:

مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

(الحشر-٧)، فيشتبه على من لم يعرف و لم يدر ما عنى الله به و رسوله صلى الله عليه وآله و ليس كل اصحاب رسول الله (ص) كان يسأله عن الشىء فيفهم، و كان منهم من لا يسأله و لا يستفهمه حتى ان كانوا ليجبون ان يجيء الاعرابى و الطارئ فيسأل رسول الله صلى الله عليه وآله حتى يسمعوا، و قد كنت ادخل على رسول الله صلى الله عليه وآله كل يوم و كل ليلة دخلة فيخلينى فيها ادور معه حيث دار، قد علم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله انه لم يصنع ذلك باحد من الناس غيرى، فربما كان فى بيتى يأتينى رسول الله صلى الله عليه وآله اكثر ذلك فى بيتى، و كنت اذا دخلت عليه بعض منازل اخلا بى و اقام عنى نساءه فلا يبقى عنده غيرى، فاذا اتانى للخلوة معى فى منزل لم تقم عنى فاطمة و لا احد من بنى، و كنت اذا سألته اجابنى و اذا سكت عنه و فنيت مسألتى ابتدأنى، فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله آية من القرآن الا اقرأنيها و املاءها على فكتبتها بخطى و علمنى تأويلها و تفسيرها و ناسخها و منسوخها و محكمها و متشابهها و خاصها و عامها و دعا الله ان يعطينى فهمها و حفظها، فما نسيت آية من كتاب الله و لا علما املاءه على و كتبت منذ دعا الله لى بما دعا، و ما ترك شيئاً علمه الله من حلال او حرام و لا امر و لا نهى كان او

يكون ولا كتاب منزل على احد قبله من طاعة او معصية إلا علمنيه و حفظته و لا انس حرفا واحدا، ثم وضع يده على صدرى و دعا الله لى ان يملأ قلبى علما و فهما و حكما و نورا فقلت: يا نبى الله بابى انت و امى منذ دعوت الله لى بما دعوت لم انس شيئا و لم يفتنى شىء لم اكتبه، أفتتخوف على النسيان فيما بعد؟ فقال لا لست اتخوف عليك النسيان و الجهل». فقوله عليه السلام: ان فى ايدى الناس الى قوله: و حفظا و وهما، شروع فى تمهيد الجواب و بيان السبب فى الاختلاف و هو تعديد انواع الكلام الواقع فى ايدى الانام من فرق الاسلام نقلا عن رسول الله صلى الله عليه و آله، و الصدق و الكذب من خواص الخبر، و الحق و الباطل اعم منهما لصدقهما على الافعال أيضا، و يقال للخبر باعتبار مطابقته لما فى الواقع صدقا و باعتبار مطابقة ما فى الواقع له حقا، و كذا القياس فى اتصافه بالكاذب و الباطل باعتبارين، و النسخ عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا، فيقال لاحق ناسخا و للمتقدم منسوخا. و العام: قيل: هو اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد. و قال الغزالي: العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا و يقابله الخاص، و المحكم هو الخطاب الدال على معنى لا يحتمل غيره و المتشابه بخلافه. و اما الحفظ، فالمراد به هاهنا ما حفظ عن الرسول صلى الله عليه و آله كما هو، و- الوهم ما غلط فيه فتوهم مثلا انه عام و هو خاص او بالعكس او توهم انه ثابت و هو منسوخ او بالعكس الى غير ذلك من وجوه الاشتباه بين المتقابلات. و قوله: قد كذب على رسول الله فى عهده الى قوله: النار، تأكيد لما ذكره من كون ما فى ايدى الناس ليس كله حديثا صحيحا حقا عن رسول الله (ص) بل بعضه كاذب كذب عليه صلى الله عليه و آله بوقوع الكذب عليه فى عهده و زمانه و بانه اخبر نفسه صلى الله عليه و آله عن ذلك فقام خطيبا على المنبر ايدانا به على الناس ليعلموا ذلك و يحتاطوا فى قبول الحديث فلا يقبلوا الا عن عدل حفوظ غير واهم. فذلك الكذب مثل ما روى ان رجلا سرق رداء النبى صلى الله عليه و آله و خرج الى قوم و قال: هذا رداء محمد اعطانيه لتمكنونى من تلك المرأة، فاستنكروا ذلك فبعثوا من سأل الرسول صلى الله عليه و آله عن ذلك، فقام الرجل الكاذب فشرب ماء فلدغته حية فمات، و كان النبى صلى الله عليه و آله حين سمع بتلك الحال قال لعلى عليه السلام: خذ السيف و انطلق فان وجدته و قد كفيت فاحرقه بالنار، فجاء باحراقه و كان ذلك

سبب الخبر المذكور. و اعلم ان العلماء ذكروا فى بيان انه لا بد ان يكذب عليه دليلا فقالوا: قد نقل عنه صلى الله عليه وآله انه قال: سيكذب على، فان كان ذلك الخبر صدقا فلا بد ان يكذب عليه و ان كان كذبا فقد كذب عليه. ثم شرع عليه السلام فى قسمة رجال الحديث و قسمهم اربعة اقسام، و وجه الحصر فى الاقسام الاربعة ان الناقلين للحديث عنه صلى الله عليه وآله المتسمين بالاسلام اما منافق أو لا، و الثانى اما ان يكون قد وهم فيه أو لا، و الثانى اما ان لا يكون قد عرف ما يتعلق به من شرائط الرواية او يكون، فالاول و هو المنافق ينقل كما اراد، سواء كان اصل الحديث كذبا او ان له اصلا حرفة او زاد فيه او نقص بحسب هواه فهو ضال مضل تعمدا و قصدا، و الثانى يرويه كما فهم و وهم فهو ضال مضل سهوا، و الثالث يروى ما سمع فضلاله و اضلاله عرضى، و الرابع يؤديه كما سمعه و كما هو عليه فهو هادى و مهدى. و قوله عليه السلام: ثم بقوا بعده، اى بقى المنافقون بعد الرسول صلى الله عليه وآله متقربين الى ائمة الضلال و الدعاة الى النار و هم بنو امية، و دعاؤهم الى النار دعوة اتباعهم و اصحابهم بما يؤدى لهم الى النار من مخالفة امر الله و رسوله، و الزور و الكذب و البهتان اشارة الى ما كانوا يتقربون به الى بنى امية من وضع الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله فى فضلهم او فيما يوافق اهوائهم و اخذهم على ذلك الاجر من اولئك الائمة و توليتهم الاعمال و الإمرة على الناس. و يحتمل ان يكون المراد من قوله: فولوهم الاعمال و حملوهم على رقاب الناس: ان هؤلاء المنافقين بوضعهم الاحاديث جعلوا ائمة الضلال متولين للاعمال و حملوهم على رقاب الناس، و كذلك قوله: و اكلوا بهم الدنيا يحتمل الوجهين. و قوله: انما الناس مع الملوك، اشارة الى علة فعل المنافقين لما يفعلون، و ظاهر ان حب الدنيا و لذاتها هو الغالب على الناس من المنافق و غيره لقرب طباعهم من المحسوس و جهلهم بالآخرة و نعيمها و لذاتها، فانجذبوا الى الاستغراق فى بحر الدنيا إلا من عصمه الله و هداه بالجذب فى طريق هدايته إليه عن محبة الامور الباطلة، و فيه ايماء الى قلة المؤمنين و ابناء الآخرة كما قال تعالى:

وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ

(يوسف-١٠٦)، و قوله:

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ

(ص-٢٤). وانما قال: ثم بقوا بعده صلى الله عليه وآله، ثم حكى حالهم مع ائمة الضلال وان كانت الائمة المشار إليهم لم يوجدوا بعد، اما تنزيلا لما لا بد منه من ذلك المعلوم له منزلة الواقع او اشارة الى من بقى منهم بعد الرسول صلى الله عليه وآله الى معاوية، لانه اذ ذاك امام ضلالة و داع الى النار. فاشار عليه السلام الى القسم الاول بقوله: رجل منافق الى قوله: فهذا احد الاربعة، و ذكر من صفات المنافق: انه مظهر للايمان، اى مظهر لكلمة التوحيد و النبوة بلسانه و ليس كما يظهره، او يقول: انى مؤمن كما قالت الاعراب آمنا و قلبه مشحون بالكفر. و انه متصنع بالاسلام، اى متكلف بشعار المسلمين متزى بزيهم. و انه لا يتأثم، اى لا يعتقد الاثم اثما و لا يرى لزوم العقاب عليه فى الدار الآخرة. و لا يتحرج، اى لا يحذر منه و انه يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدا على حسب ما هواه فى امر دنياه لعدم ايمانه باليوم الاخر، و وجه دخول الشبهة فى قبول حديثه و الاخذ بقوله كونه ظاهر الاسلام و الصحبة للرسول صلى الله عليه وآله و سماع الحديث منه، فلو علم الناس نفاقه و كذبه لم يقبلوا منه الحديث و الرواية. ثم اشار عليه السلام الى ما اخبر الله رسوله عن المنافقين بما اخبره و وصفهم له بما وصفهم ليعلموا ان استقامة الظاهر فى الاقوال و الافعال و حسن السمائل لا ينافى فساد الباطن و تلطخه بالكفر و لا الكذب على الله و رسوله صلى الله عليه وآله و آله فتلا قوله تعالى:

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ

(المنافقون-٤). فقوله تعالى:

تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ

، اشارة الى ما يكون عليه اكثر المنافقين من صباحة الوجه و التزيى بزي العدول و الصلحاء، و قوله:

وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ

، الى فصاحة لسانهم و طلاقة بيانهم و ما حفظوا من الاحاديث و الحكايات. كما روى انه كان عبد الله بن ابي و هو رأس المنافقين فى زمانه صلى الله عليه و آله رجلا جسيما صبيحا فصيحا ذلق اللسان و قوم من المنافقين فى مثل صفتة و هم رؤساء المدينة و كانوا يحضرون مجلس رسول الله صلى الله عليه و آله فيستندون فيه و لهم جهارة المناظر و فصاحة الالسن، فكان النبي صلى الله عليه و آله حضر عنده يعجبون بهياكلهم و يسمعون كلامهم و ما هم الا اجرام خالية عن العلم و الايمان و ابدان فارغة عن الخير و الاحسان، و لذلك شبههم الله تعالى بما شبههم فى قوله:

كَأَنَّهُمْ خُشْبٌ مِّنْ سِنْدَةٍ

(المنافقون-٤). قال الزمخشري: لان الخشب اذا انتفع به كان فى سقف او جدار او غيرهما من مظان الانتفاع و ما دام متروكا فارغا غير منتفع به اسند الى الحائط، فشبهوا به فى عدم الانتفاع. ثم اشار الى القسم الثانى بقوله: و رجل سمع من رسول الله صلى الله عليه و آله شيئا، اى سمع منه كلاما فيتصور منه معنى غير ما يريد الرسول ثم يحفظ اللفظ بعينه فيورده بعبارته الدالة على ما تصوره من المعنى بوهمه فلا يكون قد حفظه و تصوره على وجه المقصود للرسول صلى الله عليه و آله، فوهم فيه و لم يتعمد كذبا لوهمه، فهو فى يده يرويه و يعمل بهعلى وفق ما تصوره و يسنده الى الرسول صلى الله عليه و آله، و علة دخول الشبهة على المسلمين فيه هى عدم علمهم بوهمه، و علة دخولها عليه فى الرواية و العمل هو وهمه حين السماع حتى لو علم ذلك لترك روايته و العمل به. و اشار الى القسم الثالث بقوله: رجل سمع الى قوله: لرفضه و علة دخول الشبهة على الراوى و على المسلمين فى هذا القسم من الخبر عدم علمهم انه منسوخ. و اشار الى القسم الرابع بقوله: و اخر رابع الى قوله: و رفض المنسوخ، و ذكر اوصافه و نعوته من كونه: مبغضا للكذب خائفا من الله معظما لرسوله صلى الله عليه و آله حافظا غير ساه و لا ناس جائيا بما سمعه كما سمعه من غير ان يزيد فيه او ينقص عنه عالما بالناسخ من المنسوخ عاملا بالناسخ رافضا بالمنسوخ. ثم اشار بقوله: فان امر النبي صلى الله عليه و آله الى قوله: مثل القرآن، الى المشاركة و المماثلة بين امر النبي صلى الله عليه و آله و امر الله فى القرآن فى الاشتمال على الاقسام من ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محكم و متشابه. و قوله: قد كان

يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله، تنبيه على صحة القسم الثالث و دخول الشبهة فيه، فان منهم من كان يسمع الكلام ذى الوجهين منه خاص و منه عام فلا يعرف ان احدهما مخصص للآخر، او يسمع العام دون الخاص فينقل العام و يوجهه على غير معرفة بمعناه، او انه خرج على سبب خاص فهو مقصور عليه و لا ينقل سببه فيعتقده عاما، او انه عام فيعتقده مقصورا على السبب فلا يعمل به فيما عدا صورة السبب فيتبعه الناس فى ذلك كله سيما من يعتقد وجوب العمل بمذهب الراوى. ثم اشار بقوله و قال الله عز و جل فى كتابه:

مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

(الحشر-٧)، الى وجوب الاخذ بقول الرسول صلى الله عليه وآله و وجوب طاعته بعد طاعة الله فيما امر به و نهى عنه فيؤخذ بما امر به و ينتهى عما نهى عنه، فرتب على ذلك اشتباه الناس فيما يعتقدونه و يعملون به لاشتباههم و عدم معرفتهم بما عنى الله و الرسول الله صلى الله عليه وآله بما ورد فى الكتاب و السنة. وقوله: و ليس كل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله الى قوله: حتى يسمعوا، جواب سؤال مقدر كأن يقال: فكيف يقع الاشتباه على اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله فى قوله: مع كثرتهم و التفاته بهم و تواضعه لهم؟، و لما ذا لا يسألونه فيما يشتبه عليهم؟ فاجاب عليه السلام: انهم ليسوا باسرههم كانوا يسألونه لاحترامهم له و اجلالهم اياه لغاية عظمتة فى قلوبهم، و انما كان يسأله آحادهم حتى كانوا يحبون ان يجيء الاعرابى فيسأله حتى يسمعوا و يفتح لهم باب السؤال. ثم نبه على غاية قربة من الرسول صلى الله عليه وآله و نهاية اختصاصه و ملازمته الدائمة له و دورانته معه حيث ما دار، و انه كان يستقصى فى سؤاله صلى الله عليه وآله عن كل ما يشتبه عليه و يحفظ جوابه و نبه على غاية محبة الرسول له و اشفاقه عليه حتى انه عليه السلام كان اذا سكت عن السؤال و فئيت مسأله ابتداء صلى الله عليه وآله فى الكلام، فما نزلت عليه صلى الله عليه وآله من الله آية من القرآن الا اقرأها على امير المؤمنين عليه السلام و املاءها عليه فكتبها بخطه و علمه رسول الله صلى الله عليه وآله و آله تأويلها و تفسيرها و بين له اقسام الآيات من ناسخها و منسوخها و محكمها و متشابهها و غيرها كلها و دعا الله ان يعطيه فهمها و حفظها. و ذكر عليه السلام سائر ما

كان له و ثبت فى حقه من خصائص ما فعل الرسول صلى الله عليه و آله به عليه السلام مما يتعلق بالعلم و الحفظ و الدراية و الاحاطة بجميع ما فى الكتب الالهية النازلة على سائر الأنبياء و غير ذلك من الفضائل العلمية و الحكمية و ما ينوط بها الى اخر كلامه ليرجع الناس الى امور دينهم إليه عليه السلام و يقتبسوا من مشكاة علمه و يستضيئوا بانوار كلامه و يهتدوا بهداه، و من الله العصمة و الهداية و به التوفيق. تبوء مقعده نزله و استقر فيه، و وهم بالكسر غلط و بالفتح ذهب و همه الى شىء و هو يريد غيره، و املاء الكتاب املاء انشأ الفاظه و معانيه، و املته و استمليته الكتاب سألته ان يمليه على. و اعلم ان الغرض من ايراد هذا الحديث، بيان السبب فى اختلاف الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و اختلافهم فى تفسير الكتاب و ما يترتب على ذلك من اختلاف المذاهب و الآراء و تشتت الاقوال و حدوث البدع و الالهواء، فانه لما سأل سليم بن قيس امير المؤمنين عليه السلام عن ذلك بقوله: انى سمعت من سلمان الى قوله: و يفسرون القرآن بأرائهم، فاقبل على عليه السلام عليه و اجابه عما سأله و فك عقدة قلبه و حل له شبهة ضميره بما اجاب.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٣٥٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الاول قوله رحمه الله: عن إبراهيم بن عمر اليماني ابراهيم بن عمر اليماني بالتخفيف نسبة الى اليمن، الارجح الاقوى عندي فيه الثقة، روى عن الباقر و الصادق عليهما السلام، و هو الذى يقال له أبو اسحاق الصنعاني. قوله رحمه الله: عن سليم بن قيس الهلالي سليم بن قيس الهلالي ثم العامري ثم الكوفى صاحب أمير المؤمنين عليه السلام و من خواص أصحابه، روى عن السبطين و السجاد و الباقر و الصادق عليهم السلام، ينسب إليه الكتاب المشهور المشتمل على مناكير فاسدة ! و هو من الاولياء و المتنسكين. و الحق عندي فيه وفاقا للعلامة و غيره من وجوه الاصحاب تعديله و استفساد الفاسد من الكتاب المنسوب إليه. قوله عليه السلام: الكذابة الكذاب و الكذابة بكسر الكاف

و تخفيف المعجمة مصدر كذب يكذب. قال فى الكشاف: بدليل قوله فصدقته و كذبتها، و المرء ينفعه كذابه، و المصدر على فعال و فعالة بكسر الفاء فاش فى لغة فصحاء العرب، و منه ضرب الفحل الناقة ضرابا، و كتب فلان الكتاب كتابا و كتابة و حسبته و احتسبته بالضم حسابا و حسابة اذا عدده. أى كثرت على كذابة الكاذبين. و يصح أيضا جعل الكذاب بمعنى المكذوب كالكتاب بمعنى المكتوب، و التاء للتأنيث يعنى كثرت الاحاديث المفتراة المختلفة على. و أما الكذابة بالفتح و التشديد بمعنى الواحد البليغ فى الكذب و التاء لزيادة المبالغة، و المعنى كثرت على أكاذيب الكذابة، أو التاء للتأنيث و المعنى كثرت الجماعة الكذابة على، فرزانتها من حيث الرواية و الدراية فى درجة نازلة. قوله عليه السلام: لا يتأثم و لا يتحرج لا يتأثم من كذا على التفعّل من الاثم و من الحرج أى لا يجانبه و لا يكف نفسه عنه. قوله عليه السلام: فولوهم الاعمال و حملوهم ضمير الجمع فى الفعلين لائمة الضلالة، و البارز المنصوب على المفعولية لاولئك المتقربين إليهم، و أما «و أكلوا بهم» فعلى العكس من ذلك، و يحتمل ذلك أيضا. قوله عليه السلام: فيخلىنى فيها أى يتفرغ لى عن كل شغل و يتفرد بى فى تلك الدخلة، من قولهم «أخل أمرك و اخل بأمرك» أى تفرغ له و تفرد به، و منه فى الحديث عن ابن مسعود «اذ أدركت من الجمعة ركعة فاذا سلم الامام فأخل وجهك و ضم إليها ركعة». و من هناك يقال للفارغ البال من الهموم الخلو بكسر الخاء و سكون اللام، و يقال أيضا للمنفرد و للمنفرد بالامر الخلو. فهذا سبيل هذه اللفظة فى هذا المقام لا غير، فأما قوله عليه السلام من بعد «اذا دخلت عليه بعض منازل أخلانى» فيحتمل أن يكون بالباء الموحدة من أخليت به و خلوت به و معه و إليه اذا تفردت به، و يحتمل أن يكون بالنون على هذا السبيل، أى تفرغ لى عن كل شغل و تفرد بى، و لقد كان الامر فى تفسير هذه الكلمة العوصاء معتصا على فريق ممن أدركته، و ربما كان يزعم يخلينى بالتشديد من خليت سبيله يفعل كذا، و الحمد لله الذى حفنا بفضله و خصنا بهداه. قوله عليه السلام: و اذا سكت عنه العائد للسؤال أو له صلى الله عليه و آله، أى سكت عنه فى المسألة. قوله عليه السلام: و حكما الحكم بضم الحاء و سكون الكاف أيضا الحكمة من العلم.



[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ومحكماً. [ص ٦٢ ح ١] أقول: المحكم: المبين، وهو ما له ظاهر مراد. والمتشابه هو المشترك بين المجمل والمؤول، فهو ما ليس له ظاهر كالمجمل، أو كان له ظاهر غير مراد كالمؤول. قال عليه السلام: وحفظاً. [ص ٦٢ ح ١] أقول: هو الخبر المطابق للواقع «وهما» ما يقابله. قال عليه السلام: الكذابة. [ص ٦٢ ح ١] أقول: على صيغة المبالغة، والتاء فيها للمبالغة كما فى العلامة، أو صفة لموصوف مؤنث، وهو المطابقة. وفيه إشارة إلى عدم جواز التمسك فى الأحكام بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله بغير طريق الأئمة عليهم السلام كما فى العدة فى الأصول. قال عليه السلام: متصنع. [ص ٦٢ ح ١] أقول: تكلف حُسن السمْت والتزيّن. قال عليه السلام: بما أخبره. [ص ٦٣ ح ١] أقول: الضمير المستقرّ لله تعالى والبارز للرسول صلى الله عليه وآله. قال عليه السلام: فقال عزّوجلّ. [ص ٦٣ ح ١] أقول: الفاء لتفصيل الخبر والوصف أو للتعقيب. ومن الجائز أن يراد بالخبر والوصف ما فى نحو قوله تعالى:

«وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ»

إشارة إلى أن الرسول إذا لم يعلمهم، فكيف يعلمهم الناس. قال عليه السلام:

«تُعْجِبُكَ». [ص ٦٣ ح ١] أقول: كانوا فى الظاهر على حسن السمْت والصلاح. قال عليه السلام:

«تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ». [ص ٦٣ ح ١] أقول: حيث كانوا بين الناس معظّمين. قال عليه السلام: لم يحمله. [ص ٦٣ ح ١] أقول: بأن نسى وجهاً من وجوهه بأن كان عامّاً مخصّصاً فقد نسى المخصّص وعمل بالعام، أو ظاهراً مع قرينة على التأويل فنسيها، أو مجملاً مع مبينه ونسيه. قال عليه السلام: ووهم. [ص ٦٣ ح ١] أقول: يقال: وَهَمَ - كَعَلِمَ - فى الحساب ونحوه، وهما بالتحريك إذا غلط فيه، وسها ووهم فى الشىء - كضرب - وَهَمًا بالسكون إذا ذهب وهمه إليه وهو يريد غيره. قال عليه السلام: فيه.

[ص ٦٣ ح ١] أقول: أى فى لفظه بالزيادة والنقصان أو معناه إذا كان النقل بالمعنى. قال عليه السلام: وتعظيماً. [ص ٦٣ ح ١] أقول: للتمييز عن القسم الأول. قال عليه السلام: لم يسه . [ص ٦٣ ح ١] أقول: للتمييز عن القسم الثالث. قال عليه السلام: وخاصّ وعامّ. [ص ٦٣ ح ١] أقول: هذا ناظر إلى القسم الثانى والرابع والنسبة بينهما بالتمييز. قال عليه السلام: وقد كان [ يكون ] . [ص ٦٣ ح ١] أقول: استيناف بيانى للعامّ والخاصّ والمحكم والمتشابه. يكون إقحامه للدلالة على الاستمرار فى الماضى من رسول الله صلى الله عليه وآله. قال عليه السلام: وجهان. [ص ٦٣ ح ١] أقول: يعنى ظاهر وباطن. قال عليه السلام: مثل القرآن. [ص ٦٣ ح ١] أقول: المراد به عامّ وظاهره خاصّ، وما المراد به خاصّ و ظاهره عامّ، ويحتمل العكس. قال عليه السلام: وقال الله عزّ وجلّ. [ص ٦٤ ح ١] أقول: ذكر ذلك لبيان أنّ الأصحاب ما عدا أهل البيت كانوا مأمورين بترك السؤال عن الشقوق والاحتمالات الغير المتعلقة بأنفسهم وأهلهم كراهةً لأن ينصب أحدهم نفسه لمنصب الإفتاء الحقيقى، وإنّما كان لهم أن يأخذوا ما آتاهم أى أن يعملوا بما أمرهم به فى أنفسهم: ويتركوا ما نهاهم عنه ممّا يتعلّق به، ولا يسألوا عمّا لا يتعلّق بهم من الاحتمالات النادرة. قال عليه السلام: والطارئ. [ص ٦٤ ح ١] أقول: بالهمزة: من يجىء من البلاد البعيدة . قال عليه السلام: وقد كنت. [ص ٦٤ ح ١] أقول: هذا بيان أنّ حكمه يخالف حكم سائر الأصحاب. قال عليه السلام: فيخلىنى. [ص ٦٤ ح ١] أقول: أى يتفرّغ لى من كلّ شغل ويتفرّدنى فى تلك الأخلّة. قال عليه السلام: فلا يبقى. [ص ٦٤ ح ١] أقول: عطف تفسير، وذلك لئلا يسمعن ما يجرى بينهما من الأسرار ولا يدعين التوسّع فى العلم والإفتاء الحقيقى. قال عليه السلام: فاطمة. [ص ٦٤ ح ١] أقول: لأنّهم هم أهل البيت المستحفظون. قال عليه السلام: عنه. [ص ٦٤ ح ١] أقول: أفيد: العائد للسؤال أو له صلى الله عليه وآله أى سكت عنه فى المسألة. قال عليه السلام: وأملاها. [ص ٦٤ ح ١] أقول: من المعتلّ اللام، والإملاء: أن يقرأ أحد كلاماً ليكتبه آخر . قال عليه السلام: بأبى أنت. [ص ٦٤ ح ١] أقول: أصله: فديت بأبى وأمى على صيغة المجهول والخطاب وحذف الفعل، وجعل الضمير المتّصل منفصلاً.

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از سلیم بن قیس هلالی گفت که: گفتم امیر المؤمنین علیه السلام را که: به درستی که من شنیدم از سلمان و مقداد و ابوذر، چیزی را از بیان معنی متشابهات قرآن و حدیث هایی را از پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله، مخالف آنچه در دست های مردمان است. بعد از آن شنیدم از تو، بیان راستی آنچه از سلمان و مقداد و ابوذر شنیده ام و دیدم در دست های مردمان، چیزهای بسیار از بیان معنی متشابهات قرآن و از حدیث هایی که آنها از پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که شما خانواده پیغمبر، مخالفت ایشان می کنید در آنها و می گوید که آنها همگی اش به کار نیامدنی است. آیا پس، اعتقاد تو این است که به کار نیامدن آنها به سبب این است که مردمان افترا می کنند بر رسول الله صلی الله علیه و آله دانسته، و بیان معنی متشابهات قرآن می کنند به ظن های خود، بی آن که شنیده باشند، یا وجهی دیگر دارد؟ اصل: قَالَ: فَأَقْبَلَ عَلِيَّ، فَقَالَ: «قَدْ سَأَلْتَ فَأَفْهَمَ الْجَوَابَ، إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَبَاطِلًا، وَصِدْقًا وَكَذِبًا، وَنَاسِحًا وَمَنْسُوحًا، وَعَامًّا وَخَاصًّا، وَمُحْكَمًا وَمُتَشَابِهًا، وَحِفْظًا وَوَهْمًا، وَقَدْ كَذَبَ عَلِيٌّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلِيٌّ عَهْدِهِ، حَتَّى قَامَ خَطِيْبًا، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكَذَابَةُ، فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، ثُمَّ كَذَبَ عَلَيْهِ مِنْ بَعْدِهِ». . شرح: مراد به حق، به کار آمدنی است. مراد به باطل، به کار نیامدنی است. عطف در وَ صِدْقًا تا آخر، از قبیل عطف مُفَصَّل بر مُجْمَل است؛ و مقصود، تقسیم باطل است به پنج قسم. پس حق، آن است که هیچ کدام از آن پنج قسم در آن نباشد. مراد به عام این جا، مطلق است و مثل تحریر رقبه در کفاره ظهار که در سوره مجادله است. و مراد به خاص، مقید است، مثل تحریر رقبه مؤمنه در کفاره قتل خطا که در سوره نساء است. و این، اشارت است به بطلان مذهب جمعی از اصولیین که در امثال این، خواه در قرآن و خواه در حدیث، حمل مطلق بر مقید می کنند به اعتبار لغت و عرف یا به اعتبار قیاس، چنانچه شیخ ابو جعفر طوسی - رحمه الله تعالی - در کتاب عُدَّة در «فَصْلٌ فِي ذِكْرِ الْكَلَامِ فِي الْمُطْلَقِ وَالْمُقَيَّدِ» بیان کرده و گفته که: مطلق و

مقیّد نوعی از عام و خاصّ است. و بعضی کلام او این است که: و قد یكون التخصیص بأن یعلم أنّ اللفظ یتناول جنساً من غیر اعتبار صفتیه، و یخصّ بعد ذلك بذکر صفة من صفاته نحو قول القائل: «تصدّق بالورق إذا كان صحاحاً» فیستثنی منه ما لیس بصحاح و إن كان اللفظ الأوّل لم یتناول ذلك علی التفصیل، و قد علم أنّ الرقبة إذا ذکرت منکره لم یختصّ عیناً دون عین، فصحّ تخصیص الکافرة منها، و تخصیص ذلك قد یكون بأن [یقترن] إلى الرقبة صفة تقتضی إخراج الکافرة، و قد یكون بإستثناء الکافرة، فلا فصل بین قوله -عزّ و جلّ- : «

فتحریر رقیة مؤمنة»

«و بین قوله: «إلا أن تكون کافرة» وهذا بین. و بنا بر این هر حدیثی که منقول از رسول الله باشد در نظیر کفارة ظهار و عام باشد، داخل حق است. و هر حدیثی که منقول از رسول الله باشد در نظیر کفارة ظهار و خاصّ باشد، داخل باطل است و از قبیل نقل بالمعنی است از روی وهم. مراد به محکم، نقل معنی حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله است که صریح الدلالة و غیر منسوخ است، خواه آن حدیث در تفسیر آیتی باشد و خواه نه. پس آن نقل، مطابق منقول است و داخل حق است. و مراد به متشابه، نقل معنی حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله است که غیر صریح الدلالة است؛ و آن نقل، مطابق منقول نیست، پس داخل باطل است. مراد به حفظ، نگاه داشتن لفظ رسول الله صلی الله علیه و آله در خاطر است. و مراد به وهم، فراموش کردن لفظ یا نشنیدن بعض لفظ است؛ و چون سه قسم اخیر باطل، داخل غلط است، بعضی در معنی و بعضی در لفظ، آنها را یک قسم می توان کرد، چنانچه «لیس لهم خامس» در فقرة آینده، مبنی بر آن است. الکذابة (به فتح کاف و تشدید ذال بانقطه، جمع کذاب، به فتح کاف و تشدید ذال): دروغ گویان دانسته. یعنی: سلیم گفت که: پس امیر المومنین علیه السلام رو آورد بر من. پس گفت که: به تحقیق، پرسیدی این مشکل را. پس بفهم جوابی را که می گویم. به درستی که در دست های مردمان است به کار آمدنی و به کار نیامدنی؛ و آن، پنج باعث دارد: اول، این که بعض حدیث، راست است و بعضی دروغ دانسته؛ و به این سبب، این بعض، به کار نیامدنی است. دوم، این که بعض حدیث، برطرف کننده حکم حدیث

دیگر است و بعضی بر طرف کرده شده به حدیث دیگر؛ و به این سبب، این بعض، به کار نیامدنی است. سوم، این که بعضی حدیثی است که مطلق است و بعضی حدیثی است که مقید است بی دلیلی بر تقیید؛ و به این سبب، این بعض، به کار نیامدنی است. چهارم، این که بعضی مطابق محکم است و بعضی تفسیر متشابه است از روی وهم؛ و به این سبب، این بعض، به کار نیامدنی است. پنجم، این که بعضی حدیثی است که راوی آن چنانچه رسول الله صلی الله علیه و آله گفته شنیده و به خاطر نگاه داشته و بعضی حدیثی است که راوی، خوب نشنیده یا خوب به خاطر نگاه نداشته؛ و به این سبب، این بعض، به کار نیامدنی است. چون از سؤال سلیم، تعجیبی مفهوم می شد در این که کسی دروغی دانسته بر پیغمبر بندد، حضرت گفت که: و به تحقیق، افترا کرده شد بر رسول الله صلی الله علیه و آله در زمانش تا به حدی که ایستاد بر حالی که نصیحت کننده بود، پس گفت که: ای مردمان! به تحقیق، بسیار شده اند بر من، افترا کنندگان دانسته. پس هر که افترا کند بر من دانسته، پس گو قرار گیرد در جای نشستن خود از جاهای آتش جهنم که البته به آتش جهنم می رود. عجب آن که باز افترا کرده شد بر پیغمبر بعد از آن تهدید و تحذیر. اصل: «وَإِنَّمَا أَتَاكُمُ الْحَدِيثُ مِنْ أَرْبَعَةٍ لَيْسَ لَهُمْ خَامِسٌ: رَجُلٍ مُنَافِقٍ يُظْهِرُ الْإِيمَانَ، مُتَّصِعٍ بِالْإِسْلَامِ، لَا يَتَأْتَمُّ وَلَا يَتَحَرَّجُ أَنْ يَكْذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُتَعَمِّدًا، فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَذَّابٌ، لَمْ يَقْبَلُوا مِنْهُ وَلَمْ يُصَدِّقُوهُ، وَلَكِنَّهُمْ قَالُوا: هَذَا قَدْ صَحِبَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَرَأَاهُ وَسَمِعَ مِنْهُ، وَأَخَذُوا عَنْهُ وَهُمْ لَا يَعْرِفُونَ حَالَهُ؛ وَقَدْ أَخْبَرَهُ اللَّهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَهُ، وَوَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ:»

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ»

«ثُمَّ بَقُوا بَعْدَهُ، فَتَقَرَّبُوا إِلَى أَيْمَةِ الضَّلَالَةِ وَالِدُّعَاةِ إِلَى النَّارِ بِالزُّورِ وَالْكَذِبِ وَالْبُهْتَانِ، فَوَلَّوهُمْ الْأَعْمَالَ، وَحَمَلُوهُمْ عَلَى رِقَابِ النَّاسِ، وَأَكَلُوا بِهِمُ الدُّنْيَا، وَإِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَالِدُّنْيَا إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ، فَهَذَا أَحَدُ الْأَرْبَعَةِ». . شرح: این، برای بیان قسم اول باطل است که مذکور شد در «صِدْقًا وَكِذْبًا». فرق میان ایمان و اسلام، این است که: ایمان، گرویدن به ربوبیت الله تعالی است به تمام دل و

اسلام، گرویدن به ربوبیت الله تعالی است، خواه به بعض دل و خواه به تمام دل، موافق آیت سوره حجرات:»

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا

«»

أَسْلَمْنَا»

«و می آید در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در «بَابُ أَنَّ الْإِيمَانَ يَشْرِكُ الْإِسْلَامَ وَ الْإِسْلَامَ لَا يَشْرِكُ الْإِيمَانَ» و دو باب بعد از آن، این که: دخول در اسلام، پیش از دخول در ایمان است. مُتَّصِعٌ خبر مبتدای محذوف است به تقدیر «هُوَ مُتَّصِعٌ» و جمله حال ضمیر مستتر در يُظْهِرُ است. و می تواند بود که مُتَّصِعٌ نعت دیگر رَجُلٌ باشد؛ لیک غالب در مثل این، تقدیم مفرد بر جمله است. باء در بِالْإِسْلَامِ برای آلت است. بِالزُّورِ متعلق به تَقَرَّبُوا یا متعلق به الدُّعَاةُ است. الزُّور (به ضم زاء بانقطه و سکون واو و راء بی نقطه): دروغی که به محض زبان است و قوت و شرک؛ و [الزُّور] (به فتح زاء و فتح واو): کج طبعی؛ و همه این جا مناسب است. و بنا بر اوّل، مراد، دروغی است که برای منصب فتوا یا مال دنیا یا مانند آنهاست، مثل مدح مجتهدان مخالفان، فتوای از روی اجتهاد را به این که اعلاّی مراتب و بهترین خصلت ها و باعث بهترین ثواب هاست و باعث نظام دین و دنیا است، با وجود این که دل ایشان می داند که منافی محکّمات قرآن است که در آنها نهی از اختلاف از روی ظن هست، چنانچه گفته در سوره نحل که:»

وَ تَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى»،

«بنا بر این که «وَصِفُ» به معنی «مدح» باشد و «الْكَذِبُ» مفعولٌ به «تَصِفُ» باشد و «أَنَّ» به تقدیر «بِأَنَّ» باشد و ظرف، متعلق به «تَصِفُ» باشد. و مثل مدح مجتهدان مخالفان، تأویلات کورانه و

کرانه خود را به محض زبان، برای آیات بیّنات محکّمات ناهیه از پیروی ظن، چنانچه گفته در سوره نحل بعد از سابق، به فاصله که:»

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ»

«و بیان می شود در «کِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در شرح حدیث دوازدهم «بَابُ مُجَالَسَةِ أَهْلِ الْمَعَاصِي» که باب صد و شصت و سوم است. کَذِب (به فتح کاف و کسر ذال) دو معنی دارد: اول، مقارن دروغ، مثل:»

وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ»؛

«دوم، دروغ؛ و [كَذِب] (به کسر کاف و سکون ذال) به معنی دروغ است. و دروغ، دو قسم است: اول، خبر مخالف واقع، چنانچه مشهور است؛ دوم، خبر مخالف حق، چنانچه می آید در «کِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث هفدهم «بَابُ الْكَذِبِ» که قول یوسف:»

إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ»

«و قول ابراهیم:»

بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ»

«موافق واقع نبود و کذب نبود. و همه این جا مناسب است؛ چه مراد این جا، فتوا در حلال و حرام از روی ظن است؛ و آن، چون بی خطا در بعض احکام نمی باشد، مقارن دروغ است البتّه، و چون متضمن تجویز فتوا از روی ظن است، به این اعتبار، مخالف واقع است، و چون حرام است، مخالف حق است، هر چند که موافق واقع افتد، چنانچه الله تعالی گفته در سوره نحل بعد از سابق، بی فاصله که:»

لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ»

«و این نیز بیان می شود در «کِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ». و نظیر این، آن است که الله تعالی در سوره نور، کسی را که نسبت زنا به دیگری دهد و چهار گواه نیاورد، کاذب شمرده، هر چند که موافق واقع گفته باشد. الْبُهْتَانُ (به ضمّ باء یک نقطه و سکون هاء، مصدر باب «مَنَعَ»): نسبت نقصی یا قبیحی به کسی که آنها در او نباشد، مثل روایت مخالفان در کتاب بخاری در «بَابُ مَرَضِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوَفَاتِهِ» که: إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خَرَجَ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي وَجَعِهِ الَّذِي تُوُفِّيَ مِنْهُ، فَقَالَ النَّاسُ: يَا أَبَا الْحَسَنِ! كَيْفَ أَصْبَحَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: أَصْبَحَ - الْحَمْدُ لِلَّهِ - بَارِنًا، فَأَخَذَ بِيَدِهِ عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَقَالَ لَهُ: أَنْتَ وَاللَّهِ بَعْدَ ثَلَاثِ عَشْرَةِ عَصَا، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَأَرَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سَوْفَ يَتُوُفَّى مِنْ وَجَعِهِ هَذَا، إِنِّي لَأَعْرِفُ وَجُوهَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ عِنْدَ الْمَوْتِ، أَذْهَبَ بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَلَنَسْأَلُهُ فِيمَنْ هَذَا الْأَمْرُ إِنْ كَانَ فِيْنَا عَلِمْنَا ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ فِي غَيْرِنَا عَلِمْنَا، فَأَوْصِي بِنَا، فَقَالَ عَلِيٌّ: إِنَّا وَاللَّهِ لَنَسْأَلُهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَمَنْعَنَا، لَا يُعْطِينَاهَا النَّاسُ بَعْدَهُ، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَأَسْأَلُهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. و امثال این بهتان از روی عداوت با اهل البيت عليهم السلام در روایات مخالفان، بسیار است. یعنی: و نیامده شما را نقل حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله، مگر از چهار قسم راوی. نیست ایشان را قسم پنجم: اول، مردی منافق که اظهار می کند ایمان را بر حالی که او ساختگی کننده است به وسیله اسلام. خود را از گناه نگاه نمی دارد، و هیچ مضایقه نمی کند از دروغ گفتن بر رسول الله صلی الله علیه و آله دانسته. پس اگر می دانستند مردمان که او منافق به غایت دروغگوست، قبول نمی کردند از او روایتش را و راستگو نمی شمردند او را، و لیک با خود گفتند که این مرد به تحقیق، همراه بوده رسول الله را صلی الله علیه و آله و دیده اوضاع او را و شنیده از او احکام الهی را و فرا گرفتند از آن مرد، روایتش را بر حالی که نمی دانستند حال آن مرد را. و به تحقیق، الله تعالی خبر داد رسول الله صلی الله علیه و آله را از حال منافقان، به آنچه خبر داده او را در قرآن، و صفت کرد ایشان را به آنچه صفت کرده ایشان را در قرآن، به این روش که گفته در سوره منافقین که: و چون دیدی منافقان را، خوش می آید تو را بدن ها و مجموع اعضای ایشان، و اگر گویند سخنی، گوش می اندازی برای سخن ایشان. مراد، این است



که: ظاهر و زبان ایشان بسیار خوب است. بعد از آن ماندند آن منافقان بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله پس نزدیکی جستند سوی دیگران که پیشوایان گمراهی اند و خوانندگان مردمان، سوی آتش جهنم اند به وسیله زور و کذب و بهتان. پس آن پیشوایان گمراهی، کارها به آن منافقان فرمودند و حکومت ها دادند به ایشان، و سوار کردند آن منافقان را بر گردن های مردمان و خوردند به وسیله آن منافقان، مال دنیا را؛ و اینها باعث رواج دگان آن پیشوایان و این منافقان شد. و جز این نیست که مردمان به پهلوی پادشاهان و دنیا، در آن می افتند، مگر کسی که نگاه داشته باشد او را الله تعالی از این آلودگی. پس این قسم که مذکور شد که مجموع پیشوایان گمراهی و عاملان ایشان است، یکی از آن چهار قسم راوی است. مخفی نماند که این تکرار برای این شده که کسی خیال نکند که پیشوایان گمراهی، داخل این قسم نیستند. اصل: «وَرَجُلٍ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شَيْئًا لَمْ يَحْفَظْهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ وَوَهْمٍ فِيهِ وَلَمْ يَتَعَمَّدْ كَذِبًا، فَهُوَ فِي يَدِهِ، يَقُولُ بِهِ، وَيَعْمَلُ بِهِ، وَيَرَوِيهِ، فَيَقُولُ: أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهْمٌ لَمْ يَقْبَلُوهُ، وَلَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ وَهْمٌ لَرَفَضَهُ». . شرح: و قسم دوم راوی حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله مردی است که شنیده از رسول الله صلی الله علیه و آله چیزی را که به خاطر نگرفته، چنانچه باید، و غلط کرده در آن، و دانسته نگفته دروغ را. پس آن حدیث در دست آن مرد است. فتوا به آن می دهد و عمل به آن می کند و نقل آن به دیگران می کند؛ به این روش که می گوید که: من شنیدم این حدیث را از رسول الله صلی الله علیه و آله. پس اگر می دانستند گروندگان به یگانگی الله تعالی این را که او غلط کرده، قبول حدیث او نمی کردند. و اگر می دانست خودش که غلط کرده، هر آینه ترک آن حدیث می کرد. اصل: «وَرَجُلٍ ثَالِثٍ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شَيْئًا أَمَرَ بِهِ ثُمَّ نَهَى عَنْهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَى عَنْ شَيْءٍ ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَحَفِظَ مَنْسُوخَهُ وَلَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ، فَلَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضَهُ، وَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ إِذْ سَمِعُوهُ مِنْهُ - أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضُوهُ». . شرح: و قسم سوم راوی حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله مردی است که شنید از رسول الله صلی الله علیه و آله چیزی را که امر کرد به آن چیز و بعد از شنیدن او، نهی کرد از آن چیز و او نمی داند آن نهی را، یا شنید از رسول الله صلی الله علیه و آله که نهی کرد از چیزی و بعد از شنیدن او، امر کرد به آن و او نمی داند

آن امر را. پس نگاه داشته برطرف شده حدیث را و ندانسته برطرف کننده را. پس اگر می دانست خودش که آن حدیث، برطرف شده است، هر آینه ترک می کرد آن را. و اگر می دانستند مسلمانان وقتی که شنیدند آن حدیث را از او که برطرف شده است، هر آینه ترک می کردند آن را. اصل: «وَأَخْرَجَ رَابِعٌ لَمْ يَكْذِبْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، مُبْغِضٍ لِلْكَذِبِ؛ خَوْفًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَتَعْظِيمًا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لَمْ يَنْسَهُ، بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَى وَجْهِهِ، فَجَاءَ بِهِ كَمَا سَمِعَ، لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَلَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ، وَعَلِمَ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ، فَعَمِلَ بِالنَّاسِخِ وَرَفَضَ الْمَنْسُوخَ». . شرح: و قسم دیگر راوی حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله که قسم چهارم است، دروغ نبسته بر رسول الله صلی الله علیه و آله. دشمن می دارد دروغ را از ترس الله تعالی و از بزرگ داشتن رسولش صلی الله علیه و آله. فراموش نکرده چیزی را؛ بلکه نگاه داشته آنچه را که شنیده از رسول الله صلی الله علیه و آله، چنانچه باید. پس نقل کرده آن را چنانچه شنیده. زیاد نکرده در آن چیزی و کم نکرده از آن چیزی و تمیز کرده حدیث برطرف کننده را از حدیث برطرف شده. پس عمل کرده به برطرف کننده و ترک کرده برطرف شده را. اصل: «فَإِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِثْلَ الْقُرْآنِ، نَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ، وَخَاصٌّ وَعَامٌّ، وَمُحْكَمٌ وَمُتَشَابِهٌ، قَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْكَلَامُ لَهُ وَجْهَانِ: كَلَامٌ عَامٌّ وَكَلَامٌ خَاصٌّ مِثْلَ الْقُرْآنِ، وَقَالَ اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ- فِي كِتَابِهِ:»

مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»

«فَيَشْتَبِهَ عَلَى مَنْ لَمْ يَعْرِفْ وَلَمْ يَدْرِ مَا عَنِ اللَّهِ بِهِ وَرَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ». . شرح: می آید در باب پنجاه و دوم «كِتَابُ الْحُجَّةِ» که: آیت:»

مَا آتَاكُمْ

«دالّ بر تفویض الله تعالی است اظهار بعضی کار دین را سوی رسول و اوصیای او علیهم السلام. مراد به ما آتاکم چیزی است که گفته به ایشان و منسوخ نشده، خواه در امر و خواه در نهی و خواه در غیر آنها. و مراد به ما نَهَاكُمْ چیزی است که نگفته به ایشان، و تعبیر از آن به ما نَهَاكُمْ عَنْهُ برای اشارت به

نهی از کثرت سؤال است، چنانچه گذشت در حدیث پنجم باب سابق. و مخالفان نیز اقرار به این دارند، چنانچه در کتاب مسلم نقل شده از رسول الله صلی الله علیه و آله که گفت که: مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَثْرَةَ مَسْأَلِهِمْ وَاخْتِلَافَهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ . آنچه نهی کردم شما را از آن، پس دوری کنید از آن، و آنچه امر کردم شما را به آن، پس به جا آرید از آن، آنچه توانید. و بسیار پرسید؛ چه جهنمی نکرده اُمّتانی را که پیش از شما بوده اند، مگر بسیاری پرسیدن ایشان و افترای ایشان بر پیغمبران خود. فاء در فَيْشْتَبُهُ برای تفریع است بر این که معنی قرآن و حدیث، دو احتمال داشت و احتمال قصد جمیع و قصد بعض در آنها بود و پیغمبر منع کرده بود اصحاب خود را از بعض پرسیدن ها. یعنی: چه به درستی که کار پیغمبر صلی الله علیه و آله که حدیثش باشد، مانند آیات قرآن، بعضی برطرف کننده بود و بعضی برطرف شده، و بعضی خاص بود و بعضی عام، و بعضی صریح در معنی بود و بعضی محلّ اشتباه. بیان این، آن که: به تحقیق بود شأن این که واقع می شد از رسول الله صلی الله علیه و آله سخنی که در معنی آن دو راه و دو احتمال بوده، و واقع می شد از او سخنی که عام بود و سخنی که خاص بود، مانند قرآن؛ و این بر حالی بود که الله تعالی گفته بود در کتاب خود در سوره حشر که: آنچه داد شما را رسول، پس فرا گیرید آن را و آنچه منع کرد شما را از آن، پس خود را از آن نگاه دارید. پس پنهان می ماند بر کسی که نمی شناخت و نمی دانست آنچه را که مراد الله تعالی بود از قرآن و آنچه را که مراد پیغمبر او بود صلی الله علیه و آله از حدیث. اصل: «وَلَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانُ يَسْأَلُهُ عَنِ الشَّيْءِ فِيهِمْ، وَكَانَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْأَلُهُ وَلَا يَسْتَفْهِمُهُ، حَتَّىٰ أَنْ كَانُوا لِيُجِبُونَ أَنْ يَجِيءَ الْأَعْرَابِيُّ وَالطَّارِئُ فَيَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَتَّىٰ يَسْمَعُوا. وَقَدْ كُنْتُ أَدْخُلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كُلَّ يَوْمٍ دَخَلَةً وَكُلَّ لَيْلَةٍ دَخَلَةً، فَيُخَلِّينِي فِيهَا، أَدُورُ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ». . شرح: چون جای تعجب است این که پیغمبری که فرستاده شده باشد به جمیع خلائق برای بیان احکام الهی، منع کند خلائق را از پرسیدن بعض مسائل از خودش، خواست که بیانی کند که تعجب برطرف شود و معلوم شود که چنانچه الله تعالی جمیع آیات قرآن را محکّمات نساخت- بلکه بعضی را متشابهات ساخت تا حاجت به پیغمبر در زمانش و حاجت به جانشین پیغمبر، بعد از آن زمان تا روز قیامت ظاهر

شود- پیغمبر صلی الله علیه و آله نیز جمیع احادیث خود را محکم نساخت و تربیت کرد جانشین خود را و ظاهر ساخت مرتبه علم او را در میان خلائق و منع کرد خلائق را از پرسیدن پیغمبر، تا خلائق، آن مسائل را از جانشین پرسند و در این، دو فایده است: اول این که خلائق، جانشین را شناسند و جانشینی او ظاهر شود بر همه کس و بر مخالفان او حجت تمام شود. دوم، این که مبدا بسیار دانا به مسائل دین شوند. پس اگر دعوی جانشینی کنند، مردمان به دانش ایشان بازی خورند و گمراه شوند؛ و اگر نکنند، مردمان بعد از ایشان احتمال جانشینی در ایشان قرار دهند و شک در جانشین به حق کنند. الدُّخْلَةُ (به کسر دال بی نقطه و سکون خاء بانقطه): نوعی از داخل شدن که برای طلب علم باشد مثلاً، و [الدُّخْلَةُ] (به فتح دال): یک داخل شدن؛ و هر دو این جا، مناسب است. الإِخْلَاءُ: کسی را داخل خلوت خانه کردن. وَ التَّخْلِيَةُ: منع نکردن کسی از آنچه خواهد؛ و هر دو این جا، مناسب است. پس می تواند بود که فیخْلینی به سکون خاء و تخفیف لام مکسوره باشد) و می تواند بود که به فتح خاء و تشدید لام باشد. و بر هر تقدیر، مراد، قدر مشترک میان دو صورت است: اول، این که به دیگران می گفت که: جافراخ کنید و دورتر نشینید تا مرا در پهلوی خود نشاند و اسرار گوید. دوم، این که به دیگران می گفت که: برخیزید و بیرون روید؛ و این اشارت است به تفسیر آیت سوره مجادله: «

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ»،

«بنا بر این که «الَّذِينَ آمَنُوا» در دوم، عبارت از ائمه علیهم السلام باشد، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در امثال حدیث هفتم باب هشتم که «بَابُ فَرَضِ طَاعَةِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» است و در حدیث دهم «[بَابُ] مَوْلِدِ أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ» که باب صد و بیست و دوم است؛ زیرا که جمیع مخاطبان در ایمان به معنی اعم داخل اند به قرینه»

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

«و مراد به»

الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ

«پیروان ائمه عليهم السلام باشد که علم به ایمان به معنی اخص برای آن ائمه دارند و استفاده علم از ایشان می کنند، مثل سلمان و ابوذر و مقداد. یعنی: و نیستند همگی اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله صاحب این صفت که در زمان پیغمبر می پرسیده باشند پیغمبر را از مسائل. پس می فهمیده باشند جواب را بار اول. مراد، این است که: چون پیغمبر را خوش نمی آمد از بعضی پرسیدن ها، بعضی اصحاب نمی پرسیدند چیزی را که می خواستند و بعضی می پرسیدند و بعضی جواب را بار اول نمی فهمیدند. و بود از جمله اصحاب کسی که می پرسید و جواب را نمی فهمید و با وجود آن، طلب فهمانیدن جواب نمی کرد از پیغمبر به بیانی دیگر که واضح تر باشد و در جهل خود می ماند که مبادا پیغمبر را آن پرسیدن، خوش نیاید تا به حدی که به درستی که حال، این بود که اصحاب پیغمبر هر آینه دوست می داشتند این را که آید بادیه نشین و کسی که تازه آمده باشد از شهری دیگر، پس پرسد رسول الله صلی الله علیه و آله را از مسائل تا ایشان شنوند جواب را. و به تحقیق بودم که داخل می شدم بر اسرار رسول الله صلی الله علیه و آله هر روز، یک بار و هر شب، یک بار برای طلب علم به مسائل. پس داخل خلوت خانه می کرد مرا در آن داخل شدن و حال آن که می گردیدم با او هر جا که گردیده بود، به این معنی که یاد می گرفتم از او هر چه را که دانسته بود در هر مسئله که می خواستم؛ یا مراد، این است که: منع نمی کرد مرا از این که گردم با او هر جا که گردیده بود. مخفی نماند که این، منافات ندارد با منع اصحاب از پرسیدن مسائل غیر ضروری و از بسیار پرسیدن یک ضروری؛ چه امام را دانستن جمیع مسائل، ضروری است و پرسیدن آنها برای او بسیار نیست و آن منع برای رعایت طرف اوست و به این، اشارت کرد که گفت: اصل: «وَقَدْ عَلِمَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمْ يَصْنَعْ ذَلِكَ بِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ غَيْرِي، فَرُبَّمَا كَانَ فِي بَيْتِي يَأْتِينِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَكْثَرَ ذَلِكَ فِي بَيْتِي، وَكُنْتُ إِذَا دَخَلْتُ عَلَيْهِ بَعْضَ مَنَازِلِهِ، أَخْلَانِي وَأَقَامَ عَنِّي نِسَاءً، فَلَا يَبْقَى عِنْدَهُ غَيْرِي، وَإِذَا أَتَانِي لِلْخُلُوةِ مَعِي فِي مَنْزِلِي، لَمْ تَقُمْ فَاطِمَةُ وَلَا أَحَدٌ مِنْ بَنِي، وَكُنْتُ

إِذَا سَأَلْتَهُ أَجَابَنِي، وَإِذَا سَكَتُ عَنْهُ وَفَنَيْتُ مَسَائِلِي ابْتَدَأَنِي». . شرح: به تحقیق دانسته اند اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله این را که نکرد پیغمبر این سلوک را با کسی از مردمان، غیر من. پس چون این سلوک، اگر همیشه در خانه پیغمبر می شد، باعث زیادتِ حسد منافقانِ اندرون و بیرون می شد، بسیار بود که این سلوک پیغمبر با من در خانه من بود، به این روش که می آمد نزد من در خانه من، رسول الله صلی الله علیه و آله بیشترِ وقتِ خلوت کردن. و بودم که چون داخل می شدم بر اسرار پیغمبر در خانه های پیغمبر، داخل خلوت خانه می کرد مرا و برمی خیزانید از مجلس من، زنانش را. پس نمی ماند نزد او کسی غیر من، و چون پیغمبر می آمد نزد من برای خلوت کردن، بر نمی خواست فاطمه علیها السلام و نه یکی از پسرانم؛ و بودم که چون می پرسیدم او را از چیزی، جواب می گفت مرا و چون خاموش می شدم از سؤال و تمام می شد مسائل من، خود سرِ سخن و می کرد از بسیاریِ جدِّ او در تربیت من. اصل: «فَمَا نَزَلَتْ عَلَيَّ رِسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ آيَةً مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَقْرَأْنِيهَا، وَأَمْلَاهَا عَلَيَّ، فَكَتَبْتُهَا بِحَظِّي». . شرح: الإقراء: درس گفتن. الإملاء: خواندن چیزی بر کسی تا نویسد؛ و مراد این جا، گفتن معنی آیات قرآن است تا نوشته شود. و بیان این می شود در شرح فقره آینده. یعنی: پس بنا بر این، سلوک پیغمبر با من و جدِّ او در تربیت من، فرود نیامد بر رسول الله صلی الله علیه و آله هیچ آیتی از قرآن، مگر آن که درس گفت پیغمبر مرا آن آیت. و خواند در اثنای درس گفتن، هر چه را که نسبت به آن آیت داشت بر من تا نویسم. پس نوشتم آنها را به خطِّ خود. گذشت در حدیث چهاردهم باب بیستم که کتاب جامعه از آن جمله است. اصل: «وَعَلَّمَنِي تَأْوِيلَهَا وَتَفْسِيرَهَا، وَنَاسِخَهَا وَمَنْسُوخَهَا، وَمُحْكَمَهَا وَمُتَشَابِهَهَا، وَخَاصَّهَا وَعَامَّهَا، وَدَعَا اللَّهُ أَنْ يُعْطِيَنِي فَهْمَهَا وَحِفْظَهَا، فَمَا نَسِيتُ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَلَا عِلْمًا أَمْلَاهُ عَلَيَّ وَكَتَبْتُهُ مِنْذُ دَعَا اللَّهُ لِي بِمَا دَعَا، وَمَا تَرَكَ شَيْئًا عَلَّمَهُ اللَّهُ مِنْ حَلَالٍ وَلَا حَرَامٍ، وَلَا أَمْرٍ وَلَا نَهْيٍ، كَانَ أَوْ يَكُونُ، وَلَا كِتَابٍ مُنْزَلٍ عَلَيَّ أَحَدٍ قَبْلَهُ مِنْ طَاعَةٍ أَوْ مَعْصِيَةٍ إِلَّا عَلَّمَنِيهِ وَحَفِظْتُهُ، فَلَمْ أَنْسَ حَرْفًا وَاحِدًا». . شرح: وَعَلَّمَنِي عطف است بر جمله «مَا نَزَلَتْ»؛ زیرا که ضمیر بارز در «أَقْرَأْنِيهَا» به آیت، راجع است، نه به آیت ها که مفهوم است از کلام؛ چه استثنا درست نمی شود، و ضمیر «أَمْلَاهَا» و ضمیر «كَتَبْتُهَا» نیز به آیت، راجع است، لیک به حذف مضاف. پس تقدیر کلام، این است که: «أَمْلَأَ مَعْنَاهَا عَلَيَّ فَكَتَبْتُ مَعْنَاهَا» و ضمیر

تأویلها و باقی ضمیرها به آیت‌ها راجع است، نه به آیت؛ چه در هر آیتی، ناسخ و منسوخ فرض کردن مثلاً، بسیار دور است. اضافه در نَاسِخَهَا و نظایرش و ترک اضافه در «نَاسِخًا» و «مَنْسُوخًا» و نظایرش که در فقره «قَالَ فَأَقْبَلَ» بود، اشارت است به این که آنچه این جاست، در قرآن واقع است و از اقسام حق است، به خلاف آنچه گذشت. فَهَمَّهَا عبارت است از تصوّر آنچه گفت در معنی آنها و تصوّر این که چگونه آن معنی‌ها بر لفظها منطبق است. حلال، عبارت است از آنچه برای امام، جایز است. و حرام، عبارت است از آنچه برای او جایز نیست. و امر، عبارت است از فرمودن او دیگران را به کاری. و نهی، عبارت است از منع او دیگران را از کاری. پس مراد، تعلیم کیفیت سلوک امام مستقلّ در میان خلائق است، خواه آنچه واقع شد، مثل ظهور خلافت امیر المؤمنین علیه السّلام و خواه آنچه واقع خواهد شد، مثل ظهور خلافت صاحب الزمان علیه السّلام. پس ضمیر کَانَ و ضمیر یَكُونُ راجع به هر یک از حلال و حرام و امر و نهی است. شاید که مراد به «کِتَاب» در وَ لَا كِتَابَ چیزی باشد که به قضای مُبرم الهی بر سرِ مردمان آمده از راحت‌ها و تعب‌ها. و مِنْ در مِنْ طَاعَةَ برای سببیت باشد. الطَّاعَةَ وَ الْمَعْصِيَةَ: فرمان برداری و نافرمان برداری؛ و مراد این جا، طاعت و معصیت اُمم سابقه است، رُسل سابقه را. الحَرْف: کناره؛ و مراد این جا، چیز سهل است؛ چه کناره چیزی سهل تر می باشد از میانش. یعنی: و آموخت مرا معنی دور آیت‌ها و معنی نزدیک آیت‌ها. و آموخت مرا برطرف کننده از جمله آیت‌ها و برطرف شده از جمله آیت‌ها. و آموخت مرا آنچه متعلّق بود به صریح آیت‌ها و غیر صریح آیت‌ها. و آموخت مرا آنچه متعلّق بود به مقید آیت‌ها و مطلق آیت‌ها. و طلبید از الله تعالی که دهد مرا فهمیدن و به خاطر داشتن آنها. پس فراموش نکردم هیچ آیتی را از کتاب خدا و هیچ علمی را به چیزی که نسبت به آیت‌ها داشت که پیغمبر خوانده بود بر من تا نویسم و من نوشته بودم از آن وقت که دعا کرد برای من به آنچه دعا کرد و مذکور شد الحال. و وانگذاشت پیغمبر، چیزی را که آموخته بود او را الله تعالی، نه از حلالی و نه از حرامی و نه از امر دیگران به واجب و نه از منع دیگران از حرام، که شده باشد یا شود و نه قضای مبرمی که فرو فرستاده شده باشد بر کسی پیش از پیغمبر - عَلَيْهِ وَ آلِهِ السَّلَامُ - به سبب فرمان برداری و نافرمان برداری، مگر آن که آموخت پیغمبر مرا آن چیز. پس فراموش نکردم یک حرف را. اصل: «ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى

صَدْرِي، وَدَعَا اللَّهَ لِي أَنْ يَمْلَأَ قَلْبِي عِلْمًا وَفَهْمًا وَحُكْمًا وَنُورًا. فَقُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، مُنْذُ دَعَوْتَ اللَّهَ لِي بِمَا دَعَوْتَ لَمْ أَنْسَ شَيْئًا، وَلَمْ يَفْتِنِي شَيْءٌ لَمْ أَكْتُبْهُ، أَفَتَتَخَوَّفُ عَلَيَّ النَّسِيَانَ فِيمَا بَعْدُ؟ فَقَالَ: لَا، لَسْتُ أَتَخَوَّفُ عَلَيْكَ النَّسِيَانَ وَالْجَهْلَ». . شرح: الْحُكْمُ (به ضمّ حاء بی نقطه و سکون کاف): حکمت؛ و آن، ترک پیروی خواهش نفس است. لَمْ يَفْتِنِي (به ضمّ فاء و سکون تاء دو نقطه در بالا)، عطف بر لَمْ أَنْسَ یا عطف بر جمله مُنْذُ دَعَوْتَ است؛ و بنا بر اوّل، لَمْ أَكْتُبْهُ صفت شَيْءٌ است و مراد این است که: نانوشته از من فوت نشد، چه جای نوشته. و بنا بر دوم، لَمْ أَكْتُبْهُ حالِ مفعولِ منفی در لَمْ يَفْتِنِي است، به معنی «تَارِكًا لِكِتَابَةِ»، نظیر آنچه گفته اند در آیت سوره مدثر: «

وَلَا تَمُنُّنْ تَسْتَكْثِرُ»

«که به تقدیر «مُستکثر» است؛ و مراد، این است که: همه چیز را نوشتم. التَّخَوُّفُ: ترس پنهان که در دل کسی است و اظهار نمی کند. الْجَهْلُ: نادانی و ناخرمندی؛ و هر دو این جا، مناسب است. یعنی: بعد از اینها همه، گذاشت دست خود را بر سینه من و طلبید از الله تعالی برای من، این که پُر کند دل مرا از دانش و فهمیدگی و حکمت و روشنی. پس گفتم که: ای نبیّ الله- پدرم و مادرم فدای تو باد!- از آن وقت که طلبیدی از الله تعالی برای من، اوّل بار به آنچه طلبیدی، فراموش نکردم چیزی را و از من فوت نشد چیزی که نوشتم آن را. آیا پس بنا بر این که دعای دیگر می کنی، می ترسی بر من که فراموش کنم چیزی را بعد از این؟ پس گفت که: نه. نیستم که ترسم بر تو فراموشی را و نادانی را یا ناخرمندی را. از این جا ظاهر می شود که تأکیدِ دعای مستجاب می توان کرد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۶۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:



هدية: (وتزعمون أن ذلك كله باطل) يعنى وتدعون، أو تقولون: إن ما فى أيدي الناس من الأشياء الكثيرة التى أنتم تخالفونهم فيها، والحق هنا الذى عند الإمام الحق مسموعاً مشافهةً من النبى صلى الله عليه و آله كحديث أمير المؤمنين والسبطين عليهم السلام، والصدق الذى عند شيعته كذلك، كحديث سلمان وأبى ذرّ والمقداد رضى الله عنهم. ول «المحكم» إطلاقاً: الخطاب الدال على معنى لا يحتمل غيره، والذى لم ينسخ. والمراد هنا الأول. و «الحفظ» المحفوظ على وجهه معنى، و «الوهم» بخلافه، فغير المحفوظ لفظاً فقط من الأول. و «الكذابة» بالتشديد: جمع الكذاب، كالسيارة للقافلة، أى السائرين، والنظارة للناظرين. واحتمال بعض المعاصرين كسر الكاف والتخفيف ككتابة على المصدر، حيث قال: ويحتمل كسر الكاف وتخفيف المعجمة على المصدر، ومنه قولهم: المرء قد ينفعه كذابه، وبمعنى المكذوب كالكتاب بمعنى المكتوب، والتاء للتأنيث. ليس بشيء، والمصدر: «كذاب» بدون التاء. وكذاب بالتشديد بمعنى الكذب. وقد روى العتائقى فى شرحه لنهج البلاغة فى بيان السبب لقيامه صلى الله عليه و آله لهذه الخطبة: أن رجلاً سرق رداء النبى صلى الله عليه و آله و خرج إلى قوم فقال: هذا رداء محمد صلى الله عليه و آله أعطانيه لتمكّونى من تلك المرأة، فاستنكروا ذلك فبعثوا من سأله عنه، فقام فشرب ماء فلدغته الحية فمات، فلما سمع النبى صلى الله عليه و آله ذلك قال لعلى عليه السلام: «انطلق فإن وجدته وقد كفيت فأحرقه بالنار» فجاء وأمر بإحراقه. (فليتبوأ مقعده من النار) أى فليستقرّ فى مقرّه من النار. بوأته منزلاً وفيه: أنزلته فيه فتبوأ. (وإنما أتاكم الحديث من أربعة) يعنى الحديث المنسوب إلى النبى صلى الله عليه و آله بأنه سمع منه مشافهة. و «التصنع»: التكلف، والمتصنع: المرائى. (لا يتأثم ولا يتحرّج) أى لا يندم من الإثم ولا يضيق صدره من ذلك، القاموس: الإثم: الذنب. وتأثم: تاب منه. وتحرّج، أى تسام وضاق صدره. وقيل: أى لا يعتقد الإثم إثماً. (قد صحب) كعلم والآية فى سورة المنافقين. (ثم بقوا) من باب رضى، ومن باب رضى، فى بعض النسخ (فتقرّبوا إلى أئمة الضلالة) بالتاء. (وإنما الناس مع الملوک والدنيا) أى الدنيا الحرام وأربابها (إلا من عصم الله). روى العتائقى عن المدائنى فى شرحه على نهج البلاغة أنه قال فى كتاب الأحداث: إن معاوية لعنه الله كتب إلى عماله أن أدعوا الناس إلى الرواية فى فضائل الصحابة ولا تركّوا خبراً يرويه أحدٌ فى أبى تراب وآله، وأتوني

بمناقص له في الصحابة، فَرُوِيَتْ أخبار كثيرة مفتعلة لا حقيقة لها حتى أشادوا بذكر ذلك على المنابر . وروى ابن أبي الحديد في شرحه على نهج البلاغة، أن معاوية لعنه الله أعطى صحابياً مالا كثيراً ليضع حديثاً في ذم علي عليه السلام ويحدث به على المنبر ففعل . وروى عن ابن عرفة المعروف بنفطويه أن أكثر الأحاديث الموضوعية في فضائل الصحابة افتعلت في أيام بني أمية؛ تقرباً إليهم بما يظنون أنهم يرغبون بها أنف بنى هاشم . (ووهم فيه) كوعد . (أنه وهم) بمنزلة الدليل لذلك الإكثار الميسر بقلّة المانع من الخلوة، وبيان لوجه آخر، بل لوجه آخر لمنزلته عليه السلام منه صلى الله عليه وآله . و«الحكم» بالضّم: الحكمة، أو الإمامة. وتبّه عليه السلام بإظهار نَبَذٍ من منزلته تلك المنزلة، واختصاصه ذلك الاختصاص على وجوب أن لا يراجع الناس في أمور دينهم إلا إليه، ومن هو مثله في العصمة وسائر خصائص الإمامة من أولاده صلوات الله وسلامه عليه وآله. وآية

«مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ»

في سورة الحشر. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «باب اختلاف الحديث» يعني بيان سبب المنافاة بين أحاديث المعصومين عليهم السلام ومعدنها واحد. والعطف في «وصدقاً» إلى آخره من عطف المفصل على المجمل. والمقصود تقسيم الباطل إلى خمسة أقسام؛ فالحق ليس داخلاً في قسم منها. والمراد ب«العام» فيها: المطلق، كتحرير الرقبة في كفارة الظهار في سورة المجادلة . وب«الخاص»: المقيّد، كتحرير الرقبة المؤمنة في كفارة قتل الخطأ في سورة النساء . وهذا إشارة إلى بطلان مذهب جماعة من الأصوليين لحملهم في أمثال ذلك -سواء كان في القرآن أو في الحديث- حمل المطلق على المقيّد باعتبار اللّغة والعرف، أو باعتبار القياس كما ذكر. ويبيّن الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله في كتاب العدة في فصل ذكر الكلام في المطلق والمقيّد من أن المطلق نوع من العامّ والمقيّد نوع من الخاصّ، وبعض كلامه هذا: وقد يكون التخصّص بأن يعلم أن اللفظ يتناول جنساً من غير اعتبار صفة ويخصّ بعد ذلك بذكر صفة من صفاته نحو قول القائل: «تصدّق بالورق إذا كان صحاحاً» فيستثنى منه ما ليس بصحاح. وإن كان اللفظ الأول لم يتناول ذلك على التفصيل وقد علم أن الرقبة إذا ذكر منكراً لم يختصّ عيناً دون عين فصحّ تخصيص الكافرة منها، وتخصيص

ذلك قد يكون بأن يقترن إلى الرقبة صفة يقتضى إخراج الكافرة، وقد يكون باستثناء الكافرة فلا فصل بين قوله عز وجل:

«فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ»

\*

وبين قوله: إلا أن تكون كافرة، وهذا بين. انتهى كلام الشيخ. فعلى هذا كل حديث منقول من رسول الله صلى الله عليه وآله في نظير كفارة الظهار يكون عاماً فهو داخل في الحق، وإن كان خاصاً فهو داخل في الباطل، ومن قبيل النقل بالمعنى وهما، والمراد ب«المحكم»: نقل معنى الحديث النبوي الصريح الدلالة وغير المنسوخ، سواء كان ذلك الحديث تفسيراً لآية أو لا، فذلك النقل مطابق للمنقول وداخل في الحق. والمراد ب«المتشابه»: نقل معنى الحديث النبوي غير صريح الدلالة وغير مطابق للمنقول، فداخل في الباطل. والمراد ب«الحفظ»: حفظ لفظ الحديث النبوي في الخاطر. وب«الوهم»: نسيان ذلك اللفظ، أو عدم سماع بعضه. ولدخول الثلاثة الأخيرة من أقسام الباطل في الغلط بعضها لفظاً وبعضها معنى، يجوز عدّها قسماً واحداً، كما أنّ بناء ليس لهم في الفقرة الآتية عليه. و«الكذّابة» بالفتح والتشديد: جمع «الكذّاب» على صيغة المبالغة. «رجل منافق» إلى قوله: «هذا أحد الأربعة» بيان للقسم الأول من الباطل المذكور في «صدقاً وكذباً». «متصنّع» خبر مبتدأ محذوف؛ أي هو متصنّع. والجملة حال من المستتر في «يظهر» أو نعت آخر ل«الرجل». ويمكن أن يكون «متصنّع» نعت آخر ل«الرجل» إلا أنّ الأكثر في مثله تقديم المفرد على الجملة. و«الباء» في «بالإسلام» لالة. و«الزور» متعلّق ب«تقربوا» أو ب«الدعاة». و«الزور»: الكذب الذي يكون بمجرد اللسان، والقوة، والشرك. وبفتحتين: إعوجاج السليقة. والكلّ هنا مناسب. و«الإقراء»: التدريس. و«الإملاء»: القراءة ليكتب المقروء. انتهى ما نقلنا من شرح برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى، وغاية ما في تفسيره المحكم والمتشابه - بما عرفت ممّا حكيناه - الاحتياج في زمن الغيبة لمكان التشابه والاختلاف في غير ما هو الحقّ - على بيانه - إلى المعالجات المعهودة المضبوطة بتواتر الكتب المضبوطة عن أصحابنا الأخباريين - رضوان الله عليهم - عن الحجج

المعصومين عليهم السلام كالمعالجة عند الاشتباه فى الرقبة-مثلاً-بالإطلاق فى موضع والتقييد فى آخر بالعمل بما هو خلاف ما عليه العامة، والرشد فيه، لا إلى حمل المطلق على المقيّد مع التغير بين المقامين ليلزم العمل بالظنّ الحاصل من القياس وغيره من الأصول الغير الداخلة فى المعالجات المعهودة المضبوطة عنهم عليهم السلام. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «فأقبل على» أى فتوجّه إلى. «إنّ فى أيدى الناس» شروع فى الجواب. «حقّاً وباطلاً» أى من حيث الاعتقاد والرأى. «وصدقاً وكذباً» أى من حيث الرواية والنقل. «وحفظاً ووهماً» أى محفوظاً عند الراوى، متيقّناً له أنّه سمعه على ما ينقله، وموهوماً له غير متيقّن الانحفاظ، فينقله على ما يتوهّمه أنّه سمعه، سواء وافق الحقّ رجماً بالغيب، أو لا. و«الكذّابة»-كالكتابة-مصدر، أى كثير الكذب على. ويحتمل أن يكون على صيغة المبالغة. «فمن كذب على متعمداً» أى لا عن وهم. «وإنّما أتاكم الحديث من أربعة» وجه الضبط: أنّ الراوى الذى يؤخذ عنه الحديث ويعتمد على روايته إمّا كاذب، أو صادق، والكاذب الذى يعتمد عليه إمّا ظاهر الصلاح، متصنّع بالإسلام، غير متحرّج من الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله-وقد أخبر سبحانه بوجودهم فى عصره صلى الله عليه وآله ووصفهم بما وصفهم، ثم بقوا بعده-وإنّما متحرّج عن الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وعمداً، ولكن يتوهّم ويغلط؛ حيث لم يحفظ الحديث على وجهه، فيكذب عليه من حيث لا يدرى. والصادق إمّا غير عالم بالناسخ والمنسوخ فيحدّث بالمنسوخ ويقول به، أو عالم بالناسخ والمنسوخ حافظ للحديث على وجهه فلا يحدّث إلا بالناسخ، أو بالمنسوخ على أنّه منسوخ متروك القول والعمل به بعد أن حفظه على وجهه الذى حدّث به رسول الله صلى الله عليه وآله وأراد به العموم والخصوص، والوجه المراد من الكلام الذى له وجهان. «فإنّ أمر النبىّ صلى الله عليه وآله» بيان لوجود القسم الثانى والثالث بتحقيق الناسخ والمنسوخ فى الأحاديث النبويّة، فيقع نقل المنسوخ والقول به لغير العالم بالناسخ، وتحقّق العامّ والخاصّ، والكلام له وجهان فيها فيقع الاشتباه، وينقل العام على عمومه، ويقال به ويتوهّم، فيُحمل ما له الوجهان على غير المراد فيحدّث عنه صلى الله عليه وآله بما فهمه. ولمّا انتهى كلامه صلى الله عليه وآله إلى أنّ الأحاديث كالقرآن فى الاشتمال على الناسخ والمنسوخ والعامّ والخاصّ والكلام

ذى الوجهين، عمم البيان بعده بما يشملهما، فبين أن ما جاز وقوعه فى الحديث جاز وقوعه فى القرآن، وأبان أن المرجع فى بيان الكتاب والمبين له رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله:

«مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا». ثم بين أن رسول الله صلى الله عليه وآله أودع بيان ما يحتاج إلى البيان من الكتاب عند أهل بيته عليهم السلام بقوله: «فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله من آية من القرآن» إلى آخره، فكل ما يحتاج إليه الناس محفوظ عندهم عليهم السلام فلا يسع الناس ترك الأخذ عنهم والاستبداد بأرائهم فى الأخذ عن الكتاب، بل عليهم أن يراجعوا أهل البيت عليهم السلام فيما فيه احتمال تخصيص، أو إرادة وجه دون وجه، أو وقوع نسخ، فبعد المراجعة إليهم إذا علم عدم تخصيص يفسر العام على عمومه. وإذا علم عدم إرادة وجه آخر، يحمل على هذا الوجه. وإذا علم عدم وقوع نسخ عمل به وعد محكماً. وأما صنيع الجماهير من ترك المراجعة إليهم والاستبداد بأرائهم والاعتماد على ظنونهم وقياساتهم، ففيه من الاستهانة بأمر الدين ما لا ينبغي للمتدين، وخصوصاً بعد الأطلاع على قوله صلى الله عليه وآله: «يا أيها الناس، إنى تركت فيكم من إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله، وعترتى أهل بيتى». على المصدر، أى غلط، واحتمال «أنه وهم» كوعد يحتاج إلى الإضمار أو الحذف والإيصال فى (لم يقبلوه). و«الرجل الرابع»: إمام، أو ثقة من الرعية. ولا بدّ لثبوت القطع بالصحة من الرجوع إلى قول الحجة المعصوم فى المواضع كلّها؛ لعدم كفاية الظنّ الحاصل بالثقة إلا بالاستناد إلى أصل من المعصوم مشافهت أو مضبوط عنه على ما أمر وعين، وعدم علم غيره- وإن كان ثقة- بجميع النسخ والمنسوخ، وضبطه الأخبار على وجهها كما ينبغى، فالعالم بالنسخ والمنسوخ- مثلاً- من الرعية، سواء كان فى زمان ظهور الإمام أو غيبته، لا يكون علمه بذلك إلا بمقدار ممتاز عن أقدار علوم غيره بمزيد الأوصاف المعتمدة المعهودة فى الفقيه العدل الإمامى المرخص له فى العمل عند التشابه وعدم إمكان الوصول إلى الإمام ولزوم الحرج المنفى لو توقّف بالمعالجات المضبوطة المعهودة عن الأئمة عليهم السلام كما ذكر فى الخطبة، وسيذكر فى الباب الآخر إن شاء الله تعالى. «استفهمنى» الشىء فأفهمته وفهمته تفهيماً، فمعنى (ولا استفهمه) فلا يفهم الجواب فلا استفهمه ثانياً؛ للأدب، أو الإجلال والمهابة فى بعض الأحيان. (حتى إن كانوا ليحبّون) على التخفيف عن التثقيب بحذف ضمير الشأن. و (الطارئ)

الذى يأتى من مكان بعيد، والمرء الغريب. و«الدخلة» بالفتح للمرّة، وبالكسر للنوع، كما لأخذ العلم. (فيخلىنى فيها) من الإخلاء. أخلاه: أدخله الخلوة، أو من التخلية. يُقال: خلّيت سبيله؛ أى فيخلى سبيل مساءلتى ومكالمتى فى الخلوة. (أكثر ذلك) أى أكثر صلى الله عليه وآله ذلك الإحسان إلىّ فى بيتى. (وكنت إذا دخلت عليه بعض منازل) بمنزلة الدليل لذلك الإكثار الميسّر بقلة المانع من الخلوة، وبيان لوجه آخر، بل لوجه آخر لمنزلته عليه السلام منه صلى الله عليه وآله. و«الحكم» بالضمّ: الحكمة، أو الإمامة. ونبّه عليه السلام بإظهار نَبْدٍ من منزلته تلك المنزلة، واختصاصه ذلك الاختصاص على وجوب أن لا يراجع الناس فى أمور دينهم إلاّ إليه، ومن هو مثله فى العصمة وسائر خصائص الإمامة من أولاده صلوات الله وسلامه عليه وآله. وآية

«مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ»

فى سورة الحشر. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «باب اختلاف الحديث» يعنى بيان سبب المنافاة بين أحاديث المعصومين عليهم السلام ومعدنها واحد. والعطف فى «وصدقاً» إلى آخره من عطف المفصّل على المجمل. والمقصود تقسيم الباطل إلى خمسة أقسام؛ فالحقّ ليس داخلاً فى قسم منها. والمراد ب«العام» فيها: المطلق، كتحرير الرقبة فى كفارة الظهار فى سورة المجادلة. وب«الخاصّ»: المقيّد، كتحرير الرقبة المؤمنة فى كفارة قتل الخطأ فى سورة النساء. وهذا إشارة إلى بطلان مذهب جماعة من الأصوليين لحملهم فى أمثال ذلك -سواء كان فى القرآن أو فى الحديث- حمل المطلق على المقيّد باعتبار اللّغة والعرف، أو باعتبار القياس كما ذكر. ويبيّن الشيخ أبو جعفر الطوسى رحمه الله فى كتاب العدة فى فصل ذكر الكلام فى المطلق والمقيّد من أنّ المطلق نوع من العامّ والمقيّد نوع من الخاصّ، وبعض كلامه هذا: وقد يكون التخصّص بأن يعلم أنّ اللفظ يتناول جنساً من غير اعتبار صفة ويخصّ بعد ذلك بذكر صفة من صفاته نحو قول القائل: «تصدّق بالورق إذا كان صحاحاً» فيستثنى منه ما ليس بصحاح. وإن كان اللفظ الأوّل لم يتناول ذلك على التفصيل وقد علم أنّ الرقبة إذا ذكر منكّرة لم يختصّ عيناً دون عين فصحّ تخصيص الكافرة منها، وتخصيص

ذلك قد يكون بأن يقترن إلى الرقبة صفة يقتضى إخراج الكافرة، وقد يكون باستثناء الكافرة فلا فصل بين قوله عز وجل:

«فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ»

\*

وبين قوله: إلا أن تكون كافرة، وهذا بين. انتهى كلام الشيخ. فعلى هذا كل حديث منقول من رسول الله صلى الله عليه وآله في نظير كفارة الظهار يكون عامّاً فهو داخل في الحق، وإن كان خاصّاً فهو داخل في الباطل، ومن قبيل النقل بالمعنى وهما، والمراد ب«المحكم»: نقل معنى الحديث النبويّ الصريح الدلالة وغير المنسوخ، سواء كان ذلك الحديث تفسيراً لآيةٍ أو لا، فذلك النقل مطابق للمنقول وداخل في الحق. والمراد ب«المتشابه»: نقل معنى الحديث النبويّ غير صريح الدلالة وغير مطابق للمنقول، فداخل في الباطل. والمراد ب«الحفظ»: حفظ لفظ الحديث النبويّ في الخاطر. وب«الوهم»: نسيان ذلك اللفظ، أو عدم سماع بعضه. ولدخول الثلاثة الأخيرة من أقسام الباطل في الغلط بعضها لفظاً وبعضها معنى، يجوز عدّها قسماً واحداً، كما أنّ بناء ليس لهم في الفقرة الآتية عليه. و«الكذّابة» بالفتح والتشديد: جمع «الكذّاب» على صيغة المبالغة. «رجل منافق» إلى قوله: «هذا أحد الأربعة» بيان للقسم الأول من الباطل المذكور في «صدقاً وكذباً». «متصنّع» خبر مبتدأ محذوف؛ أى هو متصنّع. والجملة حال من المستتر في «يظهر» أو نعت آخر ل«الرجل». ويمكن أن يكون «متصنّع» نعت آخر ل«الرجل» إلا أنّ الأكثر في مثله تقديم المفرد على الجملة. و«الباء» في «بالإسلام» لالة. و«الزور» متعلّق ب«تقربوا» أو ب«الدعاة». و«الزور»: الكذب الذى يكون بمجرد اللسان، والقوة، والشرك. وبفتحتين: إعوجاج السليقة. والكلّ هنا مناسب. و«الإقراء»: التدريس. و«الإملاء»: القراءة ليكتب المقروء. انتهى ما نقلنا من شرح برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى، وغاية ما فى تفسيره المحكم والمتشابه - بما عرفت ممّا حكيناه - الاحتياج فى زمن الغيبة لمكان التشابه والاختلاف فى غير ما هو الحقّ - على بيانه - إلى المعالجات المعهودة المضبوطة بتواتر الكتب المضبوطة عن أصحابنا الأخباريين - رضوان الله عليهم - عن الحجج

المعصومين عليهم السلام كالمعالجة عند الاشتباه فى الرقبة-مثلاً-بالإطلاق فى موضع والتقييد فى آخر بالعمل بما هو خلاف ما عليه العامة، والرشد فيه، لا إلى حمل المطلق على المقيّد مع التغير بين المقامين ليلزم العمل بالظنّ الحاصل من القياس وغيره من الأصول الغير الداخلة فى المعالجات المعهودة المضبوطة عنهم عليهم السلام. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «فأقبل على» أى فتوجّه إلى. «إنّ فى أيدى الناس» شروع فى الجواب. «حقّاً وباطلاً» أى من حيث الاعتقاد والرأى. «وصدقاً وكذباً» أى من حيث الرواية والنقل. «وحفظاً ووهماً» أى محفوظاً عند الراوى، متيقّناً له أنّه سمعه على ما ينقله، وموهوماً له غير متيقّن الانحفاظ، فينقله على ما يتوهّمه أنّه سمعه، سواء وافق الحقّ رجماً بالغيب، أو لا. و«الكذّابة»-كالكتابة-مصدر، أى كثير الكذب على. ويحتمل أن يكون على صيغة المبالغة. «فمن كذب على متعمداً» أى لا عن وهم. «وإنّما أتاكم الحديث من أربعة» وجه الضبط: أنّ الراوى الذى يؤخذ عنه الحديث ويعتمد على روايته إمّا كاذب، أو صادق، والكاذب الذى يعتمد عليه إمّا ظاهر الصلاح، متصنّع بالإسلام، غير متحرّج من الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله-وقد أخبر سبحانه بوجودهم فى عصره صلى الله عليه وآله ووصفهم بما وصفهم، ثم بقوا بعده-وإنّما متحرّج عن الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وعمداً، ولكن يتوهّم ويغلط؛ حيث لم يحفظ الحديث على وجهه، فيكذب عليه من حيث لا يدرى. والصادق إمّا غير عالم بالناسخ والمنسوخ فيحدّث بالمنسوخ ويقول به، أو عالم بالناسخ والمنسوخ حافظ للحديث على وجهه فلا يحدّث إلا بالناسخ، أو بالمنسوخ على أنّه منسوخ متروك القول والعمل به بعد أن حفظه على وجهه الذى حدّث به رسول الله صلى الله عليه وآله وأراد به العموم والخصوص، والوجه المراد من الكلام الذى له وجهان. «فإنّ أمر النبىّ صلى الله عليه وآله» بيان لوجود القسم الثانى والثالث بتحقيق الناسخ والمنسوخ فى الأحاديث النبويّة، فيقع نقل المنسوخ والقول به لغير العالم بالناسخ، وتحقّق العامّ والخاصّ، والكلام له وجهان فيها فيقع الاشتباه، وينقل العام على عمومه، ويقال به ويتوهّم، فيُحمل ما له الوجهان على غير المراد فيحدّث عنه صلى الله عليه وآله بما فهمه. ولمّا انتهى كلامه صلى الله عليه وآله إلى أنّ الأحاديث كالقرآن فى الاشتمال على الناسخ والمنسوخ والعامّ والخاصّ والكلام



ذى الوجهين، عمم البيان بعده بما يشملهما، فبين أن ما جاز وقوعه فى الحديث جاز وقوعه فى القرآن، وأبان أن المرجع فى بيان الكتاب والمبين له رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله:

«مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا». ثم بين أن رسول الله صلى الله عليه وآله أودع بيان ما يحتاج إلى البيان من الكتاب عند أهل بيته عليهم السلام بقوله: «فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله من آية من القرآن» إلى آخره، فكل ما يحتاج إليه الناس محفوظ عندهم عليهم السلام فلا يسع الناس ترك الأخذ عنهم والاستبداد بأرائهم فى الأخذ عن الكتاب، بل عليهم أن يراجعوا أهل البيت عليهم السلام فيما فيه احتمال تخصيص، أو إرادة وجه دون وجه، أو وقوع نسخ، فبعد المراجعة إليهم إذا علم عدم تخصيص يفسر العام على عمومه. وإذا علم عدم إرادة وجه آخر، يحمل على هذا الوجه. وإذا علم عدم وقوع نسخ عمل به وعد محكماً. وأما صنيع الجماهير من ترك المراجعة إليهم والاستبداد بأرائهم والاعتماد على ظنونهم وقياساتهم، ففيه من الاستهانة بأمر الدين ما لا ينبغي للمتدين، وخصوصاً بعد الأطلاع على قوله صلى الله عليه وآله: «يا أيها الناس، إنى تركت فيكم من إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله، وعترتى أهل بيتى».

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٥٩٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور، معتبر عندى، وكتاب سليم عندى موجود، و أرى فيه ما يورث الظن القوى بصحته. قوله عليه السلام و صدقا و كذبا، ذكر الصدق و الكذب بعد الحق و الباطل من قبيل ذكر الخاص بعد العام لأن الصدق و الكذب من خواص الخبر، و الحق و الباطل يصدقان على الأفعال أيضا، و قيل: الحق و الباطل هنا من خواص الرأى و الاعتقاد، و الصدق و الكذب من خواص النقل و الرواية. قوله عليه السلام و محكما و متشابها: المحكم فى اللغة هو المضبوط المتقن، و يطلق فى الاصطلاح على ما اتضح معناه، و على ما كان محفوظا من النسخ أو التخصيص أو منهما معا، و

على ما كان نظمه مستقيما خاليا عن الخلل، و ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا، و يقابله بكل من هذه المعانى المتشابهة. قوله عليه السلام و حفظا أى محفوظا عند الراوى و مستيقنا له أنه سمعه كذلك أو موافقا لما سمعه واقعا مع علمه به، و وهما بفتح الهاء مصدر قولك: و همت بالكسر أى غلطت و سهوت، و قد روى و هما بالتسكين مصدر و همت بالفتح، إذا ذهب و همك إلى شىء و أنت تريد غيره، و المعنى متقارب، و المراد ما شك فيه و لم يستيقن أو سها و إن تيقنه عند الرواية. قوله عليه السلام قد كثرت على الكذابة: بكسر الكاف و تخفيف الذال مصدر كذب يكذب أى كثرت على كذبة الكذابين، و يصح أيضا جعل الكذاب بمعنى المكذوب، و التاء للتأنيث أى الأحاديث المفتراة، أو بفتح الكاف و تشديد الذال بمعنى الواحد الكثير الكذب، و التاء لزيادة المبالغة، و المعنى كثرت على أكاذيب الكذابة أو التاء للتأنيث، و المعنى كثرة الجماعة الكذابة و لعل الأخير أظهر، و على التقادير الظاهر أن الجار متعلق بالكذابة، و يحتمل تعلقه بكثرت على تضمين أجمعت و نحوه، و هذا الخبر على تقديرى صدقه و كذبه يدل على وقوع الكذب عليه صلى الله عليه و آله و سلم و قوله عليه السلام: فليتبوأ، صيغته الأمر و معناه الخبر، كقوله تعالى

قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا . قوله عليه السلام ثم كذب عليه: على بناء المجهول و من بعده بكسر الميم أو على بناء المعلوم و فتح الميم اسم موصول. قوله عليه السلام متصنع بالإسلام: أى متكلف و متدلس به غير متصف به فى نفس الأمر. قوله عليه السلام لا يتأثم: أى لا يكف نفسه عن موجب الإثم أو لا يعد نفسه آثما بالكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كذا قوله: لا يتحرج من الحرج بمعنى الضيق، أى لا يضيق صدره بالكذب و أراد بأئمة الضلالة الثلاثة و من يحذو حذوهم من بنى أمية و أشباههم، و قوله بالزور متعلق بتقربوا، و نقل العتائقى فى شرح نهج البلاغة أنه قال فى كتاب الأحداث إن معاوية لعنه الله كتب إلى عماله أن ادعوا الناس إلى الرواية فى فضائل الصحابة و لا تتركوا خبرا يرويه أحد فى أبى تراب إلا و أتونى بمناقض له فى الصحابة، فرويت أخبارا كثيرة مفتعلة لا حقيقة لها حتى أشاروا بذكر ذلك على المنابر و روى ابن أبى الحديد أن معاوية لعنه الله أعطى صحابيا مالا كثيرا ليصنع حديثا فى ذم على عليه السلام و يحدث به على المنبر ففعل و يروى عن ابن عرفة أكثر الأحاديث الموضوعة فى فضائل الصحابة

افتعلت فى أيام بنى أمية تقربا إليهم بما يظنون أنهم يرغمون بها أنف بنى هاشم انتهى وقد أشبعنا الكلام فى ذلك فى كتابنا الكبير. قوله عليه السلام وقد أخبر الله عز وجل عن المنافقين: أى كان ظاهرهم ظاهرا حسنا وكلامهم كلاما مزيفا مدلسا يوجب اغترار الناس بهم، وتصديقهم فيما ينقلونه عن النبى صلى الله عليه وآله، ويرشد إلى ذلك أنه سبحانه خاطب نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله:

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ

أى بصباحتهم وحسن منظرهم،

وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ

أى تصغى إليه لذلاقة ألسنتهم. قوله عليه السلام فولوهما الأعمال: أى أئمة الضلال بسبب وضع الأخبار أعطوا هؤلاء المنافقين الولايات وسلطوهم على الناس، ويحتمل العكس أيضا أى بسبب مفتريات هؤلاء المنافقين صاروا والين على الناس، وصنعوا ما شاءوا وابتدعوا ما أرادوا، ولكنه بعيد. قوله عليه السلام ناسخ و منسوخ: قال الشيخ البهائى (ره) خبر ثان لأن أو خبر مبتدأ محذوف أى بعضه ناسخ وبعضه منسوخ، أو بدل من مثل وجره على البدلية من القرآن ممكن، فإن قيام البدل مقام المبدل منه غير لازم عند كثير من المحققين. قوله عليه السلام وقد كان يكون: اسم كان ضمير الشأن ويكون تامة وهى مع اسمها الخبر، وله وجهان نعت للكلام لأنه فى حكم النكرة، أو حال منه، وإن جعلت يكون ناقصة فهو خبرها. قوله عليه السلام وقال الله: لعل المراد أنهم لما سمعوا هذه الآية علموا وجوب اتباعه عليه السلام ولما اشتبه عليهم مراده عملوا بما فهموا منه، وأخطأوا فيه، فهذا بيان لسبب خطأ الطائفة الثانية والثالثة، ويحتمل أن يكون ذكر الآية لبيان أن هذه الفرقة الرابعة المحقة إنما تتبعوا جميع ما صدر عنه من الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، لأن الله تعالى أمرهم باتباعه فى كل ما يصدر عنه. قوله عليه السلام فيشتبه: متفرع على ما قبل الآية أى كان يشتبه كلام الرسول على من لا يعرف، ويحتمل أن يكون المراد أن الله تعالى إنما أمرهم بمتابعة

الرسول فيما يأمرهم به من اتباع أهل بيته و الرجوع إليهم، فإنهم كانوا يعرفون كلامه و يعلمون مرامه فاشتبه ذلك على من لم يعرف مراد الله تعالى و ظنوا أنه يجوز لهم العمل بما سمعوا منه بعده صلى الله عليه و آله و سلم من غير رجوع إلى أهل بيته. قوله عليه السلام ما عنى الله به: الموصول مفعول لم يدر، و يحتمل أن يكون فاعل يشتهه. قوله عليه السلام و لا يستفهمه: أى إعظاما. قوله عليه السلام و الطارى: أى الغريب الذى أتاه عن قريب من غير أنس به و بكلامه و إنما كانوا يحبون قدومهما إما لاستفهامهم و عدم استعظامهم إياه أو لأنه صلى الله عليه و آله و سلم كان يتكلم على وفق عقولهم فيوضحه حتى يفهم غيرهم. قوله عليه السلام فيخلىنى فيها: من الخلوة يقال استخلى الملك فأخلاه أى سأله أن يجتمع به فى خلوة ففعل، أو من التخلى أى يتركنى أدور معه. قوله عليه السلام أدور معه حيث ما دار: أى لا أمنع عن شىء من خلواته أدخل معه أى مدخل يدخله فيه، و أسير معه أينما سار، أو المراد إنى كنت محرما لجميع إسراره قابلا لعلومه أخوض معه فى كل ما يخوض فيه من العارف، و كنت أوافقه فى كل ما يتكلم فيه، و أفهم مراده. قوله عليه السلام تأويلها و تفسيرها: أى بطنها و ظهرها.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢١٥

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢ / ١٩٤ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَرَّازِ (١١)،  
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ:

ص: ١٦٢

- ٢-٢ . فى حاشية «ف»: «دعاه» .
- ٣-٣ . فى «بس»: «ولا كتاباً منزلاً» .
- ٤-٤ . فى كتاب سليم: «وحرام أو أمر أو نهى أو طاعة ومعصية كان أو يكون إلى يوم القيامة» بدل «ولا حرام ولا أمر ولا نهى ... من طاعة أو معصية» . وفى الخصال: «فى أمر بطاعة أو نهى عن معصية» بدل «من طاعة أو معصية» .
- ٥-٥ . «حُكْمًا» بمعنى الحكمة . أو «حِكْمًا» جمع الحكمة ، وهى بمعنى الحكم، والأول أنسب؛ للتوافق بينه وبين غيره من المنصوبات فى الأفراد . التعليقة للدماماد ، ص ١٤٩؛ شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٣٩٣؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٢٨٠ .
- ٦-٦ . فى كتاب سليم: «فقلت له ذات يوم» .
- ٧-٧ . فى «بر ، بف» والوافى: «رسول» .
- ٨-٨ . فى «بف»: «ولا يفتنى» .
- ٩-٩ . فى «ف»: «أفتخوّف» .
- ١٠-١٠ . كتاب سليم بن قيس ، ص ٦٢٠ ، ح ١٠ . الخصال ، ص ٢٥٥ ، باب الأربعة ، ح ١٣١ ، بسنده عن على بن إبراهيم ، وفيهما مع اختلاف يسير وزيادة فى آخره . وفى الغيبة للنعمانى ، ص ٧٥ ، ح ١٠ ؛ وكمال الدين ، ص ٢٨٤ ، ح ٣٧ ، ورجال الكششى ، ص ١٠٤ ، ح ١٦٧ ، بسند آخر عن أبان بن أبى عيَّاش ، عن سليم بن قيس ، وفى الأخيرة إلى قوله : «أنتم تخالفونهم» . تفسير العيَّاشى ، ج ١ ، ص ١٤ ، ح ٢ ؛ و ص ٢٥٣ ، ح ١٧٧ ، عن سليم بن قيس ، من قوله: «فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله من القرآن»؛ نهج البلاغة ، ص ٣٢٥ ، الخطبة ٢١٠ ، وفى الأربعة الأخيرة مع اختلاف وزيادة فى آخره . وراجع: بصائر الدرجات ، ص ١٩٨ ، ح ٣ الوافى ، ج ١ ، ص ٢٧٥ ، ح ٢١٧؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ٢٠٦ ، ح ٣٣٦١٤ .
- ١١-١١ . هكذا فى «ب ، ض ، و ، بس ، بف» . وفى «الف ، ج ، ف ، بح ، بر» والمطبوع : «الخزّاز» . والصواب ما أثبتناه كما تقدّم ذيل ح ٧٥ .

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرُؤُونَ عَنْ فُلَانٍ وَفُلَانٍ عَنْ ٦٥ / ١

رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا يُتَّهَمُونَ بِالْكَذِبِ، فَيَجِيءُ مِنْكُمْ خِلَافُهُ؟ قَالَ (١): «إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ» (٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

محمد بن مسلم گوید بحضرت صادق علیه السلام عرض کردم، چه می شود مردمی را که متهم بدروغ نیستند حدیثی را با واسطه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روایت میکنند ولی از شما خلافتش بما میرسد؟ فرمود: حدیث هم مانند قرآن نسخ می شود.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

محمد بن مسلم گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: چه باک است بر مردمی، روایتی از فلان و فلان که متهم به دروغ نیستند روایت کنند، از شما مخالف آن صادر می شود؟ فرمود: به راستی حدیث هم چون قرآن نسخ می شود.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

محمد بن مسلم می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: چگونه است حال کسانی که روایتی از فلان و فلان که متهم به دروغ نیستند روایت کنند، از شما مخالف آن صادر می شود؟

فرمود: به راستی حدیث هم چون قرآن نسخ می شود.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از محمد بن مسلم از امام جعفر صادق علیه السلام، راوی گفت که: گفتم امام را که: چه وجه دارد این که جماعتها روایت میکنند لفظ حدیثی را از چندین کس از اصحاب پیغمبر که ایشان از رسول الله صلی الله علیه و آله شنیده‌اند آن لفظ حدیث را و حال، آن که آن چندین کس و این جماعتها تهمت زده نمیشوند به دروغ؛ چه به حدّ تواتر رسیده حدیث ایشان، پس از آن، صادر میشود از شما حدیثی که منافی آن حدیث است؟

امام علیه السلام گفت که: به درستی که حدیث پیغمبر -عَلَيْهِ وَآلِهِ السَّلَامُ- گاهی منسوخ میشود، چنانچه آیت قرآن، گاهی منسوخ میشود.

مراد، این است که: ایشان دروغ نگفته‌اند؛ لیک آنچه ما میگوییم، حق است، نه آنچه ایشان روایت کرده‌اند؛ چه منسوخ، داخل باطل است، چنانچه در حدیث سابق بیان شد. و از این جا ظاهر میشود که مراد به فلان و فلان، دو کس، تنها نیست؛ بلکه مراد، عددی است که به حدّ تواتر رسد.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

موثق. قوله عليه السلام إن الحديث ينسخ: لما علم عليه السلام أنه يسأل عن غير المنافقين و غير من وقع منه الخطأ لسوء فهمه أجاب بالنسخ، و يحتمل أن يكون ذلك للتقية من المخالفين في نسبة الصحابة إلى النفاق و الكذب و الوهم، فإنهم يتحاشون عنها.

### ٣- الحديث

١٩٥ / ٣ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا بَالِي أَسْأَلُكَ عَنِ الْمَسْأَلَةِ، فَتُجِيبُنِي فِيهَا بِالْجَوَابِ، ثُمَّ يَجِئُكَ غَيْرِي، فَتُجِيبُهُ فِيهَا بِجَوَابٍ آخَرَ؟

فَقَالَ: «إِنَّا نُجِيبُ النَّاسَ عَلَى الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ» (٣).

قَالَ: قُلْتُ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ (٤) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَمْ كَذَبُوا؟ قَالَ: «بَلْ صَدَقُوا».

قَالَ: قُلْتُ (٥): فَمَا بِالْهَمِّ اخْتَلَفُوا؟

فَقَالَ (٦): «أَمَا تَعْلَمُ أَنَّ الرَّجُلَ كَانَ يَأْتِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمَسْأَلَةِ، فَيُجِيبُهُ فِيهَا بِالْجَوَابِ، ثُمَّ يَجِئُهُ (٧) بَعْدَ ذَلِكَ بِمَا يَنْسَخُ (٨) ذَلِكَ الْجَوَابَ، فَنَسَخَتْ

ص: ١٦٣

١-١ . وفى الوسائل ، ح ٣٣٦١٥ : «فقال».

٢-٢ . الوافى ، ج ١ ، ص ٢٨٠ ، ح ٢١٨ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ١٠٨ ، ح ٣٣٣٣٧ ؛ وص ٢٠٨

ح ٣٣٦١٥ ؛ البحار ، ج ٢ ، ص ٢٢٨ ، ح ٩ .



- ۳-۳ . أى الزيادة والنقصان فى القول كما وكيفا على حسب تفاوت أحوال الناس فى الفهم والاحتمال ، أو زيادة حكم فى التقيّة ، ونقصانه عند عدمها . أنظر شروح الكافى .
- ۴-۴ . فى «ب ، ج ، ض ، بس» وحاشية «بر» والوسائل : «محمّد» بدل «رسول الله» .
- ۵-۵ . فى «ج» : «له» .
- ۶-۶ . فى «ب ، بس» والوسائل : «قال» .
- ۷-۷ . فى «ب ، ف ، بس» والوسائل والوافى : «يجيئه» .
- ۸-۸ . هكذا فى «ألف ، ض ، بح» والبحار . وفى المطبوع وسائر النسخ : «ما ينسخ» .

الأء حادِيثُ بَعْضُهَا بَعْضاً»(۱).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :

ابن حازم گوید: چه می شود که من از شما مطلبی میپرسم و شما جواب مرا میگوئید سپس دیگری نزد شما می آید و باو جواب دیگری میفرمائید! فرمود: ما مردم را بزاید و کم (باندازه عقلشان) جواب میگوئیم. عرضکردم، بفرمائید آیا اصحاب پیغمبر (صلی الله علیه و آله) بر آن حضرت راست گفتند یا دروغ بستند! فرمود: راست گفتند. عرضکردم پس چرا اختلاف پیدا کردند؟ فرمود: مگر نمی دانی که مردی خدمت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) می آمد و از او مسأله ای میپرسید و آن حضرت جوابش میفرمود و بعدها باو جوابی می داد که جواب اول را نسخ میکرد پس بعضی از احادیث بعضی دیگر را نسخ کرده است.

ترجمه مصطفوى ؛ ج ۱ ، ص ۸۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- منصور بن حازم گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: مرا چیست که از شما مسأله ای پرسم و به من جوابی دهید و دیگری نزد شما آید و همان مسأله را پرسد و جواب دیگری به وی می دهید؟ فرمود: ما به مردم به ملاحظه بیش و کم جواب دهیم. عرض کردم: به من بفرمائید اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از قول پیغمبر راست گفته اند یا دروغ؟ فرمود: راست گفته اند، گوید: گفتم پس چه علتی داشته که به اختلاف نقل کردند؟ فرمود: نمی دانی که مردی می آمد از پیغمبر مسأله ای می پرسید و به او جوابی می داد و پس از آن به همان مسأله جوابی می داد که جواب اول را نسخ می کرد، این است که احادیث هم ناسخ یک دیگرند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۹۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- منصور بن حازم می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

چگونه است که از شما مسئله ای پرسم و به من جوابی دهی و دیگری نزد شما آید و آن مسئله را پرسد و جواب دیگری به او می دهید؟

فرمود: ما به مردم، به ملاحظه بیش و کم (به اندازه عقلشان) جواب می دهیم، عرض کردم: به من بفرمائید اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله از قول پیامبر راست گفته اند یا دروغ؟

فرمود: راست گفته اند، گفتم: پس چه علتی داشته که به اختلاف نقل کردند؟

فرمود: نمی دانی که مردی می آمد از پیامبر مسئله ای می پرسید و به او جوابی می داد و پس از آن به همان مسئله جوابی می داد که جواب اول را نسخ می کرد، این است که احادیث هم ناسخ یکدیگرند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۶۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (على الزيادة والنقصان) أى زيادة رواج الدين ونقصان رواجه؛ ففي الأول حقيقة، وفي الثاني تقيّة ومصلحة. أو الزيادة والنقصان كناية عن الاختلاف للتقيّة والمصلحة. ولا يأبى حمل العبارة على القول عن إرادة المعنيين. (قال: بل صدقوا) تقيّة، أو المراد أصحابه من الناجية. فى بعض النسخ: «ثم يجيئه من الله تعالى» بزيادة «من الله تعالى» قبل «بعد ذلك». وفى بعض آخر: «ثم يجيبه بعد ذلك بما ينسخ» بالمضارع المعلوم، من الإجابة بمعنى الجواب، وزيادة المفردة الداخلة على الموصول. قال برهان الفضلاء: «على الزيادة والنقصان» يعنى إنّ أهل البيت نجيب على التقيّة، فنزيد فى حديث رسول الله صلى الله عليه وآله ونقص، ولم يكن رسول الله يفعل ذلك لعدم التقيّة عليه صلى الله عليه وآله، فلم يزد قطّ ولم ينقص فى كلامه سبحانه. «فأخبرنى عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله» يعنى الذين وصل عددهم إلى حدّ التواتر. «فما بالهم اختلفوا» يعنى قلت: لمّا ليس على النبىّ صلى الله عليه وآله تقيّة وعدد الرواة من الطرفين على حدّ التواتر. «ثم يجيئه» أى من عند الله تعالى «بعد ذلك» بجواب آخر «ينسخ ذلك الجواب». وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «قال: بل صدقوا» لمّا كان الظاهر أنّ السؤال عن غير المنافقين فيما لا يجرى فيه الاشتباه الناشئ عن

العموم والخصوص، أو كون الكلام ذا وجهين، أجاب عليه السلام بأنهم صدقوا، وأسند الاختلاف إلى النسخية والمنسوخية .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٦٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«اخبرنا محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابى الحسين الفارسي». ، لم اجد هذا الاسم فى كتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زيد».

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٣٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله:علي بن إبراهيم عن أبيه الطريق صحيح عندي و حسن علي المشهور.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٤٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ما بالى أسألك. [ص ٦٥ ح ٣] أقول: يعنى حالى فوهم أنه عليه السلام ظنّ به سوء. قال عليه السلام: على الزيادة. [ص ٦٥ ح ٣] أقول: من الجائز أن يكون كلمة «على» بيانية، أى على

زیادة عقولهم والاعتماد عليهم في عدم إفشاء السرّ، أو في كونهم موافقين ونقصان عقولهم؛ ويحتمل أن يكون نهجية أي على زيادة ذكر الاحتمالات والشقوق في الجواب ونقصانه.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٠٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: الف لام النَّاس، برای عهد خارجی است و عبارت از مخالفان است. و می تواند بود که برای جنس باشد. علی در اول، بنائیه است. الزيادة: بسیاری و بسیار کردن؛ و اول، مراد است این جا، به قرینه مقابله آن با نقصان و زیاده و نقصان، عبارت است از آنچه حاصل شده در میان مفتیان مخالفان به سبب افراط و تفریط. پس مراد، تقیه است یا عبارت است از زیاده و نقصان عقول سائلان، موافق آنچه گذشت در حدیث پانزدهم باب اول. علی در دوم نیز بنائیه است و مراد، حکایت قول یا فعل رسول الله صلی الله علیه و آله است. یعنی: روایت است از منصور بن حازم گفت که: گفتم امام جعفر صادق علیه السلام را که: چه وجه دارد این که می پرسم تو را از مسئله ای، پس جواب می گویی مرا در آن مسئله به جوابی، بعد از آن می آید نزد تو غیر من، پس جواب می گویی او را در همان مسئله به جوابی دیگر که منافی جوابی است که به من گفتی؟ پس امام گفت که: به درستی که ما جانشینان پیغمبر، جواب می گوئیم این مردمان را بنا بر زیاده و نقصان. راوی گفت که: گفتم که: پس بنا بر این که پیغمبر، زیاد و کم نگفته، خبر ده مرا از اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله که به عدد تواتر رسیده اند، راست گفته اند بر محمد در لفظ حدیثی که از او نقل کرده اند یا دروغ گفته اند؟ گفت که: دروغ نگفته اند؛ بلکه راست گفته اند. راوی گفت که: گفتم که: پس بنا بر این که در حدیث پیغمبر، تقیه نمی باشد، چه وجه دارد که اختلاف کرده اند در نقل حدیث های پیغمبر و هر دو طرف به عدد تواترند؟ گفت که: آیا نمی دانی که مردی می آمد نزد رسول الله صلی الله علیه و آله، پس می پرسید او را از مسئله، پس جواب می گفت او را در آن مسئله به جوابی، بعد از آن می

آمد از جانب الله تعالى نسبت به زمان بعد از آن جواب، حکمی تازه که نسخ می کرد آن جواب اول را؟ پس سبب آن اختلاف، تقیه نیست؛ بلکه نسخ کرده احادیث پیغمبر، بعضی آن، بعضی دیگر را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۶۶

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

حسن. قوله عليه السلام على الزيادة، أى على الزيادة و النقصان فى الكلام على حسب تفاوت مراتب الأفهام فيقع فى و همكم الاختلاف لذلك، و ليس حقيقة بينهما اختلاف أو زيادة حكم عند التقية و نقصانه عند عدمها، أو المعنى إنا نجيب على حسب زيادة الناس و نقصانهم فى الاستعداد و الإيمان، فيشمل الوجهين. قوله عليه السلام بل صدقوا: يحتمل أن يكون مراد السائل السؤال عن أخبار جماعة من الصحابة علم عليه السلام صدقهم، أو أراد عليه السلام صدق بعضهم، أى ليس اختلافهم مبنيًا على الكذب فقط، بل قد يكون من النسخ، و الأظهر حمله على التقية.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۲۱۶

\*\*\*\*\*

## ۴- الحديث

۱۹۶ / ۴ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائٍ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: قَالَ لِي: «يَا زِيَادُ، مَا تَقُولُ لَوْ أَفْتَيْنَا رَجُلًا مِمَّنْ يَتَوَلَّانَا بِشَيْءٍ مِنَ التَّقِيَّةِ؟» قَالَ: قُلْتُ لَهُ: أَنْتَ أَعْلَمُ جُعِلْتُ فِدَاكَ، قَالَ: «إِنْ أَخَذَ بِهِ، فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَعْظَمُ أَجْرًا».

وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «إِنْ أَخَذَ بِهِ أَوْ جَرَّ (۲)؛ وَإِنْ تَرَكَهُ وَاللَّهِ أَثَمَّ (۳)» (۴).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

زیاد گوید: امام باقر علیه السلام فرمود: اگر ما یکی از دوستان خود فتوائی از روی تقیه دهیم چه میگوئی! عرضکردم: قربانت، شما بهتر دانید. فرمود: اگر همان را اخذ کند برایش بهتر و پاداشش بزرگتر است. - و در روایت دیگر است که فرمود: اگر آن را اخذ کند پاداش یابد و اگر رها کند بخدا که گناه کرده است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- ابو عبیده گوید: امام باقر (علیه السلام) به من فرمود: اگر ما به یکی از دوستان خود موافق تقیه جواب دهیم چه می گوئی؟ گوید: گفتم: قربانت، شما به وظیفه خود داناترید، فرمود: اگر بدان عمل کند بهتر است و اجر بزرگتری دارد. در روایت دیگر فرمود: اگر به همان عمل کند ثواب برد و اگر ترک کند به خدا گناه کرده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۹۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- ابو عبیده گوید: امام باقر علیه السلام به من فرمود: اگر ما به یکی از دوستان خود، فتوائی از روی تقیه بدهیم چه می گوئی؟

عرض کردم: قربانت، گردم شما وظیفه خود را بهتر می دانید فرمود: اگر به آن عمل کند برایش بهتر است و اجر بزرگتری را دارد.

در روایت دیگر فرمود: اگر به همان عمل کند ثواب برد و اگر ترک کند به خدا سوگند، گناه کرده است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۶۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاحظه فرمایید]:

بن اسلم التنوخی المدنی من اصحاب الصادق علیه السلام، «عن ابیه».

شرح أصول الكافی؛ ج ۲، ص ۳۶۲

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:



قال عليه السلام: من التقيّة. [ص ٦٥ ح ٤] أقول: «من» سببياً أو تبعيضيّة أي خوفاً من إفشاء السرّ، أو من أن يعمل بالحقّ فيؤذيه أهل الخلاف، أو يعلموا أنّه من جهتنا. والمقصود بالسؤال، السؤال من أنّ الرجل يأخذ به أم لا؟ وذلك حين يعلم الرجل أنّ الإفتاء من التقيّة. قال: وفي رواية أخرى. [ص ٦٥ ح ٤] أقول: يعنى بهذا السند عن أبي عبيد، عن أبي جعفر عليه السلام، بدل قوله: إن أخذ به فهو.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٠١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از ابو عبیده (که نامش زیاد بود) از امام محمد باقر علیه السلام گفت که: گفت مرا که: ای زیاد! چه می گویی اگر فتوا دهیم ما جانشینان پیغمبر، مردی را از دوستان خود به چیزی از تقيّه؟ گفت که: گفتم امام را که: تو بهتر می دانی قربانت شوم! گفت که: اگر عمل کند به آن فتوا، پس آن، بهتر است برای او و بزرگ تر است به اعتبار ثواب، از عمل اصحاب پیغمبر به فتوای او که احتمال تقيّه در آن نبوده؛ چه شیطان در این جا وسوسه بسیار می کند و در آن جا این قدر نمی کرد. اصل: وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «إِنْ أَخَذَ بِهِ أَوْجَرَ؛ وَإِنْ تَرَكَهُ وَاللَّهُ أَثَمٌ». . شرح: و در روایتی دیگر از امام محمد باقر علیه السلام، آخر حدیث، چنین است که: اگر عمل کند به آن فتوای تقيّه، مزد داده می شود، و اگر عمل نکند، به خدا قسم که، گناهکار می شود.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٤٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: يعنى أنّ المؤمن الآخذ بقول الإمام فى زمن التقيّة مع علمه بأنّه أفتاه على التقيّة أعظم أجراً من المؤمن العامل الغير العالم بأنّ ما أفتاه الإمام إنّما هو على التقيّة؛ فإنّ الأطوع أطوع. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: يعنى أنّ المؤمنين فى زمن التقيّة أعظم أجراً من مؤمنى زمن النبىّ صلى الله عليه وآله ولا تقيّة فيه، ووسوسة الشيطان فى زمن التقيّة أكثر. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «بشئ من التقيّة» أى ممّا يتقى به من العامة. والمراد أنّه ما تقول؟ هل يثاب ويؤجر عليه ويبرأ ذمّته من المكلف به؟ فقال زياد: «أنت أعلم» فقال عليه السلام: «إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً» أى من العمل بالمكلف به على وجهه عند عدم التقيّة، أو عند التقيّة إن قلنا بصحّته حينئذٍ . روى فى الكافى وقال: وفى رواية أخرى: «إن أخذ به أو جرّ؛ وإن تركه والله أثم». . هديّة: (أوجر) على ما لم يسمّ فاعله؛ أى أعطى الأجر للطاعة وإن تركه. (والله أثم) لترك الطاعة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: يعنى وفى رواية أخرى آخر الحديث هكذا. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «أوجر» أى على فعل ما فيه التقيّة أجز العمل بالمأمور به على وجهه، وأجز ارتكابه التقيّة. «وإن تركه والله أثم» على ترك التقيّة، أو عليه وعلى الإتيان بخلافه، ثم بترك الواجب إن قلنا بعدم صحّة المأتمّى به على وجهه حينئذٍ .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٦٠٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف على المشهور و آخره مرسل. قوله: فهو خير له و أعظم أجرا: أى من العمل بالحكم الواقعى فى غير حال التقيّة على ما هو المشهور من بطلان العمل بالحكم الواقعى فى حال التقيّة إن قلنا بصحّته، و على هذا يكون الإثم الوارد فى الخبر المرسل لترك التقيّة، لا لعدم الإتيان بما أمر به فى أصل الحكم و هو بعيد.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ٢١٧

## ٥- الحديث

١٩٧ / ٥ . أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَنِي، ثُمَّ جَاءَهُ (٥) رَجُلٌ فَسَأَلَهُ عَنْهَا، فَأَجَابَهُ بِخِلَافِ مَا أَجَابَنِي، ثُمَّ جَاءَ رَجُلٌ (٦) آخَرُ، فَأَجَابَهُ بِخِلَافِ مَا أَجَابَنِي وَأَجَابَ صَاحِبِي.

فَلَمَّا خَرَجَ الرَّجُلَانِ (٧)، قُلْتُ (٨): يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، رَجُلَانِ مِنَ أَهْلِ الْعِرَاقِ مِنْ

ص: ١٦٤

١-١ . الوافي، ج ١، ص ٢٨١، ح ٢١٩؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٢٠٨، ح ٣٣٦١٦، من قوله: «قال قلت: فأخبرني»؛ البحار، ج ٢، ص ٢٢٨، ح ١٠.

٢-٢ . في «ألف، بس» والوسائل: «أجر». وفي شرح المازندراني: «قراءته على صيغة التفضيل - بمعنى أشد أجرا - بعيد».

٣-٣ . في شرح المازندراني: «والأظهر أن «أثم» من المجرد، ويجوز قراءته بالمد من باب الإفعال للدلالة على كثرة الإثم؛ لأن هذا الباب قد يجيء للدلالة على الكثرة».

٤-٤ . الوافي، ج ١، ص ٢٨١، ح ٢٢٠؛ و ص ٢٨٢، ح ٢٢١؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٠٧، ح ٣٣٣٣٥؛ البحار، ج ٢، ص ٢٢٨، ح ١١ - ١٢.

٥-٥ . في «ألف، ب» والعلل والوافي: «جاء».

٦-٦ . في «ألف، ب، ج، ض، بح، بر، بس، بف»: - «رجل».

٧-٧ . في حاشية «ض، بح»: «الصاحبان».

۸-۸ . فی «ب، و» وحاشیة «بف» : «قلت له».

شِيعَتِكُمْ قَدِمَا يَسْأَلَانِ، فَأَجَبْتَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِغَيْرِ مَا أَجَبْتَ بِهِ صَاحِبَهُ؟

فَقَالَ: «يَا زُرَّارَةُ، إِنَّ هَذَا خَيْرٌ لَنَا (۱)، وَأَبْقَى لَنَا وَلَكُمْ، وَلَوْ اجْتَمَعْتُمْ (۲) عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ، لَصَدَّقْتُكُمْ (۳) النَّاسُ عَلَيْنَا، وَلَكَانَ (۴) أَقَلَّ لِبَقَائِنَا وَبَقَائِكُمْ» (۵).

قَالَ: ثُمَّ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: شِيعَتُكُمْ لَوْ حَمَلْتُمُوهُمْ (۶) عَلَى الْأَعْسَنَةِ أَوْ عَلَى النَّارِ لَمَضَوْا، وَهُمْ يَخْرُجُونَ مِنْ عِنْدِكُمْ مُخْتَلِفِينَ؟ قَالَ (۷): فَأَجَابَنِي بِمِثْلِ جَوَابِ أَبِيهِ (۸).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

زراره گوید: از امام باقر (علیه السلام) مطلبی پرسیدم و جوابم فرمود، سپس مردی آمد و همان مطلب را از او پرسید و او بر خلاف جواب منش گفت، سپس مرد دیگری آمد و باو جوابی بر خلاف هر دو جواب داد، چون آن دو مرد رفتند، عرض کردم پسر پیغمبر! دو مرد از اهل عراق و از شیعیان شما آمدند و سؤالی کردند و شما هر یک را بر خلاف دیگری جواب دادید!! فرمود: ای زراره این گونه رفتار برای ما بهتر و ما و شما را بیشتر باقی دارد و اگر اتفاق کلمه داشته باشید، مردم متابعت شما را از ما تصدیق میکنند (و اتحاد شما را علیه خود میدانند) و زندگی ما و شما ناپایدار گردد. زراره گوید سپس بامام صادق (علیه السلام) عرض کردم: شیعیان شما چنانند که اگر آنها را بسوی سر نیزه و آتش برانید میروند با این حال از شما جوابهای مختلف میشوند. آن حضرت هم مانند پدرش بمن جواب داد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- زرارة بن اعین گوید: یک مسأله از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم و به من جوابی داد، سپس مردی آمد و همان مسأله را پرسید و به خلاف جوابی که به من داده بود به او جواب داد، پس از آن مرد دیگری آمد و به او جواب سومی داد مخالف آن دو، چون آن دو مرد بیرون شدند گفتم: یا بن رسول الله دو تن عراقی از شیعیان شما آمدند و یک مسأله پرسیدند و به هر کدام جواب دیگری دادی؟ فرمود: ای زرارة، این محققاً برای ما بهتر است و شما را و ما را پایدارتر می کند و اگر همه شما شیعیان یک رأی باشید، مردم به وحدت و اعتقاد شما نسبت به ما پی می برند، و زندگی ما و شما متزلزل و ناپایدار می شود گوید: پس از آن به امام صادق (علیه السلام) گفتم: شما اگر شیعیان خود را بر نوک نیزه و بر آتش برانید، انجام می دهند و با این حال جوابهای مختلف به آنها می دهید؟ گوید: همان جواب پدرش را به من داد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۹۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۵- زراره بن اعین می گوید: از امام باقر علیه السلام مسأله ای را پرسیدم و به من جوابی داد، سپس مردی آمد و همان مسئله را پرسید و به او جوابی داد بخلاف جوابی را که به من داده بود، چون آن دو مرد بیرون شدند پرسیدم:

یا بن رسول الله دو تن عراقی از شیعیان شما آمدند و یک مسئله پرسیدند و به هر کدام جواب جداگانه ای دادی؟

فرمود: ای زراره این برای ما و شما بهتر است و شما و ما را پایدارتر می کند و اگر همه شما شیعیان یک رأی باشید مردم به وحدت و اعتقاد شما نسبت به ما پی می برند و زندگی ما و شما متزلزل و ناپایدار می شود.

گوید: پس از آن به امام صادق علیه السلام گفتم:

شما اگر شیعیان خود را بر نوک نیزه و بر آتش برانید، انجام می دهند و باین حال جوابهای مختلف به آنها می دهید، گوید: همان جواب را به من داد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۶۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

عللا علیهما السلام اختلاف الاجوبة عن مسألة واحدة لشیعتهم بانهم علیهم السلام كانوا مریدین للخمول معرضین عن الدنیا و شواغلها، فلم یریدوا اتفاق الشیعة علی امر واحد لئلا یردقهم الناس و یدعنونهم علی متابعة الائمة علیهم السلام خوفا من الشهرة الموجبة للفتنة و الهلاك. و لا بد لك ان تعلم تلك الاجوبة مع اختلافها و كونها فی مسألة واحدة کلها حق و صواب لعصمتهم عن الخطاء، و ذلك لان الامر الواحد قد يكون له جهات و حیثیات و له بكل جهة و حیثية حکم اخر مخالف للحکم الّذی له بجهة و حیثية اخرى. مثال ذلك: الانسان الواحد کزید مثلا یردق علیه المقولات العشر التي هی اجناس عالیة متباینة اجتمعت کلها فیه و صدقت علیه باعتبارات و جهات

مختلفة، فهو من حيث كونه حيوانا جوهر و من حيث كونه طويلا كم و من حيث كونه ذا لون كيف و من كونه أبا مضاف و من حيث كونه كاتباً فاعل و من حيث كونه متحركاً منفعل، و هكذا فى سائر المقولات العرضية، فهو من حيث كونه جوهرًا ليس بكم و لا كيف و غيرهما و من حيث كونه كما ليس بجوهر و لا كيف و لا غيرهما، بل الانسان ليس من حيث هو انسان الا انسان دون غيره من العوارض اللازمة او المفارقة. فاذا سأل هل زيد كاتب او ليس بكاتب او واحد او كثير يمكن الجواب بطرفى النقيض، فعلى هذا السبيل يجب ان يعلم هذا المقام.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ , ص ٣٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الخامس قوله رحمه الله: عن الحسن بن على يعنى به الحسن بن على بن فضال لا الحسن بن على الوشاء و لا الحسن بن على بن يقطين، و ان كان السند يحتملهما، فالطريق موثق كاد يكون صحيحا. قوله عليه السلام لصدقكم الناس علينا من قبيل قوله تعالى

صَدَّقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ

و قوله سبحانه

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا

أى جعله متحققا يعد قائله صادقا. و فى النهاية الاثيرية فى حديث على عليه السلام «صدقنى سن بكره» هذا مثل يضرب للصادق فى خبره، و أصله ان رجلا ساوم رجلا فى بكر ليشتره فسأل صاحبه عن سنه فأخبره بالحق فقال المشتري صدقنى سن بكره .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ١٥١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: قدما. [ص ٦٥ ح ٥] أقول: بتخفيف الدال المهملة وكسرهما: من القدوم. قال عليه السلام: يسألان. [ص ٦٥ ح ٥] أقول: جملة حاليّة. قال عليه السلام: الناس علينا. [ص ٦٥ ح ٥] أقول: أى يعلم الناس أنّكم صادقون علينا فى نقل فتيانا إليهم إذا كان من الصدق يقابل الكذب، ونظيره فى سورة سبأ قوله تعالى:

«وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ»

على قراءة الكوفيين وابن عامر بتشديد الدال . وإما من الصّدق بفتح الصاد، وهو الصلب المستوى من الرماح ويقال أيضاً: رجل صدق اللقاء وصدق النظر أى سديدهما وقويمهما، وقوم صدق بالضّم مثل جون وجون أى يعلم الناس أنّكم صادق فينا . وعُدّى ب«على» لتضمّن هذا العلم الضرر. وإما من الصّداقة بفتح الصاد، وهى الخلة والمصادقة. يقال: رجل صديق وقوم أصدقاء أى يعلم الناس أنّكم أصدق لنا. والتعدية ب«على» هنا إليها لتضمّن هذا العلم الضرر. قال عليه السلام: شيعتكم. [ص ٦٥ ح ٥] أقول: مرفوع على الابتداء، أو منصوب على طريقة ما أضمر عامله على شريطة التفسير. قال عليه السلام: لو حملتموهم. [ص ٦٥ ح ٥] أقول: بتخفيف الميم، يقال: حملة على كذا إذا أمره به. قال عليه السلام: على الأسنّة. [ص ٦٥ ح ٥] أقول: جمع سنان بكسر السين ، وهو ما فى رأس الرمح من الحديد. والمعنى على أن يقابلوا الأسنّة فى الحروب أو على النار.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٠٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:



شرح: لَصَدَّقَكُمْ (به صاد بی نقطه و دال بی نقطه و قاف) به صیغه ماضی معلوم «باب نَصَرَ» یا باب تفعیل است، نظیر دو قرائت در سوره سبأ:»

وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ .

«الْصِّدْقُ وَالتَّصْدِيقُ: راستی و راست شمردن؛ و این جا عبارت از علم است که مناظ راستی و راست شمردن است. و تعدیه آن به عَلِيٍّ به تضمین معنی تطبیق است؛ و مراد، این است که: هر آینه مردمانِ مخالف می دانستند انطباق و اجتماع شما را بر امامت ما و می تواند بود که به «فاء» باشد. الصِّدْفُ (به فتح صاد و سکون دال، مصدر «باب ضَرَبَ»): برگردانیدن کسی دیگری را و راه ندادن آن کس او را پیش خود. و تعدیه آن به عَلِيٍّ به تضمین معنی جمع است. یعنی: روایت است از زرارة بن أعین، از امام محمّد باقر علیه السّلام گفت که: پرسیدم امام را از مسئله ای. پس جواب گفت مرا. بعد از آن آمد نزد او مردی. پس پرسید امام را از همان مسئله. پس جواب گفت او را به جوابی که منافی جواب من بود. بعد از آن آمد مردی دیگر که پرسید از همان مسئله. پس جواب داد او را به جوابی که منافی جواب من و جواب یار من بود. پس وقتی که بیرون رفتند آن دو مرد از مجلس، گفتم که: ای پسر رسول الله! اینان دو مردند از اهل کوفه از شیعه شما آمدند پرسان یک مسئله. پس جواب گفتمی هر یکی را از آن دو به جوابی که منافی جوابی بود که به یارش گفتمی؟ پس امام گفت که: ای زراره! به درستی که این، بهتر است برای ما و پاینده دارتر است ما را و شما را؛ و اگر اتفاق می کردید بر یک کار، هر آینه می دانستند این مردمان، اجماع شما را بر امامت ما و هر آینه این معنی، کمتر می کرد مانند ما و شما را در دنیا؛ به این معنی که ما و شما کشته می شدیم. زراره گفت که: بعد از آن گفتم امام جعفر صادق علیه السّلام را که: شیعه شما اگر فرماییدشان که بر سر نیزه ها روند در جنگ، یا فرمایید که بر آتش روند، هر آینه می روند و سر از گفته شما نمی پیچانند؛ و حال، آن که ایشان بیرون می روند از مجلس شما با جواب های مختلف که از شما می شنوند و این، خوب نمی نماید. زراره گفت که: پس امام جعفر صادق علیه السّلام جواب گفت مرا مانند جواب پدرش امام محمّد باقر علیه السّلام.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: وجه التعبير عن السائل الثانى ب«صاحبى» ظاهر. (لصدقكم الناس علينا) يعنى لصدق الناس ظنهم فيكم بالتشيع، وذلك يضرنا فى زمن التقيّة. يُقال: صدق فلان فلاناً القول له أو عليه. وضبط برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «لصدفكم» بالفاء مكان القاف، قال: يعنى لمنعكم الناس من مجالسهم فتلجؤون إلى اجتماعكم على بابنا، وهو فى زمن التقيّة يضرنا ويضرّكم. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «لصدقكم الناس علينا» أى لحكموا بصدقكم علينا، فحكموا بموالاتكم لنا. «ولكان» أى ولكان حكمهم بصدقكم علينا وموالاتكم لنا لا يبقينا ولا يبيقيكم .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٦٠٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

موثق كالصحيح. قوله عليه السلام لصدقكم الناس علينا: بالتشديد أى لحكموا بصدقكم فى نسبة هذا الحكم إلينا لتوافقكم أو فيما يظنون من أحوالكم و أقوالكم من ولايتنا و متابعتنا، و فى علل الشرائع لقصدكم الناس و لكان و هو أظهر. قوله عليه السلام على الأسنّة: هو جمع سنان أى على أن يعضوا مقابل الأسنّة أو فى النار.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ٢١٧

\*\*\*\*\*

## ۶- الحدیث

۱۹۸ / ۶. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ نَصْرِ (۹)  
الْخُثَمِيِّ، قَالَ:

۶۶ / ۱

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «مَنْ عَرَفَ أَنَّا لَا نَقُولُ إِلَّا حَقًّا، فَلْيُكْتَفِ بِمَا يَعْلَمُ مِنَّا، فَإِنْ  
سَمِعَ مِنَّا خِلَافَ مَا يَعْلَمُ، فَلْيَعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ دِفَاعٌ مِنَّا عَنْهُ» (۱۰).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود کسی که میداند ما جز حق نگوئیم باید همان علمش بما او را بس  
باشد پس اگر از ما خلاف آنچه را میداند (گفتاری بظاهر ناحق) شنید باید بداند که آن گفتار برای  
دفاع ماست از او.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امام صادق (علیه السلام) می فرمود که: هر که می داند ما جز حق نمی گوئیم، باید بدان چه از  
طرف ما می داند اکتفاء کند و اگر مخالف آنچه می داند شنید باید بداند این برای دفاع ما است از  
او.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امام صادق علیه السلام فرمود: هرکس می داند ما جز حق نمی گوئیم، باید بدانچه از طرف ما می داند قناعت کند و اگر مخالف آنچه می داند شنید باید بداند که این برای دفاع ما از اوست.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۶۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

یعنی ان الطائفة الفائزة العارفين بانهم عليهم السلام على الحق و لا يقولون الا حقا و صوابا، يجب عليهم ان يكتفوا في الاصول و الفروع بما علموا منهم اخذا باليقين، فان سمعوا منهم عليهم السلام خلاف ما اعتقدوه و علموه فيجب عليهم ان يحملوا ذلك على التقية صيانة لشيعتهم و دفاعا منهم عليهم السلام للفتنة و الضرر عنها.

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۳۶۴

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: إلاحقاً. [ص ٦٥ ح ٦] أقول: سواء كان حقيته بحسب الواقع أو بحسب التقيّة؛ لأنّ المراد بالحقّ ما لا يجوز لقابله إلا القول به. قال عليه السلام: بما يعلم. [ص ٦٥ ح ٦] أقول: أى بما يعلم أنّه صدر عنّا من الفتوى، ولعلّ معنى الاكتفاء العمل بما يتضمّن من دون تفتيش عن صدوره تقيّةً أم لا. قال عليه السلام: خلاف ما يعلم. [ص ٦٦ ح ٦] أقول: مع العلم بأنّ الخلاف هو الراجح للحكم الواقعى دون الأوّل، فليعلم أنّ ذلك لأوّل دفاع منّا عنه.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٢٠٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: شنيدم از امام جعفر صادق عليه السلام مى گفت كه: هر كه شناخت اين را كه ما نمى گوئيم مگر به كار آمدنى را، خواه براى تقيّه باشد و خواه موافق گفته خدا و رسول، پس بايد كه اكتفا كند به همين دانسته و هر چه مى گوئيم، به آن عمل كند. پس اگر شنيد از ما چيزى را كه منافى چيزى است كه مى داند كه حكم الله تعالى آن است، پس بايد كه داند كه آنچه شنيد براى مدافعه ضرر دشمنان است از او و عمل كند به آن. منقول است كه على بن يقطين، وزير هارون الرشيد بود و به هارون گفتند كه او رافضى است و هارون خواست كه بر جاي خلوتى كه على بن يقطين وضو مى ساخته باشد، مطلع شود. مقارن اين از امام موسى كاظم عليه السلام نوشته آمد به على بن يقطين كه بعد از اين، هر جا كه وضو سازى، پا بشوى. و او چون به آن عمل كرد، هارون خود ديد كه او در خلوت، پا مى شويد و گفت كه افترا كرده اند بر على بن يقطين و در تعظيم او افزود. باز نوشته آمد كه بعد از اين در وضو پا مشوى.

صافى در شرح كافى؛ ج ١، ص ٤٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی من عرف أنا أهل البيت قوم معصومون عاقلون عن الله مأمورون في كل أمر، وفي كل أمر لله سبحانه حكّم شتى. «والدفاع»: مصدر باب المفاعلة للمبالغة. دفع عنه، ودافع عنه دفاعاً بمعنى. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «من عرف أنا لا نقول» یعنی سواء كان ما نقول موافقاً للمعلوم منا أهل البيت أو مخالفاً تقيّة. وقال السيّد الأجلّ النائینی رحمه الله: «فليكتف بما يعلم منا» أي بما يعلمه صادراً عنّا من الأقوال والأفعال، ولا يتفتّش عن مستنده وماأخذه. «فإن سمع منا خلاف ما يعلم» أي خلاف ما علم صدوره عنّا «فليعلم أنّ ذلك» أي قولنا بخلاف ما يعلمه دفاعٌ منا عنه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٦٠٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام: إن ذلك دفاع: أي قولنا بخلاف ما يعلمه منا دفع للضرر و الفتنة منا عنه، و ليرض بذلك و يعمل به.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢١٨

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٧ / ١٩٩ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى وَالْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ

ص: ١٦٥

١-١ . فى «بح» وحاشية «ج، ض»: «ولكم».

٢-٢ . فى «بر»: «أجمعتم».

٣-٣ . فى العلل: «لصدقكم» . وقوله: «لصدقكم» إمّا بالتشديد \_ اختاره المازندراني والمجلسي \_ أى لحكموا بصدقكم فى نسبة هذا الحكم إلينا ، ويعتقدون أنكم صادقون فى روايته عنّا وأنكم موالينا وشيعتنا . وإمّا بالتخفيف \_ اختاره الداماد والفيض \_ أى جعلوا قولكم متحققاً على اتّباعنا ، يعدّ قائله صادقاً . أنظر : التعليقة للداماد ، ص ١٥١؛ شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٤٠٠؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٢٨٢؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢١٧ .

٤-٤ . فى «ض»: «ويكون» .

٥-٥ . فى «ألف ، ب»: «ولبقائكم» .

٦-٦ . فى «ف»: «اجتمعوهم» .

٧-٧ . فى العلل: «فسكت ، فأعدتّ عليه ثلاث مرّات».

٨-٨ . علل الشرائع ، ص ٣٩٥ ، ح ١٦ ، بسنده عن محمّد بن عبدالجبار . راجع: بصائر الدرجات ، ص ٣٨٣ ، ح ٢؛ والاختصاص ، ص ٣٢٩ الوافي ، ج ١ ، ص ٢٨٢ ، ح ٢٢٢ .

٩-٩ . فى «ألف»: «نضر» بدل «نصر» . والظاهر عدم صحّته ، فقد ذكر نصر أبو الحكم الخثعمي فى أصحاب الصادق عليه السلام ، فى رجال البرقي ، ص ٣٩ ، ووردت رواية أحمد بن محمّد ، عن محمّد بن سنان ، عن نصير أبى الحكم الخثعمي فى الكافي ، ح ٢٣٣٦ . والمحمّتل قويّاً اتّحاد نصر أو نصير الخثعمي الوارد فى الأسناد مع نصر المذكور فى رجال البرقي .

١٠-١٠ . المحاسن ، ص ٣٣٥ ، كتاب العلل ، ح ١٠٨ ، بسنده عن محمّد بن سنان ، عن بعض أصحابه ، عن أبى عبدالله عليه السلام الوافي ، ج ١ ، ص ٢٨٣ ، ح ٢٢٣؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ١٠٨ ، ح ٣٣٣٣٦ .

جَمِيعاً، عَن سَمَاعَةَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرَوِيهِ، أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ، وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ، كَيْفَ يَصْنَعُ (١)؟

فَقَالَ (٢): «يُرْجِيهِ (٣) حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ، فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ».

وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ (٤) وَسِعَكَ» (٥).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

سماعه گوید از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: مردیست که دو نفر از هم مذهبانش نسبت بمطلبی دو روایت مختلف برایش نقل میکنند، یکی امرش میکند و دیگری نهیش مینماید، او چه کند! فرمود: تأخیرش اندازد تا آنکه را بواقع خبرش میدهد (امام زمانش را) ملاقات کند، و تا زمان ملاقاتش خود مختار است. و در روایت دیگر است، بهر کدام از آن دو روایت که با رضایت خاطر عمل کنی ترا روا است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- سماعه گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: مردی است که دو هم مذهب او در یک مسأله دینی به اختلاف نظر می دهند و هر کدام هم روایتی به گفته خود دارند، یکی امرش می کند به کاری و دیگری نهیش می کند از آن کار، این مرد چه کند؟ فرمود: فهم حقیقت را عقب اندازد تا به امامی



رسد که او را از واقع مطلب خبر دهد، تا زمانی که امام را ملاقات کند در کار خود مختار است. در روایت دیگر است که به هر کدام از دو روایت به حساب تسلیم به دستور عمل کنی برایت جائز است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۷- سماعه می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: مردی است که دو نفر از هم مذهبانش در یک مسئله دینی به اختلاف نظر می دهند و هر کدام هم روایتی بر گفته خود دارند، یکی به کاری امرش می کند و دیگری از آن کار نهی می کند تکلیف این مرد چیست؟

فرمود: فهم حقیقت را عقب اندازد تا به امامی برسد که او را از واقع مطلب خبر دهد، تا زمانی که امام را ملاقات کند در کار خود مختار است و در روایت دیگر است که به هر کدام از دو روایت بحسب دستور عمل کنی برایت جائز است.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۱۶۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (يرجئه) على المعلوم من الأفعال، أى يؤخر ذلك الأمر ويتوقف حتى يلقى الإمام، أو من سمع من الإمام وكان مزكى، وذلك إن أمكن التوقف بحيث لا يلزم منه حرج فى الدين، وإلا فيعمل بقول الفقيه العدل الإمامى الممتاز علماً وفضلاً، الحاذق فى طبّ المعالجات المعهودة المضبوطة عنهم عليهم السلام لعل الاختلاف وأمراض الاشتباه، كما ذكر فى شرح الخطبة، ويذكر أيضاً إن شاء الله تعالى. ويمكن أن يكون: «يخبره» من التخبير للمبالغة فى التعليم والتفهيم، كما ضبط برهان الفضلاء سلمه الله تعالى، وقال: «كيف يصنع؟» يعنى هل يجوز له أن يرجح إحدى الروايتين بظنه؟ (قال: يرجئه) أى يؤخر الترجيح بالظن حتى يلقى من يخبره ويعلمه ما هو الموافق للواقع. والغرض أن الترجيح بالظن كما هو شعار فقهاء العامة لا يجوز. ثم قال: ولا يخفى أن كونه فى سعة إنما هو فى باب العبادات لا فى ما فيه الخصومة والحكومة مثل الميراث والقرض كما سيجىء فى الحديث الثانى عشر من هذا الباب. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: قال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره» تصريح فى أنه يجب التأخير والتوقف حتى يلقى من يتعلم منه، فيجوز له التأخير فى العمل حتى يلقاه من يخبره. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «كيف يصنع؟» أى فى هذه الصورة، وبمّ يقول ويفتى فيها؟ أو بمّ يعمل؟ والأخير أظهر، حيث لم يبين وجوه الترجيح، فيحمل على المقلد لا على المفتى. «يرجئه» أى يؤخر العمل والأخذ بأحدهما، أو يؤخر فى الترجيح والفتيا. وقوله: «حتى يلقى من يخبره» أى من أهل القول والفتيا، فيعمل حينئذٍ بفتياه، أو من أهل الرواية، فيخبره بما يرجح إحدى الروايتين على الأخرى، فيقول ويفتى بالراجح. ويحتمل أن يكون المراد بمن يخبره الحجّة، وذلك فى زمان ظهور الحجّة. «فهو فى سعة حتى يلقاه» أى فى سعة فى العمل حتى يلقى من يعمل بقوله، أو من يروى ما يرجح إحدى الروايتين فيفتى بالراجح. روى فى الكافى وقال: وفى رواية أخرى: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك». . هدية: أى بأىّ الخبرين أخذت على تسليمك إياه أنه أمر الحجّة المعصوم أو نهيه وسعك العمل بموجبه، وتُصيب وتُثاب، وذلك إذا لم يمكن التوقف للزوم الحرج المنفى. فظهر أن وجه الحكم على التأخير- مع أنّ حكم الله سبحانه واحد فى كلّ قضية- أن مع الجهل بالحكم الواقعى يسقط وجوب الأخذ به للاضطرار، فالحكم فى مثله اضطرارى كالحكم عند التقيّة والعمل بموجبه. وقد يخصّص التوقف فى الرواية الأولى بما يتعلّق

بالمعارف والعقائد، والتخيير فى الثانية بما يتعلّق بالطاعات والأعمال. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: يعنى وفى رواية أخرى عن صاحب الزمان عليه السلام بتوسّط سفير من السفراء فى جواب مثل ذلك السؤال هكذا: «ورد من باب التسليم» أى من باب قبول قول الإمام المفترض الطاعة لا من باب الترجيح بالظنّ، جاز لك ولا بأس. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «التسليم»: الرّضاء أو الانتقاد؛ أى بأيّهما أخذت رضاً بما ورد من الاختلاف وقبولاً له، أو انتقاداً للمروى عنه من الحجج، لا من حيث الظنّ بكون أحدهما حكم الله، أو كونه بخصوصه متعيّناً للعمل، وسعك وجاز لك .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٦٠٨

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

يرجئه اى يؤخره من ارجأت الامر آخرته، ومنه المرجئة مثال المرجعة و هم الذين لا يقطعون على اهل الكبائر بشىء من عفو ولا عقوبة بل يرجئون الحكم فى ذلك اى يؤخرونه الى يوم القيامة، منهم مقاتل بن سليمان. وقد تفرد مقاتل من هؤلاء بان الله سبحانه لا يدخل احدا النار بارتكاب الكبائر و انه يغفر ما دون الكفر لا محالة، و ان المؤمن العاصى ربه يعذب يوم القيامة على متن الصراط على جهنم يصيبه نفخ النار و لهبها فيتألم بذلك على مقدار المعصية ثم يدخل الجنة، ويقال رجل مرجئى كمرجع و النسبة إليه مرجئى كمرجعى، هذا اذا اهمزت فاذا لم تهمز قلت رجل مرج كمعط و مرجى بياء مشددة فقط و هم المرجئة، لان بعض العرب يقول: ارجيت و اخطيت و توضيت فلا يهمز. و الضمير المنصوب راجع الى الصنع المضمّر فى يصنع اى يؤخر العمل فلا يعمل باحدهما حتى يلقى من يخبره بما يعين له احدهما، لكن هذا يشكل بما اذا كان الخبران متناقضين كالأمر و النهى فى شىء واحد، و لهذا وردت الرواية الاخيرة، فالرواية الاولى لما يمكن الارجاء و التأخير فيه و الثانية لما لا يمكن، و فى المقام كلام ليس هاهنا موضع تحقيقه سنشير إليه فيما سياتى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٣٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: يأمر. [ص ٦٦ ح ٧] أقول: كصلاة الجمعة فى زمان الغيبة مثلاً. قال عليه السلام: يرجئه. [ص ٦٦ ح ٧] أقول: يعنى يجب عليه إرجاء التخيير أى تأخير، من أرجأ الأمر إذا أخره، وإبدال الهمزة لغة، وقد جاء من معتل اللام أيضاً. قال عليه السلام: فهو فى سعة. [ص ٦٦ ح ٧] أقول: أى لا يجب عليه العمل بما يوافق لترجيح بالظن، ويجوز له العمل بالموجب وبالمحرم بدون إفتاء وقضاء، وليس المراد أنه يجوز له ترك كليهما فيما يتصور فيه ذلك الترك وهو الإرجاء والعمل بالأصل أى الحظر والإباحة، وهو السعة. والشاهد عليه الفاء التفرعية.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٢٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: أمر این جا، عبارت است از کار آخرت، مثل نماز و روزه و شامل نیست منافع دنیا را، مثل قرض و میراث به قرینه أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَى عَنْهُ. پس این حدیث، منافات ندارد با حدیث دوازدهم این باب. يُرْجِيهِ (به راء بی نقطه و جیم و همزه) به صیغه مضارع غایب معلوم باب افعال است. و ضمیر بارز، راجع به ترجیح است. الإِرْجَاءُ: واپس انداختن کاری. يُخْبِرُ (به خاء بانقطه و باء یک نقطه و راء بی نقطه) به صیغه مضارع غایب معلوم باب افعال یا باب تفعیل است. الإِخْبَارُ: خبردار کردن. و التَّخْيِيرُ: کسی را خبر کردن به چیزی، به معنی بسیار دانا کردن به آن. وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى اِشَارَاتٌ اسْتَبَدَّتْ بِهَ اَيْنَ كِهَ يَكِي اَز دُو رَاوِي اَز سَمَاعِه، اِكْتِفَا كَرْدِه بَه اَنچِه مَذْكُور شَد وَ دِيگَرِي اَيْن تَتَمَّه رَا رَاوِي كَرْدِه؛ وَ بِنَا بَر اَيْن جَمَلَه بَايَهُمَا اسْتِيْنَا فِ بِيَانِي جَمَلَه فَهَوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ اسْت. وَ مضمون این، بیان شد در خطبه مصنف در شرح فقره «وَنَحْنُ لَانَعْرِفُ» وَ نَظِير اَيْن تَوْسِيْع مِي آيَد دَر

«كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیثِ اَوَّلِ بابِ هشتاد و هشتم که «بَابُ مَا يَجِبُ عَلَى النَّاسِ عِنْدَ مُضِيِّ الْإِمَامِ» است. یعنی: روایت است از عثمان بن عیسی و حسن بن محبوب، همگی از سماعه از امام جعفر صادق علیه السّلام. راوی گفت که: پرسیدم امام را از حال مردی که اختلاف کردند بر او دو مرد از اهل دین او در کاری. هر دو روایت می کنند آن کار را از امام. یکی از ایشان امر می کند به کردن آن کار و دیگری منع می کند از آن. چگونه می کند آن مرد در ترجیح؟ امام علیه السّلام گفت که: واپس اندازد ترجیح را تا وقتی که ملاقات کند کسی را که دانا کند او را که کدام، موافق واقع است. پس آن مرد در فراخی است و به هر کدام که خواهد عمل می کند تا وقتی که رسد به آن کس. و در روایتی دیگر از سماعه از امام جعفر صادق علیه السّلام این تتمه نیز هست که: بیان این، آن که: به هر کدام از آن دو روایت مختلف که عمل کنی از باب قبول سخن امام مُفْتَرَضِ الطَّاعَةِ، نه از باب فتوا و حکم، جایز است تو را و دغدغه اصلاً ندارد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۷۱

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

حسن أو موثق. قوله عليه السلام: رجلان من أهل دینه: ظاهره أنه یکفی فی جواز العمل بروایته کونه من أهل دینه، و الظاهر أن المراد بهما الراویین، و الحمل علی المفتیین كما توهم بعید. قوله علیه السلام یرجئه: أي یؤخر العمل و الأخذ بأحدهما، أو یؤخر الترجیح و الفتیا حتی یلقى من یخبره أي من أهل القول و الفتیا فیعمل حینئذ بفتیاه أو من أهل الروایة فیخبره بما یرجح إحدى الروایتین علی الأخری فیقول و یفتی بالراجح، و الظاهر أن المراد بمن یخبره الحجّة، و ذلك فی زمان ظهور الحجّة، و قوله علیه السلام فی سعة: أي فی العمل حتی یلقى من یعمل بقوله. قوله علیه السلام من باب التسلیم: أي الرضا و الانقیاد، أي بأیتهما أخذت رضا بما ورد من الاختلاف و قبولاً له أو انقیاداً للمروی عنه من الحجج، لا من حیث الظن بکون أحدهما حکم الله، أو کونه بخصوصه متعیناً

للعمل وسعك و جاز لك، ثم اعلم أنه يمكن رفع الاختلاف الذى يتراءى بين الخبرين بوجوه قد أومأنا إلى بعضها: الأول: أن يكون الإرجاء فى الحكم و الفتوى، و التخيير فى العمل كما يومئ إليه الخبر الأول. الثانى: أن يكون الإرجاء فيما إذا أمكن الوصول إلى الإمام عليه السلام و التخيير فيما إذا لم يمكن كهذا الزمان. الثالث: أن يكون الإرجاء فى المعاملات و التخيير فى العبادات إذ بعض أخبار التخيير ورد فى المعاملات. الرابع: أن يخص الإرجاء بما يمكن الإرجاء فيه، بأن لا يكون مضطرا إلى العمل بأحدهما، و التخيير بما إذا لم يكن له بد من العمل بأحدهما. و يؤيده ما رواه الطبرسى فى كتاب الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به، و الآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قال: قلت: لا بد من أن نعمل بأحدهما؟ قال: خذ بما فيه خلاف العامة. الخامس: أن يحمل الإرجاء على الاستحباب و التخيير على الجواز، و روى الصدوق (ره) فى كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام عن أبيه، و محمد بن الحسن بن الوليد عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عبد الله المسمى عن أحمد بن الحسن الميثمى عن الرضا عليه السلام فى حديث طويل ذكر فى آخره: و إن رسول الله صلى الله عليه و آله نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل إعافة و كراهة، و أمر بأشياء ليس أمر فرض و لا واجب بل أمر فضل و رجحان فى الدين، ثم رخص فى ذلك للمعلول أو غير المعلول، فما كان عن رسول الله صلى الله عليه و آله نهى إعافة أو أمر فضل، فذلك الذى يسمع استعمال الرخص فيه إذا ورد عليكم عنا فيه الخبر باتفاق يرويه من يرويه فى النهى، و لا ينكره، و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعا، أو بأيهما شئت و أحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و الرد إليه و إلينا و كان تارك ذلك من باب الفساد و الإنكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان فى كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن فى الكتاب فأعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فما كان فى السنة موجودا منهيها عنه نهى حرام أو مأمورا به عن رسول الله صلى الله عليه و آله أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله و أمره، و ما كان فى السنة نهى

إعافاة أو كراهة، ثم كان الخبر الآخر خلافة، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه، ولم يحرمه فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعا أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بأرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا، ومن هذا الخبر يظهر وجه جمع آخر. ولندكر بعض الأخبار الدالة على التخيير: فمنها: ما رواه الشيخ أحمد بن أبى طالب الطبرسى فى كتاب الاحتجاج مرسلا عن الحسن بن الجهم، قال: قلت للرضا عليه السلام: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يشبههما فليس منا، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق؟ قال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت. ومنها: ما رواه أيضا فيه عن الحارث بن المغيرة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترده إليه ومن أراد الاطلاع على سائر أخبار هذا الباب فعليه بالرجوع إلى كتاب بحار الأنوار.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢١٨

\*\*\*\*\*

٦٧ / ١

## ٨- الحديث

٢٠٠ / ٨ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «أَرَأَيْتَكَ (٦) لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثِ الْعَامِ، ثُمَّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُكَ بِخِلَافِهِ ، بَأَيِّهِمَا (٧) كُنْتَ تَأْخُذُ؟» قَالَ: قُلْتُ (٨): كُنْتُ آخِذٌ بِالْأَخِيرِ (٩)، فَقَالَ لِي (١٠): «رَحِمَكَ اللَّهُ» (١١)» (١٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

راوی گوید: امام صادق (علیه السلام) بمن فرمود: بگو بدانم. اگر من امسال حدیثی بتو گویم و سال آینده که نزد من آئی خلاف آن را بتو گویم بکدام یک از دو حدیث عمل میکنی! عرض کردم؛ بدومی فرمود خدایت بیامرزد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- یکی از اصحاب گوید: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: بگو بدانم اگر امسال حدیثی به تو گفتم و سال آینده آمدی و به خلاف آن به تو حدیثی گفتم، به کدام عمل کنی؟ گوید: گفتم: به اخیر عمل کنم، فرمود: خدایت رحمت کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:



۸- یکی از اصحاب گوید: امام صادق علیه السلام به من فرمود: بگو بدانم اگر امسال حدیثی به تو گفتم و سال آینده آمدی و برخلاف آن به تو حدیثی گفتم، به کدام عمل می کنی؟

عرض کردم: به آخری عمل می کنم،

فرمود: خداوند تو را رحمت کند.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۶۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن ابيه، عن عثمان بن عيسى عن الحسين بن المختار». القلانسی من اصحاب ابی الحسن موسی علیه السلام واقفی، و قال ابن عقدة عن علی بن الحسن: انه كوفي ثقة، و الاعتماد عندی علی الاول «صه» و قال النجاشی: ابو عبد الله كوفي مولى احمس من بجيلة و اخوه الحسن یكنی أبا محمد ذكرنا فیمن روى عن ابی عبد الله و ابی الحسن علیهما السلام له كتاب یرویه عنه حماد بن عیسی. انتهى. و فی ارشاد المفید رحمه الله فی باب النص علی الرضا علیه السلام: انه من خاصة الكاظم علیه السلام و ثقاته و اهل الورع و العلم و الفقه من شیعته. و قال الفاضل الأسترآبادی: انه فی الكافی- و هو هذا الكتاب- قال الحسين بن مختار: قال لی الصادق علیه السلام: رحمه الله، و قد روى جماعة من الثقات عنه نصا علی الرضا علیه السلام، و فی سند الفقیه الحسين بن المختار بیاع الاكفان روى عن میمون بن مهران من اصحاب امیر المؤمنین علیه السلام

فرما كان غيره، فتدبر. «عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال: رأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ؟ قال: كنت اخذ بالآخر، فقال رحمك الله».

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٣٦٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: رأيتك. [ص ٦٧ ح ٨] أقول: بهمزة الاستفهام وفتح مثناه من فوق للخطاب، والمعنى: أخبرنى. قال عليه السلام: العام. [ص ٦٧ ح ٨] أقول: منصوب على الظرفية أى فى هذا العام. قال عليه السلام: بالآخر. [ص ٦٧ ح ٨] أقول: وذلك لأنّ الأخير إمّا موافق الحكم الواقعى أو للتقية، وعلى التقديرين يجب العمل به حيث إنه عليه السلام لا يفتى الناس إلا بالحقّ فى ذلك الوقت وإن كان بحسب التقيّة.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: روایت است از بعض یاران ما از امام جعفر صادق علیه السلام. امام گفت که: چه می گویی اگر گفته باشم تو را حدیثی امسال، بعد از آن آمده باشی نزد من در سال آینده، پس گفته باشم تو را حدیثی منافى آن؛ به کدام آن دو حدیث، عمل خواستی کرد؟ راوی گفت که: گفتم که: خواستم عمل کرد به حدیث آخرین. پس امام گفت مرا که: رحمت کناد تو را الله تعالى. بیان این، ظاهر می شود از آنچه گذشت در حدیث هفتم این باب و این مضمون می آید در «کِتَابُ الْإِيْمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث

هفتم باب نود و هفتم که «بَابُ التَّقِيَّةِ» است. بدان که منافات نیست میان این و آنچه گذشت در حدیث سابق؛ زیرا که این در یکی از سه صورت است: اول، علم به قول امام حَیّ. دوم، تجویز حدوث شرطی در مخاطب که پیشتر نبوده. سوم، بقای دولت ظالمی که قول اخیر در زمان او واقع شده، به خلاف آنچه گذشت. و أيضاً منافات نیست میان امثال این و آنچه می آید در حدیث دوازدهم این باب؛ زیرا که امثال این در عباداتِ محضه است و آنچه می آید در تنازع، در دین و میراث و مانند آنهاست.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۷۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: وذلك؛ لأنّ الأخير إمّا حقيقة أو مصلحة. قال برهان الفضلاء: يظهر بيانه ممّا مرّ في السابع من هذا الباب، وسيجيء مضمونه في السابع من الباب السابع والتسعين، باب التقيّة في كتاب الإيمان والكفر. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «أرايتك» أي أخبرني عنك لو حدّثتك بحدِيثين مختلفين متقدّماً ومتأخراً بأيّهما تأخذ؟ فقال: «كنت آخذ بالأخير» فاسترحم عليه السلام له تصديقاً له؛ وذلك لحدوث سبب التغيّر من الأوّل إلى الثاني وعدم العلم بزواله.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۱، ص ۶۰۹

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مرسل و يدل على وجوب العمل بالحكم المتأخر مع التعارض

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۲۲۰

- ١-١ . فى حاشية «ف» : «نصنع» .
- ٢-٢ . فى «ألف» ب ، ج ، ض ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» والوفى والوسائل والبحار: «قال» .
- ٣-٣ . «يرجنه» أى يؤخره . والضمير راجع إلى الصنع المضمّر فى «يصنع» . يعنى يؤخر العمل والأخذ بأحدهما ؛ من أرجيتُ الأمر ، أو من أرجأته إذا أخرته . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ٥٢ (رجأ) وج ٦ ، ص ٢٣٥ (رجى) .
- ٤-٤ . قال فى مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢١٨ : «قوله عليه السلام : من باب التسليم ، أى الرضا والانقياد ، أى بأيتهما أخذت رضا بما ورد من الاختلاف وقبولاً له أو انقيادا للمروى عنه من الحجج ، لا من حيث الظنّ بكون أحدهما حكم الله ، أو كونه بخصوصه متعيّناً للعمل وسعك وجاز لك » . ثم ذكر وجوها خمسة أخرى لرفع الاختلاف الذى يتراءى بين الخبرين .
- ٥-٥ . الوافى ، ج ١ ، ٢٨٣ ، ح ٢٢٤ ، ٢٢٥ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ١٠٨ ، ح ٣٣٣٣٨ و ٣٣٣٣٩ ؛ البحار ، ج ٢ ، ص ٢٢٧ ، ح ٦ .
- ٦-٦ . فى «ف» : «أرايت» .
- ٧-٧ . فى البحار: «فبأيتهما» .
- ٨-٨ . فى الوسائل والبحار : - «قلت» .
- ٩-٩ . فى حاشية «ف» : «بالآخر» .
- ١٠-١٠ . فى «جط» وشرح صدر المتألّهين : - «لى» .
- ١١-١١ . فى «بح» : «يرحمك الله» .
- ١٢-١٢ . راجع: الكافى ، كتاب الإيمان والكفر ، باب التقيّة ، ح ٢٢٤٧ الوافى ، ج ١ ، ص ٢٨٤ ، ح ٢٢٦ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ١٠٩ ، ح ٣٣٣٤٠ ؛ البحار ، ج ٢ ، ص ٢٢٧ ، ح ٧ .

## ۹- الحدیث

۹ / ۲۰۱ . وَعَنْهُ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ، عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا جَاءَ حَدِيثٌ عَنْ أَوْلَادِكُمْ وَحَدِيثٌ عَنْ آخِرِكُمْ، بَأَيِّهِمَا نَأْخُذُ؟

فَقَالَ: «خُذُوا بِهِ حَتَّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ، فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ، فَخُذُوا بِقَوْلِهِ».

قَالَ: ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّا وَاللَّهِ لَا نَدْخُلُكُمْ إِلَّا فِيْمَا يَسَعُكُمْ».

وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ: «خُذُوا بِالْأَعْدَةِ» (۱).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن خنیس گوید بامام صادق (علیه السلام) عرض کردم: اگر حدیثی از امام سابق رسد و حدیثی بر خلافش از امام لاحق بکدامیک عمل کنیم! فرمود: بیکی از آن دو (بحدیث امام لاحق عمل کنید - ملا صدرا-) تا از امام زنده بیانی رسد و چون از امام زنده بیانی رسید بآن عمل کنید، سپس فرمود: بخدا ما شما را براهی درآریم که در وسعت باشید و در روایت دیگر است: بحدیث تازه تر عمل کنید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- معلى بن خنيس گوید: به امام صادق (عليه السلام) عرض کردم: هر گاه حدیثی از امام سابق شما رسد و حدیثی بر خلافش از امام بعد از او، به کدام عمل کنیم؟ فرمود: شما به حدیث سابق عمل کنید تا از امام حى به شما ابلاغی رسد و چون ابلاغ امام حى رسید به قول او عمل کنید، گوید: سپس امام صادق (عليه السلام) فرمود: به خدا ما شما را به راهی کشانیم که در وسعت باشید. و در حدیث دیگر فرمود: به حدیث تازه تر عمل کنید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۱۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۹- معلى بن خنيس گوید: به امام صادق عليه السلام عرض کردم: هرگاه حدیثی از امام سابق و حدیثی بر خلافش از امام بعد برسد به کدام عمل کنیم؟

فرمود: شما به حدیث سابق عمل کنید تا از امام زنده به شما دستوری برسد و چون بیانی از او برسد به گفته او عمل کنید: سپس فرمود: به خدا سوگند ما شما را به راهی می بریم که در وسعت باشید. و در حدیث دیگر فرمود: به حدیث تازه تر عمل کنید.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۱۷۱

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«و عنه عن ابيه، عن إسماعيل بن مرار». روى عن يونس بن عبد الرحمن روى عنه ابراهيم بن هاشم لم يرو، كذا فى رجال الفاضل الأسترآبادى. «عن يونس عن داود بن فرقد، عن معلى بن خنيس». بضم الخاء المعجمة وفتح النون و السين المهملة بعد الياء المنقوطة تحتها نقطتين، ابو عبد الله مولى الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام، و من قبله كان مولى بنى اسد، كوفى. قال النجاشى: انه بزاز بالزاي قبل الألف و بعدها و هو ضعيف جدا، و قال ابن الغضائرى: انه كان أوّل امر مغيريا ثم دعا الى محمد بن عبد الله المعروف بالنفس الزكية، و فى هذه الظنة اخذه داود بن على فقتله، و الغلاة يضيفون إليه كثيرا، قال و لا ارى الاعتماد على شىء من حديثه، و روى فيه احاديث تقتضى الدم و اخرى تقتضى المدح. و قال الشيخ ابو جعفر الطوسى رحمه الله تعالى فى كتاب الغيبة بغير اسناد: انه كان من قوام ابى عبد الله عليه السلام و كان محمودا عنده و مضى على منهاجه، و هذا يقتضى وصفه بالعدالة «صه» و قال الكشى: حمدويه بن نصير قال: حدثنى العبيدى عن ابن ابى عمير عن عبد الرحمن بن حجاج، عن اسماعيل بن جابر: ان أبا عبد الله عليه السلام لما اخبر بقتل المعلى بن خنيس قال: اما و الله لقد دخل الجنة. عن ابن ابى نجران عن حماد الناب عن المسمعى قال: لما اخذ داود بن على المعلى بن خنيس حبسه فاراد قتله، فقال له المعلى، اخرجنى الى الناس فان لى دينا كثيرا و مالا حتى اشهد بذلك، فاخرجه الى السوق، فلما اجتمع الناس قال: ايها الناس انا معلى بن خنيس، فمن عرفنى فقد عرفنى، اشهدوا ان ما تركت من مالى عين او دين او امة او عبيد او دار او قليل او كثير فهو لجعفر بن محمد عليهما السلام، قال: فشد عليه صاحب شرطة داود فقتله، فلما بلغ ذلك أبا عبد الله عليه السلام خرج يجر ذيله حتى دخل على داود بن على و إسماعيل ابنه خلفه، فقال: يا داود قتلت مولاي و اخذت مالى؟ فقال: ما انا قتلته و لا اخذت مالك، فقال: و الله لادعون الله على من قتل مولاي و اخذ مالى، قال ما قتلته و لكن قتله صاحب شرطتى، فقال، باذنك او بغير اذنك؟ فقال: بغير اذنى، فقال: يا اسماعيل شأنك به، فخرج اسماعيل و السيف معه حتى قتله فى

مجلسه، قال حماد: فاخبرني المسمعي عن معتب قال: فلم يزل ابو عبد الله عليه السلام ليلته ساجدا و قائما، قال: فسمعته في اخر الليل و هو ساجد يقول: اللهم اني اسألك بقوتك القوية و محالك الشديد و بعزتك التي جل خلقك لها ذليل ان تصلى على محمد و آل محمد و ان تأخذ الساعة، قال: فوالله ما رفع رأسه من سجوده حتى سمعنا الصائحة فقالوا: مات داود بن علي، فقال ابو عبد الله عليه السلام: اني دعوت الله بدعوة فبعث الله إليه ملكا فضرب رأسه بمرزبة انشقت مثانته. احمد بن منصور عن احمد بن الفضل، عن محمد بن زياد عن عبد الرحمن بن الحجاج عن إسماعيل بن جابر: قال: دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فقال لي: يا إسماعيل قتل المعلى؟ قلت: نعم، قال: اما والله لقد دخل الجنة، وجدت بخط جبرئيل بن احمد قال: حدثني محمد بن عبد الله بن مهران قال: حدثني محمد بن علي الصيرفي عن الحسن بن الحسين بن ابي العلاء و ابي المغراء عن ابي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام و جرى ذكر معلى بن خنيس: يا أبا محمد: اكنتم على ما اقول لك في المعلى، قلت: افعل، فقال: اما انه ما كان ينال درجتنا الا بما ينال منه داود بن علي، قلت: و ما الذي يصيبه من داود، قال: يدعو به فيأمر به فيضرب عنقه و يصلبه، قلت: انا لله و انا إليه راجعون، قال: ذلك قابل، فلما كان قابل ولي المدينة فقصد قصد المعلى فدعاه و سأله شيعة ابي عبد الله عليه السلام و ان يكتبهم له فقال: ما اعرف من اصحاب ابي عبد الله عليه السلام احدا و انما انا رجل اختلف في حوائجه و لا اعرف له صاحبا، قال: تكتمني؟ اما انك ان كتمتني قتلتك، فقال له المعلى: بالقتل تهددني؟ و الله لو كانوا تحت قدمي ما رفعت قدمي عنهم، و ان انت قتلتني لتسعدني و اشقيك، فكان كما قال ابو عبد الله عليه - السلام لم يغادر منه قليلا و لا كثيرا. ابو علي احمد بن علي السلولى المعروف بشقران قال: حدثنا الحسن بن عبد الله القمي عن محمد بن اورمة عن يعقوب بن يزيد، عن سيف بن عميرة عن المفضل بن عمر الجعفي قال: دخلت على ابي عبد الله عليه السلام يوم صلب فيه المعلى فقلت له: يا ابن رسول الله الا ترى هذا الخطب الجليل الذي نزل بالشيعة في هذا اليوم؟ قال: و ما هو؟ قال: قلت: قتل المعلى بن خنيس، قال: رحم الله المعلى قد كنت أتوقع ذلك، لانه اذاع سرنا و ليس الناصب لنا حربا باعظم مؤونة علينا من المذيع علينا سرنا، فمن اذاع سرنا الى غير اهله لم يفارق الدنيا حتى يعضه السلاح او يموت بخبل. ابراهيم بن محمد بن العباس



الختلى قال: حدثنى احمد بن ادريس القمى المعلم قال: حدثنى محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن موسى بن سعدان عن عبد الله بن القاسم عن حفص الابيض التمار قال: دخلت على ابن عبد الله عليه السلام ايام طلب المعلى بن خنيس فقال لى: يا حفص انى امرت المعلى فخالفى فابتلى بالحديد، انى نظرت إليه يوما و هو كئيب حزين، فقلت له: يا معلى كأنك ذكرت اهلك و عيالك؟ قال: اجل، قلت: ادن منى، فدنا منى فمسحت وجهه فقلت: اين تراك؟ فقال: ارانى فى اهل بيتى و هو ذى زوجتى و هذا ولدى، قال: فتركته حتى تملأ منهم، حتى نال ما ينال الرجل من اهله، ثم قلت: ادن منى، فدنا فمسحت وجهه فقلت: اين تراك؟ فقال: ارانى معك فى المدينة، قال: قلت: يا معلى: ان لنا حديثا من حفظه علينا حفظه الله على دينه و دنياه، يا معلى لا تكونوا اسراء فى ايدى الناس بحديثنا ان شاءوا آمنوا عليكم و ان شاءوا قتلوكم، يا معلى: انه من كتم الصعب من حديثنا جعله الله نورا بين عينيه و زوده القوة فى الناس و من اذاع الصعب من حديثنا لم يمت حتى يعضه السلاح او يموت بخبل. يا معلى انت مقتول فاستعد هذا. هذه و نحوها هى الاحاديث التى ذكر العلامة انها مذكورة فى كتابه الكبير. قيل: و لا يخفى ان فى هذين الحديثين من الذنب ليس إلا من جهة تقصيره فى التقية، و ترحم الصادق عليه السلام فى الاول منهما يدل على ان ذلك التقصير و ان لم يكن مرضيا لهم مستحسنا، لكن لم يكن أيضا موجبا لعدم رضاهم عليهم السلام عنه و منخرجا له من اهل الجنة و استحقاقه لها، بل الظاهر ان ذكر ذلك منه عليه السلام عن شفقة و تأسف لترتب القتل و انه على درجته و عظم قدره بقتله و كان كفارة لذلك أيضا، اما اعتقاد خلاف الحق فشىء ينفيه سياق هذه الروايات جميعا. و بالجملة: الذى يظهر لى انه من اهل الجنة كما قال السيد احمد بن طاوس، اما ما رواه الكشى فى ترجمة عبد الله بن ابى يعفور عن محمد بن الحسن عن الحجال عن ابى مالك الحضرمى عن ابى العباس البقباق قال: تذاكرا ابن ابى يعفور و معلى بن - خنيس فقال ابن ابى يعفور: الأوصياء علماء ابرار اتقياء، و قال ابن خنيس: الأوصياء انبياء، قال: فدخلا على ابى عبد الله عليه السلام، قال: فلما استقر مجلسهما قال: فبدأهما ابو عبد الله عليه السلام فقال: يا عبد الله انى أبرأ ممن قال انا انبياء. فمحمد بن زياد فى طريقه معلوم الحال و لا مذكور فى الرجال و مع ذلك مناف لما تقدم من الروايات، فان كان و لا بد فليكن محمولا على اول

امره كما تقدم عن على بن الغضائرى. والله اعلم. انتهى. اقول: الذى دل عليه روايات المدح انه كان حسن العاقبة من اهات (كذا) ولم يدل على كونه ثقة يعتمد عليه فيما يرويه «قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: اذا جاء حديث عن اولكم و حديث عن آخركم بايهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحى، فان بلغكم عن الحى فخذوا بقوله، قال: ثم قال ابو عبد الله عليه السلام: انا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم و فى حديث اخر: خذوا بالاحدث». دل قوله عليه السلام: انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم، بقرينة قوله فى الحديث السابق: بايهما اخذت من باب التسليم وسعك، انه جاز الاخذ و العمل بكل واحد من حديثى السابق منهم و اللاحق، فعلى هذا يكون قوله: خذوا بالاحدث، امر استحباب لا امر ايجاب. ثم لا بد ان يعلم ان هذه الاختلافات الواقعة فى الاحاديث المروية عن اصحاب العصمة عليهم السلام اكثرها فى الامور العملية الفرعية لا فى الاصول الاعتقادية و ما يجرى مجراها من الامور العظيمة المهمة، و الاختلاف فى القسم الاول ليس اختلافا لا يسع الانسان ان يأخذ بايهما كان، بعد ان يكون كلاهما ثابتا عن اهل بيت النبوة عليهم السلام او مستندا إليهم. و الناس لجمود قرائحهم و عدم فرقهم فى المسائل العلمية و الاصولية و العملية الفروعية صعب عليهم الامر فى مثل هذا الحديث و استشكلوه، حتى جزموا بالقدح فى احدى الروايتين اما من جهة الراوى و جرحه و اما من جهة المتن و حمله على التقية.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٣٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: خذوا به. [ص ٦٧ ح ٩] اقول: يعنى بالحديث عن آخرنا فإنه حكم حق رافع الحكم الأول إلى أن يظهر عنهم ما يرفع الثانى أيضاً على ما أشار إليه بقوله: حتى يبلغكم عن الحى؛ حيث إنه إما موافق للحكم الواقعى أو للتقية الحادثة لم يكن من قبل، وعلى التقديرين تعين العمل به؛ لأنه

الحقّ حينئذٍ. قال عليه السلام: فيما يسعكم. [ص ٦٧ ح ٩] أقول: أي ليس عليكم في العمل به عقاب في الآخرة وضرر في الدنيا.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از مُعلی بن خُنَیس گفت که: گفتم امام جعفر صادق علیه السلام را که: چون آید حدیثی از امام پیشین از شما، مثل امام زین العابدین علیه السلام و حدیثی دیگر، مخالف آن از امام پسین از شما، مثل امام محمد باقر علیه السلام، به کدام آن دو، عمل کنیم؟ پس امام گفت که: عمل کنید به آن. مراد، این است که: عمل کنید به حدیث امام پسین. تا وقتی که رسد به شما حدیثی دیگر از امام زنده. مراد، خودش است. پس اگر رسد به شما حدیثی از امام زنده، پس عمل به آن کنید. راوی گفت که: بعد از آن، امام جعفر صادق علیه السلام در بیان این جواب گفت که: به درستی که ما، به خدا قسم که، داخل نمی کنیم شما را، مگر در چیزی که فراحی شما در آن باشد. مراد، این است که: برای این، امر می کنیم شما را به عمل به حدیث امام پسین و امام زنده که مبادا به شما شگی رسد. پس اگر احتمال ضرر نباشد، مثل زمان انقراض دولت ظالمی که قول اخیر در زمان او واقع شده، به هر کدام که خواهید، عمل کنید. اصل: وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ: «خُذُوا بِالْأَحَدِثِ». . شرح: و در حدیثی دیگر از صاحب الزمان علیه السلام یا از امام جعفر صادق علیه السلام این است که: در صورت اختلاف دو حدیث، عمل کنید به آنچه تازه تر است، خواه آن دو حدیث از یک امام باشد و خواه از دو امام باشد.

صافی در شرح کافی؛ ج ١، ص ٤٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (خذوا به) أى بما جاء عن الأول فالأول. (حتى يبلغكم) عن إمام زمانكم. واحتمال أن يكون ضمير «به» للأخير كما ترى، ولو آل المعنى إلى المعنى. و«الحديث»: نقيض القديم. يعنى خذوا بالأخير؛ لما مرّ من وجهه. وأفعل التفضيل من الحديث: الأحدث، كالجديد والأجدد. وبالفارسية: تازه تر. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: يعنى إذا جاء حديث عن أولكم كعلّي بن الحسين عليهما السلام هنا، وحديث عن آخركم كالباقر عليه السلام بأيّهما نأخذ؟ فقال: «خذوا به»؛ أى بالأخير. والمراد ب«الحى» نفسه عليه السلام. «فيما يسعكم» يعنى فيما يكون سعتمكم وخيركم فيه. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: «خذوا بالأحدث» يجىء هذا الحديث فى باب التقيّة، وفيه تصريح بأنّ العلة فى ذلك كون الأحدث موافقاً لزمان الحال من شدّة التقيّة فى المسألة ومن خفتها، فالأحدث قد يكون خلاف الواقع وقد يكون موافق الواقع، وقد غفل عن هذا المعنى الشيخ الطوسى رحمه الله، فزعم أنّ العلة فى العمل بالأحدث كونه موافقاً للواقع، وقد صرح بهذا الزعم فى باب الأحاديث الواردة فى نجاسة الخمر. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إنّا والله - لا ندخلكم إلا فيما يسعكم» أى يجوز لكم القول أو العمل به تقيّة أو إلزاماً فى الأمور به على نحو الإطلاق والعموم لخاصّ من خواصّه لأحدٍ، ولخاصّ آخر لآخر لمصلحة تستدعيه، كاختلافهم فى الرواية عن الحجّة، أو فى العمل لتلا يصدّقوا فى تولّاهم بالحجّة، أو لا يظنّ بهم ذلك، إلى غير ذلك من الحكّم وغيرها.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٦١٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول و يدل على لزوم العمل بقول الإمام الحى مع تعارض قول الإمام السابق له، بل بقول الإمام المتأخر مطلقا كما يدل عليه قوله عليه السلام: خذوا بالأحدث، قوله عليه السلام فيما يسعكم: أى يجوز لكم القول و العمل به تقية أو لمصلحة أخرى.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٢١

\*\*\*\*\*

## ١٠- الحديث

١٠ / ٢٠٢ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ (٢)، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ

ص: ١٦٧

---

١-١ . الوافى، ج ١، ص ٢٨٥، ح ٢٢٧ و ٢٢٨؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٠٩، ح ٣٣٣٤١ و ٣٣٣٤٢؛ البحار، ج ٢، ص ٢٢٨، ح ٨ .

٢-٢ . لم يثبت رواية محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى - وهو ابن عبيد - فى موضع . وما ورد فى بعض الأسناد القليلة لا يمكن الاعتماد عليه فى إثبات هذا الارتباط . أمّا سندنا هذا ، فقد ورد جزءً من المتن المروى به ، فى الكافى ، ح ١٤٦١٦ بعين السند ، لكن ذاك الخبر ورد فى التهذيب ، ج ٦ ، ص ٢١٨ ، ح ٥١٤ ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسن بن شَمون ، عن محمد بن عيسى . و محمد بن الحسن بن شَمون ليس فى طبقة مشايخ محمد بن يحيى ، ولم يثبت روايته عن محمد بن عيسى . والظاهر أنّ الأصل فى نسخه الشيخ الطوسى هو محمد بن الحسن - والمراد به الصفار كما سيظهر - ثم فسّر بابن شَمون سهوا وأدرج التفسير فى المتن فى الاستنساخات التالية بتوهم سقوطه منه . وأمّا ما ورد فى الكافى ، ح ٦١٣ ، من رواية محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن عيسى ، عن أبى عبد الله المؤمن ، عن عبد الأعلى مولى آل سام ، فقد روى

محمّد بن الحسن الصفّار الخبر في بصائر الدرجات ، ص ١٩٤ ، ح ٧ ، بعين الألفاظ في السند  
 والتمتن . وما ورد في التهذيب ، ج ١ ، ص ٤٣٧ ، ح ١٤٠٦ ، من رواية محمّد بن الحسين ، عن  
 محمّد بن عيسى ، عن محمّد بن سعيد ، الظاهر أنّ محمّد بن عيسى هناك محرّف من موسى بن  
 عيسى ، وهو البعقوبي . وأمّا ما ورد في التهذيب ، ج ٢ ، ص ٦٤ ، ح ٢٣١ ؛ وج ٤ ، ص ٢١٣ ، ح  
 ٦٤٠ ، من رواية سعد [بن عبدالله] عن محمّد بن الحسين ، عن محمّد بن عيسى [بن عبيد] فكلا  
 السندين مختلّ لا يقاس عليهما . وورد في التهذيب ، ج ٥ ، ص ٢٥٧ ، ح ٨٧٥ ، رواية سعد بن  
 عبدالله ، عن محمّد بن الحسين ، عن محمّد بن عيسى ؛ لكن المذكور في بعض المخطوطات  
 المعتبرة من التهذيب هو «محمّد بن الحسن» . إذا تبين ذلك نقول : الظاهر أنّ محمّد بن الحسين  
 في ما نحن فيه محرّف من محمّد بن الحسن ، والمراد به هو الصفّار . ويؤيد ذلك «مضافا إلى ما  
 ورد في أسناد كثيرة من رواية محمّد بن الحسن الصفّار ، عن محمّد بن عيسى [بن عبيد] ، التعاطف  
 بين محمّد بن الحسين [بن أبي الخطّاب] ومحمّد بن عيسى [بن عبيد] في أسناد عديدة . أنظر على  
 سبيل المثال : الأمالى للصدوق ، ص ٣٠١ ، المجلس ٥٠ ، ح ٢ ؛ وص ٣٩٢ ، المجلس ٦٢ ، ح  
 ٢ ؛ والأمالى للطوسي ، ص ٢١٠ ، المجلس ٨ ، ح ٣٦٣ ؛ والتوحيد ، ص ١٠٦ ، ح ٦ ؛ وص ١٣٨ ،  
 ح ١٢ و ١٣ ؛ وص ١٦٨ ، ح ٢ ؛ وص ٢٢٠ ، ح ١٢ ؛ وص ٣٣٧ ، ح ٥ ؛ والخصال ، ص ٣٧ ،  
 ح ١٤ ؛ وص ٢٦٤ ، ح ١٤٤ ؛ وعلل الشرائع ، ص ١٩٦ ، ح ٥ و ٩ ؛ ورجال النجاشي ، ص ٣٢ ،  
 الرقم ٧١ ؛ وص ٢٣١ ، الرقم ٦١٤ ؛ والاختصاص ، ص ٢٨٦ ، ص ٢٨٨ ، وبصائر الدرجات ، ص  
 ٤٦٤ ، ح ٣ ، والغيبة للنعماني ، ص ١٥٢ ، ح ١٠ ؛ وص ١٥٥ ، ح ١٦ ؛ وكمال الدين ، ص ٢٨١ ،  
 ح ٣١ ؛ وص ٣٤٤ ، ح ٢٨ ؛ وص ٣٤٩ ، ح ٤٣ ؛ وص ٤١٥ ، ح ٧ ؛ والغيبة للطوسي ، ص ٤٠  
 \_ ٤١ ؛ والفهرست للطوسي ، ص ٤٠٤ ، الرقم ٦١٨ .

صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى، عَنِ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ، عَنِ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ (١) رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا (٢) بَيْنَهُمَا مُنَارَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ،  
 فَتَحَاكَمَا (٣) إِلَى السُّلْطَانِ وَ (٤) إِلَى الْقُضَاةِ، أَيَحِلُّ ذَلِكَ؟

قَالَ: «مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ، فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ (٥)، وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا (٦) ثَابِتًا لَهُ؛ لِإِنَّهُ أَخَذَهُ (٧) بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ، وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يُكْفَرُوا بِهِ» (٨)» .

ص: ١٦٨

- 
- ١-١ . فى الوسائل، ح ٥١ : «فى» .  
٢-٢ . فى الكافى، ح ١٤٦١٦ والتهذيب : «يكون» .  
٣-٣ . فى التهذيب، ح ٨٤٥ : «فيتحاكمان» .  
٤-٤ . فى «ب، بح»، والكافى، ح ١٤٦١٦ والتهذيب، ح ٥١٤ والوسائل، ح ٣٣٠٨٢ : «أو» .  
٥-٥ . «الطاغوت»: الكاهن، والشيطان، وكل رأس ضلال، وكل معبود من دون الله، وكل متعدّد .  
وقال فى الوافى : «الطاغوت : الشيطان ، مبالغة فى الطغيان ، والمراد به هنا من يحكم بغير الحقّ لفرط طغيانه أو لتشبيهه بالشيطان ، أو لأنّ التحاكم إليه تحاكم إلى الشيطان من حيث إنّه الحامل له على الحكم ، كما نبّه عليه تتمّة الآية : «وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلًّا بَعِيدًا» . ونحوه فى مرآة العقول، ج ١، ص ٢٢٢ . وانظر : المفردات للراغب، ص ٥٢٠ ؛ القاموس المحيط، ج ٢، ص ١٧١٣ (طغى) .  
٦-٦ . فى الكافى، ح ١٤٦١٦ والتهذيب والوسائل، ح ٣٣٠٨٢ : «حقّه» .  
٧-٧ . فى الكافى، ح ١٤٦١٦ والتهذيب : «أخذ» .  
٨-٨ . النساء (٤) : ٦٠ .

قُلْتُ: فَكَيْفَ (١) يَصْنَعَانِ؟

قَالَ: «يُنْظَرَانِ (٢) إِلَى (٣) مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ (٤) قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَنَظَرَ فِي حَالَاتِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَلْيَرْضُوا بِهِ حَكْمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا (٥) فَلَمْ يَقْبَلْهُ (٦) مِنْهُ،

فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ - وَعَلَيْنَا رَدٌّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ (٧) عَلَى اللَّهِ - وَهُوَ (٨) عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ (٩).

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ (١٠) اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا، فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا، وَاخْتَلَفَا (١١) فِيمَا حَكَمَا (١٢)، وَكِلَاهُمَا اخْتَلَفَ (١٣) فِي حَدِيثِكُمْ؟

قَالَ: «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَأَفْقَهُهُمَا وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْرَعُهُمَا، وَلَا ١/٦٨

يُلْتَفَتُ (١٤) إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخِرُ».

ص: ١٦٩

- 
- ١-١ . فى «بس»: «كيف».
  - ٢-٢ . فى الكافى ، ح ١٤٦١٦ والتهذيب ، ح ٥١٤ : «انظروا».
  - ٣-٣ . فى «ألف ، ف ، و ، بر ، بس ، بف» والوسائل ، ح ٣٣٤١٦ : - «إلى».
  - ٤-٤ . فى الكافى ، ح ١٤٦١٦ والتهذيب ، ح ٥١٤ والوسائل ، ح ٥١ : - «ممن».
  - ٥-٥ . فى «ج ، بر ، بف» وحاشية «ض ، بس»: «بحكمه». وفى «ألف ، ف ، بح» وحاشية «ج ، بف»: «بحكم».
  - ٦-٦ . فى «ض ، بر» وحاشية «بح» والوسائل ، ح ٣٣٤١٦ : «فلم يقبل».
  - ٧-٧ . فى حاشية «ج»: «كالرَّاد».
  - ٨-٨ . فى «ب ، بح» وحاشية «ج ، ض»: «وهما» أى الرَّد والاستخفاف.
  - ٩-٩ . أى على أعلى مراتب الضلالة وأدنى مراتب الإسلام ، بحيث لو تجاوز عنه دخل فى مرتبة الشرك . أو المعنى أنه دخل فى الشرك؛ لأنه لم يرض بحكم الله ولم يقبله ورضى بحكم الطاغوت ، وهو شرك؛ أو أشرك فى حكمه تعالى غيره. أنظر: شرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٤١٢؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٢٤ .



١٠-١٠ . فى «ألف، ض، و، بح» وحاشية «ج»: «واحد». وفى حاشية «ف، بر» والوسائل، ح ٣٣٣٣٤: «واحد منهما» بدل «رجل».

١١-١١ . فى «ب، ج، ض، بح» والفقيه وشرح المازندراني: «فاختلفا». وفى حاشية «بس»: «فرجعهما».

١٢-١٢ . فى «بح»: «فيه». وفى التهذيب: - «من أصحابنا \_ إلى \_ فيما حكما».

١٣-١٣ . هكذا فى جميع النسخ التى قوبلت والفقيه . وفى حاشية «بح» والمطبوع: «اختلفا». وفى شرح المازندراني: «إفراد الضمير فى «اختلف» بالنظر إلى اللفظ». وهو الأصح والأنسب؛ فإن رعاية اللفظ فى «كلا» و«كلتا» أكثر.

١٤-١٤ . فى «بف»: «معه».

قَالَ: قُلْتُ: فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا، لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ (١)

قَالَ: فَقَالَ: «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ (٢) عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ (٣) أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا، وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ؛ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ . وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بِيٍّ مِنْ رُشْدِهِ فَيَتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بِيٍّ مِنْ غَيْهِ فَيُجْتَنَّبُ، وَأَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عَلَيْهِ (٤) إِلَى اللَّهِ - وَإِلَى رَسُولِهِ؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: حَلَالٌ بَيْنٌ، وَحَرَامٌ بَيْنٌ، وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ (٥)، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ازْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ (٦)، وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ».

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمْ (٧) مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ؟

قَالَ: «يُنْظَرُ، (٨) فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ، وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَأَفَقَ الْعَامَّةَ».

قُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ، أَرَأَيْتَ (٩)، إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ،

- ١-١. هكذا فى أكثر النسخ والمصادر. وفى «بر ، بس ، بف» والمطبوع: «على الآخر».
- ٢-٣. فى «ب ، بس»: «رواياتهم». وفى الفقيه والتهذيب، ح ٨٤٥ والوسائل، ح ٣٣٣٣٤: «روايتهما».
- ٣-٤. فى حاشية «ض» والوسائل، ح ٣٣٣٣٤: «عند».
- ٤-٥. فى الفقيه والتهذيب: «حكمه».
- ٥-٦. فى «بس ، بف» وحاشية «ج»: «الحرمان».
- ٦-٧. فى «ج ، بس ، بف» وحاشية «ض»: «الحرمان».
- ٧-٨. هكذا فى «بر» وحاشية «بح» والفقيه والتهذيب والوسائل ، ح ٣٣٣٣٤. وفى سائر النسخ والمطبوع: «عنكما». وقوله: «عنكما» لعلّ خطاب الاثنى للصادق والكاظم أو الباقر عليهم السلام على سبيل التغليب؛ لكثرة الأخبار عنهما ، أو كانت التشية باعتبار تشية الخبر ، بمعنى عن الاثنى منكم. وفى بعض النسخ «عنهما» وهو الأوضح عند الفيض . وقال المجلسى: «وفى الفقيه: «عنكم» وهو أظهر». أنظر: شرح صدر المتألهين، ص ٢١١؛ شرح المازندراني، ج ٢، ص ٤١٥؛ الوافى ، ج ١، ص ٢٩٢؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٢٥.
- ٨-٩. فى «ب»: «يُنظروا». وفى «بف»: «تنظر».
- ٩-١٠. فى شرح المازندراني: «أرأيت ، أى أخبرنى عن حكم ما أسألك». وراجع أيضا ما تقدّم ذيل الحديث ١٨١.

وَوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ، وَالْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ ، بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُوءَخَذُ؟

قَالَ: «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ، فَفِيهِ الرَّشَادُ».

فَقُلْتُ (١): جُعِلَتْ فِدَاكَ، فَإِنْ وَافَقَهُمَا (٢) الْخَبْرَانِ جَمِيعًا؟

قَالَ: «يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلٌ حُكَّامُهُمْ (۳) وَقُضَاتُهُمْ ، فَيُتْرَكُ ، وَيُؤْخَذُ بِالْآخِرِ».

قُلْتُ: فَإِنْ وَافَقَ حُكَّامُهُمُ الْخَبْرَيْنِ جَمِيعًا؟

قَالَ: «إِذَا كَانَ ذَلِكَ (۴) ، فَأَرْجِهْ (۵) حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ؛ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ (۶) فِي الْهَلَكَاتِ» (۷)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

عمر بن حنظله گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: دو نفر از خودمان راجع بوام یا میراثی نزاع دارند و نزد سلطان و قاضیان وقت بمحاكمه میروند، این عمل جایز است؟ فرمود: کسی که در موضوعی حق یا باطل نزد آنها بمحاكمه رود چنانست که نزد طغیانگر بمحاكمه رفته باشد و آنچه طغیانگر برایش حکم کند اگر چه حق مسلم او باشد چنان است که مال حرامی را میگیرد زیرا آن را بحکم طغیانگر گرفته است در صورتی که خدا امر فرموده است باو کافر باشند خدای تعالی فرماید (۲۳ سوره ۶۰) میخواهند بطغیانگر محاکمه برند در صورتی که مأمور بودند باو کافر شوند. عرض کردم: پس چه کنند؟ فرمود: نظر کنند بشخصی از خود شما که حدیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما نظر افکند و احکام ما را بفهمد، بحکمیت او راضی شوند همانا من او را حاکم شما قرار دادم؛ اگر طبق دستور ما حکم داد و یکی از آنها از او نپذیرفت همانا حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده است و آنکه ما را رد کند خدا را رد کرده و این در مرز شرک بخدا است. گفتم: اگر هر کدام از آن دو یکی از اصحابمان را (از شیعیان) انتخاب کرده، بنظارت او در حق خویش راضی شد و آن دو در حکم اختلاف کردند و منشأ اختلافشان، اختلاف حدیث شما بود، فرمود: حکم درست آنست که عادلتر و فقیه تر و راستگوتر در حدیث و پرهیزکارتر آنها صادر کند و بحکم آن دیگر اعتنا

نشود. گفتم: اگر هر دو عادل و پسندیده نزد اصحاب باشند و هيچ يك بر ديگري ترجيح نداشته باشد، چه كنند؟ فرمود: توجه شود بآن كه مدرک حکمش حدیث مورد اتفاق نزد اصحاب باشد بآن حدیث عمل شود و حدیث ديگري كه تنها و غير معروف نزد اصحابست رها شود زيرا آنچه مورد اتفاق است تردید ندارد و همانا امور بر سه قسمند: ۱- امري كه درستی و هدايت آن روشن است و بايد پيروي شود. ۲- امري كه گمراهيش روشن است و بايد از آن پرهيز شود. ۳- امري كه مشکل و مشتبه است و بايد دريافت حقيقت او بخدا و رسولش ارجاع شود، پيغمبر (صلی الله عليه و آله) فرموده است: حلالی است روشن و حرامیست روشن و در میان آنها اموریست مشتبه (پوشیده و نامعلوم) کسی كه امور مشتبه را رها كند از محرمات نجات يابد و هر كه مشتبهات را اخذ كند مرتكب محرمات هم گردد و ندانسته هلاک شود. گفتم اگر هر دو حدیث مشهور باشند و معتمدین از شما روايت کرده باشند؟ فرمود: بايد توجه شود، هر كدام مطابق قرآن و سنت و مخالف عامه باشد اخذ شود، و آنكه مخالف قرآن و سنت و موافق عامه باشد رها شود. گفتم: قربانت بمن بفرمائيد اگر هر دو فقيه حكم را از قرآن و سنت بدست آورده باشند، ولي يكي از دو خبر را موافق عامه و ديگري را مخالف عامه بياييم، بكداميك اخذ شود؟ فرمود: آنكه مخالف عامه است حق است. گفتم فدائيت شوم، اگر هر دو خبر موافق دو دسته از عامه باشد؟ فرمود: نظر شود بخبري كه حاكمان و قاضيان ايشان بيشتر توجه دارند ترك شود و آن ديگر اخذ شود. گفتم: اگر حاكمان عامه بهر دو خبر با توافق نظر دهند؟ فرمود: چون چنين شد صبر كن تا امامت را ملاقات كني، زيرا توقف در نزد شبهات از افتادن بمهلكه بهتر است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه كمره ای]:

۱۰- عمر بن حنظله گوید: از امام ششم (علیه السلام) پرسیدم: دو مرد از هم مذهببان ما در باره دین یا ارث اختلاف کنند، نزد سلطان وقت یا قاضیان معروف به محاکمه روند، آیا حلال است این کار؟ فرمود: هر که به حق یا ناحق نزد آنها به محاکمه رود پیش طاغوت به محاکمه رفته با اینکه خدا فرمان داده به طاغوت کفر ورزند و پشت کنند، خدای تعالی فرماید (۲۳ سوره ۴): «می خواهند پیش طاغوت به محاکمه روند با اینکه دستور دارند بدان کافر باشند» (طاغوت یعنی بسیار سرکش و مقصود از آن شیطان است و قاضیان ناحق که از طرف حکومت جور باشند طاغوت خوانده شده اند). عرض کردم: پس چه کنند؟ فرمود: متوجه شوند به یکی از شماها که حدیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما نظر دارد و احکام ما را می داند و به حکمیت او راضی شوند که او را حاکم شماها مقرر ساختم و اگر طبق حکم ما قضاوت کند و از او نپذیرد (یعنی کسی که حکم بر ضرر او است) همانا حکم ما را سبک شمرده و ما را رد کرده و راد بر ما بر خدا رد کرده و این خود در مرز شرک به خدا است. گفتم: اگر هر کدام شخصی را حکم ساخت و راضی شدند که آن دو شخصی ناظر در حق آنها باشند و آن دو حکم حکم مختلف دادند و هر دو حدیث از شما دارند و حدیث ها مختلف هستند؟ فرمود: حکم آن درست است که عادلتر و فقیه تر و در نقل حدیث راستگوتر و با تقوی تر است و به حکم آن دیگری توجه نشود. گفتم: هر دو در نظر اصحاب ما عادلند و پیش شیعه رضایت بخشند و بر هم برتری و مزیتی ندارند. فرمود: به آن روایتی توجه شود که از ما نقل شده و مدرک حکم آنها است، به هر کدام از دو روایت که مورد اتفاق شیعه است عمل شود و آن روایت شاذ و غیر معروف نزد شیعه ترک شود، زیرا در روایت مورد اتفاق تردیدی نیست و همانا امور بر سه گونه است: امری که روشن است درست و حق است، باید پیروی شود. و امری که معلوم است ناحق است و گمراهی است باید از آن اجتناب شود. و امر مشکلی که باید به خدا و رسولش برگردد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: حلالی است روشن و حرامی است روشن و در بین این امور مشتبهی هم هست، هر که مورد شبهه را ترک کرد، از محرّمات نجات یافته و هر که بدان اخذ کرد و در نتیجه مرتکب حرام شود و ندانسته هلاک گردد. گفتم: اگر هر دو روایت از شما مشهورند و رجال موثق هر دو را نقل کردند از قول شما؟ فرمود: توجه شود هر کدام با قرآن و سنت موافق است و با

عامه مخالف است بدان عمل شود و آن که حکمش بر خلاف قرآن و سنت و موافق عامه است ترک شود. گفتم: قربانت، اگر دو تن فقیه حکم، هر دو حکم خود را موافق کتاب و سنت تشخیص دهند ولی یکی از دو خبر مدرکحکم موافق عامه است و دیگری مخالف عامه به کدام از دو خبر عمل شود؟ فرمود: آنکه مخالف عامه است مایهٔ رشد و هدایت است. عرض کردم: قربانت، اگر هر دو خبر موافق عامه هستند (یعنی هر کدام موافق یکی از مذاهب عامه است)؟ فرمود: توجه شود هر کدام بیشتر مورد میل حکام و قضاتند ترک شود و به دیگری عمل شود. گفتم: اگر هر دو از این نظر برابر باشند و مورد میل حکام باشند؟ فرمود: اگر چنین باشد، باید صبر کنی تا حضور امام برسی زیرا توقف در مورد اشتباه بهتر از افتادن در هلاکت است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۰۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۰- عمر بن حنظله می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم دو نفر از هم مذهبان ما دربارهٔ دین یا ارث به نزاع برخیزند و برای داوری به نزد حاکمان وقت به داوری می روند آیا این کار جائز است؟ فرمود: هرکه به حق یا ناحق نزد آنها به داوری برود پیش طاغوت به داوری رفته و آنچه حاکم طغیانگر برای او حکم کند اگرچه حق باشد چنان است که مال حرامی می گیرد. خدای تعالی می فرماید: «می خواهند پیش طاغوت به داوری بروند با اینکه دستور دارند به آن کافر باشند (نساء/۲۳)».

عرض کردم: پس چه کنند؟

فرمود: بنگرند به کسی که از ماست و از ما حدیث نقل می کند و به حلال و حرام ما توجه دارد و احکام ما را می داند پس باید بحکم و داوری او راضی و خوشنود باشند زیرا من او را بر شما حاکم

قرار دادم پس زمانی که طبق حکم و دستور ما داوری کرد از او پذیرفته نمی شود پس جز این نیست که او حکم خدا را سبک شمرده است.

و بر ما رد نموده است و کسی که ما را رد کند خدا را رد کرده و این خود شرک بخداست. گفتم: پس هرگاه هریک از آنها مردی از یاران ما برای داوری انتخاب کرد که توجه به حقوق آنها داشته باشند و آنها در داوری اختلاف کردند و اساس اختلاف آنها بخاطر حدیثی است که از شما نقل می کنند فرمود داوری هرکدام از آن دو که عادل تر و آگاهتر و راستگوترند بپذیرند و توجهی به حکم دیگری نکنند. گفتم: اگر هردو عادل و مورد قبول اصحاب ما باشند و یکی بر دیگری برتری نداشته باشد. فرمود: باید هرکدام که مجمع علیه است باشد در صدور و صحتش شکی نیست. سپس فرمود: روایات سه شاخه دارند.

۱- حدیثی که معلوم است از معصوم رسیده که باید پذیرفت.

۲- حدیثی که معلوم است از معصوم نیست که باید کنار گذاشت.

۳- حدیثی که مشخص نیست از معصوم است یا غیر معصوم باید علم او را به خدا واگذار کرد و هرطور که دستور داده شده عمل کرد.

رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: حلالی است روشن و حرامی است روشن و در بین این امور، کارهای شبهه ناک است، هرکه مورد شبهه را ترک کرد، از محرمات نجات یافته و هرکس به آن عمل کرد و در نتیجه مرتکب حرام شود و ندانسته هلاک گردد.

گفتم: اگر هردو روایت از شما مشهورند و افراد اطمینان هردو را از قول شما نقل کرده اند؟

فرمود: توجه شود به اینکه با قرآن و سنت، موافق و با اهل سنت مخالف است و آن که حکمش برخلاف قرآن و سنت و موافق اهل سنت است ترک شود.

گفتم: قربانت، اگر هردو نفر از مجتهدین فقیه که داورند حکم خود را موافق کتاب و سنت تشخیص دهند ولی یکی از دو خبر موافق اهل سنت است و دیگری مخالف اهل سنت به کدامیک از دو خبر عمل شود؟ فرمود: آنکه مخالف اهل سنت است مایه رشد و هدایت است.

عرض کردم: قربانت، اگر هردو خبر موافق اهل سنت هستند؟

فرمود: هرکدام بیشتر مورد میل حاکمان و قاضیانند ترک شود و به دیگری عمل شود.

گفتم: اگر هردو از این نظر برابر باشند و مورد میل قضات باشند؟

فرمود: اگر چنین باشد باید صبر کنی تا به حضور امام بررسی زیرا توقف در مورد شبهه بهتر از افتادن در هلاکت است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۷۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین، عن محمد بن عیسی عن صفوان بن یحیی، عن داود بن الحصین». الاسدی مولا هم کوفی، روی عن ابی عبد الله و ابی الحسن علیهما السلام، قال الشیخ الطوسی رحمه الله: انه واقفی، و کذا قال ابن عقدة و قال النجاشی: انه ثقة، و الاولی عندی التوقف فی روایتہ ((صه)) و فی النجاشی أيضا: انه کان یصحب أبا العباس البقباق، له کتاب روی عنه العباس بن عامر، و فی الفهرست: و القاسم بن إسماعیل «عن عمر بن حنظلة». العجلی البکری الکوفی و یکنی



أبا صخر من اصحاب الباقر عليه السلام، وقد وثقه الشهيد الثاني و في التهذيب في اوقات الصلاة محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال ابو عبد الله عليه السلام: اذا لا يكذب علينا الحديث. «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان و الى القضاة أ يحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما يأخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له، لانه اخذه بحكم الطاغوت و قد امر الله ان يكفر به قال الله

يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ

(النساء-٦٠)، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما، فاني قد جعلته عليكم حاكما، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله، و علينا رد، و الراد علينا الراد على الله و هو على حد الشرك بالله، قلت: فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم، قال: الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما و لا يلتفت الى ما يحكم به الاخر، قال: قلت: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر، قال: فقال: ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه و انما الامور ثلاثة: امر بين رشده فيتبع، و امر بين غيه فيجتنب، و امر مشكل يرد علمه الى الله و الى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم، قلت: فان كان الخبر ان عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة، قلت: جعلت فداك أ رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه

من الكتاب و السنة و وجدنا احد الخبرين موافقا للعامه و الاخرى مخالفا لهم باى الخبرين يؤخذ؟قال: ما خالف العامة فقيه الرشاد، فقلت: جعلت فداك فان وافقها الخبران جميعا؟قال: ينظر الى ما هم إليه اميل حكاهم و قضائهم فيترك و يؤخذ بالآخر، قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعا؟قال: اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات». قوله: فى دين، بفتح الدال و قد مر معنى الطاغوت، و السحت الحرام، و قوله: الخبران عنكما، لعل المراد الصادق و الكاظم او الباقر عليهم السلام او كانت التثنية فى الخطاب باعتبار تثنية الخبر، و فى نسخة اخرى عنهما: و قوله: فارجه، اى فاخره، ابدلت همزته ياء و حذف بالجزم و الهاء ضمير راجع الى العمل او الاخذ بقريئة المقام، و الاقتحام من قحم فى الامر رمى بنفسه فيه من غير روية، و معنى باقى الفاظه ظاهر لا سترة فيه.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٣٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث العاشر قوله رحمه الله: عن داود بن الحصين داود بن الحصين الاسدى الكوفى زوج خالة على بن الحسن بن فضال، ثقة من رجال أبى عبد الله الصادق و أبى الحسن الكاظم عليهما السلام، و يقال انه واقفى. و لم يثبت عندى بل الراجح جلالته عن كل غميمة و شائنة، و العلامة قد استصححه فى منتهى المطلب فى باب قنوت صلاة الجمعة حيث قال: ما رواه الشيخ فى الصحيح عن داود بن الحصين أنه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام -الى آخر الحديث، و ان كان قد توقف فيه فى الخلاصة. و الحسن بن داود أورده فى قسم الممدوحين و قال: ق م جش ثقة و قيل واقفى. و بالجملة الحق فيه ما قد ذكرت فى كتاب شرعة التسمية أنه انما غمزه بالوقف من طريق ابن عقدة و هو زيدى لا يتكل عليه فى مخالفة وجوه الاصحاب ورد شهادة أشياخنا الاثبات، فالوجه عدم التوقف فى صحته. قوله رحمه الله: عن عمر بن حنظلة هذه الرواية هى المعروفة المشهورة المسماة عندهم

بمقبولة عمر بن حنظلة وهى عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى فى شرائط التفقه و أحكام الاجتهاد، و طريق ما يجب على الناس الاخذ به فى الحلال و الحرام. قال بعض أصحابنا المتأخرين فى شرح الدراية: و انما و سموه بالقبول لان فى طريقه محمد بن عيسى و داود بن الحصين و هما ضعيفان و عمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب فيه بجرح و لا تعديل، لكن الامر عندى سهل لانى قد حققت توثيقه من محل آخر و ان كانوا قد أهملوه، و مع ما ترى فى هذا الاسناد قد قبل الاصحاب متنه و عملوا بمضمونه، بل جعلوه عمدة التفقه و استنبطوا منه شرائطه كلها و سموه مقبولا . قلت: اما داود بن الحصين فمتفق عليه بالثقة لم يطعن فيه أحد بالضعف أصلا بل انما رماه من رماه بالوقف و ذلك أيضا طريقه من ابن عقدة و لم يبلغ درجة الصحة، فلا يصلح أن يحاد إليه عن شهادة الثقات و قول الاثبات. و أما محمد بن عيسى أبو جعفر فقد كثر فيه من الاصحاب المدح بالثقة و الجلالة. قال النجاشى: جليل فى أصحابنا ثقة [عين] كثير الرواية حسن التصانيف روى عن أبى جعفر الثانى عليه السلام مكاتبة و مشافهة، ذكر أبو جعفر ابن بابويه عن ابن الوليد أنه قال: ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس و حديثه لا تعتمد عليه، و رأيت أصحابنا ينكرون هذا القول و يقولون من مثل أبى جعفر محمد بن عيسى. ثم قال: قال أبو عمرو و الكشى: نصر بن الصباح يقول: ان محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين أصغر فى السن أن يروى عن ابن محبوب قال أبو عمرو: و قال القتيبى: كان الفضل بن شاذان رحمه الله يحب العبيدى و يثنى عليه و يمدحه و يميل إليه و يقول ليس فى أقرانه مثله و بحسبك هذا الثناء من الفضل رحمه الله - انتهى . قوله «فقد صح» انما نقله أبو جعفر ابن بابويه عن ابن الوليد فيه من جهة صغر السن و انقطاع الاسناد لا من جهة الضعف و بالجملة اذا تم أمر عمر بن حنظلة بصريح التوثيق استتم تصحيح هذا السند. ثم الاظهر الاصح أن محمد بن عيسى هذا ليس هو العبيدى، بل انه الاشعري القمى أبو على شيخ القميين و وجههم و كبيرهم من أصحاب أبى الحسن الرضا عليه السلام فليدرك.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: منازعة. [ص ٦٧ ح ١٠] أقول: من حيث جهلها بالمسألة لا من حيث إنكارهما الحق له. يدل عليه قوله عليه السلام: «فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات». قال عليه السلام: [فتحكما إلى السلطان] وإلى القضاة. [ص ٦٧ ح ١٠] أقول: ذكر الواو؛ لأن عادة الجبابرة من السلاطين إحالة المتحاكمين إلى القضاة. قال عليه السلام: فإنما يأخذ. [ص ٦٧ ح ١٠] أقول: الفاء فصيحة في جواب شرط محذوف فيه العائد إلى المبتدأ، أي فإن أخذه فإنما يأخذ سحتاً، والسحت - بضم السين وسكون الحاء المهملتين وقد يُضم -: الحرام. واشتقاقه من السحت بفتح السين، وهو الإهلاك والاستيصال، وسمى الحرام سحتاً؛ لأنه يسحت البركة أي يذبيها، ويستعمل كثيراً في الرشوة في الحكم والشهادة ونحوهما. قال عليه السلام: الطاغوت. [ص ٦٧ ح ١٠] أقول: على وزن لاهوت إلا أنه مقلوب؛ لأنه من طغى يطغى ويطغو طغياناً، أي جاوز الحد، وكذا طغى يطغى كعلم، ولاهوت غير مقلوب؛ لأنه من لاة بمنزلة الرغبوت والرهبوت، والطاغوت رأس كل ضلالة. وأصله الشيطان، ويطلق على ما يزين لهم أن يعبدوه من الأصنام. والطاغوت قد يكون واحداً وقد يكون جمعاً. قال عليه السلام: يكفر به. [ص ٦٧ ح ١٠] أقول: على صيغة المجهول، والظرف يقوم مقام الفاعل، أو المعلوم والفاعل ضمير مستتر عائد إلى الآخذ.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٠٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: این روایت را مقبوله می نامند، به معنی این که همگی شیعه امامیه آن را قبول کرده اند و مدار عمل ایشان بر آن است. و حاصل این روایت این است که: عمل به یکی از دو حدیث صحیح مختلف در جایی که نزاع در منافع دنیا باشد، مثل دین و میراث که محتاج به داوری است، به خلاف جایی است که آن نزاع نباشد. و در جایی که آن نزاع باشد، این کس اختیار ندارد اصلاً؛ بلکه به یکی از

هفت ترجیح عمل می باید کرد، به ترتیبی که مذکور می شود و اگر هیچ کدام از آن هفت، یافت نشود، توقف می باید کرد، و ظاهرش این است که قرعه- که مذکور می شود در «کِتَابُ النِّكَاحِ» در حدیث دوم «بَابُ الْمَرْأَةِ يَقَعُ عَلَيْهَا غَيْرُ وَاحِدٍ فِي طَهْرٍ» که باب صد و سی و چهارم است- این جا جاری نیست. و در جایی که آن نزاع نباشد، اختیار با این کس است، چنانچه گذشت در حدیث هشتم این باب. الدَّيْنِ (به فتح دال بی نقطه): مالی که کسی از دیگری طلبد و زمانی معین داشته باشد و آنچه زمان معین ندارد، قرض است. و او در وَ اِلَى الْقُضَاةِ به معنی «أَوْ» است، موافق آنچه می آید در «کِتَابُ الْقَضَايَا وَالْأَحْكَامِ» در حدیث پنجم «بَابُ كَرَاهَةِ الْإِزْتِفَاعِ إِلَى قُضَاةِ الْجَوْرِ» که باب هشتم است. الف لام القضاة برای عهد خارجی است و مراد، قاضیان جور است که از روی ظن حکم می کنند. و تحاکم سوی ایشان عبارت از تحاکم سوی یکی از ایشان است، نظیر «

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ»

«بنا بر این که منادی، جبرئیل بوده. در «کِتَابُ الْقَضَايَا وَالْأَحْكَامِ» چنین است: «مَنْ تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ فَحُكْمٌ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا» و آن، ظاهرتر می نماید. و این از جمله منافیات قول جمعی است که می گویند که: هر روایتی که در کافی و امثال آن است، معلوم الصدور است از معصوم. و توجیه آنچه این جاست این است که: ضمیر إلیهم راجع به سُلْطَانٍ و قُضَاةٍ است. و فی در فی حق برای ظرفیت یا برای سببیت است؛ و بنا بر اوّل، مراد به حق، زمان ظهور دولتِ امام حق است، خواه نبی و خواه وصی نبی و مراد به باطل، زمان ظهور دولتِ امام باطل است. و بنا بر دوم، مراد به حق، گرفتنی از جمله مال و مانند آن است و مراد به باطل، نگرفتنی است. الطَّاعُوتِ: شیطان؛ و مراد این جا، کسی است که مانند شیطان است در این که فرمانش برند بی رخصت الله تعالی و بُتِ خود کنند او را، به این روش که حکم از روی ظن کند و اطاعتش کنند. و مَا، به معنی «مَنْ» موصوله است و این تعبیر، این جا نوعی از اهانت است. السُّحْتِ (به ضمّ سین بی نقطه و سکون و ضمّ حاء بی نقطه): به غایت حرام، مثل رشوت. حذف مفعول أَمَرَ اللهُ برای عموم است، یا أَمَرَ به تقدیر «أَمْرَهُ» است؛ و بنا بر اوّل، يُكْفَرُ، به صیغهُ مجهولِ «بَابُ نَصَرَ» است و بِهِ، نایب فاعل است. و بنا بر دوم، به

صیغۀ معلوم است و ضمیر مستتر، فاعل است. یعنی: روایت است از عُمَر بن حَنْظَلَة (به فتح حاء بی نقطه و سکون نون و فتح ظاء بانقطه) گفت که: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السّلام را از حال دو مرد از شیعه امامیه که میان ایشان نزاعی بود در وامی، یا در میراثی که میان ایشان حصّه می شد، پس دادخواهی بردند سوی پادشاه مخالف یا سوی داوران جور؛ آیا جایز است یا نه؟ گفت که: هر که دادخواهی برد سوی ایشان، خواه در حقی و خواه در باطلی، پس جز این نیست که دادخواهی برده سوی شیطان صفت و آن که حکم می کند آن شیطان صفت برای او و می گیرد چیزی را از خصم خود، پس جز این نیست که می گیرد به غایت حرامی را، هر چند که آن گرفته شده، طلبدنی ثابت در ذمت خصم باشد برای او؛ زیرا که گرفته آن را به فتوا و حکم شیطان صفت. و به تحقیق امر کرده الله تعالی مردمان را در هر کتاب شریعتی به این که دروغگو شمرده شود آن شیطان صفت؛ چه گفته الله تعالی در سوره نساء که:»

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ

«[الآیه:] آیا نگاه نکردی سوی آنان که دعوی می کنند که گرویده اند به قرآنی که فرو فرستاده شده سوی تو و هر کتابی که فرو فرستاده شده پیش از تو، می خواهند که داوری برند سوی شیطان صفت و حال آن که به تحقیق در قرآن و هر کتاب الهی امر کرده شده اند به این که دروغگو شمرند آن شیطان صفت را. مراد، آیت هایی است که در آنها امر به ترک پیروی پیروان ظن هست، مثل آیت سوره بقره:»

فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ

«و بیان اراده ایشان گذشت در شرح حدیث دوازدهم باب اول در شرح «وَقَالَ»

أَمَّنْ هُوَ قَائِتٌ

« تا آخر. اصل: قُلْتُ: فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟ قَالَ: «يُنْظِرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رَدٌّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرِكِ بِاللَّهِ». . شرح: يُنْظِرَانِ به صيغه معلوم باب افعال يا باب «نَصَرَ» است. كَانَ مِنْكُمْ به این معنی است که از جمله عدول شیعه امامیه باشد. مِمَّنْ مذکور نیست در «كِتَابُ الْقَضَايَا وَ الْأَحْكَامِ». رَوَى به صيغه ماضی معلوم باب «ضَرَبَ» است و مراد، این است که: به رأی و اجتهاد خود حکم نکند، چنانچه مخالفان می کنند؛ بلکه نقل حدیث ما کند. نَظَرَ در نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا عبارت است از دانستن این که پیروی ظن در محل حکم شرعی، مثل «قِيمِ مُتْلَفَاتِ» و تعیین قبله در موضعی، حلال است نزد ما و پیروی ظن در نفس حکم شرعی، حرام است نزد ما. و تعبیر از دانستن به نظر، به اعتبار این است که این دانستن، حاصل نمی شود مگر به نظر دقیق در کتاب الله و در احادیث ما، و آن است تفقه در دین که بیان شد در شرح حدیث هفتم باب دوم. معرفت در عَرَفَ أَحْكَامَنَا عبارت است از این که حاصل شود او را به تتبع احادیث احکام و طلب معرفت معانی آنها، معرفت اسالیب کلام ما، تا مبادا که خطا کند در نقل بالمعنی از ما که حاجت به آن می افتد در اکثر قضایا. الْحَكَمَ (به فتح حاء بی نقطه و فتح کاف): داور، به معنی حکم کننده میان متنازعين در دین و میراث و مانند آنها. و حَاكِمَ، اعم از حَكَمَ است؛ زیرا که شامل مفتی در عبادات محضه نیز هست. مراد به حَاكِمَ در جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، مقبول الروایه در نقل حکم امام حق است در قضیه جزئیّه که متحاکمان، تحکیم او کنند به رضای خود. پس منافات ندارد با این که صاحب منصب قضا، به تازیانه و زندان در میان مردمان، طاغوت باشد؛ چون منصوب بِخُصُوصَه از جانب امام مُفْتَرِضِ الطَّاعَةِ مَبْسُوطِ الْيَدِ نباشد، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ الْقَضَايَا وَ الْأَحْكَامِ» در احادیث «بَابُ مَنْ حَكَمَ بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ» که باب سوم است. الْحَدِّ (به فتح حاء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه): منتهای چیزی؛ و مقصود این جا، این است که جامع جمیع شروط شرک است و هیچ کمی از شرک ندارد، نظیر قول مصنف در خطبه که: وَ لِهَذِهِ الْعِلَّةِ انْبَثَقَتْ عَلَى أَهْلِ دَهْرِنَا بُثُوقُ هَذِهِ الْأَدْيَانِ الْفَاسِدَةِ وَ الْمَذَاهِبِ الْمُسْتَبْشَعَةِ الَّتِي قَدْ اسْتَوْفَتْ شَرَائِطَ الْكُفْرِ وَ الشَّرِكِ كُلَّهَا. یعنی: گفتم که: پس چگونه می باید کنند

آن دو مرد؟ گفت که: می باید که ناظر کنند در معامله خود، مردی را که باشد از جمله شما از جمله آن که به تحقیق روایت کرد حدیث ما را، و فکر کرد در حلال ما و حرام ما و شناخت حکم های ما را. پس باید که راضی شوند به او که داور باشد میان ایشان؛ چه به درستی که من به تحقیق گردانیدم او را بر شما حکم کننده، خواه به اعتبار قضا و خواه به اعتبار افتا. پس چون حکم کرد به حکم ما، پس قبول نکرد از او آن کس که موافق مطلب او نیست، پس جز این نیست که سبک شمرده حکم الله تعالی را و بر ما برگردانیده سخن ما را در حقیقت، نه بر آن مرد. و برگرداننده سخن بر ما، برگرداننده سخن است بر الله تعالی در حقیقت، نه بر ما. و برگرداننده سخن بر الله تعالی بر منتهای شریک کردن است کسی را با الله تعالی. اصل: قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا، فَرَضِينَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا، وَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا، وَكِلَاهُمَا اخْتَلَفَ فِي حَدِيثِكُمْ؟ قَالَ: «الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَأَفْقَهُهُمَا وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْرَعَهُمَا، وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ». . شرح: این جا بیان چهار روش ترجیح یکی از دو حدیث مختلف است بر دیگری، به ترتیب در جای نزاعی که مذکور شد. العَدْلُ: توسط میان افراط و تفریط به ترک میل نفسانی سوی احدِ متنازعین و مانند آن. الفِقه (به کسر فاء و سکون قاف): فهمیدگی؛ و بیان حقیقت آن شد در شرح حدیث هفتم باب دوم. الصِّدْق (به کسر صاد و سکون دال): راستگویی، به معنی نقلی که مطابق واقع باشد و صاحبش در آن، سهوی نکرده باشد؛ و این مختلف می شود به اختلاف راویان عدول در ضبط. الوَرَع (به فتح واو و فتح راء بی نقطه): پرهیزکاری از حرام؛ و این، مختلف می شود. پس در کسی که اجتناب از شبهه و مکروه کند تا مبادا در حرام افتد، اشد است. یعنی: گفتم که: پس اگر هر یک از آن دو مرد، گزیند مردی را از یاران ما که آن چهار صفت را داشته باشد، پس راضی شوند به این که آن دو مرد، ناظر در معامله ایشان باشند و آن دو مرد، اختلاف کنند در حکم و هر کدام از آن دو مرد، آمد و رفت در حدیث شما کرده باشد، آیا چه می کنند؟ گفت که: حکم به کارآمدنی آن است که حکم کرده باشد به آن، عادل تر آن دو. و اگر در آن صفت، برابر باشند، حکم به کارآمدنی آن است که حکم کرده باشد به آن، فقیه تر آن دو. و اگر در آن نیز برابر باشند، حکم به کارآمدنی آن است که حکم کرده باشد به آن، راستگوتر آن دو در حدیث. و اگر در آن نیز برابر باشند، حکم به کارآمدنی آن است که



حکم کرده باشد به آن، پرهیزکارتر آن دو و التفات کرده نمی شود در هر یک از این چهار صورت، سوی آنچه حکم می کند به آن، مرد دیگر. اصل: قَالَ: قُلْتُ: فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا، لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرَ؟ قَالَ: «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا، وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ؛ فَإِنَّ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ لَأَرِيْبَ فِيهِ». . شرح: این، ترجیح پنجم است در جای نزاعی که مذکور شد. يُنْظَرُ به صیغه مضارع غایب مجهول باب «نَصَرَ» است و ظرف درِ إلی، نایب فاعل است. كَانَ، ناقصه است و ضمیر مستتر، راجع به مَا اسمش است. مِنْ تَبْعِيضِيَّةٍ است و ظرف مستقر و خبر كَانَ است. ضمیر رَوَايَتِهِمْ راجع به أَصْحَابِنَا است. بَاءِ دَرِ بِهِ، به معنی «فِي» است. الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ مجرور و بدل رَوَايَتِهِمْ است و می تواند بود که مِنْ ظرف لغو و متعلق به كَانَ باشد و الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ منصوب و خبر كَانَ باشد؛ و مؤیدِ اَوَّلِ است ذکر رَوَايَتِهِمْ به جای «رَوَايَتِهِمَا». و مراد به مُجْمَعِ عَلَيْهِ این جا مشهور نزد راویان از امام است، مثل آنچه می آید در «كِتَابُ الطَّلَاقِ» در «بَابُ الخُلْعِ» در تعارض میان حدیث «حَلَبِي» که در اَوَّلِ آن باب است و میان حدیث «أَبِي بصير» که در پنجم آن باب است، این که حدیث «حَلَبِي» راجح است؛ زیرا که آن حدیث اصحاب ابی عبد الله علیه السلام و حدیث ابی بصیر شاذ نادر است. مِنْ دَرِ دَوْمِ، ظرف لغو متعلق به مُجْمَعِ عَلَيْهِ است به تضمین معنی وقوع یا صدور یا شهرت. یعنی: راوی گفت که: گفتم که: این دو راوی، دو عادلِ مَرْضِيَّانِ اند نزد یاران ما. بیان این، آن که: ترجیح داده نمی شود یکی از آن دو بر دیگری در آن چهار صفت. امام گفت که: پرسیده می شوند یاران تو از احوال این دو روایت و التفات کرده می شود سوی آنچه بود از جمله روایتِ یاران از ما در آن قضیه که حکم کردند آن دو راوی در آن از جمله مُجْمَعِ عَلَيْهِ از یاران تو. پس عمل کرده می شود به آن از جمله حکم ما و ترک کرده می شود روایتِ کم راوی و کمیاب که مشهور نیست نزد یاران تو؛ زیرا که مشهور در روایت، شکی نیست در آن. اصل: «وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيْنَ غَيْبِهِ فَيُجْتَنَّبُ، وَأَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ -؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: حَلَالٌ بَيْنَ، وَحَرَامٌ بَيْنَ، وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ أَزْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ». . شرح: چون

مخالفان در باب ترجیح بعض احادیث متعارضه بر بعضی، طرق ظنیّه اختیار کرده اند و اختلاف با یکدیگر در آن طرق دارند، امام علیه السلام این کلام را گفت برای بیان قاعده کلیّه از اصول فقه که اُمّ قواعد و اَجَلی و اَجَلّ قواعد است و مستنبط می شود از آیات بیّناتِ محکّماتِ ناهیه از پیروی ظن و از اختلاف از روی ظن آمره به لزوم حق و سؤالِ «أهل الذکر» از هر ندانسته که محتاجِ اِلیه شود در دین. و مقصود به بیان این قاعده این جا، دو چیز است: اوّل، این که ترجیح از امور مشکله است. پس آنچه در مقام ترجیح در این حدیث مذکور شده، مأخوذ از رسول الله است به سند قطعی و از روی ظن نیست. دوم، این که ترجیحات مخالفان، باطل و حرام و مخالف آیاتِ بیّناتِ محکّماتِ قرآن است. الأُمور (جمع أمر): کارهای دین، خواه در مسائل اصول فقه و خواه در مسائل فروع فقه. الرُّشد (به ضمّ راء بی نقطه و سکون شین با نقطه و دال بی نقطه، مصدر باب «نَصَرَ»): راستی. مراد به اَمْرٌ بَيْنَ رُشْدَةٍ کاری است که راستی و درستی آن معلوم واضح باشد از آیاتِ بیّناتِ محکّمات، بی حاجت به سؤالِ «أهل الذکر»، مثل حکم به وجوب سؤالِ «أهل الذکر» در مسئله ندانسته و حکم به خطر پیروی ظن و اختلاف از روی ظن در نفس حکم الله تعالی. الغیّ (به فتح غین بانقطه و تشدید یاء که اوّلش منقلب از واو است، مصدر باب «ضَرَبَ»): نادرستی. اَمْرٌ بَيْنَ غَيِّهِ کاری است که ناراستی آن معلوم واضح باشد از آیاتِ بیّناتِ محکّمات، بی حاجت به سؤالِ «أهل الذکر»، مثل حکم به جواز پیروی ظن و اختلاف از روی ظن که طریقه اجتهاد مخالفان است. اَمْرٌ مُشْكِلٌ عبارت است از آنچه راستی و ناراستی آن معلوم واضح نباشد از آیاتِ بیّناتِ محکّمات. پس قابل اختلاف، بی مکابره باشد پیش از سؤالِ «أهل الذکر»، مثل حکم به وجوب و جوه ترجیح بعض احادیث متعارضه بر بعضی در حقوق آدمیین که در این حدیث مذکور است و مثل حکم به جواز اختیار هر کدام که مکلف خواهد در عبادات محضه، چنانچه مذکور شد در حدیث هشتم این باب. يُرَدُّ عَلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى [رَسُولِهِ] صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله اِشَارَاتٍ اسْتَبَدَّتْ بِهَا سُوْرَةُ شُوْرَى كَه: «

وَ مَا اِخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ»

«و آیت سوره نساء:»

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»

«و آیت سوره نساء:»

وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» .

« و از این تقریر، ظاهر می شود این که قسم ثالث، ملحق می شود بعد از سؤال «أهل الذکر» به یکی از دو قسم سابق. و تقسیم امر دین به دو قسم سابق، جایز است به اسقاط قید وضوح و نفی حاجت به سؤال در قسم اول و قسم دوم، موافق آیت سوره بقره:»

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ \* اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» .

« شاید که افراد نور و جمع ظلمات، اشارت به این باشد که طریق علم، یکی است و طریق ظن، متعدّد و بسیار است، به اعتبار این که دو معلوم، متنافی نمی باشد و [مظنون ها] متنافی می باشد. و اخراج از اول، سوی دوم، به وسیله آیات بینات محکّمات ناهیه از پیروی ظن و اختلاف از روی ظن آمره به سؤال «أهل الذکر» عالمین به جمیع محتاجّ الیه رعیت است، موافق آیت سوره حدید:»

هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» .

« جمله قال استیناف بیانی سابق است. حلالّ خبر مبتدای محذوف است به تقدیر «الأُمُورُ حَلَالٌ». یعنی: و جز این نیست که کارها سه قسم است: اول، کاری که معلوم واضح باشد راستی آن. پس پیروی کرده می شود. و دوم، کاری که معلوم واضح باشد ناراستی آن. پس اجتناب کرده می شود. و سوم، کاری که مشکل است. برگردانیده می شود علم به راستی و ناراستی آن سوی الله تعالی و سوی

رسول الله صلى الله عليه وآله. بیان این، آن که: گفت رسول الله صلى الله عليه وآله که: کارها سه قسم است: اول، حلالی که معلوم واضح است که حلال است. و دوم، حرامی که معلوم واضح است که حرام است. و سوم، شبهه ناک ها که میان حلال بیّن و حرام بیّن است. پس هر که ترک کند شبهه ناک ها را، نجات می یابد از حرام ها. و هر که عمل کند به شبهه ناک ها، مرتکب می شود حرام ها را و جهنمی می شود از راهی که نمی داند؛ چه کردن چیز ندانسته، داخل حرام هاست و باعث دخول جهنم است. اصل: قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمْ مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ؟ قَالَ: «يُنْظَرُ، فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ، وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَوَّافَقَ الْعَامَّةَ». قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَرَأَيْتَ، إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَوَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ، وَالْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ، بَأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ؟ قَالَ: «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ، فَفِيهِ الرَّشَادُ». . شرح: این جا بیان ترجیح ششم شده. بدان که مراد به موافقت قرآن و سنت این جا، غیر این نیست که مخالف حکم مخالفان باشد. و مراد به مخالفت قرآن و سنت نیز این جا غیر این نیست که موافق حکم مخالفان باشد؛ چه مخالفان، هر حکمی که می کنند در مسئله ای خلاقی، از روی پیروی ظن است و آن، مخالف محکومات قرآن و سنت پیغمبر است، هر چند که موافق واقع افتد. پس مراد، موافقت و مخالفت به واسطه است؛ چه اگر مراد، این باشد که حکم آن حدیث، بی واسطه موافق یا مخالف مضمون آیتی باشد، این عبارت، بیگانه این مبحث می شود؛ چه هرگاه موافقت و مخالفت قرآن به این معنی در جایی معلوم شود به خبر واحد صحیح که مخالف آن باشد، عمل نمی توان کرد اصلاً، خواه احادیث در این باب، مخالف هم باشد و خواه نه. و أيضاً این پنج وجه ترجیح که گذشت، همگی در آن، بی اعتبار است. و أيضاً ذکر امام علیه السلام دو وجه ترجیح را با هم در یک مرتبه، مناسب مقام نیست و چون عمر بن حنظلة از مراد امام غافل شده، یا خواسته که صریح تر شود، گفته که: «قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ» تا آخر. عَرَفَا (به عین بی نقطه و راء بی نقطه و فاء) به صیغه ماضی معلوم باب «ضَرَبَ» یا باب تفعیل است. و بنا بر اول، مراد، این است که: ظاهر آیتی، موافق یکی است و ظاهر آیتی دیگر، موافق دیگری است، نظیر آنچه می آید در «كِتَابُ النِّكَاحِ» در حدیث اولِ بابِ صد و شانزدهم که «بَابُ الْأُمَّةِ يَشْتَرِيهَا الرَّجُلُ وَ هِيَ حُبْلَى»

است و در حدیث هشتم باب صد و نودم که «بَابُ النَّوَادِرِ» است که: «أَحَلَّتْهَا آيَةٌ وَ حَرَّمَتْهَا أُخْرَى». و بنا بر دوم، مراد، این است که: هر کدام می گویند که: موافق ظاهر این آیت، این است که من می گویم. یعنی: گفتم که: پس اگر باشد آن دو حدیث از شما برابر در شهرت، و عدد راوی آنها کم و زیاد نباشد، به تحقیق روایت کرده باشند آن دو حدیث را راویان اعتمادی که در چهار صفت که بیان شد، برابرنند، چه باید کرد؟ گفت که: باید که نگاه کرده شود در آن معامله در حکم های مخالفان ما. پس آن حدیث که موافق شود حکم آن با حکم قرآن و سنت پیغمبر، به این روش که مخالف باشد حکم آن با حکم مخالفان ما، پس عمل کرده می شود به آن حدیث و ترک کرده می شود عمل به حدیثی که مخالف باشد حکم آن با حکم قرآن و سنت پیغمبر، به این روش که موافق باشد حکم آن با حکم مخالفان ما. گفتم که: قربانت شوم! خبر ده مرا که اگر این دو دانا که حکم مختلف کرده اند، شناخته باشند حکم آن را از قرآن و سنت پیغمبر و یابیم یکی از دو حدیث را موافق حکم مخالفان و دیگری را مخالف حکم مخالفان، به کدام آن دو حدیث، عمل کرده می شود؟ گفت که: به آنچه مخالف حکم مخالفان است؛ چه در آن است راستی. مراد به راستی، موافقت قرآن و سنت پیغمبر است، چنانچه بیان شد. اصل: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَإِنْ وَافَقَهَا الْخَبْرَانِ جَمِيعًا؟ قَالَ: «يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلٌ حُكْمُهُمْ وَقَضَاتُهُمْ، فَيُتْرَكُ، وَيُؤْخَذُ بِالْآخِرِ». . شرح: این جا بیان ترجیح هفتم شده. ضمیر وافقها راجع به عامه است. حُكْمُهُمْ بدل بعض ضمیر هُم است. یعنی: پس گفتم که: قربانت شوم! پس اگر مخالفان، دو طایفه باشند و موافق باشد هر یکی از آن دو حدیث با طایفه ای، چه باید کرد؟ گفت که: باید که نگاه کرده شود سوی آنچه مخالفان، سوی آن مایل ترند و در میان حاکمان و قاضیان ایشان رواج بیشتر دارد. پس باید که ترک کرده شود آن و عمل کرده شود به دیگری. اصل: قُلْتُ: فَإِنْ وَافَقَ حُكْمُهُمُ الْخَبْرَيْنِ جَمِيعًا؟ قَالَ: «إِذَا كَانَ ذَلِكَ، فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ؛ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ». . شرح: گفتم که: پس اگر حاکمان ایشان دو طایفه باشند و موافق باشند هر طایفه از ایشان با حدیثی از آن دو حدیث، چه باید کرد؟ گفت که: چون چنین شود، پس واپس انداز آن معامله را و قطع نزاع مکن، مگر به صلح تا وقتی که ملاقات کنی

امام خود را و پرسى؛ چه به درستی که ایستادن نزد شبهه ناک ها بهتر است از فرو رفتن بی فکرانه در هلاک کننده ها.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۸۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: هذا الخبر رواه الشيخ رحمه الله أيضاً فى التهذيب تارةً بهذا الإسناد، وأخرى بأخرى، كما فى الكافى فى كتاب القضاء. وذكر فى الكافى هناك مكان محمّد بن الحسين: محمّد بن الحسن، وفى التهذيب: محمّد بن الحسن بن ميمون أو شَمون. ورواه الصدوق رحمه الله أيضاً فى الفقيه، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت فى رجلين اختار كل واحدٍ منهما رجلاً. الحديث. (فى دين) بفتح الدال. «التحاكم إلى السلطان»: رفع أمره إليه. والمراد هنا: السلطان الغير الإمامى وقضاة المخالفين، وفى حكمهم فى هذا فساق قضاة الإمامية وكلّ حاكم مرتشٍ يحكم على المحقّق. ولا بأس على حامل المتخاصمين على الصلح، أو العفو، أو الإبراء أو نحو ذلك. و (الطاغوت): مبالغة فى الطاغى، أو الطغيان، وهو الشيطان وكلّ رئيس طاغ. (وما يحكم له) على المعلوم أو خلافه. و«السّحت» بالضمّ وبضمّتين: الحرام، وما خبث من المكاسب. وآية:

«يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ»

فى سورة النساء. وفى الحديث قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كلّ حَكَمٍ حَكَمٍ بغير قولنا أهل البيت فهو طاغوت» ثمّ قرأ هذه الآية. و«الكفر بالطاغوت»: التبرّى منه، والقطع بأنّه ليس أهلاً للتحاكم إليه. ولا خلاف أنّ المحقّق الإمامى -سواء كان خصمه إمامياً أو لا- حكمه ذلك مع الإمكان والاختيار، وأما إذا اضطرّ -وهو على نفسه بصيرة- فلا. وكذا لا خلاف فى أنّ الحَكَمَ العدل الإمامى إذا اضطرّ إلى أخذ حقّ المحقّق بقوة الجائر ولا يمكنه التوقّف جاز له ذلك. (قال: ينظران) من المجرّد أو الإفعال؛ أى

يجعلان ناظرًا فى أمرهما. (من كان منكم) من عدول رواة أحاديث أهل البيت عليهم السلام عارفاً بالحلال والحرام وسائر أحكام الدين. (فليرضوا) على الغيبة؛ أى الشيعة. فى بعض النسخ: «واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلف فى حديثكم» مكان (واختلفا فى حديثكم). والمراد ب (المجمع عليه) هنا: المشهور، بمعنى المتفق عليه من أكثر الأصحاب، لا المجمع عليه المصطلح عليه اليوم بين أصحابنا، والكلام فى الحديث وروايته لا القول والإفتاء، ولذا قال عليه السلام: (ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك). ومن إفادات الشهيد الثانى فى شرح درايته: أن المراد بالشهرة فى الخبرين: شهرة الحديث الكائنة بين قدماء أصحابنا الإخباريين الذين لا يتعدون النص فى شىء من الأحكام دون شهرة القول الحادثة بين المتأخرين من أهل الرأى والتخمين. (فإن المجمع عليه لا ريب فيه) يعنى إذا لم يعارضه المجمع عليه المصطلح عليه عند المتأخرين. وفى رواية زارة رواها محمد بن على بن إبراهيم بن أبى جمهور اللحسائى فى كتاب عوالى اللآلى، عن العلامة الحللى قدس سره مرفوعاً إلى زارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته فقلت: جُعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ فقال عليه السلام: «يا زارة، خُذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر». فقلت: يا سيدي، إنهما مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال: «خُذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما فى نفسك». فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان، فقال: «انظر إلى ما وافق منهما مذاهب العامة فاتركه وخُذ بما خالفهم، فإن الحق فيما خالفهم». قلت: ربما كانا معاً موافقين لها أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: «إذن فخذ فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط». فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال: «إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر». «فتخير» على الخطاب المعلوم من التفعيل؛ أى من باب التسليم. والأخبار كثيرة فى هذا المعنى؛ ففى بعضها: «وما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا». ولا يخفى عدم المنافاة بين وجوب التوقف عند الاشتباه مع الإمكان بحيث لا يلزم منه حرج، وبين العمل بإحدى المعالجات المعهودة المضبوطة عنهم عليهم السلام مع الاضطرار فى زمن الغيبة، كالتخير فى العمل من باب التسليم. وليس هذا الحكم والفتوى

بأنه حكم الله في الواقع، بل مداواة عنهم عليهم السلام لِعِلَّةِ الاضطرار ولزوم الحرج. (وإنما الأمور ثلاثة أمرٌ بيّن رشده) لأنه مجمعٌ عليه بين أصحابنا ولو بمعنى المشهور المذكور، وكذا الأمر الثاني. (وأمرٌ مشكل) أى غير مشهور حكمه، فضلاً عن كونه مجمعاً عليه بالمعنى الاصطلاحي. (يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه و آله) أى بعرضه على محكمات الكتاب والسنة وسائر المعالجات المعهودة عنهم عليهم السلام. (ومن أخذ بالشبهات) أى بالرأى والتخمين، من دون التوقّف أو المعالجة المعهودة (ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم). (فإن كان الخبران عنكما مشهورين) فى بعض النسخ: «عنكم» مكان «عنكما» وهو الظاهر. وفى بعض آخر «عنهما». والمعنى على الأكثر عن الإثنين من أهل البيت عليهم السلام. ولا منافاة بين الاستفادة من الأخبار السابقة الدالة على وجوب الأخذ بما ورد عنهم عليهم السلام على التقيّة، وبين حكم أمثال هذا الخبر من وجوب ترك ما وافق العامة؛ لأنّ ذلك إنّما هو فى العمل، وهذا فى العلم والاعتقاد بأنه حقّ وإن كان قد يجب العمل بخلافه تقيّة. (قلت: جعلت فداك، رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة) أى عرفا حكمه بحمل كلّ واحد منهما حكم الكتاب الذى محكم ومتشابه معاً باعتبارين مثل:

«فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»

على ما يوافق حكم الخبر الذى عنده. قال الشيخ أبو على الطبرسى رحمه الله فى كتاب الاحتجاج بعد نقل هذا الحديث: جاء هذا الخبر على سبيل التقدير؛ لأنه قلّمَا يتفق فى الآثار أن يرد خبران مختلفان فى حكمٍ من الأحكام، موافقين للكتاب والسنة، وذلك مثل الحكم فى غسل الوجه واليدين فى الوضوء، فإنّ الأخبار جاءت بغسلها مرّة مرّة وبغسلها مرّتين، وظاهر القرآن لا يقتضى خلاف ذلك، بل يحتمل تلك الروايتين، ومثل ذلك يوجد فى أحكام الشرع. وقرأ برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «عزفا حكمه» بالزأى على ما لم يسمّ فاعله، من «العزف» بمعنى المنع، وسنحكيه فى نقل بيانه هنا، إن شاء الله تعالى. الجواهرى: «عزفت نفسى عن الشىء عزوفاً» كضرب ونصر: زهدت فيه وانصرفت عنه. (فإن وافقها الخبران جميعاً) أى العامة. وفى بعض النسخ: «وافقهما» أى طائفتين من



العامّة. (فارجه حتّى تلقى إمامك) أى فأخّره وقّف. قال الشيخ أبو على الطبرسى رحمه الله فى كتاب الاحتجاج: وأمّا قوله عليه السلام للسائل: «أرجه وقّف حتّى تلقى إمامك» أمره بذلك عند تمكّنه من الوصول إلى الإمام، فأما إذا كان غائباً ولا يتمكّن من الوصول إليه والأصحاب كلّهم مجتمعون على الخبرين ولم يكن هناك رجحان لرواية أحدهما على رواية الآخر بالكثرة والعدالة، كان الحكم بهما من باب التخيير. يدلّ عليه ما روى عن الحسن بن الجهم عن الرّضا عليه السلام قال: قلت له: يجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، قال: «ما جاءك عنّا فاعرضه على كتاب الله تعالى وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا وإن لم يشبههما فليس منّا» قلت: يجيئان الرجلان -وكلاهما ثقة- بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيّهما الحقّ؟ فقال: «إذا لم تعلم فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه». وقال ثقة الإسلام فى أوائل الكافى: يا أخى أرشدك الله أنه لا يسع أحداً تمييز شىء ممّا اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه إلا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: «اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه». وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرّشد فى خلافهم». وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقلّه، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: «بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم». «ولا نجد شيئاً» إلى آخره، معناه أنّ الواجب علينا حينئذٍ التوقّف إن أمكن، وإلّا فالتخيير من باب التسليم فى العمل دون الإفتاء والحكم القطعى بأنّه حكم الله الواقعى. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: تسمّى هذه الرواية بمقبولة عمر بن حنظلة؛ لقبول جميع الأصحاب إيّاها، وكونها مداراً لعملهم فى المتشابهات. وحاصلها: أنّ العمل بواحد من الخبرين المختلفين الصحيحين إنّما هو فيما فيه التنازع، لا فيما لا يكون فيه ذلك، وليس للفقهاء اختيار أصلاً فيما فيه التنازع، بل له أن يرجّح العمل بواحدٍ منهما بواحدٍ من الأسباب الستّة للترجيح على الترتيب الذى يذكر هنا، فإن لم يمكن بشىء منها يجب التوقّف، ولا اختيار لأحد فيما لا نزاع فيه كما مرّ فى الثامن والتاسع من هذا الباب. و«الدّين»: المال فى الذمّة بأجلٍ معيّن، فإذا كان بلا أجلٍ معيّن فهو قرض. و«الطاغوت»: الشيطان. والمراد هنا من كان مطاعاً فى باطله كالشيطان، كالحاكم فى المسائل الدينيّة

بظنه. و«السّحت»: الرشوة. والمراد هنا الحرام الشبيه بالرشوة فى عقابها ونكالها. «قال: يُنظران» على المعلوم من الإنظار، أى يجعلان ناظرًا فى أمرهما من كان متّصفاً بأوصاف أربعة: الأول: أن يكون من عدول المؤمنين، وبهذا أشار بقوله عليه السلام: «من كان منكم». الثانى: أن يكون مكثراً من تتبّع أحاديث أهل البيت عليهم السلام وبهذا أشار بقوله: «ممن قد روى حديثنا». والرواية فى الأصل: الإكثار من أخذ الماء، ومنه الرواية للكبير من القرب. ووجه الشبه فى استعمال الرواية فى الإكثار من نقل الحديث المُحىي للقلوب، والرواية لمكثره ظاهر. الثالث: أن يكون من المتدبّرين فى معانى الأحاديث فى الحلال والحرام بحيث يعرف أنّ القضيّة المتنازع فيها متفرّعة على أى حديث منها؛ إذ بقلة التدبّر فيها يحصل الاشتباه كثيراً، وبهذا أشار بقوله: «ونظر فى حلالنا وحرامنا». الرابع: أن يكون عارفاً بأنّ جميع أحاديث الأئمة عليهم السلام حقّ لا ريبَ فيه وإن كان بعضها على التقيّة، أو لمصلحة أخرى، وبهذا أشار بقوله: «وعرف أحكامنا». وقوله: «وهو على حدّ الشرك بالله» يعنى وهو فوق مرتبة الشرك: إذ المشرك يقبل حكم الله مع حكم من أخذه شريكاً له سبحانه، وترك ما أمر الله به استكباراً أسوء من الشرك كما يجىء فى كتاب الإيمان والكفر فى الثانى عشر من باب الكفر. أو المعنى، وهو فى مرتبة الشرك. فى قوله: «قلت: فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا- إلى قوله- ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» بيان أربعة- على الترتيب- من الوجوه الستّة لترجيح أحد الحديثين الصحيحين المختلفين على الآخر فيما فيه التنازع. ويتوهّم فى قوله: «قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيان- إلى قوله-: وهلك من حيث لا يعلم» أنّ فيه بيان الوجه الخامس من وجوه الترجيح، وليس كذلك، بل فيه بيان أنّ الترجيح المذكور هنا أُحيل إلى ما ذكر؛ فإنّ بعد معرفة ما ذكر لا إشكال هنا، وبيان الترجيح الخامس إنّما هو فى قوله: «قلت: فإن كان الخبران عنكما- إلى قوله-: ففيه الرّشاد». و فى بعض النسخ: «عنكم» مكان «عنكما». و«العزف» بفتح المهملة وسكون المعجمة: المنع. والمعنى: إن كانا ممنوعين من الحكم من الكتاب والسنة. وفى قوله: «فقلت: جعلت فداك، فإن وافقها الخبران جميعاً- إلى قوله-: فيترك ويؤخذ بالآخر» بيان الوجه السادس من وجوه الترجيح. وفى بعض النسخ: «فإن وافقهما» بضمير الثنية لطائفتين من العامة. و«الاقترام»: الدخول فى الشىء من غير رويّة. وقال الفاضل الاسترآبادى رحمه الله: هذا الحديث وحديث أبى سعيد

الزهرى المتقدم يدلّان على وجوب التوقّف عند تعادل الحديثين المتعارضين، وبعض الأحاديث المتقدّمة كان صريحاً فى التخيير فى العمل بأيّهما شاء، ويمكن الجمع بينهما بحمل التخيير على واقعة لم تكن متعلّقة بحقوق الأدميين، وحمل وجوب التوقّف على واقعة تكون كذلك. ثمّ قال: أقول: هذا الحديث وحديث أبى سعيد الزهرى المتقدّم فى باب النوادر، وحديث سماعة المتقدّم تدلّ على وجوب التوقّف عند تعادل الحديثين المتناقضين، وبعض الأحاديث المتقدّمة كان صريحاً فى التوسعة؛ أى التخيير فى العمل من جهة التسليم. ويمكن الجمع بينهما بحمل التخيير على واقعة لم تكن متعلّقة بحقوق الأدميين كالوضوء والصلاة، وحمل وجوب التوقّف على واقعة متعلّقة بحقوق الأدميين كدين أو ميراث. ومعنى قوله عليه السلام: «من جهة التسليم» من باب تسليم أمرنا ووجوب طاعتنا عليا لرعيّة، لا من باب ما اشتهر بين أهل الرأى - أى الاجتهاد الظنى - من تخيير المجتهد فى العمل عند تعادل الأمارتين، وتخيير المقلّد كذلك، فإنّ لهم حينئذٍ قولين: أحدهما التخيير، والآخر التوقّف. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «بينهما منازعة فى دين أو ميراث» ذكر الدّين والميراث إمّا على سبيل التمثيل. والمراد المنازعة مطلقاً، أو المراد السؤال عن المنازعة فى الدين أو الميراث، أى النزاع فى الوارثيّة، أو فى قدر الإرث فى غير المجمع عليه بين المسلمين، أو فى ثبوت الإرث بحصول ظنّ الحاكم به بإقامة الشهود مع عدم علم المدّعى؛ وفى جميع هذه الصور لا يجوز الأخذ بحكم الجائر، ويكون المأخوذ حراماً، بخلاف الأعيان ومنافعها مع علم المدّعى؛ فإنّه وإن حرّم الأخذ بحكم الجائر لكن لا يحرم المأخوذ الذى هو حقّه المعلوم له عليه، وحرمة المأخوذ فى تلك الصور لا ينافى صحّة المقاصّة فى الدّين المعلوم ثبوته وحقّيته له. والمعنى بحرمة المأخوذ: كونه غير جائز التصرف فيه بعد الأخذ، وبحرمة الأخذ: عدم جواز إزالة يد المدّعى عليه واستقرار اليد عليه. «فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة» أى السلطان الجائر وقضاته. «فى حقّ أو باطل» يحتمل العموم والشمول للأعيان والديون والمواريث وغيرها. «فإنّما يأخذ سحتاً» إن حمل على أنّه يأخذ أخذاً سحتاً؛ أى حراماً، فعلى عمومه، وإن حمل على أنّه يأخذ مالاً سحتاً، أى حراماً عليه أن يتصرّف فيه، فمخصّص بما لا يكون المدّعى به عيناً معلوم الحقيّة للمدّعى، فإنّ له التصرف فى المأخوذ حينئذٍ، بخلاف ما إذا كان ثابت الحقيّة عنده بحكم الحاكم، أو مظنون الحقيّة، أو مشكوكها وكان المدّعى به

دِينًا، فالاستحقاق فى العين والتعيين فى الدين بحكم الطاغوت لا يوجب جواز التصرف. «من كان منكم ممن قد روى حديثنا» اعتبر فى المتحاكم إليه- بعد كونه على طريقة النجاة وسبيل الحق والرشاد، آخذاً من روايات أهل البيت عليهم السلام- كونه ناظراً فى حلالها، وحرامها، عارفاً بالأحكام التى يستنبط منها. والموصوف بهذه الصفات هو المعبر عنه بالفقيه عند السلف، وبالمجتهد فى هذه الأعصار عند الإمامية، وإن كان المجتهد فى العصر الأول بينهم مستعملاً فى العامل بالقياس والرأى، ولذلك منعوا عن الاجتهاد. فالمجتهد عبارة عن العارف بالأحكام الشرعية الفرعية معرفةً مستندة إلى النظر فى الحلال والحرام على ما فى الأدلة من الكتاب والروايات والأحاديث بعد الجمع والترجيح. وفى قوله: «وعرف أحكامنا» دلالة إلى بلوغه مرتبة معرفة جميع الأحكام، والقدر المعتد به بحسب الوسع معرفةً بالفعل، أو بالقوة القريبة منها بحيث يصح إطلاق المعرفة عليه. وتلك المعرفة يحصل بعد الفطنة القويمة، وبعد العلم بأساليب الكلام بممارسته ملاحظة الأحاديث، ونهج بيانهم للأحكام، وملازمة العلماء ذوى البصائر والاستمداد منهم. وقد سعى السلف فى جميع ما يستمد به فى معرفة أساليب الكلام ومعانيها وترجيح الأخبار وجمعها- شكر الله مساعيهم، وجزاهم أحسن الجزاء- ولكن لا يغنى ما أتوا به من تلك الممارسة والملازمة، فلا يعتمد قبلهما على تحدسه بالمراد. وإذا حصل له تلك المعرفة أطلع من جانب الله بإلهام وإعلام على جواز عمله بما يفهمه من الروايات. ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. وأما القاصرون من المتزاولين لأقوال الفقهاء المكابرين مع العلماء الممارين للسفهاء فيضلون عن السبيل بادعاء ما ليس لهم والدخول فيما حُظر عليهم، ولا ينتفعون بمساعيهم، فما هم إلا كباسط كفيه إلى الماء، وليس ببالغ فاه، ويضلون الناس ويحسبون أنهم يحسنون صنعاً. أعاذنا الله من فتنهم والتصنع بصنعتهم، وهدانا الله إلى اتباع المهتدين من عباده الهادين إلى سبيل الرشاد. «والرأى على الله على حدّ الشرك بالله» أى على مرتبة من الضلالة لا مرتبة فيها أشدّ منها، والمرتبة المتجاوزة منها مرتبة الشرك بالله؛ لأنه برده على الله يخرج من الإيمان، وباستخفافه بحكم الله يخرج عن التحافظ على الإسلام والانقياد الظاهرى، فلم يبق له إلا الإسلام الضعيف الغير المتحافظ عليه وحفظ الدّم والمال به، والمرتبة التى بعدها الشرك بالله، فيخرج من انحفاظهما لا بجزية لأهل الذمة من المشركين. «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما

فى الحديث» أى من يكون حديثه أصحّ من حديث الآخر بأن ينقله من أعدل أو أكثر من العدول أو الثقات. وظاهر هذه العبارة الحكم بترجيح حكم الراجح فى الصفات الأربع جميعها. ويحتمل الترجيح بحسب الرجحان فى واحدة من الأربع أيها كانت. وعلى الأول يكون حكم الرجحان بحسب بعضها دون بعض مسكوتاً عنه. [وعلى الثانى يكون حكم تعارض الرجحان فى بعض منها للرجحان فى بعض آخر مسكوتاً عنه.] والاستدلال على الأولوية والرجحان بالترتيب الذكرى ضعيف. والمراد أنّ الحكم الذى يجب قبوله من الحكمين المذكورين حكم الموصوف بما ذكر من الصفات الأربع، ويفهم منه وجوب اختياره لأن يتحاكم إليه ابتداءً، وأنّ ترجيح الأفضل لازم فى الصور المسكوت عنها. ومن هاهنا ابتدأ فى الوجوه المعتبرة للترجيح فى القول والفتيا. «قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيان» أى فإنّ راويين لحديثكم العارفين بأحكامكم عدلان مرضيان، لا يفضّل واحد منهما على صاحبه فى شىء من الصفات المذكورة، فإذا كان كذلك فبحكم أيّهما يؤخذ؟ فأجاب عليه السلام وبيّن له وجهاً آخر للترجيح بقوله: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكّم به، المجمع عليه من أصحابك؛ أى المشهور روايته بين أصحابك «فيؤخذ» بأشهرهما رواية»، «ويترك الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه»؛ أى المشهور فى الرواية لا ريب فيه. وفى قوله: «لا ريب فيه» إشارة إلى أنّ المناط غلبة الظنّ بصحة الرواية، واستناد الحكم بالرواية الصحيحة. والمراد ب«البين رشده»: الظاهر حقيته؛ لغلبة الظنّ أو العلم بصحة الرواية المتضمنة له، أو دلالة الكتاب عليه. وب«البين غيّه»: الظاهر بطلانه؛ لغلبة الظنّ أو العلم بصحة الرواية المتضمنة له، أو دلالة الكتاب عليه. والأمر المشكل: ما لا يغلب الظنّ بحقيته أو بطلانه فضلاً عن العلم من أدلته من الكتاب والسنة؛ لعدم وضوح دلالة الكتاب وصحة الحديث، أو دلالته، فهذا لا يحكم فيه ولا يفتى، «بل يرد علمه إلى الله وإلى الرسول صلى الله عليه وآله». «فمن ترك الشبهات» إلى آخره، أعمّ مأخذاً ممّا ذكره عليه السلام بقوله: «يردّ علمه إلى الله»؛ لشموله العمل، واختصاص ذلك بالحكم والفتيا. «فمن ترك الشبهات» أى فتياً وحكماً وعملاً «نجا من المحرّمات»؛ فإنّ الفتيا بالمشتبه حرام، وكذا الحكم به، وكذا العمل به على أنّه مطلوب. «ومن أخذ بالشبهات» فتياً أو حكماً أو عملاً «ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم»؛ لأنّه حينئذٍ متعبّد

لهواه وللشيطان، وهو على حدّ الشرك بالله. وفي «فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات» دلالة على فضل ترك ما هو مشتبه بالحرمة. وإن كان الخبران عنكما مشهورين «الظاهر أنّ المراد بـ«الخبران» عن الصادق والباقر عليهما السلام والخطاب للصادق وأبيه عليهما السلام. وتخصيصهما بالذكر والخطاب؛ لاشتهار الروايات عنهما، وشيوع الأخذ عن أهل البيت في زمانهما دون السابقين؛ لشدة التقية حينئذٍ، وتعلّق الأغراض بالأخذ عن غيرهم وتركهم. وإذا كان الخبران مشهورين غلب الظنّ بصحّتهما، فلا يخلوان من موافقة الكتاب والسنة، أو موافقة العامة للتقية، فيكون أحدهما موافقاً للكتاب والسنة، والآخر موافقاً للعامة وآرائهم، فيؤخذ بالموافق لهما ويترك الموافق للعامة. والمراد بموافقة الكتاب والسنة: احتمال الدخول في المراد من الكتاب والسنة الثابتة، والكون من محاملهما. «أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة» أي وجد كلّ منهما ما حكم به موافقاً للكتاب والسنة، وكان أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، فالترجيح للمخالف للعامة؛ فإنّه جمع بحمل الموافق للمخالف على التقية. «فإن وافق الخبران جميعاً» أي وافق كلّ خبر بعضاً من العامة. «ينظر إلى ما هم أميل، حكمهم وقضاتهم» أي ينظر إلى ما حكمهم وقضاتهم إليه أميل. و«حكمهم» بدل من الضمير المنفصل في «ما هم». ويترك الموافق لهم ومختارهم؛ لكونه أولى بالتقية، ويؤخذ ويفتى ويحكم بالذي لا يميل إليه حكمهم وقضاتهم. «فإن وافق حكمهم الخبرين» أي كان ميل الحكم إلى ما في الخبرين من الحكم سواءً، ولا يكونون إلى أحدهما أميل. «وأرجه» أي أحرّ الفتيا والحكم بما في أحدهما، ولا تُفت ولا تحكم بأحدهما «حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات» وترك الفتيا والحكم فيها بترجيح أحد الطرفين مع الاشتباه «خيرٌ من الاقتحام» والدخول «في الهلكات» بالترجيح والفتوى والحكم من غير مرجح. و«الهلكات»: جمع هلكة- محرّكة- بمعنى الهلاك. والمراد الدخول في الضلال وما يوجب العقاب والنكال. عصمنا الله بلطفه عن الاقتحام فيما يوجب سخطه، وصلى الله على محمّد وآله المعصومين.

[شرح علامه مجلسى]:

موثق تلقاه الأصحاب بالقبول. قوله عليه السلام فى دين أو ميراث، لعل ذكرهما على سبيل التمثيل، ويحتمل التخصيص، والمراد بالمنازعة فى الميراث إما فى الوارثية أو فى قدر الإرث أو فى ثبوته مع عدم علم المدعى، وفى جميع هذه الصور لا يجوز الأخذ بحكم الجائر، ويكون المأخوذ حراما بخلاف الأعيان و منافعها، مع علم المدعى فإن المشهور أنه وإن حرم الأخذ بحكم الجائر لكن لا يحرم المأخوذ، و حرمة المأخوذ فى تلك الصور لا تنافى صحة المقاصة فى الدين المعلوم ثبوته، و المراد بحرمة المأخوذ كونه غير جائز التصرف فيه بعد الأخذ، و بحرمة الأخذ عدم جواز إزالة يد المدعى و استقرار اليد عليه، فقوله عليه السلام فى الجواب: من تحاكم إليهم. يحتمل العموم و الشمول للأعيان و الديون و الموارىث و غيرها. وقوله عليه السلام: فإنما يأخذ سحتا، أى حراما فعلى عمومه و إن حمل على أنه يأخذ مالا سحتا فمخصص بما لا يكون المدعى به عينا معلوم الحقيقة للمدعى، فإن له التصرف فى المأخوذ حينئذ بخلاف ما إذا كان ثابت الحقيقة عنده بحكم الحاكم، أو مظنون الحقيقة أو مشكوكها، أو كان المدعى به دينا، فالاستحقاق فى العين و التعيين فى الدين بحكم الطاغوت لا يوجب جواز التصرف، كما ذكره بعض المحققين. قوله تعالى

يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ

الطاغوت مشتق من الطغيان و هو الشيطان أو الأصنام، أو كل ما عبد من دون الله أو صد من عبادة الله، و المراد هنا من يحكم بالباطل و يتصدى للحكم، و لا يكون أهلا له، سمي به لفرط طغيانه أو لتشبهه بالشيطان أو لأن التحاكم إليه تحاكم إلى الشيطان من حيث أنه الحامل عليه و الآية بتأييد الخبر تدل على عدم جواز الترافع إلى حكام الجور مطلقا، و ربما قيل بجواز التوسل بهم إلى أخذ الحق المعلوم اضطرارا مع عدم إمكان الترافع إلى الفقيه العدل، و بجواز الاستعانة بهم فى إجراء حكم الفقيه، و أيد ذلك بقوله تعالى

يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّحَاكَمُوا

فإن الترافع على وجه الاضطرار ليس تحاكما على الإرادة و الاختيار، و المسألة قوية الإشكال. قوله عليه السلام ممن قد روى حديثنا: أى كلها بحسب الإمكان أو القدر الوافى منها، أو الحديث المتعلق بتلك الواقعة، و كذا فى نظائره، و الأحوط أن لا يتصدى لذلك إلا من تتبع ما يمكنه الوصول إليه من أخبارهم ليطلع على المعارضات و يجمع بينها بحسب الإمكان. قوله عليه السلام فإنى قد جعلته عليكم حاكما: استدل به على أنه نائب الإمام فى كل أمر إلا ما أحوجه الدليل، و لا يخلو من إشكال، بل الظاهر أنه رخص له فى الحكم فيما رفع إليه لا أنه يمكنه جبر الناس على الترافع إليه أيضا، نعم يجب على الناس الترافع إليه و الرضا بحكمه، و قال بعض الأفاضل: قوله عليه السلام: فإنى قد جعلته عليكم حاكما يحتمل وجهين: الأول: قد صيرته عليكم حاكما، و الثانى: قد و صفته بكونه حاكما عليكم، و قد حكمت بذلك و سميته بالحاكم، كقوله تعالى

وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاءً

فعلى الأول يكون حكومة المجتهد بنصبه عليه السلام لها، فلا يثبت له حكومة بدون النصب ما لم يدل دليل آخر، و على الثانى تكون المجتهد متصفا بالحكومة، و يكون قوله عليه السلام مبينا لاتصافه بها، و الثانى أولى بوجهه: منها أنه لم يكونوا عليه السلام فى تلك الأعصار ينصبون الحكام، و منها أنهم لو نصبوا لأعلموا الناس بذلك و لكان هذا من المعلوم عند الإمامية، و منها أنه لم يعهد نصب غير المعين. و منها: أن الضرورة ماسة بحكومة الفقيه أما عند الغيبة فظاهر، و أما مع ظهور الحجة فلعدم إمكان رجوع الكل فى كل الأحكام إلى الحجة لا بواسطة، و لو حمل على الأول فإما أن يحمل على نصبه عليه السلام الفقيه فى عصره و فى الأعصار بعده، أو على نصبه فى عصره، و على الأول فيكون الفقيه منصوبا ما لم ينعزل بعزله أو بعزل من يقوم مقامه، و على الثانى ينقضى نصبه بانقضاء أيامه عليه السلام حيث يكون الحكم لغيره بعده، و يحتمل الحكم بنصبه بعده ما لم ينعزل لاتحاد طريقتهم عليه السلام، و استحسان اللاحق ما حسنه السابق منهم، و كون المتأخر خليفة للمتقدم، فما لم يظهر منه خلاف ما جاء من المتقدم حكم بإبقائه له، و الظاهر من الحاكم القاضى و هو الذى



يحكم فى الوقائع الخاصة، و ينفذ الحكم لا المفتى و هو المبين الحكم الشرعى عموما انتهى ما أفاده ره و لا يخفى متانته، و يمكن المناقشة فى كثير منها و سنبين تحقيق هذا المطلب فى رسالة مفردة إنشاء الله تعالى. قوله عليه السلام: فإنما استخف بحكم الله: لأنه لم يرض بحكم أمر الله به و علينا رد حيث رد قضاء من وصفناه بالحكومة و هو على حد الشرك بالله أى دخل فى الشرك بأحد معانيه حيث أشرك فى حكمه تعالى غيره، أو المعنى أنه فى مرتبة من الضلالة لا مرتبة فيها أشد منها، و المرتبة المتجاوزة منها مرتبة الشرك. قوله عليه السلام: فيما حكما: ظاهره أن اختلافهما بحسب اختلاف الرواية لا الفتوى. قوله عليه السلام أعدلهما و أفقهما: فى الجواب إشعار بأنه لا بد من كونهما عادلين فقيهين صادقين ورعين، و الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية كما هو الظاهر، و هل يعتبر كونه أفقه فى خصوص تلك الواقعة أو فى مسائل المرافعة و الحكم أو فى مطلق المسائل؟ الأوسط أظهر معنى، و إن كان الأخير أظهر لفظا، و الظاهر أن مناط الترجيح الفضل فى جميع تلك الخصال، و يحتمل أن تكون كلمة الواو بمعنى أو، فعلى الأول لا يظهر الحكم فيما إذا كان الفضل فى بعضها، و على الثانى فيما إذا كان أحدهما فاضلا فى إحداهما و الآخر فى الأخرى، و الرجحان بالترتيب الذكرى ضعيف، و فى سؤال السائل إشعار بفهم المعنى الثانى. قوله عليه السلام المجمع عليه: استدل به على حجية الإجماع، و ظاهر السياق أن المراد الاتفاق فى النقل لا الفتوى و يدل على أن شهرة الخبر بين الأصحاب و تكرره فى الأصول من المرجحات و عليه كان عمل قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم. قوله عليه السلام و شبهات بين ذلك: المراد الأمور التى اشتبه الحكم فيها، و يحتمل شموله لما كان فيه احتمال الحرمة و إن كان حلالا بظاهر الشريعة. قوله عليه السلام ارتكب المحرمات: أى الحرام واقعا، فيكون محمولا على الأولوية و الفضل، و يحتمل أن يكون المراد الحكم فى المشتبهات، و يكون الهلاك من حيث الحكم بغير علم، و يدل على رجحان الاحتياط بل وجوبه. قوله عليه السلام عنكما: أى الباقر و الصادق عليهما السلام، و فى الفقيه عنكم و هو أظهر. قوله عليه السلام فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة: استدل به على جواز العمل بالخبر الموثق و فيه نظر، لانضمام قيد الشهرة، و لعل تقريره صلى الله عليه و آله و سلم لمجموع القيدىن على أنه يمكن أن يقال: الكافر لا يوثق بقوله شرعا لكفره، و إن كان عادلا بمذهبه. قوله و

السنة: استدل به على حجية الإجماع، و ظاهر السياق أن المراد الاتفاق فى النقل لا الفتوى و يدل على أن شهرة الخبر بين الأصحاب و تكرر فى الأصول من المرجحات و عليه كان عمل قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم. قوله عليه السلام و شبهات بين ذلك: أى السنة المتواترة. قوله عليه السلام فأرجه: بكسر الجيم و الهاء من أرجيت الأمر بالياء أو من أرجأت الأمر بالهمزة، و كلاهما بمعنى أخرته فعلى الأول حذفت الياء فى الأمر و على الثانى أبدلت الهمزة ياء، ثم حذفتم، و الهاء ضمير راجع إلى الأخذ بأحد الخبرين أو بسكون الهاء لتشبيه المنفصل بالمتصل، أو من أرجه الأمر أى أخره عن وقته، كما ذكره الفيروزآبادى لكنه تفرد به و لم أجد فى كلام غيره. و ورد فى خبر آخر فى الجمع بين الأخبار، رواه ابن جمهور فى كتاب غوالى اللئالى عن العلامة مرفوعا إلى زرارة بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر [به] بين أصحابك، و دع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدى إنهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك، فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه، و خذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر، و يدل على أن المراد بالمجمع عليه المشهور فى النقل و الرواية، و على أن موافقة الاحتياط أيضا من مرجحات الخبر، و يدل على التخيير أيضا.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٢٦

\*\*\*\*\*

**(٢٢) باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب**

**إشاره**

## ٢٢ \_ بَابُ الْأَخْذِ بِالسُّنَّةِ وَشَوَاهِدِ الْكِتَابِ

## ١- الحديث

١ / ٢٠٣ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ:

ص: ١٧١

- 
- ١-١ . في «بر» والفقهاء والتهديب: «قلت».
- ٢-٢ . الضمير في «وافقهما» راجع إلى الكتاب والعامّة ، أو إلى فرقتين منها، وافق كلّ خبر فرقة منها .
- ٣-٣ . في حاشية «ج» : «ماهم إليه حكّامهم أميل» . وفي شرح المازندراني : «وفي بعض النسخ: ينظر إلى ماهم إليه حكّامهم وقضاتهم».
- ٤-٤ . في «بح» والفقهاء: «كذلك».
- ٥-٥ . في حاشية «ف» والوسائل، ح ٣٣٣٣٤ : «فأرجئه» . وقوله : «فأرجه» أمر من أَرَجَيْتُ الأمر ، أو أَرَجَاتُهُ، بمعنى أحرّته . والضمير راجع إلى العمل أو الأخذ بأحد الخبرين . أو من أَرَجَهُ الأمر ، أى أخره عن وقته . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ٥٢ (رجأ)؛ وج ٦ ، ص ٢٣٥٢ (رجى)؛ لسان العرب ، ج ١٣ ، ص ٤٩١ (رجه).
- ٦-٦ . «الاقترحام»: هو الرمي بالنفس في أمر من غير رويّة . أنظر : ترتيب كتاب العين ، ج ٣ ، ص ١٤٤٤ (قحم).
- ٧-٧ . الكافي ، كتاب القضاء و الأحكام، باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور ، ح ١٤٦١٦ . وفي التهذيب ، ج ٦ ، ص ٢١٨ ، ح ٥١٤ ، عن محمّد بن يحيى ، وفيهما إلى قوله: «وهو على حدّ الشرك بالله عزّوجلّ» . التهذيب ، ج ٦ ، ص ٣٠١ ، ح ٨٤٥ ، بسنده عن محمّد بن عيسى ؛ الفقيه ، ج ٣ ،

ص ۸ ، ح ۳۲۳۳ ، عن داود بن الحصين ، من قوله: «فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضينا»، وفي كَلِّهَا مع اختلاف يسير الوافي ، ج ۱ ، ص ۲۸۵ ، ح ۲۲۹؛ وفي الوسائل ، ج ۱ ، ص ۳۴ ، ح ۵۱؛ وج ۲۷ ، ص ۱۳ ، ح ۳۳۰۸۲؛ و ص ۱۰۶ ، ح ۳۳۳۳۴؛ و ص ۱۳۶ ، ح ۳۳۴۱۶ مقطّعا.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (۱): إِنَّ عَلَى (۲) كُلِّ حَقٍّ حَقِيْقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» (۳).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: برای هر امر حقی و حقیقتی موجود است (که بسوی آن حق رهبری میکند) و بر سر هر امر درستی نوری موجود است، پس آنچه موافق قرآنست اخذ کنید و آنچه مخالف قرآنست ترک نمائید (زیرا قرآن نور است و حقیقت که مردم را بحق و صواب دلالت کند)

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱ ، ص ۸۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: برای هر حقی نمودار درستی است و بر فراز هر صوابی پرتو درخشانی، آنچه با کتاب خدا موافق است عمل کنید و آنچه مخالف کتاب خدا است وانهید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۰۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱-رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: برای هرکار حقی نمودار درستی و بر فراز هرکار درستی پرتو درخشانی است، آنچه با کتاب خدا موافق است عمل کنید و آنچه مخالف کتاب خداست واگذارید.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۷۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

تحقیق هذا الحديث على وجهه يستدعى تمهيد مقدمات: الاولى ان حقيقة كل حق هو وجوده الثابت له في نفس، و الوجود للشئ اما لذاته او لغيره، و الاول هو الاول تعالى و الثاني هو ما سواه، فهو الحق بحقيقة هي عين ذاته و كل واحد مما سواه حق بحقيقة حاصلة من غيره، فهو في حد نفسه بنفسه باطل و بغيره حق، فجميع الاشياء الممكنة هالكات الذوات بالقياس الى انفسها و هي حقائق ثابتة من جهة غيرها الذي هو سبب وجودها و حقيقتها، و لا بد ان ينتهي اسباب وجودها و مبادئ حقيقتها الى سبب لا سبب له و مبدأ لا مبدأ قبله دفعا للتسلسل و الدور. الثانية ان العلم و الخبر الصادق هو الوجود الإدراكي المطابق للامر الخارجي، فما في الخارج ان كان معلولا متعلقا بغيره، فالعلم به او الخبر عنه لا يحصل الا من طريق العلم بسببه و مقوم وجوده و الا لم يكن العلم علما به و لا الخبر

خبراً عنه على الوجه الذي هو عليه، و لذلك قالت الحكماء: ان العلم اليقيني بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه، و ان ما لا سبب له لا يمكن العلم الحقيقي بشيء به الا بصريح مشاهدة ذاته، فالعلم بسبب الشيء هو البرهان عليه و ما لا سبب له لا برهان عليه، و الموجود الذي لا سبب له هو الاول جل و علا، فهو البرهان على كل شيء اما بذاته بلا واسطة او بواسطة ما هو أيضا من ذاته. المقدمة الثالثة ان كتاب الله هو النازل من عند الله على قلب محمد صلى الله عليه و آله من طريق الوحي فى الباطن، فبرز من الغيب الى الشهادة و من السر الى العلانية، و كل كتاب نزل هكذا فهو كتاب الله و المنزل عليه كان نبيا من انبيائه عليهم السلام، و اما سائر الكتب فليس حصولها كذلك من عند الله بل بواسطة اسباب خارجة من سماع او قراءة او درس و بحث و ما يشبهها، فيتطرق عليها الخطاء و السهو و الخلل و القصور. فاذا تمهدت هذه المقدمات نقول: معنى قوله صلى الله عليه و آله: على كل حق حقيقة، ان كل موجود فى الخارج وجوده زائد على ذاته فله اصل ينشأ منه وجوده و هو حقيقته الاصلية، اذ هو به موجود و هو بذاته اذا قطع النظر عن ذلك الاصل الى ذاته من حيث ذاته بذاته يكون باطلا، فهو بذلك الاصل ذا حقيقة فذلك الاصل حقيقته، و انما اتى بكلمة «على» لدلالاتها على الاحاطة و الاستعلاء التى للعلة بالقياس الى معلولها. و قوله: و على كل صواب نورا، اشارة الى ان لكل علم حقيقى بشيء و كل خبر صادق عن ثبوته او عن حال من احوال وجوده برهانا، وسمى البرهان نورا اذ به يظهر وجود ما يبرهن به احواله. و قوله: فما وافق كتاب الله خذوه، اشارة الى ان كتاب الله ميزان قسط لا يحيف عن الحق لسانه و نور هدى لا يطفئ برهانه، فينبغى ان يوزن به العلوم و الاخبار و يستضاء به الافكار و الانظار، و هو نسخة منتخبة من اللوح المحفوظ الذي فيه صور حقائق الاشياء كلها و اصول دقائق الامور و جلائلها، فما وافق كتاب الله فهو حق و صواب و هدى و نور يجب اخذه و العمل بموجبه و مؤداه، و ما خالف كتاب الله فهو باطل و خطأ و زيغ و زور يجب تركه و الاجتناب عنه، و الله ولى الهداية و التوفيق و بيده ازمة العلم و التحقيق.

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٣٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام: ان على كل حق حقيقة أى ما يتحقق به حقيقته ويستحصل و يتعرف به حقيقة ذلك الحق. قوله صلى الله عليه وآله وسلم: فما وافق كتاب الله و عنه صلى الله عليه وآله وسلم: ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: [ إنَّ على ] كلِّ حقِّ حقيقةً. [ص ٦٩ ح ١] أقول: الحقُّ ضدُّ الباطل، والحقيقة: الخالص الذى لا يشوبه غشٌّ، فى الحديث: «لا يبلغ المؤمن حقيقةَ الإيمان حتّى لا يعيب مسلماً بعيبٍ هو فيه» أى خالص الإيمان وكنهه وحقيقته . وكلمة «على» لتضمين الحقيقة معنى الدليل. ثمَّ إنَّ الحقَّ لكلِّ مكلف هو الموافق للحكم الواقعى إذا كان معلوماً أو الواصلى.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٠٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: الحقُّ: به كار آمدنى كه ايمان به آن واجب است، مثل آيت سورة حج: «

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» .

«و مراد اين جا، امامى است كه ايمان به او واجب است بعد از رسول الله صلى الله عليه وآله، چنانچه ظاهر مى شود از ذكر صدر اين حديث در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در «بَابُ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ

وَالْيَقِينِ» که باب بیست و هفتم است. الْحَقِيقَةُ (فَعِيْلَةٌ، به معنی فَاعِلَةٌ، باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ»): آنچه حقیقت حقی به آن باشد؛ و این جا عبارت است از سنّت الله تعالی که شواهد کتاب است بر امام حق، چنانچه بیان شد در شرح عنوان این باب. پس عَلِيٌّ متعلّق به «شاهد» مقدر و مانند آن است. الصَّوَابُ: آنچه خطا در آن نباشد، از جمله بیان مراد الله تعالی به متشابهات قرآن که تبیان هر مُحْتَاَجٌ إِلَيْهِ است. النُّورُ (به ضَمّ نون و سکون واو و راء بی نقطه): روشنی؛ و مراد این جا، روحی است که مذکور می شود در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در احادیث «بَابُ الرُّوحِ الَّتِي يُسَدِّدُ اللهُ بِهَا الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» که باب پنجاه و ششم است. یا مراد، امام حق است، موافق آنچه مذکور می شود در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در احادیث «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نُورُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ» که باب سیزدهم است؛ و حاصل هر دو یکی است. فاء برای تفریع است. مَا، عبارت است از امام و فتاوی به احکام او. كِتَابُ اللهِ، عبارت است از شواهد کتاب که بیان شد در شرح عنوان این باب، به قرینه ترک تَعَرُّضِ شَقِيٍّ که موافقت کتاب و مخالفت کتاب در آن، معلوم نباشد. یعنی: گفت رسول الله صلی الله علیه و آله که: به درستی که شاهد بر هر امام حقی است، حق کننده که سنّت الله تعالی و شواهد کتاب اوست. و شاهد بر هر صوابی است، از جمله بیان متشابهات قرآن، روشنی ای. پس آنچه از ائمه و بیان متشابهات قرآن، موافق شواهد کتاب الهی است، پس فراگیرید آن را، و آنچه مخالف شواهد کتاب الهی است، پس واگذارید آن را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۸۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی أَنَّ أَصْلًا وَمُسْتَنَدًا نَصَبَ عَلِيٌّ كُلَّ حَقٍّ، لِيَدُلَّ عَلَيَّ أَنَّهُ حَقٌّ. و (نوراً) أَي بَرَهَانًا وَاضِحًا نَصَبَ عَلِيٌّ كُلَّ صَوَابٍ؛ لِيُظْهِرَ مِنْهُ أَنَّهُ صَوَابٌ. (فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ فَخَذُوهُ) أَي مُحْكَمَاتِهِ الْمَضْبُوطَ عَدَمَ نَسْخِهَا بِالْأَحَادِيثِ الْمَضْبُوطَةِ عَنْ أُمَّتِنَا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِتَوَاتُرِ الْكُتُبِ مِنْ ثِقَاتِ أَصْحَابِنَا الْإِمَامِيَّةِ



رضوان الله عليهم؛ فإنّ العلم بأنّ حكم وجوب الزكاة-مثلاً-لم ينسخ إنّما هو بالعلم الحاصل من الأخبار الموصوفة، فيعالج متشابهات السنّة المتواترة بمحكّماتها المربّوطة بمحكّمات الكتاب، وكذا محكّمات الكتاب التي [هي] محكّمات باعتبار ومتشابهات بآخر، كآية الوضوء، والصلوات الخمس وأوقاتها. والعلم بجميع محكّمات الكتاب خاصّ بالمعصوم؛ لتوقّفه على العلم بجميع الناسخ والمنسوخ، فلا يحصل للفقيه بالمعالجات المعهودة عنهم عليهم السلام لعلّة التشابه إلاّ الظنّ، وهذا الظنّ لا ينافي القطع بصحّة الحكم والإفتاء والعمل في زمن الغيبة لو لم يلزم حرج من التوقّف الواجب مع إمكانه. نعم، هذا الظنّ ينافي القطع بأنّه حكم الله في الواقع. والحكم بحكم الله الواقعي حقيقي، وبالظنّ المرخص في تحصيله-على ما فصلّ مراراً-اضطراريّ، كصحّة العمل بخبر الواحد الصحيح من باب التسليم لا الإفتاء والحكم بأنّه حكم الله، فظهر أنّ معنى «فما وافق كتاب الله» أي قول العالم بكتاب الله عقلاً عن الله مثل رسول الله صلى الله عليه وآله بعينه. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: المراد ب«شواهد الكتاب» في العنوان محكّماته الناهية عن اتّباع الظنّ، الأمره بسؤال أهل الذّكر فيما يجرى فيه وفي دليله النزاع بلا مكابرة. يعني هذا باب بيان أنّ تابع سنّة الرسول صلى الله عليه وآله من هو تابع لمحكّمات القرآن الناهية عن اتّباع الظنّ والاجتهاد بالرأى والتخمين في المتشابهات، لا من هو تابع للأحاديث الموضوعية، أو لمتشابهات القرآن بدون السؤال عن أهل الذّكر عليهم السلام فإنّ الذين قالوا بخلافة أمير المؤمنين عليه السلام طوائف: وأكبرهم الأشاعرة والمعتزلة. تبع الأشاعرة في مسائل أصول الدّين أبا الحسن الأشعري، والمعتزلة اعتزلوا عن الأشاعرة فيها فتبعوا واصل بن عطاء، والجميع في مسائل فروع الدّين أهل الرأى والاجتهاد، ومع ذلك تبعوا أربعة نفر من مجتهداتهم المختلفين في الحكم والفتوى باتّباع الظنّ، فصاروا أربع طوائف: فتبع طائفة أبا حنيفة، وطائفة الشافعي، وأخرى مالك بن أنس، وأخرى أحمد بن حنبل. والأشاعرة-وهم أكبرهم- يسمّون أنفسهم بأهل السنّة والجماعة وغيرهم من طوائف العامّة بأهل البدعة. وأصحابنا الإماميّة يسمّون جميعهم بالحشويّة؛ لتركهم محكّمات القرآن وأخذهم الأباطيل من الأحاديث الموضوعية والأصول الباطلة وغير ذلك. فختم المصنّف-طاب ثراه-كتاب العقل بهذا الباب؛ ليظهر أنّ جميع طوائف المخالفين أهل البدعة والضلالة، وأنّ أهل السنّة في الحقيقة إنّما هم الشيعة الاثنا عشرية.

والمراد من «الحق» هنا الإيمان المسؤول عنه يوم القيامة، كما يظهر من نقل المصنّف - طاب ثراه - هذه الفقرة في كتاب الإيمان والكفر في باب حقيقة الإيمان واليقين. ومن الحقيقة الأصل الذي يرجع إليه، كما يرجع العسكر إلى العَلَم القائم لهم. والمراد هنا الشهادة الصادقة من الأعمال الصالحة. «وعلى كلّ صواب نوراً» يعنى دليلاً واضحاً على صحّة العمل من محكمات القرآن، فالمعنى أنّ على كلّ إيمان علامة من الأعمال الصالحة، وعلى كلّ عمل صالح دليلاً واضحاً من محكمات القرآن إمّا بلا واسطة كوجوب الزكاة، وإمّا بواسطة كوجوب العمل بخير الواحد الصحيح. فالغرض أنّ في محكمات القرآن نهياً عن اتباع الظنّ، وأمراً بسؤال أهل الذّكر في المتشابهات، فإن كان دعوى الإيمان والعمل الصالح وكذا دعوى الإمامة، ودعوى الكون عن أهل السنّة بالحقّ، ونقل الأحاديث على طبق الدعوى، والجلوس في منصب القضاء والفتوى مبنياً على تبعيّة الظنّ، فباطل وخطأ، وإلا فحقّ وصواب. وقال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله: «إنّ على كلّ حقّ حقيقة» معناه: أنّ كلّ واقعة ورد فيها حكم من الله تعالى، ونصب الله تعالى عليه دليلاً قطعياً واضحاً عند أهل الذّكر عليهم السلام موجوداً في كتاب الله تعالى، لا يجوز القول بخلافه. فهذا الكلام الشريف يبطل ثلاثة مذاهب من مذاهب الأصوليين، ويتعيّن المذهب الرابع. فإنّ بعضهم قال: بأنّ الواقعة التي ليست من بديهيات الدّين ولا من بديهيات المذهب ليس فيها حكم، بل فوّض حكمها إلى أذهان المجتهدين. وقال بعضهم: بأنّ فيها حكماً من الله تعالى، لكنّه تعالى لم ينصب عليه دليلاً فهو بمنزلة دفين. وبعضهم قال: بأنّ الله تعالى نصب عليه دليلاً ظنّياً لا قطعياً. وبعضهم قال: نصب عليه دليلاً قطعياً. وأصحاب المذهب الرابع يقولون: من خالف حكم الله فهو منخطئ فاسق. وأصحاب المذهب الأوّل يقولون: كلّ مجتهد مُصيب. وأصحاب المذهب الثّاني والثالث يقولون: من خالف حكم الله معذور، وله أجر واحد، ومن وافقه، له أجران، انتهى. أقول: تحقيق قوله: «وبعضهم قال: نصب عليه دليلاً قطعياً» أنّ دليلاً عليه قطعياً واضحاً عند أصحاب العصمة عليهم السلام، وأمّا فقهاء شيعتهم فمرخّصون في زمن الغيبة عند الاشتباه، وكونهم جامعين لشرائط الفتوى أن يتفصّوا عند الاضطرار - لامتناع التوقّف - بالمعالجات المعهودة عنهم عليهم السلام، فدليلهم - مثل الأخذ بأحد الخبرين من باب التسليم - ظنّي، وحكمهم بالمعالجة على الرخصة قطعياً، بمعنى القطع بصحّته. وهذا معنى ما ثبت عند الأصوليين من أصحابنا

الإمامية أن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم، فنسبة برهان الفضلاء- كما نقلنا فيما سبق- هذا الأصل إلى الأصوليين من المخالفين كما ترى. نعم، ظنية الطريق ينافي القطع في الحكم بأنه حكم الله في الواقع، لا الحكم بصحة الحكم الاضطراري بالمعالجة الصريحة في الرخصة. وتحقيق قوله «وأصحاب المذهب الرابع يقولون: من خالف حكم الله فهو مخطئ فاسق» أن الآخذ في المتشابهات بظنه من دون التمسك بالمعالجات المعهودة عنهم عليهم السلام- مع امتناع التوقف؛ للزوم الحرج المنفي في الدين- مخطئ فاسق، متعد عن حدود الله. وقال السيد الأجل النائني رحمه الله: «إن على كل حق حقيقة» أي على كل ثابت في نفس الأمر من الأمور الدينية وغيرها، - والمقصود من الدينية: ما يكون مصيره إليه؛ أي ينتهي ثبوته وبيانه إليه. قال في الغريبين: قال الليث: الحقيقة ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه. «وعلى كل صواب نوراً» أي على كل اعتقاد مطابق لما في نفس الأمر موضحاً مبيناً يهدي إليه. «فما وافق كتاب الله» أي ينتهي في البيان والاستدلال إليه أو إلى ما يوافقه «فخذوه»، «وما خالف كتاب الله» أي ينتهي بيانه إلى ما يخالف كتاب الله، ولا ينتهي إليه ولا إلى ما يوافقه «فدعوه» .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٦٢٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام إن على كل حق حقيقة: أي على كل أمر ثابت في نفس الأمر من الأمور الدينية وغيرها أو الدينية فقط حقيقة، أي ما يكون مصيره إليه، و به يثبت و يتبين حقيقته و على كل صواب أي كل اعتقاد مطابق لما في نفس الأمر نوراً أي موضحاً و مبيناً يهدي إليه، و ما وافق كتاب الله أي ينتهي في البيان و الاستدلال إليه أو إلى ما يوافقه فخذوه و ما خالف كتاب الله أي ينتهي بيانه إلى ما يخالف كتاب الله و لا ينتهي إليه و لا إلى ما يوافقه فدعوه.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ٢٢٧

## ٢- الحديث

٢٠٤ / ٢ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ. قَالَ (٤): وَحَدَّثَنِي حُسَيْنُ بْنُ أَبِي الْعَلَاءِ أَنَّ هُ حَضَرَ ابْنَ أَبِي يَعْفُورٍ فِي هَذَا الْمَجْلِسِ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرَوِيهِ مَنْ نَثَقُ (٥) بِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَا نَثَقُ (٦)

ص: ١٧٢

---

١-١ . في الكافي ، ح ١٥٥٤ : «قال أميرالمؤمنين عليه السلام» .  
 ٢-٢ . إنما أتى بكلمة «على» \_ مع أنّ الظاهر أن يقول: «لكلّ» \_ إمّا لدلالاتها على الإحاطة والاستعلاء التي للعلّة بالقياس إلى معلولها ، أى إحاطة علّة كلّ حقّ وهو حقيقته فى نفس الأمر ؛ أو للمجانسة لقوله: «على كلّ صواب نورا» . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ٢١١ ، وشرح المازندراني ، ج ٢ ، ص ٤١٨ .  
 ٣-٣ . الكافي ، كتاب الإيمان و الكفر ، باب حقيقة الإيمان واليقين ، ح ١٥٥٤ ، إلى قوله: «على كلّ صواب نورا» . وفى المحاسن ، ص ٢٢٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٥٠ ، بسنده عن النوفلى ، عن السكونى ، عن أبى عبد الله ، عن آباءه ، عن علىّ عليهم السلام . الأمالى للصدوق ، ص ٣٦٧ ، المجلس ٥٨ ، ح ١٦ ، بسنده عن علىّ بن إبراهيم ، عن علىّ عليه السلام . تفسير العياشى ، ج ١ ، ص ٨ ، ح ٢ ، عن السكونى ، عن أبى جعفر (والظاهر أنّ الصواب «جعفر» بدل «أبى جعفر») عن أبيه ، عن علىّ عليهم السلام مع زيادة فى أوّله . راجع : الغيبة للنعمانى ، ص ١٤١ ، ح ٢ ؛ وتفسير العياشى ، ج ٢ ، ص ١١٥ ، ح ١٥٠ الوافى ، ج ١ ، ص ٢٩٥ ، ح ٢٣١ ؛ وسائل الشيعة ، ج ٢٧ ، ص ١٠٩ ، ح ٣٣٣٤٣ .

۴- ۴ . الضمیر المستتر فی «قال» راجع إلى علی بن الحکم؛ فقد روى الخبر فی المحاسن ، ص ۲۲۵ ، ح ۱۴۵ ، عن علی بن الحکم ، عن أبان بن عثمان ، عن عبدالله بن أبی یغفور . قال علی: وحدثنی الحسین بن أبی العلاء أنه حضر ابن أبی یغفور فی هذا المجلس، الخبر. والمراد أن حسین بن أبی العلاء كان مع ابن أبی یغفور فی المجلس الذی سأل ابن أبی یغفور أبا عبدالله علیه السلام . فعليه یروی علی بن الحکم الخبر عن أبی عبدالله علیه السلام بطریقین: الأول: أبان بن عثمان عن عبدالله بن أبی یغفور. الثانی: حسین بن أبی العلاء. یؤید ذلك كثرة روايات علی بن الحکم عن الحسین بن أبی العلاء عن أبی عبدالله علیه السلام . راجع: معجم رجال الحديث ، ج ۵ ، ص ۴۰۵ \_ ۴۰۶ . ثم إنه لا یخفى أن هذا قسم آخر من التحویل فی السند.

۵- ۵ . فی «الف» والمحاسن : «یثق» . وفی «بر» : «تثق».

۶- ۶ . فی «بر» والمحاسن : «لا یثق».

به؟ قال: «إِذَا وَرَدَ (۱) عَلَیْكُمْ (۲) حَدِيثٌ، فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِدًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَإِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ» (۳) «(۴)».

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن ابی یغفور گوید از امام صادق علیه السلام پرسیدم در باره اختلاف حدیث که آن را روایت کند کسی که باو اعتماد داریم و کسی که باو اعتماد نداریم (و در مضمون مختلف باشند) فرمود: چون حدیثی بشما رسید و از قرآن یا قول پیغمبر (صلی الله علیه و آله) گواهی بر آن یافتید اخذش کنید و گر نه برای آورنده اش سزاوارتر است. (شما نپذیرید و بکسی که نقل میکند برگردانید).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱ ، ص ۸۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- ابن ابی یغفور گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از اختلاف حدیث که بسا راوی آن احادیث مختلفه مورد وثوق تو است و بسا مورد وثوق تو نیست. فرمود: چون حدیثی به شما رسد و گواهی از قرآن یا از قول رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دارد درست باشد و گر نه برای خود کسی که آن را آورده خوب است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۰۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- ابن ابی یغفور می گوید:

از امام صادق علیه السلام از اختلاف حدیث پرسیدم که بسا اوقات به راوی آن حدیث اطمینان داریم و به راوی حدیث دیگر اطمینان نداریم. فرمود:

چون حدیثی به شما برسد که گواهی از قرآن یا از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله دارد به آن عمل کنید و گر نه برای آورنده آن سزاوارتر است و به خود او برگردانید و عمل نکنید.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۷۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن عبد الله بن محمد، عن على بن الحكم عن ابان بن عثمان عن عبد الله بن ابي يعفور». بالياء المنقطة تحتهما نقطتين و العين المهملة الساكنة و الفاء و الراء بعد الواو، و اسم ابي يعفور واقد بالقاف و قيل: وقدان، يكنى أبا محمد ثقة ثقة جليل فى اصحابنا كريم على ابي عبد الله عليه السلام، و مات فى ايامه و كان قارئاً يقرأ فى مسجد الكوفة، و قد سبق ذكر طرف من احواله. «قال: و حدثنى حسين بن ابي العلاء». الخفاف قال النجاشى: من اصحاب الباقر عليه السلام، ابو على الكوفى العامرى مولا هم اعور، من اصحاب الصادق عليه السلام، ابو على الاعور مولى بنى اسد، ذكر ذلك ابن عقدة، و قال احمد بن الحسين: هو مولى بنى عامر و اخواه على و عبد الحميد روى الجميع عن ابي عبد الله عليه السلام و كان الحسين اوجههم، و فى الفهرست: له كتاب يعد فى الاصول روى عنه ابن ابي عمير، و قال الكشى: قال حمدويه: هو ازدي و هو الحسين بن خالد بن طهمان الخفاف و كنية خالد ابو العلاء. اخوه عبد الله بن ابي العلاء. «انه حضر ابن ابي يعفور فى هذا المجلس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق، قال: اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله او من قوله رسول الله صلى الله عليه و آله و الا فالذى جاءكم به اولى به». جزاء الشرط اَوّل محذوف لظهوره، تقديره: فخذوه او نحو ذلك، و جزاء الشرط الثانى المدلول عليه بكلمة إلا هو، قوله: فالذى جاءكم به اولى به، او هو اولى باخذه و العمل به دونكم، و الغرض التأكيد فى ترك العمل بما خالف كتاب الله و قول الرسول صلى الله عليه و آله.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٣٧٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: محمد بن يحيى الطريق صحيح على ما قد حققناه فى على بن الحكم، و ان كان أبان بن عثمان و هو الأحمر ناووسيا، لكونه من الستة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم. قوله رحمه الله: عن عبد الله بن محمد عبد الله بن محمد هذا هو الحجال، و على بن الحكم هذا ليس هو الانبارى تلميذ ابن أبى عمير الذى ذكره الكشى، بل هو الذى ذكره الشيخ فى الفهرست بقوله: على بن الحكم الكوفى ثقة جليل القدر له كتاب. و هو بعينه المذكور فى كتاب النجاشى: على بن الحكم بن الزبير النخعى، أبو الحسن الضرير، مولى له ابن عم يعرف بعلى بن جعفر الزبير، روى عنه له كتاب. و قد ذكره الشيخ أيضا فى كتاب الرجال فى أصحاب أبى الحسن الرضا عليه السلام فقال: على بن الحكم بن الزبير مولى النخعى كوفى. و لم يذكر فى باب لم على بن الحكم أصلا. و الحسن بن داود قد قصر فى الفحص فوق فى التباسات، فأوردهما على أنهما اثنان، ثم قال فى كل منهما لم، ثم نسب ذلك فى الاول الى جش و فى الثانى الى ست. قوله رحمه الله: و حدثنى الحسين بن أبى العلاء الحسين بن أبى العلاء الخفاف و قيل الخصاف أبو على الاعور مولى بنى أسد على ما ذكره ابن عقدة، و قال النجاشى: قال أحمد بن الحسين رحمه الله - و يعنى به الغضائرى - هو مولى بنى عامر و أخواه على و عبد الحميد، روى الجميع عن أبى عبد الله عليه السلام، و كان الحسين أوجههم له كتب. قلت: و كذلك السيد ابن طاوس روى تزكيته. و الشيخ فى كتاب الرجال أورده فى أصحاب أبى عبد الله الصادق عليه السلام و لم يزد فيه على أن قال: الحسين بن أبى العلاء أبو على الزندجى الخفاف الكوفى مولى بنى عامر، يبيع الزندج أعور. فأما ما حكى الحسن بن داود من تهافت الاقوال فيه فمما لا اكرثا به و لا تعويل عليه، فقد نص الاصحاب على عبد الحميد بن أبى العلاء الخفاف مولى بنى عامر بالثقة و فضلوا الحسين بن أبى العلاء على أخويه عبد الحميد و على، و من نوادر العجائب ما ربما يقال فى بعض النسخ الحسين بن ابى العلاء، و فى بعضها الحسين بن العلاء، و هو على النسختين مجهول.

التعليقة على كتاب الكافى؛ ج ١، ص ١٥٧

\*\*\*\*\*



[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: [ابن أبى] يعفور قال. [ص ٦٩ ح ٢] أقول: يعنى أبان. قال: قال: سألت. [ص ٦٩ ح ٢] أقول: يعنى ابن أبى يعفور. قال: عن اختلاف الحديث. [ص ٦٩ ح ٢] أقول: ليس المراد باختلاف الحديث هاهنا إلا اختلافه بحسب السند بشهادة ما وقع من الاستيناف البيانى بقوله: يرويه من نثق به فى اعتقاده الحق أو فى أفعال الجوارح من الورع عن المعاصى، أو الاجتناب عن الكذب. قال: ومنهم من لا نثق. [ص ٦٩ ح ٢] أقول: أى من رواة الحديث هل يجوز العمل بكلّ منهما أو فيه ضابط يعلم منه ما يجوز العمل به وما لا يجوز من ذلك. قال عليه السلام: وإلا فالذى. [ص ٦٩ ح ٢] أقول: أى وإن لم يجدوا له شاهداً فالذى جاءكم بالشاهدين أولى.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٢٠٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از اختلاف حدیث ها که نقل می کنند اهل مذاهب مختلفه در امامت، از حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله. روایت می کنند حدیث مختلف را جمعی که اعتماد بر ایشان داریم و بعضی از راویان آن حدیث، کسی است که اعتماد بر او نداریم. آیا در صورتی که راویان اعتمادی، مختلف، نقل کنند احادیث امامت را، چه باید کرد؟ گفت که: چون وارد شود بر شما حدیثی در باب امامت و یابید برای راستی مضمون آن، گواهی یقینی از کتاب الهی یا گواهی یقینی از گفته رسول الله صلی الله علیه و آله، قبول کنید؛ و اگر نیابید، پس به آن که رسانیده به شما وا پس دهید که او سزاوارتر است به آن حدیث دروغ از شما. مراد، این است که: البته در محکّمات قرآن و سنت رسول الله صلی الله علیه و آله که در آنها نهی از اختلاف از روی ظن، واقع شده، گواه یقینی یک طرف هست و امامت امیر المؤمنین و اولادش که «اهل الذکر» اند، ثابت می

شود. پس اگر حدیثی که به شما می رسد، موافق آن است، مضمونش را قبول کنید، هر چند که راوی آن، نشنیده باشد و دروغ گفته باشد، و إلا رد کنید.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (قال: وحدثني الحسين بن أبي العلاء) يعني قال أبان: وحدثني الحسين بن أبي العلاء بعد نقل هذا الحديث الوارد بسؤاله عنه عليه السلام: إن ابن أبي يعفور كان حاضراً في مجلس السؤال. فالوجه تكرار السؤال بحسب السائلين في المجلسين. قال السيد السند أمير حسن القائني بخطه رحمه الله: «قال: وحدثني» أي قال أبان: وحدثني الحسين بن أبي العلاء. ويحتمل نصب ابن أبي يعفور؛ يعني أنه حضر معه في هذا المجلس. (عن اختلاف الحديث) أي في قضية واحدة يرويه الثقة على الاختلاف وغير الثقة أيضاً كذلك. (شاهداً من كتاب الله) أي من محكماته المعلوم عدم نسخها بالأخبار المضبوطة عن أصحاب العصمة عليهم السلام بالكتب المضبوطة بثقات شيعتهم من أصحابهم على التواتر، متواترة كانت، أو أخبار آحاد. (أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله) أي المضبوطة عنه من أوصيائه بثقات شيعتهم عليهم السلام. (وإلا فالذي جاءكم به أولى به) يعني: أما أنتم فلا تقبلوه، وأما هو فإن كان سمعه من الإمام مشافهة فيعمل عليه بنفسه من باب التسليم، وإن كان وروده على التقيّة أو مصلحة أخرى، وكذا إن كان سمعه من الثقة، وإلا فهو أولى بتركه منكم فإنه كماله المشتبه بالحرام حتى يعلم مأخذه ومكسبه. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: يعني سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الأحاديث التي يرويها أهل المذاهب المختلفة في باب الإمامة عن رسول الله صلى الله عليه وآله. «(يرويه) أي الحديث المختلف. «مَنْ نَثَقَ بِهِ» أي جماعة ثقات. «ومنهم من لا نثق به» من أولئك الرواة. «حديث» أي في الإمامة. «شاهداً من كتاب الله» أي من محكماته التي فيها النهي عن اتباع الظن، والأمر بسؤال أهل الذكر. «أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلا

فالذى جاءكم به أولى» يعنى فردّوا عليه وهو أولى بكذبه ذلك. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «قال: وحدثنى حسين بن أبى العلاء أنّه حضر» يحتمل وجوهاً: أوّلها: قال علىّ بن الحكم: وحدثنى حسين بن أبى العلاء أنّه-أى الحسين- حضر ابنأبى يعفور فى المجلس الذى سمع منه أبان. وثانيها: قال أبان: وحدثنى حسين بن أبى العلاء أنّه-أى الحسين- حضر ابن أبى يعفور فى مجلس سؤاله عن أبى عبدالله عليه السلام. وثالثها: قال أبان: وحدثنى حسين بن أبى العلاء أنّ ابن أبى يعفور حضر مجلس السؤال عن أبى عبدالله عليه السلام، وكان السائل غيره وهذا بعيد، والأمر فيه سهل. «يرويه من نثق به و[منهم] من لا نثق به» يحتمل وجهين: أحدهما: السؤال عن اختلاف الواقع فى الحديث برواية الموثقين للحديثين المختلفين، فيشكل الأمر للثقة بالرواية وحصول الظنّ بثبوتهما. ويكون قوله: «ومنهم من لا نثق به» إشارة إلى أنّ من الأحاديث المختلفة ما يرويه من لا نثق به منهم؛ أى من المحدثين، ولا يشكل حينئذٍ لعدم الوثوق بالرواية. وثانيهما: السؤال عن اختلاف الحديث برواية من نثق به من أصحابنا الإمامية المعدّلين، وبرواية من لا نثق به منهم؛ أى من العامّة الذين هم عندنا غير موثوق بهم، ويكون السؤال عن اختلاف الحديث مطلقاً، سواء كان فى أحاديثنا، أو أحاديث العامّة. «فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله» أى فاقبلوه، والخبر محذوف. «وإلا» أى وإن لم تجدوا له شاهداً من كتاب الله أو السنّة الثابتة منه صلى الله عليه وآله فلا تقبلوا من الذى جاءكم به، وردّوه عليه؛ فإنّه أولى بروايته وأن يكون عنده لا يتجاوزوه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٦٣١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله وحدثنى حسين بن أبى العلاء: هذا الكلام يحتمل وجوهاً: الأول أن يكون كلام علىّ بن الحكم يقول حدثنى حسين بن أبى العلاء أنّه أى الحسين حضر ابن أبى يعفور فى المجلس الذى

سمع منه أبان الثانى أن يكون كلام أبان، بأن بأن يكون الحسين حدثه أنه كان حاضرا فى مجلس سؤال ابن أبى يعفور عنه عليه السلام الثالث: أن يكون أيضا من كلام أبان و حدثه الحسين أن ابن أبى يعفور حضر مجلس السؤال عنه عليه السلام، و كان السائل غيره، و لعل الأوسط أظهر. قوله و منهم من لا نثق به: ظاهره جواز العمل بخبر من لا يوثق به، إذا كان له شاهد من الكتاب، و يحتمل أن يكون المراد أنه يرد علينا الخبر من جهة من نثق به و من جهة من لا نثق به، فأما الثانى فلا يشكل علينا الأمر فيه لأننا لا نعمل به، و أما الأول فكيف نصنع فيه؟ أو المعنى: إذا وقع الاختلاف و التعارض فى مضمون حديث بسبب اختلاف نقل الراوى، بأن ينقله أحد الراويين بنحو و الآخر بنحو آخر، و يكون عدلين و يكون من جملة رواة أحد الطرفين غير الثقة أيضا أ يصلح هذا الترجيح أحد الطرفين؟ فأجاب عليه السلام بأن هذا لا يصلح للترجيح، بل الترجيح بموافقة الكتاب و السنة المتواترة و هما بعيدان. قوله عليه السلام إذا ورد عليكم: جزاء الشرط محذوف أى فاقبلوه، و قوله: فالذى جاءكم أولى به أى ردوه عليه و لا تقبلوا منه، فإنه أولى بروايته، و أن يكون عنده لا يتجاوز.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٢٩

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٣ / ٢٠٥. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى الْحَلْبِيِّ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ، فَهُوَ زُخْرُفٌ» (٥) «(٦)».

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: هر موضوعی باید بقرآن و سنت ارجاع شود و هر حدیثی که موافق قرآن نباشد دروغیست خوش نما.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- ایوب بن حر گوید: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: هر چیزی باید به قرآن و سنت برگردد، هر حدیثی موافق قرآن نیست زیور بندی نشده (یعنی تقلبی و دروغ خوش نمائی است).

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۳- ایوب بن حر می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: هر چیزی باید به قرآن و سنت برگردد، هر حدیثی موافق قرآن نیست ظاهری آراسته دارد ولی دروغ است.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۱۷۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد، عن ابيه عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن أيوب بن الحر». مجهول. «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شيء مردود الى الكتاب و السنة و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٣٧٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: عدة من أصحابنا صحيح الطريق نقي السند. قوله رحمه الله: عن أيوب بن الحر أيوب بن الحر الجعفي هو المعروف بأخي أديم، وكثيرا ما كذلك يذكر و هو مولى ثقة.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ١٥٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فهو زخرف. [ص ٦٩ ح ٣] أقول: يعنى تمويه وتلييس، وأصله الذهب، ويطلق على التصاوير والنقوش.

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: شئىء، عبارت است از مسائل حلال و حرام و ساير مُحْتاجٌ إِلَيْهِ مردمان، موافق آنچه گذشت در شرح حديث آخرِ باب بيست و يكم و موافق آيت سورة نحل: « تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ » .

« مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ خَيْرٌ مِنْهُ مَعْنَى أَمْرٍ اسْتِ؛ وَ مَرَادُ، اَيْنَ اسْتِ كَه: پيروى ظن در آن جايز نيست. حَدِيثُ، عبارت است از آنچه روايت شده در باب امامت؛ وَ نَامُوْفَقٌ بُوْدُنِ اَنْ حَدِيثُ، كتاب را، عبارت است از اين كه در آن، مِيلِي سُوِي اِمَامَتِ پِيرو ظن باشد؛ زِيْرَا كِه مَنَافِي آيَاتِ بَيِّنَاتِ مُحْكَمَاتِ اسْتِ. فَهُوَ زُخْرُفِ اِشَارَتِ اسْتِ بِه آيَتِ سُوْرَةِ اِنْعَامِ: »

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» .

« يعنى: شنيدم از امام جعفر صادق عليه السلام مى گفت كه: هر چيز، بازگشت آن، سوي قرآن و سنت حضرت رسول است. و هر حديثى در باب امامت كه موافق نباشد محكمات كتاب الهى را، پس آن، تلبيس و دروغ است.

صافى در شرح كافي ؛ ج ١ ، ص ٤٩١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: اكتفاؤه عليه السلام في الفقرة الأخيرة بذكر كتاب الله إشارة إلى أن أصل جميع الأصول والمستندات للمسائل الدينية إنما هو محكمات الكتاب المعلوم عدم نسخها بتواتر الأحاديث المضبوطة عن أصحاب العصمة عليهم السلام بثقات شيعتهم رضوان الله عليهم. و«الزخرف» كهدهد: الذهب، وكمال حسن الشيء، ومن القول: حسنه بترقيش الكذب، ومن الأرض ألوان نباتها. والمراد هنا المعنى الثالث، يعنى المزخرف. ويقال لكل مموه ومزور: المزخرف. والترقيش: التنقيش من الرقش كالنقش. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: أى كل شىء يجرى فيه وفى دليله الاختلاف بلا مكابرة مردود إلى محكمات القرآن ومحكمات السنة؛ بمعنى أنه إن كان حكمه صريحاً فيهما يجب العمل به، وإلا فالتمسك سؤال أهل الذكر عليهم السلام، وكل حديث روى فى الإمامة عن الرسول صلى الله عليه وآله إن كان مخالفاً لمحكمات الكتاب فهو كذب ومكر. والمراد بمخالفته لمحكمات القرآن كونه بحيث يكون فيه ميل إلى إمامة من هو تابع لظنه فى فتياه وقضائه، بناءً على أن فى محكمات القرآن نهياً عن اتباع الظن قطعاً. وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «كل شىء مردود إلى الكتاب والسنة» أى يجب أن ينتهى كل شىء من الأمور الدينية إلى الكتاب والسنة، وأن يكون مأخوذاً عنه. «وكل حديث لا يوافق كتاب الله» بل يخالفه «فهو زخرف» والزخرف من القول حسنه بترقيش الكذب؛ أى تزيينه. والمراد كذب مزين بإسناده إلى النبىِّ والحجج عليهم السلام. انتهى. قد عرفت فى هدية الأول أن معنى قولهم عليهم السلام: «فما وافق كتاب الله فخذوه» فما وافق قول العالم بكتاب الله عقلاً عن الله كالنبىِّ صلى الله عليه وآله بعينه.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٦٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:



صحيح. قوله عليه السلام كل شيء: أى من الأمور الدينية مردود إلى الكتاب و السنة، و أن يكون مأخوذاً منهما بواسطة أو بدونها، و كل حديث لا يوافق كتاب الله أى لا بواسطة و لا بدونها، و ما وافق السنة فهو موافق للكتاب أيضاً، فإنه يدل على حقيقتها مع أن جميع الأحكام مأخوذ من الكتاب كما يدل عليه الأخبار، و الزخرف: المموه المزور و الكذب المحسن المزين.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٢٩

\*\*\*\*\*

#### ٤- الحديث

٤ / ٢٠٦ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ رَاشِدٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ، فَهُوَ زُخْرُفٌ» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: حدیثی که با قرآن موافقت نکند دروغیست خوش نما.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٨٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- امام صادق (عليه السلام) فرمود: هر حدیثی موافق قرآن نیست باطل است و تقلب است.

ترجمه كمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۲۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۴- امام صادق علیه السلام فرمود: هر حدیثی موافق قرآن نیست ظاهر خوش ولی دروغ است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۷۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا] :

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی، عن ابن فضال عن علی بن عقبة». بضم العین المهملة ابن خالد الاسدی ابو الحسن مولی کوفی ثقة ثقة روى عن ابی عبد الله علیه السلام. «عن ایوب بن راشد». البزاز الكوفی من اصحاب الصادق علیه السلام. «عن ابی عبد الله علیه السلام قال: ما لم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف». معنی هذین الحدیثین واضح بعد ما علمت بالبرهان العقلی كون القرآن العظیم اصل جمیع العلوم الاصولیة و الفروعیة، و الزخرف كل مموه مزور و هو استعارة حسنة تشبیه للمعقول بالمحسوس، و وجه الشبه فیهما ترویج الامر الفاسد الكاسد بایهام الامر الرائج الحق، و هو هاهنا نسبة الحدیث الی السنة.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ , ص ٣٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله رحمه الله: عن أيوب بن راشد ذكره الشيخ في كتاب الرجال في أصحاب الصادق عليه السلام .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ١٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: شرح مضمون اين، ظاهر است از شرح سابق.

صافي در شرح كافي ؛ ج ١ , ص ٤٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزي]:

هدية: قد علم بيانه بسابقه.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ , ص ٦٣٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

مجهول.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٢٩

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥ / ٢٠٧ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ هِشَامِ بْنِ

ص: ١٧٣

١-١ . فى «ج» : «أورد».

٢-٢ . جزء الشرط الأول محذوف؛ لظهوره . تقديره: «فخذوه» أو نحو ذلك. وجزء الشرط الثانى \_ المدلول عليه بكلمة «إلا» \_ هو قوله: «فألذى جاءكم به أولى به»، أو «هو أولى بأخذه والعمل به دونكم». شرح صدر المتألهين، ص ٢١١. وراجع: شرح المازندراني، ج ٢، ص ٤١٩؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٢٢٨.

٣-٣ . «به» أى بذلك الحديث ، يعنى ردّوه عليه ولا تقبلوه منه، فإنّه أولى بروايته وأن يكون عنده لا يتجاوزه . والفرض التأكيد فى ترك العمل بما خالف كتاب الله تعالى وقول الرسول صلى الله عليه وآله . شرح صدر المتألهين، ص ٢١١؛ شرح المازندراني، ج ٢، ص ٤٢٠؛ الوافى، ج ١، ص ٢٩٧؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٢٢٩.

٤-٤ . المحاسن، ص ٢٢٥، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٤٥، عن على بن حكيم. وراجع: الكافى، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكتمان، ح ٢٢٦٧ الوافى، ج ١، ص ٢٩٥، ح ٢٣٢؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١١٠، ح ٣٣٣٤٤.

۵-۵ . فی شرح المازندرانی : «فهو زخرف ، أى قول فيه تمويه وتدليس، وكذب فيه تزوير وتزيين ؛ ليزعم الناس أنه من أحاديث النبي وأهل بيته عليهم السلام» . و: «الزخرف» فى الأصل الذهب وكمال حسن شيء ، ثم يشبه به كل مموه مزور . راجع: الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٣٦٩ (زخرف).

٦-٦ . المحاسن، ص ٢٢٠ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٢٨ ، بسنده عن أيوب بن الحرّ . تفسير العياشى ، ج ١ ، ص ٩ ، ح ٤ ، عن أيوب بن الحرّ الوافى ، ج ١ ، ص ٢٩٧ ، ح ٢٣٣ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ١١١ ، ح ٣٣٣٤٧ .

٧-٧ . الوافى ، ج ١ ، ص ٢٩٧ ، ح ٢٣٤ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ١١٠ ، ح ٣٣٣٤٥ .

الْحَكَمِ وَغَيْرِهِ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «خَطَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِمِنَى، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ، فَأَنَا قُلْتُهُ، وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ، فَلَمْ أَقُلْهُ» (١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

پیغمبر (صلی الله علیه و آله) در منی سخنرانی کرده فرمود: ای مردم آنچه از جانب من بشما رسید و موافق قرآن بود آن را من گفته ام و آنچه بشما رسید و مخالف قرآن بود من آن را نگفته ام.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ١ ، ص ٨٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- امام صادق (علیه السلام) فرمود: پیغمبر (صلی الله علیه و آله) در منی خطبه خواند و فرمود: ایا مردم، هر چه از قول من به شما رسید و موافق قرآن است من گفته ام و آنچه به شما برسد و مخالف قرآن باشد من نگفته ام.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- امام صادق علیه السلام فرمود: پیامبر صلی الله علیه و اله در منی خطبه ای خواند و فرمود: ایا مردم! هر چه از قول من به شما رسید و موافق قرآن است گفته من است و آنچه به شما برسد و مخالف قرآن باشد از من نیست.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۷۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قد علمت ان القرآن اصل جميع العلوم الثابتة و الاقوال الحققة، فكل قول ثابت حق فهو قول الله و قول الله قول رسوله صلى الله عليه و آله، حتى انه لو ادعى احد ان الحكم بان النفي و الاثبات لا يجتمعان و القول بان الواحد نصف الاثنين و كذا العالم حادث و نحوه من العلوم الثابتة و الاقوال الحققة كلها

قول الله و قول رسوله صلى الله عليه و آله لصدق في دعواه- ان جرد النظر من خصوصية القائل و المحل و خصوصية اللفظ-.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ ، ص ٣٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله رحمه الله: محمد بن اسماعيل صحيح الطريق جليل السند، لما قد حققناه في محمد بن اسماعيل.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ١٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: نصيحت کرد پیغمبر صلی الله علیه و آله مردمان را در منی در سالی که در آن، حج و دعاء بود. پس گفت که: ای مردمان! هر حدیثی در باب امامت که آمد شما را از من، بر حالی که موافق باشد محکّمات کتاب الهی را، پس من گفته ام مضمون آن را. و هر حدیثی در باب امامت که آمد شما را، بر حالی که منافات دارد محکّمات کتاب الهی را، پس نگفته ام مضمون آن را. مراد، همان است که در شرح حدیث سوم بیان شد و مؤید این می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در احادیث باب صد و دوم که «بَابُ مَا أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالنَّصِيحَةِ لِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ» است.

صافی در شرح کافی ؛ ج ١ ، ص ٤٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: يعنى يوافق قول العالم بكتاب الله عقلاً عن الله تعالى. قال برهان الفضلاء: «بمنى» أى فى حجة الوداع. «ما جاءكم عنى» أى فى الإمامة على ما عرفت فى بيان الثالث.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٦٣٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول كالصحيح.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٢٢٩

\*\*\*\*\*

٧٠ / ١

## ٦- الحديث

٦ / ٢٠٨. وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ (٢)، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «مَنْ خَالَفَ (٣) كِتَابَ اللَّهِ وَ (٤) سُنَّةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَقَدْ كَفَرَ» (٥).

ترجمه

\*\*\*\*\*



[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: کسی که با قرآن و سنت محمد (صلی الله علیه و آله) مخالفت کند کافر است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امام صادق (علیه السلام) می فرمود: هر که با قرآن و سنت پیغمبر مخالف باشد کافر است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۶- امام صادق علیه السلام فرمود: هر که با قرآن و سنت پیامبر مخالف باشد کافر است.

توضیح: مراد از سنت در اینجا مستحب در مقابل واجب و یا در برابر بدعت نیست بلکه مراد از سنت پیامبر گفتار رسول خدا یا روش عملی حضرت است که انسان نباید با آن مخالفت نماید.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۱۷۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

يعنى به اذا كانت المخالفة عمدا او فى اصول العقائد الدينية.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ , ص ٣٧٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السادس قوله قوله رحمه الله: وبهذا الاسناد صحيح الطريق، لما قد تحقق فى مراسيل ابن ابي عمير و مرفوعاته، فما ظنك بعننة عن بعض اصحابه.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ١٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: شنيدم از امام جعفر صادق عليه السلام مى گفت كه: هر كه مخالفت كند محكمات كتاب الهى و محكمات سنت رسالت پناهى را، پس به تحقيق كافر به خدا و رسولش شده. مراد، همان است كه در شرح حديث سوم بيان شد.

صافى در شرح كافى ؛ ج ١ , ص ٤٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: يعنى من خالف قول العالم بكتاب الله عقلاً عن الله كالنبيّ بعينه صلى الله عليه و آله فقد كفر، وكذا من خالف سنة محمد المصبوطة عنه صلى الله عليه و آله من أوصيائه بثقات شيعتهم عليهم السلام على التواتر. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: يعنى من خالف محكمات الكتاب ومحكمات السنة فقد كفر. وقال السيد الأجلّ النائيني رحمه الله: «من خالف كتاب الله وسنة محمد صلى الله عليه و آله» أى فى الفتيا، وأفتى بخلاف ما أنزل فى المحكم من الكتاب، أو ما أتى به النبيّ صلى الله عليه و آله عاماً عامداً معتقداً لفتياه «فقد كفر» بالله وبرسوله؛ لأنّ الاعتقاد بالله ورسوله صلى الله عليه و آله لا يجامع الاعتقاد بخلاف ما أنزل فى الكتاب، وأتى به النبيّ صلى الله عليه و آله عاماً بالمخالفة .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٦٣٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول كالصحيح. قوله عليه السلام من خالف: أى فى القول و الاعتقاد، عالماً عامداً فهو حينئذ كافر، و أما إذا خالف فى العمل أو فى القول و الاعتقاد خطأً فليس بكافر، أو هو محمول على مخالفة ما علم من الدين ضرورة، كالصلاة و الإمامة و المعاد و أمثالها، و يمكن حمله على ما إذا قصر فى تحصيل الحكم أو أخذه من غير المأخذ الشرعية، أو أفتى بخلاف معتقده للأغراض الدنيوية، فيكون الكفر بالمعنى الذى يطلق على أصحاب الكبائر.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٢٣٠

\*\*\*\*\*

## ۷- الحدیث

۲۰۹ / ۷. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ يُوسُفَ رَفَعَهُ، قَالَ:

قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «إِنَّ أَفْضَلَ الْأَعْمَالِ عِنْدَ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - مَا عُمِلَ بِالسُّنَّةِ وَإِنْ قَلَّ» (۶).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام چهارم علیه السلام فرمود: شریفترین اعمال نزد خدا عمل بسنت است اگر چه کم باشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- علی بن الحسین (علیهما السلام) فرمود: بهترین کارها نزد خدا آن است که طبق سنت باشد گرچه کم باشد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۰۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۷- امام چهارم عليه السلام فرمود:

بهترین کارها نزد خدا عمل به سنت است گرچه کم باشد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۷۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

معنی الالفاظ ظاهر و السبب فيه ان الاعمال البدنية ليس لها كثير فضل الا بالنيات القلبية و الاعتقادات اليقينية، و العمل بالسنة منطوق فيه قصد طاعة الشرع و امثال الامر و انقياد الرسول صلى الله عليه و آله، فهو لاشتماله على معنى الطاعة و هيئة التسليم و الخضوع يكون لا محالة ثوابه اكثر و ان قل عدده و اجره اعظم و ان صغر مقداره من العمل المجرد عن هذه الهيئات و ان كثر و عظم. و الى هذا المعنى اشار بقوله تعالى:

لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ

(الحج-۳۷)، نبه تعالى على ان الاعمال الجسمانية و موضوعاتها لا يوجب نيل القرب و المنزلة عنده تعالى و لكن التقوى لكونه عملا قلبيا و قصدا عقليا يوجب ذلك، و في هذا المقام تحقيقات علمية يضيق المجال عن بيانها.

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۳۷۸

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: إنَّ أفضل. [ص ٧٠ ح ٧] أقول: لعلَّ أفضل التفضيل إشارة إلى كون الأعمال ما يوافق الحكم الواقعى أفضل من الأعمال التى يوافق الحكم الواصلّى التى فيها بحسبه فضيلة. قال عليه السلام: ما عمل. [ص ٧٠ ح ٧] أقول: على صيغة المجهول، والقائم مقام الفاعل ضمير مستتر عائد إلى «ما» والباء للسببية أو الاستعانة أو المصاحبة. ومن الجائز أن يكون الظرف يقوم مقام الفاعل، والعائد إلى الموصول مقدر أى ما عمل بالسنة فيه، والباء صلة.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٢٠٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: معنى سنت بيان شد در شرح عنوان اين باب. پس مُفَضَّلٌ عَلَيْهِ، عملى است كه مشترك است ميان جميع امت، خواه پيروان آن سنت و خوان منكران آن سنت، مثل ضروريات دين اسلام. و مُفَضَّلٌ، عملى است كه مخصوص پيروان آن سنت است، مثل آنچه مذکور است در آيت سوره بقره: «

وَيَلْعَنُهُمُ اللَّهُ عَنَّا»

«و بيان شد در شرح حديث پانزدهم باب هفدهم كه «بَابُ النَّوَادِر» است. يعنى: گفت امام زين العابدين عليه السلام كه: به درستی كه بهترين عبادت هاى مقبول درگاه الهى، عبادتى است كه به جا آورده شود به وسيله راه و روشى كه الله تعالى و رسولش قرار داده اند در محكمات قرآن براى خلائق، هر چند كه آن عبادت، كم باشد.

صافى در شرح كافى؛ ج ١، ص ٤٩٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: ردّ على المبتدعين في العبادات والرياضات. وما أكثر بدع الصوفيّة القدرية لعنهم الله. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: أي بوسيلة السنّة المقرّرة بمحکّمات القرآن. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: «ما عمل بالسنّة» أي العمل بما جاء في السنّة النبويّة عالماً بأنّه عمل بما جاء فيها لمجيئه فيها، ويكون «ما» مصدرية. أو ما عمل بالسنّة [فيه] ويكون المراد الأعمال التي عملت .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٦٣٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

مرفوع. قوله عليه السلام ما عمل بالسنّة: أي العمل بما جاء في السنّة عالماً بذلك، لمجيئه فيها بأن تكون كلمة ما مصدرية أو ما عمل فيه بالسنّة، و المراد الأعمال التي عملت و لعله أظهر. قوله عليه السلام و إن قل: أي و إن كان ذلك العمل قليلاً كما ورد: قليل في سنة خير من كثير في بدعة، أو و إن كان العمل بالسنّة قليلاً بين الناس.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٢٣٠

\*\*\*\*\*

## ٨- الحديث

٢١٠ / ٨. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَّاطِ وَ (٧) صَالِحِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ :

- ١-١ . المحاسن، ص ٢٢١، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٣٠، بسنده عن ابن أبي عمير عن الهشاميين وغيرهما، قال: «خطب النبي صلى الله عليه وآله فقال...». تفسير العياشي، ج ١، ص ٨، ح ١، عن هشام بن الحكم. راجع: المحاسن، ص ٢٢١، ح ١٣١؛ ومعاني الأخبار، ص ٣٩٠، ح ٣٠ الوافي، ج ١، ص ٢٩٧، ح ٢٣٥؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١١١، ح ٣٣٣٤٨.
- ٢-٢ . في «ألف، بر»: «أصحابنا» .
- ٣-٣ . المراد: المخالفة في القول والاعتقاد عالما عامدا، أو مخالفة الضروريات، وأما المخالفة في العمل فقط فهو فسق، لا كفر. أنظر: شرح صدر المتألهين، ص ٢١٢؛ شرح المازندراني، ج ٢، ص ٤٢٣؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٢٣٠.
- ٤-٤ . في المحاسن: - «كتاب الله و».
- ٥-٥ . المحاسن، ص ٢٢٠، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٢٦، بسنده عن ابن أبي عمير، عن مرزم بن حكيم، عن أبي عبد الله عليه السلام الوافي، ج ١، ص ٢٩٧، ح ٢٣٦؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١١١، ح ٣٣٣٤٩.
- ٦-٦ . المحاسن، ص ٢٢١، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٣٣، بسنده عن يونس بن عبد الرحمن . وراجع: الكافي، كتاب الجهاد، باب وجوه الجهاد، ح ٨٢١٧ الوافي، ج ١، ص ٢٩٨، ح ٢٣٧.
- ٧-٧ . في «ف»: «عن». والظاهر عدم صحّة هذه النسخة، كما لا يصحّ ما في المطبوع وسائر النسخ، بل الصحيح «عن أبي سعيد القمّاط صالح بن سعيد»؛ فقد ثبت في محله أنّ أباسعيد القمّاط هو صالح بن سعيد المترجم في رجال النجاشي، ص ١٩٩، الرقم ٥٢٩؛ والمذكور في رجال الشيخ، ص ٢٢٥، الرقم ٣٠٣٩. والكلام حوله طويل الذيل. نرجع الطالب إلى ما ألفه الأستاذ السيّد محمّد جواد الشيرازي دام توفيقه؛ من رسالته «كلمة في المراد من أبي سعيد القمّاط».



عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَ فِيهَا، قَالَ: فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنَّ الْفُقَهَاءَ لَا يَقُولُونَ هَذَا.

فَقَالَ (١): «يَا وَيْحَكَ (٢)، وَهَلْ رَأَيْتَ فَقِيهًا قَطُّ؟! إِنَّ الْفَقِيهَةَ - حَقَّ الْفَقِيهِ (٣) - الرَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا، الرَّاعِبُ فِي الْآخِرَةِ، الْمُتَمَسِّكُ بِسُنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابان بن تغلب گوید: از امام باقر علیه السلام مسأله ای پرسیده شد و حضرت پاسخ فرمود، مرد سائل گفت: فقها چنین نگویند: فرمود: وای بر تو! تو هرگز فقیهی دیده ای؟! فقیه حقیقی، زاهد در دنیا، مشتاق آخرت، چنگ زنده بسنت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۸۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- ابان بن تغلب گوید: از امام باقر (علیه السلام) مسأله ای پرسیده شد و جواب او را داد، ابان گوید: مردی که مسأله را پرسیده بود گفت: فقهاء چنین نمی گویند، امام فرمود: ای وای بر تو، تو هرگز فقیهی دیده ای؟! به راستی فقیه به حق و کامل، زاهد در دنیا و مشتاق به آخرت و متمسک به روش پیغمبر است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۰۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸- ابان بن تغلب می گوید: از امام باقر علیه السلام مسئله ای پرسیده شد و جواب او را داد ابان می گوید: مردی که مسئله را پرسیده بود گفت: فقهاء چنین نمی گویند امام فرمود: وای بر تو، هرگز فقیهی دیده ای؟!

به راستی فقیه به حق و کامل، ازهد در دنیا، و مشتاق به آخرت و چنگ زننده به سنت پیامبر است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۷۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد، عن إسماعيل بن مهران، عن ابی سعيد القمطاط و صالح بن سعيد». ابو سعيد القمطاط كوفی، قال النجاشی: مولى بنی الاسد كوفی روى عن ابی عبد الله عليه السلام ذكره ابو العباس، له كتاب روى عنه جماعة منهم عبيس بن هشام. «عن ابان بن تغلب عن ابی جعفر عليه السلام انه سأل عن مسألة فاجاب فيها، قال: فقال الرجل: ان الفقهاء لا يقولون هذا، فقال: يا ويحك فهل رأيت فقيها قط؟ ان الفقيه حق الفقيه الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة المتمسك بسنة النبى صلى الله عليه و آله». الذى ذكره عليه السلام فى صفة الفقيه الحقيقى من كونه زاهدا فى الدنيا راغبا فى الآخرة كأنه اشارة الى ثمرة الفقه، فان اصله هو العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر علما يقينيا، و لذلك قد ورد عنه صلى الله عليه و آله: لا يفقه الرجل كل

الفقه حتى يمقت الناس فى ذات الله و حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة. و عن بعض التابعين فى وصف الفقيه: البصير بدينه المداوم على عبادة ربه، الورع الكاف عن اعراض الناس، العفيف عن اموالهم الناصح لجماعتهم، و لم يذكر احد ممن يوثق بكلامه من السابقين فى جملة اوصاف الفقيه: الحافظ لفروع الفتاوى و المستحضر لاحكام الدعاوى و المعاملات، و لسنا نقول ان اسم الفقه ليس متناولا للفتاوى فى الاحكام العملية الظاهرة، بلى! و لكن على سبيل الاستتباع و بطريق العموم و الشمول، و كان اكثر اطلاقهم على علم الآخرة و المكاشفات القلبية. فان مثل هذا التخصيص الذى شاع بين الناس بعد القرون السابقة ضرب من التلييس الذى بعث الناس على التجرد له و الاعراض عن علم الآخرة و احكام القلب و احوال النفس سيما و قد وجدوا على ذلك معينا من الطبع. فان علم الباطن غامض دقيق و العمل به عسير و لخفائه و بطونه لا يمكن التوصل به الى الجاه و المال و استجلاب القلوب و تحصيل الولاية و القضاء فوجد الشيطان مجالا لتحسين ذلك فى القلوب بواسطة تخصيص اسم الفقه الذى هو اسم محمود فى الشرع بهذا القسم كتخصيص اسم الحكمة بالطب الذى هو من فروع ادنى اقسامها اعنى الطبيعى، فيقال للطبيب الطرقى انه حكيم، فهكذا نسبة الفقه الذى هو حفظ الفتاوى الى اصل الفقه الذى كان معروفا عند الائمة الهادين عليهم السلام و من على سيرتهم من الذين سبقونا بالايمان و التابعين لهم باحسان. و اعلم انه ذكر ابو حامد الغزالى فى كتابه الاحياء فى مبدأ نشو علم الفتاوى و الاحكام و سبب تدوينه و تدوين علم الكلام: ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه و آله تولها الخلفاء و كانوا عالمين بالاحكام الدينية مشغولين بالفتاوى فى الاقضية، و كانوا لا يستعينون بالفقهاء الا نادرا فى وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة، فتفرغ العلماء بعلم الآخرة و تجردوا لها و كانوا يتدافعون الفتاوى و ما يتعلق باحكام الخلق من امر الدنيا و اقبلوا على الله بكنه اجتهادهم كما نقل من سيرهم، فلما افضت الخلافة بعدهم الى اقوام تولوا بغير استحقاق و استيهال و استقلال بعلم الفتاوى و الاحكام اضطروا الى الاستعانة بالفقهاء و الى استصحابهم فى جميع احوالهم لاستفتائهم فى جميع مجارى احكامهم. و كان قد بقى من علماء التابعين من هو مستمر على الطرز الاول و مواظب على سمت علماء السلف، فكانوا اذا طلبوهم هربوا و اعرضوا، و اضطروا الخلفاء الى الالاحاح فى طلبهم لتولية القضاء و الحكومات، فرأى اهل

تلك الاعصار عز العلماء و اقبال الولاة و الحكام عليهم مع اعراضهم عنهم فاشرأبوا لطلب العلم توصلا الى نيل العز و درك الجاه من قبل الولاة، فاكبوا على علم الفتاوى و عرضوا انفسهم على الولاة و تعرفوا إليهم و طلبوا الولايات و الصلوات منهم، فمنهم من حرم و منهم من انجح، و المنجح لم يخل عن ذل الطلب و مهانة الابتدال. فاصبح الفقهاء-بعد ان كانوا مطلوبين-طالبين، و بعد ان كانوا اعزة بالاعراض عن السلاطين اذلة بالاقبال عليهم الا من وفقه الله في كل عصر من علماء دينه. ثم ظهر بعدهم من الصدور و الامراء من سمع مقالات الناس في قواعد العقائد و مالت نفسه الى سماع الحجاج فيها، فعلمت رغبته الى المناظرة و المجادلة في الكلام، فانكب الناس على علم الكلام و اكثروا فيها التصانيف و رتبوا فيها طرق المجادلات و استخرجوا فنون المناقضات في المقالات و زعموا ان غرضنا الذب عن دين الله و النضال عن السنة و قمع البدعة. ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستغرب الخوض في الكلام و فتح باب المناظرة فيه لما تولد من فتح بابه التبغضات و الخصومات الناشئة من اللداد المفضية الى تخريب البلاد و مالت نفسه الى المناظرة في الفقه و بيان الاولى من مذهب المجتهدين، فترك الناس الكلام و فنون العلم و اقبلوا على المسائل الخلافية و زعموا ان غرضهم استنباط دقائق الشرع و تقرير علل المذاهب و تمهيد اصول الفتاوى، و اكثروا فيها التصانيف و الاستنباطات و رتبوا فيها انواع المجادلات و هم مستمررون عليه الى الآن، و ليس يدري ما الذي قدر الله فيما بعدنا من الاعصار؟ فهذا هو الباعث على الاكباب على هذا العلم و المناظرة، و لو مالت نفوس ارباب الدنيا الى علم اخر من العلوم لما لوا أيضا إليه و لم يسكنوا عن التعلل و اعتذار بان ما اشتغلوا به علم الدين و ان لا مطلب لهم سوى التقرب الى رب العالمين!

شرح أصول الكافي؛ ج ٢، ص ٣٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: يا ويحك. [ص ٧٠ ح ٨] أقول: «ويح» كلمة رحمة و«ويل» كلمة عذاب. يقال: ويحّ لزيد! بالرفع على الابتداء، ويقال: ويحاً لزيد! بالنصب بإضمار فعل كأنه قال: ألزمه الله ويحاً ونحو ذلك، ويقال: ويح زيد بالإضافة والنصب بإضمار فعل. ويقال: يا ويح زيد بالنداء! وفيه مسامحة. وقد يضاف مع النداء إلى المخاطب كما في هذا الخبر، وهو كالجمع بين مخاطبين - كل واحد منهما مخاطب - في خطاب واحد، ففيه مسامحتان. قال عليه السلام: قَطَّ. [ص ٧٠ ح ٨] أقول: أي في دهره، وبني على الضم؛ لأنه مقطوع عن الإضافة.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٠٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: وَيَحُّ (به فتح واو و سكون ياء دونقطه در پايين و حاء بي نقطه) منصوب و منادى مضاف است؛ و مراد، اين است كه تعجب بسيار مي بايد كرد از حال مخاطب. تفسير فقيه حق يقى اين جا راجع مي شود به آنچه بيان شد در شرح حديث هفتم باب دوم. حق، منصوب و نعت الفقيه است و مضاف است؛ و مقصود، اين است كه: غير آنچه مذكور مي شود، باطل است و فقيه نيست، اگر چه خود را فقيه شمرد يا اهل جهالت او را فقيه شمردند. الرَّاهِدِ فِي الدُّنْيَا عبارت است از كسى كه رفض كند دنيا را؛ به اين معنى كه ترك كند ركون را سوى ظالمان مُتَغَلَّبٍ و احاديث موضوعه منافقان، بر طبق خواهش ملوكِ مخالفان و اكثر مردمان، چنانچه گذشت در حديث اولِ باب سابق كه: «إِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَ الدُّنْيَا إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ». الرَّاهِبِ فِي الْآخِرَةِ عبارت است از كسى كه پيروي كند شواهد كتاب و»

مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ»

«را که فوز به نعیم آخرت به سبب آن است و وعید به عذاب جهنم بر مخالفت آن، صریح شده در قرآن، چنانچه بیان شد در شرح حدیث هفتم باب دوم. سُنَّة النَّبِيِّ عبارت است از سنت الله تعالی و شواهد کتاب که بیان شد در شرح عنوان این باب، و شاید که این، اشارت باشد به تفسیر آیت سوره بنی اسرائیل:»

سُنَّة مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا»

«بنا بر این که «سُنَّة» منصوب به اِغْرَا باشد به تقدیر «الْزِمُّ» و مراد، این باشد که: در شریعت تو، تحویلی راه نخواهد یافت در این سنت اصلاً. یعنی: روایت است از ابان بن تغلب از امام محمد باقر علیه السلام این که او پرسیده شد از مسئله ای. پس جواب گفت در آن مسئله. راوی گفت که: پس گفت آن مرد که: به درستی که فقهای مخالفان نمی گویند این را؟ پس امام علیه السلام گفت که: ای تعجب تو! آن کسانی که تو می گویی، فقها نیستند و تو ندیدی فقیه را در میان مخالفان ما هرگز؛ چه به درستی که فقیه واقعی کسی است که بی رغبت در دنیا باشد. رغبت در آخرت داشته باشد. دست زده باشد به راه و روش پیغمبر صلی الله علیه و آله برای تمیز میان امام حق و امام باطل و تمیز میان صواب و خطا.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۹۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (إِنَّ الْفُقَهَاءَ) أَي مِنَ الْعَامَّةِ. (يَا وَيْحَكَ) بِحَذْفِ الْمِنَادِي تَحْقِيرًا مَشْعَرًا بِالتَّوْبِيخِ؛ أَي يَا هَذَا وَيْحَكَ. (وَهَلْ رَأَيْتَ فُقَيْهًا حَقًّا قَطُّ؟ إِنَّ الْفُقَيْهَ) الْوَاقِعِي إِنَّمَا هُوَ الْمُتَّصِفُ بِهَذِهِ الْأَوْصَافِ، أَنْ يَكُونَ زَاهِدًا فِي الدُّنْيَا الْحَرَامِ، وَرَاغِبًا فِي ثَوَابِ الْآخِرَةِ، الْمُقَارِنَةَ خُلُوصِ إِيْمَانِهِ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ خُلُوصِ إِيْمَانِهِ بِاللَّهِ، وَمَتَمَسِّكًا بِالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ الْمَضْبُوتَةِ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ آلِهِ بِثَقَاتِ شِيعَتِهِمْ عَلَيْهِمُ

السلام، فلا فقيه حقّ الفقيه سوى الإمام الحقّ وشيعته. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «إنّ الفقهاء» يعنى علماء المخالفين. «التمسك بسنة النبي صلى الله عليه وآله» أى السنة المقرّرة بمحكّمات القرآن. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إنّ الفقيه حقّ الفقيه الزاهد فى الدنيا» إلى آخره؛ لأنّ من استقرّ العلم فى قلبه كان عاملاً بعلمه، والعالم العارف إذا عمل بعلمه زهد فى الدنيا، ورغب فى الآخرة، وتمسك بما فيه نجاته .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٦٣٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله: ويحك: كلمة ترحم، ونصبه بتقدير أى ألزمك الله ويحا، وقد يطلق ويح مكان ويل فى العذاب و هل رأيت فقيها أى من العامة أو مطلقا، لندور الفقيه الكامل، و حق الفقيه منصوب على أنه بدل الكل من الفقيه، و حاصل الحديث أن من استقر العلم فى قلبه كان عاملا بمقتضى علمه، و العلم يقتضى الزهد فى الدنيا و الرغبة فى الآخرة، و التمسك بسنة النبي صلى الله عليه وآله، سواء كان بلا واسطة أو بها.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٢٣٠

\*\*\*\*\*

## ٩- الحديث

٩ / ٢١١ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي إِسْمَاعِيلَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَعْرُذِيِّ، عَنْ أَبِي (٥) عُثْمَانَ الْعَبْدِيِّ:

عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (٦) عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَا قَوْلَ إِلَّا بِعَمَلٍ، وَلَا قَوْلَ (٧) وَلَا (٨) عَمَلٍ إِلَّا بِنِيَّةٍ، وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلَ (٩) وَلَا نِيَّةَ (١٠) إِلَّا بِإِصَابَةِ السُّنَّةِ» (١١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هیچ گفتاری جز با کردار ارزش ندارد و هیچ گفتار و کرداری جز با نیت ارزش ندارد هیچ گفتار و کردار و نیتی جز با موافقت سنت ارزش ندارد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۹۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: گفتاری نیست جز با کردار و گفتار و کرداری نیست جز با قصد و نیت، و گفتار و کردار و نیتی نیست جز با رسیدن به سنت.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۰۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:



۹- رسول خدا صلی الله علیه و اله فرمود: هیچ گفتاری جز با عمل ارزشی ندارد و هیچ گفتار و رفتاری جز با نیت ارزشی ندارد و هیچ گفتار و رفتار و نیتی جز با موافقت و هماهنگی با سنت پیامبر ارزشی ندارد.

توضیح: در اسلام گرفتن اجر و ثواب و یا گناه و عقاب مربوط به سنت و قصد و هدف افراد است که رسول خدا در این راستا فرمود: انما الاعمال بالنیات و لكل امرء ما نوى «تمامی اعمال براساس نیت پایه گذاری شده و هرکس مطابق نیت و قصدش با او رفتار می شود براساس همان نسبت است که فقهاء فتوی می دهند. اگر کسی لیوان آبی را به قصد شراب بنوشد گنهکار است و تجرّی است و اگر روزه داری به قصد افطار آب را بردارد و بگوید روزه را خوردم روزه اش باطل است هرچند نخورده باشد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۷۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

ای لا يتم قول الايمان الا بعمل الاركان، و لم يتم عمل الاركان الا بنية الجنان لقوله صلى الله عليه و آله: انما الاعمال بالنيات، و قوله: لكل امرأ ما نوى، و لم يصح نية و لا اعتقاد الا باصابة نور الهدى و البرهان و معرفة الحكمة الالهية و الكتاب و الفرقان، فان السنة عبارة عن طريق الحق و اصابتها هي بادراك اصول المعارف الحقيقية و شعب الايمان و العمل بموجبها.

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۳۸۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث التاسع قوله رحمه الله: ابى اسماعيل ابراهيم بن اسحاق الازدى ابو اسماعيل ابراهيم بن اسحاق الازدى، هذا هو الذى قد اسلفنا فى تحقيق امره انه من رجال ابى الحسن الثالث عليه و أنه ثقة. قد ذكره الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحاب الهادى عليه السلام و نص عليه بالتوثيق، و هو غير أبى اسحاق ابراهيم بن اسحاق الاحمر النهاوندى الذى ذكره الشيخ فى باب لم و ضعفه . يروى عن هذا الثقة محمد بن خالد البرقى، و عن ذلك الضعيف ابو سليمان المعروف بابن ابى هراسة. و لنا أيضا ابراهيم بن اسحاق النهاوندى يقال له ابراهيم العجمى يروى عنه أحمد بن خالد البرقى، و هو غير أبى اسحاق ابراهيم بن اسحاق الاحمرى النهاوندى، ذكره الشيخ أيضا فى باب لم من كتاب الرجال بعد ذكر الاحمرى النهاوندى الضعيف، فقال: ابراهيم العجمى من أهل نهاوند، روى عنه البرقى أحمد بن أبى عبد الله . و هو الذى قال البرقى فيه: ابراهيم بن اسحاق بن أزور شيخ لا بأس به. فثبت فى هذا المقام فقد زل و تخبط فيه كثيرون من أعيان الاصحاب فضلا عن هؤلاء الاقشاب.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لا قول إلا بالعمل. [ص ٧٠ ح ٩] أقول: المراد بالقول ما يذكر فى الواعظ من التزهيد فى الدنيا، والترغيب فى الآخرة وفى الفتوى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أى لا ينفع قول قائله إلا إذا عمل به. قال عليه السلام: إلا بإصابة السنّة. [ص ٧٠ ح ٩] أقول: أى موافقة السنّة سواء كان بواسطة أو بدون واسطة، فلا ينافى جواز العمل بخبر الواحد بشرائطه.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٠٧

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: گفت رسول الله صلى الله عليه و آله كه: مقبول نیست گفتار، مگر با كردار. و مقبول نیست گفتار و كردار، مگر با قصد رضای الله تعالى. و مقبول نیست گفتار و كردار و قصد رضای الله تعالى، مگر با موافقت راه و روشی كه الله تعالى قرار داده در بیناتِ محكماتِ جميع كتاب های او و آن، نهی از پیروی ظن و امر به سؤالِ «اهل الذكر» است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۹۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی التهذیب بإسناده عن الرضا علیه السلام هكذا قال علیه السلام: «لا قول إلا بعمل، ولا عمل إلا بنیة، ولا نية إلا بإصابة السنة». وفي بعض نسخ الكافي أيضاً كما في التهذیب. یعنی لا یقبل ایمان التصدیقی مع امکان العمل إلا بالعمل؛ لأن العمل من الإيمان، بل الإيمان كله عمل. وكذا لا یقبل العمل إلا بخلوص النية بدخول نور الإيمان داخل القلب. وسيجيء في مواضع من كتاب الإيمان والكفر بیان وجوه الفرق بين الإسلام والإيمان على تخالف الإطلاق. منها: إحاطة نور الإيمان القلب من غير دخوله داخله كما في المستودع، قال الله تعالى في سورة الحجرات:

«قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمْنًا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...». وكذا لا تقبل النية إلا بإصابة السنة المضبوطة عن الحجج المعصومين عليهم السلام بثقات شيعتهم على التواتر. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى بعد ضبطه هكذا: «لا قول إلا بالعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنیة، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا بإصابة السنة»: یعنی لا یقبل القول إلا بالعمل، ولا یقبل القول والعمل إلا بنیة القربة ورضائه سبحانه، ولا یقبل القول والعمل والنية إلا بإصابة السنة المقررة

بمحكمات القرآن الناهية عن اتباع الظنّ الآمرة بسؤال أهل الذّكر. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: أى لا يجدى القول والإقرار والاعتقاد فى العمليّات إلا بعمل، ولا يجدى القول والعمل إلا بنية؛ أى بقصد متعلّق بالفعل، إنّ الإتيان به من جهة الإطاعة والانقياد لله سبحانه، ولا ينفع القول والعمل والنية مجموعها «إلا بإصابة السنّة» أى بالأخذ من السنّة والإتيان بما يوافقها .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٦٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا قول إلا بعمل: أى لا يجدى القول والإقرار والاعتقاد فى العمليّات أو مطلقا إلا بعمل ولا يجدى القول والعمل إلا بنية خالصة لله تعالى، غير مشوبة بالرياء وغير ذلك، ولا ينفع القول والعمل والنية جميعا إلا بإصابة السنّة، أى بالأخذ من السنّة، و الإتيان بما يوافقها.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٢٣١

\*\*\*\*\*

ص: ١٧٥

---

١-١ . فى حاشية «ض»: «له».

٢-٢ . فى «ف ، و ، بس»، ومرآة العقول : «ويحك» بدل «يا ويحك» . و«الويح» كلمة ترحم وتوجّع ، تقال لمن وقع فى هلكة لا يستحقّها ، وقديقال بمعنى المدح والتعجب . و«الويل» كلمة

عذاب. وقيل: هما بمعنى واحد. وهى منصوبة بفعل مقدر، أى ألزمك الله ويحا. أنظر: الصحاح ، ج ١، ص ٤١٧ (ويح)؛ وج ٥، ص ١٨٤٦ (ويل).

٣-٣. «حَقَّ الفقيه» منصوب على أنه بدل الكلّ من الفقيه، والمعنى، الفقيه الكامل فى علمه وفقاهته. أنظر: شرح المازندراني، ج ٢، ص ٤٢٥؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٢٣٠.

٤-٤. المحاسن، ص ٢٢٣، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٣٩، بسند آخر عن أبى عبد الله عن أبى جعفر عليهما السلام الوافى، ج ١، ص ١٦٤، ح ٨٥.

٥-٥. فى المحاسن: - «أبى». والمذكور فى طبعة الرجائى، ج ٢، ص ٣٤٨، ح ٧٣٢ والبحار، ج ٨٥، ذيل ح ٢٨: «أبى عثمان العبدى». ولعلّ المراد من أبى عثمان هو عمرو بن جميع العبدى الراوى عن أبى عبد الله عليه السلام. راجع: رجال النجاشى، ص ٢٨٨، الرقم ٧٦٩؛ رجال البرقى، ص ٣٥.

٦-٦. فى «ض»: «على».

٧-٧. فى «ألف» والبصائر: - «ولا قول».

٨-٨. فى «و» والوسائل: - «لا».

٩-٩. فى البصائر: - «ولا قول ولا عمل».

١٠-١٠. فى «ألف، و، بح» والمقنعة وأمالى الطوسى، ص ٣٣٧: «وعمل وثية» بدون «لا».

١١-١١. المحاسن، ص ٢٢١، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٣٤. وفى بصائر الدرجات، ص ١١، ح ٤، عن أحمد بن محمّد بن خالد، مع زيادة فى أولهما. وفى الأمالى للطوسى، ص ٣٣٧، المجلس ١٢، ح ٢٥؛ وص ٣٨٥، المجلس ١٣، ح ٩٠، بسند آخر مع اختلاف يسير. المقنعة، ص ٣٠١، عن أبى عبد الله، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله؛ التهذيب، ج ٤، ص ١٨٦ ح ٥٢٠، عن الرضا عليه السلام؛ تحف العقول، ص ٤٣، عن النبىّ صلى الله عليه وآله مع زيادة فى أوله، وفى الثلاثة الأخيرة مرسلًا. وراجع: الكافى، كتاب الإيمان والكفر، باب النيّة، ح ١٦٧٥ الوافى، ج ١، ص ٢٩٨، ح ٢٣٨؛ الوسائل، ج ١، ص ٤٧، ح ٨٤.

۲۱۲ / ۱۰ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرِ، عَنْ جَابِرٍ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ: «مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَلَهُ شِرَّةٌ (۱) وَفِتْرَةٌ (۲)، فَمَنْ كَانَتْ فِتْرَتُهُ (۳) إِلَى سُنَّةٍ (۴)، فَقَدْ اهْتَدَى، وَمَنْ كَانَتْ فِتْرَتُهُ إِلَى بَدْعَةٍ، فَقَدْ غَوَى» (۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام فرمود: هر کسی را جوشش و آرامشیست، آنکه آرامشش بسوی سنت باشد رهبری شده و آنکه آرامشش بسوی بدعت باشد گمراه گشته.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۹۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۰- جابر گوید: امام باقر (علیه السلام) فرمود: کسی نیست مگر آنکه نشاط و حرص در کار دین دارد و یک سستی و بی میلی هم دارد، هر که دوران سستی او به سوی سنت و روش باشد رهبری شده و اگر دوران فترت او به بدعت و خروج از دیانت کشد گمراه باشد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۰۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱۰- جابر می گوید: امام باقر علیه السلام فرمود: کسی نیست مگر آنکه حرص و نشاطش در کار دین باشد (دوره جوانی و پیری) آنکس که توجهش به سوی سنت باشد هدایت یافته و آنکس که توجهش به سوی بدعت باشد گمراه است.

و اگر دوران فترت او به بدعت و خروج از دیانت کشد گمراه باشد.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۱۷۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشره غلبة الحرص على الشيء و الفتور كضده و هو الضعف و الانكسار و المعنى: ان كل واحد من افراد الناس له قوة و سورة فى وقت كوقت الصحة و السلامة و اليقظة و الحركة، و له فترة و ضعف فى وقت كوقت المرض و النوم و الدعة و السكون، فمن كان فتوره الى سنة، اى استعدادا للنهوض إليها و العمل بمقتضاها فقد اهتدى و من كان فتوره و كلاله لطلب البدعة و السعى فى تحصيلها فقد ضل و غوى. و يحتمل ان يكون المراد من قوله: فمن كانت فترته الى سنة، ان يكون منشأ فترته راجعا الى السنة، اى تحمل المشاق الدينية و الطاعات الشرعية صار سبب فتوره و ضعفه، و المراد من قوله: و من كانت فترته الى بدعة، ان يكون منشأ فترته مستندا الى بدعة كنسك الجاهلين و رهبانية المتصوفين المبتدعين.

شرح أصول الكافى ؛ ج ۲ ، ص ۳۸۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث العاشر قوله عليه السلام: الا وله شرة اما بكسر الشين المعجمة و تشديد الراء المفتوحة و التاء المقلوبة فى الوقف هاء أخيراً، بمعنى الرغبة و النشاط و الحرص من قولهم «شرة الشباب» أى حرصه و نشاطه، و يقابلها الفترة فى قوله عليه السلام «و فترة» بفتح الفاء و اسكان التاء المثناة من فوق. و أما بفتحتين و تخفيف الراء و الهاء أخيراً بمعنى غلبة الحرص على الشىء و شدة الولوج و النشاط به. و على الاول فقوله عليه السلام من بعد «فمن كانت شرته» مكسور المعجمة مشدد المفتوحة مضموم التاء، و على الثانى فبدل شرته شرهه بفتح الراء المخففة بعد الشين المعجمة المفتوحة و قبل الهاء المضمومة الملحوقة بهاء الضمير. و فى نسخة فمن كانت فترته . و فى كتاب النكاح للمذهب الفهدى و قال عليه السلام «لكل عامل شرة و لكل شرة فترة فمن كانت فترته الى سنتى فقد اهتدى». و الشرة بالشين المعجمة و الراء المهملة المشددة الجهد و المكابدة بجده و قوته و ذلك فى ابتداء الإرادة، و الفترة الوقوف و الاستراحة، و كذلك أيضاً فى النهاية الاثيرية حيث قال: و فيه أن لهذا القرآن شرة ثم ان للناس عنه فترة. الشرة النشاط و الرغبة، و منه الحديث الاخر لكل عابد شرة». .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٦١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: شرة. [ص ٧٠ ح ١٠] أقول: يعنى إقبال وحرص فى العبادة، وأصل معناه: النشاط . قال عليه السلام: إلى سنة. [ص ٧٠ ح ١٠] أقول: أى مع سنة أى منضمّاً إلى سنة ومعناه أن قلة العبادة لا تضره.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٠٧



\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: الشَّرَّة (به فتح شین بانقطه و فتح راء بی نقطه مخففه و هاء): حرص دنیا؛ و می تواند بود که به کسر شین و تشدید راء و تاء باشد، به معنی رغبت در عبادت، چنانچه می آید در «کِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در باب چهل و چهارم که بعد از «بَابُ النِّيَّةِ» است. الْفِتْرَةَ (به فتح فاء و سکون تاء دونقطه در بالا و راء بی نقطه و تاء تأنیث): بی رغبتی در دنیا و سستی. یعنی: روایت است از جابر، از امام محمد باقر علیه السلام جابر، گفت که: امام گفت که: هیچ کس نیست، مگر آن که گاهی حرص دنیا دارد، مثل آنچه در اوّل سنّ هر کس می دارد و گاهی سستی در طلب دنیا دارد، مثل آنچه هر کس را در وقت ملاحظه بی اعتباری دنیا و مرگ عزیزان می باشد. پس هر که بوده باشد سستی او در طلب دنیا با موافقت راه و روشی که الله تعالی قرار داده در بیّناتِ محکماتِ جمیع کتاب های او و آن، نهی از پیروی ظن و امر به سؤالِ «اهل الذکر» است در مسائلی که بی مکابره اختلاف در آنها و در دلیل آنها رود، پس راه برده سوی صراط مستقیم و نجات می یابد. و هر که ترک حرص دنیا کرده با موافقت بدعتی که در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله نبوده و به هم رسیده، مثل طریقتِ ریاضت کشان که دعوی مکاشفه می کنند و خبر از غیب می دهند، پس گمراه شده.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۹۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «الشَّرَّة» بالكسر والتشديد: النشأة والرغبة. وفي الحديث: «لكلّ عابد شرّة» و«الشَّرَّة» بالتحريك والتخفيف والهاء: غلبة الحرص على الشيء، وقرئ بهما هنا. و«الفترة» بالفتح مقابلهما. یعنی فمن فتر عن عبادة مندوبة، لكثرتها، ووهن طاقته، وانزجار طبيعته فأقبل إلى أقلّ منها مطابقاً للسنة الحقة فهو

من الناجين. وأما من فتر عنها وأقبل إلى بدعة كبدع الصوفيّة القدريّة-لعنهم الله-قلّ أو كثر فهو من الهالكين. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «الشرة» بفتح الشين المعجمة وفتح الراء المهملة والهاء: حرص الدنيا. ويحتمل «الشرة» بالكسر والتشديد والتاء المصدرية: الرغبة في العبادة. و«الفترة» بالفتح: عدم الرغبة في الدنيا، ووهن الطبيعة. يعنى ما من أحد من الرعيّة إلا وله حرص الدنيا في بعض أوقاته، كما أنّه يكون لكلّ أحد في أوائل سنّه، وقد يكون له وهن في طلب الدنيا كما أنّه يكون لكلّ أحد عند ملاحظته فناء الدنيا، فمن كان وهنه في طلب الدنيا موافقاً للسنة المقرّرة بمحكمات القرآن الناهية عن اتباع الظنّ الآمرة بسؤال أهل الذكر فيما يجرى فيه وفي دليله الاختلاف بلا مكابرة، فهو من الفرقة الناجية، ومن كان تركه حرص الدنيا موافقاً للبدعة الممنوعة في الشريعة الغراء-كالصوفيّة المدّعين للمكاشفة بالرياضة- فهو من الفرقة الهالكة. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: «شرة الشباب»: فرحه ونشاطه. و«الفترة»: السكون بعد حدّة واللين بعد شدّة. والمراد بالفترة إلى السنة: السكون إليها والاستقرار عند الوصول إليها. والمعنى أنّه ما من أحد إلا وفيه نشاط يتحرّك بسببه إلى جوانب مختلفة، وفترةً وسكون إلى ما يستقرّ عنده ويسكن إليه، فبنشاطه يتوجّه إلى كلّ جانب، ويتحرّك إليه في أخذ دينه، وينظر في كلّ ما يجوز كونه مأخذاً، ثمّ يستقرّ عندما يعتقد صلوحه للمأخذيّة دون غيره يفتربه ويسكن إليه، فمن كان سكونه إلى السنة وما ينتمى إليها ويجعلها مأخذاً ومنتهى في الأمور الدينيّة فقد اهتدى، ومن كان سكونه إلى ما لا يوافق السنة، بل يخالفها من البدع فقد غوى وضلّ وخاب وخسر .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ١ ، ص ٦٣٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله عليه السلام إلا وله شرة، قال في النهاية: فيه أن لهذا القرآن شرة، ثم إن للناس عنه فترة، الشرة النشاط و الرغبة، ومنه الحديث الآخر: أن بكل عابد شرة انتهى و قيل فيه وجوه: الأول أنه ما

من أحد إلا وله نشاط يتحرك بسببه إلى جوانب مختلفة و فترة و سكون إلى ما يستقر عنده و يسكن إليه فبنشاطه يتوجه إلى كل جانب، و يتحرك إليه في أخذ دينه و ينظر في كل ما يجوز كونه مأخذاً، ثم يستقر عند ما يعتقد صلوحه للمأخذية دون غيره فيفتربه و يسكن إليه فمن كان سكونه إلى السنة و ما ينتهى إليها و يجعلها مأخذاً و منتها في الأمور الدينية فقد اهتدى، و من كان سكونه إلى ما لا يوافق السنة بل يخالفها من البدع فقد غوى الثاني أن المراد به أن كل واحد من أفراد الناس له قوة و صولة و حركة و نشاط و حرص على تحصيل كماله اللائق به في وقت من أوقات عمرة كما يكون للأكثرين في أيام شبابهم، و له فتور و ضعف و سكون و تقاعد عن ذلك في وقت آخر كما يكون للأكثرين في أوان مشيهم، فمن كان فتوره و قراره و سكونه و ختام أمره في عبادته إلى سنة فقد اهتدى، و هذا وجه ظاهر، و ربما يقرأ شره بالتحريك و التخفيف و الهاء فيؤول إلى هذا المعنى: الثالث أن يكون الشره إشارة إلى زمان التكليف، و الفترة إلى ما قبله، و المعنى: من كانت فترته إلى السنة و استعد للتمسك بها عند البلوغ فقد اهتدى الرابع أن من كانت فترته و ضعفه لأجل تحمل المشاق الدينية و الطاعات الشرعية فقد اهتدى، و لا يخفى بعد الوجهين الأخيرين.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٣١

\*\*\*\*\*

## ١١- الحديث

١١ / ٢١٣ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ؛ ٧١ / ١

وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ، عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «كُلُّ مَنْ تَعَدَّى السُّنَّةَ، رُدَّ إِلَى السُّنَّةِ» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام فرمود: هر که از سنت تجاوز کند باید بسنت برگردد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۹۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۱- امام باقر (علیه السلام) فرمود: هر که از سنت و روش ثابت دیانت تعدی کند باید به سنت برگردانیده شود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۰۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۱- امام باقر علیه السلام فرمود: هر کس از سنت تجاوز کند باید به سنت برگردانده شود.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۷۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام گفت که: هر که درگذرد از راه و روشی که الله تعالی قرار داده، برگردانیده می شود سوی آن راه و روش. مراد، این است که: واجب است بر هر که قدرت داشته باشد، این که او را منع کند از آن راه بدعت که پیش گرفته.

صافی در شرح کافی؛ ج ۱، ص ۴۹۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی من تعدی السنّة المضبوطة عن النبی صلی الله علیه و آله من آله المعصومین بثقات شیعتهم علیهم السلام علی التواتر، سواء كان ما يتعدی فيه من العقائد أو الأعمال، ردّ إلى السنّة وجوباً بما تقتضيه السنّة من الاستتابة والضرب والقتل. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالی: «كلّ من تعدی السنّة» یعنی كلّ من تعدی السنّة المقرّرة بمحکّمات القرآن الناهية عن اتّباع الظنّ فيما یجرى فيه وفي دلیله النزاع بلا مکابرة «ردّ إلى السنّة» یعنی واجب علی كلّ من تمكّن من ردّه ومنعه ردّه إلى السنّة ومنعه من البدعة. وقال السید الأجلّ النائینی رحمه الله: «ردّ إلى السنّة» أي يجب أن یردّ إلى السنّة، کمن زاد أو نقص فی الفرائض أو غيرها من المحدودات فی السنّة قولاً أو عملاً، يجب ردّه إلى السنّة، ونهیہ عن مخالفتها علی من تمكّن من ذلك.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۱، ص ۶۳۹

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«على بن محمد عن احمد بن محمد البرقى عن على بن حسان». هو اثنان: احدهما الواسطى ابو الحسين القصير المعروف بالمنمس بالنون و السنين المهلة، عمره اكثر من مائة سنة و كان لا بأس به، روى عن ابي عبد الله عليه السلام؛ و ثانيهما الهاشمى مولى هم ابن حسان بن كثير مولى ابي جعفر عليه السلام ابو الحسن يروى عن عمه عبد الرحمن. غال ضعيف. قال الكشى: قال محمد بن مسعود: سألت على بن الحسن بن فضال عن على بن حسان قال: عن ايهما سألت؟ اما الواسطى فهو ثقة، و اما الذى عندنا نشير الى على بن حسان الهاشمى يروى عن عمه عبد الرحمن بن كثير فهو كذاب، و هو واقفى أيضا لم يدرك أبا الحسن [موسى] عليه السلام. و قال ابن الغضائرى بعد تضعيف على بن حسان بن كثير: و من اصحابنا على بن حسان الواسطى ثقة ثقة. و ذكر ابن بابويه رحمه الله فى اسناده الى عبد الرحمن بن كثير الهاشمى روايته عن محمد بن الحسن عن على بن حسان الواسطى عن عمه عبد الرحمن بن كثير الهاشمى و هو يعطى ان الواسطى هو ابن اخى عبد الرحمن و اظنه سهوا من قلم الشيخ ابن بابويه او الناسخ «صه». و قال ابن الغضائرى: رأيت له كتابا سماه تفسير الباطن لا يتعلق من الاسلام بسبب و لا يروى الا عن عمه. و فى النجاشى: مولى عباس بن محمد بن على بن عبد الله بن عباس ضعيف جدا، ذكره بعض اصحابنا فى الغلاة فاسد الاعتقاد. «و محمد بن يحيى عن سلمة بن الخطاب»، ابو الفضل البراوستانى و براوستان قرية من قرى قم، الازدورقانى قرية من سواد الرى، كان ضعيفا فى حديثه كذا قال النجاشى، و قال ابن الغضائرى: انه يكنى أبا محمد و ضعفه. «عن على بن حسان عن موسى بن بكر». الواسطى اصله كوفى واقفى له كتاب روى عن ابي عبد الله و ابي الحسن عليهما السلام. قال الكشى حدثنى حمدويه بن نصير قال: حدثنا يعقوب بن يزيد عن محمد بن سنان عن موسى بن بكر الواسطى قال: ارسل الى ابو الحسن عليه السلام فاتيته فقال لى: ما اراك مصفرا؟ و قال: أ لم آمرک باكل اللحم؟ فقلت: ما اكلت غيره منذ امرتنى، فقال: كيف تأكله؟ قلت: طيخا، قال: كله كبابا، فاكلت الى بعد جمعة فاذا الدم قد عاد فى وجهى فقال لى: نعم، ثم قال لى: يخف عليك ان نبعثک فى بعض حوائجنا؟ فقلت: انا عبدک فمرنى بم شئت، فوجهنى فى بعض حوائجه الى الشام. «عن زرارة بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام قال: كل من تعدى السنة رد الى السنة». معناه واضح.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٢ , ص ٣٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الحادى عشر قوله رحمه الله:على بن محمد البرقى على بن محمد البرقى أبو الحسن هو ابن بنت أحمد بن أبى عبد الله البرقى ثقة فاضل فقيه قد تأدب و تفقه على جده من أمه، وأبوه محمد بن أبى القاسم هو المعروف بما جيلويه.و فى بعض النسخ على بن محمد عن أحمد بن محمد البرقى. و على بن حسان أبو الحسن الواسطى القصير هو المعروف بالمنمس بتشديد الميم الاخير بعد النون و اهمال السين أخيرا ثقة ثقة ممدوح عمر أكثر من مائة سنة، و الطريق حسن ممدوح من جهة موسى بن بكر الواسطى من رجال أبى عبد الله الصادق و أبى الحسن الاول عليها السلام.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ١٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام:من تعدى السنّة. [ص ٧١ ح ١١] أقول: أى لم يوافق عمل السنّة. قال عليه السلام:ردّ إلى السنّة. [ص ٧١ ح ١١] أقول: يعنى يجب إرجاع نفسه إلى السنّة أو على الناس إرجاعه إليها ومخالفة بالإفراط كصوم يوم العيدين، أو التفريط كإفطار شهر رمضان.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ٢٠٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عليه السلام رد إلى السنة، أى يجب على العلماء إظهار بدعته ونهيه عن تلك البدعة لينتهى عنها، ويعمل بما يوافق السنة أو يعمل به ما ورد فى السنة من الحدود و التعزيرات و التأديبات كما قيل.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٣٢

\*\*\*\*\*

## ١٢- الحديث

١٢ / ٢١٤. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ:

ص: ١٧٦

---

١-١ . فى «ج ، بف» : «شِرَّة» . وفى «ب ، بس» : «شِرَّة» . وفى «ألف ، ف ، و» وشرح صدر المتألهين ومرآة العقول: «شِرَّة» . وفى «بر» : «بشرة» . و«الشِرَّة» : النشاط والرغبة والحرص . و«الشِرَّة» : مصدر بمعنى غلبة الحرص على الشىء . أنظر : لسان العرب ، ج ٤ ، ص ٤٠٠ (شرر)؛ وج ١٣ ، ص ٥٠٦ (شره) .

٢-٢ . «الفترة» : الانكسار والضعف . الصحاح ، ج ٢ ، ص ٧٧٧ (فتر).

٣-٣ . ضبط ميرداماد هذا وما بعده «شِرَّته» إن كان ما قبله «شِرَّة» ، أو «شِرَّهه» إن كان ما قبله «شِرَّه» . ونسب الأول إلى طائفة من النسخ . راجع : التعليقة للداماد ، ص ١٦١ \_ ١٦٣ .

٤-٤ . فى «ض» : «السنة» .

٥-٥ . راجع : الكافى ، كتاب الإيمان و الكفر ، باب (بدون العنوان) ح ١٦٨٠ وح ١٦٨١ الوافى ، ج ١ ، ص ٢٩٩ ، ح ٢٤١ .



۶-۶. المحاسن، ص ۲۲۱، کتاب مصابیح الظلم، ح ۱۳۲، وزاد فی آخره: «وفی حدیث آخر قال أبو جعفر علیه السلام: من جهل السنّة ردّ إلى السنّة» الوافی، ج ۱، ص ۳۰۱، ح ۲۴۴.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: السُّنَّةُ سُنَّتَانِ (۱) : سُنَّةٌ فِي فَرِيضَةٍ، الْأَخْذُ بِهَا هُدًى، وَتَرْكُهَا ضَلَالَةٌ؛ وَسُنَّةٌ فِي غَيْرِ فَرِيضَةٍ، الْأَخْذُ بِهَا فَضِيلَةٌ، وَتَرْكُهَا إِلَى (۲) غَيْرِ (۳) خَطِيئَةٍ (۴).»

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: سنت دو گونه است: سنتی است در واجب که عمل بآن هدایت و ترکش گمراهی است، و سنتی است در غیر واجب که عمل بآن فضیلت است و ترک آن غیر گناه.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۹۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۲- امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: سنت و روش دینی دو تا است: یکی در موضوع فریضه است و ترتیب انجام عمل واجب الهی که عمل بدان هدایت است و ترکش ضلالت، و سنتی است که در غیر فریضه است، عمل بدان فضیلت دارد و ترکش خطائی نباشد. کتاب فضل علم به پایان رسید و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين. (این آخر کتاب فضل علم است خ ل).

ترجمه كمره ای ؛ ج ۱ , ص ۲۰۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۱۲-امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود: سنت دو نوع است:

سنتی است واجب که عمل به آن هدایت و ترک آن گمراهی است و سنتی است غیر واجب که عمل به آن ارزشمند است و ترک آن گناه نیست.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ , ص ۱۸۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا] :

«اخبِرنا محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه عن الحسن بن ابی الحسین الفارسی». ، لم اجد هذا الاسم فی کتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زید».

شرح أصول الكافی ؛ ج ۲ , ص ۳۸۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث الثانى عشر قوله عليه السلام: السنة سنتان هذه الاحاديث الثلاثة مغزاها واحد. وقول أبى جعفر الباقر عليه السلام فى الحديث الاول «ما من أحد» الحديث، معناه ما من أحد إلا وله شرة أو شرة أى رغبة و حرص و نشاط و اقبال فى وقت، و فترة أى تثبط و ادبار فى وقت آخر، فمن كانت فترته منتهية الى بدعة خارجة عن السنة فقد غوى، و من كانت فترته غير منتهية الى بدعة و خروج عن الدين بل كانت هى أيضا الى سنة و لكن الى السنة فى فرائض الدين فقط و ان لم تكن فى الفرائض و النوافل جميعا كما يكون فى زمان الشرة و الاقبال فقد اهتدى. و فى طائفة من النسخ «فمن كانت شرته الى سنة» أى رغبته و نشاطه و شرهه و معناه ظاهر. و فى نهج البلاغة المكرم لامير المؤمنين عليه السلام انه قال «ان للقلوب شهوة و اقبالا و ادبارا، فأتوها من قبل شهوتها و اقبالها فان القلب اذا أكره عمى». و من هذا الباب قوله عليه السلام «يكفيك قليل من العمل مع الاخلاص».

التعليقة على كتاب الكافى؛ ج ١، ص ١٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: إلى اين جا، مثل «إلى» در «زيد منقطع الى عمرو» است. غَيْرِ با تنوين است و به معنى ضدّ است و ظرف، متعلّق به ترك است به تضمين معنى توجّه؛ و مراد، تركِ بِالْكَلِّيَّةِ است به توجّه به ضدّان، و لهذا در شقّ اوّل «إلى» غير مذکور نيست؛ زیرا که ترك فريضه مطلقاً ضلالت است، خواه بالكلية باشد و خواه گاهى باشد؛ يعنى امير المؤمنين عليه السلام گفت که: راه و روشى که پيغمبر عليه السلام آورده از جانب الله تعالى بر دو قسم است: يکى راه و روشى که در جمله فريضه است، مثل فرايض يوميّه، دست زدن به آن راه و روش راه يافتن به حق است و ترک آن، گمراهى است. ديگرى راه و روشى که در جمله غير فريضه است، مثل نوافل يوميّه، دست زدن به آن کمالى است آدمى را و

ترك آن بالكليّة نيافته گى است، به معنى اين كه تارك آن بالكليّة بزه و محروم از ثواب عظيم مى شود، اگر چه مستحقّ عذاب جهنّم نشود.

صافى در شرح كافى؛ ج ۱، ص ۴۹۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: (السنة) لغة: الطريقة، وشرعاً لها إطلاق عام، وإطلاق خاص، كما نصّ به عليه السلام. وعلى الأول يقابلها البدعة، والمعنى سنة مضبوطة عن النبي صلى الله عليه وآله من آله عليهم السلام بثقات شيعتهم على التواتر فى باب ما فرض الله تعالى على عباده، الأخذُ بها على وجهها هدايةً للآخذ بها بتوفيق الله إلى الصراط المستقيم، وتركها ضلالةً وكفر بخذلان الله، أمّا لا على الاستحلال فضلالة المعصية وكفرها الموجب لنقص الإيمان، وأمّا على الاستحلال فضلالة الكفر وكفر الجحود الموجب للخلود فى النار مطلقاً، كما بالارتداد عن الملة، أو بشرط عدم التوبة كما بالارتداد عن الملة. وسنة مضبوطة كذلك فى باب المندوبات الأخذُ بها فضيلة موجبة للنفل والعطاء، وتركها لا يوجب إثماً. ويمكن أن يكون «إلى» بمعنى مع. وأمّا احتمال تنوين «غير» ورفع «خطيئة» على الخبر فليس بشيء. كقول بعض المعاصرين فى بيان هذا الحديث: وتنقسم السنة إلى واجب وندب. وبعبارة أخرى: إلى فرض ونفل، وبثالثة إلى فريضة وفضيلة. وأمّا تخصيص السنة بالنفل والفضيلة فعرف طار من الفقهاء نشأ حديثاً، وليس فى كلام أهل البيت عليهم السلام منه أثر، بل يقولون: غسل الجمعة سنة واجبة ونحو ذلك؛ فإنّ قوله هذا غفلة بيّنة عن ثبوت الإطلاق الخاصّ للسنة فى كلام أهل البيت عليهم السلام- كما فى صريح هذا الحديث- ومثله صار سبباً لاشتهار الإطلاق الخاصّ فيما بين الفقهاء. قال برهان الفضلاء: «إلى» فى «إلى غير خطيئة» بمعنى مع، والظرف خبر المبتدأ. و«غير» مجرور غير منون ومضاف إلى «خطيئة». يعنى الطريقة التى جاء بها النبي صلى الله عليه وآله من عند الله تبارك وتعالى قسماً: أحدهما: ما فى محكمات القرآن صريحاً من دون حاجة

إلى السؤال عن أحد، أو ضمناً بمعنى الحاجة في علمه إلى السؤال عن أهل الذكر عليهم السلام، ومن المحكمات وجوب السؤال عن أهل الذكر عليهم السلام. ومنه يعلم وجوب العمل بخبر الواحد الصحيح. والآخر: ما ليس في محكمات القرآن بل هو في متشابهاته. والأخذ بهذا القسم فضيلة، أى كمال يحصل للآدمي بقضائه تعالى وقدره، كمن وصل إليه اتفاقاً خبر صحيح موافقاً للواقع، فتركه ليس مع إثم، أى لا إثم في تركه، كمن وصل إليه خبر صحيح موافقاً للتقية وليس فيه تقصير. انتهى. فيه أشياء تظهر بالتدبر في البيانات في هدية الأول وسائر أحاديث الباب. وقال الفاضل الاسترآبادي رحمه الله بخطه: السنة ستان؛ أى الأثر والطريقة النبوية صلى الله عليه وآله قسماً: قسم ورد فيما افترضه الله، وقسم ورد فيما استحبه الله تعالى. وقال السيد الأجل النائيني رحمه الله: السنة الطريقة المنسوبة إليه صلى الله عليه وآله والحديث المروي عنه عليه السلام. وعلى الأول: فكونها في فريضة كون العام في خاص من خواصها، أى سنة تكون فريضة. وعلى الثاني: فكونها في فريضة كونها في بيانها، أى سنة تكون مبينة بفريضة. وقوله: «الأخذ بها» أى العمل على وفقها، والقول بوجوبها أو مفادها «هدى، وتركها» قولاً أو فعلاً «ضلالة». «وسنة في غير فريضة» أى كائنة في غيرها كون العام في خاصه، أو في بيان غيرها. «والأخذ بها» أى العمل على وفقها «فضيلة، وتركها إلى غير خطيئة» أى ينتهى إلى غير خطيئة، أو هو من غير خطيئة أو هو غير خطيئة؛ لأن تركه ترك ما جوز الشارع تركه ولم يوجب فعله. وأما عدم القول به لعدم الاطلاع عليه، [وترك تحصيل الاعتقاد بما جاء في السنة هذه] فليس بخطيئة، وأما عدم القول والإنكار بعدما اطلع على السنة فعلى حدّ الشرك.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى؛ ج ١، ص ٦٤٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام سنة في فريضة: السنة الطريقة المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وآله أو الحديث المروي عنه عليه السلام وعلى الأول كونها في فريضة كون العام في

خاص من خواصها، أى سنة تكون فريضة، وعلى الثانى فكونها فريضة كونها فى بيانها، وقوله: الأخذ بها أى العمل على وفقها، والقول بوجوبها أو مفادها هدى، وتركها قولاً وفعلاً ضلالة، وقوله وسنة فى غير فريضة، يحتمل المعنيين الأولين، وقوله إلى غير خطيئة أى ينتهى إلى غير خطيئة أو هو من غير خطيئة أو هو غير خطيئة لأنه ترك ما جوز الشارع تركه، ولم يوجب فعله، وأما عدم القول به لعدم الاطلاع عليه فليس بخطيئة، وأما عدم القول للإنكار بعد ما اطلع على السنة فهو على حد الشرك بالله، كذا ذكره بعض الأفاضل.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٣٣

\*\*\*\*\*

[تَمَّ كِتَابُ فَضْلِ الْعِلْمِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ،

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ. (٥)]

ص: ١٧٧

---

١- ١. فى الوافى: «السنة فى الأصل: الطريقة والسيره، ثم خصت بطريقة الحق التى وضعها الله للناس وجاء بها الرسول صلى الله عليه وآله؛ ليتقربوا بها إلى الله عز وجل، ويدخل فيها كل عمل شرعى واعتقاد حق؛ وتقابلها البدعة. وتنقسم السنة إلى واجب وندب، وبعبارة أخرى إلى فرض ونفل، وبثالثة إلى فريضة وفضيلة... وقد تطلق السنة على قول النبى صلى الله عليه وآله وفعله، وهى فى مقابلة الكتاب. ويحتمل أن يكون المراد بها هاهنا، كما يشعر به لفظه «فى» المنبئة عن الورود. وأما تخصيص السنة بالنفل والفضيلة، فعرف طار من الفقهاء نشأ حديثاً وليس فى كلام أهل البيت عليهم السلام منه أثر؛ بل كانوا يقولون: غسل الجمعة سنة واجبة. ونحو ذلك». وللمزيد راجع: شرح صدر المتألهين، ص ٢١٣؛ شرح المازندراني، ج ٢، ص ٤٣٣؛ الوافى، ج ١، ص

٣٠٢؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ . وراجع أيضا: النهاية، ج ٢، ص ٤٠٩؛ الصحاح، ج ٥، ص ٢١٣٨ - ٢١٣٩ (سنن).

٢-٢ . فى «بر» والخصال والتحف : - «إلى».

٣-٣ . فى «ف» والمحاسن والأمالى: «غيرها» . وظاهر الشروح إضافة كلمة «غير» إلى مابعدھا؛ حيث قالوا: أى تركھا يرجع وينتهى إلى غير خطيئة، يعنى تركھا ليس إلى خطيئة توجب العقاب، أو هو من غير خطيئة، أو هو غير خطيئة؛ لأنه ترك ما جوّز الشارع تركه . راجع: شرح صدرالمتألهين، ص ٢١٣؛ شرح المازندراني، ج ٢، ص ٤٣٣؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٢٣٣ .

٤-٤ . المحاسن، ص ٢٢٤، كتاب مصابيح الظلم، ح ١٤٠، بسنده عن النوفلى؛ الخصال، ص ٤٨، باب الاثنيين، ح ٥٤، بسنده عن على بن إبراهيم. الأمالى للطوسى، ص ٥٨٩، المجلس ١٦، ح ١١، بسند آخر عن على عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله مثله. تحف العقول، ص ٥٧ عن النبى صلى الله عليه وآله الوافى، ج ١، ص ٣٠١، ح ٢٤٦ .

٥-٥ . الموجود فى النسخ بدل ما بين المعقوفين مختلف.

ص: ١٧٨

### ٣- كتاب التوحيد

#### اشاره

ص: ١٧٩

ص: ١٨٠

٧٢ / ١

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (١)

## كِتَابُ التَّوْحِيدِ (٢)

## (١) باب حدوث العالم وإثبات المحدث

## ١- الحديث

٢١٥ / ١ . أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَنْصُورٍ، قَالَ:

قَالَ لِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ: كَانَ بِمِصْرَ زَنْدِيقٌ (٣) يُبَلِّغُهُ (٤) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَشْيَاءَ، فَخَرَجَ إِلَى الْمَدِينَةِ لِنِظَرِهِ، فَلَمْ يُصَادِفْهُ بِهَا، وَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُ خَارِجٌ بِمَكَّةَ، فَخَرَجَ إِلَى مَكَّةَ وَنَحْنُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (٥)، فَصَادَفْنَا وَنَحْنُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الطَّوَافِ، وَكَانَ اسْمُهُ عَبْدُ الْمَلِكِ، وَكُنْيَتُهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، فَضَرَبَ كَتِفَهُ كَتِفَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ لَهُ

ص: ١٨١

١- ١ . فى «بف» : «وبه نستعين».

٢- ٢ . ذكر العلامة المجلسى فى مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٣٤ أربع معانٍ للتوحيد : أحدها نفى الشريك فى الإلهية ، أى استحقاق العبادة ، ثانيها نفى الشريك فى صانعية العالم ، ثالثها ما يشمل المعنيين المتقدمين وتنزيهه عما لا يليق بذاته وصفاته تعالى ، ورابعها ما يشمل تلك المعانى وتنزيهه سبحانه عما يوجب النقص فى أفعاله أيضا ، أى كل ما يتعلّق به سبحانه ذاتا وصفاتا وأفعالا ، نفيا و إثباتا . ثم قال : «والظاهر أنّ المراد هنا هذا المعنى».

٣- ٣ . «الزنديق» : إمّا من الثنوية . وإمّا القائل بالنور والظلمة . وإمّا من لا يؤمن بالآخرة والربوبية ، وهذا ما تقوله العامة : ملحد ودهرى ، وهذا المعنى مناسب ها هنا؛ لأنّ المراد به هنا من لا يقرب بالصانع



تعالى أصلاً . أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان . وإما معرّب «زَن دِين»، أى من كان دينه دين المرأة فى الضعف . وإما معرّب «زنده» ، أى من يقول بدوام بقاء الدهر . وإما معرّب «زندی» ، منسوب إلى زند ، كتاب زردشت الذى أظهره مزدك . أنظر : القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ١١٨٤ (زندق) ؛ شرح صدر المتألهين ، ص ٢١٦ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٦ ؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٣١١ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٣٦ .

٤ - ٤ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، بح ، بر ، بس ، بف» والوافى والتوحيد . وفى «ف» والمطبوع : «تبلغه» .

٥ - ٥ . فى «بر» : - «ونحن مع أبى عبد الله عليه السلام» ؛ فإنه مشطوب فيه .

أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «مَا اسْمُكَ» ؟ فَقَالَ (١) : اسْمِي عَبْدُ الْمَلِكِ ، قَالَ (٢) : «فَمَا كُنْيَتُكَ؟» قَالَ : كُنْيَتِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «فَمَنْ هَذَا الْمَلِكُ الَّذِي أَنْتَ عَبْدُهُ؟ أَمِنْ مُلُوكِ الْأَعْرَاضِ ، أَمْ مِنْ مُلُوكِ السَّمَاءِ (٣)؟» وَأَخْبَرَنِي عَنِ ابْنِكَ : عَبْدُ إِلَهِ السَّمَاءِ ، أَمْ (٤) عَبْدُ إِلَهِ الْأَعْرَاضِ (٥)؟ قُلْ مَا شِئْتَ تُخَصِّمُ (٦)» .

٧٣ / ١

قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ : فَقُلْتُ لِلزُّنْدِيقِ : أَمَا تَرُدُّ عَلَيْهِ؟ قَالَ : فَقَبَّحَ (٧) قَوْلِي ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِذَا فَرَعْتَ مِنَ الطَّوَافِ ، فَأْتِنَا» .

فَلَمَّا فَرَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أَتَاهُ الزُّنْدِيقُ ، فَقَعَدَ بَيْنَ يَدَيْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَنَحْنُ مُجْتَمِعُونَ عِنْدَهُ ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلزُّنْدِيقِ : «أَتَعْلَمُ أَنَّ لِيَاءَ زُضِّ تَحْتًا وَفَوْقًا؟» قَالَ : نَعَمْ ، قَالَ : «فَدَخَلْتَ تَحْتَهَا؟» قَالَ : لَا ، قَالَ : «فَمَا يُدْرِيكَ مَا تَحْتَهَا؟» قَالَ : لَا أَدْرِي ، إِلَّا أَنِّي أَظُنُّ أَنَّ لَيْسَ تَحْتَهَا شَيْءٌ ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «فَالظَّنُّ (٨) عَجْزٌ لِمَا لَا تَسْتَيْقِنُ (٩)» .

ص : ١٨٢

١-١ . فى «بر» والوافى والتوحيد: «قال».

٢-٢ . فى «ج»: «فقال».

٣-٣ . فى «ف» والتوحيد: «أمن ملوك السماء أم من ملوك الأرض».

٤-٤ . فى «ج»: «أو».

٥-٥ . فى التوحيد: «فسكت، فقال أبو عبد الله عليه السلام».

٦-٦ . «تُخْصَم»: مجهول مجزوم بعد الأمر، أى إن تقل ما شئت تصير مخصوصا مغلوبا بقولك

. ويجوز رفعه على أنه حال . ويحتمل بعيدا أن يكون معلوما بإضمار مفعول، أى تخصم نفسك .

وهو من الخصومة بمعنى الغلبة . أنظر: شرح صدر المتألهين، ص ٢١٨؛ شرح المازندراني، ج ٣

، ص ٧؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٢٣٧؛ القاموس المحيط، ج ٢، ص ١٤٥٣ (خصم).

٧-٧ . «فَقَبِّحْ» على بناء التفعيل، أى عدّ الزنديق قولى قبيحا، ويحتمل حينئذ إرجاع ضمير الفاعل

إليه عليه السلام . أو على بناء المجرد، أى كان كلامى حضوره عليه السلام بغير إذنه قبيحا . مرآة

العقول، ج ١، ص ٢٣٧ .

٨-٨ . فى حاشية «ج»: «والظن» .

٩-٩ . فى «ج، بح، بس» والوافى: «لما لا يستيقن» . ف «ما» مصدرية وضمير الفاعل يعود إلى

الظان المفهوم من الظن . والفعل مجهول عند الفيض والمجلسى . وفى «ف، بر» وحاشية «ض،

بح» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني: «لمن لا يستيقن» . وفى التوحيد: «عجز ما لم

تستيقن» . واستصوب الفيض ما فى التوحيد . وكون «ما» استفهامية بعيداً .

ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَفْصَعِدْتَ السَّمَاءَ؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «أَفْتَدْرِي (١) مَا فِيهَا؟» قَالَ: لَا

، قَالَ: «عَجَبًا لَكَ (٢)! لَمْ تَبْلُغِ الْمَشْرِقَ، وَلَمْ تَبْلُغِ الْمَغْرِبَ، وَلَمْ تَنْزِلِ الْأَرْضَ، وَلَمْ تَصْعِدِ السَّمَاءَ،

وَلَمْ تَجْزُ (٣) هُنَاكَ؛ فَتَعْرِفُ مَا (٤) خَلْفَهُنَّ (٥) وَأَنْتَ جَاهِدُ بِمَا فِيهِنَّ؟! وَهَلْ يَجْحَدُ الْعَاقِلُ مَا لَا

يَعْرِفُ؟» .

قَالَ الزُّنْدِيقُ: مَا كَلَّمَنِي بِهَذَا أَحَدٌ غَيْرَكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَأَنْتَ مِنْ ذَلِكَ فِي شَكٍّ، فَلَعَلَّهُ هُوَ، وَلَعَلَّهُ لَيْسَ هُوَ». فَقَالَ الزُّنْدِيقُ: وَلَعَلَّ ذَلِكَ (٦). فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَيُّهَا الرَّجُلُ، لَيْسَ لِمَنْ لَا يَعْلَمُ حُجَّةً عَلَى مَنْ يَعْلَمُ، وَلَا حُجَّةً لِلْجَاهِلِ (٧)، يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ، تَفَهَّمْ عَنِّي (٨)؛ فَإِنَّا لَا نَشُكُّ فِي اللَّهِ أَبَدًا، أَمَا تَرَى الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ يَلْجَانِ (٩) فَلَا (١٠) يَشْتَبِهَانِ (١١)، وَيَرْجِعَانِ قَدْ اضْطَرَّ، لَيْسَ لَهُمَا مَكَانٌ إِلَّا مَكَانُهُمَا، فَإِنْ كَانَا يَقْدِرَانِ عَلَى أَنْ يَذْهَبَا، فَلِمَ يَرْجِعَانِ؟ وَإِنْ كَانَا غَيْرَ مُضْطَرَّيْنِ، فَلِمَ لَا يَصِيرُ اللَّيْلُ نَهَارًا، وَالنَّهَارُ لَيْلًا؟ اضْطَرَّ \_ وَاللَّهُ يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ \_ إِلَى دَوَامِهِمَا، وَالَّذِي اضْطَرَّهُمَا أَحْكَمُ مِنْهُمَا وَأَكْبَرُ». فَقَالَ الزُّنْدِيقُ: صَدَقْتَ.

ص: ١٨٣

- 
- ١-١ . فى «ج، ض، ف، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والوافي والتوحيد: «فتدرى» بدون «أ».
- ٢-٢ . فى التوحيد: «قال: لا، قال: فأتيت المشرق والمغرب فنظرت ما خلفهما؟ قال: لا، قال: فعجبا لك» بدل «قال: لا، قال: عجبا لك».
- ٣-٣ . فى التوحيد: «ولم تخبر». وفى الوافى: «لم تجز، بضم الجيم من الجواز».
- ٤-٤ . فى الوافى: «ما»: إمام موصولة، أو استفهامية. وعلى التقديرين فهى المشار إليها «ذلك» فى قوله: «فأنت من ذلك فى شك، فلعله هو»، أى فلعل ما خلفهن هو الرب.
- ٥-٥ . فى «ج، بح، بر، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني: «خلقهن».
- ٦-٦ . فى حاشية «ف» والتوحيد: «ذاك».
- ٧-٧ . فى التوحيد: «للجاهل على العالم».
- ٨-٨ . فى حاشية «بح»: «منى».
- ٩-٩ . فى شرح صدر المتألهين: «يلجان».
- ١٠-١٠ . فى حاشية «ض، بح» والتوحيد: «ولا».

۱۱-۱۱ . فی التوحید: «یذهبان».

ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ، إِنَّ الَّذِي تَذْهَبُونَ إِلَيْهِ وَتَتُنُونُ (۱) أَنَّهُ الدَّهْرُ، إِنْ كَانَ الدَّهْرُ يَذْهَبُ بِهِمْ، لِمَ لَا يَرُدُّهُمْ؟ وَإِنْ كَانَ يَرُدُّهُمْ، لِمَ لَا يَذْهَبُ بِهِمْ؟ ۷۴/۱

الْقَوْمُ مُضْطَرُونَ يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ، لِمَ السَّمَاءُ مَرْفُوعَةٌ، وَالْأَرْضُ مَوْضُوعَةٌ؟ لِمَ لَا تَسْقُطُ (۲) السَّمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ؟ لِمَ لَا تَنْحَدِرُ (۳) الْأَرْضُ فَوْقَ طَبَاقِهَا (۴)، وَلَا يَتَمَاسِكُنِ (۵)، وَلَا يَتَمَاسِكُ مَنْ عَلَيْهَا (۶)؟». قَالَ (۷) الزَّنْدِيقِيُّ: أَمْسَكَهُمَا اللَّهُ رَبُّهُمَا وَسَيِّدُهُمَا.

قَالَ: فَ-آمَنَ الزَّنْدِيقِيُّ عَلَى يَدَيَّ (۸) أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ لَهُ حُمْرَانُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنْ آمَنْتِ الزَّنَادِقَةَ عَلَى يَدَيْكَ (۹) فَقَدْ آمَنَ (۱۰) الْكُفَّارُ عَلَى يَدَيَّ أَبِيكَ.

فَقَالَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي آمَنَ عَلَى يَدَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اجْعَلْنِي مِنْ تَلَامِيذِكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ، خُذْهُ إِلَيْكَ وَعَلِّمَهُ (۱۱)» فَعَلَّمَهُ هِشَامُ (۱۲)؛ فَكَانَ (۱۳) مُعَلِّمَ أَهْلِ الشَّامِ وَأَهْلِ مِصْرَ الْأَيْمَانِ، وَحَسُنَتْ طَهَارَتُهُ حَتَّى رَضِيَ بِهَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. (۱۴)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

هشام بن حکم گوید: در مصر زندقی بود که سخنانی از حضرت صادق علیه السلام باو رسیده بود بمدینه آمد تا با آن حضرت مباحثه کند در آنجا بحضرت برنخورد، باو گفتند بمکه رفته است، آنجا آمد، ما با حضرت صادق علیه السلام مشغول طواف بودیم که بما رسید: نامش عبد الملک و کینه اش ابو عبد الله بود، در حال طواف شانه اش را بشانه امام صادق علیه السلام زد، حضرت فرمود: نامت چیست؟ گفت نامم: عبد الملک، (بنده سلطان): فرمود: کنيه ات چیست؟ گفت: کنيه ام ابو

عبد الله (پدر بنده خدا) حضرت فرمود: این ملکی که تو بنده او هستی؟ از ملوک زمین است یا ملوک آسمان و نیز بمن بگو پسر تو بنده خدای آسمانست یا بنده خدای زمین، هر جوابی بدهی محکوم می شوی (او خاموش ماند)، هشام گوید: بزندیق گفتم چرا جوابش را نمیگویی؟ از سخن من بدش آمد، امام صادق علیه السلام فرمود: چون از طواف فارغ شدم نزد ما بیا زندیق پس از پایان طواف امام علیه السلام آمد و در مقابل آن حضرت نشست و ما هم گردش بودیم، امام بزندیق فرمود: قبول داری که زمین زیر و زبری دارد؟ گفت: آری فرمود: زیر زمین رفته ای؟ گفت: نه، فرمود: پس چه میدانی که زیر زمین چیست؟ گفت: نمیدانم ولی گمان میکنم زیر زمین چیزی نیست! امام فرمود: گمان در ماندگی است نسبت به چیزی که بآن یقین نتوانی کرد. سپس فرمود: بآسمان بالا رفته ای؟ گفت: نه، فرمود: میدانی در آن چیست؟ گفت: نه فرمود: شگفتا از تو که نه بمشرق رسیدی و نه بمغرب، نه بزمین فرو شدی و نه بآسمان بالا رفتی و نه از آن گذشتی تا بدانی پشت سر آسمانها چیست و با این حال آنچه را در آنها است (نظم و تدبیری که دلالت بر صانع حکیمی دارد) منکر گشتی، مگر عاقل چیزی را که نفهمیده انکار می کند؟! زندیق گفت: تا حال کسی غیر شما با من این گونه سخن نگفته است امام فرمود: بنا بر این تو در این موضوع شک داری که شاید باشد و شاید نباشد! گفت شاید چنین باشد. امام فرمود: ای مرد کسی که نمی داند بر آنکه می داند برهانی ندارد، نادان را حجتی نیست ای برادر اهل مصر از من بشنو و دریاب ما هرگز در باره خدا شک نداریم، مگر خورشید و ماه و شب و روز را نمی بینی که بافق در آیند، مشتبه نشوند، بازگشت کنند ناچار و مجبورند مسیری جز مسیر خود ندارند اگر قوه رفتن دارند؟ پس چرا برمیگردند، و اگر مجبور و ناچار نیستند چرا شب روز نمیشود و روز شب نمیگردد؟ ای برادر اهل مصر بخدا آنها برای همیشه [بادامه وضع خود] ناچارند و آنکه ناچارشان کرده از آنها فرمانروا تر [محکمتر] و بزرگتر است، زندیق گفت: راست گفتمی، سپس امام علیه السلام فرمود: ای برادر اهل مصر براستی آنچه را باو گرویده اید و گمان می کنید که دهر است، اگر دهر مردم را میبرد چرا آنها را بر نمی گرداند و اگر برمیگرداند چرا نمی برد؟ ای برادر اهل مصر همه ناچارند، چرا آسمان افراشته و زمین نهاده شده چرا آسمان بر زمین نیفتد، چرا زمین بالای طبقاتش سرازیر نمیگردد و بآسمان نمی چسبد و کسانی که روی آن هستند

بهم نمی چسبند و زندیق بدست امام علیه السلام ایمان آورد و گفت: خدا که پروردگار و مولای زمین و آسمانست آنها را نگه داشته، حمران (که در مجلس حاضر بود) گفت: فدایت اگر زنادقه بدست تو مؤمن شوند، کفار هم بدست پدرت ایمان آوردند پس آن تازه مسلمان عرضکرد: مرا بشاگردی بپذیر، امام علیه السلام بهشام فرمود: او را نزد خود بدار و تعلیمش ده هشام که معلم ایمان اهل شام و مصر بود او را تعلیم داد تا پاک عقیده شد و امام صادق (علیه السلام) را پسند آمد و محتمل است که ضمیر کان راجع به مؤمن باشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۹۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- هشام بن حکم گوید: در مصر زندیقی بود که از امام صادق (علیه السلام) چیزها (در مسائل علمی) به او رسیده بود، به مدینه آمد تا با آن حضرت مناظره کند، در مدینه به آن حضرت بر نخورد، به او گفتند به مکه رفته است، او هم به مکه آمد، ما با امام صادق (علیه السلام) بودیم و در حال طواف که همراه آن حضرت بودیم، آن زندیق به ما برخورد، نامش عبد الملک بود و کنیه اش ابو عبد الله. در همان حال طواف، شانه به شانه حضرت زد و امام به او فرمود: نامت چیست؟ گفت: نامم عبد الملک. فرمود: کنیه ات چیست؟ گفت: ابو عبد الله امام به او گفت: این ملکی که تو بنده او هستی بگو بدانم از ملوک زمین است یا از ملوک آسمان؟ و به من بگو پسر ت بنده خدای آسمان است یا خدای زمین؟ هر جوابی داری بده تا محکوم شوی. هشام گوید: به آن زندیق گفتم: گفتار او را رد نمی کنی؟ گوید: سخن زشتی گفتم (گفته مرا زشت شمرد خ ل). امام صادق (علیه السلام) به او فرمود: چون از طواف فارغ شدم پیش من بیا. و پس از فراغ از طواف، آن زندیق حضور امام ششم (علیه السلام) رسید و جلوی آن حضرت نشست و ما هم گرد آن حضرت بودیم. متن مصاحبه امام (علیه السلام) با زندیق امام: تو می دانی که زمین زیر و زبری دارد؟ زندیق: آری. امام: زیر زمین رفتی؟

زندیق: نه. امام: پس چه می دانی زیر زمین چیست؟ زندیق: نمی دانم ولی به گمانم که زیر زمین چیزی نیست. امام: گمان، اظهار درماندگی است نسبت به چیزی که نتوانی یقین کنی. به آسمان بالا رفتی؟ زندیق: نه. امام: می دانی در آن چیست؟ زندیق: نمی دانم. امام: از تو عجب است که نه به مشرق رسیدی و نه به مغرب، نه به زیر زمین فرو شدی و نه به آسمان بالا رفتی و نه به آنجا گذر کردی تا بفهمی چه آفریده ای دارند و تو منکر هر چه در آنها است هستی، آیا خردمند چیزی را که نداند منکر آن شود؟! زندیق: هیچ کس جز تو با من این سخن را نگفته است. امام: پس تو در این شک داری، شاید که آن همان باشد و شاید هم نباشد. زندیق: شاید همین طور است. امام: ای مرد، کسی که نمی داند، دلیلی بر کسی که میداند ندارد، ای برادر مصری نادان که دلیلی ندارد، از طرف من این نکته را خوب بفهم که ما هرگز در باره خدا تردیدی نداریم، مگر نبینی خورشید و ماه و شب و روز فرود شوند و بی اشتباه و کم و بیش برگردند؟ ناچار و مسخرند، جز مدار خود مکانی ندارند، اگر می توانستند می رفتند و بر نمی گشتند، اگر ناچار نبودند چرا شب روز نمی شد و چرا روز شب نمی شد. ای برادر اهل مصر، به خدا مسخرند و ناچارند که به وضع خود ادامه دهند و آنکه آنها را مسخر و ناچار کرده است از آنها محکم تر و حکیم تر و بزرگتر است. زندیق: درست می فرماید. امام: ای برادر مصری، به راستی آنچه را شما بدو گرویده اید و گمان می کنید که دهر است، اگر دهر است که مردم را می برد، چرا آنها را بر نمی گرداند؟ اگر آنها را بر می گرداند چرا نمی برد؟ (یعنی چون دهر شعور و حکمت ندارد اگر مؤثر باشد باید افعال صادره از او مختل باشد بجای ایجاد اعدام کند و بجای اعدام ایجاد زیرا ترجیح بین آنها را نفهمد). ای برادر مصری، همه ناچارند، راستی چرا آسمان افراشته است و زمین هموار و زیر پا نهاده است، چرا آسمان بر زمین نیفتد و زمین بالای طبقات آسمان فرو نمی رود و به هم نمی چسبند و کسانی که در آنها هستند به هم نمی چسبند؟ زندیق: خدا پرورنده و سید آنها نگهشان داشته. گویند آن زندیق به دست امام صادق (علیه السلام) مؤمن شد، حمران عرض کرد: قربانت، اگر زنداقه به دست شما ایمان آرند کفار به دست پدرت مسلمان می شدند. آن تازه مؤمن به امام عرض کرد: مرا به شاگردی خود بپذیر، امام به هشام بن حکم فرمود: او را

با خود دار، هشام او را تعلیم داد(هشام معلم ایمان اهل شام و مصر بود)و به خوبی پاک عقیده شد تا جایی که امام صادق(علیه السلام)او را پسندید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۱۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- هشام بن حکم می گوید:

در مصر زندیقی بود که از امام صادق علیه السلام چیزهایی (در مسائل علمی) به او رسیده بود، به مدینه آمد تا با آن حضرت بحث کند، در مدینه به آن حضرت نیافت.

به او گفتند(امام صادق علیه السلام)به مکه رفته است، او هم به مکه آمد.

ما با امام صادق علیه السلام در حال طواف بودیم، آن زندیق به ما برخورد، نامش عبد الملک بود و کنیه اش ابو عبد الله در همان حال طواف، شانه اش را به شانه حضرت زد و امام به او فرمود:

نامت چیست؟

گفت:عبد الملک.

فرمود:کنیه ات چیست؟

گفت:ابو عبد الله.

امام به او فرمود:این ملکی که تو بنده او هستی بگو بدانم از ملوک زمین است یا از ملوک آسمان؟و به من بگو پسرت بنده خدای آسمان است یا خدای زمین؟



هر پاسخی که داری محکومی پس از آن خاموش شد.

هشام می گوید: به آن زندیق گفتم:

چرا گفتار او را رد نمی کنی؟

او از سخن من بدش آمد.

امام صادق علیه السلام به او فرمود: چون از طواف فارغ شدم نزد من بیا. و پس از پایان طواف، آن زندیق حضور امام ششم علیه السلام رسید و جلوی آن حضرت نشست و ما هم اطراف آن حضرت بودیم.

متن مصاحبه امام علیه السلام با زندیق امام: تو می دانی که زمین بالا و پائین دارد؟

زندیق: آری

امام: زیر زمین رفته ای

زندیق: نه.

امام: پس چه می دانی زیر زمین چیست؟

زندیق: نمی دانم ولی به گمانم که زیر زمین چیزی نیست.

امام نسبت به چیزی که یقین نداری گمان اظهار در ماندگی است

آیا به آسمان بالا رفته ای؟

زندیق: نه.

امام: می دانی در آن چیست؟

زندیق: نمی دانم.

امام: از تو در شگفتم که نه به مشرق رسیده ای و نه به مغرب، نه به زیر زمین فرورفته ای و نه به آسمان بالا رفته ای و نه به آنجا گذر کرده ای تا بفهمی چه آفریده ای است و تو منکر هرچه در آنهاست هستی، آیا خردمند چیزی را که نداند منکر آن می شود؟!!

زندیق: هیچ کس جز تو با من این سخن را نگفته است.

امام: پس تو در این شک داری، شاید که آن همان باشد و شاید هم نباشد.

زندیق: شاید همینطور است.

امام: ای مرد، کسی که نمی داند، دلیلی بر کسی که می داند ندارد جاهل است، ای برادر مصری برای شخص جاهل و نادان که دلیلی نیست، از طرف من این نکته را خوب توجه کن که ما هرگز درباره خدا تردیدی نداریم، مگر نمی بینی که خورشید و ماه و شب و روز که به افق درآیند و بی اشتباه و کم و بیش برمی گردند؟ ناچار و مسخرند، جز مسیر خود مکانی را ندارند، اگر می توانستند می رفتند و بر نمی گشتند، اگر ناچار نبودند، چرا شب، روز نمی شود و چرا روز، شب نمی شود؟

ای برادر مصری، در دست خدا مسخرند و ناچارند که به وضع خود ادامه دهند و آنکه آنها را مسخر و ناچار کرده است از آنها محکم تر و حکیم تر و بزرگتر است.

زندیق: درست می فرمائید.

امام: ای برادر مصری، به راستی آنچه را شما به او گرویده اید و گمان می کنید که طبیعت است، اگر طبیعت است که مردم را می برد، چرا آنها را بر نمی گرداند؟ اگر آنها را برمی گرداند چرا نمی برد؟ ای

برادر مصری، همه ناچارند، راستی چرا آسمان بر زمین نمی افتد و زمین بالای طبقات آسمان فرو نمی رود و به هم نمی چسبند و کسانی که در آنها هستند به هم نمی چسبند؟

زندیق: خدا پرورنده و سرپرست آنهاست که نگه شان داشته است گویند آن زندیق به دست امام صادق علیه السلام مسلمان شد.

حمران عرض کرد: قربانت گردم، اگر زنادقه به دست شما ایمان آورند کافران به دست پدرت مسلمان شدند.

آن تازه مؤمن به امام عرض کرد: مرا به شاگردی خود بپذیر، امام به هشام بن حکم فرمود: او را با خود داشته باش، هشام او را تعلیم داد و مردی پاک عقیده شد تا جائی که امام صادق علیه السلام او را پسندید.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۱۸۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

و فيه ستّة احادیثه طریق المجادلة بالتي هي احسن، لان الرجل، لما كان اسمه عبد الملك و اسم ابنه عبد الله و المشهور عند الناس المقبول المسلم ان الاسم مطابق لمعناه و اللقب موافق لفحواه، فاسمه و كنيته يدلان على ان له ملكا مطاعا و إليها معبودا، فذلك كان الزاما باعترافه على اسمه و كنيته على ان له إليها صنعا. فقوله: قل ما شئت تخصم، بصيغة المفعول او بصيغة الفاعل باضمار مفعول، اي تخصم نفسك اذ لو قال ليس ابو عبد الله كنيته لزم عليه تكذيب نفسه بعد ما اقر به، و لو

قال أنّه عبد ملك السّماء او ملك الارض او ابنه عبد الله السماء او إله الارض لزمه الاعتراف بالعبودية او الاقرار بوجود الصّانع للعالم غير طباع السماء و الارض، و لهذا سكت فى الجواب و لم يتكلم بشيء، و لما كلفه هشام بن الحكم برد الجواب قبح قوله و اتى بسوء الادب و الوقاحة كما هو عادة المحجوج المبهوت. و قوله عليه السلام للزنديق: ا تعلم انّ للارض تحتنا الى قوله: و هل يجحد العاقل ما لا يعرف حجة؟ على طريق الخطابة، انّ الذى ذهب الى وجوب وجود العالم و استغنائه عن الصانع الموجد له لا بد ان يعرف حقيقته و حقيقة اجزائه و ما فيه و ما تحته و ما فوقه ليتمكن له الحكم بانّه موجود لذاته باق بنفسه مستغن فى قوامه و دوامه عن غيره لانّ بديهته العقول و فطرتها شاهدة بانّ الشىء ما لم يعرف أوّلا لا يمكن الحكم عليه بنفى او اثبات. فلاجل ذلك لما سئل عليه السلام الزنديق القائل بنفى الصانع و ايجاب الطبيعة او الدهر عن ما فى تحت الارض و داخل السماء و جوانب العالم و اعترف بالعجز و القصور و الجهل و الشك، و بخره على انكاره لافتقار العالم و ما فيه الى الصانع و جحوده للحق تعالى، و نسبه الى قصور العقل بقوله: و هل يجحد العاقل ما لا يعرف؟ ثمّ اكدّ بيان قصوره فى العقل و التّمييز بقوله: فانت من ذلك فى شك، فلعلّه هو و لعله ليس هو زيادة فى تعجيزه و توبيخه. ثمّ لما ذكر الزنديق: و لعلّ ذلك، و كأنه اراد به انّ الامر لما لم يكن معلوما فلم يحصل لنا و لكم الجزم بوجود الصّانع الاله، فلعلّ الذى نقوله من الدهر يكون ذلك حقا، اشار عليه السلام الى الحجّة البرهانية و الطّريقة اليقينية التى لا يعترضها شك و ريب، فذكر قبل الشروع فى اقامة البرهان التنبه على فساد توهمه من انّ قوله: و لعلّ ذلك، فيه حجة له على العالم و زعمه انّ بناء الامر على الشك و التخمين دون الجزم و اليقين. فقوله عليه السلام: ايها الرّجل ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم، اشارة الى فساد الاوّل و اكد ذلك بقوله: لا حجة للجاهل، اى لا حجة له مطلقا على العالم، فانّ نفى العام يقتضى نفى الخاص على وجه اكد و اولى، و قوله: فاننا لا نشك فى الله ابدا، اشارة الى فساد الثانى. ثمّ شرع فى البرهان بقوله: أ ما ترى الشمس و القمر...، الى آخره، و توضيحه: انّ الاجرام السماوية اعلى الاجرام و اشرفها و احكمها و اتمها، فهى احرى بان يكون ما يعتقدها الدهرية من غيرها كالعناصر و المركبات، و لا شك ان اشرف ما فيها الكواكب، و اشرف الكواكب و اعظمها و اضوأها الشمس و بعدها القمر. فاذا ثبت امكانهما و افتقارهما و كونهما

مضطربين مسخرين فى حركتهما الدورية الدائمة على نسق واحد لمحرك غير متحرك و مسخر غير مسخر و فاطر غير جسم و لا جسمانى و مدبر قاهر عليهما و كذا فى حصولهما فى مكانيهما المخصوصين دائما دون سائر الامكنة، فبطلوا ما ذهبوا إليه من كون الدهر او الطبيعة الفلكية مبدأ سائر الموجودات و فاعلها و غايتها بلا مبدأ اخر و غاية اخرى. و اما بيان ان الشمس و القمر مفتقران الى فاعل مدبر خارج عن عالم الدهر او الطبيعة فافاده عليه السلام من جهتين: إحداهما من جهة الحركة و الاخرى من جهة السكون و هو الكون فى المكان المخصوص. اما بيان الاولى فنقول: ان الحركة اما ارادية او طبيعية او قسرية، و الحركة الدورية لا يمكن ان تكون طبيعية مبدأها طبيعة الجسم المتحرك بها، و لا قسرية مبدأها قسر قاسر، فبقى ان تكون ارادية مبدأها إرادة مريد لاجل داع عقلى او باعث حيوانى كشهوة او غضب، اما ان حركتهما الدورية ليست طبيعية فلان الطبيعة لا تطلب شيئا تهرب عنه بعينه و لا تلج فى جهة ترجع منها بعينها، و حركتهما كذلك لانهما يلجئان اذ لا شعور لها و لا تفنن فى قصدها، بل حركتها اما ذاهبة ابدا من غير اياب و اما راجعة ابدا من غير ذهاب و الحال فى الدورية بخلاف هذا. و إليه الاشارة بقوله: فلا يلجئان فلا يشتبهان، و يرجعاناى فلا يشتبهان فى حركتهما كحال الطبيعة فى حركتها، فانها مشتبهة دائما، بل ترجعان عما يلجئان إليه، و اما انها ليست قسرية لان ما لا طبع فيه لا قسر فيه، اذ القسر على خلاف مقتضى الطبع. فثبت ان حركتهما من مبدأ ارادى، و كل فعل ارادى لا بد فيه من داع و مرجح، اذ نسبة الفاعل المختار الى مقدوراته واحدة، و الداعى اما باعث حيوانى حسى لنفس حيوانية جزئية و اما باعث عقلى لمدبر كلى. و الاول باطل لان داعية الحيوانات الحسية منحصرة فى الشهوة لجذب المنفعة البدنية و الغضب لدفع المضار البدنية، و شىء منهما لا يكون الا لاجساد المركبة الكائنة من الامتزاج الحاملة للمزاج القابلة للتحليل و الذوبان و النمو و الذبول و الصّحة و المرض المفتقرة الى ايراد البديل إليها عما يتحلل عنها سريعا باستيلاء الحرارة الغريزية عليها الفاعلة لأفَاعيلها الغذائية و غيرها كالانماء لها الى غاية النشو و التّوليد لمثلها عنها تبقية للاشخاص أولا و للانواع ثانيا، و الاجرام السماوية مرتفعة بريئة عن هذه الاغراض لبساطتها و استحكامها و تمامها، فتعين الثانى. و هو ان باعثهما و محركهما ليس طبيعة جرمية و لا مطلوببا حيوانيا بل باعثهما فى التحريك الدائم مطلب كلى و غرض عقلى يلزمه إرادة

يلزمه إرادة كَلِيَّة لا مرعَى خارج عن الطبيعة الجرمية، وليست حركتهما أيضا لما دونهما من الاجرام السفليَّة لخستها وظلمتها، فانَّها اخس رتبة من ان يتحرك لاجلها العوالى والنيرات. فاذن حركتهما بامر عقلى لغرض علوى فوق العالم الطبيعى المنقسم الى الفلكى والعنصرى. فثبت وتبين انَّ الشمس والقمر والنجوم مسخّرات بامرته تعالى مضطرات بحكمه، وانَّ حركاتها ليست طبيعية ولا قسرية ولا حيوانية شهوية او غضبية، بل تسخيرية اضطرارية سخرها وقهرها مدبر عاقل حكيم، و دورها تشوقا الى الرب القديم وتقرّبا الى الله وملكوته وطاعة لامر الله وجبروته، وهو المطلوب. واما بيان الثانية المشار إليها بقوله عليه السلام: ليس لهما مكان الا مكانهما، فهو انَّ كون كل منهما فى مكانه المخصوص دائما الذى لا يحول عنه ابدا لا بد له من سبب وعلّة، و سببه ليس جسمية كل منهما بما هى جسمية و الا لزم اشتراك الاجسام كلّها فى ذلك المكان وهو محال، ولا أيضا امرا لازما للجسمية لما ذكرنا آنفا من لزوم الاطراد المحال، فهو اذن لخصوصية زائدة على اصل الجسمية، فهى اما مقومة للجسمية او عارضة لها، لا سبيل الى الثانى، لان الكلام عائد فى سبب عروض تلك الخصوصية فتجرى فيه الاحتمالات الثلاثة، ويبقى بعد بطلان الاولين أنّها لخصوصية اخرى وهكذا يرد الكلام ويتسلسل الى غير النهاية وهو محال. فثبت ان تلك الخصوصية الموجبة لكل منهما فى مكانه المخصوص امر مقوم لجسميته داخل فى قوامه فيكون صورة جوهرية لذاته، فاذن لكل من الجسميّة و الخصوصية الجوهرية افتقار الى الاخرى افتقار المادة بالصورة و الصورة بالمادة، اما الجسمية المادية: ففى وجودها وتقومها و اما الصورة النوعية: ففى تشخصها و لوازم هويتها الشخصية من التناهى والتشاكل وسائر الانفعالات والحركات، فهما متلازمان معا فى الوجود و ليس لواحد منهما تقدّم مطلق على الاخرى فى الوجود و لا افتقار مطلق من احد الجانبين دون الآخر، فاذن هما معا مفتقران الى فاعل منفصل خارج عنهما ليس بجسم و لا جسمانى، اذ العرض تابع والجوهر الجسمانى حاله كما علمت، فيكون الذى خصص الشمس بمكانها هو الذى اوجدها أولا بايجاد صورتها المخصوصة و خصصها بالمكان والشكل والقدر والحركة وسائر الخواص ثانيا، وكذا الكلام فى القمر، وسائر الكواكب والافلاك. فالفاعل لكل منها فاطر عليم و مدبر حكيم مرتفع الذات من عالم الاجرام والطبيعات فوق الارض والسماوات، و إليه اشار بقوله

عليه السلام بعد ما بيّن اضطراب الشمس و القمر فى حركتهما و مكانهما: و الذى اضطرها احكم  
منهما و اكبر، اى فى عظم الوجود و شدته لا فى عظم المقدار و الجسمية. فاعترف الزنديق و  
قال: صدقت، اذ لما سمع المقدمات البرهانية القطعية لم يبق له مجال الانكار و موضع البحث و  
الاصرار فنطق بالتصديق. ثم اراد عليه السلام توضيحا للمرام و تأكيدا للمقام فاورد الكلام على الوجه  
العام، فان ما سموه الدهر و ينسبون إليه الآثار و الافعال يحتمل ان ارادوا به شيئا غير الطبائع الفلكية  
و غير ما سماه الناس الوقت و الزمان او الهوى او الظلمة او الهاوية او غيرها، فعمم الحجة فقال: انّ  
الذى تذهبون إليه و تظنون أنّه الدهر... الى آخره. و بيانه: انّ الذى سمّيتموه الدهر و جعلتموه فاعل  
الافاعيل و جاعل الآثار و الحركات اذا لم يكن عندكم مرتفع الذات عن الجسم و الجسمانيات و لا  
خارج الهوية عن عالم الارض و السماوات فيجب ان يكون مضطرا فى ذاته و فعله مسخرا فى شأنه  
و صنعه، اذ كل ما فى هذا العالم كذلك، فانه مقصور على حده محدود مضطرا فى شأنه، فان النار لا  
تكون الا حارة متحركة الى فوق، و الارض لا تكون الا يابسة ساكنة فى التّحت، و الماء بارد رطب لا  
غير و الهواء حارة رطبة لطيفة لا غير، و السّماء مرفوعة و الارض موضوعة دائما من غير عكس. و لا  
تقدر النار أن تصير باردة و لا الماء ان يصير حارا و لا الهواء ان تكون كثيفة و لا الارض ان تكون  
لطيفة، و لا تقدر السّماء ان تسقط على الارض و لا الارض ان تصعد الى السّماء، و لا يتماسك ذو  
فعل طبيعى عن فعله و لا ينقبض كلّ ذى طبيعة عن مقتضى طبيعته و كذا كلّ ما فى الارض و السماء  
من ذوات الاجرام و طبائعها، فالجميع مسخّرات مجبورات و مضطرات مقهورات لما هو خارج عنها  
و عمّا فى الارض و السّماء. فان قلت: نحن نرى اجساد الحيوانات تتحرّك تارة و تسكن أخرى و تميل  
الى الجوانب المختلفة من الجهات السّت، و كذا تأكل تارة و تشرب أخرى و تشتهى و تغضب و  
تجامع و تنام فيناقض هذا ما ادّعيتموه، و أيضا يلزم أن تكون هى أشرف من السّماويات؟ قلنا  
هيئات: ليست هذه الافاعيل المختلفة صادرة عن اجسادها و لا عن طبائعها الجرمانيّة و انما هى  
صادرة عن نفوسها و ارواحها الخارجة عن عالم الاجسام و طبائعها الجرمانيّة، و ليست الاجسام و لا  
الطبائع الاّ مسخرة مقهورة تحت ايدى النفوس و الارواح و عالمها عالم الامر الالهى الاّ أنّها متفاوتة  
فى القوّة و التّجرد، و الكلام فيها و فى انواعها و اقسامها و منازلها فى القرب و البعد من الله و العلو

و الدنوّ من الاجسام طويل. فاذا ثبت و تحقق ان المسمى بالطبيعة التّى بمنزلة إله الطبيعيين او الدّهر الذى هو معبود الدهريين ليس الّا مسخّرا مضطّرا فى فعله مجبورا مقهورا فى صنعه و اثره كما بيّن، و لا بدّ لكلّ مسخّر مضطر ممّن سخّره و اضطره، فيجب ان يكون ذلك المسخر القاهر لطبائع الاشياء الممسك للسماء ان تقع على الارض و ممسكهما ان تزولا امرا خارجا عن عالم الجسمية غير واقع تحت الدهر و الطبيعة، و الّا لزم التسلسل او الدور فينتهى الامر لا محالة الى وجود الرّب تعالى. و هذا هو البرهان القطعى على وجوده تعالى، و لهذا اضطرّ الزنديق لما سمعه الى الاقرار و التصديق و قال: امسكهما الله ربّهما و سيّدتهما، فأمن على يدى الصادق عليه السلام ايمانا قلبيا لحصوله بالبرهان لا بمجرد التقليد و الاقرار باللسان، و لهذا وصف بانه حسنت طهارته حتى رضى بها أبو عبد الله عليه السلام، و المرضيّ عنده مرضى عند الله، و هذه الطهارة القلبية التى يذهب بها رجس الشيطان و رجز الظلمة و الكفران شعبة من طهارة اهل بيت العلم و العصمة و الحكمة و الولاية المشار إليها بقوله تعالى:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ ... الآية، و الله ولىّ التوفيق و الهداية. و لعلك تقول: لو كان الدوام على فعل واحد علامة التّسخر و الانقهار و من لوازم القصور و الاضطرار، و الصّادر عن البارئ جلّ مجده عند الحكماء ليس إلا شىء واحد يسمى بالعقل الأوّل، فيلزم عليهم ان يكون الاول تعالى مجبورا فى فعله مسخرا فى صنعه؟ فنقول: ليس الامر عند الالهيين كما زعمت بل هو تعالى فاعل الكل و آله الكل و له الخلق و الامر و الملك و الملكوت و ليس لغيره رتبة الابداع و الایجاد، بل شأن ما سواه فى السببية التهيئة و الاعداد و تخصيص جهات القبول و الاستعداد، فان الصّادر منه تعالى لما كانت امورا مختلفة الحقائق و الدّوات متفاوتة الماهيات فى الشرف و الخيرية و الخسة و الشرية، فاللائق بجموده الّتم صدور الاشياء منه على الترتيب و النّظام المحكم، بان يكون الاقدم صدورا منه اعلى رتبة و الاقرب إليه ذاتا اشرف و جودا، و لا يجوز لكمال فيضه و رحمته وجوده ان يترك ما هو الاشرف الاعلى فى حسن النّظام و يفعل الاخس الادنى، فالعالم كلّ من فيض وجوده و اثر رحمته وجوده على احسن ترتيب و تمام و ابلغ تقويم و نظام. اعلم أنّ هاهنا مسائل يجب التنبيه عليها: الاولى أنّ الحدوث كمقابله و هو الاقدم يقال على وجهين: أحدهما بالقياس و الثّانى لا بالقياس، فالاول كما



يقال فى الحدوث: انّ ما مضى من زمان وجود زيد أقلّ ممّا مضى من زمان وجود عمرو، وفى القدم بعكس ذلك، اى ما مضى من زمان وجود شىء أكثر من ما مضى من زمان وجود شىء آخر، فالأطول زمانا قديم بالقياس الى الاقصر زمانا و بالعكس، فشىء واحد قد يكون حادثا و قديما بالقياس الى شيئين، فهما القدم و الحدوث العرفيان. و أمّا الثانى فيطلق كلّ منهما على معنيين، أحدهما الزّمانى. فمعنى الحدوث الزمانى حصول الشىء بعد أن لم يكن بعدية لا يجامع البعد القبل فى الحصول، و مقابله القدم الزّمانى، فالقديم الزمانى ما لا يكون لوجوده بدء زمانى، و ثانيهما الغير الزّمانى منهما و يسميان بالحدوث و القدم الذاتين، فالحدوث الذاتى ما يكون وجود الشىء مستندا الى غيره، و القدم الذاتى ما لا يكون كذلك بل يكون موجودا بذاته لا بغيره، فالحادث الذاتى ما لا يقتضى ذاته وجوده و لا عدمه فيكون ممكن الوجود، و القديم الذاتى ما يقتضى ذاته الوجود و هو الواجب الوجود. الثانية انّ الحادث بكلا المعنيين يحتاج الى سبب مؤثر فى وجوده، لانّ منشأ الافتقار له الى السبب انّما هو ذاته لصفة الامكان، و ذلك لا يختصّ بزمان حدوثه دون زمان بقائه كما توهمه أكثر علماء العامة و زعموا انّ الشىء اذا حصل عن موجد استغنى عنه فى البقاء و الا يلزم تحصيل الحاصل، حتّى انّهم تجاسروا فى القول بانّه لو جاز العدم على البارئ لما ضرّ عدمه وجود العالم، تعالى عمّا يقوله الظالمون علواً كبيراً. الثالثة أنّه لما ثبت افتقار الحادث بكلا القسمين الى الموجد فاعلم: انّ أعلى ضروب الابداع هو الابداع و هو تأييس الشىء من الليس المطلق و العدم المحض، لانه يطرد العدم عن الذات الممكنة رأساً لا كالحادث الذى يزيل العدم عنها فى وقت دون وقت. فالبارئ جل اسمه هو المبدع للعالم كلّ ابداعاً كلياً و افاضته دائمة من قبله بلا منع و تقثير و بخل و تقصير، الا انّ العالم الجسمانى المشتمل على الأجرام السماوية و الارضية و ما يتعلّق بهما من الطبائع و النفوس و القوى ممّا لا يحتمل التسرمد و البقاء بل كلّها حادثه متجدّدة الوجود و الناس فى غفلة من هذا بل هم فى لبس من خلق جديد، و نحن بفضل الله و تاييده قد أحكمنا ذلك و شيّدنا أركانه بدعائم البراهين الحكميّة و أساطين القوانين اليقينيّة التى لم يسبق بمثلها أحد من المتقدمين و المتأخرين، ذلك فضل الله يؤتية من يشاء. اذا تقرّرت هذه المسائل الاصوليّة فلنرجع الى الشرح فنقول: الزنديق لفظ معرّب و الجمع الزنادقة و قد تزندق و الاسم الزّندقة، قال الليث: و زندق المرء ان لا يؤمن بالآخرة و وحدانيّة

الخالق، وعن تغلب معناه ما يقوله العامة: ملحد ودهريّ، وهذا المعنى الثانى اولى، فإنّ المراد به من ينكر الصّانع اصلا، لا من اعتقده اثنين كالثنوية القائلين بالهين اثنين. و عن ابن دريد: أنّه فارسى معرّب و اصله زنده اى يقول بدوام بقاء الدهر. و فى مفاتيح العلوم: الزنادقة هم المانويّة و كان المزدكية يسمّون بذلك، و مزدك هو الذى ظهر فى ايام قباد الملك و زعم انّ الاموال و الحرم مشتركة و اظهر كتابا سماه زندا و هو كتاب المجوس الذى جاء به زردشت الذى يزعمون أنّه نبىّ فنسب اصحاب مزدك الى زند و عربت الكلمة، فقيل: زنديق، و الدهر يراد به الزّمان و يجمع على الدهور و قد يراد به الزّمان الطويل و مدّة حياة الدّنيا. و الفلاسفة المتقدّمون اطلقوا كلّ واحد من الزمان و الدهر و السّرمد على معنى آخر فقالوا: نسبة المتغيّر الى المتغيّر زمان، و نسبة المتغيّر الى الثابت دهر، و نسبة الثابت الى الثابت سرمد، و لعلّ المراد من الزمان مدّة دوام المتغيّرات و من الدهر بقاء معيّة المتغيّر بالثابت كدوام الفلك بالملك و بقاء الملك بالملكوت و ان كان أحدهما متجدّدا فى كل حين و الآخر مستمرّا، و من السّرمد البقاء المطلق الذى لا تغيّر فيه اصلا. و من النّاس من زعم انّ الزمان مقدار الوجود مطلقا، فجعل كلّ موجود زمانيا حتّى البارى، تعالى عنه علوّا كبيرا، و منهم من جعل الزمان واجب الوجود لذاته بناء على شبهة وقعت لهم، و هى: انّ الزمان غير جائز العدم لذاته، و كلّ ممتنع العدم لذاته واجب الوجود لذاته، فالزّمان واجب الوجود لذاته، أمّا الصغرى فلاّته لو جاز عدمه لكان العدم سابقا عليه أو لاحقا به و هذا السبق و اللّحق لا يكون إلاّ بالزّمان، فيلزم من فرض عدمه وجوده و هو محال، و أمّا الكبرى فظاهرة. و الجواب: انّ عدمه ليس منحصرًا فى كونه سابقا أو لاحقا بل يجوز ان لا يكون موجودا فى ذاته أصلا، و أمّا الوارد فى الحديث: لا تسبّوا الدهر فان الدهر هو الله، و فى رواية: فانّ الله هو الدهر، و الوجه فى ذلك: أنّهم اذا اصابتهم قوارع الدهر و حوادث الزمان و نوائبه نسبوها الى الدهر و سبّوه بذلك و يكثررون ذلك فى اشعارهم و خطبهم فنهاهم النبى صلّى الله عليه و آله عن ذمّ الدهر و سبّبه ان لا تسبّوا فاعل هذه الاشياء، فانكم اذا سببتموه وقع السب على الله تعالى لآلته الفعّال لما يريد لا الدهر. فيكون تقدير الرواية الاولى: فانّ جالب الحوادث و منزلها هو الله لا غير، فوضع الدهر موضع جالب الحوادث لاشتهار الدهر عندهم بذلك، و تقدير الرواية الثانية: فانّ الله هو جالب الحوادث لا غيره، ردّا لاعتقادهم: انّ جالبها هو الدهر. و اعلم انّ من

جملة الكفرة و المنكرين للصّانع و الجاحدين للنشأة الآخرة جماعة من الطبيعيين و الدهريين زعموا انّ لا عالم وراء هذا العالم المحسوس و ان الانسان كسائر الحيوان يأكل و يشرب و ينكح فاذا مات فات من غير ثواب و عقاب و بعث و حساب، زعما منهم انه هذا الهيكل المحسوس و الشكل المخصوص بماله من المزاج و القوى و الاعراض و ان ذلك يبطل بالموت و زوال الحياة و لا يبقى الاّ المواد المتفرقة،

قَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ . فالموثر الاوّل عند هؤلاء اما امزجة الاجسام و كفياتها كما عند الاطباء و طائفة من الطبيعيين و اما طبائعها و صورها سيما طبائع الاجرام العلوية من الافلاك و الكواكب و هم الدهريّة، و هذا الرجل الزنديق كأنه كان من هذه الطائفة القائلين بالدّهر كما يظهر من كلامه عليه السلام فى ذكر الشمس و القمر و اللّيل و النّهار عند محاجته معه و الزامه ايّاه. و اعلم انّ الصادق عليه السلام سلك فى الاحتجاج عليه ثلاثة مسالك: الجدل أوّلا و الخطابية ثانيا و البرهان ثالثا، تدرّجا فى الهداية و الارشاد و عملا بما امر الله به الرّسول عليه و آله السلام فى قوله:

«أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»

، اذ غرضه عليه السلام لم يكن مقصورا على تعجيزه و الزامه بل الغرض الاصلى كما هو شأن النبى و الامام هداية الخلق و تعليمهم و اخراجهم من ورطة الجهالة و الحيرة و الظلمة. و كانت اقسام الحجّة خمسة: البرهان و الخطابية و الجدل و الشّعرو و السفسطة، و الاخيران غير لا يقين بمن شأنه العصمة و الهداية، اذ الاوّل مبناه على التخييل و الكذب، فينافى العصمة، و الثانى مبناه على الغلط و التخليط فينافى الهداية، فبقى من الخمسة الثلاثة الاوّل. اما الجدل و هو المؤلف من المقدمات المشهورة ففائدته كسر سورة الجحود و الانكار للحق و اما الخطابية و هى الحجّة المؤلّفة من الظنيات، ففائدتها تهيئة النفوس الزكية و ترقيتها و اعدادها لدرك ما هو الحق و اليقين بوسيلة حصول الظن القوى و اما البرهان ففائدته الحكمة و هى معرفة الحق باليقين. فنقول: قوله عليه السلام: ما اسمك... الى قوله: ما شئت تخصم،

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله رحمه الله: أخبرنا أى رويانا عنه من طريق العرض بالقراءة عليه لا من طريق السماع بتحديثه ايانا. قوله رحمه الله: عن الحسن بن ابراهيم هو الحسن بن ابراهيم الكوفى من أصحاب أبى الحسن الرضا عليه السلام ذكره الشيخ فى كتاب الرجال . قوله رحمه الله قال: قال لى هشام بن الحكم ورواه الصدوق أبو جعفر ابن بابويه فى كتاب التوحيد من طريق السماع بالتحديث عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله قال: حدثنا محمد ابن الحسن الصفار، عن ابراهيم بن هاشم، عن محمد بن حماد، عن الحسن بن ابراهيم، عن يونس بن عبد الرحمن، عن يونس بن يعقوب قال: قال لى على بن منصور قال لى هشام بن الحكم: كان زنديق بمصر يبلغه عن أبى عبد الله عليه السلام- الى آخر الحديث . و من طرائف الحكمة فى هذا الباب ما رواه الصدوق أبو جعفر ابن بابويه رحمه الله فى كتاب التوحيد قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار قال: حدثنا سعد بن عبد الله قال: حدثنا ابراهيم بن هاشم، عن على بن معبد، عن الحسين بن خالد، عن أبى الحسن على بن موسى الرضا عليهما السلام أنه دخل عليه رجل فقال له: يا ابن رسول الله ما الدليل على حدوث العالم؟ قال: أنت لم تكن ثم كنت وقد علمت انك لم تكون نفسك و لا كونك من هو مثلك . قلت: يعنى عليه السلام من هو مثلك فى طباع الامكان، فان الممنو بداء العليل لا يستطيع أن يبرى العليل. و فى كلمات ارسطو طاليس الحكيم «ان أردت رفع العيوب عن غيرك فطهر منها قلبك، فانك لا تقتدر على تطهير غيرك و قد دنست نفسك، و انك لمن العبد عن ذلك كعبد المتطيب من ابراء غيره من داء به مثله». قوله عليه السلام: تفهم عنى على صيغة الامر من باب التفعّل، يقال فلان تفهم الكلام اذا فهمه شيئاً بعد شىء. يعنى عليه السلام تفهم المعرفة عنى فأنا فى المعرفة على يقين تام قد عرفنا الله سبحانه باله لا بشىء غيره، فنحن لا محالة مستيقنون لا نشك فى الله أبداً. و سبيل هذه المعرفة اليقينية من البراهين الحقيقية من دون استعانة و استشهاد بشىء من المخلوقات أصلاً، تعرف

أن طباع الامكان بما هو امكان علة تامة للفاقة الى الواجب بالذات، و ان طباع الوجود بما هو وجود غير متحصل الا بالوجوب و مطلق الوجود غير متصور الحصول الا بالوجوب بالذات. ثم انه عليه السلام بعد الاشارة الاجمالية الى السبيل اليقيني اللمي أخذ يفصل بيان الاستناد الى مفيض الوجود يوجبه و ممسك اياه يبقيه فى أصل نظام الوجود و فى استمرار النظام، و فى حدوث كل وجود و كل كمال وجود و فى بقاءه تفصيلا موقعا لليقين فى قلوب المتبصرين، فقال: أ ما ترى الشمس و القمر - الى ساقه كلامه الشريف صلوات الله عليه و تسليماته. قوله عليه السلام: ان كان الدهر يذهب بهم تحقيقه أن طرفى النقيض ما دام على النسبة الجوازية غير متعين أحدهما بخصوصه بالخروج من الجواز الى الوجود و الاخر بخصوصه الى الامتناع لا يتصح حصول شىء منهما أصلا، فالشىء لا يحصل الا اذا كان مضطرا الى الحصول داخلا خروجه من اللاحصول الى الحصول فى النسبة الوجوبية، و ذلك انما يتصور بالاستناد الى الواجب بالذات، فاذا الاشياء الواقعة فى نظام الوجود و ترتب المسببات منها على الاسباب، لا يستتب أمرها الا اذا كانت هى مقهورة فى القاهرة الربوبية مضطرة الى ما هى عليها من النظام من تلقاء القدرة الوجوبية الحققة و الاختيار الحق الوجوبى، و أما على ما يظنون انه الدهر من دون الاستناد الى رب واجب بالذات فلا يكون استناد شىء من المعلولات الى علته صانعا للنسبة الوجوبية قاطعا للنسبة الجوازية، اذ العلة فى حد نفسها حينئذ غير داخلة فى الوجود فكيف يدخل شىء آخر فى الوجود من تلقائها؟ فاذا قيل: الدهر يذهب بهم، صح أن يقال: لم لا يردهم بدلا عن الذهاب بهم، و اذا كان يردهم صح أن يقال: لم لا يذهب بهم بدلا عن ردهم، اذ شىء من الطرفين غير متعين الحصول و اللاحصول بالوجوب و الامتناع أصلا، بل كلاهما فى بقعة الجواز، فلا يستقيم اذن أن يدخل شىء منهما فى الوقوع و لا فى اللاوقوع، و لا مندوحة عن الفساد الا اذا ما كانت الاسباب مضطرة الى تأديتها الى المسببات من تلقاء الاستناد الى القدرة الحققة الواجبة بالذات، و كذلك السبيل فى قوله عليه السلام «و ان كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهارا و النهار ليلا» فليتبصر. قوله عليه السلام: القوم مضطرون يعنى بهم العقول المفارقة الفعالة و النفوس السماوية بجنسيتها المجردة و المنطبعة و النفوس الناطقة الانسانية و الطبائع الجسمانية و القوى العلوية و السفلية السماوية و الارضية

وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ . فالنفوس  
المجردة السماوية و ان كانت ذوات إرادة و اختيار فى تحريكات أبدانها الفلكية على نظام متسق و  
اتساق منتظم، لكن المختر الحق بنفس ذاته فهو مبدأ المبادئ من غير علة و مسبب الاسباب من غير  
سبب، هو الذى يضطرها الى تلك الإرادة و الى ذلك الاختيار، فاذن كل مختار غير مختار الحق بنفس  
الذات مضطر فى صورة مختار. قوله عليه السلام: لم لا تسقط السماء على الارض الى ساقطة  
القول. استدلال من بقاء الجائزات و تماسك المصنوعات على استنادها الى مبقيةا الفيوم و ممسكها  
الصانع الواجب بالذات. و الواو فى «و لا يتماسكان» للحال، و فى «و لا يتماسك» للعطف على و لا  
يتماسكان، و الجملة بما فيها من المعطوفة و المعطوف عليها متعلقة بمدخوله . و لم لا و هى تنحدر  
الارض و فوق طباقها أى مرتبتها الفاردة فى التحيز فى الوسط، من قولهم طاقة ريحان و طاق نعل  
على اختلاف الرواية أو اختلاف النسخ، ابتناء على أن الجهة الحقيقية اثنتان متحدتان بالمحيط و  
المركز جهة فوق آخذة من المركز منتهية الى المحيط و جهة تحت آخذة من المحيط منتهية الى  
المركز، فالانحدار عن وسط الكل و عن مركز العالم الجسمانى الذى هو مركز الفلك الاقصى  
صعود، و السقوط تحت مركز الكل وقوع فى جهة الفوق، و لذلك ما ان الواقفين على نقطتين  
مقاطرتين من الارض رأس كل منهما الى فوق و رجله الى تحت. قوله عليه السلام: فوق طباقها طباق  
الارض ما علاها، و السماوات طباق أى بعضها فوق بعض - كذا فى الصحاح . قوله عليه السلام: فقال  
له حمران هو حمران بن أعين. قوله: فقال أبو عبد الله عليه السلام يا هشام قول أبى عبد الله عليه  
السلام يا هشام بن حكم خذه أليك، و قول أبى جعفر الثانى عليه السلام اذ قال له أبو هاشم الجعفرى  
ما تقول فى هشام بن الحكم؟ فقال: رحمه الله ما كان أذبه عن هذه الناحية و سائر ما رويت من  
المدائح الجليلة له عن الصادق و الكاظم عليهما السلام، و اطراء أعظم الاصحاب فى الثناء عليه،  
و توغل العامة فى البغضة له دلائل قدره و آيات جلالته. و بالجملة ان هشام بن الحكم عظيم الشأن  
رفيع المنزلة، أمره فى الثقة و الجلالة و عظم المنزلة و تهذيب المذهب و حسن التحقيق بهذا الامر  
كالشمس فى ضاحية النهار. و أما انه كان قد تلمذ لآبى شاعر الزنديق فقد ذب عنه فى ذلك «الحكمة  
ضالة المؤمن تؤخذ حيث وجدت».

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: زنديق. [ص ٧٢ ح ١] أقول: معرّب «زَنَ دِينَ» أى من كان دينه دينَ المرأة . قال: أشياء. [ص ٧٢ ح ١] أقول: دالة على كمال علمه ونصرة الإيمان بالله ورسوله، وإبطال ما عليه الزنادقة من الآراء الفاسدة. قال: ونحن. [ص ٧٢ ح ١] أقول: الواو للحال. قال عليه السلام: تُخَصَّم. [ص ٧٢ ح ١] أقول: على صيغة المجهول أى تغلب، أو المعلوم والمفعول مقدر أى تخصم نفسك كما سيجىء فى حديث العالم الشامى. قال: فقلت للزنديق. [ص ٧٢ ح ١] أقول: لما رأيتَه متحيراً متأملاً. قال: قال فقبح قولى. [ص ٧٣ ح ١] أقول: بتشديد الباء، يعنى نسب قولى إلى القبيح حيث يقبح التعجيل على طالب الحق المتأمل لتحزى الصواب فى الجواب. قال عليه السلام: فما يدريك. [ص ٧٣ ح ١] أقول: «ما» استفهامية يعنى أى دليل يدلّك على ما تحتها؟ أو موصولة أى ما الذى تحتها. قال عليه السلام: فالظنّ. [ص ٧٣ ح ١] أقول: أى فالظنّ جهل، والفاء فصيحة فى جواب شرط مقدر مع تقدير جزائه. وأقيم دليله مقامه. ومفاده أنّه إذا كان غاية ما حصل لك الظنّ، فتكون جاهلاً حيث إنّ الظنّ جهل. قال عليه السلام: لما لا تستيقن. [ص ٧٣ ح ١] أقول: «ما» مصدرية، وفاعله الضمير المستتر العائد إلى صاحب الظنّ، المعلوم من الظنّ. قال عليه السلام: عجباً لك. [ص ٧٣ ح ١] أقول: مصدر فعل محذوف أى عجبت عجباً لك. قال عليه السلام: لم تبلغ المشرق. [ص ٧٣ ح ١] أقول: ظاهره أنّه قد سأله عن بلوغه المشرق والمغرب أيضاً، وأجاب، ثمّ سأله عمّا فيهما وأجاب عنه ب«لا أدرى»، لكنّه سقط من الراوى، ويحتمل أن يكون بناؤه على المعلوم من حاله بدون سؤاله. قال عليه السلام: ولم تجز هناك. [ص ٧٣ ح ١] أقول: إشارة إلى المكان المعمور من وجه الأرض. قال عليه السلام: فتعرف. [ص ٧٣ ح ١] أقول: منصوب بالنفى. قال عليه السلام: ما خلفهنّ. [ص ٧٣ ح ١] أقول: أى خلف المشرق والمغرب والأرض والسماء. قال عليه السلام: بما فيهنّ. [ص ٧٣ ح ١] أقول: أى فى خلفهنّ. قال: قال الزنديق. [ص ٧٣ ح ١] أقول: إقرار منه بأنّه لا ينبغى له الجحد، وأنّه لو كلفه بهذا

أحد لما جحد. قال عليه السلام: فى شكّ. [ص ٧٣ ح ١] أقول: المراد بالشكّ عدم حصول دلالة ولا أمانة على العدم على أحد الطرفين. وقوله: «فلعلّه» بيان لحال الشاكّ أى فلعلّ الحقّ أو الشان أنّ للعالم صانعاً. و«لعلّه ليس هو» أى ولعلّ الشان أن ليس له صانع يعنى صيرورة أحد الطرفين راجحاً على الآخر. وقوله: «لعلّ ذلك»، إشارة إلى عدم جزمه بكونه شاكاً بل رجّح ذلك إلى «لعلّى أنا فى شكّ» أقام ذلك مقام الجملة المركّبة من الاسم والخبر. قال عليه السلام: والليل. [ص ٧٣ ح ١] أقول: الواو للحال وهو مرفوع بالابتداء، أو منصوب عطفاً على ما سبق من الشمس والقمر. قال عليه السلام: يلجان. [ص ٧٣ ح ١] أقول: أى يدخلان، خبر عن الليل والنهار، أى يلج كلّ منهما فى الآخر بأن يدخل بعض من الليل فى النهار وبالعكس كما فى قوله تعالى:

«يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ». قال عليه السلام: فلا يشتبهان. [ص ٧٣ ح ١] أقول: هذا الاختلاط والولوج غير مشتبه على من نظر فيها، أو لا يشتبه مقدارهما؛ إذ هما فى النظام بحيث كلّما أراد الناظر فى حسابهما أن يتعرّف مقدار أحدهما من الآخر عرف، وذلك لتشابه حركة الشمس سرعةً وبطءً. قال عليه السلام: يرجعان. [ص ٧٣ ح ١] أقول: يعنى الليل والنهار إلى التساوى تحقيقاً أو تقريباً فى كلّ سنة مرّتين عند تحويل الشمس إلى أوّل الحَمَل والميزان. والمراد بالرجوع عدم صيرورة أحدهما سرمداً؛ لعدم سكون الشمس. وقوله: «قد اضطرّاً» أى الشمس والقمر، وهو فى محلّ النصب مفعول ثانٍ ل«ترى»، والمراد من الاضطرار كون حركتهما الإرادية بأمر صانع حكيم لا نفى الحركة الإرادية كالحركة الطبيعيّة. قال عليه السلام: أليس لهما مكان. [ص ٧٣ ح ١] أقول: الجملة استينافية لبيان الاضطرار. قال عليه السلام: على أن يذهبا. [ص ٧٣ ح ١] أقول: لعلّ المراد بذهابهما حركة الشمس من أحد الاعتدالين إلى أحد الانقلابين وحركة القمر من المحاق إلى البدرية، يعنى إن كان ذهابهما بطبيعتهما بدون أمر صانع مدبّر. وقوله: «فلم يرجعان» لعلّ المراد بالرجوع حركة الشمس من أحد الانقلابين إلى أحد الاعتدالين وحركة القمر من البدرية إلى المحاق. قال عليه السلام: والله. [ص ٧٣ ح ١] أقول: القسم توشيح لدعوى عدم الشكّ. قال عليه السلام: إلى دوامهما. [ص ٧٣ ح ١] أقول: يعنى استمرارهما على نسق واحد. قال عليه السلام: وأكبر. [ص ٧٣ ح ١] أقول: اقدر من طبعهما الذى يتوهّم أنّه الفاعل لتلك الآثار؛ ضرورة أنّها مرتّبة على أمر صانع حكيم. قال: ثمّ قال. [ص ٧٣



ح ۱] أقول: تقوية للمدعى بوجه آخر؛ لأنّ الزنديق ما أسلم بعد. قال عليه السلام: أنّه الدهر. [ص ۷۳ ح ۱] أقول: وهو قطعة من الزمان، ويقولون: إن يهلكنا إلا الدهر، و«يظنون» إشارة إلى أنّ زعمهم هذا باطل؛ لأنّ الدهر قطعة من الزمان، والزمان [لا] يمكن استناد هذه الآثار إليها. قال عليه السلام: يا أبا أهل مصر. [ص ۷۳ ح ۱] أقول: دليل ثالث بقادر صانع غالب على الذهاب بهم وبردهم. قال عليه السلام: لم لا. [ص ۷۳ ح ۱] أقول: استيناف بياني. قوله: «لم لا تنحدر» معطوف على قوله: «لم لا تسقط» بحذف العاطف. قال عليه السلام: فوق. [ص ۷۴ ح ۱] أقول: بالرفع بدلاً عن الأرض، أي لم لا تنحدر الطبقة الفوقائية من الأرض؟ ويشعر بأنّ طبقاتها الأخرى منغمسة في الماء كما ترى في حفر الآبار، ولكن في كشف هذه الطبقة حكمة لتعيش الحيوانات مع أنّ المكان الطبيعي للماء فوق الأرض. قال: فكان. [ص ۷۴ ح ۱] أقول: يعني صار الزنديق معلّم أهل الشام.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۲۱۴

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: الزّندِيق (به كسر زاء با نقطه، مُعَرَّب «زن دين») به معنی کسی که دين او سست است و مانند دين زنان است. و مراد اين جا کسی است که عالم را قديم پندارد، به معنی اين که همیشه بوده و از آفريدگار به تدبير نيست؛ بلکه از واجب بالذات است که اسباب نکردن آن را نداشته و نخواهد داشت. پس توانایی بر ترک آن، نداشته و نخواهد داشت. يعنی: روايت است از علی بن منصور، گفت که: گفت مرا هشام بن الحکم که: بود در مصر، زنديقی که می رسيد به او از امام جعفر صادق عليه السلام چیزهایی که منافی اعتقادش بود. پس آن زنديق بیرون آمد از مصر سوی مدینه تا مباحثه کند با امام عليه السلام. پس برنخورد آن حضرت را در مدینه و گفته شد او را در مدینه که: به درستی که آن حضرت بیرون رفته، در مکه است. پس آن زنديق، بیرون آمد از مدینه سوی مکه و ما با امام جعفر صادق عليه السلام در مکه بودیم. پس آن زنديق، بر خورد ما را بر حالی که ما با امام جعفر صادق

علیه السلام بودیم در اثنای طواف کعبه. و بود نام زندیق، عبد الملک بر حالی که کنیت او ابو عبد الله بود. پس زد زندیق، دوش خود را به دوش امام جعفر صادق علیه السلام تا به آن تقریب، سخنی گوید. اصل: فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا اسْمُكَ؟» فَقَالَ: اسْمِي عَبْدُ الْمَلِكِ، قَالَ: «فَمَا كُنَيْتُكَ؟» قَالَ: كُنَيْتِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَمَنْ هَذَا الْمَلِكُ الَّذِي أَنْتَ عَبْدُهُ؟ أَمِنْ مُلُوكِ الْأَرْضِ، أَمْ مِنْ مُلُوكِ السَّمَاءِ؟ وَأَخْبِرْنِي عَنِ ابْنِكَ: عَبْدُ إِلَهِ السَّمَاءِ، أَمْ عَبْدُ إِلَهِ الْأَرْضِ؟ قُلْ مَا شِئْتَ تُخَصِّمَ». قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ: فَقُلْتُ لِزَنْدِيقٍ: أَمَا تَرُدُّ عَلَيْهِ؟ قَالَ: فَقَبَّحَ قَوْلِي، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا فَرَعْتُ مِنَ الطَّوَافِ، فَأُتِنَا». . شرح: بدان که امام علیه السلام سه قسم سخن با زندیق گفته، و این، اشارت به قسم اول است. و حاصل این، این است که هر که نظر کرده باشد در این جهان و ترتب اجسام که هر کدام مکانی و مقداری و صفتی دارد و با وجود آن، دعوی کند که آن، حادث به تدبیر صاحب ملکوت نیست، مکابره می کند البته و خلاف مدعی او معلوم اوست، موافق آنچه می آید در حدیث دوم «بَابُ النَّسْبَةِ» که باب هفتم است که: «مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ». و احتیاج به این نوع سخن برای این شده که مبادا زندیق گوید که: اختلاف بی مکابره شده میان ما و شما در این مسئله و در دلیل این مسئله، پس داخل غیب باشد که بی رسول و کتاب الهی نمی توان دانست به اعتقاد شما. و این، خلاف محکّمات قرآن و احادیث است که شما اعتقاد راستی آنها دارید؛ چه استدلال بر هستی آفریدگار به تدبیر، به دلیل عقلی محض در آنها بسیار است؛ بلکه چون دلالت معجز پیغمبران بر راستی ایشان، موقوف است بر دانستن آفریدگار به تدبیر، استدلال به دلیل نقلی، ممکن نیست؛ چه دور لازم می آید. مخفی نماند که این ترقی، باطل است، چنانچه بیان شد در شرح عنوان این باب. الإِسْمُ: لفظی که دلالت بر معین کند و در اول آن، «أَب» یا «ابن» نباشد و مدح یا ذم نیز در آن، منظور نباشد. العَبْدُ: بنده و غلام. و هر دو، این جا مناسب است. الكُنْيَةُ (به ضم کاف و سکون نون و فتح یاء دو نقطه در پایین): لفظی که دلالت بر معین کند و در اول آن «أَب» یا «ابن» باشد. أَمِنْ مُلُوكِ الْأَرْضِ استفهام انکاری است. أَمْ مَنْقُطَةٌ برای استفهامی دیگر است که انکاری است. پس مراد، اثبات شقّ ثالث است که مذکور نیست، و بر این قیاس است عَبْدُ إِلَهِ السَّمَاءِ أَمْ عَبْدُ إِلَهِ الْأَرْضِ. تُخَصِّمُ (به خاء با نقطه و صاد بی نقطه) به صیغۀ مضارع مجهول مخاطب

«باب صَرَبَ»، مجزوم است. الخَصْم: غالب شدن بر کسی در گفتگو. یعنی: پس گفت امام جعفر صادق علیه السلام زندیق را که: چیست نام تو؟ گفت که: نام من عبد الملک است (به معنی بنده یا غلام پادشاه مشهور). گفت که: و چیست کنیت تو؟ گفت که: کنیت من ابو عبد الله است (به معنی پدر بنده یا غلام مستحق پرستش مشهور). و چون زندیق به حسب ظاهر به این اسم و کنیت راضی بوده و تغییر آنها نکرده و این قرینه اقرار است به این که معنی اصلی آنها حق است، امام علیه السلام گفت او را در اشعار به این که مکابره می کنی که: پس کیست این پادشاه مشهور که تو بنده یا غلام اویی؟ آیا از پادشاهان ساکن در زمین است، بلکه آیا از پادشاهان ساکن در آسمان است؟ و خبر ده مرا از پسر، که آیا بنده یا غلام مستحق پرستش ساکن در آسمان است، بلکه آیا بنده یا غلام مستحق پرستش ساکن در زمین است؟ بگو در جواب، هر چه خواستی از شقوق مذکوره تا مغلوب و ملزم شوی. هشام بن الحکم گفت که: زندیق به فکر فرو رفت و جوابی نگفت. پس گفتم زندیق را که: آیا بر نمی گردانی بر امام جوابی را، به معنی این که: جواب چرا نمی گویی؟ هشام گفت که: پس زندیق، این سخن مرا ناخوش شمرد و بدش آمد. پس امام علیه السلام چون در اثنای طواف بود، گفت که: چون فارغ شوم از طواف، پس بیا نزد ما. مخفی نماند که با اهل مکابره، زیاد بر این که تو مکابره می کنی، سخنی لازم نیست و مطلب امام از این سخن، بیان قرینه اقرار زندیق است به معنی اصلی نام و کنیت خود تا مکابره او ظاهرتر شود، نه استدلال عقلی بر اقرار یا بر اثبات آفریدگار به تدبیر. پس کسی را نمی رسد که گوید: در اسم و کنیت، سهل انگاری و موافقت عرف و عادت می شود، چنانچه یکی از اجداد پیغمبر ما صلی الله علیه و آله که پدر هاشم و پسر قُصَیّ است، مناف نام داشته، چنانچه فرزندق گفته که:

«وَرِثْتُمْ قَنَاةَ الْمُلْكِ غَيْرَ كَلَالَةٍ - عَنِ ابْنِ مَنَافٍ عَبْدِ شَمْسٍ وَهَاشِمٍ»

و مشهور به عبد مناف شده، به اعتبار این که مناف نیز اسم بتی است. پس اطلاق ما این اسم را، موافق عرف و عادت می شود، نه با ملاحظه معنی اصلی. اصل: فَلَمَّا فَرَّغَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَتَاهُ الزُّنْدِيقُ، فَقَعَدَ بَيْنَ يَدَيْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَنَحْنُ مُجْتَمِعُونَ عِنْدَهُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ

السَّلَامُ لِلزَّنْدِيقِ: «أَتَعْلَمُ أَنَّ لِلْأَرْضِ تَحْتًا وَفَوْقًا؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَدَخَلْتَ تَحْتَهَا؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «فَمَا يُدْرِيكَ مَا تَحْتَهَا؟» قَالَ: لَا أَدْرِي، إِلَّا أَنِّي أَظُنُّ أَنَّ لَيْسَ تَحْتَهَا شَيْءٌ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَالظَّنُّ عَجْزٌ لِمَا لَا تَسْتَيْقِنُ». ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَفَصَعِدَتِ السَّمَاءَ؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «فَتَدْرِي مَا فِيهَا؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «عَجَبًا لَكَ! لَمْ تَبْلُغِ الْمَشْرِقَ، وَلَمْ تَبْلُغِ الْمَغْرِبَ، وَلَمْ تَنْزِلِ الْأَرْضَ، وَلَمْ تَصْعِدِ السَّمَاءَ، وَلَمْ تَجْزُ هُنَاكَ فَتَعْرِفَ مَا خَلْفَهُنَّ وَأَنْتَ جَا حِدٌ بِمَا فِيهِنَّ! وَهَلْ يَجْحَدُ الْعَاقِلُ مَا لَا يَعْرِفُ؟!». قَالَ الزَّنْدِيقُ: مَا كَلَّمَنِي بِهَذَا أَحَدٌ غَيْرِكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَأَنْتَ مِنْ ذَلِكَ فِي شَكٍّ، فَلَعَلَّهُ هُوَ، وَلَعَلَّهُ لَيْسَ هُوَ». فَقَالَ الزَّنْدِيقُ: وَلَعَلَّ ذَلِكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَيُّهَا الرَّجُلُ، لَيْسَ لِمَنْ لَا يَعْلَمُ حُجَّةً عَلَى مَنْ يَعْلَمُ، وَلَا حُجَّةً لِلْجَاهِلِ». . شرح: این، قسم دوم است از سخن امام علیه السلام با زندیق. و حاصل این قسم، این است که: بر تقدیری که مکابره نکرده باشی، این قدر هست که دلیلی بر خالی بودن این جهان از کردگار به تدبیر نداری؛ بلکه ظنی داری که مستند به ترک طلب یقین است و اگر طلب یقین کنی، همان وقت به یقین می رسی و بطلان ظن تو ظاهر می شود. پس دعوی آن از عقل و انصاف دور است؛ چه هر که امروز از روی ظن حکمی کند و کسی را به مذهب خود خواند، می تواند بود که فردا پشیمان شود و حکم به نقیض آن کند و آن کس را به نقیض آن مذهب خواند. پس حکم به ظن، قبیح است عقلاً، مانند دروغ. و امام علیه السلام این قسم سخن را در پرده، بیان کرده و به نظیرها اکتفا کرده و تصریح به منظور نکرده تا مبادا که اهل مجلس، انکار صریح زندیق را شنوند و مجلس را بر هم زنند و سخن، ناتمام ماند. فاء در فَالظَّنُّ برای تفریع است و «الف لام»، برای عهد خارجی است و عبارت است از ظنی که در منظور است. عَجْزٌ (به فتح عین بی نقطه و سکون جیم و زاء با نقطه) خبر مبتدا است. مَا در لِمَا مصدریّه است و ظرف، صفت عَجْزٌ است. تَسْتَيْقِنُ به صیغه مضارع مخاطب معلوم باب استفعال است. الاستیقان: طلب یقین. مراد، این است که بنا بر جوابی که گفتمی در نظیر ظن تو در منظور عجزی است که مستند است به ترک طلب یقین و راضی شدن به آن عجز، به محض این که اصل این است که دلیل یا اماره بر خلاف آن نباشد. عَجَبًا (به فتح عین و فتح جیم) به تقدیر حرف ندا است و مراد این است که: تعجب بسیار می باید کرد از حال تو. لَمْ تَجْزُ (به ضم جیم و سکون زاء با نقطه) به

صیغۀ مضارع مخاطب معلوم معتلّ العین واوی «باب نصر» است. الجَوْز (به فتح جیم و سکون واو) و الجَوَاز (به فتح جیم): گذشتن. هُنَاكَ منصوب است محلاً و مفعولٌ بِهِ «لَمْ تَجْزُ» است و اشارت است به مرتبۀ ظن که عجز است و مراد این است که: راضی شدی به آن عجز و طلب یقین نکردی. فَتَعْرِفَ (به صیغۀ مضارع مخاطب معلوم «باب ضرب») منصوب است به تقدیر «أَنْ» بعد از نفی. مَا موصوله یا استفهامیّه است و بر هر تقدیر، مفعول تَعْرِفَ است. خَلْفَهُنَّ به فتح خاء با نقطه و سکون لام و فتح فاء است. ضمیر خَلْفَهُنَّ و فِیْهِنَّ راجع است به مشرق و مغرب و ارض و سماء؛ و تأنیث، به اعتبار تغلیب ارض و سماء است، یا به اعتبار «بُقْعَة» است. و قول امام: وَلَمْ تَجْزُ هُنَاكَ فَتَعْرِفَ مَا خَلْفَهُنَّ اشارت است به این که اگر فکر می کردی، می شناختی صفات صانع عالم را به براهین عقلیّه و نقلیّه؛ چه جای اصل هستی او. و از این، ظاهر می شود که چنانچه امام مَعْرِفَة مَا فِیْهِنَّ را به جای معرفت هستی صانع عالم گذاشته، مَعْرِفَة مَا خَلْفَهُنَّ را به جای معرفت علم و قدرت و سایر صفات او گذاشته. الشَّك: بی یقین بودن. و مراد این جا خودداری از حکم به چیزی است، به سبب بی یقین بودن. فاء در فَلَعَلَّهٗ برای بیان است. ضمیر لَعَلَّهٗ [در هر] دو جا راجع به مَا فِیْهِنَّ است به اعتبار منظور و اسم لَعَلَّ است. هُوَ در اوّل، خبر لَعَلَّ است و در دوم، خبر لَیْسَ است و اسمش ضمیر مستتر راجع به مرجع ضمیر لَعَلَّهٗ است و جمله، خبر لَعَلَّ است. و ذکر هُوَ به جای «ایّاه» مبنی بر این است که هُوَ این جا ضمیر نیست؛ بلکه از اسمای صانع است. پس مانند سایر اسمای ظاهره است، مثل «یا هُوَ، یا مَنْ لَیْسَ هُوَ إِلَّا هُوَ». . مِثَارٌ اِلَیْهِ ذَلِکَ، شک است. و ذَلِکَ اسم لَعَلَّ است و خبرش محذوف است به تقدیر «وَلَعَلَّ ذَلِکَ حَالِی». یعنی: پس وقتی که فارغ شد امام علیه السّلام از طواف، آمد نزد او زندیق. پس نشست برابر امام علیه السّلام و ما جمع بودیم نزد امام. پس امام علیه السّلام گفت زندیق را که: آیا می دانی که زمین را پایینی و بالایی هست؟ گفت که: آری. گفت که: پس آیا داخل پایین آن شدی؟ گفت که: نه. امام علیه السّلام گفت که: پس چه دلیل، دانا می کند تو را که چیست در پایین زمین؟ گفت که: نمی دانم، مگر این را که من ظن دارم که نیست در پایین زمین چیزی. امام گفت که: پس آن ظن تو عجزی است که به سبب ترک طلب تو یقین راست. بعد از آن، امام علیه السّلام گفت که: آیا پس بالا رفتی آسمان را؟ گفت که: نه. گفت که: پس می

دانی به دلیل، این را که چیست در آن؟ گفت که: نه. گفت که: ای تعجب برای تو! نرسیدی به مشرق و نرسیدی به مغرب و فرو نرفتی به زمین و بالا نرفتی به آسمان و تجاوز نکردی این مرتبه ظن و عجز را که داری به فکر برای طلب یقین تا شناسی آنچه را که در پس آنجاهاست، چه جای آنچه در آنجاهاست؛ و تو منکری آنچه را که در آنجاهاست! و آیا منکر می شود عاقل، چیزی را که نمی داند؟! زندیق گفت که: این سخن را به من نگفت کسی، غیر تو. اشارت به این است که مردمان دیگر، حکم از روی ظن را بد نمی شمردند، هر چند که آن ظن، ضعیف ترین ظن ها باشد. پس امام علیه السلام گفت که: پس تو الحال از آن در شکّی، به این روش که شاید که آنچه منظور ما است، صانع عالم باشد و شاید که آن نباشد صانع عالم. پس زندیق گفت که: و شاید که شک، حال من باشد. پس امام علیه السلام گفت که: ای مرد! نیست کسی را که اقرار می کند به این که نمی داند چیزی را، دلیلی بر کسی که دعوی دانش می کند. و نیست کسی را که حکم به غیر معلوم کند، دلیلی که عذر خواهی او کند. اصل: «يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ، تَفَهَّمْ عَنِّي؛ فَإِنَّا لَأَنْشُكُّ فِي اللَّهِ أَبَدًا، أَمَا تَرَى الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ يَلْجَانِ فَلَا يَشْتَبِهَانِ، وَيَرْجِعَانِ، قَدِ اضْطَرَّا لَيْسَ لَهُمَا مَكَانٌ إِلَّا مَكَانُهُمَا؛ فَإِنْ كَانَا يَقْدِرَانِ عَلَى أَنْ يَذْهَبَا، فَلِمَ يَرْجِعَانِ؟ وَإِنْ كَانَا غَيْرَ مُضْطَرِّينِ، فَلِمَ لَا يَصِيرُ اللَّيْلُ نَهَارًا، وَالنَّهَارُ لَيْلًا؟ اضْطَرًّا-وَاللَّهُ يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ-إِلَى دَوَامِهِمَا، وَالَّذِي اضْطَرَّهُمَا أَحْكَمُ مِنْهُمَا وَأَكْبَرُ». فَقَالَ الزُّنْدِيقُ: صَدَقْتَ. شرح: این، شروع در قسم سوم است از سخن امام علیه السلام با زندیق. و در این قسم، بیان پنج دلیل است بر این که جهان، حادث است به تدبیر مُحدِثی. و این، دلیل اول است و اشارت است به قول الله تعالی در سوره ابراهیم که:»

وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ»

«و ظاهر ساختن این دلیل، محتاج است به بیان پنج مقدمه: اول این که: هیچ یک از آفتاب و ماه و شب و روز، واجب بالذات نیست و مفعول دیگری است. دوم این که: در فاعل آفتاب و ماه-مثلاً- دو احتمال هست: یکی آن که مدبّر (به کسر باء یک نقطه مشدده) باشد؛ دیگری آن که مدبّر نباشد. معنی مدبّر این است که علم به رجحان فعلی بر ترک آن به وجهی از وجوه داشته باشد و علم او

داخل عِلَّتْ تامَّه فعل او باشد، به این معنی که اگر بر فرض محال یا ممکن، علم نمی داشت، آن فعل از او صادر نمی شد و این فاعل را مختار می نامند و قادر نیز می نامند. و معنی غیر مدبّر این است که علم او داخل عِلَّتْ تامَّه فعل او نباشد، خواه علم نداشته باشد و خواه داشته باشد؛ اما بر فرض محال یا ممکن، اگر علم نمی داشت نیز آن فعل از او صادر می شد و این فاعل را مجبور می نامند و مُكْرَه (به فتح راء) نیز می نامند. سوم این که: هر یک از آفتاب و ماه-مثلاً-مفعول است در مکانی معین، خواه به تعیین شخصی و خواه به تعیین نوعی؛ زیرا که مکان، شرط جسم است و محال است این که جسم واحد در زمان واحد در کلّ واحد از امکانه باشد و مَعّ هذا هر کدام از آفتاب و ماه، در راهی معین، حرکتی معین می کند، به روشی که مکان آنها معلوم اهل رصد و حساب است هر وقت که خواهند و منافع عظیمه در آنها برای اهل زمین هست. چهارم این که: تعیین مکان آنها مستند به غیر فاعل مختار نمی تواند بود؛ زیرا که در اقتضای غیر فاعل مختار، این مکان و راه و روش را همین بس نیست که آفتاب یا ماه، غیر باقی اجزای فلکش باشد در حقیقت و ذات؛ بلکه می باید که مکان آفتاب یا ماه با مکان های دیگر فلکش و راه حرکت آن با راه های دیگر نیز غیر هم باشند در حقیقت و ذات؛ چه هیچ چیز، قطع نظر از علم به رجحان کرده، تمییز نمی تواند داد بعض اجزای مُتَّفَق الحقیقه را از بعضی دیگر آن و حال آن که آن مکان ها غیر هم نیستند در حقیقت و ذات. و همچنین راه ها؛ چه بدیهی است که اجزای فضای متّصل، اختلافی ندارند در حقیقت و ذات با هم. پس آن مکان و راه، به تدبیر مدبّر خواهد بود. پنجم این که: این قسم تدبیری از جسمانی و نفس متعلّقه به جسم نمی آید؛ بلکه آن مدبّر، مجرد است از علایق جسمانی و فعل او به محض نفوذ اراده است. پس أَحْکَم الحاکمین و رَبّ العالمین است و عالم، حادث به تدبیر اوست، چنانچه مفصّلاً بیان شد در شرح عنوان این باب. بدان که مُلَخَّص این برهان، جاری است در هر ذره از ذرات عالم و ذکر آفتاب و ماه و شب و روز به عنوان مثال برای کمال ظهور اثر تدبیر الله تعالی در آنهاست. وَ فِي كُلِّ شَيْءٍ لَّهُ شَاهِدٌ يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ وَاحِدٌ. الْأَخ: برادر، و چون کسی که از شهری باشد، مددکار اهل آن شهر می باشد، مانند برادر، او را برادر اهل آن شهر می توان گفت. التَّفَهُّم: خوب یاد گرفتن چیزها، مرتبه مرتبه. و او در وَ اللَّيْلَ به معنی «مَع» است و در باقی، برای عطف است. يَلِجَان (به جیم) به

صیغۀ تثنیۀ مضارع غایب معلوم معتلّ الفاء واوی «باب ضَرَبَ» است و ضمیر، راجع به شمس و قمر است و این جمله، استیناف بیانی است. الوَلُوج: دخول و استتار؛ و از آن مأخوذ است «وَلَجَّة» (به فتح واو و فتح لام) به معنی غاری که راهروان، داخل آن شوند برای استتار از باران و مانند آن. و مراد این جا دخول در «تحت الأرض» است. فاء در فَلَا برای تعقیب است. يَشْتَبِهَانِ (به شین بانقطه و باء یک نقطه) مضارع معلوم باب افتعال است. الاِشْتِبَاه: إشکال. مراد این است که بعد از دخول آفتاب و ماه در «تحت الأرض» حادث نمی شود در آنها إشکالی نزد اهل رصد و حساب؛ زیرا که چنانچه مکان آنها و مدّت درنگ آنها در «فوق الأرض» معلوم ایشان است، در «تحت الأرض» نیز معلوم ایشان است در هر وقت که خواهند. يَرْجِعَانِ به صیغۀ تثنیۀ مضارع غایب معلوم «باب ضَرَبَ» است، و مراد این است که: هر کدام آنها برمی گردد سوی «فوق الأرض». قَدْ اضْطَرَّ (به ضمّ طاء و تشدید راء) به صیغۀ ماضی مجهول تثنیۀ باب افتعال است و ضمیر، راجع به شمس و قمر است و جمله، استیناف بیانی سابق است. الاِضْطِرَّار: بیچاره کردن، و مراد این جا به کار انداختن چیزی برای نفع دیگران است. جمله لَيْسَ لَهُمَا مَكَانٌ إِلَّا مَكَانُهُمَا بیان قَدْ اضْطَرَّ است و مراد به مَكَانُهُمَا مکانی است که معلوم اهل رصد و حساب است در هر وقت که خواهند. مقصود این است که: از آن مکان، پیش نمی افتند و پس نمی مانند و تیامن و تياسر و ارتفاع و انحطاط نمی کنند اصلاً در هیچ وقت، یا مراد به مَكَانُهُمَا مکان واحد است برای هر کدام، بنا بر استحاله این که در کلّ واحد از امکانه باشد، چنانچه مذکور شد در مقدمه سوم. و به این قدر، تمام می شود برهان. پس ضمّ باقی برای استظهار و زیادتی توضیح است به قرینه مساهله قسم؛ زیرا که آن، پیش از اتمام برهان، ناخوش است. پس فاء در فَإِنْ كَانَا برای بیان و توضیح است. القُدْرَة: توانایی، و مراد این جا در تحت تصرف قادری نبودن است. مراد به ذهاب، ولوج است که مذکور شد. استفهام در فَلِمَ يَرْجِعَانِ انکاری است و مراد، این است که: معلوم است این که رجوع آنها سوی «فوق الأرض» برای نفع خودشان نیست؛ بلکه برای نفع اهل زمین است، چنانچه معلوم است این که جریان نهرها و وزیدن بادهای برای نفع آب و باد نیست و امثال اینها معلوم است برای هر که فکر کند در حال امثال آفتاب و ماه و حال اهل زمین. لِمَ لَا يَصِيرُ اللَّيْلُ نَهَارًا وَ النَّهَارُ لَيْلًا به معنی «لِمَ لَا يَقِفَانِ» است، بنا بر این که اگر آفتاب و قوف کند در



نصف النهار مکه-مثلاً-پس شب مکه روز خواهد بود همیشه و روز موضعی که مقابل مکه است، شب خواهد بود همیشه. و می تواند بود که «وَالنَّهَارُ لَيْلًا» به تقدیر «وَالنَّهَارُ لَيْلًا» باشد، و مراد این باشد که: اگر آفتاب و قوف کند، پس اگر در «فوق الأرض» مکه است، شب در مکه، روز می شود همیشه و اگر در «تحت الأرض» مکه است، روز، شب می شود در مکه همیشه. الْأَحْكَمُ: حکیم تر و حاکم تر، و هر دو، این جا مناسب است و اثبات اصل حکمت یا اصل حُکْم برای آنها به نوعی از مجاز است، نظیر اثبات طوع برای سما و ارض در آیت سوره «حم سجده»: «:

قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»

«. الْأَكْبَرُ: عظیم تر، و مراد این جا کسی است که فعل او به محض قول «كُنْ» است، پس بری از هر نقصان و واجب بالذات و رب العالمین و بی مکان و مانند آنها خواهد بود. یعنی: ای برادر مصریان! خوب یاد گیر مرتبه مرتبه از من، تفصیل بعض دلیل های هستی کردگار به تدبیر جهان را؛ چه به درستی که ما بی یقین نمی شویم در هستی الله تعالی هرگز؛ آیا نمی بینی آفتاب و ماه را با شب و روز، داخل «تحت الأرض» می شوند، پس بی اشتباه می شوند و برمی گردند سوی «فوق الأرض». به تحقیق، آن آفتاب و ماه، بیچاره کرده شده اند به مدبری. نیست آنها را جایی، مگر جای آنها. توضیح آن این که: اگر توانایی دارند بر این که روند از روی زمین، سوی پایین زمین، پس چرا برمی گردند سوی روی زمین؟ و اگر بیچاره مدبری نیستند، پس چرا نمی گردد شب، روز؛ و روز، شب؟ بیچاره کرده شده اند آفتاب و ماه، به خدا قسم-ای برادر مصریان-سوی ماندن بر این حالی که دارند! و آن کس که آنها را بیچاره کرده، حکیم تر از آنهاست و بزرگ تر است. پس گفت زندیق که: راست گفتم. اصل: ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ، إِنَّ الَّذِي تَذْهَبُونَ إِلَيْهِ، وَتَظُنُّونَ أَنَّهُ الدَّهْرُ، إِنَّ كَانَ الدَّهْرُ يَذْهَبُ بِهِمْ، لِمَ لَا يَرُدُّهُمْ؟ وَإِنْ كَانَ يَرُدُّهُمْ، لِمَ لَا يَذْهَبُ بِهِمْ؟ الْقَوْمُ مُضْطَرُونَ». شرح: این بیان، دلیل دوم است بر هستی کردگار به تدبیر، و اشارت است به قول الله تعالی در سوره یونس: «:

وَمَنْ يُدْبِرِ الْأَمْرَ

« و ظاهر ساختن این دلیل، محتاج است به بیان سه مقدمه : اول این که: محال است که حدوث چیزی به اعتبار «کون فی نفسه» در خارج یا در ذهن، بی تکوینِ فاعل، آن چیز را شود، به خلاف «کون لغيره» ؛ چه حدوث تکوین و مانند آن، احتیاج به تکوینی دیگر ندارد. دوم این که: در فاعل حادث، دو احتمال است: یکی آن که مدبر باشد ؛ و دیگری آن که مدبر نباشد. و مطلوب از این دلیل، ابطال احتمال دوم است. سوم این که: زنادقه چون تخلف معلول از علت تامه را ممتنع می شمردند، چاره ندارند غیر این که برای اختصاص هر حادثی به وقت خود، جزء اخیر علت تامه قرار دهند که پیش تر نبوده باشد، پس می گویند که: آن جزء اخیر، مقدار معین حرکت جسم است که آن، دهر است، به معنی زمانه، و جزء اخیر علت تامه آن مقدار معین دیگر، حرکتی دیگر است، الی غیر النهایه، چنانچه الله تعالی حکایت کرده در سوره جاثیه که:»

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ»

«: « و گفتند زنادقه که: نیست زندگی، مگر زندگی دنیای ما. می میریم و زنده می شویم و نمی میراند ما را مگر زمانه». و دهریه تغافل می کنند از آنچه معلوم همه کس است که حوادث عالم، مثل باریدن باران و وزیدن بادهای و مانند آنها به تدبیر است و از زمانه نیست. تفصیل این، آن است که اجسام، متغیر می شوند در صفات خارجیّه ؛ و تغیر، دو قسم است: یکی دفعی، مثل این که سفید، سیاه شود ؛ و دیگری تدریجی و آن را حرکت می نامند و راه آن را مسافت می نامند. و صفت خارجیّه نیز دو قسم است: قسم اول، آنچه کون در خارج دارد در حد ذات خود و آن کون را «کون فی نفسه» خارجی می نامند، مثل حرارت ؛ قسم دوم، آنچه «کون فی نفسه» آن، منحصر در «کون ذهنی» است، مثل زوجیت ؛ و این قسم را امر اعتباری می نامند. و متکلمان، خصوصیتی را که به اعتبار «کون فی نفسه» در چیزی باشد، کیف آن چیز و کیفیت نیز می نامند. و فلاسفه دهریه که قائل اند به امتناع تخلف معلول از علت تامه و به امتناع جزء لا یتجزی، قسم اول را بر نه قسم قرار داده اند و هر یکی را «مقوله» می نامند: اول، کم ؛ و آن، مقدار است و عدد. دوم، کیف ؛ و آن، حرارت و مانند آن است. سوم، اضافه ؛ و آن، پدری و پسری و مانند آنهاست. چهارم، این (به فتح همزه و سکون یاء

دو نقطه در پایین)؛ و آن به اصطلاح فلاسفه، حصول در مکان است. پنجم، مَتَى (به فتح میم و تخفیف تاء دو نقطه در بالا و الف)؛ و آن، حصول در زمان است. ششم، وضع؛ و آن، نسبت اجزای جسم است با هم. هفتم، مَلِك (به فتح و کسر و ضمّ میم و سکون لام)؛ و آن، پوشیدن جامه و مانند آن است. هشتم، أَنْ يَفْعَلَ؛ و آن، تأثیر در غیر است. نهم، أَنْ يَنْفَعَلَ؛ و آن، تأثیر از غیر است. و حرکت در چهار مقوله را تجویز کرده اند و آنها «این» و «وضع» و «کیف» و «کم» است و به این سبب، مکابره ها کرده اند؛ چون دانسته اند که انحصار غیر متناهی از افراد صفتی که از قسم اول باشد، بین الحاصرین، خلاف بدیهه است. پس در گریز از این می گویند که: متحرک در مقوله «این» در اثنای حرکت، مکان ندارد اصلاً؛ بلکه مکان آن بالقوه، قریب به فعل است. و متحرک در حرارت - مثلاً - در اثنای حرکت، حرارت ندارد اصلاً. پس می گویند که: در صورت حرکت، تغییر واقع است بی زوال صفتی و حدوث صفتی دیگر. و اینها مکابره هاست و ما به اشارت «باب مدینه العلم» امام جعفر صادق علیه السلام که می آید در حدیث پنجم باب شانزدهم، فارغیم از مکابره ها بر تقدیر نفی جزء لا یتجزّی نیز و می گوئیم که: حرکت در قسم اول صفت، مثل حرارت، بنا بر مذهب فلاسفه که امتناع جزء لا یتجزّی و امتناع تتالی آنات است، ممکن نیست و تغیرات در آنها دفعی است و در بعض صورت های آن، از بس که فاصله اندک است، شبیه به حرکت شده. و حرکت در «این» و «وضع» واقع است؛ چه طفره، محال است؛ اما آنها از قسم دوم صفت است، نه اول، اگر چه حرکت در آنها از قسم اول است، چنانچه می آید در حدیث اول باب دوازدهم در شرح «إِنَّ الْحَرَكََةَ صِفَةٌ مُّحَدَّثَةٌ بِالْفِعْلِ» و انحصار غیر متناهی العدد از افراد صفتی که از قسم دوم باشد، بین الحاصرین، جایز است و نظیر این، آن است که انحصار اجزای جسم متصل واحد که غیر متناهیة العدد است در میان دو سطح آن، واقع است، بنا بر ابطال جزء لا یتجزّی؛ چه اگر نسبت آن اجزا به کل، اختراعی محض باشد، نسبت وضع به جسم، نامعقول خواهد بود و نسبت حرکت وضعی به جسم، نامعقول تر خواهد بود و این، منافات ندارد با تمام بودن براهین ابطال تسلسل؛ چه شیئیت و تعدّد و تمایز صفتی که از قسم دوم باشد، بعد از تصوّر ماست، و الاّ چون تکوین، از قسم دوم صفت است، بی تکوینی دیگر الی غیر النهایه نخواهد بود و تصوّر ما غیر متناهی العدد لا یقفی است، به

معنی این که به حدّی قرار نمی گیرد، نه غیر متناهی العدد بالفعل. و ظاهر می شود از این گفتگوها که تقریر دلیل بر این که مقدار حرکت جزء اخیرِ علّت تامّه، حادث نمی تواند بود، به دوروش ممکن است: اوّل آن که: الزامی باشد بر زنادقه؛ چه چون ایشان مکابره می کنند در انکار مدبّر، احتیاج به برهان نداریم و اکتفا به چیزی که نظیر تنبیه بر بدیهیات باشد، می توانیم کرد. و بنا بر این تقریر می گوئیم: اگر در حرکت، زوال صفتی و حدوث صفتی دیگر نباشد، هر چه در آخر حرکت هست، همان است که در اوّل و میان بود. پس جزء اخیرِ علّت تامّه، پیش تر محقق بوده، بی معلول. دوم آن که: برهانی باشد. و بنا بر این تقریر می گوئیم که: فاعل غیر مدبّر، محال است که تمییز دهد وقتی را از وقتی برای حادث به محض امور اعتباریّه، و الا می باید که عقل تجویز کند که مغناطیس به طبع خود، آهنی را کشد و آهنی دیگر را نکشد، با وجود موافقت آن دو آهن در جمیع صفات، سوای این که یکی ملک زید است و دیگری ملک عمرو است، یا مغناطیس به طبع خود آهن را کشد و کاهراً با به طبع خود، کاه را کشد، به محض همین که آهن، ملک زید است و کاه، ملک عمرو است، بی آن که آهن و کاه، اختلاف با هم در حقیقت یا در قسم اوّل صفت داشته باشند؛ و این، محال است. یعنی: بعد از آن، امام جعفر صادق علیه السّلام گفت که: ای برادر مصریان! به درستی که آنچه ذهن زنادقه به آن رفته که جزء اخیر، علّت تامّه حوادث است و گمان می برند که آن، زمانه باشد، غلط است؛ چه اگر، مثلاً زمانه، سبب مردن و برگشتن به دنیا باشد، چنانچه زنادقه می گویند، پس چرا در وقت میرانیدن، برگردانیدن به دنیا در عوض آن نمی شود و چرا در وقت برگردانیدن به دنیا، مردن نمی شود، با وجود آن که وقت ها و افراد آنچه حرکت در آن می شود، با هم اختلاف در حقیقت یا در قسم اوّل صفت ندارند. این جماعت زنادقه در مردن و در زنده شدن، مغلوب اند به صاحب قدرت و تدبیر، نه به زمانه. بدان که این مبحث، معركة آرا است و آن را ربط حادث به قدیم می نامند و مثل نزاع اهل اسلام و فلاسفه در این جا، مثل نزاع شهری و روستایی است در مجلس قاضی که روستایی اقرار می کند و پندارد که نکرده؛ چه فلاسفه، این دلیل اهل اسلام را اشکال می شمارند و انتظار فرج می کشند و رئیس روستاییان که در مشکلات، از شهر «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيَّ الْبَابُ» خبر نمی گیرند، در کتاب شفا گفته در اوّل مقاله نهم الهیات که: اگر حرکت های غیر متناهی که پیش از هر

یک از آنها حرکتی دیگر باشد در پهلوی آن الی غیر النهایه نمی بود، هر آینه قوی می شد این اشکال بر ما. و از تقریری که کردیم ظاهر شد که حرکت به فریاد ایشان نمی رسد. اصل: «يَا أَهْلَ مِصْرَ، لِمَ السَّمَاءُ مَرْفُوعَةٌ، وَالْأَرْضُ مَوْضُوعَةٌ؟». شرح: این، بیان دلیل سوم است بر هستی کردگار به تدبیر و اشارت است به قول الله تعالی در سوره رعد:»

وَ يُنْشِئُ السَّحَابَ الثَّقَالَ

«. مراد به سماء، ابر و آسمان می تواند بود. و او، حالیّه است و عاطفه نیز ممکن است. یعنی: ای برادر مصریان! چرا ابر با آن سنگینی، بالا برده شده، بر حالی که زمین زراعت و مانند آن به زیر ابر گذاشته شده؟ مراد این است که: معلوم است که به تدبیر کردگار رزاق است، نه به مقتضای طبع ابر و آن زمین و مانند آنها. مخفی نماند که ممکن است شرح این به روشی دیگر؛ و ظاهر ساختن آن، محتاج است به بیان چهار مقدمه: اول آن که: آدمی و مانند آن را شش جانب است: بالا و پایین و پیش و پس و راست و چپ. و امتیاز بالا و پایین از هم، به اعتبار سنگینی آدمی و مانند آن است. پس آن طرف که اگر مانعی نباشد به آن طرف می رود، پایین است و مقابل آن، بالا. دوم آن که: نسبت به ما ابر و مانند آن بالاست و زمین پایین است. سوم آن که: در اختصاص هر جسمی به میل به جانبی، بی مصلحت بینی کسی، همین بس نیست که آن اجسام با هم مختلف باشند در حقیقت و ذات؛ بلکه می باید که آن دو جانب نیز با هم مختلف باشند در حقیقت و ذات. چهارم آن که: جانب بالا و جانب پایین با هم مختلف نیستند در حقیقت و ذات؛ بلکه متحد در ذات، متغایر در اعتبارند؛ چه اگر سنگی در جایی باشد و آن را بالا برند به قدر پنج ذرع، همین پنج ذرع، نسبت به آن سنگ بالا بود، بعد از آن، پایین شد. و بعد از تمهید مقدمات می گوئیم که: چرا ابر و مانند آن، نسبت به ما بالاست و زمین و مانند آن، پایین است، با وجود آن که حقیقت بالا و پایین، یکی است؟ پس این تفاوت، البته به مصلحت بینی کردگار به تدبیر است. و می تواند بود که مراد به سماء، آسمان باشد و حاصل دلیل این باشد که: هر که فکر کند در آسمان و زمین، می داند که جهان، مانند خانه ای است که نبوده و دانای حکیمی آن را بنا کرده برای کسی و به تصرف او داده و مهیا کرده در آن، هر

چه به آن احتیاج است. پس آسمان، مانند سقف است و زمین، مانند فرش است و آفتاب و ستاره ها ، مانند چراغهاست و معدنها، مانند ذخیره هاست و آدمیزاد، مانند کسی است که خانه برای او بنا شده باشد و به تصرف او باشد و اقسام حیوانات و نباتات و مانند آنها برای نفع اوست، هر کدام به جای خود. و آن فکر کننده می داند که خالق جهان، یگانه است و برای مصلحتی بزرگ آن را خلق کرده. پس آن مصلحت، همین زادن و زیستن و مردن نخواهد بود، چنانچه بیان شد در شرح «فَلَوْ كَانَتْ الْجَهَالَةُ جَائِزَةً» تا آخر ، در خطبه، موافق آنچه در سوره الرحمن گفته که:»

وَ السَّمَاءِ رَفَعَهَا»

«و گفته که:»

وَ الْأَرْضِ وَصَعَهَا لِلْأَنَامِ \* فِيهَا فَاكِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ \* وَ الْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَ الرَّيْحَانُ»

«. اصل: لِمَ لَا يَسْقُطُ السَّمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ؟ لِمَ لَا تَنحَدِرُ الْأَرْضُ فَوْقَ طِبَاقِهَا، فَلَا يَتَمَسَّكَانِ، وَلَا يَتَمَسَّكُ مَنْ عَلَيْهَا؟». قَالَ الزُّنْدِيقُ: أَمَسَّكَهُمَا اللَّهُ رَبُّهُمَا وَسَيِّدُهُمَا. . شرح: این، بیان دلیل چهارم و پنجم است بر هستی کردگار به تدبیر. و می تواند بود که صدر این، تتمه دلیل سوم باشد برای توضیح. فاء در فَلَا يَتَمَسَّكَانِ برای بیان است و لهذا مرفوع است، مثل «أَلَمْ تَسْأَلِ الرَّبَّعَ الْقَوَاءَ فَيَنْطِقُ». . التَّمَسُّكُ: تمالک، به معنی نگاه داشتن خود. جوهری گفته که: «وَ مَا تَمَسَّكَ أَنْ قَالَ ذَلِكَ، أَيْ مَا تَمَالَكَ». . ضمیر عَلَيْهَا راجع به أرض است و مراد این است که: پادشاهان روی زمین، خود را نگاه نمی توانند داشت ؛ چه جای این که سماء و أرض را نگاه دارند. و این، اشارت است به آیت سوره فاطر:»

إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنْ تَزُولَا وَ لَئِنْ زَالَتَا إِنَّ أَمَسَّكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

« . یعنی: اگر کردگار به تدبیر، به مصلحت بینی خود، ابر را و آنچه در آن است در میان آسمان و زمین، نگاه ندارد با آن سنگینی تا آهسته آهسته ببارد، یا امیدوار شوند و ببارد، می بایست به یکبار بر زمین افتد. اگر کردگار به تدبیر، به مصلحت بینی خود، آب دریای محیط روی مکشوف زمین را از هم جدا نکرده، با آن که زمین، سنگین تر از آب است، می بایست که فرورود طبقه روی زمین در آب؛ زیرا که خود را نگاه نمی تواند داشت سما و ارض، و خود را نگاه نمی توانند داشت کسانی که بر روی زمین اند. مخفی نماند که در قرار نگرفتن زمین در جای خود در این صورت، اشارت است به آنچه در قرآن، بیان شده که زمین، کوچک بود، پهن کرده شد. پس اشارت است به بطلان مذهب جمعی که می گویند که: زمین، کره حسی است و مرکز ثقل اجسام، مرکز حجم تقریبی آن است؛ چه اگر چنین می بود، می بایست که گوید که: قرار نمی گرفت آب در جای خود. زندیق در جواب گفت که: نگاه داشت ابر و زمین را صاحب کل اختیار آن دو و مهتر آن دو. اصل: قَالَ: فَأَمَّنَ الزَّنْدِيقُ عَلَى يَدَيْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ لَهُ حُمْرَانُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنْ أَمَنْتَ الزَّنَادِقَةَ عَلَى يَدَيْكَ فَقَدْ أَمَّنَ الْكُفَّارُ عَلَى يَدَيْ أَبِيكَ. فَقَالَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي أَمَّنَ عَلَى يَدَيْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اجْعَلْنِي مِنْ تَلَامِذَتِكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ، خُذْهُ إِلَيْكَ وَعَلِّمَهُ» فَعَلَّمَهُ هِشَامُ؛ وَكَانَ مُعَلِّمَ أَهْلِ الشَّامِ وَأَهْلِ مِصْرَ الْإِيمَانَ، وَحَسَنَتْ طَهَارَتُهُ حَتَّى رَضِيَ بِهَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. .

شرح: فَعَلَّمَهُ تَا الْإِيمَانَ يَا تَا آخِر، کلام علی بن منصور است. یعنی: هشام بن الحکم گفت که: پس ایمان آورد زندیق به کردگار به تدبیر بر دو دست امام جعفر صادق علیه السلام. پس گفت امام علیه السلام را حمران بن أعین که: قربانت شوم! اگر ایمان آوردند زنادقه بر دو دست تو، تعجبی نیست؛ چه ایمان آوردند مشرکان بر دو دست پدر تو- مراد، رسول الله، یا امیر المؤمنین علیهما السلام است- پس گفت آن مؤمنی که ایمان آورد بر دو دست امام جعفر صادق علیه السلام که: بگردان مرا از جمله شاگردان خود. پس گفت امام علیه السلام که: ای هشام بن الحکم! بگیر او را سوی خود. پس تعلیم کرد او را احکام الهی و هشام بود تعلیم کننده اهل شام و اهل مصر، احکام الهی را که عمل به آنها علامت ایمان است. و نیکو شد پاکیزگی آن مؤمن در یاد گرفتن و عمل به احکام الهی تا به حدی که خشنود شد به آن پاکیزگی او، امام جعفر صادق علیه السلام.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: أوحد الله تبارك وتعالى توحيداً، أى أقرّ بوحدانيته معتقداً إيّاها على ما علّمنا حجج الله المعصومون المنصوصون القائلون عنه تبارك وتعالى. وقد روى عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أنه قال: «التوحيد أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تتهمه». وعن الصادق عليه السلام: «التوحيد أن لا تجوز على ربك ما جاز عليك، والعدل أن لا تثبت لخالقك ما لا مك عليه». وفى بعض النسخ: «أن لا تنسب إلى خالقك». قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: القائلون بامتناع تخلف المعلول عن علته التامة طائفتان: قالت إحداهما بقدّم العالم، وقول ثقة الإسلام- طاب ثراه- فى عنوان الباب: «حدوث العالم» ردّ عليهم. والأخرى بحدوث العالم بدون القول بانتماء تخصيص زمان الحدوث إلى تدبير المدبّر لقولهم بعدم زمان قبله، وقوله: «وإثبات المحدث» ردّ عليهم. أقول: إنّما قال- طاب ثراه-: (حدوث العالم) للإشارة إلى أنّ حدوث جميع ما سوى الله تعالى ثابت ضرورة؛ إذ الجميع مخلوق مدبّر، وكلّ مدبّر حادث قطعاً. ثمّ قال: (وإثبات المحدث) أى من أحدث جميع ما سواه؛ للإشارة إلى وحدة المدبّر للجميع، والممتاز عن الجميع قديم البتّة، والقديم لا يكون إلاّ واحداً؛ لأنّ لغير الواحد مبدأ لا محالة. و«الزنديق» بالكسر: الديصانى، يعنى الملحّد. قال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: «الزنديق» من لم يقل بعبادة أحد أصلاً، فعبد الأوثان وأشباههم واليهود والنصارى والمجوس وكلّ من يعبد شيئاً ليسوا بزنادقة. وقال فى القاموس: «الزنديق» بالكسر: من الثنوية، أو القائل بالنور والظلمة، أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية، أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان، أو هو معرّب «زن دين» أى دين المرأة. وهو ناقص كعقلها. وقيل: هو معرّب «زندى» نسبة إلى «زند» كتاب إبراهيم زردهشت فى المجوس. (أشياء) أى من العلوم القاهرة، والمعجزات الباهرة، والدلالات الظاهرة. «صادفه»: وجده ولقيه. (بمكة) أى بعزمها، أو «الباء» بمعنى «إلى» كقولك: أحسن بى، أى أحسن إلىّ. قال فى القاموس: وقد يكون الباء



للغاية، فذكر هذا المثال. (قل ما شئت تُخصم) على من لم يسم فاعله؛ أى تغلب. «خصمته فى البحث»: غلبت عليه. وقرأ الفاضل الإسترابادى: على المعلوم، قال بخطه: أى تخصم نفسك كما سيجىء فى حديث العالم الشامى فى أوّل كتاب الحجّة. وضبط برهان الفضلاء كالأوّل. قال الفاضل صدر الدين محمّد الشيرازى: سلك عليه السلام فى الاحتجاج ثلاثة مسالك: الجدل أولاً، والخطابة ثانياً، والبرهان ثالثاً؛ تدرّجاً به فى الهداية والإرشاد، وعملاً بما أمر الله به الرسول صلى الله عليه وآله فى قوله عزّ وجلّ فى سورة النحل:

«أذُعْ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ»

،فقوله عليه السلام: «ما اسمك؟- إلى قوله:- قل ما شئت تخصم» هو طريق المجادلة بالتى هى أحسن. وقوله: «أتعلم أنّ للأرض تحتاً- إلى قوله:- وهل يجحد العاقل ما لا يعرف» حجّة على طريق الخطابة. وقوله: «أما ترى الشمس والقمر» شروع فى البرهان. فقال بعض المعاصرين: أمّا المجادلة فظاهرة، وأمّا الحجّة الخطابية فتقريرها أن يقال: إنك إنما تجحد الربّ الصانع لأنك لم تره، فإنك لو كنت رأيت لما جحدته، فلعله يكون فى موضع لم تشهد أنت ذلك الموضع حتى تدرى ما فيه، فإنك ما استقصيت الأماكن كلّها بالشهود. أقول: سبحان الله، لا يذهب عليك أن قوله عزّ وجلّ:

«وَجَادِلْهُمْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ»

هو الأمر بالإتيان بالجدل الممنوع فى المناظرة، بل مفسّر بالأمر بإلزام المجادلين بخصلة حسن الخلق. نعم، لا بأس بإتيان المعصوم لإلزام الخصم البرهان الجدلى الممدوح الملتئم من المشهورات المسلّمات وفاقاً، أو من الخصم، كحسن الإحسان عند الجميع، وقبح ذبح الحيوانات عند جمع من الهنود، فقوله عليه السلام: «ما اسمك؟- إلى- تخصم»، برهان جدلى على المنكر بإقراره الذى لا يمكنه إنكاره، وتثريبٌ بتنبه منه عليه السلام بأنّ العاقل ما أقبح عليه أن ينكر ربّه وسمّاه أبوه وهو ابن سبعة أيام بأنّه عبده رجاء أن يبقية و يرزقه ويحفظه ويرحمه بعدما يأتية اليقين، وسمّى جدّه أباه وهو لم يشعر بعبد الرزاق، وجدّ جدّ أبية بعبد الغفّار، وهكذا إلى أبية آدم عليه السلام. أو برهان خطابى

مؤلف من المقبولات والمظنونات، يعنى القضايا المأخوذة ممن يقبل قوله البتة، كزعيم كل قوم عندهم، والتي تحكم العقول بها راجحاً غير جازم. أو حجة برهانية منتظمة من اليقينيّات بلزومها المطلوب يقيناً، كقوله عليه السلام فيما رواه الصدوق رحمه الله فى كتاب التوحيد بإسناده عن هشام بن الحكم أنّه قال أبو شاكر الديصانى لأبى عبد الله عليه السلام: ما الدليل على أنّ لك صناعاً؟ فقال عليه السلام: «وجدت نفسى لا تخلو من أحد جهتين: إمّا أن أكون صنعتها أنا، أو صنعتها غيرى، فإن كنت صنعتها أنا، فلا أخلو من أحد المعنيين: إمّا أن أكون صنعتها وكانت موجودة، أو صنعتها وكانت معدومة؛ فإن كنت صنعتها وكانت موجودة استغنيت بوجودها عن صنعتها، وإن كانت معدومة فإنك تعلم أنّ المعدوم لا يحدث شيئاً، فقد ثبت المعنى الثالث: أنّ لى صناعاً هو الله رب العالمين». قال السيّد الأجلّ النائينى ميرزا رفيعاً رحمه الله: قوله: «أتعلم أنّ للأرض تحتاً وفوقاً» ابتداءً عليه السلام بإزالة إنكار الخصم وإخراجه عن مرتبة الإنكار إلى مرتبة الشك؛ ليستعدّ نفسه للإقبال على الحقّ وقبول ما جُبلت العقول السليمة على قبولها والإذعان بها، فأزال الإنكار بأنّه غير عالم بما فى الأرض وتحتها، وليس له سبيل إلى الجزم بأن ليس تحتها شىء. فلما تقرّر هذا فى ذهنه زاده بياناً بأنّ السماء التى لم يصعدّها كيف يكون له الجزم والمعرفة بما فيها وما ليس فيها. ولما تقرّر هذا أيضاً فى ذهنه، وأقرّ بأنّه ليس له معرفة بما فيها، أقبل عليه السلام عليه يوبّخه لإنكاره وجود إله وصانع السماوات والأرضين وما فيهنّ، ووجود آياته وآثار ربوبيّته وصنعه فيهما التى لو اطّلع عليها لانقلب الشكّ يقيناً والجهل علماً، فلما عرف قبح إنكاره لما لا معرفة له بحجّة، وأقرّ بأنّه شكّ بقوله: «ولعلّ ذلك» تصديقاً لقوله عليه السلام: «وأنت من ذلك فى شكّ فأخذ عليه السلام فى هدايته وقال: ليس للشاكّ [دليل] وللجاهل حجّة، فليس لك إلاّ طلب الدليل على ما هو الحقّ، فكن طالباً واستمع وتفهم عنى، فإنّنا نتيقّن بوجود الصانع ولا نشكّ فيه أبداً. فاستدلّ عليه السلام على مطلوبه بوجود حوادث من أحوال العالم من السماء وكواكبها والأرض وعوارضها، وقال: «أما ترى الشمس والقمر والليل والنهار». إلى آخره. (فالظنّ عجز لما لا يستيقن) على المجهول. وفى بعض النسخ: «لمن لا يستيقن» على المعلوم بكلمة «من» مكان «ما» يعنى فظنّك هذا شكّ؛ لعدم الاستيقان، وعجزك عن دليل طرف الرجحان، فإنكارك على الاحتمال لما نحن فيه من الأمر العظيم بذلك العظم ليس أمراً

سهلاً يمكن لأحد التساهل فيه، فلعلّ الطرف الآخر فمن ينجيك؟ فمثل هذا العجز في مثل هذا النظام يلجأ صاحبه إلى الإقرار بما أخبرك به على ما أخبر ذوو المعجزات الباهرة والدلالات الظاهرة والآيات المتواترة ليأمن من البلاء الذي عرفت عظم شأنه بالاحتمال، وأيضاً سمعت من عظماء العقلاء في كلّ زمان من القديم أنّه حقّ من القديم المتعال. (ولم تجز) بضمّ الجيم من الجواز. و«ما» في (ما خلفهنّ) موصولة أو استفهاميّة. (فلعلّه هو، ولعلّه ليس هو) أى من رجس الكفر والزندقة. ولا شكّ أنّ حساب من آمن من الزنادقة مع الله سبحانه، فما ذهب إليه جماعة من المتكلّمين -منهم الشارح القوشجى، و[ال]علامة التفتازانى، والسيد الشريف من أنّ المعجزات لا يثبت الرسالة إلاّ لمن اعتقد وجود الربّ العالم القادر -من الأباطيل. يعنى: فلعلّ ما أنت جاحده هو الحقّ وأنت جاحده. (وهل يجحد العاقل ما لا يعرف) أى ما لا يعرف حجّة لإنكاره. (ليس لمن لا يعلم حجّة على من يعلم) يعنى: ليس لعديم الحجّة للمدعى على القاطع به بالبرهان القاطع، بل له طلب الدليل من العالم ليعلم، فاطلب وتفهم. (أما ترى الشمس والقمر) إلى آخره. حاصل هذا البرهان: أنّه لا شكّ أنّ هذا النظام مدبّر مملوء من تدبيرات محكمة وتقديرات متقنة بصنائع عجيبة وأفاعيل غريبة، وأنّ كلّ مدبّر لا بدّ له من مدبّر قبله. وأيضاً لا شكّ فى اضطرار المدبّر الذى أفاعيله على نسق واحد، وأنّ كلّ مضطرّ فى فعله لفوائد ظاهرة وغايات باهرة لا بدّ له من قاهر عليه أكبر منه، سيّما إذا كان استمرار اضطراره لفوائد مثل هذا النظام العظيم ومصالح هذا النسق القويم، كالشمس والقمر باختلاف مكانيهما ومنطقتيهما وحركتيهما، سرعةً وبطؤاً، للليل والنهار، والفصول والأهلة وسائر الآثار. (يلجان) أى يدخل كلّ واحد منهما فى صاحبه ويدخل صاحبه فيه، وذلك بزيادة بعض من هذا على هذا فى ثلاثة أشهر وبالعكس فى ثلاثة أخرى، وهكذا فى سنّة أخرى. وبهذا لا تكرار فى قوله عليه السلام فى الصحيفة الكاملة فى دعاء الصباح والمساء: «يولج كلّ واحدٍ منها فى صاحبه، ويولج صاحبه فيه». ولعلّ هذا مراد السيّد الأجلّ النائينى ميرزا رفيعاً رحمه الله بقوله: أى يدخل شيئاً من الوقت والقدر الذى كان داخلاً فى الليل فى النهار وبالعكس. وقال الشيخ بهاء الملة والدين رحمه الله: لا تكرار فى إيلاج كلّ واحد منهما فى صاحبه وصاحبه فيه؛ لأنّ أحدهما بحسب الآفاق الجنوبيّة فى عرض السنة، والآخر بحسب الآفاق الشماليّة فيها

بعكس الأول . وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: «يلجان» معناه أن كل يوم محفوظ بليتين وبالعكس . وقرأ برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «يلحان» بالحاء المهملة على المضارع المعلوم من الإفعال، للصيرورة، أى يصيران مجدداً فى السير ومستمرّاً فيه. و«الفاء» فى (فلا يشتبهان) بيانية؛ أى قدراً ونسقاً، بل محفوظ ذلك على نسق واحد ونظام محفوظ حتى يعود إلى مثل ما كان عليه. وضبط برهان الفضلاء: «ولا يشتبهان» بالواو والسين المهملة، أى لا يفتران بطول الدهور مرّاً ومرّاً للأدوار كراً. من الاستباه بمعنى شدة فتور الجسد من فرط الهَرَم. (إن كان الدهر يذهب بهم) إلى آخره؛ برهان آخر. حاصله: أن الأفاعيل فى العالم من الحركات والسكنات وغيرهما فى العناصر والمواليد والأفلاك والفلكيات والفصول والأزمان إن كان من الدهر وكان هو يذهب بالناس حكماً حكى فى قوله تعالى فى سورة الجاثية:

«وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ»

وهى على زعم الدهرية أيضاً على نسق واحد ونظام مضبوط، فلم لا يردّهم إلى الدنيا على ما ذهب بهم من الصور والأذهان والشؤون والأكوان؟! وإن كان يردّهم فلم لا يذهب بهم على ما كانوا عليه من الأعمار؟ فثبت أيضاً أن القوم مضطرون فى الإقرار بربوبية رب العالمين، ومثل هذا العالم بمثل هذا النظام العظيم والنسق المضبوط القويم ينادى كل ذرة منه بأنه مصنوع مدبّر مستقيم لصانع مدبّر حكيم عظيم. وقال بعض المعاصرين: يعنى أن إذهابهم وردّهم متساويان فى الجواز، فلا بدّ فى وقوع أحدهما من مرجح موجب، وينتهى لا محالة إلى واجب بالذات. ثم قال: وكان المراد بإذهابهم إذهابهم إلى العدم والفناء، وبردّهم ردّهم إلى الوجود على سبيل التناسخ كما كانوا يعتقدونه . أقول: ليس بيانه هذا بيان كلام الحجّة المعصوم فى إبطال مذهبهم كما بيّنا، بل تقرير لمذهبهم بزيادة تثبيت له؛ فإنّ اعتقادهم أن المرجح الموجب للعود بعد آلاف من السنين إلى وضع الدور السابق بعينه هو الدهر. والجواب القاصم ظهورهم: أن ما اعتقدوا عليه بلا حجة ثبوته وبطلانه متساويان احتمالاً، وما أبين أن ثبوته مجرد قول بلا حجة، ومحض خيال بلا بيّنة، وبطلانه ثابت بآيات ثابتات بيّنة، ومعجزات ظاهرات متواترات، ودلالات باهرات متظافرات. (لم السماء مرفوعة؟) يعنى

السحاب بفوائده المعلومة ومصالحه المنظومة من غير نسق مضبوط فى وقته وقدره، والدَّهر ومثله والطبيعة ونحوها لا تكون الأفاعيل باعتقادهم إلا على نسق واحد. (والأرض موضوعة) أى بما فيها من العيون والأنهار والبحار بفوائدها ومصالحها بلا نسق مضبوط فى القلّة والكثرة والزيادة والنقصان والتكوّن والانعدام، والاختلاف فى الأمكنة، والتغيّرات فيها. (لِم لا ينحدر السماء على الأرض؟)؛ أى لِم لا ينحدر السحاب بثقله ويمطر دفعة؟ بل بأنحاء مختلفة غير منضبطة، لمصالح بيّنة وفوائد معلومة. (لِم لا تنحدر الأرض فوق طاقتها؟) أى أزيد من القدر الذى انغمست به فى الماء. وفى بعض النسخ: «فوق أطباقها» أى بتمامها. وحاصل المعنى عليهما، أنّ ذلك بتلك الفوائد والمصالح آية بيّنة أيضاً على أنّ المدبّر حكيم قادر مختار لا مُوجِب، كما ذهب إليه الدهرى وغيره من زنادقة الفلاسفة. فى بعض النسخ: «ولا يتماسكان» بالواو للحال مكان الفاء للبيان؛ أى فلو صار كذلك لا يتماسكان ولا يتماسك من عليها، أى فمن يمسكهما ومن على الأرض؟ «أمسكه» و«تماسكه» فتماسك، يعدى ولا يتعدى. وللأصحاب فى شرح هذا الحديث، سيّما برهان الفضلاء ببيانات مفيدة لم نذكر إلا يسيراً منها. (وحسنت طهارته) أى من رجس الكفر والزندقة. ولا شك أنّ حساب من آمن من الزنادقة مع الله سبحانه، فما ذهب إليه جماعة من المتكلمين - منهم الشارح القوشجى، و[ال]علامة التفتازانى، والسيد الشريف من أنّ المعجزات لا يثبت الرسالة إلا لمن اعتقد وجود الربّ العالم القادر - من الأباطيل.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ١٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله: كان بمصر زنديق: قال فى القاموس الزنديق بالكسر من الثنوية القائل بالنور والظلمة أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان أو هو معرب زن دين، أى دين المرأة انتهى وقيل: إنه معرب زنده لأنهم يقولون بدوام الدهر، وقيل: معرب زندى منسوب إلى زند

كتاب زردشت، و الظاهر أن المراد به هنا من لا يقر بالصانع تعالى. قوله: أشياء: أى مما يدل على كمال علمه و احتجاجة على الزنادقة و غيرهم و عجزهم عن مقاومته. قوله: بمكة: أى مقيما بها، أو الباء بمعنى إلى و قوله عليه السلام كتفه، منصوب بنزع الخافض، أى بكتفه. قوله عليه السلام فمن هذا الملك: لعله عليه السلام سلك فى الاحتجاج عليه أولا مسلك الجدال، لكسر سورة إنكاره، ثم نزله عن الإنكار إلى الشك، ثم أقام البرهان له عملا بما أمر الله تعالى به نبيه صلى الله عليه و آله و سلم فى قوله:

وَ جَادِلْهُمْ بِلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

فهذا هو الجدال لابتنائه على ما هو المشهور عند الناس من أن الاسم مطابق للمسمى، و يحتمل أن يكون على سبيل المطايبية و المزاح لبيان عجزه عن فهم الواضحات، و قصوره عن رد أو هن الشبهات، و يمكن أن يكون منبها على ما ارتكز فى العقول من الإذعان بوجود الصانع و إن أنكره ظاهرا للمعادنة و الأغراض الفاسدة، لأن كل أحد إذا خلى نفسه عن الأغراض الفاسدة و الوسواس الشيطانية عرف أن له من يفزع إليه و يتكل عليه فى الشدائد و المضايق و يرجو منه النجاة فى المحن و المصائب، و ذلك إلهه و علته الأولى، و موجد و صانع السماوات و الأرضين و ما فيهن، إلا أنه لضعف علمه لا يعلمه إلا بآنيته على سبيل الإجمال، و لا يعرف ما له من صفات الكمال، كما نبه الله سبحانه عباده بذلك حيث قال

إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا

و نبه الصادق عليه السلام زنديقا ثم شرع عليه السلام فى إزالة إنكار الخصم و إخراجه منه إلى الشك لتستعد نفسه لقبول الحق فأزال إنكاره بأنه غير عالم بما فى تحت الأرض، و ليس له سبيل إلى الجزم بأن ليس تحتها شيء ثم زاده بيانا بأن السماء التى لم يصعد لها كيف تكون له المعرفة بما فيها و ما ليس فيها، و كذا المشرق و المغرب، فلما عرف قبح إنكاره و تنزل عنه و أقر بالشك بقوله: و لعل ذلك، أخذ عليه السلام فى هدايته و قال: ليس للشاك دليل، و لا للجاهل حجة، فليس لك إلا طلب

الدليل فأقام له الدليل و البرهان، و بين الحق له بأوضح البيان و المراد بملوك السماء الملائكة أو من كان خارجا عن السماء و الأرض مدبرا لهما، و الإتيان بصيغة الجمع لأنه ليس المقام مقام إثبات التوحيد بل إثبات الصانع، أو الغرض رد الاحتمالات المحتملة فى بادئ النظر، و لا يلزم تحقق كلها. قوله عليه السلام تخصم: على بناء المفعول أى إن تقل ما شئت تصير مخصوصا مغلوبا بقولك و قراءته على بناء الفاعل أى تخصم نفسك لأن فى نفسك ليس شىء من الشقين كما قيل بعيد. قوله فقبح قولى: على بناء المجرد أى كان كلامى حضوره عليه السلام بغير إذنه قبيحا أو على بناء التفعيل أى عد الزنديق قولى قبيحا، و يحتمل حينئذ إرجاع ضمير الفاعل إليه عليه السلام. قوله عليه السلام لما لا تستيقن: كذا فى بعض النسخ بصيغة الخطاب و فى بعضها بصيغة الغيبة، و فى بعضها لمن لا يستيقن، و فى توحيد الصدوق ما لم تستيقن بصيغة الخطاب فعلى الأول نسبة العجز إلى الموصول على المجاز، و على الثانى إما على بناء الفاعل بإرجاع الضمير إلى الظان المعلوم بقرينة المقام و الإسناد كما تقدم، أو على بناء المفعول و هو أظهر، و على الثالث قيل: يعنى من استيقن شيئا فيقول أظنه لمصلحة تقتضى ذلك فليس بعاجز فى معرفته، إنما العجز لغير المتيقن و لا يخفى عدم الحاجة إلى هذا التكلف. قوله عليه السلام عجا لك. نصبه على المصدر أى عجبت عجا لك، أو على النداء أى يا عجا لك. قوله عليه السلام و لم تجز هناك: أى لم تجز السماوات فتعرف الذى خلقهن، و ما قيل: من أنه إشارة إلى مكة أى هى غاية سفرك أو المعمور من الأرض فلا يخفى بعدهما. قوله عليه السلام لعل ذلك: تصديق للشك على سبيل الشك للمصلحة، أو المراد أنه لعله لا يكون الصانع أى الشك لا ينفعكم توهما منه أنه عليه السلام يكتفى بذلك لإثبات الصانع تعالى. قوله عليه السلام أ ما ترى الشمس و القمر؟: استدل عليه السلام على إثبات الصانع المجرد المنزه عن مشابهة المصنوعات بوجوه ثلاثة: هذا أو لها، و هو لبيان إبطال ما زعموه من استناد الحوادث السفلية إلى الدورات الفلكية و عدم احتياجها إلى علة أخرى سوى ذواتها. قوله عليه السلام و الليل و النهار: الظاهر أن الواو فى قوله و الليل للعطف، و الولوج و الرجوع متعلقان بالشمس و القمر و الليل و النهار جميعا، إما على البدلية أو بأخذ الأولين واحدا و الثانيتين واحدا، و يلجان ثانى مفعولى ترى، أو حال و قد اضطررا مفعول و على الأول قد اضطررا حال، و يحتمل الحالية فيهما بأن يكون الرؤية

بمعنى النظر، و يحتمل أن يكون الواو فى قوله: و الليل، للحال فيكون قد اضطررا مفعولا ثانيا و المراد بولوج الشمس و القمر غروبهما أو دخولهما بالحركات الخاصة فى بروجهما، و بولوج الليل و النهار دخول تمام كل منهما فى الآخر، أو دخول بعض من كل منهما فى الآخر بحسب الفصول، و قوله فلا يشتبهان أى لا يشتبه قدرهما بالدخول و الخلط بل محفوظ على نسق واحد حتى يعودا مثل ما كانا عليه، و حاصل الاستدلال أن لهذه الحركات انضباطا و اتساقا و اختلافا و تركيبا، فالانضباط يدل على عدم كونها إرادية كما هو المشاهد من أحوال ذوى الإرادات من الممكنات، و الاختلاف يدل على عدم كونها طبيعية فإن الطبيعة العادمة للشعور لا تختلف مقتضياتها، كما نشاهد من حركات العناصر، كما قالوا إن الطبيعة الواحدة لا تقتضى التوجه إلى جهة و الانصراف عنها، و يمكن أن يقال حاصل الدليل راجع إلى ما يحكم به الوجدان من أن مثل تلك الأفعال المحكمة المتقنة الجارية على قانون الحكمة لا يمكن صدورها عن الدهر و الطباع العادمة للشعور و الإرادة، و هذا أظهر معنى، و إن كان الأول أظهر لفظا، و حاصل الاستدلال على الأول على ما ذكره بعض المحققين أنه لا شك فى حركات المتحركات من العلويات حركات ليست طبيعية للمتحرك بها للانصراف عما يتحرك إليه، و لا إرادية للمتحرك لانضباطها و دوامها و انخفاضها الدالة على عدم اختلاف أحوال المتحرك بالحركة من النشاط و الكلال، و حدوث ميل و غيرها التى يتحدس منها بكونها غير إرادية للمتحرك، و كلما وجدت الحركة كان المحرك لها موجودا لأن ما يخرج من العدم إلى الوجود لا يمكن أن يخرج بنفسه، بل يحتاج إلى موجد موجود مباين له، لأن ما لا يكون موجودا فيصير موجودا لا يمكن أن يحصل له الوجود إلا بمحصل و سبب لاتصافه به و لا يجوز أن يكون ذلك المحصل للوجود ماهيته الخالية عن الوجود، لأن إعطاء الوجود لا يتصور من غير الموجود، و إذ ليست طبيعية، أو إرادية للمتحرك فلهما محرك يضطره إلى الحركة، و القاهر الذى أضطره إلى الحركة أقوى منه و أحكم، لأن الضعيف لا يمكنه قهر القوى فلا يكون حالا فى المتحرك محتاجا إليه و أكبر من أن يحاط بالمتحرك أو يحصر فيه، أو أن يتصف بمثل صفته الاضطرارية و لا بد أن ينتهى إلى محرك لا يكون جسما، لأن الجسم لا يحرك الجسم إلا بالمجاورة و الحركة، أو إحداث محرك فى المتحرك، و إذ قد عرفت أن المحرك ليس فى المتحرك فيكون التحريك بالحركة، و الكلام فى حركته كالكلام



فى حركة الأول، و ينتهى لضرورة انتهاء الأجسام المتحركة، و لكون جميعها محتاجة إلى خارج، لما تقرر من أن الموجودات التى يحتاج كل واحد منها إلى موجد مباين له، يحتاج مجموعها إلى الموجد المباين له، و حكم الواحد و الجملة لا يختلف فيه، لأن مجموعها مهيأت يصح عليها جملة أن تكون خالية عن الوجود، فإنه كما يصح تحليل واحد منها إلى مهية و وجود منتزع منها و امتيازهما عند العقل فى ملاحظتهما امتيازا لا يكون معه، و فى مرتبه خلط بينهما، و لذلك يحكم بكونه محتاجا إلى سبب مباين له موجود كذلك، يصح على الجملة و المجموع منها متناهية ما كان يصح على كل واحد، و كذلك يصح على الجملة، و المجموع الغير المؤلفة من تلك الآحاد ما يصح على كل واحد منها، فإن العقل لا يفرق فى هذا الحكم بين الجملة المتناهية و الجملة الغير المتناهية، كما لا يفرق فيه بين الجملة المتناهية و كل واحد، فلا بد من محرك لا يكون جسما قاهر للمتحرك فى حركته، فإن لم يكن له مبدء فهو المبدأ الأول، و إن كان له مبدء فلا بد من مبدء أول، لما قررنا آنفا، و إنما استدل من الحركة لضرورة احتياجها إلى المحرك لضرورة خروجها من العدم إلى الوجود دون الأجسام، و لم يستدل من الكائنات الفاسدات لأن ما يتوهم أن لا مبدء له هى العلويات دون السفليات، و لأن الغالب القاهر على العلويات أحق بالغبلة على السفليات الظاهر تأثرها من العلويات، دون العكس انتهى كلامه ره. قوله عليه السلام أحكم منهما: إما من الحكم بمعنى القضاء أى أشد قضاء و أتم حكما، أو من الأحكام بمعنى الإتيان على خلاف القياس كأفلس من الإفلاس، و لزوم كونه أحكم و أكبر لما يحكم به الوجدان من كون الفاعل أشرف و أرفع من المصنوع ذاتا و صفة، و أيضا القاسر لا بد من أن يكون أقوى من المقسور، و أيضا لا بد من خلو الصانع من الصفات التى بها احتاج المصنوع إليه من التركب و الاحتياج و الإمكان و غير ذلك كما سيأتى مفصلا فى الأخبار، فالمراد بالأكبر: الأكبر من أن يتصف بصفة المضطر، و قال بعض المحققين: أشار بكونه أحكم إلى عدم جواز احتياجه فى وجوده إلى محل و موضوع، فلا يكون من أحوال المضطر و عوارضه بكونه أكبر إلى عدم جواز كونه محاطا بما ألجأه و محصورا فيه، فلا يكون قائما بمحل و لا محاطا للمضطر و محصورا فيه، أو المراد بالأكبر أكبر من أن يوصف بمثل صفة المضطر. قوله عليه السلام يا أبا أهل مصر: هذا هو الوجه الثانى، و هو مشتمل على إبطال مذهب الخصم القائل

بمبدئية الدهر للكائنات الفاسدات كقولهم: إن يهلكنا إلا الدهر. قوله عليه السلام إن كان الدهر يذهب بهم: يحتمل أن يكون الضمير راجعا إلى ذوى العقول، إشارة إلى التناسخ الذى ذهبوا إليه، أو إلى الأعم تغليباً، والمراد بذهابهم وردهم إعدامهم وإيجادهم، والمراد بالدهر الطبيعة كما هو ظاهر كلام أكثر الدهرية أى نسبة الوجود والعدم إلى الطبائع الإمكانية على السواء، فإن كان الشئ يوجد بطبعه، فلم لا يعدم بدله، فترجح أحدهما ترجح بلا مرجح، تحكم بديهة العقل باستحالته أو المراد بذهابهم وردهم تقلب أحوالهم وشؤونهم وحركاتهم، فالمعنى لم يقتضى طبعه ذهاب شئ ولا يقتضى رده وبالعكس، بناء على أن مقتضيات الطبائع تابعة لتأثير الفاعل القادر القاهر، وعلى احتمال الثانى الذى أشرنا إليه فى صدر الحديث يحتمل أن يكون المراد به أن الدهر العادم للشعور والإرادة والعلم بالمصلحة كيف يصدر عنه الذهاب الموافق للحكمة، ولا يصدر عنه بدله الرجوع المخالف لها وبالعكس وقوله عليه السلام القوم مضطرون أى الملاحدة والدهرية يلزمهم قبول ذلك بمقتضى عقولهم التى منحها الله تعالى لهم، ولا يمكنهم رده، أو المراد بالقوم جميع الممكنات تغليباً، والمراد به اضطرارهم فى الوجود وما يتبعه من الصفات ولوازم المهيئات، قال بعض المحققين هذا استدلال باختلاف الأفعال الدالة باختلافها على كونها اختيارية غير طبيعية لفاعلها على أن الفاعل لها مختار، ونبه على أنه لا يمكن أن الفاعل المختار لها هو الموصوف بالذهاب والرجوع، وبقوله: القوم مضطرون، أى فى الذهاب والخروج من الوجود والرجوع والدخول فيه، فيجب أن يكون مستندا إلى الفاعل القاهر للذاهبين والراجعين على الذهاب والرجوع، والدهر لا شعور له فضلا عن الاختيار. قوله عليه السلام: لم السماء مرفوعة والأرض موضوعة؟ هذا هو الوجه الثالث، وهو مبنى على الاستدلال بأحوال جميع أجزاء العالم من العلويات والسفليات وارتباط بعضها ببعض وتلازمها، وكون جميعها على غاية الأحكام والإتقان اشتمالها على الحكم التى لا تنتهى أى لم صارت السماء مرفوعة فوق الناس والأرض موضوعة تحتهم ولم يكن بالعكس؟ ولم لم تكونا ملتصقين، فلم يمكن تعيش الخلق على التقديرين، ولم لا تسقط السماء على الأرض بأن يتحرك بالحركة المستقيمة حتى تلتصق بالأرض؟ وأما قوله لم لا تنحدر الأرض فوق طباقها؟ فيحتمل إرجاع ضمير طباقها إلى السماء، فالمعنى لم لا تتحرك الأرض من

تحتنا بالحركة المستقيمة حتى تقع على السماء؟ و يحتمل إرجاعه إلى الأرض، فالمراد بالانحدار الحركة المستديرة أى لم لا تتحرك الأرض كالسمااء فيغرقنا فى الماء فالمراد بطباق الأرض أعلاها أى تنحدر بحيث تصير ما تحتها الآن فوق ما علا منها الآن و قيل فيه احتمالات بعيدة لا طائل فى التعرض لها. قوله عليه السلام فلا يتماسكان: أى فى صورتى السقوط و الانحدار، و المراد أنه ظهر أنه لا يمكنهما التماسك بل لا بد من ماسك يمسكهما. قوله على يدى أبيك: أى الرسول صلى الله عليه و آله و سلم أو أمير المؤمنين عليه السلام فإن الكفار آمنوا بسيفه. قوله و كان معلم أهل الشام: الظاهر رجوع الضمير إلى هشام، و يحتمل إرجاعه إلى المؤمن، أى صار كاملا بحيث صار بعد ذلك معلم أهل الشام و أهل المصر.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٤٤

\*\*\*\*\*

ص: ١٨٤

- 
- ١-١ . فى الوافى : « يذهبون إليه و يظنون » .
- ٢-٢ . هكذا فى « ب ، ف ، بس » و حاشية « ج ، ض ، بر ، بف » و التعليقة للدمااد و شرح المتألهين و حاشية ميرزا رفيعا و شرح المازندراني . وفى سائر النسخ و المطبوع : « لا يسقط » . وفى « ج ، ض ، بف » و الوافى : « لاتنحدر » . وفى « بر » : « لاينحدر » .
- ٣-٣ . فى « ب ، ج ، بح » : « ولم لاتنحدر » . و « الانحدار » : الانهباط ، تقول: حدرت السفينة ، أى أرسلتها إلى أسفل فانحدر . أنظر : الصحاح، ج ٢ ، ص ٦٢٥ (حدر).
- ٤-٤ . فى « ج ، ف ، بح ، بف » و حاشية « بس » و حاشية بدر الدين و الوافى و التوحيد : « طاقتها » . وفى « بر » و حاشية « بس » : « طبقاتها » .
- ٥-٥ . فى شرح المازندراني و مرآة العقول : « فلا يتماسكان » .

- ٦-٦ . فى التوحيد: «عليهما».
- ٧-٧ . فى «ض» والتوحيد: «فقال».
- ٨-٨ . فى حاشية «ج»: «يد».
- ٩-٩ . هكذا فى «ب، ض، ف، بح، بر، بس» وحاشية «ج» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والتوحيد . وفى المطبوع وبعض النسخ: «يدك».
- ١٠-١٠ . فى حاشية «بح» والتوحيد: «فقد آمنت».
- ١١-١١ . فى «ب، ج، ض، ف، بح، بر، بس، بف» والوافى: - «وعلمه».
- ١٢-١٢ . فى «ف»: «بن الحكم».
- ١٣-١٣ . فى «بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والوافى: «وكان».
- ١٤-١٤ . التوحيد، ص ٢٩٣، ح ٤، بسنده عن إبراهيم بن هاشم، عن محمد بن حماد، عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن عبدالرحمن، عن يونس بن يعقوب، عن على بن منصور، مع اختلاف يسير الوافى، ج ١، ص ٣٠٩، ح ٢٥١.

## ٢- الحديث

- ٢ / ٢١٦ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَحْسَنِ الْمِشَمِيِّ (١)، قَالَ:
- كُنْتُ عِنْدَ أَبِي مَنْصُورِ الْمُتَطَبِّبِ، فَقَالَ: أَخْبَرَنِي رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِي، قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ وَعَبْدُ اللَّهِ - بْنُ الْمُقَفَّعِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، فَقَالَ ابْنُ الْمُقَفَّعِ: تَرُونَ هَذَا الْخَلْقَ؟ - وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى مَوْضِعِ الطَّوَافِ - مَا مِنْهُمْ أَحَدٌ أُوجِبُ (٢) لَهُ اسْمُ الْأَنْسَانِيَّةِ إِلَّا ذَلِكَ الشَّيْخُ الْجَالِسُ - يَعْنِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - فَأَمَّا (٣) الْبَاقُونَ، فَرَعَاعٌ (٤) وَبَهَائِمٌ.

فَقَالَ لَهُ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ: وَكَيْفَ أُوجِبْتَ (٥) هَذَا الْإِسْمَ لِهَذَا الشَّيْخِ (٦) دُونَ هُوَاءٍ لَاءٍ؟ قَالَ (٧): لِأَنَّي رَأَيْتُ عِنْدَهُ مَا لَمْ أَرَهُ عِنْدَهُمْ، فَقَالَ لَهُ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ: لِأَبَدٍ (٨) مِنْ اخْتِبَارِ مَا قُلْتَ فِيهِ مِنْهُ، قَالَ (٩): فَقَالَ لَهُ ابْنُ الْمُقَفَّعِ: لَا تَفْعَلْ؛ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يُفْسِدَ عَلَيْكَ مَا فِي

يَدِكَ، فَقَالَ: لَيْسَ ذَا (١٠) رَأْيِكَ، وَلَكِنْ تَخَافُ أَنْ يَضْعُفَ رَأْيُكَ عِنْدِي فِي إِحْلَالِكَ (١١) إِيَّاهُ ١/٧٥

ص: ١٨٥

١-١ . في «ألف»: «أحمد بن المحسن الميثمي». وفي «ب، ج، بس، بف»: «محمد بن محسن الميثمي». وفي «بح»: «أحمد بن محمد بن الميثمي». وفي حاشية «ج»: «أحمد بن الحسن الميثمي».

٢-٢ . في «بف»: «يوجب». وفي الوافي: «أوجب من الإيجاب. إما على صيغة المتكلم أو الماضي المجهول، والأول أنسب بما يأتي من قول ابن أبي العوجاء: كيف أوجبت». ٣-٣ . في حاشية «ج» وشرح صدر المتألهين والوافي: «وأما».

٤-٤ . «الرّعاع»: السّفلة والسّقّاط من الناس، أي ناقصو العقول منهم. وقيل: الرّعاع - كالزّجاج - من الناس، وهم الرذال الضعفاء، وهم الذين إذا فرغوا طاروا. أنظر: لسان العرب، ج ٨، ص ١٢٨ (ررع).

٥-٥ . في «بف»: «وجب». وفي حاشية «بف»: «أوجب».

٦-٦ . في «ف»: «الشخص».

٧-٧ . في «بر» وحاشية «ج»: «فقال».

٨-٨ . في «ج، بف» وحاشية «بح» والتوحيد: «ما بد».

٩-٩ . في «ج» والتوحيد: - «قال».

١٠-١٠ . في حاشية «بح»: «هذا».

١١- ١١ . فى «ج ، بر ، بف» وحاشية «ض ، بح» : «إجلالك» . وقال المجلسى فى مرآة العقول :  
«وفى بعض النسخ بالجيم وهو تصحيف» . و«الإحلال» : الإنزال . الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٦٧٤  
(حلل).

الْمَحَلَّ الَّذِي وَصَفَتْ، فَقَالَ (١) ابْنُ الْمُقَفِّعِ: أَمَا (٢) إِذَا تَوَهَّمْتَ عَلَيَّ هَذَا، فَقُمْ إِلَيْهِ، وَتَحَفَّظْ (٣) مَا  
اسْتَطَعْتَ مِنَ الزَّلَلِ، وَلَا تَثْنِي (٤) عِنَانِكَ إِلَى اسْتِرْسَالِ (٥)؛ فَيَسَلِّمَكَ (٦) إِلَى عِقَالِ (٧)، وَسِمُهُ (٨)

ص: ١٨٦

١- ١ . فى «بف» وشرح صدر المتألهين : «له».

٢- ٢ . «أما» بالتخفيف حرف التنبيه . هكذا قرأ المازندراني وقال : «وهذا أولى من قراءتها بالتشديد  
على أن تكون للشرط ، وفعلها محذوف ، ومجموع الشرط والجزاء بعدها جواب لذلك الشرط كما  
زعم ، فإنه بعيدٌ لفظاً ومعنى . أما لفظاً فلاحتيجاهه إلى التقدير ، والأصل عدمه ؛ وأما معنى فلأن «أما  
الشرطية للتفصيل .. وإرادة التفصيل هنا بعيدٌ ، بل لا وجه لها » . وقرأها الميرزا رفيعا بالتشديد  
حيث قال : «أما : للشرط ، وفعله محذوف ، ومجموع الشرط والجزاء الذى بعدها جواب لذلك  
الشرط . وذكر «على» لتضمنين التوهّم معنى الكذب والافتراء » . راجع : شرح المازندراني ، ج ٣ ،  
ص ٢٤ ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٢٤٨ .

٣- ٣ . «تحفظ» : أمر من التفعّل على ما يظهر من كلام صدر المتألهين . ومضارع مجزوم على  
ظاهر كلام المازندراني ، حيث قال : «تحفظ ، مجزوم بالشرط المقدر بعد الأمر ، و«من» متعلق به ،  
أى إن قمت إليه تحفظ نفسك من الزلل» . وفيه تأمل ؛ لمكان واو العطف . أنظر : شرح صدر  
المتألهين ، ص ٢١٨ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢٥ .

٤- ٤ . فى حاشية «بح» وحاشية ميرزا رفيعا والتوحيد : «ولا تثن» . وقوله : «لا تثنى عنانك» أى  
لا تصرفه ولا تعطفه ، تقول ثنيت الشيء ، إذا صرفته وعطفته . واحتمل المازندراني كونه من باب  
الإفعال ، ولكن لا تساعده اللغة . قال : «فى بعض النسخ: لا تثن ، من أحد البابين» . فهو على الأول

عطف على «الزلل» بتقدير «أن» وعلى الثانى عطف على «تحفظ». أنظر: الصحاح، ج ٦، ص ٢٢٩٤ (ثنى)، شرح صدر المتألهين، ص ٢١٨؛ شرح المازندراني، ج ٣، ص ٢٥.

٥-٥ . «الاسترسال»: الاستيناس والطمأنينة إلى الإنسان والثقة به فيما يحدثه به، وأصله السكون والثبات. ويحتمل أن يكون من الرسل بمعنى اللين والرفع والتأني. أنظر: النهاية، ج ٢، ص ٢٢٣؛ شرح المازندراني، ج ٣، ص ٢٥؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٢٤٥.

٦-٦ . فى «ب، ج، ف» والتوحيد: «يسلمك». وفى «بس»: «فيسلمنك». وهو من التسليم أو الإسلام.

٧-٧ . «عقال»: الحبل الذى يشد به ذراعى البعير. و«عقال»: داء فى رجل الدابة إذا مشى ظلع ساعة ثم انبسط. وكلاهما محتمل هاهنا. أنظر: لسان العرب، ج ١١، ص ٤٥٩ و ٤٦٣ (عقل). شرح المازندراني، ج ٣، ص ٢٥.

٨-٨ . فى «ج» والتعليقة للدواماد وحاشية ميرزا رفيعا والوافى: «سُمهُ»، أمر من: سامه إياه، أى عرضه عليه وجعله فى معرض البيع والشرى، و«ما» موصولة. وفى «ب، ض، ف، بس» ومرآة العقول: «سِمهُ» أمر من وسم يسم بمعنى الكى، و«ما» موصولة، أى اجعل على ما تريد أن تتكلم به علامة لتعلم أى شىء لك وأى شىء عليك. وفى حاشية «ض» وشرح صدر المتألهين: «سِمَةُ» بمعنى أثر الكى فى الحيوان وهو إحراق جلده بحديدة أو نحوها، عطفًا على «عقال» و«ما» نافية مشبهة بليس، أو موصولة. وفى حاشية «ج»: «سُمُهُ» أمر من شم، يقال: شامتُ فلانا، أى قاربته لأعرف ما عنده بالكشف والاختبار، و«ما» استفهامية.

مَا لَكَ أَوْ عَلَيْكَ (١).

قَالَ: فَقَامَ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ (٢)، وَبَقِيَتْ أَنَا وَابْنُ الْمُقَفِّعِ جَالِسَيْنِ، فَلَمَّا رَجَعَ إِلَيْنَا ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ، قَالَ: وَيْلَكَ يَا ابْنَ الْمُقَفِّعِ، مَا هَذَا بِبَشْرٍ، وَ (٣) إِنْ كَانَ فِي الدُّنْيَا رُوحَانِي يَتَجَسَّدُ إِذَا شَاءَ ظَاهِرًا (٤)، وَيَتَرَوَّحُ إِذَا شَاءَ بَاطِنًا، فَهُوَ هَذَا، فَقَالَ لَهُ: وَكَيْفَ (٥) ذَلِكَ (٦)؟ قَالَ: جَلَسْتُ إِلَيْهِ، فَلَمَّا لَمْ يَبْقَ عِنْدَهُ غَيْرِي، ابْتَدَأَنِي، فَقَالَ: «إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ عَلَى مَا يَقُولُ هُوَ لِأَنَّ - وَهُوَ عَلَى مَا يَقُولُونَ، يَعْنِي أَهْلَ الطَّوَافِ

– فَقَدْ سَلِمُوا وَعَظِبْتُمْ (٧)، وَإِنْ يَكُنْ الْأَمْرُ عَلَى مَا تَقُولُونَ (٨) – وَلَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ – فَقَدْ اسْتَوَيْتُمْ، وَهُمْ»، فَقُلْتُ لَهُ: يَرْحَمُكَ اللَّهُ، وَأَيَّ شَيْءٍ نَقُولُ؟ وَأَيَّ شَيْءٍ يَقُولُونَ؟ مَا قَوْلِي وَقَوْلُهُمْ إِلَّا وَاحِدًا، فَقَالَ: «وَكَيْفَ يَكُونُ قَوْلُكَ وَقَوْلُهُمْ وَاحِدًا وَهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّ لَهُمْ مَعَادًا وَثَوَابًا وَعِقَابًا، وَيَدِينُونَ بِأَنَّ فِي السَّمَاءِ (٩)

ص: ١٨٧

١-١. فى «ب، ج، ض، ف، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين وحاشية ميرزا رفيعا ومرآة العقول والوافى: «وعليك».

٢-٢. فى التوحيد، ص ٢٥٣، ح ٤: «كان ابن أبى العوجاء من تلامذة الحسن البصرى فانحرف عن التوحيد فقبل له: تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لا أصل له ولا حقيقة. قال: إن صاحبى كان مخلطاً، كان يقول طورا بالقدر وطورا بالجبر فما أعلمه اعتقد مذهبا دام عليه... وكان يكره العلماء مجالسة لخبث لسانه وفساد ضميره». وانظر أيضا: الاحتجاج، ج ٢، ص ٧٤.

٣-٣. فى «ج»: - «و».

٤-٤. وفى «ب، ض، ف، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين والوافى: «ظهر». وفى حاشية ميرزا رفيعا، ص ٢٤٨: «يتجسد، أى يصير ذا جسد وبدن يُبصر به ويُرى. ويتروّح، أى يصير روحا صرفا ويبطن ويختفى عن الأبصار والعيون».

٥-٥. فى «ب، بس» وحاشية «بح»: «فكيف».

٦-٦. فى «ج، ض، ف» وحاشية «بح»: «ذاك».

٧-٧. «عظبتكم» أى هلكتم، من العطب بمعنى الهلاك. أنظر: الصحاح، ج ١، ص ١٨٤ (عطب).

٨-٨. فى «ض» وحاشية «بح»: «كما تقولون» بدل «على ما تقولون».

٩-٩. فى التوحيد: «للسماء».

إِلَهًا، وَأَنَّهَا عُمْرَانُ، وَأَنْتُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ السَّمَاءَ خَرَابٌ لَيْسَ فِيهَا أَحَدٌ؟!».



قَالَ: فَاعْتَنَّمْتُهَا مِنْهُ، فَقُلْتُ لَهُ: مَا مَنَعَهُ - إِنْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا يَقُولُونَ - أَنْ يَظْهَرَ لِخَلْقِهِ، وَيَدْعُوهُمْ إِلَى عِبَادَتِهِ حَتَّى لَا يَخْتَلِفَ مِنْهُمْ اثْنَانِ؟ وَلِمَ احْتَجَبَ عَنْهُمْ وَأَرْسَلَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ؟ وَلَوْ بَاشَرَهُمْ بِنَفْسِهِ، كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْإِيمَانِ بِهِ .

فَقَالَ لِي: «وَيْلَكَ، وَكَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ أَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ؟! نُشُوءَكَ (١) وَلَمْ تَكُنْ، وَكِبْرَكَ بَعْدَ صِغَرِكَ، وَقُوَّتَكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ، وَضَعْفَكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ، وَسُقْمَكَ بَعْدَ صِحَّتِكَ، وَصِحَّتَكَ بَعْدَ سُقْمِكَ، وَرِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ، وَغَضَبَكَ بَعْدَ رِضَاكَ، وَحَزَنَكَ ٧٦ / ١

بَعْدَ فَرَحِكَ، وَفَرَحَكَ بَعْدَ حَزَنِكَ، وَحُبَّكَ بَعْدَ بُغْضِكَ، وَبُغْضَكَ بَعْدَ حُبِّكَ، وَعَزَمَكَ بَعْدَ أَنْاتِكَ (٢) ، وَأَنَااتِكَ (٣) بَعْدَ عَزَمِكَ، وَشَهْوَتَكَ بَعْدَ كَرَاهَتِكَ (٤) ، وَكَرَاهَتَكَ (٥) بَعْدَ شَهْوَتِكَ، وَرَغْبَتَكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ ، وَرَهْبَتَكَ بَعْدَ رَغْبَتِكَ، وَرَجَاءَكَ بَعْدَ يَأْسِكَ، وَيَأْسَكَ بَعْدَ رَجَائِكَ، وَخَاطِرَكَ (٦) بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَهْمِكَ، وَعُزُوبَ (٧) مَا أَنْتَ مُعْتَقِدُهُ ...

ص: ١٨٨

---

١-١ . عند المازندراني: «نشوك». وهو منصوب بدلاً من «قدرته»، أو مرفوع خبراً لمبتدأ محذوف يعود إليها، وهو «هي». أنظر: شرح المازندراني، ج ٣، ص ٢٩، مرآة العقول، ج ١، ص ٢٤٧.

٢-٢ . في التوحيد والتعليقة للدّاماد، ص ١٧٥: «إبائك» بمعنى الامتناع. وقال: «وفي بعض نسخ كتاب التوحيد للصدوق: «بعد إيبائك، على مصدر باب الإفعال بمعنى الإباء أيضاً، ولا يتصوّبه فريق من علماء العربيّة». وقال الفيض في الوافي: «وفي توحيد الصدوق: «إينائك» وهذا دليل النون؛ لأنّ الإيباء بمعنى الامتناع خطأ بخلاف الإيناء بمعنى التأخر». وفي «بف»: «أنائك». وقال المجلسي في مرآة العقول: «وربما يقرأ بالنون والهمزة، أي «أنائك» بمعنى الفتور والتأخر والإبطاء». وفي حاشية «ض»: «أناتك». و«الأناة» اسم من تأنى في الأمر، أي ترفق وتنظر، أي عامله بلطف.

، وانتظره في مهلة . وأصل الهمزة الواو من الونى بمعنى الضعف والفتور . أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٢٧٣ (أنو) و ص ٢٥٣١ (ونى).

٣-٣ . فى «بف»: «إناؤك». وفى حاشية «ض»: «أناؤك» . وفى التوحيد: «إباءك».

٤-٤ . فى «ب» والوافى: «كراهيتك».

٥-٥ . فى «ب» والوافى: «كراهيتك».

٦-٦ . «الخاطر»: الواقع والحاصل فى الذهن ، وقد يطلق على الذهن، والمراد هنا هو الشعور والإدراك؛ بقرينة تعديته بالباء . أنظر : لسان العرب ، ج ٤ ، ص ٢٤٩ (خطر).

٧-٧ . «العزوب»: الغيبة والبعد . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ١٨١ (عزب).

عَنْ (١) ذَهْنِكَ . وَمَا زَالَ يُعَدِّدُ (٢) عَلَيَّ قُدْرَتَهُ \_ الَّتِي هِيَ فِي نَفْسِي ، الَّتِي لَا أَدْفَعُهَا \_ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيَظْهَرُ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَهُ . (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه محمدباقر كمره ای]:

احمد بن محسن میثمی گوید: من پیش منصور طیب بودم و او به من گزارش داد که یکی از رفقای من گفت من و ابن ابی العوجاء و عبد الله بن مقفع در مسجد الحرام بودیم، ابن مقفع گفت: این مردم را می بینید (با دست به طوافگاه اشاره کرد) در میان اینان کسی نیست که نام آدمی را شایان او دانم جز این شیخ که نشسته است (مقصودش ابو عبد الله امام جعفر صادق (علیه السلام) بود) اما دیگران يك مشت اوباش و اراذلند و جزء بهائم. ابن ابی العوجاء به او گفت: چطور این نام را شایان این شیخ دانی نه اینان؟

گفت: برای آنکه نزد او چیزی دیدم که نزد دیگران ندیدم، ابن ابی العوجاء گفت: باید گفته تو را آزمایش کرد در باره او. گوید:

ابن مقفّع به او گفت: مبادا این کار را بکنی که می ترسم رشته ای که در دست داری تباه کند، گفت: این نظر را نداری ولی می ترسی نظری که در باره او دادی و مقامی که او را شایسته آن دانستی نزد من سست و پوچ گردد، ابن مقفّع گفت: اگر این توهم را در باره من داری برخیز نزد او برو ولی تا می توانی از لغزش خودداری کن و زبان خود را نگهدار و مهار از دست مده که تو را دربند کند. آنچه بر خود و دیانت داری بر او عرضه کن (نشانی گذارخ ل) گوید:

ابن ابی العوجاء برخاست حضور امام رفت و من و ابن مقفّع به جای خود نشستیم.

چون ابن ابی العوجاء نزد ما برگشت، گفت: ای پسر مقفّع وای بر تو، این آقا از جنس بشر نیست، اگر روحی در این جهان مجسم شده و هر گاه خواهد در کالبد خود را هویدا کند و هر گاه خواهد روحی ناپیدار گردد، این آقا است. به او گفت: چطور؟

گفت: من پیش او نشستم و چون حاضران همه رفتند بی پرسش من سخن آغاز کرد و فرمود:

اگر حقیقت همان است که اینان گویند و بی تردید حقیقت همان است که آنها گویند (یعنی طواف کنندگان) آنها به سلامت رستند و شما هلاکید و اگر حق این است که شما می گوئید و مسلما چنین نیست، در این صورت شما و آنها یکسانید. من گفتم: خدایت رحمت کناد، ما چه می گوئیم و آنها چه گویند؟ گفته ما و آنها یکی است. فرمود:

چگونه گفته تو و گفته آنها یکی است با اینکه آنها معتقدند معادی دارند و ثواب و عقابی، و عقیده دارند که در آسمانها معبودی است و آسمانها آباد و معمورند به وجود ساکنان خود. شما معتقدید که آسمانها ویرانند، و کسی در آنها نیست. گوید: من این فرصت را غنیمت دانستم و به او عرض کردم: اگر راست گویند که آسمان خدائی دارد چه مانعی دارد که خود را به خلقش عیان سازد و آنها

را به پرستش خود بخواند تا دو شخص از آنها هم اختلافی نکنند؟ چرا خود در پرده شده است و رسولان را برای دعوت خلقش گسیل داشته؟ اگر به شخص خود قیام به دعوت می کرد مؤثرتر بود برای ایمان مردم به او.

فرمود: وای بر تو چطور موجودی نسبت به تو در پرده است با اینکه قدرت خود را در وجود شخص خودت به تو نموده است؟

پیدا شدی و چیزی نبودی، بزرگت کرده با اینکه خرد بودی، توانایت نموده پس از اینکه ناتوان بودی و باز هم پس از توانائی ناتوانت کرده، بیماریت کرده پس از تندرستی و تندرستت کرده پس از بیماری، خوشدلالت کند پس از خشم و به خشم آرد پس از خوشدلی، و اندوهت دهد پس از شادی و شادی پس از اندوه، مهرت دهد بعد از دشمنی و دشمنی پس از مهر، به تصمیمت آرد پس از سستی و به سستی اندازدت پس از تصمیم، به خواست آردت پس از نخواستن و به بد داشتن پس از خواستن، رغبت به تو بخشد پس از هراس و هراس پس از رغبت، امیدت دهد پس از نومیدی و نومیدی پس از امید، آنچه در و همت نیست به خاطر آرد و آنچه در خاطر داری از آن محو کند.

پی در هم قدرت نمائیهای خدا را که در وجود خود من بود برشمرد و نتوانستم جوابی بدهم تا آنجا که معتقد شدم در این گفتگویی که میان ما جاری است محققا او پیروز است و حق با او است. (در سند دیگر این قسمت را به حدیث ابن ابی عوجاء اضافه دارد). (این قسمت اضافی در پاره ای نسخ خطی هست که ما داریم و شیخ صدوق هم در توحید آورده به نقل از علی بن محمد بن حمران دقاق از محمد بن یعقوب کلینی، مجلسی هم در مرآت العقول به شرح این قسمت اضافه پرداخته) (نقل از پاورقی طبع طهران مصحح آقای میرزا علی اکبر غفاری).

\*\*\*\*\*

٢١٧ / ٣ . عَنْهُ (٤) ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ ، وَزَادَ فِي حَدِيثِ ابْنِ أَبِي الْعَوْجَاءِ حِينَ سَأَلَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ :

عَادَ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ فِي الْيَوْمِ الثَّانِي إِلَى مَجْلِسِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَجَلَسَ وَهُوَ (٥) سَاكِتٌ لَا يَنْطِقُ ، فَقَالَ لَهُ (٦) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « كَأَنَّكَ جِئْتَ تُعِيدُ بَعْضَ مَا كُنَّا فِيهِ » . فَقَالَ : أَرَدْتُ ذَلِكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ ، فَقَالَ لَهُ (٧) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « مَا أَعْجَبَ هَذَا ! تُنَكِّرُ اللَّهَ . وَتَشْهَدُ أَنِّي ابْنُ رَسُولِ اللَّهِ ! » . فَقَالَ : الْعَادَةُ تَحْمِلُنِي عَلَى ذَلِكَ ، فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « فَمَا يَمْنَعُكَ مِنْ (٨) الْكَلَامِ ؟ » قَالَ : إِجْلَالًا لَكَ (٩) وَمَهَابَةً (١٠) مَا يَنْطَلِقُ (١١) لِسَانِي بَيْنَ يَدَيْكَ ؛ فَإِنِّي شَاهَدْتُ الْعُلَمَاءَ ، وَنَظَرْتُ الْمُتَكَلِّمِينَ ، فَمَا تَدَاخَلَنِي هَيْبَةٌ قَطُّ مِثْلَ مَا تَدَاخَلَنِي (١٢) مِنْ هَيْبَتِكَ ،

ص : ١٨٩

١ - ١ . فِي حَاشِيَةِ « بَر » : « فِي » .

٢ - ٢ . فِي التَّوْحِيدِ : « يَعَدُّ » .

٣ - ٣ . التَّوْحِيدُ ، ص ١٢٥ ، ح ٤ ، بِسَنَدِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ ، مَعَ اخْتِلَافِ يَسِيرِ الْوَافِي ، ج ١ ، ص ٣١٤ ، ح ٢٥٢ .

٤ - ٤ . وَرَدَ هَذَا الْحَدِيثُ فِي « ب ، بَح ، بَع ، جِه » فَقَطُّ وَلَمْ يَرِدْ فِي سَائِرِ النُّسخِ الَّتِي فِي أَيْدِينَا ، كَمَا أَنَّهُ لَمْ يَرِدْ فِي شَرْحِ صَدْرِ الْمُتَأَلِّهِينَ وَشَرْحِ الْمَازَنْدِرَانِيِّ وَالْوَافِي . وَقَالَ فِي مِرَاةِ الْعُقُولِ ، ج ١ ، ص ٢٤٩ : « وَلَيْسَ هَذَا الْحَدِيثُ فِي أَكْثَرِ النُّسخِ وَلَكِنَّهُ مَوْجُودٌ فِي تَوْحِيدِ الصَّدُوقِ ، وَرَوَاهُ عَنِ الْكَلِينِيِّ ، وَيَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ فِي نُسْخَتِهِ » . وَالضَّمِيرُ فِي « عَنْهُ » رَاجِعٌ إِلَى أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ فِي السَّنَدِ السَّابِقِ . يُؤَيِّدُ ذَلِكَ كَثْرَةُ رِوَايَةِ ابْنِ خَالِدٍ عَنِ الْعُنَاوِينَ الْمُبْهَمَةِ ، وَكَثْرَةُ رَجُوعِ الضَّمِيرِ إِلَيْهِ فِي أَسْنَادِ الْكَافِي ، كَمَا يَظْهَرُ بِالْفَحْصِ فِي أَسْنَادِ الْكِتَابِ .

٥ - ٥ . فِي « ب ، بَح » : « فَهَوُ » .

٦ - ٦ . هَكَذَا فِي النُّسخِ . وَفِي الْمَطْبُوعِ وَالتَّوْحِيدِ : - « لَهُ » .

٧-٧ . فى التوحيد: - «له».

٨-٨ . فى «بح»: «عن».

٩-٩ . فى «ب ، بع ، جه»: «إجلالك».

١٠-١٠ . «المهابة» و«الهيئة»: مصدران بمعنى المخافة والتقية والإجلال. يقال: هاب الشيء يهابه ، إذا خافه وإذا وقره وعظمه ، أنظر: لسان العرب ، ج ١ ، ص ٧٨٩ (هيب).

١١-١١ . فى «ب ، بح ، بع ، جه»: «ما ينطق».

١٢-١٢ . فى «ب ، بح ، بع ، جه»: «مادخل».

قَالَ: «يَكُونُ ذَلِكَ، وَلَكِنْ أَفْتَحُ (١) عَلَيْكَ بِسُوءِ الْإِسْمِ» وَأَقْبَلَ عَلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ (٢): «أَمْ مَصْنُوعٌ أَنْتَ، أَوْ (٣) غَيْرُ مَصْنُوعٍ؟» فَقَالَ عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ: بَلْ (٤) أَنَا غَيْرُ مَصْنُوعٍ، فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَصِفْ لِي: لَوْ كُنْتَ مَصْنُوعًا، كَيْفَ كُنْتَ تَكُونُ؟» فَبَقِيَ عَبْدُ الْكَرِيمِ مَلِيًّا (٥) لَا يُحِيرُ (٦) جَوَابًا، وَوَلَعَ (٧) بِخَشَبَةٍ كَانَتْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُوَ يَقُولُ: طَوِيلٌ عَرِيضٌ، عَمِيقٌ (٨) قَصِيرٌ، مُتَحَرِّكٌ سَاكِنٌ، كُلُّ ذَلِكَ صِفَةٌ خَلَقَهُ (٩)، فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَعْلَمْ صِفَةَ الصَّنْعَةِ (١٠) غَيْرَهَا، فَاجْعَلْ نَفْسَكَ مَصْنُوعًا؛ لِمَا تَجِدُ فِي نَفْسِكَ مِمَّا يَحْدُثُ مِنْ (١١) هَذِهِ الْأُمُورِ».

٧٧ / ١

فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الْكَرِيمِ: سَأَلْتَنِي عَنْ مَسْأَلَةٍ لَمْ يَسْأَلْنِي عَنْهَا أَحَدٌ (١٢) قَبْلَكَ، وَلَا يَسْأَلُنِي أَحَدٌ بَعْدَكَ عَنْ مِثْلِهَا، فَقَالَ لَهُ (١٣) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «هَبْكَ (١٤) عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُسْأَلْ فِيهَا مَضَى، فَمَا عَلِمَكَ أَنَّكَ لَا تُسْأَلُ فِيهَا بَعْدُ؟ عَلَى أَنَّكَ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ، نَقَضْتَ قَوْلَكَ؛ لِأَنَّكَ

تَزْعُمُ أَنَّ الْأَشْيَاءَ مِنَ الْأَوَّلِ سَوَاءٌ، فَكَيْفَ قَدَّمْتَ وَأَخَّرْتَ؟!».

ثُمَّ قَالَ: «يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ، أَزِيدُكَ وَضُوحًا، أَرَأَيْتَ، لَوْ كَانَ مَعَكَ كَيْسٌ فِيهِ جَوَاهِرٌ،

ص: ١٩٠

- ١-١ . فى «بح» : «أفتح» .
- ٢-٢ . فى «ب» : - «له» .
- ٣-٣ . فى «بح» والتوحيد: «أم» .
- ٤-٤ . فى «ب ، بح ، جه» والتوحيد: - «بل» .
- ٥-٥ . «المَلَى»: الطائفة من الزمان لاحد لها . النهاية ، ص ٣٦٣ (ملو) .
- ٦-٦ . «لايحير» أى لايرجع ولا يردّ ، من الحور بمعنى الرجوع عن الشىء وإلى الشىء . يقال: كَلَّمْتَهُ فما أحرار إلىّ جوابا ، أى ما ردّ جوابا . أنظر: لسان العرب ، ج ٤ ، ص ٢١٧ \_ ٢١٨ (حور) .
- ٧-٧ . فى «ب ، بح ، بع ، جه» : «أولع» . و«وَلَعَ بخشبة» أى حرص عليه وبالغ فى تناوله . أنظر: مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٤٩؛ لسان العرب ، ج ٨ ، ص ٤١٠ (ولع) .
- ٨-٨ . فى «ب ، بح ، جه» : - «عميق» .
- ٩-٩ . فى مرآة العقول : «قوله: كلّ ذلك صفة خلقه ، أى خلق الخالق والصانع . ويمكن أن يقرأ بالتاء ، أى صفة المخلوقيّة» .
- ١٠-١٠ . فى «ب ، بح ، بع ، جه» : «الصنعة» .
- ١١-١١ . فى «ب» : «فى» . وفى «بح» : «منه» .
- ١٢-١٢ . فى التوحيد: «أحدٌ عنها» .
- ١٣-١٣ . هكذا فى «ب ، بح ، بع ، جه» والتوحيد . وفى المطبوع : - «له» .
- ١٤-١٤ . «هيك» أى افرض واحسب نفسك علمت . يقال: هبنى فعلتُ ذلك ، أى احسبنى واعددنى فعلت . ولا يستعمل منه ماض ولا مستقبل فى هذا المعنى . أنظر: لسان العرب ، ج ١ ، ص ٤ : ٨ (وهب) .

فَقَالَ لَكَ قَائِلٌ: هَلْ (١) فِي الْكَيْسِ دِينَارٌ؟ فَتَفَيْتَ كَوْنَ الدِّينَارِ فِي (٢) الْكَيْسِ، فَقَالَ لَكَ قَائِلٌ (٣):  
صِيفٌ لِي الدِّينَارُ، وَكُنْتُ غَيْرَ عَالِمٍ بِصِفَتِهِ، هَلْ كَانَ لَكَ أَنْ تَنْفِي كَوْنَ الدِّينَارِ فِي (٤) الْكَيْسِ وَأَنْتَ لَا

تَعَلَّمَ؟» قَالَ: لَا، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَالْعَالَمُ أَكْبَرُ وَأَطْوَلُ وَأَعْرَضُ مِنَ الْكَيْسِ، فَلَعَلَّ فِي الْعَالَمِ صِنْعَةً؛ مِنْ حَيْثُ (٥) لَا تَعَلَّمَ صِفَةَ الصَّنْعَةِ مِنْ غَيْرِ الصَّنْعَةِ» .

فَانْقَطَعَ عَبْدُ الْكَرِيمِ، وَأَجَابَ إِلَى الْأَسْئَلِ بِبَعْضِ أَصْحَابِهِ، وَبَقِيَ مَعَهُ بَعْضٌ .

فَعَادَ فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثِ، فَقَالَ: أَقْلِبُ (٦) السُّؤَالَ؟ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «سَلْ عَمَّا شِئْتَ» ، فَقَالَ (٧): مَا الدَّلِيلُ عَلَى حُدُوثِ (٨) الْأَجْسَامِ؟ فَقَالَ: «إِنِّي (٩) مَا وَجَدْتُ شَيْئاً - صَغِيراً وَلَا كَبِيراً - إِلَّا وَإِذَا ضُمَّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ، صَارَ أَكْبَرَ، وَفِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَانْتِقَالٌ مِنَ (١٠) الْحَالَةِ الْأُولَى (١١)، وَلَوْ (١٢) كَانَ قَدِيمًا، مَا زَالَ وَلَا حَالَ؛ لِأَنَّ الَّذِي يَزُولُ وَيَحُولُ يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ وَيُبْطَلَ، فَيَكُونُ بِوُجُودِهِ (١٣) بَعْدَ عَدَمِهِ دُخُولٌ فِي الْحَدَثِ، وَفِي كَوْنِهِ فِي الْأَوَّلِ (١٤) دُخُولُهُ فِي الْقَدَمِ (١٥)، وَلَنْ تَجْتَمَعَ (١٦) صِفَةُ الْأَزَلِ وَالْعَدَمِ، وَالْحُدُوثِ وَالْقَدَمِ (١٧) فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ» .

ص: ١٩١

- 
- ١-١ . في «ب، بح، بع، جه»: «فهل» .
  - ٢-٢ . في «ب، بح، بع، جه»: «عن» . ويجيء «عن» للظرفية أيضا .
  - ٣-٣ . هكذا في «ب، بح، بع، جه» والتوحيد. وفي المطبوع: - «قائل» .
  - ٤-٤ . هكذا في التوحيد. وفي «ب، بح، بع، جه» والمطبوع: «عن» .
  - ٥-٥ . في التوحيد: - «من حيث» .
  - ٦-٦ . في «ب، بح، بع، جه»: «أقبلت» .
  - ٧-٧ . في «ب، بح، بع، جه»: «له» .
  - ٨-٨ . هكذا في «ب، بح، بع، جه» . وفي المطبوع والتوحيد: «حدت» .
  - ٩-٩ . في «ب، بح، بع، جه»: «لأني» .
  - ١٠-١٠ . هكذا في «ب، بح، بع، جه» . وفي المطبوع: «عن» .



١١-١١ . فى «بح ، بع» : «حالته الأولى» . وفى «ب ، جه» : «حالة الأولى» .

١٢-١٢ . فى «ب ، بح ، جه» : «فلو» .

١٣-١٣ . فى «بح» : «لوجوده» .

١٤-١٤ . فى «بح» : «الأول» . وفى التوحيد: «الأولى» .

١٥-١٥ . هكذا فى «ب ، بع ، جه» ، وهو المختار؛ فإنَّ أزليَّة الوجود دليل القدم ، دون العدم . وفى «بح» والمطبوع والتوحيد : «العدم» . واعلم أنَّ هذا الحديث موجود فى أربع نسخ مذكورة من جميع النسخ الموجودة عندنا .

١٦-١٦ . فى «ب ، بح ، بع» والتوحيد: «ولن يجتمع» .

١٧-١٧ . فى «ب ، بح ، جه» والتوحيد: - «والحدوث والقدم» .

فَقَالَ عَبْدُ الْكَرِيمِ: هَبْكَ عَلِمْتَ فِي جَرِي الْحَالَتَيْنِ (١) وَالزَّمَانَيْنِ \_ عَلَى مَا ذَكَرْتَ \_ فَاسْتَدَلَّتْ (٢) بِذَلِكَ عَلَى حَدُوثِهَا، فَلَوْ بَقِيَتِ الْأَشْيَاءُ عَلَى صِغَرِهَا، مِنْ أَيْنَ كَانَ لَكَ أَنْ تَسْتَدِلَّ عَلَى حَدُوثِهَا (٣)؟ فَقَالَ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا (٤) نَتَكَلَّمُ عَلَى هَذَا الْعَالَمِ الْمَوْضُوعِ (٥)، فَلَوْ رَفَعْنَاهُ وَوَضَعْنَاهُ عَالِمًا آخَرَ، كَانَ لَا شَيْءَ أَدَلَّ عَلَى الْحَدَثِ مِنْ رَفَعْنَاهُ إِيَّاهُ وَوَضَعْنَاهُ غَيْرَهُ، وَلَكِنْ أُجِيبُكَ (٦) مِنْ حَيْثُ قَدَّرْتَ (٧) أَنْ تُلْزِمَنَا (٨) وَنَقُولُ (٩): إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَوْ دَامَتْ عَلَى صِغَرِهَا، لَكَانَ فِي الْوَهْمِ أَنَّهُ مَتَى ضُمَّ (١٠) شَيْءٌ (١١) إِلَى مِثْلِهِ، كَانَ أَكْبَرَ، وَفِي جَوَازِ التَّغْيِيرِ (١٢) عَلَيْهِ خُرُوجُهُ مِنَ الْقَدَمِ، كَمَا أَنَّ فِي تَغْيِيرِهِ (١٣) دُخُولَهُ فِي الْحَدَثِ، لَيْسَ لَكَ وَرَاءَهُ شَيْءٌ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ» . فَاثْقَطْ وَخَزِي (١٤) .

فَلَمَّا كَانَ مِنَ (١٥) الْعَامِ الْقَابِلِ، التَّقَى مَعَهُ فِي الْحَرَمِ، فَقَالَ لَهُ بَعْضُ شِيعَتِهِ: إِنَّ ابْنَ أَبِي الْعَوْجَاءِ قَدْ أَسْلَمَ، فَقَالَ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «هُوَ (١٦) أَعْمَى مِنْ ذَلِكَ، لَا يُسَلِّمُ» فَلَمَّا بَصُرَ

ص: ١٩٢

١-١ . فى «بح» : «الحالين» .

- ٢-٢ . هكذا فى «ب ، بح ، بع ، جه» . وفى المطبوع والتوحيد : «واستدللت» .
- ٣-٣ . هكذا فى النسخ والتوحيد . وفى المطبوع : «حدوثهن» .
- ٤-٤ . فى «ب» : «إنا» .
- ٥-٥ . فى «ب ، بح ، جه» : - «الموضوع» .
- ٦-٦ . فى «ب ، بح ، جه» : «أجبتك» .
- ٧-٧ . فى مرآة العقول : «من حيث قدرت ، بتشديد الدال، أى فرضت لأن تلزمتنا . أو بالتخفيف ، أى زعمت أنك تقدر أن تلزمتنا» .
- ٨-٨ . فى «ب» : «يلزمتنا» .
- ٩-٩ . هكذا فى «ب ، بح ، بع ، جه» . وفى المطبوع : «فنعول» .
- ١٠-١٠ . فى التوحيد: «متى ما ضم» .
- ١١-١١ . فى «ب ، بح ، جه» : - «شىء» . وفى التوحيد: «منه» .
- ١٢-١٢ . هكذا فى «ب» والتوحيد . وما يستحيل فى حقه تعالى وواجب فى الحادث هو التغيير دون التغيير . وفى «بح ، بع ، جه» والمطبوع: «التغيير» .
- ١٣-١٣ . هكذا فى «ب» والتوحيد . وفى «بح ، بع ، جه» والمطبوع: «تغييره» .
- ١٤-١٤ . يجوز قراءته معلوما أيضا . خَزِي يَخْزِي خِزِيَا ، أى ذلّ وهان . وقال ابن السكّيت : وقع فى بليّة . الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٣٢٦ (خزى) .
- ١٥-١٥ . فى «ب ، بح ، بع ، جه» : «فى» .
- ١٦-١٦ . فى «ب» : «هو من» . وفى «بح» : «فهو» .

بِالْعَالِمِ عَلَيْهِ السَّلَام ، قَالَ: سَيِّدِي (١) وَمَوْلَايَ، فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَام : «مَا جَاءَ بِكَ إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ؟» ١/٧٨

فَقَالَ: عَادَةُ الْجَسَدِ وَسُنَّةُ الْبَلَدِ، وَلِنَنْظُرَ (٢) مَا النَّاسُ فِيهِ مِنَ الْجُنُونِ، وَالْحَلْقِ، وَرَمَى الْحِجَارَةَ، فَقَالَ لَهُ (٣) الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَام : «أَنْتَ بَعْدُ عَلَى عَتُوكَ (٤) وَضَلَالِكَ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ». فَذَهَبَ (٥) يَتَكَلَّمُ،

فَقَالَ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» وَنَفَضَ رِذَاءَهُ مِنْ يَدَيْهِ، وَقَالَ: «إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا تَقُولُ \_  
وَلَيْسَ كَمَا تَقُولُ \_ نَجُونَا وَنَجُوتَ، وَإِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا نَقُولُ \_ وَهُوَ كَمَا نَقُولُ (٦) \_ نَجُونَا وَهَلَكْتَ»

فَأَقْبَلَ عَبْدُ الْكَرِيمِ عَلِيٌّ مِنْ مَعَهُ، فَقَالَ: وَجَدْتُ فِي قَلْبِي حَزَاةً (٧) فَرُدُّونِي، فَرُدُّوهُ، فَمَاتَ (٨) لَا رَحِمَهُ  
اللَّهُ (٩).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

گوید: ابن ابی العوجاء روز دیگر حضور امام صادق (علیه السلام) رفت و خاموش نشست و دم  
نزد، امام به او فرمود: گویا آمدی قسمتی از گفتگوئی که داشتیم اعاده کنی؟ عرض کرد: یا بن رسول  
الله مقصودم همین است. امام فرمود: چه بسیار شگفت آور است که تو خدا را منکری و مرا پسر  
رسول خدا می خوانی؟ عرض کرد:

این بر سیل عادت بود (نه عقیده). امام فرمود: مانع سخن گفتن تو چیست؟ عرض کرد: از جلال  
و هیبت شما زبانم در برابر شما یارای سخن ندارد، من همه دانشمندان را دیدم، با همه متکلمان  
بحث کردم، هرگز هیبتی چنین در دلم نیفتاده است! فرمود: آری چنین است ولی من در پرسش را به  
روی تو می گشایم، توجه کن، به او فرمود: تو را ساخته اند یا موجودی نساخته ای؟ گفت: من ساخته  
نیستم. امام فرمود: برای من شرح بده اگر مصنوع و ساخته آفریننده ای بودی چه وصفی داشتی؟  
عبد الکریم مدتی سر به گریبان شد و پاسخی نداشت و خود را با چوبی که پیشش بود به بازی  
گرفت و می گفت: دراز و پهن و عمیق و کوتاه و متحرک و ساکن است، همه اینها صفت آفریده ها  
است! امام فرمود: در صورتی که تو صفت مصنوعات را جز اینها ندانی باید خود را ساخته و مصنوع

بدانی، زیرا در خودت این امور را درك می کنی. عبد الکریم گفت: از من سؤالی کردی که هیچ کس پیش از تو از من نکرده است و بعد از تو هم مانند آن را از من نمی کند.

امام (علیه السلام) فرمود: فرض کن می دانی کسی پیش از این از تو نپرسیده است چه میدانی که بعد از این هم از تو نپرسند، بعلاوه ای عبد الکریم تو گفتار خود را نقض کردی، زیرا تو معتقدی که همه چیز از نخست برابر است، چطور در اشیاء تقدیم و تأخیر قائل شدی؟.

سپس امام فرمود: ای عبد الکریم، توضیح بیشتری به تو بدهم، بگو اگر يك کیسه جواهر داری و کسی به تو گوید در این کیسه اشرفی طلا هم هست و جواب دهی نیست و بگوید آن دینار غیر موجود را برایم توصیف کن و تو وصف آن را ندانی تو را رسد که ندانسته بگوئی اشرفی در میان کیسه نیست؟ گفت: نه.

امام (علیه السلام) فرمود: سراسر جهان بزرگتر و درازتر و پهنتر از يك کیسه است، شاید در این جهان مصنوعی باشد که ساخته خدا است چون تو نمی توانی مصنوع را از غیر مصنوع تشخیص بدهی. عبد الکریم در جواب ماند و بعضی از یارانش به اسلام گرویدند و بعضی با او ماندند.

روز سوم خدمت امام آمد و عرض کرد: من می خواهم پرسش متقابلی به شما عرضه دارم، امام فرمود: از هر چه خواهی پرس. گفت: دلیل بر حدوث اجسام چیست؟

فرمود: من هیچ جسم خرد و درشتی در این جهان درك نمی کنم جز اینکه در صورت پیوست مثلش به آن بزرگتر می شود و تغییر حقیقت شخصیه خود را می دهد، این موضوع زوال و انتقال از حالت اولی است و اگر جسم قدیم بود زوال و تحولی نمی پذیرفت، زیرا چیزی که زوال پذیرد و حالی به حالی شود رواست که یافت شود و نابود گردد، وجودش پس از نبود عین حدوث است، بودنش در ازل عین نیستی او است (زیرا فرض تحول شده و صورت جدید در ازل نبوده است) و هرگز صفت ازلیت و عدم حدوث و قدم در يك چیز جمع نگردد.

عبد الکریم گفت: فرض کن از نظر جریان دو حالت خردی و درشتی و فرض دو زمان چنانچه فرمودی و استدلال کردی حدوث اجسام را دانستی ولی اگر همه چیز به همان حال خردی می ماند از چه راه شما دلیل بر حدوث آن داشتی؟ امام (علیه السلام) فرمود:

۱- ما روی همین عالم موجود که خردها درشت می شوند گفتگو داریم و اگر آن را از میان برداریم و عالم دیگری که تو می گوئی به جای آن گذاریم دلیل روشنتری است بر حدوث، زیرا دلیلی بهتر و روشنتر بر حدوث عالم از این نیست که ما آن را از بن برداریم و عالم دیگر به جای آن گذاریم ولی باز هم روی فرض خودت هم جوابت را می دهم.

۲- اگر همه چیز این عالم جسمانی به حال خردی هم بپاید این فرض صحیح است که اگر بر هر خردی مثل آن افزوده شود بزرگتر خواهد شد، همین صحت امکان تغییر وضع، آن را از قدم بیرون آورد چنانچه تغییر و تحول آن را در حدوث کشاند. دیگر دنبال این سخن چیزی نداری ای عبد الکریم حرفت تمام شد.

عبد الکریم در ماند و رسوا شد.

در سال آینده ابن ابی العوجاء در حرم مکه به امام (علیه السلام) برخورد و یکی از شیعیان آن حضرت به وی عرض کرد: راستی ابن ابی العوجاء راه مسلمانی گرفته است؟ امام (علیه السلام) فرمود: او کوردل تر از این است که مسلمان شود و چون چشمش به امام افتاد گفت: ای آقا و مولای من. امام به او فرمود: برای چه اینجا آمدی؟ گفت: برای عادت بدن و همراهی روش کشور و برای تماشای جنون و دیوانگی این مردم که سر تراشند و سنگ پرانند.

امام فرمود: ای عبد الکریم، تو هنوز به سرکشی و گمراهی خود هستی، خواست شروع به سخن کند، امام فرمود: در حال حج جدال روا نیست و ردای خود را از دستش کشید و فرمود: اگر واقع مطلب آن است که تو گوئی (با اینکه آن نیست که تو گوئی) ما و تو هر دو نجات یافتیم و اگر واقع مطلب این است که ما معتقدیم (و همین طور هم هست) ما نجات یافتیم و تو هلاک شدی.

عبدالکریم رو به همراهان خود کرد و گفت: دلم دردی گرفت، مرا برگردانید، او را برگردانیدند و در منزل مُرد، خدایش نیامرزد.

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٢١٨ / ٤. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيِّ الرَّازِيِّ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ بُرْدِ الدِّينَوْرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَاسَانِيِّ خَادِمِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ:

ص: ١٩٣

- 
- ١-١. فى «ب، بح، بع، جه»: «يا سيدي».
  - ٢-٢. فى التوحيد: «لنبر».
  - ٣-٣. فى «ب، بح، بع، جه» والتوحيد: - «له».
  - ٤-٤. «العتو»: التجبر والتكبر. يقال: عتا يعتو عتوا، استكبر وجاوز الحد. أنظر: لسان العرب، ج ١٥، ص ٢٧ - ٢٨ (عتو).
  - ٥-٥. فى «ب، بح، بع، جه»: «وذهب».
  - ٦-٦. فى «ب»: «وإن لم يكن الأمر كما تقول وهو كما نقول».
  - ٧-٧. «الحزاة»: وجع فى القلب من غيظ ونحوه. الصحاح، ج ٣، ص ٨٧٣ (حزز) وفى حاشية «بح»: «حرارة». وفى «ب»: «وجدت فى قلبى غزار إبرة من الحرارة». والغزارة: مصدر بمعنى الكثرة، والغزار: جمع الغزير، وهو الكثير من كلّ شىء. والإبرة: أداة الخياطة. وفى «بح»: «وجدت فى قلبى غزار إبرة». والغزارة: القوّة والشدة والصعب. وفى «بع»: «وجدت فى قلبى

غراز إبرة من الحرارة» . يقال : غرز الإبرة في شيء غرزا ، أى أدخلها فيه ، وفى «جه» : «وجدت فى قلبى غزاز إبرة من الحرارة» من قول العامة : غزه بالإبرة ، أى وخزه وطعنه بها. ويقرأ أيضا : «خزاز».

٨-٨ . فى «بع ، جه» وحاشية «ب» والتوحيد: «ومات».

٩-٩ . التوحيد ، ص ٢٩٦ ، ح ٦ ، بسنده عن الكلينى . وراجع : التوحيد ، ص ٢٩٣ ، ح ٢ ، وفيه قطعة منه.

دَخَلَ رَجُلٌ مِنَ الزَّنَادِقَةِ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ، فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «أَيُّهَا الرَّجُلُ، أَرَأَيْتَ، إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلِكُمْ \_ وَلَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ \_ أَلَسْنَا وَإِيَّاكُمْ شَرَعًا سَوَاءً (١)، لَا يَضُرُّنَا مَا صَلَّيْنَا وَصُمْنَا (٢)، وَزَكَّيْنَا وَأَقْرَبْنَا؟» فَسَكَتَ الرَّجُلُ.

ثُمَّ قَالَ (٣) أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «وَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَنَا \_ وَهُوَ قَوْلُنَا \_ أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَنَجَوْنَا؟» . فَقَالَ: رَحِمَكَ اللَّهُ، أَوْجِدْنِي (٤) كَيْفَ هُوَ؟ وَأَيْنَ هُوَ؟

فَقَالَ: «وَيْلَكَ، إِنَّ الَّذِي ذَهَبَتْ إِلَيْهِ غَلَطٌ؛ هُوَ أَيْنَ الْأَيْنِ بِلَا أَيْنٍ (٥)، وَكَيْفَ الْكَيْفِ بِلَا كَيْفٍ، فَلَا يُعْرَفُ (٦) بِالْكَيفُوفِيَّةِ (٧)، وَلَا بِأَيْنُويَّةٍ، وَلَا يُدْرِكُ بِحَاسَّةٍ، وَلَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ».

فَقَالَ الرَّجُلُ: فَإِذَا إِنَّهُ لَا شَيْءَ إِذَا لَمْ يُدْرِكْ بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاسِّ، فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَيْلَكَ، لَمَّا عَجَزَتْ حَوَاسُّكَ عَنِ إِدْرَاكِهِ، أَنْكَرْتَ رُبُوبِيَّتَهُ، وَنَحْنُ إِذَا عَجَزَتْ حَوَاسُّنَا عَنِ إِدْرَاكِهِ، أَيَقْنَأَنَّ أَنَّهُ رَبُّنَا بِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ».

قَالَ (٨) الرَّجُلُ: فَأَخْبِرْنِي مَتَى كَانَ؟ قَالَ (٩) أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَخْبِرْنِي مَتَى لَمْ يَكُنْ؛ فَأَخْبِرَكَ مَتَى كَانَ؟» قَالَ الرَّجُلُ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (١٠): «إِنِّي لَمَّا

١-١ . «شرعا» : مصدر بفتح الشين وسكون الراء وفتحها ، يستوى فيه الواحد والاثان والجمع والمذكر والمؤنث . يقال : الناس فى ذلك شرع سواء ، أى متساوون ، لا فضل لأحدهم فيه على الآخر . ف «سواء» تأكيد له . أنظر : النهاية ، ح ٢ ، ص ٤٦١ (شرع).

٢-٢ . فى «ب» : «ماصمنا وما صلينا» . وفى «بس» : «ما صلينا وما صمنا» .

٣-٣ . فى «بر» والتوحيد والعيون: «فقال» بدل «ثم قال» .

٤-٤ . فى «ف» : «وأخبرنى» . و«الإيجاد» : الإظفار . يقال: أوجده الله مطلوبه ، أى أظفره به . والمعنى : أظفرتنى بمطلوبى ، وأوصلنى إليه ، وهو أنه كيف هو وأين هو ، يعنى بين لى كيفيته ، وأظهر لى مكانه . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٥٤٧ (وجد)؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٣٧ .

٥-٥ . فى «بح ، بر ، بس ، بف» : - «بلا أين» .

٦-٦ . فى «ب» : «ولا يعرف» .

٧-٧ . فى التوحيد والعيون: «هو أين الأين وكان ولا أين ، وهو كيف الكيف وكان ولا كيف ، ولا يعرف بكيفوفية» . واستصوب اللداماد واستحسن الفيض قوله فى التوحيد والعيون: «بكيفوفية» لموافقته لنظيرتها . أنظر : التعليقة للداماد ، ص ١٧٨؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٣١٩ .

٨-٨ . فى «ب» : «فقال» .

٩-٩ . فى «ب ، بس» والتوحيد: «فقال» .

١٠-١٠ . فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بر ، بس ، بف» : - «أخبرنى متى لم يكن \_ إلى \_ فقال أبوالحسن عليه السلام» . وفى التعليقة ، للداماد ، وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني ، والوافى ، ومراة العقول : «هذا الإسقاط من النساخ» .

نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي، وَلَمْ يُمَكِّنِي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نَقْصَانٌ فِي الْعَرَضِ وَالطُّولِ (١)، وَدَفَعَ الْمَكَارِهِ عَنْهُ، وَجَرَّ الْمُنْفَعَةَ (٢) إِلَيْهِ، عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْيَانِ بَانِيًا، فَأَقْرَزْتُ بِهِ؛ مَعَ مَا أَرَى - ٧٩ / ١

مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكَ بِقُدْرَتِهِ، وَإِنْشَاءِ السَّحَابِ، وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ (٣)، وَمَجْرَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ الْمُبَيِّنَاتِ (٤) - عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا مُقَدَّرًا وَمُنْشَأً (٥).



ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

خادم حضرت رضا (علیه السلام) گوید: مردی از زناده خدمت امام آمد وقتی که جمعی حضورش بودند امام (علیه السلام) فرمود: بمن بگو اگر قول حق گفته شما باشد - با اینکه چنان نیست - مگر نه اینست که ما و شما همانند و برابریم، آنچه نماز گزاردیم و روزه گرفتیم و زکاة دادیم و ایمان آوردیم که بما زیانی نداد، آن مرد خاموش بود، سپس امام (علیه السلام) فرمود: و اگر قول حق گفته ما باشد. با آنکه گفته ماست مگر نه اینست که شما هلاک شدید و ما نجات یافتیم، گفت خدایت رحمت کند، بمن بفهمان که خدا چگونه و در کجاست، فرمود، وای بر تو این راه که رفته ای غلط است، او مکان را مکان قرار داد بدون اینکه برای او مکانی باشد و چگونگی را چگونگی قرار داد بدون اینکه برای خود او چگونگی باشد (آن زمان که خدا بود هیچ چیز دیگر نبود - کلمه آن زمان هم از باب ضیق تعبیر و تنگی قافیه است - نه جسمی بود و نه روحی نه مکانی نه کمی و نه کیفی و نه زمینی و نه آسمانی خودش بود و خودش و سپس بتدریج همه چیز را آفرید و او هم که جسم و ماهیت نیست تا در مکانی باشد و مرکب نیست تا چگونگی داشته باشد) پس خدا بچگونگی و مکان گرفتن شناخته نشود و بهیچ حسی درک نشود و با چیزی سنجیده نگردد. آن مرد گفت: در صورتی که او بهیچ حسی ادراک نشود پس چیزی نیست، امام (علیه السلام) فرمود، وای بر تو که چون حواس از ادراک او عاجز گشت منکر ربوبیتش شدی ولی ما چون حواسمان از ادراکش عاجز گشت یقین کردیم او پروردگار ماست که بر خلاف همه چیزهاست (ما دانستیم که تنها جسم و ماده است که بحس درک شود و آنچه بحس درک شود مصنوع و حادث و محتاجست و خالق و صانع اشیاء محالست که مصنوع و حادث باشد ولی تو چون باین حقیقت پی نبردی در نقطه مقابل ما ایستادی). آن مرد گفت: بمن بگو خدا از چه زمانی بوده است، امام فرمود: تو بمن بگو چه زمانی بوده که او نبوده تا بگویم از چه زمانی بوده است. آن مرد گفت: دلیل بر وجود او چیست امام فرمود:

من چون تن خود را نگریستم که نتوانم در طول و عرض آن زیاد و کم کنم و زیان و بدیها را از او دور و سود و خوبی ها را باو برسانم یقین کردم این ساختمان را سازنده ایست و بوجودش اعتراف کردم علاوه بر اینکه می بینم گردش فلک بقدرت اوست و پیدایش ابر و گردش بادهای و جریان خورشید و ماه و ستارگان و نشانه های شگفت و آشکار دیگر را که دیدم دانستم که این دستگاه را مهندس و مخترعی است. (در حدیث ۲۷۷ توضیح بیشتری برای این حدیث بیان میکنیم).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۰۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- محمد بن عبد الله خراسانی خادم امام رضا (علیه السلام) گوید: مردی از مادی ها شرفیاب حضور امام (علیه السلام) شد و جمعی هم نزد آن حضرت بودند، امام رضا (علیه السلام) به او فرمود: آهای مرد بگو بدانم اگر عقیده شما درست باشد با اینکه درست نیست آیا ما و شما هم سود و برابر نیستیم؟ آنچه نماز خواندیم و روزه داشتیم و زکاة پرداختیم و اقرار کردیم زیانی به ما ندارد؟ آن مرد خاموش ماند و پاسخی نداد، باز امام فرمود: ولی اگر عقیده ما درست باشد و مسلما درست است، چنین نیست که شما هلاک شدید و نجات یافتیم؟ آن مرد گفت: (خدایت رحمت کناد) به من بفهمان، خدا چگونه است و کجا است؟ امام: وای بر تو، این فکری که دنبالش رفتی غلط است، خدا با خلق ماده (که در مکان بوده) مکان را تحقق بخشیده و خود در مکان نیست، او است که چگونگی را پدید آورده و چگونگی در وی نیست، او را نتوان به چگونگی و به جایگاه شناخت، به هیچ حسی درک نشود و با چیزی سنجیده نگردد. آن مرد: در صورتی که به هیچ چیزی درک نشود چیزی نیست و واقعیتی ندارد. امام: وای بر تو، چون حواس تو از ادراک وی در مانده اند، منکر پروردگاریش شدی ولی به دلیل اینکه حواس ما از ادراک او در مانده یقین کردیم که او پروردگار ما است و بر خلاف همه چیزها است که آنها را به حواس خود درک کنیم. آن مرد: به من بگو از چه زمانی بوده است.

امام: تو به من بگو از چه زمانی نبوده است تا من بتوانم بگویم از چه زمانی بوده است. آن مرد: دلیل بر وجود او چیست؟ امام: چون من تن خود را بنگرم و توانا نیستم که در طول و عرضش کم و زیادی کنم و همه بدیها را از آن دور کنم و هر سودی را برای آن جلب کنم، دانستم که این ساختمان وجودم سازنده دارد و به او اعتراف کردم، با اینکه می بینم گردش چرخ به توانائی او است و هم پیدایش ابرو گردش باد و چرخش خورشید و ماه و ستاره ها و آیات شگفت آور و روشن دیگر را و دانستم که برای این وضع منظم حسابگر ایجادکننده ای است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- محمد بن عبد الله خراسانی خادم امام رضا علیه السلام می گوید: مرد مادی حضور امام علیه السلام شرفیاب شد و جمعی هم نزد آن حضرت بودند، امام به او فرمود: بگو بدانم اگر عقیده شما درست باشد با اینکه درست نیست آیا ما و شما همانند و برابر نیستیم؟ آنچه نماز خواندیم و روزه داشتیم و زکاة پرداختیم و اقرار کردیم زیانی که به ما نرساند؟

آن مرد خاموش ماند و پاسخی نداد، باز امام فرمود: ولی اگر عقیده ما درست باشد و مسلما درست است، مگر نه چنین است که شما از هلاک شدگانید و ما اهل نجات؟

آن مرد گفت: خدا تو را رحمت کند به من بفهمان، خدا چگونه است و کجاست؟

امام فرمود: وای بر تو، این فکری که دنبالش رفتی غلط است، خدا با آفرینش ماده، برایش مکان قرار داد ولی خود مکانی ندارد اوست که چگونگی و حالت را پدید آورده ولی چگونگی در وی نیست، او را نتوان به چگونگی و به جایگاه شناخت، به هیچ حسی درک نشود و با چیزی سنجیده نگردد. (آن زمان که خدا بود هیچ چیزی نبود)

مرد- در صورتی که به هیچ چیزی درک نشود و سنجیده نگردد واقعیتی هم ندارد

امام: وای بر تو، چون حواس تو از ادراک وی در مانده اند، منکر پروردگار شدی ولی به دلیل اینکه حواس ما از ادراک او در مانده یقین کردیم که او پروردگار ماست و برخلاف همه چیزهاست که آنها را به حواس خود درک کنیم. آن مرد: به من بگو از چه زمانی بوده است.

امام: تو به من بگو از چه زمانی نبوده است تا من بتوانم بگویم از چه زمانی بوده است.

آن مرد: دلیل بر وجود او چیست؟

امام: چون من تن خود را بنگرم و توانا نیستم که در طول و عرضش کم و زیادی کنم و همه بدیها را از آن دور کنم و هر سودی را برای آن جلب کنم، دانستم که این ساختمان وجودم سازنده ای دارد و به او اعتراف کردم، با اینکه می بینم گردش چرخ جهان با قدرت و توانائی اوست و هم پیدایش ابر و گردش باد و چرخش خورشید و ماه و ستاره ها و آیات شگفت آور و روشن دیگر و دانستم که برای این وضع منظم و حساب شده ایجادکننده ای است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۰۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«حدثني محمد بن جعفر الاسدي». رحمه الله ابو الحسين الرازي كان احد الابواب، لم يرو، له كتاب روى عنه التلعكبري كذا في الفهرست، قيل: الظاهر انه ابن جعفر بن محمد بن عون الاسدي «عن محمد بن اسماعيل البرمكي الرازي». ابن احمد بن البشير المعروف بصاحب الصومعة ابو عبد الله سكن بقم و ليس اصله منها، ذكر ذلك ابو العباس بن نوح، و اختلف علمائنا في شأنه فقال النجاشي: انه ثقة مستقيم، و قال ابن الغضائري: انه ضعيف، و قول النجاشي عندي ارجح «صه» «عن الحسين بن الحسن بن برد الدينوري عن محمد بن علي عن محمد عبد الله الخراساني خادم الرضا عليه السلام قال دخل رجل من الزنادقة على ابي الحسن عليه السلام و عنده جماعة. فقال ابو الحسن ايها الرجل أ رأيت ان كان القول قولكم و ليس هو كما تقولون السنا و اياكم شرعا سواء لا يضرنا ما صلينا و صمنا و زكينا و اقررنا فسكت الرجل ثم قال ابو الحسن عليه السلام و ان كان القول قولنا و هو قولنا أ لستم قد هلكتم و نجونا فقال رحمك الله اوجدني كيف هو و اين هو فقال ويلك ان الذي ذهبت إليه غلط هو اين الاين بلا اين و كيف الكيف بلا كيف فلا يعرف بالكييفية و لا باينونية و لا يدرك بحاسة و لا يقاس بشيء فقال الرجل فاذن انه لا شيء اذا لم يدرك بحاسة من الحواس فقال ابو الحسن عليه السلام ويلك لما عجزت حواسك عن ادراكه انكرت ربوبيته و نحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء. قال الرجل فاخبرني متى كان ابو الحسن عليه السلام اني لما نظرت الى جسدي و لم يمكني فيه زيادة و لا نقصان في العرض و الطول و دفع المكاره عنه و جرّ المنفعة إليه علمت ان لهذا البنيان بانيا فاقررت به مع ما اري من دوران الفلك بقدرته و إنشاء السحاب و تصريف الرياح و مجرى الشمس و القمر و النجوم و غير ذلك من الآيات العجيبات المبينات علمت ان لهذا مقدرا و منشأ». يقال: الناس في هذا الامر شرع سواء اي متساوون لا فضل لاحدهم فيه على الاخر، و هو مصدر بفتح الراء و سكونه و يستوى فيه الواحد و الثنية و الجمع و المؤنث؛ اوجدني اي افدني؛ يقال: اوجده الله مطلوبه اظفره به و اغناه، و كيف اصله اسم مبني على الفتح يقال للاستفهام عن الاحوال و قد يقع للتعجب، و اين سؤال عن المكان و قد يطلقان لا بمعنى الاستفهام بل الاول بمعنى الحال و الصفة و الثاني بمعنى الحصول في المكان فيعربان، و ويل كلمة عذاب و ويلك و ويل لك و ويل زيد و ويل لزيد. اعلم ان في الحديث مطالب: الاول

البيان الاقناعى فى وجوب الطّاعة لله و انقياد الشريعة و اثباته على من له ادنى عقل و احتياط و قد سبق مثله فى الحديث السابق و فيما روى عن امير المؤمنين عليه السلام و قد نظمهم بعضهم: قال المنجم و الطبيب كلاهما.. البيتين . الثانى تنزيهه تعالى عن ان يكون ذا كيفية او كمّيّة، و لنشر الى معنى كل منهما و اقسامه ليتبين انه لا يجوز وصفه تعالى بهما. فنقول: اما رسم الكيفية فقييل: انها هيئة قارة فى المحلّ، لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة الى امر خارج عنه و لا قسمة فى ذاته و لا نسبة واقعة فى اجزائه، و بهذه القيود تفارق سائر اجناس الاعراض و اقسامها، فان الاجناس العالية التى لا جنس فوقها للاعراض تسعة: الكيف و الكم و باقى السبعة النسبية، اذ معنى العرض نفسه ليس جنسا لما تحته كما حقق، فخرج بهذه القيود ما سوى الكيفية من الثمانية الباقية و اقسامها أربعة. لانها اما ان تختص بالكمّيّات من جهة ما هى كم، كالمثلثية و المربعة و سائر الاشكال للسّطوح و الاجسام و الانحناء و الاستقامة للخطوط و الزوجية و الفردية و الصّمم و التشارك و الجذرية للاعداد و هذا قسم أوّل، و اما ان لا يكون مختصا بها، و هى اما ان تكون محسوسة كالالوان و الطّعوم و الرّوائح و الحرارة و البرودة، و هذه تنقسم الى راسخة كصفرة الذهب و حلاوة العسل و تسمّى كيفيات انفعالية، اما لانفعال الحواس عنها و اما لانفعالات موضوعاتها بها، او غير راسخة اما سريعة الزوال كحمرة الخجل و تسمى انفعالات لكثرة انفعالات موضوعاتها بسببها بسرعة و هذا قسم ثان، و اما ان لا تكون محسوسة و هى اما استعدادات اما للكّمالات كالاستعداد للمقاومة و الدفع و اللانفعال و تسمّى قوة طبيعية كالمصحاحية و الصّلاية، او للنقائص مثل الاستعداد بسرعة للاذعان و الانفعال و يسمى ضعفا و لا قوة طبيعية كالممراضية و اللين، و اما ان لا تكون استعدادا لكّمالات او نقائص بل لا يكون فى انفسها كمالات او نقائص و هى مع ذلك غير محسوسة بذواتها فما كان منها ثابتا يسمى ملكة كالعلم و القدرة و الشجاعة، و ما كان سريع الزوال يسمّى حالا كغضب الحليم و مرض المصحح النفسانى. فهذه اقسام الكيف و كلّ منها جنس يندرج تحته انواع كثيرة. و اما الاين فرسمه كون الشىء فى المكان، و هذا الكون غير وجود الشىء فى نفسه، فان كون الانسان فى الاعيان، وجوده فى نفسه، و كونه فى المكان، اضافة عرضت له بعد كونه انسانا من حيث ان احدهما حاو و الاخر محمول و تحته انواع، فان الكون فوق، نوع، و الكون تحت، نوع، و الكون فى السماء نوع و الكون فى

الارض نوع. و أيضا من الاين ما هو أول و حقيقى ككون الشىء فى مكانه الخاص، و الاين الغير الحقيقى ككون الشىء فى السماء او فى الهواء او فى السوق، و أيضا الاين منه جنسى ككون الشىء فى المكان و منه نوعى ككون الشىء فى الهواء و منه شخصى ككون الشىء فى هذا المكان. و نقول: الاين فيه مضادة، فان الكون فى الفوق المطلق اعنى عند المحيط هو مضاد للكون عند المركز و هما معنيان وجوديان، و قد يوجد او يتصور لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه و بينهما غاية الخلاف، و هذا هو حدّ الضدّ. و أيضا فان الاين يقبل الاشد و الاضعف، فانه قد يكون اثنان و كلاهما فوق واحد هما اشد فوقية. فاذا تقرر ماهية الكيف و الاين فنقول: من المحال ان يوصف تعالى بهما، لان كلا منهما حادث بالذات ممكن الوجود مفتقر الى جاعل يوجد بربى الذات عن الاتصاف بهما، اما حدوثه و امكانه الذاتيين: فلكونه ذا ماهية غير الوجود و كونه عرضا قائما بمحله فهما مفتقران الى الجاعل و ينتهى افتقارهما بالآخرة الى الحق تعالى. و اما براءته عنهما: فلان موجد الشىء متقدم عليه بالوجود، فيستحيل ان يكون المكيف بالكسر، اى فاعل الكيف مكيفا بالفتح، اى منفعلا، و الا لزم تقدم الشىء على نفسه و كون الشىء الواحد فاعلا و قابلا لشىء واحد، و هما محال، و كذا الكلام فى الاين بل الكلام فيه ابين و اظهر. لان كلّ ذا اين محتاج فى وجوه الى الاين، فخالق الاين غير متأين، و الى هذا المطلب اشار عليه السلام بقوله: هو اَيْن الاين بلا اين و كيف الكيف بلا كيف، و اذ لم يوصف بكيفية و لا اين فلا يجوز السؤال عنه بكيف هو و لا اين هو؟ اذ لا يمكن تعريفه بهما، و لهذا قال عليه السلام: فلا يعرف بالكيفية و لا باينونية، و انما اشتق هذا اللفظان لانه كثيرا ما يطلق لفظ الكيفية على افراد الكيف الموجودة كالسواد و الطعم و غيرهما دون المعانى المصدرية، فاذا جعل المصدر كالا سم و اريد اشتقاق مصدر آخر عنه فلا بد حينئذ من تصرف زائد عليه فيقال للكيفية الكيفية و كذا الحال فى الاين و الاينونية. المطلب الثالث فى انه تعالى لا يدرك بالحواس و لا بشىء من المدارك، اما انه لا يدرك بالحواس فلان ادراكها مقصور على ما هو محسوس بالذات كاحدى الكيفيات المحسوسة من الالوان و الاصوات و الطعوم و الروائح و اوائل الكيفيات الاربع، او ما هو محسوس بالعرض كالمقارنات لها، و قد علمت ان البارئ ليس بكيفية و لا ذى كيفية. و اما انه غير مدرك بشىء اخر كالعقل و الوهم، لان كل ما هو معلوم بشىء اخر غير ذاته اى بصورة مساوية

له فى الحقيقة، فيلزم ان يكون له ماهية كلية مشتركة بينه و بين مثاله المساوى له و الا لم يكن تلك الصورة علما به، و كل ما له ماهية غير الوجود الصرّف المتأكد فهو معلول مفتقر فى وجوده الى جاعل يجعله موجودا، فلا يكون إليها حقا. فالاله الحق ما لا يدرك بشىء، و ليس كمثل شىء، اذ هو بخلاف الاشياء، و زعمت النفوس العامة ان ما لا يكون محسوسا و لا يشبهه فهو معدوم، اذ الوجود عندهم منحصر فى المحسوس بذاته او بصفاته، فنبه عليه السلام ان الامر بضد ما زعموه و نقيض ما توهموه بقوله: و نحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف شىء من الاشياء، و الضمير فى انه للشأن. المطلب الرابع فى الاستدلال على وجود الصانع. لما قال الرجل فاخبرنى متى كان، و لم يكن مراده بكلمة متى السؤال عن زمانه تعالى بل مطلوبه اقامة الدليل على وجوده، فان كثيرا ما يقال متى كان و اين و نحوهما و يراد بها وجه وجود الشىء و دليله، فاورد عليه السلام وجوها من الدلائل و الشواهد على وجوده سبحانه بعضها من الانفس و بعضها من الآفاق كما اشير إليه فى الكتاب الالهى

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»

، و قدم القسم الانفسى لانه اقرب إلينا. و فى كل من السبيلين آيات كثيرة و براهين عديدة الا انه عليه السلام ذكر منها ما هو اوضح و اقرب الى فهم المستمعين و ترك الوجوه الدقيقة الشريفة لقصور مداركهم عن دركها. فذكر من القسم الاول الاستدلال باحوال البدن من النشوء و النمو و الذبول و الهزال و الزيادة و النقصان و الشباب و الهرم و الشهوة و الغضب و الذكاء و البلادة و سائر الامور التى ليس لاختيار الخلق مدخل فيها، و لا يمكنهم فيه زيادة او نقصان او تبديل شىء منها بمقابله، و لا يمكن ان ينسب الى الطبيعة التى لا شعور لها بذاتها فضلا عما يصدر عنها من الامور التى لها غايات و فيها روعيت مصالح و حكم، فهى مسخرة فى فعلها. فعلم ان لهذا البنيان الحكمى و البيت المعمور و الكتاب المسطور ربانيا قدسيا و عامرا غيبيا و كاتبها إليها، فيجب الاقرار. و ذكر من القسم الثانى الاستدلال بدوران الفلك و هواية، و بانشاء السحاب و هواية، و تصريف السحاب و هواية، و اجراء كل من الشمس و القمر و النجوم آيات، و قد علمت كيفية الاستدلال بكل واحدة من هذه



الامور فى الحديث الثانى عشر الذى رواه هشام، فكل من هذه الآيات و غيرها من الآيات الآفاقية و  
الانفسية دلائل واضحات و شواهد بيّنت على وجود الصانع العليم المدبر الحكيم.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٢٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الثالث قوله رحمه الله: عن محمد بن على قد عينه الصدوق فى كتاب التوحيد انه أبو سميئة  
الصيرفى الكوفى كما قد عينه فى الحديث السابق. قوله عليه السلام: فلا يعرف بالكيفوفية فى كتاب  
التوحيد «فلا يعرف بكيفوفية» و ذلك أصوب. قوله عليه السلام فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك  
لما عجزت حواسك فيه توبيخ لمن يظن أنه ليس فى الوجود الا ما من شأنه أن يناله الحس و يسعه  
عالم الطبيعة. قوله عليه السلام: و نحن اذا عجزت حواسنا عنى عليه السلام بالحواس مطلق القوة  
الادراكية أى الحسانية و العقلانية جميعا فلذلك قال: انه ربنا بخلاف شىء من الاشياء، أى اى شىء  
كان، اذا ما من موجود سوى الموجود الحق الا و من شأنه أن يناله مشعر و مدرك و ان يتمثل فى حس  
أو ان ينطبع فى عقل. و من طريق الصدوق فى كتاب التوحيد قال: فلم لا تدركه حاسة البصر؟  
قال: للفرق بينه و بين خلقه الذين تدركهم حاسة الابصار منهم و من غيرهم، ثم هو أجل من أن يدركه  
بصر أو يحيط به وهم أو يضبطه عقل. قال: فحده لى. قال: لا حدّ له. قال: و لم؟ قال: لان كل محدود  
متناه الى حد، و اذا احتمل التحديد احتمل الزيادة، و اذا احتمل الزيادة احتمل النقصان، فهو غير  
محدود و لا متزايد و لا متناقص و لا متجزئ و لا متوهم. قلت: و ليس يخفى تفسيره على من أحاط  
بالقواعد الحكمية و خدم كتاب تقويم الايمان و كتاب التقديسات برهة من عمره. قوله عليه السلام  
قال الرجل: فأخبرنى متى كان؟ هنا فى نسخ الكافى ترك اظنه من اسقاط النساخ. و فى كتاب التوحيد  
للصدوق أبى جعفر ابن بابويه رحمه الله تعالى عنه هكذا: و نحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه أيقنا  
أنه ربنا خلاف الاشياء. قال الرجل: فأخبرنى متى كان؟ فقال أبو الحسن: أخبرنى متى لم يكن فأخبرك

متى كان. قال الرجل: فما الدليل عليه؟ قال: أبو الحسن: انى لما نظرت الى جسدى-الى آخر الحديث . و تحقيق قوله عليه السلام «أخبرنى متى لم يكن» الى آخره ما تحقق فى الحكمة الالهية أنه لا يكون لوجود شىء متى الا اذا كان لعدمه متى. و بالجمله الشىء لا يدخل فى مقولة متى بوجوده فقط بل انما بوجوده و عدمه جميعا، فاذا لم يصح أن يقال لشىء متى لم يكن وجوده، لم يصح أن يقال متى كان وجوده. ثم الزنديق لما عقل أنه جل مجده لا يصح أن يقع فى مقولة متى رجع الى السؤال عن الدليل على اثبات وجوده، فأجابه عليه السلام بالاستدلال البرهانى بقوله «انى لما نظرت» الى آخره.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: شرعاً. [ص ٧٨ ح ٣] أقول: بفتح الراء، ويجوز سكونها أيضاً. يقال: هم فى هذا الأمر شرع أى متساوون لا فضل لأحدهم على الآخر. وهو مصدر يتساوى فيه الواحد والجمع، والمؤنث والمذكر. قال عليه السلام: وزكينا. [ص ٧٩ ح ٣] أقول: أى أدينا زكاة مالها.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢١٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: الشرع (به فتح شين بانقطه و سکون و فتح راء بى نقطه و عين بى نقطه): برابر. يعنى: روايت است از محمد بن عبد الله خراسانى، خادم امام رضا عليه السلام، گفت كه: داخل شد مردى از زنادقه بر امام رضا عليه السلام و نزد امام، جماعتى بودند. پس گفت امام عليه السلام: اى مرد! خبر ده مرا كه اگر سخن، سخن شما باشد- و در واقع، نيست سخن، چنانچه شما مى گوييد- آيا نيستيم

ما با شما برابر، که ضرر نکند ما را نماز کردن ما و روزه داشتن ما و زکات دادن ما و اقرار کردن ما به کردگار به تدبیر؟ پس ساکت شد آن مرد. بعد از آن گفت امام علیه السلام: و اگر بوده باشد سخن، سخن ما- و در واقع، سخن، سخن ماست- آیا نیستید که به تحقیق، جهتمی شدید و ما نجات یافتیم؟ اصل: فَقَالَ: رَحِمَكَ اللَّهُ أَوْ جِدْنِي كَيْفَ هُوَ؟ وَأَيْنَ هُوَ؟ قَالَ: «وَيْلَكَ، إِنَّ الَّذِي ذَهَبَتْ إِلَيْهِ غَلَطٌ؛ هُوَ أَيْنَ الْأَيْنِ، وَكَيْفَ الْكَيْفِ بِلَا كَيْفٍ؛ فَلَا يُعْرَفُ بِالْكَيفُوفِيَّةِ، وَلَا بِالْأَيْنُونِيَّةِ، وَلَا يُدْرَكُ بِحَاسَّةٍ، وَلَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ». . . شرح: الإيجاد: کسی را در یابنده چیزی کردن؛ و مراد این جا تعلیم است. بدان که استعمال ایجاد در تکوین؛ و وجود در کون؛ و موجود در کائن، از تصرف مترجمان کتب فلاسفه یا بعض متکلمین است. و چون بسیار مشهور شده، دیگران مسامحه و مماشات می کنند، بنا بر اعتماد بر ظهور مراد؛ و باکی نیست. و بر این قیاس است استعمال عدم در فنا؛ و معدوم در فانی؛ و اعدام در إفناء. كَيْفَ (به فتح کاف و سکون یاء و فتح فاء) برای سؤال چگونگی چیزی است. أَيْنَ (به فتح همزه و سکون یاء و فتح نون) برای سؤال کجایی چیزی است، به معنی حالتی که چیزی را باشد به اعتبار نسبت آن چیز به چیز دیگر در مکان، مثل «أَيْنَ أَنْتَ مِنْ زَيْدٍ؟»: کجایی تو نسبت به زید؟ آیا نزدیکی به او، یا دور؛ و در یمین اویی، یا در یسار؟ و مانند اینها. التَّائِينَ: چیزی را صاحب کجایی کردن. الأَيْنِ (به فتح همزه و تشدید یاء مکسوره): صاحب کجایی. و این تفسیر برای این دو لفظ به مناسبت سؤال است و تفسیری دیگر می آید در شرح حدیث دوم باب ششم به مناسبت سؤال در آن. التَّكْيِيفِ: چیزی را صاحب چگونگی کردن، خواه به احداث چگونگی در آن چیز باشد و خواه به تکوین آن چیز باشد که آخر، صاحب چگونگی می شود به فعل خود، یا به فعل دیگری. پس، از این، لازم نمی آید که بندگان، فاعل حرکات خود نباشند. الْكَيْفِ (به فتح کاف و تشدید یاء مکسوره): صاحب چگونگی. الْكَيْفِ (به فتح کاف و سکون یاء) و الْكَيْفِيَّةِ: چگونگی چیزی، به معنی خصوصیتی که «كائن في نفسه» باشد در چیزی، خواه آن «كُونٌ فِي نَفْسِهِ» خارجی باشد، مثل سیاهی در فلفل؛ و خواه ذهنی باشد، مثل كُونٌ صُورٌ عِلْمِيَّةٌ در ذهن ما؛ و خواه آن خصوصیت، عارض آن چیز باشد، مثل این دو مثال؛ و خواه ذاتی، مثل حقیقت انسان در زید. و مراد این جا شقّ عارض است. و شقّ ذاتی، مراد است در آنچه می آید در حدیث ششم در باب آینده: «وَلَكِنْ لَأَبَدٌ مِنْ إِبْتَاتٍ أَنْ لَهُ تَعَالَى

كَيْفِيَّةً» تا آخر . پس علم و قدرت و تكلم و اِحداثِ عالم و مانند آنها، چگونگیِ الله تعالی نیست ، چه هیچ کدام «كائن فی نفسه» در او نیست و «كُون فی نفسه» آنها منحصر است در كُون در اذهان. الْكَيْفُوفِيَّةُ (به فتح كاف و سکون یاء دونقطه در پایین و ضمّ فاء و سکون واو و کسر فاء و تشدید یاء دونقطه در پایین و تاء تأنیث): بیان چگونگی چیزی. الْأَيُّنُويَّةُ (به فتح همزه و سکون یاء دونقطه در پایین و ضمّ نون و سکون واو و کسر نون و تشدید یاء دونقطه در پایین و تاء تأنیث): بیان کجایی چیزی. الْإِدْرَاكُ: دریافتن. لَا يُدْرِكُ به صیغهُ مضارع مجهول است و ممکن است که معلوم باشد. الْحَاسَّةُ (به تشدید سین): قوّتی که به آن می بینند، یا می شنوند، یا می بویند، یا می چشند، یا می یابند درشتی و نرمی و گرمی و سردی و مانند آنها را. الْقِيَّاسُ: مانند شمردن چیزی به چیز دیگر. یعنی: پس آن مرد گفت بنا بر عادت: رحمت کند تو را الله تعالی! دریابان مرا که چگونه است کردگار به تدبیر و کجاست او؟ امام رضا علیه السّلام گفت که: ای مرگ ناگهان تو! به درستی که آنچه تو به آن راه رفتی که اگر کردگار به تدبیر باشد، چگونگی و کجایی، خواهد داشت، غلط است ؛ او کجایی داده هر صاحب کجایی را، و چگونگی داده هر صاحب چگونگی را، بی آن که خودش چگونگی داشته باشد. مخفی نماند که ذکر «بِأَيُّن» در اینجا نکرد، برای اشارت به این که «أَيُّن»، «كَيْف» را لازم دارد. پس نفی «كَيْف» مستلزم نفی «أَيُّن» است، یا به این که نفی «أَيُّن» پُر اشکالی ندارد. پس شناخته نمی شود به بیان چگونگی و نه به بیان کجایی، و الا او نیز مخلوق خواهد بود ؛ چه صاحب چگونگی، عاجز و محتاج در کمال خود به عوارض است. و ناقص، خالقِ عالم به محض نفوذ اراده نمی تواند بود، چنانچه مفصّلاً بیان می شود در حدیث ششم باب چهاردهم و توضیح آن، بیشتر می شود در حدیث ششم باب بیست و سوم که «بابُ النوادر» است، در شرح: «وَلَوْ كَانَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ الْأَسْفُ وَالصَّجْرُ» تا آخر . و مخلوقیتِ صاحب کجایی، ظاهر است. و دریافته نمی شود به چشم و مانند آن تا دغدغه «كَيْف» یا «أَيُّن» شود و قیاس کرده نمی شود به چیزی، مثل علمای دیگر تا دغدغه «كَيْف» شود، به خیال و خوب امتیاز میان معلومات به صُور ذهنیه تفصیلیه در او. اصل: فَقَالَ الرَّجُلُ: فَإِذَا إِنَّهُ لِأَشَى ۚ إِذَا لَمْ يُدْرِكْ بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاسِّ، فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَيْلَكَ، لَمَّا عَجَزْتَ حَوَاسِكَ عَنْ إِدْرَاكِهِ، أَنْكَرْتَ رَبُّوْبِيَّتَهُ؟! وَنَحْنُ إِذَا عَجَزْتَ حَوَاسِّنَا عَنْ إِدْرَاكِهِ، أَيَقْنَأَنَّ أَنَّهُ رَبَّنَا

بِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ». . شرح: إِذَا (با تنوین) ظرف زمان است و با الفِ بی تنوین به معنی ناگاه است؛ و هر دو این جا مناسب است. إِنَّهُ به کسر همزه و تشدید نون است و ضمیر، راجع به کردگار به تدبیر است. لَا شَيْءٌ به رفع و تنوین است. و مراد این است که فانی است. و این، مبنی بر اعتقاد فلاسفه است که فاعلِ «كَيْفِ» و «أَيْنِ» برای اجسام عالم، مثل آسمان و زمین، طبیعت اجسام است و آن، صاحبِ «كَيْفِ» و «أَيْنِ» است و محسوس است. پس فاعلِ «كَيْفِ» و «أَيْنِ» که محسوس نباشد، «لا شیء و غیر کائن» است. الرُّبُوبِيَّةُ (به ضمّ راء بی نقطه و ضمّ باء یک نقطه و سکون واو و کسر باء یک نقطه و تشدید یاء دونقطه در پایین و تاء تأنیث): صاحبِ کُلِّ اختیارِ هر کس و هر چیز بودن. وَ نَحْنُ إِذَا عَجَزْتُ حَوَّاسْنَا مَبْنِي بر این است که فاعلِ به عنوان «كُنْ» و نفوذ اراده، بری می باشد از هر نقص، پس عالم به کُلِّ شیء و قادر بر کُلِّ شیء است و شریک ندارد در ربوبیت. خِلَافِ (به کسر خاء) مصدر مفاعله، مشتمل بر معنی نفی است، پس شَيْءٌ نَكَرَهُ در سیاق نفی است و عموم دارد. «الف لام» الْأَشْيَاءِ برای استغراق است و مراد، جمیع اشیا، غیر اوست. بدان که این کلام، صریح است در این که فاعلی که مجرد باشد، غیر الله تعالی نیست. یعنی: پس گفت آن مرد که: پس وقتی که چنین باشد، به درستی که او نابود است؛ چون دریافته نمی شود به حاسّه ای از حواس پنجگانه. پس گفت امام رضا علیه السّلام که: ای مرگِ ناگهان تو! وقتی که عاجز شد حواس تو از دریافتن او، انکار کردی صاحبِ کُلِّ اختیارِ هر کس و هر چیز بودن او را؟! و ما چون عاجز شد حواس ما از دریافتن او، یقین کردیم که او صاحبِ کُلِّ اختیارِ ماست، بی شرکت چیزی از چیزهای دیگر. اصل: قَالَ الرَّجُلُ: فَأَخْبِرْنِي مَتَى كَانَ؟ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي، وَلَمْ يُمْكِنِّي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعَرَضِ وَالطُّوْلِ، وَدَفَعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ، وَجَرَّ الْمُنْفَعَةَ إِلَيْهِ، عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُتْيَانَ بَانِيًا، فَأَقْرَزْتُ بِهِ؛ مَعَ مَا أَرَى- مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكَ بِقُدْرَتِهِ، وَإِنْشَاءِ السَّحَابِ، وَتَصْرِيْفِ الرِّيَّاحِ، وَمَجْرَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ الْمُبَيِّنَاتِ- عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا مُقَدَّرًا وَمُنْشَأً». . شرح: در عیون أخبار الرضا علیه السّلام چنین است: «قَالَ الرَّجُلُ: مَتَى كَانَ؟ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَخْبِرْنِي مَتَى لَمْ يَكُنْ فَأَخْبِرَكَ مَتَى كَانَ. قَالَ الرَّجُلُ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي» تا آخر. و این، بهتر است و ما این را شرح می کنیم.

الْبُنْيَان (به ضمّ باء یک نقطه و سکون نون): چیزی که بنا کرده شود، مثل خانه ؛ و مراد این جا بدن آدمی است. ظرف در مَع مَا أَرَى متعلق به عَلِمْتُ دوم است و مَع به معنی «عِنْد» است. أَرَى (به فتح همزه و راء بی نقطه و الف منقلبه از یاء) به صیغهُ مضارع متکلم و حده از «باب مَنَع» است. الْفَلَک (به فتح فاء و فتح لام، مصدر «باب عَلِمَ»): حرکت دوریّه، مثل آیت سوره یس: «

كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»

«و بیان می شود در «کتاب الصیام» در شرح حدیث دوّم باب هفتادم که «بابُ الدُّعَاءِ فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ» است. و مصدر در این حدیث به معنی اسم فاعل است، پس مراد، متحرک به حرکت دوریّه است، مثل آفتاب و ماه و سایر نجوم. و می تواند بود که جمع «فَلَکة» (به فتح فاء و سکون لام) باشد، به معنی چیزهایی که شکل آنها مستدیر است، مثل آفتاب و ماه و سایر نجوم. پس حاصل هر دو یکی است. و بر هر تقدیر در فقره «مَع مَا أَرَى» تا آخر، اشارت به دو استدلال است: اوّل، استدلال به اصل حرکت دوریّه که مقتضای طبع شمس و مانند آن نمی تواند بود، چنانچه ظاهر است از مقدماتی که مذکور شد در شرح حدیث اوّل این باب در شرح: «أَمَّا تَرَى الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ» تا آخر. دوم، استدلال به خصوصیت مَجْرِي و مدار هر کدام آنها. و این نیز ظاهر شد از مقدمات مذکوره. بدان که اگر مراد به فَلَک، این جا آسمان باشد، چنانچه موافق اصطلاح فلاسفه است، لازم می آید که حرکت آسمان، مرئی مردمان باشد، و الله أعلم. مَجْرِي (به فتح میم و سکون جیم و راء بی نقطه و الف منقلبه از یاء) مصدر میمی است، به معنی روش یا اسم مکان است، به معنی راه. الْمُبِين (به صیغهُ اسم فاعلِ باب اِفعال، یا باب تفعیل): ظاهر ؛ و [الْمُبِين] (به صیغهُ اسم مفعولِ باب تفعیل): ظاهر کرده شده. و همه این جا مناسب است. یعنی: گفت آن مرد که: کی شد آن کردگار به تدبیر؟ گفت امام رضا علیه السّلام که: خبر ده مرا که کی نبود تا من خبر دهم تو را که کی شد. گفت آن مرد که: پس چیست دلیل بر هستی او؟ گفت امام رضا علیه السّلام که: به درستی که من، وقتی که نظر کردم سوی بدن خود و ممکن نبود مرا که در آن، چیزی زیاد کنم و نه این که کم کنم در پهنا و درازی، و ممکن نبود که دفع کنم از بدن خود چیزهای مُضِرّ را و کشم چیزهای نافع را سوی آن

بدن، دانستم که آن بدن را بنا کننده بزرگی هست. پس اقرار کردم به هستی آن بنا کننده، به سبب این که مذکور شد از احوال بدن، نزد آنچه می بینم از گردش گردان به توانایی آن بانی، و برانگیختن ابر و تغییر بادها هر وقتی به جانبی، و حرکت یا راه حرکت آفتاب و ماه و ستارگان که هر کدام راهی و روشی در آن راه دارد، با آن که نسبت آنها به روش های دیگر و راه های دیگر، برابر است- بیان این شد در شرح حدیث اول این باب- و غیر آنچه مذکور شد از علامت های غریب ظاهر، مثل معدن و کوه، دانستم که این عالم را کردگار به تدبیری بزرگ هست.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (محمد بن علی) كما عينه الصدوق رحمه الله في إسناد هذا الحديث هو: «أبو سمينة الكوفي الصيرفي». و (أبو الحسن) هو الثاني، یعنی الرضا عليه السلام. (وليس هو كما تقولون) لأنه مجرد مقال بلا حجة، ومحض خيال بلا بيّنة. و «الشرع» بالكسر، ويفتح، وبفتحتين: المثل. والجمع أيضاً بالكسر، وبالفتح أيضاً. وكعب أيضاً؛ ولكونه مصدراً يستوي فيه التذكير والتأنيث والإفراد والتثنية والجمع. و (سواء) إذا مدت فتحت، وإذا قصرت كسرت. (وهو قولنا) لمكان الحجج القاطعة، والمعجزات الساطعة، والآيات الباهرة، والدلالات الظاهرة. (ألستم قد هلكتم ونجوننا) قال الله تبارك وتعالى:

«فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ». (أوجدني): أفدني وأفهمني. وقرأ برهان الفضلاء: «هو أين الأين» كسيد، یعنی من له الأين؛ «وكيف الكيف» یعنی من له الكيف. في توحيد الصدوق رحمه الله وعيونه: «بكيهفوية» منكرة، كنظيرتها هنا في عامة النسخ. والوجه لما في هنا أن «الكيف» هنا مراد بجميع أفرادها، و«الأين» ببعض أفرادها. (فاخبرني متى كان) لا خلاف في ظنهم هنا بسقوط كلمات من قلم سالف من نساخ الكافي. وفي التوحيد والعيون هكذا: «قال الرجل فاخبرني متى كان؟ قال أبو

الحسن عليه السلام: «أخبرني متى لم يكن فأخبرك متى كان»، قال الرجل: فما الدليل عليه؟ قال أبو الحسن عليه السلام: «إنني لما نظرت». الحديث. قال السيّد الداماد ثالث المعلمين قدس سره: قد تحقّق في الحكمة الإلهية أنّه لا يكون لوجود شيءٍ متى إلا إذا كان لعدمه متى. وبالجملة، لا يدخل الشيء في مقولة «متى» بوجوده فقط بل بوجوده وعدمه جميعاً، فإذا لم يصحّ أن يقال لشيءٍ متى لم يكن وجوده، لم يصحّ أن يقال: متى كان وجوده. (ومجرى الشمس والقمر) أي بقدرته تعالى وتقديره وتديره فيهما باختلاف مجراهما ومنطقيهما وحيثيهما لغرض اختلاف الليل والنهار، وفصول الدهور، وأهلة الشهور، وسائر الآثار؛ لفوائد عظيمة، وأغراض مستقيمة.

الهدايا لشريعة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٢٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. إذ الظاهر أن محمد بن علي هو أبو سمينه كما صرح به في التوحيد. قوله أوجدني: يقال أوجده الله مطلوبه أي أظفره به، أي أفدني كلفيته ومكانه وأظفرتني بمطلبى الذى هو العلم بالكيفية. قوله عليه السلام هو أين الأين: أي جعل الأين أيننا بناء على مجعولية الماهيات أو أوجد حقيقة الأين فيصدق عليها بعد الإيجاد الأين، وكذا الكيف، والكيفوفية والأينونية: الاتصاف بالكيف والأين، و في التوحيد بكيفوفية من غير أداة التعريف كنظيرتها، وقيل: المعنى أنه لما أوجد حقيقة الأين و حقيقة الكيف، فكان متقدما على وجودهما، فلا يعرف بالاتصاف بهما، و بكونه ذا كيف وأين، و ذلك بأنه هو مبدء قبل وجود الكيف والأين، ولا يعرف المبدأ بكونه ذا كيفية أو أين، و لأن الخالق الموجد لشيء متعال عن الاتصاف به لأن الاتصاف خروج من القابلية إلى الفعلية، والقابل خال عن الوصف قبل الاتصاف عادم له، و العادم لشيء و للأكمل و الأتم منه لا يكون معطيا له، فالفاعل الخالق لا يكون معطيا نفسه ما يستكمل به، و لأن المبدأ الأول لما لم يجز عليه الخلو من الوجود، فلو كان فيه قابلية الصفة لكان له جهتان، و لا يجوز استنادهما فيه إلى ثالث، إذ لا ثالث في تلك



المرتبة، و لا استناد أحدهما إلى الآخر إذ لا يوجب القابلية فعلية الوجود لذاته، و لا فعلية الخلو عن كماله، و الاستعداد لما هو نقص له، و لأن الأين لا يكون إلا لمتقدر، و لا يجوز عليه التقدر بالمقدار كما سنبينه، و لا يدرك بحاسة إذ لا كيفية له و لا إحساس إلا بإدراك الكيفية، و لا يقاس بشيء أى لا يعرف قدره بمقياس إذ لا أين و لا مقدار له، فقال الرجل: فإذا أنه لا شيء يعنى أردت بيان شأن ربك فإذا الذى ذكرته يوجب نفيه، لأن ما لا يمكن إحساسه لا يكون موجودا، أو المراد أنه فإذا هو ضعيف الوجود ضعفا يستحق أن يقال له لا شيء. و قوله عليه السلام لما عجزت حواسك عن إدراكه أى جعلت تعالیه عن أن يدرك بالحواس و عجزها عن إدراكه دليلا على عدمه أو ضعف وجوده، فأنكرت ربوبيته و نحن إذا عرفناه بتعالیه عن أن يدرك بالحواس أيقنا أنه ربنا، بخلاف شيء من الأشياء، أى ليس شيء من الأشياء المحسوسة ربنا لأن كل محسوس ذو وضع، و كل ذى وضع بالذات منقسم بالقوة إلى أجزاء مقدارية لا إلى نهاية، لاستحالة الجوهر الفرد، و كل منقسم إلى أجزاء مقدارية يكون له أجزاء متشاركة فى المهية، و مشاركة لكل فيها، و كلما يكون كذلك يكون محتاجا إلى مبدء مغاير له، فلا يكون مبدء أول بل يكون مخلوقا ذا مبدء، فما هو مبدء أول لا يصح عليه الإحساس، فالتعالى عن الإحساس الذى جعلته مانعا للربوبية و باعثا على إنكارك مصحح للربوبية و دل على اختصاصه بصحة الربوبية بالنسبة إلى الأشياء التى يصح عليها أن يحس. قوله: فأخبرنى متى كان؟ الظاهر أنه سئل عن ابتداء كونه [و تكونه] و وجوده فأجاب عليه السلام بأن ابتداء الزمان إنما يكون لحادث كان معدوما ثم صار موجودا، و هو سبحانه يستحيل عليه العدم، و جواب هذا السؤال سقط من قلم نساخ الكلينى، و فى توحيد الصدوق (ره) هكذا: قال الرجل: فأخبرنى متى كان؟ قال أبو الحسن عليه السلام أخبرنى متى لم يكن فأخبرك متى كان، قال الرجل: فما الدليل عليه؟ قال أبو الحسن عليه السلام: إنى لما نظرت إلى آخر الخبر و يحتمل أن يكون مراد السائل السؤال عن أصل زمان وجوده تعالى، فعلى هذا يكون حاصل الجواب أن الكائن فى الزمان إنما يكون فيه بتغير و تبدل فى ذاته أو صفاته الذاتية لأن الزمان نسبة المتغير إلى المتغير، فيكون بحال فى زمان آخر، و المتعالى عن التغير فى الذات و الصفات الذاتية لا يصح عليه لم يكن فكان، و إنما يصح متى كان لما يصح أن يقال متى لم يكن، لعدم انفكاك الزمانى عن التغير فى ذاته أو صفاته

الذاتية، وقيل: تحقيق الجواب ما تحقق فى الحكمة الإلهية أنه لا يكون لوجود شىء متى إلا إذا كان لعدمه متى، وبالجملة لا يدخل الشىء فى مقولة متى بوجوده فقط، بل بوجوده وعدمه جميعا، فإذا لم يصح أن يقال لشىء متى لم يكن وجوده لم يصح أن يقال متى كان وجوده. قوله عليه السلام إنى لما نظرت: هذا استدلال بما يجده فى بدنه من أحواله و انتظام تركيبه و اشتماله على ما به صلاحه و نظامه، و عدم استنادها إليه بكونها من آثار القدرة و عدم قدرته عليها، و بالعلويات و حركاتها المنسقة المنتظمة المشتملة على اختلاف لا يمكن أن يكون طبيعيا لها، و لا إراديا لها، و بما يحدث بينها و بين الأرض و انتظام الجميع نظما دالا على وحدة ناظمها و مدبرها و خالقها، على أن لهذا العالم المنتظم المشاهد من السماوات و الأرضين و ما فيهما و ما بينهما مقدرًا ينتظم بتقديره و منشأ يوجد بإنشائه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٥٥

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥ / ٢١٩ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ الْخَفَّافِ، أَوْ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، قَالَ:

إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ الدَّيْصَانِيَّ (٦) سَأَلَ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ، فَقَالَ لَهُ (٧): أَلَكِ رَبُّ؟ فَقَالَ: بَلَى، قَالَ: أَقَادِرُ هُوَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَادِرٌ (٨) قَاهِرٌ، قَالَ: يَقْدِرُ (٩) أَنْ يَدْخَلَ الدُّنْيَا كُلَّهَا الْبَيْضَةَ، لَا تَكْبُرُ الْبَيْضَةُ وَلَا تَصْغُرُ الدُّنْيَا؟ قَالَ هِشَامٌ: النَّظْرَةُ (١٠)، فَقَالَ لَهُ: قَدْ أَنْظَرْتُكَ حَوْلًا، ثُمَّ خَرَجَ عَنْهُ.

فَرَكِبَ هِشَامٌ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَاسْتَأْذَنَ عَلَيْهِ، فَأَذِنَ لَهُ، فَقَالَ لَهُ:

ص: ١٩٥

١-١ . فى «ف» : «فى الطول والعرض».

٢-٢ . فى «ف» : «وجلب المنافع».

٣-٣ . فى «ج، بر» : «الريح».

٤-٤ . فى حاشية «بف» : «البيّنات». وفى التوحيد والعيون: «المتقنات».

٥-٥ . التوحيد، ص ٢٥٠، ح ٣؛ وعيون الأخبار، ج ١، ص ١٣١، ح ٢٨، بسندهما عن أبى سمينة محمّد بن علىّ الصيرفى، عن محمّد بن عبد الله الخراسانى، مع تفاوت يسير الوافى، ج ١، ص ٣١٧، ح ٢٥٣.

٦-٦ . «الديصانى»: منسوب إلى الديصان . وهو مصدر داص يديص، أى زاغ وحاد ومال. ومعناه الملحد؛ لميله عن الدين بعد أن كان فيه؛ إذ هو من تلامذة الحسن البصرى، مال عن الدين؛ لعدم قدرة أستاذه على حلّ الشبهات. قال المحقق الشعرانى: هذا غير مطابق للواقع، والصحيح أن الديصانيّة كانوا قوما من الزنادقة القائلين بالنور والظلمة، وأنّ ديصان اسم رئيسهم مثل «مانى». أنظر: الصحاح، ج ٣، ص ١٠٤٠ (ديص)؛ شرح صدر المتألّهين، ص ٢٢٢؛ شرح المازندراني، ج ٣، ص ٤٦؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٢٥٦.

٧-٧ . فى «ف، بر» : - «له».

٨-٨ . فى حاشية «بح» : «هو».

٩-٩ . فى حاشية «ف» : «على».

١٠-١٠ . «النظرة»: المهلة والتأخير . وهو منصوب بفعل مقدر . أنظر: الصحاح، ج ٢، ص ٨٣١ (نظر).

يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، أَتَانِي عَبْدُ اللَّهِ الدَّيْصَانِيُّ بِمَسْأَلَةٍ لَيْسَ الْمُعْوَلُ (١) فِيهَا إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَعَلَيْكَ، فَقَالَ لَهُ (٢) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عَمَّاذَا سَأَلْتَك؟» فَقَالَ: قَالَ (٣) لِي: كَيْتَ (٤) وَكَيْتَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا هِشَامُ، كَمْ حَوَاشِك؟» قَالَ: خَمْسُ، قَالَ: «أَيُّهَا أَصْغَرُ؟» قَالَ: النَّاطِرُ (٥)، قَالَ: «وَكَمْ قَدْرُ النَّاطِرِ؟» قَالَ: مِثْلُ الْعَدْسَةِ أَوْ أَقَلُّ مِنْهَا، فَقَالَ لَهُ: «يَا هِشَامُ، فَاَنْظُرْ أَمَامَكَ وَفَوْقَكَ وَأَخْبِرْنِي بِمَا تَرَى» فَقَالَ: أَرَى سَمَاءً وَأَرْضًا وَدُورًا وَقُصُورًا وَبَرَارِي (٦) وَجِبَالًا وَأَنْهَارًا، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ

السلام: «إِنَّ الَّذِي قَدَرَ أَنْ يُدْخَلَ الَّذِي تَرَاهُ الْعَدَسَةَ أَوْ أَقَلَّ مِنْهَا قَادِرٌ (٧) أَنْ يُدْخَلَ الدُّنْيَا كُلَّهَا الْبَيْضَةَ لَا تَصْغُرُ (٨) الدُّنْيَا وَلَا تَكْبُرُ (٩) الْبَيْضَةَ». (١٠)

فَأَكَبَّ (١١) هِشَامٌ عَلَيْهِ (١٢)، وَقَبَّلَ يَدَيْهِ وَرَأْسَهُ وَرَجَلَيْهِ، وَقَالَ: حَسْبِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ،

ص: ١٩٦

١-١ . «المعول»: المستغاث والمستعان . يقال: عولتُ به وعليه، أى استعنت . ويحتمل أن يكون المعول أو المعول بمعنى الصارخ، وهو الذى يرفع صوته عند البكاء . أنظر: لسان العرب ، ج ١١ ، ص ٤٨٣ (عول).

٢-٢ . فى «بر»: - «له».

٣-٣ . فى «ج»: - «قال».

٤-٤ . فى حاشية «ج»: «بتسكيت» . و«كيت وكيت» ، هى كناية عن الأمر، نحو كذا وكذا. النهاية ، ج ٤ ، ص ٢١٦ (كيت).

٥-٥ . فى «بح»: «الناظرة».

٦-٦ . فى التوحيد: «وترابا» . و«البرارى»: جمع البرية بمعنى الصحراء. وعند المازندراني فتح الرء أفصح . أنظر: الصحاح ، ج ٢ ، ص ٥٨٨ (برر) ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٤٨ .

٧-٧ . فى «بح»: «على».

٨-٨ . فى «ج ، ض»: «لاتصغر» بالتضعيف . وفى التوحيد «لايصغر».

٩-٩ . فى «ض ، بف»: «لاتكبر» بالتضعيف . وفى التوحيد: «يكبر».

١٠-١٠ . فى الوافى: «هذه مجادلة بالتي هى أحسن وجواب جدلى مسكت يناسب فهم السائل ، وقد صدر مثله عن أبى الحسن الرضا عليه السلام ... والجواب البرهانى أن يقال: إن عدم تعلق قدرته تعالى على ذلك ليس من نقصان فى قدرته سبحانه ولا لقصور فى عمومها وشمولها كل شىء ، بل

إنما ذاك من نقصان المفروض وامتناعه الذاتى وبطلانه الصرف وعدم حظّه من الشّيئية ، كما أشار إليه أميرالمؤمنين عليه السلام فى ما رواه الصدوق أيضا» . وللمزيد أنظر شروح الكافى .  
١١- ١١ . «فأكبّ عليه» أى أقبل إليه ، أو ألقى نفسه عليه. أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ٢٠٧ (ككب).  
١٢- ١٢ . فى «ب» : «عليه هشام».

وَأَنْصَرَفَ إِلَى مَنْزِلِهِ، وَغَدَا عَلَيْهِ (١) الدَّيْصَانِيُّ، فَقَالَ لَهُ (٢): يَا هِشَامُ، إِنِّي جِئْتُكَ مُسَلِّمًا، وَلَمْ أَجِئِكَ مُتَقَاضِيًا لِلْجَوَابِ، فَقَالَ لَهُ هِشَامٌ: إِنْ كُنْتَ جِئْتَ مُتَقَاضِيًا، فَهَآكَ (٣) الْجَوَابَ.

فَخَرَجَ الدَّيْصَانِيُّ عَنْهُ (٤) حَتَّى أَتَى بَابَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَاسْتَأْذَنَ عَلَيْهِ ، فَأَذِنَ لَهُ ، فَلَمَّا قَعَدَ ، قَالَ لَهُ (٥): يَا جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ، دُلَّنِي عَلَى مَعْبُودِي ، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «مَا اسْمُكَ؟» فَخَرَجَ عَنْهُ ، وَلَمْ يُخْبِرْهُ بِاسْمِهِ ، فَقَالَ لَهُ أَصْحَابُهُ: كَيْفَ لَمْ تُخْبِرْهُ بِاسْمِكَ؟ قَالَ: لَوْ كُنْتُ قُلْتُ لَهُ: عَبْدُ اللَّهِ ، كَانَ يَقُولُ: مَنْ هَذَا الَّذِي أَنْتَ لَهُ عَبْدٌ؟ فَقَالُوا لَهُ: عُدْ إِلَيْهِ ، وَقُلْ

لَهُ: يَدُلُّكَ عَلَى مَعْبُودِكَ، وَلَا يَسْأَلُكَ عَنِ اسْمِكَ. ١/٨٠

فَرَجَعَ إِلَيْهِ ، فَقَالَ (٦) لَهُ: يَا جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ، دُلَّنِي عَلَى مَعْبُودِي ، وَلَا تَسْأَلْنِي عَنِ اسْمِي ، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «اجْلِسْ» وَإِذَا غُلَامٌ لَهُ (٧) صَغِيرٌ ، فِي كَفِّهِ بَيْضَةٌ يَلْعَبُ بِهَا ، فَقَالَ لَهُ (٨) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «نَاوِلْنِي يَا غُلَامُ» (٩) الْبَيْضَةَ ، فَنَاوَلَهُ إِيَّاهَا ، فَقَالَ لَهُ (١٠) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «يَا دَيْصَانِيُّ ، هَذَا حِصْنٌ مَكْنُونٌ» (١١) ، لَهُ (١٢) جِلْدٌ غَلِيظٌ ، وَتَحْتَ الْجِلْدِ

ص: ١٩٧

---

١- ١ . فى التوحيد: «إليه». و«غدا عليه» أى : جاءه غَدَوَةً ، وهى أوّل النهار ؛ أو هى ما بين صلاة الغداة وطلوع الشمس ، ثم عمّ . أنظر : النهاية ، ج ٣ ، ص ٣٤٦ ؛ المغرب ، ص ٣٣٦ (غدو).  
٢- ٢ . فى التوحيد والوفى : - «له».

٣-٣ . «ها ، هاء ، هاء ، هاء» كلُّها اسم فعل بمعنى خُد . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٤٨ .

٤-٤ . فى التوحيد: «فأخبر أنّ هشاما دخل على أبى عبدالله عليه السلام فعلمه الجواب ، فمضى عبدالله الديصاني» .

٥-٥ . فى الوافى: - «له» .

٦-٦ . فى «بس ، بف» والوافى: «وقال» .

٧-٧ . فى «بح»: «له غلام» . وفى «بر»: - «له» .

٨-٨ . فى «ب ، بر ، بس ، بف» وشرح المازندراني والوافى والتوحيد: - «له» .

٩-٩ . فى «بر» وشرح المازندراني والوافى: «يا غلام ناولنى» .

١٠-١٠ . فى «ب ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والوافى والتوحيد: - «له» .

١١-١١ . «مكون»: صفة حصن باعتبار المتعلق ، أى مستور ما فيه ، أو مكون فيه ومصون من جميع جوانبه لا فرجة فيه ولا باب له . من كنتُ الشيء ، أى سترته وصنّته . ويحتمل الإضافة ، أى حصن أمر مكونٍ . أنظر: شرح صدر المتألهين ، ص ٢٢٣ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٥٢ ؛ الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢١٨٩ (كنن) .

١٢-١٢ . فى «بر»: «وله» .

الغليظ جلد رقيق ، وتحت الجلد الرقيق ذهب مائعة ، وفضة ذائبة ، فلا الذهب المائعة تختلط بالفضة الذائبة ، ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهب المائعة ، فهى (١) على حالها ، لم يخرج منها خارج مصلح ؛ فيخبر عن صلاحها (٢) ، ولا دخل فيها مفسد ؛ فيخبر عن فسادها ، لا يدري (٣) للذكر (٤) خلقت أم للإئشى ، تنقل (٥) عن مثل ألوان الطواويس ، أترى لها مدبراً؟ .

قال (٦): فأطرق (٧) ملياً (٨) ، ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، و (٩) أن محمداً عبده ورسوله ، وأنك إمام و (١٠) حجة من الله على خلقه ، وأنا تائب مما كنت فيه (١١) .

[ترجمه مصطفوی]:

عبد الله دیصانی از هشام پرسید: تو پروردگاری داری، گفت: آری گفت: او قادر است؟ گفت: آری قادر و هم قاهر است گفت: میتواند تمام جهان را در تخم مرغی بگنجاند که نه تخم مرغ بزرگ شود و نه جهان کوچک: هشام گفت: مهلتم بده، دیصانی گفت: یک سال بتو مهلت دادم و بیرون رفت. هشام سوار شد و خدمت امام صادق (علیه السلام) رسید و اجازه خواست و حضرت باو اجازه داد، هشام عرضکرد: یا بن رسول الله عبد الله دیصانی از من سؤالی کرده که در آن تکیه گاهی جز خدا و شما نباشد. امام فرمود: چه سؤالی کرده: عرضکرد: چنین و چنان گفت. حضرت فرمود: ای هشام چند حس داری! گفت: پنج حس. فرمود کدام یک کوچکتر است! گفت باصره (یعنی چشم). فرمود: اندازه بیننده چه قدر است، گفت: اندازه یک عدس یا کوچکتر از آن پس فرمود: ای هشام به پیش رو و بالای سرت بنگر و بمن بگو چه می بینی، گفت: آسمان و زمین و خانه ها و کاخها و بیابانها و کوهها و نهرها می بینم. امام (علیه السلام) فرمود آنکه توانست آنچه را تو می بینی در یک عدس یا کوچکتر از عدس درآرد می تواند جهان را در تخم مرغ درآورد بی آنکه جهان کوچک و تخم مرغ بزرگ شود، آنگاه هشام بجانب حضرت خم شد و دست و سر و پایش بوسید و عرض کرد: مرا بس است ای پسر پیغمبر و بمنزلش بازگشت. دیصانی فردا نزد او آمد و گفت ای هشام من آمدم که بتو سلام دهم نه آنکه از تو جواب خواهم، هشام گفت اگر برای طلب جواب هم آمده ئی اینست جوابت (جواب حضرت را باو گفت) دیصانی از نزد او خارج شد و در خانه امام صادق (علیه السلام) آمد و اجازه خواست، حضرت باو اجازه داد، چون نشست گفت. ای جعفر بن محمد مرا بمعبودم راهنمایی فرما، امام صادق باو فرمود: نامت چیست؟ دیصانی بیرون رفت و اسمش را نگفت رفقاییش باو گفتند چرا نامت را بحضرت نگفتی؟ جواب داد: اگر می گفتم نامم عبد الله (بنده خدا) است می گفت: آنکه تو بنده اش هستی کیست؟ آنها گفتند باز گرد و بگو ترا بمعبودت دلالت کند و اسمت

را نپرسد. او بازگشت و گفت: مرا بمعبودم راهنمایی کن و نامم مپرس حضرت باو فرمود: بنشین، در آنجا یکی از کودکان امام (علیه السلام) تخم مرغی در دست داشت و با آن بازی می کرد: حضرت باو فرمود: این تخم مرغ را بمن ده آن را بوی داد پس فرمود: ای هشام به پیش رو و بالای سرت بنگر و بمن بگو چه می بینی، گفت: آسمان و زمین و خانه ها و کاخها و بیابانها و کوهها و نهرها می بینم. امام (علیه السلام) فرمود آنکه توانست آنچه را تو می بینی در یک عدس یا کوچکتر از عدس درآرد می تواند جهان را در تخم مرغ درآورد بی آنکه جهان کوچک و تخم مرغ بزرگ شود، آنگاه هشام بجانب حضرت خم شد و دست و سر و پایش بوسید و عرض کرد: مرا بس است ای پسر پیغمبر و بمنزلش بازگشت. دیصانی فردا نزد او آمد و گفت ای هشام من آمدم که بتو سلام دهم نه آنکه از تو جواب خواهم، هشام گفت اگر برای طلب جواب هم آمده ئی اینست جوابت (جواب حضرت را باو گفت) دیصانی از نزد او خارج شد و در خانه امام صادق (علیه السلام) آمد و اجازه خواست، حضرت باو اجازه داد، چون نشست گفت. ای جعفر بن محمد مرا بمعبودم راهنمایی فرما، امام صادق باو فرمود: نامت چیست؟ دیصانی بیرون رفت و اسمش را نگفت رفقاییش باو گفتند چرا نامت را بحضرت نگفتی؟ جواب داد: اگر می گفتم نامم عبد الله (بنده خدا) است می گفت: آنکه تو بنده اش هستی کیست؟ آنها گفتند باز گرد و بگو ترا بمعبودت دلالت کند و اسمت را نپرسد. او بازگشت و گفت: مرا بمعبودم راهنمایی کن و نامم مپرس حضرت باو فرمود: بنشین، در آنجا یکی از کودکان امام (علیه السلام) تخم مرغی در دست داشت و با آن بازی می کرد: حضرت باو فرمود: این تخم مرغ را بمن ده آن را بوی داد امام (علیه السلام) فرمود: ای دیصانی این تخم سنگریست پوشیده که پوست کلفتی دارد و زیر پوست کلفت پوست نازکی است و زیر پوست نازک طلائی است روان و نقره ایست آب شده که نه طلای روان به نقره آب شده آمیزد و نه نقره آب شده با طلای روان درهم شود و بهمین حال باقی است، نه مصلحی از آن خارج شده تا بگوید من آن را اصلاح کردم و نه مفسدی درونش رفته تا بگوید من آن را فاسد کردم و معلوم نیست برای تولید نر آفریده شده یا ماده، ناگاه میشکافد و مانند طاوس رنگارنگ بیرون میدهد آیا تو برای این مدبری در مییابی، دیصانی مدتی



سر بزیر افکند و سپس گفت: گواهی دهم که معبودی جز خدای یگانه بی شریک نیست و اینکه محمد بنده و فرستاده اوست و تو امام و حجت خدائی بر مردم و من از حالت پیشین توبه گزارم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۰۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- عبد الله دیصانی از هشام بن حکم پرسید و به او گفت: تو را پروردگاری است؟ گفت: آری. دیصانی: توانا است؟ هشام گفت: آری، قادر است و قاهر. دیصانی: می تواند دنیا را در یک تخم مرغ جای دهد به وضعی که نه تخم مرغ بزرگ شود و نه دنیا کوچک گردد. هشام: به من مهلت جواب بده. دیصانی: من تا یک سال به تو مهلت دادم. هشام مسافرت کرد، سوار شد و خدمت امام صادق (علیه السلام) رسید، اجازه ورود خواست و به او اجازه دادند و شرفیاب شد و عرض کرد: یا بن رسول الله، عبد الله دیصانی یک مسأله ای برایم طرح کرده که در آن جز به شما و خدا پناهی نیست. امام (علیه السلام) فرمود: چه از تو پرسیده؟ گفت: چنین و چنان گفته است. امام: ای هشام حواس تو چند تا است؟ هشام: پنج تا. امام: کدام یک آنها از همه کوچکتر است؟ هشام: دیده من، که همه چیز را می بیند. امام: اندازه مرکز دید چشم تو چه قدر است؟ هشام: به اندازه یک عدس یا کمتر از آن. امام: به پیش روی و بالای سرت بنگر و به من بگو چه می بینی. هشام: آسمان و زمین و خانه ها و کاخها و بیابانها و کوهها و نهرها می بینم. امام: آنکه قادر است آنچه را که تو می بینی در یک عدس یا کمتر از آن در آورد، قادر است که همه دنیا را در یک تخم مرغ جای دهد با اینکه نه دنیا کوچک شود نه تخم مرغ بزرگ گردد. هشام به رو افتاد و دست و سر و پای امام را بوسید و عرض کرد: مرا بس است یا بن رسول الله. و به منزل خود برگشت و فردا دیصانی نزد او رفت و گفت: ای هشام آمدم سلامی بدهم و نیامدم پاسخ پرسش خود را بگیرم. هشام گفت: اگر به درخواست پاسخ هم آمدمی، این جواب تو است (بیانات امام را به او گفت). دیصانی از منزل هشام بیرون آمد و در خانه

امام صادق (علیه السلام) رفت و اجازه ورود خواست، به او اجازه دادند و وارد شد و چون نشست عرض کرد: ای جعفر بن محمد، مرا به معبودم رهنمائی کن. امام فرمود: نامت چیست؟ تا این جمله را شنید برخاست و بیرون رفت، یارانش به او گفتند: چرا نام خودت را به او نگفتی؟ گفت: اگر به او می گفتم نامم عبد الله است (بنده خدا) می گفت: این کیست که تو بنده او هستی؟ گفتند: باز گرد حضور او و بگو از پرسیدن نامتصرف نظر کند و تو را به معبودت رهنمائی کند، خدمت حضرت برگشت و گفت: ای جعفر بن محمد، از نامم می پرس و به معبودم رهنمائی کن. امام به او فرمود: بنشین، در این میان پسر بچه ای تخم مرغی در دست داشت و با آن بازی می کرد، امام به آن پسرک گفت: این تخم مرغ را به من بده، آن را به وی داد. امام به او فرمود: ای دیصانی، این تخم مرغ قلعه ای است در بسته، پوست کلفتی دارد و زیر آن پوست بسیار نازکی است و زیر آن پوست نازک، طلائی است روان و نقره ای آب شده نه طلای روان به نقره آب شده می آمیزد و نه نقره آب شده به طلای روان، این تخم مرغ به حال خود است نه یک مصلحی از درون آن برآید و بهی آن را گزارش دهد و نه مفسدی درونش رود و از تباهی آن گزارش دهد، نمی توان دانست برای تولید نر آفریده شده است یا ماده، با این حال می شکافد و مانند طاوس های زیبا و رنگارنگ بیرون می دهد، تو برای آن مدبری درک می کنی؟ گوید: دیصانی دیر زمانی سر بزیر افکند و سپس سر برداشت و گفت: أشهد أن لا اله الا الله، گواهم که جز خدا شایسته پرستشی نیست، تنها است شریک ندارد، گواهم که محمد (صلی الله علیه و آله) بنده و رسول او است و تو به راستی امام و حجت بر خلقش هستی و من از راهی که می رفتم باز گشتم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۳۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- عبد الله دیصانی از هشام بن حکم پرسید و به او گفت: آیا برای تو پروردگاری است؟ گفت: آری.

دیصانی: تواناست؟

هشام گفت: آری، قادر است و قاهر.

دیصانی: می تواند دنیا را در یک تخم مرغ جای دهد به وضعی که نه تخم مرغ بزرگ شود و نه دنیا کوچک گردد. هشام: به من مهلت جواب بده:

دیصانی: من تا یک سال به تو مهلت دادم.

هشام مسافرت کرد، سوار شد و خدمت امام صادق علیه السلام رسید، اجازه ورود خواست و به او اجازه دادند و شرفیاب شد و عرض کرد: یا بن رسول الله، عبد الله دیصانی یک مسئله ای برایم طرح کرده که در آن جز به شما و خدا پناهی نیست. امام علیه السلام فرمود: چه از تو پرسیده؟

گفت: چنین و چنان گفته است. امام: ای هشام حواس تو چند تا است؟

هشام: پنج تا.

امام: کدام یک آنها از همه کوچکتر است؟

هشام: دیده من، که همه چیز را می بیند.

امام: اندازه مرکز دید چشم تو چه قدر است؟

هشام: به اندازه یک عدس یا کمتر از آن.

امام: به پیش روی و بالای سرت بنگر و به من بگو چه می بینی. هشام: آسمان و زمین و خانه ها و کاخها و بیابانها و کوهها و نهرها می بینم.

امام: آنکه قادر است آنچه را که تو می بینی در یک عدس یا کمتر از آن در آورد، قادر است که همه دنیا را در یک تخم مرغ جای دهد با اینکه نه دنیا کوچک شود نه تخم مرغ بزرگ گردد.

هشام به رو افتاد و دست و سر و پای امام را بوسید و عرض کرد:

مرا بس است یا بن رسول الله. و به منزل خود بازگشت و فردا دیصانی نزد او رفت و گفت:

ای هشام آدم سلامی بدهم و نیامدم پاسخ پرسش خود را بگیرم. هشام گفت: اگر به درخواست پاسخ هم آمدم، این جواب تو است (بیانات امام را به او گفت). دیصانی از منزل هشام بیرون آمد و در خانه امام صادق علیه السلام رفت و اجازه ورود خواست، به او اجازه دادند و وارد شد و چون نشست عرض کرد: ای جعفر بن محمد، مرا به معبودم رهنمائی کن. امام فرمود: نامت چیست؟ تا این جمله را شنید برخاست و بیرون رفت، یارانش به او گفتند: چرا نام خودت را به او نگفتی؟

\*\*\*

گفت: اگر به او می گفتم نامم عبد الله است (بنده خدا) می گفت: این کیست که تو بنده او هستی؟ گفتند: بازگرد حضور او و بگو از پرسیدن نامت صرف نظر کند و تو را به معبودت رهنمائی کند.

خدمت حضرت برگشت و گفت: ای جعفر بن محمد، از نامم مپرس و به معبودم رهنمائی کن. امام به او فرمود: بنشین، در این میان پسر بچه ای تخم مرغی در دست داشت و با آن بازی می کرد، امام به آن پسرک گفت: این تخم مرغ را به من بده، آنرا به وی داد.

امام به او فرمود: ای دیصانی، این تخم مرغ قلعه ای است در بسته، پوست کلفتی دارد و زیر آن پوست بسیار نازکی است و زیر آن پوست نازک، مایع طلائی است روان و نقره ای آب شده نه طلای روان، به نقره آب شده، می آمیزد و نه نقره آب شده، به طلای روان، این تخم مرغ به حال خود است نه یک مصلحی از درون آن خارج شده که بگوید من او را اصلاح کردم و نه مفسدی داخلش شده که بگوید

من او را فاسد کردم و نمی توان دانست برای تولید نر آفریده شده با ماده، با این حال می شکافد و مانند طاووس های زیبا و رنگارنگ بیرون می آید، تو برای آن مدبری درک می کنی؟

گوید دیصانی دیرزمانی سر بزیر افکند و سپس سر برداشت و گفت:

اشهد ان لا اله الا الله، گواهم که جز خدا شایسته پرستشی نیست، تنها است شریک ندارد، گواهی می دهم که محمد صلی الله علیه و اله بنده و رسول او است و توبه راستی امام و حجت بر خلقش هستی و من از راهی که می رفتم بازگشتم.

توضیح: سؤال دیصانی که پرسید آیا خداوند می تواند جهان را در یک تخم مرغ جای دهد یک کار محال عقلی است و از نظر علمی می دانیم که قدرت خداوند به کار محال عقلی تعلق نمی گیرد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۰۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: يُقال: فلان دِیصانی بالتحریک؛ أي زندیقٌ ملحدٌ حادٌ عن الطریق. داص یدیص دِیصاناً: زاغ وحاد. قال الشهرستانی فی الملل والنحل: الدیصائیة طائفة من الثنویة القائلین بقدم النور والظلمة. (قادر) علی کلّ شیء. (قاهر) علی جمیع ما سواه. وبهذا فُسر

«اللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ». (لا تكبر البيضة) علی المعلوم من المجرد، أو التفعیل، أو خلافه منه. وكذا (ولا تصغر الدنيا). و (النظرة) ككلمة: كالمهلة، أي ألتمس النظرة. قال الفاضل الإسترابادی بخطه: قال

هشام النظرة لا يجب علينا دفع شبهة الملاحدة والكمال بذلك هو الإمام عليه السلام . (حولاً) أى سنة. (كيت وكيت) مثلثة الحركة البنائية، لا تستعمل إلا مكررة، يكتنى بهما عن الحكاية بتمامها. (كم حواسك) أى الظاهرية. (أيها أصغر) أى محلاً. (وكم قدر الناظر) تميزه محذوف، أى كم شبراً مثلاً. (فأكب هشام عليه) ، يقال: كبه، أى صرعه بوجهه فأكب هو. وهذا من الشواذ أن يكون «فَعَلَ» متعدياً و«أفعل» لازماً. (حسبى يا ابن رسول الله) فى جواب الإمام عليه السلام. هذا فى توجيهه ليندفع به الشبهة بحذافيرها، أقوال وبيانات، وأنا أرجو فهمه بعون الله وتوفيقه. قال برهان الفضلاء: فى هذا الجواب إشكال، وهو أن السؤال إنما هو عن إمكان تعلق قدرته تعالى بما هو محال بالذات، والجواب لا يطابقه؛ لأنه تمثيل بما هو ممكن. ثم أجاب: بأن ذلك السؤال صورة محضة لا حقيقة لها؛ إذ لا يمكن الإخبار عن مفهومها بغير قضية طبيعية؛ لأن صدق العنوان المحال ليس على فرد ممكن يمكن انعقاد قضية غير طبيعية موجبة أو سالبة، وليس هذا بارتفاع النقيضين؛ لأن عدم إمكان أن تنعقد قضية متعارفة موجبة سالبة المحمول لا يستلزم إمكان انعقاد قضية طبيعية سالبة بسيطة، كما اشتهر فى المنطقيين أن المجهول المطلق لا يخبر عنه، فثبت أنه تعالى لا عاجز عن ذلك ولا غير عاجز، ولا قادر ولا غير قادر. وقال السيد الأجلّ النائينى نحواً مما قال برهان الفضلاء حيث قال فى أواخر توجيهه: فمرجع السؤال إلى كون شىء واحد من جهة واحدة كبيراً صغيراً معاً، وهذا لفظ ليس له معنى محصّل . وقال الفاضل الإسترابادى، بخطه: قصده عليه السلام أن معنى القادر هو المتمكّن من خلق الممكن، ومعنى العاجز هو غير المتمكّن من خلق الممكن، والذى يمكن هنا الدخول فى المشاعر لا الوجود الخارجى. وإنما أجمل عليه السلام فى الكلام؛ لأنّهم مكلفون بأن يكلموا الناس على قدر عقولهم . وقال بعض المعاصرين مطابقاً لما قاله استاذة الفاضل صدر الدين محمّد الشيرازى وجماعة من الفضلاء: هذه مجادلة بالتي هى أحسن، وجواب جدلىّ مسكت يناسب فهم السائل، وقد صدر مثله عن أبى الحسن الرضا عليه السلام فيما رواه الصدوق فى توحيده. والجواب البرهانى أن يقال: إن عدم تعلق قدرته تعالى على ذلك ليس من نقصان فى قدرته، ولا لقصور فى عمومها وشمولها كلّ شىء، بل إنّما ذلك من نقصان المفروض، وامتناعه الذاتى، وبطلانه الصرف، وعدم حظّه من الشبيّة، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام فيما رواه الصدوق أيضاً بإسناده عن ابن أبى عمير

عن ابن أذينة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير تصغير الدنيا أو تكبير البيضة؟ قال: إن الله تعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون». وفي رواية أخرى: «ويلك أن الله لا يوصف بالعجز ومن أقدر ممن يلطّف الأرض ويعظّم البيضة». ولنا أن نجعل الجواب الأول أيضاً برهاناً على قاعدة الانطباق بأن نقول: إن ذلك إنّما يتصوّر ويتعقّل بحسب الوجود الانطباعي الارتسامي، والله سبحانه قادر على ذلك؛ حيث أدخل الذي تراه جليدة ناظر. انتهى كلام بعض المعاصرين. أقول: لا شك أن الإيمان بمعراجة صلى الله عليه وآله على ما أمرنا به إنّما هو الإيمان بأمر ممكن مقدور له تعالى مع محالّية دركنا كيفيّة إمكانه ونهج وقوعه ببدن جسماني في قليل من الزمان، سائراً على البراق من مكّة إلى البيت المقدّس، ومنه من الصخرة إلى الرفيق الأعلى، إلى سدرة المنتهى، إلى الحجب، إلى ما شاء الله تعالى بتلك المكالمات باللسان، والمشاهدات بالبصر، وتفّرّس عجائب الملكوت، وتصفّح سرادقات الجبروت، وتصرف طرائف الجنان، وإمامة الجماعة في ذلك المكان. فالمحال إدراكنا كيفيّة الإمكان ونهج الوقوع، لا الوقوع والإمكان. فمعنى الجواب أن الذي قدر على هذا بهذا النهج الذي لا يدركه الأكمه قبل وقوعه البتّة قادر على هذا أيضاً، لكن بنهج لا يدرك قبل أن يقع، ولا يقع إلا أن يشاء الله فيقع ويدرك من غير استبعاد واستحالة، كما في مثال الناظر والمنظور للمبصر بعد كمّه، والله العظيم قادر على أن تنفلق سفّرجلة في كفّ رسوله صلى الله عليه وآله عن حورائين مخلوقتين منذ ما شاء الله لسلمان وأبي ذرّ رضى الله عنهما، وأن يحشران الناس جميعاً أولاً في صعيد واحد. وفسّر الصعيد الواحد بصخرة بيت المقدّس ألا يرى قول الصادق عليه السلام: «قادر» وقول أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «إنّ الله تعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون» أي لا يقع، لا أنّه لا يمكن، وعدم الوقوع لا يستلزم عدم الإمكان. ومعنى قوله عليه السلام: «ومن أقدر ممن يلطّف الأرض ويعظّم البيضة» أنّ تقييد السائل سؤاله بقوله: «من غير تصغير الدنيا أو تكبير البيضة» دلالة على إمكان ذلك عنده، وتجويزه أن يكون مقدوراً له تعالى بأحد هذين النهجين، فمن أقدر ممن قدر على ذلك بالتصغير أو التكبير؟ فإذا كان ذلك مقدوراً له بهذا النهج كان مقدوراً له أيضاً بلا تصغير أو تكبير بنهج آخر غير مدرّك قبل الوقوع إلا أن يشاء الله، فيقع ويدرك من غير استحالة في إدراكه

بنهجه، فإن خدشك شيء فاجمع خاطرک بالتأمل فى أن إيمانک بمعراجہ صلى الله عليه وآله إيمان بمُحالٍ بالذات، أو بممكن مقدورٍ له عزّ وجلّ

«تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». (مسلمًا) أى لأسلم عليك. (فهناك الجواب) «ها» مقصورة من أسماء الأفعال يلحق بها كاف الخطاب، أى خذ إليك الجواب. (ولم يخبره باسمه) حذرًا عن الإلزام، وخفة علاوة التوبيخ، كما مرّ فى هديّة الأول. ولا يبعد أن يقال: حذرًا عن أن ينقلب منصبه فى ولاية المناظرة، فيصير مستدلًّا بعد كونه مانعًا فيخبر عن صلاحها. (ولا دخل فيها) فى بعض النسخ: «ولم يدخل فيها» يعنى ليس لك خبر عن داخل مثل الحصن فى الكفّ، لا عن صلاح داخله، ولا عن فساد داخله، فتعريض بأنّ القاصر فهمه عن مثل هذا-فضلاً عن مثل الدنيا بسماواتها وأرضيها وما فيهنّ وما بينهنّ وما فوقهنّ وما تحتهنّ-لا يمكنه درك الخالق المدبّر الحكيم لمثل هذا النظام العظيم بهذا النسق القويم بكنهه، فلا وجه لإنكاره سوى الجهل والحمافة، أو العناد والسفاهة، ودلائل ربوبيته ظاهرة، وآثار قدرته باهرة، وشواهد صنعته متظافرة، وآيات حكمته متوافرة، وبيّنات حجّته متواترة. (فأطرق مليًّا) أى زمانًا طويلًا. بارک الله له فى جودة تأمله وحسن إيمانه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣١

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن محمد بن إسحاق الخفاف». فى الكشى: انه من رجال العامة الا ان له محبة شديدة «او عن ابيه عن محمد بن إسحاق قال ان عبد الله الديصانى سأل هشام بن الحكم فقال له ا لك رب قال بلى قال أ قادر هو قال نعم يقدر هو قال قادر ان يدخل الدنيا كلها فى بيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا قال هشام النظره قال له قد انظرتك حولاً ثم حولاً ثم خرج عنه فركب هشام الى ابي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه فاذن له فقال له يا ابن رسول الله اتانى عبد الله الديصانى بمسألة ليس المعول فيها الا على الله و عليك فقال له ابو عبد الله عليه السلام عما ذا سألك فقال



قال لى كيت و كيت. فقال ابو عبد الله عليه السلام يا هشام كم حواسك قال خمس قال ايها اصغر قال الناظر قال و كم قدر الناظر قال مثل العدسة او اقل منها فقال له يا هشام فانظر امامك و فوقك و خبرنى بما ترى فقال ارى سماء و ارضا و دورا و قصورا و برارى و جبالا و انهارا فقال له ابو عبد الله عليه السلام ان الذى قدر ان يدخل الذى تراه العدسة او اقل منها قادر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا و لا تكبر البيضة فاكب هشام عليه و قبّل يديه و رأسه و رجليه و قال حسبى يا ابن رسول الله و انصرف الى منزله و غدا عليه الديصانى فقال له يا هشام انى جئتكم مسلما و لم اجئكم متقاضيا للجواب فقال له، هشام ان كنت متقاضيا فهاك الجواب». الديصانى منسوب الى الديصان يقال: داص يديص ديصانا، اى زاغ و حاد، و لعله سمى بذلك لزيغته و حيدته عن الدين بعد ان كان، اذ نقل انه كان من تلامذة الحسن البصرى فزاغ و الحد عن الاسلام لورود شبهات لم يقدر على حلّها استاذه بزعمه؛ و النظرة المهلة؛ و الحول العام؛ و المعول المستغاث يقال: عولت به و عليه اى استغثت؛ و كيت و كيت كناية عن الامر نحو كذا و كذا، و قد تضم التاء و تكسّر؛ و الناظر الجليدية و هى رطوبة شفافة بل صيقلية داخل طبقات العين و بها الرؤية؛ و اكب تقلب و كب الاناء قلبه و كبه لوجهه صرعه فاكب هو على وجهه، و هذا من النوادر ان يقال: افعلت انا و فعلت غيرى، و غدا عليه يغدو غدوا اى جاءه غدوة و هى ما بين صلاة الغداة الى طلوع الشمس ثم عمم. و اعلم ان معنى كونه تعالى قادر على كل شىء ان كل ماله ماهية امكانية او شيئية تصورية فيصح تعلق قدرته به، و اما الممتنعات فلا ماهية لها و لا شيئية حتى يصح كونها مقدورة له تعالى و ليس فى نفى مقدوريتها نقص على عموم القدرة، بل القدرة عامة و الفيض شامل، و الممتنع لا ذات له و انما يخترع العقل فى وهمه مفهوما يجعله عنوانا لامر باطل الذات كشريك البارئ و اللاشئ و اجتماع النقيضين، او يركب بين معانى ممكنة آحادها تركيبا ممتنعا، فان كلاً من المتناقضين كالحركة و السكون امر ممكن خارجا و عقلا، و كذا معنى التركيب و الاجتماع امر ممكن عينا و ذهنيا، و اما اجتماع المتناقضين: فلا ذات له لا فى الخارج و لا فى العقل لكن العقل يتصور مفهوم اجتماع النقيضين على وجه التلفيق و يجعله عنوانا ليحكم على افرادها المقدرة بامتناع الوجود، و كون الكبير مع كبره فى الصغر من هذا القبيل. اذا علمت هذا فالجواب بالحقيقة عن مسألة الديصانى ان يقال: ان الذى سألت من ادخال الدنيا مع

بقاء عظمها فى البيضة مع بقاء صغرها امر محال و المحال غير مقدور عليه، اذ لا ذات له و لا شئىة الا انه عليه السلام عدل عنه الى ما ذكره لقصور الافهام العامية عن ادراك ذلك الوجه، فالذى افاده عليه السلام وجه اقناعى مبناه على المقدمة المشهورة لدى الجمهور: ان الرؤية بدخول المرئيات فى العضو البصرى، فاكتفى فى الجواب بهذا القدر لقبول الخصم و تسلّمه اياه. و اما التحقيق فى امر الابصار و غيره من الادراكات و علم النفس بالاشياء الخارجة عنها فشىء غامض لطيف و هو لب الحكمة و مَحّها لا يدركها الا من ارتاضت نفسه مدة مديدة بالرياضات العقلية و المجاهدات النفسية؛ و من امعن النظر فى كيفية الابصار و هو دون التخيل و العقل على الوجه الذى ذهبنا إليه موافقا للشواهد السمعية و محققا لمسألة المعاد و الحشر الاجساد، لقضى اخر العجب فيه من ظهور قدرة الله و عجب صنعته عليه. و الذى يدل على صحة ما حملنا عليه غرض هذا الحديث و معناه ما رواه محمد بن على بن بابويه فى كتاب التوحيد باسناده عن ابى عبد الله عليه السلام، قال: قيل لامير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا فى بيضة من غير ان يصغر الدنيا او يكبر البيضة؟ فقال: ان الله تبارك و تعالى لا ينسب الى العجز و الذى سألتنى لا يكون. فهذا الحديث صريح فى ان الذى سألته ذلك الرجل امر ممتنع بالذات محال و المحال غير مقدور عليه، اذ لا شئىة له و ان الله على كل شىء قدير، فلو لم يكن معنى الرواية ما اولناها عليه لكان بين الرويتين تناقض و جدّت احاديث أئمتنا عليهم السلام ان يكون بعضها يناقض بعضها لعصمة الجميع عن الخطاء. و روى أيضا فيه مسندا عن ابى عبد الله عليه السلام انه جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال: أ يقدر الله ان يدخل الارض فى بيضة و لا يصغر الارض و لا يكبر البيضة؟ فقال له: ويلك ان الله لا يوصف بالعجز، و من اقدر ممن يلطف الارض و يعظم البيضة؟ فدلّت هذه الرواية ان ادخال العظيم فى الصغير لا يمكن الا بان يصغر العظيم او يعظم الصغير بنحو التكاثف و التخلخل او ما يجرى مجراها، و ان تصغير الارض الى حد تدخل فى البيضة او تعظيم البيضة الى حد يدخل فيها الارض غاية القدرة، و لى ترجع الى تتمّة الرواية و شرحها. و فيه ستّة احاديث

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله عليه السلام: ان الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة تحقيق معناه و تحصيل مغزاه من سبيلين عقليين حكميين لكل منهما في الاخبار المسندة المحكمة و الروايات المقبولة المعنونة شواهد و دلائل: أحدهما- ان القدير الحق الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها لا يصح أن ينسب الى عجز و لا أن يتوهم فيه أنه غير قادر على شىء من هذه الاشياء أصلا، و عدم تعلق قدرته بادخال الدنيا فى البيضة من غير أن تصغر تلك و تكبر هذه أو بسائر الممتنعات الذاتية ليس من تلقاء قدرته و نقص و قصور فيها و لا من حيث أنه ليس قادرا على شىء من ذلك على أن يعجز طباع قدرته عن ذلك، بل انما ذاك من نقصان المفروض مقدورا عليه حيث أنك حمنت عنوانا لباطل صرف ليس له حظ من الشئىة فى الاعيان و لا فى الاوهام و لا العنوان فى إزاء ذى عنوان أصلا، فما حمنت و عملت غير مقدور عليه، اذ لا حقيقة له بشىء من الاعتبارات، لا أن القدير الحق عاجز عنه و غير قادر عليه، فالنقص من المحمن مقدورا عليه لا من طباع القدرة، و لو تصحح له حظ ما من الشئىة لكان تعلق القدرة الحقبة به مستمرا كما بكل شىء، و هذه الحقيقة الحكمية قد حصلها الحكماء المحققون، و نحن قد بسطناها فى صحفنا الحكمية. و مما يشهد به من الاخبار ما رواه الصدوق رضى الله تعالى عنه فى كتاب التوحيد من طريق السماع بلفظ التحديث عن محمد بن ماجيلويه رحمه الله عن عمه محمد بن أبى القاسم عن أحمد بن أبى عبد الله عن على بن أيوب المدائنى عن محمد بن أبى عمير عن عمر بن أذينة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قيل لامير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا فى بيضة من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال: ان الله تبارك و تعالى لا ينسب الى العجز و الذى سألتنى لا يكون. و ما رواه أيضا فيه بالتحديث عن جعفر بن محمد بن مسرور رحمه الله قال: حدثنا الحسين بن محمد بن عامر عن عمه عبد الله بن عامر عن ابن أبى عمير عن أبان بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: جاء رجل الى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أيقدر الله أن يدخل الارض فى بيضة و لا تصغر الارض

و لا تكبر البيضة؟ فقال: ويلك ان الله لا يوصف بالعجز، و من أقدر ممن يلطف الارض و يعظم البيضة . و ما رواه فيه أيضا بلفظ التحديث عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار رحمه الله قال: حدثني سعد بن عبد الله عن أحمد بن أبي عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ان ابليس قال لعيسى بن مريم عليه السلام: أيقدر ربك على أن يدخل الارض بيضة لا تصغر الارض و لا تكبر البيضة؟ فقال عيسى عليه السلام: ويلك ان الله لا يوصف بعجز و من أقدر ممن يلطف الارض و يعظم البيضة . الثاني- أن ما يعقل و يتصور من ادخال الدنيا فى بيضة و أقل منها من غير أن تصغر تلك أو تكبر هذه، انما هو بحسب الوجود الانطباعى الارتسامى، و الله سبحانه قادر على ذلك حيث أدخل الذى تراه جليدية ناظرتك، و أما ذلك بحسب الوجود العينى فليس هو شيئاً يعقل و يتصور و يعبر عنه بمفهوم أصلاً، انما الشئ و المفهوم منه هو المعبر به فقط لا المفروض معبراً عنه. و يشهد بهذا السبيل من الروايات ما رواه الصدوق فى كتاب التوحيد أيضا بلفظ التحديث عن على بن أحمد بن عبد الله البرقى رحمه الله قال: حدثنا أبى عن جده أحمد بن أبى عبد الله عن أحمد بن محمد بن أبى نصر قال: جاء رجل الى الرضا عليه السلام فقال: هل يقدر ربك أن يجعل السماوات و الارض و ما بينهما فى بيضة؟ قال: نعم و فى أصغر من البيضة، قد جعلها فى عينك و هى أقل من البيضة، لانك اذا فتحتها عاينت السماء و الارض و ما بينهما و لو شاء لاعماك عنها .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٨١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: لا يخلو قولك. [ص ٨٠ ح ٥] أقول: التوحيد إمّا فى الذات أو فى الصنع والإيجاد. أشار عليه السلام فى الأدلة الثلاثة إلى الثانى. ويلزم منه الأول. فقوله: «لا يخلو»، إلى قوله: «فإن قلت» بما حاصله: أنه على تقدير تعدده فإمّا أن يكونا قويين على جميع ما فى حيطه عالم

الإمكان وجوداً وعدمًا ومستقلين فيه، فيلزم من استقلال كل منهما في كل من الممكنات عدم استقلال الآخر فيه. وضعفه حيث إن معنى الاستقلال أن لا يعارضه غيره في تأثيره، فعلى تقدير استقلال كل منهما يلزم ضعفه لمعارضه الآخر، فإذا نظر إلى ضعف أحدهما يتفرد الآخر بالتدبير. ولعله سبحانه أشار إليه بقوله العزيز:

«وَلَعَلَّأَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» . وأما قوله: «فإن قلت»، إلى قوله: «ثم يلزمك» إشارة إلى الدليل الثاني؛ لأن حاصله أن طباع الإمكان الذاتى يستدعى استناد موصوفه إلى الوجوب الذاتى، فإذا تعدد الواجب بالذات، يلزم أن يكون جملة الممكنات سَوَاسِيَةً الاستناد إليهما كما أشار إليه بقوله: أن يكونا متفقين من كل جهة، فيلزم [توارد] علتيين مستقلتين على معلول واحد. وهو باطل. وعلى تقدير أن لا يكونا متفقين فى ذلك فمع أنه ياباه طباع الإمكان والوجوب كما قلنا على ما أشار إليه بقوله: «أو مفترقين من كل جهة» من قبيل وضع اللازم موضع الملزوم، فحينئذٍ لذهب كل إله بما خلق له، فيلزم عدم اتساق الخلق وانتظامه على ما أشار بقوله: فلما رأينا الخلق الخ على وفاق ما قاله تعالى:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» . وأما قوله: «فيلزمك إن ادّعت» ولم يقل: «وإن ادّعت اثنين»، فلا بد من وجه إشارة إلى مشاركة هذا الدليل مع الدليل الثانى فى الشق الأخير كما لا يخفى على الناقد البصير. وإنما الفرق فى إبطال الشق الأول منه بوجه، فهو معطوف بالمعنى على قوله: «فلما رأينا» بما حاصله: أنهما لو اتفقا من كل جهة فى استدعاء كل معلول معلول من حيث الوجوب الذاتى والطباع الإمكانى، فامتياز بعضها فى الاستناد إلى أحدهما دون الآخر يحتاج إلى ثالث من الآلهة؛ لامتناع الترجيح من جهة الأولين لفرض اتفاقهما من كل جهة. وقد عبّر عن ذلك بقوله: «فرجة بينهما»، وهو ما يفيد تمييز بعض الممكنات عن البعض باستناده إلى أحدهما دون الآخر على ما قال. فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما. ثم بمقتضى طباع الوجوب والإمكان يكون نسبة جميع الممكنات إلى آلهة ثلاثة على سنة واحدة. ولما كان كل من الأولين مع الثالث اثنين، فيحتاج إلى فرجتين، وهما إلهان آخران، والأمر يتمادى إلى ما لا يتناهى. وقوله عليه السلام: «فإن ادّعت ثلاثة، لزمك ما قلت فى الاثنين»، وهو غير كل واحد منهما، وهو ثالث اثنين من الآلهة؛ لاستغنائه عن

المؤثر، فهو ممّا لا نسوّغه؛ لعدم مساعدة العقل ولا اللغة مع أنّ كلّ مركّبٍ ممكنٌ؛ لافتقاره إلى العلة التالّفية وإن استغنى عن العلة الصدوريّة كما حقق في الحكمة الإلهيّة. قال عليه السلام: ولا يُجسّس. [ص ٨١ ح ٥] أقول: بالجيم مبنى للمفعول، أى لا يمرض، من جسّسه بيده، أى مسّه. والمجسّسة: الموضع الذى يجسّسه الطبيب . قال عليه السلام: عبدالله الديصانى. [ص ٧٩ ح ٤] أقول: بفتح الياء المثناة من تحتٍ بعد الدال المهملة المفتوحة. يقال: داص يديص ديصاناً أى مال وحاد، فالديصانى معناه الملحد . قال عليه السلام: فقال: بلى. [ص ٧٩ ح ٤] أقول: يعنى نعم، ولعلّ فى اختيار «بلى» الموضوع لترك النفى كما فى قوله تعالى:

«أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»

إشارةً إلى أنّ السائل يعتقد النفى، فذكر «بلى» لترك ما يعتقد من نفى الصانع. قال عليه السلام: النظرة. [ص ٧٩ ح ٤] أقول: بفتح النون وكسر الظاء: التأخير والإمهال، أى أطلب منك النظرة . قال عليه السلام: ولا تكبر البيضة. [ص ٧٩ ح ٤] أقول: أى الله سبحانه لا يعجز عن ذلك، ولكن محالّية ذلك من عدم قابليّته. وممّا يشهد به من الأخبار ما رواه الصدوق رضى الله عنه فى كتاب التوحيد من طريق السماع بلفظ التحديث: محمّد بن علىّ ماجيلويه، عن عمّه محمّد بن أبى القاسم، عن أحمد بن أبى عبدالله، عن علىّ بن أيّوب المدائنى، عن محمّد بن أبى عمير، عن عمر بن أذينة، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا فى بيضة من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال: إنّ الله تعالى لا يُنسب إلى العجز، والذى سألتنى لا يكون». ذكر الصدوق فى باب القدرة أيضاً عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام قال: يقدر الله أن يدخل الأرض فى بيضة ولا يصغر الأرض ولا يكبر البيضة؟ فقال له: ويلك! إنّ الله لا يوصف بعجز، ومن أقدر ممّن يلطّف الأرض ويُعظم البيضة؟!». قال عليه السلام: جئتكم مسلماً. [ص ٧٩ ح ٤] أقول: يعنى جئتكم للسلام عليكم. قال عليه السلام: فهاك. [ص ٧٩ ح ٤] أقول: ها مقصورةً اسم فعل معناه: خذ، ويلحق بها كاف الخطاب. الجواب منصوب بالمفعوليّة. قال عليه

السلام: مکنون. [ص ۸۰ ح ۴] أقول: یعنی مستور من جميع جهاته لآيات له لئلا يخرج ما يصلح، ولا يدخل ما يفسد.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۲۱۹

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزوینی]:

شرح: الدِّیَصَانِي (به فتح دال بی نقطه و فتح یاء دونقطه در پایین و صاد بی نقطه و الف و نون): کسی که از راه راست به در رفته باشد. و مراد این جا زندیق است و او مذهب فلاسفه داشته که قائل اند به این که نفس ناطقه، مجرد است و بعض تدبیرات او در بدن خود، بی آلتی و به محض نفوذ اراده است، و الا تسلسل در آلات لازم می آید. پس قول اهل اسلام در توحیدِ صانعِ عالم که هر مدبّر غیر خود، بی آلت، بری از نقص می باشد و نفس ناطقه، چون جسم است، تدبیر اولش به جنبانیدن خود است و آن، آلت تدبیر بدن است که غیر اوست، باطل است. دُنْيَا مؤنث «أَدْنَى» است و آن، أفعَل التفضیل است، به معنی نزدیک تر، و مراد، سمای سابعه است که مکان زُحَل و انجم فوق زُحَل است. و چون فوق سایر سماوات و سایر اجسام است، نزدیک تر است از آنها نزد الله تعالی که «فوق کلّ شیء» است و این به نوعی از مجاز است؛ زیرا که الله تعالی مکانی نیست. و «السَّمَاءُ الدُّنْيَا» مذکور است در سوره صافات و «حم سجده» و ملک؛ و حقیقت آن، بیان می شود در «کتابُ الإیمان و الکُفْر» در حدیث هفتم باب اول. بدان که منتهای دنیا معلوم مردمان نشده به غیر وحی؛ اما بعد سطحی مستدیر که فوق انجم و مُماسّ بعض انجم است، خواه وهمی باشد و خواه خارجی، از مرکز عالم بنا بر قول اهل رَصَد و حساب، به قدر سی و سه هزار هزار و پانصد و چهل و هشت هزار و سیصد و پنجاه و پنج فرسخ است، چنانچه در این بیت است:

بعد فوق انجم از مرکز موشح گویمت - هر هنر جز حمد داور هست جانا جاهلی بیان موشح این  
جا این است که از هر یک از هشت کلمه، صدرش محفوظ می شود. و اول آنها از آحاد است؛ دوم،

عشرات ؛ سوم، مئات ؛ چهارم، آحاد اُلُوف ؛ پنجم، عشرات الوف ؛ ششم، مئات الوف ؛ هفتم، آحاد الوف الوف ؛ هشتم، عشرات الوف الوف . پس هاء از «هر»، پنج است ؛ و هاء از «هنر»، پنجاه است ؛ و جیم از «جز»، سیصد است ؛ و هاء از «حمد»، هشت هزار است ؛ و دال از «داور»، چهل هزار است ؛ و هاء از «هست»، پانصد هزار است ؛ و جیم از «جانا»، سه هزار هزار است ؛ و جیم از «جاهلی»، سی هزار هزار است ؛ و جمع اینها آن است که مذکور شد. بیّضه این جا تمثیل است برای نفس ناطقه بر تقدیر جسمیت آن. لَا يَكْبُرُ وَلَا يَصْغُرُ به صيغهُ مضارع معلوم «باب حَسَن» است و از باب تفعیل می تواند بود. و این ، اشارت است به احتجاجی بر تجرّد نفس ناطقه؛ حاصلش این که: نفس ناطقه، ادراک دنیا و عظمت آن کرده، بی آن که بزرگ شود. پس اگر جسم باشد، به مقدار بیضه خواهد بود، تقریباً. پس لازم می آید وقوع محالِ بالذات و آن، دخول دنیا در بیضه است، بی کِبَر بیضه یا صِغَر دنیا، به دلیل این که ادراک اجسام، چیزها را، به سودن اجزا به اجزا و دخول ادراک کرده شده در ادراک کننده است. و قول به این که محالِ بالذات واقع شده به قدرت ربّ، مکابره است. و این احتیاج، مأخوذ است از کلام ارسطو در کتاب نفس و مترجم آن کتاب، افضل کاشی آن را چنین ترجمه کرده که: شناختن اجسام چیزها را، به سودن و سطح را به سطح رسانیدن بود. و اگر نفس، جرم است، پس خالی نباشد، چون خواهد که چیزی را بداند از آن که بساود او را. و اگر نفس، بساود چیزی را یا به جزوی از خود یا به بیشتر اجزا یا به همه اجزا بود. اگر به جزوی از اجزای خود بساود، دیگر اجزا بیکار ماند از دانستن آن. و اگر به بیشترین اجزا بساود، باقی اجزایش باطل و بیکار باشند از دانش نفس در دانستن چیزها [که] در هیچ جزئی باطل و بیکار نیست. و اگر در دانستن چیزها که خواهد دانست، به همه اجزای خود آن را بساود، پس خالی نباشد یا هر جزوی از اجزای نفس دانا شود یا دانا نشود، مگر آن که همه با هم جمع شوند. اگر چنان است که هر جزوی از نفس همی داند چیزی را، واجب گردد که نفس ، یک چیز را باز داند و این، باطل است ؛ و اگر چنان است که اجزای نفس با هم جمع شده دریابند، هم خالی نبود که جزوی از نفس که نخست که به چیزی رسد، بداند چیزی را یا نداند، اگر چنانکه بداند آن جزء، پس دیگر اجزایش باطل اند ؛ [و] اگر آن جزء نداند پس جزء دیگر هم نداند و همچنین جمله اجزای دیگر از نفس همین حکم دارد، پس



نفس چیزی را نداند و این باطل است. و اگر گوید: نفس به اجتماع اجزاء، چیزی را بداند، چنان که به همه اجزاء، چیزی را بساود و بشناسد، گوئیم: از این، واجب بود که چون چیزی را بساود از آن که به جُثّه کمتر بود، به همگی علم به وی برسد و بداند، از آن که از او فزون آید به جُثّه. و اگر چیزها را بساود که از او مهتر بود، همگی این چیز را نداند، از آن که چیز، از نفس فزون آید، و نه چنین است دانستن نفس بر کم و بیش که نفس، همه یکسان داند. پس نفس، جسم نبود؛ چون نه آیین اجسام دارد. النَّظْرَةُ (به فتح نون و کسر ظاء بانقطه، اسم مصدر باب افعال): مهلت دادن. و آن، منصوب است به فعل محذوف به تقدیر «أَعْطَى». الْمُعْوَل (به ضمّ میم و فتح عین بی نقطه و تشدید واو مفتوحه) اعتماد. کَیْتُ به فتح کاف و سکون یاء دونقطه در پایین و فتح تاء دونقطه در بالا) به معنی «چنین است». یعنی: روایت است از محمد بن اسحاق، گفت که: به درستی که عبد الله زندیق پرسید هشام بن الحکم را، به این روش که گفت که: آیا تو را صاحب کلّ اختیاری هست؟ پس هشام گفت که: بلی. گفت که: آیا تواناست او؟ گفت که: آری، تواناست؛ مستقلّ است در توانایی بر هر چیز. گفت که: توانایی دارد که داخل کند دنیا را در تخم مرغی بر حالی که بزرگ نشود تخم مرغ و کوچک نشود دنیا؟ هشام گفت که: مهلت ده تا جواب گویم. پس گفت او را که: به تحقیق، مهلت دادم تو را یک سال. بعد از آن، بیرون رفت از نزد هشام. پس سوار شد هشام، متوجه شد سوی امام جعفر صادق علیه السلام. پس رخصت خواست که داخل شود. پس رخصت داد او را. پس گفت امام را که: ای فرزند رسول الله صلی الله علیه و آله! وارد ساخت بر من عبد الله زندیق سؤالی که نیست اعتماد در جواب آن، مگر بر الله تعالی و بر تو. پس گفت او را امام جعفر صادق علیه السلام که: از چه چیز سؤال کرد تو را؟ پس گفت هشام که: گفت مرا چنین و چنین. مراد این است که: نقل کرد حکایتی را که گذشته بود میان ایشان. اصل: فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا هِشَامُ، كَمْ حَوَاسِكُ؟» قَالَ: خَمْسٌ. قَالَ: «أَيُّهَا أَصْغَرُ؟» قَالَ: النَّاطِرُ. قَالَ: «وَكَمْ قَدْرُ النَّاطِرِ؟» قَالَ: مِثْلُ الْعَدَسَةِ أَوْ أَقَلُّ مِنْهَا. فَقَالَ لَهُ: «يَا هِشَامُ، فَانْظُرْ أَمَامَكَ وَفَوْقَكَ، وَأَخْبِرْنِي بِمَا تَرَى» فَقَالَ: أَرَى سَمَاءً وَأَرْضًا وَدُورًا وَقُصُورًا وَبَرَارِيَّ وَجِبَالًا وَأَنْهَارًا. فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ الَّذِي قَدَرَ أَنْ يُدْخَلَ الَّذِي تَرَاهُ الْعَدَسَةَ أَوْ أَقَلَّ مِنْهَا قَادِرٌ أَنْ يُدْخَلَ الدُّنْيَا كُلَّهَا الْبَيْضَةَ، لَا يَصْغُرُ الدُّنْيَا وَلَا يَكْبُرُ الْبَيْضَةُ». فَأَكَبَّ هِشَامٌ عَلَيْهِ، وَقَبَّلَ يَدَيْهِ

وَرَأْسُهُ وَرِجْلَيْهِ، وَقَالَ: حَسْبِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، وَأَنْصَرَفَ إِلَى مَنْزِلِهِ. . شرح: خَمْس، دلالت می کند بر این که حواسِ خمسِ باطنه که فلاسفه بنا بر زعم تجرّد نفس ناطقه دعوی می کنند و به انضمام آنها حواس را ده می شمرند، باطل است نزد اهل اسلام، موافق آنچه در حدیث آینده است که: «لَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ». یعنی: پس گفت امام جعفر صادق علیه السّلام که: ای هشام! چند است حواس تو؟ گفت که: پنج. گفت که: کدام آن پنج، کوچک تر است؟ گفت که: مردمک دیده. گفت که: چند است مقدار مردمک دیده؟ گفت که: مانند یک مرجمک یا کمتر از آن. پس گفت او را که: ای هشام! پس نگاه کن آنچه را که پیش توست و بالای توست و خبر ده مرا به آنچه می بینی. پس هشام بعد از نگاه گفت که: می بینم آسمان و زمین و سراها و کوشک ها و صحراها و کوه ها و نهرها را. پس گفت او را امام علیه السّلام که: به درستی که آن کس که تواناست که داخل کند آنچه را که می بینی، در مقدار یک مرجمک یا کمتر از آن، تواناست که داخل کند دنیا را در تخم مرغ بر حالی که کوچک نشود دنیا و بزرگ نشود تخم مرغ. پس به رو افتاد هشام بر امام علیه السّلام و بوسید دو دست او را و سرش را و دو پای او را و گفت که: بس است مرا این جواب، ای فرزند رسول الله! و برگشت سوی منزلش. مرادش این است که: دانستم به این نقض اجمالی، حلّ شبهه دیصانی را نیز و فهمیدم حقیقت جواب را که به دیصانی باید گفت. بدان که حاصل جواب امام علیه السّلام این است که: اگر این احتجاج بر تجرّد نفس ناطقه صحیح باشد، لازم می آید که مردمک دیده ادراک نکند بزرگ تر از مرجمک را؛ زیرا که مردمک دیده، جسم است به اتفاق جمیع عقلا؛ و حال، آن که ادراک می کند، پس خالی نیست از دو شقّ: اول این که: به دخول آسمان مثلاً در مردمک دیده باشد، بی کوچک شدن آسمان یا بزرگ شدن مردمک، به قدرت قادری، با وجود آن که محال بالذات است، پس دخول دنیا در بیضه گو چنین باش. دوم این که: شناختن اجسام چیزها را به سودن و دخول حقیقی چیزها در اجسام نباشد، بلکه به حالتی باشد که مانند دخول است و دخول نیست. پس حلّ شبهه دیصانی ظاهر می شود و مقصود امام علیه السّلام اثبات شقّ دوم است؛ زیرا که تجویز شقّ اول، مکابره است و ایضاً تداخل جسمین محال بالذات است، خواه متساوی باشند و خواه متفاوت. مخفی نماند که امام علیه السّلام تصریح به دو شقّ نکرد، بنابر احتمال این که دیصانی گوید که: مراد

من ادخالِ حقیقی که محال بالذات است نیست. و ایضاً نقض به شناختن حیوانات بزرگ تر از خودشان را نکرد، بنابر این که نفیِ نفسِ مجرّده در آنها مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ نیست و فخر رازی در کتاب مطالب عالیّه قائل به تجرّد شده . اگر گویی که: فرق است میان مادّه نقض و مادّه استدلال ؛ زیرا که نفس ناطقه مُدرک بالذات است، به خلاف مردمک دیده که واسطه در ادراک است و مدرک بالذات نیست و استعمال حاسّه در مردمک دیده، به نوعی از مَجاز است. گوییم که: اگر ادراکِ اجسامِ چیزها را به سودنِ اجزا به اجزا باشد، توسطِ اجسامِ میانِ مُدرک و چیزها نیز به سودنِ اجزا به اجزا خواهد بود به طریقِ اولی ؛ زیرا که حواسّ، جاسوسان و مؤدیان اند، پس اگر دوم ممنوع باشد، اوّل نیز ممنوع است به طریقِ اولی. بدان که بر کلام ارسطو به حسب این ترجمه مناقشات دیگر نیز وارد است ، مثل این که بنابر نفیِ جُزء لا یَتَجَزّی، جسم را جزء نخست نمی باشد و مثل این که منتقض است به حلولِ سطح در جسم، زیرا که فرقی نیست میان ادراک شعوری و ادراک حلولی. فصل اسالیب کلام مختلف می شود به اختلاف اقتضای مقام، پس اگر این سؤال را غیر زندیق کند، محمول بر استفهام حقیقی می شود و جواب این است که: قدرت بر چیزی در دو معنی مستعمل می شود : اوّل: بودن کسی به حیثیتی که اگر آن را خواهد، کند و اگر نخواهد، نکند ؛ و عجز مقابل این است. دوم: بودن کسی به حیثیتی که صحیح باشد صُدور و لا صُدورِ آن چیز از او ؛ به این معنی که آن چیز ممکن فی نفسه باشد و او مُسْتَجْمِعِ عِلّتِ تامّه آن چیز و عِلّتِ تامّه ترک آن چیز باشد- حقیقه، یا حکماً- و مراد به استجماع حکمی این است که آنچه از اجزای عِلّتِ تامّه مفقود باشد، منتهی شود به جزئی که عِلّتِ تامّه آن جزء را مستجمع باشد حقیقه. و عجز مقابل این نیست ؛ زیرا که انتفاء قدرت به این معنی گاهی به سبب انتفاء امکان- فی نفسه- در آن چیز می باشد. پس اگر مراد سائل، معنی اوّل است، می گوییم که: او قادر است و عاجز نیست و صدق شرطیه منافات ندارد با محال بودن مقدم و تالی. و اگر مراد معنی دوم است ، می گوییم که: او قادر نیست ؛ به سبب این که آن چیز ممکن فی نفسه نیست، پس عجز، متصوّر نیست اصلاً. و به این اشارت شده در روایت ابن بابویه، در کتاب التوحید، در «بابُ القُدرة» که: «قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَلْ يَقْدِرُ رَبُّكَ أَنْ يُدْخِلَ الدُّنْيَا فِي بَيْضَةِ مَنْ غَيْرِ أَنْ يَصْغُرَ الدُّنْيَا وَيَكْبُرَ الْبَيْضَةُ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ- تَبَارَكَ وَتَعَالَى- لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ، وَالَّذِي

سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ» . اصل: وَغَدَاً عَلَيْهِ الدَّيْصَانِيُّ، فَقَالَ لَهُ: يَا هِشَامُ، إِنِّي جِئْتُكَ مُسَلِّمًا، وَلَمْ أَجِئَكَ مُتَقَاضِيًا لِلْجَوَابِ. فَقَالَ لَهُ هِشَامٌ: إِنْ كُنْتَ جِئْتَ مُتَقَاضِيًا، فَهَآكَ الْجَوَابُ. . شرح: در اول روز فردا بر سر هشام رفت آن زندیق، پس گفت او را که: به درستی که من آمده ام نزد تو سلام کننده و نیامده ام نزد تو تقاضا کننده برای جواب. پس گفت او را هشام که: اگر آمده باشی تقاضا کننده، پس بگیر این جواب را. مراد این است که: جواب را گفت به او. اصل: فَخَرَجَ الدَّيْصَانِيُّ عَنْهُ حَتَّى أَتَى بَابَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَاسْتَأْذَنَ عَلَيْهِ، فَأْذِنَ لَهُ، فَلَمَّا قَعَدَ، قَالَ لَهُ: يَا جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ، دُلَّنِي عَلَى مَعْبُودِي، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا اسْمُكَ؟» فَخَرَجَ عَنْهُ، وَلَمْ يُخْبِرْهُ بِاسْمِهِ، فَقَالَ لَهُ أَصْحَابُهُ: كَيْفَ لَمْ تُخْبِرْهُ بِاسْمِكَ؟ قَالَ: لَوْ كُنْتُ قُلْتُ لَهُ: عَبْدُ اللَّهِ، كَانَ يَقُولُ: مَنْ هَذَا الَّذِي أَنْتَ لَهُ عَبْدٌ؟ فَقَالُوا لَهُ: عُدْ إِلَيْهِ، وَقُلْ لَهُ: يَدُلُّكَ عَلَى مَعْبُودِكَ، وَلَا يَسْأَلُكَ عَنِ اسْمِكَ. فَرَجَعَ إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: يَا جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ، دُلَّنِي عَلَى مَعْبُودِي، وَلَا تَسْأَلْنِي عَنِ اسْمِي. . شرح: يَدُلُّكَ وَلَا يَسْأَلُكَ مجزوم است، مثل: «

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ

» «

وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ

« . پس لام در اول مفتوح و مضموم و مكسور می تواند بود و در دوم ساکن است. یعنی: پس بیرون آمد زندیق از نزد هشام تا آن که آمد به در خانه امام جعفر صادق علیه السلام ؛ چون دانست که این جواب حق را کسی غیر او نگفته، پس رخصت داخل شدن بر او طلبید، پس رخصت داد او را امام. پس وقتی که در مجلس نشست گفت او را که: ای جعفر بن محمد! راهنمایی کن مرا بر کسی که مستحق آن است که او را پرستش کنم. پس گفت او را امام علیه السلام که: چیست نام تو؟ مراد این است که تو نیز می دانی و منکر می شوی. پس بیرون رفت زندیق و خبر نداد امام را به نام خود. پس گفتند او را مصاحبانش که: چگونه خبر ندادی او را به نامت؟ گفت: اگر می گفتم او را که: عبد الله، می گفت که : کیست این الله که تو او را بنده ای؟ پس گفتند او را که: برگرد سوی او و

بگو او را که راهنمایی کند تو را بر معبود تو و نپرسد تو را از نام تو. پس برگشت سوی او، پس گفت  
 او را که: ای جعفر بن محمد! راهنمایی کن مرا بر معبود من و مپرس مرا از نام من. مرادش این است  
 که اکتفا به دعوی دانستن من مکن و دلیل علی حده بگو. اصل: فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ  
 السَّلَامُ: «اجْلِسْ» وَإِذَا غُلَامٌ لَهُ صَغِيرٌ، فِي كَفِّهِ بَيْضَةٌ يَلْعَبُ بِهَا، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ  
 السَّلَامُ: «نَاوِلْنِي يَا غُلَامُ الْبَيْضَةَ»، فَنَاوَلَهُ إِيَّاهَا، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا دَيْصَانِي، هَذَا  
 حِصْنٌ مَكْنُونٌ، لَهُ جِلْدٌ غَلِيظٌ، وَتَحْتَ الْجِلْدِ الْغَلِيظِ جِلْدٌ رَقِيقٌ، وَتَحْتَ الرَّقِيقِ ذَهَبَةٌ مَائِعَةٌ،  
 وَفِضَّةٌ ذَائِبَةٌ؛ فَلَا الذَّهَبَةَ الْمَائِعَةَ تَخْتَلِطُ بِالْفِضَّةِ الذَّائِبَةِ، وَلَا الْفِضَّةُ الذَّائِبَةُ تَخْتَلِطُ بِالذَّهَبَةِ الْمَائِعَةِ،  
 فَهِيَ عَلَى حَالِهَا، لَمْ يَخْرُجْ مِنْهَا خَارِجٌ مُصْلِحٌ؛ فَيَخْبَرُ عَنْ صَالِحِهَا، وَلَا يَدْخُلُ فِيهَا مُفْسِدٌ؛ فَيَخْبَرُ  
 عَنْ فَسَادِهَا، لَا يُدْرَى لِلذَّكْرِ خُلِقَتْ أَمْ لِلْأُنْثَى، تَنْفَلِقُ عَنْ مِثْلِ اللَّوَانِ الطَّوَائِسِ، أَتَرَى لَهَا مُدْبِرًا؟». قَالَ:  
 فَاطْرَقَ مَلِيًّا، ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ،  
 وَأَنَّكَ إِمَامٌ وَحُجَّةٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ، وَأَنَا تَائِبٌ مِمَّا كُنْتُ فِيهِ. شرح: فرق میان ذائبة و مائعة این  
 است که: ذائبة روان تر از مائعة است، پس فاء در فلا برای تفریع است. و مختلط نشدن زردی تخم  
 به سفیدی آن در وقت شکستن تخم برای حاجت ها نیز باقی است، مگر آن که کسی آنها را بر هم  
 زند و در این مصلحت ها است؛ زیرا که در بعض کارها سفیدی محض می باید، مثل شکر را آب  
 کردن و در بعضی زردی محض می باید، مثل نیم برشت کردن و در بعضی هر دو به کار می رود،  
 مثل خاکینه کردن. فاء در فهمی نیز برای تفریع است. حَالِهَا عبارت از حال لایق آن است. جمله لَمْ  
 يَخْرُجْ استیناف بیانی است. فَيَخْبَرُ دو جا (به خاء با نقطه و باء یک نقطه و راء بی نقطه) به صیغه  
 مضارع غایب مجهول باب افعال است و ظرف، نایب فاعل است. و فاء در اوّل برای تفریع بر نفی  
 است، پس اوّل مرفوع است، مثل «لَمْ يَخْرُجْ مِنْ قَلْبِ زَيْدٍ شَرْطٌ لِلْإِيْمَانِ فَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ». و مراد این  
 است که: جمیع عقلا می دانند و خبر می دهند از این که آن بر حال لایق آن است. فاء در دوم برای  
 تفریع بر منفی است، پس دوم منصوب است به تقدیر «أَنْ» بعد از نفی، مثل «لَمْ يَدْخُلْ فِي قَلْبِ  
 زَيْدٍ ضِدٌّ لِلْإِيْمَانِ فَيَدْخُلُ النَّارَ». یعنی: پس گفت زندیق را امام جعفر صادق علیه السلام که: بنشین. و  
 ناگاه پسری از امام جعفر صادق علیه السلام که کوچک بود، در دستش تخم مرغی بود که بازی می

کرد به آن تخم مرغ. پس گفت آن پسر را امام علیه السلام که: بده به من-ای پسر-تخم مرغ را. پس داد آن پسر به او آن تخم مرغ را. پس گفت امام علیه السلام که: ای زندیق! این تخم مرغ، حصاری است پوشیده از همه طرف که دری ندارد، او راست پوستی کنده و در پایین پوست کنده است پوستی نازک، تا به جنبانیدن، تخم میانش بر هم نخورد و در پایین پوست نازک است دو چیز؛ یکی زردی که به طلایی نیم بسته می ماند و دیگری سفیدی که به نقره آب شده می ماند. پس نه طلای نیم بسته آمیخته می شود به نقره آب شده، و نه نقره آب شده آمیخته می شود به طلای نیم بسته، پس آن تخم مرغ، بر حال لایق خود است. بیان این آن که: بیرون نشده از آن، بیرونی که دخل در صلاح آن داشته باشد، پس خبر داده می شود از صلاح آن؛ و داخل نشده در آن، چیزی که باعث فساد آن باشد، تا خبر داده شود از فساد آن. دانسته نمی شود مردمان را که آیا برای مرغ نر مخلوق شده که از درون آن درآید، یا برای ماده. و شکافته می شود و بیرون می آید از آن، مرغی که رنگهای عجیب دارد، مثل رنگ های طاووس ها. آیا می بینی برای آن تخم مرغ، تدبیر کننده بزرگ، که بی آلت، بلکه به محض «کُنْ» اینها کند؟ یا آن که خود به خود چنین می شود؛ به این معنی که اینها همه لازم ذات فاعل است، خواه فعل طبیعت بی شعور باشد و خواه فعل واجب بالذاتی که مضطر باشد، پس مستحق پرستش نباشد؟ راوی گفت که: پس زندیق سر در پیش افکند، زمانی بسیار بعد از آن گفت که: گواهی می دهم که نیست مستحق پرستشی مگر الله تعالی به تنهایی، شریکی نیست او را؛ و گواهی می دهم به این که محمد بنده و رسول اوست و به این که تو پیشوا و حجّتی از جانب الله تعالی بر مخلوقان او؛ و من پشیمانم از آن اعتقاد که بودم در آن.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۷

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مجهول، و الديصاني بالتحريك من داص يديص ديصانا إذا زاغ و مال، و معناه الملحد. النظرة: أى أسألك النظرة، و هى التأخير فى المطالبة للجواب، و فى القاموس: كيت و كيت و يكسر آخرها أى كذا و كذا و التاء فيهما هاء فى الأصل. قوله عليه السلام إن الذى قدر أن يدخل، أى على أن يدخل، و حذف حرف الجر عن أن و أن قياسى، يمكن أن يؤول بوجوه: الأول: أن يكون غرض السائل أنه هل يجوز أن يحصل كبير فى صغير بنحو من أنحاء التحقق؟ فأجاب عليه السلام بأن له نحوه من التحقق، و هو دخول الصورة المحسوسة المتقدرة بالمقدار، الكبير بنحو الوجود الظلى فى الحاسة أى مادتها الموصوفة بالمقدار الصغير، و القرينة على أنه كان مراده المعنى الأعم أنه قنع بالجواب و لم يراجع فيه باعتراض. الثانى: أن يكون المعنى أن الذى يقدر على أن يدخل ما تراه العدسة لا يصح أن ينسب إلى العجز، و لا يتوهم فيه أنه غير قادر على شىء أصلا، و عدم قدرته على ما ذكرت ليس من تلقاء قدرته لقصور فيها، بل إنما ذلك من نقصان ما فرضته حيث أنه محال ليس له حظ من الشئية و الإمكان، فالغرض من ذكر ذلك بيان كمال قدرته تعالى حتى لا يتوهم فيه عجز. الثالث: أن المعنى أن ما ذكرت محال و ما يتصور من ذلك إنما هو بحسب الوجود الانطباعى، و قد فعله فما كان من السؤال له محمل ممكن فهو تعالى قادر عليه، و ما أردت من ظاهره فهو محال لا يصلح لتعلق القدرة به. الرابع: و هو الأظهر أن السائل لما كان قاصرا من فهم ما هو الحق، معاندا فلو أجاب عليه السلام صريحا بعدم تعلق القدرة به له لتثبت بذلك و لج و عاند فأجاب عليه السلام بجواب متشابه له وجهان، لعلمه عليه السلام بأنه لا يفرق بين الوجود العينى و الانطباعى، و لذا قنع بذلك و رجع. و لذا أجابوا عليه السلام غيره من السائلين بالحق الصريح، كما رواه الصدوق فى التوحيد بسند صحيح عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إن إبليس قال لعيسى بن مريم عليه السلام أيقدر ربك على أن يدخل الأرض بيضة لا تصغر الأرض و لا تكبر البيضة؟ فقال عيسى عليه السلام: ويلك إن الله لا يوصف بعجز، و من أقدر ممن يلفظ الأرض و يعظم البيضة، و روى بسند آخر عنه عليه السلام أنه قال: قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا فى بيضة من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال: إن الله تبارك و تعالى لا ينسب إلى العجز، و الذى سألتنى لا يكون، و روى أيضا بسند آخر عنه عليه السلام أنه قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أيقدر

الله أن يدخل الأرض في بيضة و لا متقاضيا تصغر الأرض و لا تكبر البيضة؟ فقال له: ويلك إن الله لا يوصف بالعجز و من أقدر ممن يلفظ الأرض و يعظم البيضة، فقله عليه السلام: من أقدر ممن يلفظ الأرض، إشارة إلى أن المتصور المحصل المعنى من دخول الكبير في الصغير صيرورة الكبير صغيرا و بالعكس، و هذا المتصور مقدور له سبحانه و هو قادر على كل ما لا يستحيل، و الحاصل أنه قادر على كل شيء يدرك له معنى و مهية، و المستحيل لا مهية و لا معنى له كما قيل. ثم اعلم أنه على التقادير كلها يدل على أن الإبصار بالانطباع و إن كان فيما سوى الثاني أظهر، و على الرابع يحتمل أيضا أن يكون إقناعيا مبني على المقدمة المشهورة لدى الجمهور أن الرؤية بدخول المرئيات في العضو البصرى، فلا ينافى كون الإبصار حقيقة بخروج الشعاع. قوله فهاك الجواب: ها بالقصر و المد و هاك كلها اسم فعل بمعنى خذ. قوله عليه السلام هذا حصن مكنون: الحصن كل موضع حصين محكم، و الكن: وقاء كل شيء و ستره، و لعل المعنى أنه مستور من جميع الجهات ليس له باب أصلا لئلا يخرج منه شيء و لا يدخل فيه شيء، له جلد غليظ لئلا ينكسر بأدنى شيء و لا ينفذ فيه الهواء ليفسده، و ليست غلظته بحيث لا يتمكن الدجاجة من كسره حين الانفلاق، و لا تؤثر حرارتها المعدة لتكون الفرخ فيه، و تحت الجلد الغليظ جلد رقيق مناسب للملاءمة، لما فيه برزخ بينه و بين الجلد الغليظ لئلا يفسد ما فيه بمماسة الجلد الغليظ الصلب، و تحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة أى تحته جسم شبيه بالذهبة المائعة، و جسم شبيه بالفضة الذائبة، و الذوب ضد الجمود و يقاربه الميعان، لكن الذوب يستعمل فيما من طبعه الجمود، و الميعان يستعمل فيه و فى غيره، و لما كان الجمود فى طبع الفضة أكثر، فلذا خص الذوب بها، و لعله عليه السلام شبهه بالحصون المعروفة كما يظهر من الترشيحات المذكورة. و فى كتاب الاحتجاج عن إصلاحها و عن إفسادها على بناء الأفعال فيهما، و حاصل الاستدلال أن ما فى البيضة من الأحكام و الإتيان و الاشتمال على ما به صلاحها و عدم اختلاط ما فيها من الجسمين السيلين، و الحال أنه ليس فيها مصلح حافظ لها من الأجسام، فيخرج مخبرا عن صلاحها و لا يدخلها جسمانى من خارج فيفسدها فيخبر بعد خروجه عن فسادها، و هى تنفلق عن مثل ألوان الطواويس مع عدم علمنا بكيفية خلق أعضائها و أجزائها و كونها ذكرانا أو إناثا، فهذا كله دليل على أن ذلك ليس من فعل أمثالنا لعدم دخولنا فيها و



خروجنا منها، وإصلاحنا لها وإفسادنا إياها و جهلنا بما هي مستعدة له من الإصلاح و الفساد، و بما هي صالحة له من الذكر و الأثى. و الحاصل أن أمثال هذه الأمور إذا صدرت من أمثالنا فلا بد فيها من مباشرة و مزاولة و علم و خبر، و لا يجوز أيضا أن تتأنى بأنفسها أو من طبائعها العديمة للشعور، فلا بد من فاعل حكيم و صانع مدبر عليم، و لا يخفى لطف نسبة الإصلاح إلى ما يخرج منها و الإفساد إلى ما يدخل فيها، لأن هذا شأن أهل الحصن الحافظين له، و حال الداخل فيه بالقهر و الغلبة. قوله عليه السلام تنفلق: لعله ضمن معنى الكشف. قوله عليه السلام أ ترى له مدبرا: استفهام تقرير أو إنكار، أى لا ترى لها مدبرا من أمثالنا، فلا بد لها من مدبر غير مرئى و لا جسم و لا جسمانى لا يحتاج علمه بالأشياء إلى الدخول فيها و الدنو منه مطلقا. قوله عليه السلام فأطرق مليا: أى سكت ناظرا إلى الأرض زمانا طويلا.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٦٠

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦ / ٢٢٠ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو الْفُقَيْمِيِّ (١٢):

ص: ١٩٨

١-١ . فى «بر» : «وهى» . وفى التوحيد: «هى».

٢-٢ . فى «بس» والتوحيد: «إصلاحها».

٣-٣ . فى «بح» وحاشية «ف» : «ولا يدرى».

٤-٤ . فى شرح المازندراني : «الذكر».

٥-٥ . «تفلق» أى تنشق ، ضَمَّن معنى الكشف فعَدَّى بعن، أى تنشق كاشفة عن حيوان له ألوان الطواويس . أنظر: شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٥٤؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٣٢٢ .

٦-٦ . فى «بف» : «وقال» . وفى «بر» : - «قال» .

٧-٧ . فى «بر» : «رأسه» . و«أطرق الرجل» أى سكت فلم يتكلم ، وأرخى عينيه ينظر إلى الأرض . فالمعنى : سكت ناظرا إلى الأرض . أنظر: الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٥١٥ (طرق) .

٨-٨ . «المَلِيّ» : الطائفة من الزمان لاحد لها . يقال : مضى ملىّ من النهار ومن الدهر أى طائفة منه . النهاية ، ج ٤ ، ص ٣٦٣ (ملو) .

٩-٩ . فى «ب ، ف» وحاشية «ج ، ض» وشرح المازندراني : و«أشهد» .

١٠-١٠ . فى «بف» : - «و» .

١١-١١ . التوحيد ، ص ١٢٢ ، ح ١ ، بسنده عن عليّ بن إبراهيم . وراجع: التوحيد ، ص ١٣٠ ، ح ٩ الوافي ، ج ١ ، ص ٣١٩ ، ح ٢٥٤ .

١٢-١٢ . فى «ب ، ض ، و ، بح ، بر» : «العبّاس بن عمرو الفقيمي» وفى «بف» : «عبّاس بن عمر الفقيمي» . هذا ، والظاهر أنّ العبّاس هذا ، هو العبّاس بن عمرو الفقيمي الذى روى عنه إبراهيم بن هاشم فى الأمالى للصدوق ، ص ١٧٥ المجلس ٣٨ ، ح ١ ؛ وعلل الشرائع ، ص ١٢٠ ، ح ٣ ؛ ومعانى الأخبار ، ص ٨ ، ح ١ ؛ والتوحيد ، ص ٦٠ ، ح ٨ ؛ وص ١٦٩ ، ح ٣ ؛ وص ٢٩٣ ، ح ٢ . و«الفقيمي» : منسوب إلى فقيم بن دارم بن مالك بن حنظلة . وقيل : فقيم بن جرير بن دارم . راجع : اللباب فى تهذيب الأنساب ، ج ٢ ، ص ٤٣٧ .

عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِي حَدِيثِ الزُّنْدِيقِ الَّذِي أَتَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَانَ مِنْ قَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لَا يَخْلُو قَوْلُكَ : «إِنَّهُمَا اثْنَانِ» مِنْ أَنْ يَكُونَ قَدِيمَيْنِ قَوِيَّيْنِ ، أَوْ يَكُونَ

ضَعِيفَيْنِ ، أَوْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا قَوِيًّا وَالْآخَرُ ضَعِيفًا ، فَإِنْ كَانَا قَوِيَّيْنِ ، فَلِمَ لَا يَدْفَعُ كُلُّ وَاحِدٍ ١/٨١

مِنْهُمَا صَاحِبُهُ ، وَيَتَفَرَّدَ (١) بِالتَّدْبِيرِ (٢) ؟ وَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّ أَحَدَهُمَا قَوِيٌّ ، وَالْآخَرُ ضَعِيفٌ ، ثَبَّتَ أَنَّهُ وَاحِدٌ كَمَا نَقُولُ ؛ لِلْعَجْزِ الظَّاهِرِ فِي الثَّانِي .

فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّهُمَا اثْنَانِ، لَمْ يَخْلُ مِنْ أَنْ يَكُونَا مُتَّفِقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ (٣)، أَوْ مُفْتَرِقَيْنِ (٤) مِنْ كُلِّ جِهَةٍ (٥)، فَلَمَّا رَأَيْنَا الْخَلْقَ مُنْتَظِمًا، وَالْفَلَكَ جَارِيًا، وَالتَّدْبِيرَ وَاحِدًا، وَاللَّيْلَ (٦) وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، دَلَّ صِحَّةَ الْأَمْرِ وَالتَّدْبِيرِ، وَائْتِلَافُ الْأَمْرِ عَلَى أَنَّ الْمُدَبَّرَ وَاحِدٌ.

ثُمَّ يَلْزُمُكَ - إِنْ ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ - فُرْجَةٌ مَّا بَيْنَهُمَا حَتَّى يَكُونَا اثْنَيْنِ، فَصَارَتِ الْفُرْجَةُ ثَالِثًا بَيْنَهُمَا، قَدِيمًا مَعَهُمَا، فَيَلْزُمُكَ ثَلَاثَةٌ، فَإِنْ ادَّعَيْتَ ثَلَاثَةً، لَزِمَكَ مَا قُلْتَ (٧) فِي الْإِثْنَيْنِ حَتَّى يَكُونَ (٨) بَيْنَهُمْ فُرْجَةٌ (٩)، فَيَكُونُوا...

ص: ١٩٩

- 
- ١-١ . فى «ب ، ض» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني : «ينفرد» . وقوله: «يتفرد» إن كان مرفوعا ، فهو عطف على المنفى ، أى لايتفرد . وفسره الشيرازى بما يقتضى نصبه، أى حتى يتفرد . ويجوز أن يكون الواو واو المعية . راجع: النحو الوافى ، ج ٤ ، ص ٣٥٦ .
- ٢-٢ . فى حاشية «ج» : «والربوبية» وفى الاحتجاج : «وينفرد بالربوبية» .
- ٣-٣ . فى «بر» وحاشية: «بح» والوافى : «وجه» .
- ٤-٤ . فى «ألف ، ب» : «متفريقين» .
- ٥-٥ . فى مرآة العقول : «فى بعض النسخ: من جهة» .
- ٦-٦ . فى التوحيد، ص ٢٤٣ والاحتجاج : «واختلاف الليل» بدل «والتدبير واحدا والليل» . واعلم أن المفعول الثانى بعد كلمة «القمر» محذوف وهو «تتعاقب» مثلاً أو «متعاقبات» .
- ٧-٧ . فى «ب ، بح» وحاشية «بر ، بف» : «قلته» . وفى التوحيد ، ص ٢٤٣ : «قلنا» . وما قاله الإمام عليه السلام هو لزوم وجود المثنى والمميز ، فلا بد هنا من وجود المثلث وهو عبارة عن الفرجتين، فالمراد بالفرجة هو جنس الفرجة .
- ٨-٨ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين والوافى ومرآة العقول والتوحيد ، ص ٢٤٣ . وفى المطبوع وشرح المازندراني : «تكون» .

خَمْسَةَ (۱)، ثُمَّ يَتَنَاهَى (۲) فِي الْعَدَدِ إِلَى مَا لَا نِهَآيَةَ لَهُ فِي الْكَثْرَةِ».

قَالَ هِشَامٌ: فَكَانَ مِنْ سُوءِ آلِ الزُّنْدِيقِ أَنْ قَالَ (۳): فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ (۴)؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «وُجُودُ الْأَعْفَاعِ عَيْلٍ دَلَّتْ (۵) عَلَى أَنَّ (۶) صَانِعاً صَنَعَهَا، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ (۷) مُشَيِّدٍ (۸) مَبْنِيٍّ، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًّا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَلَمْ تُشَاهِدْهُ؟» قَالَ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: «شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَعْشِيَاءِ؛ ازْجَعُ (۹) بِقَوْلِي (۱۰) إِلَى إِبْتِثَاتٍ مَعْنَى، وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ، وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ (۱۱)، وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، لَا تُدْرِكُهُ الْأَعْوَاهَامُ (۱۲)، وَلَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ، وَلَا تُغَيِّرُهُ الْأَعْزَمَانُ» (۱۳).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

هشام بن حکم گوید: قسمتی از سخن امام صادق علیه السلام بزندقی که خدمتش رسید این بود: اینکه گوئی خدا دو تاست بیرون از این نیست که یا هر دو قدیم و قویند و یا هر دو ضعیف یا یکی قوی و دیگری ضعیف: اگر هر دو قویند پس چرا یکی از آنها دیگری را دفع نکند تا در اداره جهان هستی تنها باشد (زیرا قدرت خدا باید فوق همه قدرتها باشد و اگر قدرتی در برابرش یافت شود نشانه عجز و ناتوانی است)، و اگر یکی را قوی و دیگری را ضعیف پنداری گفتار ما ثابت شود که خدا یکی است بعلت ناتوانی و ضعفی که در دیگری آشکار است (و اگر هر دو ضعیف باشند پیدا است که هیچ یک خدا نخواهد بود) (این بیان امام (علیه السلام) ساده و روشن و مطابق فهم عامه مردم است، اکنون همین مطلب را با استدلالی دقیقتر که مناسب فهم خواص و نکته سنجانست بیان می فرماید - از ملا صدرا) اگر بگوئی خدا دو تاست بیرون از این نیست که یا هر دو در تمام جهات

برابرند یا از تمام جهات مختلف و متمایزند، چون ما امر خلقت را منظم می بینیم و فلک را در گردش و تدبیر جهان را یکسان و شب و روز و خورشید و ماه را مرتب: درستی کار و تدبیر و هماهنگی آن دلالت کند که ناظم یکی است بعلاوه اگر ادعای دو خدا کنی بر تو لازمست میانه ای بین آنها قائل شوی تا دوئیت آنها درست شود بنا بر این آن میانه خدای سومی قدیمی است بین آن دو پس سه خدا گردنگیرت شود و اگر سه خدا ادعای کنی بر تو لازم شود آنچه در دو خدا گفتم که بین آنها میانه باشد بنا بر این خدایان پنج میشوند و همچنین در شماره بالا می رود و زیادی خدا بی نهایت می شود، هشام گوید از جمله سؤال زندیق این بود که گفت: دلیل بر وجود خدا چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: وجود ساخته ها دلالت دارد بر اینکه سازنده ای آنها را ساخته، مگر نمی دانی که چون ساختمان افراشته و استواری بینی یقین کنی که بنائی داشته اگر چه تو آن بنا را ندیده و مشاهده نکرده باشی، زندیق گفت خدا چیست؟ فرمود: خدا چیز است بر خلاف همه چیز بعبارت دیگر ثابت کردن معنائیست و اینکه او چیز است بحقیقت «چیز بودن» جز اینکه جسم و شکل نیست، دیده نشود، لمس نگردد، بهیچ يك از حواس پنجگانه درك نشود: خیالها او را در نیابند و گذشت زمان کاهشش ندهد و دگرگونش نسازد.

شرح - مجلسی (ره) در شرح این حدیث گوید: این حدیث از غوامض و مشکلات احادیث است و هفت وجه مفصل از قول علما در شرح آن بیان کرده است، ولی پیدا است که مشکل بودن این حدیث از نظر مستصعب بودن و یا متشابه بودن آن نیست بلکه از این جهت است که سخن امام (علیه السلام) تقطیع شده و تنها قسمتهائی از آن با حذف ایصال ذکر شده و قرائن فهم معنی از میان رفته است لذا تفکر در توجیه و تاویل آن و تکثیر احتمالات خالی از تکلف نگردد مجلسی (ره) نسبت به چند احتمال که نقل می کند می گوید تکلف است، دور از فهم است، و حق هم با اوست ولی برای اینکه خوانندگان بکلی بی بهره نباشند خلاصه بیان مرحوم ملا صدرا (ره) را که مجلسی هم یکی از اقوال شمرده با اندکی تصرف ذکر می کنیم: او می گوید: این حدیث مشتمل بر سه مطلب است: ۱- اثبات وحدت خدای جهان ۲- اثبات وجود او ۳ اثبات اینکه او وجود بحت بسیط است و ماهیتی غیر از این ندارد اما برای مطلب اول امام (علیه السلام) دو دلیل بیان فرموده که یکی

برای عوام و دیگری برای خواص است (سپس دلیل عوام را چنان که گفتیم تشریح کرده) و اما دلیل خواص بیانش اینست که اگر دو خدای قدیم فرض شود یا هر دو از تمام جهات متفقند و یا از تمام جهات مختلف و یا از جهتی متفق و از جهتی مختلفند، اگر از هر دو جهت متفق باشند بطلانش واضحتست زیرا تا یکی از دو چیز از دیگری امتیاز نداشته باشد و لو از يك جهت دوئیت محقق نمیشود بلکه آن دو يك چیز است و بواسطه وضوحش در روایت ذکر نشده و اگر هر دو از تمام جهات مختلف باشند فرضش باطلست زیرا هیچ دو چیز در عالم نیست مگر اینکه يك جهت اتفاق دارند و لو جهت اتفاق تنها اشتراك در جود و شیئیت باشد که این را امام (علیه السلام) فرموده و دلیل دیگری فرموده و آن اینست که تمام جهان مانند يك انسانست که دارای اعضاء و جوارح بسیارست و با آنکه هر يك از اعضاء خاصیت و عمل مخصوصی دارد ولی يك روح و نفس است که مدیر و فرمانروای همه آنهاست همچنین است جهان هستی که آسمان و زمین و کوه و دریا و ماه و خورشیدش هر يك وظیفه مخصوصی دارد و عمل جدائی انجام میدهد ولی در عین حال همه با هم همکاری و تشریک مساعی دارند و بنفع ساکنان زمین و حیوان و گیاه آن قدم برمیدارند، انسان طوری آفریده شده که مواد مخصوصی باندازه معینی برای تغذیه لازم دارد و از آن طرف زمین و گیاه و حیوان روی زمین همان مواد مخصوص را بهمان اندازه معین تحویل انسان میدهند، انسان برای تنفس احتیاج بهوا دارد و برای زینت احتیاج بطلا و هر دو در جهان هستی موجود است باندازه احتیاج بنا بر این از ارتباط و هماهنگی اجزاء عالم و وحدت هدف و منظور پی میبریم که صانع و مدبر آنها یکی است. و اما در صورتی که دو خدا از جهتی متفق و از جهتی مختلف باشند لازمست يك امر وجودی در میان باشد که یکی از دو خدا آن را داشته باشد و دیگری نداشته باشد تا امتیاز صادق آید و این امر نمیتواند عدمی باشد زیرا اعدام تمایزی ندارند و ما به الامتیاز واقع نشوند و نیز این امر وجودی باید قدیم باشد و همراه آن دو خدا تا دوئیت قدیم صادق آید بنا بر این خدایان سه تا شوند و چون سه شدند بین هر دوتای آنها چنان که گفتیم يك امر وجودی فارق لازمست پس خدایان پنج میشوند و باز بهمین ترتیب عدد خداها بالا میرود تا به بینهایت میرسد و آن تسلسل باطلست و اگر بگویی بنا بر این نباید هیچ دو چیزی در خارج پیدا شود میگوییم فرق دو خدا با دو چیز خارجی

اینست که در دو چیز خارجی آن امر وجودی که در میان آید و بآنها ضمیمه شود مانند انضمام فصل بجنس است که فصل جنس مبهم را تحصیل میدهد ولی در دو خدا چون واجب الوجود خود امر محصلی است پس ضمیمه امر وجودی بآن ضمیمه کردن امر محصل موجودیست بامر محصل موجود دیگر. مطلب دوم: اثبات وجود خدا - در این قسمت مرحوم ملا صدرا (ره) ابتدا شرحی راجع به تقدم توحید بر اثبات صانع و توضیح دلیل آنی و لمّی میدهد که از شرح متن حدیث خارج است سپس حاصل بیان امام (علیه السلام) را برهانی کرده و بشکل اول برمیگرداند باین طریق: جهان ساخته و بنا شده است و هر ساخته بنا شده ای اقتضای بانی و صانعی میکند پس جهان صانعی دارد. مطلب سوم: اثبات اینکه خدا وجود بحت است - ماهیت خدای تعالی همان انیت اوست یعنی خدا جز همان حقیقت محض و انیت بحت ماهیتی ندارد و وجود صرفی است که وجودی کاملتر و تمامتر از او نیست از این رو عدم و عموم و خصوص عارضش نشود اینست معنی قول امام علیه السلام شیء بخلاف الاشیاء زیرا هر چیزی جز حقیقت وجود ماهیت خاصی هم دارد که عدم و کلیت و جزئیت عارضش شود و اشیاء بسیاری از او سلب شود مانند جسم که عقل نیست انسان که فلك نیست ماده که صورت نیست بخلاف ذات خدای تعالی که کل وجود و وجود کل است پس در عالم هستی جز ذات او و صفات و افعال او چیزی نیست و نیز از این جهت امام علیه السلام نقایص و تصورات و تراکیب و کثرات و تغیرات را از او نفی کرده است و هر چه جز او باشد این نقایص و معایب را دارد چنانچه جسم مرکب است و هر چه بحس درك شود در خارج یا در ذهن کثیر الافراد است و هر چه در عقل یا ذهن یافت شود قابل اشتراك بین کثیرین است و آنچه در زمان یافت شود ناپایدار و معدوم شدنی است ولی ذات خدا که مثل و نظیری ندارد نه بحسی درك شود و نه زمان و دهر و ساعت بر او توارد کند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

هشام بن حکم در ضمن حدیث از زندیقی که خدمت امام صادق (علیه السلام) رسیده نقل کرده است که: امام صادق (علیه السلام) در ضمن بیاناتش فرمود: اینکه تو می گوئی دو مبدأ وجود دارد از این بیرون نیست کهیا هر دو قدیمند و توانا، یا هر دو قدیمند و ضعیف، یا یکی توانا است و دیگری ناتوان اگر هر دو توانا باشند چرا هر کدام به دفع دیگری نپردازند و خود را بی همتا ن سازند در تدبیر جهان، اگر بگوئی یکی توانا است و دیگری ناتوان ثابت شود که همان توانا خدا است و آن ناتوان در مانده خدا نیست. اگر تو بگوئی که آنها دو تاینند- یا از هر جهت یگانه اند یا از هر جهت جداینند و امتیاز از هم دارند، وقتی ملاحظه می کنیم می بینیم خلقت رشته منظمی دارد و گردون گردش يك نواختی و تدبیر یکسان است و شب و روز و خورشید و ماه را هم می بینیم. درستی کار و تدبیر، هم آهنگی جریان هستی دلالت دارند که مدبر یکی است. باز هم اگر تو مدعی دو مبدأ آفرینش گردی بر تو لازم شود رخنه ای میان آنها معتقد شوی تا دو باشند، این رخنه خود مبدأ سومی گردد قدیم، و باید به سه مبدأ قدیم معتقد شوی و اگر به سه مبدأ معتقد شدی لازم است دو رخنه میان این سه باشد و سه پنج می شود و به همین تقریر شماره بالا می گیرد تا از کثرت به لا نهایت رسد. هشام گوید: آن زندیق به پرسش خود ادامه داد و گفت: چه دلیلی بر وجود خدای یگانه است؟ امام فرمود: وجود افعال دلیل است که سازنده ای آنها را ساخته، ندانی که چون به ساختمان محکمی نگاه کنی که ساخته شده می دانی بنائی داشته و گر چه تو خود بنا را ندیده ای و مشاهده نکرده ای. زندیق: حقیقت آن خدای یگانه چیست؟ امام: چیزی است بر خلاف هر چیز دیگر که دیدی و در کردی، گفته مرا به این برگردان که يك معنائی اثبات می کند و می فهماند که او چیزی است واجد حقیقت هستی جز اینکه جسم نیست، صورت نیست، محسوس نیست، قابل ستایش نیست، در حواس خمسه نیاید، او هام درکش نکنند، گذشت روزگارها از او نکاهد و گذشت زمانها او را دیگرگون نسازد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:



هشام بن حکم در ضمن حدیث از زندیقی که خدمت امام صادق علیه السلام رسیده نقل کرده است که: امام صادق علیه السلام در ضمن بیاناتش فرمود: اینکه تو می گوئی دو خداست از این بیرون نیست که یا هر امر قوی و قدیم که یا هر دو ضعیف یا یکی قوی و دیگری ضعیف اگر هر دو قوی هستند چرا هر کدام به دفع دیگری نمی پردازد تا در اداره جهان هستی تنها باشد اگر بگوئی یکی توانا است و دیگری ناتوان ثابت شود که همان توانا خداست و آن ناتوان در مانده، خدا نیست.

اگر بگوئی که خدا دو تاست بیرون از این نیست که یا هر دو در تمام جهات برابرند یا در تمام جهات مختلف اند.

وقتی ملاحظه می کنیم می بینیم خلقت رشته منظمی دارد و گردون گردش یکنواختی و تدبیر یکسان است و شب و روز و خورشید و ماه را هم می بینیم. درستی کار و تدبیر، هم آهنگی جریان هستی دلالت دارند که مدبر یکی است. باز هم اگر مدعی دو خدا باشی بر تو لازم است حد میانه ای بین آنها قائل باشی تا دوگانگی آنها درست شود بنابراین آن میانه و حد وسط خدای سومی است و قدیمی است بین آن دو، در این صورت باید سه خدا قائل شوی پس باز لازم می شود که بین آنها حد وسط و میانه ای انتخاب کنی و باز ناچار می شوی به پنج خدا قائل شوی و همچنین ادامه پیدا می کند تا به نهایت ختم شود.

هشام گوید: آن زندیق به پرسش خود ادامه داد و گفت: چه دلیلی بر وجود خدای یگانه است؟

امام فرمود: وجود افعال دلیل است که سازنده ای آنها را ساخته، ندانی که چون به ساختمان محکمی نگاه کنی که ساخته شده می دانی بنائی داشته گرچه تو خود بنا را ندیده ای و مشاهده نکرده ای.

زندیق: حقیقت آن خدای یگانه چیست؟

امام: چیزی است برخلاف هر چیز دیگر که دیدی و درک کردی، گفته مرا به این برگردان که يك معنائی اثبات می کند و می فهماند که او چیزی است دارای حقیقت هستی جز اینکه جسم و شکل نیست

دیده نمی شود و لمس نگردد و به هیچیک از حواس پنجگانه درك نشود خیالات درکش نکند و گذشت زمان از او نکاهد و دگرگونش نسازد.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: القَدیم: چیزی که زمان وجودش ابتدا نداشته باشد و آن منحصر است در واجبِ بالذَّات ؛ چه هر چه ممکن است احتیاج به فاعلی دارد که آن را احداث کند. و قدیم، یا واجبِ بالذَّات است، یا لازمِ واجبِ بالذَّات ؛ و لازمِ چیزی، احتیاج به احداث آن چیز آن را ندارد.

القَوَّی: بسیار قدرت. و مراد اینجا کسی است که هر چه خواهد، شود، خواه دیگری خلاف آن را خواسته باشد و خواه نه.

الصَّعِیْف: کم قدرت. وَ یَنْفَرَدَ مَنْصُوبٌ است به تقدیر «أَنْ» بعد از نفی.

العَجْز: بی قدرتی. الظَّاهِر: چیزی که از دور نمایان باشد، مثل سرِ کوه ؛ و مراد اینجا چیزی است که معلوم باشد که آخر کار به آن میرسد.

یعنی: روایت است از هشام بن الحکم، در حکایتِ زندیقی که آمد نزد امام جعفر صادق علیه السَّلام در وقتی که امام علیه السَّلام با یکی از اهل مجلس خود سخن میگفت و بود از جمله سخن امام جعفر صادق علیه السَّلام سه دلیل بر این که کردگار به تدبیرِ عالم به عنوانِ «كُنْ» یکی است و شریک ندارد در فعلِ به عنوانِ «كُنْ»، مثل آفریدنِ جسم و بارانیدن و رویانیدن و دادنِ ارزاق و مانند اینها :

دلیل اول آن که: خالی نیست سخن تو- که ایشان دواند- از این که بوده باشند دو قدیم ؛ چه حادث در حدوث، محتاج است به فاعل ؛ و احتیاج به فاعل، اصل هر نقص است و کردگار به محض قول «كُنْ» ناقص نمیباشد. و در این وقت، یا هر دو، صاحب قوت در قدرتاند بر همه چیز، یا هر دو ضعیف در قدرتاند در بعضی چیزها، یا یکی از ایشان صاحب قوت است و دیگری ضعیف. پس اگر باشند هر دو، صاحب قوت، پس چرا دفع نمیکنند هر کدام از آن دو دیگری را، که تنها شود به کردگاری و تدبیر عالم؟!

مراد این است که: البته دفع میکند ؛ چه معنی قوت، یکی آن است که قادر بر کُلّ شیء باشد و از جمله اشیا، آن دیگر است ؛ پس هستی او به قدرت و تدبیر اول است و قادر بر اول نیست و این منافات دارد با قوت دیگری.

و ایضاً لازم قوت یکی آن است که هر چه خواهد، شود، خواه دیگری خلاف آن را خواهد و خواه نه ؛ و این منافات دارد با قوت دیگری.

و اگر گویی که: یکی از آن دو قوی است و دیگری ضعیف، ثابت میشود که کردگار به تدبیر عالم یکی است، چنانچه ما میگوییم برای بی قدرتی که نمایان است در دوم ؛ چه تفاوت میان قوی و ضعیف این است که آخر ضعیف عاجز میشود از کاری که قوی از آن عاجز نیست و عاجز، قابل فعل به محض «كُنْ» نیست.

مخفی نماند که شقّ ضعف هر دو را ذکر نکرد، به واسطه آن که ظاهر میشود از شقّ ضعف یکی که لازم میآید که هیچ کدام کردگار به قول «كُنْ» نباشد به واسطه عجز ظاهر در هر دو.

اصل: «فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّهُمَا اثْنَانِ، لَمْ يَخْلُ مِنْ أَنْ يَكُونَا مُتَّفِقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ، أَوْ مُفْتَرِقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ؛ فَلَمَّا رَأَيْنَا الْخَلْقَ مُنْتَظِمًا، وَالْفُلْكَ جَارِيًا، وَالتَّدْبِيرَ وَاحِدًا، وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، دَلَّ صِحَّةُ الْأَمْرِ وَالتَّدْبِيرِ، وَاتِّتِلَافُ الْأَمْرِ عَلَى أَنَّ الْمُدَبِّرَ وَاحِدٌ» . .

شرح: این دلیل دوم بر یگانگی کردگار به تدبیر عالم است به عنوان «كُنْ».

المُتَّفِق: مساوی. الجِهَة: جانب؛ و مراد این جا احداث بعض اجزای عالم است که به عنوان «كُنْ» صادر از فاعلِ قادر شده، مثل جسم و بعض عوارض آن.

الفلك (به ضمّ فاء و سکون لام): کشتی؛ و این جا استعاره شده برای معاش آدمیان و سایر حیوانات، بنابر تشبیه دنیا به دریا، چنانچه گذشت در «کتابُ العقل» در حدیث دوازدهم باب اوّل که: «الدُّنْیا بَحْرٌ عَمِیقٌ». و تشبیه گذشتن معاش آدمیان - مثلاً به اعتبار مآکول و مشروب و ملبوس و مانند آنها - به گذشتن کشتی در دریا. و عجایب تدبیر الهی در حصول اسباب معاش، به غایت ظاهر است، مثل این که اگر دری از رزق بر کسی در مملکتی بسته شود، دری دیگر در مملکتی دیگر برای او گشوده میشود بی خبر او؛ و اگر کسی دشمن شود، دیگری دوست میشود بی خبر او؛ و بر این قیاس است سایر اسباب معاش.

یعنی: پس اگر گویی که: مدبّر عالم که به عنوان «كُنْ» باشد دو کسانند، خالی نیست از دو شقّ:

اوّل آن که: با هم باشند در کردن هر جزء از اجزای عالم؛ به این معنی که هر چه یکی از آن دو کس کرده باشد دیگری نیز همان را کرده باشد.

دوم آن که: از هم جدا باشند در کردن هر جزء از اجزای عالم؛ به این معنی که هر چه یکی از آن دو کس کرده باشد دیگری آن را نکرده باشد و غیر آن را کرده باشد.

مخفی نماند که در این جا شقّ ثالث به خاطرها میرسد و آن این است که متّفق باشند از جهتی و متفرّق باشند از جهتی دیگر؛ به این معنی که با هم باشند در کردن بعضی از اجزای عالم و از هم جدا باشند در کردن بعضی دیگر، لیک چون این شقّ، مشتمل است بر مفسده هر دو شقّ مذکور، ظاهر البطلان است به طریق اولی؛ لهذا متعرّض آن نشد، چنانچه متعرّض بطلان شقّ اوّل نیز نشد؛ چه بسیار ظاهر است که يك فعل بسیط، از دو فاعل مستقلّ، محال الصدور است.

و در بیان بطلان شقّ دوم گفت که: پس وقتی که دیدیم مخلوقات زمین را هر يك به جای خود، چون مروراید در رشته کشیده- دریا و صحرا و کوه و معدن و بیشه و انهار به قدر آب آنها و مانند اینها- چنانچه گذشت در شرح دلیل سوم از حدیث اوّل، که این جهان مانند خانهای است با آنچه به آن احتیاج است و دیدیم کشتی معاش را در آن، به روشی که از آن ظاهر میشود که سر رشته در دست يك کس است و دیدیم رعایتِ مصلحت زمین و آسمان را یکی؛ به این معنی که هر کدام به روشی مخلوق شده نسبت به دیگری در قُرب و بُعد و احوال دیگر، که معلوم است از آن این که در خلق هر کدام، خلق دیگری منظور است و دیدیم شب و روز در او آفتاب و ماه را هر يك به

نَسَقی مقرر برای اهل زمین، راهنمایی کرد ما را درستی کار آفریدگارِ عالم و درستی تدبیر او در آفریدنِ عالم و دست در کردنِ هم داشتنِ آن کار، بر این که تدبیر کننده عالم یکی است.

بیان این آن است که: اگر دو میبود، هر یکی نادان میبود به فعل و ترك دیگری، پس هر جزء از اجزای عالم، اتّفاقی و بی نَسَق میشد؛ چه اگر دانا باشد، از دو شقّ خالی نیست و هر دو باطل است:

اوّل آن که دانا باشد که اگر خودش چیزی از شدنی را نکند، دیگری آن را میکند، پس کردنِ او عبث خواهد بود؛ چه منظور فاعل به قول «كُنْ» نفع خودش نیست، بلکه محض مصلحت است.

دوم آن که دانا باشد که اگر خودش چیزی از شدنی را نکند، دیگری نیز نخواهد کرد، پس آن دیگری حکیم نخواهد بود، چه ترك میکند چیزی را که موافق مصلحت است و دیگری نکرده. و خلاف حکمت در فاعل به قول «كُنْ» نقص و محال است و اتّفاقی منتظم نمیباشد در أسهل اشیا، نظیر این که دو کس به شراکت قصیده گویند و هیچ کدام از گفته دیگری خبر نداشته باشد، چه جای اعظم اشیا که رعایت مصلحت زمین و آسمان است.

اصل: «ثُمَّ يَلْزَمُكَ - إِنْ ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ - فُرْجَةً مَّا بَيْنَهُمَا حَتَّى يَكُونَ اثْنَيْنِ، فَصَارَتْ الْفُرْجَةُ ثَالِثًا بَيْنَهُمَا، قَدِيمًا مَعَهُمَا، فَيَلْزَمُكَ ثَلَاثَةً؛ فَإِنْ ادَّعَيْتَ ثَلَاثَةً، لَزِمَكَ مَا قُلْتَ فِي الْإِثْنَيْنِ حَتَّى يَكُونَ بَيْنَهُمْ فُرْجَتَانِ، فَيَكُونُوا خَمْسَةً، ثُمَّ يَتَنَاهَى فِي الْعَدَدِ إِلَى مَا لَأَنْهَايَةَ لَهُ فِي الْكَثْرَةِ» .

شرح: این دلیل سوم بر یگانگی کردگار به تدبیر عالم است به عنوان «کن» ؛ و شریک است با دلیل دوم در دو شق. و فرق این است که: در این دلیل ابطال شق دوم شده به وجهی دیگر، پس ثُمَّ يَلْزَمُكَ عطف است بر فَلَمَّا رَأَيْنَا تا آخر.

الْفُرْجَةَ (به ضم فاء و سکون راء بی نقطه): شکاف دیوار. و مراد اینجا کسی است که جدا کند بعضی اجزای عالم را برای مدبری که تو این را بکن و بعضی دیگر را برای مدبری دیگر که تو این را بکن.

یعنی: بعد از آن لازم میشود تو را اگر دعوی کنی دو مدبر را که از هم جدا باشند در آفریدن هر جزء از اجزای عالم - جدا کننده هر که باشد میان آن دو مدبر - تا تواند بود که دو مدبر باشند.

مراد این است که: لازم میآید بر تو در این شق، زیاد از عبث و بی نسقی عالم، این که خلاف فرض واقع باشد؛ چه اختصاص هر یکی به آنچه میکند بی جدا کننده، ترجیح بلا مرجح است؛ به معنی کردن قادر چیزی را بی باعثی که به اعتبار آن باعث، کردن او آن چیز را بهتر از ترک او آن را باشد و این ترجیح بلا مرجح محال است. پس گردید آن جدا کننده، مدبر سوم در میان ایشان [و] قدیم با ایشان، پس لازم میآید که سه مدبر باشد و این خلاف فرض است.

پس اگر دعوی کنی سه مدبر را؛ به معنی این که التزام کنی که سه است، لازم میآید بر تو آنچه گفتم در دو مدبر؛ به معنی این که باز جدا کننده میان هر دو ایشان میباید، پس سه جدا کننده میباید، یکی را داشتیم، پس دو جدا کننده زیاد شد و مجموع مدبران پنج شدند بعد از این. باز نقل کلام میکنیم و میرسد مدبر در عدد به عددی که نهایت ندارد در بسیاری.

مراد این است که: چنانچه خلاف فرض لازم میآید، تسلسل نیز لازم میآید، پس دو محال لازم میآید.

اصل: قَالَ هِشَامٌ: فَكَانَ مِنْ سُؤَالِ الرَّنْدِيقِ أَنْ قَالَ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا؛ أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُشَيِّدِ مَبْنِيِّ، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَلَمْ تُشَاهِدْهُ؟» .

شرح: الوجود (مصدر باب «ضَرَبَ»): ادراك ؛ و مصدر مضاف به مفعول است.

الأَفَاعِيلُ (جمع أفعولة، به ضم همزه و سکون فاء): کارهای عجیب که در آنها رعایت حکمت شده باشد.

جمله دَلَّتْ استیناف بیانی سابق است. الْمُشَيِّدُ (به ضم میم و فتح شین با نقطه و تشدید یاء مفتوحه): بلند.

یعنی: گفت هشام که: چون حضرت امام علیه السلام این دلیلهای را بر توحید مدبر عالم با اصحاب خود گفت، زندیق شروع در پرسش کرد، پس بود از جمله پرسش زندیق این که گفت که: پس چیست دلیل بر هستی مدبر عالم؟

مراد این است که: چرا نتواند بود که فاعل عالم، واجب بالذات باشد و مضطر باشد ؛ به این معنی که آنچه کرده، لازم ذاتش باشد، نه به واسطه رعایت حکمت؟!

پس در جواب گفت امام علیه السلام که: دلیل آن، ادراک ما چیزهای عجیب راست در عالم، مثل انسان و تشریح بدن او و نهرها و کوهها و معدنها و مانند آنها- که در هر کدام، رعایت حکمت شده و بعضی آنها در دلیل دوم بر یگانگی مدبر به قول «كُنْ» مذکور شد- و معلوم است که نسبت ذات فاعل عالم، قطع نظر از رعایت مصلحت به آنها و مثل آنها، که بر صفت ضد آنهاست، مساوی است.

بیان این آن که: آنها دلالت میکنند بر این که مدبری برای رعایت حکمت، تدبیر آنها را کرده ؛ آیا نمیبینی این را که وقتی که نظر کنی سوی عمارتی بلند- که خوش، طرح بنا شده باشد- میدانی که آن را بنا کننده مدبری هست، هر چند که ندیده باشی آن بنا کننده را و چشمت بر او نیفتاده باشد؟

اصل: قَالَ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: «شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ؛ أَرْجِعْ بِقَوْلِي إِلَىٰ إِبْتِاطِ مَعْنَىٰ، وَأَنَّ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمَ وَلَا صُورَةَ، وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ، وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، لَا تُدْرِكُهُ

الأَوْهَامُ، وَلَا تَقْصُهُ الدُّهُورُ، وَلَا تُغَيِّرُهُ الأَزْمَانُ».. شرح: الخِلاَف (به کسر خاء با نقطه، مصدر باب مُفاعلة) این که میان چیزی و دیگری اسم جامد محض مشترك نباشد. المَعْنَى (به فتح میم و فتح نون): مقصد ؛ و مراد اینجا ذاتی است که تصوّر کرده شده باشد به وَجْهِ.

غَيْر در اینجا به معنی «إِلَّا» است و استثنا منقطع است.

لَا جِسْمٌ مرفوع است و خبر «أَنَّ» است. لَا يُحَسُّ (به حاء بی نقطه و تشدید سین بی نقطه) به صیغۀ مجهولِ باب «نَصَرَ» است. و فعل دوم به جیم است موافق آنچه میآید در حدیثِ دَوِّمِ «بَابُ النَّسْبَةِ» که باب هفتم است که: «غَيْرٌ مَحْسُوسٌ وَلَا مَجْسُوسٌ» .

یعنی: زندیق گفت که: پس چیست حقیقت آن مدبّر؟ امام علیه السّلام در بیان آن که حقیقت او معلوم غیر خودش نیست، گفت که: او چیزی است که با بیگانگی چیزهای غیر آن است. برمیگردانم حاصل سخن خود را که «شَيْءٌ بِخِلَافِ الأَشْيَاءِ» باشد سوی اقرار به هستی ذاتی که جمیع اسمای آن-که در اذهان خلائق است- غیر آن است و سوی این که آن معنی چیزی است به حقیقت چیز بودن که همه کس میفهمد و مشترك است میان هر چیز، نه مجاز، چنانچه جمعی خیال کردهاند که لفظ «كائن» و «شیء» در الله تعالی مجاز است ؛ و نه به معنی دیگر غیر متعارف، چنانچه جمعی دیگر خیال کردهاند که لفظ «كائن» و «شیء» مشترك لفظی است میان او و ممکنات، لیک او جسم میان پُر نیست، چنانچه جمعی خیال کردهاند که او چون بلور است. و بدن مَجُوف نیست، چنانچه جمعی خیال کردهاند که او بدن بر هیئت جوان خوش اندام سی ساله است. و معلوم نمیشود کنه ذات او به چشم و گوش و مانند آنها و معلوم نمیشود کنه ذات او به فکر و دریافته نمیشود شخص او به حواس پنج گانه که باصره و سامعه و شامه و ذائقه و لامسه باشد.

بیان حاصل آن چه در مستثنای منقطع گفتیم این که: در نمیآید او را خاطرهای دلها ؛ چه دریافتن، متعلّق به چیزی میشود که اسم جامد محض داشته باشد و آن اسمش معلوم باشد و او چیزی است که ناقص نمیکند او را روزگارا ؛ چه او جزء



ندارد اصلاً-نه در خارج و نه در ذهن-و تغییر نمیدهد او را زمانها ؛ چه او چگونگی ندارد اصلاً.

مخفی نماند که از این تقریر ظاهر میشود که عطف «وَلَا تَنْقُصُهُ» تا آخر، بر «بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ» بهتر است از عطف آن بر «لَا تُدْرِكُهُ» ؛ چه آن داخل در حاصلِ آن چه در مستثنای منقطع است نیست.

و تتمه این حدیث میآید در حدیث ششم باب دوم و حدیث ششم باب چهاردهم.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مجهول. قوله عليه السلام لا يخلو قولك: أقول يمكن تقرير الاستدلال المذكور في هذا الخبر بوجه، و لنشرها هنا إلى بعض براهين التوحيد على وجه الاختصار، ثم لنذكر ما يمكن أن يقال في حل هذا الخبر الذي هو من غوامض الأخبار، فأما البراهين. فالأول: أنه لما ثبت كون الوجود عين حقيقة الواجب فلو تعدد لكان امتياز كل منهما عن الآخر بأمر خارج عن الذات فيكونان محتاجين في تشخيصهما إلى أمر خارج، و كل محتاج ممكن. الثاني: أنه لو كان لله سبحانه شريك لكان لمجموع الواجبين وجود غير وجود الآحاد، سواء كان ذلك الوجود عين مجموع الوجودين أو أمرا زائدا عليه، و لكان هذا الوجود محتاجا إلى وجود الأجزاء، و المحتاج إلى الغير ممكن محتاج إلى المؤثر و المؤثر في الشيء يجب أن يكون مؤثرا في واحد من أجزائه، و إلا لم يكن من الأجزاء لكون كل من الجزئين واجبا فالشريك يستلزم التأثير فيما لا يمكن التأثير فيه، أو إمكان ما فرض وجوبه إلى غير ذلك من المفاسد. الثالث: برهان التمانع، و أظهر تقريراته أن وجوب الوجود يستلزم القدرة و القوة على جميع الممكنات قوة كاملة بحيث يقدر على إيجاده و دفع ما يضاده مطلقا، و عدم القدرة على هذا الوجه نقص، و النقص عليه تعالى محال ضرورة، بدليل إجماع العقلاء عليه، و من المحال عادة إجماعهم على نظري، و لئن لم يكن ضروريا فنظري ظاهر متسق الطريق، واضح الدليل و استحالة إجماعهم على نظري لا يكون كذلك أظهر، فنقول حينئذ لو كان في الوجود واجبان لكانا قويين و قوتهما يستلزم عدم قوتهما لأن قوة كل منهما على هذا الوجه يستلزم قوته على دفع الآخر عن إرادة

ضد ما يريده نفسه من الممكنات، و المدفوع غير قوي بهذا المعنى الذي زعمنا أنه لازم لسلب النقص. فإن قلت: هذا إنما يتم لو كان إرادة كل منهما للممكن بشرط إرادة الآخر لضده ممكنا و بالعكس، و ليس كذلك بل إرادة كل منهما له بشرط إرادة الآخر لضده ممتنع، و نظير ذلك أن إرادة الواجب للممكن بشرط وجود ضده محال، و لا يلزم منه نقص؟ قلت: امتناع الإرادة بشرط إرادة الآخر هو الامتناع بالغير، و امتناعه بالغير يحقق النقص و العجز، تعالى عن ذلك، و أما امتناع إرادة الشيء بشرط وجود ضده فمن باب امتناع إرادة المحال الذاتي و إن كان امتناع الإرادة امتناعا بالغير، و مثله غير ملزوم للنقص، بخلاف ما نحن فيه، فإن المراد ممتنع بالغير. فإن قلت: وجود الشيء كما يمتنع بشرط ضده و نقيضه، كذلك يمتنع بشرط ملزوم ضده و نقيضه، و الأول امتناع بالذات، و الثاني امتناع بالغير، و كما أن إرادة الأول منه تعالى محال و لا نقص فيه، كذلك إرادة الثاني، و ظاهر أن إرادة إيجاد الممكن بشرط إرادة الآخر له من قبيل الثاني، فينبغي أن لا يكون فيه نقص؟ قلت: فرق بين الأمرين، فإن وجود الممكن إذا قيد و اشترط بملزوم نقيضه كان ممتنعا و لو بالغير، و لم يتعلق به إرادة ضرورة، و أما إذا لم يقيد الوجود به بل أطلق، فغير ممتنع، فيمكن تعلق الإرادة به و لو في زمان وجود ملزوم النقيض بأن يدفع الملزوم و إن لم يندفع هو من قبل نفسه أو من دافع آخر، بخلاف إرادة الآخر له، فإنه لو لم يندفع من قبل نفسه و لم يدفعه دافع آخر لم يتعلق به الإرادة ضرورة، فهو مدفوع، و إلا فالآخر مدفوع، فصار حاصل الفرق حينئذ أن الصانع تعالى قادر على إيجاد أحد الضدين في زمان الضد الآخر بدون حاجة إلى واسطة غير مستندة إليه تعالى و هو أي الحاجة إلى الواسطة المستندة إلى الفاعل لا ينافي الاستقلال و القدرة كما لا ينافي الاحتياج إلى الواسطة المستندة إلى الذات الوجوب الذاتي، بخلاف ما نحن فيه، فإنه احتياج إلى واسطة غير مستندة إلى الذات. لا يقال: لعل انتفاء إرادة الآخر واجب بنفسه، و لا نسلم منافاة توسط الواجب بالذات بين الفاعل و فعله، لاستقلاله و استلزامه النقص؟ لأننا نقول: الأول بين البطلان فإن تحقق إرادة الآخر و انتفائها ممكن في نفسه لكنه ينتفي فيما نحن فيه من قبل ذي الإرادة لو انتفى، فيكون واسطة ممكنة غير صادرة عن الفاعل و لا مستندة إليه، و أما الثاني فربما تدعي البداهة في استلزامه النقص و هو غير بعيد، و بهذا التقرير يندفع كثير من الشكوك و الشبه. الرابع: تقرير آخر لبرهان التمانع ذكره

المحقق الدواني وهو أنه لا يخلو أن يكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافية في وجود العالم، أو لا شيء منهما كاف أو أحدهما كاف فقط، وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد، وعلى الثاني يلزم عجزهما لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر، وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا فلا يكون إليها أَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ . لا يقال: إنما يلزم العجز إذا انتفت القدرة على الإيجار بالاستقلال، أما إذا كان كل منهما قادرا على الإيجاد بالاستقلال، ولكن اتفقا على الإيجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز، كما أن القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها، وذلك لا يستلزم عجزهما، لأن إرادتهما تعلقت بالاشتراك، وإنما يلزم العجز لو أراد الاستقلال ولم يحصل. لأننا نقول: تعلق إرادة كل منهما إن كان كافيا لزم المحذور الأول وإن لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني، والملازمتان بينتان لا تقبلان المنع، وما أوردت من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية إذ في هذه الصورة ينقص ميل كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل، قدر ما يتم الميل الصادر من الآخر حتى ينقل الخشبة بمجموع الميلين، وليس كل واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا، وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر إلا تعلق القدرة والإرادة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما. الخامس: أن كل من جاء من الأنبياء وأصحاب الكتب المنزلة إنما ادعى الاستناد إلى واحد استند إليه الآخر، ولو كان في الوجود واجبان لكان يخبر مخبر من قبله بوجوده وحكمه، واحتمال أن يكون في الوجود واجبا لا يرسل إلى هذا العالم أو لا يؤثر ولا يدبر أيضا فيه مع تدييره ووجود خيره في عالم آخر أو عدمه مما لا يذهب إليه وهم واهم، فإن الوجوب يقتضي العلم والقدرة وغيرهما من الصفات، ومع هذه الصفات الكمالية يمتنع عدم الإعلام ونشر الآثار بحيث يبلغ إلينا وجوده، وأما ما زعمت الثنوية من الإله الثاني فليس بهذه المثابة، ومما يرسل ويحكم فيهم أن قالوا بوجود الواجب الآخر فقد نفوا لازمه، فهو باطل بحكم العقل، وقد أثبتنا في كتاب الروضة من كتاب بحار الأنوار فيما أوصى به أمير المؤمنين ابنه الحسن صلوات الله عليهما ما يومئ إلى هذا الدليل، حيث قال عليه السلام: واعلم أنه لو كان لربك شريك لأتت رسله، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، و لعرفت صفته وفعاله، ولكنه إله واحد كما وصف نفسه لإيراده في ذلك أحد، ولا يحاجه، وأنه خالق كل شيء. السادس: الأدلة السمعية من الكتاب والسنة

وهي أكثر من أن تحصى وقد مر بعضها و لا محذور في التمسك بالأدلة السمعية في باب التوحيد، وهذه هي المعتمد عليها عندي و بسط الكلام في تلك الأدلة و ما سواها مما لم نشر إليها موكول إلى مظانها. و لنرجع إلى حل الخبر و شرحه و قد قيل فيه و جوه: الأول أن المراد بالقوي القوي على فعل الكل بالإرادة مع إرادة استبداده به، و المراد بالضعيف الذي لا يقوى على فعل الكل و لا يستبد به و لا يقاوم القوي فإن كانا قويين فلم لا يدفع كل منهما صاحبه و يتفرد به أي يلزم من قوتهما انفراد كل بالتدبير و يلزم منه عدم وقوع الفعل، و إن زعمت أن أحدهما قوي و الآخر ضعيف، ثبت أنه واحد أي المبدأ للعالم واحد لعجز الضعيف عن المقاومة، و ثبت احتياج الضعيف إلى العلة الموجودة، لأن القوي أقوى وجودا من الضعيف، و ضعف الوجود لا تتصور إلا بجواز خلو المهية عن الوجود، و يلزم منه الاحتياج إلى المبدأ المبائن الموجد له، و إن قلت إنهما اثنان أي المبدأ اثنان، فهذا هو الشق الثاني، أي كونهما ضعيفين بأن يقدر و يقوى كل منهما على بعض أو يفعل بعضا دون بعض بالإرادة، و إن كان يقدر على الكل، و في هذا الشق لا يخلو من أن يكونا متفقين أي في الحقيقة من كل جهة و يلزم من هذا عدم الامتياز بالتعين للزوم المغايرة بين الحقيقة و التعيين المختلفين، و استحالة استنادهما إلى الحقيقة و استحالة استنادهما إلى الغير، فيكون لهما مبدء أو مختلفين مفترقين من كل جهة، و ذلك معلوم الانتفاء فإننا لما رأينا الخلق منتظما و الفلك جاريا و التدبير واحدا و الليل و النهار و الشمس و القمر، دل صحة الأمر و التدبير و ائتلاف الأمر على أن المدبر واحد لا اثنان مختلفان من كل جهة، ثم ذلك المدبر الواحد لا يجوز أن يكون واحدا بجهة من حيث الحقيقة مختلفا بجهة أخرى، فيكون المدبر اثنان و يلزمك إن ادعيت اثنان فرجة ما بينهما، لأن لهما وحدة فلا يتميزان إلا بمميز فاصل بينهما حتى يكونا اثنان، لا امتناع الاثنينية بلا مميز بينهما، و عبر عن الفاصل المميز بالفرجة، حيث أن الفاصل بين الأجسام يعبر عنه بالفرجة و أولئك الزنادقة لم يكونوا يدركون غير المحسوسات تنبيها على أنكم لا تستحقون أن تخاطبوا إلا بما يليق استعماله في المحسوسات، و ذلك المميز لا بد أن يكون وجوديا داخلا، في حقيقة أحدهما إذ لا يجوز التعدد مع الاتفاق في تمام الحقيقة كما ذكرنا، و لا يجوز أن يكون ذلك المميز ذا حقيقة يصح انفكاكها عن الوجود و خلوها عنه و لو عقلا و إلا لكان معلولا محتاجا إلى المبدأ فلا يكون مبدء و لا داخلا فيه،

فيكون المميز الفاصل بينهما قديما موجودا بذاته كالمتفق فيه، فيكون الواحد المشتمل على المميز الوجودي اثنين لا واحدا، ويكون الاثنان اللذان ادعيتهما ثلاثة، فإن قلت به و ادعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين من تحقق المميز بين الثلاثة، و لا بد من مميزين وجوديين حتى يكون بين الثلاثة فرجتان، و لا بد من كونها قد يمين كما مر فيكونوا خمسة و هكذا. ثم يتناهى في العدد إلى ما لا نهاية له في الكثرة، أي يتناهى الكلام في التعدد إلى القول بما لا نهاية له في الكثرة، أو يبلغ عدده إلى كثرة غير متناهية، أو المراد أنه يلزمك أن يتناهى المعدود المنتهى ضرورة بمعروض ما ينتهي إليه العدد أي الواحد إلى كثير لا نهاية له في الكثرة فيكون عددا بلا واحد و كثرة بلا وحدة، و على هذا يكون الكلام برهانيا لا يحتاج إلى ضمنية، و على الأولين يصير بضم ما ذكرناه من ثالث الاحتمالات برهانيا. الثاني: أن يكون إشارة إلى ثلاثة براهين، و تقرير الأول - بعد ما تقرر أن ما لا يكون قويا على إيجاد أي ممكن كان، لا يكون واجبا بالذات - أن يقال لا يصح أن يكون الواجب بالذات اثنين، و إلا كان كل منهما قويا على إيجاد أي ممكن كان، و كل ممكن بحيث يكون استناده إلى أي منهما كافيا في تصحيح خروجه من القوة إلى الفعل، و حينئذ لم يكن محيص إما من لزوم استناد كل معلول شخصي إلى علتين مستبدتين بالإفاضة، و ذلك محال، أو من لزوم الترجيح بلا مرجح و هو فطري الاستحالة أو من كون أحدهما غير واجب بالذات و هو خلاف المفروض، و هذا البرهان يتم عند قوله عليه السلام للعجز الظاهر في الثاني. و قوله عليه السلام: و إن قلت: إلى قوله: على أن المدبر واحد، إشارة إلى برهان ثان و هو أحد الوجوه البرهانية في قوله تعالى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا . و تلخيص تقريره أن التلازم بين أجزاء النظام الجملي المنتظم المتسق كما بين السماء و الأرض مثلا على ما قد أحقته القوانين الحكمية لا يستتب إلا بالاستناد إلى فاعل واحد يصنع الجميع بحكمته و قدرته، إذ التلازم بين الشئيين لا يتصحح إلا بعلية أحدهما للآخر أو بمعلوليتيهما لعلة واحدة موجبة، فلو تعدد اختل الأمر و فسد النظام، و تقرير الثالث هو أنك لو ادعيت اثنين كان لا محالة بينهما انفصال في الوجود، و افتراق في الهوية و يكون هناك موجود ثالث هو المركب من مجموع الاثنين، و هو المراد بالفرجة لأنه منفصل الذات و الهوية، و هذا المركب لتركبه عن الواجبات بالذات المستغنيات عن الجاعل، موجود لا من تلقاء الصانع إذ افتقار المركب إلى الجاعل بحسب

أفتقار أجزائه فإذا لم تفتقر أجزاؤه لم يفتقر هو بالضرورة فإذا قد لزمك أن يكون هذا الموجود الثالث أيضا قديما فيلزمك ثلاثة وقد ادعيت اثنين وهكذا، ويرد عليه مع بعد إطلاق الفرجة بهذا المعنى أنه يلزم في الفرق الثاني سبعة لا خمسة. الثالث: أن يكون إشارة إلى حجتين إحداهما عامية مشهورية، والأخرى خاصة برهانية، أما الأولى فقوله: لا يخلو قولك - إلى قوله - في الثاني، ومعناه أنه لو فرض قديمان فلا يخلو أن يكون كلاهما قويا والآخر ضعيفا والثلاثة بأسرها باطلة، أما الأول فلأنه إذا كانا قويين وكل منهما في غاية القوة من غير ضعف وعجز كما هو المفروض، والقوة يقتضي الغلبة والقهر على كل شيء سواه، فما السبب المانع لأن يدفع كل واحد منهما صاحبه حتى ينفرد بالتدبير والقهر على غيره، إذ اقتضاء الغلبة والاستعلاء مركوزة في كل ذي قوة على قدر قوته، والمفروض أن كلا منهما في غاية القوة وأما فساد الشق الثاني فهو ظاهر عند جمهور الناس لما حكموا بالفطرة من أن الضعف ينافي الإلهية ولظهوره لم يذكره عليه السلام، وأيضا يعلم فساده بفساد الشق الثالث وهو قوله: وإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنه أي الإله واحد كما نحن نقول للعجز الظاهر في المفروض ثانيا، لأن الضعف منشأ العجز والعجز لا يكون إلها بل مخلوقا محتاجا لأنه محتاج إلى من يعطيه القوة والكمال والخيرية وأما الحجة البرهانية فأشار إليها بقوله: وإن قلت إنهما اثنان، وبيانه: أنه لو فرض موجودان قديمان فإما أن يتفقا من كل جهة أو يختلفا من كل جهة، أو يتفقا بجهة ويختلفا بأخرى، والكل محال أما بطلان الأول فلان الاثنية لا تتحقق إلا بامتياز أحد الاثنين عن صاحبه، ولو بوجه من الوجوه، وأما بطلان الثاني فلما نبه عليه بقوله: فلما رأينا الخلق منتظما. وتقريره أن العالم كله كشخص واحد كثير الأجزاء والأعضاء، مثل الإنسان، فإننا نجد أجزاء العالم مع اختلاف طبائعها الخاصة وتباين صفاتها وأفعالها المخصوصة يرتبط بعضها ببعض ويفتقر بعضها إلى بعض، وكل منهما يعين بطبعه صاحبه، وهكذا نشاهد الأجرام العالية وما ارتكز فيها من الكواكب المنيرة في حركاتها الدورية وأضوائها الواقعة منها نافعة للسفليات محصلة لأمزجة المركبات التي يتوقف عليها صور الأنواع ونفوسها، وحياة الكائنات ونشو الحيوان والنبات، فإذا تحقق ما ذكرنا من وحدة العالم لوحدة النظام واتصال التدبير دل أن إلهه واحد، وإليه أشار بقوله: دل صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أن المدبر واحد، وأما بطلان

الشق الثالث وهو أنهما متفقان من وجهه ومختلفان من وجه آخر، فبأن يقال كما أشار إليه عليه السلام بقوله: ثم يلزمك، أنه لا بد فيهما من شيء يمتاز به أحدهما عن صاحبه وصاحبه عنه، وذلك الشيء يجب أن يكون أمرا وجوديا يوجد في أحدهما ولم يوجد في الآخر، أو أمران وجوديان يختص كل منهما بواحد فقط، وأما كون الفارق المميز لكل منهما عن صاحبه أمرا عدميا فهو ممتنع بالضرورة، إذ الأعدام بما هي إعدام لا تمايز بينها، ولا تميز بها فإذا فرض قديمان فلا أقل من وجود أمر ثالث يوجد لأحدهما ويسلب عن الآخر، وهو المراد بالفرجة إذ به يحصل الانفراج أي الافتراق بينهما، لوجوده في أحدهما وعدمه في الآخر وهو أيضا لا محالة قديم موجود معهما، وإلا لم يكونا اثنين قديمين، فيلزم أن يكون القدماء ثلاثة وقد فرض اثنين وهذا خلف، ثم يلزم من كونهم ثلاثة أن يكونوا خمسة وهكذا إلى أن يبلغ عددهم إلى ما لا نهاية له وهو محال. أقول: الأظهر على هذا التقرير أن يحمل الوحدة في قوله عليه السلام على أن المدبر واحد، على الأعم من الوحدة النوعية والشخصية، ولو حملت على الشخصية يمكن أن يستخرج منه ثلاث حجج لهذا التقرير ولا يخفى توجيهها.

الرابع: أن يكون إشارة إلى ثلاث حجج لكن على وجه آخر وتقرير الأول: أنه لو كان اثنين فإما أن يكونا قويين أي مستقلين بالقدرة على ممكن في نفسه، سواء كان موافقا للمصلحة أو مخالفا، وهو إنما يتصور بكونهما قديمين، وإما أن يكونا ضعيفين أي غير مستقلين بالقدرة على ممكن ما في نفسه، وإما أن يكون أحدهما قويا على دفع الآخر من أن يصدر عنه مراد الأول بعينه أو مثله أو ضده في محله، لأن عدم المنافي شرط في صدور كل ممكن، وعدم القوة على الشرط ينافي القوة على المشروط، ولا شك أن المدفوع كذلك ضعيف مسخر فقوة كل منهما في فعل صدر عنه يستلزم دفعه الآخر فيه، وضعف ذلك الآخر، وفي فعل تركه حتى فعل الآخر ضده يستلزم تمكينه الآخر في فعله، وهذا تفرد بالتدبير فالاستفهام في لم لا يدفع إنكاري أي معلوم ضرورة أنه يدفع كل منهما الآخر و يتفرد بالتدبير، وبطلان الشق الثالث لكونه مستلزما لعجز أحدهما أي ضعفه وعدم كونه ممن ينتهي إليه شيء من تدبير العالم يستلزم بطلان الشق الثاني بطريق أولى، وتقرير الثاني هو أنه لو كان المدبر اثنين فنسبة معلول معلول إليهما إما متساوية من جميع الوجوه بأن لا يكون في واحد منهما ما يختص به ويرجح صدورها عنه على صدورها عن الآخر من الداعي والمصلحة ونحوهما، وإما غير

متساوية من جميع الوجوه، وكلاهما باطل، أما الأول فلأنه إما أن يكون ترك كل منهما لذلك المعلول مستلزما لفعل الآخر إياه لحكمة كل منهما أم لا، فعلى الأول إحداث أحدهما ذلك المعلول يستلزم الترجيح بلا مرجح لأن إحداث كل منهما ذلك المعلول ليس أولى بوجه من تركه إياه مع إحداث الآخر إياه، وعلى الثاني إما أن يكون ترك التارك له مع تجويزه الترك على الآخر قبيحا و خلاف الحكمة أم لا و الأول يستلزم النقص، و الثاني يستلزم عدم إمكان رعاية المصالح التي لا تحصى في خلق العالم، لأنه اتفاقي حينئذ و معلوم بديهية أن الاتفاقي لا يكون منتظما في أمر سهل كصدور مثل قصيدة من قصائد البلغاء المشهورين عمن لم يمارس البلاغة، و إن كان يمكن أن يصدر عنه اتفاقا مصراع بليغ أو مصراعان، فضلا عما نحن فيه، و أما بطلان الثاني فلأنه يستلزم أن يكون مختلفة من جميع الوجوه بأن لا يكون أحدهما قادرا عليه أصلا، لأن اختلاف نسبة قادرين إلى معلول واحد شخصي إنما يتصور فيما يمكن أن يكون صدوره عن أحدهما أصلح و أنفع من صدوره عن الآخر، و هذا إنما يتصور فيما كان نفع فعله راجعا إليه كالعباد، و أما إذا كان القادران بريئين من الانتفاع كما فيما نحن فيه فلا يتصور ذلك فيه بديهية، و ينبه عليه أن الغني المطلق إنما يفعل ما هو الخير في نفسه من غير أن يكون له فيه نفع، سواء كان لغيره فيه نفع كما في ثواب المطيع أو لم يكن، و مثاله عقاب الكافر إن لم يكن للمطيعين فيه نفع، و تقرير الثالث: أنه إن كان المدبر اثنين فنسبة معلول إليهما إما متساوية من جميع الوجوه أو لا، و كلاهما باطل، أما الأول فلأن صدور بعض المعلولات عن أحدهما و بعض آخر منها عن الآخر منهما في وجود جميع العالم على الوجه الأصح المشتمل على الحكم و المصالح التي لا تعد و لا تحصى كما هو واقع كذلك أو لا يكون كل واحد منهما كذلك و حينئذ إما أن يكون كل منهما ضعيفا عن إيجاد جميع العالم بانفراده كذلك أو يكون أحدهما قويا على ذلك و الآخر ضعيفا عنه، فأما على الأول فلم لا يدفع كل منهما صاحبه عن إيجاد العالم و ينفرد بالتدبير و الإيجاد، حتى يلزم منه عدم العالم بالكلية لاستحالة توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي أي على مجموع العالم لأنه بمنزلة واحد شخصي، بل على كل واحد من أجزائه أيضا و إيجاد هذا مانع عن إيجاد ذلك و بالعكس فيتحقق التمانع بينهما، و يلزم على تقدير إيجادهما العالم عدم إيجادهما له، فيلزم من تعدد الصانع تعالى عدم العالم رأسا كما نزل عليه قوله



سبحانه لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا و على الثاني و هو أن لا يكون كل منهما كافيا في وجود جميع العالم على الوجه الواقع عليه سواء كلي عدم كفايته فيه باعتبار عدم شمول قدرته أو حكمته أو إرادته أو عدم شمول تعلق إرادته عليه، يلزم أن يكونا ضعيفين ناقصين عاجزين باعتبار أي صفة كانت بالضرورة، و ما يكون كذلك لا يكون مبدءا أولا و صانعا للعالم صالحا للإلهية و هذا خلف، و توضيح ذلك أن عدم تفرد كل منهما بخلق جميع العالم على الوجه الأصلاح الذي لا يمكن أن يكون أصلاح منه و شركتهما في خلقه إما أن يكون على وجه الاضطرار لعدم تمكن كل منهما على الانفراد عن ذلك أو على وجه الإرادة و الاختيار، و على الأول العجز و الضعف و النقص ظاهر، لأن جميع العالم على هذا الوجه ممكن، فكل منهما لا يقدر على كل ممكن، و على الثاني فإما يكون في شركتهما حكمة و مصلحة لا تكون تلك الحكمة و المصلحة في الانفراد أم لا، و على الأول يلزم أن يكون كل واحد منهما بانفراده فائتا لتلك الحكمة و المصلحة و هذا أيضا ضعف و عجز و نقص في كل واحد منهما بالضرورة، بل هذا القسم أيضا راجع إلى الشق الأول كما لا يخفى، و على الثاني يلزم أن تكون شركتهما سفها و عبثا فيلزم خلوهما عن الحكمة و هو ضعف و عجز عن رعاية الحكمة و على الثالث و هو أن يكون أحدهما قديما بالذات قويا قادرا على إيجاد جميع العالم كافيا فيه يلزم المطلوب و هو وحدة صانع العالم للعجز الظاهر في الضعيف، و كل عاجز و ناقص ممكن لا يصلح أن يكون مبدءا و لا صانعا للعالم صالحا للألوهية، و لما كان فساد القسم الثاني يظهر من بيان فساد القسم الثالث لم يتعرض عليه السلام للتصريح به. و تقرير الثاني أنك إن قلت أن الإله الحق الصانع المدبر له اثنان، لم يخل من أن يكونا متفقين من جميع الوجوه أي الذات و الصفات بحيث لا تمايز بينهما أصلا، فيلزم وحدة الاثنين و ارتفاع الاثنينية من البين، و هو بديهي البطلان، و لظهور فساده لم يتعرض عليه السلام له، أو يكونان متفرقين من جهة سواء كان في ذاتهما أو في صفاتهما أو فيهما معا، أي لا يكونا متفقين من جميع الجهات ليكون الحصر حاصرا فهو باطل لأنه يلزم من تعدده فساد العالم و خروجه عن النظام الذي هو عليه و بطل الارتباط الذي بين أجزاء العالم، و اختل انتظامها و اتساقها فلم يكن بينهما هذا النظام كما تشهد به الفطرة السليمة، و نطق به الآية الكريمة، و إليه أشار بقوله عليه السلام لأننا لما رأينا الخلق منتظما. إلى آخره. و تقرير الثالث أنه لو كان الواجب

بالذات اثنين يلزمك أن يكون بينهما فرجة أي مائز يمتاز به أحدهما عن الآخر بوجوده، و الآخر بعدمه، لا أقل من ذلك حتى يتحقق بينهما الاثنينية لاشتراكهما في حقيقة وجوب الوجود، ولا يجوز أن يكون ذلك المميز ذا حقيقة يصح انفكاكها عن الوجود و خلوها عنه و لو عقلا و بحسب التصور وإلا لكان معلولا محتاجا إلى المبدأ، فلا يكون مبدءا أولا و لا داخلا فيه، فيكون المميز أيضا موجودا قديما بذاته كما به الاشتراك، فيكون ما فرضت اثنين ثلاثة و نقل الكلام إلى الثلاثة و تحتاج إلى مائزين وجوديين ليمتاز الثالث عنهما بعد مهما، فتكون الثلاثة خمسة، و نقل الكلام إلى المائزين وهكذا إلى آخر ما مر من التقرير في الوجه الأول. السابع أن يوجه الثالث بأنه لو كان الصانع سبحانه اثنين يلزم منه أن يكون العالم اثنين، لأنه يجب أن يوجد كل واحد منهما عالما تاما مشتملا على جميع ما في هذا العالم من الحكم و المصالح و إلا فيكون كلاهما أو أحدهما ناقصا بوجه من الوجوه بالضرورة و النقص فيه محال، و من ذلك يلزم أن يكون العالم الجسماني اثنين، و من اثنينيته يلزم اثنينية الفلك الأعلى، و يحيط كل واحد منه بجميع أجسام عالمه و هما كرتان، فبالضرورة يتحقق بينهما بعد و فرجة واحدة، لو لم تكن الكرتان متماستين أو فرجتان لو كانتا متماستين بنقطة واحدة، و لاستحالة الخلاء يجب أن يكون الشاغل لتلك الفرجة جسما آخر و لوجوب استناد الجسم إلى مجرد منته إليه يجب أن تكون علتة و صانعه واجبا و يجب أن يكون ثالث الصانعين المفروضين، لأن ذلك الجسم خارج عن جميع مخلوقات كل واحد منهما، لأن عالمه عبارة عن جميع مخلوقاته، و على هذا فيلزم أن يكون ذلك الجسم المالي لتلك الفرجة عالما جسمانيا آخر، مثل هذا العالم و إلا يلزم النقص في صانعه الذي هو واجب بالذات بوجه من الوجوه، و النقص في الواجب محال فمن اثنينية الصانع يلزم الفرجة بين العالمين الجسمانيين و هي مستلزمة لوجود صانع واجب آخر موجد لعالم جسماني آخر شاغل لها، و من وجود العالم الجسماني الثالث تلزم فرجتان أخريان مستلزمتان لصانعين آخرين و هكذا إلى غير النهاية، و ذلك باطل من وجهين أما أولا فلاستلزامه وجود البعد الغير المتناهي و هو محال، و أما ثانيا فللزوم التسلسل لتحقيق اللزوم بين العالمين و بين العالم الثالث، و كذا بينه و بين العالمين الآخرين و هكذا، و ذلك كاف في تحقيق التسلسل المحال، و على هذا فقوله عليه السلام فرجة ما بينهما يعني بما ذكرت قد ثبت وحدة المبدأ الأول للعالم على

تقدير وجوده، فما الدليل على وجوده؟ فأجاب عليه السلام بأن الأفاعيل و هي جمع أفعولة و هو الفعل العجيب الذي روعي فيه الحكمة، كخلق الإنسان و عروقه و أحشائه و عضلاته و آلات القبض و البسط و نحو ذلك، مما لا يتأتى إلا من قادر حكيم، و نبه عليه بأنك إذا نظرت إلى بناء مشيد. أي مطول و مستحکم، و لما كان البناء قد يستعمل لغير المبني كالمعنى المقابل للهدم و غيره أردفه بقوله: مبني، أو المعنى مبني لإنسان لا الأبنية التي تكون في الجبال، لا يعلم كونه ميبنا لإنسان علمت أن له بانيا فإذا كنت تحكّم في البناء التي يتأتى من الإنسان بأن له بانيا البتة من نوع الإنسان، و لا يجوز حصوله بغير بان، فلم لا تحكّم في البناء الذي تعلم أن بانية أرفع و أقدر و أحكم من الإنسان بوجود الباني، و تجوز وجوده من غير بان و موجد و خالق، و قوله: فما هو؟ إما سؤال عن حقيقته بالكنه، ففي الجواب إشارة إلى أنه لا يمكن معرفته بالكنه و إنما يعرف بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه، أو سؤال عن حقيقته بالوجه الذي يمتاز به عن جميع ما عداه، و على التقديرين فالجواب بيان الوجه الذي به يمتاز عما عداه، و هو أنه شيء بخلاف الأشياء، أي لا يمكن تعقل ذاته إلا بهذا الوجه، و هو أنه موجود بخلاف سائر الموجودات في الذات و الصفات، و في نحو الاتصاف بها، و قوله: ارجع على صيغة الأمر أو المتكلم وحده بقولي: و هو أنه شيء بخلاف الأشياء إلى إثبات معنى للذات أو إلى إثبات موجود في الخارج، و مقصود باللفظ فيه، و إلى أنه شيء بحقيقة الشئية أعلم أن الشيء مساو للوجود إذا أخذ الوجود أعم من الذهني و الخارجي، و المخلوط بالوجود من حيث الخلط شيء و شئيته كونه مهية قابلة له، و قيل: إن الوجود عين الشئية فالمراد بقوله بحقيقة الشئية أي بالشئية الحقة الثابتة له في حد ذاته لأنه تعالى هو الذي يحق أن يقال أنه شيء أو موجود، لكون وجوده بذاته ممتنع الانفكاك عنه، و غيره تعالى في معرض الفناء و العدم، و ليس وجودهم إلا من غيرهم، أو المراد أنه تجب معرفته بمحض أنه شيء إلا أن يثبت له حقيقة معلومة مفهومة يتصدى لمعرفة، فإنه يمتنع معرفة كنه ذاته و صفاته تعالى. و قيل: إشارة إلى أن الشئية أي الوجود أو ما يساوقه عين ذاته تعالى فهي شئية قائمة بذاتها كما أن حقيقة الوجود المجهول الكنه المعلوم بالوجه بديهية عينه تعالى، و هو وجود قائم بنفسه، فهو تعالى شيء بحقيقة الشئية التي هي عينه كما أنه موجود بحقيقة الوجود الذي هو عينه، بخلاف ما عداه من الممكنات المعلولة، فإنه شيء بالانتساب

إلى الشيئية الحقيقية كما أنه موجود بالانتساب إلى حضرة الوجود، لا موجود بنفس الوجود، وإن لم يكن حقيقة ذلك الانتساب معلوما لنا، أو معناه أن الشيئية لا يمكن انتزاعها منه تعالى انتزاعا بتجرد ذاته عن الشيئية و لو في اللحاظ العقلي، بل ذاته بذاته حيثته انتزاع الشيئية منه، كما أن ذاته بذاته حيثته انتزاع الوجود منه، فهو كما أنه موجود بذاته شيء بذاته، وهذا معنى عينية الشيئية و الوجود لذاته تعالى عند جماعة من المحققين بخلاف المهيئات الممكنة فإنها كما تصير في اللحاظ العقلي مجردة عن الوجود و بعقل غير مخلوطة به و لا تكون بذاتها حيثته انتزاع الوجود، بل إنما جعلها الجاعل بحيث يصح انتزاعه منها كذلك تصير في اللحاظ العقلي مجردة عن الشيئية و تعقل غير مخلوط بها و لا تكون بذاتها حيثته انتزاع الشيئية بل إنما جعلها الجاعل بحيث يصح انتزاعها منها فهي كما أنها موجود بغيرها شيء بغيرها، ثم لما بين عليه السلام أنه شيء بحقيقة الشيئية نفي عنه جميع ما عداه من ذوات الممكنات المعلولة كالجسم و الصورة و أمثالها، و صفاتها كالإحساس و الإحساس و نحو ذلك لأن الممكن لا يكون شيئا بحقيقة الشيئية، بل إنما يكون شيئا بالانتساب إلى الشيئية أو بالاتصاف بها بجعل الجاعل لا بذاته، فظهر أن نفي الجسم و الصورة و نفي بعض صفات الممكنات عنه تعالى هاهنا على سبيل التمثيل، و لا يحس أي ليس من شأنه أن يدرك بحاسة البصر كما ذكره بعض أهل اللغة، أو أعم منه، و لا يجس أي لا يمكن مسه باليد، قال في القاموس: الجس المس باليد كالإحساس و لا يدرك بالحواس الخمس أي الظاهرة، لتجرده و خلوه عن الكيفيات مطلقا لا سيما المحسوسة، فهذا من قبيل التعميم بعد التخصيص. ثم نفي كونه محسوسا بالحواس الباطنة بقوله لا تدركه الأوهام، لأن الوهم رئيس الحواس الباطنة، يدرك بعض الجزئيات بواسطة بعض الحواس كالصور الجزئية بواسطة الحس المشترك و يدرك المعاني الجزئية المادية بلا واسطة فنفي كونه مدركا بالوهم يستلزم كونه غير مدرك بشيء من الحواس الباطنة مع أنه في اللغة يطلق الوهم على جميع الحواس الباطنة، بل على ما يعم العقل أيضا أحيانا. و لا تنقصه الدهور: أي بالهرم و ضعف القوي، و نحو ذلك، و لا تغيره الأزمان بحصول الأوصاف الخالية عنها فيه أو بزوال الأوصاف الحاصلة فيه عنه، و قيل: المراد نفي الدهر عنه و هو ظرف الثابت بالنسبة إلى المتغير، و نفي الزمان عنه، و هو ظرف نسبة المتغير إلى المتغير.

- ١-١ . فى التوحيد، ص ٢٤٣ : «فرجتان فيكون خمسا» بدل «فرجة فيكونوا خمسة».
- ٢-٢ . فى «ج ، بس ، بف»: «تتناهى».
- ٣-٣ . فى «ب»: «له».
- ٤-٤ . فى مرآة العقول : «قوله : فما الدليل عليه ؛ يعنى بما ذكرت قد ثبت وحدة المبدأ الأول للعالم على تقدير وجوده ، فما الدليل على وجوده ؟ » . ونحوه فى حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٢٦٦ .
- ٥-٥ . كذا فى النسخ التى قوبلت ، والتأنيث هو باعتبار المضاف إليه وهو جمع الجمع ، أو باعتبار أن لكل فعل وجودا .
- ٦-٦ . فى «بح»: «لها».
- ٧-٧ . «البناء» مصدر بمعنى المبنى ، فذكر المبنى تأكيد له ، أو إخراج لغير معنى المبنى مثل المعنى المقابل للهدم . أو المعنى : مبنى لإنسان لا الأبنية التى تكون فى الجبال . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٦٥ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٧٤ .
- ٨-٨ . «المشيد» : المعمول من الشيد ، وهو كل شىء طليت به الحائط من جص ، أو ملاط ، و «المشيد» : المطول ؛ يعنى : إذا نظرت إلى بناء محكم مبنى من آلات مثل الجص والأحجار وغيرها . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٤٩٥ (شيد) ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٦٥ .
- ٩-٩ . فى «ض»: «أرجع» . وفى مرآة العقول : «قوله: ارجع ، على صيغة الأمر أو المتكلم وحده».
- ١٠-١٠ . فى التوحيد، ص ١٠٤ و ٢٤٣ والمعانى والاحتجاج : «شىء».
- ١١-١١ . فى الوافى : - «ولايجس» . وقوله: «لايجس» أى لايمس باليد . يقال: جسّه بيده، أى مسّه . واحتمل الفيض كونه بمعنى لايتفحص عنها . يقال : جسست الأخبار ، أى تفحصت عنها . أنظر : الصحاح ، ج ٣ ، ص ٩١٣ (جسس).

١٢-١٢ . فى شرح المازندراني : «فى بعض النسخ : ولا تدركه الأوهام، بالواو، وهو أظهر».

١٣-١٣ . الحديث طويل ، قطعه الكليني ، وأورد صدره هنا ، وذكر تتمّة الحديث فى ثلاث مواضع أخرى من الكافى (كتاب التوحيد ، باب إطلاق القول بأنّه شىء ، ح ٢٢٧ ؛ وباب الإرادة أنّها من صفات الفعل ... ، ح ٣٠٦ ؛ وكتاب الحجّة ، باب الاضطرار إلى الحجّة ، ح ٤٣٤) وكرّر قطعة منه فى كتاب التوحيد ، باب آخر وهو من الباب الأول ، ح ٣٠٠ . كما أشار إليه الفيض فى الوافى ، ج ١ ، ص ٣٣٠ . وأورد الصدوق رحمه الله تمام الرواية فى التوحيد ، ص ٢٤٣ ، ح ١ ، بسنده عن إبراهيم بن هاشم القمى مع تفاوت يسير . وفى التوحيد ، ص ١٠٤ ، ح ٢ ؛ ومعانى الأخبار ، ص ٨ ، ح ١ ، بسندهما عن على بن إبراهيم بن هاشم من قوله : «قال: فما هو؟ قال: شىء بخلاف الأشياء» إلى قوله : «غير أنّه لا جسم ولا صورة»؛ الاحتجاج للطبرسى ، ج ٢ ، ص ٣٣١ مرسلًا عن هشام بن الحكم مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٣٢٥ ، ح ٢٥٦ .

## ٧- الحديث

٧ / ٢٢١ . مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، قَالَ : حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ التُّعْمَانِ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ

الزُّهْرِيِّ: ١/٨٢

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «كَفَى لِأَوْلَى الْأَلْبَابِ بِخَلْقِ الرَّبِّ الْمُسْخَرِ (١)، وَمُلْكِ (٢) الرَّبِّ الْقَاهِرِ، وَجَلَالِ الرَّبِّ الظَّاهِرِ، وَنُورِ الرَّبِّ الْبَاهِرِ (٣)، وَبُرْهَانِ الرَّبِّ الصَّادِقِ، وَمَا أَنْطَقَ بِهِ أَلْسُنَ الْعِبَادِ، وَمَا أَرْسَلَ بِهِ الرُّسُلَ، وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْعِبَادِ، دَلِيلًا عَلَى الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ» (٤)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :

امام باقر (علیه السلام) فرمود: خلقت پروردگار غالب و سلطنت پروردگار زبر دست و شکوه پروردگار ظاهر و نور پروردگار مسلط و دلیل پروردگار صادق و اعترافی که از زبان بندگان گذرد و آنچه پیغمبران آورده اند و آنچه بر بندگان نازل شده، کافی است که بر خردمندان راهنمای پروردگار باشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۰۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امام باقر (علیه السلام) فرمود: برای صاحب‌دلان در شناختن حق بس است همان آفریدگان پروردگار مسخر، و تسلط پروردگار قاهر، و جلال پروردگار ظاهر، و نور پروردگار که خیره کننده است و برهان پروردگار راستگو و آنچه از اعتراف به حضرت او به زبان بندگان گذرد و آن همه شرایع و تعلیماتی که به وسیله رسولان فرستاده و آنچه دلیل بر پروردگار بر بندگان فرود آمده.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امام باقر علیه السلام فرمود: برای صاحب‌دلان در شناختن حق بس است همان آفریدگان پروردگار مسخر، و تسلط پروردگار قاهر، و جلال پروردگار ظاهر، و نور پروردگار که خیره کننده است و برهان پروردگار راستگو و آنچه از اعتراف به حضرت او به زبان بندگان گذرد و آنچه پیامبران آورده اند و آنچه بر بندگان نازل شده کافی است و بر خردمندان راهنمایی پروردگار باشد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۱۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

ذكر عليه السلام امورا ثمانية كلّ منها كاف لذوى العقول دليلا على وجود الرب. احدها خلقه المسخّر له، و ثانيها ملكه القاهر على كلّ مالك و مملوك، و ثالثها جلاله الظاهر من عظام الخلقة و بدائع الفطرة، كالأجرام العالية و النفوس و غيرها، و رابعها نوره الغالب على نور كل ذى نور و حسّ كل ذى حسّ و شعور، و خامسها برهانه الصادق و هو وجود آياته الكائنة فى السّموات و الارض، و سادسها ما انطق به السن العباد من العلوم و المعارف و غيرها، و سابعها ما ارسل به الرسل من الشرائع و الاحكام و السياسات و الحدود، و ثامنها ما انزل على العباد من الصحائف الالهية و الكتب السّماوية.

شرح أصول الكافي؛ ج ٣، ص ٤٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: المسخّر. [ص ٨٢ ح ٦] أقول: صفة لقوله: «بخلق»، بمعنى التقدير، والتسخير هو التذليل. وهو صفة الخلق بمعنى التقدير. يقال: خلقت الأديم أى قدّرتة قبل القطع. قال عليه السلام: وملك. [ص ٨٢ ح ٦] أقول: بفتح الميم وسكون اللام، مصدر بمعنى العزّ والغلبة على المملكة. والاسم بضمّ الميم. قال: حدّ التعطيل. [ص ٨٢ ح ٦] أقول: [...]. قال عليه السلام: الصادق. [ص ٨٢ ح ٦] أقول: صفة برهان. قال عليه السلام: وما أنطق. [ص ٨٢ ح ٦] أقول: من اللغات المختلفة



وآلات التنطق بها والمخارج للحروف والأصوات المقارنة لها. قال عليه السلام: وما أرسل به الرسل. [ص ٨٢ ح ٦] أقول: من خوارق العادات الدالة على وجود الصانع. قال عليه السلام: الباهر. [ص ٨٢ ح ٦] أقول: بهر القمر إذا أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب، وهو وصف النور، يعنى النور الذى خلقه الرب لمنافع كنور الشمس والقمر مثلاً. قال عليه السلام: وما أنزل على العباد. [ص ٨٢ ح ٦] أقول: من الأمور الخارجة عن أفعال الطبيعة كالطوفان وغيره من طير أباييل وخشية الفيل وأنواع العذاب على الأمم السالفة.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٢٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: خَلَقَ به معنى مخلوق است، يا به معنى مصدرى است. الرَّبُّ: صاحب كلِّ اختيار هر كس و هر چیز. مُسَخَّرٌ (به فتح یا كسر خاء با نقطه مشدده) صفت خلق است و بر این قیاس است نظایر آن. المُلْكُ (به ضمِّ میم و سکون لام): پادشاهی. الْقَاهِرُ: غالب بر پادشاهی پادشاهان دیگر. الْجَلالُ (به فتح جیم، مصدر بابِ «ضرب»): بزرگی، به معنى بی نقصان و عیب بودن. یعنی: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام، گفت که: بس است برای خردمندان به اعتبار این که دلیل باشد بر وجود صاحبِ كلِّ اختیارِ هر كس و هر چیز - جَلٌّ و عَزٌّ - به معنى این که عالم از فاعلش به تدبیر و قدرت و نفوذِ اراده صادر شده، چنانچه اهل اسلام می گویند؛ نه به لزوم و ایجاب، چنانچه زنادقه می گویند، هشت چیز که هر یک از آنها دلیل است: اول: مخلوق صاحبِ كلِّ اختیار، که مسخّر اوست بر خلاف اقتضای طبیعت، مثل ابرهای سنگین و ایستادن آنها میان آسمان و زمین و حدوث بادهای و تغییر آنها از جانبی به جانبی دیگر و انکشاف رُبْع مسکون از آب برای تعییش حیوانات و امثال اینها. دوم: پادشاهی صاحبِ كلِّ اختیار در اجسامِ عُلوی و سُفلی، خواه ساکن و خواه متحرک، که هر یک اختصاص یافته به مقداری و مکانی؛ چه معلوم است که مقادیر و امکانه مثل هم اند در حقیقت،

پس اختصاص از راه اقتضای طبع نیست، بلکه به محض تدبیر و ملکوت است. سوم: بی نقصان و عیب بودن صاحب کلّ اختیار، که ظاهر است نزد هر کس بی حاجت به آلتی و حرکتی، بری از هر نقص است، پس واجب بالذات است و مدبّر است؛ چه معلوم است که صدور از روی لزوم و ایجاب، نقص است نسبت به صدور از روی قدرت و تدبیر؛ چه دوم، دلیل استحقاق حمد و عبادت است و اول، دلیل نفی استحقاق. چهارم: نور صاحب کلّ اختیار که تابان است؛ به این معنی که بعضی اجسام را فاعل عالم جدا ساخته از باقی، به این که آن را تابان کرده مثل آفتاب و ماه و ستارگان و از راه اقتضای طبع آسمان و مانند آن نیست، این که در یک گوشه خاص، آن جسم تابان از باقی جدا شود، بلکه به محض تدبیر است. پنجم: برهان صاحب کلّ اختیار، که راستگو است، به معنی امام هر زمان که حجّت است و حکم او از روی علم است نه ظن، چنانچه گفته در سوره توبه که:

»

وَ كُونُوا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ»

«و گذشت در «کتاب العقل» در حدیث هفتم باب پانزدهم که «بَابُ اسْتِعْمَالِ الْعِلْمِ» است که: «خَاصِمُوهُ بِمَا ظَهَرَ لَكُمْ مِنْ قُدْرَةِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ». ششم: آنچه گویا کرده به آن زبانهای بندگان را، مثل حنجره و مخارج حروف و آلات نطق و تکلیف هوا به کیفیت صوت تا گوش سامع؛ چه اثر حکمت و تدبیر در آنها ظاهر است. هفتم: معجزاتی که خارق عادت و مقارن دعوی رسل صادر شده؛ چه معلوم است که از راه اقتضای طبع اجسام نیست، بلکه به محض تدبیر فاعل عالم است. مخفی نماند که از این ظاهر می شود که دلالت معجز بر صدق رسول، در دعوی موقوف بر علم به تدبیر فاعل عالم نیست تا دور لازم آید. و این است حاصل آنچه الله تعالی گفته در سوره شعراء:»

قَالَ لَئِنْ اتَّخَذْتَ اِلٰهًا غَيْرِيْ لَاجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُوْنِيْنَ \* قَالَ اَوْ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِيْنٍ \* قَالَ فَاْتِ بِهٖ  
اِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ

« . هشتم: آنچه فرو فرستاده بر بندگان، مثل آنچه گذشت در حدیث دوم این باب که : «وَكَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ أَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ» تا آخر و مثل عذابهایی که بر مخالفان رُسل واقع شده، مثل اصحابُ الفیل ؛ چه معلوم است که از راه اقتضای طبع اجسام نیست، بلکه به محض تدبیر فاعل عالم است. بس است اینها در دلیل بر وجود صاحبِ کلِّ اختیارِ هر کس و هر چیز-عزّ وجلّ - که قادرِ مختار است در هر فعلِ خود، نه مضطرّ.

صافی در شرح کافی ؛ ج ۲ ، ص ۶۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (الزهری) كهذلی: نسبةً إلى زهرة. وزهرة بن كلاب: أبو حنیّ من قریش. وبنو زهرة: جماعة من الشيعة بحلب. «الباء» فی (بخلق الربّ) كما فی

«وَكَيْفَ بِاللّهِ شَهِيداً». قال فی القاموس: وتكون زيادة واجبة، كأحسن بزيد، أي أحسن زيد، أي صار ذا حسن. وهی فی فاعل كفى: ك

«كَفَى بِاللّهِ شَهِيداً». و (المسخر) على اسم الفاعل من التفعيل. واحتمال اسم المفعول منه حتى تكون الأوصاف كلها للمضاف- كما قيل- ليس بشيء، فغير الأول كذلك؛ أي بمخلوقاته وهو مسخر لها وبسلطنته إلى آخر الحديث. یعنی كفى لذوی العقول دليلاً على توحيد ربّ العالمين بالتدبير المبین فی الصنع المتین كلّ واحد من هذه الثمان من الحجج القاطعة والبراهين الساطعة القاصمة ظهور الزنادقة من الفلاسفة وأهل التناسخ والثنوية والدهرية والقدرية، ومن مذاهبهم حدوث الأفاعيل والآثار باللزوم والإيجاب واقتضاء الطبائع والاتفاق. أما الحجّة الأولى: فإننا رأينا وثبت أنّ العالم مسخر بجميع نظامه من المركز إلى المحدّب في الحركات، والسكنات، والتحيّز، ومقتضى الطبائع والإرادات، فلا الرّبع المسكون يمكنه عدم الانكشاف بمقتضى الطبيعتين، ولا الهواء في الجوّ

يمكنه السكون إذا كان مقتضى طبيعته ذلك، ولا التحرك بنهج واحد وقدر مضبوط ووقت خاص كذلك، ولا السحاب المسخر بين السماء والأرض يمكنه السقوط على الأرض حين ثقاقله جداً. وأظهر من الشمس، أنّ الشمس لم يتحيز بمقتضى طبيعتها فى الفلك الرابع فى ذلك الحيز الخاص منه، وكذا القمر فى السماء الدنيا. وفوائد وضع المنطقتين فى نظام المشارق والمغرب، واختلاف الأيام، وليالى الدهور، وفصول السنين، وأهله الشهور، وغير ذلك من الآثار الظاهرة والآيات الباهرة، بنظم واحد متسق، ونسق خاص متفق، علمنا وثبت أنّ القاهر لجميع هذه المدبرّات المسخرّات ربّ قديم واحد؛ لوجوب الغلبة بالربوبية، والتغايير بالخالقية، وبطلان التعدد عقلاً وجمعاً. وأمّا الحجّة الثانية: فيبنى نظامها على الملك والسلطنة، بأنّه ليس بدّ فى مثل هذا النظام العظيم بهذا النسق القويم، من ملك قادر وسلطان قاهر؛ لتخصيص كلّ جرم من الأجرام العلوية بوضع خاصّ وحيز مخصوص، وكلّ قسم من الأجسام السفلية بمحاذاة معيّنة ومكان معلوم مع اتحاد الطبيعة فى عامّة الأجزاء فى غالب الأجرام، كما فى تمام بعض الأقسام فى عامّة الأجسام. والحجّة الثالثة: ينتظم نسقها على الجلالة والعظمة، بأنّ جلاله الآثار الظاهرة وعظمة الآيات الباهرة بحيث لا تدرك الأوهام قدرها بالأنظار، وتحيرت عقول الفحول عند ملاحظتها بالأفكار، دلالة ظاهرة على أنّها إنّما هى بتدبير عظيم من ملك عظيم قادر، وتقدير جليل من سلطان جليل قاهر، سبوح عن العجز والنقصان، قدّوس عن الحاجة إلى الأعوان. وقد ثبت عقلاً وسمعاً- كما باختلاف المنظر فى الهندسة- أنّ مقدار جرم الشمس- وهو يرى بالأنظار قدر واحد من الأشبار- ثلاثمائة وستون أضعاف كرة الأرض. فانظر إلى فلك القمر وسعته، وهو كحلقة فى جيب الثانى، والثانى كحلقة فى جيب الثالث وهكذا، فلو جلّته عدّة من الشمس كما قد يجلّل لبنات من الذهب سقفاً من السقوف يكون مقدار كلّ لبنة من تلك اللّبنات ثلاثمائة وستين أمثال تمام الأرض، والأرض ربعها مكشوف، ونصف ربعها- لا بل نصف ثمنها تقريباً- سبعة أقاليم من خطّ الاستواء إلى عرض التسعين، ومن الأفق الغربى إلى الأفق المبين، فتبارك الله ربّ العالمين، عظمت قدرته وجلّت عظمته. والحجّة الرابعة: ينور برهانها بالنور الباهر الممتاز المتميّز به، لا باقتضاء الطبيعة والإيجاب النور من النور والظلمة، والظلمة من الظلمة والنور، والحقّ من الباطل، والصالح من الفساد، والإيمان من الكفر والضلال، وهو نور

الأنوار، وقد قال صلى الله عليه وآله: «أول ما خلق الله نوري»، و«أنا وعلى من نور واحد». والحجّة الخامسة: يبرهن بالبرهان الصادق القرآن المجيد وقِيَمَه الناطق. والحجّة السادسة: يتنطق بإحكام الصنع والتدبير فى الإنسان، وإتقان الخلق والتقدير، وبتقدير فى الأبدان، من حالة العلقه إلى الصورة وتمام الخلقة. والعينان أولاً نقطتان فى المضعه تدركان بالبصر أم لا، ثم يصلان بصنع القدرة فى طبقاتهما وجلدتيهما- كما ترى- إلى حيث يصل، ويرى شعاع نورهما فى لَمحة هيئات النجوم وأشكال البروج فى فلك البروج. وكذا الأذنان أولاً، ثم يصلان إلى حيث يسمعان الصوت الذى قد يصير بحركة الشفتين واللسان حروفاً مبيّنة سائرة متدرّجة من مبدأ الفم على دُرَج تموج الهواء إلى منتهى الصماخ. وكذا كل عضو من الأعضاء من الفرق إلى القدم بأفاعيله وخواصه، ثم من أول النشوء إلى أرذل العمر، وما أنطق الله به اللسان أنموذج من سائر الصنائع والتدابير فى الأبدان. قال الله تبارك وتعالى فى سورة المؤمنون:

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ \* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا \* ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ \* ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ \* ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ». والجميع فى جميع الأحوال باختلافها، وتمام الأوضاع بتغايرها مربوب محتاج فى بقاء بنيان البدن وسلامته من الآفات إلى ربّ متّصفٍ بما رخص العباد فى الاعتقاد بأنّه متّصف به من الصفات. وقد قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». والأركان الأربعة لبيت المعرفة كما قال الصادق عليه السلام: «معرفة العبد ربه، ونفسه، وأنّه لماذا خلقه، وعدوّ دينه». وظاهر أنّ جميع البيانات والكلمات التى صدرت وتصدر إلى آخر الدنيا من أهل المعارف الحقّة إنّما هو بيان لهذه الكلمات الأربع، ولقد كفى بإيماننا بياناً كافياً لأهل الإيمان. أمّا معرفة العبد ربه، فبما عرفه به نفسه، وأخبر به حججه المعصومون صلوات الله عليهم. وأمّا معرفة العبد نفسه، فبما أشرنا إليه من العلم بالنطفة وحالاتها وعجائب صنائع الربّ تعالى، وغرائب تدابيره فيها. وأمّا معرفة العبد أنّ خالقه لماذا خلقه، فإيمانه بأنّه تبارك وتعالى إنّما خلقه للمعرفة والطاعة بطاعة مفترض الطاعة فيما أمر به ونهى عنه من العقائد والأعمال. وأمّا معرفة العبد عدوّ دينه، فبما أخبر به الحجج عليهم السلام من ذلك أنّ

ذلك اللعين الرئيس للشياطين عدوٌ مبين غير مبين لأنظار الناظرين يجيء ببغضه وعداوته؛ لكي يضلّ بنى آدم من جهات الستّ، وهم لا يرونه ولا يشعرون به، وله مجرى فى الأبدان مجرى الدم فى العروق، وقد ينفذ الرئيس- وليس لهم سلطان على الذين آمنوا- فى بدن رئيس من الصوفيّة وجماعة من أباسته فى طائفة من المريدين فيرقصون ويَرُقُصُونهم، فتجدهم حالة المصروعين الذين يتخبّطهم الشيطان من المسّ، وتحمرّ عيونهم وألوانهم ويجدون فيهم قوّة وحالة لم تكن من قبل، ولا يشعرون أنّها من الشيطان، بل يقطعون أنّهم شربوا شراب التوحيد واتّصلوا كالقطرة إلى بحر التجريد، وهم واصلون إلى جهنّم وبئس المصير. لا يرضى هؤلاء الملحدون- كما صرّح به ابن العربى فى فتوحاته- بمنزلة الإمامة أو بمرتبة النبوة، ويدّعون ما يدّعون. قال الله عزّ وجلّ فى سورة يس:

«أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ». والحجّة السابعة: تعجز الزنادقة بالمعجزات الظاهرة والدلالات الباهرة للحجج المعصومين الممتازين عن الجميع حسباً ونسباً إلى آدم عليه السلام، وقد ضبط نسب موسى بن جعفر عليهما السلام عند فحول العلماء وأهل التاريخ من المؤلف والمخالف فى الأصلاب الطاهرة إلى هايل بن آدم عليهما السلام، فأين نسب الثانى وهو شرّ الثلاثة ومعتمداهم؟ نعم، ضبط بالاتّفاق أنّ امرأة واحدة كانت أخته وأمّه وعمّته، وأين نسب ابن العربى صاحب الفتوحات المكيّة، والبسطامى صاحب سبعين معراجاً فى ليلة من ليالى الجمعة، والحلاج وهو على معتقداهم صاحب الصور وآية

«وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ»

فى سورة القارعة! وهم لا يشعرون أنّ حلاجهم صار محلوجاً من قبل فى أى جهنّم من دركات النار؟ وأين نسب الرومى؟ وهو عندهم صاحب القرآن الفارسى، وفى الدفتر الخامس من قرآنه: أنّ الشريعة بمنزلة الدوّاء للمريض والإكسير لعمل الكيمياء وأنّ السالك يصل برياضته الكاملة إلى حيث يصحّ ويبرأ من الأمراض النفسانيّة، فيصير صفره ذهب، فينجو عن قيد الشريعة وأسرّها، حلالها وحرامها، فيحلّ له ما كان حراماً من شرب الخمر ونكاح الأمّ والبنت والأخت ونحو ذلك، كما فى شرع المجوس، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «القدريّة مجوس هذه الأمّة». فاعرف عدو

دينك واستعد بالله من الشيطان الرجيم، وتوكل على العزيز الرحيم. والحجّة الثامنة: كما تعاقب الملاحدة بتعاقب العقوبات النازلة العاجلة وتتابع الآفات المتواترة الشاملة على أهل العناد من العباد، كأصحاب الفيل، وقوم ثمود، وعاد، وآل فرعون ذى الأوتاد، تعذبهم بالكتب النازلة، والآيات الكاملة فى كلّ دهرٍ وزمان إلى قيام القيامة بظهور القائم صاحب هذا العصر والزمان صلوات الله عليه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٤٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. كفى لأولى الألباب أى لأرباب العقول، والمراد بالخلق أما الإنشاء و الإبداع أو المخلوق، وقيل: المراد به التقدير من خلقت الأديم إذا قدرته، و على الأول و الثالث فالمسخر اسم فاعل صفة للخلق أو الرب، و على الثانى اسم مفعول صفة للخلق، و يحتمل على الأول و الثالث أيضا ذلك بأن يكون مفعولا للخلق لكنه بعيد جدا و لا ريب فى أن كل مخلوق مقهور مذلل تحت قدرة خالقه و قاهره لا يملك لنفسه ما يخلصه من القهر و الغلبة فهو مسخر له، فهذا استدلال بالآثار مطلقا على المؤثر، و يحتمل أن يكون مراده عليه السلام الاستدلال بالخلق المسخر المتحرك بالاضطرار كالشمس و القمر و نحوهما على وجود قاهر يقهره بالغلبة و العز و السلطنة، فهو إله و مستحق لأن يعبد، و الملك بالضم السلطنة و العز و الغلبة، و القاهر صفة للملك أو الرب، و هذا استدلال بملكوت السماوات و الأرض، و أنه لا تبدل حكمته الوسائل، و يعجز عن معارضته من سواه، على وجود الرب القادر على كل شىء، و الجلال: العظمة و الرفعة و العلو و الظاهر بمعنى البين و الغالب، أو بمعنى العالم بالأمر، و على الأول صفة للجلال، و على الأخيرين صفة للرب فهو استدلال بعظمته فى مخلوقاته، أى خلقه أمورا عظيمة على وجوده تعالى. وقيل: يعنى جلاله و عظمته و تعاليه عن أن يشارك غيره فى الألوهية يدل على وحدته. و النور ما به يظهر و يبصر الخفيات المحجوبات

عن الأبصار، كنور الشمس و القمر و نحوهما، و البهر: الإضاءة أو الغلبة يقال: بهر القمر إذا أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب، و بهر فلان أترابه: غلبهم حسنا، فالباهر على الأول صفة النور، و على الثانى يحتمل أن يكون صفة الرب أيضا، و النور هنا يحتمل الأنوار الظاهرة المخلوقة له تعالى أو الوجود و الكمالات التى ظهر آثارها فى المخلوقات فإن كلا منهما فى ظهور الأشياء على العقل كالنور الظاهر عند الحس بل هى فى ذلك أقوى و أشد، و البرهان: الحجة، و الصادق صفته، فالمراد بالبرهان الصادق إما حججه على خلقه من الأنبياء و الأئمة الصادقين عليهم السلام فى جميع أحكامهم فحينئذ الاستدلال به على وجوده تعالى بوجهين أحدهما إخبارهم بوجوده تعالى مع قطعنا بصدقهم بسبب ظهور خوارق العادات على أيديهم، فإن المعجزة فى نفسها يفيد القطع بصدق صاحبها، و لا حاجة إلى الدليل على أنها تجرى فى يد كاذب، و لا يتوقف تصديق صاحبها على إثبات الواجب كما صرح به جماعة، و ثانيهما أن أصل خلقتهم من عظم شأنهم و اتصافهم بالكمالات الوهية الجليلة و الأوصاف القدسية العظيمة، و خروج خلقهم عن مجرى أفعال الطبيعة من أعظم الدلائل على صانع العالم البرىء من كل نقص، و المراد به كل مخلوق من المخلوقات عظيمها و حقيرها و كبيرها و صغيرها، فإن كلا منها برهان صادق و حجة ناطقة على وجوده تعالى أو البراهين التى أنزلها فى كتبه و أجزاها على السنة أنبيائه و رسله و حججه عليهم السلام و ما أنطق به ألسن العباد يحتمل وجوها، الأول: اتفاقهم و تواطؤهم بحكم بدهة عقولهم على وجود صانع العالم المتوحد بالصانعية و لا يجوز العقل اجتماع هذا الخلق من أهل الأديان المختلفة و الأديان المتشعبة على باطل، فهو إما بديهي أو نظرى واضح المقدمات لا يتطرق إليه شك و لا شبهة. قال بعض المحققين: إن العلم يحصل بالتواتر و هو إخبار جمع كثير عن أمر محسوس، و ما ذلك إلا لأن العقل يحيل اجتماعهم على الكذب، أو على غلط الحس فنقول أجمع جميع الأنبياء و الأوصياء و العلماء و الحكماء بل كافة العقلاء على وجود الصانع فيحصل العلم الضرورى بوجوده، لأن العقل يحيل اجتماعهم على الكذب و الغلط فى هذا المعقول، فكما يعلم أمن الحس الكثير عن الغلط فى رؤية بصرية يعلم أمن أمثال تلك العقول على كثرتها من الاجتماع على غلط فى البصيرة، و أما العلم باجتماعهم على ذلك فإنما يحصل بأخبارهم، و العلم بأخبارهم حاصل بالتواتر، و الله يهديك



السبيل انتهى . الثانى: دعاؤهم و تضرعهم و التجاؤهم إلى الله تعالى فى الشدائد و المحن بمقتضى فطرة عقولهم، و هذا يدل على أن عقولهم بصرافتها تشهد بخالقهم و مفزعهم فى شدائدهم، حتى أنه قد يشاهد ذلك من الحيوانات كما قيل إنها فى سنى الجذب ترفع رؤوسها إلى السماء، تطلب الغيث، و قال الرازى فى المطالب العالية: رأيت فى بعض الكتب أن فى بعض الأوقات اشتد القحط و عظم حر الصيف، و الناس خرجوا للاستسقاء فما أفلحوا قال: فخرجت إلى بعض الجبال فرأيت ظبية جاءت إلى موضع كان فى الماضى من الزمان مملوء من الماء، و لعل تلك الظبية كانت تشرب منه، فلما وصلت الظبية إليه ما وجدت فيه شيئا من الماء، و كان أثر العطش الشديد ظاهرا عليها، فوقفت و رفعت رأسها إلى السماء مرارا فأطبق الغيم و نزلت الأمطار الغزيرة حتى ملأت الغدير، فشربت الماء و ذهبت. الثالث: أن يكون المراد به اختلاف الأصوات أو اللغات و اللهجات المختلفة كما قال سبحانه

وَمِنْ آيَاتِهِ .

إِخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ . الرابع: أن يكون المراد به الدلائل و البراهين التى يجريها الله تعالى على ألسن العباد. قوله عليه السلام و ما أرسل به الرسل: هذا يحتمل وجهين: الأول: أن يكون المراد به الشرائع الحقة المشتملة على الحكم و المصالح التى لا تحصى، و بها تنتظم أمور الدين و الدنيا، فإن من تأمل فى خصوصيات الشرع و قوانينه فى العبادات و المعاملات و الحدود و الموارد و الأحكام و الآداب و الأخلاق، و معايشة أصناف الناس بعضهم بعضا و غير ذلك، علم بديهية أن مثل هذا خارج عن طوق البشر، و الحكماء السالفة فى الأزمنة المتطاولة بذلوا أفكارهم فى ذلك بجهدهم، و لم يأتوا بشيء يمكن به سياسة فرية، و إنما ذكروا أحكاما كلية من حسن العدل و قبح الجور و الفساد و أمثال ذلك مما يحكم به عقل جميع الناس، و الحق أنه كما أن عالم الوجود و انتظامه يدل على وجود الصانع و وحدته فكذا انتظام أحوال النشأتين بتلك الشرائع الحقة و النواميس الإلهية أدل دليل على وجود الصانع و مدبر العالم و وحدته و حقيقة أنبيائه و رسله، الثانى أن يكون المراد به الآيات و المعجزات و خوارق العادات كانفلاق البحر لموسى و انقلاب العصا حية و سائر

آياته، و إحياء الموتى و إبراء الأكمه و الأبرص و غيرها لعيسى عليه السلام و شق القمر و تسبيح الحصى و جريان الماء من بين الأصابع، و سائر المعجزات التى لا تحصى لنبينا صلى الله عليه و آله فإن العقل يحكم بديهة أنها خارجة عن الطاقة البشرية، و ليست إلا من مدبر قاهر قادر حكيم عليم. قوله عليه السلام: و ما أنزل على العباد: أى البلى و المصائب التى أنزلها على العباد عند طغيانهم و عدوانهم من الأمور الخارقة للعادات كالطوفان و الريح و الصواعق بعد دعاء الأنبياء و استحقاتهم للعذاب فإنه معلوم أنها لم تكن بقدره الأنبياء عليهم السلام أو المراد به ما أنزل على العباد من الكتاب و الحكمة تأكيداً أو بحمل ما مر على غيرها، فكل هذا دليل على الرب القديم و الصانع الحكيم.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٨٠

\*\*\*\*\*

## (٢) باب إطلاق القول بأنه شيء

### ١- الحديث

٢٢٢ / ١ . مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ

ص: ٢٠١

---

١- ١ . التسخير : التذليل . و«المسخر»: اسم فاعل مجرور صفة للربّ أو الخلق ، أو اسم مفعول مجرور صفة للخلق ، أو منصوب مفعولاً للخلق ، ولكنه بعيد . و«الخلق» بمعنى الإيجاد ، أو المخلوق ، أو التقدير . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ص ٦٨٠ (سخر) ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٧١؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٧٦ .

- ۲-۲ . «المُلک» : العزّ والسلطنة ، و «المِلک»: مصدر ، وقد شاع استعماله فيما يملك . و جاز الكلّ هنا . أنظر : شرح المازندرانی ، ج ۳ ، ص ۷۱؛ مرآة العقول ، ج ۱ ، ص ۲۷۷ .
- ۳-۳ . «الباهر» : المُضیء ، أو الغالب . يقال : بَهَرَ القمر : أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب . وبهر فلان أترابه : غلبهم حسنا . أنظر : الصحاح ، ج ۲ ، ص ۵۹۹ (بهر).
- ۴-۴ . الوافی ، ج ۱ ، ص ۳۲۳ ، ح ۲۵۵ .

عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ التَّوْحِيدِ، فَقُلْتُ: أَتَوَهَّمُ (۱) شَيْئًا؟ فَقَالَ (۲): «نَعَمْ، غَيْرَ مَعْقُولٍ، وَلَا مَحْدُودٍ، فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ، فَهُوَ خِلَافُهُ» (۳)، لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَعْوَاهَامُ، كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَعْوَاهَامُ وَهُوَ خِلَافٌ مَا يُعْقَلُ، وَخِلَافٌ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَعْوَاهَامِ؟! إِنَّمَا يُتَوَهَّمُ (۴) شَيْءٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ» (۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن ابی نجران گوید: از امام جواد (علیه السلام) راجع بتوحید سؤال کردم و گفتم: میتوانم خدا را چیزی تصور کنم؟ فرمود: آری ولی چیزی که حقیقتش درک نمیشود و حدی ندارد زیرا هر چیز که در خاطرت در آید خدا غیر او باشد، چیزی مانند او نیست و خاطرها او را درک نکنند، چگونه خاطرها درکش کنند در صورتی که او بر خلاف آنچه تعقل شود و در خاطر نقش بندد میباشد، در باره خدا تنها همین اندازه بخاطر گذرد: «چیزی که حقیقتش درک نشود و حدی ندارد».

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۰۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۱- ابن ابی نجران گوید: از امام باقر (علیه السلام) توحید را پرسیدم و گفتم: چیزی را تو هم می کنم و در خاطر می گذرانم همان خدا است؟ فرمود: آری، ولی نه در خرد گنجد و نه حدی داشته باشد، هر چه که در وهمت در آید، خدا جز او باشد، چیزی به او نماند و اوهم او را درک نکنند، چگونه اوهم به کنه ذاتش رسد با آنکه در خرد نگنجد و هر چه در تصور و فهم در آید مخالف آن باشد، همان اندازه به عنوان چیزی در خاطر آید که نه در خرد گنجد و نه حد و نهایی داشته باشد.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۲۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۱- «ابن ابی نجران» گوید: از امام باقر علیه السلام مسأله توحید را پرسیدم و گفتم چیزی را در خاطر خودم بصورت توهم می گذرانم آیا همان خداست فرمود: آری، ولی نه در خرد گنجد و نه حدی داشته باشد، هر چه که در وهمت قرار می گیرد خدا جز او باشد، چیزی به او شبیه نباشد و اوهم او را درک نکنند، چگونه اوهم به کنه ذاتش رسد با آنکه در خرد نگنجد و هر چه در تصور و فهم قرار گیرد مخالف آن باشد، همان اندازه به عنوان چیزی در خاطر آید که نه در خرد گنجد و نه حد و نهایی داشته باشد.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۱۱

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن يعقوب». ضاعف الله اجره «روى عن على ابن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابى نجران قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن التوحيد فقلت اتوهم شيئا فقال نعم غير معقول ولا محدود فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه لا يشبه شيء ولا تدركه الاوهام كيف تدركه الاوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور فى الاوهام انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود». اعلم ان من المفهومات مفهومات عامة شاملة لا يخرج منها شيء من الاشياء لا ذهنا ولا عينا، وهى كمفهوم الشيء والموجود والمخبر عنه وغير ذلك من المعانى الشاملة، وهى شمولها على كل شيء لا يكون عينا لشيء ولا يقع فى العين بل الموجود فى الاعيان لا يكون الا امرا مخصوصا كانسان او فلک او حجر او شجر، فيمتنع ان يقع فى الوجود ما هو شيء فقط، ولو وجد معنى الشئىة فى الخارج للزم من وجود شيء وجود اشياء غير متناهية، اذ كل ما تحقق فى الخارج فهو شيء وله شئىة وللشئىة أيضا شئىة اخرى على ذلك الفرض فذهب الامر الى لا نهاية وكذا الحال فى نظائره، فهذه معان اعتبارية يعتبرها العقل لكل شيء. اذا تقرر هذا فاعلم ان جماعة من المتكلمين ذهبوا الى مجرد التعطيل ومنعوا عن اطلاق الشيء والموجود و اشباههما عليه تعالى محتجين على ذلك بانه: ان كان شيئا يشارك الاشياء فى مفهوم الشئىة، وان كان موجودا يشارك الموجودات فى معنى الموجودية، وكذا ان كان ذا حقيقة يشارك الحقائق فى مفهوم الحقيقة، فيلزم عليهم كون خالق الاشياء لا شيئا ولا موجودا ولا ذا صفة ولا ذا هوية-تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا- وبناء غلطهم على عدم الفرق بين مفهوم الامر وما صدق عليه وبين الحمل الذاتى والحمل العرضى. فاذا علمت هذا فنقول: قولنا البارئ شيء، المراد ان ذاته تعالى يصدق عليه انه شيء، لا ان ذاته نفس هذا المعنى الكلى الذى هو من اجلى البديهيات و اعرف التصورات، كيف و ذاته غير حاصل فى عقل ولا وهم؟ وهذا المفهوم و نظائره اوائل البديهيات، ولهذا لما سئل ابو نجران أبا جعفر عليه السلام و قال: هل اتوهم البارئ انه شيء من الاشياء؟ اجاب بقوله: نعم غير معقول ولا

محدود. معناه ان ذاته تعالى و ان لم يكن معقولا لا لغيره و لا محدودا بحدّ، الا انه ممّا يصدق عليه مفهوم شيء، لكن كلّ ما يتوهم او يتصور من الاشياء المخصوصة فهو بخلافه و لا يشبه اصلا شيء ممّا فى المدارك و الاوهام، لان كلّ ما يقع فى الاوهام و العقول فصورها الادراكية كصفات نفسانية و اعراض قائمة بالذهن و معانيها ماهيات كلية قابلة للاشتراك و الانقسام، فهو بخلاف الاشياء و بخلاف ما يتصور فى الاوهام و الازهان. و قوله عليه السلام: انما يتوهم شيء غير معقول و لا محدود، اراد به انه يجب انه يتوهم و يتصور انه تعالى شيء، ليس من شأنه ان يعقله بخصوصه عاقل او يحده حاد. فان قلت: اذا امتنع ان يتوهم او يعقل او يدرك فكيف يتوهم انه لا يتوهم او يدرك انه لا يدرك او كيف يعقل انه لا يعقل؟ قلت: هذه شبهة كشبهة ترد على قولنا: المجهول المطلق لا يخبر عنه، و كقولنا: شريك الباري ممتنع و اجتماع النقيضين محال، و قولنا: الاشياء و اللاممكن غير موجود فى العين و لا فى الوهم، و قولنا: ان الممتنع لا ذات له. و الفرق بان هذه الامور الباطلة لفرط بطلانها لا صورة لها فى العقل و الباري جل اسمه لفرط تحصله و نوريته لا صورة له فى العقل، و لكن البرهان حاكم بما يخبر فى الموضوعين، و نحن فككنا تلك العقدة فى كتبنا العقلية بان موضوعات هذه القضايا عنوانات تحمل على انفسها بالحمل الذاتى الاولى و لا يحمل على شيء ممّا فى الاعيان او فى الازهان بالحمل المتعارف، اذ لا فرد لها اصلا الا بمجرد الفرض فيحكم بهذه الاحكام على تلك الفرضيات من الافراد. فاذا جاز لنا الحكم بالاستحالة و الامتناع او عدم الاخبار او نحوها على تلك الامور التى لا صورة لها فى الذهن لفرط بطلانها، فبان نحكم بالقُدوسية و الاحدية و التجرد عن المثل و الصّورة على خالق الاشياء و محقق الحقائق و جاعل العقول و الاوهام و ما فيها، الذى لا صورة له فى العقل و الوهم لفرط تحصله و شدّة ظهوره و قوة نوريته لكان اولى و احرى. فالبرهان يحكم بان مبدأ سلسلة الممكنات و افتقارها ذات احدية لا يعقل و لا يتصور، و انما المعقول منه انه ليس بمعقول و المتصور منه انه ليس بمتصور.

شرح أصول الكافي؛ ج ٣، ص ٤٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: أتوهم. [ص ٨٢ ح ١] أقول: صيغة المتكلم وحده أى أتصوّره تعالى شيئاً إذا كان متعدّياً إلى مفعولين. وعلى تقدير عدم تعديته إليهما يكون قوله: «شيئاً» منصوباً على المفعوليّة فى معرض التوحيد. قال عليه السلام: غير معقول. [ص ٨٢ ح ١] أقول: صفة تلقينيّة لقول السائل كالعطف التلقينيّ كما فى قوله تعالى:

«إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي»

أى تتصوّر شيئاً غير معقول بالكنه. وهذا يجرى مجرى الاستدراك عن قوله عليه السلام: نعم . وقوله: «ولا محدود»، أى ولا متخيّل يعنى لا يتوهم توهماً تخيّلياً بأن تجعل له صورة وحدوداً. وقوله عليه السلام: «فما وقع وهمك»، أى تصوّر العقلى أو التخيلى حيث إنّ العقل نظراً إلى الله تعالى بمنزلة الوهم لتقدّسه عن ارتسامه فى العقل بكنهه، فهو خلافة أى ذاته المقدّسة غيره. وقوله: «لا يشبهه شىء»، استتياف بيانى. وقوله: «وتدركه الأوهام» إعادة للمدعى بعنوان الحصر، فهو استتياف بيانى. ثمّ إنّ لما نفى وجوده تعالى فى التصوّر العقلى والوهمى، فيكون واحداً لا شريك له فى الوجود مطلقاً. ثمّ يظهر منه تقدّسه عن الماهيّة أيضاً، فيكون صمداً، وذلك لأنّه على تقدير اتسامه بكنهه فى العقل يلزم أن يكون له فردان: عينىّ وذهنىّ، فيكون ذا ماهيّة، وكلّ ذى ماهيّة فهو معلول كما بيّن فى موضعه. فقد بان أنّ التوحيد محمول على معناه الحقيقى لا على أنّه محمول على تنزيهه عمّا لا يليق به كما توهمه بعض من عاصرنا سابقاً.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٢٢٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: سؤال از توحيد، عبارت از سؤال [از] معنى:»

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»

«است. فاء در فُكُلْتُ برای تعقیب است. اَتَوَّهُمْ مضارع متکلم معلوم بابِ «تَفَعَّلُ» به تقدیر استفهام است، یا به همزه استفهام و ماضی غایبِ مجهولِ بابِ «تَفَعَّلُ» است. و ضمیر مستتر، راجع به الله و نایب فاعل است. و بنابر اول، شَيْئاً مَفْعُولٌ به است و بنابر دوم، حالِ نایب فاعل است. مراد به «تَوَّهُم» این جا تصوّر است و مراد به «شئی» کائن فی نفسه در خارج است که غیر مفهوم «الله» و مفهوم «أَحَدٌ» است و فرد آنهاست. غَیْر، منصوب و نعت «شَيْئاً» است، بنابر این که «نَعَمْ» به جای «تَوَّهُم» شَيْئاً» است و این احتراز است از معنی متبادر از تَوَّهُم و آن تصوّر چیزی است که معقول یا محدود است، چنانچه می آید در حدیثِ اوّلِ بابِ پنجم که: «مَنْ عَبَدَ اللَّهَ بِالتَّوَهُّمِ فَقَدْ كَفَرَ». الْمَعْقُول (به صیغهُ اسم مفعولِ بابِ «ضَرَبَ»): تصوّر کرده شده به کنه یا به شخص. الْمَحْدُود (به صیغهُ اسم مفعولِ بابِ «نَصَرَ»): احاطه کرده شده به سطح. فاء در فَمَا برای تفریع است. الْوَهُم (به فتح واو و سکون هاء): ذهن آدمی که تصوّر می کند چیزها را. وقوع وَهْم بر چیزی، عبارت از تصوّر آن چیز به کنه یا به شخص است. مِنْ برای تبیین است و داخل تمیز شده و آن را مجرور کرده، مثل:»

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ»

«. خِلَاف (به کسر خاء با نقطه) به معنی مُبَايِن، به اعتبار اسم جامدِ محض است، مثل بلور و زُمُرَد ؛ و مراد به جامدِ محض، اسمی است که مشتق نباشد، مانند عالم و قادر و در حکم مشتق نیز باشد، مانند «هُوَ» در:»

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»

«. و مفهوم اسم جامدِ محض، البتّه ذاتی افرادِ خود است، چنانچه مفهوم اسم مشتق و مانند آن، البتّه خارج از افرادِ خود است. و آنچه اهل فنّ منطق، در مثالِ بعضِ ذاتیات ذکر کرده اند از مشتقات، از قبیل مسامحه در مثال است، بنابر اعتماد بر ظهور این که مناقشه در مثال، دَابِ مُحَصِّلِينَ نیست، یا غلط کرده اند و از این جاست که اهل فنّ عربیّت گفته اند که: ذات در مشتقات و مانند آنها مطلق و



مجهول است و در جامد محض، مقید و معلوم است. الإشباه (مصدر باب افعال): مانند بودن چیزی چیزی را در اسم جامد محض. مراد به اوهام-سه جا-اذهان اهل جهالت است، مثل اذهان اشاعره که دعوی می کنند که: الله تعالی را می بینیم در روز قیامت. کَيْفَ استفهام انکاری است. «واو» در وَهُوَ حَالِيَه است. مَا يُعْقَلُ عبارت است از آنچه متصور می شود در اذهان اهل عقل و بصیرت، مثل ائمه معصومین و تابعان ایشان. وَهُوَ خِلَافٌ مَا يُعْقَلُ استدلال است به آیت سوره انعام:»

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

«بنابر آنچه می آید در حدیث نهم و دهم و یازدهم باب نهم که «بَابُ فِي إِبْطَالِ الرَّؤْيَةِ» است و مراد این است که: هر گاه اذهان عقلا و أولوا الألباب ادراک او نکنند، پس البته خلاف متصور در اوهام خواهد بود به طریق اولی؛ و اوهام، ادراک او نخواهد کرد. و گاهی «أَوْهَام»، مستعمل می شود در «أَذْهَان» مطلقاً، چنانچه می آید در حدیث نهم و دهم و یازدهم باب نهم که «بَابُ فِي إِبْطَالِ الرَّؤْيَةِ» است. یعنی: پرسیدم امام محمد تقی علیه السلام را از معنی:»

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

«پس گفتم که: آیا در مقام توحید در دل می گذرانم چیزی را؟ پس گفت که: آری، چیزی را که معقول نیست و محدود نیست؛ پس هر چه وهم تو بر آن واقع شده از چیزی، پس الله تعالی خلاف آن است و نمی ماند الله تعالی را چیزی و در نمی یابد او را اذهان اهل جهالت؛ و چگونه دریابد او را اذهان اهل جهالت و حال آن که خلاف هر چیزی است که معقول می شود و خلاف هر چیزی است که تصور کرده می شود در اذهان اهل جهالت؟! جز این، این است که تصور کرده می شود چیزی که غیر معقول و غیر محدود است.»

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۶۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: يعنى أبا جعفر الثانى الجواد عليه السلام. و«عبد الرحمان بن أبى نجران التميمى» من رجال الرضا والجواد عليهما السلام ثقة ثقة. (أتوهم) على المتكلم وحده من التفعّل بتقدير الاستفهام، و«إنّما يتوهم» فى آخر الحديث يعضده. وضبط برهان الفضلاء: «أتوهم» على المضارع المجهول الغائبة من باب وعد، بمعنى هل تتوهم الذات. «شئ» كلمة من العمومات، عمومها كعموم «العين» وعموم نقيضها كعموم «الممتنع» بالاشتراك المعنوى. وقولك: «شئ ممتنع» على نهج التجوّز. فكما ثبت أنّ الواحد ممّا سوى الله وحدته من باب الأعداد وشيئته كشيئة الأشياء، ثبت أنّ وحدة الربّ تعالى إنّما هى حقيقة الوجدانية المباشرة بالذات لوحدة باب الأعداد، وشيئته حقيقة الشيئية المخالفة من جميع الجهات لشيئية سائر الأشياء. وقد عرفت فى الخامس من الباب الأوّل، وهديته أنّه تبارك وتعالى شئ بحقيقة الشيئية، وأنّه أحدى المعنى، لا ينقسم فى وجود ولا عقل ولا وهم، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الأعداد». (نعم، غير معقول) فى الأذهان، (ولا محدود) فى الأذهان والأعيان. وقال بعض المعاصرين: «نعم غير معقول» أى يصدق عليه مفهوم شئ وإن لم يكن شيئاً معقولاً لغيره، ولا محدوداً بحدّ؛ وذلك للفرق بين مفهوم الأمر وما يصدق عليه، فهو ليس مفهوم الشئ ولا شيئاً من الأشياء المعقولة وإن صدق عليه أنّه شئ. انتهى. أقول: ظاهر أنّ حاصل بيانه أنّه عزّوجلّ هو ما يصدق مفهوم الشئ، لا مفهوم الشئ، وهو -بعد بنائه على ما ذهب إليه القدرية من وحدة الوجود- مبنى على صحّة صدق بعض المفهومات عليه -سبحانه- بالاشتراك المعنوى، وهو شئ بخلاف الأشياء بحقيقة الشئ، وكلّ ما وقع عليه الوهم من شئ فهو خلافه، فلا يصدق عليه مفهوم بالاشتراك المعنوى أصلاً، وهو محيط بجميع الأعيان والأذهان بمفهوماتها الخاصّة والعامة، ولذا من خاصّته -تبارك وتعالى- أنّه ليس لغيره العلم بكنهه ما لا يتناهى. نعم، غير الحجّة إذا كان نظره فى التحقيق من عند نفسه لا يلتفت إلى حديث الحجّة، وهو يشرحه أنّه حجّة له أو عليه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٤٦

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عن التوحيد: المراد به هنا ما يتعلق بمعرفته سبحانه أى مسألة كانت من المسائل الإلهية كما هو الشائع فى لسان أهل الشرع وغيرهم، وقيل: أى عن معرفته تعالى متوحدا بحقيقته و صفاته متنزها عن غيره. قوله أتوهم شيئا: الظاهر أنه استفهام بحذف أدواته أى أتصوره شيئا وأثبت له الشيئية وقيل: الهمزة للاستفهام و الفعل ماض مجهول أو مضارع معلوم بصيغة الخطاب بحذف إحدى التائين، وقيل: على صيغة التكلم خبر و ما ذكرنا أظهر، وقوله عليه السلام نعم غير معقول، أى تصوره و تعقله شيئا غير معقول بالكنه، و لا محدود بالحدود العقلية و لا بالحدود الحسية الظاهرية و الباطنية من السطوح و الخطوط و النقاط و الأشكال و النهايات، وقوله عليه السلام فما وقع و همك عليه، تفريع على قوله: و لا محدود، وقوله عليه السلام: لا يشبهه شىء: استئناف بيانى، و جملة القول فى ذلك أن من المفهومات مفهومات عامة شاملة لا يخرج منها شىء من الأشياء لا ذهنيا و لا عينا كمفهوم الشىء و الموجود و المخبر عنه، و هذه معان اعتبارية يعتبرها العقل لكل شىء، إذا تقرر هذا فاعلم أن جماعة من المتكلمين بالغوا فى التنزيه حتى امتنعوا من إطلاق اسم الشىء بل العالم و القادر و غيرهما على الله سبحانه، محتجين بأنه لو كان شيئا شارك الأشياء فى مفهوم الشيئية، و كذا الموجود و غيره، و ذهب إلى مثل هذا بعض معاصرنا، فحكم بعدم اشتراك مفهوم من المفهومات بين الواجب و الممكن، و بأنه لا يمكن تعقل ذاته و صفاته تعالى بوجه من الوجوه، و يكذب جميع الأحكام الإيجابية عليه تعالى، و يرد قولهم هذا الخبر و غيره من الأخبار المستفيضة، و بناء غلطهم على عدم الفرق بين مفهوم الأمر و ما صدق عليه، و بين الحمل الذاتى و الحمل العرضى و بين المفهومات الاعتبارية و الحقائق الموجودة، فأجاب عليه السلام بأن ذاته تعالى و إن لم يكن معقولا لغيره و لا محدودا بحد إلا أنه مما يصدق عليه مفهوم شىء، لكن كل ما يتصور من الأشياء فهو بخلافه، لأن كل ما يقع فى الأوهام و العقول فصورها الإدراكية كصفات نفسانية و أعراض

قائمة بالذهن، و معانيها مهيأت كلية قابلة للاشتراك و الانقسام، فهو بخلاف الأشياء، و قوله عليه السلام إنما يتعقل شيء إعادة للمدعى بعنوان الحصر، و نتيجة للدليل.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٨٢

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢٢٣ / ٢ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ (٦) بْنِ سَعِيدٍ، قَالَ:

سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ: إِنَّهُ شَيْءٌ؟

قَالَ: «نَعَمْ، يُخْرِجُهُ (٧) مِنْ (٨) الْحَدِيثِ: حَدُّ التَّعْطِيلِ (٩)، وَحَدُّ التَّشْبِيهِ» (١٠).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

از امام باقر (علیه السلام) سؤال شد: رواست که بخدا گویند چیزیست؟ فرمود: آری چیزی که او را از حد تعطیل (خدائی نیست) و حد تشبیه (مانند ساختن او را بمخلوق) خارج کند (یعنی چون گویی خدا چیزیست اعتراف بوجودش کرده ای پس کافر و طبیعی نیستی اما باید بدانی که او چیزیست بیمانند).

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ١٠٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- حسین بن سعید گوید: از ابو جعفر دوم امام محمد تقی (علیه السلام) پرسیدند: رواست که بر خدا گویند چیزی است؟ فرمود: آری، همین اعتراف به اینکه خدا چیزی است او را از حد تعطیل (بی عقیده ای به خدا) و حد تشبیه (عقیده به خدای مجسم) بیرون آورد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- حسین بن سعید می گوید: از ابو جعفر دوم امام محمد تقی علیه السلام پرسیدند: آیا سزاوار است که بگویند خداوند چیزی است.

فرمود: آری همین اعتراف به اینکه خدا چیزی است او را از حد تعطیل (بی ایمانی بخدا) و حد تشبیه (عقیده به خدای مجسم) بیرون می آورد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۱۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن ابى عبد الله». فى الفهرست: له كتاب روى عنه ابراهيم بن سليمان، قيل: و ليس قطعاً محمد بن جعفر بن محمد بن عون الاسدى. «عن محمد بن اسماعيل». و هو البرمكى «عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح». الرازى هولى بنى ضبة روى عن ابى الحسن الكاظم عليه السلام، ضعيف جدا كثير التفرد بالغرائب «صه» و كذا قاله النجاشى، و يحتمل ان يكون المراد بالمذكور هاهنا ما فى الفهرست بكر بن صالح الرازى روى عنه ابراهيم بن هاشم و يحتمل اتحادهما «عن الحسن بن سعيد». و فى نسخة حسين بن سعيد «قال سئل ابو جعفر الثانى عليه السلام يجوز ان يقال لله انه شىء قال نعم يخرج من الحدين حد التعطيل و حد التشبيه. الضمير المستكن فى قوله: يخرج من، راجع الى القول او الى الشىء، و الضمير المفعول راجع الى القائل المدلول عليه بالالتزام و يحتمل عوده الى الله، و الاول اولى. و معنى اخراج هذا القول عن حد التعطيل: انه اذا لم يكن الله شيئاً يلزم ان يكون لا شيئاً، و هو يوجب تعطيله عن العبادة و العبودية، و معنى اخراجه عن التشبيه: و هو ان اطلاق مفهوم الشىء على ذاته تعالى لا يستلزم كونه شيئاً مخصوصاً محدوداً بحد كجسم او صورة او جوهر او عرض او كيف او كم او مثال محسوس او موهوم او معقول او غير ذلك من ذوات الماهيات الكلية و الجزئية.

شرح أصول الكافى؛ ج ٣، ص ٤٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: عن محمد بن اسماعيل محمد بن اسماعيل هذا هو البرمكى صاحب الصومعة لا أبو الحسين النيسابورى الذى يروى عن الفضل بن شاذان و يقع فى الكافى فى صدر السند. قوله عليه السلام: يجوز أن يقال لله أنه شىء قالت الاشعرية: الشىء يختص بالموجود، و هى فى الاصل مصدر شاء يشاء فتارة يطلق بمعنى شاء فيتناول البارى تعالى، و عليه قوله تعالى

قُلْ أَىُّ شَىءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ

و أخرى بمعنى مشىء أى مشىء وجوده، فيختص بما سوى اللّٰه من الموجودات و ما شاء اللّٰه وجوده فهو موجود فى الجملة، و عليه»

اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَىءٍ ۗ

\*

إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

\*

فهما على عمومهما بلا مشنوية. و قالت المعتزلة: الشىء ما يصح أن يوجد فيقع على الواجب و الممكن أو ما يصح أن يعلم و يخبر عنه فيعم الممتنع أيضا، و هو فى الموضوعين مخصص بالممكنات بدليل العقل. قال فى الكشاف: ان الشىء يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذكر هو أم انشىء؟ و الشىء مذكر و هو أعم العام، كما أن اللّٰه تعالى أخص الخاص يجرى على الجسم و العرض و القديم، تقول «شىء لا كالأشياء» أى معلوم لا كسائر المعلومات، و على المعدم و المحال. فان قلت: كيف قيل

«عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

\*

و فى الاشياء ما لا تعلق به للقادر كالمستحيل و فعل قادر آخر. قلت: مشروط فى حد القادر أن لا يكون الفعل مستحيلا، فالمستحيل مستثنى فى نفسه عند ذكر القادر على الاشياء كلها، فكأنه قيل على كل شىء مستقيم قدير. و أما الحكماء و أولئك هم العقلاء حقا فقد قالوا: ان الشىء اسم لماله حقيقة الشئىة، و لا يقع على المعدوم و المحال و لا علم بالمحال أصلا، اذ لا شئىة له و لا هو مما يتمثل

فى ذهن أو يتصور فى وهم، و إنما المعلوم المتصور المتمثل فى الذهن عنوان المفهوم من لفظه، و هو ممكن ما من الممكنات ليس فى إزائه حقيقة من الحقائق و شىء من الأشياء أبداً، و لذلك لا يصح الاخبار عن المحال و لو بأنه مستحيل و معدوم الا بعقد غير بتى على ما قد حقق فى مظانه. و الاشتراط المذكور فى حد القادر و استثناء المستحيل عند تعميم القدرة على الأشياء كلها من أحداث توهم الشيئية فى المستحيل، و الشيئية الحققة لله سبحانه و سائر الأشياء إنما الله الحق مشيئها، و الله على كل شىء قدير نظيره فلان أمير المؤمنين «ع» على الناس قاطبة، أى على من وراءه منهم و لم يدخل هو فيهم و ان كان من جملة الناس. و أخبار أهل البيت صلوات الله عليهم على قوانين الحكمة و أصولها. و قال الجوهرى فى الصحاح: الشىء تصغيره شىء و شىء، و الجمع أشياء و أصل شىء شىء، و المشيئة الإرادة، و قد شئت الشىء أشأؤه، و كل شىء بشيئة الله أى بمشيئته. و هو تصريح بأن الشىء فى اللغة اسم غير مصدر.

التعليقة على كتاب الكافى؛ ج ١، ص ١٩٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: يخرج به . [ص ٨٢ ح ٢] أقول: استيناف بيانى تعليلى. قال: حدّ التعطيل. [ص ٨٢ ح ٦] أقول: [...].

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٢٢٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:



شرح: يُخْرِجُهُ (به خاء با نقطه و راء بی نقطه و جیم) به صیغه مضارع غایب معلوم باب «إفعال» است و جمله حالیه است. و ضمیر مستتر، راجع به قائل است و ضمیر بارز، راجع به «شیء» است. الْحَدَّ (به فتح حاء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه): طرف اضافه. «حَدَّ» هر دو جا بیانیه است. التَّعْطِيلُ: خالی کردن کسی را از سلاح، یا از زیور. و مراد این جا خالی شمردن مفهوم است از فرد حقیقی که موجود در خارج باشد، مثل قول کسی که می گوید که: استعمال عالم و قادر و مانند آنها در الله تعالی، به معنی علم قائم به نفس خود و قدرت قائم به نفس خود و مانند آنهاست و می گوید که: این، مجاز لغوی نیست؛ زیرا که عالم-مثلاً- در لغت به معنی «مَا قَامَ بِهِ الْعِلْمُ است»، اعم از قیام حقیقی و قیام مجازی؛ و قیام علم به نفس خود و قدرت قائم به نفس خود، اگر چه قیام حقیقی نیست، اما قیام مجازی هست و مجازی بودن قیام علم به چیزی، مستلزم این نیست که استعمال عالم در آن چیز، مجاز لغوی شود. مخفی نماند که این تعطیل است؛ زیرا که عالم-مثلاً- مشتق است و هر مشتق، خارج است از فرد حقیقی خود. و علم، جامد محض است و هر جامد محض، ذاتی فرد حقیقی خود است، پس آن شیء ذهنی و «لَا شَيْءَ» در خارج و محض اسم بی مسمی خواهد بود، چنانچه در ممتنع و «لَا شَيْءَ» و لا مفهوم است از مفهوماتی که فرد حقیقی ندارد. و بیان این که «الله» و سایر اسمای الهی-که معلوم بندگان است- مشتقات است، می آید در «بَابُ مَعَانِي الْأَسْمَاءِ وَاشْتِقَاقِهَا». و از آنچه گفتیم ظاهر می شود که: تعطیل چیزی، نفی آن چیز است در خارج، چنانچه مذکور می شود در حدیث ششم این باب در سه جا: اَوَّلُ: «إِذْ كَانَ النَّفْيُ هُوَ الْإِبْطَالُ وَالْعَدَمُ». دوم: «إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِبْطَالِ مَنْزِلَةٌ». سوم: «لَأَنَّ مَنْ نَفَاهُ فَقَدْ أَنْكَرَهُ، وَدَفَعَ رُبُوبِيَّتَهُ، وَأَبْطَلَهُ». التَّشْبِيهِ: مانند شمردن. و مراد این جا، مانند شمردن چیزی به دیگری است در اسمی که جامد محض است، مثل جسم و بلور. یعنی: پرسیده شد امام محمد تقی علیه السلام که: آیا جایز است که گفته شود برای الله تعالی که چیزی است؟ گفت که: آری، جایز است بر حالی که قائل، اخراج کند آن شیء را از دو طرف؛ اَوَّلُ: طرف تعطیل، که افراط است در جدا کردن آن شیء از غیر آن، مثل بندگان. دوم: طرف تشبیه، که تفریط است در آن جدا کردن.

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (محمد بن إسماعيل) هو البرمكي، صاحب الصومعة، عينه الصدوق رحمه الله في سند هذا الحديث في كتاب التوحيد . والمضاف في (حدّ التعطيل) يحتمل الحالات الثلاث. و«التعطيل» عبارة عن زعم الملحد في الصانع ب«ليس». وقيل: أو عبارة عن إيجاب المؤثر، فردّ على الفلاسفة القائلين به، وبأنّ الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه إلا الواحد، وبانتساب جميع الأفعال إلى العقل الفعّال عاشر العشرة عندهم، وإلى المؤثر الأول بواسطة تلك الأعوان، وبتعطيله بالذات عن سوى الأثر الأول، قال الله تعالى في المائدة:

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» . ونفى التشبيه، عبارة عن القطع بأنّ كلّ ما يخطر بالبال ويقع عليه الوهم ليس عينه ولا مثله. وقال برهان الفضلاء بعد ضبطه يخرج على الغيبة: «التعطيل» هنا بمعنى عدّ الشخص خالياً عن الزينة «عطلت المرأة» كعلم، و«تعطلت»: إذا لم يكن عليها حلّي، فهي عاطل. والمراد تخليته تعالى عن الصفات الكمالية المختصة المسماة بالنعوت. قال: يعني قال عليه السلام: نعم القول بأنّه شيء معيّن موجود في الخارج، لا أنّه هو نفس الشئيّة فيكون من الأمور الاعتبارية الخالية عن الصفات الكمالية، يخرج من تعطيله عن تلك الصفات. وكذا القول بأنّه شيء لا كالأشياء، يخرج عن التشبيه، وهو كونه متّحداً مع الممكنات ذاتاً ومتغائراً بالاعتبار كما قالت الصوفيّة. وقال السيّد الأجلّ النائني ميرزا رفيعاً رحمه الله: أي يجوز أن يُقال لله عزّ وجلّ: إنّ شيء، ويجب أن يخرج القائل من الحدّين. والمراد من التعطيل: الخروج عن الوجود، وعن الصفات الكمالية والفعلية والإضافية؛ وبالتشبيه: الاتّصاف بصفات الممكن، والاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات . وقال الفاضل الإسترابادي: أي لا تقل: إنّ لا شيء، ولا تقل: إنّ شيء كالنور أو كالشمس أو كالظلّ أو كغير ذلك من الماهيات التي أدركناها . وقال بعض المعاصرين: لَمَّا دَلَّ السُّؤَالُ عَلَى أَنَّ السَّائِلَ نَفَى التَّشْبِيهَ عَنِ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ أَجَابَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ: «تَخْرُجُهُ مِنَ الْحَدِّينِ» وَإِلَّا فإِطْلَاقُ الشَّيْءِ عَلَيْهِ إِخْرَاجٌ لَهُ مِنْ حَدِّ التَّعْطِيلِ

فقط، فينبغي أن يُقال: شيء لا كالأشياء . أقول: بناءً على توجيه برهان الفضلاء-سلّمه الله تعالى- بل  
لمّا دلّ السؤال على جواز إطلاق الشيء عليه تبارك وتعالى بالاشتراك المعنوي قال عليه  
السلام: نعم، القول بأنّه شيء لا كالأشياء يخرجّه من الحدّين.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله: حد التعطيل: هو عدم إثبات الوجود والصفات الكمالية والفعلية والإضافية له تعالى،  
و حد التشبيه الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات و عوارض الممكنات.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٢٨٢

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٢٢٤ / ٣. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ رَفَعَهُ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ (١١) مِنْ خَلْقِهِ، وَخَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ، وَكُلُّ

ص: ٢٠٢

---

١-١ . «أتوهم» ، استفهام على حذف أدواته، أو الهمزة للاستفهام ، والفعل ماض مجهول ، أو مضارع  
معلوم مخاطب ، أو على صيغة التكلم خبر . والأول هو الأظهر . أنظر: مرآة العقول ج ١، ص ٢٨١ .

٢-٢ . في حاشية «ج» : «قال» .

٣-٣ . فى «ب ، بس» وحاشية «بر» : «بخلافه».

٤-٤ . فى مرآة العقول : «يتعقل» . ولعله من باب النقل بالمعنى .

٥-٥ . التوحيد ، ص ١٠٦ ، ح ٦ ، بسنده عن محمّد بن عيسى بن عبيد ... الوافى ، ج ١ ، ص ٣٣٢ ، ح ٢٥٧ .

٦-٦ . فى «ج ، ض ، بح ، بف» : «الحسن» .

٧-٧ . فى «ب ، ج ، بح ، بر ، بس» : «تخرجه» . وفى حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٢٧١ : «أى يجوز أن يقال لله : إنّه شىء ، ويجب أن يخرجّه الجاهل من الحدّين ، فقوله : يخرجّه ، إنشاء فى قالب الخبر» .  
٨-٨ . فى حاشية «ج ، ف» وشرح صدر المتألّهين : «عن» .

٩-٩ . فى حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٢٧٢ : «والمراد بحدّ التعطيل الخروج عن الوجود وعن الصفات الكمالية والفعليّة والإضافيّة ، وبعّد التشبيه الاتّصاف بصفات الممكن والاشتراك مع الممكنات فى حقيقة الصفات » . وانظر أيضا : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٨٢ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٨٢ .

١٠-١٠ . التوحيد ، ص ١٠٧ ، ح ٧ ، بسنده عن محمّد بن أبى عبد الله الكوفى الوافى ، ج ١ ، ص ٣٣٣ ، ح ٢٥٨ .

١١-١١ . «الخلو» : مصدر بمعنى الخالى . يقال : كُنّا خَلَوَيْن ، أى خالين . أنظر : لسان العرب ، ج ١٤ ، ص ٢٣٩ (خلو) . والغرض أنّه تعالى لا يشارك أحدا من المخلوقات فى ذاته ؛ لأنّ الله سبحانه وجود بحت خالص لا ماهيّة له سوى الإنيّة ، والخلق ماهيات صرفة لا إنيّة لها من حيث هى وإنّما وجدت به سبحانه وبإنيّته . ولا فى شىء من صفاته الحقيقيّة ؛ لأنّها عين ذاته ، وإنّما الاشتراك له معهم فى أمور خارجة عن ذاته . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ٢٢٧ ؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٣٣٤ .

مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ «شَيْءٍ» فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَ اللَّهُ» (١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر (علیه السلام) فرمود: ذات خدا از مخلوقش جدا و مخلوقش از ذات او جداست (بهیچ وجه شباهتی در میان نیست) و هر آنچه نام «چیز» بر او صادق باشد جز خدا مخلوقست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۰۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳-امام باقر (علیه السلام) فرمود: به راستی خدا از آفریده های خود تهی و مبری است و آفریده های او هم از وی تهی و برکنارند بر هر آنچه نام چیز صادق آید مخلوق باشد جز ذات یگانه خدا.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۳-امام باقر علیه السلام فرمود: به راستی خدا از آفریده های خود خالی و دور است و آفریده های او هم از وی تهی و برکنارند. هر چه بر آن نام چیز صادق آید مخلوق باشد جز ذات یگانه خدا.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۲۱۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن ابى المغراء». ، اسمه حميد بن المثنى بالثاء المثلثة و النون بعدها المشددة، العجلى الكوفى الصيرفى ثقة، له اصل قال النجاشى: انه روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام و كان كوفيا مولى بنى عجل ثقة ثقة، و وثقه أيضا محمد بن على بن بابويه رحمه الله «صه» و فى الفهرست: روى عنه صفوان يحيى و ابن ابى عمير. «رفعه عن ابى جعفر عليه السلام قال ان الله خلق من خلقه و خلقه خلقه و كل ما وقع عليه اسم شىء فهو مخلوق ما خلا الله». خلق بالكسر مصدر بمعنى خال، و الغرض انه تعالى لا يشارك احدا من المخلوقات فى ذاته و لا فى شىء من صفاته الحقيقية لانها عين ذاته، و انما الاشتراك له معهم فى امور خارجة عن ذاته و هى كالسلوب و الاضافات و المعانى الاعتبارية، فالاولى كالقدوسية و الفردية و نحوهما و الثانية كالمبدئية و الاولية و الراقية و غيرها و الثالثة كالشيئية و الموجودية و الهوية و الذاتية، كل ذلك بالمعنى العام كما ذكرنا فى الشيئية، فان هذه الاقسام كلها خارجة عن الذات. فان قلت: كيف يتصور عدم اشتراكه تعالى مع شىء من المخلوقات؟ و الحال انها موجودات خاصة و للوجود حقيقة خارجية ليس مجرد المفهوم العام-كالشئ و الممكن و نحوهما- بل الوجود نفس ما به يتحقق كل موجود. قلت: ليس اشتراك طبيعة الوجود بين الموجودات كاشتراك المعنى الكلى بين افراده، اذ طبيعة الوجود لو كانت امرا كليا كانت مبهمة محتاجة فى تحققها الى ما به يتحقق فى الواقع، كحال المعنى الجنسى او النوعى او العرضى حيث ان شيئا منها لا يتحقق بنفس معناه بل بوجود زائد عليه، فلو كان الوجود كذلك لكان للوجود وجود اخر و يتسلسل الى لا نهاية. فاذن الوجود فى كل موجود نفس تعيينه الخاص و وحدته الشخصية، و ليس حال طبيعته فى الاشتراك و الاختلاف

كحال الكليّات الطبيعية فى اشتراكها و اختلاف افرادها، اذ اشتراكها بامر و اختلافها فى افرادها بامر اخر زائد عليها و هذا بخلاف طبيعة الوجود، فان ما به الاشتراك فيه عين ما به الاختلاف. و التفاوت بين احاد الوجود اما بالشدة و الضعف و التمام و النقص و اما بعوارض خارجية و لواحق مادية فيما يقبل التكثر و الانقسام. فالوجود الصرف التام الذى لا اتم منه، لا يشوبه نقص و لا عموم، و لا معنى خارج عن الحقيقة، يمتاز عن ما سواه بنفس هويته و تمام ذاته البسيطة، و ليس وجوده شىء و تماميته و شدته شىء اخر. فثبت انه خلو عن مخلوقاته و مخلوقاته خلو عنه، لان وجوداتها رشحات خارجة عن بحر وجوده و اضواء تابعة لشمس حقيقته. و اما قوله عليه السلام: و كلما وقع عليه اسم الشىء فهو مخلوق ما خلا الله، فلان كل شىء غيره اما ماهية او وجود، اما الماهية فلكونها غير الوجود يحتاج فى موجوديتها الى جاعل يجعلها موجودا، اذ الماهية لا تقتضى وجود نفسها و الا لكان وجودها قبل وجودها و هو محال، ضرورة تقدم المقتضى على المقتضى. فكل ماهية او ذو ماهية فهو مخلوق، و اما الوجود فلان كل وجود غير وجوده تعالى فهو يشوبه عدم و نقص فيحتاج الى موجد، و له حد من مراتب الوجود يحتاج الى محدد، اذ لو كانت نفس طبيعة الوجود يقتضى ذلك الحد لكان الجميع كذلك و ليس كذلك. هذا خلف. فاذا كل ماله حد وجودى فله علة محددة تحدده على ذلك الحد، و هذا بخلاف الوجود الالهى الذى لا ينتهى شدته الى حدّ و نهاية، بل هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فلا قاهر فوقه و لا محدد له، اذ ليس فيه شىء الا محض الحقيقة القدسيّة، و كلّ وجود سواه مخلوق. فثبت ما هو المطلوب.

شرح أصول الكافى؛ ج ٣، ص ٤٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: عن أبى المغراء هو حميد مصغر الحمد بن المثنى بالثناء المثلثة من فوق و النون المشددة الكوفى أبو المغراء الصيرفى الثقة الثقة من أولى أصول معول عليها، و السيد

ابن طاوس مده، و كذلك تلميذه الحسن بن داود قال: أبو المغراء بالغين المعجمة و الراء ممدود مفتوح الميم. و العلامة في الايضاح ذهب الى القصر. و الاصح فيه المد.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ١٩٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: خلوّ. [ص ٨٢ ح ٣] أقول: أشار بذلك إلى أنّ صفاته الحقيقيّة عين ذاته، وإلاّ لكانت مقارنةً لذاته، فلا يكون خلوّاً من خلقه ولا خلقه خلوّاً. فهذا توحيد في الصفات؛ لأنّها عين الذات. قال عليه السلام: فهو مخلوق. [ص ٨٢ ح ٣] أقول: فصفاته الكمالية-على تقدير زيادتها على ذاته تعالى- تكون مخلوقة، ولا يصحّ أن تكون مخلوقةً مطلقاً لا لذاته ولا لغيره؛ أما الثاني فظاهر، وأما الأوّل فلائنه لا يهب الكمال من هو قاصر عنه كما بيّن في الحكمة الإلهية.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٢٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: الخلو (به كسر خاء با نقطه و سکون لام): خالى. الخلق (به فتح خاء با نقطه و سکون لام): آفریده شده. يعنى: روایت است از أبو المغراء (به فتح ميم و سکون غين با نقطه و راء بى نقطه و الف ممدوده) بالا برد سند روایت را از امام محمد باقر عليه السلام، راوى گفت كه: امام گفت كه: به درستی كه الله تعالى خالى است از مخلوقات خود؛ به این معنی كه الله تعالى را ذهنی نمی باشد كه مخلوق در آن درآید و محلّ عوارض نیز نیست. و مخلوقات او خالى اند از او؛ به این معنی كه



ذات او معقول کسی نمی شود و او حلول در چیزی نمی کند و هر چه فرو آمد بر او نام شیء، پس او حادث و آفریده شده است غیر ذات الله تعالی، خواه آن شیء در خارج کائن باشد و خواه در ذهن.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۷۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «المغر» بالفتح وسكون المعجمة ويحرّك: طير أحمر. «جمل أمغر» كأنه مصبوغ به. و«ناقة مغراء». وحميد بن المثنى العجلي الصيرفي أبو المغراء من رجال الصادق عليه السلام ثقة. و«الخِلْو» بالكسر وسكون اللام: «الخالي، یعنی آن الله خَلُو من خلقه من جميع الجهات والحيثيات حتى في صدق مفهوم الشئية، وهو شيء بخلاف الأشياء بحقيقة الشئية. وقد عرفت آنفاً أن معنى «أنه عز وجل شيء بحقيقة الشئية» أن حقيقة شئيته متفرّدة عن شئية الأشياء الممكنة، كما أن وحدته ممتازة بحقيقتها عن وحدة كلّ واحد منها؛ لعدم كونها من باب الأعداد. وكذا في جميع الصفات، فمعنى قوله عليه السلام: (وكلّ ما وقع عليه اسم شيء) وقع عليه بالاشتراك اللفظي، والاستثناء منقطع. وقال برهان الفضلاء: «خَلُو من خلقه» یعنی ليس له ذهن يقع فيه صور الأشياء، وليس محلاً للعوارض والحوادث. «وخلق خلو منه» یعنی لا تعقل ذاته تعالی لأحد، ولا يحلّ فيه شيء. ومثل الحديث قامعيته للزنادقة، وقاصميته ظهور الملاحظة عامّة، یعنی حجّة على الجميع عند جميع المبتدئين والمنتهين وجميع العقول والأوهام. وقال بعض المعاصرين: والسّر في خلو كلّ منهما عن الآخر، أن الله سبحانه وجود بحت خالص لا ماهية له سوى الإتيّة، والخلق ماهيات صرفة لا إتيّة لها من حيث هي، وإنما وجدت به سبحانه وبإتيته فافترقا.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۴۹

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع. قوله عليه السلام: خلو من خلقه، والخلو بكسر الخاء وسكون اللام الخالى، فقوله: خلو من خلقه أى من صفات خلقه، أو من مخلوقاته، فيدل على نفى ما ذهبت إليه الأشاعرة من الصفات الموجودة الزائدة لأنها لا بد أن يكون مخلوقة لله تعالى، بانضمام المقدمتين الأخيرتين المبنيتين على التوحيد، واتصافه بمخلوقه مستحيل، لما تقرر من أن الشىء لا يكون فاعلا وقابلا لشىء واحد، وأيضا الفاقد للشىء لا يكون معطيا له، وكذا يدل على نفى ما ذهبت إليه الكرامية من اتصافه سبحانه بالصفات الموجودة الحادثة، وعلى نفى ما ذهب إليه بعض الصوفية من عروض المهيئات الممكنة للوجود القائم بالذات تعالى عن ذلك علوا كبيرا. قوله: و خلقه خلو منه: أى من صفاته أو المراد أنه لا يحل فى شىء بوجه من الوجوه، فينفى كونه عارضا لشىء أو حالا فيه أو متمكنا فيه، إذ ما من شىء إلا وهو مخلوق له بحكم المقدمتين الأخيرتين، فيدل على نفى قول النصارى القائلين بأنه سبحانه جوهر واحد ثلاثة أقانيم هى الوجود و العلم و الحياة المعبر عنها عندهم بالأب و الابن و روح القدس، ويقولون: الجوهر: القائم بنفسه، و الأقوم: الصفة، و جعل الواحد ثلاثة إما جهالة محضه، أو ميل إلى أن الصفات عين الذات، لكنه لا يستقيم ذلك مع سائر كلماتهم و اقتصارهم على العلم و الحياة دون القدرة و غيرها جهالة أخرى و كأنهم يجعلون القدرة راجعة إلى الحياة، و السمع و البصر إلى العلم، ثم قالوا: الكلمة و هى أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح و تدرعت بناسوته، بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكائية، و بطريق الإشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية و بطريق الانقلاب لحما و دما بحيث صار الإله هو المسيح عند اليعقوبية، و منهم من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر، و قيل: تركبت اللاهوت و الناسوت كالنفس مع البدن، و قيل: إن الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات، و قد تفارقه فتحله الآلام و الآفات إلى غير ذلك من الهذيان، و ينفى أيضا مذهب بعض الغلات القائلين بأنه لا يمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبرئيل فى صورة دحية الكلبي، و كبعض الجن و الشياطين فى صورة الأناسى، فلا يبعد أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين، و أولى الناس بذلك أمير المؤمنين و أولاده المخصوصون الذين هم خير البرية فى العلم و الكمالات العلمية و

العملية فلهذا كان يصدر عنهم من العلوم والأعمال ما هو فوق الطاقة البشرية، وينفى أيضا مذاهب أكثر الصوفية فإن بعضهم يقال: بأن السالك إذا أمعن في السلوك و خاض لجة الوصول فر بما يحل الله - سبحانه و تعالى عما يقولون - فيه كالنار في المجر، بحيث لا تمايز أو يتحد به بحيث لا اثنية ولا تغاير و صح أن يقول، هو أنا و أنا هو، و حينئذ يرتفع الأمر و النهى، و يظهر منه من الغرائب و العجائب ما لا يتصور من البشر، و يظهر من كلام بعضهم أن الواجب تعالى هو الموجود المطلق، و هو واحد لا كثرة فيه أصلا، و إنما الكثرة في الإضافات و التعينات التي هي بمنزلة الخيال و السراب، إذا لكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر، لا بطريق المخالطة و يتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام، فأمره دائر بين القول باتحاد جميع الموجودات مع الواجب تعالى، أو القول بعدم تحقق موجود آخر غير الواجب في الواقع، و كل منهما سفسطة تحكم بديهة العقل ببطلانه، و ضرورة الدين بفساده و طغيانه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٨٢

\*\*\*\*\*

#### ٤- الحديث

٢٢٥ / ٤ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ، وَخَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ، وَكُلُّ مَا وَقَعَ ١/٨٣

عَلَيْهِ اسْمٌ «شَيْءٌ» مَا خَلَا اللَّهَ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ، وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، تَبَارَكَ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (٢)» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: ذات خدا از مخلوقش جدا و مخلوقش از ذات او جداست و هر آنچه نام «چیز» بر او صادق باشد جز خدا مخلوقست و خدا خالق همه چیز است، پر خیر و منزّه است آنکه چیزی مانندش نیست و او شنوا و بیناست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- زرارة بن اعین گوید: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: به راستی خدا تهی است از خلق خویش و خلق او هم از وی تهی و بر کنار باشند، هر چه بر آن نام چیز صادق آید جز خدا مخلوق باشد و خدا خالق هر چیز است، مبارک باد آنکه نیست به مانندش چیزی و او است شنوا و بینا.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- زرارة بن اعین می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: به راستی خدا از خلق خویش تهی است و خلق او هم نیز از وی تهی و بر کنار باشند، هر چه بر آن نام چیز صادق آید جز خدا مخلوق باشد و خدا خالق هر چیز است، مبارک باد آنکه چیزی مانند آن نیست و او است شنوا و بینا.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۱۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

هذا الحديث مشتمل على ستة احكام: اما الثلاثة الاولى فقد شرحناها و اما قوله: و الله خالق كل شىء، فلان كل ما سواه لو لم يكن مخلوقا له لكان اما واجب الوجود و اما مخلوقا لغيره، و اذ قد عرفت ان لا شريك له تعالى فى وجوب الوجود و الالهية، فسقط الاحتمالان كلاهما، و اذ قد عرفت امتناع التسلسل فى الموجودات و وجوب انتهاء الاسباب و المسببات الى ما لا سبب له و هو مسبب الاسباب من غير سبب، فعلمت وجوب انتهاء الكل إليه. فثبت انه خالق كل شىء و جاعل كل نور و ظلمة و فاعل كل ظل و فىء، و نسبة جميع الاشياء إليه تعالى نسبة سائر الاضواء و ظلالها الى ضوء الشمس الذى به يضىء كل شىء و هو مستغن عن غيره- لو كان لضوئها قيام بنفسه- و لكنه يغير الاول بان الضوء يحتاج الى موضوع و هو محسوس، و الوجود الاول لا موضوع له و لا هو محسوس بل معقول لذاته و عاقل و عقل لذاته و لما سواه من الانوار العقلية القاهرة و المدبرة و سائر الصور و الاجرام و عوارضها، فالوجودات الفائضة منه كالانوار و الماهيات التابعة لها كالظلال و الاجسام كالظلمات. و له المثل الاعلى فى السموات . و اما قوله تبارك الذى

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

، وصفه بالبركة لان الخيرات كلها من فيض وجوده و آثار كرمه و فضله، و نفى المثل لما ثبت من قوله: ان الله خلق من خلقه و خلقه خلق منه، ان لا مشاركة بينه و بين غيره لا فى الماهية و لا فى جزء منها، فلا يمكن ان يكون له مثل، اذا المماثلة هى المشاركة فى تمام الماهية، كما ان المجانسة هى المشاركة فى بعض الماهية، و ان المشابهة هى المشاركة فى صفة قارة زائدة على الذات، فالبارئ جلّ اسمه حيث لا ماهية له غير الحقيقة الواجبية فلا مماثل له و لا مجانس، و اذ ليس له صفة حقيقية زائدة على ذاته فلا شبيه له. و اعلم ان الكاف فى قوله تعالى:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

، ان كانت زائدة كما هو الظاهر، فلا اشكال، و ان كانت غير زائدة فالمراد منه المبالغة فى نفى المثل عنه، اى ليس لمثل مثله وجود فكيف لمثله؟ و اى ليس لمثله مثل فكيف لذاته؟ و هذا كما يطلق فى العرف المثل و يراد به الذات، فيقال: مثلك لا نظير له فى العالم. و اما قوله:

وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

\*

، فانما ذكره لانه لما ذكر ان ذاته تعالى لا مثل له فى الاشياء و لا مشاركة بينه و بين غيره، يتوهم من هذه التنزيه انه لا يتصف بشيء من الصفات الحقيقية و الا لزمتم المشابهة بينه و بين غيره بل المماثلة بينهما، لان صفاته عين ذاته، فذكر انه مع تقدسه عن المثل و الشبيه موصوف بانه سميع عليم. و ذلك لان كونه سميعا عليما ليس بجارحة و لا بكيفية نفسانية انفعالية ليلزم الاشتراك بينه و بين السامعين و العلماء او بينه و بين اسماعهم و علومهم، بل حقيقة ذاته المقدسة التى هى محض الوجود الذى لا اتم منه ينكشف له المسموعات و يحضر لديه المعلومات، و ليس معنى السماع الا حضور صورة المسموع عند قوة ادراكية يسمى بالسمع او السامعة، و لا العلم الا حضور صورة المعلوم عند قوة علمية تسمى بالعقل او العاقلة، و ليس من شرط السماع ان يكون بألة و لا بحلول صورة فى ذات السامع او فى آلة منه، بل انما روح معناه انكشاف المسموع و حضوره، سواء بنفسه او بصورة، و كذا

الكلام فى العلم. فاذن ذاته تعالى سميع اذ ينكشف عنده المسموعات و سميع، اذ به يقع ذلك الانكشاف لا بامر اخر، وهكذا قياس كونه عليما وعلما، وسيأتى زيادة التوضيح لهذا المقام ان شاء الله تعالى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: والله خالق. [ص ٨٣ ح ٤] أقول: بيان لحسن التجوز فى الإطلاق بأنه خالق كل شىء مع أنه ليس خالقاً لنفسه وهو شىء. وهذا الإطلاق وقع فى قوله تعالى أيضاً، وهو شىء لا يقاس بغيره، فهو مستثنى عقلاً. ونظيره ما رواه الصدوق فى معانى الأخبار عن أبى عبدالله عليه السلام أنه قال فى جواب من سأله عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء على ذى لهجة أصدق من أبى ذر»، وقال: «وأين رسول الله وأمير المؤمنين؟ وأين الحسن والحسين؟ إننا أهل بيت لا يقاس بنا أحد». قال عليه السلام: كمثله شىء. [ص ٨٣ ح ٤] أقول: والكاف زائدة أى لا تشاركه شىء غيره فى ذاته وفى كفيّة صفاته، كما سيجىء فى سادس الباب. ومن الناس من توهم أنها ليست زائدة، والمعنى: كما أنه ليس مثله موجوداً ليس شىء غيره موجوداً، فيعطون «ليس» حكم «كان التامة» أو يقدرون الخبر. وهذا كما ترى، فليتدبر.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٢٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: کاف برای تشبیه است و تشبیه، حکم به مانند بودن است، به معنی مشارکت دو چیز با هم در اسم جامد محض، مثل جسم. المثل: کسی که اسمای چیزی را داشته باشد، خواه عین آن چیز باشد و خواه غیر؛ و خواه آن اسما، محض مشتقات و مانند آنها باشد و خواه نه.»

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

«اقتباس از سوره شوری است. یعنی: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام می گفت که: به درستی که الله تعالی خالی است از مخلوق خود و مخلوق او خالی است از او و هر چه فرو آمد بر او نام شیء، غیر ذات الله تعالی، پس او حادث و آفریده شده است و الله تعالی آفریدگار هر چیز است غیر خودش؛ خواه فعل خودش، مثل آسمان و زمین و خواه فعل غیرش، مثل معاصی بندگان؛ چه سر رشته هر کاری به دست قضا و قدر اوست بی جبر بر بندگان؛ چنانچه بیان می شود در «باب الجبر وَالْقَدَرِ وَالْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ». در غایت مراتب کمال است آن که نیست مانند آن قسم کسی در اسم جامد محض هیچ چیز؛ چه مخلوق، مانند خالق به محض «كُنْ» نمی باشد. و از این بیان، ظاهر می شود که ذکر کاف تشبیه، با ذکر «مثل»، به واسطه بیان این است که نفی مانند، نه به واسطه تصور خصوصیت ذات الله تعالی است، بلکه به واسطه علم به اثر تدبیر اوست؛ چه هر ذاتی که به این صفت باشد مانند نمی دارد. و ظاهر می شود که اگر می گفت: «لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ» دلالت می کرد بر این که الله تعالی شیء نباشد، چنانچه مذهب زنادقه است که نفی مدبر عالم کرده اند، اگر چه نفی واجب بالذات - که فاعل موجب باشد- نکرده اند، مگر آن که «مثل» را تخصیص به غیر کنیم، چنانچه می آید در حدیث دوم باب هفدهم که: «لَا شَيْءٌ مِثْلُهُ» و مراد این جا آن نیست. و نظیر این آن است که می گویند: مثل تو کسی بخیل نیست؛ به این معنی که تو بخیل نیستی؛ چه هر که بر صفت تو باشد بخیل نمی باشد. و اوست و بس، شنوای بینا؛ چه شنوایی و بینایی دیگران نسبت به او هیچ است و لهذا جسم دور را نمی بینند یا کوچک می بینند و آواز دور را نمی شنوند یا دیر و ضعیف می شنوند.



\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی بعض النسخ: «أبا جعفر علیه السلام». وبرهان الفضلاء ضبط كالأكثر. ونسق هذا الحديث  
أصرح من نظائره في أن صدق مفهوم الشيئية على الأشياء بالاشتراك اللفظي وإن كان صدقه على  
الممكنات منها بالاشتراك المعنوي، كصدق «لا شيء» على الممتنعات. وقد يقال: شيء ممتنع، ولا  
امتناع في صدق شيء على مفهوم الاشتراك اللفظي، وصدق نقيضه بالاشتراك المعنوي؛ لتغاير  
الاعتبار. وما أصرح

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

في هذا الأصل، وهو اقتباس من سورة الشورى

«وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

أزلاً وأبداً، لا كخلقه، فردُّ بعد الردِّ على الصوفيّة القدريّة. و«الكاف» في «كمثله» من الزوائد على  
المشهور. وقال برهان الفضلاء: «الكاف» للتشبيه، فعلى الكناية، كمثلك لا يبخل، وإنما زيد كاف  
التشبيه لأنَّ «ليس مثله شيء» يوهم أنه ليس بشيء، كما تزعم الزنادقة لعنهم الله.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحيح، و البركة: الزيادة من الخير و الثبات عليه و الطهارة من العيب. قوله عليه السلام ليس كمثل: أى ليس له ما يشبه أن يكون مثله فكيف مثله، أو ليس مثل مثله، فيدل على نفي مثله بالكناية الأبلغ لأن على تقدير وجود المثل يكون هو مثل مثله، و المشهور أن الكاف زائدة و أردفه بقوله

وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

لئلا يتوهم أن نفي المثل يستلزم نفي الصفات كما توهم.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٨٤

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥ / ٢٢٦ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَطِيَّةَ، عَنْ خَيْثَمَةَ (٤):

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ، وَخَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ، وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ (شَيْءٌ) مَا خَلَا اللَّهَ تَعَالَى، فَهُوَ مَخْلُوقٌ، وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (٥).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (عليه السلام) فرمود: ذات خدا از مخلوقش جدا و مخلوقش از ذات او جداست و هر آنچه نام «چیز» بر او صادق باشد جز خدا مخلوقست و خدا خالق همه چیز است

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

زرارة بن اعين گوید: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: به راستی خدا تهی است از خلق خویش و خلق او هم از وی تهی و برکنار باشند، هر چه بر آن نام چیز صادق آید جز خدا مخلوق باشد و خدا خالق هر چیز است

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

زرارة بن اعين می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: به راستی خدا از خلق خویش تهی است و خلق او هم نیز از وی تهی و برکنار باشند، هر چه بر آن نام چیز صادق آید جز خدا مخلوق باشد و خدا خالق هر چیز است

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: کاف برای تشبیه است و تشبیه، حکم به مانند بودن است، به معنی مشارکت دو چیز با هم در اسم جامد محض، مثل جسم.

المثل: کسی که اسمای چیزی را داشته باشد، خواه عین آن چیز باشد و خواه غیر؛ و خواه آن اسما، محض مشتقات و مانند آنها باشد و خواه نه. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» «اقتباس از سوره شوری است.

یعنی: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام میگفت که: به درستی که الله تعالی خالی است از مخلوق خود و مخلوق او خالی است از او و هر چه فرو آمد بر او نام شیء، غیر ذاتِ الله تعالی، پس او حادث و آفریده شده است و الله تعالی آفریدگار هر چیز است غیر خودش؛ خواه فعل خودش، مثل آسمان و زمین و خواه فعل غیرش، مثل معاصی بندگان؛ چه سر رشته هر کاری به دست قضا و قدر اوست بی جبر بر بندگان؛ چنانچه بیان میشود در «بَابُ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ وَالْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ».

در غایت مراتب کمال است آن که نیست مانند آن قسم کسی در اسم جامد محض هیچ چیز؛ چه مخلوق، مانند خالق به محض «كُنْ» نمیباشد.

و از این بیان، ظاهر میشود که ذکر کاف تشبیه، با ذکر «مِثْلُ»، به واسطه بیان این است که نفی مانند، نه به واسطه تصوّر خصوصیت ذاتِ الله تعالی است، بلکه به واسطه علم به اثر تدبیر اوست؛ چه هر ذاتی که به این صفت باشد مانند نمیدارد. و ظاهر میشود که اگر میگفت: «لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ» دلالت میکرد بر این که الله تعالی شیء نباشد، چنانچه مذهب زنادقه است که نفی مدبر عالم کردهاند، اگر چه نفی واجب بالذات - که فاعل موجب باشد- نکردهاند، مگر آن که «مِثْلُ» را تخصیص به غیر کنیم، چنانچه میآید در حدیث دوم باب هفدهم که: «لَا شَيْءٌ مِثْلُهُ» و مراد این جا آن نیست.

و نظیر این آن است که میگویند: مثل تو کسی بخیل نیست؛ به این معنی که تو بخیل نیستی؛ چه هر که بر صفت تو باشد بخیل نمیباشد.

و اوست و بس، شنوای بینا؛ چه شنوایی و بینایی دیگران نسبت به او هیچ است و لهذا جسم دور را نمیبینند یا کوچک میبینند و آواز دور را نمیشنوند یا دیر و ضعیف میشنوند.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحيح، و البركة: الزيادة من الخير و الثبات عليه و الطهارة من العيب. قوله عليه السلام ليس كمثلته: أي ليس له ما يشبه أن يكون مثله فكيف مثله، أو ليس مثل مثله، فيدل على نفي مثله بالكناية الأبلغ لأن على تقدير وجود المثل يكون هو مثل مثله، و المشهور أن الكاف زائدة و أردفه بقوله وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ لئلا يتوهم أن نفي المثل يستلزم نفي الصفات كما توهم.

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦ / ٢٢٧ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو الْفُقَيْمِيِّ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ:  
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهُ قَالَ لِلزُّنْدِيقِ حِينَ سَأَلَهُ: مَا هُوَ؟ قَالَ: «هُوَ (٦) شَيْءٌ بِخِلَافِ  
ص: ٢٠٣

- 
- ١-١ . التوحيد، ص ١٠٥، ح ٥، بسنده عن علي بن إبراهيم بن هاشم الوافي، ج ١، ص ٣٣٤، ح ٢٦٠.
- ٢-٢ . في «بح» وشرح صدر المتألهين: «العليم». وفي التوحيد: - «وهو السميع البصير».
- ٣-٣ . التوحيد، ص ١٠٥، ح ٣، بسنده عن النضر بن سويد الوافي، ج ١، ص ٣٣٥، ح ٢٦٢.
- ٤-٤ . في «ب»: «خُثَيْمَةٌ» وهو سهو. والظاهر أنه خيثمة بن عبدالرحمن الجعفي المذكور في أصحاب أبي جعفر الباقر عليه السلام. راجع: رجال البرقي، ص ١٥؛ رجال الطوسي، ص ١٣٣، الرقم ١٣٨٦؛ خلاصة الأقوال، ص ٦٦، الرقم ٨؛ رجال ابن داود، ص ١٤٢، الرقم ٥٦٧.
- ٥-٥ . التوحيد، ص ١٠٥، ح ٤، بسنده عن علي بن إبراهيم بن هاشم الوافي، ج ١، ص ٣٣٤، ح ٢٦١.
- ٦-٦ . في «ج» والكافي، ح ٢٢٠: - «هو».

الأَشْيَاءِ، اِرْجِعْ بِقَوْلِي (١) إِلَى إِثْبَاتِ مَعْنَى، وَأَنَّهُ (٢) شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ، وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ (٣)، وَلَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، لَا تُدْرِكُهُ الْأَعْوَاهُمُ، وَلَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ، وَلَا تَعْيِرُهُ الْأَعْزَمَانُ».

فَقَالَ لَهُ السَّائِلُ (٤): فَتَقُولُ (٥): إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ؟

قَالَ (٦): «هُوَ سَمِيعٌ، بَصِيرٌ (٧)؛ سَمِيعٌ بِغَيْرِ جَارِحَةٍ، وَ (٨) بَصِيرٌ بِغَيْرِ آلَةٍ، بَلْ (٩) يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ، وَيُبْصِرُ بِنَفْسِهِ، لَيْسَ (١٠) قَوْلِي: إِنَّهُ سَمِيعٌ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ، وَبَصِيرٌ (١١) يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ (١٢) أَنَّهُ شَيْءٌ، وَالنَّفْسُ شَيْءٌ آخَرٌ، وَلَكِنْ (١٣) أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنِ نَفْسِي (١٤)؛ إِذْ كُنْتُ مَسْئُولًا،

ص: ٢٠٤

١-١ . فى التوحيد : «شىء».

٢-٢ . فى حاشية «ف»: «فإنه».

٣-٣ . فى «ض»: «ولا يُجَسُّ ولا يحسُّ». وفى الوافى: - «ولا يجسُّ». وقوله: «لا يجسُّ» أى «لا يمسُّ باليد . واحتمل الفيض كونه بمعنى لا يُتَفَحَّصُ عنها، يقال: جَسَّتُ الْأَخْبَارَ، أى، تَفَحَّصْتُ عنها . وانظر: الصحاح، ج ٣، ص ٩١٣ (جسس).

٤-٤ . فى الكافى، ح ٣٠٠: - «السائل».

٥-٥ . فى الكافى، ح ٣٠٠: «أتقول».

٦-٦ . فى الكافى، ح ٣٠٠: «أبو عبدالله».

٧-٧ . قال صدر المتألهين: «لَمَّا تَوَهَّم السَّائِلُ أَنَّ تَنْزِيهِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْبَارِي سَبْحَانَهُ عَنْ مَشَارَكَةِ غَيْرِهِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ وَتَقْدِيسِهِ إِيَّاهُ عَنْ كُلِّ مَا يَدْرِكُ بِحَسِّ أَوْ وَهْمٍ، مَنْقُوضٌ بِكَوْنِهِ سَمِيعًا وَبَصِيرًا؛ لِأَنَّ بَعْضَ مَا سِوَاهُ يُوصَفُ بِهَذَيْنِ الوَصْفَيْنِ، أَزَاحَ ذَلِكَ التَّوَهَّمُ بِأَنَّ كَوْنَهُ سَمِيعًا وَبَصِيرًا لَا يُوجِبُ لَهُ الْإِشْتِرَاكَ مَعَ غَيْرِهِ، لَا فِى الذَّاتِ وَلَا فِى صِفَةٍ مُتَقَرَّرَةٍ لِدَاثَتِهِ؛ لِأَنَّ غَيْرَهُ سَمِيعٌ بِجَارِحَةٍ، بَصِيرٌ بِآلَةٍ،

وهو تعالى يسمع ويبصر لا بجارحة ولا بألة ولا بصفة زائدة على ذاته ؛ ليلزم علينا أن يكون له مجانس أو مشابه ، بل هو سميع بنفسه بصير بنفسه « . وقال العلامة الفيض : «وذلك لأن معنى السماع والإبصار ليس إلا حضور المسموع عند السامع وانكشاف المبصر عند البصير وليس من شرطهما أن يكونا بألة أو جارحة...» أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٢٢٨ ؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٣٣١ .

٨-٨ . فى «بر» : - «و» .

٩-٩ . فى «بر» : «بلى» .

١٠-١٠ . فى الكافى ، ح ٣٠٠ : «وليس» .

١١-١١ . فى «ب ، ج ، ف ، بح ، بس ، بف » والوافى : - «بصير» . وفى التوحيد : - «سميع» و «بصير» .

١٢-١٢ . فى «ض ، بر» : - «وبصير يبصر بنفسه» . وفى الكافى ، ح ٣٠٠ : «ليس قولى : إنه سميع بنفسه أنه شىء» بدل «ليس قولى \_ إلى \_ أنه شىء» .

١٣-١٣ . فى «ض» والكافى ، ح ٣٠٠ ومرآة العقول : «ولكنى» .

١٤-١٤ . فى شرح صدر المتألهين ، ص ٢٢٨ : «أى أردت التعبير عما فى نفسى من الاعتقاد فى هذه المسألة بهذه العبارة الموهمة للكثرة لضرورة التعبير عما فى نفسى ؛ إذ كنت مسؤولاً ، ولضرورة إفهام الغير الذى هو السائل ، وإلا فالذى فى نفسى لا يقع الاحتجاج فى تعقله إلى عبارة...» . وقيل غير ذلك .

وَإِفْهَامًا لَكَ؛ إِذ كُنْتَ سَائِلًا، فَأَقُولُ (١): إِنَّهُ (٢) سَمِيعٌ (٣) بِكُلِّهِ، لَا أَنَّ الْكُلَّ مِنْهُ لَهُ بَعْضٌ (٤) ، وَلَكِنِّي (٥) أَرَدْتُ إِفْهَامَكَ، وَالتَّعْبِيرُ عَن نَفْسِي، وَلَيْسَ مَرَجِعِي فِي ذَلِكَ (٦) إِلَّا إِلَى أَنَّهُ السَّمِيعُ ١ /

٨٥

الْبَصِيرُ، الْعَالِمُ الْخَيْرُ، بِلَا اخْتِلَافِ الذَّاتِ، وَلَا اخْتِلَافِ الْمَعْنَى» .

قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَمَا هُوَ؟

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «هُوَ الرَّبُّ، وَهُوَ الْمَعْبُودُ، وَهُوَ اللَّهُ، وَلَيْسَ قَوْلِي: «اللَّهُ» إِثْبَاتَ هَذِهِ الْحُرُوفِ: أَلِفٍ وَلَا مٍ وَهَاءٍ، وَلَا رَاءٍ وَلَا بَاءٍ (٧)، وَلَكِنْ أَرْجِعُ (٨) إِلَى مَعْنَى وَشَىءٍ (٩) خَالِقِ الْأَشْيَاءِ وَصَانِعِهَا، وَنَعْتِ (١٠) هَذِهِ الْحُرُوفِ (١١) وَهُوَ الْمَعْنَى

ص: ٢٠٥

- 
- ١-١ . فى حاشية «ض» والتوحيد: «وأقول».
- ٢-٢ . فى الكافى، ح ٣٠٠ والتوحيد : - «إنه».
- ٣-٣ . فى الكافى، ح ٣٠٠ والتوحيد : «يسمع».
- ٤-٤ . فى الكافى، ح ٣٠٠ : «لا أن كله له بعض؛ لأن الكلّ لئاله بعض» بدل «لا أن الكلّ منه له بعض».
- ٥-٥ . فى الكافى، ح ٣٠٠ : «ولكن».
- ٦-٦ . فى الكافى، ح ٣٠٠ : «كله».
- ٧-٧ . فى التوحيد: «ألف، لام، هاء» بدل «ألف ولام وهاء، ولا راء ولا باء».
- ٨-٨ . فى «ض، و»: «أزجع». وفى شرح المازندراني: «يحتمل الأمر والتكلم».
- ٩-٩ . فى التوحيد: «هو شىء» بدل «وشىء».
- ١٠-١٠ . فى التوحيد: «وقعت عليه» بدل «ونعت». واستصوب الفيض فى الوافى، والمجلسى فى مرآة العقول ما فى التوحيد، وقال الفيض: «وكأنه أسقطه بعض نساخ الكافى سهواً وتبعه آخرون».
- ١١-١١ . فى حلّ هذه العبارة وجوه: الأول: «نعت» مجرور عطفاً على «معنى»، و«اللّه» قائم مقام المفعول الأول ل«سمّى». و«الرحمن» وما عطف عليه مبتدأ، خبره قوله: «من أسمائه». الثانى: «نعت» مجرور معطوف على «شىء» ومضاف. و«هو» راجع إلى مرجع فى كلام السائل أو ضمير شأن. وعلى الأول «المعنى» خبر المبتدأ و«سمّى به» خبر بعد خبر. وعلى الثانى «المعنى» مبتدأ و«سمّى به» خبره. وعلى التقديرين ضمير «به» راجع إلى «نعت» و«اللّه» مبتدأ و«من أسمائه» خبر



. الثالث : «نعت» مجرور معطوف على «الأشياء» أو على ضمير «صانعها» عند من جوّزه بدون إعادة الجاز. الرابع : «نعت» مبتدأ مضاف إلى «هذه» و«الحروف» خبره . وقوله: «اللّه والرحمن» مبتدأ خبره «من أسمائه» ، والمعنى أنّ نعت هذه الحروف التي في «اللّه» و «ربّ» أنّها حروف وأنّها ألف ، لام ، هاء ، راء ، باء ، و«هو» أى المقصود إثباته «المعنى» . الخامس : «نعت» خبر مقدّم، و«الحروف» مبتدأ مؤخر ، أى هذه الحروف نعت وصفة دالّة على ذاته . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ٢٢٨؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٩٣؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٢٧٥ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٨٧ .

سُمِّيَ (١) بِهِ اللّهُ، وَالرَّحْمَنُ، وَالرَّحِيمُ وَالْعَزِيزُ، وَأَشْبَاهُ ذَلِكَ مِنْ أَسْمَائِهِ، وَهُوَ الْمَعْبُودُ جَلَّ وَعَزَّ (٢) .  
قَالَ لَهُ (٣) السَّائِلُ: فَإِنَّا لَمْ نَجِدْ مَوْهُومًا إِلَّا مَخْلُوقًا .

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَمَا تَقُولُ، لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مُرْتَفَعًا؛ لِإِنَّا لَمْ نُكَلِّفْ (٤) غَيْرَ مَوْهُومٍ، وَلَكِنَّا نَقُولُ: كُلُّ مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِّ مُدْرِكٌ بِهِ (٥) تَحْدُثُهُ (٦) الْحَوَاسُّ وَتُمَثِّلُهُ (٧)؛ فَهُوَ مَخْلُوقٌ [وَلَا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ (٨) صَانِعِ الْأَشْيَاءِ خَارِجًا مِنَ الْجِهَتَيْنِ الْمَذْمُومَتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا: النَّفْيُ (٩)]: إِذْ كَانَ النَّفْيُ هُوَ الْأَبْطَالُ وَالْعَدَمُ، وَالْجِهَةُ الثَّانِيَةُ: التَّشْبِيهُ؛ إِذْ كَانَ التَّشْبِيهُ هُوَ (١٠) صِفَةُ الْمَخْلُوقِ الظَّاهِرِ التَّرْكِيْبِ وَالتَّأْلِيفِ، فَلَمْ يَكُنْ

ص: ٢٠٦

١-١ . فى «ب» : «وسمى» .

٢-٢ . فى «ف ، بس» وحاشية «ج»: «جلّ جلاله» . وفى «ب» : «جلّ جلاله وعزّ» . وفى «ض» : «عزّ وجلّ جلاله» . وفى «بح»: «جلّ وعزّ جلاله» .

٣-٣ . فى «بر» والتوحيد : - «له» .

٤-٤ . فى «ف ، بح» : «لا نكلّف». وفى حاشية «ف» : «لم نعتقد». وفى التوحيد والاحتجاج : «أن نعتقد».

٥-٥ . هكذا فى أكثر النسخ والمطبوع وشرح المازندراني والوافى ، والضمير راجع إلى الوهم وفى حاشية «بح» : بها.

٦-٦ . فى «بح» : «مما تحدّه». وفى التوحيد : «فما تجده» بدل «بها تحدّه» . قوله : «تحدّه» أو «مما تحدّه» خبر «كلّ موهوم» وقوله : «فهو مخلوق» نتيجة المحدودية .

٧-٧ . «تمثله» : مضارع معلوم من التفعيل ، أو من التفعّل بحذف إحدى الياءين . والتفعّل قد يأتى للتعدية . أنظر : التعليقة للداماد ، ص ١٩٨؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٩٥ .

٨-٨ . فى الاحتجاج : «كون» .

٩-٩ . ما بين المعقوفين أضيف من «ف» والتوحيد والاحتجاج . والظاهر أنّ هذا السقط والخلل نشأ من النسخ الأول . ونقل العلامة المجلسى شرح قوله : «فإنّا لم نجد موهوما» إلى قوله : «ليانها ووجودها» من صدر المتألهين بطوله ، ثم قال : «وأقول : بناء أكثر التكلّفات على سقط وقع من الكليني رحمه الله أو النساخ» . أنظر : مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٢٩١ \_ ٢٩٠ .

١٠-١٠ . فى التوحيد : «من» .

بُدِّ مِنْ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ؛ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ وَالْإِضْطِرَارِ إِلَيْهِمْ (١) أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ، وَأَنَّ (٢) صَانِعَهُمْ غَيْرُهُمْ، وَلَيْسَ مِثْلُهُمْ؛ إِذْ كَانَ مِثْلُهُمْ شَبِيهًا بِهِمْ فِي ظَاهِرِ التَّرْكِيبِ وَالتَّأْلِيفِ، وَفِيمَا يَجْرِي عَلَيْهِمْ (٣) مِنْ حُدُوثِهِمْ بَعْدَ إِذْ (٤) لَمْ يَكُونُوا، وَتَثْقُلِهِمْ (٥) مِنْ صِغَرٍ إِلَى كِبَرٍ، وَسَوَادٍ إِلَى بَيَاضٍ، وَقُوَّةٍ إِلَى ضَعْفٍ، وَأَحْوَالٍ مَوْجُودَةٍ لَّا حَاجَةَ بِنَا إِلَى تَفْسِيرِهَا؛ لِبَيَانِهَا (٦) وَوُجُودِهَا».

قَالَ (٧) لَهُ (٨) السَّائِلُ: فَقَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أَثَبَّتَ وُجُودَهُ.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَمْ أَحُدَّهُ، وَلَكِنِّي أَثَبَّتُهُ؛ إِذْ (٩) لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مَنْزِلَةً».

قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَلَهُ إِنْجِيَّةٌ وَمَائِيَّةٌ (١٠)؟

قَالَ: «نَعَمْ، لَا يُثْبِتُ الشَّيْءُ إِلَّا بِإِنِّيَّةٍ وَمَائِيَّةٍ».

قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَلَهُ (١١) كَيْفِيَّةٌ؟

قَالَ: «لَا؛ لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ جِهَةٌ الصِّفَةِ وَالْأَعْيَانِ، وَلَكِنْ لَا بُدَّ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ (١٢) جِهَةِ ١/٨٥

التَّعْطِيلِ وَالتَّشْبِيهِ؛ لِأَنَّ مَنْ نَفَاهُ، فَقَدْ أَنْكَرَهُ وَدَفَعَ رُبُوبِيَّتَهُ وَأَبْطَلَهُ، وَمَنْ شَبَّهَهُ بِغَيْرِهِ، فَقَدْ أَثْبَتَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْمَصْنُوعِينَ الَّذِينَ لَا يَسْتَحِقُّونَ الرُّبُوبِيَّةَ، وَلَكِنْ لَا بُدَّ مِنْ

ص: ٢٠٧

---

١-١ . فى التوحيد : «والاضطرار منهم إليه أثبت» . وفى الاحتجاج : «والاضطرار منهم إليه » كلاهما

بدل «والاضطرار إليهم» .

٢-٢ . فى «بر» : «أن كان» .

٣-٣ . فى «ب» : «إليهم» .

٤-٤ . فى حاشية «بح» والتوحيد والاحتجاج : «أن» .

٥-٥ . فى حاشية «ج» : «وعن نقلهم» . وفى «بف ، بر» : «وينقلهم» .

٦-٦ . فى التوحيد والاحتجاج : «لثباتها» .

٧-٧ . فى «بر» والوفى : «فقال» .

٨-٨ . فى «ج ، ض ، بر ، بس ، بف» والوفى والتوحيد : - «له» .

٩-٩ . هكذا فى «ألف ، ب ، ج ، ض ، ف ، و ، بح ، بر ، بف» والوفى ، وهو المختار . وفى «بس»

والمطبوع: «إذا» .

١٠-١٠ . فى حاشية «ج» : «ماهيّة» .

١١-١١ . فى حاشية «ف» : «إنّ له» .

١٢-١٢ . فى الوافى : «عن» .

إثبات أن له كيفية (١) لا يستحقها غيره، ولا يشارك (٢) فيها، ولا يحاط بها، ولا يعلمها غيره».

قال السائل: فيعاني (٣) الأَشْيَاءُ بِنَفْسِهِ؟

قال أبو عبد الله عليه السلام: «هُوَ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يُعَانِيَ الْأَشْيَاءَ بِمُبَاشَرَةٍ وَمُعَالَجَةٍ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ صِفَةُ الْمَخْلُوقِ الَّذِي لَا تَجِيءُ (٤) الْأَشْيَاءُ لَهُ إِلَّا بِالْمُبَاشَرَةِ (٥) وَالْمُعَالَجَةِ وَهُوَ مُتَعَالٍ (٦)، نَأْفِذُ الْأَعْرَادَةَ وَالْمَشِيئَةَ، فَعَالٌ لِمَا يَشَاءُ (٧)» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

هشام بن حکم گوید: امام صادق علیه السلام بزندقی که از او پرسید: خدا چیست؟ فرمود: او چیزیست بخلاف همه چیز گفته من برگشتش باثبات معنائی است برای خدا (همین قدر که باو اعتراف کنی و منکرش نشوی و بدانی که) او چیزیست بحقیقت معنی «چیز» جز اینکه جسم نیست، صورت نیست، دیده نشود، لمس نگردد، و بهیچ یک از حواس پنجگانه در نیاید، خاطرها درکش نکنند و گذشت روزگار کاهشش ندهد و سپری شدن زمان دگرگونش نسازد، سائل گفت: میگوئید خدا شنوا و بیناست؟ فرمود: او شنوا و بیناست: شنواست بی عضو گوش، بیناست، بی ابزار چشم، بلکه بنفس خود شنود و بنفس خود بیند، اینکه گویم: شنواست و بنفس خود شنود، بیناست و بنفس خود بیند معنیش این نیست که او چیزیست و نفس چیز دیگری بلکه خواستم آنچه در دل دارم بلفظ آورم چون از من پرسیده ای و میخواهم بتو که سائلی بفهمانم (لذا باید با الفاظی که تو با آنها مأنوسی مقصود مرا ادا کنم) حقیقت اینست که او با تمام ذاتش میشنود و معنی تمام این نیست که او را بعضی باشد بلکه خواستم بتو بفهمانم و مقصود مرا بلفظ آورم، و برگشت سخنم باینست که او شنوا، بینا، دانا و آگاه است بی آنکه ذات و صفت اختلاف و کثرت پیدا کند. سائل گفت: پس او چه باشد؟

امام فرمود: اورب (پروردگار) است، او معبود است، او الله است، اینکه گوئیم: الله است، (رب است) نظرم اثبات حروف: الف، لام، هاء، راء، باء، نیست، بلکه بازگرد بمعنائی و چیزی که خالق همه چیز است و سازنده آنها و مصداق این حروف و معنائی که، الله، رحمان، رحیم، عزیز و اسماء دیگرش نامیده می شود و او است پرستیده شده بزرگ و والا، سائل بحضرت عرض کرد: هر چیز که در خاطر گذرد مخلوقست حضرت فرمود: اگر چنین باشد که تو گوئی خدانشناسی از ما ساقط است زیرا ما جز بشناختن آنچه در خاطر گذرد مکلف نیستیم، بلکه ما می گوئیم هر چیز که حقیقتش بحواس در آید و درک شود و در حواس محدود و ممثل گردد مخلوقست (و چون حقیقت خدا بحواس در نیاید و در آنجا محدود و ممثل نگردد پس مخلوق نیست بلکه او خالقست) [خالق اشیاء باید از دو جهت ناپسندیده برکنار باشد، یکی از آن دو جهت نفی است] (یعنی نبود خدا و انکارش - جمله ای که در بین دو قلاب ترجمه کردیم در کتاب توحید و احتجاج هست و از قلم مرحوم کلینی یا کاتب افتاده است-) زیرا که نفی نبودنست و جهت دوم تشبیه است زیرا که تشبیه (مانند چیزی بودن) صفت مخلوقست که اجزایش بهم پیوستگی و هماهنگی آشکاری دارد، بنا بر این چاره ای نیست جز اثبات صانع (و اعتراف بآن) بجهت بودن مصنوعین و آفریدگان و ناگزیری آنها از اعتراف باینکه آنها مصنوعند و صانعشان غیر آنهاست و مانند آنها نیست زیرا هر چیز که مانند آنها باشد با آنها شباهت دارد در ظاهر پیوستگی و هماهنگی پیکر و در بودن بعد از نبودن و انتقال از کودکی بزرگی و از سیاهی بسفیدی و از نیرومندی بناتوانی و حالات موجود و معلوم دیگری که نیازی بتوضیح آنها نیست زیرا که عیانند و موجود. سائل گفت چون وجود خدا را ثابت کردی پس او را محدود ساختی (و قبلا فرمودی که خدا محدود نشود) امام فرمود: محدودش نکردم بلکه اثباتش کردم زیرا بین نفی و اثبات منزلی نیست (یعنی نتیجه استدلالات من همین قدر است که صانعی موجود است در مقابل آنها که گویند موجود نیست و استدلال من از هیچ راه دلالت بر محدود ساختن او ندارد). سائل گفت: خدا را انیت و مائیت باشد؟ فرمود: آری جز با انیت و مائیت چیزی ثابت نشود (انیت و مائیت را باید بالفاظی مانند خودی و ذاتیت معنی کرد و اصطلاح فلسفی آن را در شرح بیان میکنیم) سائل گفت، خدا کیفیت (چگونگی) دارد فرمود: نه زیرا کیفیت جهت صفت و احاطه است (چون

چیزی متصف بچیزی یا محاط بچیزی باشد کیفیتی پیدا میکند مثلاً کاغذ چون بنازکی متصف شده و سفیدی بر آن احاطه دارد کیفیت مخصوصی پیدا کرده ولی چون صفات خدا عین ذات او است و محاط بچیزی نیست کیفیت ندارد) ولی بناچار او از جهت تعطیل و تشبیه خارج است (نباید نفیش نمود و نه بچیزی مانندش کرد) زیرا کسی که نفیش کند منکرش گشته و ربوبیتش را رد کرده و ابطالش نموده است و هر که او را بچیز دیگری مانند سازد صفت مخلوق ساخته شده ای را که سزاوار ربوبیت نیست برایش ثابت کرده است ولی باید کیفیتی را که دیگری سزاوار آن نیست و شریکش نباشد و بر خدا احاطه نکند و جز او کسی نداند برایش ثابت و اعتراف نمود (یعنی خداوند کیفیت بمعنی سابق را ندارد ولی اگر مقصود از کیفیت توصیفش باین صفات باشد که از حد تعطیل و تشبیهش خارج کند بناچار باید برایش ثابت کرد) سائل گفت: رنج کارها را خودش متحمل شود؟ امام فرمود: او برتر از اینست که زحمت کارها را بتصدی خود بدوش کشد زیرا این طرز عمل شأن مخلوقست که انجام کارها برای او بدون تصدی و زحمت ممکن نیست ولی خدا مقامش عالیست، اراده و خواستش نافذ است، آنچه خواهد انجام دهد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) روایت کند که در جواب سؤال آن زندیق «چیست او» یعنی حقیقت خدا چیست؟ فرمود: او چیزی است جدا از همه چیز، از این گفته من همین قدر بفهم که یک معنی ثابتی است و چیز با حقیقت تنها او است جز اینکه جسم نیست، صورت ندارد، به حس در نیاید، و بسیده نشود، در حواس خمس ننگنجد، او هام در کش نتواند و گذشت روزگاری از او نگاهد و زمانه ها او را دگرگون نسازند، سائل به او گفت: شما معتقدید که او شنوا است، بینا است؟ فرمود: او شنوا است، بینا است: شنوا است بی اندام و بینا است بی ابزار، بلکه به ذات خود

باشنود و به ذات خود بیند، گفته ام که شنوا است و به ذات خود بشنود و بینا است و به ذات خود بیند معنی ندهد که او چیزی است و نفسی جدا از ذات خود دارد، بلکه از نظر خودم این تعبیر را کردم، چون پرسش شدم، و به خاطر اینکه به تو بفهمانم که پرسیدی و اکنون برای توضیح بیشتر می گویم که: او به همه هستی و کل وجود می شنود، نه به این معنی که کل او بعضی دارد و مرکب است ولی باز هم به خاطر اینکه به تو بفهمانم و طبق ذات خود تعبیر کرده باشم چنین گفتم و برگشت سختم در اینجا به همین است که او شنوا است، بینا است، دانا است، آگاه است، بی آنکه در ذاتش اختلاف و دوئیتی باشد یا در صفتش. سائل: پس او چه باشد؟ امام: او است پروردگار، او است معبود، او است خدا-الله معنی اینکه می گویم الله است اثبات این حروف الف و لام و هاء نیست و نه اثبات حرف راء و باء (رب) ولی برگشت کن به درک معنایی و چیزی که آفریننده همه چیز است و سازنده آنها و نمودار بوسیله این حروف است که همان معنی باشد و بدانها نامیده شده و گویند: الله، الرحمن، الرحیم، العزیز، و هر چه بدانها ماند از نامهای او است، و او است معبود جل و عز. سائل: هر چه در وهم آید مخلوق باشد. امام: اگر چنین باشد که تو می گوئی توحید از ما ساقط است، زیرا ما تکلیف نداریم جز اعتراف به خدائی که در وهم ما آید ولی ما این را می گوئیم که هر چه بوسیله حواس در وهم آید و بوسیله آن درک گردد و حواس انسانی برای آن حدی شناسد و مماثلی آرد آن مخلوق است، زیرا نفی مطلق به معنی ابطال و عدم است و جهت دوم تشبیه است که شایسته مقام خدا نیست و وصف مخلوقی است که ساختمان و تألیف آشکاری دارد، نتیجه اینکه چاره ای نیست جز اثبات صانع و اقرار بدان برای وجود مصنوع و آفریدگان محقق، و ناگزیری از اعتراف به اینکه اینها مصنوع و مخلوقند و باید صانع آنها دیگری جز آنها باشد و مانند خود آنها نباشد، زیرا هر چه مانند خود آنها باشد همانند آنها است در ظاهر ساختمان وجودی و تألیف اجزاء هستی، و در آنچه بدان محکومند از حدوث و پیدایش پس از اینکه نبودند و در حرکت و انتقال از خردی به بزرگی و از سیاهی به سفیدی و از توانائی به ناتوانی و احوال موجود و معلوم دیگری که از بس عیانند نیازی به ذکر آنها نداریم. سائل: چون وجودش را اثبات کردی او را محدود ساختی؟ امام: اثبات وجود شیء تحدید و نهایت گذاری بر او نیست، زیرا میان نفی و اثبات مقامی وجود ندارد. سائل: او را انیت و

مائیت باشد؟ امام: آری، هیچ چیز را وجود و تحقیقی نیست جز به انیت و مائیت-هستی و ذاتیت. سائل: او را کیفیت و چگونگی است؟ امام: نه، زیرا کیفیت از نظر وصف خارجی و احاطه بر شیء یعنی محاط شدن شیء به وجود می آید و به هر حال به ناچار باید از عقیده تعطیل عالم از صانع بیرون شد و از تشبیه صانع جهان به موجودات مادی هم خودداری کرد زیرا کسی که بگوید او نیست، منکر او شده و پرورندگی او را رد کرده و ابطالش نموده و هر که او را به دیگری تشبیه کرده او را با وصف مخلوق ساخته شده ای که شایسته ربوبیت نیست ثابت کرده ولی باید این را گفت: خدا وصفی دارد خاص به خود که دیگری را سزا نباشد، در آن شریک ندارد و کسی بدان احاطه ندارد و آن را نداند جز خود او. سائل: خودش همه چیز را در آفرینش متصدی می شود؟ امام: او والاتر از این است که نسبت به آفرینش و تدبیر اشیاء دست بکار باشد، زیرا این خود شأن کارگر و مخلوق است که باید به علاج و دست به کار شدن کارها را انجام دهد، او برتر است، و صرف اراده و خواستش نافذ است و فعال ما یشاء است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۴۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام روایت می کند که در جواب سؤال آن زندیق چیست او یعنی حقیقت خدا چیست؟ فرمود: او چیزی است جدا از همه چیز، از این گفته من همین قدر بفهم که یک معنی ثابتی است و چیز با حقیقت تنها اوست جز اینکه جسم نیست، صورت ندارد، و در حواس پنجگانه ننگجد و اوهام درکش نکند و گذشت روزگار از او نکاهد و گذشت زمانه او را دگرگون نسازد، سائل به او گفت: شما معتقدید که او شنوا و بیناست؟ فرمود: او شنوا و بیناست، شنواست بی اندام و بیناست بی ابزار، بلکه به ذات خود بشنود و به ذات خود ببیند، گفته ام که شنواست و به ذات خود بشنود و به ذات خود ببیند معنی ندهد که او چیزی است و نفسی جدا از



ذات خود دارد، بلکه از نظر خودم این تعبیر را کردم، چون از من سؤال شد، و به خاطر اینکه به تو بفهمانم که پرسیدی و اکنون برای توضیح بیشتر می گویم که: او به همه هستی و کل وجود می شنود، نه به این معنی که کل او بعضی دارد و مرکب است ولی باز هم به خاطر اینکه به تو بفهمانم و طبق ذات خود تعبیر کرده باشم چنین گفتم و برگشت سختم در اینجا به همین است که او شنواست، بیناست، داناست، آگاه است، بی آنکه در ذات و صفتش اختلاف و دوئیتی باشد.

سائل: پس او چیست؟

امام: اوست پروردگار، اوست معبود، اوست خدا-الله معنی اینکه می گویم الله است اثبات این حروف الف و لام و هاء نیست و نه اثبات حرف راء و باء(رب) ولی برگشت کن به درک معانی و چیزی که آفریننده همه چیز است و سازنده آنها و نمودار بوسیله این حروف است که همان معنی باشد و بدانها نامیده شده و گویند: الله، الرحمن، العزیز، و هرچه به آنها ماند از نامهای اوست، و اوست معبود جلّ جلاله.

سائل: هرچه در وهم آید مخلوق باشد.

امام: اگر آنطور که تو می گوئی باشد پس توحید از ما ساقط است، زیرا ما تکلیف نداریم جز آنکه به خدائی اعتراف کنیم که در وهم ما آید ولی ما سخنی را می گوئیم که هرچه توسط حواس در وهم آید بوسیله آن درک گردد و حواس انسانی برای آن حدی شناسد و مشابهی بیاورد آن مخلوق است، زیرا نفی مطلق به معنی ابطال و عدم است و جهت دوم تشبیه است که شایسته مقام خدا نیست و وصف مخلوقی است که ترکیب و تألیف آشکاری دارد، نتیجه اینکه چاره ای نیست جز اثبات صانع و اقرار به آن بخاطر وجود مخلوق و ناگزیری از اعتراف به اینکه اینها مصنوع و مخلوقند و باید صانع آنها دیگری جز آنها باشد و مانند خود آنها نباشد، زیرا هرچه مانند آنها باشد همانند خود آنهاست در ظاهر ساختمان وجودی و تألیف اجزاء هستی، و در آنچه بدان محکومند از حدوث و پیدایش

پس از اینکه نبودند و در حرکت و انتقال از خردی به بزرگی و از سیاهی به سفیدی و از توانائی به ناتوانی و احوال موجود و معلوم دیگری که از بس آشکارند نیازی به ذکر آنها نیست

سائل: چون وجودش را اثبات کردی او را محدود ساختی؟

امام: اثبات وجود شیئی محدود کردن او نیست، زیرا میان نفی و اثبات مقامی وجود ندارد.

سائل: او را انیت و مائیت باشد؟

امام: آری، هیچ چیز را وجود و تحقیقی نیست جز به انیت و مائیت - هستی و ذاتیت.

سائل: او را کیفیت و چگونگی است؟

امام: نه، زیرا کیفیت از نظر صفت خارجی و تسلط بر شیء یعنی محاط شدن شیء به وجود می آید و به هر حال به ناچار باید از عقیده تعطیل عالم از صانع بیرون شد و از تشبیه صانع جهان به موجودات مادی هم خودداری کرد زیرا کسی که بگوید او نیست، منکر او شده و پرورندگی او را رد کرده و ابطالش نموده و هرکه او را به دیگری تشبیه کرده او را با صفت مخلوق ساخته که شایسته ربوبیت نیست ولی باید این را گفت: خدا وصفی دارد خاص به خود که دیگری را سزاوار، در آن شریک ندارد کسی بدان تسلطی ندارد و آنرا نداند جز خود او.

سائل: خودش رنج همه چیز را در آفرینش تحمل می کند؟

امام: او والاتر از این است که رنج کارهای آفرینش را خود بر دوش کشد زیرا این خود شأن مخلوق است که علاج کارها جز زحمت و رنج ممکن نیست ولی مقام خداوند بالا است اراده و خواسته اش نافذ است و هرکاری را که بخواهد انجام می دهد

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۱۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمر الفقيمي». مجهول «عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال للزنديق حين سألته ما هو قال هو شىء بخلاف الاشياء ارجع بقولى الى اثبات معنى وانه شىء بحقيقة الشئىة غير انه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا تدرك بالحواس الخمس لا يدركه الاوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الا زمان فقال له السائل فتقول انه سميع بصير فقال هو سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه ليس قولى انه سميع يسمع بنفسه وبصير يبصر بنفسه انه شىء و النفس شىء اخر ولكن اردت عبارة عن نفسى اذ كنت مسئولا و افهاما لك اذ كنت سائلا فاقول انه سميع بكله لا ان الكل منه له بعض و لكنى اردت افهامك و التعبير عن نفسى و ليس مرجعى فى ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات و لا اختلاف المعنى. اما قوله عليه السلام: هو شىء بخلاف الاشياء الى قوله: لا تغيره الا زمان، فقد مضى شرحه، و اما قوله: هو سميع بصير... الى آخره، فنقول فى شرحه و معناه: انه لما توهم السائل ان تنزيهه عليه السلام للبارئ سبحانه عن مشاركة غيره من الموجودات و تقديسه اياه عن كل ما يدرك بحسّ او وهم منقوض بكونه سميعا بصيرا- لان بعض ما سواه يوصف بهذين الوصفين- ازاح ذلك الوهم بان كونه سميعا بصيرا لا يوجب له الاشتراك مع غيره لا فى الذات و لا فى صفة متقررة لذاته، لان غيره سميع بجارحة بصير بالآلة، و هو تعالى يسمع و يبصر لا بجارحة و لا بالآلة و لا بصفة زائدة على ذاته ليلزم علينا ان يكون له مجانس او مشابه، بل هو سميع بنفسه و بصير بنفسه. و قد مر ان ذاته بذاته سمع و سميع باعتبارين، فكذلك بصر و بصير باعتبارين، و كذا القياس فى كونه علما و عليما و قدرة و قديرا و إرادة و مريدا و حياة و حيّا و كذا فى جميع صفاته الحقيقية، و هذه الاعترافات

لا توجب له كثرة فى الذات و لا فى الصّفات لا بحسب الخارج و لا بحسب العقل، اذ مرجع الجميع الى الذات الاحدية المنفصلة عن ما سواه بنفسه. ثم اشار الى دفع توهم اخر و هو ان يقال: قولكم يسمع بنفسه يستدعى المغايرة بين الشىء و نفسه-لمكان باء السّببية و الصلة- او يقال: حمل شىء على شىء او صدقه عليه مما يستدعى مغايرة ما بين الموضوع و المحمول. فاذا قلنا: انه سميع بنفسه، فيتوهم ان المشار إليه بانه شىء و السميع بنفسه شىء اخر فقال عليه السلام: ليس قولى سميع يسمع بنفسه... الى آخره. و المراد ان الضرورة دعت الى اطلاق مثل هذه العبارات للتعبير عن نفى الكثرة عن ذاته حين كون الانسان مسئولاً، يريد افهام السائل فى المعارف الالهية سيّما فى مقام التوحيد، فانه يضطر الى اطلاق الالفاظ الطبيعية و المنطقية المستعملة التى تواطأ عليه الناس، فانه ان قصد اختراع الفاظ اخر و استئناف وضع لغات سوى ما هى مستعملة لما كان احد يوجد السبيل إليها بحدود، و هو المراد من قوله عليه السلام: و لكن اردت عبارة عن نفسى اذ كنت مسئولاً، اى اردت التعبير عما فى نفسى من الاعتقاد فى هذه المسألة بهذه العبارة الموهمة للكثرة لضرورة التعبير عما فى نفسى، اذ كنت مسئولاً و لضرورة افهام الغير الذى هو السائل، و الاّ فالذى فى نفسى لا يقع الاحتياج فى تعقله الى عبارة، اذا المرجع و المراد بقولى انه سميع ان ذاته من حيث ذاته مصداق معنى السميع و بقولى يسمع بنفسه، انه يسمع لا بغيره و كذا فى غير ذلك من الصفات الوجودية بلا اختلاف فى الذات و لا اختلاف فى معانى الصّفات، لانها كلها موجودة بوجود واحد بسيط من كل وجه، لانها لا تقتضى كثرة لا فى الذات و لا فى الاعتبار. فهو سميع من حيث هو بصير و بصير من حيث هو سميع و عليم من حيث هو قدير، و ذاته سمعه و بصره و علمه و قدرته و حياته و ارادته، فهو سميع بكلّه عليم بكلّه قدير بكلّه بهذا المعنى، لا ان فيه شيئاً دون شىء او جزء بوجه من الوجوه، بل المرجع فيه الى ضرورة التعبير عما فى الضمير كما مرّ. و يوافق لهذا الكلام الصادر عن مشكاة الولاية و معدن الحكمة ما قاله بعض الحكماء و هو ابو نصر الفارابى: انه تعالى وجود كلّ و جوب كله علم كله قدرة كلّ حياة كلّ إرادة كلّ، لا ان شيئاً منه علم و شيئاً اخر قدرة ليلزم التركيب فى ذاته، و لا ان شيئاً فيه علم و شيئاً اخر فيه قدرة ليلزم التكثير فى صفاته، انتهى كلامه. و قال ابو على بن سينا: كونه تعالى عاقلاً لذاته و معقولاً لذاته لا يوجب ان يكون هناك اثنيّية- لا فى الذات و لا فى الاعتبار-

فالذات واحدة و الاعتبار واحد، لكن فى الاعتبار تقديم و تأخير فى ترتيب المعانى، و لا يجوز ان تحصل حقيقة الشىء مرتين كما تعلم، فلا يجوز ان يكون الذات اثنين، انتهى. و المراد بقوله: لا يجوز ان تحصل حقيقة الشىء مرتين، انه لو كان كونه عاقلا لذاته غير معقولا لذاته يلزم حصول حقيقة الشىء الواحد مرتين و كون الذات الواحدة ذاتين و هو محال. فهكذا نقول فى سائر صفاته الحقيقية، اذ كل منها عين ذاته، فلو تعددت لزم كون الذات الواحدة ذواتا. و قال فى موضع آخر: الاول لا يتكرر لاجل تكثر صفاته، لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون الصفة الاخرى بالقياس إليه، فيكون قدرته حياته و حياته قدرته و تكونان واحدة، فهو حى من حيث هو قادر و قادر من حيث هو حى و كذلك سائر صفاته، و لارجع الى تنمة الرواية. «قال له السائل فما هو فقال ابو عبد الله عليه السلام هو الرب و هو المعبود و هو الله و ليس قولى الله اثبات هذه الحروف الف و لام و هاء و لا راء و لا باء و لكن ارجع الى معنى و شىء خالق الاشياء و صانعها و نعت هذه الحروف و هو المعنى سمي به الله و الرحمن و الرحيم و العزيز و اشباه ذلك من اسمائه و هو المعبود جل جلاله و عز». لما ذكر عليه السلام أولا فى جواب السائل الذى قال: ما هو؟ انه شىء بخلاف سائر الاشياء كلها، ثم ذكر فى ذكر جواب شكه الذى اورده من ان كونه سميعا بصيرا يناقض كونه مخالفا لما سواه: ان لا صفة فيه زائدة على ذاته، بل مرجعها كلها الى الذات الاحدية التى تخالف سائر الاشياء. فعاد السائل الى سؤاله الاول بزيادة اقتراح بقوله: فما هو؟ اى اذا تفردت ذاته عن سائر الاشياء من حيث لا يشاركه شىء لا فى الذات و لا فى الصفات، فما هو و باى شىء تعرف ذاته؟ فان التعريف اما ان يكون بالحدود و اما بالرسم، و اذ ليس بذى اجزاء فلا حد له، و اذ ليست له صفة لازمة و لا خاصة زائدة فلا رسم، و هذا بعينه كسؤال فرعون لموسى عليه السلام. و الجواب: ان التعريف غير منحصر فى هذين الوجهين، بل قد يعرف الشىء بآثاره و افعاله كما فى القوى حيث تعرف بافاعيلها، و قد علمت منّا سابقا كيفية اقامة البرهان الشبيه باللمى على وجوده تعالى، فقس عليه اقامة الحد كالحود المأخوذة عن الافاعيل كحد الصانع بما هو صانع و البانى بما هو بان، و هو المراد من قوله تعالى حكاية عن قول الكلیم عليه السلام فى جواب فرعون:

رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا . فقوله عليه السلام: هو الربّ و هو المعبود و هو الاله اشارة الى هذا البيان الذى ذكرنا، فانا اذا رأينا المربوبات علمنا ان لها ربّا، و اذا نظرنا الى العباد علمنا ان لها معبودا و خالقا، و اذا ابصرنا الى و له الاشياء و تفرعها و توجهها نحو الغاية المطلوبة علمنا ان لها إلهًا، فنعرف ان للوجود ربّا معبودا و إلهًا قيوما. ثم اعلم ان كثيرا من الاوهام العامية يذهب الى ان قولنا: زيد انسان، المراد به حمل لفظ الانسان، على زيد، و اذا اريد التنبيه على اسمه فيقال: هذا زيد، فيتوهم انه عين اسمه، حتى ان كثيرا من المتكلمين وقع بينهم الاختلاف فى ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره، و منشأ غلطهم ما ذكرت من مثل قولنا: زيد انسان و قولنا هذا زيد، و الثانى مؤول بان هذا مسمى بلفظ زيد فلا حمل فيه الا فى المعنى. فاشار عليه السلام الى تحقيق الامر فى هذا المقام لئلا يلزم اتحاده تعالى بالحروف و ينقذح التوحيد الموجب لكونه مجرد الذات عن مشاركة الغير بانه: ليس المراد من قوله الله او الرب اثبات هذه الحروف، و لكن المرجع فيه الى حمل المعنى و المرجع فى حمل المعنى الاشارة الى شىء و معنى هو خالق الاشياء و صانعها و الى نعت هذه الحروف بإزائها و هو المعنى، اى ذلك هو معنى هذه الحروف، سمى بذلك ذات الله كما سمى بالرحمن و الرحيم و العزيز و نظائر ذلك من اسمائه الحسنى و صفاته العليا. فقوله: الله، اقيم مقام المفعول الاول لسمى و قوله: الرحمن، و ما عطف عليه مبتدأ خبره قوله: من اسمائه و هو المعبود، اى ذاته المسمى باسم الله و سائر الاسماء هو المعبود، جلّ جلاله و عز دون الاسماء. لما ادى كلامه عليه السلام فى تنزيهه تعالى عن المثل و الشبه الى ان ذاته تعالى شىء ينعت بأسماء و نعوت الفاظها و معانيها خارجة عن ذاته، الا ان معانيها مفهومات ذهنية وهمية يعرف بها ذاته تعالى كالمعبود و الرحمن و الرحيم و غيرها، فرجع السائل معترضا مستشكلا فقال: فانا لم نجد موهوما الا مخلوقا، اى كل ما نتوهمه او نتصوره فهو مخلوق، فكيف يوصف و يعرف به خالق الاشياء؟ فاجاب عليه السلام عن ذلك أولا بوجه النقص بانه لو لم نتوهم ذاته بهذه المعانى الوهمية و لم نعرفه بمثل هذه المفهومات الذهنية لكان التوحيد عنا مرتفعا، اذ لا نقدر و لا نستطيع فى توحيد و تعريفه الا بوسيلة هذه المعانى الوهمية. و ثانيا بوجه الحل و هو انا و ان لم نعرف ذاته الا على سبيل التوهم و بوسيلة المعانى المشتركة الكلية، و لكننا مع ذلك نرجع و نلتفت الى تلك المعانى التى كانت عنوانات و

مراىى بها عرفنا ذاته، فنحكم عليها بان كل موهوم باحدى القوى و الحواس ظاهريّة او باطنية و كل مدرك لنا باحدى المشاعر صورة كانت او معنى فهو محدود و متمثل تحدّه الحواس و تمثله الافكار، و كل ما هو كذلك فهو مخلوق مثلنا مصنوع بفكرنا، و خالق الاشياء منزّه عنه و عن معرفتنا أيضا التي تحصل لنا بهذه الامور، فنعرف ذاته باننا لا نعرف ذاته. و هذه غاية معرفتنا بذاته ما دمنا فى هذا العالم، اذ ما لا سبب له لا يمكن العلم به الا بمشاهدة صريح ذاته و اما من جهة آثاره و افعاله، لكن العلم الذى هو من جهتها لا يعرف بها حقيقة ذاته بل يعرف كونه مبدأ لتلك الآثار و الافعال او صانعا او نحو ذلك من المعانى الاضافية الخارجية، و مع ذلك يحصل الجزم بكونه موجودا و كونه على صفة كذا و كذا مما يليق به من النعوت الكمالية. و قوله: اذ كان النفى هو الابطال و العدم، اراد به اثبات الحكم الكلى الذى ذكره و هو ان كل موهوم او مدرك فهو مخلوق اى موجود، لان لا يرد عليه النقص، انا نتصور امورا لا وجود لها اصلا، كالألّ موجود و اللاشيء و نحوهما، فاشار الى دفعه بان هذه الامور من حيث تمثلها فى الوهم موجودة مخلوقة، و النفى المحض بما هو نفى بطلان محض و عدم صرف لا حصول له اصلا. و قوله: و الجهة الثانية التشبيه، اراد به وجها اخر لكل ما يدرك بالحواس او يتمثل فى كونه مخلوقا مصنوعا و هو كونه ذا مثل و شبيه، و التشبيه صفة المخلوق المستلزم للتركيب و التأليف، اذ كل ما يشبه شيئا فله شىء به يشارك الاخر و له شىء اخر به يمتاز عنه فيكون مركبا و كل مركب مخلوق و كل مخلوق فله خالق، فلا بد ان ينتهى المخلوقات الى خالق لا شبه له، و لذا قال: فلم يكن بدّ من اثبات الصانع لوجود المصنوعين و الاضطرار المتأدى إليهم انهم مصنوعين، لان كل مركب مصنوع و ان صانعهم غيرهم- لضرورة تحقق المغايرة بين الصانع و المصنوع-. ثم لا يكفى مجرد المغايرة، اى بوجه دون وجه لاستلزام التركيب فى الصانع من ذينك الوجهين، فيحتاج لتركبه الى صانع اخر و لذا قال: و ليس مثلهم، اى من كلّ وجه، اذ لو كان مثلهم و لو بوجه شبيها بهم فى ذلك فيلزم التركيب الموجب للاحتياج الى الغير، ثم زاد فى البيان استظهارا بذكر نقائص المخلوقات من الحدوث و الانفعالات و التّغير فى الاحوال و الاعدام و الملكات ليّدلّ دلالة واضحة على ان صانعها و مبدعها متعال عن المثل و الشبه. فثبت و تحقق ان للانسان سبيلا الى معرفة خالق الاشياء بوسيلة معان ادراكيّة يثبت بها الصانع و صفاته، ثم يعلم انه وراء ما يتصوره و

يدركه و ينزّهه به. «قال السائل فقد حددته اذا ثبت وجوده قال ابو عبد الله عليه السلام لم احده و لكنى اثبته اذ لم يكن بين النفي و الاثبات منزلة قال له السائل فله انية و مائية قال نعم لا يثبت الشىء الا بانية و مائية قال له السائل فله كيفية قال لا لان الكيفية جهة الصفة و الاحاطة و لكن لا بد من الخروج من جهة التعطيل و التشبيه لان من نفاه فقد انكره و دفع ربوبيته و ابطله و من شبهه بغيره فقد اثبته بصفة المخلوقين و المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية و لكن لا بد من اثبات ان له كيفية لا يستحقها غيره و لا يشارك فيها و لا يحاط بها و لا يعلمها غيره قال السائل فيعاني الاشياء بنفسه قال أبو عبد الله عليه السلام هو اجل من ان يعانى الاشياء بمباشرة و معالجة لان ذلك صفة المخلوق الذى لا تجىء الاشياء له الا بالمباشرة و المعالجة و هو تعالى نافذ الإرادة و المشيئة فعال لما يشاء. ثم رجع و قال السائل: فقد حددته اذ اثبت وجوده، يعنى انك اذا قلت: انه موجود، و الوجود مفهوم حاصل فى الذهن و كلما كان حاصلًا فى الذهن فهو محدود، فيلزم كونه تعالى متصورًا محدودًا بل مخلوقًا، فاجاب عليه السلام بقوله: لم احده و لكنى اثبته، اذ لم يكن بين النفي و الاثبات منزلة، معناه: ان اثبات الشىء بالمعنى العام لا يقتضى تحديده، فكثيرًا ما يثبت الانسان امورا لم يتصور بعد حدودها و ماهياتها كالزمان و الحركة و الهوى. و اعلم ان الوجود بالمعنى العام امر عقلى متصور فى الذهن مشترك بين الموجودات زائد فى التصور على الماهيات، و اما حقيقة الوجود الذى هو ذات الواجب جل اسمه فلا حد له و لا نظير و لا شبه و لا ند، فلا يعرف الا بتنزيهات و تقديسات و اضافات خارجة عنه، فلا تنحو نحوه الاوهام و التصورات و لا ينتهى إليه البراهين و الاستدلالات، و لكن يعرف بالبرهان ان مبدأ الموجودات و صانع المخلوقات موجود بالمعنى العام ثابت، اذ لو لم يكن موجودًا بهذا المعنى لكان معدومًا اذ لا مخرج عنهما، و يلزم من عدمه ان لا يكون فى الوجود شىء اصلا و اللازم باطل بالبديهة فكذا الملزوم ضرورة افتقار الكل إليه. قال له السائل: فله انية و مائية، اى اذا ثبت ان هذا المفهوم العام المشترك المتصور فى الذهن خارج عن وجوده الخاص و ذاته فقال السائل فاذن له انية مخصوصة و مائية غير مطلق الوجود هو بها هو فقال عليه السلام: نعم، لا يوجد الشىء الا بنحو خاص من الوجود و المائية لا بمجرد الامر الاعم. و اعلم ان المائية لها معنيان: احدهما ما يزاء الوجود كما يقال: وجود الممكن زائد على ماهيته، و الماهية بهذا المعنى ممّا



يعرضه العموم و الاشتراك فليست له تعالى ماهية بهذا المعنى، و ثانيهما ما به الشئ هو هو، و هذا يصح له. ثم قال له السائل: فله كيفية، انما سأل ذلك لما رأى فى الشاهد كل ما له انية و ماهية فله كيفية، فاجاب عليه السلام بمعنى الكيفية عنه تعالى معللا بانها صفة متقرررة كمالية زائدة على ذات ما اتصف بها، و البارئ جلّت كبريائه مستغن بذاته عن كمال زائد، و وصف الكيفية بالاحاطة، لانها ممّا يغشى الذات الموصوفة بها، كالبياض للجسم و النور للارض و العلم للنفس. قوله عليه السلام: و لكن لا بدّ من الخروج من جهة التعطيل و التشبيه، اعلم ان كثيرا من الناس لما سمعوا و تفظنوا بان ليس لله سبحانه صفة كمالية زائدة على الذات سيّما و قد تأكد. ذلك بما ثبت من قول امام الموحدين امير المؤمنين عليه السلام: كمال التوحيد نفى الصفات عنه تعالى لشهادة كل موصوف بحسب الحقيقة غير الصفة، زعموا ان ليس الاول تعالى عالما و قادرا و حيّا و مريدا و غير ذلك من صفاته الحقيقية بحسب الحقيقة بل على وجه المجاز، بمعنى ان ذاته بلا صفة مما يترتب عليه ما يترتب على صاحب هذه الصّفات، فاطلقت عليه هذه الاسماء، فهو عالم لانه ينكشف على ذاته بذاته حقائق الاشياء و كذا فى القدرة و غيرها، و زعموا ان مفهومات هذه الصفات متغايرة و ذاته بسيطة صرفة، فلو صدقت عليه هذه المفهومات المتغايرة يلزم الكثرة فى ذاته و هو محال. فاذن ليس هو تعالى ممّا يثبت فى حقه او صدق عليه بالذات معانى هذه الصّفات، بل ذاته تنوب كل منها و كل متصف بها، و هكذا زعموا فى اصل صفة الوجود و مفهوم الوجود أيضا، حتى انهم قالوا: ان معنى كونه موجودا ليس الا انه يترتب عليه الآثار دون ان يصدق على ذاته مفهوم الوجود و الموجود، و كلامهم هذا مغالطة نشأت من الخلط بين تغاير الحثيات الوجودية و بين تغاير المفهومات الموجودة بوجود واحد بسيط صرف فوقعوا فى مثل هذا التعطيل المحض، فان الشئ اذا لم يكن موجودا بهذا المعنى العام كان معدوما و اذا لم يكن عالما كان لا عالما. و سنزيدك إيضاحا لبيان ان كثرة صدق المعانى و المفهومات قد لا يوجب مطلقا تركيبا لا فى الذات و لا فى حيثية الذات. اذا عرفت هذا فنقول: لمّا نفى عليه السلام جهة الكيفية و الصفة الزائدة عنه و علم أنّ هاهنا مزلة الاقدام و مغلطة الاوهام فاشار بقوله: و لكن لا بد من الخروج منه، اى من نفى الكيفية الزائدة عن جهة التعطيل، و هو نفى الصّفات بالكلية و الوقوع فى طرف سلوب هذه الاوصاف الالهية و نقائصها، و عن جهة التشبيه، و هو جعل

صفاتها كصفات المخلوقين. لان من نفى عنه معاني الصفات فقد انكر وجود ذاته و علمه و قدرته و ارادته و سمعه و بصره و دفع ربوبيته و كونه ربا مبدعا صانعا قيوما إلها خالقا رازقا، و من شبهه بغيره بان زعم ان وجوده كوجود غيره و علمه كعلمهم و قدرته كقدرتهم، فقد اثبتته بصفة المخلوقين الذين لا يستحقون الربوبية و لا من شأنهم و شأن ماهيتهم و جنسهم القريب و لا البعيد، لان كل ما له ماهية-غير حقيقة الوجود-فهو محتاج الى غيره فلا يستحق الربوبية اصلا، و لكن لا بد ان يثبت له علم لا يماثل شيئا من العلوم و له قدرة لا يساوى شيئا من القوى و القدر و هكذا فى سائر الصفات الوجودية، و هذا هو المراد من قوله له: كيفية لا يستحقها غيره، و الا فليس شىء من صفاته من مقولة الكيف التى هى من الاجناس حتى يلزم ان يكون صفته التى هى عين ذاته ماهية مركبة من جنس و فصل فيكون ذاته مركبة. فان اردت تحقيق هذا المقام فاعلم ان الصفات على ضربين: ضرب منها ما هى صفات للموجود بما هو موجود فيعم الواجب و الممكن و المجرد و المجسم، و لا يلزم ان يكون الموصوف بها طبيعيا او تعليميا و هى كالعلم و القدرة و الإرادة و نحوها، و ضرب اخر ليس كذلك، بل يشترط فى ثبوته لشيء ان يكون ذلك الشيء موجودا خاصا مقيدا بكونه طبيعيا ذا طبيعة متغيرة او تعليميا ذا كمية. فالاول كاللون و الطعم و الرائحة و الصوت و الحرارة و البرودة و اشباهها، و الثانى كالكروية و التربع و الاستدارة و التسطیح و الاستقامة و الزوجية و الجذر و الصمم و نظائرها. فالتى من الصفات تكون من الضرب الاول فحالتها بعينها حال الوجود فى ان التفاوت بين اقسامها بالشدة و الضعف و الكمال و النقص و التقدم و التأخر و الاولوية و عدم الاولوية، و هى كلها و الوجود اينما تحققت ذات واحدة موجودة بوجود واحد لا اختلاف بينها و لا بينها و بين وجودها الا باعتبار تغير المفهومات و الا لكان الفاظها مترادفة، و قد علمت ان تغاير المفهومات الكلية لا يقدر كليا فى بساطة الذات الموصوفة بها. فكما ان من الوجود ما هو موجود واجب بالذات، فمن العلم ما هو علم و عالم بالذات بل هو صرف حقيقة العلم فهو علم بكل معلوم، و لو كان علما ببعض الاشياء دون بعض لم يكن صرف حقيقة العلم، و كذا من القدرة ما هو قدرة بالذات و هى صرف حقيقة التى لا اتم منها فيتعلق بكل مقدور، و هكذا فى سائر الصفات الكمالية للوجود، فلعل منها فرد بسيط لا مثل له و لا شبه و لا ند و لا ضد و لا حد و لا برهان عليه، لما علمت ان لكل منها حقيقة بسيطة لا ماهية

لها و لا جنس و لا فصل، و التفاوت بالاشد و الاضعف لا يقتضى ان يكون ما به الاختلاف امرا غير ما به الاتفاق، كما فى الخطّين الطويل و القصير، فما به الفصل نفس ما به الاشتراك، و هذه النقائص لهذه الامور الوجودية اعنى الامكان و الماهية و المعلولية و التركيب انما يلحق لاجل قصورتها عن درجة الكمال الأتم كما حقق فى مقامه، و هذه المقاصد دركها يحتاج الى ذهن لطيف و فهم ثاقب و غور نافذ و بضاعة فى الحكمة غير مزجاة. ثم لما ثبت و تبين ان ليس له تعالى امر زائد او حالة عارضة، بل جميع ما له من الصفات الحقيقية ترجع الى ذاته، و ان علمه كذاته واجب الوجود بالذات و كذا قدرته و ارادته و سائر صفاته الكمالية و نعوته الجمالية كذاته واجبة الوجود لذاتها، و هذا ما قاله الالهيون: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فالصادر عنه تعالى من الافعال صادر عن حاق ذاته الاحدية لا بسبب قوة زائدة او بتوسط حالة اخرى. فاستشكل السائل فتوهم انه يلزم عليه سبحانه ان يكون فى فاعليته مباشرة للمباشرة و قال: فيعانى الاشياء بنفسه، اى يباشر الافعال بذاته من المعاناة و هى المباشرة و المقاساة، فاجاب عليه السلام بقوله: هو اجل من ان يعانى الاشياء بمباشرة، لان ذاته سبحانه فى غاية التقدّس و التجرّد عن مخالطة الاجساد و ملابسة المواد، فكيف يباشر ما ليس بجسم و لا جسمانى لما هو كذلك؟ و حيث ان السائل المذكور ما رأى من الفواعل فى هذا العالم إلاّ و هو مخالط لفعله الذى يصدر عنه بالذات ففاسد الى فاعليته تعالى فنبه عليه السلام على فساد هذا القياس بقوله: لان ذلك صفة المخلوق الذى لا تجىء الاشياء له الا بالمباشرة و المعالجة، و يحتمل ان يكون الصلة و ما بعدها صفة احترازية للمخلوق حتى يكون اشارة الى ان من المخلوقات أيضا ما ليس هذا شأنه فكيف الواجب جلّ ذكره. ثم اشار الى كيفية صدور الاشياء عنه من غير مزاولّة و مقارنة فقال: و هو تعالى نافذ الامر و المشيئة فعال لما يشاء، بمعنى ان صدور الاشياء عنه بمجرد مشيئته لها، فنفس مشيئته و ارادته التى هى عين ذاته يصدر عنه عالمى الامر و الخلق، اما عالم الامر و هى الكلمات الوجودية التّامات كلها المعبّر عنها بقول كن فصورتها عن نفس ذاته و مشيئته، و اما عالم الخلق و هى الاجرام و المقادير و لواحقها فصورتها بواسطة الامر كما قال:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ .

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السادس قوله عليه السلام: وانه شىء بحقيقة الشيئية أى أنه شىء بالشيئية الحققة الحقيقية. قوله عليه السلام: و لا اختلاف المعنى شيخ فلاسفة الاسلام ورئيسهم قد اقتبسه بعينه من مشكاة هذا الحديث فى غير موضع من كتبه و لا سيما التعليقات و قد نقلنا قوله بألفاظه فى كتاب الصراط المستقيم. قوله عليه السلام: و لكننا نقول كل موهوم بالحواس و فى كتاب التوحيد للصدوق رضى الله تعالى عنه هكذا: و لكننا نقول: كل موهوم بالحواس مدرك مما تجده الحواس و تمثله فهو مخلوق، و لا بد من اثبات صانع الاشياء خارج من الجهتين المذمومتين احدهما النفسى اذ كان النفسى هو الابطال و العدم، و الجهة الثانية التشبيه اذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب و التأليف، فلم يكن بد من اثبات الصانع لوجود المصنوعين و الاضطرار منهم إليه . قلت: و كأن الاسقاط فى نسخ الكافي كان من سهو الناسخ الاول. و الله سبحانه أعلم. قوله عليه السلام: و تمثله على صيغة المضارع من باب التفعيل أو من باب التفعّل بحذف احدى التائين و أبنية باب التفعّل قد تكون على التعدية كما تعقلته و تقبلته. قوله عليه السلام: فعال لما يشاء و فى كتاب التوحيد للصدوق رضى الله تعالى عنه بعد قوله عليه السلام «فعال لما يشاء» قال السائل: فله رضى و سخط؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: نعم، و ليس ذلك على ما يوجد فى المخلوقين، و ذلك أن الرضا و السخط دخال يدخل عليه فينقله من حال الى حال، و ذلك صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين، و هو تبارك و تعالى العزيز الرحيم لا حاجة به الى شىء مما خلق و خلقه جميعا محتاجون إليه، و انما خلق الاشياء من غير حاجة و لا سبب اختراعا و ابتداعا. قال السائل: فقوله

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»

قال أبو عبد الله عليه السلام: بذلك وصف نفسه و كذلك هو مستول على العرش بائن من خلقه من غير أن يكون العرش حاملا له و لا أن يكون العرش حاويا له [و لا أن العرش محتاز له]، و لكننا نقول: هو حامل العرش و ممسك العرش، و نقول من ذلك ما قال

«وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». قلت: وقد احتوى قوله عليه السلام هذا على عدة مسائل شريفة من غوامض الحكمة: منها نفى الإرادة المتجددة على ما ذهب إليه فريق من المعتزلة، و نفى كون رضاه و سخطه سبحانه دخالا عليه، و ابطال تنقله سبحانه من حال الى حال و منها حقيقة الابداع، و منها كون نفس ذاته الاحدية غاية الغايات و الغاية الاخيرة لكل شىء، فلا يدخل فعله فى مطلب لم بحسب الغاية الاخيرة، بل انما بحسب الغاية القريبة و الغايات المتوسطة، و أسرار الحكمة فى مطاوى هذا الحديث الشريف من الصدر الى الساق و وراء نطاق الاحاطة.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ١٩٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فتقول. [ص ٨٣ ح ٦] أقول: استفهام أى أفنقول؟ مقصوده منه الإيراد على قوله: «لا جسم ولا صورة». قال عليه السلام: فأقول. [ص ٨٣ ح ٦] أقول: أى فأعبر عما فى نفسى بتعبير آخر حتى يكون بانضمامه إلى التعبير الأول مفيداً بفهم المراد. قال عليه السلام: مرجعى. [ص ٨٣ ح ٦] أقول: مصدر ميمى أى توجهى فى التعبير عما فى نفسى. قال عليه السلام: العالم الخبير. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: ضم هذين على طريق التمثيل بهما إشارة إلى أن جميع ما ذكرناه فى «السميع البصير» جارٍ فى غيرهما من الصفات الحقيقية. قال عليه السلام: بلا اختلاف. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: بأن يكون فيه جزء دون جزء. قال عليه السلام: ولا اختلاف المعنى. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: يعنى به الصفة أراد باختلافها زيادتها على الذات مع تغايرها، فيكون تعالى مجده واحداً من جميع الجهات بحسب الذات والصفات؛ لكونها عين الذات. قال عليه السلام: فما هو. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: بعد ما نفى عنه

الاختلاف فى الذات والاختلاف فى الصفات، فأورد الإيراد بأنّ التعريف إمّا بالكنه، وإمّا بالرسم، والأوّل من الجنس والفصل، والثانى من الصفات، وكلاهما منتفٍ عنه تعالى، فلا تحديد بالكنه، ولا ترسيم بالوصف. قال أبو عبدالله عليه السلام: «هو الربّ» لا أنّه جواب عن السؤال بما هو؛ لاستحالة تكيهه، بل إنّ تنبيه على أنّه معلوم بالربوبية من مسلك الاستدلال أوّلاً- كما علم مفصّلاً فى باب حدوث العالم وإثبات المحدث- وبالعبودية ثانياً بأنّ ذلك الربّ الخالق هو المستحقّ للعبادة دون غيره، ونعلم ثالثاً أنّه هو الله فى مقام معرفته بأسمائه الحسنى وهو مختصّ به إلى معنى. قال عليه السلام: معنى. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: أى ما عبّر عنه بهذه الأسماء والنعوت. قال عليه السلام: ونعت. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: مجرور معطوفاً على معنى أى أرجع إلى كون هذه الحروف نعتاً لله تعالى هو أنّه يقال: هذه الحروف المشتملة عليها لفظة «الله» على المعنى المدلول عليه القائم بذاته. قوله: الدالّ على المدلول. يعنى مقولاً فى حقّه هذه الحروف أى مقولاً هذه الحروف على المعبود بالحقّ، وهذا مدلول وذلك دالّ عليه. وقوله: «وهو»، أى لفظ الله مقول على المعنى أى ذاته المقدّسة قولاً للدالّ على المدلول لا أنّ الدالّ- وهو الحروف- نفس المدلول الذى هو المعنى القائم بذاته. وقوله: «سمّى به» أى سمّى ذلك المعنى بلفظ «الله» معطوف على قوله: «وهو المعنى» بحذف العاطف أى سمّى المعنى بالنعوت الذى هو هذه الحروف على ما قال الله بتقدير القول، وهو أيضاً معطوف بحذف العاطف، أى قيل: الله والرحمن والرحيم والعزیز... إلى قوله: «وهو المعبود» وليس المقصود إثبات هذه الحروف: ميم، عين، باء، واو، دال. قال عليه السلام: له السائل. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: استدللّ السائل على بطلان ما سمع من أنّه تعالى شىء بحقيقة الشئىة وبخلاف الأشياء ونحو ذلك بأنّ كلّ موهوم أى متصوّر مخلوق، فأجاب عنه عليه السلام بقوله: «لو كان...» بما حاصله: إنّ لو كان كلّ موهوم- أى متصوّر بالعنوان- مخلوقاً كما تقول، لكان التوحيد عنّا مرتفعاً أى يلزم ارتسام كنه ذاته وحقيقته فى الذهن، فيلزم أن يكون له تعالى شريك موجود فى الذهن. قال عليه السلام: موهوم بالحواسّ. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: أى متصوّر ومتمثل فى الحواسّ. قال عليه السلام: مدرك [ به ] . [ص ٨٤ ح ٦] أقول: بالجرّ صفة موضحة ل «موهوم» والمجرور يعود إلى الوهم المذكور فى ضمن الموهوم. قال عليه السلام: تحدّه. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: أى تحيط به وتحضره فى أين دون أين، وتمثله

بما حاصله: أنه يلزم أن يكون مُدرك الحواسّ مخلوقاً، ولا يلزم منه كون ما عبّر عنه به كذلك. قال عليه السلام: إذ كان. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: دليل مقدّم على المدّعى، وهو «فلم يكن» فلذا زيد فيه الفاء، أو دليل على قوله: «فهو مخلوق». ولعلّ المراد من النفى هو النفى الظاهر من قوله عليه السلام: «لكن التوحيد عنّا مرتفعاً». وقوله: «والجهة الثانية» التشبيه إشارة إلى ما يظهر من الاستدراك فى قوله عليه السلام: «ولكنّا نقول» لظهور التشبيه فى عنوان الواجب بالذات بحال الممكن فى الإدراك الحسى والتمثّل ذهنى. ولاح سرّ ما ذكره من الثانية؛ لأنّها ثانى اثنين. وقوله: «إذ كان التشبيه» دليل على التشبيه. قال عليه السلام: من إثبات الصانع. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: أى الذى شىء بحقيقة الشئىة لوجود ما ليس كذلك من المصنوعين؛ لاستحالة أن يكونوا حقيقة الشئىة. قال عليه السلام: والاضطرار. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: مجرور عطفاً على المجرور فى قوله: «لوجود» ومعناه: لعلمنا البتّة بكونهم مصنوعين. وقوله: «أنهم» بفتح الهمزة، بدل اشتمال عن الضمير فى «إليهم». وبالجملة، إنّها لما كانت أشياء، فتحتاج إلى المُشَىء الذى هو خلاف الأشياء فى الشئىة على ما قال «وأنّ صانعهم غيرهم» بفتح الهمزة عطفاً على «أنهم مصنوعون»، و«ليس مثلهم» معطوف على «غيرهم». قال عليه السلام: وفيما يجرى. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: عطف على «فى ظاهر التركيب» للتفسير. قال عليه السلام: النفى [والإثبات] منزلة. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: دليل على أنّه تعالى شىء بحقيقة الشئىة بأنّه لولاه، لكان معدوماً بحقيقة العدم؛ إذ ليس بين المنزلتين منزلة. قال عليه السلام: قال: نعم. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: على معنى كون إيتيه - أى وجوده - عين مايتيه. وبالجملة، إنّ مايتيه تعالى إيتيه القائم بذاته بخلاف ما عليه شاكلة غيره تعالى؛ لتغايرهما فيه كما تقرّر فى حكمة ما بعد الطبيعة، فالإيتية هو المائية فيه تعالى، وفى غيره غيرّها. قال عليه السلام: جهة الصفة. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: وهو مقدّس عن الصفة؛ لكونها عين ذاته. قال عليه السلام: والإحاطة. [ص ٨٤ ح ٦] أقول: يعنى إحاطة الذهن به من حيث علمه به، أو إحاطته تعالى بالصفة. وقوله: «ولكن» استدراك لئلا ينساق الوهم من نفى الكيفية إلى نفى المائية ومن إثبات المائية إثبات الكيفية. قال عليه السلام: من جهة التعطيل. [ص ٨٥ ح ٦] أقول: لعلّ المراد من التعطيل عرؤه عن المائية التى هى عين الإيتية، ومن الجهة لفظ يتبادر منه ذلك كما فى الممكنات على ما تبه عليه بقوله: «لأنّ من نفاه فقد أنكره». قال عليه السلام: فيعانى. [ص ٨٥ ح ٨٥]

ح ۶] أقول: المعاناة: تحمّل التعب في فعل. والمراد بها هاهنا أن يكون فعله بكيفية وقوة موجودة في نفسها قائمة بذاته تعالى. وقوله: «بنفسه» أي كون فعله بمباشرة ومعالجة توهماً من السائل. والمراد من المعالجة قوة موجودة في الخارج قائمة به. وأصل المباشرة الملابس، وأصل المعالجة فعل البدن. وقد بان أمر التوحيد في فعله حيث لا شريك له من المباشرة والمعالجة.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۲۳۰

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: اين بيان شد در شرح حديث پنجم باب سابق. و اين حديث، تتمه آن حديث است و تتمه ديگر نيز دارد و مي آيد در حديث اول باب اول «كتاب الحجة». اصل: فَقَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَتَقُولُ: إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ؟ قَالَ: «هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ؛ سَمِيعٌ بَعِيرٌ جَارِحَةٌ، وَبَصِيرٌ بَعِيرٌ آلَةٌ، بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ، وَيُبْصِرُ بِنَفْسِهِ، لَيْسَ قَوْلِي: إِنَّهُ سَمِيعٌ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ، وَ[بَصِيرٌ] يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ شَيْءٌ، وَالنَّفْسُ شَيْءٌ آخِرٌ، وَلَكِنْ أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنِ نَفْسِي؛ إِذْ كُنْتُ مَسْئُولًا، وَإِفْهَامًا لَكَ؛ إِذْ كُنْتُ سَائِلًا، فَأَقُولُ: إِنَّهُ سَمِيعٌ بِكُلِّهِ، لِأَنَّ الْكُلَّ مِنْهُ لَهُ بَعْضٌ، وَلِكُنِّي أَرَدْتُ إِفْهَامَكَ، وَالتَّعْبِيرُ عَنِ نَفْسِي، وَلَيْسَ مَرَجِعِي فِي ذَلِكَ إِلَّا إِلَى أَنَّهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، الْعَالِمُ الْخَبِيرُ، بِأَلَا اخْتِلَافِ الذَّاتِ، وَلَا اخْتِلَافِ الْمَعْنَى». . شرح: اين فقرات مي آيد در حديث دوم باب سيزدهم، به إسقاط «منه» در «لَا أَنَّ الْكُلَّ مِنْهُ لَهُ بَعْضٌ»؛ و اضافه «لِأَنَّ الْكُلَّ لَنَا لَهُ بَعْضٌ» بعد از آن. و ظاهر اين است كه «مِنْ» به معنى «فِي» باشد و ضمير «منه» راجع به الله تعالى باشد و ضمير «لَهُ» راجع به «كُلِّ» باشد، نه به الله تعالى. يعنى: پس گفت امام را زنديق پرسنده كه: آيا پس با وجود آن كه احساس چيزى نكند، مى گويى كه: به درستي كه او شنواى بيناست؟ مرادش اين است كه: بنا بر اين مى بايد كه شنوا و بينا نباشد. امام گفت كه: او شنواى بيناست؛ شنواست، نه به عضوى كه گوش باشد تا احساس لازم آيد و بيناست، نه به آلتى كه چشم باشد تا احساس لازم آيد، بلكه مى شنود به ذات خود و مى بيند به ذات خود. نيست مراد به سخن من كه: به درستي كه او



شنواست، می شنود به ذات خود و بیناست، می بیند به ذات خود، این که شخص او چیزی باشد و ذاتش چیزی دیگر، چنانچه در مُتعارف، صفتی را که مانند نفس باشد در جدا نشدن، نفس می نامند و می گویند: فلان، خوش نفس است و فلان، بد نفس است؛ و لیک اراده کرده ام اظهار چیزی را که در دل من است چون پرسیده شده ام و فهمانیدن آن چیز تو را، چون پرسیدی، پس می گویم به عبارتی دیگر. به درستی که او شنواست به همه خود، نه این که همه در او جزء داشته باشد، چنانچه در متعارف، لفظ «كُلٌّ» و «همه» را در مرگب از اجزا استعمال می کنند، و لیک من اراده کرده ام فهمانیدن تو را و اظهار آنچه را که در دل من است و نیست بازگشت من در این سخن، مگر سوی این که اوست شنوای بینای دانای به غایت دانا، بی آن که تعددی در ذات او به اعتبار اجزا باشد و بی آن که تعددی در کائن فی نفسه باشد، خواه در ذات و خواه در صفات. اصل: قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «هُوَ الرَّبُّ، وَهُوَ الْمَعْبُودُ، وَهُوَ اللَّهُ وَلَيْسَ قَوْلِي: «اللَّهُ» إِثْبَاتَ هَذِهِ الْحُرُوفِ: أَلِفٍ وَلَا مٍ وَهَاءٍ، وَلَا رَاءٍ وَلَا بَاءٍ، وَلَكِنْ أَرْجِعُ إِلَى مَعْنَى وَشَىءٍ خَالِقِ الْأَشْيَاءِ وَصَانِعِهَا، وَنَعْتِ هَذِهِ الْحُرُوفِ، وَهُوَ الْمَعْنَى سُمِّيَ بِهِ اللَّهُ، وَالرَّحْمَنُ، وَالرَّحِيمُ، وَالْعَزِيزُ، وَأَشْبَاهُ ذَلِكَ مِنْ أَسْمَائِهِ، وَهُوَ الْمَعْبُودُ جَلَّ وَعَزَّ». . شرح: مقصود سائل این جا سؤال از حقیقت او نیست، به قرینه این که در صدر این حدیث سؤال از آن کرد و جواب شنید، بلکه مقصود او سؤال از مخصوص او، از جمله اسمای اوست که قائم مقام حقیقت است. و جواب امام علیه السلام که: «هُوَ الرَّبُّ» تا آخر، مبنی بر این است که این سه اسم، از جمله اسمای مخصوصه اوست و مقدم است بر باقی اسمای ظاهره او. و امام علیه السلام این جا، اکتفا به توضیح «هُوَ اللَّهُ» کرده برای دفع مذهب مخالفان که می گویند که: لفظ «اللَّهُ» عَلم شخصی است، به خلاف لفظ «الرَّبُّ» و لفظ «الْمَعْبُودُ». قَوْل این جا به معنی مَقُول است. و الله مرفوع و خبر مبتدای محذوف است به تقدیر «هُوَ اللَّهُ»؛ و جمله، تفسیر قَوْلِی است. إِثْبَات، منصوب و خبر لَيْسَ است و مراد به إِثْبَاتِ هَذِهِ الْحُرُوفِ، بیان عَلم شخصی بودن مرگب از آنها است، نظیر «أَنَا زَيْدٌ». أَلِفٍ وَلَا مٍ وَهَاءٍ، مجرور و بدل تفصیل «هَذِهِ الْحُرُوفِ» است. و مراد به أَلِفٍ، قدر مشترک میان همزه و الف لینه است. و او در وَلَا رَاءٍ، حالیه است. لَبرای نفی جنس است. و او در وَلَا بَاءٍ، عاطفه است. لَبرای نفی جنس است. و ذکر جمله حالیه برای دفع توهم این

است که مراد به «إِبْتَاتٌ هَذِهِ الْحُرُوفِ» معنی دیگر باشد غیر آنچه گفتیم؛ زیرا که مخالفان، قائل به عَلم شخصی بودن لفظ «الرَّبِّ» نشده اند. الْمَعْنَى (به فتح میم و سکون عین و کسر نون و تشدید یاء و به فتح نون و الف): آنچه مقصود بالذات باشد؛ و مراد این جا، کائنی است فی نفسه در خارج که مقصود بالذات باشد و تعبیر از آن نمی توان کرد مگر به چیزی که مقصود بالغرض باشد. و شئی ء، مجرور به عطفِ بر «مَعْنَى» است و مضاف است. و مراد به خالق الأشياء لفظ خالق الأشياء است و مراد به شئی ء خَالِقِ الْأَشْيَاءِ مفهومی است که موضوعُ لَهُ لفظِ «خَالِقِ الْأَشْيَاءِ» است، به اعتبار این که لفظی که مُهْمَل است، خالی از شیء است. و بر این قیاس است وَصَانِعَهَا، که مجرور به عطفِ بر «خَالِقِ» است. و نَعْت (به فتح نون و سکون عین بی نقطه و تاء دو نقطه در بالا) مجرور است به عطفِ بر «شئی ء» و از قبیل عطفِ تفسیر است و مضاف است. «هَذِهِ الْحُرُوفِ» مرکب توصیفی است و اشارت است به حروف لفظ «الله» یا لفظ «خَالِقِ الْأَشْيَاءِ» یا لفظ «صَانِعَهَا» و حاصل همه یکی است؛ زیرا که «خَالِقِ الْأَشْيَاءِ» مثلاً، مانند مُرَادِفِ «الف لام» عهد خارجی در لفظ «الله» است و اکتفا به آن این جا از قبیل اقتصار است، بنابر ظهور مراد و بنابر این که آن است مناطِ دفع شبهه مخالفان که می گویند که: اگر لفظ «الله» عَلم شخصی نباشد، «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» افاده توحید نخواهد کرد. و بر هر تقدیر، مراد به «نَعْتِ هَذِهِ الْحُرُوفِ» صفتی است که موضوعُ لَهُ این حروف است. ضمیر وَهُوَ راجع به مرجع ضمیر هُوَ در کلام سائل است، یا ضمیر شأن است. و بنابر اول، «الْمَعْنَى» خبر مبتداست و جمله سُمِّيَ بِهِ خبرِ دَوِّمِ مبتداست؛ و بنابر دَوِّم، «الْمَعْنَى» مبتداست و «سُمِّيَ بِهِ» خبر مبتداست. و جمله اسمیه، خبر «هُوَ» است و بر هر تقدیر، «سُمِّيَ بِهِ» صیغه مجهول است و ضمیرِ «بِهِ» راجع به «نَعْتِ» است که تفسیر «شئی ء» است. و مقصود، بیان این است که: ذات خارج است از موضوعِ لَهُ امثالِ این مشتقات، موافق آنچه مشهور است میان اهل عربیت. الله مبتداست، مِنْ أَسْمَائِهِ خبر مبتداست و ضمیر مجرور، راجع به «الْمَعْنَى» است. و این جمله برای تأکید بیان این است که: فرقی نیست میان لفظ «الله» و سایر الفاظِ اسمای مخصوصه او در این که عَلم شخصی نیست. ضمیر «هُوَ» در هُوَ الْمَعْبُودُ راجع به «الْمَعْنَى» است و این برای بیان این است که: عبادتِ اسمِ او جایز نیست. یعنی: گفت امام را سائل که: پس چه اسم، قائم مقامِ حقیقت

اوست؟ گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: «الرَّبُّ» است و او «المعبود» است و او «الله» است. و نیست گفته من که: «او الله است» اثبات این حروف برای او که «الف» و «لام» و «هاء» است، بر حالی که نیست «راء» و نیست «باء»، ولیک بازگشت می کنم در آن گفته سوی مقصود بالذاتی و سوی موضوع له لفظ «خَالِقِ الْأَشْيَاءِ» و موضوع له لفظ «صَانِعِ الْأَشْيَاءِ». و صفتی که موضوع له این حروف است و ذات اوست، مقصود بالذات نام برده شده است به نعت این حروف: الله و الرَّحْمَنُ و الرَّحِيمُ و الْعَزِيزُ و ماندهای آنچه مذکور شد، از جمله اسمای اوست، به این معنی که از نشان های اوست. و غیر اوست به اعتبار لفظ و به اعتبار مفهوم؛ و آن مقصود بالذات متفرد به استحقاق عبادت است جَلَّ وَعَزَّ. اصل: قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَإِنَّا لَمْ نَجِدْ مَوْهُومًا إِلَّا مَخْلُوقًا. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَمَا تَقُولُ، لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مُرْتَفَعًا؛ لِأَنَّا لَمْ نَكْلَفْ غَيْرَ مَوْهُومٍ، وَلَكِنَّا نَقُولُ: كُلُّ مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِّ مُدْرِكٌ بِهِ تَحُدُّهُ الْحَوَاسُّ وَتُمَثِّلُهُ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ [وَلَا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ صَانِعِ الْأَشْيَاءِ خَارِجٍ مِنَ الْجِهَتَيْنِ الْمَذْمُومَتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا: النَّفْيُ]؛ إِذْ كَانَ النَّفْيُ هُوَ الْإِبْطَالُ وَالْعَدَمُ، وَالْجِهَةُ الثَّانِيَةُ: الشَّيْبَةُ؛ إِذْ كَانَ الشَّيْبَةُ هُوَ صِفَةُ الْمَخْلُوقِ الظَّاهِرِ التَّرْكِيبِ وَالتَّأْلِيفِ». . شرح: فاء در فائنا برای تعقیب است. «إِنَّا» به کسر همزه و تشدید نون است به تقدیر «فَأَقُولُ: إِنَّا». لَمْ نَجِدْ (به فتح نون و کسر جیم و ضم دال بی نقطه) مأخوذ است از «وَجَدَان» به ضم و کسر واو و سکون جیم. المَوْهُومُ: تصوّر کرده شده؛ خواه به کُنه و خواه به وجه؛ خواه به عنوان هَدِيَّت و خواه به عنوان کَلِّي. مِطْرَزِي در مُغْرَب گفته که: «وَهَمَّتُ الشَّيْءَ أَهْمُهُ وَهَمًّا مِنْ بَابِ ضَرَبَ - أَيِ وَقَعَ فِي خُلْدِي». . مراد سائل این است که: چنانچه علم به این که در ذهن ما موهوم هست، از قبیل وجدانیات است که قسمی از ضروریات است، علم به این که هر موهوم، مخلوق است، نیز از قبیل وجدانیات است. و از این، نفی رب و نفی معبود و نفی الله لازم می آید. مُشَارٌ إِلَيْهِ ذَلِكَ، «مَوْهُوم» است. كَمَا تَقُولُ عبارت از منحصر در مخلوق به علم وجدانی است. «الف لام» التَّوْحِيدِ، برای عهد خارجی است و عبارت است از مضمون «هُوَ الرَّبُّ، وَهُوَ الْمَعْبُودُ، وَهُوَ اللَّهُ» تا آخر فقره سابقه. و می تواند بود که عبارت باشد از مجموع آنچه در جواب سائل گفته شده در این حدیث. الْمُرْتَفِعُ (به کسر فاء): منتفی. لَمْ نَكْلَفْ، به صیغه مضارع متکلم معلوم باب «عَلِمَ» است. الْكَلْفُ، به فتح کاف و سکون لام. تَكْلَفُ، به معنی

ارتکاب کاری که در آن مشقت است. و در کتاب توحید ابن بابویه در «باب الرَّدِّ عَلَى الشَّوْبَةِ وَالزَّنَادِقَةِ»: «لَمْ نَتَكَلَّفْ» از باب «تَفَعَّلَ» است و معنی هر دو یکی است. ابن اثیر در نهایه گفته که: «فِيهِ: أَكَلَفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ. يُقَالُ: كَلَفْتُ بِهَذَا الْأَمْرَ أَكَلَفْتُ بِهِ، إِذَا وَلَعْتَ بِهِ وَأَحْبَبْتَهُ». و گفته که: «وَكَلَّفْتَهُ، إِذَا تَحَمَّلْتَهُ». و گفته که: «وَتَكَلَّفْتَ الشَّيْءَ، إِذَا تَجَسَّمْتَهُ عَلَى مَشَقَّةٍ». و گفته که: «وَالْكَلْفُ: الْوُلُوعُ بِالشَّيْءِ مَعَ شُغْلِ قَلْبٍ وَمَشَقَّةٍ». حاصل جواب این است که: از سخن تو لازم می آید این که توحیدی که صادر شد از ما برای موهومی، بی علم ما به مخلوقیت او، به وجدان صادر نشده باشد از ما؛ زیرا که علم به وجدانیات، مشترک می باشد میان جمیع عقلا. مُدْرِكِ بِهِ، صفت کاشفه مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِّ است. «مُدْرِكِ» به فتح راء، مجرور است. «باء» در «بِهِ» برای آلت است و ضمیر، راجع به وَهْمٍ است که در ضَمَنِ «مَوْهُومٍ» است. تَحَدُّهُ (به حاء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه) به صیغه مضارع غایبه معلوم باب «نَصَرَ» خبر مبتدا است. تُمَثِّلُهُ (به ثاء سه نقطه) از باب تفعیل است. التَّمَثِيلُ: تعیین صورت چیزی به ادراک مقدار و شکل آن. ظاهر این است که این جا از کاتبان، اسقاطی شده باشد و در کتاب توحید ابن بابویه و در کتاب احتجاج طبرسی، بعد از فَهَوُ مَخْلُوقٍ چنین است که: «وَلَا بُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ صَانِعِ الْأَشْيَاءِ خَارِجٍ مِنَ الْجِهَتَيْنِ الْمَذْمُومَتَيْنِ؛ إِحْدَاهُمَا النَّفْيُ؛ إِذْ كَانَ النَّفْيُ هُوَ الْإِبْطَالُ وَالْعَدَمُ» تا آخر؛ و ما موافق ظاهر شرح می کنیم. إِذْ (دو جا) برای تعلیلِ مَذْمُومَتَيْنِ است. الْعَدَمُ (به ضَمِّ عین و سکون و ضَمِّ دال و به فتح عین و فتح دال): نیافتن چیزی را. بدان که استعمال عَدَمٍ در فَنَاءِ، از لحن است، چنانچه گذشت در شرح حدیث سوّم باب سابق. یعنی: گفت امام را پرسنده که: پس به درستی که ما وجدان نکرده ایم موهومی را مگر آفریده شده به تدبیر، بعد از نیستی؟! گفت امام علیه السّلام که: اگر موهوم، منحصر در آفریده شده می بود به علم وجدانی، هر آینه می بود آن توحید-که تقریر کردیم-از ما منتفی؛ زیرا که ما ارتکاب و تجسّم نکردیم غیر موهوم ما را. و لیک ما اهل توحید می گوئیم که: هر تصوّر کرده شده به سبب یکی از حواس پنج گانه باصره و سامعه و لامسه و ذائقه و شامه، ادراک کرده شده به وهم، احاطه می کند آن را ادراک حواس و صورتی قرار می دهد برای آن، پس آن چیز مخلوق است به تدبیرِ مُدْبِرِي؛ و ناچار است از اثبات آفریدگاری برای چیزها، که بیرون باشد از دو طرفِ مذمّت کرده شده: یکی از آنها نفی است

؛ زیرا که بُود نفی ، عینِ باطل شمردن و نیافتن. و طرف دوم، تشبیه است ؛ زیرا که بُود تشبیه، عین وصفِ آفریده شده، که ظاهر است که دیگری آن را به هم آورده از چیزها و اَلْفِتِ آن را داده. اصل: «فَلَمْ يَكُنْ بَدُّ مِنْ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ؛ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ، وَالْإِضْطِرَارِ إِلَيْهِمْ أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ، وَأَنَّ صَانِعَهُمْ غَيْرُهُمْ، وَلَيْسَ مِثْلُهُمْ؛ إِذْ كَانَ مِثْلُهُمْ شَبِيهَاً بِهِمْ فِي ظَاهِرِ التَّرْكِيبِ وَالتَّأْلِيفِ، وَفِيمَا يَجْرِي عَلَيْهِمْ مِنْ حُدُوثِهِمْ بَعْدَ إِذْ لَمْ يَكُونُوا، وَتَثْقُلِهِمْ مِنْ صِغَرٍ إِلَى كِبَرٍ، وَسَوَادٍ إِلَى بَيَاضٍ، وَقُوَّةٍ إِلَى ضَعْفٍ، وَأَحْوَالٍ مَوْجُودَةٍ لِحَاجَةِ بِنَا إِلَى تَفْسِيرِهَا؛ لِبَيَانِهَا وَوُجُودِهَا». . شرح: این فقره، بیان نتیجه مقدمات سابقه است بر وجه توضیح و اِذْ اَوَّل، برای تعلیل است و اِذْ ثَانِي، برای ظرفیت است. التَّنْقُلُ (مصدر بابِ تَعْمَلُ): گردیده شدن از حالی به حالی. البَيَانُ: شناختن چیزی را. الوجود: دانستن چیزی را. یعنی: پس نبود چاره و بَدْر رَوِي، از اقرار به هستی آفریدگار به تدبیر عالم ؛ به دلیل هستی افراد انسان و مانند آن از اجسام-که آفریده شده اند- و مضطرّ بودن ما سوی آن افراد ؛ سوی این که آن افراد، حادث به تدبیر آفریدگاران و این که آفریدگار آن افراد، غیر ایشان است ؛ به معنی این که مصنوع نیست و نیست مانند ایشان، در اسم جامد محض ؛ چه هست مانند ایشان در اسم جامد محض مانند ایشان در این که ظاهر است که دیگری آن را به هم آورده از معانی و آن معانی را با هم الفت داده ؛ خواه اجزا باشند و خواه عارض و معروض ؛ و هست مانند ایشان در آنچه جاری می شود بر ایشان بی اختیار ایشان، آن حادث شدن ایشان است بعد از وقتی که نبوده اند و گردیدن ایشان است از کوچکی طفولیت سوی بزرگی جوانی و از سیاهی مو سوی سفیدی آن و از قوت جوانی سوی ضعف پیری و حالی چند دیگر که معلوم است ، حاجت نیست ما را تفصیل آنها کنیم ؛ چه هر کس آنها را می شناسد و می داند. مخفی نماند که این احوال، مثال ها است برای نقصان مخلوقات ؛ بعضی معلوم است که در هر مخلوقی هست و بعضی معلوم نیست و چون اتمام برهان، موقوف بر آن بعض نیست، مناقشه در آن بعض، موافق آداب نیست. اصل: قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَقَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أَثَبْتَ وُجُودَهُ؟ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَمْ أَحُدَّهُ، وَلَكِنِّي أَثَبُّتُهُ؛ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مَنْرِلَةً». . شرح: الحد: تمییز چیزی از عارض آن، و احاطه به چیزی. اگر گویی که: مقتضای ظاهر آداب بحث این است که امام، به جای لَمْ أَحُدَّهُ گوید که: «لَمْ أَثَبْتُ وُجُودَهُ»، پس چرا عدول کرده؟ گوییم که: سائل، استعمال

وجود در «کون» کرده- از لحن، که مذکور شد در شرح حدیث سوم باب سابق- و امام علیه السلام در جواب، احتراز از آن استعمال کرده. و این که سائل، در فقره آینده، اِیَّتُهُ گفته و وجود نگفته، شاید که مبنی بر فهمیدن این دقیقه باشد. یعنی: گفت پرسنده که: پس به تحقیق جدا کردی صانع عالم را از بودنش؛ چه حکم کردی به بودن بودنش؟ مرادش بیان این است که: واجب بالذات، نفس بودن است، نه معنی ای که بودن داشته باشد. گفت امام علیه السلام در مقام منع که: جدا نکردم او را از بودن در خارج ذهن؛ به این معنی که حکم به بودن بودن او در خارج نکردم، ولیک من حکم به بودن او کردم؛ چون نبود میان حکم به نبودن و حکم به بودن، حکمی و مرتبه دیگر؛ و حکم به نبودن، مفسده داشت، چنانچه بیان شد در ابطال جانب اول از دو جانب که مذکور شد. اصل: قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَلَهُ اِیَّتُهُ وَمَا اِیَّتُهُ؟ قَالَ: «نَعَمْ، لَا يَثْبُتُ الشَّيْءُ اِلَّا بِاِیَّتِهِ وَمَا اِیَّتِهِ». . شرح: اِیَّتُهُ (به کسر همزه و کسر نون مشدده و تشدید یاء دو نقطه در پایین): هستی. الْمَا اِیَّتُهُ (به الف و کسر همزه و تشدید یاء دو نقطه در پایین): ذات، که البته اسم عین آن، جامد محض است؛ به این معنی که معلومی است نزد الله تعالی که اگر تعبیر از آن، به لفظی ممکن می بود در افاده و استفاده، البته آن لفظ، جامد محض می بود، بنابر این که هر اسم مشتق و مانند مشتق، خارج است از فرد خود. یعنی: گفت امام را پرسنده که: آیا پس بنابر این که او هستی داشته باشد، او راست هستی و ذاتی؟ امام گفت که: آری ثابت نمی باشد چیزی در خارج ذهن، مگر با هستی و ذاتی. اصل: قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَلَهُ كَيْفِيَّةٌ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ جِهَةٌ الصِّفَةِ وَالْإِحَاطَةَ، وَلَكِنْ لِأَبَدٍ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ وَالتَّشْبِيهِ؛ لِأَنَّ مَنْ نَفَاهُ، فَقَدْ أَنْكَرَهُ، وَدَفَعَ رُبُوبِيَّتَهُ، وَأَبْطَلَهُ؛ وَمَنْ شَبَّهَهُ بِغَيْرِهِ، فَقَدْ أَثْبَتَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْمَصْنُوعِينَ الَّذِينَ لَا يَسْتَحِقُّونَ الرُّبُوبِيَّةَ». . شرح: الْكَيْفِيَّةُ: چگونگی، به معنی خصوصیتی که کائن فی نفسه در خارج باشد؛ و آن دو قسم است: اول: عَرْضِي که کائن فی نفسه در خارج باشد. دوم: خصوصیت ذاتی که کائن فی نفسها در خارج باشد. موافق آنچه می آید در حدیث دوم باب بیست و دوم- که «بَابُ جَوَامِعِ التَّوْحِيدِ» است- که: «لِأَنَّهُ بِالْكَيفِيَّةِ لَا يَتَنَاهَى إِلَيْهِ». . لا برای نفی ما بعد آن است، مثل «أَكْرَمْتُ زَيْدًا إِلَّا لِأَنَّهُ فَاضِلٌ. وَلَكِنْ لِيَخَوْفِي مِنْهُ». . الْجِهَةُ (به کسر و فتح و ضم جیم): جانب؛ و مراد این جا طریق است. صِفَةُ (به کسر صاد بی نقطه) در اول، مصدر معتل الفاء

وَاوِي بَاب «ضَرْبَ» است به معنی بیان چیزی به اسم جامد محض آن. و در دوم، به معنی حال است. الإِحَاطَةُ: فرو گرفتن ذهن چیزی را به معنی تصوّر آن به اسم جامد محض. مراد این است که: قسم اوّل کیفیت را ندارد، و الاّ مثل جسم ابیض و جسم احمر - مثلاً - می بود در امکان صفت آن و احاطه به آن، معنی تعطیل و تشبیه [که] گذشت در شرح حدیث دوّم این باب. یعنی: گفت امام را پرسنده که: آیا پس می توان گفت که: او را کیفیتی هست؟ امام علیه السّلام گفت که: می توان گفت؛ نه برای این که کیفیت، طریق بیان او به اسم جامد محض و تصوّر او به اسم جامد محض باشد، ولیک برای این که نیست چاره از بیرون آمدن از حدّ تعطیل و حدّ تشبیه به غیر او در اسم جامد محض؛ زیرا که هر که نفی کرد او را به این معنی که او را بی ذات شمرد، پس به تحقیق منکر شده او را و مانع شده ربوبیت او را و به کار نیامدنی کرده او را. و هر که تشبیه کرد او را به غیر او در کیفیت عارضه، که لازم دارد تشبیه او را به غیر او در اسم جامد محض، مثل جسم و بلور و فضّه، پس به تحقیق ثابت کرد او را به حال مخلوقان ساخته شدگان که مستحقّ نمی شوند ربوبیت را. اصل: «وَلَكِنْ لَأَبَدٌ مِنْ إثْبَاتٍ أَنْ لَهُ كَيْفِيَّةٌ لَا يَسْتَحِقُّهَا غَيْرُهُ، وَلَا يُشَارِكُ فِيهَا، وَلَا يُحَاطُ بِهَا، وَلَا يَعْلَمُهَا غَيْرُهُ». . شرح: این کلام، بدل «وَلَكِنْ لَأَبَدٌ مِنَ الْخُرُوجِ» تا آخر است برای تصریح به مراد. يُشَارِكُ، به کسر راء و فتح راء می تواند بود. یعنی: ولیک چاره و بدر روی نیست از اقرار به این که الله تعالی را ذاتی - که اگر تعبیر از آن کنند به اسم جامد محض، خواهد بود - هست که مستحقّ آن نمی شود غیر او از کائنات بالفعل و شریک نمی کند در آن دیگری را از کائنات آینده و فرو گرفته نمی شود به آن در اذهان و غیر آنها؛ و نمی داند آن را غیر او. اصل: قَالَ السَّائِلُ: فَيُعَانِي الْأَشْيَاءَ بِنَفْسِهِ؟ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «هُوَ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يُعَانِيَ الْأَشْيَاءَ بِمُبَاشَرَةٍ وَمُعَالَجَةٍ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ صِفَةُ الْمَخْلُوقِ الَّذِي لَا تَجِيءُ الْأَشْيَاءُ لَهُ إِلَّا بِالْمُبَاشَرَةِ وَالْمُعَالَجَةِ، وَهُوَ مُتَعَالٍ، نَافِذُ الْإِرَادَةِ وَالْمَشِيئَةِ، فَعَالٌ لِمَا يَشَاءُ». . شرح: گفت پرسنده که: پس بنابر این که تدبیر الله تعالی منقطع نمی شود از مخلوقات - چنانچه مذکور ساختی در «لِوَجُودِ الْمَصْنُوعِينَ، وَالْإِضْطِرَارِ إِلَيْهِمْ» تا آخر - آیا به تعب می کند چیزها را به خودی خود، نه به نایب و وکیل، چنانچه زنادقه، عقل فعّال قرار می دهند؟ گفت امام جعفر صادق علیه السّلام که: او بزرگ تر از آن است که به تعب می کند چیزها را به نزدیک شدن به ماده آنها و دست و پا جنبانیدن در فعل آنها؛

چه آن تعب کشیدن، حال مخلوق است که به فعل نمی آید چیزهایی که مراد اوست مگر به نزدیکی و دست و پا جنبانیدن؛ و الله تعالی بلند مرتبه است، گذرا است اراده و خواهش او، به غایت کننده است هر چه را که می خواهد؛ به این معنی که چیزی اصلاً مانع او نمی شود. و فرق میان اراده و مشیت، می آید در «بَابُ الْبَدَاءِ» و دو باب بعد از آن، به این روش که مشیت قبل از اراده است، پس گذرایی اراده، لازم ندارد گذرایی مشیت را، به خلاف عکس؛ و لهذا گذرایی مشیت را بعد از گذرایی اراده ذکر کرده.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۸۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی بعض النسخ: «حین سألہ فما هو» بزيادة الفاء. ومن قوله: «هذا» إلى قوله «ولا تغیره الأزمان» قد ذکر فی الخامس من الباب الأول، وعلم بیانہ فی ہدیة. وهذا من الخامس. وسی ذکر تمامہ فی أول کتاب الحجّة إن شاء الله تعالی. (فتقول: إنّه سمیع بصیر) یعنی فکیف یسمع ویبصر إذا کان غیر جسم وغیر صورة؟! وقال برهان الفضلاء: یعنی فکیف یسمع ویبصر إذا کان لا یحسّ شیئاً ولا یحسّ شیئاً؟! فظہر وجه ضبطہ علی المعلوم. و (لیس قولی: إنّه سمیع یسمع بنفسہ، ویبصر بنفسہ) اى المسمی بالتعدّد. وقول الفارابی: وجود کلّه، وجوب کلّه، علم کلّه، قدرة کلّه، حياة کلّه، إرادة کلّه وإن کان دلالة علی عینیة الصفات الکمالیة إلاّ أنّه لیس بمرخّص فیہ، بل الواجب مؤجد کلّه. وهكذا وما لا رخصة فی إطلاقه؛ للنقص؛ أو للمفسدة أو للمصلحة، فإطلاقه من دون توقیف من الشارع شرک شرعاً. (قال علیه السلام: هو الربّ، وهو المعبود، وهو الله) دفع لتوهم السائل أنّ المراد بالنفس الذهن. (ولکن أردت عبارة عن نفسی) هل سمعت هو الربوبیة، هو المعبودیة، هو الألوهیة؟! (قال له السائل: فما هو) یعنی قال: لمّا قلت السميع البصیر العالم، الخبر، ذكرت اسمه بحسب الصفات، فما اسمه بحسب الذات؟ وقال برهان الفضلاء: «فما هو» هنا سؤال عن اسم غیر مشتقّ، واستفهام إنکاری؛



بقريئة الاستفهام السابق. و«لا» فى (ولا) يعنى بل أردت بقولى بعد قولى (بغير جارحة) بغير آلة. (إنه سميع يسمع بنفسه ويبصر بنفسه) التعبير عن نفس المخلوق؛ لأنّ الأشياء تعرف بأضدادها. فمعنى «قولى هذا»: أنه يسمع بنفسه لا بجارحة، ويبصر بنفسه لا بآلة. وقال برهان الفضلاء: يعنى ولكن أردت التعبير عمّا فى نفسى إلهاماً لك. ولسائر الأصحاب من الفضلاء فى هذه العبارة توجيهات. (فأقول) أى بعبارة أخرى: إلهاماً لك. (إنه سميع بكله لا أنّ الكلّ منه له بعض) سيجىء هذه الفقرات فى الثانى من الباب الثالث عشر. وهناك هكذا: «لا أنّ الكلّ له بعض؛ لأنّ الكلّ لنا له بعض» بإسقاط منه وزيادة الفقرة الأخيرة. ولعلّ «منه» بمعنى «عليه». يعنى لا أنّ الكلّ الموصوف بأنّه يصدق عليه؛ فقد تكون «من» مرادفة «على» كما فى

«وَنَصَرْنَا مِنْ الْقَوْمِ» .

وقال برهان الفضلاء: الظاهر أنّ «من» بمعنى «فى» وضمير «ها» راجع إلى الله، وضمير «له» للكلّ. (ولكنّى أردت إلهامك والتعبير عن نفسى) بيانه كما عرفت من نظيره. (بلا اختلاف الذات) بالتجزى (ولا اختلاف المعنى) أى المسمّى بالتعدّد. وقول الفارابى: وجود كلّ، وجوب كلّ، علم كلّ، قدرة كلّ، حياة كلّ، إرادة كلّ وإن كان دلالة على عينيّة الصفات الكمالية إلاّ أنّه ليس بمرخص فيه، بل الواجب مُوجد كلّ. وهكذا وما لا رخصة فى إطلاقه؛ للنقص؛ أو للمفسدة أو للمصلحة، فإطلاقه من دون توقيف من الشارع شرك شرعاً. (قال عليه السلام: هو الربّ، وهو المعبود، وهو الله) بنفى الحدّين. واعتقاد أنّه ليس كمثله شيء لا فى الذهن ولا فى الخارج حتّى اسمه الذهنى (مرتفعاً عنّا) هل سمعت هو الربوبية، هو المعبودية، هو الألوهية؟! (قال له السائل: فما هو) يعنى قال: لمّا قلت السميع البصير العالم، الخبر، ذكرت اسمه بحسب الصفات، فما اسمه بحسب الذات؟ وقال برهان الفضلاء: «فما هو» هنا سؤال عن اسم غير مشتقّ، واستفهام إنكارى؛ بقريئة الاستفهام السابق. و«لا» فى (ولا) زائدة كما فى لا يستوى الظلمات ولا النور. (وشىء خالق الأشياء) بالجرّ، ويحتمل الرفع. (ونعت هذه الحروف)، أى وصانع صورة هذه الحروف. قال برهان الفضلاء: «ونعت» عطف على معنى، أى «إلى معنى» وصفة هذه الحروف. وهو كما ترى. (سمّى به) أى بنعت هذه الحروف

(الله والرحمن والرحيم) استئناف بياني لمرجع ضمير «به»، أو عطف بيان. وقال برهان الفضلاء «الله» مبتدأ، و«من أسمائه» خبره. وقيل: «وهو المعنى سمى به الله» من باب القلب، أى سمى ذلك المعنى بالله والرحمن والرحيم. (قال السائل: فإننا لم نجد موهوماً إلا مخلوقاً) يعنى لَمَّا قلت: «ولكن ارجع إلى معنى» فالمعنى لا يكون إلا موهوماً، والموهوم محدود، والمحدود حادث مخلوق. (قال أبو عبد الله عليه السلام: لو كان ذلك كما تقول) يعنى لو كان اسمه الذهني عين مسماه فى الخارج كما فى الأسماء الغير المشتقة، مثل الجسم والبَلُور (لكان التوحيد) بنفى الحدّين. واعتقاد أنّه ليس كمثله شىء لا فى الذهن ولا فى الخارج حتّى اسمه الذهني (مرتفعاً عنّا) فلا نكون مكلفين فى التوحيد بنفى الحدّين؛ حيث لا يوجب نفيهما أيضاً أن يكون اسمه الذهني عين مسماه فى الخارج. وضبط برهان الفضلاء «لأنّا لم نكلّف» على المتكلّم مع الغير معلوماً من باب عِلْم من الكلف بالفتح بمعنى الميل على نهج الحرص، أى لم نحرص. (إذ كان) يعنى ثبت نفي الحدّين عن الخالق الواجب وجوده؛ لمكان وجود المخلوقين المدبّرين المحتاجين إلى المحدث القديم ضرورة، حيث الاضطرار راجع إليهم فى ذلك، فمن ينكر أنّه مصنوع؟! (والعدم) - بالتحريك، أو بالضم - بمعنى الفقد كما ضبط برهان الفضلاء. (والتأليف) أى بين الأضداد فيه. فى بعض النسخ «لا حاجة بنا» مكان «هنا». (ليانها) لوضوحها. (إذ أثبت وجوده) أى صفة لذاته زائدة عليها، وبالتركيب محدود. وحاصل جوابه عليه السلام: أنّه لَمَّا لم يكن بدّ فى إثبات شىء سواء كان موجوداً بعين وجوده أو بوجود زائد على ذاته من أن يقال هو موجود؛ إذ ليس بعد حدّ النفي عبارة لحدّ الإثبات إلا هذه العبارتين وما يرادفهما، ولو اختلف معناهما لفسدتا بالقصد أو بانضمام قيد. (فله إنّيّة) تصديق و إقرار، أو استفهام. و«الإنّيّة» بالكسر والتشديد: التحقّق والثبوت، والمائيّة الماهيّة والحقيقة، بمعنى ما تحقّق فى الخارج ونفس الأمر. قد عرفت، فى هدية الثالث قول بعض المعاصرين: والخلق ماهيات صرفة لا إنّيّة لها من حيث هى. وقد سمعت هنا قول الإمام عليه السلام: «نعم، لا يثبت الشىء إلا بإثباته ومائيّة». ومن أصول زنادقة الفلاسفة الفرق بين الثبوت فى الخارج والوجود فى الخارج، والحكم بثبوت الماهيات فى الخارج عارية عن الوجود، والفرق بين الثبوت فى نفس الأمر والوجود فى الخارج لا يستلزم الفرق بين الثبوت والوجود فى الخارج. (جهة الصفة) أى الزائدة. (ولكن لا بدّ من

الخروج عن جهة التعطيل والتشبيه) للاضطرار المذكور الراجع إلى المخلوقين المدبرين. (ولكن لابد من إثبات أن له كيفية) أى خصوصية (لا يستحقها غيره). (ولا يحاط بها) أى ولا تكون زائدة. و«معاناة الشيء»: ملابسته ومعاشرته، وفى الأصل بمعنى المقاساة، من العناة- بالفتح والمد- بمعنى التعب والمشقة؛ يعنى فيلابس الأشياء، أو فيتعب بتدبيرها؛ لعدم انقطاع التدبير عنه تعالى.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول، و قد مر صدر الخبر و تكلمنا عليه. قوله: فتقول إنه سميع: إيراد على قوله عليه السلام لا جسم يعنى أن له سمعا و بصرا فكيف لا يكون جسما، أو قلت إنه لا بد من العلم به بمحض الشئية و قلت لا تدركه الأوهام فهل تثبت له من الصفات شيئا أم لا فأجاب عليه السلام: بأنا تثبت الصفات على وجه لا يشابه بها المخلوقات و لا يوجب له الاشتراك مع غيره لا فى حقيقة الصفات، لأن غيره سميع بجارحة بصير بآلة و هو تعالى يسمع و يبصر، أى يعلم المسموعات و المبصرات لا بجارحة و لا بآلة و لا بصفة زائدة على ذاته، ليلزم علينا أن يكون له مجانس أو مشابه بل هو سميع بنفسه و بصير بنفسه ثم أشار عليه السلام إلى رفع توهم آخر و هو أن يقال: قولكم يسمع بنفسه يستدعى المغايرة بين الشيء و نفسه، لمكان باء السببية أو الآلية أو يقال حمل شيء على شيء أو صدقه عليه مما يستدعى مغايرة ما بين الموضوع و المحمول، فإذا قلنا إنه سميع بنفسه يتوهم أن المشار إليه بأنه شيء و السميع بنفسه شيء آخر، فقال: ليس قولى سميع بنفسه إلخ و المراد أن الضرورة دعت إلى إطلاق مثل هذه العبارات للتعبير عن نفي الكثرة عن ذاته حين كون الإنسان مسئولا يريد إفهام السائل فى المعارف الإلهية فإنه يضطر إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية و المنطقية التى تواطأ عليها الناس و هو المراد بقوله عليه السلام: و لكنى أردت عبارة عن نفسى إذ كنت مسئولا أى أردت التعبير عما فى نفسى من الاعتقاد فى هذه المسألة بهذه العبارة الموهمة للكثرة لضرورة التعبير عما فى نفسى إذ

كنت مسئولاً، و لضرورة إفهام الغير الذى هو السائل ثم عبر عليه السلام بعبارة أخرى لفهم السائل و رفع فقال فأقول إنه سميع بكله، و لما كان هذا موهما أن له سبحانه بعضاً و جزءاً نفى ذلك الوهم بقوله لا أن الكل منه له بعض و هو مجتمع من الأبعاض، بل المراد كونه سميعاً بحقيقته و ذاته، الواحدة البسيطة لا غير المنقسمة و المتكثرة ثم أوضح عليه السلام ذلك بوجه آخر فقال: و ليس مرجعى أى فى كلامى إلا إلى كونه سميعاً بصيراً، و مرجع السمع و البصر فيه إلى كونه عالماً خبيراً بالمسموع و المبصر كعلم السامع البصير منا لكن لا بآلة و جارحة بل بلا اختلاف الذات بالأجزاء و لا اختلاف المعنى، أى الصفة للذات أو للصفة لما تحقق من امتناع اختلاف جهتى القابلية و الفاعلية و الإمكان و الوجوب فى المبدأ الأول جل شأنه. قال الفارابى: إنه تعالى وجود كله، و جوب كله، علم كله، قدرة كله، حياة كله، إرادة كله، لا أن شيئاً منه علم، و شيئاً آخر قدرة، فيلزم التركيب فى ذاته، و لا أن شيئاً فيه علم و شيئاً آخر فيه قدرة، ليلزم التكثير فى صفاته. قوله: فما هو؟ أى إذا تفردت ذاته سبحانه عن سائر الأشياء بحيث لا يشاركه شىء لا فى الذات و لا فى الصفات فما هو؟ و بأى شىء تعرف ذاته؟ فإن التعريف إنما يكون بالحدود و إما بالرسوم، و إذ ليس بذى أجزاء فلا حد له، و إذ ليست له صفة لازمة و لا خاصية زائدة، فلا رسم، و الجواب: أن التعريف غير منحصر فى هذين الوجهين، بل قد يعرف الشىء بآثاره و أفعاله كما فى القوى، حيث تعرف بأفاعيلها، فقوله: هو الرب إلخ إشارة إلى ذلك، فإننا إذا رأينا المربوبات علمنا أن لها ربا، و لما نظرنا إلى العباد علمنا أن لهم معبوداً، و لما أبصرنا و له الأشياء و تضرعها و افتقارها علمنا أن لها إلهاً، فنعرف أن فى الوجود ربا معبوداً و إلهاً قيوماً، ثم إنه لما كان كثير من المتكلمين توهموا أن الاسم عين المسمى كما سيأتى أشار عليه السلام هنا إلى إزاحة هذا الوهم بأنه ليس المراد بقولى: الله أو الرب إثبات هذه الحروف ليلزم تركبه سبحانه و يقدح فى توحيده، فإنه ليس المقصود بقوله هو الله إنه هذه الحروف ألف، و لام، و هاء، و لا بقوله: هو الرب أنه راء و باء، و لكن إثبات معنى أى صفة فعلية هو خالق الأشياء و صانعها، أى صفة فعلية هو خالق الأشياء و صانعها، فيعرف أنه موصوف بالصفة الفعلية، و هذه حروف وضعت للموصوف بهذه الصفة، فينتقل منها إليه و ليست هو هى فإن نعت هذه الحروف و هو المعنى. فقوله: و نعت، مبتدأ مضاف إلى قوله هذه، و خبره الحروف، و المعنى أن نعت هذه

الحروف التي في الله و رب، إنها حروف، و أنها ألف، لام، هاء، راء، باء، و هو أى المقصود إثباته المعنى سمي به أى سمي المعنى بالاسم الذى هو هذه الحروف، فتذكير الضمير باعتبار الاسم، و قوله: الله و الرحمن، مبتدأ خبره من أسمائه، هذا أحد الوجوه فى حل هذه العبارة، و الوجه الآخر أن يقرأ نعت بالجر عطفًا على معنى، فيكون المراد: أن المرجع فى حمل المعنى الإشارة إلى شىء و معنى هو خالق الأشياء و صانعها، و إلى نعت هذه الحروف بإزائها، و هو المعنى أى ذلك النعت هو معنى هذه الحروف، سمي بذلك المعنى ذات الله كما سمي بالرحمن و الرحيم و نظائر ذلك من أسمائه الحسنى و صفاته العليا، فقوله الله أقيم مقام المفعول الأول لسمى و قوله: الرحمن و ما عطف عليه مبتدأ خبره قوله من أسمائه، و هو المعبود أى ذاته المسمى باسم الله، و سائر الأسماء هو المعبود دون الأسماء، و قيل: نعت مجرور معطوف على شىء و هو مضاف إلى الحروف، أى الصفة التى وضعت لها هذه الحروف، و هو راجع إلى مرجع ضمير هو فى كلام السائل أو هو ضمير شأن، و على الأول المعنى خبر المبتدأ و جملة سمي به خبر بعد خبر، و على الثانى المعنى مبتدأ و سمي به خبره و على التقديرين ضمير به راجع إلى النعت، و الله مبتدأ و من أسمائه خبر. قوله عليه السلام و نعت هذه الحروف إلخ: و منهم من قرأ نعت بالجر عطف على الأشياء أو ضمير صانعها على مذهب من جوزه بدون إعادة الجار، و حينئذ الإضافة إما لامية و المراد بنعتها تركيبها القائم بها، و إما بيانية أى خالق النعت الذى هو هذه الحروف، فإن أسمائه تعالى مخلوقة و نعوت له، و قال الفاضل الأسترآبادى: الحروف مبتدأ و نعت خبره، مقدم عليه، أى هذه الحروف نعت و صفة دالة على ذاته، و فى توحيد الصدوق هكذا إلى معنى هو شىء خالق الأشياء و صانعها، وقعت عليه هذه الحروف، و هو المعنى الذى يسمى به و هو أصوب، أى هو شىء أطلقت عليه هذه الحروف، و ضمير به راجع إلى الاسم، و الله مع ما بعده جملة أخرى، أو لفظ الجلالة مفعول مقام الفاعل لسمى، لكونه على المشهور اسم الذات، فالمراد بالمعنى مدلول الحروف و مفهومات الأسماء. قوله: فإننا لم نجد موهوما إلخ: أى فلم نجد المدرك بالوهم إلا مخلوقا لما ذكرت أنه لا تدركه الأوهام، فما يحصل فى الوهم يكون مخلوقا و ما لا يحصل فى الوهم لا يكون مدركا للوهم؟ فأجاب عليه السلام بأن كل مدرك للوهم لو كان حاصلًا بحقيقته فى الوهم لكان التوحيد عنا مرتفعًا، لأننا لم نكلف أى بمعرفة

غير موهم، وفي التوحيد لم نكلف أن نعتقد غير موهوم، أى لا نكلف ما لا ندركه بالوهم ولكن ليس الإدراك بالوهم مستلزما لحصول حقيقة المدرك فى الوهم، و نقول: كل موهوم مدرك بالحواس بإحدى الجهتين أو لهما أن تحده الحواس و تحيط به بحقيقته، و ثانيتهما أن تمثله بصورته و شبحه فهو مخلوق، أما الجهة الأولى فلان حصول الحقيقة بعد النفى و نفيها بعد الحصول فى الوهم إبطال و عدم للحقيقة، و كلما يطرء عليه العدم أو يكون معدوما يكون ممكن الوجود محتاجا إلى الفاعل الصانع له، فلا يكون مبدءا أو لا، و أما الجهة الثانية أى الحصول بالشبح و الصورة المشابهة يتضمن التشبيه و التشبيه صفة المخلوق الظاهر التركيب و التأليف، لأن التشبيه بالمماثلة فى الهيئة و الصفة و لا يكونان إلا للمخلوق المركب أو المؤلف من الأجزاء، أو من الذات و الصفة، و يحتمل أن يكون الجهتان جهتى الاستدلال بالمحدودية بالوهم و التمثيل فيه على المخلوقية، إحداهما جهة النفى، و ثانيهما جهة التشبيه كذا ذكره بعض الأفاضل، و قيل: لما أدى كلامه عليه السلام فى تنزيهه تعالى عن المثل و الشبه إلى أن ذاته تعالى شىء ينعت بأسماء و نعوت، ألفاظها و معانيها خارجة عن ذاته إلا أن معانيها مفهومات ذهنية وهمية يعرف بها ذاته تعالى كالمعبود و الرحمن و الرحيم و غيرها، رجع السائل معترضا مستشكلا فقال: إنا لم نجد موهوما، أى كل ما نتوهم أو نتصوره فهو مخلوق فكيف يوصف و يعرف به خالق الأشياء؟ فأجاب عليه السلام عن ذلك أولا بوجه النقض بأنه لو لم نتوهم ذاته بهذه المعانى الوهمية و لم نعرفه بمثل هذه المفهومات الذهنية لكان التوحيد عنا مرتفعا، إذ لا نقدر و لا نستطيع فى توحيد و تعريفه هذه المعانى الوهمية و ثانيا بوجه الحل و هو أنا و إن لم نعرف ذاته إلا على سبيل التوهم و بوسيلة المعانى المشتركة الكلية و لكننا مع ذلك نرجع و نلتفت إلى تلك المعانى التى كانت عنوانات و مرآتى بها، عرفنا ذاته فنحكم عليها بأن كل موهوم بإحدى القوى و الحواس ظاهرية كانت أو باطنية و كل مدرك لنا بأحد المشاعر صورة كانت أو معنى، فهو محدود متمثل تحده الحواس و تمثله الأفكار، و كل ما هو كذلك فهو مخلوق مثلنا، مصنوع بفكرنا، و خالق الأشياء منزه عنه و عن معرفتنا أيضا التى تحصل لنا هذه الأمور، فنعرف ذاته بأنا لا نعرف ذاته، و هذه غاية معرفتنا بذاته ما دمنا فى هذا العالم، إذ ما لا سبب له لا يمكن العلم به إلا بمشاهدة صريح ذاته، و إما من جهة آثاره و أفعاله، لكن العلم الذى هو من جهتها لا يعرف بها حقيقة ذاته، بل

تعرف كونه مبدءاً لتلك الآثار والأفعال، أو صانعاً أو نحو ذلك من المعاني الإضافية الخارجة و مع ذلك يحصل الجزم بكونه موجوداً و كونه على صفة كذا و كذا مما يليق به من النعوت الكمالية، و قوله: إذ كان النفي هو الإبطال و العدم أراد به إثبات الحكم الكلي الذي ذكره، و هو أن كل موهوم أو مدرك فهو مخلوق أى موجود، لأن لا يرد عليه النقص بأننا نتصور أموراً لا وجود لها أصلاً، كاللاموجود و اللاشيء و نحوهما، فأشار إلى دفعه بأن هذه الأمور من حيث تمثلها فى الوهم موجودة مخلوقة، و النفي المحض بما هو نفي بطلان محض، و عدم صرف لا حصول له أصلاً، و قوله: و الجهة الثانية التشبيه، أراد به وجهاً آخر لكل ما يدرك بالحواس، أو يتمثل فى كونه مخلوقاً مصنوعاً، هو كونه ذا شبه و مثل، و التشبيه صفة المخلوق المستلزم للتركيب و التأليف، إذ كل ما يشبه شيئاً فله شىء به يشارك الآخر، و له شىء آخر يمتاز عنه، فيكون مركباً و كل مركب مخلوق و كل مخلوق فله خالق، فلا بد أن ينتهى المخلوقات إلى خالق لا شبه له، و لذا قال: فلم يكن بد من إثبات الصانع لوجود المصنوعين، لأن كل مركب مصنوع، و أن صانعهم غيرهم لضرورة تحقق المغايرة بين الصانع و المصنوع، ثم لا تكفى مجرد المغايرة أى بوجه دون وجه لاستلزام التركيب فى الصانع من ذينك الوجهين، فيحتاج لتركبه إلى صانع آخر، و لذا قال: و ليس مثلهم، أى من كل وجه إذ كان مثلهم و لو بوجه شبيها بهم فى ذلك فيلزم التركيب الموجب للاحتياج إلى الغير، ثم زاد فى البيان استظهاراً بذكر نقائص المخلوقات من الحدوث و الانفعالات و التغير فى الأحوال و الأعدام و الملكات، ليدل دلالة واضحة على أن صانعها و مبدعها متعال عن المثل و الشبه فثبت أن للإنسان سبيلاً إلى معرفة خالق الأشياء بوسيلة معان إدراكية تثبت بها الصانع و صفاته، ثم يعلم أنه وراء ما يدركه و يتصوره و ينزهه به انتهى و أقول: بناء أكثر التكاليف على سقط وقع من الكليني (ره) أو النساخ. قوله: و لكننا نقول كل موهوم إلخ و فى التوحيد و الاحتجاج هكذا و لكننا نقول كل موهوم بالحواس مدرك مما تحده الحواس و تمثله فهو مخلوق، و لا بد من إثبات صانع للأشياء، خارج من الجهتين المذمومتين، أحدهما النفي إذ كان النفي هو الإبطال و العدم، و الجهة الثانية التشبيه إذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب و التأليف، و لعل السقط هنا من النساخ الأول. قوله: و الاضطراب إليهم، إلى بمعنى اللام أو بمعنى من، و فى التوحيد منهم إليه ثبت أنهم إلخ. قوله: لبيانها: و فى التوحيد

لثباتها. قوله: فقد حددته، إيراد سؤال على كونه موجودا بأن إثبات الوجود له يوجب التحديد إما باعتبار التحدد بصفة هو الوجود، أو باعتبار كونه محكوما عليه فيكون موجودا في الذهن، محاطا به، والجواب أنه لا يلزم تحديده وكون حقيقته حاصلة في الذهن أو محدودة بصفة، فإن الحكم لا يستدعى حصول الحقيقة في الذهن والوجود ليس من الصفات المغايرة التي تحد بها الأشياء، كما قيل، أو أن الوجود بالمعنى العام أمر عقلي متصور في الذهن، مشترك بين الموجودات، زائد في التصور على المهيئات، وأما حقيقة الوجود الذي هو ذات الواجب جل اسمه فلا حد له ولا نظير ولا شبه ولا ند، فلا يعرف إلا بتنزيهات وتقديسات وإضافات خارجة عنه، فلا ينحو نحوه الأوهام والتصورات لكن يعرف بالبرهان أن مبدء الموجودات و صانعها موجود بالمعنى العام ثابت، إذ لو لم يكن موجودا بهذا المعنى لكان معدوما، إذ لا مخرج عنهما وأشار إليه بقوله لم أحده ولكني أثبتته إذ لم يكن بين النفي والإثبات منزلة، فلما انتفى النفي ثبت الثبوت. قوله: فله إنية ومائية: أى وجود منتزع وحقيقة ينتزع منها الوجود؟ فأجاب وقال: نعم لا يثبت الشيء أى لا يكون موجودا إلا بانية ومائية أى مع وجود حقيقة ينتزع الوجود منها، قال بعض المحققين: وينبغي أن يعلم أن الوجود يطلق على المنتزع المخلوط بالحقيقة العينية عينا، وعلى مصحح الانتزاع والمنتزع غير الحقيقة فى كل موجود والمصحح فى الأول تعالى حقيقة العينية وإن دلنا عليه غيره، والمصحح فى غيره تعالى مغاير للحقيقة والمهية، فالمعنى الأول مشترك بين الموجودات كلها، والمعنى الثانى فى الواجب عين الحقيقة الواجبة، والمراد هنا المعنى الأول لا شعار السؤال بالمغايرة، وكذا الجواب، لقوله لا يثبت الشيء إلا بانية ومائية حيث جعل الكل مشتركا فيه، والمشارك فيه إنية مغايرة للمائية، وقال بعضهم: قوله فله إنية ومائية أى إذا ثبت أن هذا المفهوم العام المشترك المتصور فى الذهن، خارج عن وجوده الخاص وذاته، فأذن له إنية مخصوصة ومائية غير مطلق الوجود هو بها هو، فقال عليه السلام: نعم لا يوجد الشيء إلا بنحو خاص من الوجود والمائية لا بمجرد الأمر الأعم، واعلم أن للمهية معنيين: أحدهما ما بإزاء الوجود كما يقال وجود الممكن زائد على مهيته والمهية بهذا المعنى مما يعرضه العموم والاشتراك، فليست له تعالى مهية بهذا المعنى، وثانيهما ما به الشيء هو هو، وهذا يصح له، ثم قال له السائل: فله كيفية وإنما سأل ذلك لما رأى فى الشاهد، كل ما له إنية فله



كيفية، فأجاب بنفى الكيفية عنه تعالى بأنها صفة كمالية متفرقة زائدة على ذات ما اتصف بها، و  
البارى جل شأنه مستغن بذاته عن كمال زائد و وصف الكيفية بالإحاطة لأنها مما يغشى الذات  
الموصوفة بها كالبياض للجسم، و النور للأرض، و العلم للنفس، و الظاهر أنه سأل عن الكيفيات  
الجسمانية أو عن مطلق الصفات الزائدة، و لما نفى عليه السلام جهة الكيفية و الصفة الزائدة عنه، و  
علم أن ههنا مزلة الأقدام، قال : لا بد من الخروج من جهة التعطيل و هو نفى الصفات بالكلية و  
الوقوع فى طرف سلوب هذه الأوصاف الإلهية و نقائضها، و من جهة التشبيه و هو جعل صفاتها  
كصفات المخلوقين، لأن من نفى عنه معانى الصفات فقد أنكر وجود ذاته و علمه و قدرته و إرادته و  
سمعه و بصره، و رفع ربوبيته و كونه ربا و مبدعا صانعا قيوما إلها خالقا رازقا، و من شبهه بغيره بأن  
زعم أن وجوده كوجود غيره و علمه كعلمهم، و قدرته كقدرتهم، فقد أثبت بصفة المخلوقين الذين لا  
يستحقون الربوبية، و لكن لا بد أن يثبت له علم لا يماثل شيئا من العلوم، و له قدرة لا يساوى شيئا  
من القوى و القدر، و هكذا فى سائر الصفات الوجودية و هذا هو المراد بقوله له كيفية لا يستحقها  
غيره، و إلا فليس شىء من صفاته من مقولة كيف التى هى من الأجناس حتى يلزم أن تكون صفة  
التى هى عين ذاته مركبة من جنس و فصل، فتكون ذاته مركبة كما قيل، و قال بعض المحققين [فى]  
قوله لأن الكيفية إلخ أى الكيفية حال الشىء باعتبار الاتصاف بالصفة و الانخفاض و التحصل بها  
لأن الاتصاف فعلية من القوة فهو بين الفعلية بالصفة الموجودة أو بعدمها، و هو فى ذاته بين بين،  
خال من الفعليتين، ففعلية وجوده و تحصله محفوظة بالكيفية، و لا بد له من مهية أخرى فإذا هو  
مؤتلف مصنوع تعالى عن ذلك. قوله أن له كيفية: و فى التوحيد: ذات بلا كيفية، فضمير يستحقها  
راجعة إلى الذات و هو أصوب. قوله: و لا يحاط بها: أى لا يكون الصفة محيطة به كإحاطة اللون  
بالجسم مثلا أو كناية عن عدم زيادتها على الذات أو لا يخرج بها عن قابلية إلى فعلية كما قيل. قوله:  
فيعانى الأشياء بنفسه: معاناة الشىء ملابسته و مباشرته، و تحمل التعب فى فعله، و المراد أنه إذا كان  
واحدا أحدا لا تركيب فيه و لا تأليف، متفردا بالربوبية إذ لا يستحقها مصنوع فيياشر خلق الأشياء، و  
صنعها بنفسه و يعالجها و يتحمل مشقة فعلها بذاته، فأجاب بأنه سبحانه أجل من أن يعانى الأشياء  
بمباشرة و معالجة لأن ذلك صفة المخلوق الذى لا يجىء الأشياء له أى لا يحصل و لا يتيسر له

فعلها لعجزه و قصوره عن أن يترتب الأشياء على إرادته و مشيئته، فلا يتأتى له فعلها إلا بالمباشرة و المعالجة، و هو سبحانه متعال عن ذلك، نافذ الإرادة و المشيئة فعال لما يريد، فإذا أراد وجود شيء بأسبابه يوجد مترتبا على وجود أسبابه و إذا أراد لا بأسبابه العادية يوجد لا بأسبابه على خلاف العادة.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٩٤

\*\*\*\*\*

ص: ٢٠٨

- 
- ١-١ . في التوحيد : «ذات بلا كَيْفِيَّة» بدل «أن له كَيْفِيَّة».
  - ٢-٢ . المجهول أرجح؛ لأنّ المعلوم يستلزم حذف المفعول به.
  - ٣-٣ . «معاناة الشيء»: ملابسته و مباشرته و تحمّل التعب و المشقّة في فعله. أنظر: لسان العرب، ج ١٥، ص ١٠٦ (عنو).
  - ٤-٤ . في حاشية ميرزا رفيعا و الوافي و التوحيد : «لايجي».
  - ٥-٥ . في «ب»: «بمباشرة».
  - ٦-٦ . في التوحيد : «وهو تعالى» .
  - ٧-٧ . في «بح» و حاشية ميرزا رفيعا : «لما يريد».
  - ٨-٨ . الحديث طويل، قَطَّعه الكليني رحمه الله، و أورد قطعة منه هنا، و صدره في الباب السابق، باب حدوث العالم و إثبات المحدث، ح ٢٢٠. و ذكر تتمّة الحديث في موضعين آخرين من الكافي (: كتاب التوحيد، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل، ح ٣٠٦؛ و كتاب الحجّة، باب الاضطرار إلى الحجّة، ح ٤٣٤) و كرّر قطعة منه في كتاب التوحيد، باب آخر و هو من الباب الأوّل، ح ٣٠٠، كما أشار إليه العلامة الفيض الكاشاني في الوافي، ج ١، ص ٣٣٠. و ذكر الصدوق رحمه الله تمام

الرواية فى التوحيد ، ص ٢٤٣ ، ح ١ ، بسنده عن إبراهيم بن هاشم . وفى الاحتجاج ، ج ٢ ، ص ٣٣١ ، مرسلًا عن هشام بن الحكم إلى قوله : « لم يكن بين النفى والإثبات منزلة » . راجع : التوحيد ، ص ١٠٤ ، ح ٢ ؛ و ص ١٤٤ ، ح ١٠ ؛ ومعانى الأخبار ، ص ٨ ، ح ١ الوافى ، ج ١ ، ص ٣٢٧ ، ذيل ح ٢٥٦ . تنبيه : لهذا الحديث شرح للعلامة الشيخ محمد تقى الجعفرى التبريزى قدس سره ، نقله عنه الغفارى رحمه الله فى آخر الكافى المطبوع ، ج ١ ، ص ٥٤٩ \_ ٥٥٤ ، ونحن نورده هنا لمزيد الفائدة ، وهو قوله : أمّا توضيح الحديث الشريف ، فنقول مستعينا بالله تبارك و تعالى : لَمَّا أجاب الإمام عليه السلام عن سؤال الزنديق عن الدليل على ثبوته ووجوده بقوله عليه السلام \_ فى الحديث السادس من الباب السابق \_ : « وجود الأفاعيل التى دلّت على أنّ صانعا صنعها ... » إلى آخره ، سأله السائل عن ماهيته وحقيقته بقوله : ماهو ؟ أقول : لا شكّ فى أنّ الأذهان البشرية دائمة التجسّس والتفحص عمّا تدركه وتتعلّقه من الأشياء ، فكأنّها لا ترى بُدًا من الوصول إلى حقائق أشياء قد سلّم بوجودها ، وهذه الخاصّة العقلانيّة هى من أهمّ الأسباب فى تكثّر المعلومات والمعقولات ، وعلى هذه القاعدة الضرورية سأل السائل عن الحقيقة والماهية قياسا منه على سائر الحقائق ، فأجابه الامام عليه السلام : « هو شىء بخلاف الأشياء » . أقول : قد ورد سلب المعانى المدركة عن الألفاظ المطلقة على الذات الأقدس جلّ شأنه فى أبواب التوحيد والصفات والأسماء غير مرّة ، فيمكن أن يقال : إنّه \_ مع دلالة العقل على ذلك \_ قد تواترت الأخبار والروايات فى هذا المقام بحيث لا يمكننا الشكّ والتوقّف لا عقلاً ولا نقلاً فى أنّ الألفاظ المطلقة عليه تعالى لا يمكن أن يراد بها ما تتعلّقه من المعانى المتحصّلة عن المدركات المأخوذة من النفس المدرك والخارج المدرك؛ فإنّ جميع ما ندركه ونوءديه بالألفاظ المتعارفة محفوفٌ بوصمة الحدود والرسوم ، وجلّ جناب الحقّ أن يكون محدوداً ومرسوماً . قوله عليه السلام : « أرجع بقولى شىء إلى إثبات معنى » فكأنّ سلب جميع المعانى المحمولة على الشىء أوجب توهم كون هذا الشىء ألفاظاً وحروفاً مجردة عن أى معنى معقول؛ إذ ما من معنى يمكن أن يطلق عليه الشىء قد صار مسلوباً منه ، فأى معنى يكون لفظ الشىء مستعملًا فيه؟ فلذلك قال عليه السلام : لا أقصد بذلك أنّه لفظ محض بل « وأنّه شىء بحقيقة الشئيّة ، غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يُحسّ ولا يُجسّ ولا يُدرک بالحواس الخمس » ؛ فإنّه تعالى

موجود بحقيقته غير المدركة ؛ لأنَّ جميع ما ندركه به بمنزلة مرآة محدودة لا تُرى إلاّ مرآى محدودة، فليس لنا أن نتجسّس ونتفحص عنه كما نتفحص عن حقائق سائر المدركات. والحاصل أن الإدراك بأى آلة كانت لا يتعلّق بشيء إلاّ أن يستشرف عليه ويحدّه بمعانٍ يعلمها من الأجسام والصور وغيرها من المدركات، فلمّا لم يكن جلّ شأنه وعزّ سلطانه جسما ولا صورة ولا غيرها ، فلا تدركه الأوهام ولا تنقصه الدهور، ولا يغيّره الزمان ؛ لوضوح أنّ النقصان والتغيّر إنّما يعرضان على ما من شأنه الحركة والسكون ، وإذ لم يكن عزّ اسمه جسما ولا جسمانيّا فلم يكن معروضا للنقصان والتغيّر. ومن هنا ينقطع السؤال عن كَيْفِيَّة كونه تعالى قبل خلق الممكنات منسوبا إليه الزمان، فإنّ الزمان إنّما ننتزعه من الحركة المستحيلة بالنسبة إلى فاقد المادّة والصورة بتمام معانيهما. ثمّ سأل عن معنى إسناد السمع والبصر إليه تعالى، فقال عليه السلام : «هو سميع بصير : سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه» ، ولمّا استلزم السمع والبصر بالجارحة والآلة التركّب المتسحيل في شأنه تعالى إن كانت الجارحة والآلة داخليّة ، والافتقار إلى الغير إن كانت خارجيّة ، فقال عليه السلام : «إنّه يسمع بنفسه ويبصر بنفسه» . أقول : اعلم أنّ الصفات المستندة إلى الذات الأقدس على قسمين : أحدهما : الصفات الذاتيّة، وهى التى تشير \_ مع تعدّدها \_ إلى كمال الذات الواحد الأحد، فهى متعدّدة بحسب اللفظ والمفهوم، لا الحقيقة الواقعيّة ، فنسبة هذا القسم من الصفات إلى الذات نسبة العبارات المختلفة إلى جمال واحد وكمال فارد . وثانيهما : الصفات الفعلية ، وهى التى بنفسها لا تساوق الذات الواحد القديم ؛ لأنّها متجدّدة ومتصرّمة ، فلا يمكن أن تعرض على الذات غير المتغيّر ، نعم القدرة عليها من الصفات الذاتيّة ؛ فإنّ نفس الخلق والإحياء والإماتة والرزق والتكلّم وكذلك نفس السماع والبصر تستلزم متعلّقات حادثة مسبوقه بالإرادة . وبعبارة أوضح فعلية هذه الصفات بنفسها مسبوقه بمشيئته وإرادته ، وأمّا القدرة عليها جميعها فهى ذاتيّة ، فقولته عليه السلام : «يسمع بنفسه ويبصر بنفسه» ليس ناظرا إلى فعلية تلك الصفات بنفسها . قوله عليه السلام : «ليس قولى إنّه يسمع بنفسه ويبصر بنفسه ، أنّه شيء والنفس شيء آخر»؛ لما ذكرناه من لزوم التركّب المستلزم للافتقار المستحيل فى حقّه تعالى ، «ولكن أردت عبارة عن نفسى؛ إذ كنت مسوءولاً» ، ولا يمكن أن يجيب المجيب سائلا إلاّ بما هو عليه من الشؤءون والأطوار ، وكذلك

إفهاما للسائل ؛ إذ كان هو سائلاً ولا بدّ من أن يجاب بما يستأنسه من المعانى والمدركات . قوله عليه السلام : « فأقول : إنّه سميع بكلّه ، لا أنّ الكلّ منه له بعض » ؛ يعنى عليه السلام : أنّ المراد بالكلّ المستفاد عن قوله : « بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه » ليس ما يتوهّم من كونه بمعناه المتعارف المعهود ؛ حيث إنّ الكلّ بهذا المعنى هو الهيئة المنتزعة عن اجتماع أجزاء والتتام أبعاض ؛ لكى تستلزم التركّب لا محالة . قوله عليه السلام : « ولكنى أردت إفهامك والتعبير عن نفسى ، وليس مرجعى فى ذلك إلاّ إلى أنّه السميع البصير ، العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى » وهذه إشارة إلى ما دلّ عليه العقل والنقل من اتّحاد الذات والصفات الذاتيّة والقدرة على الصفات الفعلية ، وقد أشرنا إليه آنفاً فلا نعيده . ثمّ كرّر السائل السؤال عن الماهية والحقيقة بقوله : « فما هو ؟ » ولا نعلم وجهها لهذا التكرار إلاّ غموض المسألة وأنّ هذا المعنى لا يوافق أىّ معقول من المعقولات البشريّة ، فأجابه الإمام عليه السلام بقوله : « هو الربّ والمعبود وهو الله » ؛ حيث لم يتصوّر السائل من هذه الألفاظ حقيقة وماهية واضحة ، فكأنّه قد توهّم أنّ هذا الموجود ليس من قبيل المعانى الواقعية فيكون مجرد لفظ بلا معنى معقول ، فلذلك كرّر الإمام ثانياً الجواب الماضى فى الجمل السابقة بأنّه : « ليس قولى : الله ، إثبات هذه الحروف : ألف ولام وهاء ، ولا راء ولا باء ، ولكن أرجع إلى معنى وشىء خالق الأشياء وصانعها » وفى نسخة الكافى بعد ذلك : ونعت هذه الحروف وهو المعنى » إلى آخره ، والظاهر أنّه اشتباه من النسخ ؛ إذ لا معنى صحيح لأن يكون المعنى نعتاً للحروف ، بل الصحيح ما فى التوحيد وهو : « وقعت عليه هذه الحروف » فيكون مقصوده سلام الله عليه \_ كما سبق فى الجمل الماضية \_ أنّه تعالى حقيقة استعمل فيه الألفاظ . قال السائل : « فإنّا لم نجد موهوماً إلاّ مخلوقاً » . وهذا السؤال واضح قد مضى تفصيله آنفاً ، قال أبو عبد الله عليه السلام : « لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً ؛ لأنّا لم نكلّف أن نعتقد غير موهوم » ، الظاهر أنّ المراد بالتوحيد هنا أصل الوجود والثبوت ، لا ما يقابل التشريك بعد ثبوته ، وحاصل الجواب : أنّه يمكننا التوجّه إلى مثل ذلك الوجود ، ونحن أيضاً مكلفون على مثل هذا التوجّه ، ويدلّ عليه تصديقنا بوجوده أو عدمه أو الشكّ فيه ؛ فإنّ كلّ هذه التصديقات مستلزمة للتوجّه إليه ، وإلاّ فما الذى نشبهه أو ننفيه أو نشكّ فيه ؟ نعم ، هذا التوجّه لا يمكن أن يكون من طرق الحواسّ المحدّدة ؛ لأنّها لا

توءدى إلا إلى محسوسات محدودة مشخّصة ، فهي بمنزلة مرآة محدودة لا تُرى إلا مرآئى محدودة كما ذكرناه . وتلخّص من جميع ما تقدّم من عدم مجيء قاعدة الصفات فى حقّ الواجب جلّ وعلا ، وكذلك من عدم إمكان وقوعه معقولاً بماهيّته وإمكان التوجّه إليه لا من طرق الحواسّ المحدّدة ، أنّه : «لابدّ من إثبات صانع للأشياء خارج من الجهتين المذمومتين : إحداهما النفى ؛ إذ كان النفى هو الإبطال والعدم ، والجهة الثانية التشبيه ؛ إذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف» فليعلم أنّ ما ذكره الإمام عليه السلام هو إرشاد إلى آخر مراتب التوجّه فى هذا المقام ، فإنّا لم نعثر من الفلاسفة والحكماء فى هذا الباب إلى شىء يقنع به العقول الفعّالة ؛ فإنّ كلّ ما ذكره فى هذا المقام يستلزم أسئلة لا يجاب عنها جوابا كافيا ، فلا بدّ لنا حينئذٍ أن نسترشد بقوله عليه السلام : «فلم يكن بدّ من إثبات الصانع ؛ لوجود المصنوعين ، والاضطرارّ منهم إليه أثبت أنّهم مصنوعون وأنّ صانعهم غيرهم وليس مثلهم ؛ إذ كان مثلهم شبيها بهم فى ظاهر التركيب والتأليف وفيما يجرى عليهم من حدوثهم بعد أن لم يكونوا» ، فهذا هو من المرتكزات الأوّليّة فى الأذهان من أنّ ما بالغير لا بدّ وأن ينتهى إلى ما بالذات ، وأنّ ما يكون نسبة الوجود والعدم إليه على حدّ سواء ، يحتاج فى ترجّحه إلى مرجّح . ثمّ قال السائل : «فقد حدّدته إذ أثبتّ وجوده» ؛ الظاهر أنّ السائل لم يكن يحفظ ما يقوله الإمام عليه السلام جوابا لسوءالاته ؛ لأنّه عليه السلام قد صرّح واستدلّ على استحالة تحديده ، ومن المعلوم أنّ الحدود والتشخّصات إنّما تكون من قبل الماهيّات ، لا أنّ الوجود بمجرّده يستلزمها ؛ ولذلك أجابه عليه السلام : «لم أحده ولكنّى أثبتّه ؛ إذ لم يكن بين النفى والإثبات منزلة» ؛ يعنى عليه السلام حيث لم يمكن لنا النفى ولا التشبيه بسائر المخلوقات فيجب لنا الإذعان بوجوده وثبوته فقط . قال له السائل : «فله إنّيّة ومائيّة ؟» . قال : «نعم لا يثبت الشىء إلاّ بإئيّة ومائيّة» . أقول : ليس المقصود بالإئيّة والمائيّة فى المقام ما اصطالحنا عليه فى علم المعقول ، المطلق على جميع الممكنات فى قولنا: كلّ ممكن زوجٌ تركيبىّ ، بل اللازمُ بقرينة المعانى المذكورة المثبته لبساطته وعدم معلوليّته جلّ وعلا أنّ يراد بهما الحقيقة والوجود ، ولكن لا بمعنى الماهيّة المنتزعة عن الجنس والفصل المستلزمين للتركّب ونسبتهما ، أى نسبة الإئيّة والمائيّة فى المقام إليه تعالى نظير نسبة الصفات الذاتيّة إلى الذات فى كونهما مشيرين إلى حقيقة واحدة كما ذكر . قال له السائل

«فله كيفية؟». قال : «لا لأنَّ الكيفية جهة الصفة والإحاطة» وكلُّ منهما ينافى بساطته وقاهريته المطلقتين ، وأمّا من جهة أنّ التكيّف بكيف يستلزم توصيفه وإحاطة الواصفين به من ذلك الوجه ، وهذا الوجه بقرينة الجمل الآتية أقرب إلى سياق الكلام . قوله عليه السلام : «ولكن لا بدّ من إثبات أنّ له كيفية لا يستحقّها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره» ، وقد بيّن الإمام عليه السلام فيما مضى من الحديث ما يكون وجهها ومستندا لما ذكره هنا ، ومجمل ما ذكره عليه السلام فى جميع الموارد أنّه إمّا أن لا نسند عليه تعالى شيئا من الصفات المتعارفة ، وإمّا أن نخصّها بمعانٍ لا يشارك فيها أى موجود سواه . قال السائل : «فيعانى الأشياء بنفسه؟» . قال أبو عبد الله عليه السلام : «هو أجلّ من أن يعانى الأشياء بمباشرة ومعالجة؛ لأنّ ذلك صفة المخلوق الذى لا تجيء الأشياء له إلاّ بالمباشرة والمعالجة ، وهو متعال ، نافذ الإرادة والمشية، فعّال لما يشاء» . قد سبق الكلام فى حقيقة كونه تعالى سميعا وبصيرا بنفسه ، فإن أريد بالمعانية ما يساوق البصر ، فالكلام عين الكلام من جهة كون القدرة عليه من الصفات الذاتيّة ومن جهة كون نفس الصفات من الصفات الفعلية فراجع ؛ وإن كان مقصوده عليه السلام بالمعانية نفس العلم ، فعدم احتياجه إلى المعالجة والمباشرة أوضح . ولكنّ الأوفق لسياق الكلام هو الوجه الأوّل ؛ لأنّ اتّصافه جلّ شأنه بالصفات الفعلية إنّما يكون منتزعا من أفعاله الخارجيّة المسبوقة لمشيئته وإرادته تعالى ، بخلاف الصفات الذاتيّة .

ص: ٢٠٩

ص: ٢١٠

ص: ٢١١

## ٧- الحديث

٧ / ٢٢٨ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، قَالَ:

سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : أَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : إِنَّ اللَّهَ شَيْءٌ ؟ قَالَ : « نَعَمْ ، يُخْرِجُهُ (١) مِنْ (٢) الْحَدِيثِ :  
حَدِّ التَّعْطِيلِ ، وَحَدِّ التَّشْبِيهِ » (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

از حضرت ابی جعفر علیه السلام سؤال شد که: رواست گفته شود: خدا چیز است؟ فرمود: آری چیزی که او را از حد تعطیل و تشبیه خارج کند (این حدیث در ص ۱۰۹ گذشت).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۷- از امام باقر (علیه السلام) پرسش شد که: آیا روا است که گفته شود خدا چیزی است؟ فرمود: آری، با همین عبارت او را از دو مقام ناشایسته در آوری: از مقام تعطیل و نفی مبدأ و از مقام تشبیه به مخلوق.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۴۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۷- از امام باقر علیه السلام سؤال شد که: آیا رواست که گفته شود خدا چیزی است؟



فرمود: آری، با همین عبارت او را از دو مقام ناشایسته درآوری: از مقام تعطیل و نفی مبدأ و از مقام تشبیه به مخلوق.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۱۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قد سبق تفسیره فلا نعیده.

شرح أصول الكافي ؛ ج ۳ ، ص ۶۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث السابع قوله عليه السلام: تخرجه من الحدين حد التعطيل قد تكرر في حديث الخروج من الحدين حد التعطيل و حد التشبيه، وفي طائفة من الاحاديث حد الابطال و حد التشبيه، ولقد فسرنا ذلك في كتاب شرعة التسمية في شرح حديث عرض الاعتقاد من سبيلين: (الاول) ان الباري القدوس جل سلطانه لما كان بنفس مرتبة ذاته ينبوع كل جمال و كمال و مفيض كل وجود، و كل كمال وجود كان بمائتته و انيته و ذاته و صفاته متمجدا عن جميع ما عداه و متقدسا عن سائر ما سواه، فكل كمال له فهو بمعنى أعلى و أمجد من أن يعقل و يوصف. و الباري الحق بحيث لا يناسبه و لا يشاكله و لا يشابهه و لا يدانيه شيء من الاشياء في انيته و ذاته و لا في شيء من أوصافه و حيثياته أصلا لا حقيقة

و لا مجازا، فاذن ليس لنا مجاز من وصفه سبحانه بصفات الكمال و اطلاق الالفاظ المتواطئة الكمالية عليه، و ذلك هو الخروج عن حد الابطال و التعطيل. و من الواجب المحتوم أن تعلم مع ذلك أن كل لفظة تستعملها من تلك الالفاظ الكمالية فى شىء من صفاته فان لها هناك معنى مقدسا متمجدا متعاليا عن المعنى الذى نعقله و نتصوره من تلك اللفظة، و من أية لفظة استعملناها مكانها فهى فى صقع الربوبية بمعنى أشرف و أعلى مما فى وسع ادراك العقول و الاوهام حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما دونه، و اذا قلنا أنه حى علمنا أنه بمعنى أشرف مما نعقله من الحى الذى هو دونه، و اذا قلنا انه عالم علمنا أنه بمعنى أقدم و أمجد مما نعلمه من العالم الذى هو غيره، و كذلك الامر فى سائر الالفاظ الكمالية، فيجب أن نفرض على ذمم عقولنا فرضا حاتما الاخطار بالبال أن المعانى الالهية التى عنها يعبر بهذه الالفاظ المجدية و الاسماء الكمالية هى بنوع أشرف و أعلى من كل ما فى منتنا و وسعنا أن نتخيله و فى قوتنا و وجدنا أن نتصوره، و ذلك هو الخروج عن حد التشبيه. (الثانى) انه من الفرض المتحتم علينا فى شريعة المعرفة و فى مذهب العبودية أن نطلق جميع الاسماء الحسنى الجلالية و الجمالية و الصفات العليا العزية و الكمالية على بارئنا الفاطر القدوس الحق سبحانه، و ذلك هو الخروج عن التعطيل و الابطال. و من الواجب المفروض على ذمم عقولنا فى دين العقل و ملة البرهان أن نعلم مع ذلك أن كل كامل و موصوف غير ذاته الاحدية الحقنة القدوسية، فانما يصح اثبات الاسماء الكمالية و اطلاق ألفاظ الكمالات السلبيه و الايجابية عليه من تلقاء اعتبارات توصيفية متكثرة و حيثيات تقييدية مختلفة، بحسبها يستحق هو تلك الاسماء و يحاذيها و يطابق تلك الالفاظ و يوازيها، و لا كذلك سنة الكامل الاحدى الذات فى جماله الحق و كماله المطلق، فالاسماء الحسنى و الامثال العليا كلها فى إزاء صرف مرتبة ذاته الاحدية و لبحث حيثية حقيقته الحقنة المختصة. فالله سبحانه بنفس مرتبة ذاته الاحدية من كل وجه و بصرف حيثية حقيقته الصمدانية من كل جهة يستحق جملة الاسماء الحسنى و الامثال العليا، لا من تلقاء حيثية ما وراء صرف نفس الذات تقييدية و لا تعليلية، اذ مثابة حيثية الوجوب بالذات بصرافة و وحدتها الحقنة مثابة جملة حيثيات الكمالية التقديسية و التمجيدية، و ذلك

خروج عن حد التشبيه. و بهذا المبلغ من العلم يستبين تفسير كثير من أحاديث الأوصياء الطاهرين صلوات الله و تسليماته عليهم فى حقيقة التوحيد فليتبصر. (باب انه لا يعرف الا به)

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٠٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: اين حديث گذشت در [حديث] دوّم اين باب.

صافى در شرح كافى ؛ ج ٢ , ص ٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى] :

هدية: بيانه كنظيره، وهو الحديث الثانى.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

مرسل.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ٢٩٤

\*\*\*\*\*

## (٣) باب أنه لا يعرف إلا به

### إشاره

٢٥ \_ بَابُ أَنَّهُ لَا يُعْرَفُ (٤) إِلَّا بِهِ

### ١- الحديث

١ / ٢٢٩ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى (٥)، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ

ص: ٢١٢

١-١ . في «ض، بح، بر، بس» والتعليقة للداماد: «تخرجه».

٢-٢ . في «ف، بس» وشرح صدر المتألهين: «عن».

٣-٣ . التوحيد، ص ١٠٤، ح ١؛ ومعاني الأخبار، ص ٨، ح ٢، بسنده فيهما عن أحمد بن محمد بن خالد . راجع: معاني الأخبار، ص ٢١٢، ح ١؛ وصفات الشيعة، ص ٤٨ الوافي، ج ١، ص ٣٣٤، ح ٢٥٩.

٤-٤ . في حاشية «ج، ض»: «الله».

٥-٥ . الخبر رواه الصدوق في التوحيد، ص ٢٨٥، ح ٣، بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير، عن محمد بن حمران . وهو الظاهر؛ فإننا لم نجد رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن حمران مباشرة في شيء من الأسناد والطرق . بل روى أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير وابن أبي نجران كتاب محمد بن حمران، كما في الفهرست للطوسي، ص ٤١٨، الرقم ٦٣٨ . فعليه، الظاهر سقوط الوساطة بين أحمد بن محمد وبين ابن حمران في ما نحن فيه .

حُمْرَانُ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ السَّكَنِ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ، وَالرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ، وَأَوْلِيَ الْأَعْمُرِ بِالْأَعْمُرِ (۱) بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْأَعْسَانِ» (۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: خدا را بخدا بشناسید و رسول را برسالتش و صاحبان فرمان را بامر بمعروف و دادگری و نیکوکاری.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام صادق (علیه السلام) از قول امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: خدا را به خدائی بشناسید و رسول را به شأن رسالت و کارگزاران را به نیک رفتاری و عدالت و احسان. مقصود از گفتار امام (علیه السلام): «خدا را به خدائی بشناسید» این است که خدا، اشخاص و انوار و جواهر و اعیان را آفریده و مقصود از اعیان ابدان است (هر موجود جسمانی) و جواهر عبارت از ارواحند و آن خدای جل و عز مانند جسم و روح که آفریده اویند نیست، برای احدی در آفرینش روح حساس و دراک مداخله ای نیست همان خدا است که در آفرینش ارواح و اجسام تنها و بی همتا است، چون خداشناس هر دو شباهت را که شباهت به ابدان و ارواح باشد از خدا نفی کرد و او را از این هر دو شباهت منزله دانست، خدا را به مقام شایسته خدائی شناخته است و اگر او را به روح یا بدن یا نور شبیه دانست خدا را به مقام شایسته خدائی شناخته.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام از قول امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: خدا را به خدا بشناسید و رسول را به رسالت و کارگزاران را به امر به معروف و عدل و احسان مرحوم کلینی می گوید:

مقصود از گفتار امام علیه السلام: خدا را به خدائی بشناسید این است که خدا، اشخاص و انوار و جواهر و اعیان را آفریده و مقصود از اعیان پیکرهاست (هر موجود جسمانی) و جواهر عبارت از ارواحند و آن خدا مانند جسم و روح که آفریده اویند نیست، برای احدی در آفرینش روح حساس و پر درک مداخله ای نیست همان خداست که در آفرینش ارواح و اجسام تنها و بی رقیب است، چون خداشناس هر دو شباهت را که شباهت به پیکرها و ارواح باشد از خدا نفی کرد و او را از این هر دو شباهت پاک دانست، خدا را به مقام شایسته خدائی شناخته و اگر او را به روح یا بدن یا نور تشبیه کند خدا را به خدا نشناخته است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۱۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«على بن محمد عمّن ذكره عن احمد بن محمد بن عيسى بن حمران». النهدي ابي جعفر كوفي الاصل نزل جرجرايا وروى عن ابي عبد الله عليه السلام ثقة «صه» «عن الفضل بن السكن». مجهول «عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف و العدل و الاحسان و معنى قوله عليه السلام اعرفوا الله بالله يعنى ان الله خلق الاشخاص و الانوار و الجواهر و الاعيان و الابدان و الجواهر الارواح و هو جلّ و عز لا يشبه جسمًا و لا روحًا و ليس لا حد فى خلق الروح الحساس الدراك أمر و لا سبب، هو المتفرّد بخلق الارواح و الاجسام فاذا نفى عنه الشبهين شبه الابدان و شبه الارواح فقد عرف الله بالله و اذا شبهه بالروح أو البدن أو النور فلم يعرف الله بالله».

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: اعرفوا الله بالله. [ص ٨٥ ح ١] أقول: يعنى بما دلّكم به على نفسه من الآيات العجيبة. وقوله: «اعرفوا» وهو أمر فى معنى الخبر كقولك لما رأيت من بعيد وهو يؤمك: كن زيداً. قال عليه السلام: بالرسالة. [ص ٨٥ ح ١] أقول: أى بما يكون مع كلّ رسول من خارق العادة الدالة على كونه رسولاً من مرسله.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٣١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: اَعْرِفُوا در صورتِ امر است و مراد، نهی است از وسواس در تحصیل معرفتِ الله، به تتبع اقوالِ فلاسفه و تابعان ایشان، که در آنها ابطالِ دور و تسلسل و مانند آنها است؛ زیرا که غیر سرگردانی حاصلی ندارد و باعث شک در معلوم می شود، چنانچه منقول است که: «عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَائِزِ». الْمَعْرِفَةُ: شناختن چیزی به روشی که لایق آن باشد. باء در بالله و در بِالرَّسَالَةِ و در بِالْأَمْرِ برای سببیت است. الرَّسَالَةُ (به فتح و کسر راء)، اسمِ اِرسال، به معنی فرستادن. و امر به معرفتِ رسول به رسالت، امر است به اَقْصِرِ طَرِيقِ معرفتِ رسول؛ و مبنی بر این است که: هر که ربوبیتِ الله تعالی را شناخت، می شناسد که او را رضا و سخط هست و ناچار است که رسولی فرستد، پس آن کس، طلب رسول می کند و زود او را می شناسد، به خلاف جمعی که به غیر این طریق، نظر در معرفت رسول می کنند و راه را بر خود دراز می کنند؛ موافق آنچه می آید در «کتابُ الْحُجَّةِ» در حدیثِ دَوِّمِ بابِ اوّل. و امر به معرفتِ اُولی الْأَمْرِ، به امر به معروف و عدل و احسان، امر است به اَقْصِرِ طَرِيقِ معرفتِ امام زمان؛ و مبنی بر این است که: هر که ربوبیتِ الله تعالی را شناخت، می شناسد که ناچار است او را بعد از هر رسولی و پیش از تجدد شریعتی دیگر تا انقراض دنیا، از نصبِ حجتی برای امر به معروف و عدل و احسان، پس چون آن حجت را بیند، یا از احوالش پرسد، می شناسد او را؛ به خلاف جمعی که به غیر این طریق، نظر در معرفتِ اُولی الْأَمْرِ می کنند و راه را بر خود دراز می کنند؛ موافق آنچه می آید در «کتابُ الْحُجَّةِ» در حدیثِ دَوِّمِ بابِ اوّل، بعد از آنچه سابقاً مذکور شد. یعنی: گفت امیر المؤمنین علیه السّلام که: بشناسید ربوبیتِ الله تعالی را به وسیله الهامِ الله تعالی ربوبیتِ خود را در دل شما، در وقتِ نظر شما در مخلوقی از مخلوقات او؛ و بشناسید رسول را به وسیله وجوبِ رسالتِ رسول بر ربّ العالمین؛ و بشناسید صاحبانِ اختیارِ کارِ عمده را که صادر شود از شما به وسیله وجوبِ تعیینِ حجتی بعد از هر رسول، برای امر به معروف و عدل و احسان؛ موافق آیتِ سوره نساء:»

لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»



\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزي]:

هدية: قال ثقة الإسلام- طاب ثراه- بعد ذكر هذا الحديث في الكافي: وَمَعْنَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْخَاصَ وَالْأَنْوَارَ وَالْجَوَاهِرَ وَالْأَعْيَانَ، فَأَلْعَيَانُ: الْأَبْدَانُ، وَالْجَوَاهِرُ: الْأَرْوَاحُ، فَهُوَ- جَلَّ وَعَزَّ- لَا يُشْبَهُ جِسْمًا وَلَا رُوحًا، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ فِي خَلْقِ الرُّوحِ الْحَسَّاسِ الدَّرَاكِ أَمْرٌ وَلَا سَبَبٌ، هُوَ الْمُتَفَرِّدُ بِخَلْقِ الْأَرْوَاحِ وَالْأَجْسَامِ، فَإِذَا نَفَى عَنْهُ الشَّبَهَيْنِ: شَبَهَ الْأَبْدَانِ، وَشَبَهَ الْأَرْوَاحِ، فَقَدْ عَرَفَ اللَّهُ بِاللَّهِ، وَإِذَا شَبَّهَهُ بِالرُّوحِ أَوْ الْبَدَنِ أَوْ الثُّورِ، فَلَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ بِاللَّهِ. انتهى. (يعنى) تكرر للتأكيد في قطعه- طاب ثراه- بحمله هذا. (أن الله) يحتمل فتح الهمزة وكسرها. و (الشبه) بالكسر ومحركة لغتان. قال برهان الفضلاء: المراد ب«الأشخاص» هنا: أفراد نوع الإنسان. وب«الأنوار»: علماء أهل الحق. وب«الجواهر»: النفائس وب«الروح» كما هو الحق: الجسم اللطيف الحساس الدراك. وهو- سلمه الله تعالى- لا يقول بوجود المجردات كالفلاسفة ومن تبعهم، لا عقولها ولا نفوسها. وضبط هو«المنفرد» من الانفعال، فكأنه فرار من استشمام شائبة التكلف. وفاعل (نفى) على المعلوم، مثل المكلف والموحد. وقال الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد بعد ما أسند هذا الحمل إلى الكليني ثقة الإسلام طاب ثراه: والقول الصواب في هذا الباب أن يقال: عرفنا الله بالله؛ لأننا إن عرفناه بعقولنا فهو- جلَّ وعزَّ- واهبها، وإن عرفناه جلَّ وعزَّ بأنبيائه ورسله وحججه فهو- عزَّ وجلَّ- باعثهم ومرسلهم ومتخذهم حججاً، وإن عرفناه بأنفسنا فهو- عزَّ وجلَّ- محدثها، فيه عرفناه. وقد قال الصادق عليه السلام: «لولا الله ما عرفناه، ولولا نحن ما عرف الله». انتهى. ما أرفع شأنه قوله ولد بدعاء المعصوم حقاً. «وإن عرفناه بأنفسنا»: أى بأفاعيله تعالى وتديراته فى خلقتنا من بدء نشوء النطفة إلى أرذل العمر. ولبرهان الفضلاء فى بيان هذا الحديث تفصيل حاصله يظهر بتطبيق فقرات الصدوق رحمه الله بفقرات ثقة الإسلام طاب ثراه. وقال السيد الأجل النائنى ميرزا رفيعاً رحمه الله: هذا الحديث يحتمل وجوهاً: أحدها: أن يكون المراد بالمعروف به ما يعرف

الشيء به بأنه هو هو، فمعنى «اعرفوا الله بالله»: اعرفوه بأنه هو الله مسلوباً عنه جميع ما يُعرف به الخلق من الأجسام والأرواح والأعيان والأكوان والأنوار، وبالجملة من الجواهر والأعراض ومثابته شيء منها أو مماثلته، فهو هو الله معروفاً بسلب المشابهة والمماثلة للمخلوقات. وهذا هو الذى ذكره ثقة الإسلام. ومعنى «والرسول بالرسالة» أى بأنه أرسل بهذه الشريعة، وهو مرسل بهذه الأحكام وهذا الكتاب وهذا الدين، ومعرفة أولى الأمر بأنه الأمر بالمعروف والعالم العامل به. و«العدل» أى الطريقة الوسطى. و«الإحسان» أى الاستقامة وأتباع طريقة السابقين عليه من الثابتين على الطريقة المستقيمة. وفسر - كما ذكر فى الغريبين - قوله تعالى:

«اتَّبِعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ»

باستقامة وسلوك للطريق الذى درج عليه السابقون الهادون . والحاصل أنه يعرف الإمام بأنه الذى عُيِّن لإقامة المعروف والعدل والإحسان، وهو العالم به عن الله، والقائم عليه، والمقيم له. وثانيهما: أن يكون المراد بما يُعرف به ما يعرف باستعانتة من قوى النفس العاقلة والمدركة وما يكون بمنزلتها ويقوم مقامها. فالمعنى: اعرفوه بنور الله المشرق على القلوب ولو بواسطة العقول المفارقة؛ فإن القوى النفسائية بنفسها قاصرة عن معرفته سبحانه، إنما يعرف بنور الله المُطَّلَع على الأفئدة. واعرفوا «الرسول بالرسالة»؛ أى بما يُشرق على النفوس بتوسط رسالة الرسول. «وأولى الأمر بالمعروف» أى بالعلم بالمعروف والعدل والإحسان، وما يحصل للنفس من استكمال القوة العقلية بها. وثالثها: أن يكون المراد ما يعرف بها من الأدلة والحجج. فالمعنى: اعرفوه بالمقدمات العقلية البرهانية التى هداكم الله إليها وأعطاكم علمها، وإن كانت قد تحتاج إلى تنبيه وهداية إليها، لا بما أرسل به الرسول من الآيات والمعجزات، وبقول الرسل، فإنها متأخرة المعرفة عن معرفة الله. و«اعرفوا الرسول بالرسالة» أى بما أرسل به من الآيات والدلالات بعد معرفة الله سبحانه. واعرفوا أولى الأمر بعلمه بالمعروف، وإقامة العدل والإحسان بعد معرفتكم المعروف بتوسط معرفة الله ومعرفة الرسول والاطلاع على ما جاء به. ووجه رابع، وهو أن جميع ما يعرف به ينتهى إليه سبحانه كما ذكره الصدوق رحمه الله فى كتاب التوحيد بقوله: الصواب فى هذا الباب إلى آخره. انتهى. الظاهر من بيانه رحمه الله أن المصنوب عنده

هكذا «وأولى الأمر بالمعروف» بدون «بالأمر». أو فسّر الأمر بالعلم؛ إشارة إلى ما لا يخفى. وللفاضل الإسترابادى صاحب الفوائد المدتيّة نزيل مكّة المعظمة ثمّ المدينة المنورة رحمه الله هنا عبارتان؛ الأولى: يعنى تعقلوا ربّنا بعنوان كلّى منحصر فى الفرد وُضع [له] لفظ الله، أو جعل آلةً للملاحظة عند وضع لفظة الله للشخص المنزّه عن كلّ نقص، على اختلاف المذهبيين. وذلك العنوان عند الفضلاء: «الذات المستجمع لجميع صفات الكمال» وفى الحديث: «المستولى على ما دقّ وجلّ» لا بعنوان آخر، كما تعقلتم الرسول بعنوان أنّه رسول الله، وأولى الأمر بعنوان أنّه صاحب الأمر. الثانية: يعنى اعرفوا الله بالعنوان الذى ألقاه فى قلوبكم بطريق الضرورة، أى بغير اكتساب واختيار منكم كما مرّ وسيجىء، وهو أنّه شىءٌ موجود ليس له مثل ولا نظير، خالق كلّ شىء، وعيّنوا رسوله بإرساله تعالى إياه وإجراء المعجزة على يده، وعيّنوا الأئمة بالآثار التى أجزاها الله على أيديهم من الأمر بما هو معروف فى حكم الله، ورعاية الطريقة الوسطى، والإتيان بما هو الحقّ فى كلّ باب؛ أى بما خصّهم الله به من العلم بكلّ معروف والعمل على وفقه. ومقصوده عليه السلام أنّه ليس لكم الاختيار فى شىء من المقامات الثلاثة، بل يجب عليكم تعيين ما عيّنه الله فيها. أقول:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

لا فى الذهن ولا فى الخارج، وهو سبحانه منزّه عن تعقلنا إياه بعنوان كلّى منحصر فى الفرد كتعقلنا الشمس، بل المرجع لنا فى الجميع ما وصف به نفسه تعالى، وهو منزّه عن جميع ما خطر بالخطر. ولبعض المعاصرين أيضاً هنا عبارتان؛ الأولى: قال أهل الحكمة: من عرف الله جلّ جلاله لا باستشهاد من الخلق عليه، بل إنّما عرفه بالنظر إلى حقيقة الوجود بما هو وجود، وأنّه لا بدّ أن يكون قائماً بذاته أو مستنداً إلى من يقوم بذاته، فقد عرف الله بالله. الثانية: طويلة أخذنا بعضها وهو خلاصة تمامها، قال: يعنى انظروا فى الأشياء إلى وجوهها التى إلى الله سبحانه بعدما أثبتتم أنّ لها ربّاً صانعاً، فاطلبوا معرفته بآثاره فيها من حيث تدبيره لها، وقيموميّته إيّاها، وتسخيرها لها، وإحاطته بها، وقهره عليها حتّى تعرفوا الله بهذه الصفات القائمة به؛ ولا تنظروا إلى وجوهها التى إلى نفسها، أعنى من حيث إنّها أشياء لها ماهيّات لا يمكن أن توجد بذواتها بل مفتقرة إلى موجد يوجدها؛ فإنّكم إذا نظرتم إليها من هذه الجهة

تكونوا قد عرفتم الله بالأشياء فلن تعرفوه إذن حق المعرفة . انتهى . ومن الوجوه لهذا الحديث أن قوله عليه السلام: (اعرفوا الله بالله) يعنى بقول الله بما عرّف به نفسه تعالى، وأخبركم بتوسّط الحجج المعصومين المنصوصين المحصورين عدداً فى حكمته تعالى، لا بما عرّفه الصوفى القدرى من أنّه تحت الوجود المتنزّل من العليّة إلى المعلويّة، سائراً فى سلسلتى البدو والعود. (والرسول بالرسالة) المقرونة بالمعجزات الظاهرة والدلالات الباهرة، والامتياز حسباً ونسباً إلى آدم عليه السلام، لا بما عرّفه الصوفى القدرى من أنّه هو الله فى صورة البشر كالإسكندر فى رسالته منه إلى النوشابة البردعيّة. (وأولى الأمر بأمره بالمعروف والعدل والإحسان) بأمر الله تعالى واختياره، لا بما عرّفه الصوفى القدرى من أن أمره باختياره واختيار الناس. وقد ذكر ابن العربى فى فتوحاته: أنّه خير فى قبول الإمامة فلم يرض بها. وقال أيضاً فيها: إنى لم أسأل الله أن يعرّفنى إمام زمانى ولو كنت سألته لعرّفنى . وفسّر برهان الفضلاء «المعروف»: بالعلوم الحقّة؛ يعنى بتعلّمها، و«العدل»: بالعدل بين الناس بحكم الله لا بالظنّ والرأى والقياس. و«الإحسان»: بالعصمه عن الخطأ، و«العلم»: بالأحكام عند الله، والعمل بما أمر به ونهى عنه فى دين الله تبارك وتعالى.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله يعنى أن الله خلق الأشخاص: هذا كلام الكلينى (ره) وقال الصدوق (ره) فى التوحيد بعد نقل هذا الكلام القول الصواب فى هذا الباب: هو أن يقال عرفنا الله بالله، لأننا إن عرفناه بعقولنا فهو عز و جل واهبها، و إن عرفناه عز و جل بأنبيائه و رسله و حججه عليهم السلام فهو عز و جل باعثهم و مرسلهم و متخذهم حججا، و إن عرفناه بأنفسنا فهو عز و جل محدثنا فيه عرفناه، و قد قال الصادق عليه السلام: لو لا الله ما عرفنا، و لو لا نحن ما عرف الله حق معرفته و لو لا الله ما عرف الحجج، و قد سمعت بعض أهل الكلام يقولون: لو أن رجلا ولد فى فلاة من الأرض و لم ير أحدا

يهديه ويرشده حتى كبر وعقل ونظر إلى السماء والأرض لدله ذلك على أن لهما صنعا ومحدثا، فقلت: إن هذا شيء لم يكن وهو إخبار بما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون، ولو كان ذلك لكان لا يكون ذلك الرجل إلا حجة الله تعالى ذكره على نفسه كما في الأنبياء عليهم السلام، منهم من بعث إلى نفسه ومنهم من بعث إلى أهله وولده، ومنهم من بعث إلى أهل محلته، ومنهم من بعث إلى أهل بلده، ومنهم من بعث إلى الناس كافة، أما استدلال إبراهيم الخليل عليه السلام بنظره إلى الزهرة ثم إلى القمر، ثم إلى الشمس، وقوله

فَلَمَّا أَفَلَّتْ (قَالَ) يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ

فإنه عليه السلام كان نبيا ملهما مبعوثا مرسلا، وكان جميع قوله إلى آخره بإلهام الله عز وجل إياه، وذلك قوله تعالى:

وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ

وليس كل أحد كإبراهيم عليه السلام ولو استغنى في معرفة التوحيد بالنظر عن تعليم الله عز وجل وتعريفه لما أنزل الله تعالى ما أنزل من قوله:

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

و من قوله

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

إلى آخرها، و من قوله

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ

لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً

إلى قوله

وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

و آخر الحشر و غيرها من آيات التوحيد. تبين و تحقيق اعلم أن هذه الأخبار لا سيما هذا الخبر  
تحتمل وجوها الأول أن يكون المراد بالمعرف به ما يعرف الشيء به بأنه هو هو، فمعنى اعرفوا الله  
بالله، اعرفوه بأنه هو الله مسلوبا عنه جميع ما يعرف به الخلق من الجواهر و الأعراض و مشابهة  
شيء منها، و هذا هو الذى ذكره الكلينى (ره) و على هذا فمعنى قوله و الرسول بالرسالة إلخ معرفة  
الرسول بأنه أرسل بهذه الشريعة، و هذه الأحكام، و هذا الدين و هذا الكتاب و معرفة كل من أولى  
الأمر بأنه الأمر بالمعروف و العالم العامل به، و بالعدل أى لزوم الطريقة الوسطى فى كل شيء و  
الإحسان أى الشفقة على خلق الله و التفضل عليهم، و رفع الظلم عنهم، أو المعنى اعرفوا الله بالله،  
أى بما يناسب ألوهيته من التنزيه و التقديس، و الرسول بما يناسب رسالته من العصمة و الفضل و  
الكمال، و أولى الأمر بما يناسب تلك الدرجة القصوى به من العلم و العصمة و الفضل و المزية  
على من سواه، و يحتمل أن يكون الغرض ترك الخوض فى معرفته تعالى و رسوله و حججه بالعقول  
الناقصة فينتهى إلى نسبة ما لا يليق به تعالى إليه و إلى الغلو فى أمر الرسول و الأئمة صلوات الله  
عليهم، و على هذا يحتمل وجهين الأول أن يكون المراد اعرفوا الله بعقولكم بمحض أنه خالق إله و  
الرسول بأنه رسول أرسله الله إلى الخلق، و أولى الأمر بأنه المحتاج إليه لا قامه المعروف و العدل و  
الإحسان، ثم عولوا فى صفاته تعالى و صفات حججه عليهم السلام على ما بينوا و وصفوا لكم من  
ذلك و لا تخوضوا فيها بعقولكم و الثانى أن يكون المعنى: اعرفوا الله بما وصف لكم فى كتابه و  
على لسان نبيه، و الرسول بما أوضح لكم من وصفه فى رسالته إليكم، و الإمام بما بين لكم من  
المعروف و العدل و الإحسان، كيف اتصف بتلك الأوصاف و الأخلاق الحسنة، و يحتمل الأخيران  
وجها ثالثا و هو أن يكون المراد لا تعرفوا الرسول بما يخرج به عن الرسالة إلى درجة الألوهية، و كذا  
الإمام. الثانى أن يكون المراد بما يعرف به ما يعرف باستعانتة من قوى النفس العاقلة و المدركة و ما  
يكون بمنزلتها، و يقوم مقامها، فمعنى اعرفوا الله بالله، اعرفوه بنور الله المشرق على القلوب بالتوسل

إليه و التقرب به، فإن العقول لا تهتدى إليه إلا بأنوار فيضه تعالى، و اعرفوا الرسول بتكميله إياكم برسالته، و بمتابعته فيما يؤدي إليكم من طاعة ربكم فإنها توجب الروابط المعنوية بينكم و بينه، و على قدر ذلك يتيسر لكم من معرفته، و كذا معرفة أولى الأمر إنما تحصل بمتابعتهم فى المعروف و العدل و الإحسان، و باستكمال العقل بها، و روى الصدوق فى التوحيد بإسناده عن هشام بن سالم قال: حضرت محمد بن النعمان الأحول و قام إليه رجل فقال له: بما عرفت ربك؟ قال: بتوفيقه و إرشاده و تعريفه و هدايته، قال: فخرجت من عنده فلقيت هشام بن الحكم فقلت له: ما أقول لمن يسألنى فيقول لى: بم عرفت ربك؟ فقال: إن سأل سائل فقال: بم عرفت ربك؟ قلت: عرفت الله جل جلاله بنفسى لأنها أقرب الأشياء إلى، و ذلك لأنى أجدها أبعاضا مجتمعة و أجزاء مؤتلفة ظاهرة التركيب، مبنية الصنعة مبنية على ضروب من التخطيط و التصوير، زائدة من بعد نقصان و ناقصة بعد زيادة قد أنشأ لها حواس مختلفة و جوارح متباينة من بصر و سماع و شام و ذائق و لامس، محصورة على الضعف و النقص و المهانة، لا تدرك واحدة منها مدرك صاحبها، و لا تقوى على ذلك، عاجزة عن اجتلاب المنافع إليها، و دفع المضار، و استحال فى العقول وجود تأليف لا مؤلف له، و ثبات صورة لا مصور لها، فعلمت أن لها خالقا خلقها و مصورا صورها مخالفا فى جميع جهاتها، قال الله تعالى:

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ . الثالث أن يكون المراد ما يعرف بها من الأدلة و الحجج، فمعنى اعرفوا الله بالله أنه إنما تتأتى معرفته لكم بالتفكر فيما أظهر لكم، من آثار صنعه و قدرته و حكمته بتوفيقه و هدايته، لا بما أرسل به الرسول من الآيات و المعجزات فإن معرفتها إنما تحصل بعد معرفته تعالى، و اعرفوا الرسول بالرسالة، أى بما أرسل به من المعجزات و الدلائل أو بالشرعية المستقيمة التى بعث بها فإنها لانطباقها على قانون العدل و الحكمة يحكم العقل بحقيقة من أرسل بها، و اعرفوا أولى الأمر بعلمهم بالمعروف و إقامة العدل و الإحسان و إتيانهم بها على وجهها، و هذا أقرب الوجوه، و يؤيده خبر ابن حازم. و يؤيده ما رواه الصدوق (ره) فى التوحيد بإسناده عن سلمان الفارسي رضى الله عنه فى حديث طويل يذكر فيه قدوم الجاثليق المدينة مع مائة من النصارى و ما سأل عنه أبا بكر فلم يجبه ثم أرشد إلى أمير المؤمنين عليه السلام فسأله عن مسائل فأجاب عنها، و كان فيما سأله أن

قال له: أخبرني عرفت الله بمحمد أم عرفت محمدا بالله عز و جل؟ فقال على بن أبي طالب عليه السلام: ما عرفت الله عز و جل بمحمد صلى الله عليه وآله، ولكن عرفت محمدا بالله عز و جل حين خلقه و أحدث فيه الحدود من طول و عرض، فعرفت أنه مدبر مصنوع باستدلال و إلهام منه و إرادة كما ألهم الملائكة طاعته، و عرفهم نفسه بلا شبه و لا كيف، و الحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة. أقول: قال الصدوق (ره) بعد إيراد خبر المتن و هذا الخبر و غيرهما: القول الصواب في هذا الباب، هو أن يقال: عرفنا الله بالله لأننا إن عرفناه بعقولنا فهو عز و جل و اهبتها و إن عرفناه عز و جل بأنبيائه و رسله و حججه عليهم السلام فهو عز و جل باعثهم و مرسلهم و متخذهم حججا، و إن عرفناه بأنفسنا فهو عز و جل محدثها، فبه عرفناه و قد قال الصادق عليه السلام: لو لا الله ما عرفناه، و لو لا نحن ما عرف الله، و معناه لو لا الحجج ما عرف الله حق معرفته، و لو لا الله ما عرف الحجج. إلى آخر ما ذكره (ره) و حاصل كلامه أن جميع ما يعرف الله به ينتهي إليه سبحانه، و يرد عليه أنه على هذا تكون معرفة الرسول و أولى الأمر أيضا بالله فما الفرق بينهما و بين معرفة الله ذلك؟ و أيضا لا يلائمه قوله اعرفوا الله بالله، إلا أن يقال: الفرق باعتبار أصناف المعرفة فالمعرفة بالرسالة صنف من المعرفة بالله، و المعرفة بالمعروف صنف آخر منها، و معرفة الله فيها أصناف لا اختصاص لها بصنف و المراد باعرفوا الله بالله حصلوا معرفة الله التي تحصل بالله، هكذا حققه بعض الأفاضل.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٢٩٥

\*\*\*\*\*

و معنى قوله (٣) عليه السلام: «اعرفوا الله بالله» يعنى أن الله خلق الأَشْخَاصَ وَالْأَنْوَارَ (٤) وَالْجَوَاهِرَ وَالْأَعْيَانَ، فَالْأَعْيَانُ (٥): الْأَبْدَانُ (٦)، وَالْجَوَاهِرُ: الْأَعْرَاقُ (٧)، وَهُوَ (٨) - جَلَّ وَعَزَّ - لَا يُشْبِهُ جِسْمًا وَلَا رُوحًا (٩)، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ فِي خَلْقِ الرُّوحِ الْحَسَّاسِ الدَّرَاكِ أَمْرٌ (١٠) وَلَا سَبَبٌ، هُوَ الْمُتَفَرِّدُ بِخَلْقِ (١١) الْأَعْرَاقِ وَالْأَجْسَامِ، فَإِذَا نَفَى (١٢) عَنْهُ الشَّبَهَيْنِ: شَبَهَ الْأَبْدَانِ، وَشَبَهَ الْأَعْرَاقِ، فَقَدْ عَرَفَ اللَّهُ بِاللَّهِ، وَإِذَا شَبَّهَهُ (١٣) بِالرُّوحِ أَوْ الْبَدَنِ (١٤) أَوْ النُّورِ، فَلَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ بِاللَّهِ. (١٥)



## ٢- الحديث

٢٣٠ / ٢. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ

ص: ٢١٣

- 
- ١-١ . فى التوحيد وشرح المازندراني : - «بالأمر».
- ٢-٢ . التوحيد ، ص ٢٨٥ ، ح ٣ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى الوافى ، ج ١ ، ص ٣٣٧ ، ح ٢٦٣.
- ٣-٣ . «ومعنى قوله» . هذا كلام الإمام الصادق عليه السلام عند صدر المتألهين، وكلام الكليني عند غيره؛ لأن الصدوق رواه عن علي بن أحمد أنه قال: سمعت محمد بن يعقوب يقول : معنى قوله عليه السلام ... ؛ ولما حكاه السيد الداماد عن بعض النسخ: «قال الكليني : ومعنى قوله ...» . أنظر شروح الكافى .
- ٤-٤ . فى التوحيد : «الألوان».
- ٥-٥ . فى «ض» وشرح صدر المتألهين : - «فالأعيان» . وفى حاشية «ف» : «والأعيان».
- ٦-٦ . فى حاشية «ف ، بف» وشرح صدر المتألهين: «والأبدان».
- ٧-٧ . فى حاشية «ف» وشرح المازندراني : «والأرواح».
- ٨-٨ . فى حاشية «ض» : «الله».
- ٩-٩ . فى «بس» : «روحا ولا جسما».
- ١٠-١٠ . فى التوحيد: «أثر».
- ١١-١١ . فى التوحيد : «يخلق».
- ١٢-١٢ . فى التوحيد : «فمن نفى».
- ١٣-١٣ . فى التوحيد : «ومن شبّهه » . وفى «ف ، بح» : «وإذا شبّه».
- ١٤-١٤ . فى «ب» : «والبدن».

۱۵-۱۵. التوحید ، ص ۲۸۸ ، ح ۵ : «عن علی بن أحمد ، قال : سمعت محمد بن یعقوب يقول :  
معنی قوله ...».

عَلِيٌّ بْنُ عُقْبَةَ (۱) بْنِ قَيْسِ بْنِ سَمْعَانَ بْنِ أَبِي رُبَيْحَةَ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ، قَالَ :

۸۷ / ۱

سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : بِمِ (۲) عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ (۳) : «بِمَا عَرَفَنِي نَفْسُهُ». قِيلَ : وَكَيْفَ  
عَرَفَكَ نَفْسُهُ؟ قَالَ (۴) : «لَا يُشْبِهُهُ (۵) صُورَةٌ ، وَلَا يُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ ، وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ (۶) ، قَرِيبٌ فِي  
بُعْدِهِ ، بَعِيدٌ (۷) فِي قُرْبِهِ ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ (۸) ، وَلَا يُقَالُ : شَيْءٌ فَوْقَهُ ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ ، وَلَا يُقَالُ : لَهُ أَمَامٌ ،  
دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ (۹) ، وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ  
شَيْءٍ (۱۰) ، سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَلَا هَكَذَا غَيْرُهُ ، وَلِكُلِّ شَيْءٍ مُبْتَدَأٌ (۱۱)» (۱۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

از امیر المؤمنین (علیه السلام) سؤال شد که پروردگارت را بچه شناختی؟ فرمود: بآنچه خودش خود را برایم معرفی کرده. عرض شد: چگونه خودش را بتو معرفی کرده؟ فرمود: هیچ صورتی شبیه او نیست و بحواس درک نشود و بمردم سنجیده نشود، در عین دوری نزدیکست و در عین نزدیکی دور (با آنکه از رگ گردن به بندگانش نزدیکتر است، بندگان در نهایت پستی و او در نهایت علو است) برتر از همه چیز است و گفته نشود چیزی برتر از اوست، جلو همه چیز است و نتوان گفت جلو دارد (پس؟؟؟ بودنش بمعنی تقدم رتبه و علت بودن اوست نه جلو بودن مکانی) در اشیاء داخل است نه مانند داخل بودن چیزی در چیزی (بلکه بمعنی احاطه علم و تدبیر و فیضش باجزاء ممکنات) از

همه چیز خارجست نه مانند چیزی که از چیزی خارج باشد (بلکه بمعنی شباهت نداشتنش بهیچ چیز) منزّه است آنکه چنین است و جز او چنین نیست، و او سر آغاز همه چیز است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- علی بن عقبه...گوید: از امیر المؤمنین (علیه السلام) پرسیدند: به چه نحو پروردگار خود را شناختی؟ فرمود: به نحوی که خود را به من معرفی کرده، عرض شد: چگونه خود را معرفی کرده است؟ فرمود: هیچ نقش و صورتی به او نماند، به حواس احساس نشود، به مردم سنجیده نگردد، نزدیک است در عین دوری و دور است در عین نزدیکی، برتر از هر چیز است و نتوان گفت چیزی برتر از او است، جلوی هر چیز است و نتوان گفت جلوی دارد، در همه چیز وارد است نه مثل آنکه چیزی درون چیزی است و از همه چیز فراست نه چون چیزی که بیرون چیزی است، منزّه باد آنکه همچنین است و جز او همچنین نیست، هر چیز را سر آغازی است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- از امیر المؤمنین علیه السلام پرسیدند: پروردگار خود را چگونه شناختی؟ فرمود: به نحوی که خود را به من معرفی کرده، عرض شد: چگونه خود را معرفی کرده است؟

فرمود: هیچ نقش و صورتی شبیه به او نیست و با حواس درک نشود و به مردم سنجیده نشود در عین دوری نزدیک و در عین نزدیکی دور است، برتر از هر چیز است و نتوان گفت چیزی برتر از اوست جلوی هر چیزی است و نتوان گفت جلو دارد (زیرا تقدم او محلی است نه مکانی در همه چیز داخل است نه مثل آنکه چیزی درون چیزی است و از همه چیز بیرون است نه بصورت چیزی که بیرون است) یعنی علم و تدبیرش به همه اجزاء احاطه دارد و به هیچ چیزی شباهت ندارد) منزله باد آنکه چنین است و جز او چنین نیست و او سرآغاز همه چیز است

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۲۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

و فيه سنة احاديث «أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب قال حدثني علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن الحسن بن ابراهيم». الكوفي من اصحاب الرضا عليه السلام، وهو غير الحسن بن ابراهيم بن عبد الصمد الخزاز الكوفي الذي روى عنه التلعكبري وسمع منه سبع و ثلاثين و ثلاث مائة حديثا، لم يرو «عن يونس بن عبد الرحمن عن علي بن منصور قال قال لي هشام بن الحكم كان بمصر زنديق يبلغه عن ابي عبد الله عليه السلام اشياء فخرج الى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها وقيل له إنه خارج بمكة فخرج الى مكة و نحن مع ابي عبد الله عليه السلام في الطواف و كان اسمه عبد الملك و كنيته أبو عبد الله فضرب كتفه كتف ابي عبد الله عليه السلام فقال له أبو عبد الله عليه السلام ما اسمك فقال اسمي عبد الملك قال فما كنيتك قال كنيتي أبو عبد الله فقال له أبو عبد الله عليه السلام فمن هذا الملك الذي انت عبده أ من ملوك الارض أم من ملوك السماء و اخبرني عن ابنك عبد آله

السماء أم عبد آله الارض قل ما شئت تخصم. قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق اما تردّ عليه قال فقبح قولى فقال أبو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من الطواف فأتنا فلما فرغ أبو عبد الله عليه السلام أتاه الزنديق فقعد بين يدي ابي عبد الله عليه السلام ونحن مجتمعون عنده فقال أبو عبد الله عليه السلام للزنديق أتعلم انّ للارض تحتنا و فوقا قال نعم قال فدخلت تحتها قال لا قال فما يدريك ما تحتها قال لا أدري الاّ أنّى أظنّ انّ ليس تحتها شيء فقال أبو عبد الله عليه السلام فالظن عجز لمن لا يستيقن ثم قال أبو عبد الله عليه السلام أفصعدت السماء قال لا قال فتدرى ما فيها قال لا قال عجباً لك لم تبلغ المشرق و لم تبلغ المغرب و لم تنزل الارض و لم تصعد السماء و لم تخبر هناك فتعرف ما خلقهن و أنت جاحد بما فيهن و هل يجحد العاقل ما لا يعرف قال الزنديق ما كلمنى بهذا أحد غيرك. فقال أبو عبد الله عليه السلام فأنت من ذلك فى شك فلعله هو و لعله ليس هو فقال الزنديق و لعل ذلك. فقال أبو عبد الله عليه السلام أيها الرجل ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم و لا حجة للجاهل يا أخا أهل مصر تفهم عنى فأنا لا نشك فى الله ابداً ما ترى الشمس و القمر و الليل و النهار يلجئان فلا يشتبهان و يرجعان قد اضطرنا ليس لهما مكان الا مكانهما فان كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا و إن كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهارا و النهار ليلاً اضطرنا و الله يا أخا أهل مصر الى دوامهما و الذى اضطرهما أحكم منهما و أكبر فقال الزنديق صدقت. ثم قال أبو عبد الله عليه السلام يا أخا أهل مصر إن الذى تذهبون إليه و تظنون انه الدهر إن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم و إن كان يردهم لم لا يذهب بهم؟ القوم مضطرون يا أخا أهل مصر لم السماء مرفوعة و الارض موضوعة لم لا تسقط السماء على الارض لم لا تنحدر الارض فوق طباقها و لا يتماسكان و لا يتماسك من عليها قال الزنديق أمسكهما الله ربهما و سيدهما قال: فأمن الزنديق على يدى أبى عبد الله عليه السلام فقال له حمران جعلت فداك إن آمنت الزنادقة على يديك فقد آمن الكفار على يدى أبيك. فقال المؤمن الذى آمن على يدى أبى عبد الله عليه السلام اجعلنى من تلامذتك فقال أبو عبد الله عليه السلام يا هشام بن الحكم خذه إليك و علمه فعلمه هشام و كان معلم أهل الشام و أهل مصر الايمان و حسنت طهارته حتى رضى بها أبو عبد الله عليه السلام». الى آخره، و توضيحه: انّ الاجرام السماوية اعلى الاجرام و اشرفها و احكمها و اتمها، فهى احرى بان يكون

ما يعتقدونها الدهرية من غيرها كالعناصر و المركبات، و لا شك ان اشرف ما فيها الكواكب، و اشرف الكواكب و اعظمها و اضوأها الشمس و بعدها القمر. فاذا ثبت امكانهما و افتقارهما و كونهما مضطربين مسخرين فى حركتهما الدورية الدائمة على نسق واحد لمحرك غير متحرك و مسخر غير مسخر و فاطر غير جسم و لا جسمانى و مدبر قاهر عليهما و كذا فى حصولهما فى مكانيهما المخصوصين دائما دون سائر الامكنة، فبطلوا ما ذهبوا إليه من كون الدهر او الطبيعة الفلكية مبدأ سائر الموجودات و فاعلها و غايتها بلا مبدأ اخر و غاية اخرى. و اما بيان ان الشمس و القمر مفتقران الى فاعل مدبر خارج عن عالم الدهر او الطبيعة فافاده عليه السلام من جهتين: إحداهما من جهة الحركة و الاخرى من جهة السكون و هو الكون فى المكان المخصوص. اما بيان الاولى فنقول: ان الحركة اما ارادية او طبيعية او قسرية، و الحركة الدورية لا يمكن ان تكون طبيعية مبدأها طبيعة الجسم المتحرك بها، و لا قسرية مبدأها قسر قاسر، فبقى ان تكون ارادية مبدأها إرادة مريد لاجل داع عقلى او باعث حيوانى كشهوة او غضب، اما ان حركتهما الدورية ليست طبيعية فلان الطبيعة لا تطلب شيئا تهرب عنه بعينه و لا تلج فى جهة ترجع منها بعينها، و حركتهما كذلك لانهما يلجئان اذ لا شعور لها و لا تفنن فى قصدها، بل حركتها اما ذاهبة ابدا من غير اياب و اما راجعة ابدا من غير ذهاب و الحال فى الدورية بخلاف هذا. و إليه الاشارة بقوله: فلا يلجئان فلا يشتبهان، و يرجعان

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٦٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال قدس سره: أبى ريحة. [ص ٨٥ ح ٢] أقول: فى كتب الرجال: ريحة بالراء المهملة المضمومة، و الباء الموحدة المفتوحة، و الياء المثناة من تحت، الساكنة. و أمّا ما فى النسخ [فهو] «أبى زبيحة» بالزاي المفتوحة، و الياء المثناة تحت الساكنة بعدها هاء مهملة. قال عليه السلام: عرفنى نفسه. [ص ٨٦ ح ٢] أقول: بنصب الأدلة على أن للعالم صانعا برياً من النقص.

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: مَا در بِمَا عَرَفْنِي، موصوله است و عائد، محذوف است به تقدير «عَرَفْنِيهِ». نَفْسُهُ مرفوع و تأكيدِ فاعلِ «عَرَفْنِي» است. يعنى: پرسیده شد امير المؤمنين عليه السلام كه: به چه وسيله شناختى ربوبيتِ صاحبِ كلِّ اختيارت را؟ گفت كه: شناختم او را به وسيله آنچه شناسا كرد مرا به آن خودش، در وقتِ نظر در مخلوقى از مخلوقات او. گفته شد كه: و چگونه شناسا كرد تو را خودش؟ پس گفت كه: به اين روش كه مانند او در اسمِ جامد محض نيست و هيچ پيكر به معنى بدن آدمى و مانند آن از مجوف. و ادراك كرده نمى شود به حواس پنجگانه؛ و قياسِ اسما و صفات او به اسما و صفات مردمان نمى توان كرد. نزديك است به اذهان در وقتِ دورى او از قياس به مخلوقين، دور است از اذهان در وقتِ نزديكى او- چنانچه بيان مى شود در حديث دوم- باب هفتم كه: «عَلَا فَقْرُبَ، وَ دَنَا فَبَعُدَ»- بالاي هر چيزى است در قدرت و گفته نمى شود كه چيزى بالاي اوست؛ به معنى اين كه گفتنِ اين جايز نيست، يا اين كه دل همه كس اقرار دارد كه چيزى بالاي او نيست، اگر چه فلاسفه، به مكابره به زبان مى گويند كه: فاعلِ اجسام، معلولِ واجبِ بالذات است. پيش از همه چيز است و گفته نمى شود كه او را پيشى هست. داخل در همه چيز است به علم، نه به روشِ متعارف كه جسمى داخل در جسمى باشد. و بيرون است از چيزها نه به روشِ متعارف كه جسمى بيرون باشد از جسمى. منزّه است از شريك در ربوبيت و در حكم. كسى كه اوست چنين و نه چنين است غير او و براى هر چيزى كه غير او باشد، ابتدائى است.

صافى در شرح كافي؛ ج ٢ ، ص ٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (سمعان) بالفتح ويكسر. ضبط العلامة الحلي في إيضاحه: «سمعان بن أبي ربيعة» مصغرة بالراء والمفردة والمهملة. وفي بعض النسخ: «أبي ربيعة» مكبرة بالعين المهملة. وضبطه برهان الفضلاء وجماعة: «أبي زيحة» بفتح الزاي وسكون الخاتمة والمهملة. (قال: لا يشبهه صورة) يعني علمني بالإرسال والإخبار أنه نفى عنه حد التشبيه، وأنه عز وجل كذا وكذا، ولا يقاس بالناس في شيء أصلاً. فليس النسبة كنسبة الروح إلى البدن، أو الأب إلى الابن، أو الحال إلى المحل، أو الفعل إلى الأنثى؛ فإن إضافته أيضاً إلى خلقه منفردة عن سائر الإضافات. (قريب في بعده) بالإحاطة الخاصة الممتازة. (بعيد في قربه) بالمباينة الكلية (فوق كل) بالقدرة والغلبة. (أمام كل) بالأولية المنفردة. (لا كشيء داخل) يعني قربه عين بعده، وفوقيته عين أماميته، وهي عين دخوله في الأشياء، وهو عين خروجه منها. قيل: «ولكل شيء مبتدأ» حالية يعني وكيف يكون مثله شيء وهو لكل شيء مبتدأ ولا مبتدأ له. وقال برهان الفضلاء: هذه كبرى البرهان، يعني فلمعرفته أيضاً مبتدأ لا يتم إلا بإخبار المعصوم. وقال بعض المعاصرين: يعني يقع الابتداء به وبأثره من حيث هو أثره، كلما ينظر إلى شيء. تقييده بالحيثية على زعمه زخرفة لستر سره الذي انكشف من مزخرفاتهم بالنثر والنظم في المجامع والأسواق لصبيان اللاعين أيضاً. وقال السيد الأجل النائيني رحمه الله: أي لا واجب غيره. أقول: أي لا قديم غيره. ووجه الفرق هو الأولوية.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٦٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

مرسل، وريحة، في كتب الرجال بالراء المهملة المضمومة و الباء الموحدة ثم الياء المشناة تحت ثم حاء مهملة، وفي بعض النسخ بالزاء والجيم. قوله عليه السلام لا يشبهه صورة: أي عرفته بنفي الشبه والمماثلة والمحدودية بالحواس والمقايسة بالناس، أي بأن أثبت له صفات المخلوقين من الناس،



أو يقال: ما نسبته إلى خلقه مثلاً كنسبة الصورة من المادة أو النفس إلى البدن، أو الأب إلى الابن أو الزوج إلى زوجته تعالى عما يشركون. قوله عليه السلام قريب: أى من حيث إحاطة علمه و قدرته بالكل فى بعده أى مع بعده عن الكل من حيث المباينة فى الذات و الصفات، فظهر أن قربه ليس بالمكان بعيد عن إحاطة العقول و الأوهام و الأفهام به فى قربه أى مع قربه بالعلية و احتياج الكل إليه، فجهة قربه هى جهة بعده عن مشابهة مخلوقاته، إذا الخالق لا يشابه المخلوق و كذا العكس. فوق كل شىء أى بالقدرة و القهر و الغلبة أو بالكمال و الاتصاف بالصفات الحسنة، و تماميته بالنسبة إلى كل شىء و نقص الكل بالنسبة إليه فكل متوجه إلى فوق ما عليه، متوجه إليه، و كل متنزل صارف عنه و لا يقال شىء فوقه فى الأمرين، و فيه إشعار بأنه ليس المراد به الفوقية بحسب المكان، و إلا لأمكن أن يكون شىء فوقه. إمام كل شىء أى علة كل شىء و مقدم عليها و يحتاج إليها كل موجود، أو يتفرع إليه و يعبده كل مكلف أو كل شىء متوجه نحوه فى الاستكمال و التشبه به فى صفاته الكمالية. و الكلام فى قوله و لا يقال له إمام كما مر داخل فى الأشياء أى لا يخلو شىء من الأشياء، و لا جزء من أجزائه عن تصرفه و حضوره العلمى، و إفاضة فيضه وجوده عليه، لا كشىء داخل فى شىء، أى لا كدخول الجزء فى الكل، و لا كدخول العارض، و لا كدخول المتمكن فى المكان خارج عن الأشياء بتعالى ذاته عن ملابستها و مقارنتها و الاتصاف بصفاتها و الائتلاف منها لا كخروج شىء من شىء بالبعد المكانى أو المحلى و قوله و لكل شىء مبتدأ الظاهر أنه مبتدأ و خبر أى هو مبتدأ لوجود كل شىء، و سائر كمالاتها، و يمكن أن يكون معطوفاً على قوله هكذا، و قيل: الجملة حالية أى كيف يكون هكذا غيره و الحال أن كل شىء غيره له مبتدأ و موجد، و هو مبدؤه و موجد، و المبدأ لا يكون مثل ما له ابتداء.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٠٠

\*\*\*\*\*

ص: ٢١٤

- ١-١ . عليّ بن عقبة فى رواتنا ، هو عليّ بن عقبة بن خالد الأسدى ، كما فى رجال النجاشى ، ص ٢٧١ ، الرقم ٧١٠ ، ولم يثبت فى نسبه ما ورد فى السند . وأمّا ابن عقبة قيس بن سمعان ، فهو صالح بن عقبة بن قيس بن سمعان بن أبى زُبَيْحَةَ مولى رسول الله صلى الله عليه وآله . كما فى رجال النجاشى ، ص ٢٠٠ ، الرقم ٥٣٢ ، ورجال البرقى ، ص ٢٧ . والظاهر وقوع التصحيف فى ما نحن فيه ، والصواب: «صالح بن عقبة» بدل «عليّ بن عقبة». يؤيد ذلك أنّ الخبر رواه أحمد بن محمد بن خالد فى المحاسن ، ص ٢٣٩ ، ح ٢١٧ عن بعض أصحابنا عن صالح بن عقبة عن قيس بن سمعان عن أبى زبيحة مولى رسول الله صلى الله عليه وآله رفعه قال . وهذا السند نفسه لا يخلو من خللٍ يظهر بالتأمل فيه ، ولذا جعلناه مؤيِّداً . هذا . وقد اختلفت النسخ فى لفظة : «رُيِّحَةَ»؛ من «زُبَيْحَةَ» ، «زُبَيْحَةَ» ، «زُبَيْحَةَ» و «زُبَيْحَةَ» ، ولكن لم نجد فى ما تتبّعنا ، من هذه العناوين إلّا «رُيِّحَةَ»؛ فقد ذكر البلاذرى فى أنساب الأشراف ، ج ١ ، ص ٤٨٥ ، «رُيِّحَةَ» فى جملة إماء النبىّ صلى الله عليه وآله اللاتى قد أعتقهنّ رسول الله صلى الله عليه وآله . وذكر العسقلانى فى الإصابة ، ج ٨ ، ص ١٣٢ ، الرقم ١١١٦٩ ، «رُيِّحَةَ مولاة رسول الله» ، والظاهر اتّحادهما .
- ٢-٢ . فى «بح» والمحاسن: «بما» .
- ٣-٣ . فى المحاسن والتوحيد: «فقال» .
- ٤-٤ . فى «ب ، ج ، ض ، بح ، بس» والمحاسن والتوحيد: «فقال» .
- ٥-٥ . فى المحاسن والتوحيد: «لاتشبهه» .
- ٦-٦ . فى المحاسن: «بالقياس» .
- ٧-٧ . فى «ف»: «وبعيد» .
- ٨-٨ . فى المحاسن: «ولا يقال شىء تحته وتحت كلّ شىء» .
- ٩-٩ . فى «بس»: «الأشياء» . وفى المحاسن والتوحيد: «لا كشىء فى شىء داخل» .
- ١٠-١٠ . فى المحاسن والتوحيد: «لا كشىء من شىء خارج» .
- ١١-١١ . الجملة إمّا مبتدأ وخبر ، أو معطوفة على «هكذا» ، أو حالية . أنظر شروح الكافى .

۱۲-۱۲. المحاسن ، ص ۲۳۹ ، کتاب مصابیح الظلم ، ح ۲۱۷ ، وفيه: «عن بعض أصحابنا ، عن صالح بن عقبة ، عن قيس بن سمرعان ، عن أبي زبيحة». وفي التوحيد ، ص ۲۸۵ ، ح ۲ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي ؛ الوافي ، ج ۱ ، ص ۳۴۰ ، ح ۲۶۴.

### ۳- الحديث

۲۳۱ / ۳. مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي نَظَرْتُ قَوْمًا، فَقُلْتُ لَهُمْ: إِنَّ اللَّهَ - جَلَّ جَلَالُهُ - أَجَلٌ وَأَعَزُّ (۱) وَأَكْرَمٌ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ، بَلِ الْعِبَادُ (۲) يُعْرَفُونَ (۳) بِاللَّهِ، فَقَالَ: «رَحِمَكَ (۴) اللَّهُ». (۵)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

منصور بن حازم گوید: بامام صادق (علیه السلام) عرض کردم: با مردمی مناظره کردم و بایشان گفتم: خدای جل جلاله، بزرگوارتر و ارجمندتر و گرامیتر است از اینکه بسبب مخلوقش شناخته شود بلکه بندگان بسبب خدا شناخته شوند. فرمود: خدایت رحمت کناد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- منصور بن حازم گوید: به امام ششم گفتم: من با مردمی بحث کردم و به آنها گفتم: به راستی خدای جل جلاله والاتر و عزیزتر و گرامی تر است از آنکه به خلق خود شناخته شود بلکه بندگان به او شناخته شوند، فرمود: خدایت رحمت کناد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- منصور بن حازم گوید: به امام ششم گفتم: من با مردمی بحث کردم و به آنها گفتم: به راستی خدای جل جلاله والاتر و عزیزتر و گرامی تر است از آنکه با مخلوق خود شناخته شود بلکه بندگان به او شناخته شوند، فرمود: خدایت رحمت کند.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۲۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قد مضی شرحه، و قوله: يعرفون، بصیغة المجهول و هو الظاهر، او المعلوم ای العباد يعرفون الاشياء بالله.

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: يعرف بخلقه. [ص ٨٦ ح ٣] أقول: ذلك على أن يكون معرفته موقوفة على بيان خلقه، فلا ينافى ما تقدّم من معرفته تعالى بخلقه. فقول الصادق عليه السلام: «لولا نحن ما عرف الله» محمول على بيان توقّف التوضيح وإظهار ما هو مركز في كلّ عقل، والتذكير له لئلا يتركوه. على أنه يمكن أن يقال: إنّ المراد من معرفته معرفته التصوّريّة كما سيأتي من أنّ «من عرفه بحجاب أو بصورة أو بمثال، فهو مشرك» على أن يتصوّر أنّه عرف الله بصفة زائدة أو بشكل أو بما يتمثّل في العقل والخيال معرفة تصوّريّة، فلا ينافى ذلك أن يحصل العلم التصديقيّ به عن غيره من المعلولات. قال عليه السلام: يعرفون بالله. [ص ٨٦ ح ٣] أقول: أى بتعريفه ونصبه الدلالة عليهم كالانبياء حيث إنهم يعرفون بالخوارق التي خلقها الله تعالى. ثمّ من الجائز فتح الياء المضارعة سواء كانوا أنبياء أو لم يكونوا حيث إنهم يعرفون الله بالله أى بتعريفه تعالى نفسه بالأدلة الواضحة الصادرة عنه تعالى.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: مضمون این حدیث با کلامی دیگر- که تتمّه این است و به آن ثابت می شود که در هر زمانی کسی که امام معصوم و حجّت باشد لازم است- می آید در «کتابُ الحُجّة» در حدیث دوّم باب اوّل و در حدیث پانزدهم باب هشتم که «بابُ فَرَضِ طَاعَةِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» است. جَلَّ جَلَالُهُ، جمله معترضه است. أَجَلَّ، أَفْعَلُ التبعید است و به معنی ظاهرتر و واضحتر است. يُعْرَفُ، به صیغهُ مضارع غایب مجهولِ باب «ضَرَبَ» است. خَلَقَهُ عبارت است از مخلوقی که بیان کند ربوبیت الله

تعالی را به دلیل عِبَاد، عبارت است از رُسُل و اوصیای رسل. يُعْرِفُونَ، به صیغه مجهولِ باب «ضَرَبَ» است. بِاللَّهِ بِمَعْنَى «بِرُبُوبِيَّةِ اللَّهِ» است. یعنی: گفتم امام جعفر صادق علیه السّلام را که: به درستی که من مباحثه کردم با جمعی، پس گفتم ایشان را که: به درستی که الله -جَلَّ جَلَالُهُ- ظاهرتر و گرامی تر است از این که شناخته شود ربوبیت او به بیان مخلوق او، بلکه بندگان -که رسل و اوصیاءند - شناخته می شوند به وسیله معرفت ربوبیت او. بیان این شد در شرح حدیث اول این باب. پس امام در مقام تحسین گفت که: رحمت کناد تو را الله تعالی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۹۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: قيل: یعنی من أن يعرف بخلقه حقّ معرفته، فلا إشكال بالأول، بل العباد يعرفون بالله. وقد قال الصادق عليه السلام: «لولا الله ما عُرفنا، ولولا نحن ما عُرف الله». وقيل: بل العباد يعرفون بصنعه وتدبيره أنّهم مخلوقون محتاجون بكمال العجز ونهاية الاحتياج. وضبط برهان الفضلاء: «يعرفون» على المعلوم، بخلاف «يعرف» على خلافه، قال: یعنی بل عباد الله المعصومون يعرفون الله بأسمائه وصفاته بإخباره تعالى وتعليمه إياهم. وقال السيّد الأجلّ النائینی رحمه الله: یعنی من أن يُعَرَف بوجوده وصفاته الكمالیّة وتقّده وتنزّهه عمّا لا يليق به بوساطة العلم بصدق خلقه كالنبيّ والحجج، وإخباره؛ لأنّ الله سبحانه أوّل الأشياء، وبرهانه أوّل البراهين وأظهر الأشياء، وبرهانه أظهر البراهين، وصدق الأنبياء والحجج إنّما يُعرف بمعرفة الله سبحانه [فكيف يُعرف الله سبحانه] بقولهم؟! أو المراد من أن يتوقّف معرفته على وجود خلقه، ولا يعرفه أحد إلاّ بتوسّط معرفته بخلق غيره وبمخلوقيّة خلق؛ لأنّه سبحانه أعظم وأجلّ من أن لا يقدر على إقامة البراهين لمعرفته بلا توسّط معرفة خلق آخر أو معرفة مخلوقيّة شيء من الأشياء، وأكرم وألطف بعباده من أن يقدر عليها ولا يقيم لها ولا يهديهم إليها، بل معرفة الأنبياء والحجج تتوقّف على معرفة باعّتهم وخالقهم.

ويحتمل «يعرفون» على المعلوم؛ أى بل العقلاء من خلقه يعرفون الله بالله، لا بتوسط المخلوق، ويكون إشارة إلى طريقة الصديقين الذين يستدلّون بالحقّ، لا عليه . انتهى . لقوله: «بل معرفة الأنبياء والحجج تتوقف على معرفة باعثهم وخالقهم» تفصيل، إجماله أنّ المعرفة العقلية مجتمعة، والشرعية مفصلة، والإيمان المنجى إنّما هو الثانية بدعائمه، وهى درجات، وأصل النجاة بأدائها، على ما استعرفه إن شاء الله تعالى. وقال الفاضل الإسترابادى: يعنى من أن يتصوّر من باب التشبيه بخلقه، كأن يقال: هو مثل ضوء الشمس أو مثل النور، بل الخلق يعرفون الماهيات الممكنة بسبب الله تعالى، أى بسبب خلقه لهم، أو بسبب فيضان المعانى من الله على نفوسهم؛ فإنّ المعرفة صنع الله فى قلوبهم، أو بخلق يعرفون الله بالله؛ لأنّه لولا ألهمهم الله بنفسه لما عرفوه .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

كالصحيح. قوله: من أن يعرف بخلقه: أى بتعريف خلقه من الأنبياء والحجج، بل هم يعرفون بالله على بناء المجهول، أى يعرف رسالتهم وحجيتهم، وإمامتهم بما أعطاهم من العلم وأيدهم به من المعجزات، أو على بناء المعلوم أى هم يعرفون الله بما قرر لهم من الدلائل وبما هداهم إليه من المعرفة، كما قال تعالى:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ

والحاصل أن وجوده تعالى أظهر الأشياء ولا يحتاج فى ظهوره إلى بيان أحد، وقد أظهر الدلائل على وجوده وعلمه وقدرته فى الآفاق وفى أنفسهم، وهو مظهر الأنبياء والرسول وفضلهم وكمالهم وهو مفيض العلم والجود عليهم، وعلى جميع الخلق، فهو سبحانه المظهر لنفسه ولغيره وجودا وكمالا ومعرفة كما قال سيد الشهداء عليه السلام فى دعاء يوم عرفة: كيف يستدل عليك بما هو فى

وجوده مفتقر إليك، أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ و متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لا تراك عليها رقبيا. إلى آخر الدعاء.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٠٠

\*\*\*\*\*

## (٤) باب أدنى المعرفة

### ١- الحديث

٢٣٢ / ١ . مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ الْعَلَوِيِّ؛ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْمُخْتَارِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُخْتَارِ الْهَمْدَانِيِّ جَمِيعاً، عَنِ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدَ:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ أَدْنَى الْمَعْرِفَةِ، فَقَالَ: «الْأَقْرَارُ بِأَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ، وَلَا شِبْهَ (٦) لَهُ وَلَا نَظِيرَ (٧)، وَأَنَّهُ قَدِيمٌ مُثَبَّتٌ، مَوْجُودٌ غَيْرُ فَقِيدٍ ، وَأَنَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

فتح بن یزید گوید: از حضرت ابو الحسن علیه السلام راجع بکمترین حد خداشناسی پرسیدم: فرمود: اقرار داشتن باینکه جز او خدائی نیست و مانندی (در صفات) و نظیری (در الوهیت) ندارد و او قدیم است و پا برجا، موجود است و گم نشدنی و اینکه چیزی مانندش نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ١١٥



\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- فتح بن یزید گوید: از ابو الحسن (علیه السلام) پرسیدم از کمترین حد خداشناسی، فرمود عبارت است از اقرار به اینکه شایسته پرستشی جز او نیست، مانند و نظیری ندارد، و به راستی قدیم و بر جا است، موجود است و گم نشدنی و محققا به مانندش چیزی نیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- فتح بن یزید می گوید: از ابو الحسن علیه السلام پرسیدم از کمترین درجه خداشناسی فرمود: اقرار به اینکه جز او خدائی نیست مانند و نظیری ندارد، و به راستی قدیم و جاوید است، موجود است و گم نشدنی و بیقین چیزی همانند او نیست.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۲۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن الحسن بن عبد الله بن الحسن العلوي و علي بن ابراهيم عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني». الذي في رجال الفاضل الأسترآبادي: المختار بن بلال بن المختار بن ابي عبيد روى عن فتح بن يزيد الجرجاني روى عنه الصفار «لم» و في نسخة: ابن بلال «جميعا عن الفتح بن يزيد». الجرجاني صاحب المسائل لابي الحسن عليه السلام، و اختلفوا ايّهم هو؟ الرضا أم الثالث عليهما السلام؟ و الرجل مجهول و الاسناد مدخول «صه» و في الفهرست الشيخ: فتح بن يزيد الجرجاني من اصحاب الهادي له كتاب روى عنه المختار بن بلال ابن المختار «عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن ادنى المعرفة فقال الاقرار بانه لا إله غيره و لا شبه له و لا نظير له و انه قديم مثبت موجود غير فقيد و انه ليس كمثله شيء». عن ادنى المعرفة اي اقل ما يحصل به الدخول في الاسلام و لا يسع لاحد من الناس التجاوز عنه و هو الاقرار بهذه الامور، و قوله: مثبت موجود، تأكيد لوجود الموصوف بعدم الشريك في الالهية و سلب الشبه و النظير مع السرمدية و الدوام، فان مجرد الاتصاف بالامور الكلية العقلية لا يوجب الحصول بالفعل في العين. فان الحكماء اثبتوا أولا في علمهم المسمّى بالعلم الكلي و الفلسفة الاولى صفات واجب الوجود و وحدانيته و احديته ثم اثبتوا في علمهم المسمى بالإلهي و معرفة الربوبية و علم المفارقات ذاته تعالى و صفاته. و قوله: غير فقيد، اي غير عادم لشيء من الاشياء، لان الكل له و منه و لهذا ليس كمثله شيء، اذا الصّادر من الشيء لا يساويه في الوجود، و الفعل لا يشابه الفاعل. و اعلم ان للتوحيد و سائر معارف الايمان اربع درجات و هي في التمثيل كقشر الجوز و قشر قشره و لبّه و لب لبّه. الدرجة الاولى في التوحيد ان يقول باللسان لا إله الاّ الله و قلبه غافل عنه او منكر له كتوحيد المنافق. و الثانية ان يصدّق بمعنى اللفظ قلبه كما يصدق به عموم المسلمين و هو اعتقاد و ليس بعرفان. و الثالثة ان يعرف ذلك بطريق الكشف بالبرهان بواسطة نور الحق و هو مقام المقربين، و ذلك بان يرى اشياء كثيرة و لكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار. و الرابعة ان لا يرى في الوجود الا واحدا و هو مشاهدة الصديقين، و تسمّيه الصوفية الفناء في التوحيد. فالاول موحد بمجرد اللسان و يعصم ذلك صاحبه في الدنيا عن السيف و السنان. و الثاني موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه و قلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه، و هو عقدة على القلب و ليس فيه انشراح و انفتاح و لكنه يحفظ صاحبه عن العذاب

فى الآخرة و يصح به صلّاته و صومه و سائر أعماله الحسنة و يثاب بها فى الآخرة، و هذا العقد قابل للتضعيف و التحليل بالحيل و هى البدعة، و لدفع حيلة المبتدعين حيل يقصد بها احكام هذه العقيدة على قلوب المسلمين و يسمى كلاما و صاحبها متكلمًا، و المتكلم فى مقابلة المبتدع و مقصده دفع المبتدع عن تحليل هذه العقيدة عن قلوب العامة بالمجادلة. و الثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد الا مؤثرا واحدا، و يرى انه لا فاعل بالحقيقة الا واحد، و الوسائط مترتبة فى القرب و البعد منه تعالى لصدورها منه على الترتيب الضرورى لا لكونها علل اليجاد بخلاف ما عليه الاشاعرة، و قد مر فى بعض الاحاديث: انه تعالى اجلّ من ان يباشر الاشياء. و الرابع موحد بمعنى انه لم يحضر فى شهوده غير الواحد الحق، فلا يرى الكل من حيث هو كثير بل من حيث هو واحد، لان الماهيات المختلفة لا وجود لها الا بالوجود، و الوجود بذاته موجود و له حقيقة واحدة متفاوتة الدرجات و المقامات، و لكل مقام خواص و لوازم ينتزع منه و يصدق عليه و هى المسماة بالماهيات و الاعيان الثابتة التى ما شمت رائحة الوجود و لا هى مجعولة، و كذا الاعدام و النقائص لا يتعلق بها جعل و تأثير اذ لا وجود لها. فالحقيقة على صرافة وحدتها الذاتية التى لا مثل لها و لا شبه و لا ندّ و لا ضد، اذ ليست هذه الوحدة وحدة عددية يحصل بتكررها العدد سواء كان فى العين او فى الذهن، و لا جنسية و لا نوعية و لا مقدارية و لا غير ذلك من اقسام الوحدات. فهذا هو الغاية القصوى فى التوحيد. فالاول كالقشر الخارجة من الجوز، و الثانى كالقشرة الداخلة منه، و الثالث كاللب، و الرابع كالدهن المستخرج من اللب. و هذا ما ذكره الغزالي فى كتاب الاحياء تمثيلا لمراتب التوحيد الاربعة، و عليك بالموازنة بين المثل و الممثل له فى نفس المراتب ثم فى احكامها ليتضح لك و يستخرج بهذه الموازنة احكام كل مرتبة أيضا، و ان كانت الازهان قاصرة عن ادراك المرتبة الاخيرة و احكامها و لكن لا اقلّ من التسليم و عدم التلقى بالجحود و الانكار. و الله ذو الفضل العظيم.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٦٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الاول قوله رحمه الله: عن أبي الحسن عليه السلام قد اختلف فى أبى الحسن عليه السلام فى هذا الحديث أ هو الرضا أم الثالث عليهما السلام؟لما قد وقع الاختلاف فى الفتح بن يزيد الجرجانى صاحب المسائل لآبى الحسن عليه السلام. و الشيخ رحمه الله تعالى فى كتاب الرجال انما ذكر الفتح فى أصحاب أبى الحسن الثالث عليه السلام، و الحكم على الرجل بالجهالة لا مستند له عندى. و الصدوق رضى الله تعالى عنه روى هذا الحديث فى كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام بسنده عن الفتح بن يزيد عن أبى الحسن عليه السلام فى باب ما جاء عن الرضا على بن موسى عليهما السلام من الاخبار فى التوحيد .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٠٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: عن أبى الحسن عليه السلام. [ص ٨٦ ح ١] أقول: قيل: المراد به الرضا عليه السلام ، وقيل: المراد به أبو الحسن الثالث أى الهادى عليه السلام . قال عليه السلام: وإنه قديم. [ص ٨٦ ح ١] أقول: بالزمان أو بالزمان والذات. وهذا أدنى المعرفة، وأما حق المعرفة فهو أنه ليس قديماً بالزمان بل بحسب السرد، وذلك حيث إنه تعالى مقدس عن الزمان؛ لأنه مقدار الحركة، فاتصاف الحركة بالزمان حقيقة، وما عداها باعتبار قيام الحركة به أو اتصافه بالسكون، فالذات المقدسة عنهما جميعاً لا تتصف بالقدم والحدوث الزمانيين، فلذا وقع سابقاً فى وصفه تعالى: «ولا تغيره الأزمان» وذلك لكونه غير زمانى. وتحقيق ذلك فى حكمة ما بعد الطبيعة . قال عليه السلام: مثبت. [ص ٨٦ ح ١] أقول: أى معلوم بالدليل أو أنه محكوم بأنه شىء بحقيقة الشئية. وقوله: «أو موجود» أى ما يقابل المفقود كما أن الوجود مقابل الفقد. يقال: وجدت الشىء وأنا واجده، وهو موجود.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٣٤

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: فَتَحَ، از اصحابِ اَبُو الحَسَنِ ثانی، امام رضا علیه السَّلام است، چنانچه می آید در «کتابُ النِّکاحِ» در حدیثِ سَوِّم «بَابُ وُقُوعِ الوَلَدِ» که باب صد و نهم است. مُثَبَّتٌ (به ثاء سه نقطه و باء یک نقطه و تاء دو نقطه در بالا، به صیغهُ اسمِ فاعِلٍ باب «إِفْعَالِ») عبارت است از مشیّت کننده هر حادث شدنی در وقتِ احداثِ آب، که اوّلِ حوادثِ و مادّه باقیِ حوادث است. الْمَوْجُود: دریافته شده؛ و مراد این جا، معلوم هر صاحبِ تمییز است، موافق آنچه می آید در حدیثِ دوم «بَابُ النِّسْبَةِ»-که باب هفتم است-که: «مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ». یا مراد، حاضر نزد عرضِ حاجتمندان است. فَقِيدٌ، «فَعِيلٌ» به معنی «مَفْعُولٌ» است. ذکر «غَيْرُ فَقِيدٍ» برای دفع توهم این است که موجود باشد گاهی و مفقود باشد گاهی. یعنی: روایت است از فتح بن یزید، از امام رضا علیه السَّلام، گفت که: پرسیدم امام علیه السَّلام را از کمتر مراتبِ شناختِ الله تعالی، گفت که: آن اقرار است به این که مستحقّ عبادتی نیست غیرِ الله تعالی و مانند ندارد در ذات؛ به این معنی که هیچ اسمِ جامدِ محضِ مشترک نیست میان او و غیر او. و هم چشم ندارد در فعل و تدبیر؛ به این معنی که قادری غیر او، نافذُ الإراده نیست، بلکه محتاج است به جنبانیدنِ خود برای کار فرمودنِ آلتی یا عضوی، چنانچه بیان شد در شرح عنوانِ بابِ اوّل. یا مراد این است که: هم چشم ندارد در حکم در مُخْتَلَفٌ فِيهِ و این که او ازلی است، خواهنده هر واقع است، دریافته شده است، ناپیدا نیست و این که نیست مانند چنین کسی که فاعلِ بی آلت و حرکت باشد چیزی. مراد به مانند بودن، شریک بودن است در اسمِ جامدِ محض. و مقصود از ذکر این، بعد از ذکر «لَا شِبْهَ لَهُ» بیان این است که: نفی شبهه، مستند به ادراک ذات او نیست، بلکه مستند به ادراک اثر قدرت اوست؛ و بیان این شد در شرح حدیثِ چهارمِ باب دوم.

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: الشيخ رحمه الله ذكر (الفتح) هذا في رجاله من رجال الهادي أبي الحسن الثالث عليه السلام، وكذا صاحب كشف الغمة، وذكره الصدوق رحمه الله من أصحاب الرضا أبي الحسن الثاني عليه السلام، وقال ابن داود: الفتح بن يزيد الجرجاني صاحب المسائل لأبي الحسن عليه السلام، واختلف هو الرضا عليه السلام أم الثالث عليه السلام. والمراد ب (أدنى المعرفة) هنا: أقل مراتبه، معرفة الله التي هي أول أركان الإيمان المنجى بدعائه، يعني أقل مراتبها مفصلاً شرعاً بعد نهاية مراتبها إجمالاً عقلاً. أو المراد أعظم من أقل مراتب هذه ونهاية مراتب هذه؛ لئلا تخلو المعرفة العقلية - وهي قبل الشرعية - من نفع النجاة لصاحبها، كما لا تخلو من ضرر العقاب على الغافل عنها. وقد عرفت آنفاً أن النجاة أصلها إنما هو بأقل مراتب الإيمان المنجى، ويحتج على العباد بمراتب إجمال المعرفة العقلية ولا ينتفع بها إلا من لم يسمع صيت الإسلام ومضى. وقيل: لا يكون هذا أبداً، بل يجب إتمام الحجة ولو بإرسال الملك في صورة البشر. وقال برهان الفضلاء: «الأدنى» هنا بمعنى الأقرب، وأقرب معرفة الله تعالى هي التي أعطاها الله المكلفين بشواهد الربوبية من دون حاجتهم إلى وحى وإلهام، وبها يحتج على الغافلين عنها؛ فإن كل عقل مكلف بها قبل معرفة الرسول وما جاء به، ومسؤول عنها بحجبة العقل، وأعلى شواهد الربوبية وأسناها حججه المعصومون الممتازون. وقال السيد الأجل النائيني رحمه الله: «سألته عن أدنى المعرفة» أي ما لا بد لكل أحد من المكلفين بالمعرفة، ولا يكون بدونه من أهلها الإقرار والاعتقاد بوجود إله؛ أي خالق مستحق أن يُعبد، متفرد بالإلهية، متنزه عن الشبه، فلا يشبهه هو غيره. أو المراد لا شبه له في استحقاق العبادة. «ولا نظير له» أي المماثل الممانع، فلا يشاركه غيره في مرتبته ولا يعارضه. «وأنه قديم» أي غير محتاج إلى علة «مثبت» أي محكوم عليه بالثبوت والوجود لذاته «موجود» أي حقيقة عينية لها ما ينتزع العقل ويدركه منه من المعنى البديهي المعبر عنه بالوجود، أو من الوجدان، أي معلوم. «غير فقيد» أي غير مفقود زائل الوجود، أو لا يفقده الطالب، أو غير مطلوب عند الغيبة؛ حيث لا غيبة له. وهذا الحديث

قريب مما روى الصدوق في كتاب التوحيد بإسناده عن ابن عباس، قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله، علمني من غرائب العلم؟ قال: «ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غرائبه؟» قال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: «معرفة الله حق معرفته» قال الأعرابي: وما معرفة الله حق معرفته؟ قال: «تعرفه بلا مثل ولا شبه ولا ندّ وأنه واحد أحد، ظاهر باطن، أول آخر، لا كفؤ له ولا نظير له، فذلك حق معرفته». . وفسر الواحدية بالتفرد بحسب الصفات، والأحادية بحسب الذات، والظاهرية بشدة ظاهرية الآثار، وبالخفاء لشدة الظهور، وبعدم الغيبة عن شيء، والباطنية بالخفاء لشدة الظهور، وبالمحجوبة عن درك الأفهام والأوهام، وبالاطلاع على البواطن والخفايا، والأولية والآخريّة بالابتدائية التي لا بداية لها، وبالانتهائية التي لا نهاية لها. وذكر «وأنه ليس كمثل شيء» بعد نفي الشبه؛ للتوضيح، أو للتأكيد، أو للإشارة إلى أن نفي الشبه ليس مستنداً إلى إدراك الذات، بل إنما هو مستند إلى إدراك الآثار. وكلّ من هذه الصفات ردّ على صنف من أصناف الكفار، وأسوأهم القدرية لعنهم الله.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

مجهول و أبو الحسن عليه السلام يحتمل الثاني و الثالث. قوله عليه السلام لا شبه له، أي في شيء من الصفات، أو في استحقاق العبادة و لا نظير له في الإلهية و أنه قديم غير محتاج إلى علة، و لا مخرج من العدم إلى الوجود مثبت أي محكوم عليه بالوجود و الثبوت لذاته بالبراهين القاطعة موجود إما من الوجود أو من الوجدان، أي معلوم، و كذا قوله: غير فقيد، أي غير مفقود زائل الوجود أو لا يفقده الطالب، و قيل أي غير مطلوب عنه الغيبة حيث لا غيبة له.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٠١

١-١ . فى «ب ، ض ، ف ، بر ، بس ، بف» وحاشية ميرزا رفيعا والوفى والكافى ، ح ٤٣٥ و ح ٤٩٧ والتوحيد : - «وأعزَّ» .

٢-٢ . فى الكافى ، ح ٤٣٥ و ح ٤٩٧ : «الخلق» .

٣-٣ . فى شرح صدر المتألهين ، ص ٢٣٣ : «قوله: يعرفون ، بصيغة المجهول وهو الظاهر . أو المعلوم، أى العباد يعرفون الأشياء بالله» .

٤-٤ . فى «بح» : «يرحمك» . وفى الكافى ، ح ٤٣٥ و ٤٩٧ : «قال: صدقت» بدل «فقال رحمك الله» .

٥-٥ . الكافى ، كتاب الحجّة ، باب الاضطرار إلى الحجّة ، ح ٤٣٥؛ و باب فرض طاعة الأئمة عليهم السلام ، ح ٤٩٧ ، وفيهما مع زيادة فى آخره . وفى التوحيد ، ص ٢٨٥ ، ح ١ بسنده عن الكلينى الوافى ، ج ١ ، ص ٣٤١ ، ح ٢٦٥ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ١٧٦ ، ح ٣٣٥٣٢ .

٦-٦ . فى حاشية «بف» والعيون : «لا شبيه» .

٧-٧ . فى «ب ، ض ، ف ، و ، بر» والعيون وشرح صدر المتألهين : «له» .

٨-٨ . التوحيد ، ص ٢٨٣ ، ح ١؛ وعيون الأخبار ، ج ١ ، ص ١٣٣ ، ح ٢٩ ، بإسناده فيهما عن على بن إبراهيم . كفاية الأثر ، ص ٢٦١ ، بسند آخر مع اختلاف وزيادة فى أوله وآخره الوافى ، ج ١ ، ص ٣٤٣ ، ح ٢٦٦ .

## ٢- الحديث

٢٣٣ / ٢ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ طَاهِرِ بْنِ حَاتِمٍ فِي حَالِ اسْتِقَامَتِهِ (١):



أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى الرَّجُلِ : مَا الَّذِي لَا يُجْتَزَأُ فِي مَعْرِفَةِ الْخَالِقِ بِدُونِهِ؟ فَكَتَبَ إِلَيْهِ: «لَمْ يَزَلْ عَالِمًا وَسَامِعًا وَبَصِيرًا، وَهُوَ الْفَعَالُ لِمَا يُرِيدُ».

وَسُئِلَ (٢) أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الَّذِي لَا يُجْتَزَأُ بِدُونِ ذَلِكَ مِنْ مَعْرِفَةِ الْخَالِقِ، فَقَالَ: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَلَا يُشْبِهُهُ (٣) شَيْءٌ، لَمْ يَزَلْ عَالِمًا، سَمِيعًا، بَصِيرًا» (٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

طاهر بن حاتم در زمانی که عقیده درست داشت (و غالی نشده بود) بامام نوشت: در خداشناسی مقداری که بکمتر از آن اکتفا نشود چیست؟ حضرت باو نوشت، اینکه خدا همیشه دانا و شنوا و بیناست، آنچه خواهد انجام دهد. و حضرت ابو جعفر علیه السلام را پرسیدند از مقداری که در خداشناسی بکمتر از آن اکتفا نشود، فرمود: اینکه چیزی مانند و شبیه او نیست، همیشه دانا و شنوا و بیناست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ١١٦

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٢- طاهر بن حاتم در حال خوش عقیده ای خود (چون خوش عقیده بود و تیرگی در او پدید شد و اظهار عقیده غلو کرد) گفته که نوشته است به سوی آن مرد (شاید مقصود امام رضا است چون در شمار اصحاب آن حضرت ثبت شده) و پرسیده است چه اندازه از معرفت است که به کمتر از آن در شناختن خالق اکتفاء نشود، جواب نوشت: عقیده به اینکه همیشه دانا، شنوا، بینا است و فعال ما یرید

است. از امام باقر(علیه السلام)پرسش شد از آن اندازه شناختن خالق که کمتر از آن بس نیست، فرمود: بدانند که به مانندش چیزی نیست و چیزی هم به او نماند و همیشه دانا، شنوا، بینا است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- طاهر بن حاتم در زمانی که عقیده درست داشت (و از غالیان نشده بود) به امام نوشت چه مقدار از خداشناسی است که به کمتر از آن در شناخت خداوند اکتفاء نشود، حضرت به او نوشت: بلکه خداوند همیشه دانا، شنوا، بیناست و آنچه خواهد انجام می دهد

از امام باقر علیه السلام سؤال شد از مقدار شناخت خداوند که کمتر از آن بس نیست، فرمود: بدانند که به مانندش چیزی نیست و چیزی هم به او نماند و همیشه دانا، شنوا و بینا است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۲۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن طاهر بن حاتم فی حال استقامته». قال الطوسی رحمه الله فی فهرسته: غال کذاب اخو فارس، و فی موضع اخر: طاهر بن حاتم بن ماهویه روی عنه محمد بن عیسی بن یقظین غال، و قال فی کتاب اخر: انه کان مستقیما ثم تغیر و اظهر القول بالغلو، و قال ابن

الغضائري: طاهر بن حاتم بن ماهويه القزويني اخو فارس كان فاسد المذهب ضعيفا، وقد كانت أيضا له حالة استقامة كما كانت لآخيه ولكنها لا تثمر «انه كتب الى الرجل». يعنى الكاظم عليه السلام، كانوا لا يسمونه باسمه خوفا من اعدائه، وكان عليه السلام مستورا محبوسا «ما الذى لا يجتزأ فى معرفة الخالق بدون فكتب إليه لم يزل عالما و سامعا و بصيرا و هو الفعال لما يريد و سئل ابو جعفر عليه السلام عن الذى لا يجتزأ بدون ذلك عن معرفة الخالق فقال

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

و لا يشبهه شىء لم يزل عالما سميعا بصيرا». الاجتزاء الاكتفاء، وقد اشرنا الى ان للايمان مراتب، و الذى كلف به من العقائد جميع المكلفين قويهم و ضعيفهم و عليه يتوقف صحة اعمالهم كصلاتهم و صومهم و زكاتهم و حجهم و طاعتهم و ميراثهم و كفهم عن معاصيهم و سيئاتهم و بدونهم لا ينتفعون بالطاعات و لا يثابون بترك السيئات و لا يقع لهم النجاة من العذاب يوم الجزاء و الحساب، هو ان يعتقدوا ان لهم إلهًا واحدا لا شريك له فى ملكه و أنّه دائم لا يزول و أنّه قادر على كلّ شىء فعال لما يريد عالم بالجزئيات فيسمع و يرى فيجيب الدعوات و يقضى الحاجات و انه أرفع و اجلّ من كل شىء فليس كمثل شىء و هو السميع البصير. فهذه عقائد تجب على كل عاقل بالغ ان يعتقدوها، اذ يصعب على كلّ احد منهم دركه و لا حاجة الى تقرير الادلة الكلامية، بل الغرائز مجبولة على الاذعان بها و القبول عند القاء الملقى اياها عليهم و تلقينهم بها لو لا بدع المبتدعين و وساوس المضلّين، فيقع الاحتياج عند ذلك الى من يحرس هذه العقائد و يحفظها عليهم عن تحليل اهل البدع و لو بمقدمات جدليّة و مسلمات عند الخصم، اذ الغرض من صنعة الكلام دفع شرهم عن عقائد القلوب و لو باستعمال الحيل الكلامية، كما ان الغرض من الجهاد و المحاربة مع الكفار دفع شرهم عن الابدان و لو بالخدع، و الحرب خدعة. و اما معرفة هذه الامور من العلم باللّه و توحيده و ذاته و صفاته و كيفية علمه و قدرته و سمعه و بصره و مشيئته و ارادته بنور البصيرة و مشاهدة الباطن فهى امر وراء اعتقاد العامى و ايمان الكلامى، و ليس ذلك ممّا يتيسر لكل احد او يقع فى وسع كل مكلف، بل هو نور من انوار فضل اللّه يختص به من يشاء من عباده.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ , ص ٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: عن طاهر بن حاتم هو أخو فارس بن حاتم بن ماهويه بفتح الهاء و الواو القزوينى، و هو من رجال أبى عبد الله و أبى الحسن عليهما السلام، و كان له حال استقامة كان فيها صحيحا ثم خلط و تفسد و تظاهر بالخلو، و يعنى بالرجل المكتوب إليه أبى الحسن عليه السلام، و فى كتاب التوحيد للصدوق «كتب الى الطيب يعنى أبى الحسن عليه السلام». و أما أخوه فارس فمن أصحاب الرضا عليه السلام، و كان مخلطا فاسد المذهب جدا، و يقال: قد كان له أيضا حال استقامة ثم تغير و توغل فى التفسد. قال ابن الغضائرى فى طاهر: قد كانت له حالة استقامة كما كانت لآخيه، و لكنها لا تثمر. قلت: كيف لا تثمر و ثمرتها قبول روايته اذا علم أنها كانت فى حالة استقامة كما فى هذا الحديث. قوله رحمه الله: و سئل أبو جعفر عليه السلام يقال انه تنمة الحديث المكاتبه، و الاظهر أنه من رواية طاهر بن حاتم فى حال استقامته مرفوعا. و الصدوق روى هذه المكاتبه بعينها من دون هذه اللاحقة.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٢٠٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: كتب إلى الرجل. [ص ٨٦ ح ٢] أقول: يعنى بالرجل المكتوب إليه: الإمام عليه السلام، و بالكاتب: كذاب أخو فارس. ذكره فى باب من لم يرو عن أحد من الأئمة عليهم السلام. قال عليه السلام: لما يريد. [ص ٨٦ ح ٢] أقول: أى ما يريد فعله. و المعنى أنه نافذ الإرادة لا يمتنع عن

إرادته شيء. قال عليه السلام: بدون ذلك. [ص ٨٦ ح ٢] أقول: من وضع الظاهر موضع المضمرة أي بدونه.

الحاشية على أصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٣٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: لَا يُجْتَرَأُ، به صيغته مجهول است و فاعل محذوف، الله تعالى است، به اعتبار رفع عذاب و ادخال جنّت. یا مؤمنان است، به اعتبار حکم به اسلام. یعنی: روایت است از طاهر بن حاتم قزوینی در وقت راستی او (پیش از اظهار غلّو در ائمه علیهم السلام) این که نوشت به آن مرد- که امام رضا علیه السلام باشد- که: چیست شناختی که اکتفا کرده نمی شود به کمتر از آن در شناخت ربوبیت و بزرگی مرتبه آفریننده آسمان و زمین، که پیش از تکلیف به طلب رسول است؟ پس امام علیه السلام در جواب نوشت سوی او این که: همیشه بوده دانا و شنوا و بینا و اوست و بس، کننده به کمال قدرت هر چه را که اراده کند. مراد این است که: این مضمون ها از شواهد ربوبیت، نزد هر مکلفی ظاهر است و صریح است در صدق «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و در بطلان خودرایی در مُخْتَلَفٍ فِيهِ؛ چه آن، شریک شدن با الله تعالى در حکم است. اصل: وَسُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الَّذِي لَا يُجْتَرَأُ بِدُونِ ذَلِكَ مِنْ مَعْرِفَةِ الْخَالِقِ، فَقَالَ: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَلَا يُشْبَهُهُ شَيْءٌ، لَمْ يَزَلْ عَالِمًا سَمِيعًا بَصِيرًا». . شرح: و پرسیده شد امام محمد تقی علیه السلام از چیزی که اکتفا کرده نمی شود به کمتر از آن از جمله شناخت بزرگی مرتبه آفریننده، پیش از تکلیف به طلب رسول؟ پس در جواب گفت این که: نیست مانند آن قسم، کسی در اسم جامد محض چیزی؛ و مانند نمی باشد او را در اسم جامد محض چیزی، نه در حال و نه در استقبال؛ چه همیشه بوده دانای شنوای بینا. بیان این شد در حدیث سابق.

صافی در شرح کافی؛ ج ٢، ص ٩٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: «طاهر بن حاتم بن ماهويه القزويني أخو فارس بن حاتم» أظهر القول بالغلو بعد استقامته، وهو يروى عن الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام. وفي توحيد الصدوق رحمه الله: كتب إلى الطيب، يعني أبا الحسن عليه السلام. وقال برهان الفضلاء: «إلى الرجل» يعني إلى الرضا عليه السلام. وقيل: يعني إلى الكاظم عليه السلام. (لا يجتزأ) على ما لم يسم فاعله، والفاعل هو الله، ويكتب بالهمز وبالياء بدونها. في توحيد الصدوق رحمه الله هكذا: فكتب: «ليس كمثله شيء، لم يزل سميعاً وعلماً وبصيراً وهو الفعّال لما يريد». قال برهان الفضلاء: والغرض أن هذه الصفات من شواهد الربوبية ظاهرة على كل مكلف قبل إرسال الرسل، وصريحة في صدق لا إله إلا الله وبطلان العمل بالظن والرأى والقياس. وبياننا أدنى المعرفة في هدية الأول أنسب بيانه هذا من بيانه إياها هناك وإشارته إليه هنا. روى في الكافي وقال: وسئل أبو جعفر عليه السلام عن الذي لا يجتزأ بدون ذلك من معرفة الخالق، فقال: «ليس كمثله شيء، ولا يشبهه شيء، لم يزل عالماً، سميعاً، بصيراً». هدية: قيل: هذا الحديث وسابقه حديث واحد. والقائل بقوله: (وسئل) هو طاهر بن حاتم. والمراد بأبي جعفر - كما صرح به برهان الفضلاء - هو الجواد عليه السلام.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف و آخره مرسل. قوله في حال استقامته، نقل أنه كان مستقيماً ثم تغير و أظهر الغلو و هو من أصحاب الرضا عليه السلام. قوله عليه السلام: و هو الفعال: أى بمجرد الإرادة بلا مزاوله، و فيه رد

على من قال إنه واحد لا يصدر عنه إلا الواحد. قوله: و سئل، يحتمل أن يكون من تنمة مكاتبة طاهر بن حاتم، ويحتمل أن يكون حديثا آخر مرسلًا.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٠٢

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٢٣٤ / ٣. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ (٥)، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يُوسُفَ

ص: ٢١٦

---

١-١. طاهر بن حاتم، هو طاهر بن حاتم بن ماهويه القزويني، كان مستقيما ثم تغير وأظهر القول بالغلو، على حدّ تعبير الشيخ الطوسي في فهرسته، وكان فاسد المذهب ضعيفا وقد كانت له حال استقامة، على حدّ تعبير ابن الغضائري في رجاله. فالمراد من «حال استقامته»، قبل فساد مذهبه وإظهاره القول بالغلو. راجع: الفهرست للطوسي، ص ٢٥٥، الرقم ٣٧٠؛ الرجال لابن الغضائري، ص ٧١، الرقم ٧٤. هذا، وقد روى الشيخ الصدوق مضمون الخبر في التوحيد، ص ٢٨٤، ح ٤، بسنده عن محمد بن علي الطاحي - والصواب الطلحي كما سيظهر - عن طاهر بن حاتم بن ماهويه قال كتبت إلى الطيّب - يعني أبا الحسن موسى عليه السلام - والمذكور في البحار، ج ٣، ص ٢٦٩، ح ٥، من دون لفظة «موسى» وهو الظاهر وأنّ المراد من «الرجل» في ما نحن فيه ومن «الطيّب» في سند التوحيد هو أبو الحسن الثالث عليه السلام؛ فقد أورد ابن إدريس في مستطرفات السرائر، ص ٥٨٤، في مسائل أصحابنا أبا الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى، ما ذكره محمد بن علي بن عيسى عن طاهر قال: كتبت إليه. ومحمد بن علي بن عيسى هو القميّ كان أبوه يعرف بالطلحي ولمحمد بن علي هذا مسائل أشار إليها النجاشي في كتابه، ص ٣٧١، الرقم ١٠١٠

والشيخ في فهرسته ، ص ٤١٩ ، الرقم ٦٤١ . أضف إلى ذلك أنّ لفظة «الرجل» في ما أُطلق وأريد منه المعصوم ولفظة «الطيب» في أسنادنا منصرف إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام . وهذا يظهر لمن تتبّع الأسناد وتأمل في موارد استعمال هذين اللفظين .

٢-٢ . «وسئل» إمّا من تتمّة المكاتبة ، أو حديث آخر مرسل والراوى غير معلوم ، أو من رواية طاهر بن حاتم في حال استقامته مرفوعا . أنظر : التعليقة للدّاماد ، ص ٢٠٦ ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٢٨٨ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ١٢٤ ؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٣٤٤ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٠٢ . ٣-٣ . في «بح» : «لم يشبهه» .

٤-٤ . التوحيد ، ص ٢٨٤ ، ح ٤ ، بسند آخر عن طاهر بن حاتم ، مع اختلاف الوافي ، ج ١ ، ص ٣٤٤ ، ح ٢٦٧ .

٥-٥ . في «بح» : «محمّد بن الحسن» . وهو سهو؛ فقد روى محمّد بن الحسين عن الحسن بن عليّ بن يوسف بعناوينه المختلفة في بعض الأسناد ، ولم نجد رواية محمّد بن الحسن \_ والمراد به في هذه الطبقة هو الصّفّار \_ عنه في مورد ، بل ورد في بصائر الدرجات ، ص ١٥ ، ح ١٤ روايته عن الحسين بن عليّ بن يوسف \_ وفي بعض النسخ المعتبرة: «الحسن» بدل «الحسين» \_ بواسطتين . راجع : معجم رجال الحديث ، ج ١٥ . ص ٤٠٦ .

بْنِ بَقَّاحٍ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كَلَّةٌ عَجِيبٌ (١) إِلَّا (٢) أَنَّهُ قَدْ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَفْتُمْ مِنْ نَفْسِهِ» (٤)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:



امام صادق علیه السلام فرمود: همه امر خدا شگفت آور است جز اینکه بمقداری که از خود بشما معرفی کرده مسئولتان دانسته است (که او را بهمان مقدار بشناسید و فرمان برید).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- ابراهیم بن عمر گوید: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: به راستی همه امر خدا شگفت آور است جز اینکه به اندازه معرفتی که به شما داده شما را مسئول داند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- ابراهیم بن عمر می گوید: شنیدم امام صادق علیه السلام می فرمود: به راستی تمامی فرمان خداوند شگفت آور است جز اینکه به اندازه شناختی که به شما داده شما را مسئول دانسته است (به همان مقدار باید او را بشناسید و فرمانش را بپذیرید)

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۲۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن الحسن بن على بن يوسف بن بقاح»،. بالباء المنقطة تحتها نقطة و القاف المشددة و الهاء غير المعجمة، كوفى ثقة مشهور صحيح الحديث روى عن اصحاب ابى عبد الله عليه السلام «صه» و فى «ست» فى ترجمة معاذ بن ثابت: الحسن بن على بن يوسف المعروف بابن بقاح «عن سيف بن عميرة». غير مذكور فى كتب الرجال التى نراها «عن ابراهيم بن عمر». اليمانى «قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إِنَّ أَمَرَ اللَّهِ عَجِيبَ الْإِلَهِ قَدْ أَحْتَجُّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَفْتُمْ مِنْ نَفْسِهِ. يَعْنِي أَنْ مَعْرِفَةَ ذَاتِهِ وَ صِفَاتِهِ الْحَقِيقِيَّةَ كَمَا هِيَ فَوْقَ ادْرَاكِ كُلِّ أَحَدٍ، تَكَلُّ الْعُقُولِ وَ الْأَذْهَانِ وَ يَبْهَرُ الْإِلْبَابَ عَنْ كُنْهِ جَلَالِهِ وَ غُورِ عِزِّهِ وَ كَمَالِهِ، إِلَّا أَنَّهُ مَعَ ذَلِكَ لِكُلِّ أَحَدٍ نَصِيبٌ عَنِ لُؤَامِعِ اشْرَاقَاتِ نُورِهِ قَلِّ أَوْ كَثُرَ، فَلَهُ الْحِجَّةُ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ بِمَا عَرَفَهُ مِنْ آيَاتِ وَجُودِهِ وَ دَلَائِلِ صِنْعِهِ وَ جُودِهِ فَوْقَ التَّكْلِيفِ بِمَقْتَضَى الْمَعْرِفَةِ وَ الْعَمَلِ بِمَوْجِبِ الْعِلْمِ.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٧١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله عليه السلام: ألا أنه اما بفتح الهمزة و بالتخفيف على أنها للتببيه، و اما بالكسر و التشديد على أنها للاستثناء أو بمعنى لكن للاستدراك.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٠٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: إنَّ أمر الله. [ص ٨٦ ح ٣] أقول: صفاته وأفعاله. قال عليه السلام: عجيب. [ص ٨٦ ح ٣] أقول: أى يجرى فيه التدقيق، وكلّما دقّق النظر فيه ظهر ألطف ممّا ظهر من السابق. قال عليه السلام: إلّا أنّه. [ص ٨٦ ح ٣] أقول: استدراك لدفع توهم أنّ كلّ من لم يحصل له المعرفة الكاملة محجوج بتركها. قال عليه السلام: من نفسه. [ص ٨٦ ح ٣] أقول: فى صفاته وأفعاله. وهذا أدنى المعرفة فى حقّه. ومن هاهنا اندفع ما قيل من أنّ الأحاديث فى باب أدنى المعرفة مختلفة بالزيادة والنقصان، ولا يجوز الاختلاف فى أدنى المعرفة. وجه الدفع أنّ أدنى المعرفة مختلف بالزيادة والنقصان نظراً إلى اختلاف الأشخاص فى الأمكنة والأزمنة؛ لأنّه ربّما كان قُطان العلماء أشدّ معرفةً من قاطنين القرى وكذلك أمر القاطنين فى بلدة يكون فيها العلماء نظراً إلى بلدة ليس فيها العلماء متفاوت فى أدنى المعرفة.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٣٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: در این حدیث، تعیینِ اَدْنَى المَعْرِفه نشده، پس مناسبتِ آن به این باب این است که در آن، تفسیرِ اَدْنَى المَعْرِفه می شود. یعنی: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام می گفت که: به درستی که کار الله تعالی در آفریدن آسمان ها و زمین و آنچه میان آنها است، همه خوشایند و مشتمل بر حکمت ها است؛ به این معنی که هر یک گواه ربوبیت او و یگانگی او در حکم در مُخْتَلَفٌ فیهِ است، لیک این قدر هست که، به تحقیق حجت گیری کرده بر شما اگر شریک حکم او شوید به آن قدر که به تحقیق شما را به آن شناسا کرده از بزرگی مرتبه خود؛ به معنی این که هر مکلفی بی حاجت به وحی می داند آن را، اگر چه تفصیل مخلوقات الهی و حکمت های او در خلق هر چیز، معلوم هر مکلفی نیست.

صافی در شرح کافی؛ ج ٢، ص ٩٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی بعض النسخ المعتبرة: «عجب» مكان «عجیب»: و: «قد احتجّ بما قد عرفكم من نفسه» بزيادة كلمتي التحقيق؛ یعنی أنّ صنع الله كلّه عجیب جداً باشماله على حکم شتی ومصالح لا تحصى. والكلّ دلالة على ربوبيّته، وشهادة بتفرّده في أمره؛ أي من الآثار الظاهرة والأفاعيل الباهرة من شواهد الربوبيّة ودلالات الألوهيّة. قال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «العجیب»: الأمر العظيم الغريب المخفى سببه. والمراد أنّ أمر الله كلّه من الخفايا التي لا يطلع عليها إلا بتعريف وتبيين من الله سبحانه، وإعطائه القلوب مبادئ معرفته، إلاّ أنّه احتجّ على عباده بما عرفهم من نفسه، وإعطائه القلوب مبادئ معرفته ولم يحتجّ عليهم ولم يكلفهم بما سواه، فلا ينبغي لأحد أن يتعرّض لمعرفة ما لم يكلفه به من أمره تعالى، ويتكلّف تحقيق ما لم يعط مبادئ معرفته. وقال برهان الفضلاء: «من نفسه» أي من عظمته التي يعلمها كلّ مكلف قبل الوحي. وهذا الحديث يناسب هذا الباب بتفسير أدنى المعرفة وإجمال تعيينها، كما أنّ سائر أحاديثه بتعيينها على التفصيل. وقال الفاضل الإسترابادي: «قد احتجّ عليكم» أي أوجب عليكم أن تقرّوا بوجوده بالعنوان الذي ألقاه في قلوبكم، وقد مرّ في كلام أمير المؤمنين عليه السلام.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٧١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحيح، و العجيب: الأمر العظيم الغريب المخفى سببه، و المراد أنّ أمر الله كله من الخفايا التي لا يطلع عليها إلا بتعريف وتبيين من الله سبحانه وإعطائه القلوب مبادئ معرفته، إلاّ أنّه احتجّ على عباده بما عرفهم من نفسه وأعطاهم مبادئ معرفته ولم يحتجّ عليهم ولم يكلفهم بما سواه، فلا

ينبغي لأحد أن يتعرض لمعرفة ما لم يكلفه به من أمره سبحانه و يكلف تحقيق ما لم يعط مبادئ معرفته، وبعض الفضلاء قرأوا ألاً بالتخفيف حرف تنبيه، فالمراد أنه تعالى أظهر لكم الغرائب من خلقه و صنعه و احتج عليكم بها.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٠٢

\*\*\*\*\*

## (٥) باب المعبود

### إشارة

٨٧ / ١

٢٧ \_ بَابُ الْمَعْبُودِ (٥)

### ١- الحديث

١ / ٢٣٥ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ، عَنِ ابْنِ رَبَائٍ (٦) ، وَ (٧) عَنْ غَيْرٍ وَاحِدٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «مَنْ عَبَدَ اللَّهَ بِالتَّوَهُّمِ (٨) ، فَقَدْ كَفَرَ؛ وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى ، فَقَدْ كَفَرَ؛ وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَالْمَعْنَى ، فَقَدْ أَشْرَكَ؛ وَمَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى بِإِيقَاعِ

ص: ٢١٧

١-١ . فى «ج ، ض ، بر ، بف» وحاشية «بح» والوفى : «عجب» . و«العجيب» : الأمر العظيم الغريب المخفى سببه؛ فإنَّ التعجّب ممّا خفى سببه ولم يُعَلَم . أنظر : النهاية ، ج ٣ ، ص ١٨٤ (عجب) ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٠٢ .

٢-٢ . هكذا فى «ألف ، ض ، و ، بر» وحاشية «بح» . ويمكن كونه بفتح الهمزة وتخفيف اللام . وفى التعليقة للدّاماد : «ألا ، بفتح الهمزة وبالتخفيف على أنّها للتنبية . وإلا ، بالكسر والتشديد على أنّها للاستثناء ، أو بمعنى لكن للاستدراك» . واستبعد الأخيرين المازندراني فى شرحه ، ج ٣ ، ص ١٢٥ .

٣-٣ . فى «ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» والوفى : - «قد» .

٤-٤ . الوافى ، ج ١ ، ص ٥٥٢ ، ح ٤٥٦ .

٥-٥ . فى حاشية «ج» : «المعرفة» . وفى «بر» : «والاسم والمسمّى» .

٦-٦ . فى «ف» : «على بن رثاب» .

٧-٧ . فى التوحيد : - «و» .

٨-٨ . فى شرح صدر المتألّهين ، ص ٢٢٥ : «المراد من التوهّم أحد معنيين : إمّا الاعتقاد المرجوح ، أو نفس الوهم الذى فى الوهم والذهن ، بأن يعتقد أنّ المعبود هو الأمر المتصوّر المرسم فى الذهن ؛ ولا شكّ أنّ هذا الاعتقاد كفر ، وكذا التوهّم الذى لم يبلغ حدّ الإذعان » . ونحوه فى حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٢٨٩ ؛ وشرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ١٢٦ ؛ والوفى ، ج ١ ، ص ٣٤٣ ؛ ومرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٠٣ .

الأَسْمَاءِ (١) عَلَيْهِ بِصِفَاتِهِ (٢) الَّتِي وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ، فَعَقَدَ عَلَيْهِ قَلْبَهُ، وَنَطَقَ بِهِ لِسَانَهُ فِي سَرَائِرِهِ (٣) وَعَلَانِيَتِهِ، فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ (٤) أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَقًّا .

وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ : «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (٥) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: کسی که خدا را از روی خیال خود پرستد کافر است، کسی که تنها نام خدا را بدون صاحب نام پرستد کافر است کسی که نام و صاحب نام را با هم پرستد مشرک است، کسی که صاحب نام را پرستد و با صفاتی که خود را بآن ستوده نامها را هم بر آن تطبیق کند و دل بدان محکم کند و در نهان و آشکارش بزبان آورد اینها اصحاب حقیقی امیر المؤمنین (علیه السلام) میباشند. و در حدیث دیگر است: ایشان مؤمنین حقیقی میباشند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام صادق (علیه السلام) فرمود: هر که خدا را به صرف توهم پرستد کافر است، هر که نام را بی مسمی پرستد کافر است، هر که نام و صاحب نام را همراه هم پرستد مشرک است، هر که صرف معنی را پرستد به تطبیق اسماء و صفاتی که خود را بدان ستوده و دل بدان دهد و در نهان و آشکار و در زبان سازد همانها به راستی اصحاب امیر المؤمنین باشند. در حدیث دیگر آنان همان مؤمنان بر حق باشند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: هرکس خدا را از روی خیال بپرستد و یا نام را بدون صاحب نام بپرستد کافر است و کسی که نام و صاحب نام را بپرستد مشرک است و هرکس نام را بپرستد و صفاتی که خود را بدان ستوده و دل بدان بسته و در نهان و آشکار بر زبان آورد به راستی از یاران علی علیه السلام می باشد و در حدیثی دیگر اینان مؤمنان حقیقی اند.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۲۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب قال حدثني علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن الحسن بن ابراهيم». الكوفی من اصحاب الرضا علیه السلام، وهو غير الحسن بن ابراهيم بن عبد الصمد الخزّاز الكوفی الذي روى عنه التلعكبري و سمع منه سبع و ثلاثين و ثلاث مائة حديثا، لم يرو «عن يونس بن عبد الرحمن عن علي بن منصور قال قال لي هشام بن الحكم كان بمصر زنديق يبلغه عن ابي عبد الله عليه السلام اشياء فخرج الى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها و قيل له إنه خارج بمكة فخرج الى مكة و نحن مع ابي عبد الله عليه السلام في الطواف و كان اسمه عبد الملك و كنيته أبو عبد الله فضرب كتفه ابي عبد الله عليه السلام فقال له أبو عبد الله عليه السلام ما اسمك فقال اسمي عبد الملك قال فما كنيته قال كنيته أبو عبد الله فقال له أبو عبد الله عليه السلام فمن هذا الملك الذي انت عبده أم من ملوك الارض أم من ملوك السماء و اخبرني عن ابنك عبد آله السماء أم عبد آله الارض قل ما شئت تخصم. قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق اما تردّ عليه قال فقبح قولی فقال



أبو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من الطواف فأتنا فلما فرغ أبو عبد الله عليه السلام أتاه الزنديق فقعد بين يدي ابي عبد الله عليه السلام ونحن مجتمعون عنده فقال أبو عبد الله عليه السلام للزنديق أتعلم انّ للارض تحتا و فوفا قال نعم قال فدخلت تحتها قال لا قال فما يدريك ما تحتها قال لا أدري الاّ أنّى أظنّ انّ ليس تحتها شىء فقال أبو عبد الله عليه السلام فالظن عجز لمن لا يستيقن ثم قال أبو عبد الله عليه السلام أفصعدت السماء قال لا قال فتدرى ما فيها قال لا قال عجباً لك لم تبلغ المشرق و لم تبلغ المغرب و لم تنزل الارض و لم تصعد السماء و لم تخبر هناك فتعرف ما خلقهن و أنت جاحد بما فيهن و هل يجحد العاقل ما لا يعرف قال الزنديق ما كلمنى بهذا أحد غيرك. فقال أبو عبد الله عليه السلام فأنت من ذلك فى شك فلعله هو و لعله ليس هو فقال الزنديق و لعل ذلك. فقال أبو عبد الله عليه السلام أيها الرجل ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم و لا حجة للجاهل يا أبا أهل مصر تفهم عنى فأنا لا نشك فى الله ابداً ما ترى الشمس و القمر و الليل و النهار يلجئان فلا يشبهان و يرجعان قد اضطررا ليس لهما مكان الا مكانهما فان كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا و إن كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهاراً و النهار ليلاً اضطررا و الله يا أبا أهل مصر الى دوامهما و الذى اضطرهما أحكم منهما و أكبر فقال الزنديق صدقت. ثم قال أبو عبد الله عليه السلام يا أبا أهل مصر إن الذى تذهبون إليه و تظنون انه الدهر إن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم و إن كان يردهم لم لا يذهب بهم؟ القوم مضطرون يا أبا أهل مصر لم السماء مرفوعة و الارض موضوعة لم لا تسقط السماء على الارض لم لا تنحدر الارض فوق طباقها و لا يتماسكان و لا يتماسك من عليها قال الزنديق أمسكهما الله ربهما و سيدهما قال: فأمن الزنديق على يدى أبى عبد الله عليه السلام فقال له حمران جعلت فداك إن آمنت الزنادقة على يديك فقد آمن الكفار على يدى أبيك. فقال المؤمن الذى آمن على يدى أبى عبد الله عليه السلام اجعلنى من تلامذتك فقال أبو عبد الله عليه السلام يا هشام بن الحكم خذه إليك و علمه فعلمه هشام و كان معلم أهل الشام و أهل مصر الايمان و حسنت طهارته حتى رضى بها أبو عبد الله عليه السلام». الى آخره، و توضيحه: انّ الاجرام السماوية اعلى الاجرام و اشرفها و احكمها و اتمها، فهى احرى بان يكون ما يعتقدها الدهرية من غيرها كالعناصر و المركبات، و لا شك ان اشرف ما فيها الكواكب، و اشرف الكواكب و اعظمها و اضوأها

الشمس و بعدها القمر. فاذا ثبت امكانهما و افتقارهما و كونهما مضطربين مسخرين فى حركاتهما الدورية الدائمة على نسق واحد لمحرك غير متحرك و مسخر غير مسخر و فاطر غير جسم و لا جسمانى و مدبر قاهر عليهما و كذا فى حصولهما فى مكانيهما المخصوصين دائما دون سائر الامكنة، فبطلوا ما ذهبوا إليه من كون الدهر او الطبيعة الفلكية مبدأ سائر الموجودات و فاعلها و غايتها بلا مبدأ اخر و غاية اخرى. و اما بيان ان الشمس و القمر مفتقران الى فاعل مدبر خارج عن عالم الدهر او الطبيعة فافاده عليه السلام من جهتين: إحداهما من جهة الحركة و الاخرى من جهة السكون و هو الكون فى المكان المخصوص. اما بيان الاولى فنقول: ان الحركة اما ارادية او طبيعية او قسرية، و الحركة الدورية لا يمكن ان تكون طبيعية مبدأها طبيعة الجسم المتحرك بها، و لا قسرية مبدأها قسر قاسر، فبقى ان تكون ارادية مبدأها إرادة مريد لاجل داع عقلى او باعث حيوانى كشهوة او غضب، اما ان حركتهما الدورية ليست طبيعية فلان الطبيعة لا تطلب شيئا تهرب عنه بعينه و لا تلج فى جهة ترجع منها بعينها، و حركتهما كذلك لانهما يلجئان اذ لا شعور لها و لا تفنن فى قصدها، بل حركتها اما ذاهبة ابدا من غير اياب و اما راجعة ابدا من غير ذهاب و الحال فى الدورية بخلاف هذا. و إليه الاشارة بقوله: فلا يلجئان فلا يشتبهان، و يرجعاناى اجتهد غاية جهدك واسع و افرغ غاية وسعك فى ان لا تزل قدمك عنده، و قوله: و لا تثنى، عطف على الزلل بتقدير «ان» لان المكتوب بصورة الياء و صيغة النفى، و لو كان بدون الياء و صيغة النهى لكان عطفا على تحفظ، اى و ان لا تصرف عنانك عن الاستمساك الى الاسترسال حتى يسلمك عليه السلام الى عقل و هو حبل يعقل به البعير و نحوه، اى يشد، و قوله: و سمه، الضمير فى عليه راجع الى إيقاع الاسماء، أى اعتقد باطنه ان ذاته تعالى و إن جلّ و عظم عن أن يكتنه بكنهه أو يقع فى وهم أو عقل، الا انه مما يصدق عليه معانى هذه الاسماء و توصف بها من غير لزوم كثرة أو تغير. فان قلت: اذا استحال حصول الحقيقة الالهية و الهوية الاحدية الوجودية فى شىء من المدارك و العقول، فمن أين يعرف اتصافه بهذه الصفات و كيف يُحكّم عليه بصدق مدلولات هذه الاسماء؟ قلنا: البرهان العقلى يؤدى بنا الى أن نعتقد ان سلسلة افتقار الممكنات ينتهى الى مبدأ موجود بذاته بلا سبب، و انه أحدى الذات بلا تركيب بوجه و كونه تام الحقيقة بلا نقص و قصور، و انه صرف الحقيقة الذى لا اتم منه، و ان له من كل ما هو كمال الموجود

بما هو موجود غاياتها ونهاياتها، وحيث لا مخرج عن النقيضين فله من كل صفة كمالية و نعت وجودى أشرفها و اتمّها و أرفعها، فله الاسماء الحسنى و الصفات العظمى و الامثال العليا. و بالجملة ليس من شرط الحكم على امر بمحمولات عقلية و اوصاف كلية ان يوجد ذات الموضوع فى العقل و يتصور و يتمثل فيه بالكنه، بل يكفى لذلك تصوّر مفهوم عنوانى يجعل عنوانا لعقد حملى يجزم العقل بسرّاية الحكم الموقع على العنوان الى ما يطابقه فى الواقع و ان لم يدرك العقل كنهه؛ و قد سبق منا مثل هذا المعنى. قوله: و نطق به لسانه فى سرّ أمره و علانيته، هذا الكلام يدخل بظاهره على ان الاقرار باللسان شرط تحقق الايمان كما ذهب إليه كثير من الناس. و التحقيق: ان الاقرار و التنطق غير داخل فى حقيقة الايمان لكنه واجب فى الشرع من جهتين: احدهما عند الامام و اهل الاسلام ليجرى عليه احكام المسلمين. و ثانيهما من جهة و جوب الصلاة المشتملة على ذكر الله و بعض اسمائه الحسنى، و لا يبعد ان يكون قوله: فى سرّ أمره و علانيته، اشارة الى هاتين الجهتين. قوله: فاولئك من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقا، لأنّ غيره عليه السلام من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه و آله كانوا من أهل الشريعة الظاهرة التى عليها مدار الاحكام الاسلامية و التكاليف البدنية، و كانوا يعبدون الله بصفاته التشبيهية على مفهوماته الاولى حتى الاستواء و الاتيان و المجرىء و الابتلاء و اثبات الجوارح و الاعضاء عملا بظاهر التنزيل لجهلهم بالتأويل، و لهذا سميت أصحابهم أهل السنة و الجماعة، لان غاية أعمالهم المحافظة على نظام الدنيا و ضبط الجماعة بالجمعة و الاعياد و الجيوش و العبادات التى ينوط بها المصالح الدنيوية و ضرب من النجاة الأخروية التى لعامة المسلمين لو لم يكن فى نفوسهم ذمائم الأخلاق و فى قلوبهم أمراض الجاهلية. و أما أمير المؤمنين عليه السلام فكان عارفا بالله بالحقيقة و عالما بأسرار القرآن، عابدا له فى سرّ القلب و علانية البدن، عاملا بمقتضى التأويل كما فى حروبه مع أهل الزيغ من المسلمين، حافظا لأديان الناس عن الزيغ و البدعة و أبدانهم عن الفتنة و الآفة، فلا جرم أصحابه و شيعته كانوا مؤمنين حقا عارفين بالله موحدّين له عن التشبيه و التعطيل، عابدين للذات الاحدية- لا للاسماء و الصفات- عبادة فى السرّ و العلن و طاعة بالقلب و البدن، فهم لاجل ذلك صاروا من أصحاب أمير المؤمنين

عليه السلام حقا. ألا ترى ان كميل بن زياد النخعي الذي قال: أصبحت مؤمنا حقا، و صدّقه رسول الله صلّى الله عليه وآله فيما قال كان من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام؟ وفيه ستة احاديث

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ٧٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: بالتوهم. [ص ٨٧ ح ١] أقول: أى بالأمر الحاصل فى الوهم فقد كفر؛ لأنّ ذلك الأمر ليس إلا من الممكنات لا القيوم الواهب الوجود بالذات؛ لاستحالة تعقّله فضلاً عن توهمه. ثم لا خفاء فى أنّ عقل كلّ عاقل نظر إليه وهم، فتعقّله توهم. قال عليه السلام: من عبد الاسم. [ص ٨٧ ح ١] أقول: أى المشتق كالرازق والخالق والعالم، وهى الأسماء لا الصفات كالعلم والقدرة والإرادة التى هى مبادئ الاشتقاق. والحاصل أنّه عبد ما وضع له الاسم وهو الصفة المفهومة من اللفظ، أو عبد اللفظ، باعتبار ما وضع له من الصفة- ومرجعها واحد- «دون المعنى» أى دون الذات المعبر عنه بتلك الأسماء. «فقد كفر»؛ إذ لم يكن مستحقاً للعبادة أصلاً. قال عليه السلام: فقد أشرك. [ص ٨٧ ح ١] أقول: مع المعبود غيره ممّا لا يستحقّ العبادة. قال عليه السلام: فى سرائره. [ص ٨٧ ح ١] أقول: نشر على ترتيب اللف.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٣٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: التّوهُم: چیزی را در ذهن خود درآوردن حقیقهٔ بی واسطهٔ عنوان، چنانچه در اسم جامد محض می باشد، مثل علم و قدرت که مصدر است و مثل جسم و بلور و بدن که اسم جنس است و مثل

زید و عمرو که عَلِمَ شخص است. الْكُفْرُ: عبادتِ الله تعالی نکردن. مراد به اِسْم این جا، محمول به حملِ مُوَاطَات است، مثل مفهوم لفظ «الله» و «الرحمن» و «الرحیم» و مانند آنها؛ و مراد به مفهوم لفظ، موضوعُ لَهُ آن است اگر حقیقت باشد و مُسْتَعْمَلٌ فِيهِ آن است اگر مجاز باشد. مراد به مَعْنَى (به فتح میم و سکون عین و کسر نون و تشدید یاء، یا به فتح نون و الف) مقصودِ اصلی است و آن صاحبِ عنوانی است که عنوان آن خارج از آن باشد، مثل فرد حقیقیِ اسما که متصوّر شده به وجه، نه به کنه. الْإِشْرَاكُ: عبادتِ غیرِ الله تعالی را با عبادتِ الله تعالی ضمّ کردن. مراد به صفت، محمول به حملِ اشتقاق، یا به تَوَسُّطُ «ذُو» است، مثل علم و قُوّت که محمول است به تَوَسُّطُ حملِ عالم و حملِ ذُو الْقُوَّة. و ذِكْرُ بِصِفَاتِهِ برای ابطالِ این است که بعضی اسمای او علم باشد. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السّلام گفت که: عبادت کنندگان که منسوب به اسلام اند، چهار قسم اند: اوّل، کسی که عبادتِ الله تعالی کرد به اعتقادِ تَوْهَمِ او؛ به معنی اعتقاد این که اسمی از اسمای او، عین فرد حقیقی آن است، مثل کسی که او را جسم یا بدن شمرد و مثل کسی که او را دیدنی شمرد؛ چه از جمله اسمای او عَلِمَ شخصی او خواهد شد و مثل دوانی، که او را وجود و قدرت و علم می شمرد بی قصدِ مجاز؛ و عالم را-مثلاً- به معنی علمِ قائم به نفس می شمرد به قیامِ مجازی. و بر این قیاس است اسمای دیگر. و مثل کسی که لفظ «الله» را عَلِمَ شخصی او می شمرد و چون اسم را تَوْهَمِ می کند خیال می کند که مُسَمّاً را تَوْهَمِ کرده و آن تَوْهَمِ کرده شده را عبادت می کند. پس به تحقیق کافر شده؛ چه عبادت نکرده مگر چیزی را که تحقیق آن نیست مگر در اذهانِ حادثه؛ و آن معبود به حق نیست. و دوم، کسی که عبادت کرد اسم را، نه معنا را، پس کافر شد. مراد کسی است که اگر چه داند که هیچ یک از اَسْمَاءِ الله تعالی عینِ مُسَمّاً نیست، امّا تعمّق در اسمی از اسما کنند، یا تجاوز از مقتضای اسمایی که در محکّمات است کند؛ مثل اکثر متکلمین که سلوکِ طریقِ فلاسفه می کنند، پس در اسمای مُخْتَلَفٌ فِيهَا ساکت نمی باشند و به غلطها گرفتار می شوند و اسم غلط را داخل اسمای دیگر او می کنند و او را به عنوان مجموع آنها تصوّر می کنند و حال آن که آن مجموع، بر هیچ چیز صادق نیست؛ چه به انتفای صدق جزء، انتفای صدقِ مجموع-عَنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعِ- لازم است، مثل کسی که به اسمِ عالمِ اکتفا نمی کند و به تعمّق در فکر می گوید که: عالم به علم

اجمالی است، یا مخالفت مقتضای اسمای معلومه می کند و می گوید که: مرئی است حقیقه؛ پس عبادت کرد اسما را حقیقه، نه معنی آنها را؛ چه آنها معنی ندارند و اسمای بی مُسمّایند. و سوم، کسی که عبادت کرد اسم و معنا را، پس به تحقیق، مشرک شد. مراد کسی است که مُشْتَقُّ مِنْهُ اسمی از اسما را کائن در خارج فی نفسه و قدیم می شمرد، مثل اشاعره. و معلوم است که کمال هر ذاتی که صفت کائنه کمالیه دارد، به تبعیت صفت است، پس عبادت اسم کرد و عبادت معنا نیز کرد. بدان که این سه قسم مُتَباین نیست، پس می تواند بود که یک کس در هر سه قسم داخل باشد. و چهارم، کسی که عبادت کرد معنا را به فروآوردن اسما بر او، با رعایت صفات او که الله تعالی ستوده به آنها خودش را، خواه بی واسطه، مثل علیم و سمیع و بصیر- که در محکّمات صریح شده- و خواه به واسطه خبر رسول و اوصیای او علیهم السّلام- که اهل الذکرند و در محکّمات قرآن، امر به سؤال ایشان صریح شده- مثل سُبُوح. پس بست دل خود را بر آن فروآوردن و گویا شد به آن زبان او در پنهان کار خود- که کار دل باشد و این متعلّق است به عقد- و در آشکار کار خود- که کار زبان باشد و این متعلّق است به نطق- پس این جماعت چهارم، شیعه امیر المؤمنین علیه السّلام اند حقّاً و دیگران، اگر چه خود را شیعه او وانمایند شیعه او نیستند؛ چه تعمّق و پیروی ظن در اسم الهی می کنند و آن باعثِ هلاک است، چنانچه می آید در حدیث سوم باب هفتم. اصل: وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ: «أَوْلَيْكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا». شرح: و در روایتی دیگر، در همین حدیث به جای «أَصْحَابُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ»: «هُمُ الْمُؤْمِنُونَ» واقع شده و حاصل هر دو یکی است؛ چه غیر شیعه حقیقی امیر المؤمنین، مؤمن حقیقی نیستند و مشرک اند حقیقه؛ چه پیروی ظن، شرک است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۰۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدية: فى العنوان يعنى تعيين المعبود بالحقّ من معبود سائر الفرق. (بالتوهّم) أى بغير ما عرّف به نفسه بالإرسال والإخبار، كما توهّم الصوفيّة القدرية أنّه تعالى ذات وما سواه عوارض الذات وشؤوناتها. (ومن عبد الاسم دون المعنى) المراد بالمعنى الحقيقة العينية والاسم لفظيّ وذهنى، والثانى ذاتى ووصفى، يعنى إمّا صورة الذات فى الذهن أو صورة الصفة فيه، فعلى الأول ردّ على مثل الحروفية من الملاحدة، وعلى الأول من الثانى على الصوفية القدرية. وقد قال ابن عربيّهم ما قال فى صورة الفرس، وهو لم يعبد بعد غيبة الصورة عن نظره إلاّ الصورة الذهنية. وكذا على الثانى من الثانى. (ومن عبد الاسم والمعنى) ردّ على من ردّتهم الفقرتان السابقتان، وإشارة إلى أنّهم طوائف. (بايقاع الأسماء عليه بصفاته التى وصف بها نفسه) أى باعتقاد عينية صفاته التى وصف بها نفسه، بدليل الردّ فى الفقرات السابقة. (فعد) على ما لم يسمّ فاعله أولى؛ لما لا يخفى. والمعرفة صنع الله فى قلوب المؤمنين. (وفى حديث آخر) كلام ثقة الإسلام طاب ثراه. قال برهان الفضلاء: «التوهّم» تصوّر الشىء بلا توسّط عنوانه، كما يكون فى غير المشتقات، مثل العلم والقدرة من المصادر، والجسم والبُلوّر والبدن من أسماء الجنس، وزيد وعمرو من الأعلام. و«الاسم» يُطلق على اللفظ، مثل لفظ «الله» و«العالم» و«القادر» وعلى الصورة الذهنية التى تحصل فى الذهن من لفظ «الله» و«العالم» و«القادر» وأمثالها. والمراد هنا المعنى الثانى. والمراد ب«المسمّى» الذى عبّر عنه هنا ب«المعنى» ما يكون فى خارج الذهن ويكون مطابقاً لاسمه، بمعنى أن يصحّ الكلام إذا جعل مبتدأ واسمه خبراً. وقد ثبت أنّ الأسماء الجامدة كالأعلام وأسماء الأجناس والمصادر ونحوها هى عين مسماها، بخلاف الأسماء المشتقة، بدليل أنّ الخبر لا يقال له: الخابر، والنار لا يقال لها: النائر. وسيجىء فى بيان الثالث أنّ سرّ ذلك أنّ القيام الذى هو معتبر فى المشتقات حقيقى لا الأعمّ من الحقيقى والمجازى، كما زعمه الفاضل الدوانى. وأمّا ما ذكره أهل المنطق من المشتقات فى أمثلة النوع والجنس والفصل فوّهم، أو على المسامحة. ومعنى الحديث أنّ العباد من العباد المنتسبين إلى الإسلام على أربعة أقسام: الأول: من اعتقد على التوهّم أنّ اسماً من أسمائه تعالى عين المسمّى، كمن اعتقد أنّه سبحانه جسم أو بدن، أو اعتقد إمكان رؤيته بالبصر، وكمن اعتقد مثل الدوانى أنّه وجود وعلم وقدرة من دون قصد المجاز، وأنّه العالم بمعنى العلم القائم بنفس العلم

بالقيام المجازى، وهكذا فى أنه موجود وقادر مثلاً، وكمن زعم أن لفظ «الله» علم شخصى له تعالى، لا شبيه بالعلم كما هو الحق، فبتوهمه «الاسم» بمعنى الصورة الذهنية توهم أنه المسمى فعبد المتوهم وكفر. الثانى: من تعمق فى اسم من أسمائه وإن اعتقد أن اسماً من أسمائه ليس عين المسمى بل كلاًها مشتقات، أو تجاوز عن الأسماء التى فى المحكمات كأكثر المتكلمين حيث يتبعون الفلاسفة ولا يسكتون فى الأسماء المختلف فيها، فيدخلون الاسم الغلط فى الأسماء الصحيحة، ويحكمون أن المجموع من حيث المجموع من الأسماء، والحال أن المجموع لا يصدق على شىء؛ إذ بعدم صدق الجزء يلزم عدم صدق المجموع من حيث المجموع، فلا يكتفون باسم العالم مثلاً، بل يقولون بالتعمق فى الفكر أنه عالم بالعلم الإجمالى، فعبد الاسم فقط وكفر. الثالث: من عبد الاسم والمعنى، كالشاعرة وهم قائلون بأن المشتق منه لكل اسم من أسمائه تعالى موجود فى الخارج قديم؛ إذ من المعلوم أن كمال الذات المتصفة بصفات موجودة كمالية إنما بتبعية صفاته، فعبد الاسم والمعنى وأشرك. الرابع: من عبد المعنى بإيقاع الأسماء المنصوصة عليه عز وجل بلا تجاوز عنها إلى الاسم المختلف فيه كالمرنى والبادى والعائد والنازل والمتشكّل والوجود والمكر ونحو ذلك فأولئك المؤمنون حقاً. وبعبارة أخرى: فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقاً. انتهى كلام برهان الفضلاء سلمه الله تعالى. كما أن لكل اسم لفظى صورة فى الذهن كذلك لكل مسمى عينى صورة فيه، وكما أن الاسم يُطلق على اللفظ المؤلف من الحروف كذلك يُطلق على الصورة الذهنية للمسمى العينى، فكما لا خلاف أن الاسم بالمعنى الأول غير المسمى لا خلاف فى أنه بالمعنى الثانى عينه إذا كان جامداً، بمعنى أنه لا يقال للخُبز خابز، فصورة الذات وحدها. والأصح فى الاسم المشتق بالمعنى الثانى أنه غير مسماها ومباينه، فصورة الذات وصفتها معاً وجميع الأسماء المنصوصة التى لنا رخصة فى إطلاقها عليه سبحانه مشتقات بالمعنى الثانى، بمعنى أنها غير المسمى ومباينها كما أنها غيره بالمعنى الأول. وإن قلنا: إن المشتق بالمعنى الثانى عين مسماه أيضاً كالجامد، فمراده سلمه الله تعالى - كما يظهر من كلامه - أن جميع أسماء الله تعالى مشتقات بالمعنى الثانى؛ بمعنى أنها غير مسماها ومباينها حتى لفظ الجلالة، علماً كانت أو شبيهة بالعلم على القولين؛ فإن ما يعقل منه سبحانه فى معرفته بأسمائه بالمعنى الثانى ليس صورة المسمى العينى ولا كنه له، وهو



غير محدود، غير موهوم، غير مدرك كما هو، سبحانه من هو هكذا ولا هكذا غيره، ولذا لا رخصة لأحد في إطلاق اسم عليه تعالى إلا بما عرّف به نفسه، ووصف به ذاته تعالى، وورد به الكتاب والسنة؛ لئلا يقيس فيقول: هو وجود بحت، هو علم بحت ونحوهما، فيقع في المهالك، كالصوفيّة القدريّة. وقال السيّد الأجلّ النائيني ميرزا رفيعاً رحمه الله: «من عبد الله بالتوهم» أى بأن يتوهمه محدوداً مدركاً بالوهم. «ومن عبد الاسم» أى بالحروف أو بالمفهوم الصفتى له «دون المعنى» أى المعبر عنه بالاسم «فقد كفر»؛ لأنّ الحروف والمفهوم غير واجب الوجود الخالق إله الكلّ سبحانه، إنّما الاسم بلفظه ومفهومه تعبير عن المعنى المقصود أن يعبر عنه؛ أى ذاته الأحديّ المتعالى عن إحاطة العقول والإدراكات. «ومن عبد الاسم والمعنى» أى مجموعهما أو كلّ واحدٍ منهما «فقد أشرك» حيث أدخل في عبادته غيره تعالى. «ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التى وصف بها نفسه» أى كما وصف «فعد عليه قلبه» أى اعتقد المعنى والهيئة «ونطق به لسانه فى سريره وعلايته» فإنّ الاعتقاد بالقلب إذا فارق اختياراً الإقرار باللسان لم يكن كافياً فى الإسلام والإيمان، «فأولئك من أصحاب أمير المؤمنين صلوات الله عليه حقاً» .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح و آخره مرسل. قوله: من عبد الله بالتوهم: أى من غير أن يكون على يقين فى وجوده تعالى و صفاته أو بأن يتوهمه محدوداً مدركاً بالوهم فقد كفر لأن الشك كفر، و لأن كل محدود و مدرك بالوهم غيره سبحانه، فمن عبده كان عابداً لغيره فهو كافر. قوله: و من عبد الاسم: أى الحروف أو المفهوم الوصفى له دون المعنى، أى المعبر عنه بالاسم فقد كفر لأن الحروف و المفهوم غير الواجب الخالق لكل تعالى شأنه، و إنّما الاسم بلفظه و مفهومه تعبير عن المعنى المقصود، أن يعبر عنه أى ذاته المتعالى عن إحاطة العقول و الأذهان و الإدراكات. قوله: و من عبد الاسم و المعنى أى

مجموعهما أو كل واحد منهما. قوله عليه السلام فعقد عليه قلبه: أى اعتقد المعنى وإلهيته أو أنه يعبده اعتقاداً جازماً صادقاً ونطق به لسانه. فإن الاعتقاد بالقلب إذا فارق الإقرار باللسان لم يكن كافياً فى الإسلام، والإيمان، ولا بد من النطق به مع التمكن.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٠٣

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢٣٦ / ٢ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ:

أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ - وَاشْتِقَاقِهَا: اللَّهُ (٦) مِمَّا هُوَ مُشْتَقٌّ؟

قَالَ: فَقَالَ لِي: «يَا هِشَامُ، اللَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ إِلَهٍ (٧)، وَالْإِلَهُ (٨) يُقْتَضَى مَأْلُوهاً، وَالْإِسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى، فَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى، فَقَدْ كَفَرَ وَلَمْ يَعْبُدْ شَيْئاً؛ وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَالْمَعْنَى، فَقَدْ كَفَرَ (٩) وَعَبَدَ اثْنَيْنِ (١٠)؛ وَمَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى دُونَ الْإِسْمِ، فَذَكَ التَّوْحِيدُ، أَفَهَمْتَ يَا هِشَامُ؟».

قَالَ: فَقُلْتُ: زِدْنِي، قَالَ: «إِنَّ (١١) لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعِينَ (١٢) اسْمًا، فَلَوْ كَانَ الْإِسْمُ هُوَ

ص: ٢١٨

١-١ . فى «بر»: «الاسم».

٢-٢ . «بصفاة» متعلق ب: «عبد»، أو حال عن فاعله، أو عن مفعوله، أو حال عن الأسماء. شرح المازندراني، ج ٣، ص ١٢٧.

٣-٣ . فى «ب، ج، ض، بح، بر، بس، بف» وحاشية «ف» وشرح صدر المتألهين والوافى: «فى سرّ أمره». وفى حاشية ميرزا رفيعا: «فى سريرته» .

٤-٤ . فى شرح صدر المتألهين : « فأولئك من شيعة » .

٥-٥ . التوحيد ، ص ٢٢٠ ، ح ١٢ ، بسنده عن محمد بن عيسى بن عبيد الوافى ، ج ١ ، ص ٣٤٥ ، ح ٢٦٨ ؛ و ص ٣٤٦ ، ح ٢٦٩ .

٦-٦ . « الله » كأنه وقع بدلاً عن « أسماء الله » أو عطف بيان لها . أى سأل عن « الله » ممّا هو مشتقّ . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٢٣٦ .

٧-٧ . فى « بح » وحاشية « ض » : « أله » . والإله : المعبود . ويحتمل أن يقرأ « أله » بمعنى سَكَنَ ؛ لسكون القلوب إليه ، أو بمعنى فزع ؛ لفزع العابد إليه فى النوائب ، أو بمعنى ولع ؛ لولع العباد إليه بالتضرّع فى الشدائد ، أو بمعنى تحيّر ؛ لتحير الأوهام فيه . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ١٣٠ ، مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٠٤ .

٨-٨ . فى الكافى ، ح ٣١٣ والتوحيد : « وإله » .

٩-٩ . فى الكافى ، ح ٣١٣ والتوحيد والوسائل : « فقد أشرك » .

١٠-١٠ . فى التوحيد : « الاثنين » .

١١-١١ . فى الكافى ، ح ٣١٣ والتوحيد : « إن » .

١٢-١٢ . فى الكافى ، ح ٣١٣ والتوحيد : « تسعون » .

المُسَمَّى ، لَكَانَ كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا (١) إِلَهًا ، وَلَكِنَّ اللَّهَ مَعْنَى يَدُلُّ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَكُلُّهَا غَيْرُهُ ؛ يَا هِشَامُ ، الْخُبْرُ اسْمٌ لِلْمَأْكُولِ (٢) ، وَالْمَاءُ اسْمٌ لِلْمَشْرُوبِ (٣) ، وَالثَّوْبُ اسْمٌ لِلْمَلْبُوسِ ، وَالنَّارُ اسْمٌ لِلْمُحْرَقِ ، أَ فَهِمْتَ يَا هِشَامُ ، فَهَمًّا تَدْفَعُ بِهِ وَتَنَاضِلُ بِهِ (٤) أَعْدَاءَنَا وَالْمُتَّخِذِينَ (٥) مَعَ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - غَيْرَهُ ؟ « قُلْتُ : نَعَمْ ، قَالَ : فَقَالَ : « نَفَعَكَ اللَّهُ بِهِ ، وَتَبَّتْكَ يَا هِشَامُ » .

قَالَ هِشَامٌ (٦) : فَوَاللَّهِ ، مَا قَهَرَنِي أَحَدٌ فِي التَّوْحِيدِ (٧) حَتَّى (٨) قُمْتُ مَقَامِي هَذَا . (٩)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

هشام بن حکم گوید از حضرت صادق راجع باسماء خدا و اشتقاق آنها پرسیدم که الله از چه مشتق است؟ فرمود: از «الاه» و اله مألوهی (آنکه پرستش کنند) لازم دارد و نام غیر صاحب نام است، کسی که نام را بدون صاحب نام پرستد کافر است و چیزی نپرستیده، و هر که نام و صاحب نام را پرستد کافر است و دو چیز پرستیده و هر که صاحب نام را پرستد نه نام را این یگانه پرستی است، ای هشام فهمیدی عرض کردم: بیشتر بفرمائید. فرمود: خدا را نود و نه نام است؟ اگر هر نامی همان صاحب نام باشد باید هر کدام از نامها معبودی باشند، ولی خدا خود معنائی است که این نامها بر او دلالت کنند و همه غیر خود او باشند، ای هشام کلمه خبز (نان) نامی است برای خوردنی و کلمه ماء (آب) نامی است برای آشامیدنی و کلمه ثوب (لباس) نامی است برای پوشیدنی و کلمه نار (آتش) نامی است برای سوزنده، ای هشام طوری فهمیدی که بتوانی دفاع کنی و در مبارزه با دشمنان ما و کسانی که همراه خدا چیز دیگری پرستند پیروز شوی، عرض کردم آری، فرمود: ای هشام خدایت بدان سود دهد و استوارت دارد. هشام گوید: از زمانی که از آن مجلس برخاستم تا امروز کسی در مباحثه توحید بر من غلبه نکرده است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) از شرح اسماء خدا و اشتقاق و ماده آنها پرسید: الله از چه مشتق است؟ امام فرمود: ای هشام، الله از اله مشتق است یعنی پرستیده شده و باید شایان پرستشی باشد، نام جز صاحب نام است، هر که نام بی معنی را پرستد محققا کافر است و چیزی نپرستیده، هر که نام و صاحب نام را با هم پرستد باز کافر است و دو چیز را پرستیده، هر که معنا را پرستد نه نام را این یگانه پرستی، ای هشام فهمیدی؟ هشام: بیشتر بفرمائید برای من. امام: به راستی

برای خدا نود و نه نام است اگر هر کدام همان ذات معنی باشند باید هر کدام از آنها معبودی باشد ولی خدا خود یک معنی است که همه این نامها بر وی دلالت کنند و همه جز او باشند. ای هشام خبز نام خوردنی است و ماء نام آشامیدنی و ثوب نام پوشیدنی و نار نام سوزاننده. ای هشام به طوری فهمیدی که بوسیله آن با دشمنان ما دفاع و مبارزه کنی و با آنها که همراه خدای جل و عز معبود دیگری پرستند؟ هشام: آری. فرمود: خدایت بدان سود دهد و پابرجایت دارد. هشام گوید: به خدا از آن روز که از جای خود برخاستم تا امروز کسی مرا در باره یگانه پرستی محکوم نکرده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۵۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام از شرح اسماء خدا و اشتقاق و ماده آنها پرسید: الله از چه مشتق است؟

امام فرمود: ای هشام، الله از اله مشتق است یعنی پرستیده شده و باید شایان پرستشی باشد، نام غیر صاحب نام است.

\*\*\*

هرکه نام بی معنی را پرستد محققا کافر است و چیزی نپرستیده، هرکه نام و صاحب نام را با هم پرستد باز کافر است و دو چیز را پرستیده، هر که معنا را پرستد نه نام را این یگانه پرستی است، ای هشام فهمیدی؟

هشام: بیشتر بفرمائید برای من.

امام: به راستی برای خدا نود و نه نام است اگر هرکدام همان ذات معنی باشد باید هرکدام از آنها معبودی باشد ولی خدا خود یک معنی است که همه این نامها بر او دلالت کنند و همه غیر او باشند. ای هشام کلمه خبز (نان) خوردنی است و کلمه ماء (آب) آشامیدنی و کلمه ثوب (لباس) پوشیدنی کلمه نار (آتش) سوزنده طوری فهمیدی که بوسیله آن با دشمنان ما دفاع و مبارزه کنی و با آنها که همراه خدای متعال معبود دیگری پرستند؟

هشام: آری.

فرمود: خدایت بدان سود دهد و استوارت بدارد هشام می گوید: به خدا از آن روز که از جای خود برخاستم تا امروز کسی مرا درباره ی یگانه پرستی محکوم نکرده است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۲۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

يحتمل هذه الوجوه الثلاثة. وقيل: من الوله و هو ذهاب العقل، و هو بالحقيقة ثابتة للذوات بالنسبة الى قيوم الهويات و جاعل الانيات، سواء فيه الواصلون الى ساحل بحر العرفان المستغرقون في لُجّة يَمّ الايقان، و الواقفون في ظلمات الجهالة من العميان المتزحزون في تيه الخذلان. وقيل: من لاه بمعنى ارتفع، و هو تعالى مرتفع عن شوب مشابهة الممكنات، متعال عن وصمة مناسبة المحدثات. وقيل: من لاه يلوه اذا احتجب، لانه بكنه صمديته مُحْتَجَب عن العقول، فانه إنّما يستدل على كون الشعاع مستفادا من الشمس بِدَوْرَانِهِ معها وجودا و عدما و طلوعا و افولا و شروقا و غروبا، و لو كانت

الشمس ثابتة في كبد السماء لما حصل اطمئنان بكون الشعاع مستفادا منها. و لما كان ذاته تعالى باقيا على حاله، و الممكنات على نظامها تابعة له باقية ببقائه، و الماهيات معدومة بانفسها و الاعيان مظلمة الذوات بذواتها، الا انها مرآى لحقيقة الاول و مجالى لظهور نوره، فاختفى الحق بالخلق و ظهر الخلق بنور الحق، فلا سبب لاحتجاب نوره الا كمال ظهوره، فالحق محتجب و الخلق حجاب. و قيل: من إله الفصيل اذا ولع بأمه، لان العباد يتضرعون إليه في البليات»

وَ إِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ . و قيل: من إله الرجل يأله، اذا فرغ من أمر نزل به، فألهه اى اجره و المجير للخلائق من كل المضار هو الله و لا يجار عليه. فهذا تحرير المذاهب و الاختلافات و تقرير الوجوه المذكورة في كل طرف. و الحق الحقيقي بالتصديق ان وضع الاسم المخصوص للذات الاحدية و الهوية الوجودية مع قطع النظر عن النسب و الاضافات غير متصور اصلا، لان تلك الذات غير معقول للبشر و لا يُشَارُ إليه بعقل أو حسّ، و الغرض من وضع الالفاظ و النقوش الكتابية ليس الا الدلالة على ما فى الازهان من المعانى الذهنية الدالة على الحقائق الخارجية، اذا لو كانت الحقيقة بنحو وجودها الخارجى حاضرا عند المخاطب فيسقط اعتبار اللفظ حينئذ، و العيان يستغنى عن البيان، بل لا يحتاج عند ذلك الى الاشارة لا حسية و لا عقلية، لانها مدركة بصريح المشاهدة. و لما لم يتصور لحقيقة البارئ صورة ذهنية مطابقة لذاته، فلا يمكن الدلالة عليه، و لما لم يكن حضور ذاته الا بصريح ذاته و اشراق نور وجهه الكريم، و ذلك بعد فناء السالك عن تعين ذاته و اندكاك جبل انيته و إماطة اذى هويته فى طريق الحق من البين، و حينئذ فلا اسم و لا رسم و لا نعت، فالسالك ما دام فى حجاب وجوده و عينه فلا فائدة للألفاظ فى حقه، و اذا وصل الى الشهود الحقيقى فلا أثر منه عند الغير كما قيل:

اين مدعيان در طلبش بى خبرانند- كان را كه خبر شد خبرى بازنيامد

و من هنا تبين ان وضع الالفاظ انما هو للمفهومات و الصور الذهنية لا للاعيان الخارجية، و قد بسطنا القول فى هذا المقام فى تفسيرنا لآية الكرسي. فظهر ان اسم الله من الالفاظ المشتقة و اقرب الوجوه المذكورة فى اشتقاقه هو الوجه الاول من الوجوه الثلاثة المذكورة أولا و هى أولى من البواقى، فيجب

حمل كلامه عليه السلام عليه، وحينئذ يكون الاله مصدرا بمعنى المفعول، أى المألوه و هو المعبود بالحق. فقوله عليه السلام: و الاله يقتضى مألوها، معناه: ان هذا المفهوم المصدرى يقتضى ان يكون فى الخارج موجودا هو ذات المعبود الحقيقى ليدل على ان مفهوم الاسم غير المسمّى، و لذا عقبه بقوله: و الاسم غير المسمّى. قوله: فمن عبد الاسم دون المعنى الى قوله: فذاك التوحيد، قد مرّ تفسيره فلا نعيده. الاّ ان هاهنا زيادة و عليها بحثا لفظيا و هو انه قال فى الشق الاول: فقد كفر و لم يعبد شيئا، و فى الشق الثانى: فقد كفر و عبد اثنين، فيردّ عليه انّ عبادة الاسم ان لم يكن عبادة فكيف وقع الاشتراك فى الثانى، و ان كان عبادة فكيف حكم فى الاول بانه لم يعبد شيئا؟ و الجواب: ان المراد فى الاول انه من عبد الاسم لم يعبد شيئا محققا فى الواقع بل امرا وهميّا، لان المراد من الاسم هو المفهوم الذهنى الذى لا ثبوت له فى العين، ففى عبادة الاسم وجدت العبادة لغير معبود موجود، و فى عبادة الاسم و المعنى وجدت العبادتان: احدهما لشيء و الاخرى لغير شيء، ففى الشق الثانى وقع الاشتراك فى نفس العبادة. و الوجه الآخر: ان من عبد الاسم مجردا او مع المعنى فليس يعبد شيئا محققا لكنه زعم العابد انه عبدّ امرا محققا، فوقع فى الشق الثانى فى الاشتراك فى العبادة و المعبود جميعا على اعتقاده و زعمه فيكون كافرا. قوله: أَفَهَمْتَ يا هشام؟ هذا الكلام أيضا يدل على ان المراد من الاسم مفهومه الذهنى لا اللفظ المسموع الحادث بإرادة الالفاظ، و إلاّ لم يكن فى فهم انه غير المسمّى صعوبة و لم يحتج الى بيان و برهان سيّما فى اسماء الله، فان المسمى قديم و الالفاظ حادثة، فهذه الالفاظ المسموعة هى اسماء الاسماء و تلك الاسماء هى مفهوماتها الاولى، و لهذا وقع الخلاف فى انّ المشتقات هل هى عين ما صدقت عليه جعللا و ذاتا أم لا؟ فانك اذا قلت: زيد كاتب، فقد حكمت بالاتحاد بينهما، اذا الحمل بهو هو عبارة عن الاتحاد بين ذات الموضوع و مفهوم المحمول، مع ان الحكماء اتفقوا على انّ العرضيات موجودة بوجود آخر غير وجود موضوعاتها، فوقع الاشكال فى حملها على الموضوعات. و التحقيق ان مطلق الهو هو مطلق الاتحاد و انّ اتحاد الذاتيات مع الذات اتحاد بالذات و بالحقيقة و اتحاد العرضيات معها اتحاد بالعرض و بالمجاز، فان الموضوع كزيد مثلا اذا وجد فى العين فوجوده بعينه وجود ذاتياته كالانسانية و الناطقية و الحيوانية و الحساسة و غيرها، لان جميعها داخلية فى ماهيته و ذاته، فيكون كلها محمولة بهو هو بالذات، لان وجوده بعينه وجودها.



و اما عرضياتها كالأصاحكية والكاتبية والابيضية وغيرها، فليس وجوده وجود هذه الأشياء لان معانيها خارجة عن معنى ماهيته و ذاته فليست تحمل عليه حملا بالذات، لكنه لما كانت عارضة له و وجوداتها قائمة به متحدة مع وجوده فى الإشارة الحسية فيحمل المشتقات المأخوذة عنها على موضوعها حملا بالعرض لا بالذات. اذا فهتم هذا المقام فاعلم: ان الحق الاوّل تعالى ذاته نفس الوجود الصرف بلا ماهية اخرى فجميع مفهومات الاسماء والصفات خارجة عنه، فصدقها و حملها عليه ليس كصدق الذاتيات على الماهية، اذ لا ماهية له كلية، و لا كصدق العرضيات، اذ لا قيام لافرادها بذاته تعالى، و لكن ذاته تعالى بذاته الاحدية البسيطة مما ينتزع منه هذه المفهومات و تحمل عليه، فالمفهومات كثيرة و الجميع غيرها، و الذات وجود واحد بسيط بنفسه موجود، فالكل بحسب المفهوم غيره و خارج عنه و بحسب المصداق عينه، و من هذه الجهة يشبه حملها عليه حمل الذاتيات و ليس بذلك، اذ لا ماهية له. و لذلك قال: ان الله تسعة و تسعين اسما، فلو كان الاسم عين المسمى لكان كل اسم إلهًا، اى لو كان مفهوم كل اسم عين الذات الاحدية المسماة به لكان كل مفهوم إلهًا آخر و لكان فى الوجود تسعة و تسعون إلهًا، تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا. و ذلك لانها من حيث مفهوماتها متكررة متخالفة، ليس بعضها صادقا على البعض و لا محمولا عليه، و لكن الله بهويته البسيطة الوجودية معنى، اى حقيقة تدلّ عليه بهذه الاسماء، لصدقها كلّها عليه، و كلّها غيره من حيث مفهوماتها، اذ لا توجد بنفسها الاّ فى الذهن. بل التحقيق: انّ ما سوى الوجود من المفهومات و الماهيات الكلية ليست موجودة لا فى الذهن و لا فى الخارج، و انما الموجود فى كل موطن و مشهد هو نحو من انحاء الوجود دون الماهية المسماة عند الصّوفية بالعين الثابت، و لذلك قالوا: الاعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود. قوله عليه السلام: يا هشام الخبز اسم للمأكول... الى قوله: و النار اسم للمحرق، هذه حجة اخرى على ان مفهومات الاسماء غير ما هى بإزائها من المسميات، و كذا كل ماهية و كل كلىّ طبيعى و مفهوم عقلى غير ما هو موجود فى العين من افراده، فان مفهوم المأكول اسم لما يصدق عليه كالخبز، و مفهوم المشروب يصدق على الماء و مفهوم الملبوس على الثوب و المحرق على النار، و كذا الرائحة على المسك و اللون القابض للبصر على السواد و الجوهر و القابل للابعاد و التّامى و الحساس و الحىّ و الناطق على زيد. ثم اذا نظرت الى كلّ من هذه المعانى فى

انفسها وجدتها غير محكوم عليها باحكامها، فان معنى المأكول غير مأكول، انما المأكول شىء آخر كالخبز، وكذا مفهوم المشروب غير مشروب، واللابس لا يلبس معنى الملبوس بل يلبس الثوب، والمحرق للاشياء ليس الامر الكلى بل كالنار ونحوها، فالمأكول غير مأكول والمشروب غير مشروب والملبوس غير ملبوس والمشرق غير محرق. هذا فى العرضيات ظاهر والحكم فى الذاتيات كذلك، فاللون-أى مفهومه- ليس بلون ولا القابض للبصر بقابض للبصر، ولا الجوهر مفهومه جوهر ولا مفهوم القابل للابعد قابل للابعد ولا ماهية الانسان انسان ولا لها جسمية ولا حياة ولا حس ولا حركة ولا نطق ولا كتابة ولا ضحك ولا شهوة ولا غضب. فاذن قد ثبت لك وتحقق ان الاسامى بمدلولاتها غير مسمياتها الموجودة. ثم انظر وتأمل كيف وقعت الاشارة بهذا الكلام الصادر عن معدن الحكمة والتحقيق الى هذا المطلب الدقيق والمقصد العميق الذى عجزت عن دركه اذهان اصحاب العقول وقصرت عن فهمه افهام الفحول؟ حتى زعموا ان الماهيات مجعولة والوجود غير موجود، وزعموا ان مفهوم الانسان فى الذهن انسان وهو جوهر نام حساس ناطق. ولم يستشكلوا من جملة ذلك الا كونه جوهرًا، لزعيمهم ان المفهومات حالة فى الذهن والذهن محل متقوم بنفسه مستغن عما يقوم به، فيلزم عليهم عند ادراك مفهوم الجوهر صيرورته عرضا وكون ما لا يكون فى موضع كائنا فيه، فوقعوا فى التفصى عنه واندفعوا فى دفعه الى تمحلات ركيكة وتعسفات شنيعة شحنوا بها كتبهم وسودوا اوراقهم واطلموها بظلمات بعضها فوق بعض كل ذلك لأجل ذهولهم عن الفرق بين الاسم والمسمى والمفهوم والمعنى والماهية والآنية، ولما كان المطلب دقيقا والخوض فيه عميقا كرر عليه السلام استفهام فهمه من المخاطب بقوله: أفهمت يا هشام؟ وقوله عليه السلام: فهما تدفع به وتناضل به أعدائنا، اشارة الى ان علامة ادراك الشىء الدقيق وفهمه على وجه التحقيق أن يكون المدرك بحيث يتمكن من دفاع كل شبهة ترد عليه فى ذلك، وأعدائهم عليهم السلام علماء الدنيا الراغبون فى ترفعاتها ورتاساتها، وهم ليسوا بعلماء على الحقيقة وانما هم مقلدة متشبهة بالعلماء. وقوله: والملحددين مع الله جلّ وعزّ غيره، تقدير الكلام: والملحددين الجاعلين مع الله جلّ وعزّ إليها آخر، ولما قال هشام جوابا لقوله عليه السلام: أفهمت فهما كذا وكذا؟ نعم، اى فهمت على الوجه الذى قلت فقال: نفعك الله به وثبتك، دعاء له بالنفع به والتثبيت

عليه لما فيه من عظيم النفع وفائدة العلم و التوحيد، لان التثبت عليه لاحد بحيث لا يزلزله الشكوك ولا يزل قدمه الاوهام امر لا يمكن الا بتأييد الله و تشييته، فاستجاب الله دعائه عليه السلام فى حقه حيث قال هشام: فو الله ما قهرنى احد فى التوحيد حتى قمت مقامى هذا، اى منذ ذلك الوقت الى وقت قيامى الآن فى هذا الموضوع. وفيه ستة احاديث

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله عليه السلام: يقتضى مألوها مألوها أى مربوبا حائرا مدهوشا على أخذ الاله، من و له بمعنى تحير، أو ربا معبودا على أخذ الاله من إله ياله إلهة بمعنى عبد يعبد عبادة. قوله عليه السلام: فقد كفر أى فقد أشرك، و لذلك عقبه عليه السلام بقوله و عبد اثنين تفسيراً و تبيانا. قوله عليه السلام: و تناضل يقال: ناضله اذا غلبه فى المجادلة.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٠٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: واشتقاقها. [ص ٨٧ ح ٢] أقول: من قبيل «أعجبنى زيد وحسنه» أى سئل عن اشتقاق أسماء الله، وكان ذلك بعد سماعه أنّ الأسماء ليست من أسماء ذاته بذاته بأن يكون أعلاماً أو بعضها علماً بل هى مشتقات على أن يكون الملحوظ فى وضعها وإطلاقها عليه تعالى دلالتها على الصفات، ويجوز كون المسؤول عنه كلّ واحد من نفس الأسماء واشتقاقها. قال عليه السلام: الله ممّا هو. [ص ٨٧ ح ٢] أقول: بتقدير القول، أى قلت: الله ممّا هو مشتقّ، أى من أى شىء اشتقاقه؟ فالجاء

فی قوله: «مما» متعلق ب «مشتق». ثم إن إثبات ألف «مما» بعد دخول الجارّ عليها شاذّ، وإنّما خصّ الله بالذكر؛ لكثرة الخلاف من الناس فيه. فی القاموس: اختلف فيه على عشرين قولاً ذكرتها فی المبسوط أصحابها علم غير مشتق. انتهى كلامه. قال عليه السلام: من أله. [ص ٨٧ ح ٢] أقول: على صيغة الماضي إمّا بفتح اللام أى عبد، أو بكسرها أى تحيّر. قال عليه السلام: والإله. [ص ٨٧ ح ٢] أقول: إنّه مرفوع على الابتداء، فعّال بمفعول فهو بمعنى المألوه، أو بمعنى المألوه فيه كالكتاب بمعنى المكتوب فيه. وهذا بظاهره يقتضى أن يكون أله بفتح اللام بمعنى عبد، ويحتمل أن يكون أله بفتح اللام بمعنى عبد، ويحتمل أن يكون مألوهاً بتقدير «فيه». قال عليه السلام: شيئاً. [ص ٨٧ ح ٢] أقول: أى متأسلاً فى الشئيّة. قال عليه السلام: قال: إنّ لله. [ص ٨٧ ح ٢] أقول: زاد عليه السلام بيانه من شيئين: أحدهما: الاستدلال على أن ليس كلّ اسم له تعالى عين مسماه. وثانيهما: كون الأسماء بإزاء مسّميات من دون كونها مشتقات، وذكر لهذا أمثلة أشار إلى الأوّل بقوله: إنّ لله تسعة وتسعين اسماً؛ وإلى الثانى بقوله: «يا هشام!». ثم إنّ اللام فى المأكول ونظائره للعهد يعنى أنّه ليست هذه الألفاظ موضوعة لمفهومات عرَضيّة لهذه الأشياء؛ لكونها غير مشتقة، فكلّ واحدة من هذه الأسماء عين مسماها. قال عليه السلام: والملحدّين مع الله. [ص ٨٧ ح ٢] أقول: استعمال «مع» هنا لتضمين الملحدّين مع المعاندين. قال قدس سره: قمت. [ص ٨٧ ح ٢] أقول: أى بلغت مرتبتى هذه.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٢٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: مراد به اشتقاق این جا، مُشْتَقُّ مِنْهُ است و عطف آن، از قبیل عطف مقصود بالذات است بر چیزی که تمهید باشد، مثل «أَعْجَبَنِي زَيْدٌ وَعِلْمُهُ» به معنی «أَعْجَبَنِي عِلْمُ زَيْدٍ». در لفظ «الله» اختلاف مذاهب بسیار شده؛ صاحب قاموس گفته که: «در آن بیست قول است و اصحّ آنها آن است که: عَلِمَ است، مشتقّ نیست» و این حدیث، ابطال اصحّ او می کند. إله بر وزن «فِعال» است به معنی

فاعل، پس مراد به آن، مستحقّ عبادت غیر است - به کسر حاء- چه آن مأخوذ است از «أَلَهُ» بر وزن «نَصَرَ» که فعل ماضی متعدّی است، پس مفعولی البتّه می خواهد، خواه آن مفعول در لفظ، مذکور باشد و خواه محذوف. و آن مفعول را مألوه می نامند به معنی مستحقّ عبادت- به فتح حاء- چنانچه در صحیفه کامله در دعای یوم عرفه هست: «وَالِلهُ كُلُّ مَالُوهُ». و می آید در حدیث چهارم باب بیست و دوم: «وَالِهَاءِ إِذْ لَا مَالُوهُ». «الف لام» الله، برای عهد خارجی است، به معنی آن الهی که خالق این اشیاء و صانع آنها است، چنانچه بیان شد در شرح حدیث ششم باب دوم در شرح «قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَمَا هُوَ» تا آخر؛ و لهذا مانند عَلم شده در استعمالات و مخالفان توهم کرده اند که عَلم است حقیقه. یعنی: روایت است از هشام بن حکم، این که او پرسید امام جعفر صادق علیه السلام را از مُشْتَقِّ مِنْهُ أَسْمَاءِ الله تعالی- تا ظاهر شود که چرا هر یک مشتقّ است و هیچ کدام از اسمای اجناس و از اعلام و مانند آنها نیست- از جمله سؤال، این بود که: لفظ «الله» از چه اصل مشتقّ است؟ هشام گفت که: پس امام علیه السلام در جواب گفت مرا: ای هشام! لفظ «الله» مشتقّ است از «إِله» و آن تقاضا می کند مألوه را. مراد این است که: متعدّی است و هر اسم مشتقی که متعدّی باشد، اتّفاقی است که محال است که عین معنا باشد؛ چه آن، نسبت به غیر، متصوّر ما می شود برای ذات، پس عین ذات نیست. اصل: «وَالِاسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى، فَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى، فَقَدْ كَفَرَ وَلَمْ يَعْبُدْ شَيْئاً؛ وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَالْمَعْنَى، فَقَدْ كَفَرَ وَعَبَدَ اثْنَيْنِ؛ وَمَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى دُونَ الْإِسْمِ، فَذَاكَ التَّوْحِيدُ». شرح: چون فارغ شد از بیان حق در لفظ «الله» شروع کرد در بیان حق در جمیع اسمای الهی و بیان چهار قسم عابدان و این که کدام، اهل حق اند؛ چه مضمون این فقرات با مضمون حدیث اول یکی است. الْمُسَمَّى (به صیغه اسم مفعول باب تفعیل): فرد حقیقی اسم. تفسیر اسم و معنا گذشت در حدیث اول این باب. فاء در فَمَنْ برای تفریع است. یعنی: و هر اسمی از اسمای الهی غیر مسما است. مراد این است که: مفهوم مشتقّ یا مانند مشتقّ است و آن غیر ذاتی است که معنا و مقصود اصلی آن است و آن ذات، به توهم خلاق در نمی آید. این اشارت است به بطلان مذهب اول از چهار مذهب که در شرح حدیث اول گذشت. پس هر که عبادت کرد اسم را نه معنا را، پس به تحقیق کافر شد و عبادت نکرد چیزی را. این اشارت به بطلان مذهب دوم است از چهار مذهب. و هر که عبادت کرد

اسم را و معنا را، پس به تحقیق کافر شد و عبادتِ دو چیز کرد. پس مراد به کفر این جا اِشْرَاک است، نه عبادتِ معبودِ به حق نکردن. و این اشارت است به بطلان مذهب سوم از چهار مذهب. و هر که عبادت کرد معنا را نه اسم را، پس کار او توحید است نه کار دیگران. و این اشارت است به حقیقت مذهب چهارم از چهار مذهب. بدان که در این جا اعتراضی و جوابی به خاطر می رسد؛ اعتراض این که: منافات است میان «لَمْ يَعْبُدْ شَيْئاً» و میان «عَبَدَ اثْنَيْنِ»؛ چه اول، دلالت می کند بر این که اسم، چیزی نباشد و دوم، دلالت می کند بر این که اسم، چیزی باشد. جواب این که: «لَمْ يَعْبُدْ شَيْئاً» دلالت نمی کند بر این که اسم، چیزی نباشد، بلکه دلالت بر این می کند که مقصود صاحب مذهب دوم، عبادت معنا است نه اسم و چون اسمی که او تصوّر آن کرده بی مسما است-چنانچه تفصیل آن گذشت در شرح حدیث اول-لازم می آید بر او که عبادتِ او به اسم منصرف شود نه به معنا. و به این اعتبار، مذهب دوم به او منسوب شده، نه به اعتبارِ صریح قصد او. پس مراد از «لَمْ يَعْبُدْ شَيْئاً» این است که: مقصود به عبادت او که معنا باشد چیزی نیست و این منافات ندارد با آن که اسم چیزی باشد. اصل: «أَفْهَمْتَ يَا هِشَامُ؟». قَالَ: فَقُلْتُ: زِدْنِي، قَالَ: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، فَلَوْ كَانَ الْإِسْمُ هُوَ الْمُسَمَّى، لَكَانَ كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا إِلَهًا، وَلَكِنَّ اللَّهَ مَعْنَى يُدَلُّ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ، وَكُلُّهَا غَيْرُهُ؛ يَا هِشَامُ، الْخُبْزُ اسْمٌ لِلْمَأْكُولِ، وَالْمَاءُ اسْمٌ لِلْمَشْرُوبِ، وَالثَّوْبُ اسْمٌ لِلْمَلْبُوسِ، وَالنَّارُ اسْمٌ لِلْمُحْرَقِ».

. شرح: چون در این که هر اسمی از اسمای الهی غیر مسما است، مخالفان را اشتباه بسیار شده، امام علیه السلام گفت که: آیا فهمیدی ای هشام؟ گفت هشام که: پس گفتم که: زیاد کن برای من توضیح سخن را. مرادش این است که: دلیل عقلی بر این مدعا می خواهم تا بهتر فهمیده شود. امام گفت که: به درستی که الله تعالی را نود و نه نام است؛ بنا بر روایاتی که مخالفان نیز تصدیق آنها کرده اند. مراد این است که: هیچ کدام از آن نام ها مرادفِ باقی نیست. پس اگر می بود اسمای الهی عین مسما، هرآینه می بود هر اسمی از نود و نه-که عین مسما است-مستحقّ عبادت. مراد این است که: اگر چند اسم از آن نود و نه، عین مسما است-چنانچه مخالفان قرار داده اند در مثلِ عالم و قادر که به معنی علمِ قائم به نفس به قیام مجازی و قدرت قائم به نفس به قیام مجازی می دانند-تعدّد إله لازم می آید؛ چه معلوم است که مفهوم علم، غیر مفهوم قدرت است و هیچ کدام، عرضی فرد خود

نیست و منکر، این مکابره می کند. مخفی نماند که این تقریر، مبنی بر این است که: مقصود، ابطال مذهبی باشد که دوانی اختیار آن کرده در این که اسم، عین مسما است و اگر مقصود، اعم از آن باشد، ضم می کنیم به آنچه گفتیم این را که: و اگر یک اسم، عین مسما است، لازم می آید که آن اسم، إله باشد و باقی، نعوت جلال و صفات کمال اسمای آن اسم باشد که حقیقه در ذهن در آمده ؛ و این باطل است بدیهه و تنبیه بر آن گذشت در حدیث اول باب دوم، در شرح «وَهُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ» تا آخر. ولیک چون این باطل است، الله تعالی ذات خارج از اسما است. بیان این آن که، دلالت کرده می شود بر او به این اسما و هر یک از آنها غیر اوست. ای هشام، آنچه از لفظ «خُبْرُ» در ذهن ما در می آید، اسم آن خوردنی است و «ماء» اسم آن آشامیدنی است و «ثَوْب» اسم آن پوشیدنی است و «نَار» اسم آن سوزاننده است. مراد این است که: در این مواضع، اسم عین مسما است و لهذا بر یک مسما صادق نمی آیند. و «خُبْرُ» را خابز و «ماء» را مائه و «ثَوْب» را ثائب و «نار» را نائر نمی توان گفت به خیال این که قیام مجازی بس است در اطلاق مشتق، پس اسمای الهی مانند اینها نیستند و بر یک مسمی صادق می آیند. مخفی نماند که از این شرح ظاهر شد که «الف لام» در لِمَاكُول و لِمَشْرُوب و لِمَلْبُوس و لِمُحْرَق برای عهد خارجی است. اصل: «أَفْهِمْتَ يَا هِشَامُ فَهَمَا تَدْفَعُ بِهِ وَتُنَاضِلُ بِهِ أَعْدَاءَنَا وَالْمُلْحِدِينَ مَعَ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - غَيْرُهُ؟» قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَقَالَ: «نَفَعَكَ اللَّهُ بِهِ، وَتَبَّتْكَ يَا هِشَامُ». قَالَ هِشَامُ: فَوَ اللَّهُ، مَا قَهَرَنِي أَحَدٌ فِي التَّوْحِيدِ حَتَّى قُمْتُ مَقَامِي هَذَا. . شرح: الْمُنَاضِلِ (به نون و ضاد با نقطه): تیر اندازی با هم چشم. الْإِلْحَاد: میل از حق سوی باطل ؛ و مراد این جا، إشراک است. یعنی: آیا فهمیدی آنچه را که گفتم ای هشام، فهمیدنی که دفع کنی به آن و مجادله کنی به آن دشمنان ما را و کسانی را که شریک قرار داده اند با الله تعالی غیرش را ؟ گفتم که: آری. مخفی نماند که عطف «وَالْمُلْحِدِينَ» از قبیل عطف صفتی بر صفتی دیگر است برای یک ذات و جمیع مخالفان شیعه امامیه، این دو صفت را دارند. هشام گفت: پس امام علیه السلام گفت: فائده رساناد تو را الله تعالی به آن و پابرجا کناد تو را ای هشام. گفت هشام: پس به خدا قسم که غالب نشد بر من یک کس در گفتگوی توحید تا ایستادم در این جا. مراد این است که: تا امروز که در اینجا ایستاده ام و این حدیث را به شما نقل می کنم، یا این که تا به این مرتبه علم رسیده

ام، به برکت دعای حضرت امام علیه السلام و به برکت بیان واضح او. این حدیث می آید با اندک تغییری در باب شانزدهم که «بَابُ مَعَانِي الْأَسْمَاءِ وَ اسْتِقَاقِهَا» است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۰۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (الله مشتق من إله) یحتمل الفعل كنصر، والمصدر كالنصر أو ككتاب. و«الإله» یحتمل المصدر على الوجهين. الجوهری: أله-بالفتح-إلهة، أى عبد عبادة، ومنه قرأ ابن عباس:

«وَيَذَرِكَ وَ آلِهَتِكَ»

قال: وعبادتک، ومنه قولنا: «الله»، وأصله إله على فعال، بمعنى مفعول؛ لأنه مألوه أى معبود كقولنا: إمام فعال بمعنى مفعول؛ لأنه مؤتم به، فلما أدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تخفيفاً لكثرة فى الكلام. ولو كانتا عوضاً منها لما اجتمعتا مع المعوض منه فى قولهم: الإله. وقطعت الهمزة فى النداء للزومها تفخيماً لهذا الاسم. انتهى. والخلاف فى اشتقاق كلمة الجلالة وعدم اشتقاقها، وفى أن المألوه بمعنى المعبود أو العابد أو العبادة كثير. فقال الفاضل الإسترابادى بخطه بعد ذكره ما ذكرنا من كلام الجوهرى: سيجىء فى باب جوامع التوحيد: كان إلهاً إذ لا مألوه. وقوله عليه السلام: «والإله يقتضى مألوهاً»: إن معنى الإله المألوه، فوجه الجمع بين الكلامين أن الله تعالى سمى نفسه بالإله قبل أن يعبده أحد من العباد. وقال برهان الفضلاء: معنى «والإله يقتضى مألوهاً» قال صاحب القاموس: اختلفوا فى لفظة الجلالة على عشرين قولاً، والأصح أنها علم غير مشتق. وهذا الحديث يبطل قوله، بل الأصح أنها مشتقة من الإله على فعال بالكسر، مصدر بمعنى الفاعل من «أله» كنصر، فعل متعدّ فيقتضى مألوهاً، ف«الإله» يعنى المستحقّ -بكسر الحاء- أن يعبده غيره، أى الطالب حقّه من غيره وحقّه عبادة غيره له، و«المألوه» يعنى المستحقّ بفتح الحاء، فأما منه فهو



العابد، وأما به فهو العبادة. وفي الصحيفة الكاملة فى دعاء يوم عرفة: «وإله كلِّ مألوه»، وفى الحديث وسيجىء: «وإلهاً إذ لا مألوه». والألف واللام فى لفظ «الله» للعهد الخارجى، يعنى الإله الذى يستحقُّ عبادة كلِّ عابد، ولا شىء يستحقُّ عبادته تعالى إياه، ولذا صارت شبيهة بالعلم فى الاستعمالات، وتوهم جماعة أنها علم حقيقة. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «مشتق من أله» يحتمل أن يكون المشتق منه «إله» كفعال، وهو مضبوط فى كثير من النسخ، ويحتمل «أله» كفعل، وعلى التقديرين ففيه معنى الإله كالنصر. «والإله يقتضى مألوهاً» أى من له إله؛ فإنّ مفهوم الإله نسبى يقتضى نسبةً إلى غيره، ولا يتحقّق بدون الغير، والمسمى لا حاجة له إلى غيره، فىكون الاسم غير المسمى كما قال عليه السلام: «والاسم غير المسمى». والظاهر من كلامه عليه السلام أنّ المراد بالمألوه ما ذكرناه، لمكان الاقتضاء، ولمختار الزمخشرى: أنّ المشتق منه فى هذه التصاريح اسم عين وهو الإله؛ لورود المألوه فى مواضع من كلامهم عليهم السلام ظاهراً فى هذا المعنى كقوله عليه السلام: «كان ربّاً إذ لا مربوب، وإلهاً إذ لا مألوه، وعالمماً إذ لا معلوم، وسميماً إذ لا مسموع». ويحتمل أن يكون المراد من «الإله» مفهوم المعبود بالحق. وب «المألوه» ذاته، لكنّه خلاف الظاهر. وأما حملة على أنّ «الإله» بمعنى «المألوه» كما قطع به الجوهرى فبعيد جداً. أقول: نعم، لكنّ لقائل أن يقول: لا يبعد أن يكون المعنى و«الإله» على فعال يجب أن يكون بمعنى المألوه، أى المعبود؛ لأنّه مصدر لا يجوز أن يكون بمعنى العبادة أو العابد، فلا بدّ أن يكون بمعنى المعبود. وقال بعض المعاصرين: الظاهر أنّ لفظة «إله» فى الحديث فعال بمعنى المفعول، فمعنى قوله عليه السلام: «والإله يقتضى مألوهاً» معناه أنّ إطلاق هذا الاسم يقتضى أن يكون فى الوجود ذات معبود يُطلق عليه هذا الاسم؛ فإنّ الاسم غير المسمى. قوله «فى الوجود» مكان فى الخارج على زعمه مرموز. (فمن عبد الاسم دون المعنى) تفرّيع على المغايرة، ولم يعبد شيئاً أى شيئاً موجوداً فى الخارج. قال السيّد الأجلّ النائينى: لأنّ الاسم غير موجود عينى لا بلفظه ولا بمفهومه، ولعدم وجود الاسم وبقائه لفظاً ولا مفهوماً. ولا يخفى لطف التعبير فى زيادة البيان للمغايرة عن خصوص التعدّد المقصود بتسعة وتسعين. (يا هشام الخبز اسم للمأكول) ولعلّ المراد أنّ هذه الأسماء بمعنى الألفاظ أو الصور الذهنيّة، كما أنّها غير مسمّياتها الموجودة فى الخارج كذلك أسماؤه تعالى غير مسمّاهما

المحيط بالأذهان وخارجها من غير أن يكون الخارج ظرفاً لوجوده. قال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: لَمَّا طلب الزيادة في البيان أجابه عليه السلام ببيان المغايرة بين الاسم والمسمّى بتعدّد الأسماء ووحدة المسمّى، وبإيراد الأمثلة من الأسماء المغايرة للمسمّى -ولا مفهومات لها صفتيّة يتوهم اتّحادها مع المسمّى -كالخبز والماء والثوب والنار؛ فإنّها أسماء لموصوفات بصفات هي مغايرة لمفهومات الصفات والألفاظ. وقال برهان الفضلاء: المراد أنّ هذه الأسماء من الخبز والماء وغيرهما من الجوامد، وكلّ واحدٍ منها عين مسمّاه، ولذا لم يصدق جميعها على مسمّى واحد، وأسماءه تعالى كلّها مشتقات وكلّ واحدٍ منها غير المسمّى، ولذا يصدق الجميع على مسمّى واحد، ولا اشتراك له تعالى في اسم غير مشتقّ. بناءً بيانه هذا على بيانه الذي بيّناه في هديّة الأول. (وتناضل) على الخطاب المعلوم، من المناضلة، أو التناضل بحذف أحد التائين. والمناضلة، وكذا التناضل: المراماة والمدافعة. وناضلوا: تفاخروا بالظفر على الخصم كتناضلوا. وهذا الحديث أورده في الكافي مرّتين: هنا، وفي باب الأسماء. وهناك: «تناقل» مكان «تناضل». والمناقلة: أن تحدّثه ويحدّثك. و«الإلحاد» هنا بمعنى الإشراك. وفي التعبير إشارات. (ما قهرني أحد في التوحيد حتى) ما صيرني أحد ملزماً مغلوباً في المباحثة في التوحيد حتى اليوم.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٨٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: حسن. قوله: الله مشتق من إله، اعلم أنه اختلف علماء اللسان في لفظ الجلالة هل هو جامد أو مشتق، فذهب الخليل و أتباعه و جماعة من الأصوليين و غيرهم إلى أنه علم للذات ليس بمشتق، و ذهب الأكثر إلى أنه مشتق ثم غلب على المعبود بالحق، و هذا الخبر يدل على الثاني، و قوله عليه السلام: من إله إما اسم على فعال بمعنى المفعول، أى المعبود أو غيره من المعانى التى سيأتى ذكرها، فلما أدخلت عليه الألف و اللام حذفت الهمزة تخفيفاً لكثرة فى الكلام، و قيل: عوض عن

المحذوف، أو فعل إما بفتح اللام بمعنى عبد لأنه معبود، أو بالكسر بمعنى سكن، لأنه يسكن إليه القلوب، أو فزع لأن العابد يفزع إليه في النوائب، أو من أله الفصيل إذا ولع بأمه، إذ العباد مولعون بالتضرع إليه في الشدائد، أو تحير لأن الأوهام تتحير فيه، وقيل: مشتق من و له إذا تحير وقيل: من لاه بمعنى ارتفع، لأنه مرتفع عن مشاكلة الممكنات، وقيل: من لاه يلوه إذا احتجب لأنه محتجب عن العقول، و ظاهر الخبر اشتقاقه من الإله بمعنى المعبود. قوله عليه السلام: و الإله يقتضى مألوهها، الظاهر أنه ليس المقصود أولا الاستدلال على المغايرة بين الاسم و المسمى، بل المعنى أن هذا اللفظ بجوهره يدل على وجود معبود يعبد، أو أنه بمعنى المعبود كما قيل، أو يقتضى كونه معبودا، ثم بين أنه لا يجوز عبادة اللفظ بوجه، ثم استدل على المغايرة بين الاسم و المسمى، و يحتمل أن يكون استدلالا بأن هذا اللفظ يدل على معنى، و الدال غير المدلول بديهية، و على هذا يحتمل أن يكون ما يذكر بعد ذلك تحقيقا آخر لبيان ما يجب أن يقصد بالعبادة، و أن يكون تنمة لهذا الدليل تكثيرا للإيراد، و إيضاحا لما يلزمهم من الفساد، بأن يكون المعنى أن العقل لما حكم بالمغايرة فمن توهم الاتحاد إن جعل هذه الحروف معبودا بتوهم أن الذات عينها، فلم يعبد شيئا أصيلا إذ ليس لهذه الأسماء بقاء و استمرار وجودا لا بتبعية النقوش فى الألواح أو الأذهان، و إن جعل المعبود مجموع الاسم و المسمى فقد أشرك و عبد مع الله غيره، و إن عبد الذات الخالص فهو التوحيد، و بطل الاتحاد بين الاسم و المسمى، و الأول أظهر، و يحتمل أن يكون المراد بالمألوه من له إله كما يظهر من بعض الأخبار أنه يستعمل بهذا المعنى، كقوله عليه السلام: كان إلهها إذ لا مألوه و عالما إذ لا معلوم فالمعنى أن الإله يقتضى نسبة إلى غيره و لا يتحقق بدون الغير، و المسمى لا حاجة له إلى غيره، فالاسم غير المسمى، ثم استدل عليه السلام على المغايرة بوجهين آخرين: الأول: أن لله تعالى أسماء متعددة فلو كان الاسم عين المسمى لزم تعدد الآلهة لبداهة مغايرة تلك الأسماء بعضها لبعض، قوله: و لكن الله أى ذاته تعالى لا هذا الاسم الثانى: أن الخبز اسم لشيء يحكم عليه بأنه مأكول، و معلوم أن هذا اللفظ غير مأكول، و كذا البواقى، و قيل: إن المقصود من أول الخبر إلى آخره بيان المغايرة بين المفهومات العرضية التى هى موضوعات تلك الأسماء و ذاته تعالى الذى هو مصداق تلك المفهومات، فقوله عليه السلام: و الإله يقتضى مألوهها معناه أن هذا المعنى المصدري

يقتضى أن يكون فى الخارج موجود هو ذات المعبود الحقيقى، ليدل على أن مفهوم الاسم غير المسمى و الحق تعالى ذاته نفس الوجود الصرف بلا مهية أخرى، فجميع مفهومات الأسماء و الصفات خارجة عنه، فصدقها و حملها عليه ليس كصدق الذاتيات على المهية إذ لا مهية له كلية و لا كصدق العرضيات إذ لا قيام لأفرادها بذاته تعالى، و لكن ذاته تعالى بذاته الأحدية البسيطة مما ينتزع منه هذه المفهومات، و تحمل عليه، فالمفهومات كثيرة و الجميع غيره، فيلزم من عينية تلك المفهومات تعدد الآلهة. قوله: الخبز اسم للمأكول، حجة أخرى على ذلك، فإن مفهوم المأكول اسم لما يصدق عليه كالخبز، و مفهوم المشروب يصدق على الماء، و مفهوم الملبوس على الثوب و المحرق على النار، ثم إذا نظرت إلى كل من هذه المعانى فى أنفسها وجدتها غير محكوم عليها بأحكامها، فإن معنى المأكول غير مأكول إنما المأكول شىء آخر كالخبز، و كذا البواقى، و لا يخفى ما فيه، و يقال: تناضل فلان عن فلان إذا تكلم بعذره ورمى عنه، و حاج مع أعدائه و ذب عنه من نضله نضلاً أى غلبه، و انتضلوا و تناضلوا: رموا للسبق، و الإلحاد فى الأصل: الميل و العدول عن الشىء، ثم غلب استعماله فى العدول عن الحق.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٠٥

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٢٣٧ / ٣ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ، قَالَ:

كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أَوْ قُلْتُ لَهُ: جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ، نَعْبُدُ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ الْوَاحِدَ / ١

الْأَعْدَادَ الصَّمَدَ؟ قَالَ: فَقَالَ: «إِنَّ مَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمُسَمَّى بِالْأَسْمَاءِ ، فَقَدْ أَشْرَكَ وَكَفَرَ وَجَحَدَ  
وَلَمْ يَعْبُدْ شَيْئًا، بَلِ اعْبُدِ (۱۰) اللَّهَ (۱۱) الْوَاحِدَ الْأَعْدَادَ الصَّمَدَ \_ الْمُسَمَّى بِهِ الْأَسْمَاءِ \_ دُونَ  
الْأَسْمَاءِ؛ إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ. (۱۲)» (۱۳)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن ابی نجران گوید: بامام باقر (علیه السلام) نوشتم، یا گوید: زبانی عرض کردم: خدا مرا قربانت  
کند، ما میتوانیم بخشندهٔ مهربان یگانهٔ یکتای بی نیاز را پرستش کنیم؟ فرمود: هر که تنها نام را بدون  
آنکه بدان نامیده شده پرستد مشرک و کافر و منکر است و چیزی نپرستیده، بلکه خدای یگانه یکتای  
بی نیازی را که باین نامها نامیده شده پرستش کن نه خود نامها را زیرا نامها صفاتی هستند که خدا  
خود را بآنها ستوده.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- عبد الرحمن بن ابی نجران گوید: به امام باقر (علیه السلام) نوشتم یا زبانی گفتم: خدا مرا قربانت  
کند، ما می پرستیم بخشاینده مهربان یگانه، یکتای بی نیاز را، امام فرمود: هر که اسم را پرستد نه  
مسمای به اسماء را مشرک است و کافر و منکر و چیزی را نپرستیده بلکه من می پرستم خدای  
یگانه، یکتای بی نیاز را که به این اسماء نامیده شده است نه خود اسماء را زیرا اسماء اوصافی هستند  
که خود را بدانها ستوده.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۵۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- عبد الرحمن بن ابی نجران می گوید: به امام باقر علیه السلام نوشتم یا زبانی گفتم: خدا مرا قربانت سازد، آیا ما می توانیم یکتای بخشاینده مهربان و یکتای بی نیاز را بپرستیم؟ فرمود: هرکس اسم را بدون صاحب نام بپرستد مشرک است و کافر و منکر و چیزی را نپرستیده بلکه خدای یگانه، یکتای بی نیاز را که به این اسماء نامیده شده است پرستش کن نه خود نامها را زیرا نامها دارای صفاتی هستند که خداوند خود را به آنها ستوده است

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۲۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

اشاره الى ان علامة ادراك الشيء الدقيق وفهمه على وجه التحقيق أن يكون المدرك بحيث يتمكن من دفاع كل شبهة ترد عليه في ذلك، وأعدائهم عليهم السلام علماء الدنيا الراغبون في ترفعاتها و رئاساتها، وهم ليسوا بعلماء على الحقيقة و إنما هم مقلدو متشبهة بالعلماء. و قوله: و الملحدين مع الله جلّ و عزّ غيره، تقدير الكلام: و الملحدين الجاعلين مع الله جلّ و عزّ إلها آخر، و لما قال هشام جواباً لقوله عليه السلام: أفهمت فهما كذا و كذا؟ نعم، أي فهمت على الوجه الذي قلت فقال: نفعك الله به و ثبتك، دعاء له بالنفع به و التثبت عليه لما فيه من عظيم النفع و فائدة العلم و التوحيد، لأن

التثبت عليه لاحد بحيث لا يزلزله الشكوك و لا يزل قدمه الاوهام امر لا يمكن الا بتأييد الله و تثبيته، فاستجاب الله دعائه عليه السلام فى حقه حيث قال هشام: فو الله ما قهرنى احد فى التوحيد حتى قمت مقامى هذا، اى منذ ذلك الوقت الى وقت قيامى الآن فى هذا الموضوع.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله عليه السلام: فقد أشرك و كفر و جحد فقد اشرك لتعدد الاسماء و كفر و جحد لعدم عبادة الرب الحقيقى، و هو المسمى بتلك الاسماء، و لم يعبد شيئاً اى شيئاً هو المعبود الحق، اذ الاسم ليس الا عبارة عن شىء و تعبيراً عنه و دلالة عليه.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٠٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: بل اعبد الله الواحد. [ص ٨٨ ح ٣] أقول: أى الذات الذى يصدق عليه هذه الأسماء. قال عليه السلام: إنَّ الأسماء. [ص ٨٨ ح ٣] أقول: أى ما وضع له هذه الألفاظ صفات.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: الواحد: بی شریک در صفات ربوبیت و بی مانند در اسم جامد محض. الأحد: غیر منقسم اصلاً. الصّمَد: کسی که در حاجت‌ها رو به او آورند. و تفسیر اسم و صفت گذشت در شرح حدیث اول این باب. و مراد به مسّمّا، فرد حقیقی اسما و صفات است. وَ لَمْ يَعْبُدْ شَيْئاً، مبنی بر این است که: مقصود او عبادت کائن خارجی است، با این معنا که اسم را نه از آن حیثیت عبادت می‌کند که در ذهن است، بلکه از آن حیثیت که خیال کرده که در خارج است، پس اعتراض و جوابی که در شرح حدیث سوم گفتیم در شرح «وَالِاسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى» تا آخر، این جا نیز جاری است. و مراد به این که اسما، صفات است، این است که: اسما و صفات، متحد بالذات و متغایر بالاعتبار است، پس جمیع اسما مشتقات است یا در حکم مشتق است و خارج است از فرد حقیقی خود. ذکر «إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ» برای ابطال مذهب جمعی است که می‌گویند که: لفظ «الله» و یا لفظ «الرحمن» نیز علم است، مثل صاحب قاموس که گفته: «أَلَهَ الْإِلَهَةَ وَالْوَهَةَ وَالْوَهِيَّةَ عَبْدَ عِبَادَةً. وَمِنْهُ لَفْظُ الْجَلَالَةِ، وَاخْتَلَفَ فِيهِ عَلَى عَشْرِينَ قَوْلًا ذَكَرْتُهَا فِي الْمَبَاسِيطِ، أَصْحَحَهَا عَلَمٌ غَيْرٌ مُشْتَقٌّ». و مثل ابن هشام که در کتاب مُعْنَى اللَّيْبِ، در باب رابع، در مبحث «مَا افْتَرَقَ فِيهِ الْحَالُ وَالْتَمِيزُ وَمَا اجْتَمَعَا» گفته که: «الْحَقُّ قَوْلُ الْأَعْلَمِ وَابْنِ مَالِكٍ: أَنَّ الرَّحْمَنَ لَيْسَ بِصِفَةٍ، بَلْ عِلْمٌ». و ذکر «وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ» برای ابطال مذهب جمعی است که می‌گویند که: اسماى الهی صفات است، اما ذاتی که غیر آنها باشد ندارد؛ و صاحبان این مذهب دو طایفه اند: اول، جمعی که می‌گویند که: عالم - مثلاً - به معنی علم قائم به نفس است به قیام مجازی، چنانچه مذکور شد در شرح حدیث دوم باب دوم. دوم، حروفیان که می‌گویند: مؤثر در جهان، همین الفاظ است، چنانچه مذکور می‌شود در حدیث هفتم باب شانزدهم. الإِشْرَاك: چیزی را با الله تعالی شریک کردن در عبادت. و مراد این جا، چند چیز را عبادت کردن است. یعنی: روایت است از عبد الرحمن بن ابی نجران (به فتح نون و سکون جیم و راء بی نقطه) گفت که: نوشتم سوی امام محمد تقی علیه السلام، یا گفتم او را - شک از بعضی راویان است - که: گرداناد مرا الله تعالی قربان تو، آیا عبادت کنیم این اسم‌ها را که رحمن، رحیم، واحد، احد، صمد باشد؟ مرادش این است که: اسم آیا عینِ مُسَمّا است؟ راوی گفت که: پس امام علیه السلام گفت در بیان این که اسم، عینِ مسّمّا نیست که: هر که عبادت کرد اسم را نه مسّمّا به اسما را، پس متعدّد



را عبادت کرده به تعدّد اسما و ترک عبادت معبود به حق کرده و منکر معبود به حق شده و عبادت نکرده چیزی را؛ بلکه عبادت کن آن ذاتی را که مستحقّ عبادت است، واحد احد صمد است، مسماً به این چهار اسم است، نه این اسما را؛ به درستی که این اسما، مشتقّی چند است که بیان کرده به آنها خود را الله تعالی. مراد این است که: هیچ کدام آن صفات، نفس او نیست.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۰۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی الجواد علیه السلام. والشکّ من بعض الرواة. غرض السائل أنّ عبادۃ اسم المعبود عبادۃ المعبود أم لا. (بل عبد الله) على الأمر، أو المتکلم وحده. (صفات) أى علامات. قال برهان الفضلاء: یعنی هل لنا أن نعبد الاسم بمعنى الصورة الذهنيّة بأن نعتقد أنّ الاسم الرحمن-مثلاً- عين المسمّى، وأنّ مسماه رحمة قائمة بنفسها كما ذهب إليه صاحب حكمة الإشراف الدوانى تبعاً للصوفيّة. فأجاب عليه السلام: «بل اعبد الله الواحد» أى الذى لا شريك له فى صفات الربوبيّة. «الأحد» أى الذى لا ينقسم أصلاً. «الصمد» وسيذكر معناه وتأويله إن شاء الله تعالى. «لا أسماؤه» وهى أمور حادثة فى أذهان حادثة وصف بها نفسه. ولا يكون الاسم المشتقّ عين مسماه، ولا الصفة الذهنيّة عين موصوفه العينيّ. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «فقد أشرك» أى بعبادة الأسماء المتعدّدة، وكفر وجحد؛ حيث لم يعبد المسمّى «ولم يعبد شيئاً» أى موجوداً عينياً؛ لعدم وجود الاسم وبقائه لفظاً ولا مفهوماً. وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله بخطه: «إنّ الأسماء صفات وصف بها نفسه تعالى» يدلّ على أنّ لفظ «الله» ليس علماً لذاته تعالى، كما هو مذهب بعض.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۸۰

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عليه السلام: إن الأسماء صفات، ربما يستدل به على أن المراد بالأسماء فى هذه الأخبار المفهومات الكلية لا الحروف، ويمكن أن يقال لدلالاتها على الصفات أطلقت عليها مجازاً، أو كما أن الصفات تحمل على الذوات فكذا الأسماء تطلق عليها فلذا سميت صفات مجازاً.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٠٦

\*\*\*\*\*

ص: ٢١٩

- 
- ١-١ . فى التوحيد: «هو».
  - ٢-٢ . فى حاشية «ج»: «المأكول».
  - ٣-٣ . فى حاشية «ج»: «المشروب».
  - ٤-٤ . فى «بر»: «تفاضل به». وفى التوحيد: «تنافر» بدل «تناضل به». و«تُناضِلُ \_ أو \_ تَنَاضَلُ به أعداءنا»: أى تجادل وتخاصم وتدافع وتغلبهم به . أنظر: الوافى ، ج ١، ص ٣٤٧؛ لسان العرب ، ج ١١، ص ٦٦٥ (نضل).
  - ٥-٥ . فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» والوافى: «الملحدين». وفى التوحيد : «الملحدين فى الله والمشركين».
  - ٦-٦ . فى الكافى، ح ٣١٣: - «هشام».
  - ٧-٧ . فى التوحيد: «حينئذ».
  - ٨-٨ . فى حاشية «ج ، بر»: «حين».

۹-۹ . الكافي ، كتاب التوحيد ، باب معاني الأسماء واشتقاقها ، ح ۳۱۳ . وفي التوحيد ، ص ۲۲۰ ، ح ۱۳ بسنده عن الكليني الوافي ، ج ۱ ، ص ۳۴۶ ، ح ۲۷۰؛ الوسائل ، ج ۲۸ ، ص ۳۵۳ ، ح ۳۴۹۴۸ .

۱۰-۱۰ . في شرح المازندراني : «اعبُد ، يحتمل أن يكون أمرا، وأن يكون متكلما وحده» .

۱۱-۱۱ . في شرح المازندراني : - «الله» .

۱۲-۱۲ . في «ب ، ض ، بح» : «تعالى» .

۱۳-۱۳ . الوافي ، ج ۱ ، ص ۳۴۸ ، ح ۲۷۱ .

## (۶) باب الكون والمكان

### ۱- الحديث

۲۳۸ / ۱ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ أَبِي حَمْرَةَ، قَالَ:

سَأَلَ نَافِعُ بْنُ الْأَزْرَقِ (۱) أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَقَالَ: أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ -مَتَى كَانَ؟ فَقَالَ (۲): «مَتَى لَمْ يَكُنْ حَتَّى أَخْبِرَكَ مَتَى كَانَ؟ سُبْحَانَ مَنْ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ فَرْدًا صَمَدًا، لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا» (۳).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

نافع بن ازرق بامام باقر (عليه السلام) عرضکرد: بمن بفرمائید: خدا از چه زمانی بوده؟ فرمود: مگر چه زمانی نبوده تا بتو گویم از چه زمانی بوده، منزه باد آنکه همیشه بوده و همیشه باشد، یکتا و بی نیاز است، همسر و فرزند نگیرد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- نافع بن ازرق از امام باقر (علیه السلام) پرسید و گفت: به من خبر بده از اینکه خدا از چه زمانی بوده است؟ فرمود: از چه زمانی نبوده که من به تو خبر دهم از چه زمانی بوده، منزه باد آن که همیشه بوده و همیشه خواهد بود، تنها است بی نیاز است و همسر و فرزند نگیرد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۵۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- نافع بن ازرق از امام باقر علیه السلام سؤال کرد و گفت: به من خبر ده از اینکه خدا از چه زمانی بوده است؟ فرمود: از چه زمانی نبوده تا من به تو خبر دهم از چه زمانی بوده، پاک باد آن کس که همیشه بوده و خواهد بود، یکتا و بی نیاز است و هرگز همسر و فرزند نگیرد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۲۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

متى سؤال عن نسبة الشيء الى الزمان كما ان اين سؤال عن نسبته الى المكان، ثم أُستعمِلَ في نفس النسبتين فيقال: متاه كذا و اينه كذا. و سبحان من التسبيح و هو التنزيه من النقائص يقال: سبحته تسبيحا و سبحانا، فمعنى سبحان الله تنزيه الله و هو نصب على المصدر بفعل مضمر كأنه قال: أبرأ الله من السوء براءة. و أعلم ان متى نسبة المتغيرات الى مقدار تغيّرها، و التغير هو الحركة و الزمان مقدارها، فالواقع في الزمان أولا و بالذات هو نفس الحركة و الاستحالة، سواء من مكان الى مكان و يقال له النقلة، او من وضع الى وضع كدوران الفلك و الفلكة، او من كم الى كم، فيقال له النموّ و الذبول، او من كيف الى كيف، فيقال له الاستحالة، و غير الحركة كالأجسام و ما يتبعها انما يقع في الزمان بتبعية الحركة لا بحسب الماهية و الذات، فكل ما لم يكن حركة و لا متحركا و لا لوجوده علاقة بالمتحرك فليس بواقع في الزمان فلا يصحّ السؤال عنه بمتى. و لذلك نبّه عليه السلام على فساد السؤال بمتى عنه تعالى بقوله: متى لم يكن حتى اخبرك متى كان، فان من خاصية المنسوب الى الزمان انه ما لم ينقطع نسبته عن بعض اجزاء الزمان لم ينسب الى بعض آخر، فالموجود في هذا اليوم غير موجود في الغد و لا في الامس، و لكن البارئ جل جلاله لكونه محيطا بجميع الموجودات احاطة قيومية فنسبة معيته تعالى الى الثابت و المتغير و المجرد و المكاني نسبة واحدة لم يزل و لا يزال من غير ان يتصور في حقه تغير و تجدد بوجه من الوجوه، لا في ذاته و لا في صفته و لا في اضافته و نسبته، فصح القول بانه لا يخلو منه زمان و انه تقدس و تعالى عن وصمة تغير و انتقال و شائبة حدوث و زوال، و لذلك ذكر كلمة التسبيح و التقديس و اردفها باثبات الفردانية و الصمدية و نفى اتخاذ الصاحبة و الولد، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فرداً. [ص ۸۸ ح ۱] أقول: منصوباً بالمدح بتقدير «أعنى»، أو حال عن ضميرِ فاعلٍ «لم يزل» و«لا يزال» أى أحد غير ذى أجزاء، ولا شريك فى ذاته. قال عليه السلام: صاحبة. [ص ۸۸ ح ۱] أقول: يعنى زوجة، والمراد بها ما يشاركه فى الحقيقة أو ما يأنس به ويخرج من الوحشة. قال عليه السلام: ولدأ. [ص ۸۸ ح ۱] أقول: أى حاصلأً منه ما يشاركه فى الحقيقة.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ۱ ، ص ۲۳۷

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: نَافِعُ بْنُ أَرْزَقٍ (به فتح همزه و سکون زاء با نقطه و فتح راء بی نقطه) پیشوای جمعی از خوارج بوده و می گفته که: خوارجِ نهروان، به ظلم کشته شدند- چنانچه مذکور است در «کتابُ الرَّوَضَةِ» در عشرِ ششمِ رُبْعِ چهارم- و ایشان را آزارقه می نامند. مَتَى: سؤال از وقت چیزی است و وقت مخصوص حوادث است. و وجه این ، این است که امتداد کَوْن، که آن را مکان می توان گفت، دو قسم است: قسم اوّل: آنچه انقطاع ندارد نه در جانب ماضی و نه در جانب مستقبل؛ و آن را به اعتبارِ جانبِ اوّل، اَزَل می نامند و به اعتبارِ جانبِ دوم، اَبَد می نامند. قسم دوم: آنچه انقطاع دارد در جانب ماضی، خواه انقطاع در جانب مستقبل نیز داشته باشد و خواه نه؛ و آن را وقت و اجل و حین و زمان می نامند و از این ظاهر می شود که وقت، حالتی است برای کَوْن؛ و کَوْن، حالتی است برای کائن. و چون کَوْنِ هر حادث غیرِ کَوْن، حادثی دیگر است، پس وقت هر حادث غیر وقت، حادثی دیگر است و هر کدام مصاحبِ حادث خود است و مصاحبِ حادثی دیگر نیست، هر چند که آن دو حادث، مقارن یکدیگر باشند در ابتدا و انتها؛ زیرا که مقارنت، اعمّ است از مصاحبت که مذکور شد، پس الله تعالی صاحب هیچ وقتی نیست، چنانچه در نهج البلاغه در خطبه ای که اوّلش «مَا وَحَدَّهٖ مِنْ كَيْفَةٍ» است، مذکور است که: «لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ، وَلَا تَرْفِدُهُ الْأَدْوَاتُ، سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ، وَالْعَدَمَ وَجُودُهُ، وَالْإِبْتِدَاءَ أَزْلُهُ». بیانش این است که: «لَا تَصْحَبُهُ» به صاد بی نقطه و حاء بی نقطه و

باء یک نقطه، به صیغه مضارع غایبه معلوم باب «عَلِمَ» است. و «لَا تَرْفُدُهُ» به راء بی نقطه وفاء ودال بی نقطه، به صیغه مضارع غایبه معلوم باب «إِفْعَال» است. الإِزْفَاد: اعانت. «الْأَدَوَاتُ» جمع «أداة»: آلت های فعل، مثل دست و پا و تیشه و اژه. و مراد این است که: فعل او به محض قول «كُنْ» است بی حاجت به حرکتی و تحریک آلتی و مانند آنها. جمله «سَبَقَ» تا آخر، استیناف بیانی دو جمله سابق است به عنوان لَفّ و نَشْر مرتّب؛ به این روش که «سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ» برای بیان «لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ» است. و كَوْن، به معنی هستی است. و «الْعَدَمَ وَجُودُهُ» برای بیان «لَا تَرْفُدُهُ الْأَدَوَاتُ» است. و عَدَم، به فتح عین و فتح دال و به ضمّ عین و سکون دال، مصدر باب «عَلِمَ» از متعدّی است، به معنی نداشتن. و مراد، نداشتن دیگران است قدرت به استقلال را. و وجود، مصدر باب «ضَرَبَ» از متعدّی است، به معنی داشتن. و مراد، داشتن الله تعالی است قدرت به استقلال را. و بعضی می گویند که: استعمال عدم در نیستی و استعمال وجود در هستی این جا شده و آن خوب نمی نماید. و «الْإِبْتِدَاءَ أَرْزَلُهُ» برای بیان هر یک از دو جمله است: اوّل «لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ». دوم «لَا تَرْفُدُهُ الْأَدَوَاتُ». و مراد به ابتدا، احداث اوّل حوادث است و آن، آب است. و مراد به اَرْزَل (به فتح همزه و فتح زاء بانقطه) دوام کون، در جانب ماضی است؛ و مراد این است که: کسی که دوام کون داشته باشد پیش از ابتدای حادث اوّل، صاحب اوقات نمی باشد و محتاج به ادوات نمی باشد. و شبیه به این کلام می آید در حدیث چهارم باب بیست و دوم- که «بَابُ جَوَامِعِ التَّوْحِيدِ» است و آن سیاقی دیگر و بیانی دیگر دارد. سُبْحَانَ منادای مضاف است به تقدیر حرف ندا، یا منصوب به اغرا است به تقدیر «الْزِمُ سُبْحَانَ» که به صیغه امر باب «عَلِمَ» است، یا مفعول مطلق فعل محذوف است به تقدیر «أَسْبَحُ سُبْحَانَ» که به صیغه مضارع متکلم معلوم باب «مَنْعَ» یا باب «تَفْعِيل» است. و «سُبْحَانَ» مصدر باب «مَنْعَ» یا اسم مصدر باب «تَفْعِيل» است و بر هر تقدیر، به معنی تنزیه از هر نقصان و قبیح است. لَمْ يَزَلْ (به فتح زاء) از افعال ناقصه است. فَرَدًّا، خبر هر دو فعل است به عنوان تنازع. صَمَدًا، مفعول فعل محذوف است به تقدیر «أَعْنَى»؛ و می تواند بود که خبر فعل دوم باشد بنابر این که «فَرَدًّا» خبر فعل اوّل باشد به عنوان لَفّ و نَشْر مرتّب. و معنی صمد می آید در «بَابُ تَأْوِيلِ الصَّمَدِ» که باب هیجدهم است. و اگر «صَمَدًا» این جا به معنی قادر یا به معنی غنی باشد،

می تواند بود که خبر بعد از خبر هر دو فعل باشد. یعنی: پرسید نافع بن ازرق امام محمد باقر علیه السلام را به این روش که گفت: خبر ده مرا از الله تعالی که کی بود؟ پس امام گفت که: کی نبود، تا خبر دهم تو را که کی بود، ای تنزیه کسی که همیشه بوده و همیشه خواهد بود یکتای بی همتا، می خواهم مقصود در حاجت ها را که نگرفته هرگز برای خود جفتی و نه فرزندی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۰۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی باب نفی حدوث المحدث و تحييزه، أو باب إثبات الكون - بمعنى الوجود العيني - له تعالى ونفى التحييز، كما قيل. (نافع بن الأزرق) ينسب إلى الأزارقة: صنف خرجوا على بنى أمية زمن عبد الملك بن مروان. فالحديث قد علم بيانه في الباب الأول. ولما كان (متى) سؤالاً عن زمان مخصوص بحدوث شيء فيه، وكان السؤال ب«متى» فيما لا خصوصية لزمان به، لقدمه، أجاب عليه السلام أولاً بعدم صحة سؤاله، ثم بأزليته عز وجلّ وتفردّه في ذلك، واحتياج جميع ما سواه إليه، وتنزّهه سبحانه عن صفات النقص وخواص الخلق.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۸۲

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحيح. قوله: عليه السلام أخبرني عن الله متى لم يكن؟ الظاهر أن السائل كان غرضه السؤال عن ابتداء وجوده تعالى فنفي عليه السلام الابتداء بأنه يستلزم سبق العدم وهو ألقى يستحيل العدم عليه، وقيل: لما كان متى سؤالاً عن الزمان المخصوص من بين الأزمنة لوجوده، ولا يصح فيما لا



اختصاص لزمان به، أجابه عليه السلام بقوله: متى لم يكن حتى أخبرك متى كان، ونبه به على بطلان الاختصاص الذي أخذ في السؤال، ثم صرح بسر مديته بقوله: سبحانه من لم يزل ولا يزال، و بعدم مقارنته للمتغيرات و استحالة التغير عليه بدخول شيء فيه و اتصافه به، أو خروج شيء منه حتى يصح الاختصاص بزمان باعتبار من الاعتبارات بقوله فردا صمدا لم يتخذ صاحبة و لا ولدا و تفصيله أن متى عند الحكماء نسبة المتغيرات إلى مقدار تغيرها و التغير هو الحركة و الزمان مقدارها، فالواقع في الزمان أو لا و بالذات هو نفس الحركة و الاستحالة، سواء كان من مكان إلى مكان و يقال له النقلة، أو من وضع إلى وضع كدوران الفلك و الفلكة، أو من كم إلى كم يقال له النمو و الذبول، أو من كيف إلى كيف يقال له الاستحالة، و غير الحركة كالأجسام و ما يتبعها إنما يقع في الزمان بتبعية الحركة لا بحسب المهية و الذات، فكل ما لم يكن حركة و لا متحركا و لوجوده علاقة بالمتحرك فليس بواقع في الزمان فلا يصح السؤال عنه بمتى، و لذا نبه عليه السلام على فساد السؤال عنه بمتى بقوله: متى لم يكن، فإن من خاصية المنسوب إلى الزمان أنه ما لم ينقطع نسبه عن بعض أجزاء الزمان لم ينسب إلى بعض آخر، فالموجود في هذا اليوم غير موجود في الغد و لا في الأمس، و لكن الباري جل جلاله لا يتصور في حقه تغير و تجدد بوجه من الوجوه، لا في ذاته و لا في إضافته و نسبه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٠٧

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢٣٩ / ٢ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ، قَالَ:

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ وَرَاءِ نَهْرٍ بَلَخَ، فَقَالَ: إِنِّي أَسْأَلُكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ، فَإِنْ أَجَبْتَنِي فِيهَا بِمَا عِنْدِي، قُلْتُ بِإِمَامَتِكَ، فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (٤) عَلَيْهِ السَّلَامُ: «سَلْ عَمَّا شِئْتَ» .

١-١ . فى «بس» : «نافع بن الأرزق» . وهو سهو . والظاهر أنّ نافعاً هذا هو نافع بن الأزرق الحروى الخارجى الذى جاء إلى أبى جعفر عليه السلام فجلس بين يديه فسأله عن مسائل . راجع : ميزان الاعتدال، ج ٥ ، ص ٣٣٦ ، الرقم ٨٩٩١؛ الإرشاد للمفيد ، ج ٢ ، ص ١٦٤ . ٤ . فى التوحيد : «فقال له : ويلك أخبرنى أنت» .

٢-٢ . فى التوحيد : «فقال له : ويلك أخبرنى أنت» .

٣-٣ . الكافى ، كتاب الروضة ، ح ١٤٩٠٨ : عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن الحسن بن محبوب ، عن أبى حمزة الثمالى وأبى منصور ، عن أبى الربيع . تفسير القمى ، ج ١ ، ص ٢٣٢ ، بسنده عن الحسن بن محبوب ، وفيهما مع زيادة فى أولهما هكذا : «عن أبى حمزة الثمالى عن أبى الربيع قال : حججنا مع أبى جعفر فى السنة التى كان حجّ فيها هشام بن عبدالمك و كان معه نافع مولى عمر بن الخطّاب ، فنظر نافع إلى أبى جعفر عليه السلام فى ركن البيت وقد اجتمع عليه الناس فقال نافع : يا أميرالمؤمنين عليه السلام...» . التوحيد ، ص ١٧٣ ، ح ١ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسن بن محبوب الوافى ، ج ١ ، ص ٣٤٩ ، ح ٢٧٢ .

٤-٤ . فى «ض» : «الرضا» .

فَقَالَ: أَخْبِرْنِي عَنْ رَبِّكَ مَتَى كَانَ (١)؟ وَكَيْفَ كَانَ؟ وَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ كَانَ اعْتِمَادُهُ؟

فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (٢) عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَيْنَ الْأَيْنِ بِلَا أَيْنٍ، وَكَيْفَ الْكَيْفَ بِلَا كَيْفٍ، وَكَانَ اعْتِمَادُهُ عَلَى قُدْرَتِهِ» .

فَقَامَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ ، فَقَبَلَ (٣) رَأْسَهُ ، وَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ، وَأَنَّ عَلِيًّا وَصِيُّ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ، وَالْقِيَمُ بَعْدَهُ بِمَا قَامَ (٤) بِهِ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ، وَأَنَّكُمْ الْأَعْيَمَةُ الصَّادِقُونَ ، وَأَنَّكَ الْخَلْفُ (٥) مِنْ بَعْدِهِمْ . (٦)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مردی از پشت نهر بلخ آمد و خدمت حضرت رضا (علیه السلام) رسید و عرض کرد: من از شما مسأله ای میپرسم، اگر چنانچه میدانم جواب گوئی بامامت معتقد شوم. امام فرمود: هر چه خواهی پرس، عرض کرد: بمن بگو پروردگارت از کی بوده [و کجا بوده] و چگونه بوده و تکیه اش بر چیست؟ امام فرمود خدای تبارک و تعالی مکان را مکان کرد بی آنکه خود مکانی داشته باشد و چگونگی را چگونگی ساخت بی آنکه خود چگونگی داشته باشد و بر قدرت خود تکیه دارد، آن مرد برخاست و سر آن حضرت را بوسید و گفت گواهی دهم که شایان پرستش جز خدا نیست و محمد فرستاده اوست و علی وصی پیغمبر و سرپرست دعوت او پس از وی میباشد و شمائید پیشوایان راستگو و تویی جانشین بعد از آنها (راجع بتوضیح حدیث به صفحه ۱۰۱ - مراجعه شود، حدیث - ۳ - باب اول)

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۱۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- احمد بن محمد بن ابی نصر گوید: مردی از ما وراء نهر بلخ حضور امام رضا (علیه السلام) آمد و گفت: من از شما مسأله ای پرسم اگر جواب مرا چنانچه می دانم بگوئی معتقد به امامت می شوم. امام فرمود: پرس هر چه خواهی، گفت: به من بگو پروردگار تو از کی بوده، و چگونه بوده و بر چه تکیه دارد؟ امام (علیه السلام) فرمود: به راستی خدای تبارک و تعالی مکان را در لا مکان آفریده و در بی کیفیتی کیفیت را پدید آورده و به نیروی خود تکیه دارد، آن مرد برخاست و سر آن حضرت را

بوسید و گفت: گواهم که شایسته پرستشی جز خدا نیست، و محمد (صلی الله علیه و آله) رسول خدا است و علی وصی رسول خدا است و پس از او سرپرست آنچه را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سرپرستی می کرد، و گواهم که شما امامان راستگو هستید و شخص شما جانشین پس از آنهاست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۵۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- احمد بن محمد بن ابی نصر می گوید: مردی از ماوراء النهر بلخ، حضور امام رضا علیه السلام آمد و گفت: من از شما سؤالی دارم اگر جواب مرا چنانچه می دانم بگوئی به امامت ایمان می آورم امام فرمود: هرچه خواهی بپرس، گفت: به من بگو پروردگار تو از چه زمانی بوده، و چگونه بوده و بر چه تکیه دارد؟

امام علیه السلام فرمود: به راستی خدای تبارک و تعالی مکان را آفرید بدون این که مکانی داشته باشد و در بی کیفیتی کیفیت را پدید آورده و به نیروی خود متکی ساخت، آن مرد برخاست و سر آن حضرت را بوسید گفت: گواهی می دهم شایسته پرستشی جز خدا نیست، و محمد صلی الله علیه و آله رسول خداست و علی علیه السلام وصی رسول خداست و سرپرست بعد از او مکتب اوست و گواهم که شما امامان راستگو هستید و توئی جانشین بعد از آنها.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۲۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

وفيه ستة احاديث

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٨٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله عليه السلام: أين الين فيه التنصيص على حقيقة الجعل البسيط، و تحقيقه مبسوطا فى كتبنا و صحفنا الحكيمية.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٠٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال قدس سره: فإن أحببتى. [ص ٨٨ ح ٢] أقول: بما هو حقّ فى الجواب. وقوله: «بما عندى» أى بالعلامة التى هى عندى من الكتب الإلهية، أو بما قصد من الألفاظ والمعانى المخصوصة أو التعبيرات لكان مستودعاً للأسرار وإماماً. قال عليه السلام: أين الأين. [ص ٨٨ ح ٢] أقول: هذا جواب عن ثالث الأسئلة، وأمّا الزمان لما كان مضاهياً للمكان، فإذا لم يكن فى مكان، لم يكن فى زمان، فقد أجاب على السؤال الأول بالجواب عن السؤال الثالث.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٣٨

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: نَهْرٍ بَلَخَ: جیحون است و بَلَخَ، نزدیک آن است در طرف خراسان و در طرف دیگر بخارا است و نزدیک آن نیست. باء در بِمَا عِنْدِي برای مصاحبت است، پس مانند او است که برای عطف «مَا عِنْدِي» بر مفعولِ أَجَبْتَنِي باشد. و «مَا عِنْدِي» عبارت است از آنچه در دل سائل بوده از شبهات جبریه که یهود و فلاسفه زنادقه و تابعان ایشان اند. وَعَلَى أَى شَىءٍ كَانِ اعْتِمَادُهُ، اشارت است به آن شبهات؛ زیرا که مرادش این است که: حدوثِ اوّلِ حوادث، بی حدوثِ مُعْتَمَدٍ عَلَيْهِ- مثل آلتی و شرطی- ممکن نیست؟ و حاصل جواب این است که: قدرت قدیمه به جای آن مُعْتَمَدٌ عَلَيْهِ است و احتیاج به حدوث چیزی نیست برای اوّلِ حوادث. و اینها مفصل می شود در شرح حدیث چهارم و شرح حدیث هفتم این باب. اَئِنَّ، فعل ماضی معلوم باب «تَفْعِيل» است؛ به معنی این که: صاحب وقت کرد چیزی را. الأَئِنَّ (به فتح همزه و تشدید یاء دو نقطه در پایین مکسوره. و سکون یاء نیز جایز است): صاحب وقت. اَئِنَّ، در سوم، به فتح و کسر همزه و سکون یاء، به معنیحین است و لهذا مقابل حَيْثُ می شود در حدیث دوازدهم باب دهم و مقابل مکان می شود در حدیث هفتم باب بیست و دوم. صاحب قاموس گفته: «الأَئِنَّ: الإِغْيَاءُ، وَالْحَيَّةُ، وَالرَّجُلُ، وَالْجَهْلُ، وَالْحَيْنُ، وَ مَصْدَرُ أَنْ يَئِنَّ؛ أَى حَانَ. وَأَنْ أَيْنَكَ- وَيَكْسِرُ- وَأَنْكَ: حَانَ حِينَكَ». وَكَيْفَ، فعل ماضی معلوم بابِ تَفْعِيل است؛ به معنی این که: صاحب چگونگی کرد. الْكَيْفَ (به فتح کاف و تشدید یاء دو نقطه در پایین مکسوره. و سکون یاء نیز جایز است): صاحب چگونگی. الْكَيْفَ (به فتح کاف و سکون یاء): چگونگی به معنی خصوصیتی که کائن فی نفسه باشد و عارض چیزی شود مثل سیاهی و مثل صور ذهنیه. یعنی: آمد مردی سوی امام رضا علیه السلام از ماوراء النهر، پس گفت که: می پرسم تو را از مسئله ای، پس اگر جواب گویی مرا در آن مسئله با آنچه نزد من است قائل می شوم به امامت تو، و إِلَّا فَلَا. پس امام علیه السلام گفت که: پرس از هر چه خواستی. پس آن مرد گفت که: خبر ده مرا از صاحب کلّ اختیار تو؛ که کی بود و چگونه بود و بر چه چیز بود اعتماد او؟ به معنی این که: به چه وسیله،

خلق اولِ حوادثِ کرد؟ پس امام گفت که: به درستی که الله-تبارک و تعالی-صاحبِ وقت کرد هر صاحبِ وقت را بی وقتی که خودش داشته باشد و صاحبِ چگونگی کرد هر صاحبِ چگونگی را بی چگونگی ای که خودش داشته باشد و اعتماد او بر وسیله ای نبود، بلکه بر قدرت خود بود؛ چه احتیاج به وسیله تازه، بنا بر ضعف و اضطرار است و بنا بر امتناع تخلف معلول از علت تامه است. مخفی نماند که از این ظاهر می شود که قدرت و سایر صفات الله تعالی، پیش از خلقِ عالم، کائن فی نفسه نبوده، پس صفت نیز نبوده، و الا چگونگی می بود و کائن فی نفسه در خارج می بود، بنا بر این که ذهنی هنوز نبود. و این منافات ندارد با این که در وقت تکلم به این کلام، چون اذهان حادثه هستند، قدرت او شیء باشد و صفت او باشد در اذهان، پس تعبیر از آن به شیء و به صفت، در این وقت می توان کرد. پس برخاست سوی امام رفت آن مرد، پس بوسید سرش را و گفت که: گواهی می دهم این که مستحقّ عبادت نیست مگر الله تعالی؛ و این که محمد، فرستاده الله تعالی است به خلاق؛ و این که علی، وصی رسول الله تعالی است؛ و اوست و بس ایستادگی کننده بعد از رسول به آن کاری که واداشته او را به آن کار رسول الله تعالی صلی الله علیه و آله؛ و این که شما خانواده رسول، امامان راستگویید، نه همچشمان شما؛ و این که تو و بس، جانشینی بعد از امامان راستگو. این، اشارت است به قول الله تعالی در سوره توبه:»

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»:

«ای جماعتی که ایمان آوردند! بترسید از الله تعالی و باشید با امامان راستگو در حکم الهی، که حکم ایشان در دین، به پیرویِ ظن نیست.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۱۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدية: قيل:الظاهر كما فى توحيد الصدوق رحمه الله:«أين كان» مكان«متى كان»إلّا أنّ المضبوط:«متى كان»فقليل:لَمّا كان الزمان والمكان متصاحبين نَبّه عليه السلام بنفى أحدهما على نفى الآخر . وقال السيّد الأجلّ النائينى:لَمّا كان«متى كان»لا يصحّ إلّا فى الزمانى،وهو لا يكون إلّا ذا مادّة جسمانيّة يلزمه الأين،أجاب عليه السلام . وكأنّ السائل من العلماء بأنّه سبحانه منزّه عن لوازم معروض الزمان؛أى المادّة الجسمانيّة المخلوقة لله عزّ وجلّ . (وعلى أىّ شىء كان اعتماده) أى بأىّ شىء كان استمداده فى خلق الخلق.قرأ برهان الفضلاء:«أين الأين»كسيّد فيهما،وكذا«كَيْف الكَيْف»واحتتمل سكون الخاتمة فى الأخيرتين كالأخيرتين المنفيّتين. فى بعض النسخ بزيادة:«وحده لا شريك له»بعد كلمة التوحيد.وفى بعض آخر - كما ضبط برهان الفضلاء-:«بما أقام به»مقام«بما أتى به»أى بما أقامه به.وفى بعض آخر:«من بعده»أى من بعد علىّ عليه السلام.وفسر الصادقين فى قوله تعالى فى سورة التوبة:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»

بالأئمة عليهم السلام .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح و الظاهر أين كان بدل متى كان كما هو فى التوحيد و عيون أخبار الرضا عليه السلام لينطبق عليه الجواب، و على هذه النسخة يمكن أن يتكلف بأن متى كان لا يصحّ إلّا لما فى الزمان، و الزمان لا يكون إلّا لذى مادة جسمانية يلزمه الأين، و ليس له تعالى أين لأنه خالق الأين. قوله: و على أىّ شىء كان اعتماده؟ أى استمداده فى خلق ما خلق، أو يكون هذا سؤالاً عن المكان، فإن المكان فى عرف الجمهور ما يعتمد الشىء عليه، و قوله عليه السلام: أين الأين، مما يوهم كون الماهيات



مَجْعُولَةٌ بِالْجَعْلِ الْبَسِيطِ، وَ مِنْ لَا يَقُولُ بِذَلِكَ يَقُولُ لَمَّا كَانَتْ الْمَهِيَّةُ أَيْضًا فِي حَالِ الْعَدَمِ لَا تَحْمِلُ عَلَى الشَّيْءِ، وَ بَعْدَ الْوُجُودِ تَحْمِلُ عَلَيْهِ، صَحَّ أَنَّهُ جَعَلَ الْإَيْنَ أَيْنًا، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَلَا أَيْنَ: يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: نَفَى الْإَيْنَ عَنْهُ تَعَالَى، وَ الثَّانِي نَفَى عَنْ الْإَيْنِ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّ الْإَيْنَ الَّذِي هُوَ مِنْ جَمَلَةٍ مَخْلُوقَاتِهِ لَا أَيْنَ لَهُ، وَ إِلَّا لَزِمَ التَّسْلُسُ فِي الْإِيُونِ، فَخَالِقُ الْكُلِّ أَجْلٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَيْنٌ، وَ كَانَ اعْتِمَادُهُ عَلَى قُدْرَتِهِ أَى لَا اعْتِمَادَ لَهُ عَلَى شَيْءٍ أَصْلًا إِذِ اعْتِمَادُ لِلشَّيْءِ عَلَى الْغَيْرِ إِنَّمَا نَشَأُ مِنْ نَقْصَانِ وَجُودِهِ وَ قُصُورِ ذَاتِهِ كَالْجَوَاهِرِ الْجِسْمَانِيَّةِ وَ مَا يَتَّبِعُهَا، وَ اللَّهُ تَعَالَى تَامَ الْحَقِيقَةَ وَ الْوُجُودَ وَ هُوَ الْمُبْدِعُ لِلْأَشْيَاءِ، فَلَا اعْتِمَادَ لَهُ عَلَى شَيْءٍ بَلْ كَانَ اعْتِمَادُ الْكُلِّ عَلَى قُدْرَتِهِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٠٨

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٣ / ٢٤٠ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مَحْمَدٍ ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ ، قَالَ :

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَقَالَ لَهُ : أَخْبِرْنِي عَنْ رَبِّكَ مَتَى كَانَ؟

فَقَالَ : «وَيْلَكَ ، إِنَّمَا يُقَالُ لِشَيْءٍ لَمْ يَكُنْ (٧) : مَتَى كَانَ؟ إِنَّ رَبِّي - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - كَانَ وَلَمْ يَزَلْ حَيًّا (٨) بَلَا كَيْفٍ ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ «كَانَ» (٩) ، وَلَا كَانَ لِكَوْنِهِ كَوْنٌ (١٠) كَيْفٍ ، وَلَا كَانَ لَهُ

ص: ٢٢١

---

١- ١ . فِي التَّوْحِيدِ وَالْعِيُونِ : «أَيْنَ كَانَ» . قَالَ الْمَازَنْدَرَانِيُّ : «وَالْأَظْهَرُ بِالنَّظَرِ إِلَى الْجَوَابِ: «أَيْنَ» بَدَل «مَتَى»، وَهُوَ سُؤَالٌ عَنِ حَالَةِ تَعَرُّضِ الشَّيْءِ بِسَبَبِ نَسْبَتِهِ إِلَى مَكَانِهِ وَكَوْنِهِ فِيهِ ، فَكَأَنَّ «مَتَى» وَقَعَ

سهوا من الناسخ». أنظر: شرح المازندراني، ج ٣، ص ١٤٦؛ الوافي، ج ١، ص ٣٥٠؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٣٠٨.

٢-٢. في «ض»: «الرضا».

٣-٣. في «بح»: «وقبل».

٤-٤. في «ج، بح، بر، بس، بف» وشرح المازندراني والبحار: «أقام». وفي حاشية «بف»: «أتى».

٥-٥. في شرح المازندراني: «الخَلْف: ما جاء بعد آخر، وإذا أُطلق يراد به خلف الصدق سيّما إذا كان ذلك الآخر معروفاً به». ويقراً بتسكين اللام أيضاً. أنظر: الصحاح، ج ٤، ص ١٣٥٤؛ النهاية، ج ٢، ص ٦٥ (خلف).

٦-٦. التوحيد، ص ١٢٥، ح ٣؛ وعيون الأخبار، ج ١، ص ١١٧، ح ٦، بسنده فيهما عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر الوافي، ج ١، ص ٣٥٠، ح ٢٧٣؛ البحار، ج ٤٩، ص ١٠٤، ح ٣١.

٧-٧. في التوحيد، ص ١٧٣: «فكان».

٨-٨. في التوحيد، ص ١٧٣: «كان لم يزل حيّاً» بدل «كان ولم يزل حيّاً».

٩-٩. عند المازندراني «كان» مفصولة عن «لم يكن» وابتداء كلام، والواو في «ولم يكن» للعطف التفسيري أو للحال أي ولم يكن الكيف ثابتاً له. و«كان» الثانية ناقصة حال عن اسم «كان» الأولى. وعند المجلسي «كان» اسم «لم يكن»؛ لأنّ «كان» للزمان والمراد هنا نفى الزمان. أنظر: شرح المازندراني، ج ٣، ص ١٥١؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٣٠٩.

١٠-١٠. في التوحيد، ص ١٧٣: «كون». وقال المجلسي: «وليس في التوحيد لفظ «كون» في البين، وهو الظاهر».

أَيُّنْ، وَلَا كَانَ فِي شَيْءٍ، وَلَا كَانَ عَلَى شَيْءٍ، وَلَا ابْتَدَعَ لِمَكَانِهِ (١) مَكَانًا، وَلَا قَوِيَ بَعْدَ مَا ١ / ٩٠

كَوَّنَ الْأَشْيَاءَ (٢)، وَلَا كَانَ ضَعِيفًا قَبْلَ أَنْ يُكُونَ شَيْئًا، وَلَا كَانَ مُسْتَوْحِشًا قَبْلَ أَنْ يَبْتَدَعَ شَيْئًا، وَلَا يُشْبِهُ شَيْئًا مَذْكَورًا (٣)، وَلَا كَانَ خَلُوعًا مِنْ (٤) الْمُلْكِ (٥) قَبْلَ إِنْشَائِهِ، وَلَا يَكُونُ مِنْهُ خَلُوعًا بَعْدَ ذَهَابِهِ، لَمْ يَزَلْ

حَيًّا بِلَا حَيَاةٍ، وَمَلِكًا قَادِرًا قَبْلَ أَنْ يُنْشِئَ شَيْئًا، وَمَلِكًا جَبَّارًا بَعْدَ إِنْشَائِهِ لِلْكَوْنِ؛ فَلَيْسَ لِكَوْنِهِ كَيْفٌ، وَلَا لَهُ أَيْنٌ، وَلَا لَهُ حَدٌّ، وَلَا يُعْرَفُ بِشَيْءٍ يُشْبِهُهُ، وَلَا يَهْرُمُ لِطُولِ الْبَقَاءِ، وَلَا يَصْعَقُ (٦) لَشَيْءٍ، بَلْ لِحَوْفِهِ (٧) تَصْعَقُ الْأَشْيَاءُ كُلَّهَا (٨)، كَانَ حَيًّا بِلَا حَيَاةٍ حَادِثَةً (٩)، وَلَا كَوْنٍ مَوْصُوفٍ، وَلَا كَيْفٍ (١٠) مَحْدُودٍ، وَلَا أَيْنٍ مَوْقُوفٍ عَلَيْهِ (١١)، وَلَا مَكَانٍ جَاوَزَ شَيْئًا، بَلْ حَتَّى يُعْرَفُ (١٢)، وَمَلِكٌ لَمْ يَزَلْ لَهُ الْقُدْرَةُ وَالْمُلْكُ (١٣)، أَنْشَأَ مَا شَاءَ حِينَ (١٤)

ص: ٢٢٢

- ١-١ . المكان الأول إمّا مصدر ، والمراد : أنّه ما أوجد لكونه مكانا ، أو لم يجعل لمرتبة جلاله مكانا يحصره ، وحدّا يحده ؛ وإمّا بمعنى المنزلة ؛ وإمّا بمعناه المعروف ، والمراد : ليس له مكان عرفي ليكون مكانا له ؛ إذ يكون الكلام لدفع توهم أنّ له مكانا بأنّه ليس لمكانه المزعوم وهو مخلوق مكان ، فالخالق أولى بعدمه . وفي التوحيد ، ص ١٧٣ : «لكونه» بدل «لمكانه» . أنظر : التعليقة للدوام ، ص ٢١٠؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ١٥٢؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣١٠ .
- ٢-٢ . في التوحيد ، ص ١٧٣ : «شيئا» .
- ٣-٣ . في التوحيد ، ص ١٧٣ : «مكونا» .
- ٤-٤ . في التوحيد ، ص ١٧٣ : «القدرة على» .
- ٥-٥ . عند صدر المتألّهين والمجلسي «المُلْك» بالضمّ ، بمعنى السلطنة . وعند المازندراني \_ على ما يظهر \_ «المِلْك» بالكسر .
- ٦-٦ . في حاشية «ج، بح»: «يضعف» . و«لا يصعق لشيء» : أي لا يموت ، أو لا يُغشى عليه للخوف من شيء؛ من «الصّعق» وهو ما يُغشى على الإنسان من صوت شديد يسمعه، وربّما مات منه، ثمّ استعمل في الموت كثيرا . أنظر : النهاية ، ج ٣ ، ص ٣٢ (صعق) .
- ٧-٧ . في التوحيد ، ص ١٧٣ : «ولا يخوّفه شيء» بدل «بل لخوفه» .
- ٨-٨ . في التوحيد ، ص ١٧٣ : «من خيفته» .

٩-٩ . فى التوحيد ، ص ١٧٣ : «عارية».

١٠-١٠ . فى حاشية «بر» : «كون»

١١-١١ . فى التوحيد ، ص ١٧٣ : «لا أثر مقفوء» بدل «لا أين موقوف عليه».

١٢-١٢ . «يعرف» إمّا مجهول ، أى معروف عند أولى الألباب. وإمّا معلوم، أى يعرف الأشياء بذاته قبل الإيجاد وبعده. أنظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ١٥٧؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣١١.

١٣-١٣ . فى «بح» : «له الملك والقدرة».

١٤-١٤ . فى التوحيد ، ص ١٧٣ : «كيف».

شَاءَ بِمَشِيئَتِهِ ، لَا يُحَدِّثُ (١) ، وَلَا يُبْعِضُ ، وَلَا يَفْنِي ، كَانَ أَوَّلًا بِلاَ كَيْفٍ ، وَيَكُونُ آخِرًا بِلاَ أَيْنٍ ، وَ«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (٢) ، «لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (٣) ٧ . فى «بح ، بس» : «لايحاوره» . وفى الوافى : «لايحاوره» . واختار ميرزا رفيعا متن الحديث هكذا : «ولا يحار من شىء ولايحاوره شىء» بالحاء والراء ، وقال بعد ذلك : «فى كثير من النسخ بالحاء والراء المهملتين فى الأول والثانى . الظاهر أنّ الأول مضارع معلوم من الحيرة ، والثانى من المحاوراة المأخوذة من «الحوار بالمهملتين بمعنى النقص ، ويكون المفاعلة للتعدية . والمعنى : لايتحير من شىء ، ولاينقصه شىء» . وقال المجلسى فى مرآة العقول : «وفى بعض النسخ بالراء المهملة من المجاورة. وربما يقرأ بالمهملتين من الحوار بمعنى النقص، والمفاعلة للتعدية ، أى لاينقصه شىء . ولا يخفى مافيه» (٤).

وَيْلَكَ أَيُّهَا السَّائِلُ ، إِنَّ رَبِّي لَا تَغْشَاهُ الْأَعْوَاهُمُ (٥) ، وَلَا تَنْزِلُ بِهِ الشُّبُهَاتُ ، وَلَا يَحَارُ (٦) مِنْ شَيْءٍ (٧) ، وَلَا يُجَاوِزُهُ (٨) شَيْءٌ ، وَلَا يَنْزِلُ (٩) بِهِ الْأَعْدَاتُ ، وَلَا يُسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ ، وَلَا يَنْدَمُ عَلَى شَيْءٍ (١٠) ، وَ«لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» (١١) ، «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ

الْثَرَى» (١٢) «(١٣)».

ترجمه

[ترجمه مصطفوی]:

مردی خدمت امام باقر (علیه السلام) آمد و عرض کرد: بمن بگو پروردگارت از کی بوده؟ فرمود: وای بر تو، بچیزی که در زمانی نبوده گویند، از کی بوده، همانا پروردگار من تبارک و تعالی همیشه بوده و زنده است بدون چگونگی، برای او بود شد نیست (جمله «بود شد» نسبت بخدا غلط است زیرا این جمله را بکسی گویند که نباشد و سپس پیدا شود) و بودنش را چگونه بودن نباشد، (زیرا او وجود بحت بسیط است و هیچ گونه ترکیبی ندارد تا چگونگی داشته باشد) مکانی ندارد، در چیزی نیست و بر چیزی قرار ندارد، و برای منزلت خود مکانی پدید نیآورده، پس از آنکه چیزها را آفرید نیرومند نگشت و پیش از آنکه چیزی آفریند ناتوان نبود، پیش از آنکه چیزی پدید آورد ترسان نبود، بآنچه در لفظ آید و بخاطر گذرد مانند نیست، پیش از آفریدنش هم از سلطنت جدا نبود و پس از رفتن آفریدگان نیز از آن جدا نباشد همیشه زنده است بدون زندگی جدای از ذاتش، پیش از آنکه چیزی آفریند پادشاه توانا بود و پس از ایجاد جهان هستی پادشاه مقتدر است، برای او چگونگی و مکان و حدی نیست و بوسیله شباهت بچیزی شناخته نشود، هر چه بماند پیر نگردد، او از چیزی نترسد بلکه تمام چیزها از ترس او قالب تهی کنند، زنده است بدون زندگی پدید آمده و بود قابل وصفی و چگونگی محدودی و مکانی که در آن ایستد و مکانی که مجاور چیزی باشد، بلکه زنده ایست (که بآثار قدرت و زندگی) شناخته شده و پادشاهی است که همیشه قدرت و پادشاهی دارد، آنچه را خواست بمحض آنکه خواست بمشیت خود پدید آورد، نه محدود است و نه دارای اجزاء و فانی نگردد، او سرآغاز هستی است بدون کیفیت (هر چیز که آغاز چیز دیگر باشد برای او کیفیتی از آن حاصل شود جز آغاز بودن خداوند) و انجام هستی است بدون مکان (مؤخر بودن هر چیز واقع شدن اوست در مکانی عقب تر از پیشینیانش جز ذات باری که اولیت و آخریتش عین هم عین ذات اوست) همه چیز نابود است جز ذات او (زیرا همه چیز بمنزله سایه و پرتوی از وجود اوست که چون از ارتباط و تعلقشان باو صرف نظر شود جز نابودی چیزی نباشند)، آفرینش و فرمان بدست

اوست، پر خیر است پروردگار جهانیان، وای بر تو ای سئوال کننده، همانا پروردگار من خاطره ها او را فرا نگیرند و شبها بر او فرود نیایند و سرگردان نشود (همه چیز نزدش روشن و قطعی است) چیزی بنزدیکی او نرسد، پیش آمدها بر او وارد نشود مسئول چیزی واقع نگردد و بر چیزی پشیمان نگردد، چرت و خوابش نبرد، هر چه در آسمانها و زمین و میان آنها و زیر خاکست از آن اوست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳-مردی حضور امام باقر(علیه السلام)آمد و گفت:به من خبر ده که پروردگارت از کی بوده است؟فرمود:وای بر تو،نسبت به چیزی که نبوده گویند از کی بود شده،به راستی پروردگارم- تبارک و تعالی-بوده است و همیشه بوده است زنده و بی چگونگی،برای او بود شد،نیست و بودن او را چطور بودن نباشد، مکانی ندارد،در چیزی قرار ندارد و بر چیزی هم نیست،برای موقعیت خود جایی پدیدار نکرده و پس از بوجود آوردن همه چیز نیروی جدیدی نیافته و پیش از آفرینش آنها ناتوان نبوده و پیش از پدیدار کردن مخلوق هراسی نداشته،به چیزی که توان نامش برد مانند نیست،پیش از آنکه دست به آفرینش زند از ملک و سلطنت تهیدست نبوده و پس از رفتن همه چیز هم تهیدست نباشد،همیشه بی پیوست زندگی به او به ذات خود زنده است و ملک است و توانا است پیش از آنکه چیزی پدید آرد و ملک جباری است پس از پدید آوردن جهان هستی،بودنش را چگونگی و رنگی نیست،جای ندارد و مرزی ندارد،بوسیله شباهت به چیزی شناخته نشود.هر چه ماند پیر نگردد،از چیزی نعره ترس نزند بلکه از ترسش همه چیز نعره کشد،زنده است نه به زندگی پدیداری و نه به بود قابل وصفی و نه کیفیت قابل تعریفی و نه بر جای حیز بخشی و نه مکانی که همسایه پذیرد،بلکه زنده ای است سرشناس و ملکی است که توانائی و سلطنتش همیشه بر جا است،آنچه به محض آنکه خواست به مشیت خود آفرید نه محدود است و نه تبعیض شود و نه نیست گردد،سر آغاز هستی

است بی چگونگی و انجام آن است بی جایگزینی، همه چیز نابود است جز نمایش او، از آن او است آفرینش و فرمان، مبارک باد خدا پروردگار جهانیان. وای بر تو ای سئوال کننده، به راستی پروردگارم دستخوش او هام نگردد و شبهه ای در پیرامونش نچرخد و سرگردانی ندارد و چیزی به حریم ذاتش نگذرد و پیشامدی برایش رخ ندهد، مسئول چیزی نگردد، بر چیزی پشیمانی نکشد، چرتش نبرد و خواب ندارد، از آن او است هر چه در آسمانها و زمین و میان آنها است و آنچه زیر خاک است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۶۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- مردی حضور امام باقر علیه السلام آمد و گفت: به من خبر ده که پروردگارت از چه وقت بوده است؟

فرمود: وای بر تو، نسبت به چیزی که نبوده می گویند از کی بود شده، به راستی پروردگارم-همیشه بوده و زنده است بدون چگونگی، برای او بود شد، نیست و بودن او را چطور بودن نباشد، مکانی ندارد، در چیزی قرار ندارد و بر چیزی قرار ندارد و برای موقعیت خود مکانی نیافریده و پس از آنکه همه چیز را آفرید قدرتمند نشد و پیش از آفرینش آنها ناتوان نبوده و پیش از پدیدار کردن مخلوق، هراسی نداشته،

به چیزی که در لفظ بگنجد شبیه نیست، پیش از آنکه دست به آفرینش زند از قدرت و سلطنت جدا نبود و پس از رفتن آفریده شده ها تهیدست نباشد، همیشه بدون پیوست زندگی به او به ذات خود زنده است و پیش از آفرینش توانا و قدرتمند بود و پس از آفرینش جهان توانا بود،

برای او چگونگی و مکان و مرزی نیست، بوسیله شباهت به چیزی شناخته نشود. هرچه بماند پیر نگردد، از چیزی نترسد بلکه همه چیز از او بترسند زنده است بدون زندگی پدیدار آمده و نه به بود

قابل وصفی و نه کیفیت قابل تعریفی و نه مکانی که در آن ایستد و یا همسایه ای بپذیرد بلکه زنده است سرشناس و پادشاهی است که همیشه توانائی دارد.

به محض آنکه چیزی خواست به مشیت خود می آفریند نه محدود است و نه دارای اجزاء و نابود نگردد او خود، سرآغاز هستی است بی چگونگی و کیفیت (هرچیزی که آغازگر چیز دیگری باشد برایش یک حالت و کیفیتی است جز خداوند) و آغاز هستی است بدون مکان، همه چیز نابود است جز ذات او، حکومت و فرمان به دست اوست، مبارک باد خدا پروردگار جهانیان.

وای بر تو ای سؤال کننده، به راستی پروردگارم دستخوش او هام نگردد و شبه ای در پیرامونش نچرخد و سرگردانی ندارد و چیزی به حریم ذاتش نگذرد و پیشامدی برایش رخ ندهد، مسئول چیزی نگردد، بر چیزی پشیمان نگردد چرت و خواب به چشمش نیاید و آنچه در آسمانها و زمین و میان آنهاست و آنچه زیر خاک است به او تعلق دارد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۳۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

و فيه ستة احاديث اضراب عما سبق، اي حَيِّ بذاته لا بحياة زائدة و انه بذاته يعرف الاشياء و بذاته يوجد و يملكها لم يزل و لا يزال، له القدرة و الملك قبل وجود الاشياء و معها و بعدها. الفائدة الخامسة قوله: انشأ ما شاء حين شاء بمشيئته، و هو انه لما ثبت توحيد ذاته و نفى الزائد من القدرة و



العلم وغيرهما، فيتوهم ان صدور الاشياء عنه يكون على وجه الايجاب لا عن إرادة و مشيئة، كفعل الطبائع العديمة الشعور المسخرة فى افعالها، فزال ذلك التوهم بان ايجاده لكل ما شاء فى وقته الخاص و حينه المقدر لمحض مشيئته و علمه، الا ان مشيئته كعلمه غير زائدة على ذاته. ثم رجع الى نفى المثالب عنه تعالى تأكيدا لما سبق و توضيحا فقال: ولا يحدّ، لان الحدّ انما يكون لما له جزء فيحد باجزائه، وليس هو كذلك، ولذا قال عقيبه: ولا يبغض، اى لا فى الخارج و لا بحسب الذهن، و قال: ولا يفنى، لمنافاته وجوب الوجود و لاستلزامه التركيب و التبعض لان كل ما له قوة ان يفنى و فعل أن يبقى ففيه قوة ان يبقى و فعل ان يبقى، و اجتماع القوة و الفعل فى ذات واحدة بالقياس الى امر واحد يوجب التركيب الخارجى من المادة و الصّورة، و لهذا قالت الحكماء: ان المفارق عن المادة غير قابل للفناء، فضلا عن إله الكل الذى لا جزء له اصلا بوجه من الوجوه. ثم قال: كان أوّلا بلا كيف و يكون آخر بلا اين، لما كانت اوليته و آخريته بنفس ذاته الاحدية، فأوليته عين اخريته بلا صفة زائدة، و اخريته عين اوليته بلا استيجاب، كما فى الاشياء المتأخرة الوجود عن غيرها، فإنّها لا ينفك وجودها عن الاين و المكان. الفائدة السادسة قوله:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

، الاشارة فيه: ان وجودات الممكنات لما كانت بمنزلة اشعة و اظلال لوجوده تعالى فاذا قطع النظر عن ارتباطها إليه و تعلقها به الى ذواتها لم يبق لها الا الهلاك و البطلان، فليس الباقي من كل الا وجهه الكريم، و اذ وجوداتها وجود تعلقى و هوياتها هويات تعلقية استنارية، فوجود الخلق و الامر له تبارك و تعالى، لانه رب العالمين و آله السموات و الارضين، و لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم. ثم رجع الى السائل بالتقريع و التوبيخ على سؤاله و الاشارة الى ما يلزمه، فقال: ويلك ايها السائل ان ربّى لا يغشاه الاوهام و لا ينزل به الشبهات... الى اخر كلامه، يعنى ان الذى صح له ان يقال متى كان و متى يكون فمن شأنه لكونه متعلقا بالزمان و المكان مقترنا بالمادة و الاكوان ان يلبسه الاوهام و ينزل به الشكوك و الشبهات، و ان يختص وجوده بالمجاورة لشيء و مجاوزة شيء عنه و

نزول الاحداث به، و السؤال عن اشياء لا يعلمها و الندم على شىء يفعلها، لانه لتعلقه بالمواد الجسمانية غير برئ من الجهل فى القول و الخطاء فى العمل، و كذا عن السنة و النوم، فيأخذ هذه الحالات و يعتريه هذه النقائص و الانفعالات. و لما كان الحق سبحانه تام الحقيقة و الذات مبدع الموجودات و حافظها، و له فى السموات و ما فى الارض و ما بينهما، متبرئ الذات عن هذه النقائص الناشئة عن التعلق بالاجسام و مواد الأكوان فلم يجز السؤال عنه بمتى كان. و الله ولى الفضل و الاحسان.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٩٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الثالث قوله عليه السلام: كيف أى كونه كون بلا كيف، لا كون يصح أن يقال له كيف أو يصح أن يقال له أين، فكونه كون خارج عن الكيف و الاين. قوله عليه السلام: و لا ابتدع لمكانه مكانا أى لم يجعل لمرتبة كونه و جلاله كماله حدا يحصره و يحده. قوله عليه السلام: و

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

لقد تكرر منا فيما لنا من الصحف و التعاليق بفضل الله العظيم فى تفسيره، و محز تلخيصه: ان الضمير المجرور المتصل اما أنه لله سبحانه أو أنه للشىء، و على الاول فالوجه بمعنى الذات كما فى قولهم «أكرم الله وجهك». و قد قال عز من قائل

وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ

أى خضعت الذوات للحى القيوم. و اذ قد تحقق الحدوث الذاتى مستتب الثبوت لسكان سواد الامكان- أى لجملة الجائزات- فكل شىء هالك الوجه باطل الذات فى حد ذاته أزلا و أبدا الا وجهه

الكريم الحق الذى هو بحت نور الوجود الحقيقى القيوم الواجب بالذات. فسمع العارف يسمع نداء  
بطلان عالم الامكان من هتاف قول القائل الحق عز سلطانه

لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

على الاتصال والاستمرار، و لا يؤجله بيوم الدين و نهار البعث و قيام الساعة، و لا يسوفه الى حين  
منتظر و أجل مرتقب و وقت مرقوب و أمد مضروب، بل ان ذلك النداء ليس بفارق سمع عقله و  
صماخ عرفانه أصلا أبدا، فكل يوم بالقياس إليه فى ظهور سلطان الحق يوم الدين، و كل نهار نهار  
البعث، و كل وقت وقت قيام الساعة، و عنده كل معلول بلسان مهيته ليشهد بدوام ليسيته. و أما على  
الثانى فيحتمل أن يعنى بوجه الشىء جهة استناده الى بارئه الحق أى كل شىء هالك فى حد نفسه  
من كل وجه فى الآزال و الأباد الا من وجهه الذى هو جهة استناده الى جاعله، كأن سائر جهاته و  
حيثياته ليس شىء منها وجهه حتى حيثية ذاته و جهة مهيته. و يحتمل أن يرام به من هو حقيقة الحقائق  
و ذات الذوات الذى هو فاعل كل وجود و جاعل كل حقيقة و مذوت كل ذات و مصور كل صورة و  
مفيض كل أنية، فيكون مصير التفسير و معاده على هذا أيضا الى الوجه الاول. و التعبير عن ذاته  
سبحانه بوجه كل شىء لان وجه الشىء هو أول ما يظهر منه و يواجهه به و يناله الادراك، و الراسخون  
فى العلم بعقولهم المستبصرة يدركون الجاعل الحق أولا ثم ينتقلون منه الى مراتب المجعولات فى  
نظام الوجود على الترتيب النازل منه فى سلسلتى البدو و العود طولا و عرضا على ما هو سنة العقل  
الصريح فى البراهين اللمية الحقيقية، فهم يستشهدون بالحق على الخلق لا بالخلق عليه، قائلا  
بصرهم الروعى القدسى ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله، فهو الظاهر الحق و الوجه المطلق لكل  
شىء، ألا منه البدو و به البقاء و إليه المصير. و الله سبحانه أعلم بأسرار كلامه و رموز خطابه و بطون  
و حيه و حقائق تنزيله.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢١٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: خلواً من الملك. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: أى السلطنة. ثم إن الضمير فى «إنشائه» يعود إلى الملك بمعنى المخلوق، ولكن بضرب من الاستخدام حيث اعتبر فيه إرجاع الضمير إلى لفظ باعتبار أحد معانيه مع أن المراد منه أولاً غيره. وبالجملة، إن سلطنته بقدرته الكاملة والعلم عند أصحاب الوحي والعصمة. قال عليه السلام: وملكاً جبّاراً. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: يدلّ على أن الممكن فى بقائه يحتاج إلى سبب، والجبّار ما يجعل العدم مقهوراً يجبره بالوجود. قال عليه السلام: للكون. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: اللام صلة للإنشاء صفة موضحة. قال عليه السلام: لطول البقاء. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: لكونه سرمدياً لا زمانياً. قال عليه السلام: ولا يصعق لشيء. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: أى غير مغشى عليه الشيء. قال عليه السلام: حادثة. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: يعنى لو كانت حياته زائدة على ذاته، لكانت حادثة لا قديمة؛ لحدوث ما سوى ذاته الحقّة من كلّ جهة، فيكون حياته عين ذاته. قال عليه السلام: ولا كيف محدود. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: أى كيف محفوظ بتعاقب الأفراد عليه تعالى، وإلا لكان زمانياً؛ لأنّ التعاقب من خواصّ الزمان، تعالى عن هذا، فيلزم من ذلك تغييره عن حال إلى حال. وكذا لا يصحّ أن يكون فيه كيف مطلقاً؛ لأنّه كيف الكيف بلا كيف. قال عليه السلام: موقوف عليه. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: الضمير يعود إلى الله تعالى، والأين نسبة الشيء إلى المكان. حاصله أنّه تعالى مقدّس عن الأين، وإلا لكان الأين محسوساً عليه لا يشاركه فيه. قال عليه السلام: [ولا مكان] جاور شيئاً. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: إنّ صفة موضحة لـ «مكان» أى جاور حسّاً، وبأينه وضعاً هذان التوضيحيان ومع... وهو معكم أينما كنتم، وهذا معيّة إحاطيّة لا مكانيّة، وإلا يلزم أن يكون الأين مختصّاً به تعالى لا يشاركه غيره؛ لأنّه يلزم من ذلك أن يكون كلّ مكان مشغولاً بشاغلين على ما أوضحه بقوله: «ولا مكان». وقوله: «جاور شيئاً» جملة صفة موضحة لمكان؛ دفعاً لتوهم من نفى المكان والأين عدم حضوره تعالى مع كلّ ذى أين ومكان؛ فإنّه تعالى موجود فى كلّ مكان

«وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ». قال عليه السلام: لا يُحدُّ. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: أى لا يعرف -تعالى- مجده - من الحدود؛ لتقدّسه عن الأجزاء مطلقاً خارجيّة كانت أو عقليّة. وتحديد الشيء إنّما يكون بأجزاء

كذلك. وقوله: «ولا يبعض» أى بأبعض مقدرية إشارةً إلى الأجزاء المقدرية. قال عليه السلام: كان أولاً. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: تخصيص الكيف بالأول، والأين بالآخر، أى بعد فناء ما عداه؛ لأن معارضة الوهم للعقل أكثرها قبل وجود المكان والمكانيات فى الكيف، وبعد وجودهما فى الأين أيضاً، فلما نفى الكيف عنه تعالى أولاً، فعلم منه بعينه عنه آخرًا، اكتفى فى الآخر بنفى الأين عنه. فإن قلت: إنه بظاهرة تعالى ينافى ما فى نهج البلاغة من قوله عليه السلام: «الذى لا يسبق له حال حالاً فيكون أولاً قبل أن يكون آخرًا». قلت: المنفى هاهنا الأوليّة والآخريّة الزمانيّتان، وكذا المنفى عند السبق الزمانى لحال بالقياس إلى حال، وذلك بخلاف ما عليه أمر الأوليّة السرمديّة والآخريّة كذلك، فتدبر. قال عليه السلام: لا تغشاه. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: أى لا يحيطه العقول. والتعبير عنها بالأوهام إشعار بأنّ العقول نظراً إليه تعالى تستحق أن تسمى بالأوهام، ومع عدم إحاطة العقول به ليس محلاً لنزول الشبهات؛ لقيام البرهان الساطع على وجوده تعالى. قال عليه السلام: الثرى. [ص ٨٩ ح ٣] أقول: أى التراب الندى الذى لا يرى تحته.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٤٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: كَانَ در اوّل، از افعال ناقصه و تامّه مى تواند بود؛ و بنا بر اوّل، وَلَمْ يَزَلْ عَطْفٌ بِرِ «كَانَ» است و حَيًّا خبر هر کدام است. و بنا بر دوم، جملهُ «لَمْ يَزَلْ حَيًّا» معطوف است بر «كَانَ». لفظ «كَانَ» در لَمْ يَكُنْ لَهُ كَانَ اسْمِ «لَمْ يَكُنْ» است و آن، اسمى است كه مأخوذ است از فعل ماضى كه از افعال تامّه يا ناقصه است و نظير «قِيلَ» و «قَالَ» است كه مذکور شد در «كِتَابُ الْعَقْلِ» در حديث پنجم «بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» كه باب بيست و يكم است و اين جا مُنَوَّنٌ است به قرينه دخول «الف لام» بر آن، در آنچه مى آيد در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حديث نهم «بَابُ [مَوْلِدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ]» كه: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ إِذْ لَا كَانَ، فَخَلَقَ الْكَانَ وَالْمَكَانَ». و مى

تواند بود که به صیغه فعل ماضی از افعال تامه یا ناقصه باشد بر سبیل حکایت. و بر هر تقدیر مراد این است که: چون هر کلام حادث است، پس «گان» نیز حادث شده [است]. در اکثر نُسَخ: «وَلَا كَانَ لِكُونِهِ كَوْنٌ وَكَيْفٌ» است و «کَوْنٌ»، مضاف است و «كَيْفٌ»، مجرورِ مُنَوَّن است. و در بعضی، لفظ «کَوْنٌ» نیست و «کیف»، مرفوعِ مُنَوَّن است. و بر هر تقدیر، برای ابطال مذهبِ صفاتیّه است، مثل اشاعره که می گویند که: هفت صفت او که حیات و علم و قدرت و سمع و بصر و اراده و کراهت است، از مقوله كَيْفٌ است و كَوْنِ آنها-فِي أَنْفُسِهَا-در خارج، به سببِ محضِ كَوْنِ او-فِي نَفْسِهِ-در خارج است بی توسط قدرت و اراده او، پس آنها قدیم است. اَيْنَ (به فتح همزه و سکون یاء) به معنی حین است، موافق آنچه بیان شد در شرح حدیث سابق. مَكَانَهُ، به میم زائده و ضمیر غایب است و تفسیر «مکان» گذشت در شرح عنوان این باب. مَكَانًا، به معنی «وَقْتًا لِحَادِثٍ» است. مراد این است که: ابتداء حوادث در اوقات آنها برای این نبود که خودش صاحب وقت شود، پس مکان او غیر مکان های حوادث است که اوقات آنها است. لَا يُشْبِهُهُ، به صیغه مضارع غایب معلوم باب «إِفْعَالٌ» است. الْمَذْكُورُ: محفوظ ذهنی به معنی ادراک کرده شده-به تشخّص، یا به کنه-در اذهان مخلوقان. الْخَلْوُ (به کسر خاء با نقطه و سکون لام): خالی. الْمُلْكُ (به ضمّ میم و سکون لام): پادشاهی. ضمیر إِنْشَائِهِ راجع به شیء است و همچنین ضمیر ذَهَابِهِ ؛ و مراد، فنای دنیا است و این اشارت است به آنچه در نهج البلاغه است در خطبه ای که اولش «مَا وَحَدَهُ مَنْ كَيْفَهُ» است که: «وَإِنَّهُ سُبْحَانَهُ يَعُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحَدَهُ لَاشَيْءٍ مَعَهُ، كَمَا كَانَ قَبْلَ ابْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا، بِلَا وَقْتٍ وَلَا مَكَانٍ وَلَا حِينٍ وَلَا زَمَانٍ، عُدِمَتْ عِنْدَ ذَلِكَ الْأَجَالُ وَالْأَوْقَاتُ، وَزَالَتِ السُّنُونُ وَالسَّاعَاتُ-تا قول او که:-ثُمَّ يُعِيدُهَا بَعْدَ الْفَنَاءِ». یعنی: آمد مردی سوی امام محمد باقر علیه السلام، پس گفت او را که: خبر ده مرا از صاحب کلّ اختیار تو که کی بود؟ پس امام علیه السلام گفت که: ای مرگ ناگهان تو! جز این نیست که گفته می شود برای چیزی که وقتی نباشد، کی بود، به درستی که صاحب کلّ اختیار من تبارک و تعالی بود و همیشه بُوَد زنده بی چگونگی؛ به این معنی که: زندگی عارض و لاحق او نشده تا توان پرسید که: چگونه زنده شد. و نَبُوْد برای او بود و نبود به سببِ محض بودنِ او بودنِ کیفیتِی. و نبود برای او وقتی و نبود در چیزی که احاطه کند به او-مثل سطح که احاطه به جسم می کند-و نبود

بر بالای چیزی، چنانچه پادشاهان دنیا بر بالای تخت می نشینند. و ابتداء نکرد برای امتداد بودن خود وقتی را و قوت نگرفت بعد از کردن مخلوقات و نبود ضعیف پیش از کردن او مخلوق را و نبود دلگیر از تنهایی پیش از ابتدای مخلوقی و نمی ماند به چیزی که ادراک کرده شود و نبود خالی از سلطنت ربوبیت، پیش از احداث چیزی و نمی شود از سلطنت ربوبیت خالی، بعد از رفتن چیزی که احداث کرده شده. اصل: «لَمْ يَزَلْ حَيًّا بَلَا حَيَاةٍ، وَمَلِكًا قَادِرًا قَبْلَ أَنْ يُنْشَأَ شَيْئًا، وَمَلِكًا جَبَّارًا بَعْدَ إِنْشَائِهِ لِلْكَوْنِ؛ فَلَيْسَ لِكُونِهِ كَيْفٌ، وَلَا لَهُ أَيْنٌ، وَلَا لَهُ حَدٌّ، وَلَا يُعْرَفُ بِشَيْءٍ يَشْبَهُهُ، وَلَا يَهْرَمُ لِطُولِ الْبَقَاءِ، وَلَا يَصْعَقُ لِشَيْءٍ، بَلْ لِيُخَوِّفَهُ تَصَعُّقُ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا». . شرح: الْجَبَّارُ (به فتح جیم و تشدید باء یک نقطه): فاعل به عنوان «كُنَّ»، و نگاه دارنده از زوال هر مخلوقی را که باقی است چندان که باقی است، مثل سماوات و ارضین و آنچه در میان آنها است. و بنا بر معنی دوم، در این اسم از اسمای الهی اشارت است به احتیاج هر مخلوقی در بقا به نگاه دارنده که به زور نگاه دارد و اگر نگاه ندارد خود به خود زایل شود. یعنی: بیان آنچه گفتم این است که: پیوسته بوده زنده، بی بودن زندگی فی نفسه. و این، بیان این است که: زندگی او کیفیت نیست. و پیوسته بوده پادشاهِ قادر بر هر چیز پیش از احداث او مخلوقی را. و پیوسته بوده پادشاهی که فاعل به عنوان «کن» است یا حافظ هر مخلوق. باقی است از زوال، بعد از ابتدا کردن او مر بودن مخلوقات را؛ به این معنی که بعد از انشا، جباریت از او منفک نشده. پس معلوم می شود که نیست به سبب محض بودن او کیفیت و معلوم می شود که نیست برای او وقتی و معلوم می شود که نیست برای او تمیز از شریک او در اسم جامد محض یا سطحی که احاطه او کند و معلوم می شود که شناخته نمی شود ربوبیت او به قیاس به مخلوقی که او به آن مخلوق مانند در اسم جامد محض و معلوم می شود که پیر گذرا نمی شود به سبب درازی ماندن، چنانچه پادشاهان اهل دنیا می شوند و معلوم می شود که مضطرب نمی شود از چیزی، بلکه از ترس مصائب او در دنیا و عذاب او در عقبی مضطرب می شوند چیزها. مراد، هر کس است. اصل: «كَانَ حَيًّا بَلَا حَيَاةٍ حَادِثَةٍ، وَلَا كَوْنٍ مَوْصُوفٍ، وَلَا كَيْفٍ مَحْدُودٍ، وَلَا أَيْنٍ مَوْقُوفٍ عَلَيْهِ، وَلَا مَكَانٍ جَاوَرَ شَيْئًا، بَلْ حَتَّى يُعْرَفُ، وَمَلِكٌ لَمْ يَزَلْ لَهُ الْقُدْرَةُ وَالْمُلْكُ، أَنْشَأَ مَا شَاءَ حِينَ شَاءَ بِمَشِيئَتِهِ، لَا يَحْدُ، وَلَا يُبْعَضُ، وَلَا يُفْنَى، كَانَ أَوْلَىٰ بِبَلَا كَيْفٍ، وَيَكُونُ آخِرًا بَلَا أَيْنٍ». . شرح: حَيَاةٍ حَادِثَةٍ، از قبیل وضع

لازم در موضع ملزوم است و مراد این است که: حیات کائنه فی نفسها، در خارج نداشته؛ زیرا که اگر داشته می بود، حیات او حادث می بود؛ چه هیچ عارض، واجب بالذات نمی تواند بود. و هر ممکن بالذات، حادث است؛ زیرا که به تأثیر فاعل است و تعلق تأثیر به ازلی معقول نیست، چنانچه بیان می شود در حدیث ششم باب بیست و دوم، در شرح «وَشَهَادَتِهِمَا جَمِيعاً بِالشَّيْئَةِ الْمُتَمَتِّعِ مِنْهُ الْأَزْلُ». گون، با تنوین است. الْمُوصُوف: بیان کرده شده؛ و مراد این جا، مقدر به مقداری معین از زمان است. و نفی گون موصوف، به اعتبار این است که غیر متناهی، مجموع نمی دارد، اذهان قاصر است از شناخت آن. کَيفٍ، با تنوین است و عبارت است از کیفیت، که بیان آن و تقسیم آن به دو قسم شد در شرح حدیث ششم باب دوم. الْمَحْدُود: احاطه کرده شده. و این احتراز است از قسم اول از دو قسم کیفیت. اَينَ (به فتح و کسر همزه) دو جا، به معنی حین است و آن با تنوین است. الْمُوقُوف (به قاف و فاء): محبوس. عَلَيْهِ، نایب فاعل «مَوْقُوف» است و ضمیر مجرور، راجع به «اَينَ» است. و مراد این است که: الله تعالی در غیر آن نیست، پس «مَوْقُوفِ عَلَيْهِ» صفت کاشفه است. مَكَانٍ با تنوین است و تفسیر مکان گذشت در شرح عنوان این باب؛ و آن، اعم از موضع است. جَاوَرَ (به جیم و راء بی نقطه، به صیغه ماضی معلوم باب «مُفَاعَلَة») نعت «مَكَانٍ» است. الْمُجَاوِرَة: همسایگی. شَيْئاً (به فتح شین با نقطه و سکون یاء دو نقطه در پایین و همزه) عبارت است از قدر مشترک میان مکانی دیگر و آنچه در آن مکان دیگر است. و ذکر «جَاوَرَ شَيْئاً» برای احتراز است و اشارت است به ثبوت اصل مکان، موافق آنچه می آید در حدیث یازدهم باب هشتم که: «هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِّنَ الْمَكَانِ الْمَحْدُودِ». يُعْرَفُ (به عین بی نقطه و راء بی نقطه و فاء) به صیغه مضارع غایب معلوم باب «ضَرْبَ» نعتِ حَيٌّ است و برای تفسیر آن است تا معلوم شود که کیف و مانند آن، مناطِ معنی حیات نیست. و استعمال معرفت در الله تعالی، می آید در حدیث دوم باب آینده که: «عَارِفٌ بِالْمَجْهُولِ». مَلِكٌ (به فتح میم و کسر و سکون لام) خبر مبتدای محذوف است به تقدیر «هُوَ» و جمله معطوف است بر «يُعْرَفُ». و می تواند بود که «مَلِكٌ» معطوف بر «حَيٌّ» باشد. لَمْ يَزَلْ (به فتح زاء) صفت «مَلِكٌ» است. لَهُ خبر «لَمْ يَزَلْ» است. الْقُدْرَةُ وَالْمَلِكُ، اسم «لَمْ يَزَلْ» است. یا اسم «لَمْ يَزَلْ» ضمیر مستتر است و جمله، خبر است. لَا يُحَدُّ (به حاء بی نقطه و تشدید



دال بی نقطه) به صیغه مضارع غایب مجهولِ باب «نَصَرَ» است. الْحَدَّ: احاطه به چیزی و منع کردن کسی از آنچه اراده کند. يُبْعَضُ (به باء یک نقطه و عین بی نقطه و ضاد با نقطه) به صیغه مضارع غایب مجهولِ باب تَفْعِيل است. التَّبْعِيضُ: تقسیم، و دادن بعض مرادِ کسی بی بعضی دیگر. يَفْنِي (به فاء و نون و الف منقلبه از یاء) به صیغه مضارع غایب معلومِ باب «عَلِمَ» است. الْفَنَاءُ: پیری، و برطرف شدن. وَيَكُونُ آخِرًا بِلَا آيْنٍ، اشارت است به آنچه در نهج البلاغه است و منقول شد در شرح فقره اول. یعنی: بیانِ آن بیانِ سابق این است که: همیشه بوده زنده، بی زندگی که حادث باشد و بی بودنی که بیان کرده شده به مقداری از زمان باشد و بی چگونگی که احاطه کرده شده باشد و بی وقتی که او در غیر آن نباشد و بی مکانی که مجاور شده باشد، بلکه او زنده ای است که می شناسد هر چیز را و او پادشاهی است که پیوسته بوده او را قدرت و پادشاهی. و چون پادشاهی بی رعیت و مملکت مُسْتَبْعَد است؛ چه متعارفِ پادشاهان دنیا آن نیست، بیانِ آن کرد و گفت که: احداث کرد آنچه را که خواست به محضِ خواستن، نه به سخن و حرکتِ عضو. و احاطه کرده نمی شود، یا منع کرده نمی شود از آنچه خواهد بعد از خلق عالم نیز و مَبْعُضُ نمی شود ذات یا در خواهش، که بعضی از آن به فعل آید و بعضی به فعل نیاید چون پادشاهان اهل دنیا. و پیر نمی شود به طول بقا، پس قیاس نمی توان کرد پادشاهی او را بر پادشاهی اهل دنیا، که بی رعیت و مملکت، پادشاه نیستند، به واسطه آن که وجود رعیت و مملکت به محضِ خواستِ ایشان نمی شود و بعضی از آروزهای ایشان به فعل نمی آید و پیر می شوند. و چون پیر نشدن به طول بقا، محل تعجب است، بیانِ آن کرد و گفت که: بود متفرد به قدم بی چگونگی و می باشد باقی بعد از فنای دنیا بی وقتی که ظرفِ متغیّری باشد. اصل: «و»

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»

»، «

لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ .

« . شرح: چون فارغ شد از بیان ربوبیت او، شروع کرد در مضمون دو آیت؛ یکی از سوره قصص و در آن، بیان مقتضای ربوبیت اوست و دیگری از سوره اعراف و در آن، بیان دلیل ربوبیت و عموم ربوبیت اوست. الهالک: به کار نیامدنی. الوجه: راهی که قرار دهند تا مردمان به آن راه روند. لام در له برای ملکیت است و تقدیم ظرف، برای حصر است و این حصر، منافات ندارد با آیت:»

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»

«نظیر:»

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ» .

« الأمر: حکم پادشاه در محلّ اختلاف. التّبَارُک: بسیار کامل شدن و بسیار نفع رسانیدن. و این جا هر دو مناسب است. الرّب: صاحب کلّ اختیار چیزی. یعنی: و هر راهی باطل است مگر راهی که او قرار داده سوی خود، چنانچه در سوره قصص است و بیان می شود در حدیث اول و دوم باب بیست و سوم. مملوک اوست و بس، تدبیر و فرمان در مُخْتَلَفٌ فِیْهِ؛ به این معنی که غیر او مستقلّ در قدرت یا در حکومت نیست. بسیار کامل یا بسیار خیرمند است الله تعالی، که صاحب کلّ اختیار هر کس و هر چیز است، چنانچه در سوره اعراف است. اصل: «وَيْلَكَ أَيُّهَا السَّائِلُ، إِنَّ رَبِّي لَا تَغْشَاءُ الْأَوْهَامُ، وَلَا تَنْزِلُ بِهِ الشُّبُهَاتُ، وَلَا يَحَارُ، مِنْ شَيْءٍ ءِ، وَلَا يُجَاوِزُهُ شَيْءٌ ءِ، وَلَا يَنْزِلُ بِهِ الْأَحْدَاثُ، وَلَا يُسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ ءِ، وَلَا يَنْدَمُ عَلَى شَيْءٍ ءِ، وَ»

لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ»

«،»

لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى»

« . شرح: در این فقرات، بیان صفات ربوبیت است. الغشيان (به فتح غین با نقطه و فتح شین با نقطه) مصدر باب «عَلِمَ»: فرو گرفتن. الأوهام (جمع وَهْم): غلطها در حساب و مانند آن، و خاطرها. و هر دو این جا مناسب است. التزول: فرو آمدن. شُبُهَات (به ضَمّ شین و ضَمّ و فتح و سکون باء) جمع شُبُهَة (به ضَمّ شین و سکون باء) است و آن، به معنی شکی است که کسی را به هم می رسد در خوبی و بدی چیزی و به آن سبب، ترک آن می کند. می آید در حدیثِ اوّلِ باب بیست و دوم که: «وَلَا شُبُهَةَ دَخَلَتْ عَلَيْهِ فِيمَا لَمْ يَخْلُقْ». وَلَا يَحَارُّ (به حاء بی نقطه و الف و راء بی نقطه) به صیغۀ مضارع غایبِ معلومِ باب «عَلِمَ» است. الحيرة، این که دو کار پیش آید که یکی را البتّه باید کرد و معلوم نباشد که کدام بهتر است. یا به جیم و الف، به صیغۀ مضارع غایبِ مجهولِ باب افعال است. الإجارة: پناه دادن. یا به جیم و همزه، به صیغۀ مضارع غایبِ معلومِ باب «مَنَعَ» است. الجوار (به ضَمّ جیم): تضرّع. وَلَا يُجَاوِزُهُ، به جیم و زاء با نقطه است. المُجاوِزَة: گذشتن چیزی از کسی به عنوانِ غفلتِ آن کس از آن چیز. یا به جیم و راء بی نقطه است. المُجاوِرة: همسایگی. الأحدات (جمع حَدَث، به فتح حاء و فتح دال): بلاهایی که در زمانه حادث می شود. السُّؤال: حسابِ چیزی طلبیدن، و اعتراض کردن. و هر دو این جا مناسب است. »

لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ

«از آیه الکرسی است در سوره بقره. الأخذ: گرفتن. و مستعمل می شود در عروضِ صفتی کسی را بی اختیارِ آن کس. السّنة: ماندگی که باعث غفلت از کاری شود، و پینگی. و مراد این جا معنی اوّل است، چنانچه می آید در «کتابُ العشرة» در حدیث دوم و چهارم «بابُ الجُلوس». و اگر مراد، معنی دوم باشد، تقدیم «سِنَةٌ» بر «نَوْمٌ» بنا بر عادتِ عرب، در محاورات ایشان است که در امثال این، تقدیم اقلّ بر اکثر می کنند، مثل آیت سوره یونس:»

وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

«و آیت سوره قمر:»

وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ»

«و آیت سوره مجادله:»

وَ لَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ»

«و می تواند بود که مراد به أَخَذُ، باز گرفتن از قیومیّت و کارسازی بندگان باشد و مراد به «سِنَةٌ» و «نَوْمٌ»، پینگی و خواب بندگان باشد. و بر هر تقدیر، دفع می شود اشکال مشهور که: چرا «نَوْمٌ» را بعد از «سِنَةٌ» ذکر کرده. »

لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ

«تا آخر، در سوره طه است. الثَّرَى (به الف منقلبه از یاء): خیر و برکت. و شاید که این جا عبارت از قدرت باشد، پس «مَا تَحْتَ الثَّرَى» عبارت از هر مقدور باشد. صاحب قاموس گفته: «الثَّرَى: النَّدَى، وَ الثَّرَابُ النَّدَى، أَوْ الَّذِي إِذَا بَلَ لَمْ يَصِرْ طِينًا، كَالثَّرِيَاءِ-مَمْدُودَةً-وَ الْخَيْرُ، وَ الْأَرْضُ». یعنی: ای مرگ ناگهان تو ای پرسنده! به درستی که صاحب کلّ اختیار من، فرو نمی گیرد او را اقسام غلطها. و فرو نمی آید به او شک ها در چیزی که نمی کند. و حیران نمی شود از چیزی-که نداند که چه باید کرد- و نمی گذرد به غفلت از او چیزی و فرو نمی آید به او حوادث روزگار، مثل بیماریها. و پرسیده نمی شود از حساب چیزی. و پشیمان نمی شود بر چیزی. و نمی گیرد او را ماندگی و نه خواب. مال اوست و بس، هر چه در آسمان ها است و هر چه در زمین است و هر چه در میان آسمان و زمین است و هر چه در تحت قدرت است؛ پس مالک و صاحب کلّ اختیار هر کس و هر چیز بوده همیشه و هست و خواهد بود.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۲۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (كان ولم يزل) الواو للحال؛ أى وأنه قديم، أو للعطف على كان، ف«حيًا» خبر عنهما. (ولم يكن له كان) يحتمل أن يكون «كان» من الأفعال الناقصة؛ أى لم يصح له متى كان و«كان» بالرفع على المصدر كما احتل برهان الفضلاء؛ أى الاشتداد، بمعنى صيرورة الشيء قويًا على التدريج. وقال الفاضل الإسترابادى بخطه: أى لا مجال للمعنى الحقيقي للفظ «كان» فى حقه تعالى؛ لأنه اعتبرت فى معناه الحقيقى قطعة مخصوصة من الزمان الماضى، ولا يستعمل فى حقه تعالى إلا مجرداً عن الزمان. (ولا كان لكونه كون كيف، ولا كان له أين) يحتمل إضافة «الكون» إلى «الكيف» والتوين، أى حدوث. ف«كيف» للاستفهام الإنكارى، و«الواو» بعدها للحال. وفى بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: «ولا كان لكونه كيف» بدون المضاف. (ولا ابتدع لمكانه مكاناً) أى لمرتبة علوه. والأول مصدر ميمى، والثانى اسم مكان. (ولا كان مستوحشاً) أى كالغريب من الغربة. (ولا يشبه شيئاً مذكوراً) أى كلّ يذكره الذكر ويخطر بالخاطر. (خلوّاً) بالكسر أى خالياً. و (الملك) بالضم: السلطنة، فضمير (إنشائه) للملك بالكسر المفهوم سياقاً، أو للملك بالضم، أى لبعض من خلقه، أو- كما قال برهان الفضلاء-: للشىء المذكور. وكذا ضمير (ذهابه). (بلا حياة) أى حادثة، بدليل التصريح بعد. (وملكاً جبّاراً) أى ذا قوّة وغلبة فى أفاعيله؛ منها إبقاء ما شاء من خلقه المقتضى بذاته الفناء. والهرم محرّكة، والمهرم، والمهرمة: أقصى الكبر، هرم كصعق. (ولا يصعق) لا يخاف، ولا يدهش. (ولا كون موصوف) بالتوصيف أى محدود. واحتل برهان الفضلاء الإضافة. وكذا (لا كيف محدود، ولا أين موقوف عليه) فمعنى الأخيرة على التوصيف: ولا أين مستقرّ. وعلى الإضافة: ولا أين من حُبس على الأين، أو «الموقوف» بمعنى الواقف. (بل حتى يعرف) على ما لم يسمّ فاعله من المجرد، أى بآثار حياته، نعت ل«الحى» ك«لم» يزل ل«الملك». (وكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) ناظر إلى آية سورة القصص، ومن تفاسيرها: «هالك» أى ساقط عن درجة الاعتبار لإدنيه القائم بحجّته المعصوم. و (له الخلق والأمر) إلى آية سورة الأعراف. ومن العلماء من فسّر «الأمر» بعالم المجردات، و«الخلق» بعالم الأجسام. والمستفاد من أحاديثهم عليهم السلام تفسير الخلق بخلق ما خلق الله، والأمر بوضع الشرائع. (لا تغشاه) لا تحيطه.

و«الشبهة» بالضمّ: الالتباس والشكّ، أى الوضوح حججه وسطوع براهينه، أو «به» بمعنى «عليه» أى لا يتحير من الشكّ والالتباس عليه. (ولا يحار) على المعلوم من الحيرة. واحتمل برهان الفضلاء: «يجار» بالجيم على المجهول، من الإجارة، من الجوار بمعنى الكنف. و«يجار» على المعلوم مهموز العين من الجار، بمعنى النداء والاستغاثة. (ولا يجاوره) شىء بالمجاورة المكانية. وقرئ: «ولا يجاوزه» بالجيم من المجاوزة، أى بغفلته عن ذلك شىء. (ولا تنزل به الأحداث) أى ليس محلاً للحوادث والعوارض كما زعمت الصوفيّة القدريّة، قال شبستريهم:

من وتو عارض ذات وجوديم- مشبّك هاى مشكوة وجوديم (ولا يسأل عن شىء) بل هم يُسألون. «ندم» كعلم. (ولا تأخذه سنة ولا نوم) اقتباس من آية الكرسي . ولبعض المعاصرين فى بيان هذا الحديث كلام طويل يذكر مهمّه عنده، قال: ليعلم أنّ نسبة ذاته تعالى إلى مخلوقاته يمتنع أن يختلف بالمعيّة واللّا معيّة، وإلاّ فيكون بالفعل مع بعض وبالقوة مع آخرين، فيتركّب ذاته من جهتى فعل وقوة، ويتغيّر صفاته حسب تغيّر المتجدّدات المتعاقبات تعالى عن ذلك، بل نسبة ذاته التى هى فعليّة صرفة وغناء محض من جميع الوجوه إلى الجميع- وإن كان من الحوادث الزمانيّة- نسبة واحدة ومعيّة قيمومة ثابتة غير زمانيّة ولا متغيّرة أصلاً، والكلّ بغنائه بقدر استعداداتها مستغنيات، كلّ فى وقته ومحله وعلى حسب طاقته، وإنّما فقّرها وفقدّها ونقصها بالقياس إلى ذواتها، وقوابل ذواتها، وليس هناك إمكان وقوة ألبنة فالمكان والمكانيّات بأسرها بالنسبة إلى الله تعالى كنقطة واحدة فى معيّة الوجود

«وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»

، والزمان والزمانيّات بآزالتها وأبائها كان واحداً عنده فى ذلك. جفّ القلم بما هو كائن، ما من نسمة كائنة إلا وهى كائنة والموجودات كلّها شهادياتها وغيبياتها كموجود واحد فى الفيضان عنه

«مَا خَلَقْتُمْ وَلَا بَعَثْتُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً». وإنّما التقدّم والتأخّر والتجدّد والتصرّم والحضور والغيبة فى هذه كلّها بقياس بعضها إلى بعض فى مدارك المحبوسين فى مطمورة الزمان المسجونين فى

سجن المكان لا غير وإن كان هذا لمّا يستغربه الأوهام، ويشمئز عنه قاصروا الأفهام. وأما قوله عزّ وجلّ:

«كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»

فهو كما قاله بعض أهل العلم: إنّها شؤون يديها لا شؤون يتيديها، ولعلّ من لم يفهم بعض هذه المعانى يضطرب فيصُول ويرجع، فيقول: كيف يكون وجود الحادث في الأزل؟ أم كيف يكون المتغيّر في نفسه ثابتاً عند ربّه؟ أم كيف يكون الأمر المتكثّر المتفرّق وحدائياً جميعاً؟ أم كيف يكون الممتدّ، أعنى الزمان واقعاً في غير الممتدّ، أعنى اللّازمان مع التقابل الظاهر بين هذه الأمور؟ فلنمثّل له بمثالٍ حسّيّ يكسر سورة استبعاده؛ فإنّ مثل هذا المعترض لم يتجاوز بعد درجة الحسّ والمحسوس فليأخذ أمراً ممتدّاً كحبل مختلف الأجزاء في اللون، ثمّ ليُمرره في محاذاة نملة، فتلك الألوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها يظهر لها شيئاً فشيئاً؛ لضيق نظرها، ومتساوية في الحضور لديه يراها كلّها دفعة؛ لقوّة إحاطة نظره وسعة حدسه،

«وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ». انتهى كلام بعض المعاصرين.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف. قوله: عليه السلام كان ولم يزل: في التوحيد بإسقاط الواو. قوله حيا بلا كيف: أي بلا حياة له زائدة على ذاته ولا من الكيفيات التي تعد من توابع الحياة. قوله ولم يكن له كان: الظاهر أن كان اسم لم يكن لأنه عليه السلام لما قال كان أوهم العبارة زماناً لأن كان يدل على الزمان، نفى عليه السلام ذلك بأنه كان بلا زمان، والتعبير بكان لضيق العبارة، وقيل: أي لم يتحقق له كون شيء من الصفات الزائدة ولا كان لكونه أي لوجوده كون كيف بالإضافة، أي ثبوت كيف واتصاف بكيفية، و

ليس فى التوحيد لفظ كون فى البين و هو الظاهر، و منهم من فصل و لم يكن له عن كان أى لم يكن الكيف ثابتا له بأن يكون الواو للعطف التفسيرى أو الحال، و كان ابتداء كلام تامة و قوله و كان ثانيا ناقصة حال عن اسم كان، أى كان أزلا و الحال أنه ليس له كون كيف بل كونه منزه عن الاتصاف بالكيف، و منهم من قال: المراد أنه لم يجوز أن يقال فى حقه تعالى كان و مقابله الذى هو لا كان، لأن مثل هذا الكون الذى وقع فيه التغير هو كون أمر وجوده عارض زائد كوجود الكيفيات الزائدة، و يمكن فصل كيف عما قبله فالمعنى و لا كان له كون أى حدوث، و كيف يكون كذلك و ليس له أين و مكان و لا نحو من أنحاء التغير فى الصفات أيضا. قوله و لا كان فى شىء: لا كون الجزء فى الكل و الجزئى فى الكلى، و الحال فى المحل و المتمكن فى المكان. قوله: و لا كان على شىء: نفى مكان العرفى، كما أن الأول نفى ما هو مصطلح المتكلمين و الحكماء فهو عليه السلام نفى أولا عنه سبحانه الأين مجملا، ثم نفى عنه تفاصيله و جميع معانيه مع نفى أمور يستلزمه التأين. قوله لمكانه: أى ليكون مكانا أو لمنزلته بأن يكون المراد بالمكان المنزلة أو يكون لمكانة بالتأين، أى ليس له مكان عرفى كالسرير تتخذه الملك، ليكون مكانا له يرفعه الخدم. قوله شيئا مذكورا: أى مكونا له و مذكورا بين أهل الأرض، و لعل المقصود التعميم أى كل شىء يذكر فى النطق أو فى الذهن فهو منزه عن مشابهته، و فى التوحيد فى رواية أخرى و لا يشبهه شىء مكون. قوله من الملك: بالضم أى السلطنة و العظمة قبل إنشائه أى إنشاء شىء لقدرته على إيجاد الأشياء و إبقائها على الوجود و إعدامها بعد الوجود و إبقائها على العدم، و كونه جامعا فى ذاته لما يحتاج إليه فعلة و حاجة الماهيات إليه فى الوجود مطلقا لذواتها. بعد ذهابه أى ذهاب ما أنشأ أو إنشائه، و قوله عليه السلام: لم يزل حيا بلا حياة أى مغايرة لذاته، ناظر إلى قوله حيا بلا كيف، و قوله: و ملكا قادرا إلى قوله: و لا كان ضعيفا، و إلى قوله و لا كان خلوا، و قوله و ملكا جبارا بعد إنشائه الكون أى قويا على الإبقاء و إفاضة الوجود و استمرار الإيجاد، و على الإفناء بعد إفاضة الوجود و استمرار الإيجاد، و قوله عليه السلام فليس لكونه كيف، إما تأكيد لما سبق، أو المعنى ليس بعد إنشائه للكون بوجوده كيف كما لم يكن قبل الإنشاء لكونه كيف، لعدم إمكان تغيره و اتصافه بما يستكمل به و لا له أين و لا له حد فينتهى و يحاط و لا يعرف بعد الكون بشىء يشبهه حيث لا شبه له، لا يهرم لطول البقاء كما فى المعمرين من البشر لو



هن قواهم و لا يصعق أى لا يغشى عليه لخوف أو غيره، لأن وجوده وكمالاته بذاته، فلا يمكن زواله و التغير فيه بل لخوفه لأن الكل محتاج إليه مجبور بقدرته مسخر له مضطر إليه تصعق الأشياء كلها أى تهلك أو تضعف عند ظهور قدرته و تجليه، كما قال

خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا

و قال سبحانه

فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ (مَنْ فِي) الْأَرْضِ

و لا كون موصوف النفى راجع إلى القيد، و المراد أنه ليس له وجود موصوف بكونه زائدا عليه، لأن وجوده عين ذاته أو بكونه فى زمان أو مكان لأن وجوده منزه عنهما، أو المراد أنه ليس له وجود موصوف محدود بحد حقيقى يخبر عن ذاتياته أو بحد و نهاية. و قيل: المراد بالكون الموصوف الوجود المتصف بالتغير أو عدمه عما من شأنه التغير المعبر عنهما بالحركة و السكون و لا كيف محدود المراد بالكيف إما مطلق الصفة فيكون النفى راجعا إلى القيد، أو الكيفيات الجسمانية فيكون راجعا إليهما معا، و لا أين موقوف عليه أى أين يكون وقوفه و قيامه عليه، أو يتوقف وجوده عليه و لا مكان جاور شيئا بالمهملة أى مكان خاص مجاور المكان آخر، أو بالمعجمة كما فى بعض النسخ، أى مجاوز عن مكان آخر بأن يكون فوقه مثلا بل حتى يعرف على المجهول أى يعرف أنه حتى يادراك آثار يعد من آثار الحى لا باتصافه بمفهوم الحياة التى هى صفة قائمة بموصوفها، أو على المعلوم أى يعرف الأشياء بذاته و ملك لم يزل له القدرة أى له القدرة و العز و السلطنة لذاته، لا بكون الأشياء و سلطنته عليها، ثم لما أثبت عليه السلام توحيد ذاته و نفى الزائد من العلم و القدرة و غيرهما أمكن أن يتوهم أن صدور الأشياء عنه يكون على وجه الإيجاب كفعل الطبائع العديمة الشعور، فأزال ذلك التوهم بأن إيجاد كل ما شاء فى وقته الخاص بمحض مشيئته و علمه الذى هو عين ذاته، ثم رجع إلى نفى المثالب عنه تأكيدا لما سبق و توضيحا، فقال : و لا يحد لأن الحد إنما يكون لما له جزء فيحد بأجزائه و ليس هو كذلك و لذا قال عقبيه و لا يبعث أى لا فى الخارج و لا بحسب الذهن و لا يفنى

لمنافاته وجوب الوجود كان أولا بلا كيف أى مبدءا موجدا لكل لا بقدره و علم يعدان من الكيف، ولا بغير هما من الكيفيات، بل بذاته وصفاته الذاتية ويكون آخرا أى باقيا مع ما عداه من الأواخر و بعد فناء ما يفنى منها بلا أين أى بلا كونه كونا ماديا زمانيا فلا يكون آخرا بالحدوث على حال أو بالزمان، بدخوله تحت الزمان، و يحتمل أن يكون المراد بالأول المبدأ الفاعل و بالآخر الغاية، فإنه فاعل الكل بلا كيف، و غاية الكل حتى الماديات بلا مقارنة مادة و التآين بأين كما قيل،

كُلُّ شَيْءٍ إِلاَّ وَجْهَهُ

أى يفنى جميع الأشياء قبل القيامة إلا ذاته تعالى كما ورد فى الأخبار، أو كل شىء فى معرض الفناء و العدم لا مكانه إلا الواجب الوجود بالذات أو كل جهات الأشياء جهات الفناء إلا جهتها التى بها ينتسب إليه تعالى، فإنه علتها و وجودها و بقاءها بتلك الجهة

لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ

: قيل المراد بالخلق عالم الأجسام و الماديات أو الموجودات العينية، و بالأمر عالم المجردات أو الموجودات العلمية، و يمكن أن يكون المراد بالأول خلق الممكنات مطلقا، و بالثانى الأمر التكليفى أو الأعم منه و من التكوينى، و هذا أنسب بعرف الأخبار و لا تغشاه الأوهام أى لا تحيط به و لا تدركه، و ليس علمه بالأشياء بالتوهم و لا تنزل به الشبهات أى ليس فى أمره من وجوده و كمالاته شبهة لوضوح الأمر أو ليس علمه بالشبهات و الظنون و لا يحار من شىء بالمهملة من الحيرة، و بالمعجمة على صيغة المجهول أى لا يجره من شىء أحد. الظنون و لا يحار من شىء بالمهملة من الحيرة، و بالمعجمة على صيغة المجهول أى لا يجبره من شىء أحد. قوله و لا يجاوزه: أى لا يخرج من حكمه و مشيته شىء، و فى بعض النسخ بالراء المهملة من المجاورة، و ربما يقرأ بالمهملتين من الحور بمعنى النقص، و المفاعلة للتعدية أى لا ينقصه شىء، و لا يخفى ما فيه، و أحداث الدهر: نوابه و لا يسأل عن شىء أى سؤال احتجاج و مؤاخذة لكمال سلطنته و علمه و حكمته و عطفه و رحمته، و المراد بما تحت الثرى ما تحت التراب الذى به نداوة و بلة، أى الطبقة الطينية، قيل: و

يحتمل أن يكون المراد بما بينهما ما يحصل من امتزاج القوى العلوية و السفلية، و بما تحت الثرى ما يتكون بامتزاج الماء و التراب، و فى الأخبار فى تحقيق ذلك غرائب أوردناها فى كتابنا الكبير.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣١٣

\*\*\*\*\*

ص: ٢٢٣

---

١-١ . فى «ف» و مرآة العقول : «ولا يحد».

٢-٢ . القصص (٢٨) : ٨٨ .

٣-٣ . الأعراف

٤-٤ : ٥٤ .

٥-٤ . «لاتغشاه الأوهام» أى لاتجئيه ولا تلابسه ولا تحيط به . أنظر : النهاية، ج ٣ ، ص ٣٦٩ (غشو).

٦-٥ . فى «ب ، ج ، ض ، بر» والوافى والتوحيد : «لايجار» . وفى «ف ، بف» : «لايجاز» . وقوله: «لايجار» إمّا بالحاء، معلوم ؛ من حار الرجل ، بمعنى تحيّر فى أمره. وإمّا بالجيم، مجهول ؛ من أجاره ، بمعنى الإنقاذ من الظلم أو العذاب ، أو من المجاورة لشيء . أنظر شروح الكافى .

٧-٦ . هكذا فى «ض ، بح ، بر ، بس ، بف» و حاشية ميرزا رفيعا والوافى والتوحيد . وفى سائر النسخ والمطبوع : - «من شىء» .

٨-٧ . فى «بح ، بس» : «لايحاوره» . وفى الوافى : «لايجاوره» . واختار ميرزا رفيعا متن الحديث هكذا : «ولا يحار من شىء ولا يحاوره شىء» بالحاء والراء ، وقال بعد ذلك : «فى كثير من النسخ بالحاء والراء المهملتين فى الأول والثانى . الظاهر أنّ الأول مضارع معلوم من الحيرة ، والثانى من المحاورة المأخوذة من «الحوار» بالمهملتين بمعنى النقص ، ويكون المفاعلة للتعدية . والمعنى :

لايتحير من شيء ، ولا ينقصه شيء . « وقال المجلسي في مرآة العقول : « وفي بعض النسخ بالراء المهملة من المجاورة. وربما يقرأ بالمهملتين من الحور بمعنى النقص، والمفاعلة للتعدية ، أي لا ينقصه شيء . ولا يخفى ما فيه».

٨-٩ . في «ب ، ج»: «تنزل». وفي «ض ، بح ، بر ، بس» وشرح صدر المتألهين والوافي والتوحيد ، ص ١٧٣ : «تنزل» .

٩-١٠ . في التوحيد : «لا يسأل عن شيء يفعل ، ولا يقع على شيء» بدل «لا يسأل عن شيء ولا يندم على شيء».

١٠-١١ . البقرة (٢) : ٢٥٥ .

١١-١٢ . طه (٢٠) : ٦ . و«الثرى» : التراب الندي ، أي المبتل . والمراد به الأرض . أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٢٩١ (ثرى).

١٢-١٣ . التوحيد ، ص ١٧٣ ، ح ٢ ، بسنده عن محمد بن يحيى العطار . الكافي ، كتاب الروضة ، ح ١٤٨٢٠ بسند آخر ، مع اختلاف وزيادة ؛ التوحيد ، ص ١٤١ ، ح ٦ ، بسند آخر إلى قوله : «تبارك الله ربُّ العـَلَمِينَ» مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٣٥١ ، ح ٢٧٤ ؛ البحار ، ج ٢٨ ، ص ٢٣٩ ، ح ٢٧ ؛ وج ٥٤ ، ص ١٥٨ ، ح ٩١ .

## ٤- الحديث

٢٤١ / ٤ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ، قَالَ:

اجْتَمَعَتِ الْيَهُودُ إِلَى (١) رَأْسِ الْجَالُوتِ (٢)، فَقَالُوا لَهُ: إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ عَالِمٌ - يَعْنُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَاذْطَلِقْ بِنَا إِلَيْهِ؛ نَسْأَلُهُ (٣)، فَاتَّوَهُ، فَقِيلَ لَهُمْ: هُوَ فِي الْقَصْرِ، فَاذْطَلِقُوهُ حَتَّى خَرَجَ (٤)، فَقَالَ لَهُ رَأْسُ الْجَالُوتِ: جِئْنَاكَ (٥) نَسْأَلُكَ، فَقَالَ (٦): «سَلْ يَا يَهُودِيَّ، عَمَّا بَدَا لَكَ» فَقَالَ: أَسْأَلُكَ عَنْ رَبِّكَ (٧): مَتَى كَانَ؟

فَقَالَ: «كَانَ بِلَا كَيْنُونِيَّةٍ (٨)، كَانَ (٩) بِلَا كَيْفٍ، كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا كَمٍّ وَبِلَا كَيْفٍ، كَانَ لَيْسَ لَهُ قَبْلٌ، هُوَ قَبْلَ الْقَبْلِ بِلَا قَبْلِ وَلَا غَايَةَ (١٠) وَلَا مُنْتَهَى (١١)، انْقَطَعَتْ عَنْهُ الْغَايَةُ وَهُوَ غَايَةُ كُلِّ غَايَةٍ (١٢)».

ص: ٢٢٤

- 
- ١-١ . فى «ج» والبحار: «على».
- ٢-٢ . فى شرح المازندراني، ج ٣، ص ١٦٧: «قيل: الرأس: سيّد القوم، ومقدّمهم، وجالوت: اسم أعجميّ، والمراد به مقدّم بنى الجالوت فى العلم». وفى هامشه عن المحقق الشعراني: «قوله: مقدّم بنى الجالوت، كأنّ الشارح زعم أنّ جالوت اسم رجل، وأنّ جماعة من بنى إسرائيل من أولاده ورأس الجالوت رئيسهم. والصحيح ما فى مفاتيح العلوم أنّ الجالوت هم الجالية؛ أعنى الذين جلوا عن أوطانهم بيت المقدس ويكون رأس الجالوت من ولد داود عليه السلام».
- ٣-٣ . فى حاشية «بح»: «فسألوه».
- ٤-٤ . فى شرح المازندراني: «فى بعض النسخ: حتى يخرج».
- ٥-٥ . فى المحاسن: «جننا».
- ٦-٦ . فى «بح» والمحاسن والوافى والبحار: «قال».
- ٧-٧ . فى المحاسن: «ربّنا».
- ٨-٨ . فى حاشية «ج» والمحاسن والوافى والبحار: «بلا كينونة». و«الكينونة»: مصدر كان، وأصله عند الخليل: كَيْونونة، فقلبت الياء واوا، ثم ادغمت فصارت: كَيْنُونَة، ثم خففت فصارت: كينونة، كما قالوا فى هيّين: هيّين. وعند غيره: كُونونة، ولكنّ هذا الوزن لمّا قلّ فى مصادر الواوى ألحقوها بالذى هو أكثر فى مصادر اليائى، وهو فيعولة، فصارت: كينونة. أنظر: لسان العرب، ج ١٣، ص ٣٦٣ (كون).
- ٩-٩ . فى «ف»: «وكان».
- ١٠-١٠ . فى «ف»: «له».

۱۱-۱۱. فی شرح صدر المتألهین: «ولا منقطع».

۱۲-۱۲. فی المحاسن: «هو القبل، هو بلا قبل ولا غاية ولا منتهی غاية، ولا غاية إليها انقطعت عنه الغایات، فهو غاية فكلّ غاية» بدل «هو قبل القبل بلا قبل \_ إلى \_ كلّ غاية».

فَقَالَ رَأْسُ الْجَالُوتِ: امضوا بنا؛ فَهُوَ (۱) أَعْلَمُ مِمَّا يُقَالُ فِيهِ. (۲)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

یهود گرد رأس الجالوت (بزرگ عالم یهود) اجتماع کرده باو گفتند: این مرد عالم است مقصودشان امیر المؤمنین (علیه السلام) بود - ما را نزد او ببر تا از او سؤال کنیم، نزدش آمدند، بآنها گفتند: حضرت در خانه خویش است، بانتظار نشستند تا درآمد رأس الجالوت عرض کرد: آمده ایم از شما پرسشی کنیم. فرمود: ای یهودی پرس از هر چه بخاطرت گذرد، گفت: از پروردگارت میپرسم که از چه زمانی بوده؟ فرمود: خدا بوده است بدون پدید آمدن [بدون بودن زائد بر انیت و حقیقتش او همان حقیقت وجود بحت است] و بدون چگونگی (پس صفاتش عین ذاتش باشد) همیشگی است بدون کمیت و کیفیت زمانی (زیرا زمان از مجعولات و مخلوقات اوست و محالست که در ذات او تأثیری کند) چیزی پیش از او نبوده و خود بدون پیشی پیش از هر پیش است (چون اولیت او عین ذاتش باشد پس اولیتی زائد بر ذات ندارد و چون مبدء المبادی و علت العلل است بر هر پیشی مقدم است) او پایان و نهایی ندارد، پایان از او منقطع است و او پایان هر پایان است (چون آخریت او عین ذاتش باشد پس آخریت زائدی ندارد و چون همه چیز پایدار پایان یابد و او باقی باشد پس پایان پایان است) رأس الجالوت گفت: بیائید برویم که او از آنچه هم در باره اش گویند دانشمندتر است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- یهود گرد خاخام بزرگ انجمن کردند و گفتند: این مرد (مقصودشان امیر مؤمنان) علیه السلام) بود) دانشمند است ما را نزد او ببر تا از او پرسش کنیم، خدمت آن حضرت آمدند و به آنها گفته شد: آقا در کاخ حکومتی است، به انتظارش مانند تا برگشت، خاخام بزرگ به عرض او رسانید که: ما آمدیم چیزی پرسیم، فرمود: ای یهودی، پرس از هر چه خواهی، گفت: من از تو می پرسم که پروردگارت از کی بوده است؟ فرمود: بوده است بی هست شدن، بوده است بی چگونگی، همیشه بوده بدون اندازه و بی کیفیت پدید شدن، پیش از وی برای او نیست، او خود پیش از هر پیش است و بر کنار از هر پیش و نهایت و انجام، انجام از او منقطع است و او خود انجام هر انجام است، خاخام بزرگ گفت: ما را ببرید، او از آنچه هم در باره اش گویند دانشمندتر است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۶۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- یهود اطراف خاخام بزرگ (دانشمند یهودی) اجتماع کردند و گفتند:

این مرد (مقصودشان امیر مؤمنان علیه السلام) بود) دانشمند است ما را نزد او ببر تا از او پرسیم، خدمت آن حضرت آمدند و به آنها گفته شد:

آقا در منزل حکومتی خویش است، به انتظارش مانند تا برگشت، خاخام بزرگ به عرض او رسانید که: ما آمدیم چیزی پرسیم،

فرمود: ای یهودی، هرچه خواهی پرس، گفت: از شما می پرسم که پروردگارت از چه وقت بوده است؟

فرمود: بوده است بی هست شدن، بوده است بی چگونگی، همیشه بوده بدون اندازه و بی کیفیت پدید شدن، چیزی پیش از او نبوده او بدون پیشی چیزی، قبل از آن بوده او پایانی ندارد خاخام بزرگ گفت: بیائید برویم او از آنچه که درباره اش می گویند دانشمندتر است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۳۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (رأس الجالوت) من الألقاب لأعلم أبحار اليهود في أيّ زمان كان. و«جالوت» كان ملكاً مشركاً قتله داود عليه السلام وكان رأسه مثلاً في الكبر والعظم. وطائفة من اليهود من أولاد جالوت. (كان) في الجواب في أربعة مواضع على نسق واحد. وقرأ برهان الفضلاء: «كان بلا كيف كان» على بناء كيف على الفتح، من قبيل «متى كان» في السؤال. وكذا و«بلا كيف كان». «الغاية» الأخيرة وقبلها للنهاية، وقبلهما لجزء من الزمان. (ولا غاية ولا منتهى) يحتمل الجرّ، والظاهر الرفع؛ يعني ليس له قبل ولا غاية ولا منتهى. و«الفاء» في (فهو) للبيان ويحتمل التفریع. وقال السيد الأجلّ النائینی: قول السائل «متى كان» سؤال عن اختصاص وجوده تعالى بزمان يكون وجوده فيه، فأجاب عليه السلام بنفي اختصاص وجوده تعالى بالزمان، وتعالیه عن أن يكون فيه، فنّبّه أولاً على نفي ما هو مناط الكون



فى الزمان عنه سبحانه [بعد إثبات الوجود له والقول بوجوده سبحانه]، فقال: «كان بلا كينونة كان بلا كيف كان». فقراً كبرهان الفضلاء، وزاد فى إضافة الكينونية. وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله بخطه: هو قبل القبل بلا قبل؛ أى لا يتّصف بقبليّة زمنيّة ولا مكانيّة، فقبليّته ترجع إلى معنى سلبى، أى ليس لوجوده أول، بخلاف سائر الموجودات؛ فإنّ لوجودها أولاً. «ولا غاية ولا منتهى» بالرفع عطف على «قبل»، والسبب فيه أنّ أزليّته وأبديّته ترجعان إلى معنى سلبى، أى ليس له أول ولا آخر.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٨٩

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

رأس الجالوت كان من احبار اليهود و عظمائهم، اجتمعت اليهود عنده ملتسمين منه ان ينطلق بهم الى امير المؤمنين عليه السلام و يسأله عن مسائل امتحانية، فلمّا سأله عن واحدة منها و سمع منه الجواب ظهر له انه عليه السلام فوق ما يقوله القائلون فيه فى باب العلم، فمضوا به من عنده معتقدين انه اعلم الخلائق باللّه. و اعلم ان الذى افاده سلام اللّه عليه عدة من مسائل شريفة إلهية و غوامض لطيفة ربانية غفل عنها اكثر العلماء بل جحدها جماهير المتكلمين. اولها ان وجوده تعالى عين ذاته و انه بحت حقيقة الوجود الاتم الذى لا يشوبه عدم و لا نقص و لا ماهية و لا امكان و هو قوله: بلا كينونية. و الثانية ان ليس لذاته صفة زائدة كمالية، بل علمه و قدرته و ارادته و حياته كلّها نفس ذاته، فكما هو موجود بذاته فهو عالم بذاته قادر بذاته مرید بذاته حتى بذاته و كذلك فى جميع صفاته الوجودية. و الثالثة ان سرمديته و دوام وجوده ليس بحسب كمية زمانية فان الزمان بكميته العددية العارضة له و بهويته الاتصالية المقدارية من مجعولاته و مفطوراته، فيمتنع ان يتكّم بعده بقاؤه او يتقدر باتصاله دوامه تعالى، بل هو ذاته ازلى باق لا بمرور الدهور و لا بمرور الازمنة و الشهور، و هو محيط بالآزال و الآباد، نسبه الى الازل كنسبته الى الابد. و الرابعة ان ليس له قبل لا قبلية بالزمان و المدة، لان وجوده فوق الزمان، و لا بالمكان و الرتبة، لان ذاته وراء المكان، و لا قبلية بالذات و

الماهية، اذ لا جزء لوجوده كالمادّة و الصورة و لا مقوم لماهيته كالجنس و الفصل و لا بالطبع و العلية، اذ لا سبب لذاته بوجه لا ناقصا و لا تامًا، بل هو مسبب الاسباب من غير سبب كما سنشير إليه. الخامسة انه قبل كل قبل بذاته لا بقبلية زائدة عليه، لان ذاته بذاته مبدأ المبادئ و أوّل الاوائل. السادسة انه لا غاية لذاته و لا منتهى لوجوده، لان وجوده وراء ما لا يتناهى مدة و عدة بما لا يتناهى شدة، فانقطعت عنه الغاية و سلبت عنه النهاية من كل جهة. و توضيح ذلك و تحقيقه: ان التناهى و اللاتناهى و ان كانا من العوارض التى تعرض للكم او المتكتم أوّلا و بالذات، الا أنّهما مما يوصف باحدهما غير الكمّيّات و المتكتمات بواسطة ما يتعلق به ضربا من التعلق، و لا جل ذلك يتصف بها اى بالنهاية و اللانهاية القوى و الكيفيات بسبب ما يترتب عليها من الآثار و الافعال، فالقوة مما يوصف باللاتناهى فى العدة ان كان عدد آثارها غير متناه، و باللاتناهى فى المدة ان كان زمان تأثيرها غير متناه، و باللاتناهى فى الشدة ان كان تأثيرها غير متناه. فاذا تقرر هذا فنقول: ان القوة القاهرة الالهية منقطعة الغاية مسلوبة النهاية بحسب كلّ من هذه الوجوه، لان الصّادر من قدرته و الحاصل من مشيئته اعداد غير متناهية من النفوس و مبادئ تحريكات فى ازمة غير متناهية من العقول، فهو وراء ما لا يتناهى فى العدة و المدة بما لا يتناهى فى الشدة. السابعة ان وجوده غاية الغايات و نهاية الاشواق و الارادات و منقطع الافعال و الحركات. و شرح ذلك ممّا يطول و إليه الاشارة فى قوله تعالى:»

أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ»

، و فى كثير من الآيات؛ و سنعود الى ذكر نبذ من مباحث الغاية فى الحديث التالى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٩١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الرابع قوله عليه السلام: و بلا كيف الجار بمدخوله و بالجمله المعطوف عليه توصيف و تبين للم يزل، أى لم يزلته لم يزلته صريحة محضة غير داخله فى مقولتى الكم و الكيف، فهى ليست لم يزية كمية امتدادية أو عددية و لا لم يزية غير امتدادية أو منسوبة الى وحدة عددية، بل انها لم يزية خارجة عن جنس الامتداد و اللامتداد و القلة و الكثرة، و لا هى لم يزية مكيفة بكيفية أو محيثة بحيشة، بل انها خارجة عن جنس الكيف و الحيث متقدسة عن التكيف و التحيث غير محدودة القدس و لا معقولة الكنه.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢١٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال قدس سره: فقال له رأس الجالوت . [٨٩ ح ٤] أقول: الرأس: سيّد القوم ومقدّمهم . و جالوت: اسم أعجمى أى مقدّم بنى الجالوت فى العلم . قال عليه السلام: بلا كينونيّة . [ص ٨٩ ح ٤] أقول: أى بلا حدوث أو بلا كينونيّة زمانية .

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٤١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: جَالُوت: پادشاهى بود و به دست داود كشته شد و حكایت او هست در سورة بقره و اولاد او را به اسم او مى نامند . و رَأْسُ الْجَالُوت: عبارت است از اَعْلَمِ اولادِ جالوت . يعنى: فراهم آمدند جُهودان، سوى سردار قبيله جالوت، پس گفتند او را كه: به درستی كه اين مرد داناست-مى خواستند به آن اشارت، امير المؤمنين عليه السلام را-پس روانه شو با ما سوى او تا پرسیم او را از مشكلات.

پس آمدند نزد او، پس گفته شد ایشان را که: او در منزل است. پس انتظار او کشیدند تا بیرون آمد، پس گفت او را رأس الجالوت که: آمده ایم نزد تو می پرسیم تو را از مشکلات. گفت که: بپرس ای جهود! از هر چه به خاطر رسید تو را. اصل: فَقَالَ: أَسْأَلُكَ عَنْ رَبِّكَ مَتَى كَان؟ فَقَالَ: «كَانَ بِلَا كَيْنُونِيَّةٍ، كَانَ بِلَا كَيْفٍ، كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا كَمٍّ وَبِلَا كَيْفٍ، كَانَ لَيْسَ لَهُ قَبْلٌ، هُوَ قَبْلَ الْقَبْلِ بِلَا قَبْلِ وَلَا غَايَةَ وَلَا مُنْتَهَى، انْقَطَعَتْ عَنْهُ الْغَايَةُ، وَهُوَ غَايَةُ كُلِّ غَايَةٍ». فَقَالَ رَأْسُ الْجَالُوتِ: امضُوا بِنَا؛ فَهُوَ أَعْلَمُ مِمَّا يُقَالُ فِيهِ. شرح: سائل از یهود بوده و یهود، مانند فلاسفه و تابعان ایشان، قائل اند به قدم عالم و ترتب حوادث غیر متناهی در جانب ماضی، بنا بر توهم امتناع تخلف معلول از علت تامه؛ و این مفضی به جبر می شود، چنانچه گفته در آیت سوره مائده:»

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا» .

«و این توهم، مبنی بر شبهات امتناع تخلف معلول از علت تامه است. پس مقصود سائل این است که بنا بر مذهب شما که عالم حادث است، لازم می آید که ربّ، حادث باشد؛ زیرا که اگر قدیم باشد، پس حدوث اول حوادث، موقوف بر حدوث حادثی دیگر پیش از آن خواهد بود، مثل قصدی و شوق غایتی و شوق منتهای غایتی؛ و این، خلاف فرض و مستلزم تسلسل است. و امیر المؤمنین علیه السلام برای دفع آن شبهات، در جواب او پنج کلام گفته: اول: «كَانَ بِلَا كَيْنُونِيَّةٍ». و مراد به «كَيْنُونِيَّةٍ» به فتح کاف و سکون یاء دو نقطه در پایین و ضمّ نون و سکون واو و کسر نون و تشدید یاء دو نقطه در پایین و تاء تانیث و تنوین، حدوث است. دوم: «كَانَ بِلَا كَيْفٍ». «كَانَ» و «كَيْفٍ» مبنی بر فتح است و مراد این است که: اذهان مردمان عاجز است از ادراک ازل او، چنانچه می آید در حدیث پنجم باب بیست و دوم - که «بَابُ جَوَامِعِ التَّوْحِيدِ» است - که: «أَزَلُّهُ نَهْيٌ لِمَجَاوِلِ الْأَفْكَارِ» و بیان می شود. سوم: «كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا كَمٍّ وَبِلَا كَيْفٍ». «كَانَ» و «كَمٍّ» به فتح کاف و سکون میم استفهامیه است و سؤال از چند هزار سال و مانند آن است. و «كَيْفٍ» مبنی بر فتح است و «كَانَ» عامل هر یک از «كَمٍّ» و «كَيْفٍ» است، پس مراد، «بِلَا كَمٍّ كَانَ وَبِلَا كَيْفٍ كَانَ» است. چهارم: «لَيْسَ لَهُ قَبْلٌ، هُوَ قَبْلَ الْقَبْلِ بِلَا قَبْلِ وَلَا غَايَةَ وَلَا مُنْتَهَى». و «قَبْلِ» چهار جا، به فتح قاف و سکون

باء یک نقطه است و می تواند بود که در دوم، به صیغه ماضی معلوم باب تفعیل باشد. التَّقْبِيلُ: چیزی را پیش از چیزی دیگر کردن. و می تواند بود که در چهارم، به ضمّ قاف و سکون باء باشد به معنی قصد. صاحب قاموس گفته که: «وَإِذَا أَقْبَلَ قَبْلَكَ، بِالضَّمِّ: أَقْصَدُ قَصْدَكَ». و بر هر تقدیر، در اول عبارت است از آلت و شرط و مانند آنها که غیر فاعل است و فعل عباد، بی تحقق آنها پیش از مراد ایشان ممکن نیست و مراد این است که: الله تعالی، فاعل به محض قول «كُنْ» است و حاجت نیست او را به تحقق مقدمات فعل؛ و این کلام، مناط دفع شبهات یهود و فلاسفه و تابعان ایشان است که مذکور شد. و حاصل جواب این است که: اراده الله تعالی، بی قصد و شوق و مانند آنها است و محض احداث است. و بیان این می شود در حدیث سوم باب چهاردهم که «بَابُ الْإِرَادَةِ أَنَّهَا مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ وَسَائِرِ صِفَاتِ الْفِعْلِ» است. جمله «هُوَ قَبْلُ» تا آخر، استیناف بیانی است. «الف لام» القَبْلُ این جا، برای عهد خارجی است و مراد، اول حوادث است و این منافات ندارد با این که در حدیث آینده برای استغراق باشد؛ چه سیاق این دو حدیث در این مقام، مختلف است. لَادِرٌ وَلَا غَايَةَ وَلَا مُنْتَهَىً برای تأکید نفی است. الْغَايَةُ (به غین با نقطه و الف و یاء دو نقطه در پایین و تاء تأنیث): پایان کاری، به معنی آنچه مطلوب است از کاری؛ و آن، دو قسم است: اول: آنچه مطلوب حصول آن است، مثل جلوس بر سریر که مطلوب است از ساختن سریر. دوم: آنچه مطلوب تقرب به آن و خشنودی آن است، چنانچه مذکور می شود. و هر دو قسم، در فعل الله منتفی است. مُنْتَهَىً (به نون و الف) به صیغه اسم مکان باب افتعال، مجرور است تقدیراً و مُنَوَّنٌ است و عبارت است از غایتی که فوق هر غایت است. و نکته در نفی اعلی بعد از نفی ادنی، مذکور شد در شرح حدیث سابق. پنجم: «انْقَطَعَتْ عَنْهُ الْغَايَةُ، وَهُوَ غَايَةُ كُلِّ غَايَةٍ». انقطاع غایت از او مبنی بر این است که فعل او برای حصول نفع خودش نیست و برای تقرب سوی کسی نیست. «وَهُوَ غَايَةُ كُلِّ غَايَةٍ» اشارت است به آیت سوره توبه: «

وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ»

«و مراد این است که: هر نفعی-خواه در دنیا و خواه در آخرت-سهل است در جنبِ خشنودی الله تعالی از کسی، پس خشنودی او اعلای مراتبِ غایات است. فاء در فَهْو، برای بیان است. مِمَّا يُقَالُ فِيهِ، مبنی بر رعایت جانبِ معنی «فَهُوَ أَعْلَمُ» است؛ زیرا که به معنی «فَعِلْمُهُ أَكْثَرُ» است. یعنی: پس رأس الجالوت گفت که: می پرسم تو را از صاحبِ کلِّ اختیار تو که کی بود؟ پس امیر المؤمنین علیه السّلام گفت که: بود بی حدوثی، بود بی این که چگونه بود، پیوسته بود بی این که چند هزار سال بود و بی این که چگونه بودن است برای او تمهیدِ مقدمه که در مخلوقین می باشد. بیانِ این آن که: او پیش از اوّلِ حوادث است بی تمهیدِ مقدمه و بی شوقِ پایانِ کاری و بی شوقِ منتهای پایانِ کاری، بریده شده از او پایانِ کار و او پایانِ کارِ هر پایانِ کار است. پس گفت رأس الجالوت که: روانه شوید با؛ ما چه دانش او بیشتر است از آنچه گفته می شود در او.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۲۳

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مرفوع و رأس الجالوت هو مقدم علماء اليهود، و جالوت أعجمی و لما سئل عن زمانه و كان الزمان مخصوصا بالموجودات الزمانية التي لا تخلو من كون حادث و كيف و كم و غاية، نفی عنه تعالی هذه المعانی للتنبیه علی أنه لا یصح فيه متی، فقال: كان بلا كینونة، أي وجود زائد أو حادث، كان بلا كيف أي صفة زائدة. قوله و بلا كيف: أي کیفیات الجسمانية، قوله: كان بعد ذلك یحتمل تعلقه بالسابق و اللاحق و كذا السابق هو قبل القبل أي قبل كل ما تعرض له القبلیة بلا قبل أي من غیر أن یكون شیء قبله، أو لیس له ما یتصف بالذات بالقبلیة كالزمان و لا غاية أي لیس لوجوده و لا حال من أحواله نهاية، و لا ما ینتهی إلیه انقطعت عنه الغایة أي طرف الامتداد، فإن الامتداد متأخر عنه بمراتب، أو كل غاية و نهاية تفرض فهو موجود بعده و هو غاية كل غاية أي انتهاء وجود الغایات أو موجود بعد كل غاية.

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٢٤٢ / ٥ . وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ (٣)، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْمُؤَصِّلِيِّ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «جَاءَ حَبْرٌ (٤) مِنَ الْأَعْجَبَارِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ:

يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مَتَى كَانَ رَبُّكَ؟ ١/٩٠

فَقَالَ لَهُ: تَكَلَّمْتَكَ أُمَّكَ (٥)، وَ (٦) مَتَى لَمْ يَكُنْ حَتَّى يُقَالَ: مَتَى كَانَ؟ كَانَ رَبِّي قَبْلَ الْقَبْلِ بِلَا قَبْلِ، وَبَعْدَ الْبَعْدِ بِلَا بَعْدٍ، وَلَا غَايَةَ (٧) وَلَا مُنْتَهَى لِغَايَتِهِ، انْقَطَعَتِ الْغَايَاتُ عِنْدَهُ (٨)، فَهُوَ مُنْتَهَى كُلِّ غَايَةٍ.

فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَفَنَبِيٌّ (٩) أَنْتَ؟

فَقَالَ: وَيَلِكُ، إِنَّمَا أَنَا عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (١٠).

ص: ٢٢٥

---

١-١ . فى «ب، بح» وحاشية «ف، بر»: «فهذا».

٢-٢ . المحاسن، ص ٢٤٠، كتاب مصابيح الظلم، ح ٢١٨: «عن أبيه، عمّن ذكره قال». وفى التوحيد، ص ٧٧، ح ٣٣، بسند آخر مع اختلاف يسير الوافى، ج ١، ص ٣٥٥، ح ٢٧٥؛ البحار، ج ٤٠، ص ١٨٢، ح ٦٣.

٣-٣ . روى أحمد بن محمد بن خالد \_ بعناوينه المختلفة \_ عن أحمد بن محمد بن أبي نصر كثيرا ، فالمراد من «بهذا الإسناد» : عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد . راجع : معجم رجال الحديث ، ج ٢ ، ص ٣٩٢ ؛ ص ٤١٣ ، و ص ٦٣٢ \_ ٦٣٣ .

٤-٤ . الجِبْر والحَبْر : واحد أحبار اليهود ، وبالكسر أفصح ؛ لأنّه يجمع على أفعال دون الفعول . ويقال ذلك للعالم . الصحاح ، ج ٢ ، ص ٦٢٠ (حبر).

٥-٥ . «ثكلتك أمك» أى فقدتك أو ماتت منك ، من الثكل ، والثكل بمعنى الموت وفقدان الحبيب والزوج والولد . أنظر : لسان العرب ، ج ١١ ، ص ٨٨ (ثكل).

٦-٦ . فى الوافى : - «و» .

٧-٧ . فى «ف» : «له» .

٨-٨ . فى التوحيد والأمالى : «عنه» .

٩-٩ . فى «بح ، بف» والتوحيد والوافى : «فنبى» بدل «أفنبى» .

١٠-١٠ . التوحيد ، ص ١٧٤ ، ح ٣ ؛ والأمالى للصدوق ، ص ٦٧١ ، المجلس ٩٦ ، ح ١ ، بسنده فيهما عن على بن الحسين السعد آبادى ، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر إلى قوله : «فهو منتهى كلّ غاية» الوافى ، ج ١ ، ص ٣٥٦ ، ح ٢٧٦ ؛ البحار ، ج ٥٧ ، ص ١٦٠ ، ح ٩٤ ، إلى قوله : «فهو منتهى كلّ غاية» .

وَرَوَى أَنَّهُ سُئِلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : أَيَّنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ سَمَاءً وَأَرْضاً؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «أَيَّنَ سُوءَ الْ  
عَنْ مَكَانٍ ، وَكَانَ اللَّهُ وَلَا مَكَانَ (١)» (٢) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :



امام صادق فرمود: یکی از دانشمندان یهود نزد امیر المؤمنین (علیه السلام) آمد و گفت: ای امیر مؤمنان پروردگارت از کی بوده؟ فرمود: مادرت بی تو شود، خدا کی نبوده تا گفته شود از کی بوده، پروردگارم بدون پیشی پیش از هر پیشی بوده و بدون بعدی پس از هر بعدی است، برای پایانش پایان و نهایتی نیست، پایانش نزد او منقطع شوند پس او نهایت هر پایان است، گفت یا امیر المؤمنین تو پیغمبری فرمود: وای بر تو، من بنده ای از بندگان محمد (صلی الله علیه و آله) و روایت شده که از آن حضرت سؤال شد: پروردگار ما پیش از آنکه آسمان و زمینی آفریند کجا بود؟ فرمود: کلمه این (کجا) پرسش از مکانست و خدا بوده و مکانی نبوده (به توضیح حدیث پیش رجوع شود).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- امام صادق (علیه السلام) فرمود: یکی از دانشمندان بزرگ یهود خدمت امیر المؤمنین (علیه السلام) آمد و عرض کرد: یا امیر المؤمنین از کی پروردگارت بوده است؟ در پاسخش فرمود: مادرت بر تو بگرید، از کی نبوده است تا توان گفت از کی بوده؟ پروردگارم پیش از پیش بوده تا آنجا که پیش تصور ندارد و پس از پس خواهد بود تا آنجا که پس تصور نشود، نه انجامی است و نه نهایتی برای انجامش، در آستان او انجامها از هم گسیخته، او است نهایت هر انجامی، عرض کرد: یا امیر المؤمنین تو پیغمبری؟ فرمود: وای بر تو، من خود بنده ای باشم از بندگان محمد (پیغمبر اسلام) روایت شده است که پرسش شد از اینکه کجا بوده است پروردگار ما پیش از آنکه آسمان و زمینی بیافریند؟ فرمود: «کجا» پرسش از مکان است، خدا بوده و مکانی نبوده.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۶۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- امام صادق علیه السلام فرمود: یکی از دانشمندان بزرگ یهود خدمت امیر المؤمنین علیه السلام آمد و عرض کرد: یا امیر المؤمنین از چه وقت پروردگارت بوده است؟ در پاسخش فرمود: مادرت بر تو بگرید، از کی نبوده تا توان گفت از کی بوده؟ پروردگارم پیش از پیش بوده تا آنجا که پیش تصور ندارد و بدون بعدی پس از هر بعدی است تا آنجا که پس تصور نشود برای پایانش پایان و نهایی نیست پایانش نزد او از هم گسیخته است و اوست نهایت هر پایانی عرض کرد: یا امیر المؤمنین تو پیامبری؟

فرمود: وای بر تو، من خود یکی از چاکران محمدم و روایت شده است که از آن حضرت سؤال شد پروردگار ما پیش از آنکه آسمان و زمینی بیافریند؟ فرمود: کجا پرسش از مکان است، خدا بوده و مکانی نبوده.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۳۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاحظه در]:

«و بهذا الاسناد عن احمد بن محمد بن محمد بن ابی نصر عن ابی الحسن الموصلی». روی عن ابی عبد الله علیه السلام و روی عنه احمد بن محمد بن ابی نصر فی الکافی کثیرا، لم يذكر فی کتب الرجال غیر هذا فی وصفه لا مدح و لا ذم «عن ابی عبد الله علیه السلام قال جاء حبر من الاحبار الی امیر المؤمنین علیه السلام فقال یا امیر المؤمنین متی کان ربک فقال له ثکلتک امک و متی لم یکن حتی

يقال متى كان ربي قبل القبل بلا قبل وبعد البعد بلا بعد ولا غاية ولا منتهى لغايته انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية فقال يا امير المؤمنين ا فنبى انت فقال ويلك إنما انا عبد من عبيد محمد صلى الله عليه وآله و روى انه سئل عليه السلام اين كان ربنا قبل ان يخلق سماء و أرضا فقال عليه السلام اين سؤال عن مكان و كان الله و لا مكان». الحبر بالفتح و الكسر العالم و جمعه الاحبار، و الشكل فقدان المرأة زوجها، و امرأة تاكل و تكلى و ثكلته أمه ثكلا و اثكله الله أمه، و قد سبق فى شرح الحديث السابق ما به يقع القنوع و الكفاية فى معنى هذا الحديث، الا انا نزيدك استبصارا فى باب انه تعالى غاية جميع الاشياء لما فيه زيادة غموض. فنقول: ان الاسباب لوجود ماله سبب ينحصر فى أربعة: الفاعل و الغاية و المادة و الصورة، فالخيرتان داخلتان فى وجود المسبب عنهما، احدهما ما به وجود الشئ بالقوة كالخشب للسريير، و الثانية ما به وجود الشئ بالفعل كهيئة السريير، لانها متى وجدت وجد السريير بالفعل، و اما الاولان فهما خارجان عن وجود المسبب، و الفاعل ما يفيد وجود الشئ و الغاية ما لأجله، و من المعاليل ما لا يحتاج الى السببين الداخلين لكونه بسيطا، و اما الفاعل و الغاية، فليس يمكن لشئ من الممكنات الاستغناء عنهما. ثم الغاية لها اعتباران: احدهما اعتبار كونها بحسب الوجود العلمى باعثة على فاعلية الفاعل، فهى متقدمة على الفعل و على كون الفاعل فاعلا، لانها علة فاعلية لفاعلية الفاعل، فهى فاعل الفاعل بما هو فاعل، و هذا فى الفواعل التى فى هذا العالم من المختارين الذين يفعلون افعالهم بقصد زائد و داعية إرادة زائدة، مكشوف معلوم انهم ما لم يتصوروا غاية و فائدة لم يصيروا فاعلا بالفعل، فالعلة الغائية مغايرة فيهم للعلة الفاعلية. و اما الاول تعالى فلما كان علمه بنظام الخير فى العالم الذى هو عين ذاته داعيا لايجاده للعالم، فالفاعل و الغاية هناك شئ واحد بلا تغاير فى الذات و لا تخالف فى الجهات. و ثانيهما اعتبار كونها غاية و ثمرة مترتبة على الفعل، فربما يتأخر وجودها الخارجى عن وجود المعلول، فيكون وجودها معلول معلول الفاعل كما فى الغايات الواقعة تحت الكون. و الحكماء قد قسموا الغاية بهذا المعنى الى ما يكون فى نفس الفاعل - كالفرح الحاصل من وقوع الفعل - و الى ما يكون فى القابل - كصورة الدار فى الطين - و الى ما يكون فى غير الفاعل و القابل - كمن يفعل فعلا لرضاء فلان - و انك اذا تأملت حق التأمل و نظرت حق النظر الى العلة الغائية و جدتها فى الحقيقة عين العلة الفاعلية و لو فى الفاعل

الناقص المستكمل بفعله. فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع، فانه اذا يأكل ليشبع، فانما اكل لانه يخيل الشبع، فاراد ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين، فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذى يأكل ليصير شبعان وجودا، فالاكل صادر من الشبع و مصدر للشبع، و لكن باعتبارين و مرجعهما الى ضعف الوجود وقوته، فهو باعتبار الوجود العقلى فاعل للفاعل و علة غائية للفعل، و باعتبار الوجود العيني غاية للفعل و معلول. فعلم ان الغاية ترجع الى ذات الفاعل و ظهر ان فى تقسيمهم الغاية الى الاقسام مسامحة، فان البانى لا يبنى شيئا الا لما يعود إليه من راحة و نحوها، و المحصل بفعله لرضاء، انسان لا تحصله الا لمصلحة تعود الى نفسه. ثم اعلم انه قد وجد فى كلام الحكماء: ان افعال الله غير معللة بالاغراض و الدواعى، و وجد أيضا كثيرا فى ألسنتهم على طبق ما ورد فى هذه الاحاديث: انه تعالى غاية الغايات و انه المبدأ و الغاية، و فى الكلام الالهى:»

أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ»

و:»

إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى»

الى غير ذلك مما لا يعد و لا يحصى. فان كان المراد من نفى التعليل و سلب اللبية عن فعله تعالى نفى ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك، لانه تام فى فاعليته كما هو تام فى ذاته، لكن لا يلزم من ذلك نفى الغاية و الداعى عن فعله مطلقا حتى يلزم العبث و الجراف، تعالى عما يظنه الجاهلون، بل علمه بنظام الخير الذى هو نفس ذاته علة غائية و غرض بالذات لفعله وجوده، و هذا مما ساق إليه الفحص و البرهان و شهدت به عقول الفحول و اذهان الاعيان. قال ابو على بن سينا فى تعليقاته: و لو ان انسانا عرف الكمال الذى هو واجب الوجود بذاته ثم كان ينظم الامور التى بعده على مثاله حتى كانت على النظام و الاحكام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بالذات الذى هو الكمال، فان كان واجب الوجود هو الفاعل فهو أيضا الغاية و الغرض. انتهى. ثم نقول: كما ان المبدأ الاوّل غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو أيضا غاية بالمعنى الثانى، و ذلك لان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها متوجهة

الى الخير و متحركة فى تحصيل ذلك الكمال بحسب اقصى ما يتصور فى حقها، كما ترى المبادئ الطبيعية يتوجه الى كمالاتها و غاياتها المترتبة فى الشرف و الفضيلة، فيتوجه دائما اخسها الى اشرفها و يتقلب ادناها الى ارفعها، و هكذا من الاخس الى الاشرف فالاشرف، و من الادنى الى الارتفاع فالارتفاع، الى ان يصير اخر الاكوان الطبيعية اول الاكوان النفسانية و آخر منازل الدنيا اول منازل العقبى. فالموجودات على ترتيبها منازل و مراحل الى الله تعالى، فلكل منها عشق و شوق إليه، اراديا كان او طبيعيا، و لهذا الحكماء المتألهون المقتبسون انوار علومهم من مشكاة نبوة الأنبياء عليهم السلام حكموا بسريان نور العشق و الشوق فى جميع الموجودات على تفاوت طبقاتها فى الوجود، ف

لِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا

، و إليه الاشارة أيضا فى قوله تعالى:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ . و ذكروا أيضا و هو الحقيق بالتحقيق: ان الفواعل الطبيعية و غيرها لا تفعل شيئا الا لما فوقها، فان القوى الارضية أيضا كالنفوس الفلكية و الملائكة السفلية كالملائكة العلوية فى ان الغاية فى افعالها هى ما فوقها، اذ الطبائع و النفوس الارضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج و غيره و ان كان ذلك من الضرورات اللازمة، بل الغاية هى كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل التشبه بما فوقها، كما فى تحريكات النفوس السماوية اجرامها بلا تفاوت. فكما ان تلك النفوس الكلية انما تحرك تلك الاجرام العظيمة لاجل اشراقات عقلية ترد على ذاتها تبتهج بها و تستفز و تتشبه بمبدئها العالى على الوجه الممكن ثم يلزم عنها بالتبع نفع السوافل و الكائنات لا على القصد الاول، اذ العالى لا يلتفت الى السافل بالذات فحالها كما قيل:

شربنا و اهرقنا على الارض جرعة- و للارض من كأس الكرام نصيب

فكذلك بعينها حال المبادئ الجزئية من الطبائع و القوى و النفوس الارضية فى تحريكاتها و تصرفاتها للمواد و الاجساد، من ان غاياتها و اغراضها فيها البلوغ الى مراتب كمالاتها الممكنة فى حقها مما يطول تفصيل ذلك، لا اصلاح تلك المواد و الابدان بالقصد الاول، بل على الاستمرار و

اللزوم. فغاية كل مبدأ و غرضه من فعله الوجود الذى هو فوق وجوده، حتى ان فاعل التسكين كطبيعة الارض بثقلها الذاتى كفاعل التحريك، كطبائع الافلاك فى ان مطلوبه ليس ما تحته و هو قرار الارض فى الوسط الذى من باب الاين، ليلزم ان يصير العرض غرضاً للجوهر، و الادنى غاية للاعلى، بل مطلوبها ليس الا محافظة على كمالها و كونها على احسن حالها و افضل ما يمكن فى حقها. قال بعض العرفاء: لعمرى ان السماء بسرعة دورانها و شدة وجدها و الارض بفرط سكونها لسيان فى هذا الشأن، فلعمر إلهك لقد اتصل بالسماء و الارض من لذيذ ما نالتا من جمال الاول ما طربت به السماء طرباً رقصها، فهى بعد ذلك الرقص و النشاط و غشى به على الارض لقوة الوارد، فالقيت مطروحة على البساط، فسريان لذة التجلى هى التى عبدهما و مشاهدة لطف الاول سلبت افئدتهم، و قد قيل شعراً:

فذلك من عميم اللطف شكر- و هذا من رحيق الشوق سكر

اقول: فافهم هذا المقام فهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى. و من هاهنا ينكشف عند العاقل اللبيب ان غاية جميع المحركات و المتشوقات من القوى العالية و السافلة فى تحريكاتها و افعالها هو ذات البارئ او التقرب إليه و الوصول الى حضرته، لان غرض كل فاعل من فعله ما هو ارفع منه، لكنه يلزمه تبعا صدور ما هو أدون منه، و بهذا ظهر سرّ كلام من قال: لو لا عشق العالى لا نطمس السافل. فان قلت: اذا كانت الغاية متقدمة على الفعل بحسب السببية متأخرة عنه بحسب الوجود، فلو كان الاول تعالى غاية يلزم ان يكون متأخراً عن الممكنات؟ قلنا: ان تأخر الغاية عن الفعل انما يكون اذا كانت من الاشياء الواقعة فى عالم الكون و الحركة، و اما اذا كانت ارفع من هذا العالم فلا يلزم، بل الغاية فى الفعل الابداعى متقدمة عليه علماً و وجوداً و فى الكائنات متقدمة عليها علماً متأخرة عنها وجوداً. و التحقيق: ان البارئ جل اسمه اول الاوائل من جهة كونه فاعلاً للاشياء و علة غائية و غرضاً، و هو بعينه اخر الاواخر من جهة كونه غاية و كمالاً، يقصده الاشياء و ينحو نحوه و يتشوق إليه طبعاً و إرادة و يتصل اخر دائرة الوجود بأولها من جهة اخر كمالات الانسان الكامل الواصل الى مقام او ادنى»

فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ

« فهو تعالى منتهى سير السائرين و غاية قصد المسافرين،لانه الخير المحض و المعشوق الحقيقى،فمصحح الاعتبار الاول نفسه ذاته بذاته،و مصحح الاعتبار الثانى صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضى حفظ كمالاتها الاولى و شوق غريزى الى تحصيل المفقود من كمالاتها الثانية و حركة ذاتية جوهرية إليها و الى ما بعدها حتى انتهت الى غاية لا غاية لها. قال ابو نصر الفارابى:صلت السماء بدورانها و الارض برجحانها و الماء بسييلانه و المطر بهطلانه و قد تصلى له و لا تشعر و لذكر الله اكبر . و المقصود ان الموجودات كلها سواء كانت عقولا و نفوسا او طبائع و قوى جرمية فلكية كانت او عنصرية سماوية او ارضية فلها توجه غريزى الى المبدأ الاعلى و عشق جبلى و شوق ذاتى و دين فطرى و مذهب حنيفى فى حركتها و سعيها طاعة للعلة الاولى و قربانا الى الله تعالى او دورانا حول بيته المعمور و تطوفا لحريم العشق و كعبة النور،»

أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ

« . فهذا شطر من مباحث الغاية اردنا ان نوردھا فى تفسير قوله عليه السلام:انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية،و لما استشعر الحبر اليهودى من كلامه فوق ما يمكن تحصيله بالتعلم البشرى او الفكر الانسانى المنطقى و انما ذلك بالهام الله و نور افاضته،ظن انه نبى و ليس ذلك من بعض الظن فى حقه عليه السلام،لان درجته ليست نازلة عن درجة النبوة. و قد ورد عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال:ان لله عبادا ليسوا بانبياء يغبطهم النبيون،الا ان باب نبوة التشريع و الرسالة مما قد انقطع بعد محمد صلى الله عليه و آله و انقطع منها اسم النبى و الرسول و لم يبق الا الالهامات و المبشرات،فزال الاسم و بقى الحكم،قال تعالى:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

\*. فالنبوة من حيث عينها و حكمها ما انقطعت و ما نسخت و انما انقطع الوحي الخاص بالرسول من نزول الملك على حسنه و الكلام على اذنه،فهذا هو الفرقان بين النبى و الولى . و لهذا ما قال عليه السلام فى الرد على السائل الا قوله:انا عبد من عبيد محمد صلى الله عليه و آله،لئلا يتوهم انه غير

تابع للرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. وقوله عليه السلام فى الرواية الاخيرة حيث سئل اين كان ربنا قبل ان يخلق الخلق؟ بما دل على نفى المكان عنه تعالى، فهو شاهد على ان الحديث المشهور عند العامة عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ من انه قال فى الجواب عن مثل هذا السؤال: انه كان فى عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء، اما موضوع او مأول، فالواقع من لسان النبوة لكونه خطابا للجمهور يجب ان يؤول بالواقع من لسان الولاية لكونه خطابا مخصوصا بقوم، قال تعالى:

«إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»

و لما نزلت الآية قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: يا على انا المنذر و انت الهادى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٩٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله عليه السلام: جاء حبر من الاحبار الحبر بالكسر و بالفتح واحد احبار اليهود، يقال ذلك للعالم النحرير، و بالكسر أفصح على ما قد نص عليه الجوهرى فى الصحاح . قوله عليه السلام: انما أنا عبد من عبيد محمد قال الصدوق رضى الله تعالى عنه فى كتاب التوحيد بعد رواية الحديث: قال مصنف هذا الكتاب: يعنى بذلك عبد طاعة لا غير .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٢١٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:



قال عليه السلام: حبر. [ص ٨٩ ح ٥] أقول: بفتح الحاء وسكون الباء الموحدة: العالم. قال عليه السلام: ثكلتك أمك. [ص ٩٠ ح ٥] أقول: الثكل: فقدان المرأة ولدها، وكذلك الثكل بالتحريك، وامرأة ثاكل وثكلى. هذا دعاء عليه بالموت، وليس المراد منه أن تكون له ثاكله حقيقة. قال عليه السلام: عن مكان. [ص ٩٠ ح ٥] أقول: أى عن نسبة الشيء إلى المكان. قال عليه السلام: ولا مكان. [ص ٩٠ ح ٥] أقول: فلا يجرى فيه السؤال عن ابنه.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٤١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: الحبر (به كسر وفتح حاء بى نقطه و سكون باء يك نقطه و راء بى نقطه): دانا. «الف لام» الأخبار، برای عهد خارجی است و مراد، دانیان جهودان است. الثكل (به ضم ثاء سه نقطه و سكون كاف؛ و به فتح ثاء و فتح كاف، مصدر باب «علم»): مرده دیدن فرزند را یا مانند فرزند را. اگر «كان» در كان ربی، از زیادتى كاتبان نباشد، عطف در وَبَعْدَ الْبَعْدِ دو احتمال دارد: اول این كه از قبیل عطف جمله بر جمله باشد به تقدیر «وَهُوَ بَعْدُ الْبَعْدِ». دوم این كه از قبیل عطف مفرد بر مفرد باشد و مبنی بر نوعی از مجاز باشد، نظیر عَلَفْتُهُ تَبْنًا وَمَاءً بَارِدًا، یا نظیر «جَاءَتِ الْقِيَامَةُ» كه اخبار از مستقبل به لفظ ماضی شده برای افاده تحقق وقوع. و بر هر تقدیر، موافق است با آنچه گذشت در حدیث سوم این باب كه: «وَلَا يَكُونُ مِنْهُ خَلْوًا بَعْدَ ذَهَابِهِ». قبل سه جا، به فتح قاف و سكون باء است. «الف لام» القبل، برای استغراق است. ذكرِ بِلَا قَبْلِ، احتراز است از مذهب يهود و فلاسفه و تابعان ایشان كه می گویند كه: عالم قدیم است و حوادث متعاقبه، غیر متناهی است در جانب ماضی و واجب بالذات مقدم است بر هر حادث و هرگز نبوده كه با او حادثی نباشد. و همچنین است ذكرِ بِلَا بَعْدٍ؛ زیرا كه مذهب يهود و فلاسفه و تابعان ایشان این است كه: حوادث متعاقب، غیر متناهی است در جانب مستقبل، پس واجب بالذات بعد از هر حادث خواهد بود و هرگز نخواهد بود كه با او حادثی

از حوادث نباشد. و آنچه منقول شد در شرح حدیث سوم این باب از نهج البلاغه که: «و [إِنَّ] اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَعُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحَدَهُ لَأَشَىٰ مَعَهُ» تا آخر، ابطالِ مذهب ایشان می کند. لا در وَا لَا غَايَةَ، برای تأکید نفی است، پس «غَايَةَ» مجرور و مُنَوَّن است. و معنی «غَايَةَ» و دو قسم آن بیان شد در شرح حدیث سابق. و ذَكَرِ «وَا لَا غَايَةَ» برای دفع توهّم این است که او را بعد از فنای دنیا، زیادتی کمال حاصل شود. و لا در وَا لَا مُنْتَهَىٰ لِغَايَتِهِ نیز برای تأکید نفی است، پس «مُنْتَهَىٰ» منوّن است و مجرور است تقدیراً. و ذَكَرِ «وَا لَا مُنْتَهَىٰ لِغَايَتِهِ» بعد از «وَا لَا غَايَةَ» مبنی بر عادتِ عرب است که در امثالِ این مقام، تقدیم ادنی بر اعلی می کنند، چنانچه گذشت در شرح حدیث سوم این باب، در بیانِ»

لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ».

« مراد به غایات، علل غائیة مترتبه در ذهنِ عابدان است در عبادات ایشان. فاء در فَهْو، برای تفریع بر انقطاع است. مُنْتَهَىٰ كُلِّ غَايَةٍ، به معنی «غَايَةُ كُلِّ غَايَةٍ» است که بیان شد در شرح حدیث سابق. یعنی: آمد دانایی از دانایانِ جهودان، سوی امیر المؤمنین علیه السّلام، پس گفت که: ای امیر المؤمنین! کی بود صاحبِ کلّ اختیار تو؟ پس امیر المؤمنین علیه السّلام گفت او را که: مرده بیناد تو را مادرت! و کی نبود تا گفته شود که کی بود؟ بیانِ این آن که: بود صاحبِ کلّ اختیار من، در پیشِ هر پیش، بی پیشی که با او باشد و او در پسِ هر پس از جمله حوادث دنیاست، بی پسی که با او باشد و بی پایانِ کاری که او را حاصل شود و بی منتهایی برای پایانِ کار، او بریده شد پایانِ های کار نزد او، پس او پایانِ کار هر پایانِ کار است. اصل: «فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَفَنَبِيٌّ أَنْتَ؟ فَقَالَ: وَيْلَكَ، إِنَّمَا أَنَا عَبْدٌ مِنْ عَبِيدِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ». . شرح: پس دانای جهود گفت که: ای امیر المؤمنین! آیا بنا بر این بیانی که کردی، پیغمبری تو که این مضمون ها به وحی الهی به تو رسیده باشد بی واسطه بشر؟ پس امیر المؤمنین علیه السّلام گفت که: ای مرگِ ناگهان تو! جز این نیست که من غلامی ام از غلامانِ محمد صلی الله علیه و آله. مراد این است که: اینها به وحی، معلوم او شده و او تعلیم من کرده [است]. شرح: و روایت کرده شده این که: امیر المؤمنین علیه السّلام پرسیده

شد که: کجا بود صاحبِ کلِ اختیار ما، پیش از آن که آفریند آسمانی را و زمینی را؟ پس گفت امیر المؤمنین علیه السلام که: «کجا» سؤال است از جایی؛ و بود الله تعالی و جایی نبود.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۲۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «مَوْصِل» كمجلس: بلدة قرب بغداد. و«الحبر» بالفتح ویکسر: واحد أحبار اليهود. قال الجوهری: والکسر أفصح. وضبط برهان الفضلاء بالفتح. (ولا غاية) واوها للابتداء، فواو (ولا منتهی) للعطف، أو للعطف فللا ابتداء. و«الفاء» فی (فهو منتهی) للتفريع أو للتعليل؛ یعنی فهو غير كلّ غاية، أو فوق كلّ غاية. قال برهان الفضلاء: «أفنبئُ أنت؟» یعنی ما قلتَ إنّما هو ممّا يعلم بالوحي، فقال عليه السلام: أنا عبد معلّم لمن أوحى الله إليه فعلمّني. وقال الصدوق رحمه الله في توحيدہ: یعنی بذلك عبد طاعة لا غير ذلك. روى في الكافي، وقال: وَرَوِيَ أَنَّهُ سُئِلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيَّنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ سَمَاءً وَأَرْضاً؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَيَّنَ سُؤَالٌ عَن مَكَانٍ، وَكَانَ اللَّهُ وَلَا مَكَانَ». . . هديّة: (سئل عليه السلام) یعنی امیر المؤمنین صلوات الله عليه، وقيل: یعنی النبی صلی الله عليه وآله.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۹۱

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مجهول و آخره مرسل. قوله ثكلتك أمك: قال في المغرب: ثكلت المرأة ولدها: مات منها و بعد البعد بلا بعد أي لا شيء بعده، أو ليس له شيء متصف بالبعدية بالذات كما مر في القبل انقطعت الغايات عنده فإنه لا امتداد حيث هو فضلا عن طرفه، أو كل غاية تفرض فهو موجود بعده فهو منتهی

كل غاية أى منتهى العلل الغائية أو منتهى طلبات العالمين و رغباتهم، و قد زعم الحكماء أن جميع الطبائع من السفليات و العلويات متوجهة إلى تحصيل كمالاتها الممكنة بحسب قابلياتها و استعداداتها و التشبه بما فوقها إلى أن ينتهى إليه سبحانه، فإنه غاية الغايات، و الكامل بالذات، و كلماتهم فى ذلك طويلة، و الله الهادى إلى الحق و اليقين. قوله عليه السلام إنما أنا عبد: أى مطيع خادم له مقتبس من علمه، و هذا من غاية تواضعه و حبه للرسول صلى الله عليهما و آلهما.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣١٤

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٢٤٣ / ٦. عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَأْسُ الْجَالُوتِ لِلْيَهُودِ: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَجْدَلِ النَّاسِ وَأَعْلَمِهِمْ، أَذْهَبُوا بِنَا إِلَيْهِ لَعَلِّي أَسْأَلُهُ (٤) عَنْ مَسْأَلَةٍ، وَ (٥) أَخْطِئُهُ (٦) فِيهَا، فَآتَاهُ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ، قَالَ (٧): سَلْ عَمَّا شِئْتَ، قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مَتَى كَانَ رَبُّنَا؟ قَالَ لَهُ (٨): يَا يَهُودِيَّ، إِنَّمَا يُقَالُ: «مَتَى (٩) كَانَ» لِمَنْ لَمْ يَكُنْ؛ فَكَانَ «مَتَى كَانَ»، هُوَ (١٠) كَائِنٌ بِلَا كَيْنُونِيَّةٍ (١١) كَائِنٌ، كَانَ بِلَا كَيْفٍ

ص: ٢٢٦

١-١. فى «ف»: «له».

٢-٢. الوافى، ج ١، ص ٣٥٧، ح ٢٧٧.

٣-٣ . فى حاشية «ج، بح، بس» وشرح صدر المتألهين : «أجل» . وفى شرح المازندراني : «أجل الناس ، أى أقواهم فى المجادلة والخصام ، وأشدّهم فى المناظرة والكلام ، وأفصحهم بيانا وأطلقهم لسانا» .

٤-٤ . فى «بس» : «أن أسأله» .

٥-٥ . فى «بس ، بف» والوافى : «أو» . ثم قال فى الوافى : «كلمة «أو» فى قوله: أو أخطئه بمعنى إلى أن» .

٦-٦ . «أخطئه» أى أنسبه إلى الخطأ . تقول : خطأته ، إذا قلت له: أخطأت . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ٤٧ (خطأ) .

٧-٧ . فى «بح» : «فقال» .

٨-٨ . فى «بر» والتوحيد: - «له» .

٩-٩ . عند صدر المتألهين «متى» الأولى استفهامية على الحكاية، والثانية خبرية . وعند المازندراني : «متى كان» بدل من مثلها، أو تأكيد له؛ أو إعادة للسؤال بعينه للمبالغة فى إنكاره . وقيل : الثانية شرط وقعت حالا . أنظر : شرح صدر المتألهين، ص ٢٤٣ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ١٧٤ . توضيح العبارة \_ والله العالم \_ أن هنا ادعاءً ودليلاً . والمدعى هو أن مورد استعمال السؤال ب «متى كان» هو موجود لم يكن ثم كان، والدليل أن مفهوم «متى كان» يتحقق فى هذا الفرض فقط ، فقوله: «كان» تامّةٌ و «متى كان» فاعله والفاء تعليلية . ويحتمل أن يكون «متى كان» الثانى قيّداً وشرطاً لقوله : «يقال» ، والمعنى أن «متى كان» يقال فى مورد الموجود غير الدائم إذا تحقّق وإذا كان موجوداً ، فالفاء فى «فكان» للعطف المحض .

١٠-١٠ . فى «بر» : «فهو» .

١١-١١ . فى «ج» والتوحيد : «بلا كينونة» . وتذكير الصفة باعتبار كون «كينونية» مصدراً جعلياً . وفى

«ب» : «كينونية كائن» بالإضافة ، أى بلا كينونية تكون ثابتة لكائن .

يَكُونُ (۱)، بَلَى يَا يَهُودِيَّ، ثُمَّ بَلَى يَا يَهُودِيَّ (۲)، كَيْفَ يَكُونُ (۳) لَهُ قَبْلُ؟! هُوَ (۴) قَبْلَ الْقَبْلِ بِأَلَا غَايَةَ، وَلَا مُنْتَهَى غَايَةَ (۵)، وَلَا غَايَةَ إِلَيْهَا (۶)، انْقَطَعَتِ الْغَايَاتُ عِنْدَهُ (۷)، هُوَ (۸) غَايَةُ كُلِّ غَايَةٍ، فَقَالَ: أَشْهَدُ (۹) أَنَّ دِينَكَ الْحَقُّ (۱۰)، وَأَنَّ مَا خَالَفَهُ (۱۱) بَاطِلٌ (۱۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: رأس الجالوت بیهود گفت: مسلمین گمان کنند علی از همه مردم بحاث تر و داناتر است، مرا نزدش برید، شاید از او چیزی پرسم و خطایش را ثابت کنم خدمت حضرت آمد و عرضکرد: ای امیر مؤمنان میخواهم از شما مسأله ای پرسم. فرمود هر چه خواهی بپرس گفت: ای امیر مؤمنان پروردگار ما از کی بوده؟ فرمود: ای یهودی از کی بوده را بکسی گویند که زمانی نبوده آنجا درست است از کی بوده، ولی خدا موجود است بدون بودن پدید آمده نی، بوده است بدون هیچ کیفیتی آری ای یهودی باز هم آری ای یهودی چگونه برای او قبلی باشد؟ در صورتی که او پیش از پیش است، بدون پایان، و پایانش نهایت ندارد، پایان باو نرسد، پایانها نزد او منقطع شوند، اوست پایان هر پایان، یهودی گفت: گواهی دهم که دین تو حق است و آنچه مخالف آنست باطل (به حدیث- ۴ - رجوع شود).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امام ششم فرمود: رأس الجالوت به یهودیان گفت: مسلمانان معتقدند که علی از همه مردم در مناظره تواناتر و از همه دانشمندتر است، مرا نزد علی ببرید شاید پرسشی از او کنم که در پاسخ آن او را تخطئه توانم کرد، نزد آن حضرت آمد و عرض کرد: ای امیر المؤمنان، من می خواهم از شما پرسشی کنم، فرمود: از هر چه خواهی بپرس، گفت: ای امیر المؤمنین از کی پروردگار ما بوده است؟ فرمود: ای یهودی همانا کی را برای کسی گویند که نبوده و بود شده، و گفته شود از کی بوده، پروردگار ما بوده است بدون پدیدش پدید آینده، بوده است بی چگونگی آنچه می باشد. آری، ای یهودی و باز هم آری ای یهودی، چطور برای او پیش از او تصور شود؟ او از پیش هم پیش است بی انجام و نهایت انجام، انجام مر او را در نیابد، انجامها در آستانه او گسیخته اند، او انجام هر انجامی است، گفت: من گواهم که دین تو درست است و آنچه مخالف آن است باطل است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۶۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امام ششم فرمود: رأس الجالوت به یهودیان گفت: مسلمانان معتقدند که علی از همه مردم در مناظره تواناتر و از همه دانشمندتر است، مرا نزد علی ببرید شاید پرسشی از او کنم که در پاسخ آن، او را سرزنش کنم او را نزد حضرت بردند و گفت: ای امیر مؤمنان، می خواهم از شما سئوالی کنم، فرمود: از هر چه خواهی بپرس، گفت از کی پروردگار ما بوده است؟ فرمود: ای یهودی همانا کی را برای کسی گویند که نبوده و بود شده، و گفته شود از کی بوده، پروردگار ما بوده است و بدون بودن پدید آمده ای بوده است بدون هیچ کیفیتی. آری، ای یهودی و باز هم آری ای یهودی، چگونه برای او قبلی تصور شود؟ در صورتی که او پیش از پیش است بدون پایان و پایانش نهایت ندارد پایانی به او نرسد بلکه همه پایانها نزد او از هم گسسته شوند و اوست پایان هر پایان، گفت: گواهی می دهم که دین تو حق است و آنچه مخالف آن باطل است.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن عمر بن عثمان». فی النجاشی و الخلاصة: انه الثقفی الخزاز و قيل: الازدی، ابو علی کوفی ثقة روى عن ابيه عن سعد بن يسار، وله ابن اسمه محمد روى عن ابن عقدة، و كان عمرو بن عثمان نقي الحديث صحيح الحكايات «صه» و فی النجاشی أيضا: خاصة له كتب روى عنه علی بن الحسن بن الفضال و احمد بن محمد بن خالد «عن محمد بن يحيى». كأنه محمد بن يحيى الخزاز كوفی، روى عن اصحاب ابى عبد الله عليه السلام، ثقة عين «صه». «عن محمد بن سماعة». بن موسى بن رويد بالراء المضمومة، ابن نشيط بالنون قبل الشين المعجمة، الحضرمی مولى عبد الجبار بن وابل بن حجر، ابو عبد الله والد الحسن و ابراهيم و جعفر و جده محمد بن الحسن، و كان ثقة فى اصحابنا و جها «صه» «عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رأس الجالوت لليهود ان المسلمين يزعمون ان عليا عليه السلام من اجل الناس و اعلمهم اذهبوا بنا إليه لعلی أسأله عن مسألة و اخطئه فيها فاتاه فقال يا امير المؤمنين انى اريد ان اسألك عن مسألة قال سل عما شئت قال يا امير المؤمنين متى كان ربنا؟ قال له يا يهودى إنما يقال متى كان لمن لم يكن فكان متى كان هو كائن بلا كينونة كائن كان بلا كيف يكون بلى يا يهودى ثم بلى يا يهودى كيف يكون له قبل هو قبل القبل بلا غاية و لا منتهى غاية و لا غاية إليها انقطعت الغايات عنده هو غاية كل غاية فقال اشهد ان دينك الحق و ان من خالفه الباطل». هذا الحديث مثل الحديث الذى رفعه محمد بن خالد عن امير المؤمنين عليه السلام و ما قاله فى جواب رأس الجالوت و مثل المسند الذى بعده و ما قاله فى جواب خبر من الاحبار بادننى تفاوت و قد شرحناهما بما به غنية عن شرح



هذا الحديث، الا ان بعض الفاظه ممّا لعله يحتاج الى بيان فنقول: قوله عليه السلام: انما يقال متى كان، اى انما يطلق هذا القول الذى هو سؤال عن نسبة الشىء الى زمانه بهذه الكلمة الاستفهامية الموضوعية لمثل هذا السؤال اعنى لفظة متى كان، وقوله: لمن لم يكن فكان متى كان، يعنى استعمال حال من لم يكن موجودا حيننا من الدهر ثم كان فى الوقت الذى كان، فمتى الاولى الاستفهامية على الحكاية و متى الثانية خبرية لا استفهامية. وقد اشرنا فيما سبق ان كل ما وجوده فى الزمان فلا بد ان يكون وجوده بعد ما لم يكن و ليس الله تعالى كذلك، و من هذا القبيل الحركة و ما يتبعها، و الناس يخلطون و يغلطون كثيرا، فيزعمون ان حركة واحدة توجد فى الماضى و المستقبل، و لا يعلمون الفرق أيضا بين ما مع الزمان معية لا يوجب التغيير بوجه و بين ما فيه او معه معية ترجع الى الفيئية، و قوله: هو كائن، مبتداء و خبر و قوله: بلا كينونة كائن، وقع صفة للخبر، اى هو تعالى موجود بلا وجود زائد عليه و وجود معه، و قوله: كان بلا كيف، خبر بعد خبر لقوله: هو، او خبر مبتداء محذوف دلّ عليه ما قبله او جملة مستأنفة لبيان نفي الصفة الزائدة عنه تعالى ليلزم تنزيهه عنه مقارنة الزمان بطريق اولى. و قوله: بلى يا يهودى، تأكيد و تسجيل لما قال بحيث لا يعتريه شك و لا شبهة و قوله عليه السلام: ثم بلى يا يهودى، اما متعلق بما بعده لتمهيده و تأكيده أيضا لكونه علما غامضا أيضا و اما تكرير للاول مبالغة فى التأكيد و التحقيق، و قوله: كيف يكون له قبل هو قبل القبل بلا غاية و لا منتهى غاية، لما علمت ان كل ما يتصف بمقارنة الزمان او يقال فى حقه متى كان، فيلزمه ان يكون وجوده بعد عدم و ان يكون له قبل، و نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم على طريقة عكس النقيض، فقال على وجه الاستفهام الانكارى الدال على النفي بابلغ وجه: كيف يكون له قبل؟ و اردفه بالبرهان الدال عليه على القطع و اليقين بانه قبل كل قبل او قبل طبيعة القبل، لان تلك الطبيعة أيضا من جملة مجعولاته فهو قبل جميع الاشياء حتى نفس القبلية بلا قبلية تعرض لذاته و بلا غاية سابقة لقبليته الذاتية و لا غاية لا حقة لمنتهاها. و قوله: و لا غاية إليها، الضمير راجع الى الغاية و معناه و الله اعلم: لا غاية لما هو غاية الغايات، فوقع الى بمعنى اللام، و قوله: انقطعت الغايات عنده و هو غاية كل غاية، اى انتهت الغايات المترتبة التى بعضها غاية للبعض، لما علمت ان كل ممكن مجعول، له غاية و لغايته أيضا غاية و هكذا يترتب الغايات و ينتهى البعض الى البعض حتى ينتهى الى غاية لا غاية لها دفعا للدور

و التسلسل. كما ان كل معلول له مبدأ أو لمبدئه مبدأ وهكذا ترتيب المبادئ صادرا بعضها عن بعض حتى انتهت الى مبدأ لا مبدأ له، فهو بعد البعد بلا بعد كما انه قبل القبل بلا قبل، وهو غاية كل غاية كما هو مبدأ كل مبدأ، فهو أول الاوائل بلا اولية و آخر الاواخر بلا آخرية، و اوليته عين آخريته و آخريته نفس أوليته بلا اختلاف جهة و تغيير حال، فهذا هو المشهود عليه عند الله بانه دين الحق و مخالفوه هم الجهلة و الباطيل.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ , ص ١٠١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: من أجدل الناس. [ص ٩٠ ح ٦] أقول: الجدل: المناظرة . قال عليه السلام: فكان. [ص ٩٠ ح ٦] أقول: انه عطف على قوله: «لم يكن». قال عليه السلام: متى. [ص ٩٠ ح ٦] أقول: استفهام بتقدير القول، وتكرار للسؤال وإحضار له. قال عليه السلام: هو كائن. [ص ٩٠ ح ٦] أقول: إنه استيناف بياني. قال عليه السلام: بلا كينونة كائن. [ص ٩٠ ح ٦] أقول: على الإضافة، أى بلا حدوث يكون، كأنه عليه السلام استنبط نحواً من الارتكاب على ذلك اليهودي، والتعجب منه فكأنه فى معرض السؤال بأنه كيف يكون شىء بلا كينونة كائن؟! فقال عليه السلام: «كان بلا كيف» مبنى على الفتح للاستفهام الإنكارى، أى بلا تعجب وإنكار بأن يقال: «يكون». «بلى» إثبات لما لاح عن اليهودى من الإنكار، أى بلى يكون، ثم بلى يكون. وقوله: «كيف يكون له قبل» استيناف بياني لقوله: «بلى». قال عليه السلام: ولا غاية إليها. [ص ٩٠ ح ٦] أقول: على الإضافة، وهو نفى الانتهاء به بالنظر إلى الاستقبال أو فى شىء من الجانبين بل إنه باقٍ بقاء سرمدى غير زمانى؛ لتقدسه عن الزمان كتقدسه عن المكان.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ٢٤٢

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: التَّخْطِئَةُ: نسبت دادن کسی را به خطا. یعنی: گفت سردارِ طایفه جالوت جهودان را که: به درستی که مسلمانان دعوی می کنند که علی، از جمله ماهرترین مردمان در بحث و داناتر ایشان است، روانه شوید با ما سوی او، شاید پرسم او را از مسئله ای و خطای او را ظاهر سازم در آن مسئله. پس آمد با جهودان نزد علی، پس گفت: ای امیر المؤمنین! به درستی که من می خواهم که پرسم تو را از مسئله ای. علی علیه السلام گفت که: پرس از هر چه خواستی. اصل: «قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مَتَى كَانَ رَبُّنَا؟ قَالَ لَهُ: يَا يَهُودِيَّ، إِنَّمَا يُقَالُ: «مَتَى كَانَ» لِمَنْ لَمْ يَكُنْ؛ فَكَانَ «مَتَى كَانَ»، هُوَ كَائِنٌ بِلَا كَيْنُونِيَّةٍ كَائِنٌ، كَانَ بِلَا كَيْفٍ يَكُونُ، بَلَى يَا يَهُودِيَّ، ثُمَّ بَلَى يَا يَهُودِيَّ، كَيْفَ يَكُونُ لَهُ قَبْلُ؟! هُوَ قَبْلَ الْقَبْلِ بِلَا غَايَةٍ، وَلَا مُنْتَهَى غَايَةٍ، وَلَا غَايَةَ إِلَيْهَا، انْقَطَعَتِ الْغَايَاتُ عِنْدَهُ، هُوَ غَايَةٌ كُلُّ غَايَةٍ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ دِينَكَ الْحَقُّ، وَأَنَّ مَا خَالَفَهُ بَاطِلٌ». . شرح: مقصود از این سؤال بیان شد در شرح حدیث چهارم این باب و این جا می گوئیم که: امیر المؤمنین علیه السلام در جواب، پنج کلام گفته: اول: «يَا يَهُودِيَّ! إِنَّمَا يُقَالُ: مَتَى كَانَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ، فَكَانَ مَتَى كَانَ». و لفظ «مَتَى كَانَ» در اول، نایب فاعل «يُقَالُ» است. و در دوم، برای افاده عموم «فَكَانَ» است و مراد این است که: خواه در اندک زمانی پیش از این شده باشد و خواه در چندین هزار هزار سال پیش از این شده باشد. دوم: «هُوَ كَائِنٌ بِلَا كَيْنُونِيَّةٍ كَائِنٌ». و مراد به «كَيْنُونِيَّةٍ»، حدوث است و آن مضاف است. سوم: «كَانَ بِلَا كَيْفٍ يَكُونُ». و «كَيْفَ» مبنی بر فتح است و «يَكُونُ» به صیغه مضارع غایب معلوم مجرد، یا باب تفعیل است و بنا بر دوم، مراد این است که: او مُسْتَجْمِعٌ عَلَتْ تَامَةٌ اَوَّلِ حَوَادِثِ بُوْدٍ و تَأْخِيرِ اِحْدَاثِ اَوَّلِ حَوَادِثِ، برای فقدان آلتی یا شرطی که قبل از اولِ حَوَادِثِ باید نبود تا گفته شود به عنوان استفهام انکاری که: چگونه تکوینِ اَوَّلِ حَوَادِثِ خواهد کرد؟ چهارم: «بَلَى يَا يَهُودِيَّ، ثُمَّ بَلَى يَا يَهُودِيَّ، كَيْفَ يَكُونُ لَهُ قَبْلُ؟! هُوَ قَبْلَ الْقَبْلِ بِلَا غَايَةٍ، وَلَا مُنْتَهَى غَايَةٍ، وَلَا غَايَةَ إِلَيْهَا». «بَلَى» اِبْطَالِ نَفْيِ اِزْلِي بُوْدِنِ رَبِّ بَرِ تَقْدِيرِ حَوَادِثِ عَالَمٍ و نَفْيِ جَوَازِ تَخَلُّفِ مَعْلُولِ اِزْ عَلَتْ تَامَةٌ اِسْتِدْلَالِ يَهُودِ و فِلَاسَفِهِ و تَابِعَانِ

ایشان در قَدَمِ عالم بر آن است. و تکریرِ «بلی» و عطف آن به «ثُمَّ» مبنی بر این است که: اول، برای بیانِ جواز و وقوعِ تَخَلَّفِ معلول از عِلَّتِ تامّه در فعلِ الله تعالی است. و دوم، برای بیانِ جواز وقوعِ تَخَلَّفِ معلول از عِلَّتِ تامّه در فعلِ بندگان است. و وقوعِ دوم، بسیار متراحی است از وقوعِ اول. «كَيْفَ يَكُونُ لَهُ قَبْلُ» برای استفهامِ انکاری است، پس موافق «لَيْسَ لَهُ قَبْلُ» است که بیان شد در شرح حدیثِ چهارمِ این باب؛ فرق این است که: «لَيْسَ لَهُ قَبْلُ» دلالت بر وضوحِ بطلانِ امتناعِ تَخَلَّفِ معلول از عِلَّتِ تامّه نمی کند و «كَيْفَ يَكُونُ لَهُ قَبْلُ» دلالت بر آن می کند بنا بر وضوحِ این که اگر مراد به قبل، مقدّمِ بِالزَّمان است، پس تَخَلَّفِ معلول از عِلَّتِ تامّه در میان آن حدوثِ مقدّم و آن حدوثِ مؤخّر واقع می شود. و اگر مراد به قبل، مقدّمِ بِالذَّات و موافق در زمان است، پس بعد از نقلِ کلامِ سوی قبل لازم می آید تسلسل در امور غیر متناهیة مجتمعه در آن واحد؛ و این محال است به اتّفاقِ خصوم نیز. و ایضاً اگر حدوثِ حادث، موقوف بر قبل باشد و به شرط قبل واجب شود به وجوب سابق، پس هیچ حادث محتاج به فاعل نخواهد بود؛ زیرا که چنانچه تکوینِ واجبِ بِالذَّات محال است، همچنان تکوینِ واجبِ بالغیر به وجوبِ سابق به شرط بودنِ آن غیر، محال است و این قضیّه معلوم هر عاقل است و فلاسفه و تابعان ایشان از این تغافل می کنند. و تحقیقِ ربطِ حادث به قدیم این است که: تَوْهَمِ تَوْقُفِ حدوثِ هر حادثِ کائنِ فی نَفْسِهِ در خارج، بر حدوثِ شرطی که کائنِ فی نَفْسِهِ در خارج باشد، مبنی بر تَوْهَمِ اضطرارِ فاعلِ حادثِ اول است؛ زیرا که قادرِ ترجیح می دهد حدوثِ حادثِ اول را درآنی از جمله امتدادِ کَوْنِ خود بر حدوثِ آن در سایرِ آنات، برای علم به مصلحتی، بی توقّف حدوثِ شرطی که کائنِ فی نَفْسِهِ در خارج باشد و بی توقّف بر حضورِ آنی که ترجیح در آن شده؛ زیرا که ترجیح در آنات دیگر نیز ممکن بود و ترجیحِ بلا مرجّح که محال است نمی بود بنابر این که هر یک از فعل و ترکِ راجح است بر دیگری به اعتباری و مرجوح است به اعتباری دیگر نزدِ قادر در هر آنی از آنات، پس فعل او بی وجوبِ سابق است. و اشارت به جمیع اینها شده در کلامِ امامِ رضا علیه السّلام در حدیثِ دوّمِ این باب که: «وَكَانَ اعْتِمَادُهُ عَلَي قُدْرَتِهِ» و لهذا باعثِ اعترافِ سائل به امامت او شده.

أُولَئِكَ سَادَاتِي فَجِئُوا بِمِثْلِهِمْ- إِذَا جَمَعْتَنَا يَا خُصُومَ الْمَجَامِعِ جَمَلُهُ «هُوَ قَبْلُ الْقَبْلِ بِلَا غَايَةٍ، وَلَا مُنْتَهَى غَايَةٍ» استیناف بیانی است و مضمونش بیان شد در شرح حدیث چهارم این باب. در نسخ کافی: «وَلَا غَايَةَ إِلَيْهَا»، به لام و الف و غین با نقطه و الف و یاء دو نقطه در پایین و تاء تانیث و کسر همزه و فتح لام و سکون یاء دو نقطه در پایین و ضمیر مؤنث است. و در کتاب توحید ابن بابویه: «وَلَا غَايَةَ إِلَيْهَا غَايَةً» است و بنا بر اینها، «إِلَى» به معنی «مَعَ» است. و حاصل هر دو یکی است؛ و آن این است که: تعدد در غایت در یک مرتبه ندارد و نفی این، بعد از نفی غایت و نفی منتهای غایت، از قبیل نفی منتهای غایت بعد از نفی غایت است که بیان شد در شرح حدیث پنجم این باب. پنجم: «انْقَطَعَتِ الْغَايَاتُ عِنْدَهُ، هُوَ غَايَةٌ كُلُّ غَايَةٍ». و این ظاهر است از شرح حدیث چهارم این باب. ذکر دینک به جای «دینکم» اشارت است به این که دین مخالفان او از جمله مدعیان امامت و تابعان ایشان باطل است و اسلام نیست حقیقه. یعنی: گفت که: ای امیر المؤمنین! کی بود صاحب کل اختیار ما؟ امیر المؤمنین علیه السلام گفت او را که: ای جهود! جز این نیست که گفته می شود: «کی بود؟» برای کسی که نبوده باشد وقتی، پس از آن شده باشد هر وقت که شده باشد. بیان این آن است که: او کائن بود بی حدود کائی، بود بی آن که چگونه کائن می باشد یا کائن می کند اول حوادث را، بلی، تخلف معلول از علت تامه جایز و واقع است ای جهود! بعد از آن بلی، تخلف معلول از علت تامه جایز و واقع است ای جهود! چگونه می باشد برای او تمهید مقدمه؟ بیان این آن که: او پیش از اول حوادث است بی شوق پایان کاری و بی شوق منتهای پایان کاری و بی شوق پایان کاری که با پایان کاری باشد بریده شده پایان های کار نزد او. بیان این آن که: او پایان کار هر پایان کار است. پس رأس الجالوت گفت که: گواهی می دهم این که دین تو- که اسلام است آن- به کار آمدنی است و بس. و این که هر دین، که مخالف آن دین است، به کار نیامدنی است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۲۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (من أجل الناس) أى من أقواهم وأقدرهم على الخصومة فى المناظرات. (أو أخطئه) يعنى إلى أن أخطئه فيجوز الأعمال والإهمال. وقد يكون «أو»- كما قال الجوهري- بمعنى «إلى أن» تقول لأضربته أو يتوب. أو «إلا أن». وفى الصحيفة الكاملة: «فإن نفسى هالكة أو تعصمها». وفى بعض النسخ: «وأخطئه» بالواو يعنى وأبين خطأه فيها. (فكان متى كان) أى فصّح فى حقّه متى كان. (هو كائن بلا كينونة كائن) أى ليست كينونته كما هو للمخلوق. وفى بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: «بلا كينونية كائن» بياء مشددة للنسبة. وضبط الفاضل الإسترابادى هكذا بالتنوين ورفع كائن. أى وهو كائن. (كان بلا كيف يكون) بإضافة «كيف» إلى «يكون» يعنى لا أول لكينونته ولا آخر. وقرأ برهان الفضلاء: «يكون» على المعلوم من التفعيل مع فتح «كَيْفَ» قال: يعنى كان قادراً على التكوين بلا تأمل فى أنه كيف يكون إذا أراد التكوين. وقال الفاضل الإسترابادى بخطه: «بلا كيف يكون» أى بلا كيف له تكون. وقال السيّد الأجلّ النائنى: يعنى كان بلا كيف يوجد. (بلى يا يهودى) يعنى حقّ ما قلته لك، ثم بلى يا يهودى، حقّ ما سمعته منى. (بلا غاية ولا منتهى) أى بلا غاية لقبليته وبلا منتهى لبعديته. (غاية ولا غاية إليها) يعنى هو غاية كلّ غاية ولا غاية ليوهم إليها بدليل (هو غاية كلّ غاية). وفى توحيد الصدوق رحمه الله: «ولا غاية إليها غاية». وقال برهان الفضلاء: «إليها» أى معها. ولسائر الفضلاء فى هذا الحديث توجيهات. و (دينك) مكان «دينكم»: تعريض على المخالفين.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٩٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله: من أجل الناس: أى أقواهم فى المخاصمة و المناظرة و أعرفهم بالمعارف اليقينية. قوله: متى كان: تأكيد للسؤال الأول، و قيل: متى الأولى استفهامية، و الثانية خبرية، أى: متى، كان لاستعلام حال من لم يكن موجودا حيناً من الدهر ثم كان فى الوقت الذى كان، و قيل: متى كان ثانيا

شروط وقع حالا بلا كينونة كائن تأكيد للسؤال الأول، وقيل: متى الأولى استفهامية، و الثانية خبرية، أى: متى، كان لاستعلام حال من لم يكن موجودا حيننا من الدهر ثم كان فى الوقت الذى كان، وقيل: متى كان ثانيا شرط وقع حالا بلا كينونة كائن أى بدون كيف يوجد، سواء كان كيفية موجودة أو استعدادا لها، ولما استشعر عليه السلام من السائل إنكارا لكون الشىء موجودا بلا كيف ولا زمان، أو كان مظنة ذلك، رد عليه بقوله بلى يا يهودى ثم أكد بقوله: ثم بلى، وقوله عليه السلام: كيف يكون له قبل، أى شىء سابق عليه، وهو قبل كل قبل و علة كل شىء بلا غاية، أى امتداد زمان ولا منتهى غاية، أى بلا نهاية لامتداد وجوده و شىء من كمالاته ولا غاية إليها قيل: الضمير راجع إلى الغاية، و إلى بمعنى اللام، أى لا غاية الغايات، وقيل: المراد لا غاية ينتهى هو إليها أو ليس كونه غاية إلى غاية بل هو غاية لما لا ينتهى. وفى التوحيد بسند آخر ولا غاية إليها غاية أى نهاية ينتهى إليها مسافة.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣١٥

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٧ / ٢٤٤ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ، عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَكَانَ (١٣) اللَّهُ وَلَا شَيْءٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ، كَانَ وَلَا شَيْءٌ». قُلْتُ: فَأَيْنَ كَانَ (١٤) يَكُونُ؟ قَالَ: وَكَانَ مُتَّكِنًا فَاسْتَوَى جَالِسًا، وَقَالَ: «أَحَلَّتْ (١٥) يَا زُرَّارَةُ، وَسَأَلْتَ عَنِ الْمَكَانِ؛ إِذْ لَا مَكَانَ» (١٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

زراره گوید بحضرت باقر (علیه السلام) عرض کردم: آیا خدا بوده و چیزی نبوده فرمود: آری خدا بوده چیزی نبوده، گفتم: پس کجا بوده؟ حضرت تکیه کرده بود، راست نشست و فرمود: سخن محالی گفتمی ای زراره، چون از مکان لا مکان پرسیدی.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- زراره گوید: به امام باقر (علیه السلام) گفتم: آیا خدا بوده است و چیزی نبوده؟ فرمود: آری بوده و چیزی نبوده، گفتم: پس کجا بوده؟ گفت تکیه زده بود برخاست و نشست و فرمود: چه محالی به میان آوردی ای زراره؟ و پرسش از مکان کردی در آن گاه که مکانی نبود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۷- زراره می گوید: به امام باقر علیه السلام عرض کردم: آیا خدا بوده است و چیزی نبوده؟ فرمود: آری بوده و چیزی نبوده، گفتم: پس کجا بوده؟ گفت: تکیه زده بود برخاست و نشست و فرمود: ای زراره سخن محالی پرسیدی چون از مکان چیزی پرسیدی که مکان ندارد.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۲۳۷

\*\*\*\*\*



شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

يقال احوال اى اتى بالمحال و تكلم به قوله عليه السلام نعم كان و لا شىء. اعلم ان تبين هذا المرام و تحقيق هذا الكلام و هو الموافق للحديث المستفيض المشهور عن النبى صلى الله عليه و آله من قوله: كان الله و لم يكن معه شىء، من العلوم الغامضة التى لم ار فى مدة عمرى و قد بلغ خمسا و ستين على وجه الارض من كان عنده خبر عنه و لم اجد أيضا فى كتاب من كتب السابقين و اللاحقين ان يثبت فيه ما يشفى العليل و يروى الغليل فى هذه المسألة، و لقد افادنى الله من لدنه بفضله و رحمته و فتح باب كشفه على قلبى، فاوردت هذه المسألة العظيمة و الدررة الفاخرة اليتيمة فى بعض كتبى و رسائلى مبرهنا عليها كاشفا قناع الخفاء عن وجهها حامدا لله شاكرا لنعمته. و لا يخفى على من التزم البراهين و تجنّب عن الاخذ بالشىء على وجه المجازفة و التخمين، ان اثبات تأخر العالم كله عن العدم بالزمان مع اثبات الوجدانية له تعالى و نفى التعطيل عنه و كونه لم يزل و لا يزال فياضا على الخلق قادرا خالقا رازقا جوادا رحيمًا من غير تجدد صفة او سنوح إرادة او حدوث مصلحة لم تكن من قبل، امر فى غاية الصعوبة و ادراكه واقع فى اعلى درجات القوة النظرية للنفس البشرية، لكن الله يؤتى الحكمة من يشاء و الله ذو الفضل العظيم، و باقى الفاظ الحديث واضحة غنية عن الشرح.

شرح أصول الكافى؛ ج ٣، ص ١٠١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السابع قوله عليه السلام: أحلت الرجل بالمحال تكلم به - كذا فى الصحاح.

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: الإحالة (به حاء بي نقطه): قياس چیزی به چیزی دیگر، و گفتنِ مضمونی که محال باشد؛ و هر دو این جا مناسب است. و این لفظ می آید در حدیثِ اوّلِ بابِ هفدهم. یعنی: روایت است از زراره گفت که: گفتم امام محمد باقر علیه السلام را که: آیا بود الله تعالی و هیچ چیز غیر او نبود؟ گفت که: آری بود و هیچ چیز نبود. گفتم که: پس کجا می بود؟ زراره گفت که: و امام تکیه کرده بود، پس راست نشست و گفت که: قیاس کردی الله تعالی را بر دیگران، یا مضمونِ محالِ گفتمی ای زراره! و پرسیدی از خصوصیتِ جا در کسی که نیست جا برای او.

صافی در شرح کافی ؛ ج ٢ ، ص ١٣٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: ليس في بعض النسخ: «غيره» كما في الجواب. قيل: يعني فأين كان فيما سبق، وأين يكون الآن وفيما يأتي، وقيل: «كان» كلمة ربط . وقال السيد الأجلّ النائيني: «فأين كان يكون؟» «كان» زائدة . «أحال فلان» أتى بشيء محال وأيضاً قاس مع الفارق، وكلا المعنيين مناسب.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٩٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مرفوع. قوله: فأين كان يكون: كان زائدة أحلت أى تكلمت بالمحال.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣١٦

\*\*\*\*\*

## ٨- الحديث

٨ / ٢٤٥ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ (١٧)، عَنْ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْمَوْصِلِيِّ (١٨) :

ص: ٢٢٧

---

١-١ . قرأ المازندراني «يكون» مفصلاً عن «بلا كيف» حيث قال : «لما كان هنا مظنة أن يقول اليهودى : كيف يكون الشيء بلا كون حادث وبلا كيف ، أجاب عنه عليه السلام على سبيل الاستيناف بقوله : «يكون» أى يكون جلّ شأنه بلا كون حادث وبلا كيف » . وهو الظاهر من صدر المتألهين . راجع : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ١٧٥ ؛ وشرح صدر المتألهين ، ص ٢٤٣ .

٢-٢ . فى «ب ، بح» وحاشية «بس» : «ثم بلى يا يهودى» .

٣-٣ . فى «بح» : «كان» .

٤-٤ . فى التوحيد: «وهو» .

٥-٥ . فى حاشية «ف» : «لغايته» .

٦-٦ . فى التوحيد : «غاية» .

٧-٧ . فى التوحيد: «عنه» .

٨-٨ . فى «ب» : «وهو» . وفى التوحيد : «فهو» . وقال الفيض فى الوافى : «وفى توحيد الصدوق : ولا غاية إليها غاية ، انقطعت الغايات عنده ، فهو غاية كل غاية . ولعلّه أجود» .

٩-٩ . فى «ف» : «أن لا إله إلا الله و».

١٠-١٠ . فى حاشية «بف» والوفى : «هو الحق».

١١-١١ . فى «بس» وحاشية «ج ، بح ، بر ، بف» وشرح صدر المتألهين : «من خالفه» بدل «ما خالفه».

١٢-١٢ . التوحيد ، ص ١٧٥ ، ح ٦ ، بسنده عن سهل بن زياد الوافى ، ج ١ ، ص ٣٥٧ ، ح ٢٧٨ .

١٣-١٣ . فى البحار : «كان» بدل «أكان».

١٤-١٤ . «كان» كلمة ربط عند الفيض ، وزائدة عند المجلسى .

١٥-١٥ . «أحلت» : أتيت بالمحال وتكلمت به . أنظر : الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٦٨٠ (حول).

١٦-١٦ . الوافى ، ج ١ ، ص ٣٥٩ ، ح ٢٧٩ ؛ البحار ، ج ٥٧ ، ص ١٦٠ ، ح ٩٥ .

١٧-١٧ . فى حاشية «بح» : «عن صابر».

١٨-١٨ . فى «ج ، ف ، بح ، بر ، بس» : «أبى إبراهيم الموصلى» . هذا ، وقد تقدمت رواية أحمد

بن محمد بن أبى نصر عن أبى الحسن الموصلى فى ح ٢٤٢ ، وتأتى فى الكافى ، ح ٢٦٦ أيضا .

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «أَتَى حَبْرٌ مِنَ الْأَعْبَارِ (١) أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَقَالَ (٢) :  
يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، مَتَى كَانَ رَبُّكَ؟

قَالَ : وَيْلَكَ ، إِنَّمَا يُقَالُ : «مَتَى كَانَ» لِمَا لَمْ يَكُنْ ، فَأَمَّا مَا كَانَ ، فَلَا يُقَالُ : «مَتَى كَانَ» ، كَانَ قَبْلَ الْقَبْلِ  
بِلا قَبْلِ ، وَبَعْدَ الْبَعْدِ بِلا بَعْدٍ ، وَلَا مُنْتَهَى غَايَةٍ (٣) لَتَنْتَهَى (٤) غَايَتُهُ .

فَقَالَ لَهُ : أَنْبَى أَنْتَ؟

فَقَالَ : لِأُمَّكَ الْهَبْلُ (٥) ، إِنَّمَا (٦) أَنَا عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٧)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: یکی از دانشمندان یهود نزد امیر المؤمنین (علیه السلام) آمد و گفت ای امیر مؤمنان! پروردگارت از کی بوده؟ فرمود: وای بر تو، از کی بوده را بچیزی گویند که زمانی نبوده ولی بآنچه بوده گفته نشود از کی بوده، او بدون پیشی پیش از هر پیش است و بدون بعدی پس از هر بعدی است و او را نهایت پایانی نیست تا پایانش بانتهای رسد: عرض کرد: آیا تو پیغمبری؟ فرمود مادرت مرگت بیند همانا من بنده ای از بندگان رسول خدایم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- امام صادق (علیه السلام) فرمود: یکی از دانشمندان یهود خدمت امیر المؤمنین (علیه السلام) آمد و گفت: یا امیر المؤمنین کی پروردگارت بوده است؟ فرمود: وای بر تو، همانا گویند کی بوده برای چیزی که نبوده اما آنچه بوده و بوده نگویند کی بوده؟ پیش از پیش بوده و پیشی در میان نبوده و پس از پس باشد و پس در میان نباشد نهایی در انجام او نیست تا بدان رسد، به او گفت: شما پیغمبر هستید؟ فرمود: مادرت به مرگت نشیند، همانا من یکی از چاکران محمدم

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۸- امام صادق علیه السلام فرمود: یکی از دانشمندان یهود خدمت امیر المؤمنین علیه السلام آمد و گفت: یا امیر المؤمنین چه وقت پروردگارت بوده است؟

فرمود: وای بر تو، همانا گویند کی بوده برای چیزی که نبوده اما با آنچه که بوده نگویند کی بوده؟ قبل از هر پیشی و بدون بعدی، پس از هر بعدی وجود دارد و او را نهایت و پایانی نیست تا پایانش به انتها برسد گفت: شما پیامبر هستید؟

فرمود: مادرت به مرگ نشیند، همانا من یکی از چاکران محمدم.

\*\*\*

ترجمه آیت الہی ؛ ج ۱ ، ص ۲۳۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن محمد بن الولید». هذا الاسم مشترك بين جماعة منهم: محمد بن الولید الصیرفی فی شباب ضعيف «صه» و منهم: ابن الولید بن عمارة ابورجاء مولى قریش کوفی، و منهم ما قال ابو عمرو و الکشی فیہ: ان محمد بن الولید الخزاز و مصدق بن صدقة و محمد بن سالم بن عبد الحمید و معاویة بن حکیم هؤلاء کلّهم فطحية و هم من اجلة العلماء و الفقهاء و العدول بعضهم ادرك الرضا علیه السلام و کلهم کوفیون. و قال النجاشی: محمد بن الولید البجلی ابو جعفر الکوفی ثقة عین نقی الحدیث ذکره الجماعة بهذا، روى عنه یونس بن یعقوب و حماد بن عثمان فكان فی طبقتهما و عمر حتى لقیه محمد بن الحسن الصفار و سعد، و الذى يظهر لى انه الذى ذكره الکشی «صه» «عن ابن ابی نصر عن ابی ابراهیم الموصلى عن ابی عبد اللہ علیه السلام قال اتى حبر من الاحبار الى امیر المؤمنین علیه السلام فقال یا امیر المؤمنین متى كان ربك قال ویلك انما یقال

متى كان لما لم يكن فاما ما كان فلا يقال متى كان كان قبل القبل بلا قبل و بعد البعد بلا بعد و لا منتهى غاية لتنتهى غايته فقال له أ نبيّ انت فقال لامك الهبل انما انا عبد من عبيد رسول الله صلّى الله عليه و آله». الهبل بالتحريك الشكل، يقال: هبلته أمه تهبله هبلا اى ثكلته، و معنى الحديث كما علمت.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ١٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثامن قوله رحمه الله: عن أبي الحسن الموصلى فى بعض النسخ عن أبي الحسن الموصلى عن أبي ابراهيم، يعنى به العبد الصالح عليه السلام عن أبيه أبي عبد الله عليه السلام.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢١٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: الهبل. [ص ٩٠ ح ٨] أقول: يقال: هبلته أمه: ثكلته. هذا هو الأصل، ثم يستعمل فى معنى المدح والإعجاب. يقال: لأمك هبل أى ثكل كذا فى النهاية. وهذا دعا [ء] عليه بالموت.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٤٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: بیان «كَانَ قَبْلَ الْقَبْلِ بِلَا قَبْلِ، وَبَعْدَ الْبَعْدِ بِلَا بَعْدٍ، وَلَا مُنْتَهَى غَايَةٍ» گذشت در شرح حدیث پنجم این باب. لام در لِيُنْتَهِيَ غَايَتُهُ، برای تعلیل است و ظرف، صفت مخصّصه مُنْتَهَى غَايَةٍ است. و وجه این، این است که: نفی منتهای غایت بِالْكُلِّيَّةِ، صحیح نیست؛ زیرا که الله تعالی منتهای غایت است برای دیگران، چنانچه گذشت در حدیث پنجم این باب که: «فَهُوَ مُنْتَهَى كُلِّ غَايَةٍ» و نفی او صحیح نیست. و چون منتهای غایت، مخصّص شود به این که برای انتهای غایت خودش باشد، نفی آن صحیح می شود؛ و از این ظاهر می شود که ترک ذکر «لِيُنْتَهِيَ غَايَتُهُ» در حدیث هفتم این باب، مبنی بر مسامحه و اعتماد بر ظهور مراد است. الْهَبْلُ (به فتح هاء و فتح باء یک نقطه، مصدر بابِ «عَلِمَ»): مرگ فرزند دیدن. یعنی: آمد دانایی از دانایان جهودان نزد امیر المؤمنین علیه السلام، پس گفت که: ای امیر المؤمنین، کی بود صاحبِ کلِّ اختیار تو؟ امیر المؤمنین علیه السلام گفت که: ای مرگ ناگهان تو! جز این نیست که گفته می شود: «کی بود؟» برای چیزی که نبوده باشد در وقتی، پس اما چیزی که بوده باشد همیشه، پس گفته نمی شود که: «کی بود» برای آن. بیان این آن که: بود ربّ من در پیش هر پیش، بی پیشی که با او باشد و او در پس هر پس است، بی پس که با او باشد و بی منتهای پایان کاری که برای آن باشد که منتهی شود پایان کار او. پس آن دانا گفت امیر المؤمنین را که: آیا پیغمبری تو؟ پس امیر المؤمنین گفت که: برای مادر تو باد دیدن مرگ تو! جز این نیست که من غلامی ام از غلامان رسول الله صلی الله علیه و آله. مراد این است که: اینها به وحی، به او رسیده و او به من گفته [است].

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۳۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:



هدية: (فأما ما كان) أى أزلاً وأبداً. (ولا منتهى غاية لتنتهى غايته) أى ليكون محدوداً. لا ينافى ما سبق  
آنفاً من قوله: «وهو منتهى كل غاية» لما مرّ من أنّ المعنى: وهو غير كل غاية أو فوق كل غاية. و  
(الهبّل) بالمفردة والتحريك: مصدر قولك: هبلته أمّه، أى ثكلته وفقدته.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٩٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف، وفى الصحاح: الهبل بالتحريك مصدر قولك: هبلته أمه أى ثكلته.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٣١٦

\*\*\*\*\*

## (٧) باب النسبة

### اشاره

٩١ / ١

٢٩ \_ بابُ النَّسْبَةِ

### ١- الحديث

١ / ٢٤٦ . أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، عَنْ  
مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «إِنَّ الْيَهُودَ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ، فَقَالُوا :  
أَنْسِبْ (٨) لَنَا رَبَّكَ ، فَلَبِثَ ثَلَاثًا لَا يُجِيبُهُمْ ، ثُمَّ نَزَلَتْ : «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» إِلَى آخِرِهَا» (٩).

ص: ٢٢٨

- 
- ١-١ . فى «بر» والوفى : «إلى» .  
٢-٢ . فى «ج»: «له» .  
٣-٣ . فى حاشية «ف» : «لغايته» .  
٤-٤ . فى «ب»: «لمنتهى» . وفى «بر» : «لينتهى» .  
٥-٥ . «الهبل» : مصدر هبَلْتَهُ أُمَّهُ ، أى ثَكَلْتَهُ . هذا هو الأصل ، ثم استعمل فى معنى المدح  
والإعجاب . أنظر : لسان العرب ، ج ١١ ، ص ٦٨٦ (هبل) .  
٦-٦ . فى «بح» : - «إنّما» .  
٧-٧ . التوحيد ، ص ٧٧ ، ح ٣٣ ، بسند آخر مع اختلاف الوافى ، ج ١ ، ص ٣٥٩ ، ح ٢٨٠ ؛  
البحار، ج ٥٤ ، ص ١٦٠ ، ح ٩٤ .  
٨-٨ . «انصب لنا» أى أذكر نسبه وقرابته ، فالجواب بنفى النسب والقرابة ؛ أو نسبه إلى خلقه ،  
فالجواب بيان كيفية النسبة .  
٩-٩ . التوحيد ، ص ٩٣ ، ح ٨ ، بسنده عن صفوان بن يحيى ، مع زيادة فى آخره . تفسير القمى ،  
ج ٢ ، ص ٤٤٨ ، من دون الإسناد إلى المعصوم عليه السلام مع اختلاف . راجع: تفسير فرات ، ص  
٦١٧ ، ح ٧٧٣ الوافى ، ج ١ ، ص ٣٦٣ ، ح ٢٨٣ .

وَرَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: یهود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) سؤال کردند و گفتند نژاد پروردگارت را برای ما بیان کن، حضرت سه روز درنگ کرد و پاسخشان نداد سپس سوره «

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

» تا آخرش نازل شد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام ششم فرمود: یهود از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسیدند که نسب و نژاد پروردگارت را برای ما بگو، تا سه روز پاسخ نداد و سپس سوره «

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

» تا آخرش فرود آمد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: یهودیان از رسول خدا صلی الله علیه و اله پرسیدند که نسب و نژاد پروردگارت را برای ما بگو، تا سه روز پاسخ را نداد و سپس سوره

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

تا آخرش نازل شد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۳۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

كان من عادة العرب ان يحافظوا على الانساب و كانوا يتشددون على من يزيد في بعض الانساب او ينقص، فقالوا له صلی الله علیه و آله: انسب لنا ربك، و روى أيضا في سبب نزول السورة: ان جماعة جاءوا الى رسول الله صلی الله علیه و آله و قالوا: بين لنا جنس معبودك اذهب او فضة؟ فانزل هذه السورة فقالوا: ثلاث مائة و ستون صنما لا تقوم بحوائجنا فكيف يقوم الواحد بحوائج الخلق؟ فنزلت

وَ الصَّافَّاتِ ... الى

إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ . و قيل: انها نزلت بسبب سؤال النصارى. روى عطا عن ابن عباس رضی الله عنه قال: قدم وفد نجران فقالوا: صف لنا ربك أم زبرجد أم ياقوت او ذهب او فضة؟ فقال: ان ربي ليس من شيء لانه خلق الاشياء، فنزلت: قل هو الله احد، قالوا: هو واحد و انت واحد، فقال:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

،قالوا:زدنا من الصفة،فقال:

اللَّهُ الصَّمَدُ

،فقالوا ما الصمد؟فقال:الذى يصمد إليه الخلق فى الحوائج،فقالوا زدنا،فقال:فنزل

لَمْ يَلِدْ

«كما ولدت مريم»

وَلَمْ يُولَدْ

«كما ولد عيسى»

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

،يريد نظيرا من خلقه. وقيل:انها نزلت بسبب سؤال اليهود.روى عن عكرمة عن ابن عباس:ان اليهود جاءوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله و معهم كعب بن اشرف فقالوا:يا محمد هذا الذى خلق الخلق فمن خلق الله؟فغضب نبي الله فنزل جبرئيل عليه السلام يسليه و قال:اخفض جناحك يا محمد،فنزل

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

،فلما تلى عليهم قالوا:صف لنا ربك عضده و كتفه و ذراعه،فغضب رسول الله اشد من غضبه الاول،فاتاه جبرئيل بقوله تعالى:«

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»

\*. و الغرض ان جماعة كانت عقولهم على هذه الدرجة من السخافة و الوهن حتى سئلوا ان ربهم من اى جنس الجواهر الجسمية المعدنية، فلا عجب منهم ان لو سألوا عن نسب إلههم من كونه والدا او مولودا او ذا صاحبة و نظير.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ , ص ١٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: انسب لنا ربك. [ص ٩١ ح ١] أقول: أى اذكر نسب ربك لنا، من الجائز كون نسبه تعالى المذكوراً فى التوراة، فعلموا وأرادوا أن يمتحنوه عليه السلام فى أنه هل يوافق ما علموا، أم لا؟ قال عليه السلام: فلبث ثلاثاً. [ص ٩١ ح ١] أقول: أى ثلاث ساعات، ولو كان المراد أياماً، لقال: ثلاثة، وانقطع الوحي ثم نزل

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»

ولعلّ المصلحة فى تأخيره الوحي إرشاداً للناس فى سكوتهم عمّا لم يعلموا. قال عليه السلام: قل هو الله أحد. [ص ٩١ ح ١] أقول: يستفاد من أول هذا الخبر أنّ القول لهم فى قوله تعالى: قل لليهود[هو الله أحد].

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ٢٤٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: فاء در فَعَالُوا برای بیان است. اَنْسَبُ، امر بابِ «نَصَرَ» است. و مرادِ یهود، طلب نسبت است به معنی دوم که مذکور شد در شرح عنوانِ این باب؛ یا مراد ایشان، طلب نسبت به معنی اول است و بنابراین، رَبَّكَ عبارت از فاعلِ نفوسِ ناطقه و ما تحتِ فلکِ قمر است. و طلب نسبت او مبنی بر این است که: یهود مانند فلاسفه قائل اند به این که: واجب بالذات، فاعل موجب است؛ چون تخلّف معلول از علّت تامّه محال است و از او صادر نشده مگر عقلِ اول:»

غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا» .

« و می گویند که: صادر از عقلِ اول، عقل دوم و فلک اول است و صادر از عقل دوم، عقل سوم و فلک دوم است و همچنین تا عقلِ عاشر و فلک نهم. و صادر از عقلِ عاشر، که آن را عقلِ فَعَالِ می نامند، نفوسِ ناطقه و عناصر است. و عقولِ عشره و نفوسِ ناطقه، مجردند و قدیم اند و افلاک و ماده عناصر نیز، قدیم است و جمیعِ صدورها به عنوانِ ایجاب است، پس فاعل ما مستحقّ حمد و مدح نیست، چه جای عبادت، ایضاً: »

غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا» .

« و می گویند که: قرین در قَدَم و تَجَرَّد و فعل بی حاجت به حرکت خود برای تحریکِ آلتی یا عضوی دارد، پس والد، اثرِ خود است و مولود، مؤثرِ خود است و نَسَب دارد و به نُه پشت، به واجبِ بالذات می رسد؛ زیرا که ولادت، سوای این نیست که ظاهر شود جوهری از جوهری بی اختیار، مانند ظهور طفل از پدر و مادرش. لَبِثَ، ماضی بابِ «عَلِمَ» است. ثَلَاثًا عبارت از سه ساعت است؛ چه اگر سه روز مراد می بود، «ثَلَاثَةً» می گفت. لَا يُجِيبُهُمْ، حالِ فاعلِ «لَبِثَ» است. شاید که وجه درنگ، انتظارِ نزولِ چیزی از قرآن باشد به سببِ علمِ رسولِ الله صلی الله علیه و آله به این که بعضی هَدْيَانَات در این مبحث، در میانِ منسوبانِ به اسلام نیز به هم خواهد رسید، پس چیزی از قرآن می باید که حجت بر ایشان باشد تا روز قیامت، چنانچه اشارت به آن می شود در حدیثِ سومِ این باب. هُوَ راجع به رَبِّي است، به قرینه این که در سؤال، «رَبَّكَ» واقع شده-و اشارت به این می شود در حدیث

چهارم این باب-و آن مبتدا است. اللّهُ خبرِ مبتدا است، به معنی آن مستحقّ عبادت که معلوم است نزد اطفال و عجایز و عوام، پیش از آن که ضایع کنند ذهن خود را به شبهات فلاسفه، چنانچه اشارت به این می شود در حدیث آخر باب شانزدهم. أَحَدٌ خبرِ دیگرِ مبتدا است، به معنی بی جزء و قرین در صفاتِ ربوبیت، مثل قَدَم و تجرّد و نفوذِ اراده. و باقی سوره بیان می شود در این باب و در حدیث اوّلِ باب هفدهم. یعنی: به درستی که جهودان پرسیدند رسول الله صلی الله علیه و آله را، به این روش که گفتند که: بیان کن برای ما صاحبِ کلِّ اختیارات را به طریق مستقیم واضح. پس رسول الله صلی الله علیه و آله درنگ کرد، سه ساعت جواب نمی گفت، بعد از آن فرود آمد از جانبِ الله تعالی سوره «قل هو الله أحد» تا آخر آن. [وَرَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ].

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۳۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: «النسبة» بالضمّ والكسر: مصدر نسبة، كنصر و ضرب. قال الفاضل الإسترابادى: أى فيه بيان النسبة بالسليّة بين الله وبين الممكنات . كانت اليهود قائلين بأكثر أصول الفلاسفة من إيجاب الواجب، وقدم العالم، ونسبة غير الجوهر الأوّل إلى الواجب بالواسطة، كنسبة ولد الولد إلى الجدّ؛ توهماً منهم أنّ نسبة الولد إلى الأب إنّما هي بظهوره منه؛

«غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا». قال السيّد الأجلّ النائینی: أى اذكر لنا نسب ربك، أو نسبته إلى ما سواه، و«النسب» محرّكة و«النسبة» بالضمّ والتحرّيك: القرابة، أو فى الآباء خاصّة. وقد يطلق النسبة على حالٍ شىء بالقياس إلى غيره. (ثلاثاً) أى ثلاث ساعات انتظاراً لنزول القرآن فى ذلك لمصالح. والصدوق أورد هذا الحديث فى كتاب التوحيد وزاد فى آخره: فقلت له: ما الصمد؟ فقال: «الذى ليس بمجوف». وروى فيه أيضاً عن الربيع بن مسلم، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام وسئل



عن «الصِّمد، فقال: «الصمد الذى لا جوف له». فقليل: هذا تفسيره لغةً. و«الله صمد» بالمعانى التى ستذكر إن شاء الله تعالى. ونقل بعض المعاصرين عن أستاذه صدر الدين محمد الشيرازى نزيل قم إنّه قال: لَمَّا كان الممكن وجوده أمراً زائداً على أصل ذاته، وباطنه العدم واللا شىء، فهو يشبه الأجوف كالحقّة الخالية عن شىء، وأمّا الذى ذاته الوجوب والوجود من غير شائبة عدمٍ وفُرجة خلل فيستعار له الصمد. أقول: ظاهر هذا الحديث: أن «هو» فى

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»

ل «ربّى» والسؤال «انسب لنا ربك». والمشهور أنّه ضمير الشأن.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٩٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله أنسب لنا: أى أذكر نسبه وقرابته، فالجواب بنفى النسب و القرابة، أو نسبه إلى خلقه فالجواب بيان كيفية النسبة. قوله فلبث ثلاثاً: أى ثلاث ليال، و الليل قد يؤنث باعتبار ليلاة فإنها بمعنى الليل، و التأخير لتوقع نزول الوحي فإنه أتم و أكمل و أوفق بالنظام الأعلى.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٣١٧

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢٤٧ / ٢ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى (١) ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَمُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ (٢) ، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو النَّصِيبِيِّ ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ :

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (٣) فَقَالَ (٤): «نِسْبَةُ اللَّهِ إِلَى خَلْقِهِ أَحَدًا (٥)، صَمَدًا، أَزَلِيًّا، صَمَدِيًّا، لَا ظِلَّ لَهُ يُمَسِّكُهُ، وَهُوَ يُمَسِّكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَمَتِهَا، عَارِفٌ بِالْمَجْهُولِ، مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ، فَرْدَانِيًّا (٦)، لَا خَلْقَهُ فِيهِ، وَلَا هُوَ فِي خَلْقِهِ، غَيْرٌ مَحْسُوسٍ وَلَا مَجْسُوسٍ (٧)، لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ، عَلَا فَقْرُبَ، وَدَنَا فَبُعَدَ، وَعَصِي فَغَفَرَ، وَأَطِيعَ فَشَكَرَ، لَا تَحْوِيهِ (٨) أَرْضُهُ، وَلَا تَقْلُهُ (٩) ...

ص: ٢٢٩

١- ١. في «ألف ، ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» : «وعن محمد بن يحيى». وفي حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٣٠٧ : «ومحمد بن يحيى» ونقل عن بعض النسخ : «وعن محمد بن يحيى» ثم قال : «وهذا ابتداء حديث ، والأولى ترك الواو».

٢- ٢. في «بر» وحاشية «بف» : «محمد بن الحسن». وهو سهو؛ فقد وردت رواية محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين، عن الحسن بن محبوب في عدة من الأسناد . راجع: معجم رجال الحديث ، ج ١٥ ، ص ٤٠١ و ٤٠٦ .

٣- ٣. في «بس» : - «أحد».

٤- ٤. في «بح» : «قال هو».

٥- ٥. «أحدا» حال عن «الله» والعامل فيه معنى النسبة ، أو منصوب بفعل مقدر ، أو على المدح ، أو خبر فعل ناقص محذوف ، تقديره : من كونه أحدا ، أو كان أحدا .

٦- ٦. قوله: «فردانِيًّا» : الألف والنون زائدتان للنسبة ، وهي للمبالغة بحسب الذات والصفات بحيث لا يشابهه ولا يشاركه فيه أحد .

٧- ٧. الجَسَّ : اللمس باليد . وقال العلامة المازندراني : «غير محسوس» بالحواس الظاهرة والباطنة ، وقد علمت أنه منزّه عن إدراكها غير مرّة ، «ولا مجسوس» أي غير ملموس باليد؛ لاستحالة الجسميّة وتوابعها من الكيفيّات الملموسة عليه . راجع : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ١٨٦ ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٣١٠ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ص ٣١٩ ؛ الصحاح ، ج ٣ ، ص ٩١٣ (جسس) .

۸-۸ . «لاتحویه» : أى لاتجمعه ولا تضمّه، من الحواء . وهو اسم المكان الذى يحوى الشىء .  
أنظر : النهاية ، ج ۱ ، ص ۴۶۵ (حوا).

۹-۹ . «لاتقلّه» : أى لاتحمّله ولا ترفعه . يقال: قلّه وأقلّه، إذا حمّله ورفع . أنظر: لسان العرب ، ج  
۱۱ ، ص ۵۶۵ \_ ۵۶۶ (قلل).

سَمَاوَاتِهِ (۱) ، حَامِلُ الْأَشْيَاءِ بِقُدْرَتِهِ ، دَيْمُومِيٌّ (۲) ، أَزَلِيٌّ ، لَا يَنْسَى وَلَا يَلْهُو ، وَلَا يَغْلُظُ وَلَا يَلْعَبُ ، وَلَا  
لِإِرَادَتِهِ فَضْلٌ ، وَفَضْلُهُ (۳) جَزَاءٌ ، وَأَمْرُهُ وَاقِعٌ «لَمْ يَلِدْ» فَيُورَثُ (۴) «وَلَمْ يُولَدْ» فَيُشَارِكُ «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ  
كُفُوًا أَحَدٌ» (۵) ۱۲ . فى «ف»: «عبدالعزیز بن السندی» . وهو سهو؛ فإنه غير مذكور فى كتب الرجال  
. وعبد العزیز هذا هو عبد العزیز بن المهتدى الأشعری، كان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته .  
راجع : رجال النجاشی ، ص ۲۴۵ ، الرقم ۶۴۶؛ رجال الكشّی ، ص ۴۸۳ ، الرقم ۹۱۰؛ رجال  
الطوسی ، ص ۳۶۰ ، الرقم ۵۳۲۴ . (۶) (۷).

ارد، بلکه او همه چیز را با دست آویزشان نگهدارد، مجهول را شناسد و نزد هر جاهلی معروفست  
(زیرا معرفت حق فطری بشر است و آثار وجودش عالم و جاهل را فرا گرفته است) یکتاست، نه  
مخلوقش در او باشند و نه او در مخلوقش، محسوس نیست و بلمس در نیاید، دیدگان درکش نکنند،  
بلند است تا آنجا که نزدیکست (رتبه علم و قدرتش بقدری بالاست که بهمه مخلوقش از نزدیک  
احاطه دارد) نزدیکست تا آنجا که دور است (از شدت ظهورش مخفی است) نافرمانی شود و  
بیامرزد. اطاعت شود و پاداش دهد، زمینش او را فرانگیرد و آسمانهایش حامل او نگردند، او با  
قدرتش همه چیز را برداشته، بی پایان و بی آغاز است فراموش نکند، بیهوده گری ننماید غلط نرود،  
بازی نکند، خواستش را منعی نیست (هر چه خواهد فوراً پدید آید) داوریش (در قیامت) پاداش  
است (ستم و جور در آن نیست) و فرمانش جاریست: فرزند ندارد تا ارشش برند [چیزی از او جدا  
نشده تا قسمتی از او بدیگری منتقل شده باشد] زائیده نیست تا شریکش باشند (تا پدرانش انباز او  
بلکه بالاتر از او باشند) [از چیزی جدا نشده تا آن چیز در صفات و خصوصیات شریک و ماندنش  
باشد] و هیچ کس همتای او نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۳ <"type="ref" class="ref"> [ترجمه مصطفوی]

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- حماد بن عمرو نصیبی گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از»

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

«، فرمود: نسبت خدا است به خلقش، یکتا است، بی نیاز است، همیشه است، قائم بر خویش است، دست آویزی نخواهد که نگاهش دارد، او است که در سایه خود همه چیز را در رشته هستی دارد، هر مجهولی را داند و نزد هر نادانی معروف است، یکتای یکتا است نه خلقش در اویند و نه او در خلقش اندر است، محسوس نباشد، بسیده نشود، در دیده ها نیاید، تا آنجا بر آمده که نزدیک است و تا آنجا نزدیک است که دور از درک است، نافرمانی شود و پیامرزد و فرمانبرده شود قدردانی کند زمینش او را بر نتوان داشت و آسمانهایش او را در خود نتوانند گرفت همه چیز را به نیروی خود بردارد، پاینده پایا است، همیشه ای است که فراموش نکند و از خاطر نبرد و غلط نرود و بازی نکند و اراده اش قاطع است و فیصله دادنش مجراست و فرمانش شدنی است، نزاده است که ارثش برند و زائیده نیست که شریکش شوند و برای احدی همتا نباشد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- «حماد بن عمرو نصیبی» می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم از

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

، فرمود: نسبت خداست به مخلوقش، یکتاست، بی نیاز است، همیشه است، قائم بر خویش است، دست آویزی نباشد که نگاهش دارد، رو است که در سایه خود همه چیز را در رشته هستی دارد، هر مجهولی را داند و نزد هر نادانی معروف است، یکتای یکتاست نه مخلوقش در او باشند و نه خود در مخلوق محسوس نباشد، و به لمس در نیاید دیده ها او را نبینند بلند است تا آنجا که نزدیک است تا آنجا که دور است نافرمانی شود و بیامرزد و فرمانبرده شود قدردانی کند زمینش او را فرانگیرد و آسمانهایش او را در خود نتواند گرفت همه چیز را با نیروی خود بردارد، بی پایان و بی آغاز است فراموش نکند و بیهوده گری ننماید و غلط نرود و بازی نکند و اراده اش قاطع و خواسته اش را منفی نباشد داوریش (در قیامت) پاداش است و فرمانش جاری است. فرزندی ندارد تا از او ارث برد و زائیده نیست تا شریکش باشند و احدی همتای او نیست.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۳۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قوله: نسبة الله الى خلقه، ای معنی السورة بیان نسبة الله الى خلقه، وهی کونه منزها عما سواه، مسلوبا عنه شبه ما عداه من کونه احدا صمدا لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد، فقوله: احدا مع ما یتبعه یحتمل وقوعه حالا و العامل فيه معنی النسبة او خبر فعل ناقص محذوف. تقدیره من کونه احدا او کان احدا، اما کونه تعالی احدا فلان کل ماهیة مرکبة فهی مفتقرة الى کل واحد من اجزائه، وکل واحد من اجزاء الشیء غیره، فکل مرکب مفتقر الى غیره، وکل مفتقر الى غیره متأخر عنه فهو ممکن محتاج

فى وجوده الى ذلك الغير، فلم يكن إلها واجب الوجود، و الاله الذى هو مبدأ لجميع الممكنات يمتنع ان يكون ممكنا مركبا، فهو فى نفسه احد. و اذا ثبت كونه احدا ثبت كونه واحدا فردا، اذ لو لم يكن فردا كان له مجانس او مماثل يشاركه فى الوجود، و لكان امتيازه عنه بميّز فصلّى فيعود التركيب. هذا خلف، و اذا ثبت كونه احدا فردا وجب ان لا يكون متحيزا، لان كل متحيز جهة يمينه غير جهة شماله و كل ما كان كذلك فهو منقسم. فالاحد يستحيل ان يكون متحيزا او فى جهة او متعلقا بذى جهة، فلا يكون جسما و لا عرضا و لا صورة فى جسم و لا قوة قائمة به او نفسا له، لكونها مفتقرة فى فعلها و استكمالها إليه فلم يكن خالقا للجسام. اما كونه صمدا فلانهم ذكروا للصمد وجهين: الاول انه فعل بمعنى مفعول من صمد إليه اذا قصده و هو السيّد المقصود إليه المصمود إليه فى جميع الحوائج. و الدليل على صحة هذا التفسير ما روى عن ابن عباس انه لما نزلت هذه الآية قالوا: ما الصمد؟ قال النبي صلى الله عليه و آله: هو السيّد الذى يصمد إليه فى الحوائج. و قال الليث: صمدت صمدا هذا الامر اى قصدت قصده. و القول الثانى ان الصمد هو الذى لا جوف له و منه يقال لسداد القارورة الصماد، و شىء مصمدا اى صلب ليس فيه رخاوة. و قال ابن قتيبة: و على هذا التفسير الدال فيه مبدلة عن التاء و هو المصمت. و قال بعض من اهل اللغة: الصمد هو الاملس من الحجر الذى لا يقبل الغبار و لا يدخله شىء و لا يخرج منه شىء. و اعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الصمد هو هذا المعنى، لانه بهذا التفسير صفة للجسام و يتعالى عن ذلك، فيجب ان يحمل على مجازه، و ذلك لان الجسم الذى يكون كذلك يكون عديم التأثير و الانفعال عن الغير، و ذلك اشارة الى كونه واجب الوجود ممتنع التغير فى وجوده و بقائه و جميع صفاته. اقول: لما كان كلّ ممكن فوجوده امر زائد على اصل ذاته، و مقتضى ذاته و باطنه العدم و اللاشىء، فهو يشبه الاجوف، كالحقبة الخالية عن شىء و الكرة المفرغة، لان باطنه الذى هو ذاته لا شىء محض، و الوجود الذى يحيط به و يحدده هو غيره، و اما الذى ذاته الوجود و الوجوب من غير شائبة عدم و فرجة و خلل فيستعار له الصمد. و اعلم ان فائدة ذكر الصمد بهذا التفسير بعد ذكر الاحد ان الاحدية و البساطة لا يوجب وجوب الوجود كما فى العكس و لهذا ذكر بعده، و قوله: ازليا، اى فاعلا للازل غير قابل له و لا متعلق به، و قوله: صمديا لا ظلّ له يمسكه، انما اعاد لفظ الصمد تمهيدا لنفى الحاجة الى شىء منه و حجة على ذلك، اذ الظل

و هو ما يستمسك به كالسقوف و السحب و نحوها دفعا لاذية الحرّ و غيره، كناية هاهنا عن حافظ الشىء و ممسكه عن الزوال و الفساد. و قوله: و هو يمسك الاشياء باظلتها، الباء إمّا بمعنى مع او السببية، فعلى الاول يكون المعنى: انه سبحانه يحفظ الاشياء مع ما يستحفظ بها من الاظلة و الاسباب، اى يحفظ الاسباب و المسببات جميعا، و على الثانى انه يحفظ الاشياء بواسطة ايجاده لاظلتها و اسبابها. و قوله عارف بالمجهول، اى بما هو مجهول للخلق من المغيبات او المعدومات التى لم تظهر او لم توجد بعد، و قوله: معروف عند كل جاهل، يعنى ان النفوس مجبولة على معرفته بوجه و التصديق بوجوده، و ذلك لانبساط نوره و سعة رحمته و فيض وجوده، فلولا جحود ذوى الجحود و حجب الغفلة و غشاوة الهوى لاعترف كل نفس بموجده و إلهه كما فى قوله:

وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

\*... الآية. و قوله: فردانيا، ذكره تمهيدا و دليلا لقوله: لا خلقه فيه و لا هو فى خلقه، اى لما كان احدى الذات فردانى الهوية و الماهية، فليس فيه شىء من خلقه كما يقوله الصفاتية و الا لزم التركيب، و لا فى خلقه شىء منه كما يقوله النصارى و الا لزم التجزى، قوله: غير محسوس، اى بشىء من الحواس الظاهرة، و الا لكان جسما او جسمانيا، و لا محسوساى بشىء من المشاعر الباطنة، و الا لكان له صورة فى الذهن تساويه فكان ذا ماهية كليّة، و هو محال كما مرّ. و قوله: علا فقرب، كلمة «فا» للترتيب و السببية، فمعنى الكلام: انه تعالى لاجل غاية علوه يكون قريبا من الاشياء، و ذلك حق، لان علوه ليس بالمكان بل بكمال رتبة الوجود و شدة نوره، و النور كلما كان اشد و اقوى كان اقرب و ادنى، و اعتبر ذلك بنور الشمس و هى فى السماء الرابعة و بنور السراج او المشعل و هو عندك فى وجه الارض فانظر ايّهما اقرب منك، حتى تعلم ان اعلى الموجودات شرفا و نورا يجب ان يكون اقربها منك. و اما قوله: و دنا فبعد، فلانّ غاية دنوه و ثباته على حالة واحدة صارا سببين لاحتجابه عن البصائر، و الاحتجاب و البعد متلازمان و المحجوب عن الشىء يكون بعيدا عنه لا محالة، كما ان البعيد عن الشىء اذا امعن فى البعد يصير محجوبا عنه. امّا سببية الاول فلانّ غاية دنوّ النور و غلبة اشراقه توجب انقهار القوة المدركة و كلالها، فيعرض لها ما يعرض عين الخفّاش من اشراق الشمس فلا يدركه

فيحجب عنها، فكذلك حال البصائر في احتجاب الحق عنها. و اما سببية الثاني فلان الاشياء قد تعرف باضدادها، و معلوم انه تعالى لا ضد له، فلا يعرف من هذه الطريق أيضا، فلاجل ذلك كان محتجبا عن خلقه. و قوله: و عصى، بصيغة المجهول فغفر و اطيع فشكر، انّ من اسماء الله: الغفور و الشكور و هما متقاربان، لكن احدهما بالقياس الى المعصية و الاخر بالقياس الى الطاعة، فبالاول يستر المعصية بنور الرحمة، و بالثاني يزكو عنده القليل من الطاعة فيضاعف بالكثير من الجزاء. قوله عليه السلام: لا تحويه ارضه و لا تقله سماواته، لا تحويه اى لا تجمععه من الحواء و هو اسم المكان الذى يضم الشئ و يجمعه، و لا تقله اى لا يحمله، و اصل الاقلال من القلة فان الحامل للشئ يستقله، و الغرض نفى المكانية و الجسمانية عنه بالكلية و اثبات براءته عن الكون الجسمانى، فانّ كل جسمانى اما فى الارض او فى السماء، و لاجل هذا لم يقل لا تحويه سماء و لا تقله ارض كما هو المتعارف، لان ذلك لا ينفى مطلق الكون الجسمانى، و اضافة الارض و السماوات إليه اضافة المخلوقية و الملك. و قوله: حامل الاشياء بقدرته، لما كان المطلوب فى هذا الحديث اثبات فردانيته تعالى و تفسير احديته و براءته عن الخلق و عدم مخالطته للاشياء بوجه من الوجوه و قد بين ذلك بابين وجه و اكده، لكن كثيرا ما وقعت فى الكتاب و السنة نسبة حمل الاشياء إليه تعالى، فربما يذهب الوهم الى مباشرة الجسم، فازيح هذا الوهم بانّ حمله تعالى للاشياء ليس بمزاولة جثة بل بتأثير قدرة و قوة، و ليس من شرط حامل جسم و محرکه ان يكون مباشرا له و لا ان يكون على نسبة و ضعية، فان نفسك التى تحمل بدنك و تحركه من موضع الى موضع انما هى مجردة و ليست بذات وضع. قوله: ديمومى ازلى، دليل اخر على تفرد و براءته عن الخلائق و نفى مناسبتها لها، فانها كلها حادثة زائلة و هو ازلى ابدى، قوله: لا ينسى و لا يلهو و لا يغلط و لا يلعب، لما ذكر صفات التنزيه و نعوت التقديس و اثبت براءته تعالى عن الخلق غاية البراءة، فاراد ان يشير الى انّ ذلك لا يقتضى غفلته عن الخلق و نسيانه لامرهم كما يذهب إليه اوهام ضعفاء الاحلام، بل ذاته تعالى مع كونه فى اعلى درجات التفرد و التجرد عن الخلق، فلا يغيب عنه ذرة من بر و لا قطرة من بحر و لا يعزب عن علمه

مُثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ



، و شىء من هذه النقائص كالنسيان و السهو و الغلط و اللعب انما يطرأ لمن كان ناقص الادراك ضعيف القوة و القدرة و قليل الاحاطة بالامور و عواقبها. و قوله: و لا لارادته فصل، اى لا قاطع لارادته و لا راد لقضائه و لا فاصل لحكمه. و فصله جزاء، اى انما الذى يفصل و ينقطع عنده و ينتهى هو ما هو جزاؤه و غايته، و تذكير الضمير باعتبار المصدرية، و فى بعض النسخ: و فضله بالضاد المعجمة، اى فضله وقع جزاء لاعمال العباد، و لو لا فضله و كرمه لا يستحق العبد بعمله شيئا من الجزاء الخير. قوله: و امره واقع، اراد به الامر التكويني الذى بلا واسطة من خلقه كما فى قوله: «

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

». . قوله:

لَمْ يَلِدْ .. الى آخره، اعلم انه لما ثبت و تحقّق انه تعالى مبدأ جميع الموجودات الممكنة و ان الكلّ محتاجة إليه و انه المعطى لوجود جميعها، فيمتنع ان يتولد عنه مثله، دفعا لما سبق الى بعض الاوهام من ان هويته المقتضية لان يفيض على الكلّ، لعله يفيض عن وجوده و جود مثله حتى يكون والدا له، لكن البراهين قاطعة دافعة لهذا الوهم، فان ما لا ماهية له لا مماثل و لا مجانس له. و أيضا كل ما له مثل فذاته مركّب من جزئين: احدهما جهة الاتحاد و المجانسة و الثانى جهة الامتياز و الاثنية، و كل ما لا يلد مثلا او مجانسا فلا يولد أيضا لتضعف الافتقار، لان التولّد و التوالد انما يقعان فيما لا يحفظ نوعه و لا يبقى ذاته الا بتعاقب الاشخاص، فكلّ مولود والد، و أيضا لا يتشخص الماهية المشتركة بين الاعداد الا بواسطة المادة الجسمانية و علاقتها. و الحاصل: انه تعالى لبراءته عن الاجسام و المواد، و لان انيته نفس ماهيته و لم يكن له ماهية سوى الهوية المحضة الوجودية المشار إليه بقوله تعالى:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

، لا مثل له اصلا، فضلا عن ان يكون والدا له او مولودا عنه. و قوله:

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

، لما نفى عنه تعالى المشارك له فى الماهية او فى بعضها، فإريد فى هذه الآية نفى المكافئ فى الوجود المساوى فى قوة الوجود وتأكده، وذلك لأن ذلك المكافئ اما ان يكون مساويا له فى الماهية النوعية، وقد علم ان لا ماهية لواجب الوجود اصلا فلا مساوى له فيها، او يكون مساويا له فى وجوب الوجود وكماله، فان صرف حقيقة الوجود الذى لا اتم منه لا يقبل التعدد، اذ لا تعدد و لا ميز فى صرف الشئ و حقيقته.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ١٠٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: ورواه محمد بن يحيى يعنى محمد بن يحيى رواه عن أحمد بن محمد بن خالد عن على بن الحكم عن أبى أيوب، ورواه أيضا هو عن أحمد بن محمد بن عيسى و عن محمد بن الحسين يعنى به ابن أبى الخطاب أبا جعفر الزيات عن ابن محبوب، و لا يحتمل فى معناه. ورواه أيضا محمد بن الحسين أى ابن سفر جلة أبو الحسن الخزاز عن ابن محبوب، كما لا يخفى على المتدرب المتمهر فى الحديث و الرجال.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢١٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال قدس سره: ورواه. [ص ٩١ ح ١] أقول: الضمير يعود إلى مضمون ذلك الخبر. قال قدس سره: [حماد بن عمرو النصيبى]. [ص ٩١ ح ٢] أقول: نسبة إلى «نصيبيّن» على صيغة جمع نصيب، وهو اسم

بلد. قال قدس سره: فقال: نسبة الله. [ص ٩١ ح ٢] أقول: إنّما سمّيت هذه السورة «نسبة الله» لكونها  
مذكورةً جواباً عن السؤال عن نسبة الله و إن اشتملت على نفى النسبة عنه إلى خلقه كما قال الله  
تعالى: «أحداً صمداً»، وهما منصوبان بفعل مقدّر أى فى تسميته أحمداً صمداً. ولما كان لهما لوازمٌ  
مثلاً إنّ معنى «أحد» الفرد المتفرد المتقدّس عن الماهية، فيكون هو الوجود القائم  
بذاته، ومعنى «الصمد» المصمود إليه فى الحوائج من صمده: إذا قصده. أراد أن يبيّن  
لوازمهما، فقال: «أزلياً» ناظر إلى معنى أحد، وهو منصوب بفعل مقدّر أى يعنى أزلياً، أو بالتفسير أى  
أزلياً يعنى متفرداً فى الوجود عمّا عداه فى الأزلية وقوله: «صمدياً» ناظر إلى معنى الصمد، والنسبة  
للمبالغة كالأحمر أى مستحقاً لأن يُصمد إليه فى الحوائج. قال عليه السلام: لا ظلّ له. [ص ٩١ ح ٢]  
أقول: فلان يعيش فى ظلّ فلان، أى فى كنفه وحمايته، أى ليس له معين ينضمّ إليه، وهو ناظر إلى  
معنى أحد. قال عليه السلام: وهو يمسك الأشياء [بأظلتها]. [ص ٩١ ح ٢] أقول: أى يحفظ الأشياء  
مع حافظتها. وقد سمعت من شيخنا البهائى أنّ المراد بـ «أظلتها» أرباب أنواعها. قال عليه  
السلام: عارف [بالمجهول]. [ص ٩١ ح ٢] أقول: هذا ناظر إلى معنى الصمد حيث إنّّه محمول على  
أنّه عالم بما يجهله غيره من ضمائر الخلق وحوائجهم. والظاهر أنّ المراد بالمجهول البسائط التى لا  
تدرك كالفضول والأجناس العالية التى لا جنس ولا فصل لها، فإنّها مجهولة عندنا، والله أعلم بها؛ لأنّه  
يعلم ذاته فيعلم جميع ما عداه. قال عليه السلام: معروف عند كلّ جاهل. [ص ٩١ ح ٢] أقول: به، منكرٍ  
له حيث إنّ إنكار كلّ منكر له باللسان مع إقراره به بالجنان. وفى نهج البلاغة المكرّم: «فهو الذى  
يشهد له أعلام الوجود [على] إقرار قلب ذى الجحود» فجميع الخلائق وعمامة الخليقة يرجع  
حوائجهم إليه فى اضطرارهم إذا راجع قلوبهم. قال عليه السلام: فردانياً. [ص ٩١ ح ٢] أقول: هذا ناظر  
إلى معنى الصمد حديث إنّّه محمول على أنّه عالم بما يجهله غيره من ضمائر الخلق وحوائجهم.  
الفردانى: نسبة إلى الفرد للمبالغة، وزيادة الألف والنون من تعبيرات النسب أى فرد الذات «ليس خلقه  
فيه» إشارة إلى كون صفاته عين ذاته، و«ليس هو فى خلقه» بالحلول والاتّحاد والزمان والمكان؛ لأنّ  
جملة هذه من سمات النقصان، تعالى عن جميع ذلك علوّاً كبيراً. ويحتمل كونه ناظراً إلى الصمد  
بمعنى تقدّسه عن زيادة الوجود وغيره على ذاته كما وقع فى بعض من التفاسير. قال عليه السلام: علا

فقرب- إلى قوله -فشكر. [ص ٩١ ح ٢] أقول: إنه ناظر إلى معنى الصمد يعني أنه مع علوه ومجده عن الماهية ليكون مجرداً صرفاً، فيكون أقرب إلينا من حبل الوريد من حيث علمه الكامل، ومع قربة إلينا ودنوه عنا بعيد لتجرده عن الماهية، فلبعده عنا قريب منا وبالعكس، ويغفر العصيان، ويشكر الطاعة، فهو المستحق لرفع الحوائج إليه. قال عليه السلام: لا تحويه -إلى قوله- أزلّى. [ص ٩١ ح ٢] أقول: هذا ناظر إلى معنى أحد. يقال: حواه: إذا جمعه وأحاط به، وأقله: إذا أطاق حمله. وفيه صنعة القلب أى لا تحويه سماواته ولا تُقله أرضه بل هو حامل كل شيء لا بجارحته، بل بقدرته الكاملة. وديمومى: نسبة إلى ديمومة، مصدر دام الشيء يدوم ويدام دوماً ودواماً وديمومة أى أبدى. وذكر أزلّى هاهنا لكمال مناسبتة لأبدى. قال عليه السلام: لا ينسى. [ص ٩١ ح ٢] أقول: هذا ناظر إلى معنى الصمد. والنسيان: ذهاب العلم بالكليّة. ولا يلهو أى لا يغفل. قال عليه السلام: ولا يغلط. [ص ٩١ ح ٢] أقول: غلط كفرح إذا لم يعرف وجه الصواب سواء كان فى الحساب أو غيره. قال عليه السلام: ولا لإرادته. [ص ٩١ ح ٢] أقول: يعنى ليست إرادته فاصلةً بين شيء وشيء؛ فإنه قادر على كل شيء، وفصله جزاء كما فى قوله تعالى:

«إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»

، وبه سمى يوم القيامة يوم الفصل. قال: «وفصله جزاء للمطيعين بالجنة وللعاصين بالنار» دفعا لتوهم المناقضة، ثم عاد إلى تسوية أن ليس لإرادته فصل، وقال: «أمره واقع»، وهو مأخوذ من قوله:

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». ومناسبة هذه الفقرات لرفع الحوائج إليه ظاهرة. وذكر بعض ما عاصرناه فى تفسير «أمره واقع»: يعنى أنه تعالى يريد كل ما يقع من الخير والشر كما سيجىء، وإرادته المتعلقة بأفعال العباد ليست حاصلةً من المرضي وغير المرضي. انتهى. وهذا كما ترى. قال عليه السلام: فصل. [ص ٩١ ح ٢] أقول: يعنى يحصل مراده دفعةً واحدة دهريةً من غير فصل وتدرّج، أو المراد أن إرادته ليست فاصلةً بين شيء وشيء؛ فإنه قادر على كل شيء لا يتخلف أثره عن إرادته التكوينية كما نطق به قوله العزيز:

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». قال عليه السلام: فصله. [ص ٩١ ح ٢] أقول: أى قطع ثوابه عن أرباب المعاصى من قبيل المجازاة والمكافأة. وفى بعض النسخ بالضاد المعجمة أى عطيته ورحمته وفضله للمطيعين جزاءً لإطاعتهم.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: بيان نِسْبَةُ اللَّهِ شَدَّ در شرح عنوان این باب. و تعدیه آن به «إِلَى» به اعتبار تضمین معنی توجیه است. الْأَحَدُ: بى جزء و قرین. الصَّمَدُ: رواکننده حاجت؛ و بیان می شود در باب هجدهم که «بَابُ تَأْوِيلِ الصَّمَدِ» است. «أَحَدًا» و «صَمَدًا» تمیز «نِسْبَةَ» است. أَزَلِيًّا و صَمَدِيًّا نعت «صَمَدًا» است و اشارت است به این که «الف لام» در «الصَّمَد» دلالت بر حصر می کند؛ به این معنی که حاجت روایی دیگران در پهلوی او هیچ است. پس «ياء» در «صَمَدِيًّا» برای مبالغه است، مثل «أَحْمَرِيًّا» به معنی به غایت سرخ. یعنی: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از سوره «قل هو الله أحد». پس گفت که: نسبت الله تعالى است که روانه کرده آن را سوی مخلوقان خود، به این روش که أحد است، صمدِ اِزَلِي صمدى است. و چون صمدِ اِزَلِي صمدى، احتیاج به بیان داشت گفت: اصل: «لَا ظِلَّ لَهُ يُمَسِّكُهُ، وَهُوَ يُمَسِّكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَلَتِهَا، عَارِفٌ بِالْمَجْهُولِ، مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ، فَرْدَانِيًّا، لَا خَلْقَهُ فِيهِ، وَلَا هُوَ فِي خَلْقِهِ، غَيْرٌ مَحْسُوسٍ وَلَا مَجْسُوسٍ، لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ عَالَا فَقْرَبَ، وَدَنَا فَبَعُدَ، وَعَصِيَ فَعَفَرَ، وَأَطِيعَ فَشَكَرَ، لَا تَحْوِيهِ أَرْضُهُ، وَلَا تُقَلُّهُ سَمَاوَاتُهُ، حَامِلُ الْأَشْيَاءِ بِقُدْرَتِهِ، دَيْمُومِيٌّ، أَزَلِيٌّ، لَا يَنْسِي وَلَا يَلْهُو، وَلَا يَغْلُطُ وَلَا يَلْعَبُ، وَلَا لِإِرَادَتِهِ فَضْلٌ، وَفَضْلُهُ جَزَاءٌ، وَأَمْرُهُ وَاقِعٌ». . شرح: الظَّلُّ: کسی که سایه نگاهداری بر چیزی اندازد، مثل باغبان برای میوه ها و مانند آن. و الله تعالى به تدبیر خود، برای هر چیزی که آفریده برای نفع مردمان، نگاهداران قرار داده که لاعلاج سایه بر آن چیز می اندازند،

خواه به قصد خوب که آن را یمین می نامند و نادر است و خواه به قصد بد که آن را شمال می نامند و بسیار است، تا آن نفع از آن چیز حاصل شود برای مردمان، چنانچه در سوره نحل گفته که:»

يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ»

«فَرْدَانِيًّا مَنْسُوبٌ بِهِ فَرْدٌ اسْتُ بِهِ زِيَادَةُ الْفِ وَ نُونٌ لِلْبَالِغَةِ؛ وَ يَاءٌ نَسْبٌ نِيزَ لِلْبَالِغَةِ اسْتُ، مِثْلُ «أَحْمَرِيٍّ» بِهٍ مَعْنَى بِهٍ غَايَةِ سِرْخٍ. وَ أَنْ، مَفْعُولٌ دَوْمٌ مَعْرُوفٌ اسْتُ بِنَا بِرِ مَذْهَبِ هِشَامٍ-كِهْ عَرَفَ رَا مَلْحَقٌ بِهٍ عِلْمٌ مِي دَانْدُ دَرِ دُو مَفْعُولِ دَاشْتَن-وَ بِنَا بِرِ مَذْهَبِ غَيْرِ اُو، حَالِ ضَمِيرِ مَسْتَتِرٍ دَرِ مَعْرُوفِ اسْتُ. لَا خَلْقُهُ تَا الْأَبْصَارِ، يَا تَا فِي خَلْقِهِ، بِيَانِ «فَرْدَانِيًّا» اسْتُ. الْمَحْسُوسُ (بِهٍ حَاءِ بِي نَقْطَه): أَنْجَه مَعْلُومٌ بَاشَدِ ذَاتِ أَنْ يَا شَخْصِ أَنْ بِي فِكْرٍ، مِثْلِ أَنْجَه دِيدَه شُود. الْمَجْسُوسُ (بِهٍ جِيم): أَنْجَه مَعْلُومٌ بَاشَدِ ذَاتِ أَنْ يَا شَخْصِ أَنْ بِهٍ فِكْرٍ. گَزْشْتِ دَرِ خُطْبَه كِه: «عَلَا فَاسْتَعْلَى، وَدَنَا فَتَعَالَى، وَازْتَفَعَ فَوْقَ كُلِّ مَنْظَرٍ» وَ بِيَانِ شُد. وَ اَيْنِجَا مِي گُويِم كِه: الْعُلُوُّ بَلِنْدِ مَرْتَبَه بُوْدَن؛ وَ مَرَادِ اَيْنِ جَا اسْتِجْمَاعِ جَمِيعِ صِفَاتِ كَمَالِ وَ بَرِي بُوْدَن اَزِ هَرِ نَقْصِ وَ قِيِيْحِ اسْتُ. قَرَبٌ، بِهٍ صِيغَه مَعْلُومٌ بَابِ «حَسَنَ» اسْتُ وَ مَرَادِ بِهٍ قَرَبِ، تَكْوِينِ اَوَّلِ مَخْلُوقَاتِ اسْتُ وَ أَنْ اَبِ اسْتُ كِه پِيَشِ اَزِ تَكْوِينِ مَلَكِ وَ جَنِّ وَ اِنْسِ اسْتُ، پَسِ بِهٍ اَنْ نَزْدِيكِ شُدَه بِهٍ مَعْرُوفِ شُدَن وَ هِنُوزِ مَعْرُوفِ نَشُدَه. الدُّنُوُّ: كَمَالِ نَزْدِيكِي. وَ اَنْ عِبَارَتِ اسْتُ اَزِ تَكْوِينِ مَلَكِ وَ جَنِّ وَ اِنْسِ وَ نَصْبِ شُوهَدِ رِبُوبِيَّتِ دَرِ هَرِ مَخْلُوقِ؛ زِيَرَا كِه بِهٍ اَنْ، كَمَالِ نَزْدِيكِي اُو بِهٍ اَذْهَانَ مَخْلُوقِيْنَ مِي شُود. بَعْدٌ، بِهٍ صِيغَه مَعْلُومٌ بَابِ «حَسَنَ» اسْتُ وَ مَرَادِ بِهٍ بَعْدِ، اِرْتِفَاعِ فَوْقِ كُلِّ مَنْظَرِ اسْتُ؛ بِهٍ اَيْنِ مَعْنَى كِه كَنَهِ ذَاتِ اُو وَ شَخْصِ اُو مَدْرِكِ كَسِي نَمِي شُود-نَه بِهٍ دِيدَه دَلِ وَ نَه بِهٍ دِيدَه چَشْمِ-بَا وَجُودِ كَمَالِ نَزْدِيكِي اُو. لَا تَحْوِيَه (بِهٍ حَاءِ بِي نَقْطَه) اَزِ «حَوَايَه» اسْتُ، بِهٍ مَعْنَى غَالِبِ وَ مَالِكِ شُدَن بَرِ كَسِي. وَ اِگَرِ بِهٍ جِيمِ بَاشَدِ، اَزِ اِجْوَاءِ اسْتُ، بِهٍ مَعْنَى اِنْدُوهِنَاكِ كَرْدَن. الْأَرْضُ: أَنْجَه پَسْتِ مَرْتَبَه بَاشَدِ، مِثْلِ اَهْلِ مَعْصِيَّتِ، چِنَانِچَه دَرِ سُورَه اَعْرَافِ گَفْتَه كِه:»

أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ» .

« الإِقْلَال (به قاف): بلند کردن. السَّمَاوَات (جمع سَمَا): بلند مرتبه ها، مثل اهل طاعات. الْحَامِل: بردارنده؛ و مراد این جا نگاه دارنده از فناست. و «حَامِلٌ» تا «وَأَقِعٌ» بیان «لَا تَحْوِيهِ» تا آخر است. وَلَا در وَلَا لِإِرَادَتِهِ، اگر چه در ظاهر مکرر نیست و در مثل این جا، اهل نحو، شرط کرده اند تکرار را، اَمَّا حَقِيقَةً آن، تکرار لَادِر لَأَيُّسَى تا آخر است. الْفَضْل (به ضاد با نقطه): زیادتی؛ و مراد این جا زیادتی عدد چیزی بر عدد چیزی دیگر است. فَضْلُهُ، به صاد بی نقطه و ضمیر است، به معنی دیوان او میان خلائق در آنچه اختلاف در آن دارند. یعنی: نیست سایه اندازی او را که نگاه دارد او را و او نگاه می دارد چیزها را با سایه اندازهای آنها. شناساست به هر چه معلوم کسی دیگر نیست، شناخته شده است نزد هر نادان، به این روش که به غایت یگانه است. نه مخلوقِ او در اوست و نه او در مخلوقِ اوست، مدرک نمی شود به حواسِ حَمَس و تجسّس کرده نمی شود ذات او یا شخص او. به فکر، در نمی یابد او را دیده ها، نه دیده چشم و نه دیده دل. بلند مرتبه بود، پس نزدیک شد به این که معروف شود و به غایت نزدیک شد به دلهای بندگان، پس دور شد از دیدن بندگان. و نافرمانی کرده شد، پس بخشایش کرد و فرمان برده شد، پس مانند شکرِ نعمت جزای نیکی داد. غالب نمی شوند یا غمگین نمی کنند او را اهل معصیتِ او و باعث رفعتِ شأن او نمی شوند اهل طاعت های او؛ چه او نگاه دارنده هر چیز است از فنا به محض قدرت خود. بی ابتداست، بی انتهاست، فراموش نمی کند عصیان کسی و طاعت کسی را و غافل نمی شود از جزای عصیان و طاعت. و غلط نمی کند در حساب و قدر استحقاقِ جزا در عصیان و طاعت و بازیچه نمی سازد در آفریدن آسمان ها و زمین، که دانسته از جزای عصیان و طاعت گذرد. و نه اراده او را زیادتی هست در عدد بر مراد؛ او به معنی این که هر اراده او لازم دارد مراد او را. و دیوان او در روز قیامت جزای اعمال است؛ به معنی این که لازم دارد جزا را. بازیچه نیست و فرمان او در جزای نیک و بد به عمل آمدنی است؛ به معنی این که وقتی که گوید به ملائکه عذاب که:»

خُدُوهُ فَعُلُوهُ»:

«بگیرید او را و غُل کنید او را، البتّه می گیرند و غُل می کنند. مقصود این است که: صاحب این صفات ربوبیت، غمگین از معصیت و خوشحال از طاعت نمی شود. اصل: »

لَمْ يَلِدْ

«فَيُورَثُ»

وَلَمْ يُولَدْ

«فَيُشَارِكُ»،

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

« . . شرح: این فقره، در محلّ نصب است و صفت «أَحَدًا صَمَدًا» است؛ چه فاصله میان این و آن به تفسیر است نه به بیگانه. فَيُورَثُ، به کسر راء مخفّفه یا مشدّده است. فَيُشَارِكُ، به کسر راء مخفّفه است و اشارت است به این که: مراد به ولادت، صدور جوهری از جوهری دیگر بر سبیل ایجاب است و محال است که ولادت به این معنی متحقّق شود بی آن که چیزی که کائن فی نَفْسِه باشد در خارج، مثل جنس، سرایت کند از والد به مولود، و بی آن که مولود، شریک والد خود شود در جنس مثلاً. یعنی: نزایید تا میراث دهد جنس خود را مثلاً به کسی. و زاییده نشده تا شریک شود با پدرش در جنس مثلاً. و نبود هرگز او را شریک در صفات ربوبیت-مثل استقلال در قدرت و مثل استحقاق حکم از پیش خود-هیچ کس.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۴۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:



هدية: «نصيبي» بفتح النون: بلدة، والنسبة «نصيبي» بإسقاط النون، و«نصيبي» بإثباتها، والأول أكثر. قال السيد الأجل النائني: والأحد ما لا ينقسم أصلاً لا وجوداً ولا عقلاً ولا وهماً، لا إلى أجزاء ولا إلى ماهية وذاتية مغايرة لها، ولا إلى جهة قابلية وجهة فعلية. ونصب (أحداً صمداً) على التميز للنسبة، و (أزلياً صمدياً) على النعت للصمد، وياء النسبة للمبالغة، كالأحمرى، أو نصب الكل على المدح. ومما رواه الصدوق، عن أبي البختری وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن أبيه، عن علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن عليّ عليهم السلام أنه قال: «الصمد الذي لا جوف له، والصمد الذي قد انتهى سؤدده، والصمد الذي لا يأكل ولا يشرب، والصمد الذي لا ينام، والصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال». وقال الباقر عليه السلام: «كان محمد بن الحنفية يقول: الصمد القائم بنفسه الغني عن غيره. وقال غيره: الصمد: المتعالي عن الكون والفساد، والصمد الذي لا يوصف بالتغاير». وقال الباقر عليه السلام: «الصمد السيد المطاع الذي ليس فوقه أمر ولا ناه». قال: وسئل علي بن الحسين عليهما السلام عن الصمد، فقال: «الصمد الذي لا شريك له، ولا يؤده حفظ شيء، ولا يعزب عنه شيء». وقال زيد بن عليّ: الصمد الذي إذا أراد شيئاً قال له: كُنْ فيكون، والصمد الذي أبدع الأشياء فخلقها أضداداً وأشكالاً وأرواحاً، وتفرد بالوحدة بلا ضد ولا شكل ولا مثل ولا ند. قال وهب بن وهب القرشي: وحدثنى الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه الباقر، عن أبيه عليهم السلام: «إن أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن عليّ عليهما السلام يسألونه عن الصمد، فكتب إليهم: بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد، فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تتكلموا فيه بغير علم، قد سمعت جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: مَنْ قال في القرآن بغير علمٍ فليتبوأ مقعده من النار، وأن الله سبحانه قد فسّر الصمد فقال:

«اللَّهُ أَحَدٌ \* اللَّهُ الصَّمَدُ»

، ثم فسره فقال:

«لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ \* وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»

«لم يلد» لم يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الأشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين، ولا شيء لطيف كالنفس، ولا تتشعب منه البدوات كالسنة والنوم والخطرة والوهم والحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء والسامة والجوع والشبع. تعالى عن أن يخرج منه شيء، وأن يتولد منه شيء كثيف أو لطيف. «ولم يولد» لم يتولد من شيء ولم يخرج من شيء، كما يخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها، كالشيء من الشيء، والدابة من الدابة، والنبات من الأرض، والماء من ينبوع، والثمار من الأشجار؛ ولا كما يخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها، كالبصر من العين، والسمع من الأذن، والشم من الأنف، والذوق من الفم، والكلام من اللسان، والمعرفة والتمييز من القلب، وكالنار من الحجر، لا بل هو الله الصمد الذي لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء، مبدع الأشياء وخالقها، ومنشئ الأشياء بقدرته، يتلاشى ما خلق للفناء بمشيئته، ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه، فذلكم الله الصمد الذي لم يلد ولم يولد، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال، ولم يكن له كفواً أحد. قل للصوفي القدرى: رأيت معجزة أقصم لظهوركم من سورة نسبة الربّ تعالى شأنه، فلولا البغض والعناد ليقول

«وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ». (لا ظلّ له يمسه) أي لا حافظ عليه ممّا سواه. قال برهان الفضلاء: «الظلّ» يُقال لمن ألقى مظلة على شيء قصد حفظه عن التلف ليرتّب عليه أثره، كصاحب البستان على الفواكه، فإن كان قصده خيراً يسمّى باليمين، وإلا بالشمال، والله تبارك وتعالى يقرّر ظلالاً من خلقه على سائر خلقه، فظلّ رحمة يقوم بأمره موافقاً لرضاه وآخر على خلافه، قال الله تعالى في سورة النحل:

«يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّداً لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ»

؛ أفراد اليمين؛ لندرته، وجمع الشمال؛ لكثرتة. فلان في ظلّ فلان: في كنفه. وقال الفاضل الإسترابادي بخطه: لا ظلّ له؛ أي لا كِنّ له. و«الكنّ» بالكسر والتشديد: وقاء كلّ شيء وستره، كالكنّة والكنان بكسرهما، والجمع: أكنان وأكنّة. وقال السيّد الأجلّ النابني: الظلّ من كلّ شيء شخصه أو وقاؤه وستره؛ أي لا شخص له ولا شبح له يمسه، كالبدن للنفس، والفرد المادّي للحقيقة، أو لا واقى له يقيه. «وهو يمسه الأشياء بأظلتها» أي بأشخاصها وأشباحها، أو بوقاياتها. وفيه تنبيه على أنّ صمديته

تعالى ليس بكونه مصمماً لا تجويف له كما للأجسام، بل بكونه جامعاً في ذاته بمبادئ كلِّ الكمالات والخيرات، ولا يكون فيه قابليةً لشيء هو يفقده . وقال بعض المعاصرين: أى لا مادة له، وقيل: أى لا جسم له. وفي حديث ابن عباس: الكافر يسجد لغير الله وظلّه يسجد لله؛ أى جسمه، ويُقال للجسم الظلّ؛ لأنّه عنه. وقيل: لأنّه ظلّ الروح؛ لأنّه ظلمانيّ والروح نورانيّ وهو تابع له يتحرّك بحركته النفسانيّة ويسكن بسكونه النفسانيّ . أقول: «وظلّه» فى حديث ابن عباس، يعنى صنمه الذى اعتقد أنّه حافظه وحاميه. (عارف بالمجهول) أى لا يخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء؛ فإنّ نسبة علمه تعالى إلى الظواهر والخفايا نسبة كونه محيطاً بكلّ شىء. (معروف عند كلِّ جاهل) بشواهد الربوبيّة، وبفطرة الله التى فطر الناس عليها . قال برهان الفضلاء سلّمه الله: «معروف عند كلِّ جاهل» بأنّه فردانيّ «لا خلقه فيه ولا هو فى خلقه». وقال السيّد الأجلّ النائينيّ رحمه الله: أى ظاهر غاية الظهور حتّى أنّ ما من شأنه أن يخفى عليه الأشياء ويكون جاهلاً بها هو معروف عنده غير مخفىّ عليه؛ لأنّ مناط معرفته مقدّمات ضروريّة، ومعرفته بسلب صفات الأشياء عنه تعالى ونفى شبهها، فمن جهل الأشياء، وعرفه بأنّه منفيّ عنه صفات الممكن وشبهها، كان عارفاً به غاية العرفان؛ حيث لا سبيل إلى معرفة حقيقته إلاّ بسلب شبه الممكنات عنه، ولا ينافيها الجهل بماهيّات الممكنات وأوصافها المخصوصة بها . (فردانيّاً) نسبة إلى الفرد بزوائد النسبة للمبالغة. نصب على الحال. و«المجسوس» بالجسم الممسوس. (علا فقرب، ودنا فبعد) لهاتين الفقرتين تفسيرات: منها: أنّّه تعالى علا جميع ما سواه، فبشواهد ربوبيّته معروف عند كلِّ جاهل؛ ودنا بقطع الجميع على وجوده وقدرته وعلمه وصنعه وتنزّهه عن صفات المخلوقات، فبعد عن العقول والأوهام بكنهه وحقيقته. وقال برهان الفضلاء: يعنى علا عند الذين علموا أنّ العلم بأسمائه وصفاته وأحكامه لا يمكن بدون توسّط الوحيّ والحجّة المعصوم، فقرب منهم ودنا، أى انحطّت مرتبته عند من حكم فى أسمائه وصفاته وأحكامه من عند نفسه فبعد عنهم. وقال السيّد الأجلّ النائينيّ: «علا فقرب، ودنا فبعد» أى علم بأعلى مراتب الماهيّات فى الوجود «فقرب» منها؛ لمعرفتها به بحسب تلك المراتب، وذلك الإيجاد والماهيّات بحسب مرتبتها بالعقل كما قال الفيلسوف: العقل هو الأشياء كلّها. «ودنا» أى علم بمرتبتها الدّنيا التى هى بحسب مادّيّتها وجسمانيّتها، «فبعد» عنها؛ لعدم معرفتها بحسب تلك المرتبة . وقال الفاضل

الإسترابادى: أى علا عن مشابهة الممكنات، وكان كاملاً من جميع الجهات، فلأجل ذلك قرب إليها من حيث العلم بها، ودنا من حيث العلم بها، فبُعد عنها من حيث الذات . (فشكر) أى فرضى وجزى. (لا تحويه أرضه) أى لا يحيطه أهل أرضه بالأوهام. (ولا ثقّله) على المعلوم من الإفعال، أقلّه: رفعه على كتفه للحمل وأطاق حملة. أى ولا تطيق حمل جلالته أهل سماواته ولا سمواته. «غلط فيه» كعلم، وكذا «لعب». (ولا لإرادته فصل) ناظر إلى قوله تعالى:

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (وفصله جزاء) أى حكمه بالعدل جزاء الأعمال. (وأمره واقع) أى أمر الساعة كلمح بالبصر، وحشر جميع الأجساد من الأولين والآخرين. (لم يلد فيورث) على المعلوم من الإفعال أو التفعيل؛ أى فيورث ولده سلطنته. (ولم يولد فيشارك) والده فى السلطنة

«قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ». (ولم يكن له كفواً أحد) جامع لجميع ما عرفت فى بيان النسبة.

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ٢, ص ١٠٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله: و روى، و فى بعض النسخ و رواه، و هذا هو الظاهر بأن يكون هذا سنداً آخر للخبر السابق إلى أبى أيوب، و يكون محمد بن يحيى ابتداء الخبر اللاحق. قوله: و عن، زيادة من النساخ. قوله إلى خلقه أحدا: أى نسبه أو أنسبه أحداً أو هو منصوب على الحالية أو على المدح، و الأحد ما لا ينقسم أصلاً لا وجوداً و لا عقلاً لا إلى أجزاء و لا إلى مهية و إنية مغايرة لها، و لا إلى جهة قابلية و جهة فعلية، و كلما كان شيئاً موجوداً بذاته لا بوجود مغاير يكون واجب الوجود و يكون أزلياً فقوله أزلياً كما سيذكر: السيد الذى يقصد إليه فى الحوائج، فالكل يقصده لكمالته فلا يستكمل بشىء من

خلقه، و قوله صمديا ناظر إلى قوله أحدا، منه على المراد منه و الصمد مبالغة فى كونه صمدا كالأحمرى، و يمكن أن يكون ما سيذكر بعد ذلك كله متفرعا على الصمد أو بعضه على الأحد، و بعضه على الصمد، كما لا يخفى على المتأمل. قوله لا ظل له: المراد بالظل إما السبب أو الحافظ أو الصورة أو المثل كما عند القائلين بعالم المثل فإن لكل شىء عندهم مثالا فى تلك العالم وقيل: المراد رب النوع كما نقل عن شيخنا البهائى و الأظهر أن المراد الروح كما يقال عالم الأرواح عالم الظلال، أو المراد الأمكنة التى يستقرون عليها، و السقوف التى يستظلون تحتها، إما حقيقة أو كناية عن جميع أسباب الأشياء و ما يمسكها عن الزوال و الفساد، و الباء إما بمعنى مع أو السببية، أى يحفظ الأشياء مع ما تستحفظ بها من الأظلة و الأسباب، أو يحفظها بواسطة إيجاده لأظلتها و أسبابها، وقيل: الظل من كل شىء شخصه أو وقاؤه و ستره، أى لا شخص و لا شبح له يمسكه كالبدن للنفس، و الفرد المادى للحصة، و لا واقى له يقيه و هو يمسك الأشياء بأظلتها أى بأشخاصها و أشباحها، أو بوقاياتها لأنه إذا كان صمديا و مقصودا فى حوائج الكل، لم يكن محتاجا إلى غيره فى شىء، و يكون كل شىء غيره محتاجا إليه، و قيل: المراد به الكنف كما يقال: يعيش فلان فى ظل فلان أى فى كنفه، و قال فى القاموس: الظل: الفىء، و الخيال من الجن و غيره يرى، و من كل شىء شخصه أو كنه و هو فى ظله فى كنفه، و قيل: الظل الجسم فى حديث ابن عباس: الكافر يسجد لغير الله و ظله يسجد لله أى جسمه، و إنما يقال: للجسم الظل، لأنه عنه الظل و لأنه ظلمانى و الروح نورانى، و هو تابع له يتحرك بحركته النفسانية عارف بالمجهول أى بما هو مجهول للخلق من المغيبات و المعدومات معروف عند كل جاهل أى ظاهر غاية الظهور حتى أن كل من شأنه أن يخفى عليه الأشياء، و يكون جاهلا بها هو معروف عنده غير خفى عليه لأن مناط معرفته مقدمات ضرورية، فالمراد معرفته بوجه و التصديق بوجوده، و يمكن أن يقال: كل عاقل يحكم بأن صانعه لا يشبه المصنوعات و هذا غاية معرفته سبحانه بعد الخوض فيها، إذ لا سبيل إلى معرفة حقيقته إلا بسلب شبه صفات الممكنات عنه، و لا ينافيها الجهل بما هيأت الممكنات و صفاتها المخصوصة بها. فردانيا الألف و النون زائدتان للنسبة، و هى للمبالغة أى لا يقارنه خلقه، لا مقارنة الحالية فيه أو الدخول فيه، كما قال لا خلقه فيه و لا مقارنة المحلية له أو المكانية، كما قال و لا هو فى خلقه و يشعر هذا إلى ترتب لم يلد و لم يولد

على الصمد والمعنى: لا خلقه فيه فيلد خلقه ولا هو فى خلقه فيولد من خلقه، غير محسوس بشىء من الحواس الظاهرة وإلا لكان جسما أو جسمانيا ولا محسوس أى ملموس تأكيدا، وقيل: أى بشىء من المشاعر الباطنة لكن لم يساعده اللغة، ويمكن أن يكون استعمل فيه مجازا. قوله عليه السلام علا فقرب: أى علا كل شىء ذاتا و صفة فقرب علما و قدرة، و دنا بالعلية لكل شىء فصار سببا لعلوه و بعده عن الأبصار و العقول فشكر أى أثاب و جازى و هاتان الفقرتان أيضا لبيان نوع من ارتباطه و نسبته إلى الخلق، لا تحويه أرضه أى لا تضمنه و تجمععه الأرض التى هى من مخلوقاته و لا تقله أى لا تحمله، و الغرض أنه ليس الارتباط بينه و بين خلقه باتصاله بالخلق من جهة السفلى فتحويه أرضه، و لا من جهة العلو فتحمله سماواته، بل ارتباطه بأنه حامل الأشياء و معطى وجودها و مبقيا بقدرته و مربيا و المفيض عليها ما هى قابلة لها برحمته ديمومى منسوب إلى مصدر دام يدوم دواما، و ديمومة أزلى لا ابتداء لوجوده لا ينسى و لا يلهو أى لا يغفل عن شىء لعدم جواز التغير عليه لصمديته و لا يغلط لكمال علمه و لا يلعب لأنه من نقص الإدراك و عدم العلم بالعواقب، و الصمد الذى جميع كمالاته بالفعل لا يصدر عنه هذه الأمور و لا لإرادته فصل الفصل: القطع، أى لا قاطع لإرادته يمنعها عن تعلقها بالمراد، و قيل: معناه ليست إرادته فاصلة بين شىء و شىء بل يتعلق بكل شىء، و قيل: ليس لإرادته فصل، أى شىء يداخله فيكون به راضيا أو ساخطا، إنما كونه راضيا و ساخطا بالإثابة و العقاب، كما قال و فصله جزاء و على الأولين: المراد أن فصله بين أفعال العباد و هو جزاء لهم على أفعالهم لا ظلم و جور عليهم، و قيل: أى ليس إرادته الفعل من العبد إرادة فصل و قطع لا تتخلف بل المقطوع به الجزاء المترتب على الفعل، و فى بعض النسخ: و فصله بالضاد المعجمة، أى سمى فصله على العباد جزاء إذ لا يستحقون بأعمالهم شيئا و أمره واقع أراد به الأمر التكويني كمال قال سبحانه

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

لَمْ يَلِدْ

فيورث على بناء الفاعل أى لم ينفصل عنه شىء داخل فيه فينتقل إذن منه شىء إليه، أو على بناء  
المفعول فيورثه الولد من صفاته إذ معلوم مشاركة الولد للوالد فى النوع و الصنف و أكثر الصفات  
المخصصة

وَلَمْ يُوَلَّدْ

فيشارك أى لم ينفصل عن شىء كان هو داخلا فيه فإذن يشارك أى ذلك فيما كان من صفاته، أو  
يشارك أى يشاركه ذلك الشىء فيما هو من صفاته

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

أى لا مكافئ له فى وجوب الوجود.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٢٠

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٢٤٨ / ٣ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ، عَنْ  
عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ، قَالَ (٨):

قَالَ: سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ التَّوْحِيدِ، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي  
آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ؛ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» وَالْآيَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ:  
«وَهُوَ (٩) عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (١٠) فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ (١١)، فَقَدْ هَلَكَ» (١٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

از امام چهارم (علیه السلام) راجع بتوحید پرسش شد، فرمود: خدای عز و جل دانست که در آخر الزمان مردمی محقق و مو شکاف آیند از این رو سوره»

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

«و آیات سوره حدید را که آخرش»

وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

«است نازل فرمود، پس هر که برای خداشناسی غیر از این جوید هلاک است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- از علی بن الحسین (علیهما السلام) راجع به توحید پرسش شد، فرمود: به راستی خدای عز و جل می دانست در آخر الزمان مردمی کاونده آیند و به خاطر آنها سوره»

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

«را نازل کرد و آیاتی از سوره حدید تا آنجا که فرماید:»

وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

« هر که برای خداشناسی ما ورای اینها را بجوید هلاک است.



\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- از علی بن الحسین علیه السلام راجع به توحید پرسش شد، فرمود: به راستی خدای تعالی می دانست در آخر الزمان مردمی محقق و کاونده آیند و به خاطر آنها سوره

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

را نازل کرد و آیاتی از سوره حدید تا آنجا که فرماید:

وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

و او به راز دلها آگاه است پس هر کس برای شناخت خداوند راهی غیر از این پوید هلاک خواهد شد.

توضیح: آنکه مرحوم مجلسی علت نزول آیه را سه چیز دانسته:

۱- افکار مردم در معانی دقیق این آیات به کار افتند.

۲- در خداشناسی به اندیشه های خود تکیه نکنند بلکه به آیات توجه داشته باشند.

۳- این آیات معیاری قرار دهند که اندیشه های خود را با آنها بسنجند.

۴- «عبد العزیز بن مهتدی» گوید: از امام رضا علیه السلام پرسیدم از سوره توحید، فرمود: هرکس

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

را بخواند و به آن ایمان داشته باشد یگانه پرستی و توحید را فهمیده است چگونه آنرا بخواند؟ فرمود: همان طور که میان مردم معمول است ولی این جمله را بر آن افزود کذلک اللّٰه ربی چنین است پروردگار من.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۳۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عاصم بن حمید». زمانه غیر متصل بزمان السجّاد علیه السلام، فیکون الحدیث مرفوعاً «قال سئل علی بن الحسین صلوات اللّٰه علیه عن التوحید فقال ان اللّٰه عزّ و جل علم ان ینزل فی آخر الزمان اقوام متعمقون فانزل اللّٰه تعالی

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ

و الآیات من سورة الحديد الی قوله

عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

فمن رام وراء ذلك فقد هلك». اما سورة التوحید فلا ینخفی لمن تدبر و تعمق فیها اشتمالها علی غوامض علوم التوحید و لطائف اسرار التقدیس، فقد علمت نبذا من اسرارها العمیقة؛ مع ان المذكور ینسب من کثیر ما علمناه، و الذی علمناه نزر حقیر فی جنب ما ستر فیها من علوم الاحدیة و اسرار

الصّمدية. واعلم انّ كثرة الاسامى و الالقاب تدل على مزيد الفضيلة و الشرف كما لا يخفى. فاحدها سورة التفرید و الثانى سورة التجريد و ثالثها سورة التوحيد. و رابعها سورة الاخلاص، لانه لم يذكر فى هذه السّورة سوى الصفات السلبية التى هى صفات الجلال، و لان من اعتقدها كان مخلصا فى دين الله، و لان غاية التنزيه و التفرید و التوحيد يستلزم غاية الدنو و القرب المستلزم للمحبة و الاخلاص فى الدين. و خامسها سورة النجاة، لانها تنجيك من التشبيه و الكفر فى الدنيا و عن النار فى الآخرة. و سادسها سورة الولاية، لان من قرأها عارفا باسرارها صار من اولياء الله. و سابعها سورة النسبة، لما روى انه ورد جوابا لسؤال من قال: انسب لنا ربك. و ثامنها سورة المعرفة، و روى جابر رضى الله عنه ان رجلا صلى فقرا قل هو الله احد، فقال له النبى صلى الله عليه و آله: ان هذا عبد عرف ربه، فسميت سورة المعرفة لذلك. و تاسعها سورة الجمال، لان الجلال غير منفك عن الجمال كما اشرنا إليه، و لما روى انه قال صلى الله عليه و آله: ان الله جميل يحب الجمال، فسألوه عن ذلك فقال: احد صمد

لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ . و عاشرها سورة المقشقشة، يقال قشقش و تقشقش المريض برا، فمن عرفها برا من الشرك و النفاق، لان النفاق مرض كما قال:

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ

\*. الحادى عشر المعوذة، روى انه صلى الله عليه و آله دخل على عثمان بن مظعون فعوذه بها و باللتين بعدها ثم قال: تعوذ بهنّ فما تعوذت بخير منها. و الثانى عشر سورة الصمد. و الثالثة عشر سورة الاساس، لما روى قال: اسست السّماوات السبع و الارضون السبع على

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

، و مما يدل عليه ان القول بالثلاثة سبب لخراب السّماوات و الارض بدليل قوله:

تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَ تَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَ تَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا

،فوجب ان يكون التوحيد سببا لعمارة العالم و نظامه. و الرابع عشر سورة المانعة، لَمَّا روى انها تمنع فتانى القبر و نفخات النيران. و الخامس عشر سورة المحضرة، لانّ الملائكة تحضر لاستماعها اذا قرأت. و السادس عشر سورة المنفرة، لان الشيطان ينفر عند قراءتها. السابع عشر البراءة، لانّها تبرأ من الشرك لما روى انه صلّى الله عليه و آله رأى رجلا يقرأها فقال: اما هذا فقد برأ من الشرك. الثامن عشر سورة المذكورة، لانها تذكر العبد خالص التوحيد. التاسع عشر سورة النور، لانّ الله نور السموات و الارض، و السورة فى بيان معرفته و معرفة النور نور المعرفة، و لما روى انه صلّى الله عليه و آله قال: إنّ لكل شىء نورا و نور القرآن قل هو الله احد، و نظيره: ان نور الانسان فى اصغر اعضائه و هو الحدقة، فصارت السورة للقرآن كالحدقة للانسان. العشرون سورة الامان، قال صلّى الله عليه و آله: اذا قال العبد لا إله إلاّ الله دخل فى حصنى و من دخل فى حصنى أمن من عذابي. فهذه عشرون اسما من أسامى هذه السورة، و لها فضائل كثيرة و معان و نكات غير محصورة. و ما روى فى فضل قراءتها و ثواب الصلوات المشتملة على عدد منها فلا يعدّ و لا يحصى فمن فضائلها: انها ثلث القرآن، و ذكروا لذلك وجوها اجودها: ان المقصود الاشرف من جميع الشرائع و العبادات معرفة ذات الله و معرفة صفات الله و معرفة أفعاله، و هذه السورة مشتملة على معرفة الذات فكانت معادلة لثلث القرآن. و من فضائلها أيضا: ان الدلائل و البراهين قائمة على ان اعظم درجات العبد و اجلّ سعادته ان يكون قلبه مستنيرا بنور جلال الله و كبريائه، و هو انما يحصل بعرفان هذه السورة، فكانت هذه السورة افضل السور و أعظمها. فان قيل: صفات الله تعالى المذكورة فى سائر السور. قلنا: لكن لهذه السورة خصوصية و هى انها مع و جازتها مشتملة على عظام اسرار التوحيد، فتبقى محفوظة فى القلب معقولة للعقل، فيكون ذكر جلال الله حاضرا بهذه السبب، فلا جرم امتازت عن سائر السور. و اما المعانى و النكات: فمنها، ما سبق، و منها وجوه اخرى كثيرة لو ذهبنا الى تفسير هذه السورة مستقصى لخرجنا عما نحن بصدده من شرح الاحاديث، و لكن نذكر نموذجا ينبه على الكثير لمن هو اهله. فنقول: قوله:

هُوَ اللهُ أَحَدٌ

، ثلاثة الفاظ كل واحد منها إشارة الى مقام من مقامات السالكين إليه تعالى: المقام الاول للمقربين ، وهم أعلى السائرين الى الله، فهؤلاء رأوا ان موجودية الماهيات بالوجود و ان أصل حقيقة الوجود بذاته موجود و بنفسه واجب الوجود متعين الذات لا بتعين زائد، فعلموا ان كل ذى ماهية معلول محتاج و انه تعالى نفس حقيقة الوجود و الوجوب و التعين، فلماذا لما سمعوا كلمة «هو» علموا انه الحق تعالى، لان غيره غير موجود بذاته و ما هو غير موجود بذاته فلا إشارة إليه بالذات. و المقام الثانى مقام اصحاب اليمين، و هؤلاء شاهدوا الحق موجودا و الخلق أيضا موجودا فحصلت كثرة فى الموجودات، فلا جرم لم يكن «هو» كافيا فى الإشارة الى الحق بل لا بد هناك من مميز يميز الحق عن الخلق، فهؤلاء احتاجوا الى ان يقرن لفظة «الله» بلفظة «هو» فقيل لاجله: هو الله، لان «الله» هو الموجود الذى يفتقر إليه ما عداه و هو مستغن عن كل ما عداه، فيكون احدى الذات لا محالة، اذ لو كان مركبا كان ممكنا محتاجا الى غيره، فلفظ الجلالة دال على الاحدية من غير حاجة الى اقتران لفظ أحد به. المقام الثالث مقام اصحاب الشمال، و هو ادون المقامات و احسبها، و هم الذين يجوزون كثرة فى الواجب الوجود أيضا كما فى اصل الوجود، فقورن لفظ احد بكلمة «الله» ردا عليهم و ابطالا لمقالتهم، فقيل: قل هو الله احد. و هاهنا بحث اخر ادق و اشرف و هو انا نقول: كل ما له ماهيته غير انيته فلا يكون هو «هو» لذاته، كما ان كلما يتوقف هويته على غيره فلم يكن «هو» مطلقا، و مبدأ الموجودات كلها «هو» الذى هو «هو» لذاته، و كل ما يكون ماهيته عين هويته و حقيقته نفس تعينه، فلا اسم و لا حد له و لا يمكن شرحه الا بلوازمه التى يكون بعضها اضافية و بعضها سلبية، و الاكمل فى التعريف ما يجمع ذينك النوعين جميعا و هو كون تلك الهوية إليها، فان الالهية يقتضى ان ينسب إليه غيره و لا ينسب هو الى غيره، و المعنى الاول اضافى و الثانى سلبى، فلا جرم ذكر الله عقيب قوله «هو» مما يكون كالشرح و كالكاشف عما دل عليه لفظ «هو». ثم اعلم ان الذى لا سبب له و ان لم يكن تعريفه بالحد الا ان البسيط الذى لا سبب له و هو مبدأ الاشياء كلها على سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا و عرضا، فمن البين ان ما هو اقرب المجموعات إليه، بل اللازم الاقرب المنبعث عن حاق الملزوم، اذا وقع التعريف به كان اشد تعريفا من غيره، و اقرب اللوازم له تعالى واجب الوجود غنيا عما سواه و كونه مبدأ لكل و مفتقرا إليه الجميع، و مجموع هذين اللازمين هو معنى الالهية، فلا

جل ذلك وقع قوله «اللّه» عقيب «هو» شرحا و تعريفا له. و لما ثبت مطلوب الهلية البسيطة بقوله «هو» الدّال على انه الهو المطلق الذى لا يتوقف هويته على غيره، و لا جل ذلك هو البرهان على وجود ذاته، و ثبت مطلوب ماء الشارحة بقوله «اللّه» فحصلت بمجموع الكلمتين معرفة الانية و الماهية اريد ان يذكر عقيهما ما هو كالصفات الجلالية و الجمالية. فقولته تعالى:

أَحَدٌ

مبالغة فى الوحدة، و الوحدة التامة ما لا ينقسم و لا يتكثر بوجه من الوجوه اصلا لا بحسب العقل كالانقسام بالجنس و الفصل و لا بحسب العين كالانقسام من المادة و الصّورة و لا فى الحسّ و لا فى الوهم كالانقسام بالاعضاء و الاجزاء، و متى كان الاكمل فى الوحدة ما لا كثرة فيه اصلا فكان اللّه تعالى غاية فى الوحدة. فقولته تعالى:

أَحَدٌ

دَلَّ على انه واحد من جميع الوجوه، و انما قلنا انه واحد كذلك لانه لو لم يكن كذلك لم يكن إليها، لان كل ما هو مركّب فهو مفتقر الى اجزائه و اجزائه غيره فيكون مفتقرا الى غيره، فلم يكن واجب الوجود و لا مبدأ الكل. ثم ان هذه الصّفة، و هى الاحدية التامة الخالصة عن شوب الكثرة، كما توجب التنزّه عن الجنس و الفصل و المادّة و الصورة و عن الجسمية و المقدارية و الابعاض و الاعضاء و الالوان و سائر الكيفيات الحسّية و الانفعالية و كلّما يوجب قوة او استعدادا او امكانا، كذلك يقتضى كل صفة كمالية من العلم التام و القدرة الكاملة و الحياة السرمديّة و الإرادة التامة و الخير المحض و الجود المطلق. فانّ من امعن النظر و تأمل تأملا كافيا يظهر له ان الاحدية التامة منبع الصفات الكمالية كلها، و لو لا مخافة الاطباب لبنت استلزامها لواحدة واحدة منها، لكن اللبيب يدرك صحة ما ادعينا. و قوله تعالى:

اللَّهُ الصَّمَدُ

،قد مرّان الصمدية لها تفسيران:احدهما ما لا جوف له و الثانى السيد،فمعناه على الاول سلبى و هو اشارة الى نفى الماهية،فان كل ما له ماهية له جوف و باطن و كان من جهة اعتبار ماهيته قابلا للعدم،و كل ما لا جهة و لا اعتبار له الا الوجود المحض فهو غير قابل للعدم،فواجب الوجود من كل جهة هو الصمد الحق،و على التفسير الثانى يكون معنى اضافيا و هو كونه سيد الكل،اى مبدأ الجميع،فيكون من الصفات الاضافية. و هاهنا وجه اخر و هو:ان الصمد فى اللغة هو المصمد الذى لا جوف له،و اذا استحال هذا فى حقه تعالى فوجب حمله على الفرد المطلق اعنى الواحد المنزه عن المثل و النظير، اما ابتداء او بعد حمله على معنى الاحدية المستلزمة للواحدية كما مرّ،فيكون الصمد اشارة الى نفى الشريك كما ان الاحد اشارة الى نفى الانقسام،فانظر كيف عرف أولا هويته و انيته ثم عرف انه تعالى خالق لهذا العالم،ثم عرف ان الامور التى لاجلها افتقر هذا العالم الى الخالق كالتركيب و الامكان و الماهية و العموم و الاشتراك و الاحتياج،لا بد و ان يكون منفيا عنه تعالى لئلا يلزم الدور او التسلسل. ثم لما كان من عادة المحققين ان يذكروا أولا ما هو الاصل و القاعدة ثم يخرجون عليه المسائل،فذكروا أولا كونه موجودا إليها ثم توصل به الى كونه صمدا ثم ترتب عليه احكاما ثلاثة: احدهما انه لم يلد لاستيجاب التوليد للتركيب،لانه عبارة عن انفصال بعض ناقص من ابعاضه ثم يترقى فيصير مساويا له فى الذات و الحقيقة،و من البيّن ان نقصان البعض يستلزم تركيب الكل. و ثانيها قوله:

وَلَمْ يُولَدْ

،لاستلزامه الحدوث و النقصان و الافتقار الى العلل من جهات شتى كالأعداد و الاحداث و الابقاء و التربية و التكميل. و ثالثها قوله:

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

،و بيانه:إنّا لو فرضنا مكافئا له فى رتبة الوجود فذلك المكافئ لو كان ممكن الوجود كان محتاجا إليه متأخرا عنه فى الوجود فكيف يكون مكافئا له فى رتبة الوجود؟و ان كان واجب الوجود و قد علمت

ان تعدده ينافى الاحدية و انه يستلزم التركيب. فهذا انموذج من دقائق اسرار التوحيد التي تحويها هذه السورة. و اما الآيات من سورة الحديد فهي أيضا مشتملة على المقصد الاقصى و اللباب الاقصى من علم التوحيد. و اعلم ان تلك السورة باجمعها فى غاية الجلالة و الشرف فانها بقدر حزب من القرآن، اى ربع جزء من ثلاثين جزء منه، و فيها لباب ما فى القرآن كله من ابواب العلم و اليقين و مناهج الوصلة الى جوار الحق رب العالمين و الارتقاء من حضيض النقص و الخسران الى أوج الكمال و العرفان و الارتحال من اسفل سافلين الى أوج عوالى العليين. فان خلاصة دعوة العباد و نقاوة سياقتهم الى جوار القدس و منزل الرشاد منحصرة فى اقسام ستة: ثلاثة منها كالدعائم و الاصول المهمة و عمدتها تعريف الحق المسوق إليه المصمود له و بيان الصراط المستقيم الذى يجب سلوكه للوصول إليه و بيان الحال عند الوصول، فالاول معرفة المبدأ و علم التوحيد و الاخر معرفة المعاد و علم الساعة و الاوسط معرفة الطريق و علم السلوك و الرياضة. و اما الثلاثة الاخيرة فهي كالمعينة المتممة و كالتوافل و الروادف، فاحدها تعريف السالكين الى الله المقربين المجيبين دعوة الحق، و لطائف تربية الرب لهم لصفاء جواهرهم و طهارة اعيانهم عن الخبث و الشين و نقاوة مرآتهم عن الطبع و الرين، و توصيف الناكبين عن الطريق الضالين المضلين و كيفية تنكيههم بهم و حلول غضب الله عليهم لسوء طبائعهم و كثافة جواهرهم و تراكم الطبع و الرين على قلوبهم بمزاولة اعمالهم السيئة، و المقصود اما التشويق و الترغيب، كما فى احوال المحبوبين، او الاعتبار و الترهيب، كما فى احوال المبعدين الممكورين. و ثانيها افتضاح حال الجاحدين و كشف عواقبهم و تسفيه عقولهم و تجهيلهم فى تحريم طريق الهلاك و الخسران بالمجادلة و المحاجة على طريق الحق، و المقصود فيه اما فى جنبه الباطل، فالافتضاح للتحذير و التنفير، و اما فى جنبه الحق، فالايضاح للتثبيت و التقرير. و ثالثها تعريف عمارة المراحل الى الله تعالى و كيفية اخذ الزاد و الاستعداد، و المقصود فيه بيان معاملة الانسان مع اعيان هذه الدنيا الذى اشتملت عليه علوم الفتاوى و الاحكام، و انها يجب ان يكون مثل معاملة المسافر مع اعيان مرحلة من مراحل سفره البعيد الذى يطلب به تجارة لن تبور. فهذه هى المقاصد الستة المشتملة عليها سور القرآن و آياته. و هذه السورة، أعنى سورة الحديد، مع كونها من المفصلات مشتملة على كل منها على أبلغ وجه و أشرفه و أوثقه و أحكمه، و لو لا مخافة



الاطناب لا وردت دقائق العلوم الالهية وحقائق المعارف العقلية المتعلقة بآيات هذه السورة سيما الآيات الستة الواقعة في مفتحتها المتعلقة بالتوحيد، و من اراد الاطلاع على شطر من عجائب لطائفها و غرائب شرائفها فليطالع تفسيرنا لهذه السورة. ثم من النوادر الغريبة ان هذا العبد المسكين كان في سالف من الزمان متأملا متدبرا على عادتي عند تلاوة القرآن في معاني آياته و رموزها و اشاراتها، و كان المنفتح على قلبي من آيات هذه السورة و اشاراتها اكثر من غيرها، فحداني ذلك مع ما سبق من الخواطر الغيبية و الدواعي العلمية و الاعلامات السرية الى ان اشرع في تفسير القرآن المجيد و التنزيل الحميد. فشرعت فكان أول ما اخذت في تفسيره من السور القرآنية هذه السورة، لفرط شعفى و قوة شوقى باظهار ما ألهمنى ربى من عنده، و ابراز ما علمنى الله من لدنه، من لطائف الاسرار و شرائف الاخبار و عجائب العلوم الالهية و غرائب النكت القرآنية و الرموز الفرقانية و الاشارات الربانية. ثم بعد ان وقع اتمام تفسيرها مع تفسير عدة اخرى من السور و الآيات كآية الكرسي و آية النور و اتفقت عقيب سنتين او اكثر مصادفتى لهذا الحديث و النظر فيه بعين الاعتبار، فاهتزّ خاطرى غاية الاهتزاز و انبسط نشاطى اخر الانبساط فى النشاط، لما رأيت من علامة الاهتداء بما هو اصل الهدى و السلوك فى المحجة البيضاء من طريق التوحيد، فشكرت الله على ما انعم و حمدته على الفضل و الكرم. ثم اعلم ان كلّ واحدة من هذه الآيات الستة المشار إليها فى هذا الحديث متضمنة لباب عظيم من علم التوحيد و الالهية، محتوية على امر حكيم من احكام الصّمدية و الربوبية، لو امهل الزمان و ساعد الدهر الخوان لعارف ربّانى و حكيم إلهى اخذ علمه من مشكاة النبوة المحمدية على الصّادع بها و آله افضل الصّلاة و التحية و اقتبس حكمته عن احاديث أصحاب العصمة و الطهارة صلوات الله عليهم و التزكية، لكان من حقه و حقها ان يكتب فى تفسير كلّ منها ما يشحن به مجلّدا كبيرا بل مجلّدات كثيرة، و لكن سنذكر فى كل آية منها ما هو كالشاهد لما ادعينا و كالانموذج لما شاهدناه. فنقول اما الآية الاولى ففى الاخبار عن تسبيح كلّ ما فى السّموات و ما فى الارض من الموجودات حتى الجماد و النبات و الاجساد و المواد و الارض الموات و جثث الاموات لله تعالى، و معرفة هذا التسبيح الفطرى و العرفان الكشفى الوجودى من غوامض العلوم و دقائق الاسرار التى عجزت عن ادراكها اذهان جمهور العلماء و اكثر الحكماء فضلا عن غيرهم، و ليس عندهم فى هذا

الباب الا مجرد التقليد ايماننا بالغيب او حمل التسبيح على ما فيها من الادلة الدالة على وحدانية الله و تنزهه عن صفات النقص من التجسّم و التغير و التكثر. و قال بعضهم: ان كلمة «ما» هاهنا بمعنى «من» و قيل: معناه كل ما يتأتى منه التسبيح، هذا تمام كلام الاعلام فى هذا المقام، و لا يخفى عدم ملائمة كلّ من الوجهين الاخيرين، بل كل ما قيل من التأويل و التخصيص لكثير من الآيات القرآنية و الأخبار النبوية الدالة على تسبيح المسمّى بالجماد و النبات من الشجر و الحجر و الصخر و المدر فضلا عن المسمّى بالحيوان و الطير و البشر. منها قوله تعالى:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ

، و منها قوله:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ

، و منها قوله:

أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ

و كذا نظائرهما من الآيات الدالة على وقوع التسبيح من جميع الموجودات حقيقة، و حكاية تسبيح الحصى فى كف النبى صلى الله عليه و آله و سماعه و اسماعه امر مشهور فى السنة الرواة المذكور. و ما روى أيضا عن ابن مسعود انه قال: كنت مع رسول الله صلى الله عليه و آله بمكة فخرجنا فى بعض نواحيها فما استقبله حجر و لا مدر الا و يقول: السلام عليك يا رسول الله، و امثاله كثيرة فى الروايات دالة على ان هذا التسبيح و السجود و التسليم واقع على وجه التحقيق. حتى ان كثيرا من المنتسبين الى الكشف و العرفان زعموا ان النبات بل الجماد فضلا عن الحيوان، له نفس ناطقة كالانسان، و ذلك امر باطل و البراهين ناهضة على خلافه من لزوم التعطيل و المنع عما فطر الله طبيعة الشىء عليه و دوام القسر على افراد النوع و الابقاء له على القوة و الامكان للشىء من غير ان

يخرج الى الفعلية و الوجدان الى غير ذلك من المفسد الشنيعة المصادمة للبرهان و الحكمة. بل هذا تسييح فطرى و سجود ذواتى و عبادة فطرية نشأت عن تجل إلهى و انبساط نور و جودى على كافة الخلائق على تفاوت درجاتها و تفاضل مقاماتها فى نيل الوجود و درك الشهود، و مع هذا التفاوت و التفاضل فى القرب و البعد و الشرف و الخسة، فافراد العالم كله كاجزاء شخص واحد تنال من روح الحياة و روح المعرفة ما ناله الكلّ دفعة واحدة، فانطقها الله الذى انطق كل شىء، فاجبته و خضعته و سجدت له بسجود الكلّ و سبحت له بتسييحات هى اجزاء تسييح الكل، كل قد علم صلاته و تسييحه . و الذى يمنع عن هذه العبادة الفطرية، الافكار الوهمية و التصرفات النفسانية لاكثر الانس الموجبة للخروج عن الفطرة الاصلية و استحقاكية العذاب كما فى قوله تعالى:

«وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ» . و بالجملة تحقيق هذا التسييح الفطرى و اثبات هذه العبادة الذاتية مما يختص به الكاملون فى الكشف و العرفان الراسخون فى العلم و الايقان، و اما سماع اللفظ او اسماعه كما هو المروى عن النبى صلى الله عليه و آله و صحبه فذلك من باب المعجزة الواقعة لقوة نفسه القدسية على إنشاء الاصوات و الاشكال على موازنة المعانى و الاحوال. و اما الآية الثانية ففى الاشارة الى عموم قدرة الله و شمول ملكه و توحيده فى اليجاد و التأثير و الخلق و التدبير، و الاشارة الى ما هو مكشوف عند اهل الكشف و البصيرة ان وجود المجعولات باسرها فى انفسها ليس الا وجودها لجاعلها و فاطرها، لان جميعها فعل الحق و الفعل من حيث هو فعل متقوم لا قوام له فى نفسه إلا بالفاعل، و ما وجد من الآثار مستقلة دون ما تصدر عنها، فهى بالحقيقة ليست آثارا لها بل لها نوع آخر من التعلق، و تحقيق هذا التوحيد فى الخلق و اليجاد امر غامض دقيق و سر غائر عميق. و اما الآية الثالثة ففيها اشارة الى توحيد اخر اعلى و اشرف و اغمض و ادق و أليق بالتحقيق و العرفان و هو: كونه تعالى جامعا بوحدانيته و فردانيته بين فاعلية الموجودات كلّها و غائيتها، حتى يكون ان أول الاوائل كلها و آخر الاواخر كلها، كما مرّت الاشارة إليه فى بعض ما سبق من الاحاديث، فهو تعالى أول كل شىء، بمعنى ان وجوده حصل منه، و بمعنى ان الغرض فى حصول ذلك الشىء منه علمه تعالى بالمصلحة الذى عين ذاته، و لكونه تماما فى الوجود و الافاضة بلا عوض او غرض زائد، و هو أيضا اخر كل شىء، بمعنى إنه الغاية القصوى التى يطلبها الاشياء، و الخير الاعظم الذى يتشوقه الكل و

يقصده طبعاً وإرادة. والعرفاء المتألهون حكموا بسريان نور المحبة له والشوق إليه سبحانه في جميع المخلوقات على تفاوت طبقاتهم، وان الكائنات السفلية كالمبدعات العلوية، على اعتراف شوق من هذا البحر العظيم و اعتراف شاهد مقرّ بوحداية الحق القديم، فهو الاول الذي منه ابتداء امر العالم حتى انتهى الى ارض الاجسام والاشباح، وهو الاخر الذي إليه ينساق وجود الاشياء حتى ارتقى الى سماء العقول والارواح، وهو اخر أيضا بالإضافة الى سير المسافرين، فانهم لا يزالون مترقون من رتبة حتى يقع الرجوع الى تلك الحضرة بفنائهم و اندكاك جبال هوياتهم، فهو اول من حيث الوجود و اخر من حيث الوصول والشهود. و الله عز اسمه حيث انبأنا عن غاية وجود العالم قال:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

، اي ليعرفون، وقوله في الحديث القدسي: كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف، فدلنا على انه الغاية القصوى لوجود العالم معروفا، كما انه الفاعل الاعلى لوجوده مكنونا، فلاجل ذاته بنى العالم و نظم النظام لا لشيء آخر، وكما انه الاول و الاخر بهذه المعاني التي ذكرناها فهو الظاهر و الباطن. اما كونه ظاهرا: فلان حقيقة الوجود، و الوجود ليس الا النور و الظهور كما ان مرجع الظلمة و الخفاء الى العدم، فلا أنور ممن هو نفس حقيقة الوجود كما لا أظلم من كتم العدم، قال الله تعالى: «

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... الآية». و اما كونه باطنا اي مختفيا فلنورته و شدة ظهوره و غاية وضوحه و جلائه و ضعف قوة العقول و الحواس و البصائر و الابصار عن احتمال نوره و عجزها عن قبول تجليه، فذاته بذاته متجلّ دائما و لقصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب عنهم، فبالحقيقة لا حجاب الا القصور و الضعف في المتجلى لهم، و ليس تجليه الا حقيقة ذاته، اذ لا معنى له إلا صريح ذاته و ان صفاته ليست إلا ذاته، كما شهدت به الاحاديث الناطقة المتظافرة حسبما اوضحه الالهيون. أو لا ترى ان نور الشمس الذي هو اشدّ الانوار الحسيّة كيف احتجب لنورها على الحسّ البصرى حتى لا يمكن للبصر ملاحظته الا من وراء الحجاب كالمرآة و الماء او الرقيق من السحاب؟ كما قيل:

كالشمس يمنعك اجتلاؤك وجهها-فاذا اكتست برقيق غيم امكنا

فسبحان من ليس لوجهه نقاب الآ نور ولا لذاته حجاب الا الظهور، فاختفى عن بصائر الخلق لنوره و احتجب عن عقولهم لفرط ظهوره و هو بكل شىء عليم، لانه بكل شىء محيط، لان ذاته اظهر الاشياء و بيده ملكوت الارض و السماء و منه تنشأ حقائق الاشياء. الآية الرابعة قوله

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ

\*. اعلم ان من عجائب انوار التنزيل و اسرار التأويل معرفة هذه الآية الواقعة فى عدة مواضع من القرآن، و قد تحيرت عقول الناظرين و افهام المفسرين فى وجدان السبب الداعى على كون العالم مخلوقا فى ستة ايام، دون غيره من الاعداد، و أيضا اليوم و الساعة و الشهر من ابعاض الزمان، المتأخر وجوده عن الحركة المتأخرة وجودها عن الجسم، فكيف يقدر فعل الشىء بما يتأخر وجوده عنه و أيضا هذا كالمناقض لقوله:

مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً

، و قوله:

وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةٍ بِالْبَصْرِ . و بالجملة قد اشكل الامر فى معنى الآية على جمهور اهل النظر و تشبث الاكثرون كالفخر الرازى و الزمخشرى و غيرهما كما هو عادتهم بذيل القول بالفاعل المختار و نفى المرجح و الداعى . و نحن قد اوردنا فى تفسيرنا لهذه السورة لتحقيق هذه الآية لمعة مما يشفى عليل السالكين و جرعة من ماء يروى العطاش الطالبين، و خلاصة المذكور هناك إننا نمهد أولا مقدمة هى: ان ما أنشأ الله تعالى بحكمته الكاملة او خلقه بقدرته التامة لا يخلو عن قسمين: اما طبيعية جسمانية أو أمور إلهية روحانية. اما الامور الطبيعية فحدوثها كبقائها لا يكون الا على سبيل التجدد و التدريج، لان المعنى بالطبيعى هو ما يصدر عن الطبيعة بتسخير الله اياها و تقديره، و هى بما هى طبيعته ليست حقيقتها الا منشأ الحركة و سائر الاستحالات و مقابلاتها من السكون، فجوهرها

جوهر الحدوث و التجدد و التقضى و التصرم؛ و ما اشتهر أن الحركة لا تكون فى مقولة الجوهر مجرد دعوى لا يقوم عليه دليل فضلا عن برهان، و المتبع فى هذه الاصول هى البرهان، و نحن اوردنا عدة من البراهين فى رسالة الحدوث على اثبات الاستحالة و الحركة فى الجواهر الطبيعية و يؤيده الآيات القرآنية كقوله:

بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ

، و قوله:

وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ

، و غيرهما. فالطبيعة التى هى الصورة النوعية و اصل الجواهر الجسمانية فاذا تجددت تجددت الهيولى و الاعراض لانها تابعة و النفس ما دامت متعلقة بالبدن الطبيعى حكمها حكم الطبيعة فى التجدد، و الكليات الطبيعية، اعنى الماهيات، لا وجود لها الا بعين الاشخاص. فاذا ثبت و تحقق ان وجود العالم الجسمانى، فلكيا كان او عنصريا، تدريجى الوجود. و اما الامور الربانية و الأشعة الالهية فهى من مراتب علمه الازلى و كلمات الله التامات، و كلمة الله و امره و قضائه مصون عن التجدد و الحدوث. فاذا تقرّر ما مهدناه فنقول: ان المكشوف عند ذوى البصائر انّ الحق سبحانه خلق هذا العالم، اعنى السموات و الارض و ما بينهما، فى ستة ايام من ايام الربوبية التى كل يوم منها الف سنة مما تعدون من اصغر الايام الذى هو مقدار دورة من الفلك الاقصى، و هى من زمن آدم الى زمان محمد صلى الله عليه و آله جميع أزمنة خفاء كّر الذات و احتجابها بمحجب الاسماء و مظاهرها، و قد علمت ان مدة عمر الدنيا و عمر كل ما فى العالم الطبيعى هى مدة الحدوث دون البقاء، اذ لا يبقى شىء منها زمانين، كما تظن به بعض الكلاميين فى باب العرض، ثم استوى على عرش الذات و هو الروح الاعظم مظهر اسم الرحمن، فى اليوم السابع و هو يوم الجمعة و يوم حشر الخلائق و قيامهم من الاجداث، و ذلك يوم مجموع له الناس . و قد اشتهر بين الناس فى جميع الاعصار ان مدة الدنيا سبعة آلاف سنة على عدد الكواكب السبعة، و سلطانها فى كل يوم كالف سنة، و يوم السابع هو

يوم الجمعة وزمان الاستواء على العرش، لظهور احكام الاسماء الكامنة فى تلك الايام، وهذا الظهور يبدأ فى السابع مع ظهوره صلى الله عليه وآله كما قال: بعثت انا و الساعة كهاتين، و جمع بين السبابة والوسطى، ويزداد الى زمان ظهور القائم المهدي عليه السلام، وينقضى الخفاء بالكلية بالظهور التام لقيام الساعة و وقوع القيامة الكبرى، وعند ذلك يظهر فناء الخلق و الطبيعة و بعث الروح من القبور للحشر و النشور و تحصيل ما فى الصدور، يوم الجمع لا ريب فيه ، و يوم العرض و الحساب و الميزان فيتميز الخبيث من الطيب و يتفرّق اهل الجنة و اهل النار، فريق فى الجنة و فريق فى السّعير، و يرى عرش الله بارزا، و تمام هذه الامور فى الآخرة، و ان كان العارفون يرونها و هم فى الدنيا بعد، كما حكى بعض عرفاء هذه الامة المرحومة من المؤمنين حقا عن كشفه و شهوده. فابتداء يوم القيامة الذى قد طلع فجره ببعثة نبينا محمد صلى الله عليه وآله و اتفق اهل الملل كلهم من اليهود و النصرى و المسلمين على ان الله قد فرغ من خلق السموات و الارض فى اليوم السابع، الا ان اليهود قالوا: انه السبت و ابتداء الخلق من الاحد، و على ما ذكر يكون هو الجمعة، و ان جعلنا الاحد أول الايام و وقت ابتداء الخلق كان جميع دور النبوة دور الخفاء و فى السادس ابتداء الظهور، و ازداد فى الخواص كما ذكر انه يوم خلق آدم، أى الحقيقى و يوم الساعة و يوم المزيد حتى تنتهى الى تمام الظهور و ارتفاع الخفاء فى آخره عند خروج المهدي القائم عليه السلام و يعمّ الظهور فى السابع الذى هو السبت ان كان كما قالوه، و الله ولىّ التوفيق. و قوله عز و جل:

يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا

، اشارة الى علمه سبحانه بما فى سلسلتى البدو و الرجوع، فان الصادق منه تعالى ابتداء و هو اصل الوجود و منبع الخير و الجود على سنة الابداع هى سلسلة البدو، و كلها البسائط من لدن العقل الاول و عرش الرحمن، ثم سماوات الارواح الكلية ثم ينزل الامر فيها الى النفوس و الصور و الطبائع على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى ينزل الوجود الى مرتبة الهيولى الاولى و يلج فى ارض القوة و الاستعداد و مادة الشر و الفساد و نطفة المركبات و الاجساد و بذر الخلائق و الاكوان و أصل القوة و الامكان، و ان الخارج منها من القوة الى الفعل و العارج إليه سبحانه من ارض الهبوط و الخسة الى

سماء الشرف و الرفعة هى سلسلة الرجوع بتلاحق الصور و الكمالات و ترادف الفضائل و الخيرات. فكان الصّادر منه تعالى فى الابتداء أولا عقلا ثم نفسا ثم طبيعة ثم صورة جرميّة ثم مادة، فصار العائد إليه بحركة الرجوع الى الغاية و الانتهاء جسما طبيعيا ثم جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا نفسانيا ثم انسانا عقليا ثم كاملا إلهيا، فبالانسان الكامل يقع الوصول الى المنزل الاعلى و البلوغ الى الغاية القصوى التى نشأ سلسلة الفعل و الایجاد منها و كملت بوجوده سلسلة الخير و الجود و اتصلت به دائرة الوجود. و قوله:

وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ

، اشارة الى ان انبساط نور وجوده و نفوذ قوة سلطان هويته الى اقطار العالم و حدوده، فلا ذرة من ذرات العالم الاعلى و الاسفل الاّ و نور الانوار محيط بها قاهر عليها قريب منها اقرب من نفسها إليها، فانها مع نفسها بالامكان و مع قيومها بالوجود، و نسبة الوجود اقوى و اكدر فى المعية من نسبة الامكان. و انما قال:

أَيْنَ مَا كُنْتُمْ

، بذكر المكان ليدلّ على ان المكانية و الجسمية غير مانعة له عن هذه المعية القومية، فهو على غاية تقدّسه و توحده لا يخلو عنه اين و لا مكان و لا يفوته وقت و لا زمان، بل غاية احديته توجب هذه المعية و نهاية تنزيهه تقتضى هذه المقارنة و كمال علوّه يؤدى لهذا الدنو، و هذا أيضا من غوامض الالهية و التوحيد الذى يختص بدركه الاعزّة الاقلون. و قوله:

وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

، اشارة الى كيفية علمه بالجزئيات المادية كاعمال بنى آدم و نحوها على الوجه الجزئى الحضورى، و ان علمه يرجع الى بصره لا انّ بصره يرجع الى علمه بالمبصرات، كما ذهب إليه اكثر الحكماء و العلماء، و هذا أيضا من عميق مسألة العلم و دقيق مسلكها. الآية الخامسة: له ملك السّموات و



الارض و الى الله ترجع الامور، اشارة الى ان الموجودات كلها راجعة إليه في حركتها الذاتية و سيرها الجبلى، اذ ما من وجود إلا و له قوة حافظة على كمال الاول الادنى طالبة لكماله الثانى الاعلى، فكلها متوجهة الى ربّ الارباب متحركة نحو مسبب الأسباب، وهذا أيضا من الاسرار العجيبة الربانية و العلوم الغربية القرآنية، و لدقته و غموضه و عظيم فائدته و جليل نفعه تكرر ذكره فى القرآن، و كم من آية كريمة وقع فيه التنبيه على كونه غاية الغايات و منتهى الاشواق و الحركات، و لو لا هذا السفر المعنوى فى الموجودات سيما الانسان لما قضى الله بموت احد. و من لطائف هذا السر المخزون و الدر المكنون الذى هو باب عظيم من ابواب التوحيد و هو توحيد الغاية و توحيد الشوق و المحبة انه: مستلزم لبعثة الخلائق كلها و خراب العالم و دثوره و انه لا بد ان يمسك محرك الافلاك عن تحريكها و وقفت الافلاك عن الدوران و الكواكب عن السباحة و الجريان و وقف الكون و الفساد فى المواليد و بطل ترتيب الزمان و فسد النظام و صارت السموات و ما معها مطوية و الارضون بما فيها مقبوضة ثم الله ينشئ النشأة الآخرة. و قوله:

«وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ»

، اشارة الى ان إنشاء النشأة الآخرة و عمارتها يتوقف على زوال الدنيا و خرابها، و تنبيه على ان عرفان الدنيا مستلزم لعرفان الآخرة لانهما متضايقتان ماهية و وجودا و قال:»

وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ

«، و هو الذى:»

يُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ

« . الآية السادسة قوله تعالى:»

يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ

،اي دخل ما نقص من كل منهما فى الاخر حسب ما دبّره فى مصالح العباد و البلاد،ففيه اشارة الى  
حكمة اختلاف الليالى و الايام و تفاوت زمان النور و الظلام و هو من لطائف صنع الله و عجائب  
رحمته للعباد كما قال تعالى:»

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِذَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ . فانظر ايها العارف  
المتعمق فى اسرار حكمة الله وجوده انه لو لم يخلق هذه الاجرام النيرات على الوضع الذى يقع به  
التفاوت بين الليل و النهار بان يلج مدة من هذا فى ذاك و مدة اخرى بالعكس على نظام محكم و  
نسق مضبوط،لما انصلحت احوال الخلائق و البلاد ولادت امزجة الحيوان و النبات الى الفساد. أ  
لم تر كيف خلق الله اوضاع النيرات العلوية و مناطق حركاتها و مدارات سيرها على نحو ينتظم بها  
احوال الكائنات و ينتفع بها السفليات؟فلو ثبتت انوارها او تحركت و لكن لزمّت دائرة واحدة لآثرت  
بافراط فيما قابلها و تفريط فيما وراء ذلك،و لو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون و  
اللزوم،و لو لم يكن ذات حركة سريعة و اخرى بطيئة و لم يجعل دوائر الحركات البطيئة و سماواتها  
مائلة عن سمت الحركة لما مالت تلك الانوار الى النواحي شمالا و جنوبا فلم ينتشر آثارها و منافع  
ضوئها على بقاع الارض،و لو لا حركة الشمس على هذا المنوال من تخالف سمت حركتها الذاتية  
لسمت حركتها العرضية السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التى يوجبها تفاوت ازمته الليالى و  
الايام و لما تم النظام و لم ينصلح امزجة العباد و فسد الحرث و النسل فى البلاد. و قد علمت ان  
نشوء الآخرة من الدنيا و ان الدنيا قنطرة الاخرى و فى فساد القنطرة قبل العبور بطلان العبور و الحرمان  
عن الوصول الى دار السرور. فاذن قد تحقق و تبين عند اولى الالباب غاية الحكمة فى اختلاف الليل  
و النهار و توالجهما على هذا الوجه المؤدى للنتائج و الآثار. قوله:

«وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»

،اي انما جعل نظام الاكوان على هذا الوجه لكونه عليما بمكنونات اسرار خلقه و خفيات ضمائر  
عباده،كما يعلم وجوه الخير فى بناء العالم و ظواهر الخلق،فخلق الاكوان و نظم الاسباب الدنيوية و  
رتبها على وجه يؤدى الى خير الآخرة و سعادة دار السرور،و انما هى بعمارة البواطن و الصدور

باكتساب العلم و اليقين و الطهارة عن ارجاس الكفرة و الشياطين. فهذا ما سنح بالخاطر الكليل و  
الذهن العليل ان يرسم من عميقات معانى الآيات المصدرة بها سورة الحديد. و قوله عليه  
السلام: فمن رام وراء ذلك فقد هلك، اذ ليس وراء غير الكفر و التعطيل او تشبيه المجسمة و الاباطيل.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ , ص ١٢٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: والآيات من سورة الحديد. [ص ٩١ ح ٣] أقول: من الجائز أن يكون أولها هو الأول  
أو أول السورة، وهي قوله:

«سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ\* لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَ  
يُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ\* هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ\* هُوَ  
الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا  
يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ\* لَهُ  
مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ\* يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ  
عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ». قال عليه السلام: فمن رام. [ص ٩١ ح ٣] أقول: أى قصد . «وراء [ذلك]» أى  
فوق ذلك، كأن يتكلم فى الكيفية كما سيأتى من الباب الآتى. قال عليه السلام: فقد هلك. [ص ٩١  
ح ٣] أقول: لأنه لو كان حقاً، لما اكتفى الله ممّا دونه فيها.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ٢٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: التَّوْحِيدُ: اخلاص در عبادت. مراد سائل این است که: آیا در مقام توحیدِ صانعِ عالم، معرفت او به کنه ذات یا به شخص ممکن است، یا ممکن نیست، بلکه اکتفا می باید کرد به اسما و صفات مختصه که کل آنها غیر اوست و او مستور است به آنها؟! التَّعَمُّقُ: فرو رفتن. و مراد این جا طلب تجاوز از اسما و صفات و طلب معرفت کنه ذاتِ الله تعالی یا شخص اوست، چنانچه مجسمه و اشاعره، طلب رؤیت او می کنند. «ذات»، مؤنث «ذو» است به معنی صاحب. و مراد این جا وساوس شیطانی است که سینه های گمراهان را صاحبی می کند و از طریقه مستقیمه توحید دور می اندازد، مثل قول جمعی که گفتیم و مثل قول جمعی که می گویند که: کمال توحید آن است که کائن را منحصر در الله تعالی دانند، یا ابا از سجده غیر او کنند هر چند که مأمور باشند، چنانچه ابلیس کرد. و قول خوارج که گفتند که: حاکم در غیر مسائل شرعی نیز منحصر است در الله تعالی و به این سبب، اعتراض بر حضرت امیر المؤمنین علیه السلام کردند که: چرا حاکم تعیین کرد برای بیان دلالت محکومات قرآن که در آنها نهی از پیروی ظن و مانند آن است بر امامت او؟ و رَاءٌ، به معنی پشت است و و رَاءٌ ذَلِكْ، عبارت است از کنه ذاتِ الله تعالی و شخص او به اعتبار این که مستور است به این اسما و صفات و مستور در پشت ستر می باشد. یعنی: پرسیده شد امام زین العابدین علیه السلام از اخلاص در عبادت که: حد آن چیست؟ پس گفت که: به درستی که الله -عزَّوجلَّ- دانسته که خواهند بود در آخر الزمان جماعتی چند از منسوبان به اسلام، که طلب معرفت کنه ذاتِ الله تعالی یا شخص او کنند، پس فرو فرستاد الله تعالی سورة «قل هو الله أحد» را و فرو فرستاد هفت آیت مشهور را از سورة حدید تا قول او که:»

وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

«پس هر کس از منسوبان به اسلام که قصد کرد مستور به آن اسما و صفات را، جهنمی شد. آن آیات این است:»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ \* لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ \* هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ\* هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ\* لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ\* يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»

«[ترجمه]: ابتدا می‌کنم به اسم آن‌إله بخشاینده مهربان. اقرار به پاک‌یِ الله تعالی از شریک در صفات ربوبیت و از هر نقصان تسبیح کرد به زبان حال، هر چه در آسمان‌ها و زمین است حتی کفر کافر؛ چه اگر چه آن، فعلِ الله تعالی نیست، اما مخلوق اوست، به معنی این که به قضا و قدر اوست، چنانچه بیان می‌شود در باب سی ام، که «بَابُ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ وَالْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» است. و الله تعالی است و بس، بی‌خواری و ننگ این که شریک در ربوبیت او شوند به فضولی و خودرایی و او انتقام نکشد؛ و بی‌کجی این که بازیچه کند در خلق آسمان‌ها و زمین و به همین دنیا اکتفا کند، یا ظلم کند، به این روش که بی‌ارسالِ رُسل عذاب کند خودرایان را در آخرت. و توضیح این گذشت در شرح «فَلَوْ كَانَتْ الْجَهَالَةُ» تا آخر در خطبه. بیان این آن‌که: برای الله تعالی است و بس پادشاهی آسمان‌ها و زمین؛ به این معنی که حکم کسی دیگر در مسئله که اختلاف در آن و در دلیل آن رود و خلاق را احتیاج به کسی که حکم کند در آن شود جایز نیست؛ چه او زنده می‌کند و می‌میراند و او بر هر چیز به غایت تواناست. بیان این آن‌که: اوست و بس اول، به معنی پیش از هر چیز؛ و آخر، به معنی بی‌فنا و تغییر. و بیان این می‌آید در حدیث پنجم باب پانزدهم. و اوست و بس آشکار و نهان، به معنی بی‌چگونگی، که به آن، گاهی آشکار باشد نزد عقول خلاق به دیدن و مانند آن و گاهی نهان. و او به هر چیز به غایت داناست؛ به معنی این که جمیع جهات آن چیز را می‌داند. بیان این آن‌که: اوست و بس، آن‌کس که آفرید از روی تدبیر آسمان‌ها و زمین را در مدت موافق شش روزانه شب، بعد از آن راست نشست بر تخت پادشاهی- بیان مثل این می‌آید در «کتابُ الْحُجَّةِ» در شرح حدیث اولِ باب هشتم، که «بَابُ مَا يُفْصَلُ بِهِ بَيْنَ دَعْوَى الْمُحِقِّ وَالْمُبْطِلِ فِي أَمْرِ الْإِمَامَةِ» است. و معانی عرش می‌آید در باب بیستم که «بَابُ الْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ» است- چه می‌داند آنچه را که فرو می‌رود در زمین، مثل آب و دانه و آنچه را که بیرون می‌آید از زمین، مثل گیاه و آنچه را که فرو می‌

آید از آسمان، مثل ملائکه کاتبانِ اعمالِ بندگان و آنچه را که بالا می رود در آسمان، مثل اعمالِ بندگان و ملائکه حافظان آنها. و او با شماس است هر جا هستید و الله تعالی به آنچه می کنید بیناست؛ چه او راست و بس پادشاهیِ آسمان ها و زمین. و سوی حکمِ الله تعالی برگردانیده می شود نیک و بد هر کار و جزای آن می دهد، پس ترکِ فضولی و خودرایی باید کرد. بیانِ این آن که: داخل می کند شب را در روز شش ماه و داخل می کند روز را در شب شش ماه و او به غایت داناست به وساوسِ شیطانی که سینه ها را صاحبی می کند و باعثِ غلو در فکر در توحید و اقسام ضلالت می شود، انتقام خواهد کشید. بدان که از تفسیر علی بن ابراهیم، چنین ظاهر می شود که «جَوَامِعَ الْكَلِمِ» که در حدیث رسول صلی الله علیه و آله است که: «أُوتِيَتْ جَوَامِعَ الْكَلِمِ» عبارت از این هفت آیت است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۴۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (متعّمقون) ای متفکرون جدّاً فی درک حقیقة الأشياء سیّما حقیقة الربّ تعالی بالاستدلالات القیاسیة الشیطانیة والانکشافات الریاضیة النفسانیة، کالصوفیة والقدریة القائلین بوحدة الوجود وتنزلاته وتشکلاته، وغیر ذلك من المزخرفات الکفرانیة. ومن مقالاتهم المزخرفة: إنّ کمال التوحید حصر السجود له وإن کان هو الأمر بسجود غیره، وبذلك لقب عندهم اللّعين برئیس الموحّدین، وکالفلاسفة المتفکّرين فی أنّ علمه تعالی حضوریّ أو حصولیّ، إجمالیّ أو تفصیلیّ، فعلى علة للمعلوم، أو انفعالی تابع للمعلوم. والآیات من سورة الحديد:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ\* لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ\* هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ\* هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ

مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ\* لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ\* يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» . «ذو» بمعنى صاحب، تأنيثه «الذات»، وفسرت «ذات الصدور» بالأفكار والضمائر والوساوس، وكل ما خطر في خاطر. قال برهان الفضلاء: الظاهر من تفسير علي بن إبراهيم أن «جوامع الكلم» في حديث النبي صلى الله عليه وآله حيث قال: «وأوتيت جوامع الكلم» عبارة عن هذه الآيات السبع . قال السيد الأجلّ النائيني رحمه الله:

«وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ»

دلالة على إحاطة علمه تعالى بجميع الأشخاص والأمكنة، فلا يعزب عنه سبحانه شيء منها. «فمن رام وراء ذلك» أي قصد خلافه ووصفه بخلاف ما أتى به سبحانه كمن وصفه بالجسم، أو بالشكل والصورة، أو بالصفات الزائدة، أو بالإيلاد، أو بالشريك، أو بالجهل بشيء، أو بإيجاد غيره، أو نفى قدرته عن شيء «فقد هلك» وضلّ عن سواء الطريق، وأحيط بجهنم وهو بها حقيق . قال الفاضل الإسترابادي: «علم أنه يكون في آخر الزمان» نهى عن التعمق في أدلة التوحيد. ثم قال: «والآيات من سورة الحديد» كأنها من أول السورة . وقال بعض المعاصرين: أشار بالمتعمقين إلى أكابر أهل المعرفة. ولعمري إنّ في سورتي التوحيد والحديد ما لا يدرك غوره إلا الأوحديّ الفريد، ولا سيّما الآيات الأولى من سورة الحديد، وخصوصاً قوله تعالى:

«وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ» . انتهى.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

صحيح. قوله عليه السلام متعمقون: أى ليتعمقوا فيه أو لا يتعمقوا كثيرا بأفكارهم بل يقتصروا فى معرفته سبحانه على ما بين لهم، أو يكون لهم معيارا يعرضون أفكارهم عليها، فلا يزلوا ولا يخطأوا، والأوسط أظهر، وآيات الحديد مشتملة على دقائق المعرفة حيث دل بقوله سبحانه

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

على شهادة الكل بتقدسه وتنزهه ثم دل بقوله

وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

على عموم قدرته، وبقوله

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ

على أزليته ودوامه و سرمديته، و كونه مبدء كل معلوم، و بقوله

وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ

على ظهور آياته و دلائل وجوده و دوامه و علمه و قدرته، و علمه بالظواهر و البواطن و كونه غير مدرك بالحواس و العقول، و بقوله

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

على عموم علمه ثم بقوله:

ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ

على استواء نسبه سبحانه إلى المعلولات فلا يختلف بالقرب و البعد، و ظهور الشىء و خفائه و بقوله



وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ

على إحاطة علمه بجميع الأشخاص و الأمكنة، فلا يعزب عنه سبحانه شىء منها، و بقوله

يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ

إلخ على أنه يأتى بآيات الظهور و الخفاء و الكشف و السر، و أنه لا يفوت شيئاً من مصالح العباد، و أن الموجودات بالوجود العلمى و مخزونات النفوس و الصدور التى هى أخفى الأشياء ظاهرة عليه أعلى مراتب الكشف و الظهور.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٢٠

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤ / ٢٤٩ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَفَعَهُ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِيِّ (١٣)، قَالَ:

سَأَلْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ التَّوْحِيدِ، فَقَالَ: «كُلُّ مَنْ قَرَأَ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» وَآمَنَ بِهَا، فَقَدْ عَرَفَ التَّوْحِيدَ». قُلْتُ: كَيْفَ يَقْرُؤُهَا؟ قَالَ: «كَمَا يَقْرُؤُهَا (١٤) النَّاسُ، وَزَادَ فِيهِ (١٥): كَذَلِكَ اللَّهُ»

ص: ٢٣٠

---

١-١ . فى «ف»: «سما». وفى حاشية ميرزا رفيعا: «سماؤه» .

٢-٢ . «الديمومى»: نسبة إلى الديمة، وهى مصدر . يقال: دام الشىء يدوم ويدام دوما ودواما وديمومة . أنظر: الصحاح، ج ٥، ص ١٩٢ (دوم).

٣-٣ . فى «بح، بر»: «فضله» .

٤-٤ . «فيورث» : إمّا معلوم ، أى لم ينفصل عنه شىءٌ داخل فيه ، فينتقل إذا منه شىءٌ إليه . وإمّا مجهول ، أى فيورثه الولد ، يعنى لم يلد فيكون مورثاً أو موروثاً . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ١٨٨؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٢٠ .

٥-٥ . الإخلاص

٦-٣ : ٤ .

٦-٧ . التوحيد ، ص ٥٧ ، ح ١٥ ، بسنده عن الحسن بن محبوب الوافي ، ج ١ ، ص ٣٦٤ ، ح ٢٨٤ .

٧-٨ . فى التوحيد : «رفعه» .

٨-٩ . فى «ب ، ف ، بح ، بف» والوافى : - «وهو» .

٩-١٠ . الحديد (٥٧) : ٦ .

١٠-١١ . فى حاشية «ج» : «ذاك» .

١١-١٢ . التوحيد ، ص ٢٨٣ ، ح ٢ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى الوافي ، ج ١ ، ص ٣٦٨ ، ح ٢٨٥ .

١٢-١٣ . فى «ف» : «عبدالعزیز بن السندی» . وهو سهو؛ فإنه غير مذكور فى كتب الرجال . وعبد العزیز هذا هو عبد العزیز بن المهتدى الأشعري ، كان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته . راجع : رجال النجاشى ، ص ٢٤٥ ، الرقم ٦٤٦ ؛ رجال الكشى ، ص ٤٨٣ ، الرقم ٩١٠ ؛ رجال الطوسى ، ص ٣٦٠ ، الرقم ٥٣٢٤ .

١٣-١٤ . فى التوحيد والوسائل : «يقراً» .

١٤-١٥ . فى «ج» والوافى والوسائل : «فيها» .

رَبِّي ، كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي (١) (٢)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

عبد العزیز گوید از حضرت رضا (علیه السلام) راجع بتوحید پرسیدم، فرمود: هر که»

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

«را بخواند و بآن ایمان آورد توحید را شناخته است، عرض کردم: این سوره را چگونه بخواند؟ فرمود چنان که مردم میخوانند، و خود حضرت این جمله را افزود: چنین است پروردگارم [چنین است پروردگارم] (افزودن این جمله پس از پایان سوره مستحب است و مانند گفتن «صدق الله العلی العظیم» پس از پایان قرآن و گفتن «لیبیک» بعد از»

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

«میباشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- عبد العزیز بن مهتدی گوید: از امام رضا (علیه السلام) پرسیدم از سوره توحید، فرمود: هر کس»

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

«را بخواند و بدان ایمان داشته باشد یگانه پرستی را فهمیده، گفتم: چگونه آن را بخواند؟ فرمود: همان طور که میان مردم معمول است ولی این جمله را بر آن افزود «کذلک الله ربی». چنین است پروردگارم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- عبد العزیز بن مهتدی گفت: از حضرت رضا علیه السلام از توحید و یگانگی خداوند پرسیدم. فرمود: هرکس که

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

را با اخلاص و ایمان بخواند یگانگی خداوند را شناخته و درک کرده است. گفتم: چگونه بخوانم. فرمود: همانطور که عامه مردم می خوانند و پس از پایان بگوید: کذلک الله ربی خدای من چنین است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۴۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: پرسیدم امام رضا علیه السلام را از اقرار به یگانه بودن الله تعالی؛ که کدام است حد واجب آن، که اگر نباشد شرک است و بخشیده نمی شود، چنانچه در سوره نساء گفته که:»

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ؟

« پس گفت که: هر که خواند سوره «قل هو الله أحد» را و ایمان آورد به آن، پس به تحقیق شناخت حدّ واجب توحید را. گفتم که: چگونه می خواند آن را؟ گفت که: چنانچه می خوانند مردمان؛ به این معنی که تغییری در آن نشده. و زیاد کرد در آن: «كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي» را دو بار. مخفی نماند که «وَزَادَ» به لفظ ماضی آورد، نه مضارع، تا اشارت باشد به این که آن، داخل ایمان به آن سوره است و جزء آن نبوده که افتاده باشد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۴۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (وآمن بها) أى على ما فسرها الحجّة المعصوم القیم العاقل عن الله. (وزاد فيها) أى فقرأها وزاد فيها، وفى بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: «وزاد فيه» أى فى الجواب. وكذلك الله ربّى» مرتین مکان «ذلك الله ربّى مرّة» قال: «وزاد» بلفظ الماضی إشارة إلى أنّها داخله فى الإيمان بها لا فيها.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۱۰۵

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن ابى عبد الله رفعه عن عبد العزيز بن المهتدى». قال النجاشى: اشعري قمى من اصحاب الرضا عليه السلام ثقة، له كتاب. وقال الكشى: حدثنى الفضل قال: حدثنا عبد العزيز و كان خير قمى رأيتة و كان وكيل الرضا و خاصته، و عن محمد بن مسعود عن على بن محمّد عن احمد بن محمد

عن عبد العزيز او عمن رواه عنه قال: كتبت الى الرضا عليه السلام ان لك معى شيئاً فمرنى بامرک فيه الى من ادفعه؟ فكتب انى قبضت ما فى هذه الرقعة و الحمد لله و غفر الله ذنبک و رحمنى و اياک و رضى عنک برضاى عنک. و فى «صه» قال الشيخ الطوسى: خرج فيه: غفر الله لك ذنبک و رحمنى و اياک و رضى عنک برضاى عنک. انتهى. و هو جدّ محمد بن الحسين بن عبد العزيز، روى عنه احمد بن ابى عبد الله، كذا فى فهرست و النجاشى «قال سالت الرضا عليه السلام عن التوحيد فقال كلّ من قرأ قل هو الله احد و آمن بها فقد عرف التوحيد قلت كيف يقرؤها قال كما يقرؤها الناس و زاد فيه كذلك الله ربي كذلك الله ربي». اعلم ان القرآن ظاهره انيق و باطنه عميق، و كذلك هذه السورة، سورة التوحيد، ظاهرها توحيد العوام و باطنها توحيد الخواص و باطن باطنها توحيد اخص الخواص، فتوحيد العوام قراءة قل هو الله احد و الايمان بها ايماناً بالغيب، و توحيد الخواص التدبر فى معانيها و المواظبة عليها بالمدارسة و المباحثة و التكرار اثناء الليل و اطراف النهار ليحصل لهم العلم القطعى بانه تعالى واحد لا مثل له و لا نظير و لا شريك له فى الالهية و وجوب الوجود. و اما توحيد الاخصيين المقربين فبان يروا بالمشاهدة العيانة ان ليس فى عالم الوجود موجود حقيقى الا الله تعالى و ان كل شىء هالك الا وجهه الكريم، و افراد الناس متفاوتة فى مراتب القوة و الطاقة، فلو كلفوا بما ليس فى وسعهم من معرفة الله لتعطلوا عن ما فطروا لأجله و انهدم بناء المعاش و بطل النظام و انثلم.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ١٢٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وزاد فيه. [ص ٩١ ح ٤] أقول: كون «زاد» بلفظ الماضى دليل على أنه تفسير لقوله: «وآمن بها»، وليس من تتمة الجواب وداخلاً فى القراءة.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٤٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع. قوله عليه السلام و آمن بها، أى بقدر فهمه و حوصلته و إدراكه، فلكل من العوام و الخواص و أخص الخواص حظ من هذه السورة، و يجب عليه الإيمان بها بحسب حاله، فيقول بعد قراءتها قولاً و عقداً كذلك الله ربي مرتين، و فى سائر الأخبار ثلاثاً فى الصلاة و غيرها، إظهاراً للإيمان و استكمالاً له.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٢١

\*\*\*\*\*

## (٨) باب النهى عن الكلام فى الكيفية

اشاره

٩٢ / ١

٣٠ \_ بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْكَلَامِ فِي الْكَيْفِيَّةِ

### ١- الحديث

١ / ٢٥٠ . مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ (٣)، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائٍ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ، وَلَا تَتَكَلَّمُوا» (٤) فِي اللَّهِ؛ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِدُّ صَاحِبَهُ (٥) إِلَّا تَحِيْرًا» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر (علیه السلام) فرمود: در باره خلق خدا سخن گوئید و راجع بخدا سخن نگوئید زیرا سخن راجع بخدا جز سرگردانی برای گوینده زیاد نکند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام باقر (علیه السلام) فرمود: در باره خلق خدا سخن گوئید و در باره ذات او سخن نکنید، زیرا گفتگو در باره خدا جز سرگردانی سخنگو نیفزاید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱- امام باقر علیه السلام فرمود: درباره خلق خدا سخن گوئید و درباره خداوند سخن نگوئید زیرا گفتگو درباره خدا جز سرگردانی نیفزاید.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۲۴۱



\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

قد علمت فيما سبق ان الله تعالى ليس مركبا من جنس و فصل و بالجمله من معانى عقلية ليتمكن تحديده بها، و لا أيضا ذا ماهية كلية لها خواص و لوازم ينتقل الذهن بها الى الماهية ليتمكن ترسيمه بها، و لا أيضا لهويته الوجودية صفة متقررة زائدة خاصة ليعرف بتلك الصفة، و لا له فعل مخصوص و اثر معين دون غيره ليتمكن تعريفه بذلك الفعل، كما يعرف القوى بآثارها المخصوصة، لان فعله عام وجوده مستفيض، و ليس أيضا مما يناله الحسّ و الوهم حتى يمكن الحكاية عنه على وجه التمثيل و التشبيه، فالكلام فى ذاته عبث محض و تعطيل صرف. و قد سبق ان الحقيقة الالهية اصل حقيقة الوجود الصرف الذى لا يتناهى قوة و شدة، لا صورة له فى الازهان و لا شبه له فى الاعيان، فلا يمكن التعبير عنه بعبارة و لا الحكاية عنه و لا الاشارة إليه لا عقلية و لا حسية، و لشدة نوريته و قوة سلطانه يتلاشى عنده نور العقل و قوة البصيرة و يتدكدك لإشراقه جبل الانية، قال تعالى:

وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ

، قيل: و إليه الاشارة فى قوله:

و يُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَوْفٌ بِالْعِبَادِ

، فانه لكمال رأفته و رحمته بهم حذّرهم عن التفكير فى ذاته لانه لا يزيدهم الا تحيرا و تعطلا. و قوله عليه السلام فى الرواية: تكلموا فى كل شىء، امر بإباحة و رخصة لا امر حتم و وجوب، و قوله: و لا تتكلموا فى ذات الله، فى مقابله نهى تحذير و زجر و منع عن إباحة رخصة.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ١٢٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام: الا تحيرا وفي رواية الصدوق رضى الله تعالى عنه في كتاب التوحيد بسنده الصحيح عن علي بن رثاب عن ضريس على صيغة التصغير الشيباني الكناسي بضم الكاف وقيل بكسرهما وتخفيف النون عن أبي جعفر عليه السلام قال: اذكروا من عظمة الله ما شئتم و لا تذكروا ذاته، فانكم لا تذكرون منه شيئا الا وهو أعظم منه . قلت: وفيه مسألة شريفة إلهية قد تضمنها بعض ما مضى من الاحاديث و سنوضحها لك إن شاء الله العزيز من ذى قبل في شرح حديث تفسير كلمة التكبير.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢١٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: گفت امام محمد باقر عليه السلام كه: گفتگو كنيد در مخلوقاتِ الله تعالى و گفتگو مكنيد در ذاتِ الله تعالى؛ چه [با] گفتگو در ذاتِ الله تعالى زياد نمى شود صاحبش [را] مگر به اعتبار حيرت؛ به اين معنى كه: رسيدنِ مردمان به كنهِ ذاتِ او ممكن نيست.

صافى در شرح كافي ؛ ج ٢ ، ص ١٤٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: (فى الكيفية) فى العنوان؛ أى فى خصوص الذات. قال الفاضل الإسترابادى بخطه: «فى الكيفية» أى الماهية. وقال السيد النائنى: يعنى فى حقيقة الذات إبسلب التشابه والتشارك بينه وبين ما سواه. (فى خلق الله) أى فى مخلوقاته وآلائه وآثار قدرته وآياته. (فى الله) أى فى ذات الله وحقيقته وكنهه سبحانه. (إلا تحيراً)؛ لاستحالة إدراك الكنه، فالنهى نهى عن طلب المحال المؤدى إلى الهلاك.

الهدايا لشبعة أئمة الهدى؛ ج ٢, ص ١٠٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف و آخره مرسل. قوله عليه السلام تكلموا فى خلق الله: هو أمر إباحة، و النهى فى لا تتكلموا للتحريم، فإن الكلام فى الله أى فى كنه ذاته وصفاته و كفيتهما أو المراد المجادلة فى إثبات الواجب لمن لم يكن أهلاً له، و الأول أظهر، و أما الكلام فيه سبحانه لا على الوجهين بل بأن يذكره بما وصف به نفسه فغير منهى عنه لأحد.

مرآة العقول؛ ج ١, ص ٣٢٢

\*\*\*\*\*

ص: ٢٣١

---

١-١. فى حاشية «بس» والتوحيد والعيون: «كذلك الله ربى». وفى الوافى: «ذلك الله ربى» مرة واحدة.

٢-٢ . التوحيد ، ص ٢٨٤ ، ح ٣؛ وعيون الأخبار ، ج ١ ، ص ١٣٣ ، ح ٣٠ ، بسنده فيهما عن محمد بن أبي عبد الله الكوفي ، عن محمد بن إسماعيل البرمكي ، عن الحسين بن الحسن ، عن بكر بن زياد ، عن عبدالعزيز بن المهدي الوافي ، ج ١ ، ص ٣٦٩ ، ح ٢٨٦؛ الوسائل ، ج ٦ ، ص ٧٠ ، ح ٧٣٧٣ .

٣-٣ . في «ب ، ج ، ض ، بح ، بر ، بس ، بف» وحاشية بدرالدين : «محمد بن الحسين» . وهو سهو؛ فقد روى محمد بن الحسن شيخ المصنّف عن سهل بن زياد في غير واحدٍ من الأسناد . راجع: معجم رجال الحديث . ج ١٥ ، ص ٣٧٤ \_ ٣٧٥ .

٤-٤ . في «ف» والتوحيد ، ص ٤٥٤ والوسائل وشرح صدر المتألهين : «لا تكلموا» . وفي الأخير : «قوله عليه السلام في الرواية : تكلموا في كلّ شيء ، أمر إباحة ورخصة ، لا أمر حتم ووجوب ، وقوله : ولا تتكلموا في ذات الله في مقابلة نهى تحذير وزجر ومنع عن إباحة ورخصة» . وانظر أيضا : مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٢٢ .

٥-٥ . في التوحيد ، ص ٤٥٤ : «لا يزيد» بدل «لا يزداد صاحبه» . والمراد بالكلام المباحثة والمجادلة في إثبات الواجب لمن ليس بأهل له ، أو المراد به المباحثة في كنه ذاته وصفاته وكيفيّتهما . وأمّا الكلام فيه سبحانه لا بهذين الوجهين ، بل بذكره بما وصف به نفسه ، فغير منهي عنه لأحد ، بل هو من الذكر المأمور به . راجع شروح الكافي .

٦-٦ . التوحيد ، ص ٤٥٤ ، ح ١ ، بسنده عن الحسن بن محبوب . وفيه ، ص ٤٥٧ ، ح ١٧ ، بسنده عن الحسن بن محبوب ، عن عليّ بن رئاب ، عن ضريس الكناسي ، عن أبي عبد الله عليه السلام مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٣٧١ ، ح ٢٨٧؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ١٩٦ ، ح ٢١٣٣٠ .

## ٢- الحديث

٢ / ٢٥١ . وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى، عَنْ حَرِيْزٍ:

«تَكَلَّمُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَلَا تَتَكَلَّمُوا (١) فِي ذَاتِ (٢) اللَّهِ» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و در روایت دیگری از حریز است در باره هر چیزی سخن گوئید ولی راجع بذات خدا سخن نگوئید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

در روایت دیگر از حریز است که: در باره هر چیزی سخن گوئید و در باره ذات خدا سخن نگوئید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

در روایت دیگر از حریز است که: درباره هر چیزی سخن گوئید ولی درباره ذات خدا سخن نگوئید.

توضیح: از آنجا که ذات خداوند مادی نیست صحبت درباره ذات الهی بیهوده است و انسان را به گمراهی می کشاند و هیچکس نمی تواند خدا را از طریق ذات بشناسد بلکه باید از طریق صفات شناخت که برای هر انسانی این صفات که قدرت و نظم آفرینی و غیره می باشند برای همه قابل درک و فهم است.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

امر إباحة و رخصة لا امر حتم و وجوب، و قوله: و لا تتكلموا فى ذات الله، قد علمت فيما سبق ان الله تعالى ليس مركبا من جنس و فصل و بالجملة من معانى عقلية ليتمكن تحديده بها، و لا أيضا ذا ماهية كلية لها خواص و لوازم ينتقل الذهن بها الى الماهية ليتمكن ترسيمه بها، و لا أيضا لهويته الوجودية صفة متفرقة زائدة خاصة ليعرف بتلك الصفة، و لا له فعل مخصوص و اثر معين دون غيره ليتمكن تعريفه بذلك الفعل، كما يعرف القوى بآثارها المخصوصة، لان فعله عام وجوده مستفيض، و ليس أيضا مما يناله الحسّ و الوهم حتى يمكن الحكاية عنه على وجه التمثيل و التشبيه، فالكلام فى ذاته عبث محض و تعطيل صرف. و قد سبق ان الحقيقة الالهية اصل حقيقة الوجود الصرف الذى لا يتناهى قوة و شدة، لا صورة له فى الازهان و لا شبه له فى الاعيان، فلا يمكن التعبير عنه بعبارة و لا الحكاية عنه و لا الاشارة إليه لا عقلية و لا حسية، و لشدة نوريته و قوة سلطانه يتلاشى عنده نور العقل و قوة البصيرة و يتدكدك لإشراقه جبل الانية، قال تعالى:

وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ

، قيل: و إليه الاشارة فى قوله:

و يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رُؤُفٌ بِالْعِبَادِ

،فانه لکمال رأفته و رحمته بهم حذرهم عن التفكير في ذاته لأنه لا يزيدهم إلا تحيرا و تعطلا. و قوله عليه السلام في الرواية: تكلموا في كل شيء، في مقابله نهى تحذير و زجر و منع عن إباحة رخصة.

شرح أصول الكافي؛ ج ٣، ص ١٢٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: تكلّموا تا آخر، برای طلب یا برای إباحة نیست، بلکه برای بیان این است که: قبح هیچ تکلّمی در مرتبه قبح تکلّم در ذات الله نیست. یعنی: و در روایت دیگر-که از حرّیز است، از امام محمّد باقر علیه السلام-این است که: گفتگو کنید در هر چیز و گفتگو مکنید در ذات الله تعالی.

صافی در شرح کافی؛ ج ٢، ص ١٤٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

(وفي رواية أخرى) كلام ثقة الإسلام. وفي توحيد الصدوق رحمه الله عن علي بن رثاب، عن ضريس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «اذكروا من عظمة الله ما شئتم، ولا تذكروا ذاته، فإنكم لا تذكرون منه إلا وهو أعظم منه».

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ١٠٧

\*\*\*\*\*

٣- الحديث

۲۵۲ / ۳. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ،  
عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ، قَالَ:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - يَقُولُ: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (۴) فَإِذَا انْتَهَىٰ  
الْكَلَامُ إِلَىٰ اللَّهِ، فَأَمْسِكُوا (۵)» (۶).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) گوید: خدای عز و جل میفرماید (سوره ۴۳) همانا پایان و سرانجام  
سوی پروردگارت باشد. پس چون سخن بخدا رسید باز ایستید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- امام صادق (علیه السلام) فرمود: به راستی خدای عز و جل می فرماید (سوره ۴۳): «و به راستی  
به درگاه پروردگارت کار تمام است» هر گاه سخن به خدا رسد دم ببندید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:



۲- سلیمان بن خالد گفت: امام صادق علیه السلام به من فرمود: خداوند تبارک و تعالی می گوید و  
إن الی ربک المنتهی «پایانت به خدایت ختم می شود» پس وقتی پایان کلام به خداوند ختم شود  
پس خداوند را بگیری و انتخاب کنی.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۴۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

معناه ظاهر و قد علمت وجه ذلك فتذکر.

شرح أصول الكافی ؛ ج ۳ ، ص ۱۲۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: محمد بن يحيى الطريق عندى صحيح على ما حققناه فى أمر سليمان  
بن خالد وقد أسلفناه فى الحواشى من قبل. وأما عبد الرحمن بن الحجاج الثقة الثقة فأمره أجل من  
توهم القدح فيه بما رمى به.

التعليقة على كتاب الكافی ؛ ج ۱ ، ص ۲۱۷

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فأمسكوا. [ص ٩٢ ح ٢] أقول: تفسير له بأن المراد بالمنتهى منتهى الكلام، وأن المراد بانتهاء الكلام إلى الرب: الانتهاء إلى ذاته.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٤٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: توضیح این آیت و حدیث، به توضیح بعض آیات قبل از این آیت بر سبیل احتمال نه بر سبیل تفسیر می شود. بیان این آن که: الله تعالى اولاً گفته در سورة نجم که: «

فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا \* ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ»:

«پس اعراض کن ای محمد! از هر که رو گردانید از کتاب الهی- که در آن است تبیان هر محتاجِ إلیه- و محکمت آن که در آنها نهی از پیروی ظن و دلالت بر امام عالم به هر محتاجِ إلیه هست و اراده نکرد مگر زندگی دنیا را- به این معنی که: حاصل نکرد مگر علم متعلق به آن را- آن علم است آنچه رسیده اند به آن از جمله علم. مراد این است که: از بس که کم نفع است، گویا که علم نیست، پس ایشان علم ندارند؛ چون اعراض از کتاب الهی کرده اند، مثل جماعت فلاسفه که کتاب های عملی و نظری نوشته اند از پیش خود و اعراض از ایشان و کتاب های ایشان واجب است. مؤید این آن که تفتازانی در شرح مقاصد نقل کرده از ارسطو که گفته: در مسائل الهیات، علم به هم نمی رسد و غایت آنچه به هم رسد، ظن است. و بعد از آن الله تعالى گفته که: «

أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّىٰ \* وَ أَعْطَىٰ قَلِيلًا وَأَكْدَىٰ \* أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهوَ يَرَىٰ \* أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ \* وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ \* أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ

أُخْرَى\* وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى\* وَ أَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَى\* ثُمَّ يُجْزَأُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى\* وَ أَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى»

«همزه در أَفْرَأَيْتَ برای استفهامِ تقریری است؛ به معنی این که البته واقع است آنچه بعد از آن است. و فاء در «فَرَأَيْتَ» برای تفریع بر «فَأَعْرِضْ» تا آخر است و «رَأَيْتَ» به معنی «عَرَفْتَ» است. و تَوَلَّى، به معنی این است که: رو گردانید از ذکر ما. و قَلِيلٌ، به معنی کم نفع است، پس إعطای قلیل، عبارت از افادۀ علوم کم فایده است، مثل آنچه متعلّق به ظاهر حیات دنیا باشد، چنانچه الله تعالی گفته در سوره المؤمن که:»

فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤْنَ»

«وَأَكْدَى، مأخوذ است از «كُدِيَّةٌ» به ضمّ كاف و سکون دال و یاء دو نقطه در پایین، به معنی سنگ بزرگ سخت. پس معنی «أَكْدَى» این است که: بزرگ شد در میان خلائق و رسید به آن سنگ در مرتبه. اشارت به این است که بزرگ و سخت می نماید در نظر خلائق، اما انتفاعی به او نیست به حکومت در مشکلات. همزه در أَعْنَدَهُ برای استفهامِ انکاری است و تقدیم ظرف در عِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ برای حصر است تا اشارت شود به این که علم غیب، مخصوص یک کس می باشد و مراد به غیب، چیزی است که در آن و در دلیل آن اختلاف می رود و به یکی از حواسّ، معلوم نشده. اَمَّ مَتَّصِلَةٌ است و عطف است بر «عِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ» تا اشارت شود به این که یکی از این دو می باید تا عذر حکومت از پیش خود شود و هیچ کدام نیست، پس البته معذّب خواهد شد. بیانِ صُحُفِ اِبْرَاهِيمَ و موسی می آید در «كِتَابِ الْحُجَّةِ» در حدیث دهم «بَابُ مَا نَصَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولُهُ عَلَى الْأُمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَاحِدًا فَوْاحِدًا» که باب شصت و چهارم است. وَ أَنْ لَيْسَ عَطْفٌ است بر أَنْ لَا تَزِرَ. و لام در لِلْإِنْسَانِ برای استحقاق است، مثل قول الله تعالی در سوره المؤمن:»

وَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ»

«پس مَا سَعَى عبارت از گناه است. وَأَنَّ سَعِيَهُ عَظْفٌ است بر مَا فِي صُحُفٍ، یا بر «أَنَّ لَا تَزِرَ» و همچنین وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ. و مؤیدِ اَوَّل است تغییرِ اسلوب در این دو عطف به تشدید نون در «وَأَنَّ». و بر هر نقد»

وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى

«مقابل»

ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ

«است؛ به این روش که «إِلَى» حرف جرّ است و «مُنْتَهَى» مصدر میمی است و تقدیم ظرف، برای حصر است و مراد این است که: کتاب الهی، تبیانِ کُلّ شیء است مگر کنه ذاتِ الله تعالی؛ زیرا که تبیان آن در کتاب الهی نیست، پس متولّی از کتاب الهی عذرخواهی نمی تواند کرد برای دفع جزای اوفی از خود به این که کتاب الهی، تبیانِ کُلّ شیء نبود و لهذا روگردان از آن شدم. و بعد از تمهید این مقدمات می گوئیم بر سبیل احتمال که: می تواند بود که مراد از این آیات، این باشد که: آیا پس بنابر این بیانِ حالِ روگردان از کتاب الهی که کردیم، شناختی ای محمّد حالِ آن کس را که روگردان شد و افاده علم کم نفع کرد که متعلّق است به ظاهر حیات دنیا و بس؟ و بزرگ شد به این سبب در میان مردمان، آیا نزد اوست و بس علمِ غیب؟ پس او می بیند آنچه را که حکم می کند، یا به شواهد ربوبیتِ خبردار نشده به آنچه در صحف موسی و ابراهیمی- که تمام ادای حقوق کرده- نیز هست، این که بر نمی دارد هیچ نفس بردارنده، گناه دیگری را. این مبالغه است در این که گناه او بخشیده نمی شود البتّه، پس علاجی که متصوّر است این است که دوستان و فرزندان از جانب او بردارند گناه او را و این باطل است؛ و این که نیست برای انسان از گناه مگر آنچه خود سعی در آن کرده باشد و خبردار نشده این را که سعی او در گناه دیده خواهد شد در قیامت، بعد از آن جزا داده خواهد شد آن را جزای تمام تر و خبردار نشده این را که تا کنه ذاتِ صاحبِ کُلّ اختیارِ توست انتهای تبیان کتاب الهی چیزها را. یعنی: گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: به درستی که الله- عزّ و جلّ- در جمله

مذمت های کسی که روگردان شد از ذکر الهی- که کتاب الهی و محکمت آن باشد- و افاده علوم بی فایده کرد، مثل آنچه متعلق به ظاهر حیات دنیاست و خود را بزرگ شمرد در خلاق به حکومت میان ایشان از پیش خود، می گوید در سوره نجم که: و آیا آن منافق خبردار نشده این را که تا کنه ذات صاحب کل اختیارِ توسل انتهای تبیان کتاب الهی چیزها را، پس چون رسید گفتگو تا کنه ذات الله عز و جل، پس نگاه دارید خود را از گفتگو؛ چه از کتاب الهی معلوم نمی شود، بلکه معلوم می شود که نمی توان دانست، چنانچه در شرح حدیث آینده بیان می شود.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۴۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: الآية فی سورة النجم، و«الفاء» للتعسير. (إلى الله) أى إلى ذات الله وحقيقته. ليس لأحد بحث عن أنّ حقيقة الوجود ما هي، أو حقيقة الضوء ما هي، أو حقيقة الظل ونحوها، بل المباحثة فى أنّ الاتّصاف بالوجود فى كلّ نوع من الموجود على أىّ نحوٍ من الأنحاء. فبشّر القدرىّ-المصرّح بأنّ حقيقة الربّ ما هي، وأنّ ما سوى الله تعيّنات وشؤون وأشكال-بعذابٍ أليم بالخلود فى الجحيم.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۱۰۷

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحيح. قوله تعالى

وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ

المنتهى مصدر ميمى بمعنى الانتهاء، فالمشهور بين المفسرين أن المعنى أن انتهاء الخلائق و رجوعهم إليه تعالى، وعلى تفسيره عليه السلام المراد انتهاء التفكير و التكلم إليه تعالى.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٢٢

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤ / ٢٥٣ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ النَّاسَ لَا يَزَالُ بِهِمْ (٧) الْمَنْطِقُ حَتَّى يَتَكَلَّمُوا (٨) فِي اللَّهِ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ ذَلِكَ، فَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، الْوَاحِدُ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (٩).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و بمحمد بن مسلم فرمود: ای محمد مردم همیشه و از هر دری سخن گویند تا آنجا که در باره خدا هم سخن گویند چون شما آن را شنیدید، بگوئید: شایسته پرستش جز خدای یکتای بیمانند نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ١٢٥

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- محمد بن مسلم گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: ای محمد، مردم همیشه پریشان و نفهمیده سخن گویند تا رشته سخن را به خدا کشانند چون شما آن را شنیدید بگوئید: نیست شایسته پرستش جز خدای یگانه ای که بمانندش چیزی نیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۳- «محمد بن مسلم» می گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: ای محمد! مردم همیشه پریشان و نفهمیده سخن می گویند تا آنجا که درباره خدا هم سخن می گویند چون شما آنرا شنیدید بگوئید: شایسته پرستش جز خدای یگانه بی همتا نیست.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۲۴۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

یعنی ان شهوة المنطق و الكلام غالبه على النفوس البشرية فيريد الانسان ان يتكلم في كل شيء حتى في ذات الله تعالى بانه كيف هو في حد ذاته، فاذا كنتم في مجلس و سمعتم فقولوا كلمة التوحيد و

نفى المثل عنه تعالى، و ذلك لفائدتين: إحداهما التنبيه على انكار ما كانوا بصدده من الخوض فى الكلام فيه تعالى

حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ

\*. و الاخرى الاعلام بانه تعالى احدى الذات و ليس ذا اجزاء فى ذاته و لا ذا كيفية فى صفاته لانها منفية عنه تعالى، فلا مثل لذاته و لا شبه لصفاته، فلا يمكن لاحد ان يعرف ذاته او صفاته بشىء من الاشياء، فالكلام فى ذاته و صفاته ليس له حاصل و لا يؤدى بطائل. و بالجملة لا يمكن معرفة ذاته و صفاته التى هى عين ذاته الا بمشاهدة صريح ذاته، فليس للمحجوبين فى بابہ الأسلوب و تنزيهات له عن النقائص و الاضداد و توحيد له عن الاشباه و الانداد.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ١٢٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ليس كمثله شىء. [ص ٩٢ ح ٣] أقول: روى الصدوق فى كتاب التوحيد فى باب معنى الواحد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ولأنه ليس كمثله شىء». بيان ذلك: أن مثل الشىء لغةً ما يشاركه فى أمر موجود فى الخارج فى نفسه، سواء كان تمام حقيقته، أو بعض حقيقته، أو عارضاً لها، فلو كان ذا جزء، لكان جزؤه شريكاً له فى بعض الحقيقة، وهو تمام حقيقة الجزء الذى هو معلوم على حدة، فهو شىء على حدة.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٤٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:



شرح: روایت است از محمد بن مسلم گفت که: گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: ای محمد! به درستی که مردمان، همیشه ایشان را است گفتگو به وحی در مشکلات و غیر وحی در بدیهیات و مانند آنها، مگر وقتی که گفتگو در ذات الله تعالی کنند، پس چون شنیدید آن گفتگو را، پس بگویند در ردّ گفتگوی ایشان که: نیست مستحقّ عبادت مگر الله که یگانه و بسیط است، آن، کسی است که نیست مانند آن قسم، کسی در اسم جامد محض هیچ چیز، پس کنه ذات او معلوم کسی نمی شود؛ چه کنه بسیط یا بدیهی است، یا ممکن الکسب نیست. و اول باطل است؛ چه مانند ندارد، پس ثانی ثابت شد. »

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

«در سوره شوری است و بیان آن گذشت در حدیث چهارم باب دوم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۵۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: «لهم» باللام مكان (بهم) بالمفردة. و (المنطق) من المصادر المیمیة أيضاً. قال برهان الفضلاء: یعنی فقولوا ردّاً علی الذین یخوضون فی کیفیة الذات- كالصوفيّة-: هذه الكلمات الصريحة فی أنّه سبحانه لا یعرف بکنهه باسم؛ إذ «لیس کمثله شیء» فی اسم غیر مشتقّ، یعنی لا صورة له تعالی فی ذهن تكون عینه، وقد سبق أنّ کلّ اسم جامد عین مسّمّاه وأنّ جمیع أسماء الله تعالی غیر المسمّی ومباینه. وقال السید الأجلّ النائینی: فی بعض النسخ: «بهم» مكان «لهم» أي یجوز لهم، أو معهم الكلام وآخر الحدیث بالباء أنسب. (فقولوا) یعنی فاقصروا علی التوحید ونفی الشریک؛ إذ لا یجوز الكلام فی معرفته إلا بسلب التشابه والتشارك بینه وبين غیره.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

حسن. قوله عليه السلام: بهم المنطق: أى لهم أو معهم، و على الأخير الضمير للمخالفين. قوله عليه السلام: فقولوا، أى إذا سمعتم الكلام فى الله فاقتصروا على التوحيد، و نفى الشريك منها على أنه لا يجوز الكلام فيه، و تبين معرفته إلا بسلب التشارك بينه و بين غيره، و أنه إحدى الذات، ليس أجزاء فى ذاته، و لا ذا كيفية فى صفاته، و لا مثل لذاته و لا شبه لصفاته، فلا يمكن لأحد معرفتهما بشىء من الأشياء.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ٣٢٢

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥ / ٢٥٤ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ، قَالَ:

قَالَ (١٠) أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا زِيَادُ، إِيَّاكَ وَالْخُصُومَاتِ؛ فَإِنَّهَا تُورِثُ الشَّكَّ،

ص: ٢٣٢

---

١- ١ . فى «ف» و حاشية «بح» و شرح المازندراني و التوحيد: «لا تكلموا»، قال المازندراني : «أى

لا تتكلموا بحذف إحدى التاءين».

٢-٢ . فى التوحيد : - «ذات».

٣-٣ . التوحيد ، ص ٤٥٥ ، ح ٢ ، بسنده عن الحسن بن محبوب ، عن أبى أيوب الخزاز ، عن أبى عبيده ، عن أبى جعفر عليه السلام الوافى ، ج ١ ، ص ٣٧١ ، ح ٢٨٨ ؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ١٩٦ ، ح ٢١٣٣١ .

٤-٤ . النجم (٥٣) : ٤٢ .

٥-٥ . فى «ف» : «فاسكتوا» . وفى حاشية «ج» : «فانتهاوا».

٦-٦ . المحاسن ، ص ٢٣٧ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢٠٦ ؛ والتوحيد ، ص ٤٥٦ ، ح ٩ ، بسندهما عن محمد بن أبى عمير . تفسير القمى ، ج ٢ ، ص ٣٣٨ ، من دون الإسناد إلى المعصوم عليه السلام مع زيادة فى آخره الوافى ، ج ١ ، ص ٣٧٢ ، ح ٢٨٩ ؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ١٩٣ ، ح ٢١٣٢٤ .

٧-٧ . فى المحاسن وحاشية ميرزا رفيعا : «لهم».

٨-٨ . فى «ج» : «تتكلموا».

٩-٩ . المحاسن ، ص ٢٣٧ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢٠٩ ؛ والتوحيد ، ص ٤٥٦ ، ح ١٠ ، بسندهما عن ابن أبى عمير الوافى ، ج ١ ، ص ٣٧٢ ، ح ٢٩٠ ؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ١٩٤ ، ح ٢١٣٢٥ .

١٠-١٠ . فى المحاسن والتوحيد : «لى» .

وَتُحِبُّ (١) الْعَمَلَ ، وَتُرْدَى صَاحِبَهَا (٢) ، وَعَسَى أَنْ يَتَكَلَّمَ (٣) بِالشَّيْءِ (٤) ، فَلَا يُغْفَرُ لَهُ (٥) ؛ إِنَّهُ كَانَ فِيمَا مَضَى قَوْمٌ تَرَكُوا عِلْمَ مَا وَكَّلُوا بِهِ (٦) ، وَطَلَبُوا عِلْمَ مَا كُفِّهُ (٧) ، حَتَّى انْتَهَى كَلَامُهُمْ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فَتَحَيَّرُوا ، حَتَّى أَنْ (٨) كَانَ الرَّجُلُ لِيُدْعَى مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ، فَيَجِيبُ (٩) مِنْ (١٠) خَلْفِهِ ، وَ (١١) يُدْعَى مِنْ خَلْفِهِ ، فَيَجِيبُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ (١٢) .

وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى : «حَتَّى تَاهُوا (١٣) فِي الْأَعْرَاضِ (١٤) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر بزیراد فرمود: ای زیاد از گفتگوهای دشمنی خیز بپرهیز که موجب شک شود و عمل را تباه کند و صاحبش را هلاک نماید و ممکن است در آن میان کسی سخنی گوید و آمرزیده نشود، در زمان گذشته مردمی علمی را که واگذارشان شده بودند ترک کردند و در طلب علمی که از آن نهی شده بودند رفتند تا آنجا که سخنشان بخدا رسید و سرگردان شدند و کارشان (در حیرت و دهشت) بجائی رسید که مردی را از پیش او صدا میزدند و او پشت سرش جواب میداد و از پشت سرش صدا میکردند و او پیش رو پاسخ میگفت و در روایت دیگر است: تا آنجا که در زمین سرگردان شدند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- ابی عبیده حذاء گوید: امام باقر (علیه السلام) فرمود: ای زیاد، مبادا گرد خصومت و ستیزه بگردی که شک آرد و عمل را بی اجر کند و صاحب خود را نابود سازد و بسا سخنی گوید که از او گذشت نشود، به راستی داستان این است که در روزگار گذشته مردمی بودند که دانستند آنچه بر آن گمارده بودند و انهادند و دنبال دانستن چیزی رفتند که از آن معاف بودند تا رشته سخن را به خدا رسانیدند و سرگردان شدند، و گیج شدند تا آنجا که مردمی بودند از پیش رو می خواندندش و او به طرف پشت سرش پاسخ می گفت و از پشت سر او را می خواندند و او از طرف پیش رو پاسخ می گفت. در روایت دیگر است که تا در زمین گم شدند (و در فهم محسوسات در ماندند تا چه رسد به فهم امور نهان و معقولات).

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- ابی عبیده حدّاء می گوید: امام باقر علیه السّلام فرمود: ای زیاد، مبادا به دنبال دشمنی و خصومت باشی که شک برانگیز است و کار را بی اجر کند و صاحب خود را نابود سازد و بسا سخنی گوید که آمرزیده نشود، به راستی داستان این است که در روزگار گذشته مردمی بودند که دانستند آنچه بر آن گمارده بودند وانهادند و دنبال دانستن چیزی رفتند که از آن نهی شده بودند تا رشته سخن را به خدا رسانیدند و سرگردان شدند، و گیج شدند تا آنجا که مردمی را از پیش رو صدا می زدند و او به پشت سرش پاسخ می گفت و از پشت سر، او را می خواندند و او از جلو جواب می داد. در روایت دیگر است که تا در زمین گم شدند.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۴۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

و فيه سّنة احاديثاي ربما يتكلم في اثناء المناظرة بما هو كفر في الواقع و لا يشعر به فلا يغفر له، لان الخطاء في الاعتقادات غير مغتفرا اصلا. قوله عليه السلام: كان فيما مضى قوم، كأنه اراد حكاية قوم كانوا في زمن بعض الأنبياء السابقين عليهم السلام و كأنهم كانوا مأمورين من قبل نبي زمانهم بتعلم بعض العلوم كعلم الاعمال و العبادات و غير مأمورين او ممنوعين عن تعلم بعض اخر من العلوم

كعلم الالهيات و الربوبيّات، ففعلوا على خلاف ما امروا به و كفوا عنه، فتركوا علم ما و كلوا به و طلبوا ما كفوه حتى انتهى كلامهم الى الله، و قد كفوا عن ذلك، فعاقبهم الله على ذلك فتحيروا و تخبطوا، حتى كان بعضهم ليدعوه من كان بين يديه فهو يجيب من كان خلفه و بالعكس، او ليسأل من الامر الذى بين يديه فيجيب من الذى خلفه و بالعكس. ان كان المكتوب بصورة «من» حرفا جازا لا اسما موصولا، و ذلك لغاية تحيره و تدهشه نكالا من الله. و يحتمل ان يكون المراد من الذى بين يديه الامور المستقبلية أو أحوال الآخرة و من الذى خلفه الامور الماضية أو أحوال الدنيا. و فى رواية اخرى: حتى تاهوا فى الارض، يحتمل كونه بدلا عن «حتى» الثانية مع ما بعدها، و يحتمل ان يكون كلاما منضمما الى ما ذكر، يعنى كانوا على تلك الحالة من التخبط حتى ذهبوا و غابوا عن الخلق تائهين فى الارض.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ١٣١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله عليه السلام: ما كفوه كفوه بالتخفيف على صيغة المجهول، أى علم ما كفاهم الله مؤنثه كالعلم بكنه ذات الله سبحانه، يقال: كفاه مؤنثه كفاية و كفاك الشىء يكفيك.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢١٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: والخصومات. [ص ٩٢ ح ٤] أقول: هى الكلمات التى لا نفع لها فى الآخرة، أو لا فيها ولا فى الدنيا، أو التى يقع بين الطلبة فى المجالس من كثرة القيل والقال. قال عليه السلام: أن

یتکلم بالشیء. [ص ۹۲ ح ۴] أقول: کإنکار ما علم من الدین ضرورة، فلا یغفر هذا التکلم له. وفي بعض النسخ: «فی الشیء» أي فی ذات الله تعالى. قال علیه السلام: من خلفه. [ص ۹۲ ح ۴] أقول: استعارة لعدم الرباط فی کلامه. قال علیه السلام: تاهوا. [ص ۹۲ ح ۴] أقول: استعارة لشدة تحیرهم.

الحاشیة علی اصول الکافی ؛ ج ۱ ، ص ۲۴۹

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: الْخُصُومَات (جمع خُصُومَة): حرص در بحث. و «الف لام» برای جنس است، چنانچه می آید در حدیث سوّم باب سی و پنجم که: «وَلَا تُخَاصِمُوا النَّاسَ لِذِیْنِكُمْ؛ فَإِنَّ الْمُخَاصِمَةَ مَمْرُضَةٌ لِلْقَلْبِ»، یا نزاع در مسائلی که بی مکابره اختلاف در آنها و در دلیل آنها می رود و «الف لام» برای عهدِ خارجی است. مراد، نزاع های متعارف میان متکلمین است در مسائلی که معلوم نمی شود نه به بدیهیات و نه به محکّمات و نه به سؤالِ اهل الذکر، چنانچه بیان شد در «کتابُ الْعَقْلِ» در شرح حدیث دهمِ باب هفدهم که «بَابُ النَّوَادِرِ» است و ایشان را متکلمین، به واسطه کثرت گفتگو در نزاع می نامند. الشَّکُّ: ضدّ یقین. و یقین: علمی است که با آن عمل به مقتضای آن باشد. و مراد این جا، تکلم به غیر معلوم است، یا انکار ربوبیت به معنی صاحبِ کلّ - اختیارِ هر کس و هر چیز بودنِ الله تعالی است. و می تواند بود که مراد، انکار معلوم باشد مطلقاً. تُزِدِي، از باب افعال است و می تواند بود که به یاء ساکنه باشد به معنی «جهنمی می کند». و می تواند بود که به همزه مضمومه باشد به معنی «فاسد می کند». در بعضی نسخ به جای فی الشیء، «بِالشَّیءِ» است و بنا بر اوّل، مراد به «شئِ ء» کنه ذاتِ الله تعالی است و بنا بر دوم، مراد به «شئِ ء» خلافِ محکّمات قرآن است، یا خلاف ضروری دین اسلام است. وُكَلِّوْا، به صیغه مجهول ماضیِ باب تَفْعِيل است. التَّوَكُّيلُ: کسی را به کاری واداشتن. كُفُوًّا (به ضمّ کاف و تخفیف فاء) به صیغه مجهول ماضیِ باب «ضَرَبَ» است. الْكِفَايَةُ: کسی را معاف داشتن در کاری. اِنْ، به کسر همزه و سکون نون مخفّفه از مثقله است و ضمیر

شأن، مقدر است. یعنی: روایت است از ابی عبیدة کفش گر- که نامش زیاد بوده- گفت که: گفت امام محمد باقر علیه السلام که: ای زیاد! پرهیز از حرص در مباحثات، یا از نزاع های متعارف متکلمان؛ چه به درستی که آن باعث سخن نادانسته یا انکار دین اسلام و محکمت قرآن می شود و باطل می کند عمل صالح را و جهنمی می کند صاحبش را و شاید که گفتگو کند در چیزی، پس آمرزیده نشود آن گفتگو برای او؛ به درستی که بودند در زمان گذشته جمعی که ترک کردند طلب علم دین را که به حکم الله تعالی، موکل بودند به طلب آن، پس طلب کردند علم چیزی را که معذور بودند در ترک آن، تا آن که رسید گفتگوی ایشان به ذات الله تعالی، پس حیران شدند تا آن که به درستی که، شأن این بود که بود مردی از ایشان که هر آینه آواز کرده می شد از پیش خود، پس جواب می گفت از پس خود؛ و آواز کرده می شد از پس خود، پس جواب می گفت از پیش خود. مراد، کمال جهالت و نامربوطی گفتگو است، چنانچه در عرف می گویند که: فلان کس پیش و پس خود را از هم فرق نکرده [است]. اصل: [و] فِي رِوَايَةِ أُخْرَى: «حَتَّى تَأْهُوَا فِي الْأَرْضِ». . شرح: و در روایت دیگر، به جای «حَتَّى إِنْ كَانَ» تا آخر، حَتَّى تَأْهُوَا فِي الْأَرْضِ واقع شده؛ به معنی: تا آن که سرگردان شدند در زمین. و حاصل هر دو یکی است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۵۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (إِيَّاكَ وَالْخَصُومَات) أي المباحثات مع الذين ينكرون دينكم. وفي الحديث- كما سيجيء إن شاء الله تعالى في الباب الخامس والثلاثين:- «ولا تخاصموا الناس لدينكم». . «أرداه» بالهمزة: أهلكه. ويقراء مثل تردى بالهمزة وبدونها. (ما وكلوا به) على المجهول من الكلة بمعنى الحوالة، أو التوكيل. فعلى الأول إما من باب القلب، أو لا حاجة إليه. «وكل بالله» كوعد، وتوكل وأوكل واتكل: استسلم وفوض إليه الأمر. «ما كفوه» على المجهول أيضاً من الكف، أي منعه. قال



السيد الأجلّ النائيني: «وكلوا به» على المجهول من التوكيل؛ أى أمروا بتحصيله وأقدروا عليه. و«كفوا» من الكفاية . وضبط برهان الفضلاء: «ما كفوه» من باب رمى من الكفاية. قال: يعنى علم ما هم معذورون فى تركه. الجوهري: منعتُ الرجل عن الشئ فامتنع منه، ومانعته الشئ . فالظاهر جواز «كفوه» بالتشديد من الكفّ على تضمين معنى الممانعة بمعنى المنع، فجائز تعديده بلا واسطة، ويمكن على الحذف والإيصال أيضاً. وضبط بعض المعاصرين كبرهان الفضلاء وقال: يعنى ما كفاهم الله مؤنته . (إن كان) بكسر الهمزة مخففة عن المثقلة بحذف ضمير الشأن. (وفى رواية أخرى) كلام ثقة الإسلام. (تاهو): تحيروا. ألم تر أنّ الصوفيّة القدرية من بهتهم ودهشتهم يحسبون أنّ زوال العقل كمال، والمجانين من الواصلين، والجنون مقدّم فى الحديث والدعاء على الجذام والبرص؛ لأنّه شرّ منهما.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٠٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول كالصحيح. قوله عليه السلام: إياك و الخصومات، أى المجادلات الكلامية و المناظرات التعصبيه قصدا للغلبة، فإنها منيع أكثر الأخلاق الذميمة، قيل: أن نسبتها إلى الفواحش الباطنة كنسبة شرب الخمر إلى الفواحش الظاهرة فإنها تورث الشك لأنها تؤدى إلى ميل النفس إلى أحد الطرفين فيشك فيما لا ينبغى أن يشك فيه، و يلحقه بهذه الخطيئة من لا يسلم معه أجر عمله، أو يكون عمله حينئذ مقارنا للشك فلا يؤجر عليه لاشتراطه بالإيمان، و عسى أن يتكلم بالشئ فى أثناء المناظرة لميل نفسه إلى المدافعة فلا يغفر له لكونه كفرا ما وكلوا به بالتشديد على المجهول أى أمروا بتحصيله و أقدروا عليه كمعرفة الحلال و الحرام، و طلبوا علم ما كفوه أى ما أسقط عنهم و كفوا مؤنته، كمعرفة حقائق الأشياء حتى انتهى كلامهم إلى الله فتكلموا فى حقيقة ذاته أو حقيقة صفاته الحقيقية فتحيروا و ذلك لأن اشتغال القوة الدراكة بما تعجز عنه يزيد لها حيرة و عجزا عن الدرك، كما أن حمل القوة

الباصرة على رؤية الشمس يزيداها عجزا عن الرؤية، بل ربما يؤدي إلى العمى فيجيب من خلفه بفتح الميم أو كسرهما، وكذا الفقرة الثانية. قوله عليه السلام حتى تاهوا فى الأرض: أى تحيروا ولم يهتدوا إلى الطريق الواضح فى المحسوسات و المبصرات فضلا عن الخفايا من المعقولات.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٢٣

\*\*\*\*\*

ص: ٢٣٣

- 
- ١-١ . الإحباط : الإبطال والإفساد . يقال : حَبَطَ عملُه حَبَطًا بالتسكين ، و حُبوطًا بَطَلًا ثوابه ، وأحبطه الله تعالى . الصحاح ، ج ٣ ، ص ١١١٨ (حبط) .
- ٢-٢ . «تردى صاحبها» أى تهلكه . يقال: رَدَى يَرْدَى رَدًى ، أى هلك ، وأرداه غيره ، أى أهلكه . أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٣٥٥ (ردى) .
- ٣-٣ . فى الأمالى : «الرجل» .
- ٤-٤ . فى حاشية «بح» : «فى الشىء» .
- ٥-٥ . فى المحاسن والأمالى : «يا زياد» .
- ٦-٦ . «وَكَلُوا به» مجهول من الوَكَل أو من التوكيل ، أى فَوَّضُوا إليه وأمروا بتحصيله وكُلَّفُوا به .
- ٧-٧ . «كفوه» مجهول ، إمَّا ناقص يائى من كفاه مؤنثه ، أى أغناه عنها . وإمَّا مهموز اللام ، أى صُرِفُوا ومُنَعُوا عنه ، وإمَّا مضاعف من الكفَّ بمعنى المنع . أنظر شروح الكافى .
- ٨-٨ . «أن» مخففة من المثقلة . وفى المحاسن والتوحيد والأمالى : «فإن» بدل «حتى أن» . وفى شرح صدر المتألهين وحاشية بدرالدين : - «حتى أن» . وفى شرح المازندراني : «لفظ «أن» ليس فى بعض النسخ» .
- ٩-٩ . فى حاشية «ج» : «فيحس» .

١٠- ١٠ . «من» : إمّا بكسر الميم حرف جرّ ، أو بفتحها اسم موصول . وكذا الفقرة الثانية . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ٢٥٢ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٢٣ .

١١- ١١ . فى الأمالى : «أو» .

١٢- ١٢ . المحاسن ، ص ٢٣٨ ، كتاب مصايح الظلم ، ح ٢١٠ . وفى التوحيد ، ص ٤٥٦ ، ح ١١ ؛ والأمالى للصدوق ، ص ٤١٧ ، المجلس ٦٥ ، ح ٢ ، بسندهما عن محمّد بن أبى عمير . فقه الرضا عليه السلام ، ص ٣٨٤ ، من قوله : «أنّه كان فيما مضى قوم» الوافى ، ج ١ ، ص ٣٧٢ ، ح ٢٩١ ؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ١٩٤ ، ح ٢١٣٢٦ .

١٣- ١٣ . «تاهوا» أى ذهبوا متحيرين . وهذه الفقرة إمّا بدل عن «حتّى» الثانية مع ما بعدها ، أو كلام منضمّ إلى ما ذكر ، يعنى : كانوا على تلك الحالة حتّى ذهبوا وغابوا عن الخلق تائهين فى الأرض ، أو تحيروا وضلّوا مبهوتين مدهوشين لم يهتدوا إلى الطريق الواضح فى المحسوسات والمبصرات ، فضلاً عن الخفايا فى المعقولات . أنظر شروح الكافى والصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٢٢٩ (تبه) .

١٤- ١٤ . التوحيد ، ص ٤٥٦ ، ح ١٢ ، بسند آخر ، مع اختلاف الوافى ، ج ١ ، ص ٣٧٣ ، ح ٢٩٢ .

٩٤ / ١

## ٦- الحديث

٦ / ٢٥٥ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ ، عَنْ ١/٩٣

الْحُسَيْنِ بْنِ مِيَا ح (١) ، عَنْ أَبِيهِ ، قَالَ :

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ : «مَنْ نَظَرَ فِي اللَّهِ : كَيْفَ هُوَ ، هَلَكَ» (٢) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: هر که در باره خدا فکر کند که او چگونه است هلاک گردد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

امام صادق (علیه السلام) می فرمود: هر که در خدا بیندیشد که چگونه است هلاک گردد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس در خدا بیندیشد که چگونه است هلاک گردد. زیرا اندیشه و بحث پیرامون چگونگی ذات خداوند که روحست و چگونه است و کی بوده و کجا بوده همه اینها به گمراهی و ضلالت ختم می شود پس باید بجای اندیشه درباره ذات به صفات باید فکر کرد و اینهمه جلوه های طبیعت که نشانه های نظم و قدرت اوست ناشی از موجود زنده و باشعور دانست.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قروینی]:

شرح: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام میگفت که: هر که فکر کرد در ذاتِ الله تعالی که چگونه است آن، جهتمی شد.

میتواند بود که مراد کسی باشد که قرار داده باشد بعد از فکر، که ذات او چنین خواهد بود.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف. قوله عليه السلام: من نظر في الله كيف هو: أي أثبت له الكيفية الجسمانية و نظر فيها أو رام أن يعرف كنه صفاته الحقيقية و تأمل فيها هلك لاعتقاده فيه ما ليس فيه.

\*\*\*\*\*

## ۷- الحديث

۷ / ۲۵۶ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ مَلِكًا عَظِيمَ الشَّانِ كَانَ فِي مَجْلِسٍ لَهُ، فَتَنَّاوَلَ (۳) الرَّبَّ (۴) تَبَارَكَ وَتَعَالَى، فَفُقِدَ (۵)، فَمَا يُدْرِي (۶) أَيْنَ هُوَ» (۷).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: پادشاه والا مقامی در انجمنش نسبت به پروردگار تبارک و تعالی ناروا سخن گفت پس از آن گم گشت و معلوم نشد کجا رفت.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- فرمود: پادشاه عظیم الشانی در انجمن خود نسبت به پروردگار تبارک و تعالی بد زبانی کرد و گم شد و کس ندانست در کجا است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الاهی]:

۶- فرمود: پادشاه عظیم الشانی در جلسه خود نسبت به پروردگار تبارک و تعالی ناروا سخن گفت پس از آن گم شد و کسی ندانست در کجا است.

\*\*\*

ترجمه آیت الاهی؛ ج ۱، ص ۲۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قوله:فتناول الرب،ای فتکلم فيه بما ليس بصواب ففقد عن اعين الناس،فما يدري بصيغة  
المجهول،ای فما يدري احد اين ذهب هو و غاب فلم يكن عنه اثر و لا خبر.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ١٣٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: شاید که ملکاً، به فتح لام باشد و فُقِدَ (به فاء و قاف و دال بی نقطه) به صیغۀ ماضی غایبِ معلومِ باب «ضَرَبَ» باشد و مفعولش محذوف باشد برای عموم و مراد این باشد که: از کمالِ حیرت، هر چه می دانست فراموش کرد. و فَمَا يُدْرِي، به صیغۀ معلومِ باب «ضَرَبَ» باشد و ضمیر هُوَ، راجع به مَلِكٌ باشد و مراد این باشد که: حیرتش به حدّی رسید که نمی داند که در کجای آسمان یا زمین است. و امثالِ این، در مقام بیانِ کمالِ حیرت، متعارف است. یا مراد این باشد که: نمی داند که در چه فکر است، چنانچه آدمی گاهی در فکری فرو می رود در مدّتی و چون به حال خود می آید، نمی داند که در چه فکر بوده [است]. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السّلام گفت: به درستی که فرشتهٔ بزرگ مرتبه ای بود در مقامی که برای او مقرّر است از آسمان، پس به فکر ذاتِ صاحبِ کلِّ «اختیارِ هر کس و هر چیز- تَبَارَكَ وَ تَعَالَى- افتاد، پس کم کرد دانسته را، پس نمی داند که در کجاست خودش. مراد این است که: ندانستنِ کنهٔ ذات او، مخصوصِ اهل زمین نیست، بلکه ملائکهٔ مقرّبین نیز هر چند فکر کنند نمی توانند دانست.

صافی در شرح کافی ؛ ج ٢ ، ص ١٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (فما يدري) على المجهول؛ أى إلى القيامة. والفعالان على المعلوم. يعنى ففقد نفسه من تخبطه من المس، فما يدري أين هو أبداً؛ فإن إبليس تسلطه بحسب عظم الذنب والخطأ وصغره. وقال الفاضل الإسترابادى: أى فلم يوجد. وقد يستعمل «لا» مكان «لم» وبالعكس، وقيل: الظاهر: «فما دُرى». وقرأ برهان الفضلاء: «مَلَكاً» بفتح اللام. و«فقد» على المعلوم. وكذا «فما يدري». قال: يعنى فتفكر ذلك المَلَك فى ذات الربّ فلم يجد ما هى فما يدري ذلك الملك أبداً أين هو. والغرض أنّ محالّة درك الذات والكنه ليست مختصّة بالبشر. وقال السيّد الأجلّ النائينى: أى ملكاً من الملوك عظيم الشأن «كان فى مجلسه، فتناول الربّ تعالى» وتكلّم فى حقيقته، أو حقيقة صفاته الحقيقيّة «فقد» وصار مفقوداً عن مجلسه، «فما يدري أين هو» أو فقد ما كان واجداً له، فما يدري أين هو؛ لحيروته .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١١٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

موثق كالصحيح. قوله عليه السلام: إن ملكاً بكسر اللام، و الفتح بعيد. قوله عليه السلام فتناول الرب: أى تكلم أو تفكر فى كنه الذات و الصفات ففقد أى من مكانه بغضب الله أو تحير فى الأرض و سار فلم يعرف له خبراً. و بالمعلوم أى ففقد ما كان يعرف و كان لا يدري هو فى أى مكان من الحيرة.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٣٢٤

\*\*\*\*\*

٨- الحديث



٢٥٧ / ٨ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنِ الْعَلَاءِ  
بْنِ رَزِينٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكَّرَ فِي اللَّهِ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ (٨) أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى  
عَظَمَتِهِ (٩)، فَانظُرُوا ...»

ص: ٢٣٤

١-١ . فى المطبوع: «المِيَّاح»، ولم نجد فى كتب الرجال «المِيَّاح» بالألف واللام، بل المذكور فى  
تلك الكتب: «ميَّاح» كما عليه جميع النسخ.

٢-٢ . المحاسن، ص ٢٣٧، كتاب مصابيح الظلم، ح ٢٠٨. وفى التوحيد، ص ٤٦٠، ح ٣٢،  
بسند آخر، مع اختلاف يسير الوافى، ج ١، ص ٣٧٣، ح ٢٩٣؛ الوسائل، ج ١٦، ص ١٩٥، ح  
٢١٣٢٨.

٣-٣ . فى حاشية «بح» والتوحيد: «فتكلم فى».

٤-٤ . «فتناول الرب» أى تكلم فى ذاته بما ليس بصواب ولا يليق بجناب قدسه، أو تفكر فى كنه  
الذات والصفات. أنظر شروح الكافى .

٥-٥ . «ففقد» إمّا مجهول، أى غاب عن أعين الناس ومكانه، أو تحيّر وسار فلم يعرف له خبر .  
وإمّا معلوم، أى فقد ما كان يعرف . أنظر شروح الكافى .

٦-٦ . «فما يدرى» إمّا مجهول، أى ما يدرى أحد أين ذهب هو وغاب، فلم يكن عنه أثر ولا خبر.  
وإمّا معلوم \_ كما فى «بس» \_ أى فلا يدرى هو فى أى مكان من الحيرة . أنظر شروح الكافى .

٧-٧ . المحاسن، ص ٢٤٠، كتاب مصابيح الظلم، ح ٢١٩، بسنده عن عبد الله بن بكير، عمّن  
ذكره، عن أبى عبد الله عليه السلام؛ التوحيد، ص ٤٥٨، ح ١٩، بسنده عن عبد الله بن بكير الوافى  
، ج ١، ص ٣٧٣، ح ٢٩٤؛ الوسائل، ج ١٦، ص ١٩٥، ح ٢١٣٢٩ .

٨-٨ . فى حاشية «ج»: «إن أردتم».

۹-۹ . فی حاشیة «ج» : «عظیم».

إِلَى عَظِيمٍ (۱) خَلَقَهُ (۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر (علیه السلام) فرمود: از تفکر در باره خدا بپرهیزید. ولی اگر خواستید در عظمتش بیندیشید در عظمت خلقش نظر کنید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷-امام باقر (علیه السلام) فرمود: مبادا در باره خدا اندیشه کنید ولی هر گاه بخواهید در بزرگی او اندیشه کنید در عظمت خلق او نظر کنید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۷- امام باقر علیه السلام فرمود: مبادا درباره خدا اندیشه کنید ولی هرگاه بخواهید در عظمتش بیندیشید در عظمت مخلوقاتش نظر کنید.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

فان الناظر اذا نظر الى نسبة بدنه الذى مشتمل على كثير من عجائب الصنع الى كل الارض بما فيها من عجائب المخلوقات و اصناف الحيوانات لوجده جزء صغيرا منها، ثم اذا نظر الى نسبة الارض الى مجموع عالم العناصر وجدها كجزيرة فى بحر عظيم، و اذا نظر الى نسبة العناصر الى جرم الكلّ وجدها كقطرة فى بحر او كحصاة فى بر، و لو ادرك نسبة جرم الكلّ الى نفس الكل لوجدت التفاوت بينهما فى الصغر و العظم اعظم بكثير من كل تفاوت بين جرم و جرم. و كذا نسبة نفس الكل الى العقول و نسبتها الى المسمى بالفيض الاعلى و العنصر الاعظم و لا نسبة الى جناب الكبرياء، فانطوت العناصر فى الاجرام السماوية و انطوت الاجرام فى قهر النفوس و هى فى قهر العقول و هى فى جبر قهر المجعول الاول، و الله من ورائهم محيط، و هو القاهر فوق عباده، فتلاشى الكل فى قهر جبروته و كبريائه.

شرح أصول الكافى؛ ج ۳، ص ۱۳۴

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: إلى عظيم خلقه. [ص ۹۳ ح ۷] أقول: إضافة الصفة إلى الموصوف كمسجد الجامع .

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۲۴۹

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام گفت که: دور دارید از یکدیگر خودتان را و فکر در ذاتِ الله تعالی را، ولیک چون خواهید که نظر کنید در بزرگی ذات او، پس نظر کنید سوی بزرگی آفریده او مثل آسمان ها. مخفی نماند که در وَلِکِنْ تا آخر، اشعار به این هست که کسی که به فکرِ ذات او افتاده به وسوسه شیطانی، خیال کرده که او جسم بزرگ است و به قصد ادراکِ بزرگی او فکر می کند.

صافی در شرح کافی ؛ ج ۲ ، ص ۱۵۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (فی الله) أى فى حقیقته. قال برهان الفضلاء: أى فى عظمة ذاته بصورة اسم غیر مشتق. (إلى عظیم خلقه) قیل: هو السماء، وقیل: هو الإنسان، وقیل: هو الحجّة المعصوم، والکلّ صحیح وعظیم، والأخیر أعظم من کلّ مخلوق عظیم. فى بعض النسخ: «فى عظمته». وفى آخر: «إلى عظم خلقه» كما ضبط السید الأجلّ النائینی رحمه الله .

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

صحيح. قوله عليه السلام إلى عظم خلقه: أي لتستدلوا به على عظمته و أن عظمته أجل من أن يشبه  
عظمة خلقه، و كذا سائر الصفات فذكرها على المثال.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٣٢٤

\*\*\*\*\*

## ٩- الحديث

٩ / ٢٥٨ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَفَعَهُ، قَالَ:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «يَا (٣) ابْنَ آدَمَ، لَوْ أَكَلَ قَلْبَكَ (٤) طَائِرٌ، لَمْ يُشْبِعْهُ، وَبَصَرَكَ لَوْ وُضِعَ  
عَلَيْهِ خَرْقٌ (٥) إِبْرَةٌ (٦)، لَغَطَّاهُ، تُرِيدُ أَنْ تَعْرِفَ بِهِمَا مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؟ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا،  
فَهَذِهِ الشَّمْسُ خَلِقُ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ، فَإِنْ قَدَرْتَ أَنْ تَمْلَأَ عَيْنَيْكَ (٧) مِنْهَا، فَهُوَ كَمَا تَقُولُ» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام ششم (عليه السلام) فرمود: ای پسر آدم: اگر دل ترا پرنده ای بخورد سیرش نکند و اگر بر  
چشمت سوراخ سوزنی نهند آن را بیوشاند، تو خواهی با این دو (عضو کوچک) سلطه آسمانها و

زمین را بشناسی، اگر راست می‌گویی این خورشید است که مخلوقی از مخلوقات خداست، اگر توانستی چشمت را بآن بدوزی چنانست که تو می‌گویی.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- امام صادق (علیه السلام) فرمود: ای پسر آدم، اگر پرنده ای دل تو را بخورد سیر نگرده و اگر سر سوزنی بر دیده ات نهند آن را بپوشاند و کور کند و تو می خواهی با این دو ملکوت و باطن آسمانها و زمین را بدانی، اگر راست می گویی همین خورشید یک آفریده خدا است، اگر می توانی که چشم خود را بدان بدوزی و خوب آن را نگاه کنی پس چنان است که تو می گویی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸- امام صادق علیه السلام فرمود: ای پسر آدم، اگر پرنده ای دل تو را بخورد سیر نگرده و اگر در چشمانت سوزنی نهند آن را بپوشاند و تو می خواهی با این دو عضو کوچک آسمانها و زمین را بشناسی، اگر راست می گویی همین خورشید مخلوقی است از خدا اگر بتوانی که چشم خود را بدان بدوزی و خوب آنرا نگاه کنی پس چنان است که تو می گویی

توضیح: اینکه روایت در پس این است که به آدمی هشدار دهد که انسان در برابر ذات خداوند آنقدر ناچیز و ناتوان است که توانایی اندیشه درباره ذات باری تعالی ندارد زیرا دریچه فکر و اندیشه اش که می تواند به جهان هستی نظر افکند آن را مسخر خویش سازد در آن حد و توان آفریده نشده که

پیرامون ذات خداوند به جستجو و تحقیق پردازد و اگر چنین کند در این وادی آنچنان از مرحله دور و گمراه خواهد شد که به انکار خداوند خواهد پرداخت.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الخرق فی الاصل مصدر خرق الثوب ونحوه من باب ضرب ثم سمي به الثقبه، و الابرة واحدة الابرة، و غطاه ای ستره تملأ من ملأت الاناء فهو مملو، و معنی الحدیث معلوم.

شرح أصول الكافي ؛ ج ۳ ، ص ۱۳۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحدیث الثامن قوله عليه السلام: فان قدرت أن تملأ عينك منها و من هذا السبيل ما للحكماء في حكمتهم الخطبية في بيان أنه لا سبيل الى ادراك كنه الاحد الحق سبحانه، و غاية السبيل إليه الاستبصار بأن لا سبيل إليه حيث قالوا: كما يعترى العين الجسدانية عند التحديق في جرم الشمس عمش يثبطه عن تمام الابصار، فكذلك يعترى بصر العقل عن ادراك الباري القدوس تعالى دهش تكميه عن اكتناه ذاته سبحانه. و قد دار على الالسن لا من باب التشبيه بل من باب ضرب الامثال: نور الانوار شمس عالم العقل، مع ما قد قضى البرهان أنه لا نسبة بين النسبتين بوجه من الوجوه أصلا.

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: الْخَرْتُ (به فتح و ضمّ خاء با نقطه و سکون راء بی نقطه و تاء دو نقطه در بالا): سوراخ سوزن و مانند آن. فاء در فَهْدِهِ، جزائیه است و در فِإِنْ، بیائیه است. صوفیه دعوی می کنند که: ممکن است این که اهل دل مشاهده ذاتِ الله تعالی کنند تا به حدّی که با او یکی شوند و ما سعی می کنیم تا به آن مرتبه رسیم. و اشاعره می گویند که: ممکن است این که در قیامت، ذاتِ الله تعالی را بینند و ما سعی می کنیم تا به آن مرتبه رسیم. امام علیه السّلام در بیانِ رسوایی مکابره ایشان، این را گفته [است]. یعنی: گفت امام جعفر صادق علیه السّلام که: ای فرزند آدم! تو کجا و این قسم مکابره و دعوی گزاف کجا؟ اگر خورد دل تو را مرغی، سیرش نمی کند از بس که کوچک است و چشم تو اگر نهاده شود بر آن، قدر سوراخ سوزنی، هر آینه می پوشاند آن را و از دیدن معطل می شود در سعی خود، می خواهی که شناسی به یکی از آن دو، غایت پادشاهی آسمان ها و زمین را، به معنی ذاتِ صاحب آن پادشاهی را؟! اگر راست می گویی در دعوی ندانستن استحاله و وقوع آن، پس این آفتاب آفریده ای است از آفریده های الله تعالی؛ به معنی این که: پس نظر کن در این آفتاب. بیانِ این، شرط آن است که اگر قدرت داشته باشی که پر کنی دو چشم خود را از دیدن آفتاب، پس الله تعالی چنان است که می گویی؛ به معنی این که: پس علم نداری به استحاله و وقوع معرفت ذاتِ الله تعالی. مخفی نماند که این قسم گفتگو در جایی می کنند که مدّعی نه دلیلی بر دعوی خود داشته باشد و نه قرینتی و مکابره کند، مثل این که گوئیم شخصی را که بر ما دعوی مبلغی کند به باطل که: اگر یک طفل گواهی دهد بر طبق دعوی تو، پس آن دعوی حق است؛ مقصود، نبودن قرینه است؛ چه معلوم است که با قرینه، هرگز باطل حق نمی شود. و مخفی نماند که چون اراده کسی چیزی را لازم دارد، دعوی آن کس تجویزِ ذهنی او آن چیز را، پس استعمال صدق و کذب در آن اراده به اعتبار لازمش قصوری ندارد.



\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: فى بعض النسخ: «يا ابن آدم» بإظهار حرف النداء. و«الخرت» بضمّ المعجمة وسكون المهملة والمثناة الفوقية: الثقب فى الأذن والإبرة وغيرهما. و«الإبرة» بكسر الهمزة وسكون المفردة. و«الملكة»: عظمة السلطنة والشأن. فى بعض النسخ: «عينك» بالإفراد. أنت خير بأنّ مقدار جرم الشمس - وهو فى الأنظار قدر شبر - ثلاثمائة وستون ضعفاً لمقدار مجموع كرة الأرض ونصف ثمنها تقريباً سبعة أقاليم، فانظر إلى السماء الدنيا وهى فى جيب سائر السماوات كحلقة فى فلاة أنّها تسع عدّة من الشمس لو تعدّدت، ونعم ما قيل: كما يعترى العين الظاهرة عند التحديق فى جرم الشمس عمش يُتبطه عن تمام الإبصار، فكذلك يعترى العين الباطنة عند التعمق فى شأن حججه تعالى دهش يُكّمه عن اكتناه أول درجة من درجات أنوارهم . «العمش» محرّكة: ضعف البصر بسيلان دمعها غالباً. «تبطه عن الأمر»: شغله عنه. و«الدهش» محرّكة: الحيرة، فهو كما تقول . قال برهان الفضلاء: ادّعت الصوفيّة أنّ أهل القلب يصلون أولاً قبل مقام الوصول والاتّحاد إلى مقام مشاهدة ذات الله، وصحّت عند الأشاعرة الرؤية بالإمكان فى الدنيا والوقوع فى الآخرة، وهذا الحديث ردّ على كفرهما. وقال بعض المعاصرين: الخطاب فى هذا الحديث خاصّ بمن لا يتجاوز درجة الحسّ والمحسوس، فأما من جاوزها منهم وبلغ إلى درجة العقل والمعقول وهم أصحاب القلوب الملكوتية، فلهم أن يعرفوا بقلوبهم ملكوت السماوات والأرض، فلذا حثّ الله تعالى فى غير موضع من كتابه على النظر فى الملكوت، قال الله تعالى:

«أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

، وقال:

«وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» . أقول: بل الخطاب فى هذا الحديث خطاب من الحجّة المعصوم المحصور عدده فى حكمة الله تعالى إلى غير المعصوم. والمعنى تريد أن تعرف بهما ملكوت السماوات والأرض كما هى. والحثّ على النظر فيهما إنّما هو على قدر المقدرة للاستدلال بالآثار الظاهرة والآيات الباهرة.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ١١٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرفوع، ويمكن أن يكون المراد التنبيه بصغر الأعضاء وحقارة القوى الظاهرة على ضعف قوى الباطنة أى كما لا يقدر بصرك الظاهر على تحديق النظر إلى الشمس فكيف يقدر عين قلبك على مطالعة شمس ذاته و أنوار جلاله، أو المراد أن العين يعجز عن رؤية بعض المحسوسات فكيف ما لا يدركه حس و لا يحيط به جهة، فيكون تنبيهها على عجز القوى الجسمانية عن إدراكه سبحانه، فالمراد بالملكوت مالِك الملكوت أى إذا لم تقدر على رؤية سائر الملكوت فكيف المالك، قال بعض المحققين: نبه بصغر الأعضاء وحقارة القوى الجسمانية و عجزها عن إدراك الإضواء و الأنوار على عجزها عن إدراك ملكوت السماوات و الأرض، و المراد بملكوت السماوات و الأرض آثار عظمة الله سبحانه و ملكه و سلطانه، و ما يظهر به عزه و عظمته و معظمها النفوس و الأرواح، و لا يحيط بها القوى الجسمانية و لا يقوى على إدراكها.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ٣٢٤

\*\*\*\*\*

١٠- الحديث

١٠ / ٢٥٩ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنِ الْبَعْقُوبِيِّ (٩)، عَنْ بَعْضِ ١/٩٤

ص: ٢٣٥

١-١ . فى «ب ، بس» وحاشية: «ج، بح» وحاشية ميرزا رفيعا ومرآة العقول والتوحيد والوسائل : «عظم».

٢-٢ . التوحيد، ص ٤٥٨ ، ح ٢٠ ، بسنده عن محمد بن عبد الحميد الوافى ، ج ١، ص ٣٧٤ ، ح ٢٩٥؛ الوسائل، ج ١٦ ، ص ١٩٥ ، ح ٢١٣٢٧ .

٣-٣ . فى «ج ، بس» والوافى: - «يا».

٤-٤ . المراد بالقلب اللحم الصنوبرى ولهذا جعله مأكولاً ، لا القلب الملكوتى ؛ فإن ملكوت السماوات والأرض لا يدرك بالأول ، بل يدرك بالثانى فنبه عليه السلام بصغر الأعضاء وحقارة القوى الجسمانية وعجزها عن إدراك الأضواء والأنوار على عجزها عن إدراك الملكوت ، فإدراك الملكوت يتيسر بالقلب الملكوتى لا الحسى ، بلى إن ذاته سبحانه لا يجوز أن يكتنه بالقلب ، كما لا يجوز أن يدرك بالبصر ، بل إنما يجوز أن يطّلع بالقلب على شىء من عظمته فحسب . أنظر : الوافى ، ج ١ ، ص ٣٧٤ ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٣١٨ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٢٤ .

٥-٥ . فى «ج» : «خرت» . وكذا نقله فى شرح المازندراني عن بعض النسخ . و«الخُزّت» : ثقب الإبرة والفاس والأذن ونحوها .

٦-٦ . «خرق إبرة» أى ثُقِبَتْهَا وشَقَّهَا . و«الخرق» : الشق فى الحائط والثوب وغيرهما . وهو فى الأصل مصدر . أنظر : لسان العرب ، ج ٤ ، ص ٧٣ (خرق).

٧-٧ . فى «ب ، ج، بح» والتعليقة للداماد وشرح المازندراني : «عينك».

٨-٨ . التوحيد، ص ٤٥٥ ، ح ٥ ، بسند آخر الوافى ، ج ١ ، ص ٣٧٤ ، ح ٢٩٦ .

٩-٩ . هكذا فى «ب ، بس» . وفى المطبوع وأكثر النسخ: «اليعقوبى» . وفى حاشية المطبوع : «اليعقوبى هنا بالمشثاة على ما فى أكثر النسخ ، والصحيح بالموحدة نسبة إلى يعقوبا» . والظاهر

صححة «البعقوبى» بالموحدة كما استظهره وأثبتناه. وفى حاشية «بس» : «بالباء الموحدة ، قرية من قرى البغداد اسمه بعقوبا» . وفى حاشية «ج» : «قرأ شيخنا البهائى رحمه الله بالباء الموحدة، أى بعقوبى». و«البعقوبى» نسبة إلى بعقوبا ، وهى قرية كبيرة بينها وبين بغداد عشرة فراسخ . راجع : الأنساب للسمعانى ، ج ١ ، ص ٣٧٠؛ اللباب فى تهذيب الأنساب ، ج ١ ، ص ١٦١؛ معجم البلدان ، ج ١ ، ص ٤٥٣ . هذا ، ومن مناشئ التصحيف غرابة بعض الألفاظ الموجب لتصحيفها بالألفاظ المشابهة القريبة المأنوسة عند النساخ ، ومنها «البعقوبى» المشابه ب «اليعقوبى» فى الكتابة . أضف إلى ذلك أن عدم وجود النقطة فى بعض الخطوط القديمة أو وضعها من غير دقة مما يشدد احتمال وقوع التحريف فى ما نحن فيه .

أَصْحَابِنَا، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «إِنَّ يَهُودِيًّا يَقَالُ لَهُ: (١)» سُبِحَتْ (١)» جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ (٢)، جِئْتُ (٣) أَسْأَلُكَ عَنْ رَبِّكَ، فَإِنَّ أَنْتَ أَجَبْتَنِي عَمَّا أَسْأَلُكَ عَنْهُ (٤)، وَإِلَّا رَجَعْتُ.

قَالَ: سَلْ عَمَّا شِئْتَ، قَالَ: أَيْنَ رَبُّكَ؟ قَالَ: هُوَ (٥) فِي كُلِّ مَكَانٍ ، وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَكَانِ الْمَحْدُودِ (٦)، قَالَ: وَكَيْفَ (٧) هُوَ؟ قَالَ: وَكَيْفَ أَصِفُ رَبِّي بِالْكَيْفِ وَالْكَيْفُ مَخْلُوقٌ (٨)، وَاللَّهُ لَا يُوصَفُ بِخَلْقِهِ؟ قَالَ: فَمِنْ أَيْنَ يُعْلَمُ (٩) أَنَّكَ نَبِيُّ اللَّهِ (١٠)؟ ، قَالَ: «فَمَا بَقِيَ حَوْلَهُ حَجْرٌ وَلَا غَيْرُ ذَلِكَ إِلَّا تَكَلَّمَ بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ: يَا سُبِحَتْ (١١)، إِنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ.

فَقَالَ سُبِحَتْ: (١٢) مَا رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ أَمْرًا أَبِينَ مِنْ هَذَا، ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»

١-١ . فى «ج ، بس» : «سُبُخْتُ». وفى حاشية «ج» : «سَبَحْتُ» . وفى «ب ، ض» : «سُبُحْتُ» . وفى «بف» : «سُبُحْتُ» . قال المحقق الشعرانى : «الأصحّ الخاء المعجمة ، و«بخت» كلمة تدخل فى أعلام أهل الكتاب ، و«سَبَّخْتُ» مركّب من «بخت» و «سه» بمعنى الثلاثة» . شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢٠٨ .

٢-٢ . فى «ب» وحاشية «ج ، بح ، بر ، بس» والتوحيد والبصائر : «يا محمّد».

٣-٣ . فى «بر ، بف» : «أن» . وفى البصائر : «جتك أن».

٤-٤ . فى التوحيد: «أَتَّبِعَكَ».

٥-٥ . فى «ج ، بف» والوفى : - «هو».

٦-٦ . فى البصائر : «محدود» . وفى التوحيد: «بمحدود».

٧-٧ . فى البصائر والتوحيد : «فكيف».

٨-٨ . فى البصائر والتوحيد: «اللّه».

٩-٩ . «يُعَلِّم» غائب مجهول ، أو «نعلم» متكلّم مع الغير . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢١٠ .

١٠-١٠ . فى «ب ، ج ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألّهين والوفى والبصائر والتوحيد: - «اللّه».

١١-١١ . فى «ج» : «سُبُخْتُ» وفى «ب ، ض ، بف» : «سُبُحْتُ» . وفى «بس» : «سَبَحْتُ» . وفى «بر» : «سُبُحْتُ» .

١٢-١٢ . فى البصائر : «باللّه» . وفى التوحيد: «تاللّه».

وَأَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ (١)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :

و فرمود: یک یهودی که نامش «سبخت» بود خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و عرض کرد: ای رسول خدا: آمده ام تا در باره پروردگارت از تو سؤال کنم. اگر پاسخ سؤال مرا دادی میپذیرم و گر نه برمیگردم. فرمود: از آنچه خواهی پرس گفت: پروردگارت در کجاست؟ فرمود: او در همه جاست و در جای محدودی نیست، گفت: خدا چگونه است؟ فرمود: چگونه توام پروردگار مرا بچگونگی توصیف کنم در صورتی که چگونگی مخلوقست و خدا بمخلوقش توصیف نشود (زیرا وصف هر چیزی مختص خود او است و دیگری که آن وصف را ندارد نتوان بدان توصیفش کرد) گفت: از کجا بدانیم تو پیغمبر خدائی؟ چون این بگفت هر سنگ و چیز دیگری که در اطرافش بود بلغت عربی واضح گویا شدند که: ای «سبخت» او فرستاده خداست. سبخت گفت: تا امروز مطلبی واضحتر از این ندیده ام سپس گفت: گواهم که معبودی جز خدا نیست و توئی فرستاده خدا.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- فرمود: یک یهودی به نام سبخت خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و گفت: یا رسول الله آمدم نزد شما تا از پروردگارت پرسش کنم، اگر شما لطف فرمائید به من پاسخ گوئید از آنچه بپرسم و گر نه برگردم، فرمود: بپرس هر چه خواهی، عرض کرد: پروردگارت کجا است؟ فرمود: او در همه جا است و در هیچ جا محدود نیست، گفت: او چگونه است؟ فرمود: چطور پروردگار خود را به کیفیت وصف کنم با اینکه اصل کیفیت و چگونگی مخلوق او است و خدا متصف به خلقت خود نگردد، گفت: از کجا دانسته شود که تو پیغمبر خدائی؟ فرمود: هیچ سنگ و چیز دیگری که گرد آن حضرت بود نماند جز اینکه به زبان عربی گویا سخن کردند و گفتند: ای سبخت، به راستی او رسول خدا است، سبخت گفت: من تا امروز مطلبی روشن تر از این ندیدم و سپس گفت: اشهد ان لا اله الا الله و اشهد انک رسول الله.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۹- فرمود: یک یهودی به نام «سنجت» خدمت رسول خدا صلی الله علیه و اله آمد و گفت: یا رسول الله نزد شما آمدم تا از پروردگارت پرسش کنم، اگر شما لطف فرمائید از آنچه بپرسم پاسخم دهید وگرنه برگردم.

فرمود، هرچه می خواهی بپرس، عرض کرد: پروردگارت کجا است؟ فرمود: او در همه جا هست و در هیچ جا محدود نیست، گفت: او چگونه است؟ فرمود: چطور پروردگار خود را به کیفیت وصف کنم با اینکه اصل کیفیت و چگونگی مخلوق و آفریده اوست و خدا صفت مخلوق را بپذیرد گفت از کجا دانسته شود که تو پیامبر خدائی؟

چون این بگفت چیز دیگری که گرد آن حضرت بود با صدای رسا و با زبان عربی گویا گفتند: ای سنجت، به راستی او رسول خدا است، سنجت گفت: من تا امروز مطلبی روشن تر از این ندیده ام سپس گفت: أشهد ان لا اله الا الله و أشهد انك رسول الله. شهادت می دهم که معبودی جز خداوند نیست و تو فرستاده ی خدایی.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن على عن اليعقوبى عن بعض اصحابنا عن عبد الاعلى مولى آل سام». الكوفى من اصحاب الصادق عليه السلام. وقال الكشى: حمدوية قال: حدثنا محمد بن عيسى بن عبيد عن على بن اسباط عن سيف بن عميرة عن عبد الاعلى قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: ان الناس يعيبون علىّ بالكلام وانا اكلم الناس، فقال: اما مثلك من يقع ثم يطير «عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان يهوديا يقال له سبخت جاء الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله جئت أسألك عن ربك فان انت اجبتنى عما أسألك عنه و الا رجعت قال: سل عما شئت قال اين ربك قال هو فى كل مكان و ليس فى شىء من المكان المحدود قال و كيف هو قال و كيف اصف ربي بالكيف و الكيف مخلوق و الله لا يوصف بخلقه قال فمن اين يعلم انك نبى قال فما بقى حوله حجر و لا غير ذلك الا تكلم بلسان عربى مبين يا سبخت انه رسول الله فقال سبخت ما رأيت كاليوم امرا أبين من هذا ثم قال اشهد ان لا إله الا الله و انك رسول الله». قد اشرنا فيما سبق الى معنى كونه تعالى فى كل مكان و ليس فى شىء من المكان المحدود، فان جمهور الحكماء بغاية افكارهم و مبالغتهم فى تنزيه الاول تعالى زعموا ان الله تعالى لما لم يكن جسما و لا جسمانيا كانت نسبتته الى جميع الامكنة و المكانيات نسبة واحدة، كما انه حيث لم يكن زمانيا كانت نسبتته الى جميع الازمنة و الزمانيات نسبة واحدة. و الذى تصوره و ان كان له وجه و لكن الاكتفاء على هذا القدر قصور فى التوحيد، فان هذا الحكم شامل لكل مفهوم كلى و جوهر عقلى. و ان التوحيد التام ان يعتقد: ان ليس جزء من الامكنة و الازمنة و ذرة من ذرات الاكوان الا و الحق تعالى بهويته القدسية معه معية غير مكانية و لا زمانية و محيط به احاطة قيومية غير وضعية، فهو تعالى فى جميع الاماكن و المواضع و مع كل الاوقات و الساعات من غير تقدّر و لا تجزؤ و لا تقيّد و لا انحصار. و هذا الضرب من التوحيد ممّا عجزت عن ادراكه عقول جماهير الحكماء و مشاهير القدماء، لانه مبنى على تحقيق مسألة الوجود و وحدته الذاتية التى لا تنافى كثرة شئونه و تجلياته، و معرفة ان تعين الماهيات انما نشأ من مراتب تنزلاته، و ان وجود المجمعول متقوم بوجود الجاعل القيوم كتقوم الحس بالخيال و الخيال بالعقل و العقل بالبارئ و ان الله محيط بكل شىء،



وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

، و باقى الفاظ الحديث واضح مكشوف.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ١٣٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث التاسع قوله رحمه الله: عن يعقوبى يعقوبى هنا هو أبو على داود بن على يعقوبى الهاشمى الثقة من أصحاب الكاظم و الرضا عليهما السلام، لا جعفر بن داود يعقوبى و لا أخوه الحسين بن داود يعقوبى، و هما من أصحاب الجواد عليه السلام. قوله عليه السلام قال: ان يهوديا يقال له سبخت و من طريق حديث سبخت ما رواه الصدوق رضى الله تعالى عنه فى كتاب التوحيد باسناده عن عبد الله بن جعفر الازهرى عن أبيه عن جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن على عن أبيه على بن الحسين عن أبيه الحسن بن على عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام فى بعض خطبه: من الذى حضر سبخت الفارسى و هو يكلم رسول الله صلى الله عليه و آله؟ فقال القوم: ما حضر منا أحد. فقال على عليه السلام: لكنى كنت معه عليه السلام و قد جاءه سبخت و كان رجلا من ملوك فارس و كان ذريا فقال: يا محمد الى ما تدعو؟ قال: أدعو الى شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا عبده و رسوله. فقال سبخت: فأين الله يا محمد؟ قال: هو فى كل مكان موجود بآياته. قال: فكيف هو؟ قال: لا كيف له و لا أين لانه عز و جل كيف الكيف و أين الاين. قال: فمن أين جاء؟ قال: لا يقال له جاء و انما يقال جاء للزائل من مكان الى مكان و ربنا لا يوصف بمكان و لا بزوال، بل لم يزل بلا مكان و لا يزال. فقال: يا محمد انك لتصف ربا بلا كيف فكيف لى أن أعلم أنه أرسلك؟ فلم يبق بحضرتنا ذلك اليوم حجر و لا مدر و لا جبل و لا شجر و لا حيوان الا قال: أشهد أن لا إله الا الله و أن محمدا عبده و رسوله، و قلت أنا أيضا: أشهد أن لا إله الا الله و أن محمدا عبده و رسوله فقال: يا محمد من هذا؟ قال: هذا خير أهلى و أقرب الخلق منى، لحمه من لحمى و دمه من

دمی و روحه من روحی، و هو الوزیر منی فی حیاتی و الخلیفة بعد وفاتی کما کان هارون من موسی الا أنه لا نبی بعدی، فاسمع له و أطع فانه علی الحق. ثم سماه عبد الله .

التعلیقة علی کتاب الکافی ؛ ج ۱ ، ص ۲۱۹

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال علیه السلام: فقال: يا رسول الله. [ص ۹۴ ح ۹] أقول: علی عادة ذلك الزمان. قال علیه السلام: أجبتني عما سألك. [ص ۹۴ ح ۹] أقول: الجواب حقّ والجزاء محذوف أي كنت معك وفي أصحابك. قال علیه السلام: إنّه رسول الله صلى الله عليه وآله. [ص ۹۴ ح ۹] أقول: زاد فی الجواب عن السؤال؛ لأنّ الرسالة فوق النبوة.

الحاشية علی اصول الکافی ؛ ج ۱ ، ص ۲۴۹

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قروینی]:

شرح: سُبُحَتْ، به ضمّ سین بی نقطه و ضمّ باء یک نقطه مشدّده و سکون خاء با نقطه و تاء دو نقطه در بالا است. رَجَعْتُ، به صیغهُ خطاب است. شَىْءٌ، به فتح شین با نقطه و سکون یاء و همزه است. مِنْ تَبْعِيضِيَّةٍ است. الْمَحْدُودُ، مجرور و نعتِ الْمَكَانِ است و مراد، مکانی است که تمیز کرده شده است از آنچه مجاور آن است از جمله مکان ها و متمکن ها، موافق آنچه گذشت در حدیث سَوِّمِ باب ششم که: «لَا مَكَانٍ جَاوَرَ شَيْئًا». كَيْفَ این جا سؤال است از اسم جامدِ محض برای مخلوقان، که نزدیک باشد به اسم جامدِ محضِ الله تعالی؛ به این روش که: آیا مانند چه چیز است از چیزهایی که اسم جامدِ محض آنها معلوم ما است؛ اگر چه شریک نباشد با آنها در اسم جامدِ محض؛ چون

معلوم شد از کلام سابق که محدود نیست. کَيْفَ أَصِفُ، استفهام انکاری است. الوَصْفُ: بیان اسم جامد محض چیزی. باء در بِالْكَيفِ برای سببیت است و صلۀ «أَصِفُ» نیست و به تقدیر «بِوَصْفِ الْكَيفِ» است. الْكَيفِ در دو جا، به فتح کاف و تشدید یاء دو نقطه در پایین مکسوره است، به معنی چیزی که بیان آن می توان کرد به اسم جامد محض آن. باء در بِخَلْقِهِ مانند «باء» در «بِالْكَيفِ» برای سببیت است و به تقدیر «بِوَصْفِ خَلْقِهِ» است. «خَلْقِهِ» به فتح خاء با نقطه و سکون لام و قاف و ضمیر غایب، به معنی «مَخْلُوقِهِ» است. الْمُبِين (به ضم میم و کسر باء یک نقطه و سکون یاء دو نقطه در پایین): فصیح. کاف در كَالْيَوْمِ به معنی مثل است و منصوب است محلاً و مفعول فيه «رَأَيْتُ» است. الْيَوْمِ مُضَافٌ إِلَيْهِ کاف است و «الف لام» برای عهد خارجی است. أَمْرًا، مفعول اول «رَأَيْتُ» است. الْأَمْرُ: کار عمده. أَبَيَّنَ (به باء یک نقطه و یاء دو نقطه در پایین) به صیغۀ أَفْعَلَ التفضیل، مفعول دوم «رَأَيْتُ» است، یا صفت «أَمْرًا» است، یا به صیغۀ مضارع معلوم متکلم وحده از باب «ضَرَبَ» است. و بنا بر اول، هَذَا عبارت از امر واقع در امروز است، یا عبارت از هر محسوس مشاهده قریب است؛ و بنا بر دوم، مَشَارٌ إِلَيْهِ «هَذَا» دین یهود است. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: به درستی که جهودی که نام او «سُبُخْت» بود، آمد سوی رسول الله صلی الله علیه و آله، پس گفت که: ای رسول الله! آمدم نزد تو تا پرسم تو را از صاحب کل اختیار تو، پس اگر جواب حق گفתי مرا از هر چه می پرسم تو را از آن خوب و اگر نه برگشتی از دعوی پیغمبری. گفت که: پرس از هر چه خواستی. گفت که: کجاست صاحب کل اختیار تو؟ گفت که: او در هر جاست و نیست در چیزی از مکان، ممتاز از مکان های چیزهای دیگر. گفت که: و چگونه است ذات او؟ به این معنی که اسم جامد محض او نزدیک به کدام اسم جامد محض از اسمای مخلوقین است؟ گفت که: چگونه بیان کنم اسم جامد محض صاحب کل اختیار خود را به وسیله بیان اسم جامد محض آنچه بیان کرده می شود به اسم جامد محض؛ و حال آن که هر چه بیان کرده شود به اسم جامد محض، مخلوق است و الله تعالی بیان کرده نمی شود به اسم جامد محض به وسیله بیان اسم جامد محض مخلوق او؟! گفت که: پس از کجا دانیم که تو پیغمبر خدایی؟ امام گفت که: پس نماند دور سُبُخْت سنگی و نه غیر سنگ، مگر آن که سخن گفت به زبان عربی فصیح

که: ای سُبُخت، به درستی که او رسول الله تعالی است صلی الله علیه و آله. پس گفت سُبُخت که: ندیدم در مثل امروز کاری را واضح تر از این کار؛ به این معنی که: این واضح تر است به اعتبار دلالت بر حق، از هر کاری که دیده ام در ایام گذشته. یا مراد این است که: جدا می شوم از این دین که داشتم. بعد از آن گفت که: گواهی می دهم این که نیست مستحق پرستشی مگر الله تعالی و این که تو فرستاده خدایی به خلق، برای رسانیدن حکم الهی در هر مسئله که اختلاف در آن و در دلیل آن رود. مخفی نماند که در ادای شهادت «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» با آن که جهودان نیز به این کلمه به حسب ظاهر قائل اند، تصدیق چیزی است که رسول الله صلی الله علیه و آله می گفته که: تجویز پیروی ظن، شرک است و آن تجویز مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ است نزد اهل جمیع ادیان منسوخه، پس جهودان در حقیقت قائل «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نیستند، چنانچه ظاهر شد در شرح «فَنَدَبَهُمْ» تا آخر در خطبه.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۵۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: صحّ فی الإيضاح «اليعقوبی» بالخاتمة أولاً والمفردة آخرًا، وأورده الفاضل الفريد الملقب بعد الصدوق برئيس المحدثين، ميرزا محمد الإسترابادی نزیل مکه المعظمة رحمه الله فی رجاله أيضاً فی حرف الخاتمة . وقال الشهيد الثاني زين الدين العاملي قدس سره بخطه: «البعقوبی» بالمفردة أولاً وأخراً نسبةً إلى بعقوبة قرية من قرى بغداد، واسمه داود بن علی الهاشمی ثقة . و (سُبُخت) ضبطه برهان الفضلاء سلّمه الله تعالی بضمّ السين المهملة والمفردة المضمومة المشدّدة وسكون الخاء المعجمة وضمّ المثناة الفوقانيّة لمنع صرفه بالعجمة. القاموس: سُبُخت بضمّ السين والباء المشدّدة لقب أبي عبيدة . (وإلا رجعت) على المتكلم وحده. وقرأ برهان الفضلاء على الخطاب، يعنى عن دعوى النبوة. (قال: هو فى كلّ مكان) أى بالإحاطة العلميّة. قال السيّد الأجلّ النائینی: أى هو حاضر فى كلّ مكان بالحضور العلمی، وليس بحاضر فى شىء من الأمكنة كائن فيه بالحضور والكون الأینی

والوَضْعِي؛ فَإِنَّ القرب والحضور على قسمين: قرب المفارقات والمجرّدات وحضورها بالإحاطة العلميّة بالأشياء، وقرب المقارنات وذوات الأوضاع وحضورها بالحصول الأيْنِي، والمقارنة الوضعية في الأمكنة مع المتمكّنات والمتحيّزات. وحضور الأوّل سبحانه من القسم الأوّل دون الثاني، والحضور العلمي في شيء لا ينافي الحضور العلمي في آخر؛ فَإِنَّ الإحاطة العلميّة بالأشياء المتباينة بالوضع، والمتباينة بالحدود معاً جائزة، فهو سبحانه محيط علمه بجميع الأمكنة والأيون، وحاضر بالحضور العلمي في كلّ منها، والمقارنة الوضعية تختلف بالنسبة إلى ذوات الأوضاع، والقرب من بعضها يوجب البُعد من بعض، وحضور البعض يوجب غيبة البعض، وهو سبحانه منزّه عن هذه المقارنة، وليس في شيء من المكان المحدود. «بالكيف» أي بصفة زائدة على ذاته تعالى، وكلّ ما هو غير ذاته فهو مخلوق، والله لا يوصف بخلقه . واحتمل برهان الفضلاء: «بخلقة» كفطرة. (فمن أين يعلم) يحتمل الغائب المجهول والمتكلّم مع الغير. وفي بعض النسخ: «فمن أين نعرف أنّك نبيّ الله» مكان «يعلم» وظهور لفظة الجلالة. (أمرأً) مصغراً من عتك يعتك، كضرب كزّ في القتال، والفرس: حمل للعصّ، وعلى يمين فاجرة: أقدم، والقوسُ احمرت قدماً، فهي عاتك، واللبن: اشتدّت حموضته، والعاتك: الكريم والخالص والصافي من النيذ وغيره. وله معانٍ أخرى. (من الصفة) بدل (كالיום). واحتمل برهان الفضلاء كونه مفعولاً لفعل محذوف مقدّر فيه الاستفهام الإنكاري؛ أي اطلب أمرأً. وروى الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في باب السبخت اليهودي بإسناده عن عبدالله بن جعفر الأزهرى، عن أبيه، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه محمّد بن عليّ، عن أبيه عليّ بن الحسين، عن أبيه عليهم السلام قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه في بعض خطبه: من الذى حضر سبّخت الفارسي وهو يكلم رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال القوم ما حضره منّا أحد، فقال عليّ عليه السلام: لكنّي كنت معه صلى الله عليه وآله وقد جاء سبّخت وكان رجلاً من ملوك فارس وكان ذرّباً، فقال له: يا محمّد، إلى ما تدعو؟ قال: أدعو إلى شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأنّ محمّداً عبده ورسوله، فقال سبّخت: وأين الله يا محمّد؟ فقال: هو في كلّ مكان موجود بآياته، فقال: فكيف هو؟ فقال: لا كيف له، ولا أين؛ لأنّه عزّ وجلّ كيف وكيف وأين الأين، قال: فمن أين جاء؟ قال: لا يُقال له: جاء، وإنّما يقال: جاء للزائل من مكان إلى مكان وربّنا لا

يوصف بمكان ولا بزوال، بل لم يزل بلا مكان ولا يزال، فقال: يا محمد، إنك لتصف رباً عظيماً بلا كيف، فكيف لى أن أعلم أنه أرسلك؟ فلم يبق بحضرتنا ذلك اليوم حجر ولا مدر ولا جبل ولا شجر ولا حيوان إلا قال مكانه: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وقلت أنا أيضاً: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله، فقال: يا محمد من هذا؟ قال: هذا خير أهلى، وأقرب الخلق منى، لحمه من لحمى، ودمه من دمنى، وروحه من روحى، وهو الوزير منى فى حياتى، والخليفة بعد وفاتى، كما كان هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى، فاسمع له وأطع فإنه على الحق، ثم سمّاه عبدالله . قوله عليه السلام: «وكان ذرباً» كصعق بالمعجمة والمهملة والمفردة؛ أى منطيقاً. و«الذرب»: الحادّ من كلّ شىء.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١١٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل. قوله عليه السلام من المكان المحدود: أى المعين أو المحدود، مع أنه تعالى غير محدود، و الحاصل أن القرب و الحضور على قسمين قرب المفارقات و المجردات و حضورها بالإحاطة العلمية بالأشياء، و قرب المقارنات و ذوات الأوضاع و حضورها بالحصول الأينى و المقارنة الوضعية فى الأمكنة، و مع المتمكنات و المتحيزات، و حضور الحق تعالى من الأول دون الثانى. قوله عليه السلام: كيف أصف ربي بالكيف؟ أى بصفة زائدة على ذاته، و كل ما يغاير ذاته مخلوق، و الله لا يوصف بخلقه، لأنه لا يجوز حلول غيره فيه، لأنه يوجب استكماله بغيره و كونه فى مرتبة إيجاده ناقصاً، و أيضاً لا يتحقق الحلول إلا بقوة فى المحل و فعلية الحال، و هو سبحانه لا يصح عليه قوة الوجود، لأن قوة الوجود عدم، و هو برىء فى ذاته من كل وجه من العدم. قوله: ما رأيت كاليوم، قوله كاليوم ظرف للرؤية و أمراً مفعوله الأول، و أبين مفعوله الثانى أى ما رأيت فى يوم مثل هذا اليوم أمراً

أوضح من هذا الأمر، و أبين صفة لأمرأ أو كاليوم مفعول الرؤية و أمرأ بدله، أو أمرأ مفعول لمقدر أي  
أطلب أمرأ أوضح من هذا.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٢٦

\*\*\*\*\*

## ١١- الحديث

١١ / ٢٦٠ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخُثَعَمِيِّ، عَنْ عَبْدِ  
الرَّحْمَنِ (٢) بْنِ عَتِيكَ الْقَصِيرِ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الصِّفَةِ (٣)، فَرَفَعَ يَدَهُ (٤) إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ قَالَ: «تَعَالَى  
الْجَبَّارُ، تَعَالَى الْجَبَّارُ (٥)، مَنْ تَعَاطَى (٦) مَا تَمَّ هَلَكَ (٧)» (٨)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن عتيك گوید: سؤالی در باره صفت خدا از امام باقر (علیه السلام) نمودم حضرت دستش بسوی  
آسمان بلند کرد و فرمود: والاست خدای جبار، والاست خدای جبار، هر که بآنچه آنجاست دست  
درازی کند هلاک گردد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

عبد الرحمن بن عتيك قصير گوید: راجع به چیزی از صفت از امام باقر (علیه السلام) پرسش کردم دست به سوی آسمان برداشت و سپس فرمود: برتر است جبار، برتر است جبار، هر که در مقام فهم و دریافت آنچه برای او در آنجا درست آمده است بر آید هلاك گردد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

«عبد الرحمن بن عتيك» گوید: راجع به صفت خدا چیزی از امام باقر علیه السلام پرسیدم حضرت دست خود را به سوی آسمان بلند کرد و فرمود: برتر است خدای جبار، برتر است خدای جبار هر کس به آنچه که در آنجاست دست دراز کند نابود خواهد شد.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: پرسیدم امام محمد باقر علیه السلام را از چیزی از بیان ذات الله تعالی، پس برداشت دست خود را سوی آسمان- مانند کسی که از چیزی دوری وانماید- بعد از آن گفت که: منزّه است از عیب و نقصان، فاعل به عنوان «كُنْ» یا نگاه دارنده به زور آسمانها و زمین را از زوال. منزّه است از عیب و نقصان، فاعل به عنوان «كُنْ» یا نگاه دارنده به زور آسمانها و زمین را از زوال. هر که داد و ستد کرد آنچه را که در آنجا است- به معنی این که گفتگو کرد در کنه ذات الله تعالی- جهنمی شد.

\*\*\*\*\*



[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله عليه السلام فرفع يده: إما على سبيل الامتناع و الإباء أو الدعاء أو للإشارة إلى ملكوت السماء فإنها محل ظهور قدرته تعالى. قوله عليه السلام تعالى الجبار: أي عن أن يوصف بصفة زائدة على ذاته، و عن أن يكون لصفته الحقيقية بيان حقيقي. قوله من تعاطى: أي تناول بيان ما ثم من صفاته الحقيقية العينية هلك و ضل ضلالاً بعيداً، و في القاموس: التعاطى: تناول، و تناول ما لا يحق، و التنازع في الأخذ، و ركوب الأمر.

\*\*\*\*\*

## (٩) باب فى إبطال الروئية

أشاره

٩٥ / ١

٣١ - باب فى إبطال الروئية

### ١- الحديث

١ / ٢٦١ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ (٩)،

ص: ٢٣٧

---

١-١ . بصائر الدرجات ، ص ٥٠١ ، ح ١ ، عن إبراهيم بن هاشم . التوحيد ، ص ٣٠٩ ، ح ١ ، بسنده عن إبراهيم بن هاشم ، عن الحسن بن عليّ الوافى ، ج ١ ، ص ٣٦٠ ، ح ٢٨١ .

٢-٢ . الخبر رواه البرقي في المحاسن ، ص ٢٣٧ ، ح ٢٠٧ ، بسنده عن محمد بن يحيى الخثعمي ، عن عبدالرحيم القصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام . وأورده الصدوق في التوحيد ، ص ٤٥٦ ، ح ٨ \_ مع اختلاف يسير في الألفاظ \_ بسنده عن محمد بن يحيى الخثعمي ، عن عبدالرحيم القصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام . ووردت رواية محمد بن يحيى الخثعمي ، عن عبدالرحيم القصير في بصائر الدرجات ، ص ٣٨٩ ، ح ١؛ والتهذيب ، ج ٣ ، ص ٢٧٥ ، ح ٧٩٨ . فلايبعد في ما نحن فيه أيضا صحّة «عبدالرحيم» بدل «عبدالرحمن» . ويؤيد ذلك ما يأتي في الكافي ، ح ٢٧٣ ، من رواية عبدالرحيم بن عتيك القصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام وقد سأل فيها أيضا عن صفات الله .

٣-٣ . في التوحيد: «التوحيد» .

٤-٤ . في المحاسن والتوحيد: «يديه» .

٥-٥ . في المحاسن : «إنّه» . وفي التوحيد : «إن» .

٦-٦ . «التعاطي»: التناول لما لا يحقّ ولا يجوز تناوله ، والجرأة على الشيء والخوض فيه . يعني من تعرّض لتحقيق ذات الحقّ وصفاته ، وخاض في معرفة حقيقتيهما وأثبت له كينيّة ، هلك . أنظر : لسان العرب ، ج ١٥ ، ص ٧٠ (عطو) ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢١١ .

٧-٧ . في المحاسن: «يقولها مرّتين» . وفي حاشية ميرزا رفيعا : «ما ثمة هلك» .

٨-٨ . المحاسن ، ص ٢٣٧ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢٠٧ ، بسنده عن ابن أبي عمير؛ التوحيد ، ص ٤٥٦ ، ح ٨ ، بسنده عن عليّ بن إبراهيم الوافي ، ج ١ ، ص ٣٧٥ ، ح ٢٩٧؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ١٩٦ ، ح ٢١٣٣٢ .

٩-١ . قوله : «يعقوب بن إسحاق» ، حملة صدر المتألّهين علي ابن السكّيت ، وتبعه العلامة المازندراني ، وردّه العلامة المجلسي بقوله : «ظنّ أصحاب الرجال أنّ يعقوب بن إسحاق هو ابن السكّيت ، والظاهر أنّه غيره ؛ لأنّ ابن سكّيت قتله المتوكّل في زمان الهادي عليه السلام ، ولم يلحق أبا محمد عليه السلام» . قال المحقّق الشعراني في حاشية شرح المازندراني : «هو \_ أي كلام العلامة المجلسي \_ حقّ ، وحملة أنا في حاشية الوافي علي يعقوب بن إسحاق الكنديّ ، فيلسوف

العرب وقلت هناك : إنه أراد اختبار أبي محمد عليه السلام ، ولم يكن الفيلسوف يعرف الإمام حق المعرفة فأجاب عليه السلام بما يوافق أصول الفلاسفة فاستحسنه الفيلسوف ونقله لأصحابه . وقد أورد المجلسي رحمه الله في احتجاجات العسكري عليه السلام عن المناقب كلاما منه عليه السلام أذاه إلى ابن إسحاق الكندي بواسطة بعض تلاميذه لما أراد تأليف كتاب في تناقض القرآن ... والغرض من نقل ذلك أن الرابطة بين الإمام وهذا الرجل غير مستبعدة والعجب أن ذهن الشارحين لم يذهب إليه حتى حملوه على ابن السكيت . . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢١٢ ؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٣٧٧ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٢٧ .

قَالَ

كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ: كَيْفَ يَعْبُدُ الْعَبْدُ رَبَّهُ (١) وَهُوَ لَا يَرَاهُ؟

فَوَقَّعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا أَبَا يُوسُفَ، جَلَّ سَيِّدِي وَمَوْلَايَ وَالْمُنْعَمُ عَلَيَّ وَعَلَى آبَائِي أَنْ يُرَى».

قَالَ: وَسَأَلْتُهُ: هَلْ رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رَبَّهُ؟

فَوَقَّعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَرَى رَسُولَهُ بِقَلْبِهِ مِنْ نُورٍ عَظَمَتْهُ مَا أَحَبَّ» (٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

يعقوب بن اسحاق گوید: بامام حسن عسکری (علیه السلام) نوشتم که: چگونه بنده پروردگارش را پرستد در صورتی که او را نبیند، آن حضرت نوشت: ای ابا یوسف: آقا و مولا و ولینعمت من و پدرانم بزرگتر از آنست که دیده شود. گوید از آن حضرت سؤال کردم آیا پیغمبر (صلی الله علیه و آله)

پروردگارش را دیده است، در جواب نوشت خدای تبارک و تعالی از نور عظمتش بقلب پیغمبرش آنچه دوست داشت ارائه فرمود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- یعقوب بن اسحاق گوید: نوشتم به امام حسن عسگری (علیه السلام) که چگونه بنده خدا را می پرستد با اینکه او را نمی بیند؟ در جواب نگاشت: ای ابو یوسف، والاتر است سید و مولا و منعم بر من و پدرانم از اینکه دیده شود، گوید: و از آن حضرت پرسیدم که آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پروردگارش را دیده؟ نگاشت: براستی خدای تبارک و تعالی نمود به دل رسول خودش از نور عظمتش آنچه را دوست داشت.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- «یعقوب بن اسحاق» می گوید: به امام حسن عسگری علیه السلام نوشتم که چگونه بنده، خدا را می پرستد با اینکه او را نمی بیند؟ در جوابم نوشت: ای ابو یوسف، والاتر است سید و مولا و منعم بر من و پدرانم از اینکه دیده شود، گوید: و از آن حضرت پرسیدم که آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پروردگارش را دیده؟ نوشت: براستی خدای تبارک و تعالی به قالب پیامبرش از نور عظمتش آنچه را دوست داشت ارائه کرد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۴۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن ابى عبد الله عن على بن ابى القاسم». عبد الله بن عمران البرقى المعروف ابوه بما جيلويه يكنى أبا الحسن، ثقة فاضل فقيه اديب، رأى احمد بن محمد البرقى و تأدب عليه و هو ابن بنته و صنف كتبا كذا فى النجاشى، و تصحيح العلامة الحلى رحمه الله طريق الصدوق طاب ثراه الى الحرث بن مغيرة يفيد توثيقه أيضا، و فى «صه» و «ابن داود» انه على بن محمد بن ابى القاسم، و يؤيده ما ذكر ان محمد بن ابى القاسم هو الملقب بما جيلويه لكن روى الصدوق فى غير موضع عن محمد بن على ما جيلويه عن عمّه محمد بن ابى القاسم فليتمل «مح» «عن يعقوب بن اسحاق». و هو ابن السكيت ابو يوسف «قال كتبت الى ابى محمد عليه السلام اسأله كيف يعبد العبد ربه و هو لا يراه فوق عليه السلام يا أبا يوسف جلّ سيّدى و مولاي و المنعم علىّ و على آبائى ان يرى قال و سألته هل رأى رسول الله صلّى الله عليه و آله ربه فوق ان الله ارى رسوله من نور عظمته ما احبّ». التوقيع ما يوقع فى الكتاب، لما كان السؤال الاول سؤالا عن رؤية العبد مطلقا ربه وقع الجواب منه عليه السلام بالمنع الكلى عنها تنزيها له تعالى، و حيث كان السؤال الثانى عن رؤية رسول الله صلّى الله عليه و آله ربه وقع الجواب: بانّ الله ارى رسوله من نور عظمته ما احب. و الوجه فى هذا الاختلاف: ان الناس كلّهم الاّ القليل النادر نفوسهم متعلقة بابدانهم الطبيعية و جميع افعالهم و انفعالاتهم و ادراكاتهم بمشاركة المادة و الوضع، فلا يمكن لهم مشاهدة ما ليس فى مكان و وضع مخصوصين، و الله تعالى منزّه عنهما، فاستحال منهم رؤية الله تعالى لا بالحس لما قلناه و لا بالعقل، لكونهم عقولهم بالقوة غير حاصلة بالفعل. و اما النبى صلّى الله عليه و آله فلكون جوهر عقله القدسى خارجا عن مضيق عالم المكان و الزمان فرأى بعين عقله نور عظمة الله و جلاله بلا

جهة و مكان و وضع، و قوله: من نور عظمته ما احبّ، اشارة الى امرين: احدهما ان رؤيته صَلَّى الله عليه و آله للربّ تعالى لم يكن على وجه الاكتناه التام، لانّ نوره تعالى فوق ما لا يتناهى و قوة جوهر النبوة لا تسع ذلك، فقال من نور عظمة الله على مقدار وسعه و قوته. و ثانيهما الاشارة الى ان الرؤية العقلية على قدر الشوق و المحبة، فانّ الاتم شوقا إليه تعالى اتمّ انجذابا و اصرح رؤية و يؤيّده قوله صَلَّى الله عليه و آله: من احبّ لقاء الله احب الله لقاءه.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ١٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله رحمه الله قال: و سألته اى قال يعقوب بن اسحاق و سألت أبا محمد عليه السلام أيضا مكاتبة، فهذه الرواية ليست بمضمرة.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٢١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال قدس سره: قال: كتبت. [ص ٩٥ ح ١] أقول: لعلّ هذه المكاتبة من أجل نزاع معه، وإلا فمن الظاهر أنّ ابن السكّيت المتقدم عند أبي جعفر الثانى عليه السلام وأبى الحسن عليه السلام أرفع شأناً من أن يجهل هذا إلى زمن أبى محمّد العسكرى عليه السلام.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٤٩

\*\*\*\*\*



بإدراك القلب، ولم تكن رؤية القلب متعلّقة بالذات بل بنور عظيم مخلوق بعظمته سبحانه، وفسّر -  
كما سيجيء نصّه- بنور الوصيّ الواجب على الله تعالى تعيينه والتنصيب عليه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١١٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

مجهول أو صحيح. و ظن أصحاب الرجال أن يعقوب بن إسحاق هو ابن سكيت، و الظاهر أنه غيره لأن ابن سكيت قتله المتوكل في زمان الهادي عليه السلام و لم يلحق أبا محمد عليه السلام. قوله عليه السلام و المنعم على و على آبائي: أي بما أنعم عليهم من كمال العلم و المعرفة فهو في أعلى مراتب التجرد، و كل ما يكون في أعلى مراتب التجرد لا يدرك بحاسة البصر، إذ لا صورة مادية له و لا أبصار إلا بحصول صورة مادية للمبصر، فكمال معرفته أن يعرف بأنه لا يمكن أن يدرك بالبصر. قوله عليه السلام أرى رسوله بقلبه: أي كان رؤيته بالقلب بأن أراه الله و عرفه من سمات كماله و صفات جلاله و عظمة آياته ما أحب أن يعرفه، و المراد أن رؤيته له معرفته بالقلب لا بحقيقته بل بصفاته و أسمائه و آياته، و اعلم أن الأمة اختلفوا في رؤية الله سبحانه على أقوال، فذهبت الإمامية و المعتزلة إلى امتناعها مطلقا، و ذهبت المشبهة و الكرامية إلى جواز رؤيته تعالى في الجهة و المكان، لكونه تعالى عندهم جسما، و ذهبت الأشاعرة إلى جواز رؤيته تعالى منزلها عن المقابلة و الجهة و المكان، و قال الآبي في إكمال الإكمال نقلا عن بعض علمائهم: أن رؤية الله تعالى جائزة في الدنيا عقلا، و اختلف في وقوعها و في أنه هل رآه النبي صلى الله عليه و آله ليلة الأسرى أم لا فأنكرته عائشة و جماعة من الصحابة و التابعين و المتكلمين، و أثبت ذلك ابن عباس، و قال: إن الله اختصه بالرؤية، و موسى بالكلام، و إبراهيم بالخلة، و أخذ به جماعة من السلف و الأشعري في جماعة من أصحابه، و ابن حنبل و الحسن، و توقف فيه جماعة، هذا حال رؤيته في الدنيا، و أما في الآخرة فجائزة عقلا، و أجمع على وقوعها أهل السنة و أحوالها المعتزلة و المرجئة و الخوارج، و الفرق بين



الدنيا والآخرة أن القوى والإدراكات ضعيفة في الدنيا حتى إذا كانوا في الآخرة وخلقهم للبقاء قوى إدراكهم فأطاقوا رؤيته انتهى وقد دلت الآيات الكريمة والبراهين المتينة وإجماع الشيعة والأخبار المتواترة عن أهل بيت العصمة سلام الله عليهم على امتناعها في الدنيا والآخرة، و ستعرف بعضها فيما سيأتي.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٢٧

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢ / ٢٦٢ . أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، قَالَ:

٩٦ / ١

سَأَلَنِي أَبُو قُرَّةَ الْمُحَدَّثُ أَنْ أُدْخِلَهُ عَلَيَّ (٣) أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَاسْتَأْذَنْتُهُ فِي ذَلِكَ، فَأَذِنَ لِي (٤) فَدَخَلَ عَلَيَّ، فَسَأَلَهُ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْأَعْيُنِ حَتَّى بَلَغَ سُوءَهُ إِلَى التَّوْحِيدِ، فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ: إِنَّا رَوَيْنَا (٥) أَنَّ اللَّهَ قَسَمَ الرُّوْعِيَّةَ وَالْكَلامَ بَيْنَ نَبِيِّنَا (٦)، فَقَسَمَ الْكلامَ لِمُوسَى (٧)، وَلِمُحَمَّدٍ الرُّوْعِيَّةَ.

ص: ٢٣٨

١- ٢ . في حاشية «بح»: «العبد كيف يعبد ربه».

٢- ٣ . التوحيد، ص ١٠٨، ح ٢، بسنده عن محمد بن أبي عبد الله الكوفي . وراجع: التوحيد، ص ١١٦، ح ١٧ الوافي، ج ١، ص ٣٧٧، ح ٢٩٨.

٣- ٤ . في «ب، ج، بر، بس، بف»: «إلى».

٤-٥ . فى «بر ، بف» : «له» .

٥-٦ . فى شرح المازندراني : «إنما روينا» .

٦-٧ . فى التوحيد : «اثنين» .

٧-٨ . فى التوحيد: «فقسم لموسى الكلام» .

فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «فَمَنْ الْمُبَلِّغُ عَنِ اللَّهِ إِلَى الثَّقَلَيْنِ مِنَ (١) الْجِنِّ وَالْأَنْسِ «لَا تُدْرِكُهُ  
الْأَبْصَارُ» (٢)» (٣) ٦ . فى التوحيد: «فكيف» (٤) وَ «لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (٥) وَ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ  
ع» (٦)؟ أَلَيْسَ مُحَمَّدٌ؟» قَالَ: بَلَى، قَالَ: «كَيْفَ (٧) يَجِيءُ رَجُلٌ إِلَى الْخَلْقِ جَمِيعًا، فَيُخْبِرُهُمْ أَنَّهُ جَاءَ  
مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَأَنَّهُ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ بِأَمْرِ اللَّهِ، فَيَقُولُ (٨): «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (٩)، وَ «لَا يُحِيطُونَ  
بِهِ عِلْمًا» وَ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ع» ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي، وَأَحْطْتُ بِهِ عِلْمًا، وَهُوَ (١٠) عَلَى صُورَةِ  
الْبَشَرِ! أَمَا تَسْتَحْشُونَ (١١)؟ مَا قَدَرْتَ الزَّنَادِقَةَ أَنْ تَرْمِيَهُ بِهَذَا أَنْ يَكُونَ يَأْتِي مِنْ عِنْدِ اللَّهِ (١٢) بِشَيْءٍ،  
ثُمَّ يَأْتِي بِخِلَافِهِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ» .

قَالَ أَبُو قُرَّةَ: فَإِنَّهُ يَقُولُ: «وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةَ أُخْرَى» (١٣)؟

فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا رَأَى؛ حَيْثُ قَالَ: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ  
مَا رَأَى» (١٤) يَقُولُ: مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّدٍ مَا رَأَتْ (١٥) عَيْنَاهُ، ثُمَّ أَخْبَرَ بِمَا رَأَى، فَقَالَ : «لَقَدْ رَأَى مِنْ  
آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (١٦) فَأَيَّاتُ اللَّهِ غَيْرُ اللَّهِ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (١٧) فَإِذَا رَأَتْهُ  
الْأَبْصَارُ، فَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلْمُ (١٨)، وَوَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ» .

ص: ٢٣٩

١-١ . فى التوحيد: - «من» .

٢-٢ . فى التوحيد: «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» .

٣-٣ . الأنعام

٤- : ١٠٣.

٥- ٤ . طه (٢٠) : ١١٠

٦- ٥ . الشورى (٤٢) : ١١.

٧- ٦ . فى التوحيد: «فكيف».

٨- ٧ . فى التوحيد: «ويقول».

٩- ٨ . فى التوحيد: «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ».

١٠- ٩ . فى «بر» : - «وهو».

١١- ١٠ . فى حاشية «ج ، بح» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والتوحيد: «أما تستحيون».

١٢- ١١ . فى «ب ، بح ، بس» وحاشية «بر» والتوحيد: «يأتى عن الله».

١٣- ١٢ . النجم (٥٣) : ١٣.

١٤- ١٣ . النجم (٥٣) : ١١.

١٥- ١٤ . فى حاشية «بس» : «زاغت».

١٦- ١٥ . النجم (٥٣) : ١٨.

١٧- ١٦ . طه (٢٠) : ١١٠.

١٨- ١٧ . كذا فى «ش ، جو» ، أى بنصب العلم ، وقد يأتى التميز بلفظ المعرفة ، نحو: وطبت النفس

يا قيس عن عمرو . راجع: البهجة المرضية (للسيوطي) بحث التمييز . وفى «بو» : «أحاط» . وفى

حاشية «بح» : «تأنيث الفعل باعتبار أن العلم بمعنى المعرفة».

فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ: فَتَكْذِبُ بِالرَّوَايَاتِ؟

فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا كَانَتِ الرَّوَايَاتُ مُخَالَفَةً لِلْقُرْآنِ، كَذَّبْتُهَا (١)، وَمَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ

عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يُحَاطُ بِهِ عِلْمًا (٢)، وَ«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» وَ«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (٣).

ترجمه

[ترجمه مصطفوی]:

صفوان بن یحیی گوید: ابو قره محدث از من خواست که او را خدمت حضرت رضا (علیه السلام) برم، از آن حضرت اجازه خواستم، اجازه فرمود، ابو قره بمحضرش رسید و از حلال و حرام و احکام دین پرسش کرد تا آنکه سؤالش بتوحید رسید و عرض کرد: برای ما چنین روایت کرده اند که خدا دیدار و هم سخنی خویش را میان دو پیغمبر تقسیم فرمود، قسمت هم سخنی را بموسی و قسمت دیدار خویش را بمحمد عطا کرد. حضرت فرمود: پس آنکه از طرف خدا بجن و انس رسانید که: دیده ها او را درک نکند، علم مخلوق باو احاطه نکند، چیزی مانند او نیست، کی بود؟ مگر محمد (صلی الله علیه و آله) نبود؟ عرض کرد: چرا، فرمود: چگونه ممکن است مردی بسوی تمام مخلوق آید و بآنها گوید که از جانب خدا آمده و آنها را بفرمان خدا بسوی خدا خواند و بگوید: دیده ها خدا را در نیابند و علمشان باو احاطه نکند و چیزی مانند او نیست سپس همین مرد بگوید: من بچشم خدا را دیدم و باو احاطه علمی پیدا کردم و او بشکل انسانست!!! خجالت نمیکشید؟! زنادقه نتوانستند چنین نسبتی باو دهند که او چیزی از جانب خدا آورد و سپس از راه دیگر خلاف آن را گوید. ابو قره گفت: خدا خود فرماید: (۱۳ سوره ۵۳) بتحقیق او را در فرود آمدن دیگری دید. حضرت ابو الحسن علیه السلام فرمود: بعد از این آیه، آیه ایست که دلالت دارد بر آنچه پیغمبر دیده، خدا فرماید: (آیه ۱۱) دل آنچه را دید دروغ نشمرد یعنی دل محمد آنچه را چشمش دید، دروغ ندانست - سپس خدا آنچه را محمد دیده خبر دهد و فرماید (آیه ۱۸) پیغمبر از آیات بسیار بزرگ پروردگارش دید، و آیات خدا غیر خود خداست، و باز خدا فرماید: مردم احاطه علمی بخدا پیدا نکنند، در صورتی که اگر دیدگان او را بیند علمشان باو احاطه کرده و دریافت او واقع شده است. ابو قره عرض کرد: پس روایات را تکذیب مینمائید. فرمود: هر گاه روایات مخالف قرآن باشند تکذیبشان کنم، و آنچه مسلمین بر آن اتفاق دارند اینست که: احاطه علمی باو پیدا نشود، دیدگان او را ادراک نکنند، چیزی مانند او نیست،

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- صفوان بن یحیی گوید: ابو قره محدث از من خواست که او را خدمت امام رضا(علیه السلام) ببرم، من از آن حضرت اجازه خواستم و به من اجازه داد، ابو قره شرفیاب شد و از آن حضرت سؤالاتی در حلال و حرام و سائر احکام کرد تا رشته سؤال را به توحید کشید و به آن حضرت عرض کرد: به ما روایت رسیده است که خدا شرف دیدار خود و همسخنی خود را میان دو پیغمبر قسمت کرده و سخن را به موسی(علیه السلام) داده و شرف دیدار خود را به محمد(صلی الله علیه و آله). امام رضا(علیه السلام) فرمود: پس کی از طرف خدا به همه جن و انس تبلیغ کرده است که: ۱- دیده ها او را درک نکنند. ۲- او را در علم خود نگنجانند. ۳- به مانند او چیزی نباشد. آیا خود محمد(صلی الله علیه و آله) نیست؟ گفت: چرا، فرمود: چگونه ممکن است مردی به همه خلق توجه کند و به آنها خبر دهد که از طرف خدا آمده و به دستور خدا آنها را به سوی خدا می خواند و می گوید: ۱- دیده ها او را درک نکنند. ۲- او را در علم خود نگنجانند. ۳- به مانند او چیزی نباشد. و سپس بگوید من خودم او را به چشم خود دیده ام و او را در علم خود گنجانیده ام و او به صورت آدمی است؟ شرم نمی کنید؟ بی دین ها هم نتوانستند پیغمبر اسلام را از این راه انتقاد کنند که: تناقض می گوید، از طرف خدا چیزی می آورد و از راه دیگر مخالف آن را می گوید. ابو قره گفت: خدا هم می فرماید(آیه ۱۳ سوره نجم): «و محققا او را در یک فرود آمدن دیگری دید» امام فرمود: پس از خود همین دلیل هست که چه را دیده آنجا که گفته است(۱۱ سوره نجم): «دروغ شمرد دل آنچه را دید» می گوید: دل محمد دروغ نشمرد آنچه را چشم او دید، سپس آنچه را دیده بود خبر داد و فرمود(۱۸ سوره نجم): «محققا از آیات بزرگتر پروردگارش دید» آیات خدا جز خدا است، خدا فرموده است: «او را در علم خود نگنجانند» اگر دیده هایش توانند دید در علم بشر گنجانیده شده است و به شخص شناخته شده. ابو قره عرض کرد: پس این همه روایات را دروغ بشماریم، امام(علیه السلام) فرمود: وقتی

روایات با قرآن مخالف باشند آنها را باید دروغ بدانی آنچه مورد اتفاق مسلمانها است این است که:  
۱- «خدا در علم بشر گنجانیده نشود» (۱۱۰ سوره طه). ۲- «دیده ها او را درک نکنند» (۱۰۴ سوره انعام). ۳- «نیست به مانند او هیچ چیز» (۱۱ سوره ۴۲).

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۸۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- «صفوان بن یحیی» گوید: ابو قرّه محدث از من خواست که او را خدمت امام رضا علیه السلام ببرم، من از آن حضرت اجازه خواستم و به من اجازه داد، ابو قره شرفیاب شد و از آن حضرت سؤالاتی در حلال و حرام و سائر احکام کرد تا رشته سؤال را به توحید کشید و به آن حضرت عرض کرد: به ما روایت رسیده است که خدا شرف دیدار و همسخنی خود را میان دو پیامبر قسمت کرده، سخن را به موسی علیه السلام داده و شرف دیدار خود را به محمد صلی الله علیه و اله.

امام رضا علیه السلام فرمود: پس چه کسی از طرف خدا به همه جن و انس چنین تبلیغ کرد که:

۱- دیده ها او را درک نکنند.

۲- او را در علم خود نگجانند.

۳- به مانند او چیزی نباشد.

آیا حضرت محمد صلی الله علیه و اله نبود؟ گفت: چرا، فرمود: چگونه ممکن است مردی به همه خلق توجه کند و به آنها خبر دهد که از طرف خدا آمده و به دستور خدا آنها را به سوی خدا می خواند و می گوید:

۱- دیده ها او را درک نکنند.

۲- او را در علم خود ننگجانند.

۳- همانند او چیزی نباشد. و سپس بگوید من خودم او را به چشم خود دیده و به او تسلط علمی پیدا کرده ام و او به شکل انسان است؟ شرم نمی کنید؟ بی دینها هم نتوانستند به پیامبر اسلام این نسبتها را بدهند که تناقض می گوید از طرف چیزی می آورد و از طرف دیگر آن را مخالفت می کند. «ابو قره» گفت خدا هم می فرماید: «و محققا او را در یک فرود آمدن دیگری دید» (نجم/۱۳). امام فرمود: پس از این آیه، آیه دیگری است که دلالت دارد بر آنچه که پیامبر دیده خداوند می فرماید: «دل آنچه را که دیده بود دروغ شمرد». (نجم/۱۱) دل محمد دروغ نشمرد آنچه را که چشم او دیده بود. سپس خداوند آنچه را که محمد دیده بود خبر داد و فرمود: «محققا از آیات بزرگتر پروردگارش را دید» (نجم/۱۸) و آیات خدا غیر خداوند است. خداوند فرموده است: «مردم احاطه علمی به خدا پیدا نکنند در صورتی که اگر دیدگان، او را ببینند علمشان به او احاطه کرده و دریافت او واقع شده است».

ابو قره عرض کرد: پس این همه روایات را دروغ بشماریم، امام علیه السلام فرمود: وقتی روایات با قرآن مخالف باشند آنها را باید دروغ بدانی آنچه که مورد اتفاق مسلمانان است این است. ۱- «خدا در علم بشر ننگجد» (طه/۱۱۰) ۲- «دیده ها او را درک نکنند» (انعام/۱۰۴) ۳- «هیچ چیزی مانند او نیست» (شوری/۱۱)

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۴۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

وفيه ستّة احاديثو فيه ستّة احاديث

شرح أصول الكافى؛ ج ٣, ص ١٣٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله قال:سألنى أبو قرة المحدث هو على بن أبى قرة أبو الحسن المحدث، رزقه الله تعالى الاستبصار و معرفة هذا الامر أخيراً.

التعليقة على كتاب الكافى؛ ج ١, ص ٢٢٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام:أليس محمّداً. [ص٩٦ ح٢] أقول: مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف، واسم «ليس» ضمير مستتر فيه راجع إلى «المبلّغ» أى ليس المبلّغ هو محمّداً. قال عليه السلام:

«نَزَلَتْ أُخْرَى». [ص٩٦ ح٢] أقول: أى مرّة أُخرى، فَعَلَّةٌ من النزول أُقيمت مُقام المرّة، ونُصِبَتْ نَصْبَهَا، إشعاراً بأنّ الرؤية فى هذه المرّة كانت أيضاً بنزول جبرئيل المفهوم من قوله قبل:

«ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى»

وَهَمَّ أَنْ الضمير المنصوب فى «رآه» راجع إلى «الله».



\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: مراد به حلال و حرام، مسائل فروعِ فقه است و مراد به احكام، مسائل اصولِ فقه است. يا مراد، اعمّ از مسائلِ اصولِ فقه و مسائلِ اصولِ دين است. رُوينا، به صيغة مجهول باب تفعيل است. التَّروِيَّة: راوي کردن کسی را؛ به معنی روایتِ حدیثی برای آن کس، به روشی که آن کس داند صحّت آن را، پس آن را برای دیگران روایت کند اگر خواهد. «انّ» به فتح و کسر همزه و تشدید نون مفتوحه و به فتح همزه و سکون نون می تواند بود و بنا بر سوم، مفسره است؛ چون ترويه، متضمّن معنی قول است. و بنا بر اوّل و دوم، «الله» منصوب است و بنا بر سوم، مرفوع است. قَسَمَ در اوّل، به صيغة معلوم باب تفعيل است و در دوم، از باب «ضَرَبَ» است. التَّقْسِيم: تفریق. و الْقَسْم (به فتح قاف و سکون سین): نصیب کردن. فاء در فَقَسَمَ، برای بیان است. یعنی: روایت است از صفوان بن يحيى گفت که: التماس کرد مرا أَبُو قُرَّةٌ مُحَدَّثٌ (به کسر دال مشدده) این که داخل کنم او را بر امام رضا عليه السلام، پس رخصت طلبیدم امام را در آن، پس رخصت داد برای من، پس داخل شد أَبُو قُرَّةٌ بر امام، پس پرسید أَبُو قُرَّةٌ امام را از مسائلِ حلال و حرام و مسائلِ احكام، تا رسید پرسش او به مسائلِ توحيد که اقرار به یگانگیِ الله تعالی در صفات ربوبیت است. پس، بعد از بیان امام امتناعِ رویت را گفت أَبُو قُرَّةٌ: به درستی که ما راوی کرده شدیم از پیغمبر صلی الله علیه و آله این که: الله تعالی تفریق کرد دیدنِ کسی او را و سخنِ او را با کسی به خلقِ او از میان دو پیغمبر؛ به این روش که نصیب کرد سخن را برای موسی و برای محمد دیدن را. اصل: فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَمَنْ الْمُبَلِّغُ عَنِ اللَّهِ إِلَى الثَّقَلَيْنِ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ»

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

« و »

لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»

« وَ »

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

«؟ أَلَيْسَ مُحَمَّدٌ؟» قَالَ: بَلَى، قَالَ: «كَيْفَ يَجِيءُ رَجُلٌ إِلَى الْخَلْقِ جَمِيعًا، فَيُخْبِرُهُمْ أَنَّهُ جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَأَنَّهُ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ بِأَمْرِ اللَّهِ، فَيَقُولُ: »

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

«، وَ »

لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»

« وَ »

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

« ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي، وَأَحْطْتُ بِهِ عِلْمًا، وَهُوَ عَلَى صُورَةِ الْبَشَرِ؟! أَمَا تَسْتَحُونَ؟ مَا قَدَرْتَ الزَّنَادِقَةَ أَنْ تَرْمِيَهُ بِهَذَا أَنْ يَكُونَ يَأْتِي مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِشَيْءٍ، ثُمَّ يَأْتِي بِخِلَافِهِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ... . شرح: الإدراك: دریافتن چیزی به عنوان تشخص، یا به کنه ذات. الْأَبْصَارُ (جمع بَصَر): دیده ها؛ خواه دیده های چشم ها و خواه دیده های دل ها. الْإِحَاطَةُ: دور چیزی گرفتن. و مراد این جا، بودن علم به چیزی است به روشی که متعلق به تشخص آن چیز یا به کنه ذات آن چیز شود. مُحَمَّدٌ مرفوع و اسم لَيْسَ است و خبرش محذوف است به تقدیر «أَلَيْسَ مُحَمَّدٌ الْمُبَلَّغُ». وَهُوَ عَلَى صُورَةِ الْبَشَرِ، مبنی بر روایت مخالفان است که: مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ او را دید بر صورتِ جوانِ سی ساله خوش اندام، چنانچه می آید در حدیث سوم بابِ آینده. یعنی: پس گفت امام رضا علیه السَّلَامُ در جواب او که: پس بنا بر صدقِ این روایت، کیست آن کس که رسانیده از جانبِ الله تعالی سوی دو طایفه سنگین-

که جنّ و انس باشند - در سورة انعام این که: در نمی یابد او را دیده ها. و در سورة طه این که: احاطه نمی کند به الله تعالی علم مردمان. و در سورة شوری این که: نیست مانند در اسم جامد محض آن قسم، کسی را که خالق جمیع ماسوی باشد هیچ چیز؛ آیا نیست محمد، آن رساننده؟ ابو قرّه گفت که: بلی، محمد، آن است. امام گفت که: چگونه می آید مردی سوی مخلوقین همگی، پس خبر می دهد ایشان را این که آمده از جانب الله تعالی و این که می خواند ایشان را سوی اطاعت احکام الهی و ترک خودرایی، خواندنی که به فرمان الله تعالی باشد، پس می گوید که: ادراک نمی کند او را ابصار و احاطه نمی کند به او علم خلاق و نیست مانند آن قسم کسی، هیچ چیز، بعد از آن می گوید که: من دیدم او را به چشم خود و احاطه کرد به او علم من و او بر صورت مردم است؟! آیا شرم نمی کنید، توانایی ندارند منکران ربوبیت و نبوت که دشنام دهند پیغمبر علیه السلام را به این قسم دشنامی که شما می دهید، که می آورده باشد از جانب الله تعالی چیزی را و بعد از آن آورد نقیض آن را از روی دیگر؛ به معنی این که دور و دوزبان باشد. اصل: قَالَ أَبُو قُرَّةَ: فَإِنَّهُ يَقُولُ: «

وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى»

«؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا رَأَى؛ حَيْثُ قَالَ: «

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»

« يَقُولُ: مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّدٍ مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ، ثُمَّ أَخْبَرَ بِمَا رَأَى، فَقَالَ: «

لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى»

« فَايَاتُ اللَّهِ غَيْرُهُ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ: «

وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»

« فَإِذَا رَأَتْهُ الْأَبْصَارُ، فَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلْمُ، وَوَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ. » . شرح: فاء در فَإِنَّهُ برای بیان است به اعتبار جمله که مقدر است. تقدیر این است: «قُلْنَا بِهَذَا فَإِنَّهُ». النَّزْلَةُ: فرود آمدن وحی. و این جا مصدر، نایب ظرف زمان است؛ چه مراد، وقت یک فرود آمدن وحی است. مَا در مَا يَدُلُّ، موصوله است و عبارت است از آیت: »

أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ .

«مَا در مَا رَأَىٰ نیز موصوله است و عبارت از وصایت علی بن ابی طالب است، تصریح به آن نشده برای تقیّه. و عاید به «مَا»، ضمیر منصوب محذوف است. حَيْثُ برای ظرفیت نیست، بلکه برای تعلیل بدل است. و مَا در مَا كَذَبَ نافیه است. الْكُذِبُ: دروغ؛ و مراد این جا، اعتقاد باطل است. الْفُؤَادُ: دل آدمی و مانند آن از اهل فکر. و مَا در مَا رَأَىٰ، مصدریّه است و مصدر، نایب ظرف زمان است. و مَا در مَا كَذَبَ، نافیه است. و مَا در مَا رَأَتْ نایب نافیه است، پس مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ، جمله علی حده است و تتمّه، مفعول «يَقُولُ» نیست. و فاء در فَايَاتُ برای بیان است. و حاصل جواب این است که: این توهم که کردی، مبنی بر این است که ضمیر منصوب در رَأَتْ، راجع به الله تعالی باشد و مراد به رؤیت، رؤیت چشم باشد نه دل. و هر دو، باطل است و دلیل از قرآن، دلالت بر بطلان آن می کند. بدان که توضیح این مبحث می شود به نقل بعض آیات متعلقه به این مبحث و ترجمه آن بر طبق احادیث و آن، این است: »

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ \* مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ \* وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ \* عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ \* ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ \* وَ هُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَىٰ \* ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ \* فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ \* فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ \* مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ \* أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ \* وَ لَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ \* عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ \* عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ \* إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ \* مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَىٰ \* لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ \* أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ \* وَ مَنَاةَ الثَّلَاثَةَ الْأُخْرَىٰ \*

« در تفسیر علی بن ابراهیم - رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى - بعد از تفسیر «نَجْم» به رسول الله صلی الله علیه و آله ، روایتی شده از امام محمد تقی علیه السلام و در آن اشارت است به این که: این آیات، ردّ بر جمعی از منافقان صحابه است که دوست نداشتند وصایت امیر المؤمنین علی علیه السلام را . و أيضاً به این اشارت است آنچه می آید در «کتابُ الْحُجَّة» در حدیث پنجم «[بابُ] مَوْلِدِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام» در تفسیر آیت سوره نجم:»

إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ

«که: «الْبَطْنُ لَأَلِ مُحَمَّدٍ، وَالظَّهْرُ مَثَلٌ». و بنابراین می گوئیم بر سبیل احتمال که: چون جمعی از اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله - که منافقان قریش بودند - مطلع شدند که رسول الله صلی الله علیه و آله، مکرّر تصریح به وصایت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب می کند، مجادله با او کردند و با هم گفتند که: صاحب ما - به معنی همراه شب و روز ما - در ظاهر، نه در باطن، از روی محض خواهش نفس، این را مکرّر می گوید، نه از روی وحی مکرّر. و بعد از آن گفتند که: غلط کرده در محبت علی. و بعد از آن گفتند که: نبوت از او برطرف شده. و در کعبه، چند کس ایشان جمع شدند و عهد بستند که خلافت را به اهل بیت محمد وانگذارند، چنانچه بیان شد در «کتابُ الْعُقَلِ» در شرح حدیث دوازدهم باب اول، در شرح: «وَقَالَ:»

أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ

« تا آخر . پس نازل شد که: قسم به رسول الله صلی الله علیه و آله، چون میل کند که ضالّ - به معنی خالی از نبوت - نشده صاحب شما، چنانچه گفته در سوره ضحی که:»

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ .

«و غاوی - به معنی غلط کرده - نشده در محبت علی. و سخن مکرّر از روی خواهش نفس نمی گوید در وصایت علی، نیست آن مکرّر، مگر وحی الهی که مکرّر می شود. مخفی نماند که ضمیر»

إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ

«اگر راجع به قرآن باشد- چنانچه علی بن ابراهیم و جمعی دیگر از مفسران توهم کرده اند- تتمه کلام، مشتمل بر استدلال بر صدق قرآن به دلیل نقلی از قرآن می شود و این خوب نمی نماید، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. و وحی، در اصل، مصدرِ باب «ضَرَبَ» است، به معنی سرعت. و مستعمل شده این جا به معنی اسم فاعل و مراد، محکم کتاب الهی است؛ زیرا که چون صریح است معنی آن، شتابان است سوی ذهن هر که آن را شنود و زبان عربی را فهمد. و در مقابل آن، متشابه است که معنی آن «در پس پرده» است، تا وقتی که رسولی از ملائکه در شبِ قدر و مانند آن برای تحدیث آید و تصریح آن کند، چنانچه گفته در سوره شوری که: »

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ»

«بنا بر این که «أَوْ» در »

أَوْ يُرْسِلَ

«عاطفه نباشد، بلکه ناصبِ فعل مضارع باشد به معنی «إِلَى أَنْ»، پس تتمه شق دوم باشد و بیان می شود در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در شرح حدیث اول «بَابُ الرُّوحِ الَّتِي يُسَدِّدُ اللَّهُ بِهَا الْأُمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» که باب پنجاه و ششم است. پس مراد به ایحاء، تصریح است و تصریح صریح، به معنی تکرار مضمون آن است در آیات محکّمات، مثل آیاتی که نهی از اختلاف از روی ظن و امر به پیروی علم در آنها صریح شده- وَاللَّهُ أَعْلَمُ- چه تعلیم کرد علی را به توسطِ رسول الله صلی الله علیه و آله کسی که سختِ قوتِ ها است، به معنی خدایی که به غایت تواناست بر هر چیز- چنانچه گفته در سوره ذاریات که:»

ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»

«چه علی، صاحبِ مَرّه است؛ به معنی کمال استعدادِ این تعلیم و مرتبهٔ وصایت. پس به سبب آن تعلیم، مستوی شد علی بر مرتبهٔ وصایت؛ به معنی این که راست نشست و مستولی بر آن مرتبه و جامعِ جمیع شروطِ وصایت شد، بر حالی که او در ناحیه و مرتبهٔ اعلی بود از سایر امت. بعد از آن دیگر، علی نزدیک تر شد در کمال، به مرتبهٔ کمالِ رسول الله صلی الله علیه و آله، پس متصل و آویخته شد به رسول-به دامادی یا مانند آن-پس بود نسبت به رسول مانند»

قَابَ قَوْسَيْنِ

«یا مانند نزدیک تر از»

قَابَ قَوْسَيْنِ

«. بیانِ این، این است که:»

فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ

«از قبیل تشبیه است، مثل «زَيْدٌ أَسَدٌ»، پس به معنی «فَكَانَ كَقَابِ قَوْسَيْنِ» است. و «قَاب» به معنی خانهٔ کمان است، چنانچه می آید در «کتابُ الْحُجَّةِ» در حدیث سیزدهم [بابُ] مَوْلِدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَوَفَاتِهِ». و هر کمانی دو خانه می دارد و شباهتِ میان خانهٔ دو کمان به یکدیگر بسیار است و شباهت میان دو خانهٔ یک کمان به یکدیگر، بیشتر از آن است؛ زیرا که ارادهٔ کمانگر این است که میان دو خانهٔ یک کمان، اختلافی نباشد اصلاً، مگر در تشخّص، پس در حجم و طول و قوت و رنگ و مانند آنها مساوی باشند. «أَوْ» در»

أَوْ أَدْنَى

« برای تخییر در تشبیه است و مراد این است که: به هر کدام تشبیه می توان کرد. و از تشبیه به «أَدْنَى» لازم نمی آید نبوتِ امیر المؤمنین؛ زیرا که مُشَبَّهٌ بهِ اقوی می باشد. و می تواند بود که «أَوْ» برای

تقسیم باشد و مراد این باشد که: در بعضی کمالات، نسبت به رسول مانند «قَابِ قَوْسَيْنِ» بود و در بعضی، مانند قاب یک قوس بود نسبت به قاب دیگرش. و می تواند بود که «أَوْ» به معنی «بَلَّ» ترقی باشد، چنانچه بعضی گفته اند در آیت سوره صافات:»

وَ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ»

«اگر چه معنی دیگر برای آن بیان می شود در «کتابُ الْحُجَّةِ» در شرح حدیثِ اوّلِ بابِ دوم. «أَذْنِي» عبارت است از قابِ قَوْسَيْنِ واحد. و ذکر قاب، در»

فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ

«دلالت می کند بر اراده این معنی از «أَذْنِي»؛ زیرا که اگر مراد این نمی بود، به جای آن می گفت که: «فَكَانَ أَحَدَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ». پس بعد از این همه مراتب، شتابان و صریح کرد شدید القوی، سوی بنده خود محمّد، آنچه را که شتابان و صریح کرد در حق علی. مراد این است که: آن ایحاء، بی وجه و خلافِ مصلحت نیست. هرگز اعتقاد باطل نکرده دلِ آدمی مادامی که آن دل، دیده باشد چیزی را. اشارت به این است که: دل محمّد جزم کرد به آنچه در حق علی گفت و جهل مرکّب، هرگز در قوّت به مرتبه جزم نمی رسد، بلکه ظنی است که صاحبش به هوا و هوس آن را جزم می شمرد. آیا پس مجادله می کنید-ای منافقانِ قریش- با محمّد در آنچه مکرّر می بیند آن را به دل-که وحی الهی باشد-در حق علی؛ و حال آن که، هر آینه به تحقیق دید صاحبِ شما آن وحی را در حق علی، وقتِ دیگر نزول آن وحی نزدِ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى؛ به معنی یک درختِ کنار، که در آخرِ مکان است. نزد آن درخت است جَنَّةُ الْمَأْوَى؛ به معنی باغِ جا گرفتن، که ارواح انبیا و حُجَج در آنجا می باشند. وقتی دید که فرو می گرفت سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى را آنچه فرو می گرفت؛ به معنی این که جمیع انبیا و حُجَج که در جَنَّةِ الْمَأْوَى بودند-جمع می شدند بر آن سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى با ملائکه مقربین. مراد این است که: جمیع انبیا و اوصیا و ملائکه مقربین گواه شدند بر وصایتِ امیر المؤمنین علیه السلام. و این مضمون می آید در حدیثِ دوّمِ بابِ چهاردهم «کتابُ الْحُجَّةِ». کجی نکرد چشم محمّد در دیدن انبیا و



حُجَج و ملائکه. و تجاوز از حدّ خود نکرد چشم او. مراد، دفعِ توهمِ رؤیتِ الله تعالی است. هر آینه به تحقیق دید از جمله آیت های صاحبِ کُلّ اختیار خود-که وحی های مکرّر در وصایت علی باشد-آیت بزرگ تر را که وحیِ نزدِ سِدْرَةِ، با حضور انبیا و حجج و ملائکه باشد، پس شکی در حق علی ندارد. و اصلاً چون فارغ شد از تحقیق حال علی علیه السّلام، شروع کرد در طعن بر آن منافقان و بر خلفای ثلاثه ایشان؛ به این روش که گفت که: آیا پس شما منافقانِ قریش، دیدید امامت این سه بت دیگر را در نزدِ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى، که ایشان را همچشم علی می کنید؟! «الثَّالِثَةُ» صفت «مَنَاء» است که خلیفه سَوِّمِ اهل ضلالت است و ذکر آن به واسطه اشارت به ترتیب خلفای اهل ضلالت، به اعتقاد ایشان است. «الْأُخْرَى» صفتِ هر کدام از «لَات» و «عُزَّى» و «مَنَاء» است و ذکر آن، برای تصریح به تشبیه است، چنانچه اگر بسیار ظالمی به هم رسد، در عرف می گویند: یزیدِ دیگر به هم رسیده. و لهذا بعد از این آیات، طعن بر آن منافقان است به عنوانِ ضَرْبِ الْمَثَلِ، چنانچه می آید در «کتابُ الْحُجَّةِ» در حدیث پنجمِ باب صد و هجدهم-که «[بَابُ] مَوْلِدِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام» است که: «الْبَطْنُ لَالٍ مُحَمَّدٍ وَالظَّهْرُ مَثَلٌ» و بیان می شود. و «اللَّات» و «عُزَّى» و «مَنَاء» سه بت بوده اند از سنگ در کعبه و قریش، آنها را می پرستیده اند. و «اللَّات» مؤنث «الله» است به حذف هاء. و «عُزَّى» مؤنث «أَعَزَّ» است به معنی عزیزتر. و «مَنَاء» مؤنث «مَنَى» است و آن در اصل، مصدرِ بابِ «ضَرْبَ» است به معنی تقدیرِ چیزها. و استعمالِ مصدر به معنی اسمِ فاعل، برای مبالغه است، پس به معنی تقدیر کننده هر چیز است. و اصلِ الف، یاء است. وَاللَّهُ أَعْلَمُ. یعنی: پس گفت ابو قَرّه که: قائل شدیم به این چیز، که بی حیایی و دشنام می نامی آن را به این دلیل که به درستی که الله تعالی می گوید در سوره نجم که:»

وَلَقَدْ

» «

رَأَتْ نَزْلَةَ الْاُخْرَى».

« پس گفت امام رضا علیه السلام که: به درستی که بعد از این آیت چیزی هست که دلالت می کند بر آنچه دیده، زیرا که گفته که: »

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى

« می گوید به این تقریب، به عنوان کنایه، که اعتقادِ باطل نکرده فؤادِ محمد در وصایتِ علی. پس از این معلوم شد که ندیده آن چیز را چشم های محمد، بلکه دلش دیده، بعد از آن خبر داد به آنچه دیده، پس گفت که: »

لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى

« وجه دلالت این که، آیاتِ الله تعالی غیر اوست و به تحقیق، الله تعالی گفته که: »

وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا

« چنانچه بیان شد؛ چه چون دید الله تعالی را چشم ها، پس به تحقیق احاطه کرد به او علم و فرود آمد شناخت بر ذات او. اصل: فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ: فَتَكْذَبُ بِالرَّوَايَاتِ؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا كَانَتِ الرَّوَايَاتُ مُخَالَفَةً لِلْقُرْآنِ، كَذَّبْتُهَا، وَمَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يُحَاطُ بِهِ عِلْمًا، وَ»

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

« وَ»

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

« . شرح: تَكْذِيبُ، چون متعدی به «باء» شود، اشعار به صدقِ مُكْذَبٍ به دارد، مثل کذب؛ و لهذا امام، ترک باء کرده [است]. یعنی: پس گفت ابو قره که: پس منکر می شوی حدیث هایی را که در وقوعِ رؤیت واقع شده؟ پس گفت امام رضا علیه السلام که: چون باشد آن حدیث ها مخالف قرآن،

دروغ می شمرم آنها را. و آنچه اتفاق کرده اند مسلمانان بر آن، این است که الله تعالی احاطه کرده نمی شود به او به وسیله دانش و ادراک نمی کند او را ابصار و نیست مانند در اسم جامد محض این قسم کسی را هیچ چیز. بیان اینها شد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۶۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (أبو قرة) بضم القاف. (المحدث) بكسر الدال المشددة. (روينا) على المجهول من الرواية، ويضمّن معنى الإخبار. وقرأ برهان الفضلاء على المجهول من التروية، یعنی من ماء. نقل الحديث لنا عن النبي صلى الله عليه وآله أن الله قسم كذا، وأنه عليه السلام رأى ربه في صورة شاب موقّق ابن ثلاثين. كما سيذكر في الثالث في الباب العاشر.

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

في سورة الأنعام. وفي التفسير لا تدركه أبصار الأفتدة فضلاً عن الأنظار. فالأبصار جمع البصر بمعنى البصيرة، من غير خلاف في أن الأبصار مفسرة في هذه الآية بالأوهام، وستعرف في هدية آخر الباب إن شاء الله تعالى.

«لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»

في سورة طه و

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

في سورة الشورى. قال السيد الأجلّ النائيني: أمّا دلالة

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

فضاهرة. وأما دلالة

«لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»

فلأنّ الأبصار إحاطة علمية، وأما دلالة و

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

فلأنّ الإبصار إنّما يكون بصورة للمرئى وهى شىء تماثله وتشابهه، وإلا لم يكن صورة له . أقول: هذا بناؤه على قاعدة الانطباع فالأولى على الإطلاق أن يقال:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

مفسّر بنفى المشابهة أصلاً؛ يعنى ليس يشبهه شىء من الأشياء فى شىء من الأنحاء، والمبصريّة نحو من الأنحاء المشتركة، وحده لا شريك له، لا بحسب الذات، ولا بحسب الصفات الحقيقيّة. (محمّد صلى الله عليه وآله) رفع واسم ليس والخبر محذوف. يعنى أ ليس محمّد صلى الله عليه وآله المبلّغ؟ (أما تستحون؟) يقرأ بطريقتين: ك«لَا يَسْتَحِي» و«لَا يَسْتَحِي» فى القرآن. (أن ترميه) أى النبىّ صلى الله عليه وآله، لثبوت صدقه وأمانته وديانته عند الجاحدين أيضاً. (ما كذب فؤاد محمّد) بحذف المفعول لعلّه تقيّة، وهو: «ما رأى» أى من نور وصيّته صلى الله عليه وآله حالة التعيين. فجملة (ما رأته عيناه) جملة أخرى منفيّة بدليل ما رواه الصدوق رحمه الله فى توحيده بإسناده، عن محمّد بن الفضل، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام: هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربّه؟ فقال: نعم بقلبه رآه؛ أما سمعت أنّه عزّ وجلّ يقول:

«مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»

لم يره بالبصر ولكن يراه بالفؤاد . وفي بعض النسخ «آيات الله غيره»، وستعرف تفسير سورة والنجم من أحاديثهم عليهم السلام، وأنها نزلت في أمر الوصاية والولاية،

«فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ»

فكان أمير المؤمنين صلوات الله عليه قرب كماله من كمال رسول الله صلى الله عليه وآله قرب البيتين المتصلين من قوس واحدة

«أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ \* وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ»

فلان وفلان وفلان. أيتها القدرية، كيف يجيء رسول من الله إلى الخلق جميعاً فيقول: كل من نطق بكلمة الكفر وأصرّ فهو مرتدّ، نجس، واجب القتل، مخلد في النار، فيكون قصده أنّه كذا ظاهراً وفي الحقيقة هو من المقرّبين، بل من الواصلين على خلاف قصده؟! إنّه من الواصلين إلى النار وبئس المصير، وقد قال فرعون:

«أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ»

، وجنّيدكم: ليس في جنّتي سوى الله! وبسطاميّكم: سبحانني! وكذا سائر طواغيتكم من الحلاج ومثله. ومن أكدوبتكم ومفترياتكم ما ذكرتم في كتبكم أنّ حلاجكم رأى في المنام حصناً حصيناً من حديد من الأرض إلى السماء، لا خلل فيه سوى ثقبه واحدة، فسأل في المنام ما هذه الثقبه والخلل في مثل هذا الحصن الحصين والبنيان المرصوص؟ فقليل له: هذا حصن الشريعة لا خلل فيها سوى الخلل الذي يقع فيها من لسانك، ولا يسدّ إلا برأسك المقطوع من جسدك. أما شعرتم أيتها النوكى أنّ إنكاركم كفركم عين الإقرار به كالرستاقى؟! وقد أقررتكم في عين إنكاركم أنّ مثل قول مثل الحلاج خلل وكفر شرعاً بحكم الشارع المخبر عن الله العدل الحكيم، فكيف يحكم الشارع بكفر من هو من المقرّبين بل الواصلين؟ أم كيف يفرّق بين مقالة فرعون ومقالة مثل الحلاج؟ وكذا روايتكم عن بسطاميّكم أنّ مريديه وأبالسته اعترضوا عليه أنّك تتكلّم في حالة الوجد والسماع بكلمات الكفر

والزندقة، فقال: فواجب عليكم أن تقتلوني عند ذلك، فلما سمعوا ذلك من الشيخ تهيّئوا لقتله وأحضروا السكاكين والخناجر، فلما أدرك الشيخ وجده وحالته أخذ في كلماته الكفرانيّة ومقالاته الشيطانيّة، فوثبوا من الجوانب بحكم الشارع وأمر الشيخ وإقراره بحقيّة أمر الشارع، فضربوه بالخناجر والسكاكين، فلما فرغوا كان الجارحون مجروحين والضاربون مضروبين!!؟

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٢١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

صحيح. قوله: و لا يحيطون: وجه الدلالة أن الإبصار إحاطة علمية، قوله و

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

وجه الدلالة أن الإبصار إنما يكون بصورة للمرئي وهو شيء يماثله ويشابهه وإلا لم يكن صورة له، أو أن الرؤية تستلزم الجهة و المكان و كونه جسما أو جسمانيا فيكون مثل الممكنات. قوله: أن ترميه أي الرسول بهذا أي بالنقيضين و تبليغ المتنافيين، و أن يكون إلخ بدل لهذا، و إرجاع الضمير إلى الله بعيد جدا، و اعلم أن المفسرين اختلفوا في تفسير تلك الآيات. قوله تعالى

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ

يحتمل كون ضمير الفاعل في رأى راجعا إلى النبي صلى الله عليه وآله، و إلى الفؤاد، قال البيضاوي

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ

ببصره من صورة جبرئيل أو الله، أي ما كذب الفؤاد ببصره بما حكاه له، فإن الأمور القدسية تدرك أولا بالقلب، ثم ينتقل منه إلى البصر، أو ما قال فؤاده لما رأى لم أعرفك و لو قال ذلك كان كاذبا لأنه

عرفه بقلبه كما رآه ببصره، أو ما رآه بقلبه، و المعنى لم يكن تخيلا كاذبا، و يدل عليه أنه سئل عليه السلام هل رأيت ربك؟ فقال: رأيتُه بفؤادى و قرئ ما كذب، أى صدقه و لم يشك فيه

أَفْتَمَّارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ

أفتجادلونه عليه من المراء و هو المجادلة انتهى . قوله تعالى

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ

قال الرازى يحتمل الكلام وجوها ثلاثة الأول: الرب تعالى، و الثانى: جبرئيل عليه السلام، و الثالث: الآيات العجيبة الإلهية انتهى و لقد رءاه نازلا نزلة أخرى، فيحتمل نزوله عليه السلام و نزول مرثيه، فإذا عرفت محتملات تلك الآية عرفت سخافة استدلالهم بها على جواز الرؤية و وقوعها بوجوه: الأول [أنه] يحتمل أن يكون المرئى جبرئيل، إذا المرئى غير مذكور فى اللفظ، و قد أشار أمير المؤمنين عليه السلام إلى هذا الوجه فى جواب الزنديق المدعى للتناقض فى القرآن على ما رواه الطبرسى (ره) فى الاحتجاج، حيث قال عليه السلام: و أما قوله:

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ

يعنى محمدا صلى الله عليه و آله و سلم حين كان عند سدرة المنتهى حيث لا يجاوزها خلق من خلق الله عز و جل، و قوله فى آخر الآية

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ، لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ

رأى جبرئيل عليه السلام فى صورته مرتين هذه المرة و مرة أخرى، و ذلك أن خلق جبرئيل عظيم فهو من الروحانيين الذين لا يدرك خلقهم و صورتهم، و فى بعض النسخ و صفتهم إلا رب العالمين، و روى مسلم فى صحيحه بإسناده عن ذر عن عبد الله:

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ

قال: رأى جبرئيل عليه السلام له ستمائة جناح، و روى أيضا بإسناده عن أبي هريرة

وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ

قال: رأى جبرئيل عليه السلام بصورته التي له فى الخلقة الأصلية. الثانى ما ذكره عليه السلام فى هذا الخبر و هو قريب من الأول، لكنه أعم منه. الثالث أن يكون ضمير الرؤية راجعا إلى الفؤاد فعلى تقدير إرجاع الضمير إلى الله تعالى أيضا لا فساد فيه. الرابع أن يكون على تقدير إرجاع الضمير إليه عليه السلام، وكون المرئى هو الله تعالى، المراد بالرؤية غاية مرتبة المعرفة و نهاية الانكشاف. قوله: حيث قال، أى أو لا قبل هذه الآية، و إنما ذكر عليه السلام ذلك لبيان أن المرئى قبل هذه الآية غير مفسر أيضا، بل إنما يفسره ما سيأتى بعدها. قوله عليه السلام: و ما أجمع المسلمون عليه: أى اتفق المسلمون على حقيقة مدلول ما فى الكتاب مجملا، و الحاصل أن الكتاب قطعى السند متفق عليه بين جميع الفرق فلا يعارضه الأخبار المختلفة المتخالفة التى تفردتم بروايتها، ثم اعلم أنه عليه السلام أشار فى هذا الخبر إلى دقيقة غفل عنها الأكثر، و هى أن الأشاعرة وافقونا فى أن كنهه تعالى يستحيل أن يتمثل فى قوة عقلية، حتى أن المحقق الدوانى نسه إلى الأشاعرة موهما اتفاقهم عليه، و جوزوا ارتسامه و تمثله فى قوة جسمانية و تجويز إدراك القوة الجسمانية، لها دون العقلية بعيد عن العقل مستغرب و أشار عليه السلام إلى أن كل ما ينفى العلم بكنهه تعالى من السمع ينفى الرؤية أيضا، فإن الكلام ليس فى رؤية عرض من إعراضه تعالى بل فى رؤية ذاته و هو نوع من العلم بكنهه تعالى.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٣٠

\*\*\*\*\*

٣- الحديث



٢٦٣ / ٣ . أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيْفٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُبَيْدٍ (٤)، قَالَ:

كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ الرُّوعِيَّةِ وَمَا تَرْوِيهِ الْعَامَّةُ وَالْخَاصَّةُ، وَسَأَلْتُهُ أَنْ يَشْرَحَ لِي ذَلِكَ.

فَكَتَبَ بِخَطِّهِ: «اتَّفَقَ الْجَمِيعُ - لَا تَمَانَعُ بَيْنَهُمْ - أَنَّ الْمَعْرِفَةَ مِنْ جِهَةِ الرُّوعِيَّةِ ضَرُورَةٌ، فَإِذَا جَازَ أَنْ يُرَى اللَّهُ بِالْعَيْنِ (٥)، وَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ ضَرُورَةً، ثُمَّ لَمْ تَحُلْ تِلْكَ الْمَعْرِفَةُ مِنْ أَنْ تَكُونَ إِيمَانًا، أَوْ لَيْسَتْ بِإِيمَانٍ، فَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ الْمَعْرِفَةُ مِنْ جِهَةِ الرُّوعِيَّةِ إِيمَانًا، فَالْمَعْرِفَةُ الَّتِي فِي دَارِ الدُّنْيَا مِنْ جِهَةِ الْاِكْتِسَابِ لَيْسَتْ بِإِيمَانٍ؛ لِأَنَّهَا ضِدُّهُ (٦)، فَلَا يَكُونُ فِي (٧) الدُّنْيَا ١ / ٩٧

مَوْعٍ مِنْ (٨)؛ لِأَنََّّهُمْ لَمْ يَرَوْا اللَّهَ عَزَّ ذِكْرُهُ (٩)، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْمَعْرِفَةُ الَّتِي (١٠) مِنْ جِهَةِ الرُّوعِيَّةِ

ص: ٢٤٠

١-١ . فى التوحيد: «كذبت بها».

٢-٢ . فى التوحيد: «علم».

٣-٣ . التوحيد ، ص ١١٠ ، ح ٩ بسنده عن الكليني الوافى ، ج ١ ، ص ٣٧٨ ، ح ٣٠٠ .

٤-٤ . ورد الخبر فى التوحيد ، ص ١٠٩ ، ح ٨ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن علي بن سيف ، عن محمد بن عبيدة . ووردت رواية علي بن سيف بن عميرة ، عن محمد بن عبيد أو عبيدة فى التوحيد ، ص ٩٥ ، ح ١٤ ؛ وقصص الأنبياء للراوندى ، ص ١٦٠ ، ح ١٧٦ . كما وردت رواية محمد بن عبيد أو عبيدة الهمداني (الهمداني - خ ل) عن الرضا عليه السلام فى الكافى ، ح ٩٨٨٩ ؛ والتهذيب ، ج ٧ ، ص ٣٢٠ ، ح ١٣٢٣ ؛ والاستبصار ، ج ٣ ، ص ٢٠٠ ، ح ٧٢٥ . والظاهر اتحاد الراويين ووقوع التصحيف فى بعض عناوينه . لاحظ أيضا التوحيد ، ص ١٥٣ ح ٢ ؛ عيون الأخبار ، ج ١ ، ص ١٢٠ ، ح ١٣ .

۵-۵ . فی «بح» : «العین» .

۶-۶ . کذا . والسیاق یقتضی : «ضدّها»؛ لأنّ المضادّه بین المعرفتین ، لا بین المعرفة والإیمان .

۷-۷ . فی «بح» : «دار» .

۸-۸ . فی التوحید : «أحد مؤمنا» بدل «مؤمن» .

۹-۹ . فی «ب ، بس» : «عزّوجلّ» . وفی حاشیة «بر» : «جلّ وعزّ» .

۱۰-۱۰ . فی التوحید : «هی» .

إیماناً، لَمْ تَحُلْ هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ - الَّتِي مِنْ جِهَةِ الْاِكْتِسَابِ - أَنْ تَزُولَ، وَ(۱) لَا تَزُولُ فِي الْمَعَادِ، فَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ(۲) - لَا يُرَى بِالْعَيْنِ؛ إِذِ الْعَيْنُ تُوءَدَّى إِلَى مَا وَصَفْنَاهُ(۳) «(۴)» .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

محمد بن عبید گوید: بحضرت رضا علیه السلام نامه نوشتم و در باره دیدن خدا و آنچه عامه و خاصه روایت کرده اند سؤال کردم و خواستم که این مطلب را برایم شرح دهد، حضرت بخط خود نوشت: همه اتفاق دارند و اختلافی میان آنها نیست که شناسائی از راه دیدن ضروری و قطعی است، پس اگر درست باشد که خدا بچشم دیده شود قطعاً شناختن او حاصل شود، آنگاه این شناختن بیرون از این نیست که یا ایمانست و یا ایمان نیست، اگر این شناسائی از راه دیدن ایمان باشد پس شناسائی در دنیا که از راه کسب دلیل است ایمان نباشد زیرا این شناسائی ضد آنست و باید در دنیا مؤمنی وجود نداشته باشد زیرا ایشان خدای عز ذکره - را ندیده اند و اگر شناسائی از راه دیدن ایمان نباشد، شناسائی از راه کسب دلیل بیرون از آن نیست که یا در معاد نابود شود و نباید نابود شود [و یا نابود نشود]، این دلیلست بر اینکه خدای - عز و جل - بچشم دیده نشود زیرا دیدن بچشم بآنچه

گفتیم میرسد

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- محمد بن عبید گوید: به امام رضا (علیه السلام) نامه ای نوشتم و از رؤیت (خدا) و آنچه عامه و خاصه در این موضوع روایت کردند پرسش کردم و تقاضا کردم این موضوع را برای من تشریح کند، به خط خود در جوابم نوشتند که: همه اتفاق دارند و اختلافی در میان آنها نیست که شناختن از راه دید علم ضروری و بدیهی است، اگر روا باشد که خدا به چشم دیده شود این معرفت بدیهی واقع گردد، و در نتیجه از دو حال بیرون نیست: یا این معرفت ایمان است یا ایمان نیست، اگر این معرفت به دیدار ایمان باشد باید کسب معرفت به دلیل که در دار دنیا وجود داشته ایمان نباشد، زیرا دلیل خواستن و اکتساب، ضد آن معرفت بدیهی است و بنا بر این در دنیا مؤمنی وجود ندارد، چون هیچ کدام خدا را به چشم ندیده اند و اگر این معرفت از راه دیدار ایمان نباشد و در آخرت پدید شود آن معرفت به دلیل که در دنیا بوده است یا نابود می شود و نباید در معاد نابود شود (یا نابود نشود ل) این دلیل است بر اینکه خدای عز و جل به چشم دیده نشود، زیرا دید به چشم این نتیجه را می دهد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۸۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- ((محمد بن عبید)) می گوید: به امام رضا علیه السلام نامه ای نوشتم و از رؤیت (خدا) و آنچه عامه و خاصه در این موضوع روایت کردند سؤال نمودم و تقاضا کردم این موضوع را برای من توضیح دهد حضرت به خط خود در جوابم نوشتند که:

همه اتفاق دارند و اختلافی در میان آنها نیست که شناخت از راه علم، ضروری و بدیهی است، اگر روا باشد که خدا به چشم دیده شود بیمعنی است و در نتیجه از دو حال بیرون نیست. آن گاه این شناخت یا ایمان است یا ایمان نیست، اگر این شناخت از راه دیدن ایمان باشد پس شناسائی در دنیا که از راه دلیل است ایمان نباشد زیرا این شناسائی ضد آن است و بنابراین در دنیا نباید مؤمنی وجود داشته باشد زیرا هیچ کدام خدا را به چشم ندیده اند و اگر این معرفت از راه دیدار ایمان نباشد شناسایی از راه دلیل بیرون از آن نیست که یا در معاد نابود شود و نباید در معاد نابود شود (یا نابود نشود) این دلیل است بر اینکه خدای عز و جل به چشم دیده نشود، زیرا دیدن به چشم این نتیجه را می دهد.

توضیح: مرحوم مجلسی در بیان حدیث می گوید شناسائی خدا از راه دلیل و راهنمایی قرآن و حدیث به این نتیجه می رسد که خدا جسم نیست مانند ندارد پس دیدنش به چشم محال است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۵۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«احمد بن ادريس عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن سيف». بن عميرة عربي نخعي من اصحاب الرضا عليه السلام، ابو الحسن كوفي مولى هو اكبر من اخيه الحسين، روى عن الرضا عليه السلام «عن محمد بن عبيد». بضم العين و الياء بعد الباء، ابن صاعد كوفي يكنى أبا عبد الله واقف «صه» و فيها أيضا و فى كتاب النجاشى: محمد بن عبيد الكاتب وجه من الكوفيين ثقة عين، و فى النجاشى: له كتب فيها الفرائض، روى عنه محمد بن عبيد العقيقى الكندى، هذا و لم يعلم ان

احدهما من اى طبقة من الرجال؟ «قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اسأله عن الرؤية و ما ترويه العامة و الخاصة و سألته ان يشرح لى ذلك فكتب بخط اتفق الجميع لا تمنع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فاذا جاز ان يرى الله بالعين و وقعت المعرفة ضرورة ثم لم تخل تلك المعرفة من ان تكون ايماناً او ليست بايمان فان كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية ايماناً فالمعرفة التى فى دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بايمان لانها ضده فلا يكون فى الدنيا مؤمن لانهم لم يروا الله عز ذكره و ان لم تكن تلك المعرفة التى من جهة الرؤية ايماناً لم تخل هذه المعرفة التى من جهة الاكتساب ان تزول او لا تزول فى المعاد فهذا دليل على ان الله تعالى ذكره لا يرى بالعين اذا العين تؤدى الى ما وصفناه». اقول: لا بد قبل الخوض فى حل هذا الحديث من ذكر مقدمتين: الاولى ان الغرض الاصلى من بعثة الرسل عليهم السلام و انزال الكتب الى الناس سياقة الخلق الى الحق و اذهابهم من اسفل سافلين و ادنى منازل الهابطين الى جوار رب العالمين، و ذلك بالعلم و العمل الصّالح، و غاية العمل أيضا هو العلم، لان المقصود من الاعمال ليس الا التخليص و التصديق، و اين هو من التكميل و التنوير؟ و العلم عبارة عن معرفة الله و صفاته الحسنى و افعاله العظمى من ملائكته و كتبه و رسله، فكمال رتبة الانسان الذى يستحق مجاورة الرحمن هو معرفة هذه الامور التى يجمعها العلم بالله و باليوم الاخر، و هذا بعينه هو المراد بالايمان. الثانية ان هذا العلم الذى هو الايمان مما يضعف و يشتد و ينقص و يكمل، و يكون فى مبدأ اكتسابه ضعيفا ناقصا ثم يتدرج بمزاولة الافكار و الاعمال و يشتد شيئا فشيئا و يستكمل قليلا قليلا، كما يقع للفحم بمجاورة النار، و يتسخن أولا تسخنا قليلا ثم يشتد تسخنه حتى يحمر ثم يتنور ثم يضىء و يحرق و يفعل كما يفعله النار من التسخين و الإضاءة و الاحراق، فهكذا يشتد نور العلم و قوة الايمان حتى يصير العلم عينا و الايمان عيانا و المعرفة تنقلب مشاهدة و لهذا قيل: المعرفة بذر المشاهدة. لكن يجب ان يعلم ان العلم اذا صار عينا لم يصر عينا محسوسا، و ان المعرفة اذا انقلبت مشاهدة لم ينقلب مشاهدة بصرية حسية، لان الحس و المحسوس نوع مضاد للعقل و المعقول ليس نسبة احدهما الى الاخر نسبة النقص الى الكمال و الضعف الى الشدة، بل لكل منهما فى حدود نوعه مراتب فى الكمال و النقص لا يمكن لشيء من افراد احد النوعين المتضادين ان ينتهى فى مراتب استكمالاته و اشتداده الى شيء من افراد النوع

الآخر. فالإبصار اذا اشتد لا يصير تخيلا مثلا و لا التخيل اذا اشتد يصير تعقلا و لا بالعكس، نعم اذا اشتد التخيل تصير مشاهدة و رؤية بعين الخيال لا بعين الحس، و كثيرا ما يقع الغلط من صاحبه انه رأى بعين الخيال أم بعين الحس الظاهر، كما يقع للمبرسمين و المجانين و الكهنة، و كذا التعقل اذا اشتد يصير مشاهدة قلبية و رؤية عقلية لا خيالية و لا حسية. و بالجملة الاحساس و التخيل و التعقل انواع متقابلة من المدارك كل منها فى عالم اخر من العوالم الثلاثة و يكون تأكد كل منها حجابا مانعا عن الوصول الى الآخر. اذا تمهد ما ذكرنا فلنشرع فى شرح الحديث فنقول: قوله عليه السلام: اتفق الجميع لا تمنع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية ضرورة، معناه: انه لا خلاف لاحد فى ان حصول المعرفة من جهة الرؤية امر ضرورى، و ان رؤية الشئ متضمنة لمعرفته بالضرورة بل الرؤية بالحس نوع من المعرفة، فان من رأى شيئا فقد عرفه بالضرورة. قوله عليه السلام ثم لم تخل المعرفة... الى قوله عز ذكره: ثم لا تخلو هذه المعرفة، الواقعة من جهة الرؤية البصرية، انها هى الايمان او ليست بايمان. و بعبارة اخرى: لا يخلو الايمان بالله و صفاته و آياته هو نفس هذه المعرفة التى هى رؤية الله أم لا، فان كان الايمان بعينه هو هذه المعرفة التى مرجعها الادراك البصرى و الرؤية الحسية، فلم تكن المعرفة العلمية التى حصلت للانسان من جهة الاكتساب بطريق الفكر و النظر ايمانا لانها ضده، لانك قد علمت ان الاحساس ضد التخيل و ان الصورة الحسية ضد الصورة العقلية. و لو حققت الامر و دقت النظر لانكشف عليك حق الانكشاف و اتضح غاية الاتضح ان المدرك و المدرك دائما من جنس واحد، بل القوة المدركة كالمادة و الصورة الادراكية كالصورة التى بها تخرج المادة من القوة الى الفعل و من حدّ النقص الى حد الكمال، و كمال الشئ تأكد ذاته، و شدة وجوده ليس بامر مباين له. و لهذا ذهب بعض محققى الحكماء الاقدمين و الكبراء الراسخين فى العلم الى الاتحاد بين القوة المدركة و صورتها الادراكية، فالقوة الحاسة اذن تتحد بمحسوسها و الخيالية تتحد بمتخيلها و العقلية تتحد و تستكمل بمعقولها، فكما ان الفرق ثابت معلوم بين الحس و العقل و البعد بينهما كما بين الارض و السماء، فكذلك يجب ان يكون التّضاد و التخالف متحققا بين الرؤية الحسية و الادراك العقلى. فثبت ان المعرفة القلبية المكتسبة فى دار الدنيا ضدّ الرؤية البصرية، فاذا لم يكن الايمان بالحقيقة مشتركا بينهما و لا امرا جامعا لهما، لثبوت التّضاد و غاية الخلاف بينهما، و

لا جنسا مبهما بينهما غير تام الحقيقة المتحصلة، كجنس المتضادين مثل اللونية بين نوعى السواد و  
البياض، لان الايمان امر محصل و حقيقة معينة فهو اما هذا و اما ذاك، فاذا كان ذاك لم يكن هذا و  
ان كان هذا لم يكن ذاك، فاذا فرض ان الرؤية بالبصر هو الايمان لم يكن المعرفة المكتسبة ايمانا فلم  
يتحقق مؤمن فى الدنيا، اذ لم يروا الله جهرة بل من اقترحها اخذته الصاعقة، و لكن التالى باطل  
بالضرورة عقلا و نقلا لقوله تعالى فى كثير من مواضع القرآن:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

\*

، وقوله:

آمِنُوا بِاللَّهِ

\*

، و

آمِنُوا بِرَبِّكُمْ

،

أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا

\*

،

وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ

، و غير ذلك من الآيات، فالمقدم مثله. قوله: و ان لم يكن المعرفة التى من جهة الرؤية ايماننا...الى آخره، يعنى و اذا ثبت ان ليست المعرفة التى تضمنتها الرؤية البصرية ايماننا، فثبت و تحقق ان هذه المعرفة الحاصلة فى العقل من طريق الاكتساب ايمان و هو الايمان بالغيب ما دام المؤمن فى الدنيا كما فى قوله تعالى:

يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ

، فنقول: هذا الايمان الذى هو المعرفة العقلية الحاصلة من طريق الاكتساب بالدليل و البرهان لا يخلو اما ان يكون زائلا عن قلب المؤمن فاسدا بفساد بدنه و موت قلبه او غير زائل عنه بل باق معه فى البعث و الحشر، لكن الأول باطل و هو المراد بقوله: و لا يزول فى المعاد، أى و الحال انه لا يزول فى المعاد بلا خلاف لاحد من اهل الاسلام، اللهم الا ان يكون ضعيفا متزلزلا غير متيقن، كيف و قد علمت انه المقصود الاصلى من وضع الشرائع و بعث الرسل؟ و أيضا المعرفة ليست امرا متعلقا بمواد هذا العالم حتى يقبل الفساد بفساد حامله، لانها قائمة بجوهر روحانى عقلى، فى الحديث: التراب لا يأكل محل الايمان، بل هو منشأ بقاء الآخرة و هو نور الحياة فى دار الحيوان و به المشى فى ارض الآخرة و الانسراح فى رياض الرضوان، كما ان نور الحسّ و الحركة منشأ الحياة الطبيعية فى هذا العالم دار البهائم و عالم الديدان. فاذا ثبت ان هذه المعرفة الايمانية ثابتة مع المؤمن فى المعاد و به يستضىء قبره و برازخ منازلته الى يوم البعث، و بقدر نور الايمان و شدته يكون سعيه فى الآخرة و سرعة مشيه على الصراط. قوله عليه السلام: و هذا دليل على ان الله لا يرى بالعين، اذ العين يؤدّى الى ما وصفناه، و ذلك لانك قد علمت ان المعرفة فى الدنيا بذر المشاهدة فى الآخرة و نسبة الدنيا الى الآخرة نسبة الزرع الى الثمرة، بل نسبتهما الى القبر نسبة النطفة الى الجنين او الجنين الى الطفل، و نسبة القبر الى البعث نسبة الجنين الى الطفل او الطفل الى الصبى او البالغ، و بالجملة نسبة النقص الى الكمال و الضعف الى الشدة. فانظر ان المعرفة العقلية التى هى عبارة عن الايمان اذا كملت و قويت و اشتدت حتى يصير علم اليقين، هل يؤدّى الى الادراك الحسى بهذه العين الجسدانية الدائرة؟ لا اظنك شاكا فى بطلان هذا القول. فان الحس كيف يكون كاملا للعقل؟ و



المحسوس انى يكون غاية و تماما للمعقول و هو منه فى غاية التخالف و التضاد؟ فقد وضع الامر و انكشف ان الايمان الحقيقى الذى هو نور معرفة الله اذا اشتد و كمل و تم، و هو غاية سعى السالكين و نهاية ثمرة الزارعين و اخر درجة المتقين و قره عين الواصلين كما فى قوله:

رَبَّنَا أَتَمِّمْ لَنَا نُورَنَا

، لا يؤدى و لا ينتهى الى الاحساس بهذه الآلة الجسمانية، فاذا بطل كون هذا الاحساس ايمانا، و لا كون الايمان مؤديا إليه و لا لشيء من الايمان و ما يتعلق به من الاعمال الصالحة مناسبة ذاتية إليه و لا جهة ارتباطية به حتى يقال ان الرؤية اخر ذلك العمل، اذ التعلق مفقود بين القلب المعنوى النورانى المحشور الى الله و بين الحس الدائر المظلم المخلوق من مواد الظلمات و الزور المحجوب عن عالم النور و دار السرور. و أيضا قد تقرر فى علم الميزان: ان الاحساس بالشيء لا يكون كاسبا و لا مكتسبا، بل الذى يؤدى إليه الاعتقاد القلبى و القول الثابت فى الحياة الدنيا و الآخرة، اذا اشتد و كمل ان يرفع به الحجاب بين العين العقلية و البصيرة المعنوية و بين المعبود الحقيقى و المحبوب الاصلى. و قوله: اذا العين يؤدى الى ما وصفناه، المراد ان الرؤية بالعين تؤدى الى ما وصفناه من لزوم احد المحالين: اما عدم تحقق مؤمن فى الدار الدنيا المستلزم لعدم تحققه فى دار الاخرى، لان:

مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا

، و اما عدم دوام الايمان و بقاءه فى المعاد، كل ذلك للتضاد الواقع بين المعرفة الاكتسابية و الرؤية البصرية.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ١٤٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله عليه السلام: ولا تزول في المعاد أى لا يزول في نشأة المعاد عن النفس علم قد اكتسبته في هذه النشأة، فلو كان الله سبحانه يرى بالعين في تلك النشأة لكان يتعلق به الإدراك الاحساسى الضرورى و العلم العقلى الاكتسابى معاد ذلك محال بالضرورة البرهانية، ولا سيما اذا ما كان الادراك المتباينان بالنوع، بل المتباينان بالحقيقة فى وقت واحد، فهذا أحد الدلائل على امتناع رؤية القدوس الحق بالعين فى النشأة الاخرى، كما قد اختلقته على الدين قوم من العامة.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٢٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: أن يزولا . [ص ٩٧ ح ٣] أقول: الظاهر أن قوله: «فى المعاد» متعلق. كل واحد [من] «يزول ولا يزول» وهو اجتماع النقيضين، تقريره أن المعرفة الكسبية يعتبر فيها عدم المشاهدة والاحساس، وإلا لما كانت كسبية، فإذا شوهد المعلوم التعقلى فقد زال وأحس، وإلا لما كانت كسبية. ولما اعتبر فى الإيمان ذلك فلا يزول، وإلا لما كان المؤمن فى الدنيا مؤمناً فى الآخرة، هذا خلف. فقد ظهر أنه لو رأى فى الآخرة، لزم زوال العلم التعقلى المعتبر فى الإيمان وعدم زواله. أما الأول فلا ينافى العلم الاحساسى فلا يجامعه، وأما الثانى فلا يُلزم انتفاء الإيمان عن المؤمن فى الدار الآخرة؛ لاستحالة اجتماع معرفتين متنافيتين لشيء واحد. قال عليه السلام: إلى ما وصفنا. [ص ٩٧ ح ٣] أقول: من عدم المؤمن فى الدنيا أو اجتماع النقيضين.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: الْعَامَّةُ: مردمان نادان. و مراد این جا، مخالفانِ مذهب شیعه امامیه است که روایت کرده اند که: رسول الله صلی الله علیه و آله، شبی نشسته بود با اصحاب، پس نظر به ماه شب چهارده کرد و گفت که: به درستی که شما خواهید دید ربّ خود را، چنانچه می بینید این را. و امثال این روایت، در میان ایشان بسیار است و گذشت در حدیث سابق که روایت کرده اند که: مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ، در شبِ معراج دید. الْخَاصَّةُ: مردمان دانا. و مراد این جا، شیعه امامیه است که روایت کرده اند که: الله تعالی دیدنی نیست. جَمِيعٌ: عبارت است از همگی عامه، که تجویزِ رُؤْيِ الله تعالی کرده اند. «الف لام» الْمَعْرِفَةُ، همه جا برای عهدِ خارجی است، به معنی شناختِ ربوبیتِ الله تعالی. مِنْ جِهَةٍ، متعلق به «الْمَعْرِفَةُ» است. ضَرْوَرَةٌ، مرفوع و خبر «أَنَّ» است و عبارت است از علمی که فاعلش غیر قابلش باشد و به عبارتی دیگر، علمی است که مولّد از فکر در چیزی نباشد و مقابلش، اکتساب است و آن، علمی است که فاعلش قابلش است، پس مولّد از فکر در چیزی است. و می آید در حدیثِ اوّلِ باب یازدهم، نقل از بعضِ مجسمه که: «جِسْمٌ صَمَدِيٌّ نُورِيٌّ، مَعْرِفَتُهُ ضَرْوَرَةٌ يَمُنُّ بِهَا عَلِيٌّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ». فاء در فَاذَا برای تفریع است و مراد این است که: این قضیه شرطیه، مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ عامه و خاصه می شود بنا بر اجماعِ مرکب. «ضَرْوَرَةٌ» منصوب و حال «الْمَعْرِفَةُ» است. أَنْ تَكُونَ إِيمَانًا، به معنی «أَنْ تَكُونَ شَرْطًا لِلْإِيمَانِ» است، بنا بر این که ایمان، عبارت از طوع و انقیاد است. لَيْسَتْ بِإِيمَانٍ، در اوّل، به معنی «لَيْسَتْ شَرْطًا لِلْإِيمَانِ» است و مراد این است که: شرط ایمان، قدر مشترک میان ضرورت و اکتساب است. لَيْسَتْ بِإِيمَانٍ، در دوم، به معنی «لَيْسَتْ مُقَارِنَةً لِلْإِيمَانِ» است. ضمیر لِأَنَّهَا، راجع به «الْمَعْرِفَةُ الَّتِي فِي دَارِ الدُّنْيَا مِنْ جِهَةِ الْاِكْتِسَابِ» است. ضمیر ضِدُّهُ، راجع به ایمان است و این مبنی بر این است که: مشروط به ضدّ چیزی، ضدّ آن چیز است. و می تواند بود که ضمیر «لِأَنَّهَا» راجع به «ضَرْوَرَةٌ» باشد و ضمیر «ضِدُّهُ» راجع به اکتساب باشد. لَا يَكُونُ فِي الدُّنْيَا مُؤْمِنٌ، مبنی بر غالب است. و ضمیر لِأَنَّهُمْ، راجع به غالبِ مؤمنان است. أَنْ تَرُوْلَ، به تقدیر «عَنْ أَنْ تَرُوْلَ» است و مراد این است که: بنا بر اتفاقِ جمیع، می باید که معرفتِ اکتسابیه زایل شود بعد از رویت؛ زیرا که محال است که دو معرفت در ذهنِ یک شخص در یک وقت متعلق شود به یک چیز. وَ لَا تَرُوْلَ، مرفوع است. و واو، حالیه است. و این، بیانِ مقدّمه استثنائیه است و مراد این است که:

معلوم است این که معرفتِ اکتسابیّه بعد از رویت زایل نمی شود. العین: شخص چیزی- مثل «رَأَيْتُ زَيْدًا بَعَيْنِهِ» به معنی «بِشَخْصِهِ- و چشم. و بنا بر اول، اشعار است به جواز دیدن او به اعتبار آثارش. مَا وَصَفْنَا، عبارت است از آنچه معلومُ البطلان است و آن، نبودن مؤمن در دنیا یا زوال معرفت اکتسابیّه بعد از رویت است. بدان که شیخ ابو جعفر طوسی- رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- در کتاب عدّه الاصول، موافقت این کرده در «فَضْلٌ فِي حَقِيقَةِ الْعِلْمِ وَأَقْسَامِهِ»، گفته که: وَالْعُلُومُ عَلَى ضَرْبَيْنِ: ضَرُورِيٌّ، وَمُكْتَسَبٌ. فَحَدُّ الضَّرُورِيِّ مَا كَانَ مِنْ فِعْلِ غَيْرِ الْعَالِمِ بِهِ عَلَى وَجْهِ لَا يُمَكِّنُهُ دَفْعُهُ عَنْ نَفْسِهِ بِشَكٍّ أَوْ شُبْهَةٍ. وَهَذَا الْحَدُّ أَوْلَىٰ مِمَّا قَالَهُ بَعْضُهُمْ مِنْ أَنَّهُ مَا لَا يُمَكِّنُ الْعَالِمَ دَفْعُهُ عَنْ نَفْسِهِ بِشَكٍّ أَوْ شُبْهَةٍ إِذَا انْفَرَدَ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ تَحَرُّزٌ لِمَنْ اعْتَقَدَ بِقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ، ثُمَّ شَاهَدَهُ؛ فَإِنَّهُ لَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يَدْفَعَ ذَلِكَ عَنْ نَفْسِهِ، وَمَعَ هَذَا فَهُوَ اِكْتِسَابٌ. وَهَذَا لَا يَصِحُّ عِنْدَنَا؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْبُلْدَانِ وَالْوَقَائِعِ وَمَا جَرَىٰ مَجْرَاهُمَا هَذَا الْحَدُّ مَوْجُودٌ فِيهِ، وَعِنْدَ كَثِيرٍ مِنْ أَصْحَابِنَا إِنَّهُ مُكْتَسَبٌ قَطْعًا، وَعِنْدَ بَعْضِهِمْ هُوَ عَلَى الْوَقْفِ، فَلَا يَصِحُّ ذَلِكَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ مَعًا- تا قول او که: -وَأَمَّا الْعِلْمُ الْمُكْتَسَبُ فَحَدُّهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ فِعْلِ الْعَالِمِ بِهِ، وَهَذَا الْحَدُّ أَوْلَىٰ، تا آخر. یعنی: روایت است از محمد بن عبید- به ضمّ عین- گفت که: نوشتم سوی امام رضا علیه السلام، می پرسیدم او را از دیدن کسی الله تعالی را و از آنچه روایت می کنند مخالفان و آنچه روایت می کنند آن را شیعه امامیه و خواستم او را که توضیح کند برای من آن مبحث را. پس در بیان بطلانِ روایت مخالفان، نوشت به خطّ خود که: اتفاق کرده اند جمیع مخالفان، نزاعی نیست میان ایشان بر این که: شناختِ الله تعالی از راه دیدن، فعلِ غیر شناسنده اوست، پس اگر جایز باشد که دیده شود الله تعالی به چشم، فرود می آید شناخت بر ذات او بر حالی که فاعلش غیر شناسنده او باشد. بعد از آن می گوئیم که: خالی نشد این معرفت، ضرورت از دو شقّ: اول این که آن شرط ایمان باشد. دوم این که آن شرط ایمان نباشد. شقّ اول، باطل است، و الا معرفتی که در دار دنیا از راه اکتساب است، مقارنِ ایمان نیست؛ چه آن معرفت، ضدّ ایمان خواهد بود بنابراین شقّ، پس نخواهد بود در دنیا مؤمنی؛ چه مکلفان ندیده اند الله تعالی را در دنیا. و بنا بر شقّ دوم، خالی نشد این شناختی که از راه اکتساب است از زوال به سبب حدوث ضدّ آن، که معرفت ضرورت باشد در معراج یا در معاد و حال این که زایل نمی شود ایمانِ مؤمنان

حقیقی در معاد؛ چه جای دنیا از محمد صلی الله علیه و آله در شب معراج. پس این که گفتیم: برهان است بر این که الله تعالی دیده نمی شود به شخص؛ چه دیدن به شخص می رساند سوی آنچه بیان کردیم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۷۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (وما ترويه العامة) أى فى الرؤية فى الدنيا للنبي صلى الله عليه وآله وفى الآخرة للجميع. (والخاصة) أى فى امتناعها أصلاً لأنها ضده؛ لأنّ الضرورة ضدّ الاكتساب فى أمر واحد فى وقت واحد. (من أن تكون إيماناً) أى الإيمان التصديقى؛ إذ العمل من الإيمان، بل الإيمان كلّ عمل بالاتفاق كما سيذكر مفصلاً إن شاء الله تعالى. قال برهان الفضلاء فى بيان البرهان: يعنى «ثمّ لم تخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً» لا غيرها، بمعنى أن لا يكون مكلفاً به فى الدنيا أصلاً، أو لا تكون كذلك؛ بمعنى أن يكون الإيمان مكلفاً به فى الدنيا فقط، فيكون منحصرأ فى الاكتسابى. والأول باطل؛ لاقتضائه أن لا يكون أحد مؤمناً فى الدنيا، وأن يكون النبي عليه السلام كذلك قبل ليلة المعراج، وكذا الثانى؛ لاقتضائه إمّا اجتماع الكسب والضرورة فى أمر واحد فى القيامة وهما ضدّان، ولا قائل بتجويزه فى ملّة سوى الصوفيّة. أو زوال الكسبى بتحقيق الضرورى، ولا قائل بزواله فى المعاد حتّى الصوفيّة. وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله بخطّه: «ثمّ لم تخل تلك المعرفة» يعنى إن كانت تلك المعرفة إيماناً فالمعرفة الكسبيّة ليست بإيمان كامل، فيلزم أن يكون إيمان الأنبياء فى الدنيا أضعف من إيمان أدنى رعيّة فى الآخرة، وأن لا يكون إيمان كامل فى الدنيا، وإن لم يكن إيماناً فلا بدّ من زوال المعرفة الاكتسابيّة فى الآخرة، ويلزم منه زوال الإيمان بالكليّة. ويمكن تقرير هذا البرهان بوجهين: أحدهما مبنى على أنّه انعقد الإجماع على أنّه ليس الإيمان نوعين، أحدهما حاصل بالرؤية وثانيهما بالكسب والنظر. والآخر مبنى على أنّه انعقد الإجماع على أنّ الإيمان الكامل غير

متوقّف على الرؤية. لم تخل هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب، أى لا بدّ أن تزول عند حصول المعرفة من جهة الرؤية، والحال أنّها لا تزول في الواقع. وملخص البرهان: أنّ المعرفة من جهة الرؤية غير متوقّفة على الكسب والنظر وقوّته، والمعرفة التي في دار الدنيا متوقّفة عليه وضعيفة بالنسبة إلى الأولى، فتخالفتا مثل الحرارة القويّة والضعيفة. فإن كانت المعرفة من جهة الرؤية إيماناً لم تكن المعرفة من جهة الكسب إيماناً كاملاً؛ لأنّ المعرفة من جهة الرؤية أكمل منها. وإن لم تكن إيماناً يلزم سلب الإيمان عن الرائيين؛ لا متناع اجتماع المعرفتين في زمان واحد في قلب واحد، يعنى قيام تصديقين أحدهما أقوى من الآخر بذهن واحد، أحدهما حاصل من جهة الرؤية، والآخر من جهة الدليل، كما يمتنع قيام حرارتين بماء واحد في زمان واحد. انتهى. وقال السيّد الداماد رحمه الله: «ولا تزول» يعنى لا تزول في نشأة المعاد عن النفس، علم قد اكتسبته في هذه النشأة، فلو كان الله يرى بالعين في تلك النشأة لكان يتعلّق به الإدراك الإحساسى الضرورى والعلم العقلى الاكتسابى معاً؛ وذلك محال بالضرورة البرهانيّة، ولا سيّما إذا كان الإدراك المتباينان بالنوع- بل المتباينان بالحقيقة- في وقت واحد. وأورد عليه بعض المعاصرين: أنّ الإدراك الاكتسابى لم يتعلّق إلا بالتصديق بوجوده ونعوته لا ذاته وهويّته، فلعلّ الإدراك الإحساسى يتعلّق بذاته وهويّته. ثمّ أجاب بما حاصله: إنّ الرؤية تستلزم الإحاطة بالعلم، وهو سبحانه لا يحاط به علماً. ما أقبح الصوفيّة؟! تارةً بأنّ السالك يصل أولاً قبل الوصول والاتّحاد إلى مقام مشاهدة الذات، وأخرى بما سمعت. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «لا تمنع بينهم» إلى آخره، في أنّ حصول معرفة المرئى بالصفات التي يرى عليها ضرورى. «فلو جاز أن يرى الله سبحانه بالعين وقعت المعرفة» من جهة الرؤية عند الرؤية «ضرورة»، فتلك المعرفة «لا تخلو» من أن تكون إيماناً، أو لا تكون إيماناً، وهما باطلان؛ لأنّه إن كانت تلك المعرفة التي من جهة الرؤية إيماناً لم تكن المعرفة الحاصلة في الدنيا من جهة الاكتساب إيماناً؛ لأنّهما متضادّان؛ فإنّ المعرفة الحاصلة بالاكتساب أنه ليس بجسم، وليس في مكان، وليس بمتكّم ولا متكّيف. والرؤية بالعين لا تكون إلا بإدراك صورة متحيّزة من شأنها الانطباع في مادّة جسمانيّة، والمعرفة الحاصلة من جهتها معرفة بالمرئى بأنّه متّصفة بالصفات المدركة في الصورة، فهما متضادّان لا يجتمعان في المطابقة للواقع، فإن كانت هذه إيماناً لم تكن تلك إيماناً، فلا

يكون فى الدنيا مؤمن؛ لأنهم لم يروا الله عزّ ذكره، وليس لهم المعرفة من جهة الرؤية إنّما لهم المعرفة من جهة الاكتساب، فلو لم تكن إيماناً لم يكن فى الدنيا مؤمن. «وإن لم تكن تلك المعرفة التى من جهة الرؤية إيماناً» أى اعتقاداً مطابقاً للواقع يقينياً وكانت المعرفة الاكتسابية إيماناً «لم تخل هذه المعرفة التى من جهة الاكتساب من أن تزول» عند المعرفة من جهة الرؤية فى المعاد؛ لتضادّهما، ولا تزول؛ لامتناع زوال الإيمان فى الآخرة. وهذه العبارة يحتمل ثلاثة أوجه: أحدها: لم تخل هذه المعرفة من الزوال عند الرؤية والمعرفة من جهتها؛ لتضادّهما، والزوال مستحيل لا يقع؛ لامتناع زوال الإيمان فى الآخرة. وثانيها: لم تخل هذه المعرفة من الزوال وعدم الزوال وتكون متّصفةً بكليهما فى المعاد عند وقوع الرؤية والمعرفة من جهتها؛ لامتناع اجتماع الضدين، وامتناع زوال الإيمان فى المعاد، والمستلزم لاجتماع النقيضين مستحيل. وثالثها: لم تخل هذه المعرفة من الزوال وعدم الزوال ولا بدّ من أحدهما، فكلّ منهما محال. وأمّا بيان أنّ الإيمان لا يزول فى المعاد - بعد الاتّفاق والإجماع عليه - أنّ الاعتقاد الثابت المطابق للواقع الحاصل بالبرهان مع معارضة الوسوس الحاصلة فى الدنيا، يمتنع زوالها عند ارتفاع الوسوس والموانع. على أنّ الرؤية عند مجوّزها إنّما يقع للخواصّ من المؤمنين والكمّل منهم فى الجنّة، فلو زال إيمانهم لزم كون غير المؤمن أعلى درجة من المؤمن، وكون الأخطّ مرتبة أكمل من الأعلى درجة. وفساده ظاهر. وقال السيّد السند أمير حسن القائى رحمه الله: سمعت السيّد السند الشيخ محمّد الحائرى سبط الشهيد الثانى - رحمهما الله - قال: قلت لمولانا أحمد الأردبيلى قدس سره: كأنّ راوى هذا الحديث محمّد بن عبيد بن صاعد الواقفى الغير الموثّق، وعداوة الواقعة له عليه السلام وجراتهم وعنادهم معلومة، فكأنّه افترى عليه عليه السلام هذا الدليل المدخول؟ فقال: قد مضى فى كلام ثقة الإسلام - طاب ثراه - أنّه لم يذكر فى كتابه هذا إلا الآثار الصحيحة عنهم عليهم السلام فكأنّه عليه السلام كلّم الراوى بكلام إقناعى بقدر ما وجد فيه من العقل.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٢٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. و اعلم أن الناظرين فى هذا الخبر قد سلكوا مسالك شتى فى حلها و لنذكر بعضها: الأول هو الأقرب إلى الأفهام و إن كان أبعد من سياق الكلام، و كان الوالد العلامة قدس الله روحه يرويه عن المشايخ الأعلام و تقريره على ما حرره بعض الأفاضل الكرام هو أن المراد أنه اتفق الجميع أى جميع العقلاء من مجوزى الرؤية و محيلها لا تمنع و تنازع بينهم على أن المعرفة من جهة الرؤية ضرورة، أى كل ما يرى يعرف بأنه على ما يرى و أنه متصف بالصفات التى يرى عليها ضرورة فحصول معرفة المرئى بالصفات التى يرى عليها ضرورى و هذا الكلام يحتمل وجهين: أحدهما كون قوله من جهة الرؤية خبرا أى إن المعرفة بالمراد يحصل من جهة الرؤية ضرورة، و ثانيهما: تعلق الظرف بالمعرفة و كون قوله ضرورة خبرا أى المعرفة الناشئة من جهة الرؤية ضرورة، أى ضرورية، و الضرورة على الاحتمالين يحتمل الوجوب و البدهية، و تقرير الدليل: أن حصول المعرفة من جهة الرؤية ضرورى، فلو جاز أن يرى الله سبحانه بالعين وقعت المعرفة من جهة الرؤية عند الرؤية ضرورى، فلو جاز أن يرى الله سبحانه بالعين وقعت المعرفة من جهة الرؤية عند الرؤية ضرورة فتلك المعرفة لا تخلو من أن يكون إيمانا أو لا يكون إيمانا و هما باطلان، لأنه إن كانت إيمانا لم تكن المعرفة الحاصلة فى الدنيا من جهة الاكتساب إيمانا لأنهما متضادان فإن المعرفة الحاصلة بالاكتساب أنه ليس بجسم و ليس فى مكان و بمتكلم و لا متكيف، و الرؤية بالعين لا يكون إلا بإدراك صورة متحيزة من شأنها الانطباع فى مادة جسمانية، و المعرفة الحاصلة من جهتها معرفة بالمرئى بأنه متصف بالصفات المدركة فى الصورة، فهما متضادتان لا يجتمعان فى المطابقة للواقع، فإن كانت هذه إيمانا لم تكن تلك إيمانا فلا يكون فى الدنيا مؤمن، و إن لم تكن تلك المعرفة التى من جهة الرؤية إيمانا، أى اعتقادا مطابقا للواقع، و كانت المعرفة الاكتسابية إيمانا لم تخل هذه المعرفة التى من جهة الاكتساب من أن تزول عند المعرفة من جهة الرؤية لتضادهما، و لا تزول لامتناع زوال الإيمان فى الآخرة، و هذه العبارة تحتمل ثلاثة أوجه أحدها لم تخل هذه المعرفة من الزوال عند الرؤية و المعرفة من جهتها لتضادهما و الزوال مستحيل، لا يقع لامتناع زوال الإيمان فى الآخرة و ثانيها لم تخل هذه المعرفة من الزوال و عدم الزوال، و يكون متصفا بكليهما فى المعاد، و المستلزم



لاجتماع النقيضين مستحيل و ثالثها لم تخل هذه المعرفة من الزوال و عدم الزوال و لا بد من أحدهما و كل منهما محال، و أما بيان أن الإيمان لا يزول فى المعاد بعد الاتفاق و الاجتماع عليه أن الاعتقاد الثابت المطابق للواقع الحاصل بالبرهان مع معارضة الوسوس الحاصلة فى الدنيا، يتمتع زوالها عند ارتفاع الوسوس و الموانع، على أن الرؤية عند مجوزيها إنما تقع للخواص من المؤمنين و الكمل منهم فى الجنة، فلو زال إيمانهم لزم كون غير المؤمن أعلى درجة من المؤمن، و كون الأخط مرتبة أكمل من الأعلى درجة، و فساده ظاهر. أقول: الاحتمالات الثلاثة إنما هى على ما فى هذه النسخة من الواو، و أما على ما فى التوحيد من كلمة أو فالأخير متعين. ثم اعلم أنه يرد على هذا الحل أن من لم يسلم امتناع الرؤية كيف يسلم كون الإيمان المكتسب منافيا لها و إن ادعى الضرورة فى كون الرؤية مستلزما لما اتفقوا على امتناعه فهو كاف فى إثبات المطلوب إلا أن يقال: إنما أورد هكذا كثيرا للفساد و إيضاها للمراد، أو يقال لعله عليه السلام كان بين للسائل امتناع الرؤية بالدلائل، فلما ذكر السائل ما ترويه العامة فى ذلك، بين امتناع وقوع ما ثبت لنا بالبراهين امتناعه و آمنابه بهذا الوجه. الثانى: أن حاصل الدليل أن المعرفة من جهة الرؤية غير متوقفة على الكسب و النظر، و المعرفة فى دار الدنيا متوقفة عليه، ضعيفة بالنسبة إلى الأولى فتخالفتا، مثل الحرارة القوية و الحرارة الضعيفة، فإن كانت المعرفة من جهة الرؤية إيمانا لم تكن المعرفة من جهة الكسب إيمانا كاملا لأن المعرفة من جهة الرؤية أكمل منها، و إن لم يكن إيمانا يلزم سلب الإيمان عن الرائي لامتناع اجتماع المعرفتين فى زمان واحد فى قلب واحد، يعنى قيام تصديقين أحدهما أقوى من الآخر بذهن واحد، و أحدهما حاصل من جهة الرؤية و الآخر حاصل من جهة الدليل، كما يتمتع قيام حرارتين بماء واحد فى زمان واحد، و يرد عليه النقض بكثير من المعارف التى تعرف فى الدنيا بالدليل، و تصير فى الآخرة بالمعينة ضرورية و يمكن بيان الفرق بتكلف. الثالث: ما حققه بعض الأفاضل بعد ما مهد من أن نور العلم و الإيمان يشتد حتى ينتهى إلى المشاهدة و العيان، لكن العلم إذا صار عينا لم يصر عينا محسوسا، و المعرفة إذا انقلبت مشاهدة لم تنقلب مشاهدة بصرية حسية، لأن الحس و المحسوس نوع مضاد للعقل و المعقول، ليس نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة النقص إلى الكمال و الضعف إلى الشدة، بل لكل منهما فى حدود نوعه مراتب فى الكمال و النقص، لا يمكن لشيء من

أفراد أحد النوعين المتضادين أن ينتهى فى مراتب استكمالاته و اشتداده إلى شىء من أفراد النوع الآخر، فالإبصار إذا اشتد لا يصير تخيلا مثلا، و لا التخيل إذا اشتد يصير تعقلا و لا بالعكس، نعم إذا اشتد التخيل يصير مشاهدة و رؤية بعين الخيال لا بعين الحس، و كثيرا ما يقع الغلط من صاحبه أنه رأى بعين الخيال أم بعين الحس الظاهر كما يقع للمبرسمين و المجانين و كذا التعقل إذا اشتد يصير مشاهدة قلبية و رؤية عقلية لا خيالية و لا حسية، و بالجملة الإحساس و التخيل و التعقل أنواع متقابلة من المدارك كل منها فى عالم آخر من العوالم الثلاثة و يكون تأكد كل منها حجابا مانعا عن الوصول إلى الآخر. فإذا تمهد هذا فنقول: اتفق الجميع على أن المعرفة من جهة الرؤية أمر ضرورى، و أن رؤية الشىء متضمنة لمعرفته بالضرورة، بل الرؤية بالحس نوع من المعرفة فإن من رأى شىئا فقد عرفه بالضرورة، فإن كان الإيمان بعينه هو هذه المعرفة التى مرجعها الإدراك البصرى و الرؤية الحسية فلم تكن المعرفة العلمية التى حصلت للإنسان من جهة الاكتساب بطريق الفكر و النظر إيمانا، لأنها ضده، لأنك قد علمت أن الإحساس ضد التخيل، و أن الصورة الحسية ضد الصورة العقلية، فإذا لم يكن الإيمان بالحقيقة مشتركا بينهما و لا أمرا جامعا لهما لثبوت التضاد و غاية الخلاف بينهما، و لا جنسا مبهما بينهما غير تام الحقيقة المتحصلة كجنس المتضادين مثل اللونية بين نوعى السواد و البياض، لأن الإيمان أمر محصل و حقيقة معينة فهو إما هذا و إما ذاك، فإذا كان ذاك لم يكن هذا، و إن كان هذا لم يكن ذاك، ثم ساق الدليل إلى آخره كما مر. و لا يخفى أن شيئا من الوجوه لا يخلو من تكلفات إما لفظية و إما معنوية، و لعله عليه السلام بنى ذلك على بعض المقدمات المقررة بين الخصوم فى ذلك الزمان إلزاما عليهم كما صدر عنهم كثير من الأخبار كذلك، و الله تعالى يعلم.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٣١

\*\*\*\*\*

٤- الحديث

٤ / ٢٦٤ . وَعَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ، قَالَ:

كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّوْعِيَّةِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ النَّاسُ.

فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا تَجُوزُ (٥) الرَّوْعِيَّةُ مَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الرَّائِي وَالْمَرْئِي هَوَاءٌ يَنْفُذُ (٦) الْبَصْرَ، فَإِذَا انْقَطَعَ الْهَوَاءُ عَنِ الرَّائِي وَالْمَرْئِي (٧)، لَمْ تَصِحَّ الرَّوْعِيَّةُ، وَكَانَ فِي ذَلِكَ الْإِشْتِبَاهُ؛ لِأَنَّ الرَّائِي مَتَى سَاوَى (٨) الْمَرْئِي فِي السَّبَبِ الْمَوْجِبِ بَيْنَهُمَا فِي الرَّوْعِيَّةِ، وَجَبَ الْإِشْتِبَاهُ، وَكَانَ ذَلِكَ التَّشْبِيهِ (٩)؛ لِأَنَّ الْأَسْبَابَ لَا بُدَّ مِنْ اتِّصَالِهَا بِالْمُسَبَّبَاتِ» (١٠).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

احمد بن اسحاق گوید: بامام حسن عسگری علیه السلام نامه نوشتم و از دیدن خدا و اختلاف مردم در آن سؤال کردم. آن حضرت نوشت: تا وقتی که میان بیننده و دیده شده (هدف دید) هوائی که دید در آن نفوذ کند نباشد دیدن صورت نگیرد، پس اگر چنین هوائی از میان بیننده و هدف قطع شود دیدن درست نشود و در صورت درستی هم مانند شدن بیننده به هدف است (در اینکه هر دو جایگزین شده و در جهت مخصوصی هستند) زیرا بیننده چون برابر هدف قرار گرفت از نظر شرط دیدن میان آنها تشبیه واقع شود، و این همان تشبیه ممتنع است (که خدا را مانندی باشد) زیرا اتصال بین اسباب و مسببات حتمی است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ١٣٠

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- احمد بن اسحاق گوید: به امام هادی (علیه السلام) نامه نوشتم و از رؤیت خدا پرسیدم و اختلافی که مردم در باره آن دارند، در جواب نوشت: تا میان ناظر و منظور هوا نباشد دید در منظور نفوذ نکند و اگر هوا از ناظر و منظور قطع شود رؤیت درست نباشد و تشبیه از اینجا است، زیرا ناظر وقتی برابر منظور قرار گرفت به اعتبار رابطه جریان رؤیتی که در میان آنها لازم است باید همانند باشند و این همان تشبیه خدا است به خلق، زیرا اسباب و شرائط باید به مسببات خود متصل باشند تا نتیجه مطلوب به بدست آید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۸۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- احمد بن اسحاق می گوید: به امام هادی علیه السلام نامه نوشتم و از رؤیت خدا پرسیدم و اختلافی که مردم درباره آن دارند، در جوابم نوشت: تا میان ناظر و منظور هوا نباشد دید در آن نفوذ نکند و اگر هوا از ناظر و منظور قطع شود رؤیت درست نباشد و تشبیه از اینجا است، زیرا ناظر وقتی برابر منظور قرار گرفت به اعتبار رابطه جریان رؤیتی که در میان آنها لازم است باید همانند باشند و این همان تشبیه خداست به خلق، زیرا اسباب و شرائط باید به مسببات خود متصل باشند تا نتیجه مطلوب به بدست آید.

توضیح: دانشمندان علوم طبیعی بر این باورند که اگر چیزی بخواهد در چشم منعکس شود باید سه شرط در آن رعایت شود.

۱- اجسام لطیف مانند هوا و فرشته و جن در چشم منعکس نمی شود زیرا باید جسم کثیف و مادی باشد

۲- میان جسم و چشم باید فاصله ای معین باشد

٣- میان آن دو هوای لطیفی موجود باشد تا حامل جسم شعاعی گردد و امام به این مسائل اشاره کرده است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ١، ص ٢٥٣

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

استدل على امتناع تعلق الرؤية به تعالى بوجهين: احدهما ان من شرائط تحقق الرؤية وجود الهواء او ما يجرى مجراه كالماء الصافي و نحوه بين الرائي و المرئي لينفذ فيه شعاع البصر و يتصل بالمبصر، فاذا انقطع الهواء عنهما او عن احدهما امتنعت الرؤية. فان قال قائل: لا نسلم اشتراط تحقق الهواء بين الرائي و المرئي من جهة توقف الرؤية عليه و ان اشترط من جهة امر اخر كضرورة الخلاء و نحوها، بل الشرط عدم توسط حجاب غليظ بينهما، و نحن نرى كلما لطف و رقّ الحجاب كانت الرؤية اصحّ و المرئي اوضح، فلو فرض تحقق الخلاء و رفع الهواء لكانت الرؤية بالبديهة اشدّ و اقوى. قلنا: هذا من بديهة العقل منشؤه عدم الامعان في احوال العلل و المعلولات، فان ما لا وصلة بينه و بين الاخر بوجه من الوجوه لا يؤثر فيه و لا يتأثر. فالنفس بواسطة تعلقها بلطيف هذا البدن كالقوى الادراكية و التحريكية تتصرف في كثيفه كالروح النفساني و بتوسط فيما هو اكد منه كالروح الحيواني ثم الطبيعي ثم الاعصاب و هكذا الى اقصى القشر و الجلد، كل ذلك من جهة اتصال بعضها ببعض، اذ الاتصال في عالم الابعاد و الاجرام بمنزلة الاتحاد في عالم المعاني و المعقولات، فوجود الهواء بين الرائي و المرئي يجعل الجسمين و المتوسط، بمنزلة بدن واحد فيتأثر النفس بوسيلة آلة حسّها من المحسوس من جهة ذلك الاتصال، كما تطلع من بعض اعضاء بدنها

بواسطة آلة حسّها الكائنة فى عضو آخر، ولو لا هذا الاتصال الطبيعى بين اعضاء البدن، من كونها فى رباط واحد، لبطل التدبير وفسد البدن، فكذلك لو لا الاتصال بين الرائي والمرئى بالشفاف الواقع بينهما لما حصل الاطلاع و الاحساس من النفس. و الوجه الثانى من الاستدلال قوله: و كان فى ذلك الاشتباه... الى آخره، معناه: لو جاز رؤية الله تعالى يلزم كونه مشابها لخلقه، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، اذ قد ثبت بالبرهان القطعى انه ليس كمثله شىء فى الذات و لا له شبه فى الصفات. اما بيان اللزوم: فان الذى هو سبب الرؤية و شرطها الذى يصحح كون الشىء رائيا من وجود الهواء بينهما و تحقق المحاذاة و عدم البعد المفرط و لا القرب المفرط، كذلك يصحح كون الشىء مرئيا و كون الرائي مرئيا لرائيه و المرئى رائيا لرائيه، لان كلاّ منهما لا بد ان يكون جسما كثيفا مستضيئا، فلو لم يكن المرئى كثيفا مستتيرا من شعاع الشمس و نحوه لم تقع الرؤية، و كذا لو لم يكن البصر جسما كثيفا قابلا للنور لم يكن رائيا، فجاء الاشتباه و المساواة بين الرائي و المرئى و لو من جهة اصل الجسمية و الوضع و قبول اللون و الانارة، و الشكل و التشبيه فى حقه تعالى محال. و قوله: لان الاسباب لا بد من اتصالها بالمسببات، يعنى اذا تحقق السبب الموجب للمساواة و المشابهة بين الرائي و المرئى لزم تحقق المسبب، و هو وجوب المساواة بينهما ضرورة، لامتناع تخلف المسبب عن السبب الموجب و انفكاك المعلول عن العلة التامة، و هو ردّ على النافين للعلة و المعلول. فاذن لو جاز رؤيته تعالى يلزم التشبيه فى حقه تعالى و هو محال. و اعلم ان الغزالي ذكر فى كتابه المسمى بالاقتصاد فى الاعتقاد بعد ما نقل استدلال اهل الحق فى نفى الرؤية من انها توجب كونه تعالى فى جهة و كونه فى جهة يوجب كونه عرضا او جوهرًا جسمانيا و هو محال و جوها من البحث: الاول ان احد الاصلين من هذا القياس مسلم، و هو ان كونه فى جهة يوجب المحال، و لكن الاصل الأوّل و هو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع. فنقول: لم قلتّم انه ان كان مرئيا فهو فى جهة من الرائي؟ أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر؟ و لا سبيل الى دعوى الضرورة، و اما النظر فلا بد من بيانه و منتهاه انهم لم يروا الى الآن شيئا إلاّ و كان بجهة من الرائي مخصوصة، و لو جاز هذا الاستدلال لجاز للمجسم ان يقول: ان البارئ تعالى جسم لانه فاعل، فانّا لم نر الى الآن فاعلا الا جسما، و حاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد و علم ينبغى ان يوافقه ما لم يشاهد و لم يعلم. اقول: دعوى كون المرئى بهذا العين مطلقا

يجب ان يكون فى جهة، ليس مبنها على ان المرئيات فى هذا العالم لا يكون الا فى جهة حتى يكون من باب قياس الغائب على الشاهد، بل النظر و البرهان يؤديان إليه و هو: ان القوة الباصرة التى فى عيوننا قوة جسمانية وجودها و قوامها بالمادة الوضعية، و كل ما وجوده و قوامه بشىء فقوام فعله و انفعاله بذلك الشىء، اذ الفعل و الانفعال بعد الوجود و القوام و فرعه، اذ الشىء يوجد أولا إما بذاته او بغيره ثم يؤثر فى شىء او يتأثر عنه. فكلما كان وجود القوة فى نفسها متعلقا بمادة جسمانية بما لها الوضع كان تأثيرها او تأثرها أيضا بمشاركة المادة و وضعها بالقياس الى ما تؤثر فيه او يتأثر عنه، فلاجل هذا نحكم بان البصر لا يرى الا لماله نسبة وضعية الى محل الباصرة، و السامعة لا تتفعل و لا تسمع الا ما وقع منها فى جهة او اكثر، فهذا هو البرهان. البحث الثانى المعارضة برؤية الله لعباده، قال: على ان هؤلاء غفلوا عن معارضتهم بان الله يرى نفسه و يرى العالم و هو ليس بجهة من نفسه و لا من العالم بجهة، فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا التخيل، و هذا مما يعترف به اكثر المعتزلة و لا منخرج عنه لمن اعترف به. اقول: هذه المعارضة مدفوعة، اما رؤية الله نفسه فلا انتقاض بها و لا معارضة بسببها، لان مرجع رؤيته تعالى لذاته الى تعقله لذاته، و مرجع تعقله و علمه لذاته هو نفس وجوده المفارق عن المادة و لواحقها و غواشيها المانعة عن كون الشىء معقولا، فان كل وجود صورى مجرد عن المادة و عوارضها فهو معقول بالفعل كما برهن عليه فى المباحث الحكمية، فان كان وجوده لغيره بان يكون قائما به كان معقولا لذلك الغير، و ان لم يكن وجوده لغيره بل قائما بذاته كان معقولا لذاته، فكان ذلك الوجود بعينه عقلا و معقولا لذاته و عاقلا لذاته، فذاته تعالى بذاته عقل و عاقل و معقول من غير تغاير بين هذه الامور لا بالذات و لا بالاعتبار، و هذا معنى كونه رائيا لذاته. و بالجملة ليست رؤيته تعالى لذاته بقوة جسمانية حسية و لا أيضا بصفة زائدة حتى يلزم المعارضة او النقض، بل القوة الجسمانية لا يمكن ان يكون مدركا لذاتها و لا لحامل ذاتها و لا لادراكها، فالبصر لا يمكن ان تبصر ذاتها و لا آلتها و لا ابصارها و كذا السمع و الشم و غيرهما، لان كل مدرك لذاته يكون قائما بذاته مجرد عن محلّ و مادة، و بهذا يحصل الفرق بين الاحساس و التعقل، و لو سمي تعقله تعالى لذاته رؤية او ابصارا لذاته فلا مشاحة فى الاسامى بعد ظهور المعانى و تحقق الفرق بينهما فلا يرد بالاسم نقضا على القاعدة العقلية. و اما المعارضة او النقض برؤيته تعالى للعالم و العالم بما فيه ذو

جهة و الله برئ من الجهة، فهي و ان كان اقوى شبهة و اعضل عقدة فى هذا المقام، لكنا قد حللناها و فككناها بعون الله تعالى و قوته، و هى مثل ما أوردها بعض اتباع الحكماء على قاعدتهم الحققة المشهورة من ان افاعيل القوى الجسمانية و انفعالاتها لا تكون الا بمشاركة الوضع و توسط المادة الجسمانية فلا يفعل جسمانى فى روحانى، و عليه يبتنى كثير من مقاصدهم كما يظهر لمن تتبع كتبهم و اقوالهم. فاورد النقض عليهم بان ذلك لو كان حقا فلقلب ان يقلب عليهم ذلك و يقول: فغير الجسم لا نسبة له و ضعية الى الجسم فلا يصدر منه الجسم، فكذلك لا حد ان يقول فى هذا المقام: اذا جاز ان يرى الله و هو غير جسم و لا فى جهة العالم و هو جسم، فليجز ان يرى الله تعالى و هو غير جسم بالعين و هو جسم. فالجواب: ان هذه المعارضة نشأت من سوء التدبر و قلة التأمل فى البرهان الذى اشرنا إليه، و هو ان مصدر فعل القوة الجسمانية و انفعالها قوام ذاته و وجوده فى نفسه يكون بالموضوع، و المصدرية بعد القوام و الوجود، اذ الشىء ما لم يوجد لم يؤثر فى غيره و لم يتأثر عنه، فكما ان قوام ذات المصدر بالموضوع الجسمانى، فكذا قوام مصدريته و فعله و انفعاله بذلك الموضوع، و من ضرورات الموضوع الجسمانى ان يكون وجوده و جودا و ضعيا واقعا فى جهة معينة من جهات العالم، فكذا وجود ما يتقوم به من الافاعيل و الانفعالات الجسمانية بتبعية ما هى فيها، فاذن لا يمكن تأثير شىء منها فيما لا وضع له و لا تأثره عما لا وضع له. و اما تأثير ما لا وضع له فى وجوده و لا فى فاعليته فلا يكون أولا و بالذات و على سبيل المباشرة فيما له وضع، بل بواسطة امر ذى اعتبارين، كما يقال فى كيفية صنعه و ايجاده للاشياء على ترتيب الاشرف فالاشرف، و كذا فى كيفية علمه بالاشياء على ترتيب الاسباب و المسببات، و لو فرض أيضا تأثيره فيما له وضع فليس ذلك بمشاركة الوضع و لا من جهته، لما علمت ان ما لا وضع له فى وجوده كالقوى المنطبعة فى الاجسام، و لا فى فاعليته و مصدريته، كالنفوس الغير المنطبعة الناطقة، و لا من جهة قابل تأثيره بالقياس إليه، فان كون القابل فى نفسه ذا وضع و حيز، لا يستلزم ان يكون كذلك بالقياس إليه. و بالجملة القوة اذا كانت جسمانية او متعلقة بها كانت المادة او الموضوع آلة لفعلها و ادراكها و تأثرها و متوسط بينها و بين فاعلها او منفعلها، و اما اذا كانت بريئة الذات و جودا و تأثيرا عن الجسم فليست المادة بوضعها اللازم آلة لفعلها و لا انفعالها و لا أيضا متوسط بينها و بين ما يتأثر عنها او يؤثر فيها، بل



اذا اثرت فى جسم او فى صفة لجسم كان اثره نفس ذلك الامر الوضعى او الذى له وضع وجهة لا بتوسط الوضع بينه وبين اثره، فظهر ان الجسمانى لا صنع له فى الروحانى المحض ادراكا وتأثيرا و تأثرا بخلاف العكس، فظهر الفرق و بطلت المعارضة. البحث الثالث قوله: و من انكر رؤية الله منهم، اى من المعتزلة فلا يقدر على رؤية الانسان نفسه فى المرأة، و معلوم انه ليس فى مقابلة نفسه. فان زعموا انه لا يرى نفسه و انما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة فى ظاهر المرأة انطباع النقش فى الحائط. فيقال: ان هذا ظاهر الاستحالة، فان من تباعد عن مرآة منصوبة فى حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرأة بذراعين و ان تباعد بثلاثة اذرع فكذلك، فالبعيد عن المرأة بذراعين او اكثر كيف يكون منطبعا فى جرم المرأة؟ و سمك المرأة ربما لا يزيد على سمك شعيرة . فان كانت الصورة فى شىء وراء المرأة فهو محال، اذ ليس وراء المرأة الا جدار او هواء او شخص آخر هو محجوب عنه و هو لا يراه، و كذا عن يمين المرأة و يسارها و تحتها و فوقها، و جهات المرأة الست، و هو يرى صورة بعيدة عن المرأة بذراعين، فليطلب هذه الصورة المرئية من جوانب المرأة فحيث وجدت فهو المرئى، فلا وجود لمثل هذه الصورة فى الاجسام المحيطة بالمرأة الا فى جسم الناظر فهو المرئى اذن بالضرورة و قد بطلت المقابلة و الجهة. قال: و لا ينبغى ان يستحقر هذا الالتزام فانه لا مخرج للمعتزلة عنه، و نحن نعلم بالضرورة ان الانسان لو لم يبصر نفسه قط و لا عرف المرأة و قيل انه يمكن ان تبصر نفسك فى مرآة لحكم بانه محال. و قال: لا يخلو اما ان ارى نفسى و انا فى المرأة او ارى مثل صورتي فى جرم المرأة او فى جرم وراء المرأة و الكل محال، اذ للمرأة فى نفسها صورة و للاجسام المحيطة بها صورة و لا تجتمع صورتان فى جسم واحد، اذ محال ان يكون فى جسم واحد صورة انسان و حديد و حائط، و ان رأيت حيث انا فهو محال، اذ لست فى مقابلة نفسى فكيف ارى نفسى؟ و هذا التقسيم عند المعتزلى، و معلوم انه باطل و بطلانه عندنا لقوله: انى لست فى مقابلة نفسى فلا اراها، و الا فسائر الاقسام صحيحة. فبهذا يستبين ضيق حوصلتهم عن التصديق بما لم يألفوه و لم يأنس به حواسهم. اقول: انظروا معاشر اهل العلم الى هذا التحرير الفاضل و الحبر الكامل كيف يبالغ فى نصرته المذهب الباطل المصادم للبرهان و القرآن المخالف لما عليه كافة اهل العلم و العرفان من الحكماء الراسخين و الاولياء الكاملين و الائمة المعصومين صلوات الله عليهم

اجمعين؟ فان نفى كونه مرئيا بهذا العين الجسماني ليس مما يختص القول به للمعتزلى فقط، بل هذا رأى كل من سلك سبيل الحق بقوة العلم و نور العرفان لا بمجرد التقليد و الظن و الحسبان. و اما الاستشكال الذى ذكره فى رؤية الانسان نفسه بواسطة المرآة و انه ليس فى مقابلة نفسه فى غاية الضعف و الحقارة سيّما و قد سهّل لنا طريق الجواب، حيث ذهب الى ان المرئى هاهنا نفس الامر الخارجى كما هو طريقة الرياضيين القائلين بان الشعاع البصرى ينعكس من سطح المرآة الى ما له نسبة خاصة و ضعية الى سطح المرآة كنسبة سطح المرآة الى البصر. فنقول: ان المرئى بواسطة و ان لم يكن مقابل للبصر لكنه فى حكم المقابلة، لانه مقابل لما يقابل البصر و هو سطح المرآة، و مقابل المقابل مقابل أيضا و لكن بالواسطة، فحكمه حكم المقابل، كما ان معلول معلول الشئ معلول له بالواسطة، و اخ الاخ لزيد و ان لم يكن اخا لزيد بالاخوة التامة حتى يرثه مع فقد العمودين لكنه غير خارج بالكلية عن جهات الاخوة، بل يرثه ميراث الاخوة بالواسطة، فهذا القدر يكفى فى رؤية الانسان نفسه او خلفه او شئ اخر مما لا يحاذيه، فانه و ان لم يحاذيه الا انه يحاذى لامر صقيل لا لون له و لا ضوء و لا خشونة و لا شئ من الهيئات المرئية محاذى ذلك الامر المبصر، فيصير حكمه فى التوسط بين الرئى و المرئى حكم الهواء الصافى، و لا جل ذلك المتوسط صار غير المقابل فى حكم المقابل. ثم لو فرض ان الرجل العلمى لم يعرف الوجه اللّمى فى رؤية الانسان نفسه، فذلك لا يوجب له القدح فى الاصول البرهانية، فان الاغلاط الحسية فى هذا العالم كثيرة و الامور الجزئية سيما التى فى عالم التركيب و الاستحالة غير منضبط من حيث جزئيتها و خصوصيتها، و انما قلنا انه اعاننا فى الجواب من جهة ذهابه الى ان المرئى بالمرآة هو نفس الامر الخارجى. اذ لو ذهب مذهب الاشراقين القائلين بان المرئى فى هذه الصورة ليس ما فى الخارج، بل المرئى بواسطة المرآة انما هو من الصور المثالية الموجودة فى عالم اخر غائب عن هذا العالم ليس من هذا العالم فى جهة من الجهات و كان المذهب أيضا قريبا من الحق لكان الجواب من المعارضة المذكورة اغمض و ادق. لكننا نجيب عنها بان الرئى حينئذ ليس آلة البصر، بل البصر كالمرآة و سائر الشرائط من جملة المعدات و انما الرئى هو النفس المجردة فلا انتقاض عند ذلك، و انما يرد النقض او المعارضة ان لو ادركت الآلة الجسمانية امرا ليس بالقياس إليه على نسبة و ضعية. ثم انه بعد ان ذكر هذه الابحاث سلك مسلكا

آخر فى اثبات الرؤية و قال:المسلک الثانى الكشف البالغ و هو ان تقول:انما انكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما تريده بالرؤية و لم يحصل معناها على التحقيق و ظن انا نريد بها حالة تساوى الحالة التى يدركها الرائي عند النظر الى الاجسام الملونة. و هيهات!فنحن نعرف باستحالة ذلك فى حق الله تعالى،و لكن ينبغى ان نحصل معنى هذا اللفظ فى الموضوع المتفق عليه و نسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل فى حق الله،فان بقى من معانيه معنى يصح فى حق الله و يسمى ذلك رؤية حقيقة اثبتنا فى حقه و قضينا بانه مرئى حقيقة،و الا فاطلقنا اللفظ باذن الشرع و اعتقدنا المعنى كما دلّ عليه العقل. و تحصيله:ان الرؤية تدل على معنى له محل و هو العين،و له متعلق و هو اللون و القدر و الجسم و سائر المرئيات،فلينظر الى حقيقة معناه و الى محله و الى متعلقه و لتأمل ان الركن من جملتها فى اطلاق هذا الاسم ما هو؟ فنقول:اما المحل فليس بركن فى صحة هذه التسمية،فان الحالة التى ندركها بالعين من المرئى لو ادركناها بالقلب او بالجبهة مثلا لكننا نقول:قد رأينا الشىء و ابصرناه، و صدق كلا منا فان العين محل و آلة لا تراد لعينها بل لتحل فيها هذه الحالة فحيث حلت فيه تمت الحقيقة و صح الاسم. و اما المتعلق بعينه فليس ركننا فى اطلاق هذا الاسم و ثبوت هذه الحقيقة،فان الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية،و لو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية،و لو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية،فدل ان خصوصية صفات المتعلق ليس ركننا لوجود هذه الحقيقة و اطلاق هذا الاسم،بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة فينبغى ان يكون له متعلق موجود،اى موجود كان و اى ذات كان. فاذن الركن الذى الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث و هو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله و متعلقه،فلنبحث عن الحقيقة ما هى؟و لا حقيقة لها الا انها نوع ادراك هو كمال و مزيد كشف بالإضافة الى التخيل. فانا نرى صورة الصديق مثلا ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة فى دماغنا على سبيل التخيل و التصور،و لكن لو فتحنا العين ادركنا تفرقة،و لا ترجع تلك التفرقة الى ادراك صورة اخرى مخالفة لما كانت فى الخيال،بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق بينهما،الا ان هذه الحالة الثانية كالاتكامل لحالة التخيل و كالكشف له،فتحدث فينا صورة الصديق عند فتح البصر حدوثا اوضح و اتم و اكمل. فاذن التخيل نوع ادراك على رتبة و ورائه رتبة اخرى هو اتم منه فى الوضوح و

الكشف بل هي كالتكميل له، فيسمى هذا الاستكمال بالإضافة الى الخيال رؤية و ابصارا. فكذلك من الاشياء ما نعلمه و لا نتخيله، هو ذات الله و صفاته و كل ما لا صورة جسمية له مثل القدرة و العلم و العشق و الغضب و الخيال و العقل، فان هذه امور نعلمها و لا نتخيلها و العلم بها نوع ادراك. فلننظر هل يحيل العقل ان يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الابصار الى التخيل؟ فان كان ذلك ممكنا سميننا ذلك الكشف و الاستكمال رؤية بالإضافة الى العلم، كما سميناه بالإضافة الى التخيل رؤية. و معلوم ان تقدير هذا الاستكمال فى الاستيضاح و الاستكشاف غير محال فى الموجودات المعلوماتية التى ليست متخيلة كالعلم و القدرة و غيرهما، وكذا فى ذات الله و صفاته، بل يكاد يدرك ضرورة من الطبع انه يتقاضى طلب مزيد استيضاح فى ذات الله و صفاته و فى ذات هذه المعانى المعلومة كلها. فنحن نقول: ان ذلك غير محال فانه لا يحيله العقل، بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع له، الا ان هذا الكمال فى الكشف غير مبذول فى هذا العالم و النفس فى شغل البدن و كدورة صفاته، فاذا بعثر ما فى القبور و حصل ما فى الصدور، و زكيت النفس بالشراب الطهور و صفيت بانواع التصفية و التنقية لم يتمتع ان تستعد بسببها لمزيد استكمال و استيضاح فى ذات الله و فى سائر المعلومات، و يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل، فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى او مشاهدته او رؤيته او ابصاره. فاذا كان ذلك ممكنا فان خلقت هذه الحالة فى العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه اصدق و خلقه فى العين غير مستحيل، كما ان خلقه فى القلب غير مستحيل. فاذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من الرؤية و علم ان العقل لا يحيله بل يوجبه و ان الشرع قد شهد له، فلا يبقى للمراوغة وجه الا على سبيل العناد او المشاحة فى اطلاق عبارة الرؤية او القصور عن درك هذه المعانى الدقيقة التى ذكرنا. انتهى كلامه. اقول: جميع ما ذكره من القاء الخصوصيات فى جانب الرائي و محل الادراك و فى جانب المرئى و متعلق الادراك و فى كون الرؤية استكمال الادراك و ان نسبتها الى العلم كنسبتها الى التخيل حق و صدق و نعم العون على ما نحن بصدده من اثبات الرؤية العقلية للعقول المجردة الكاملة، الا انه لا يفيد مطلوبه من اثبات الابصار لهذه القوة الجسمانية لذات البارئ جل عزه لما ذكرنا من البرهان و ما ذكره من كون خصوصية المحل غير ركن فى تحقق معنى الرؤية، و اطلاق

الاسم و اثباته بمجرد ذلك جواز رؤية ذات الله بهذا العين مغالطة نشأت من الخلط بين مطلوب ماء الشارحة و مطلوب هل البسيطة، فان بمجرد ان لو فرض انكشاف الامر العقلى او ذات الله على القوة التى فى العين لكان ذلك الانكشاف رؤية و ابصارا لا يوجب امكان رؤية الله او الامور العقلية بالعين الحسى . فقله: فاذا كان ذلك ممكنا فان خلقت هذه الحالة فى العين... الى آخره، نقول: العجب من هذا العظيم كيف غفل و هو اعظم من ان يجهل فساد هذا القياس و بطلانه مع تحقق الفارق، بان النفس جوهر غير جسمانى لكنه محتجب فى الدنيا بحجب التعلقات و اغشية الحواس و الظلمات، و لا يبعد ان النفس اذا تجردت عن البدن و زالت عنها الحجب و خرجت عن الاغشية الطبيعية و الملابس الحسية، طالعت بقوة ذاتها الجمال الابهى و شاهدت ببصرها العقلى الجلال الاعلى و النور الانور و البهاء الاقهر، لا بقوة جسمانية و لا بألة خيالية، لان البرهان ان الجسمانى لا يدرك الروحانى و لا القوة الخيالية مما ينال المعنى العقلى، اللهم الا بتوسط شبح او مثال للروحانى . كما اذا رأينا شبح شخص و هو مثال لروحه و حقيقة انسانيته فصح و صدق قولنا: رأيت حقيقة زيد، و هكذا من رأى فى المنامات الصادقة اشخاص الملائكة او الأنبياء عليهم السلام فقد رأى حقائق ارواحهم بتوسط اشخاصهم المثالية، و كذا من رأى نبينا صلى الله عليه و آله، فقد رأى بعين الخيال حقيقة شخصه المقدس، اذ الشيطان لا يتمثل بصورته. و رؤية الله تعالى على هذا الوجه أيضا منزلة عظيمة لا يمكن ان تحصل فى الدنيا بهذا البصر الطبيعى الداثر الفاتر المظلم الكدر، بل انما يجوز ذلك بعين التمثل الباطنى الذى من جملة حواس الآخرة، و هذا الحواس الدنيوية كالقشور الدائرة المرمية عنها و هى الباقية. و قوله: فلا يبقى للمراوغة وجه... الى آخره، قد علمت ان الذى يمنع ما ذهب إليه و يحيل ما زعمه هذا العظيم ليس سبيله سبيل المراوغة فى البحث او العناد للحق و لا المشاحة فى اطلاق العبارة، بل مبناه على اتباع البرهان المعتضد بالقرآن الحاكم بان القوى الجسمانية سيما الطبيعية تضحل اضمحلالا و تندك دكا عند تجلى الامر الروحانى عليها، فكيف فى مشهد النور الالهى ذى العظمة و الجبروت قاهر من فى الملك و الملكوت؟ و عنت الوجوه للحى القيوم . ثم اورد طرفا اخر من الكلام فى وقوعه شرعا فقال: و قد دل الشرع على وقوعه و مداركه كثيرة و لكثرتهم يمكن دعوى الاجماع على الاولين فى ابتهالهم الى الله فى طلب لذة النظر الى وجهه

الكريم، و نعلم قطعا من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك و انهم قد فهموا جواز ذلك و سؤاله من الله تعالى بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه و آله، و جملة من الفاظه الصريحة التي لا يدخل تحت الحصر و الاجماع يدل على خروج المدارك عن الحصر. و من اقوى ما يدل عليه قول موسى عليه السلام: رب ارني انظر أليكَ، فانه يستحيل ان يخفى على نبي من انبياء الله تعالى انتهى منصبه الى ان يكلمه الله تعالى شفاهها ان يجهل من صفات الله ما عرفه المعتزلى. هذا معلوم على الضرورة، فان الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير او التضليل، و هو جهل بصفة ذاته، لان استحالته عندهم لذاته، و لانه ليس بجهة، و كيف لم يعرف موسى عليه السلام انه ليس بجهة، او كيف عرف انه ليس بجهة و لم يعرف ان رؤية ما ليس بجهته محال؟ فليت شعري ما ذا يضمم الخصم و يقدره من ذهول موسى عليه السلام؟ أ يقدره معتقدا انه جسم فى جهة ذو لون؟ و اتهم الأنبياء عليهم السلام بذلك كفر صريح فانه تكفير للنبي، فان القائل بان الله جسم و عابد الوثن و الشمس واحد، او يقول علم استحالة كونه بجهة و لكنه لم يعلم ان ما ليس بجهة فلا يرى، و هو تجهيل للنبي، لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات، فانت ايها المسترشد مخير بين ان تميل الى تجهيل النبي او الى تجهيل المعتزلى، فاختر لنفسك ما هو أليق بك. و السلام. انتهى.

اقول: ان الذى يصح عندنا ان يحمل طلب موسى عليه السلام رؤية الله هو انه اراد ان يحصل له من الانكشاف التام و الرؤية العقلية و التمثل الباطنى فى الدنيا ما حصل لمحمد صلى الله عليه و آله ليلة المعراج، لا انه طلب الرؤية بهذه الآلة الجسمانية الكدرة الظلمانية، لانه جل منصبه ان يطلب امرا محالا او ان لا يعلم ان القوة الجسمانية الحالية فى عضو من الاعضاء لا تدرك خالق الارض و السماء. و اما ما ورد فى الادعية الماثورة و وقع فى السنة الطائفة الاسلامية فى ابتهالاتهم و تضرعاتهم من طلب لذة النظر الى وجهه الكريم، فذلك لا يدل على جواز رؤيته بهذا العضو المخصوص، سيما و قد نص هذا التحرير على ان العضو المخصوص ليس بركن فى حقيقة الرؤية، فاذا كانت لحقيقة الرؤية افراد متعددة بعضها صحيحة فى حق الله و بعضها فاسدة فى حقه، فيجب ان يحمل الوارد فى الكتاب او الشريعة من الفاظ الرؤية على الوجه الصحيح فى حقه لا غير، كما فى سائر الفاظ الصفات المشتركة بين الحق و الخلق.

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال قدس سره: عن الرؤية. [ص ٩٧ ح ٤] أقول: أى عن الدليل على امتناع رؤيته تعالى مطلقاً لا فى الدنيا ولا فى الآخرة. قال قدس سره: وما اختلف فيه الناس. [ص ٩٧ ح ٤] أقول: من النزاع بينهم فى إمكان رؤيته واستحالتها. قال عليه السلام: لم ينفذه البصر. [ص ٩٧ ح ٤] أقول: أى شعاع بصرى ينفذ فى الهواء. هذا ظاهر فى القول بالشعاع دون الانطباع. اللهم إلا أن يقال: إن المراد بنفوذ البصر فى الهواء توسّله به إلى الرؤية، ولو بالانطباع. ويقال تارةً أخرى: إن المعبر مقابلته للباصرة بوجه لو توهم أن يخرج عن البصر مخروط شعاعى لا يكون البصر خارجاً عن قاعدته. ألا ترى أنه قال نصير الحكماء فى التجريد: وهو أى «الإبصار» راجع فينا إلى تأثر الحدقة، ثم قال: ويجب حصوله أى حصول الإبصار مع شرائطه لخروج الشعاع، فمراده من خروجه تعيين أن مقابلته - التى هى من جملة الشرائط - بأى وجه يجب أن تكون لا أن الإبصار إنما يكون بطرف هذا الشعاع الخارج عن البصر كما رواه بعض من توهم أن ليس الإبصار بانطباع صورة المرئى فى الباصرة ولا بإضافة إشراقية بين الباصرة والمبصر على ما رواه الإشراقيون، بل بأن يخرج من العين شعاع إذا وصل إلى المبصر يرى؛ إذ لو كان مراده ذلك، لما قال قوله: «وهو راجع فينا إلى تأثر الحدقة» على أنه قدس سره قال فى نقده للمحصّل أن ليس يذهب أحد من الحكماء إلى ذلك بقوله: أقول: القائلون بالشعاع - وهم الحكماء الأقدمون - لا يقولون بخروج شىء من العين إلا بالمجاز كما يقال: الضوء يخرج من الشمس. هذا كلامه؛ وهو يدلّ دلالة ظاهرة على أنه لم يذهب إلى أن الإبصار إنما يكون بأطراف الشعاع لا بالانطباع، فالمراد من الخروج الخروج التوهّم الذى لا يوجب أن لا يكون الإبصار بالانطباع، وغرضهم من ذلك تعيين أحكام الإبصار والمبصرات، وأنّ المقابلة التى هى من شرائط الرؤية أى نوع من أنواعها، وأنّ الأضواء كما تحدث بمقابلة المعنى بالذات كذلك الصور المبصرة قد تحدث فى الباصرة بالمقابلة، وكما أن للضوء انعكاساً وانعطافاً توهم حركته من جهة إلى جهة كذلك للإبصار حدوث

انعطافى وانعكاسى. قال الرئيس فى طبيعيات الشفاء بعد إبطال كون الرؤية بخروج الشعاع بأدلة ظاهرة وحكم بأنها بالانطباع قال: والعلة فى حدوث الشبح والمثل فى البصر كعلة الحرارة فى عضو اللامس، وأما كيفية الحال فيه فكالحال فى وقوع الشعاع على شىء ملون يتكيف ما يحاذيه بكيفية بواسطة الشعاع والجسم الشاف أيضاً هكذا هنا أيضاً ينقل الضوء الألوان بواسطة الجسم الشاف إلى الرطوبة، فيتكيف به لكن لا يكفى حدوثه فيها فى الإبصار وإلا لرئى الشىء الواحد شيئين؛ لانطباع صورته فى جليدتى العينين. ونوقض ذلك بالسامعة، فلا بد وأن ينتقل صورته إلى ملتقى العينين [...]. قال: ذاتهما، لاستحالة الانتقال على الأعراض، بل بأن يحدث فيه صورة واحدة مماثلة لهما، ثم يتأدى منه إلى الروح الباصرة. قال المعلم الثانى فى رسالة جمع فيها بين رأيى أرسطو ومعلمه: أن ليس فى الإبصار حقيقة خروج الشعاع ولا الانطباع مع الاستحالة والحركة. انتهى. وهذا يدل على الشعاع التوهّمى الخارج من العين ونفى الانطباع مع الاستحالة التى هى الحركة فى الكيفية كما فصل ذلك فى الحكمة الطبيعّية. قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء ما حاصله: إن الإبصار إمّا بأن ينفذ شىء من البصر كما توهّم من ظاهر عبارات القدماء، وإمّا بأن ينتقل عنه البصر، والأول باطل؛ لأنّ الشىء الخارج عن البصر لا يجوز أن يكون إلا الجسم، لامتناع الانتقال على الأعراض، فهذا الجسم إمّا جسم يصل إلى المدرك فيدرك، وإمّا أن يكون نفس الجسم الشاف المتوسّط بين الرائي والمرئى إمّا باستحالته إلى جسم شعاعى، أو بأن يؤدّيه إليه على ما رآه قوم. والأول محال؛ لأنّ من المحال أن يخرج عن البصر جسم متّصل طولُه يكون نصفَ العامل، وينتهى إلى كرة الثوابت، ثم يرجع ويعود إلى وضعه بفتح العين وغمضها، ثم إذا أفتح العين وغمضنا مرّة أخرى، خرج عنها مثله وعاد إليه مرّة أخرى خروجاً وعوداً يشبه خروج من له وقوف على من يفتح العين، وعود من له وقوف كذلك. وأيضاً لو كان الأمر كذلك، لكان أن يرى الشىء البعيد غاية البعد بشكله وعظمه؛ إذ الرؤية تتمّ بوصوله إليه. وأيضاً إن كان هذا الشعاع كخطّ أو خطوط جسمانى، لوجب أن يصرف عن المحاذاة إلى غيرها، ولما كان له أن ينفذ فى الأفلاك؛ لامتناع خرقها. وأيضاً إن كان هذا الشعاع جسماً طبيعياً يتحرّك بطبعه، لوجب أن لا يتحرّك إلا إلى جهة واحدة، وليس كذلك عند من يقول به، وكذا الثانى؛ لأنّ استحالة الهواء أمر يقبل الشدّة والضعف، فلو كان الإبصار باستحالة الهواء، لكان إذا اجتمعت عدّة



من ضعفاء الأبصار، رأوا المرئى أقوى، وإذا تفرّقوا، رأوه أضعف، ولكن ضعيف البصر، إذا قعد بجانب قوى البصر، رأى أشد؛ لكنّ التالى باطل، فكذا مقدّمه. وأيضاً الهواء إن كان آلة الإبصار فى الإحساس، فهو إمّا أن يكون حسّاساً أو مؤدياً، والأوّل باطل؛ لاستحالة صيرورة الهواء حسّاساً على أنّ من المرئيات ما لا يمكن أن يلامسه الهواء كالكواكب الثابتة. أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الإفلاك أيضاً يستحيل ومحال أن يستحيل الأفلاك. وكذا الثانى فإنّ الهواء متّصل بكلّ بصر فلم لا يؤدّى إلى جميع الأبصار ما يحسّه، وإن كان مؤدياً باستحالة تعرض له، فلم لا يستحيل إلّا عن حدقتنا ولا يستحيل عن حدقتهم؟! وإذا قد بطل كون الإبصار بخروج شىء من البصر، بقى أن يكون الإدراك باستحالة من البصر عن المبصر ووصول صورة المبصر إليه بنفسه أو بمثاله أو مثله، والأوّل باطل؛ لامتناع الانتقال على الأعراض وانتقال موضوعاتها عن مواضعها بالإبصار، فيتعيّن الثانى والثالث، وهو المطلوب انتهى. وظاهر الشيخ هو القول بالانطباع كما عليه أرسطو، وأمّا أفلاطن معلّمه، فيقول بالانطباع أيضاً، لكن من دون استحالة الهواء المشفّ بين الرئى والمرئى بشعاع بصرى. ومن هنا اندفع الإشكال بأنّ الإبصار إن كان بالانطباع، لزم استحالة الحدقة لا فى زمان؛ لكنّ التالى باطل؛ إذ الباصرة فى جسم فيمتنع حلول الكيفيّة فيها بدون الحركة. ووجه الاندفاع ظاهر. وأمّا ظاهر شيخ الإشراق، فهو أنّ الرؤية يكون بإضافة إشراقية بين الرئى والمرئى إذا كان المرئى واقعاً بوجه يمكن أن يصير قاعدة مخروط وهمى يخرج من البصر إليه، ويكون المرئى هو نفس الأمر الموجود فى الخارج لا شبّهه ومثاله أو مثله. انتهى. وظنّى أن ليس هذا مذهب الإشراقيين بل الظاهر أنّ مذهبهم هو ما ذكره المعلّم الثانى. على أنّه لو صحّ ما ذهب إليه صاحب الإشراق، لوجب أن لا يرى شىء واحد إلّا بوجه واحد هو ما عليه فى نفس الأمر، وليس كذلك. أمّا الملازمة، فلأنّ ليس لتفسيره عمّا هو عليه وجه وجيه؛ إذ الأمور الموجودة فى الخارج إذا كان بينه وبينه إضافة، ووجب رؤيته، وإلّا فلا. وأمّا بطلان التالى فلأنّ أمراً واحداً قد نراه تارة أصغر وأخرى أكبر عمّا هو عليه، وأيضاً لو كان الأمر كذلك، لما رأى المبرسم والنائم والمجنون ما لا وجود له فى الخارج، وليس كذلك؛ لإخبارهم برؤيتها إلّا أن يلتزم أنّ لها وجوداً فى عالم آخر هو واسطة بين العالم الجسمانى والروحانى هى مرتبة فيه. وهو كما ترى. ثمّ لا يخفى أنّ توسّط الهواء شرط فى الرؤية، وكذا الضوء شرط فى رؤية اللون، لا شرط لوجوده. ثمّ اعلم أنّ ظاهر

كلام الرئيس في طبيعيات الشفاء هو هذا حيث قال: واللون بالفعل إنّما يحدث بسبب النور؛ فإنّ النور إذا وقع على جرم ما حدث فيه بياض بالفعل أو سواد أو خضرة أو غير ذلك، فإن لم يكن، كان أسوداً مطلقاً مظلماً لكنّه بالقوّة ملوّن؛ إذ عيننا بالملوّن بالفعل هذا الشيء الذى هو سواد أو بياض أو حمرة أو ما أشبه ذلك، ولا يكون البياض بياضاً والحمرة حمرة إلاّ أن يكون على الجهة التى نراها، ولا يكون على هذه الجهة إلاّ أن تكون منيرة. هذا حاصل كلامه، وظاهره أنّه ذهب إلى أنّ وجود اللون مشروط بوجود الضوء، وأنّه غير موجود بالفعل إلاّ عند انضمام الضوء إليه؛ إذ لا نعى باللون إلاّ أمراً يحدث فى القوّة المدركة الحمرة أو الصفرة وما فى الخارج منه لا يحدث هذا إلاّ إذا كان له ضوء، فلا يكون وجودها إلاّ عند وجود الضوء. وبعبارة أخرى: إنّ اللون أمر له أن يحدث فى الباصرة هيأة معيّنة أطلق عليها لفظ اللون، وهو فى الظلمة ليس كذلك، فلا يكون موجوداً. يرشدك إلى ذلك ما ذكره بقوله: إلاّ أن يكون على الجهة التى نراها، ولا يكون على هذه الجهة إلاّ أن يكون منيرة؛ لأنّه يدلّ على أنّ الضوء شرط لوجوده على الجهة التى نراها، فلذا قال: «إذ عيننا بالملوّن بالفعل هذا الشيء...» إلى آخر ما نقلناه. فقد بان أنّ اللون على تلك الجهة مشروط بالنور والضوء، والناظرون لفى غفلة عريضة عن هذا، وعن احتمالٍ آخرٍ حسبما اختار أنّ المحسوس بالحقيقة ليس إلاّ فى الحاسّة، إنّما يحصل فيها نفس الأشياء المحسوسة لا صورتها. ومثالها على ما أشار إليه فى مباحث القوى، فيكون المراد من توقّف اللون على الضوء توقّف هذا اللون الحادث فى الحاسّة عليه؛ إذ من البين أنّ اللون إنّما يحدث فى الباصرة بسبب الضوء، وأنّ حدوث اللون فى الباصرة كحدوث اللون فى الحائط من انعكاس الضوء عن الجسم الشفّاف، فكما أنّ حدوثه فى الحائط مشروط بوجود الضوء كذلك حدوثه فى الباصرة مشروط به. فإن قلت: غاية ما لزم من ذلك كون حدوث اللون مشروطاً بالضوء فى الوجود الذهنى، ولا كلام فيه بل الكلام فى أنّ اللون الموجود فى الخارج هل وجوده مشروط فيه بالضوء أم لا؟ قلت: ليس المراد باللون الموجود فى الخارج ما يحدث اللون فى الحاسّة المقابلة، واللون الموجود فى الخارج إنّما يحدث هذه الكيفيّة فى الباصرة بعد وجود هذا الشرط ومعه، فيكون ذلك شرطاً لوجوده فيه، فلهذا قال الشيخ عقيب هذه الأحوال: ولكنّه إن سمى الإنسان الاستعدادات المختلفة- التى يكون فى الأجسام على الوجه الذى عرف آنفاً- ألواناً، فله ذلك إلاّ أنّه يكون باشتراك

الاسم. هذا كله إذا أخذ كلامه بظاهره، وأمّا إذا نُظِرَ إليه بتحديد النظر، فليس فيه إلاّ أنّ المراد باللون إن كان ما يحدث في الحاسّة هذه الكيفيّة المحسوسة، فليس له ذلك في الظلمة، وإن لم يكن المراد ذلك بل كان أمراً أعمّ منه كان له وجود في الخارج قبل الضوء ومعه وبعده على ما نبتّه عليه بقوله: «لكنّه إن يسمّى». فإن قلت: إنّ الشيخ ذكر في هذا المبحث حيث قال: «وليس لقائل أن يقول...» أنّ اللون موجود في الظلمة لكنّ الظلمة تمنعه عن الرؤية؛ إذ المظلم من الأهوية ليس يمنع رؤية ما وراءها وإلاّ لما جاز أن يرى الشئ عند كونه حائلاً بين الرائي والمرئي، وليس كذلك؛ إذ المرئي إذا كان له ضوء وكان بينه وبين الرائي هواء مظلم له أن يراه، فلا يكون الهواء مانعاً. قلت: إنّ اللون على التوجيهين مشروط وجوده بالضوء لا مطلقاً. ومن تضاعيف البيان ظهر حال ما قيل في المواقف من أنّه قال ابن سينا وكثير من الحكماء: إنّ الضوء شرط لوجود اللون، وإنّه إنّما يحدث عند حصول الغير، غير موجود في الظلمة بل الجسم مستعدّ لأن يحصل فيه اللون المعين عند حصول الضوء فيما هو قابل له، ثمّ نقل دليلاً على ذلك حيث قال: إنّّه يقول: إنّنا لا نرى اللون في الظلمة، فانتفاء رؤيته فيها إمّا لعدمه، أو لوجود عائق هو الهواء المظلم الذي هو واسطة بيننا، لكنّ الثاني باطل؛ إذ لو كان الهواء المظلم معاقباً ممانعاً للرؤية، لما جاز أن يدرك الشئ إذا صار الهواء المظلم واسطه بين الرائي والمرئي؛ لكنّ التالي باطل، فكذا مقدّمته. أمّا الملازمة، فلوجوب انتفاء المعلول عند وجود المانع، وأمّا بطلان التالي، فلأنّ الرائي قد يكون في غار مظلم وفيه هواء كلّهُ على الصفة التي تظنّه مظلماً، وقد تبصر في خارج الغار جسماً مستضيئاً بضياء النار أوقدت هناك نار. قال عليه السلام: لم تصحّ الرؤية. [ص ٩٧ ح ٤] أقول: يعنى أنّه تعالى لما كان في أقصى مراتب التجرد وأعلىها حتّى أنّه مقدّس عن الماهية فضلاً عن المادّة، فلا يصحّ أن يكون ذا جهة وحيّز، فقد انقطع عنه تعالى الهواء ليتوسّط بينه وبين الرائي. الاشتباه أى اشتباه الحقّ بالباطل. أمّا الأوّل، فهو أنّه مقدّس عن حدّ التشبيه. وأمّا الثاني، فهو في حدّ التشبيه. وبالجملة، إنّ تشبيهه بتوسّط رؤيته تعالى الأوّل بالثاني. وقوله: «وكان ذلك التشبيه»، اسم الإشارة عائد إلى وجوب الاشتباه، وهو اسم «كان» و«التشبيه» منصوب على أنّ يكون خبراً عنه، فلوروى: لكان في حدّ التشبيه بما عداه؛ لأنّه حينئذ يكون متحيّزاً، فيكون مشاراً إليه بالإشارة الحسيّة إمّا بالذات أو بتبعيّة غيره. فإن كان الأوّل، وجب أن

ینقسم فی الجهات کلّھا؛ لما بیّن فی موضعه أنّ کلّ ما یشار إلیه كذلك فهو منقسم، فیکون هو الجسم، أو جزءه، فلا یکون واجباً لذاته؛ لاحتیاجه فی وجوده إلی غیره الذی هو جزءه أو محلّه أو ما یحلّ هو فیّه. وإن کان الثانی، کان حالاً فی غیره، فیحتاج إلیه فی وجوده أو لشخصه، وهو فی حدّ التشبیّه، فلا یکون واجباً بذاته. ولذلك قال المحقّق الطوسی فی نقده للمحصّل: والمعتمد هاهنا أنّ الكائن فی الجهة قابل للقسمه والأشکال، و غیر منفکّ عن الأكوان، وکلّ ذلك محال فی واجب الوجود.

الحاشیة علی اصول الکافی؛ ج ۱، ص ۲۵۸

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قرزینی]:

شرح: در این حدیث، سه قسم گفتگو است در جواب سائل؛ اول: تمهید مقدّمه تحریر محلّ نزاع. دوم: تحریر محلّ نزاع. سوم: دلیل عقلی بر امتناع رؤیت. و این فقره، برای قسم اول است و چون قاعده آداب بحث این است که تحریر محلّ نزاع را پیش از دلیل ذکر کنند، امام در جواب، رعایت ترتیب سؤال نکرد. الهوّاء: عنصری از چهار عنصر که مشهور است، و فضای خالی. و مراد این جا، فضا است؛ خواه خالی و خواه پر. یعنی: روایت است از احمد بن اسحاق گفت که: نوشتم سوی امام علی نقی علیه السلام می پرسیدم او را از دو چیز: اول: دیدن کسی الله تعالی را؛ که آیا جایز است یا نه؟ دوم: تحریر محلّ نزاع؛ که آنچه اختلاف کرده اند مردمان در آن، چه چیز است؟ پس نوشت در جواب که: موافق عادت دیدن های خلائق اجسام را این است که: جایز نیست دیدن ایشان چیزی را، چندان که نباشد میان بیننده و دیده شده فضایی که نفوذ کند در آن شعاع بصر، پس چون برطرف شود آن فضا از مجموع بیننده و دیده شده- به یکی از سه روش؛ اول این که از بیننده برطرف شود و بس. دوم این که از دیده شده برطرف شود و بس. سوم این که از هر دو برطرف شود- صحیح نمی شود دیدن آن بیننده به حسب عادت دیدن ما؛ خواه به خلاف آن عادت ممکن باشد و خواه نه.

اصل: «وَكَانَ فِي ذَلِكَ الْإِشْتِبَاهِ؛ لِأَنَّ الرَّائِيَ مَتَى سَاوَى الْمُرْتَبِيَّ فِي السَّبَبِ الْمَوْجِبِ بَيْنَهُمَا فِي الرَّؤْيَةِ، وَجَبَ الْإِشْتِبَاهُ». . شرح: این فقره، برای تحریر محلّ نزاع است. و كَانَ، عطف است بر لَمْ يَصِحَّ. و مُشَارٌ إِلَيْهِ ذَلِكَ، «انْقِطَاعُ الْهَوَاءِ عَنْهُمَا» است. الْإِشْتِبَاهُ: غلط کردن مردمان به سبب مانند هم بودن حق و باطل. لِأَنَّ، دلیل است بر این که صورت انقطاع هوا قابل اشتباه است. السَّبَبُ: وسیله چیزی. و مراد این جا فضا است که وسیله دیدن است به حسب عادت. الْمَوْجِبُ (به کسر جیم): ربط دهنده دو چیز به هم. یعنی: و شد در انقطاع فضا از بیننده و دیده شده، غلط مردمان و اختلاف میان ایشان به سبب مانند بودن باطل و حق به هم، در جواز صورت دوم، بلکه در جواز صورت سوم نیز؛ به دلیل این که بیننده هر گاه به حسب عادت ما مساوی دیده شده باشد در احتیاج به فضایی که ربط دهنده باشد میان آن دو، به این معنی که یکی را بیننده آن دیگری کند و دیگری را دیده شده آن دیگری کند، ثابت می شود در خلاف عادت ما اشتباه، به سبب قیاس که در طبع اکثر مردمان مَرکوز است. مراد این است که: چون می بینند که صورت اول از سه صورت، خلاف عادت ما جایز است، چنانچه الله تعالی اجسام را می بیند، خیال می کنند که صورت دوم نیز جایز است و صورت سوم نیز جایز است، لهذا اشاعره خیال کردند که جایز است به خلاف عادت این که دیدن تعلق گیرد به هر موجود، پس جایز است دیدن حرارت و آواز و بو و طعم؛ و جایز است که بیند به پای خود کور، چنین پشه اندلس را و بیند آواز پریدنش را و بویش را و طعمش را و مزاجش را. و خیال کردند که جایز است که ما بینیم الله تعالی را و بینیم علمش را و قدرتش را و همگی صفاتش را به خلاف عادت، بی آن که در دیدن تأویلی کنند که: مراد، علم است به هستی اینها به برهان، بلکه می گویند که: همان حالت که ما را ضرورتاً حاصل می شود در عادت به چشم، در خلاف عادت بی چشم حاصل می شود ما را ضرورتاً، نه به سبب برهان. و حدیث نهم و دهم این باب، از جمله شواهد عدل است نزد اولی الابصار بر این که نزاع این جا، در دیدن به چشم نیست، بلکه آن نزاعی دیگر است با مجسمه. اصل: «وَكَانَ ذَلِكَ التَّشْبِيهِ؛ لِأَنَّ الْأَسْبَابَ لَا بُدَّ مِنْ اتِّصَالِهَا بِالْمُسَبَّبَاتِ». . شرح: این فقره، دلیل عقلی است بر امتناع دیدن کسی الله تعالی را. و او در وَكَانَ، عطف است بر «كَانَ فِي ذَلِكَ الْإِشْتِبَاهِ». «كَانَ» از افعال ناقصه است. مُشَارٌ إِلَيْهِ «ذَلِكَ» دلیل امتناع رؤیت الله تعالی است که سائل طلبیده. التَّشْبِيهِ: مانند شمردن

چیزی به چیز دیگر؛ و آن، منصوب و خبر «كَانَ» است. و مراد این جا، مانند شمردنِ دلیلِ امتناعِ دیدنِ کسیِ الله تعالی را است، به دلیلِ امتناعِ مُلامسهٔ کسیِ الله تعالی را، نظیر آنچه می آید در «کتابُ الْحُجَّةِ» در حدیثِ اوّلِ بابِ اوّلِ که: «لَمْ يَجْزُ أَنْ يُشَاهِدَهُ خَلْقُهُ وَلَا يَلَامِسُوهُ» تا آخر. و بر این قیاس است تشبیه به دلیلِ امتناعِ بو کردنِ کسیِ الله تعالی را و به دلیلِ امتناعِ شنیدنِ کسیِ الله تعالی را و به دلیلِ امتناعِ چشیدنِ کسیِ الله تعالی را. لِأَنَّ، بیان وجه دلالت تشبیه است بر امتناعِ رؤیت. الْأَسْبَابُ (جمع سبب): وسیله ها. و مراد این جا، برهان ها است که وسیلهٔ علم به نتیجه ها می شود. اتّصَالَهَا، به کسر تاء دو نقطه در بالا مشدده است. الْمُسَبِّبَاتِ، به کسر باء یک نقطه مشدده است به معنی مناطهای دلالتِ دلیل ها بر نتیجه ها. و باء، برایِ إصْطِقَ است. یعنی: و شد آن دلیل بر امتناعِ رؤیت که طلبیدی، تشبیه؛ زیرا که براهینِ عقلیهٔ را ناچار است از پیوسته بودن آنها به مناطهای دلالت آنها بر نتیجه ها. بدان که نظیر این است استدلال بر صانع عالم که گذشت در حدیث پنجمِ بابِ اوّلِ که: «الْأَتْرَى أَنْكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءٍ مُشَيَّدٍ مَبْنِيٍّ عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًّا، وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَلَمْ تُشَاهِدْهُ». نظیرِ دیگر این که، هرگاه این دلیل که معدنِ فیروزه مشتمل است بر اجسامِ متفرّقه، که تفرّق آنها مقتضای طبعِ معدن یا فیروزه یا مکان نیست و هر چه چنین باشد حادث است به تدبیرِ مدبّری، کسی را رساند سوی علم به این که معدن، حادث است به تدبیرِ مدبّری، خواهد رسانید آن کس را سوی علم به این که آسمان که مشتمل است بر کواکبِ متفرّقه، نیز حادث است به تدبیرِ مدبّری. پس چون فلاسفه که مانند شیاطین، دعویِ قِدَمِ عالم می کنند و مردمان را بازی می زنند به شبهات، اقرار به حدوثِ معدن می کنند و انکارِ حدوثِ عالم می کنند، کواکبِ رجوم ایشان است؛ به معنی این که آتش های جان ایشان است؛ چه خصوصیتِ معدن و فیروزه در مناطِ دلالتِ این دلیل، داخل نیست. حاصل این است که: در این مقام، از خصم خود که اشاعره اند می پرسیم که: آیا چنانچه می گویند که: «الله تعالی را می توان دید» می گویند که: او را می توان لمس کرد و شنید و بوید و چشید، یا نه؟ ناچار می گویند که: نه؛ چه مذهب ایشان به خلاف این است، بلکه هیچ کس به این توهم نیفتاده؛ چه در آن نقل نشده چنین الفاظِ غلط انداز که در رؤیت نقل شده. و چون گفتند که: نه، می گویم که: به چه دلیل، اینها محال است؟ خواهند گفت که: به این دلیل که اینها لازم دارد مکان و

جهت و جسمیت را. می گوئیم که: شاید به حسبِ عادت چنین باشد و در خلافِ عادت چنین نباشد؟ ناچار می گویند که: بدیهی است که در عادت و خلافِ عادت تفاوت نمی کند. می گوئیم که: همین، دلیل در امتناعِ رؤیت هست و خصوصیت دیدن و لمس کردن و مانند آنها، داخلِ در مناطِ دلالت نیست، پس الفاظ قرآن و روایات را غلط فهمیده اید و اگر مانند آن الفاظ در لمس کردن و بوییدن نیز می بود، قائل به امتناع آنها نمی شدید. بدان که مضمون این دلیل بر این مدّعی منقول می شود از هشام بن الحکم، از امام جعفر صادق علیه السلام، در «کتابُ الحُجَّة» در حدیثِ اوّلِ باب اوّل که: «لَمْ يَجْزُ أَنْ يُشَاهِدَهُ خَلْقُهُ وَلَا يُلَامِسُوهُ» و بیان می شود. و از کلامی که منقول خواهد شد از هشام بن الحکم در آخرِ این باب، ظاهر می شود که هشام، مثلِ این حدیث را شنیده باشد و معنی دیگر خیال کرده باشد. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۷۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی (أسأله) عن شیئین (عن الرؤیة) التي قالت عامّة العائمة بجوازها فی الآخرة بهذا البصر، وعن اختلافهم بعد هذا الاتّفاق فی التجسیم اللّازم من تجویز الرؤیة؛ فطائفة منهم قالوا به، كالحنابلة وغيرها، لا كالأشاعرة وسائر طوائف العامّة بتجویزهم رؤیة غیر الجسم والجسمانی بهذا البصر علی خلاف العادة، حتّى أنّهم قالوا: يجوز علی خلاف العادة رؤیة الصوت والطعم والرائحة بهذا البصر. فی بعض النسخ: «ما لم یکن بین الرائی والمرئی هواء لم ینفذ البصر» بإثبات «لم» قبل «ینفذ» وإسقاط الضمیر المنصوب بعده. والمراد بالهواء فی الجواب: الفضاء شاغلاً بعنصر الهواء أو لا، ولکون مثله من السفسطیّات لم یلتفت علیه السلام إلى الجواب عنه واكتفى بالجواب عن الأوّل. (فإذا انقطع الهواء) یعنی فإذا امتنع بالاتّفاق توسط فضاء بین الرائی والمرئی

المفروضين؛ لاستلزامه بالانتهاء إلى المرئى أن يكون المرئى محدوداً شبيهاً بما له حدّ وغاية امتنعت  
الرؤية قطعاً. (وكان فى ذلك الاشتباه) يعنى وثابت فى ذلك التوسّط التشبيه و

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». (لأنّ الرائى) تعليل لاستلزام التوسّط التشبيه. و (السبب الموجب) بكسر الجيم  
يعنى الشرط الرابط. (وكان ذلك التشبيه) يعنى وثابت أنّ الاشتباه هو التشبيه الممنوع. (لأنّ الأسباب)  
تعليل للزوم الاشتباه. وقال الفاضل الإسترابادى: «وكان فى ذلك الاشتباه» يعنى كون الرائى والمرئى  
فى طرفى الهواء الواقع بينهما يستلزم مشابهة المرئى بالرئى فى الوقوع فى جهة، وفى الجسميّة؛ فإنّ  
كون الشىء فى طرف مخصوص من الهواء سبب عقلى؛ لكونه جسمياً، فيلزم المشابهة بين الربّ وبين  
الرئى فى الكون فى الجهة وفى الجسميّة، وقد مضى أنّه أخرجه عن الحدّين . وقال برهان الفضلاء:  
«لا تجوز الرؤية»-إلى قوله-: «لم تصحّ الرؤية» توطئة مقدّمة لتحرير محلّ النزاع. والمراد بالهواء  
الفضاء. «وكان فى ذلك الاشتباه» إلى قوله: «وجب الاشتباه» تحرير محلّ النزاع، «وكان» عطف  
على «لم يصحّ». و«فى ذلك» أى فى انقطاع الهواء عنهما. «الاشتباه» يعنى غلط الناس بسبب  
المشابهة بين الحقّ والباطل، يعنى امتناع الرؤية وصحّتها. و«السبب» بمعنى الوسيلة، وهى هنا  
الفضاء. و«الموجبة» بكسر الجيم، أى ما يوجب الرابط بين الشئين. «وكان ذلك التشبيه» إلى آخر  
الحديث: دليل عقلى على امتناع الرؤية. و«الواو» فى «وكان» عطف على «كان» فى «ذلك الاشتباه».  
واحتمل: «وكان ذلك التشبيه» بفتح الهمزة والنون الساكنة فى «وكان» والفعل الماضى من الدلالة  
متّصلاً بالمفعول بدل ذلك، قال: يعنى وكأنّ دليل الذى سمى بدليل التشبيه أراك طريق امتناع الرؤية.  
وحمل «الأسباب» على الأدلّة، و«المسببات» بالنتائج. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «لا تجوز  
الرؤية» يعنى الحقّ أنّه لا تجوز الرؤية بالعين، وما بعده دليل على عدم جواز الرؤية. وتقريره أنّه «ما لم  
يكن بين الرئى والمرئى هواء لم ينفذ البصر» سواء كان الإبصار بالانطباع، كما هو الظاهر من الرواية  
السابقة. وذهب إليه المشاؤون؛ أو بالشعاع، كما هو مذهب آخرين من الحكماء. «فإذا» لم يكن بينهما  
هواء» وانقطع الهواء عن الرئى والمرئى لم تصحّ الرؤية» بالبصر. «وكان فى ذلك» أى فى كون الهواء  
بين الرئى والمرئى «الاشتباه» يعنى شبّه كلّ منهما بالآخر. يقال: اشتبها: إذا أشبه كلّ منهما الآخر. «لأنّ  
الرئى متى ساوى المرئى» ومثله فى النسبة «إلى السبب» الذى أوجب بينهما فى الرؤية «وجب



الاشتباه» ومشابهة إحداهما الآخر فى توسّط الهواء بينهما . «وكان ذلك التشبيه» أى كون الرائي والمرئى فى طرفى الهواء الواقع بينهما يستلزم الحكم بمشابهة المرئى للرئى فى الوقوع فى الجهة حتّى يصحّ كون الهواء بينهما، فيكون متحيّزاً ذا صورة وضعيّة؛ فإنّ كون الشئ فى طرف مخصوص من طرفى الهواء، وتوسّط الهواء بينه وبين شئ آخر سببٌ عقليّ للحكم بكونه فى جهة، ومتحيّزاً ذا وضع وصورة وضعيّة ومشابهاً لمخلوقه فى الصورة، وهو المراد بقوله: «لأنّ الأسباب لا بدّ من اتّصالها بالمسبّبات» . انتهى . ضبط «لم ينفذ البصر» كالبعض، وقرأ «الموجب» بفتح الجيم «وكان ذلك التشبيه» برفع «التشبيه» . وفى كتاب التوحيد روى الصدوق بإسناده، عن أحمد بن إسحاق، قال: كتبت إلى أبى الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية وما فيه الناس، فكتب: «لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئى هواء ينفذه البصر، فإذا انقطع عن الرائي والمرئى لم تصحّ الرؤية، وكان فى ذلك الاشتباه؛ لأنّ الرائي متى ساوى المرئى لا بدّ من اتّصالها بالمسبّبات» . وفى توجيه آخر الحديث- كما فى كتاب التوحيد- أقوال، أقربها أنّ المحاذوات . بمعنى المحاذاة، وضمير «اتّصالها» للواسطة المفهومة سياقاً، و«المسبّبات» عبارة عن كلّ ما يرى، والأقرب أنّ الحمل على الإسقاط أولى .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٢٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

صحيح . قوله عليه السلام لم ينفذه البصر: كلمة لم فى بعض النسخ موجودة و ليست فى بعضها، فعلى الأول يكون قوله لا تجوز للرؤية بيانا للمدعى، وقوله ما لم يكن ابتداء الدليل، وعلى الثانى : قوله لا يجوز ابتداء الدليل، وعلى التقديرين حاصل الكلام أنه عليه السلام استدل على عدم جواز الرؤية بأنها تستلزم كون المرئى جسمانيا ذا جهة و حيز، و بين ذلك بأنه لا بد أن يكون بين الرائي و المرئى هواء ينفذه البصر و ظاهره كون الرؤية بخروج الشعاع و إن أمكن أن يكون كناية عن تحقق

الإبصار بذلك و توقفه عليه، فإذا لم يكن بينهما هواء و انقطع الهواء و عدم الضياء الذى هو أيضا من شرائط الرؤية عن الرائي و المرئى لم تصح الرؤية بالبصر و كان فى ذلك أى فى كون الهواء بين الرائي و المرئى الاشتباه يعنى شبه كل منهما بالآخر، يقال: اشتبها إذا أشبه كل منهما الآخر، لأن الرائي متى ساوى المرئى و ماثله فى النسبة إلى السبب الذى أوجب بينهما فى الرؤية، و جب الاشتباه و مشابهة أحدهما الآخر فى توسط الهواء بينهما، و كان فى ذلك التشبيه أى كون الرائي و المرئى فى طرف الهواء الواقع بينهما يستلزم الحكم بمشابهة المرئى بالرائي، من الوقوع فى جهة ليصح كون الهواء بينهما فيكون متحيزا ذا صورة وضعية، فإن كون الشيء فى طرف مخصوص من طرفى الهواء و توسط الهواء بينه و بين شيء آخر سبب عقلى للحكم بكونه فى جهة، و متحيزا و ذا وضع، و هو المراد بقوله لأن الأسباب لا بد من اتصالها بالمسببات و يحتمل أن يكون ذلك تعليلا لجميع ما ذكر من كون الرؤية متوقفة على الهواء إلى آخر ما ذكر و حاصله يرجع إلى ما ادعاه جماعة من أهل الحق من العلم الضرورى بأن الإدراك المخصوص المعلم بالوجه الممتاز عن غيره لا يمكن أن يتعلق بما ليس فى جهة، و إلا لم يكن للبصر مدخل فيه، و لا كسب لرؤيته، بل المدخل فى ذلك للعقل فلا وجه حينئذ لتسميته إيصارا، و الحاصل أن الإبصار بهذه الحاسة يستحيل أن يتعلق بما ليس فى جهة بديهية، و إلا لم يكن لها مدخل فيه، و هم قد جوزوا الإدراك بهذه الجارحة الحساسة و أيضا هذا النوع من الإدراك يستحيل ضرورة أن يتعلق بما ليس فى جهة مع قطع النظر عن أن تعلق هذه الحاسة يستدعى الجهة و المقابلة. و ما ذكره الفخر الرازى: من أن الضرورى لا يصير محلا للخلاف، و إن الحكم المذكور مما يقتضيه الوهم و يعين عليه، و هو ليس مأمونا لظهور خطائه فى الحكم بتجسم البارى تعالى و تحيزه و ما ظهر خطأه مرة فلا يؤمن بل يتهم، ففاسد، لأن خلاف بعض العقلاء فى الضروريات جائز كالسوفسطائية و المعتزلة فى قولهم بانفكاك الشيئية و الوجود و ثبوت الحال، و أما قوله: بأنه حكم الوهم الغير المأمون فطريف جدا لأنه منقوض بجميع أحكام العقل لأنه أيضا مما ظهر خطأه مرارا و جميع الهندسيات و الحسابيات، و أيضا مدخلية الوهم فى الحكم المذكور ممنوع، و إنما هو عقلى صرف عندنا، و كذلك ليس كون البارى تعالى متحيزا مما يحكم به، و يجزم، بل هو تخييل يجرى مجرى سائر الأكاذيب، فى أن الوهم و إن صورته و خيله إلينا لكن العقل لا يكاد

يجوزه بل يحيله و يجزم ببطلانه و كون ظهور الخطأ مرة سببا لعدم ائتمان المخطئ و اتهامه ممنوع أيضا، و إلا قدح فى الحسيات و سائر الضروريات و قد تقرر بطلانه فى موضعه فى رد شبه القادحين فى الضروريات.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٣٥

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥ / ٢٦٥ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ:

ص: ٢٤١

- 
- ١-١ . فى «ب ، بر» وشرح صدر المتألهين والتوحيد: «أو».
  - ٢-٢ . فى «ج ، ض ، بف» والتوحيد: «عز ذكره» . وفى «بح ، بر» : «عز وجل ذكره».
  - ٣-٣ . فى «ب ، بف» والوافى والتوحيد: «وصفنا».
  - ٤-٤ . التوحيد ، ص ١٠٩ ، ح ٨ ، بسنده عن الكليني الوافى ، ج ١ ، ص ٣٧٩ ، ح ٣٠١.
  - ٥-٥ . فى «ب ، بس» وشرح المازندراني : «لايجوز».
  - ٦-٦ . هكذا فى «ب ، ض ، بح ، بر ، بس ، جح ، جل ، جم» وشرح المازندراني والتوحيد ، والجملمة حينئذ صفة للهواء والضمير البارز راجع إلى الهواء لا المرئى . وفى المطبوع وسائر النسخ : «لم ينفذه» ، والضمير البارز راجع إلى المرئى . وفى «بح»: «لينفذه».
  - ٧-٧ . فى التوحيد: «فإذا انقطع الهواء وعدم الضياء بين الرائي والمرئى » .
  - ٨-٨ . فى «بح» وحاشية «ض» : «يساوى».

۹-۹ . فی شرح المازندرانی : «اسم «کان» \_ وهو «ذلک» \_ إشارة إلى وجوب الاشتباه. و«التشبيه» خبره» . ويحتمل أن يكون «کان» تامّةً و«ذلک التشبيه» فاعلها وفي التوحيد : «وكان في ذلك التشبيه».

۱۰-۱۰ . التوحيد، ص ۱۰۹ ، ح ۷ ، بسنده عن أحمد بن إدريس ، عن أحمد بن إسحاق الوافی ، ج ۱، ص ۳۸۱، ح ۳۰۲.

حَضَرْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْخَوَارِجِ ، فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا جَعْفَرِ، أَيُّ شَيْءٍ تَعْبُدُ؟ قَالَ (۱): «اللَّهُ تَعَالَى» قَالَ: رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: «بَلَى» (۲) لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ (۳)، وَلَكِنْ رَأَتْهُ (۴) الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ، لَا يُعْرَفُ بِالْقِيَاسِ، وَلَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ، وَ (۵) لَا يُشَبَّهُ بِالنَّاسِ، مَوْصُوفٌ بِالْآيَاتِ، مَعْرُوفٌ بِالْعَلَامَاتِ، لَا يَجُورُ فِي حُكْمِهِ ، ذَلِكَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ».

قَالَ: فَخَرَجَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (۶). (۷)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مردی از خوارج خدمت امام باقر (علیه السلام) رسید و عرض کرد: ای ابا جعفر چه چیز را میپرستی؟ فرمود: خدای تعالی را، گفت او را دیده ئی؟ فرمود: دیدگان او را بینائی چشم نبینند ولی دلها او را بحقیقت ایمان دیده اند، با سنجش شناخته نشود و با حواس درک نشود و بمردم مانند نیست، با آیاتش توصیف شده و با علامات شناخته شده، در داوریش ستم نکند، اوست خدا سزاوار پرستشی جز او نیست، مرد خارجی بیرون رفت و میگفت: خدا داناتر است که رسالت خویش را کجا قرار دهد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۵- عبد الله بن سنان از پدرش روایت کرده که گفت: در خدمت امام باقر (علیه السلام) بودم که مردی از خوارج شرفیاب محضرش شد و به او گفت: ای ابو جعفر، چه چیز را می پرستی؟ فرمود: خدای تعالی را، گفت: او را دیدی؟ فرمود: بلکه چشمها به دیدار او را نبینند ولی دلها به ایمان درستش در یابند به سنجش شناخته نشود، به حواس درک نگردد، به مردم نماند، به آیات و نشانه وصف شود و به نشانه ها شناخته گردد، به خلاف و ستم حکم نکند، آن است خدا، نیست شایسته پرستشی جز او. راوی گوید: آن مرد بیرون می رفت و می گفت: خدا داناتر است که رسالت خود را کجا مقرر کند.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۲۸۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۵- عبد الله بن سنان از پدرش روایت کرده که گفت: در خدمت امام باقر علیه السلام بودم که مردی از خوارج شرفیاب محضرش شد و به او گفت: ای ابو جعفر، چه چیز را می پرستی؟ فرمود: خدای تعالی را، گفت: او را دیده ای؟ فرمود: چشمهای ظاهر او را نبینند ولی دلها به حقیقت ایمان دریابند خداوند با قیاس و سنجش شناخته نشود، به حواس درک نگردد، به مردم نماند، به آیات و نشانه وصف شود و به نشانه ها شناخته گردد، در داوری خود ستم نکند اوست خدا، نیست شایسته پرستش جز او، راوی گوید: آن مرد بیرون می رفت و می گفت: خدا داناتر است که رسالت خود را کجا قرار دهد.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۵۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن ابيه عن على بن معبد عن عبد الله بن سنان عن ابيه». فى كتاب الشيخ: سنان والد عبد الله بن سنان و كذا قال ابن داود، وفى «صه» لم يذكر الكشى غير ذلك، روى عن ابى الحسن بن ابى طاهر عن محمد بن يحيى الفارسى عن مكرم بن بشر عن الفضل بن شاذان عن ابيه عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال فى سنان: انه لا يزداد على الكبر الا خيرا. وقال السيد على بن احمد العقيقى [العلوى]: سنان بن عبد الرحمن روى ابى عن على بن الحسن عن على بن اسباط عن محمد بن إسحاق بن عمار عن ابيه عن ابى عبد الله عليه السلام: ان سنان بن عبد الرحمن من اهل قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ

، و يحتمل ان يكون هذا الرجل هو الذى ذكره الكشى و ان يكون غيره. انتهى. وقال زين المحققين فى الحاشية: انه ذكر الشيخ: انهما غير ان و كذا ابن داود . «قال حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال: يا أبا جعفر اى شىء تعبد؟ قال: الله تعالى، قال: رأيتك؟ قال: بل لم تره العيون بمشاهدة الابصار و لكن رأته القلوب بحقائق الايمان، لا يعرف بالقياس و لا يدرك بالحواس و لا يشبه بالناس، موصوف بالآيات معروف بالعلامات لا يجوز فى حكمه، ذلك الله لا اله الا هو، قال فخرج الرجل و هو يقول:

اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ . كان غرض هذا الرجل من سؤاله اياه عليه السلام: اى شىء تعبد؟ تمهيد اشكال اشار إليه بقوله: رأيتك، على وجه الاستفهام، يعنى كيف يجوز لاحد عبادة من لم يره اصلا؟ فان العبادة متضمنة للسؤال و الخطاب و المكالمة و طلب الرحمة و المغفرة و سائر ذلك من الخضوع

و الخشوع و التضرع و التملق و الاستكانة، و هذه كلها يستدعى حضور المعبود و مشاهدته و هى الرؤية، فيكون تعالى مرئيا فيكون جسما، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. هذه صورة الاشكال. فاجاب عليه السلام عنه بقوله: بل لم تره العيون بمشاهدة الابصار، اى نعم رأيتة و لكن لا يستلزم محذورا، لان رؤيته تعالى ليست بالعين و بمشاهدة القوة البصرية الجسمانية ليلزم كونه تعالى ذا وضع مادي و لا جهة حسية، و لكن رأته القلوب اى العقول الصافية عن ملابسة الابدان و غواشى الطبائع و الاجرام بحقائق الايمان. و قد مرت الاشارة سابقا الى ان العلوم العقلية متفاوتة ظهورا و خفاء و انكشافا و ابهاما، و ان المعرفة اذا اشتدت وضوحا صارت رؤية عقلية و ان العلوم اذا تأكدت وضوحا و جلاء صارت اعيانا حضورية، كما ان الخيال اذا قوى صير حسا باطنيا و الامر المتخيل اذا تأكد ظهوره و رسوخه يصير مثلا عينيا يترتب عليه الآثار الوجودية. فنقول من الرأس: ان المدركات تنقسم الى ما يدخل تحت الخيال، كالصور الجزئية من الاجسام المتشكلة و ألوانها و مقاديرها و اشكالها و طعومها و روائحها و اصواتها، و الى ما لا يدخل تحت الخيال، كذات الله و صفاته و كل ما ليس بجسم و لا جسماني، سواء كان من الصفات كالعلم و القدرة و الإرادة و غيرها او من الذوات كذات العقل و النفس و طبائع الماهيات و الكليات. فالذى من القسم الاول اذا وقع فى الخيال، كمن رأى انسانا ثم غمض بصره، وجد صورته حاضرة فى خياله كأنه ينظر إليها، و لكن اذا فتح العين و ابصر وجد تفرقة بين الادراكين، و المدرك امر واحد و لا ترجع التفرقة الى اختلاف بين الامرين فى الصورة، اذ الصورة واحدة كما قلنا و انما الافتراق لزيادة الوضوح و الكشف، فان صورة المرئى صارت بالرؤية اتم انكشافا، و هو كشخص يرى فى وقت الاسفار قبل طلوع الشمس و انتشار ضوئها ثم يرى عند تمام الضوء، فانه لا يفارق الحالة الاخرى للاولى الا فى مزيد الانكشاف. فاذا الرؤية هى استكمال لادراك الخيال و هو غاية الكشف، وسمى ذلك رؤية لانه غاية الكشف لا لانه فى العين، بل لو خلق الادراك الكامل لقوة فى غير هذا العضو كالجبهة او كالصدر لكان رؤية أيضا. بل يجب ان يعلم هاهنا ان القوة الخيالية للانسان هى فى جوهرها اقوى ادراكا و ادوم مدركا من هذا البصر الذى فى العين و غيره من الحواس الظاهرة، لكن النفس مشغولة عنها بشواغل الطبيعة البدنية ما دامت هذه الحياة، و لا جل ذلك يكون ادراكات هذه الحواس الظاهرة اقوى و اجلى عند الانسان، فاذا خلعت

عن ذاتها هذا البدن الطبيعي و تلبّست بلباس الحشر و كسوة الآخرة كانت، ترى الصور الجزئية بعين الخيال و يكون رؤية الخيال عند ذلك أقوى و أوضح و اصدق و أصحّ من رؤية البصر. و أيضا ينبغي ان يعلم ان الصورة الخيالية اذا اشتدت و قويت لا تصير حسية طبيعية، اذا الصورة الغير المادية لا تصير بالاستكمال مادية و لا المادية بالاشتداد تصير مفارقة الآ على وجه الاستبدال و توارد الصور كما فى قوله تعالى:

«وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ

» ، و تحقيق ذلك مما يطول شرحه و عليه يبنى اثبات المعاد الجسماني. و اذا فهت ذلك فى المتخيلات فاعلم ان المعقولات التى لا حصول لها فى الخيال بل فى العقل، أيضا لمعرفتها و ادراكها درجتان: احدهما اول و الثانية استكمال و اشتداد له، و بين الثانى و الاول من التفاوت فى مزيد الكشف و الايضاح و قوة الوجود و الحصول كما بين المتخيل و المرئى، فيسمى الثانى بالإضافة الى الاول مشاهدة و لقاء و رؤية، لما علمت مرارا ان الرؤية سميت رؤية لانها ادراك على سبيل المشاهدة و حضور المعلوم و زيادة الكشف، و كما ان سنة الله جارية فى ان تطبيق الاجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية البصرية و اشتغال النفس بشواغل هذا البدن يمنع من تمام الكشف بالرؤية الخيالية، و لا بد من ارتفاع الحجاب لحصول الرؤية البصرية او الخيالية، لكن الحجاب فى الاول خارجى عرضى يرتفع متى قصد الانسان، و فى الثانى طبيعى لا يرتفع الا بالموت. فكذاك سنة الله جارية بان النفس ما دامت محجوبة بمقتضى الشهوات و السيئات و ما غلب عليها من رذائل الاخلاق و مساوى الصفات فانها لا تنتهى الى المشاهدة و اللقاء فى المعلومات الخارجة عن عالمى الحس و الخيال، بل هذه الحياة أيضا حجاب عنها بالضرورة و لذا قال تعالى لموسى عليه السلام.

لَنْ تَرَانِي . و اما رسول الله صلى الله عليه و آله ليلة المعراج ، فلظهور سلطان الآخرة عليه بالموت الارادى، فاذا ارتفع الحجاب بالموت فان كانت النفس عارفة غير ملوثة بالكدورات الدنياوية فعند ذلك تستعد لصفائها و نقائها عن الكدورات حيث لا يرهق و جوههم قتر و لا ذلة و لا غبرة لان يتجلى لها الحق سبحانه متجليا، يكون انكشاف تجليه بالإضافة الى ما علمه كانكشاف تجلى المرئيات



بالإضافة الى ما يتخيله، وهذه المشاهدة و التجلى هي التي تسمى رؤية. فاذن رؤية الله حق بشرط ان لا يفهم من الرؤية استكمال الخيال فى تخيل متصور مخصوص بجهة و مكان، فان ذلك مما يتعالى عنه رب الارباب علوا كبيرا، بل كما عرفته فى الدنيا معرفة حقيقية من غير تخيل و تصور و تقدير شكل و كيف فتراه فى الآخرة كذلك. بل نقول: ان المعرفة الحاصلة فى الدنيا هي التي تستكمل فيبلغ كمال الكشف و الوضوح و ينقلب مشاهدة، و لا يكون بين المشاهدة فى الآخرة و المعلوم فى الدنيا اختلاف الا من جهة زيادة الكشف و الوضوح و تأكد الوجود و قوة القوام، كما فى استكمال الخيال بالرؤية، و إليه الاشارة بقوله:

نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا . و كما ينكشف له بذلك النور ذات الله و صفاته عيانا فكذلك يشاهد عالم الربوبية و يعاين الحضرة الالهية بلا كسوة المثل و صورة الخيال. و اما اذا كانت النفوس ملوثة بالكدورات الدنياوية غير منفكة عن رذائل الصفات و خبائث الملكات، فان كانت جاهلة و الخبائث و الاصدية متراكمة فلا تقبل الاصلاح و التهذيب، فهؤلاء هم المحجوبون عن رب العالمين ابد الأبدين كما قال تعالى:

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ . و ان كانت مسلمة عارفة و الخبائث غير راسخة و لا منتهية حد الطبع و الرين و لم يخرج عن قبول التزكية فتعرض على النار عرضا يقمع منه الخبث المتدنس به، و يكون العرض على النار بقدر الحاجة الى التزكية، و اقلها لحظة و اقصاها فى حق المؤمنين كما فى بعض الاخبار سبعة آلاف سنة، فاذا اكمل الله تطهير النفس و بلغ الكتاب اجله و وقع الفراغ عن جملة ما وعد به الشرع فعند ذلك يستعد للقاء الله و الحضرة الالهية. فان كان ما حصّله فى الدنيا من الاصول الدينية علوما حقيقية حاصلة من جهة البرهان و اليقين فيلحق بالملا الاعلى و يشرب شراب المقربين من الكأس الاوفى مطالعا جمال الله و جلاله بعين العقل و حقيقة العرفان. و ان كان ما يعتقد و يأخذه من الشارع او المعلم من باب التقليد و التسليم، لا على وجه التحقيق و اليقين، فدرجته بعد الخلاص دون درجة المقربين، و له ما تشتهى نفسه و تلذ عينه فى كسوة الامثال، فينسرح نفسه فى مواطن الجنان و مساكن الرضوان، و لا يبعد ان يتجلى الله لبعض هؤلاء

على صورة معتقده بواسطة القاء شبح روحانى على حسب ما يعتقده فى الدنيا مع ضرب من التجريد و التنزيه. فهذا تحقيق القول فى هذا المقام توضيحا و تبيينا لما افاده عليه السلام بقوله: ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان. ثم اعلم انه قد تبين فى العلوم ان الامر البسيط الذى لا مبدأ له و لا جزء بوجه من الوجوه فلا سبيل الى اكتساب معرفة ذاته الا من طريق الاستدلال بالقياس، و اذ لا مشارك له فى الماهية و لا يدرك من جهة الحواس، بل ذات من لا مبدأ له و لا جزء له و لا مثل، اما مجهول محض و اما معلوم بصريح العرفان الكشفى، و شهود الذات المنكشفة على عين البصيرة من غير واسطة، قياس او حس، و إليه الاشارة بقوله: لا يعرف بالقياس و لا يدرك بالحواس، و اراد بقوله عليه السلام: و لا يشبه بالناس، ان كل ما يدركه الانسان باحدى الحواس و المشاعر فهو مشابه له لا محالة فى صفته التى عليها ذلك الشىء، و هو تعالى منزه عن التشبيه. ثم اراد ان يشير الى اندفاع شبهة اخرى و انحلال عقد اشكالها و هو: انه اذا لم يكن ذاته تعالى معلوما لاحد من الناس، الا لواحد بعد واحد من اكابر الاولياء، فمن المعبود فى العبادات و المقصود فى الدعوات و المرغوب إليه فى انجاح الطلبات و رفع الحاجات و المرهوب عنه فى النقمات و انزال البليات؟ فاشار الى الجواب بقوله: موصوف بالآيات معروف بالعلامات، و ذلك لان البراهين المفيدة للقطع و اليقين على قسمين: احدهما اللمى المفيد لحقيقة المطلوب من طريق مقوماته و مبادئه، و هذا محال فى حق الله. و ثانيهما البرهان الإتنى المفيد للعلم بوجود الشىء مطلقا، لا بحقيقته المخصوصة، و هو الاستدلال من آثار الشىء و آياته و افعاله و علاماته. فالحق الاول تعالى و ان لم يكن على حقيقة ذاته برهان و لا حد، و لكن النظر فى اجزاء العالم و وجود الحوادث و الحركات على اتقن وجه و احكمه يعطى ان فى الوجود قيوما ازليا واحدا لا شريك له، عالما قادرا حيا سميعا بصيرا موصوفا بالصفات الحسنى و الامثال العليا و الكبرياء و الآلاء، فالبرهان الإتنى حاكم بان فى الوجود موجود كذا و كذا. ثم هذه المعلومات اذا تأكدت و رسخت فى النفس العارفة بها، استكملت النفس بها و قويت ذاتها و خرجت من القوة الى الفعل و انقلبت من حد النفسية الى حد العقل و شاهدت بعينها المكتسب و عقلها المستفاد جمال الحضرة الالهية و عاينت الملاء الاعلى و اطاعها الاكوان طاعتها للملائكة المقربين. و قوله: و لا يجوز فى حكمه، اشارة الى العلم الحاصل بطريق الاستدلال بملاحظة احوال الموجودات

و انتظام احوال الكائنات و ارتباط السفليات بالعلويات بان مبدأ الاشياء و مبدعها عادل فى الافعال بوجه لا جور فى حكومته، عالم بوجه الخير فيها لا ميل فى مشيئته و لا شر فى امره و قضائه، و بعدله و حكمته قامت الارض و السموات على احكم نظام و ادوم قوام و احسن بقاء و دوام من غير خلل و انثلام و فتور و انفصام. و قوله: ذلك الله، اشارة الى ان الموصوف بهذه النعوت الكمالية و الاوصاف الجمالية و الجلالية هو الله المستجمع لجميع الكمالات الالهية بقضية العقل من جهة البرهان. و قوله: لا اله الا هو، اشارة الى ان المدلول عليه بالالهية و صفات الربوبية هوية احدية بسيطة قدسية لا اشارة الى كنهه و لا صورة لذاته و لا قدم لعقل و لا وهم و لا حسّ عنده و لا اطلاع لما سواه عليه الا بعد فناء التعينات و اضمحلال الانيات و اندكاك جبل الهويات، اذ كل شىء هالك الا وجهه ، لسطوة قهره و سلطانه و غلبة نوره و برهانه. لمن الملك اليوم لله الواحد القهار . و اما قول الرجل بعد سماع هذه الكلمات منه عليه السلام:

«اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»

، فكانه استشم من مبادئ روائح كلماته النورية و استشعر من لطائف فوائحه معانيه القدسية رائحة من اسرار الملكوت و لمعة من انوار اللاهوت، فعلم ان ما سمعه لا يتفق صدوره الا من منبع الولاية و لا يقتبس نوره الا من مشكاة الرسالة و النبوة.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ١٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله عليه السلام: بمشاهدة الابصار بالكسر على المصدر فى مقابلة الايمان، لا بالفتح على الجمع و مقابلة العيون القلوب. و من طريق الصدوق فى كتاب التوحيد «بمشاهدة العيان» مكان «بمشاهدة الابصار».

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٢٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ولكن رأته. [ص ٩٧ ح ٥] أقول: إضراب عن مشاهدة الأبصار. قال عليه السلام: لا يجور فى حكمه. [ص ٩٧ ح ٥] أقول: من الجور، والمراد من حكمه الأمر التكويني والتشريعي.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٥٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: المُشَاهِدَة: ديدنِ كسى ذاتِ چیزی را، نه آثار و علاماتش را و بس. الإِبْصَار (به كسر همزه): ديدنِ كسى چیزی را و آن اعمّ از مشاهده و از دیدنِ آثار آن چیز است، پس اضافه، به تقدير «مِنْ» است. الْحَقَائِقُ (جمع حَقِيقَة): اصل هایی كه بازگشت به آنها شود، مثل عِلْم در لشكرگاه و مثل آنچه منظور است در الفاظ مجازیه و مراد این جا، دانش هایی است كه بنای اعتراف به هستی ربّ العالمين بر آنها است. لَا يُشَبَّهُ، به صيغهُ مجهول باب تَفْعِيل است. در سورة انعام چنین است: «

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَ مَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ\* وَ إِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»

«. از جمله احتمالات این است كه:»

جَعَلْنَا

«اخبار است از حال اهل جاهلیتِ جهلاء که پیش از بعثت رسول آخر الزمان بوده و مذکور شد در «کتابُ العَقل» در حدیث هفتم باب بیست و یکم که «بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» تا آخر است و در آن وقت، کسی متوجه وصی عیسی علیه السلام نبوده، یا اقلّ قلیل بوده و مردمان دو قسم بوده اند: یکی منکر شریعت. و دیگری منکر وصایت. «لام» در »

لَيَمْكُرُوا

«برای عاقبت است و مکر ایشان، عبارت است از شبهات و تلبیسات برای اظهار انتفای حاجت سوی شریعتِ رسولی و بعد از تسلیم آن، حاجت اظهار انتفای حاجت سوی امامی که عالم باشد به جمیع آنچه بر رُسل سابقه نازل شده. و از جمله مکر ایشان این است که: اگر حاجت سوی آن می بود می بایست که رسول یا امام بعد از او ظاهر و مبسوطُ الید باشد در کلّ روی زمین؛ و این، مکر به رسول یا امام است و راجع می شود به مکر به خودشان. و این مکر، اولاً از منکران رسول و شریعت سر زده و مخالفان شیعه امامیه از ایشان یاد گرفته اند و مکرر می گویند و غافل اند از این که اگر این معقول باشد، حاجت به شریعت در هر زمان باطل می شود. «آیه» عبارت است از امام عالم به جمیع نازل بر رُسل سابقه، خواه رسول باشد و خواه وصی رسول باشد؛ زیرا که مظهرِ قدرتِ الله تعالی است. »

لَنْ نُؤْمِنَ

« به تقدیرِ «لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْمُدَّعَى كَوْنَهُ آيَةً» است. و این کلام ایشان، از جمله مکر ایشان است و حاصلش این است که: ممکن نیست این که علم به جمیع آنچه بر رُسل سابقه نازل شده، در یک کس به هم رسد و اگر ممکن می بود، می بایست که در ما- که اکابریم- به هم رسد. و این نوع کلام، در مقام اظهار محال بودن چیزی متعارف است، پس »

مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ

«عبارت است از جمیع علوم رسل که متعلق است به کتاب های الهی که بر ایشان نازل شده [است]. حَيْثُ، ظرف مکان و مضاف به جمله است. صيغَةُ مضارع در يَجْعَلُ، برای استقبال است، پس بیان حال اوصیای رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِمْ - است. الرَّسَالَةُ: پیغام. و مراد به رِسَالَتُهُ، کتاب الهی است و در قرائت غیر این کثیر و حَفْص از عاصم: «رِسَالَاتُهُ» است و آن، عبارت است از کتاب های الهی یا عبارت است از اجزای کتاب الهی مثل سور و آیات. و بر هر تقدیر، «حَيْثُ» عبارت است از ائمه هدی - که هر کدام ایشان، موضع رسالت است - چنانچه در زیارت جامعه است که: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ بَيْتِ النَّبُوَّةِ، وَمَوْضِعِ الرَّسَالَةِ»؛ به این معنی که: محل علم به جمیع کتاب الهی اند. مقصود آن مرد اقرار است به این که این جواب، دلالت می کند بر این که ابو جعفر علیه السلام موضع رسالت است، پس نمی توان گفت که: چرا به او داده شده مثل آنچه به رُسُل الله داده شده - که علم به جمیع رسالت است - و به ما که اکابریم داده نشده [است]؟ یعنی: روایت است از عبد الله بن سنان (به کسر سین بی نقطه و تخفیف نون) از پدرش گفت که: حاضر شدم در مجلس امام محمد باقر علیه السلام، پس داخل شد بر او مردی از خارجیان بر بنی امیه، پس گفت او را که: ای ابو جعفر! چه چیز را پرستش می کنی؟ گفت: الله تعالی را. گفت که: دیدی او را؟ گفت که: بلکه ندیده او را هرگز چشم ها به دیدن ذاتش از جمله دیدن، ولیک دیده او را دل ها به دانش های او به صفات ربوبیت او، که اعتراف به هستی رب العالمین مبنی بر آنها است. بیان این آن که: شناخته نمی شود ربوبیت او به قیاس به بزرگی دیگری و دریافته نمی شود او به حواس پنج گانه و مانند شمرده نمی شود او به مردمان در صورت - چنانچه در حدیث دوم این باب گذشت - بیان کرده می شود به آنچه در آیات قرآن است - چنانچه می آید در باب آینده - شناخته می شود ربوبیت او به نشانه های ربوبیت که در مخلوقات خود آفریده، ستم نمی کند در حکم خود بر کسی. آن است که گفتیم: الله؛ نیست مستحق عبادت مگر او. راوی گفت که: پس بیرون رفت آن مرد از مجلس و می گفت: الله تعالی داناتر است در جایی که می کند پیغام خود را.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: الأولى (بمشاهدة الإبصار) بكسر الهمزة؛ لما لا يخفى. وفي توحيد الصدوق رحمه الله: «بمشاهدة العيان.» القاموس: لقيته عياناً- ككتاب- أى معاينة لم يشكّ في رؤيته إياه . ولعلّ الغرض من (ولكن) أن الانكشاف بالإيمان الحقيقي والاعتقاد الثابت الذى لا يغلط أكثر منه بالبصر الظاهرى الذى قد يغلط. (ولا يشبهه) على المعلوم من الإفعال. أشبهه: صار شبيهاً. وضبط برهان الفضلاء على المجهول من التفعيل. (موصوف بالآيات) القرآنية صامتة وناطقها، (معروف بالعلامات) وآثار القدرة وشواهد الربوبية من الأنبياء والأوصياء. وفسّر النجم فى قوله تعالى:

«وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ»

بالنبيّ صلى الله عليه وآله، والعلامات بالائمة عليهم السلام .

«اللَّهُ أَعْلَمُ»

مأخوذ من آية سورة الأنعام، قرأ ابن كثير وعاصم فى رواية حفص عنه: «رسالته» بالإفراد، وسائر القراء: «رسالاته» بالجمع. ولعلّ تعجّب الرجل من مشاهدة آثار الإمامة وشأنها عنده عليه السلام. قال السيّد الأجلّ النائينى: ولما سمع منه السائل هذا الكلام أقرّ بمنزلته من رسول الله صلى الله عليه وآله فخرج وهو يقول:

«اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٣٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله عليه السلام: بمشاهدة الأبصار: بالفتح جمعا أو بالكسر مصدرا، وفي التوحيد وغيره: العيان بحقائق الإيمان، أى بالعقائد التى هى حقائق أى عقائد عقلية ثابتة يقينية لا يتطرق إليها الزوال والتغير هى أركان الإيمان أو بالأنوار والآثار التى حصلت فى القلب من الإيمان، أو بالتصديقات والإذعانات التى تحقق أن تسمى إيمانا أو المراد بحقائق الإيمان ما ينتمى إليه تلك العقائد من البراهين العقلية، فإن الحقيقة ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه، ذكره المطرزي فى الغريبين. لا يعرف بالقياس أى بالمقايسة وغيره، وقوله عليه السلام: ولا يشبه بالناس: كالتعليل لقوله: لا يدرك بالحواس. موصوف بالآيات أى إذا أريد أن يذكر ويوصف يوصف بأن له الآيات الصادرة عنه، المنتهية إليه، لا بصفة زائدة حاصلة فيه، أو إنما يوصف بالصفات الكمالية بما يشاهد من آيات قدرته وعظمته وينزه عن مشابقتها، لما يرى من العجز والنقص فيها معروف بالعلامات أى يعرف وجوده وصفاته العينية الكمالية بالعلامات الدالة عليه لا بالكنه.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٣٧

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦ / ٢٦٦ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ

أَبِي نَصْرِ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْمُؤَصِّلِيِّ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «جَاءَ حَبْرٌ (٨) إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ حِينَ عَبَدْتَهُ؟»

قَالَ: «فَقَالَ: وَيْلَكَ، مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ، قَالَ: وَكَيْفَ (٩) رَأَيْتَهُ (١٠)؟ قَالَ: وَيْلَكَ، لَا



- ١-١ . فى حاشية «ب» : «أعبد».
- ٢-٢ . هكذا فى «ب ، بح ، بر ، بس» وحاشية «ج ، ض» وشرح المازندراني والوافي: «بلى». وفى سائر النسخ والمطبوع : «بل» .
- ٣-٣ . فى التوحيد والأمالى : «العيان» . و«الإبصار» بالكسر على المصدر فى مقابلة «الإيمان» عند الداماد والفيض ، واحتمل المجلسى كونه بالفتح أيضا . أنظر : التعليقة للداماد ، ص ٢٢٤؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٣٨٢؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٣٦.
- ٤-٤ . فى «ب» وحاشية «بح ، بس» : «تراه».
- ٥-٥ . فى «ب ، ج» : - «و».
- ٦-٦ . الأنعام (٦) : ١٢٤ . وفى «ب ، ج ، ض ، بر ، بس ، بف» وحاشية «بح» والأمالى : «رسالاته».
- ٧-٧ . التوحيد ، ص ١٠٨ ، ح ٥؛ والأمالى للصدوق ، ص ٢٧٨ ، المجلس ٤٧ ، ح ٤ ، بسنده فيهما عن على بن إبراهيم بن هاشم ، وفى الأمالى : «عن على بن معبد ، عن واصل ، عن عبد الله بن سنان» الوافى ، ج ١ ، ص ٣٨١ ، ح ٣٠٣.
- ٨-٨ . «الحِبرُ»: بالفتح والكسر : واحد أحبار اليهود ، وبالكسر أفصح؛ لأنه يجمع على أفعال دون فِعول . ويقال ذلك للعالم . أنظر: الصحاح، ج ٢، ص ٦٢٠ (حبر).
- ٩-٩ . فى «بح» : «فكيف».
- ١٠-١٠ . فى حاشية «بر ، بف» : «الرؤية».

تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ (١) (٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: عالمی خدمت امیر المؤمنین (علیه السلام) رسید و گفت ای امیر مؤمنان: پروردگارت را هنگام پرستش او دیده ئی! فرمود: وای بر تو! من آن نیستم که پروردگاری را که ندیده ام بپرستم، عرضکرد: چگونه او را دیده ای؟ فرمود: وای بر تو دیدگان هنگام نظر افکندن او را درک نکنند ولی دلها با حقایق ایمان او را دیده اند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امام صادق (علیه السلام) فرمود: دانشمندی آمد خدمت امیر مؤمنان و عرض کرد: ای امیر المؤمنین، پروردگارت را گاه پرستش او دیدی؟ گوید: به او فرمود: وای بر تو، من آن نیستم که خدای ندیده را بپرستم، گفت: چگونه اش دیدی؟ فرمود: وای بر تو، چشمها به دیدار عیانی وی نرسند ولی دلها به ایمان درستش دریابند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۸۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امام صادق علیه السلام فرمود: دانشمندی خدمت امیر مؤمنان رسید و عرض کرد: ای امیر، پروردگارت را هنگام پرستش او دیده ای؟

فرمود: وای بر تو، من آن کسی نیستم که خدای ندیده را پرستم، گفت: چگونه او را دیده ای؟ فرمود: وای بر تو چشمها به هنگام نظر کردن او را درک نکنند ولی دلها با حقائق ایمان او را می بینند.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۲۵۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قد مضی ما يتعلق بشرح هذا الكلام فلا نعیده.

شرح أصول الكافی؛ ج ۳، ص ۱۶۶

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: آمد دانایی از جُهودان، سوی امیر المؤمنین علیه السلام، پس گفت که: ای امیر المؤمنین! آیا دیدی صاحب کلّ - اختیار خود را وقتی که پرستش کردی او را؟ امام گفت که: پس امیر المؤمنین در جواب گفت که: ای مرگِ ناگهان تو! نبودم که پرستش کنم صاحب کلّ - اختیاری را که ندیده باشم او را. گفت که: و چگونه دیدی او را؟ به معنی این که: به چه صورت بود؟ گفت که: ای مرگِ ناگهان تو! در نمی یابد او را چشم ها به دیدن

ذاتش از جمله دیدن، ولیک دید او را دل ها به دانش های صفات ربوبیت او، که بنای اعتراف به هستی رب العالمین بر آنها است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۸۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «الحبر» واحد أخبار اليهود. وقد مرّ بيانه. (وكيف رأيته) يعني على أي صورة. (وفى) للسببية أو ظرف الزمان. وفى كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله بإسناده، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أخبرني عن الله - عزّ وجلّ - هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: «نعم، وقد رأوه قبل يوم القيامة» فقلت: متى؟ قال: «حين قال

«أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»

«ثم سكت ساعة، ثم قال: «وإنّ المؤمنين يرونه في الدنيا قبل يوم القيامة، ألسنت تراه في وقتك هذا؟» قال أبو بصير: فقلت له: جعلت فداك، فأحدّث بهذا عنك؟ قال: «لا، فإنك إذا حدّثت به فأنكره منكر جاهل بمعنى ما تقول له، ثمّ قدر أنّ ذلك تشبيه، كفر، وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين تعالى الله عمّا يصفه المشبهون والملحدون». قوله عليه السلام: «ألسنت تراه» بالقلب بحقيقة الإيمان؛ لقوله: «وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين»؛ ولعدم قول السائل: «لا» استئذانه للتحديث عنه عليه السلام. «ثمّ قدر» والتقدير بمعنى التخمين.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۱۳۱

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مجهول.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۳۳۷

\*\*\*\*\*

## ۷- الحديث

۲۶۷ / ۷. أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: ذَاكَرْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَا يَرُؤُونَ مِنْ (۳) الرَّوْعِيَّةِ، فَقَالَ: «الشَّمْسُ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنْ نُورِ الْكُرْسِيِّ، وَالْكَرْسِيُّ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنْ نُورِ الْعَرْشِ، وَالْعَرْشُ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنْ نُورِ الْحِجَابِ، وَالْحِجَابُ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنْ نُورِ السِّتْرِ، فَإِنْ كَانُوا صَادِقِينَ، فَلْيَمْلُؤُوا أَعْيُنَهُمْ مِنْ (۴) الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ» (۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

عاصم بن حمید گوید: با امام صادق (علیه السلام) در باره آنچه راجع بدیدن خدا روایت کنند مذاکره میکردم، حضرت فرمود: این خورشید یک هفتادم نور کرسی است و کرسی یک هفتادم نور عرش و عرش یک هفتادم نور حجاب و حجاب یک هفتادم نور ستر، اگر آنها راستگویند چشم خود را بهمین خورشید وقتی که در ابر نباشد بدوزند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷-عاصم بن حمید گوید: با امام صادق (علیه السلام) در باره رؤیت خدا که روایت کنند گفتگو کردم، فرمود: خورشید یک هفتادم نور کرسی است و کرسی یک هفتادم نور عرش و عرش یک هفتادم نور حجاب و حجاب یک هفتادم نور پرده ربوبیت، اگر راست می گویند دیده خود را از خورشید عریان بی ابر پر کنند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۸۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷-عاصم بن حمید گوید: با امام صادق علیه السلام درباره رؤیت خدا که روایت کنند گفتگو کردم، فرمود: خورشید یک هفتادم نور کرسی است و کرسی یک هفتادم نور عرش و عرش یک هفتادم نور حجاب و حجاب یک هفتادم نور پرده ربوبیت، اگر راست می گویند دیده خود را به همین خورشید وقتی که ابر نباشد بدوزند.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۵۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قوله: فيما يروون من الرؤية، اى فيما يرويه العامة من حكاية رؤية الله بهذه العين الحسية كما فهموه. قوله عليه السلام: الشمس جزء، اى نور الشمس جزء من سبعين جزء من نور الكرسي. و اعلم ان اعظم الانوار الحسية هو نور الشمس و ان الانوار سواء كانت حسية او خيالية او نفسية او عقلية او إلهية كلها من سنخ واحد بسيط لا تفاوت بينها الا بالشدة و الضعف، لان حقيقة النور ليست الا نفس الظهور اعنى به: الظاهر بذاته و المظهر لغيره، و لا شىء اظهر من النور، فلا كاشف لذاته و لا معرف له و لا فصل و لا جنس و لا حد له، فحقيقته ترجع الى حقيقة الوجود، فلا تمايز بين آحاده الا بالكمال و النقص و الشدة و الضعف و بامور خارجة ان وقعت فى المواد الخارجية، و لا يمكن الاطلاع على هوية شىء من افراده الا بالمشاهدة الحضورية. اذا علمت هذا فاعلم: ان ما وراء النور الشمسى الذى هو غاية الانوار الحسية و لا اشد منه فى عالم الكون انوار اخرى باطنية خارجة عن ادراك البصر و احساس البصر، و تلك الانوار الباطنية بعضها فوق بعض فى الصفاء و النورية، و كلما كان من تلك الانوار اشد ظهورا و اقوى وجودا و نورية فى حد ذاته، فهو ابطن و اخفى عن ادراك هذه الحواس الظاهرة الجسمانية، و نسبة كل طبقة الى فوقها فى شدة النورية و كمالها كنسبة هذا النور الشمسى الى ما هو اقرب منها من هذا العالم. و مما اتفق عليه العرفاء ان تلك الانوار الملكوتية ادناها النفس الحيوانية المعبر عنها فى القرآن بالصدر كما فى قوله:

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ

، و بعدها النفس الناطقة المعبر عنها بلسان الشريعة بالقلب لتقلبه من مرتبة النفس الى مقام الروح، و بعدها العقل النظرى المعبر عنه عند الشريعة بالروح، و بعده المسمى عند العرفاء بالسر و عند الحكماء بالعقل الفعال. ثم انه ليس لهذين الجوهرين من الجواهر الاربعة النورية الملكوتية التى هى كالعناصر الاربعة لعالم الملكوت و هما كطبقتى النار و الهواء من ذلك العالم مظهر فى هذا العالم لغاية علوهما و ارتفاعهما فلا تعلق و لا التفات لهما بشىء من هذه الاجرام العلوية او السفلية، و اما النورين الاقربين فلكل منهما مظهر و متعلق به فى هذا العالم. فللنفوس الحيوانية مظاهر فى هذا العالم هى ابدان الحيوانات الارضية و صدر الانسان الصغير، و اعظم المظاهر لا اعظم افراد هذه

النفس هو الكرسي و هو صدر الانسان الكبير. و كذا للنفس الناطقة و هي القلب المعنوي مظاهر في هذا العالم هي قلوب بنى آدم لمن كان له قلب، و اعظم مظاهرها هو العرش الذي هو قلب العالم الكبير و بين مظهر النور النطقى، و ذلك النور مستوى اسم الرحمن و مظهر سر الله. فاذا تصورت هذه المعانى فنقول: حاول عليه السلام التنبيه على فساد من زعم جواز رؤية الله بهذا العين، فانه متى كَلَّت هذه القوة و ضعفت عن ادراك النور الشمسى- و هو من ادنى طبقات الانوار المتفاضلة فى شدة النورية- و نسبته الى انزل تلك الطبقات كنسبة جزء واحد من سبعين جزء، و هكذا نسبة كل طبقة منها الى ما فوقها، ثم لا نسبة لا على تلك الطبقات الى نور الانوار لانه فى شدة النورية فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فما اضل و غوى و كذب و افترى من زعم و ادعى انه يمكن رؤية الله بهذه العين؟ و هو ممن يعجز عن تحديق بصره الى جرم الشمس و املاء عينه من نورها حين لا حجاب من دونها و لا سحاب.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ١٦٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: جزاءً من نور. [ص ٩٨ ح ٧] أقول: الفرق بين الحجاب والستر هو أنّ الحجاب أبعد من الستر، والستر أقرب، ولعلّ المراد من الحجاب: النفوس المجردة، ومن الستر: العقول المقدّسة، والله عالم بأسرار كلام أوليائه .

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:



شرح: يَرُؤُونَ، به دو واو است، مأخوذ از روایت است. الشَّمْسُ تا السُّتْرُ، حکایتِ روایتِ مخالفان است به قرینه آنچه می آید در حدیث سوم باب یازدهم و احادیثی که می آید در باب بیستم که «بابُ العَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ» است. الْحِجَابُ (به کسر حاء بی نقطه): دربان، و مانع، مثل دیوار. السُّتْرُ (به کسر سین بی نقطه): پرده. سَحَابٌ (به فتح سین بی نقطه و تخفیف حاء بی نقطه) اگر به معنی ابر باشد، ملایم مقام نمی نماید، پس می تواند بود که مراد، اعمّ باشد از ابر و اجزای بخاریّه که در نزدیکی غروب آفتاب یا اوّل طلوع آفتاب واسطه می شود؛ زیرا که در آن دو وقت، پر می توان کرد چشم را از آفتاب؛ و به سبب آن، زاویه جَلیدیه فراخ تر می شود و آفتاب بزرگ تر می نماید، با وجود آن که دورتر است از ناظر. یعنی: روایت است از عاصم بن حمید (به ضمّ حاء بی نقطه) از امام جعفر صادق علیه السلام، راوی گفت که: گفتگو کردم با امام جعفر صادق علیه السلام در آنچه روایت می کنند مخالفان شیعه امامیه که جواز دیدنِ الله تعالی باشد. پس امام گفت که: موافقِ روایت ایشان این است که: روشنی آفتاب، حصّه ای است از هفتاد حصّه روشنی کرسی؛ و روشنی کرسی، حصّه ای است از هفتاد حصّه روشنی عرش؛ و روشنی عرش، حصّه ای است از هفتاد حصّه روشنی حجاب؛ و روشنی حجاب، حصّه ای است از هفتاد حصّه روشنی پرده. پس اگر راست می گویند کهنمی دانند که الله تعالی دیدنی نیست و این روایت ها دروغ است، پس باید که پر کنند چشم های خود را از نگاه به آفتاب، بر حالی که نباشد در پیش آن سحابی. توضیح این قسم گفتگو، گذشت در شرح حدیث دهم باب سابق.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۸۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (الشمس) أى نور الشمس، وكذا فى سائر الفقرات. ولعلّ «السبعين» فيها كناية عن الكثرة التى حسابها مع الله تعالى، وكثيراً يكتفى بمثل السبعين والمائة والألف عن الكثرة البالغة كذلك. كما فى قوله تعالى فى سورة التوبة:

«إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» . قال برهان الفضلاء: «يروون» بالواوین من الرواية. وقوله: «الشمس» إلى قوله «من نور الستر» حكاية رواية المخالفين، بقريئة ما يجىء فى الثالث من الباب الحادى عشر، وأحاديث الباب العشرين. يعنى فقال عليه السلام: هذا حديث صحيح عندهم. (فإن كانوا صادقين) فى بعض النسخ: «فإذا كانوا صادقين». وقال السيّد الأجلّ النائينى: «فيما يرون» من الرؤية. وفى بعض النسخ: «يروون» من الرواية، أى فيما ينقلونه من رواية الرؤية. والمراد بالشمس نور الشمس. وكذا فى أمثاله . وهذه الأنوار الأربعة فوق نور الشمس منشأها بنصّهم عليهم السلام نور نبينا صلى الله عليه وآله وأول خلق الله نوره صلى الله عليه وآله . وقال بعض المعاصرين: الأنوار الأربعة إشارة إلى النور الخيالى والنفسى والعقلى والإلهى؛ فالخيالى مظاهره أبدان الحيوانات الأرضية وصدر الإنسان الصغير، وأعظم المظاهر لأعظم أفراده هو الكرسيّ الذى هو صدر الإنسان الكبير، والنور النفسى مظاهره فى هذا العالم قلوب بنى آدم، وأعظم المظاهر لأعظم أفراده هو العرش، وهو قلب العالم الكبير، ولهذا نسبه إلى العرش، وهو مظهر النور العقلى الذى نسبه إلى الحجاب؛ لأنّ العقل حجاب المشاهدة، وهو مظهر النور الإلهى الذى نسبه إلى الستر؛ لأنّه مستور عن العقول. وهذه الأنوار كلّها من سنخ واحد بسيط لاتفاوت بينها إلا بالشدة والضعف؛ لأنّ حقيقة النور ليست إلا نفس الظهور؛ أعنى الظاهر لنفسه المظهر لغيره، فلا شىء أظهر منه، ولا يمكن الاطلاع على شىء من أفرادها إلا بالمشاهدة الحضورية، وكلّ ما كان منها أشدّ ظهوراً فهو أخفى من إدراك هذه الحواسّ الظاهرة الجسمانية ونسبتها إلى الذات الإلهية التى هى نور الأنوار نسبة المتناهى إلى غير المتناهى. انتهى.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ١٣٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. و لعله تمثيل و تنبيه على عجز القوى الجسمانية و بيان لأن لإدراكها حدا لا تتجاوزه، و  
يحتمل أن يكون تنبيها بضعف القوى الظاهرة على ضعف القوى الباطنة أى كما لا يقدر بصرك فى  
رأسك على تحديق النظر إلى الشمس فكذلك لا تقدر عين قلبك على مطالعة شمس ذاته و أنوار  
جلاله، و الأول أظهر، و قيل: المراد بالأنوار الأربعة النور الخيالى، و العقلى، و النفسى و الإلهى،  
فالعقلى مظهره أبدان الحيوانات الأرضية، و صدر الإنسان الصغير، و أعظم المظاهر لأعظم أفراده هو  
الكرسى، الذى هو صدر الإنسان الكبير، و لهذا نسبه إلى الكرسى، و النور النفسى هو الذى مظهره  
فى هذا العالم قلوب بنى آدم، لمن كان له قلب، و أعظم المظاهر لأعظم أفراده هو العرش الذى هو  
قلب العالم الكبير، و لهذا نسبه إلى العرش و هو مظهر النور العقلى الذى نسبه إلى الحجاب، لأن  
العقل حجاب للمشاهدة و هو مظهر النور الإلهى الذى نسبه إلى الستر لأنه مستور عن العقول.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٣٧

\*\*\*\*\*

## ٨- الحديث

٢٦٨ / ٨. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى وَغَيْرُهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى  
السَّمَاءِ، بَلَغَ بِي جَبْرَائِيلُ (٦) مَكَانًا لَمْ يَطَّأهُ قَطُّ جَبْرَائِيلُ، فَكُشِفَ لَهُ (٧)، فَأَرَاهُ (٨) اللَّهُ مِنْ نُورٍ عَظَمَتِهِ  
مَا أَحَبُّ» (٩).

ص: ٢٤٣

١-١ . المراد بحقائق الإيمان أركانه من التصديق بالله وبوحدانيته ، واعتبارات أسمائه الحسنی ، وسائر صفاته الثبوتية والسلبية . وقيل غير ذلك . أنظر شروح الكافي .

٢-٢ . التوحيد ، ص ١٠٩ ، ح ٦ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر . راجع : الكافي ، كتاب التوحيد ، باب جوامع التوحيد ، ح ٣٥٣ ؛ والاختصاص ، ص ٢٣٥ ؛ والتوحيد ، ص ٣٠٤ \_ ٣٠٨ ، ح ١ و ٢ الوافي ، ج ١ ، ص ٣٨٢ ، ح ٣٠٤ .

٣-٣ . في «بر» : «عن» . في حاشية ميرزا رفيعا : «يرؤن من الرؤية ، أى يظنونه من الرؤية» .

٤-٤ . في «ب ، ج ، بح ، بس» : «نور»

٥-٥ . التوحيد ، ص ١٠٨ ، ح ٣ ، بسنده عن أحمد بن إدريس الوافي ، ج ١ ، ص ٣٨٣ ، ح ٣٠٥ .

٦-٦ . في «بس» : «جبرائيل» .

٧-٧ . «فكشف له» إلى آخره من كلام أبي الحسن الرضا عليه السلام حكاية عن قوله صلى الله عليه وآله . أو من كلامه صلى الله عليه وآله من باب الالتفات من التكلم إلى الغيبة . أنظر : شروح الكافي .

٨-٨ . في التوحيد : «لى فأراني» بدل «له فأراه» .

٩-٩ . التوحيد ، ص ١٠٨ ، ح ٤ ، بسنده عن محمد بن يحيى العطار الوافي ، ج ١ ، ص ٣٧٨ ، ح ٢٩٩ .

فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (١): «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (٢) (٣) ٦ . في حاشية «ض» : «بالعيون» . (٤) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :

حضرت رضا (علیه السلام) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) میفرمود: چون مرا با آسمان بردند، جبرئیل مرا بجائی رسانید که جبرئیل هیچ گاه بآنجا گام ننهاده بود، سپس از پیش دیده پیغمبر پرده برداشته شد و خدا از نور عظمت خویش بآن حضرت آنچه دوست داشت ارائه فرمود: (در باره آیه شریفه «دیدگان او را در نیابند ولی او دیدگان را دریابد»).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: چون مرا به آسمان بردند، جبرئیل مرا به جایی رسانید که خود جبرئیل هم هرگز گام ننهاده بود و انکشافی به او دست داد خدا از نور عظمت خود آنچه را دوست داشت به او نمود. در فرموده خدای تعالی: دیده ها او را درک نکنند و او دیده ها را درک کند

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۸۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸- رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: چون مرا به آسمان بردند، جبرئیل مرا به جایی برد که خود هرگز به آن گام ننهاده بود سپس از جلو دیده پیامبر پرده برداشته شد و خدا از نور عظمت خود آنچه را حضرت دوست داشت به وی ارائه نمود.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۵۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

السرى السير فى الليل، و سرى سرى و مسرى من باب ضرب، و اسريت اذا سرت ليلا و اسراه و اسرى به مثل اخذ الخطام و بالخطام، وطأ الموضع يوطأه و الوطأة موضع القدم . قوله عليه السلام: فكشف له، اى كشف الله لمحمد صلى الله عليه و آله، كأنه كلام الرضا عليه السلام و كذلك فاراه الله من نور عظمته، الضمير الاول راجع الى الرسول صلى الله عليه و آله. و قوله: ما احب، يحتمل ان يكون فاعل احب هو الرسول صلى الله عليه و آله و فيه اشعار بان قوة الرؤية على قدر قوة المحبة وسعة ادراك المحب، فان المحبة عين ادراك الملائم، فاذا كان ادراك المحبوب نفس رؤيته للمحبوب لما علمت ان ادراك النور الاحدى لا يمكن الا بالمشاهدة الحضورية، كانت قوة هذه الرؤية فى مثل هذا المرئى المحبوب على قدر قوة نور الناظر المحب و قوة محبته لا على قدر شدة نور المحبوب الاحدى لانه غير متناه فى شدته، ف

لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا . و هذا عجيب. فان ذاته تعالى نور احدى لا انقسام و لا تبعض فيه، ثم المشاهدة و الرؤية لم تقع الا لذاته من غير حجاب و لا اخذ صورة، اذ صورته ذاته و لا مثل له، و مع ذلك لم تتعلق الرؤية بكنه ذاته و تمام حقيقته و لم يتعلق أيضا إلا بذاته و لحقيقته. فاذن منشأ هذا القصور و لا نقصان فى الرؤية من قبل الرئى و قصور الناظر و نقصه عن درجة التمام و اللاتناهى فى المنظور. و يحتمل ان يكون الفاعل له هو الله اى اراه الله نور عظمته ما اراد و احب ان يعطيه فى ذلك الوقت اعنى ليلة الاسراء، و لعل الذى يعطيه يوم الآخرة اضعاف ذلك من قوة الرؤية و نور البصيرة، اذ قد بقى له صلى الله عليه و آله بعد من حجاب البشرية شيئا، فاذا ارتفعت البشرية يوم القيامة و زال الحجاب بالكلية، تم حينئذ نور الرؤية و إليه الاشارة بقوله:

رَبَّنَا أَتَمِّمْ لَنَا نُورَنَا

، فما لم يفن السالك عن نفسه بالكلية فهو بعد في حجاب نفسه، فاذا فنى عن ذاته بالكلية و هلك وجه الفانى فى وجه الله الباقي، كان عند ذلك تمام النور و غاية الحضور كما قيل: اذا تم الفقر فهو الله. وقال بعض الفقهاء:

بينى و بينك ائى ينازعنى -فارفع بلطفك انى من البين

و قد بلغ الكلام الى حد يدق الافهام و ربما يحرك سلسلة المجانين و يوجب شنة الجهال و اللئام فلنمسك عنه عنان الكلام.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ١٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثامن قوله عليه السلام: فكشف له من قول أبى الحسن الرضا عليه السلام حكاية عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والضميران المجرور والمنصوب فى «له» و«فأراه» عائدان الى رسول الله صلى الله عليه وآله. و الصدوق رضى الله تعالى عنه فى كتاب التوحيد قد روى الحديث بهذا الاسناد الصحيح بعينه عن أبى الحسن الرضا عليه السلام بهذه العبارة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لما أسرى بى الى السماء بلغ بى جبرئيل مكانا لم يطأه جبرئيل عليه السلام قط، فكشف لى فأرانى الله عز و جل من نور عظمتة ما أحب . قوله عليه السلام: ما أحب فاعل أحب هو الله سبحانه.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٢٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: جبرئيل. [ص ٩٨ ح ٨] أقول: تكراره لتفخيم المكان، فوطئه ببركته صلى الله عليه و آله. قال عليه السلام: فكشف له. [ص ٩٨ ح ٨] أقول: من باب الالتفات من التكلم إلى الغيبة.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: فَكشِفَ تا آخر، تَمَّه كلام رسول الله صلى الله عليه و آله نیست، بلکه كلام امام رضا عليه السلام است و به صيغه مجهول است. و ضمير له، راجع به رسول است. نُورِ عَظَمَتِهِ بيان شد در شرح حديث اول اين باب. يعنى: روايت است از امام رضا عليه السلام گفت كه: گفت رسول الله صلى الله عليه و آله كه: وقتى كه برده شدم در شب معراج به آسمان، رسانيد مرا جبرئيل عليه السلام جايى كه پانهاده بود در آنجا هرگز جبرئيل. پس پرده برداشته شد براى رسول الله صلى الله عليه و آله، پس نمود او را الله تعالى از جمله اسم اعظم خود، آنچه را كه الله تعالى خواست.

صافى در شرح كافي؛ ج ٢، ص ١٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدية: «الباء» فى (بلغ بى) للتعدية، أو للمصاحبة فأولى؛ لما لا يخفى. (فكشف له) إلى آخر الحديث، كلام الرضا عليه السلام. وفى توحيد الصدوق رحمه الله: «فكشف لى فأرانى» وبتقديم «جبرئيل» على «قط.» والمراد بطائفة من نور عظمة الله تعالى: نور ولاية أمير المؤمنين عليه السلام بدليل، وكان هو مطلوبه صلى الله عليه و آله. قال برهان الفضلاء: «نور العظمة» منقسم



بعظمة الله تعالى إلى أنوار أربعة، كما سيجيء في الأول في الباب العشرين، باب العرش والكرسى: «إنَّ العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة: نور أحمر منه احمرَّت الحمرة، ونور أخضر منه اخضرت الخضرة، ونور أصفر منه اصفرَّت الصفرة، ونور أبيض ومنه البياض. وهو العلم الذي حمّله الله الحملة». ونور الولاية نور العظمة، أحبَّ الله أن يريه رسوله صلى الله عليه وآله وأحبَّ رسول الله صلى الله عليه وآله أن يراه. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «فكشف له فأراه الله من نور عظمتته ما أحبَّ» يحتمل أن يكون من كلام الرضا عليه السلام. و[لا] يبعد أن يكون من تتمّة قول رسول الله صلى الله عليه وآله فيحمل على الالتفات من التكلّم إلى الغيبة، أو على كون الضمير في «فأراه الله» لجبرئيل عليه السلام. واعلم أنّ ثقة الإسلام- طاب ثراه- قال في الكافي بعد هذا الحديث بلا فاصلة بباب، أو كلام، أو مثلهما: في قوله:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»

ثمّ ذكر قبله باب النهى عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جلّ وتعالى ثلاثة أحاديث، فقال برهان الفضلاء- بعد ذكره أنّ أحاديث الباب، باب في إبطال الرواية، أحد عشر-: إنّ قوله: «في قوله

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»

تتمّة هذا الحديث. و«في» بمعنى «مع» كما في

«فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ»

، فذكر عليه السلام هذه الفقرة دفعاً لتوهم من توهم الرؤية ليلة المعراج- ثمّ قال-: ولا يبعد ما قال الفاضل المحقّق مولانا ميرزا محمّد الإسترابادي رحمه الله: إنّهُ ليس من تتمّة الحديث، بل ابتداء كلام من صاحب الكافي بمنزلة عنوان الباب للأحاديث الثلاثة التي بعده. وقال الفاضل الإسترابادي مولانا محمّد أمين رحمه الله: في قوله:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

كلام مستأنف فى تفسير قوله تعالى:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

أى الكلام فى قوله تعالى . وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: فى قوله:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»

كلام مستأنف عن محمّد بن يعقوب الكلينى رحمه الله ومعناه: الكلام فى تفسير قوله:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

وما ورد فيه من الأحاديث أورده فى ذيل باب إبطال الرؤية بالعين؛ للمناسبة، ولكون الإدراك بالأوهام فى حكم الإبصار بالعيون؛ ولأنّ نفى الإدراك بالأوهام يلزمه نفى الإدراك بالعيون . أقول: قد أشار السيّد الأجلّ إلى أنّ «الأبصار» فى هذه الآية مفسّرة بالأوهام من غير خلاف، كما فى الأحاديث الثلاثة التالية، فنحن نقتفى الأكثر فنقول: قال ثقة الإسلام - طاب ثراه - فى الكافى فى قوله:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»

وأحاديثه كما فى الكافى ثلاثة.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح.

\*\*\*\*\*

## ۹- الحديث

۹ / ۲۶۹ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» قَالَ: «إِحَاطَةُ الْوَهْمِ؛ أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ: «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ»؟ لَيْسَ يَعْنِي بَصَرَ الْعُيُونِ «فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ»: لَيْسَ يَعْنِي (۵) مِنَ الْبَصَرِ بَعَيْنِهِ «وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا» (۶): لَيْسَ يَعْنِي عَمَى الْعُيُونِ، إِنَّمَا عَنِ إِحَاطَةِ الْوَهْمِ، كَمَا يُقَالُ: فُلَانٌ بَصِيرٌ بِالشُّعْرِ، وَفُلَانٌ بَصِيرٌ بِالفِقْهِ، وَفُلَانٌ بَصِيرٌ بِالدَّرَاهِمِ، وَفُلَانٌ بَصِيرٌ بِالثِّيَابِ، اللَّهُ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُرَى بِالْعَيْنِ (۷)» (۸).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن سنان گوید: امام صادق (علیه السلام) راجع به آیه (سوره ۱۰۴) دیدگان او را در نیابند، فرمود: مقصود احاطه وهم است (یعنی معنی مقصود از آیه شریفه اینست که خدا در خاطرها ننگجد و چشم دل باو دست نیابد) مگر نمی بینی خدا چه میفرماید (آیه ۱۰۴ سوره انعام) از پروردگارتان بصیرتها سوی شما آمده، که مقصود بینائی بچشم نیست (و نیز در آیه ۱۰۴ سوره ۶) فرماید هر که بینا شد بسود خودش باشد که مقصود بینائی بچشم نیست، (سپس فرماید) و هر که کور گشت بزبان خودش باشد، که مقصود کوری چشم نیست، همانا مقصود احاطه وهم است چنان که میگویند

فلانی بشعر بیناست و فلانی بفقہ بیناست و فلانی بسکہ پول بیناست و فلانی بلباس بیناست، خدا بزرگوارتر از اینست کہ بچشم دیدہ شود. (خلاصہ اینکہ چون دیدن خدا بچشم محالست و هیچ کس خیال آن را نمیکند آیہ شریفہ آن را نفی نکرده است تا از قبیل توضیح واضح باشد بلکہ مقصود از آیہ شریفہ احاطہ و ہم است بخدا و گنجیدن کنہ ذات در خاطر انسان کہ چون توہم این معنی ممکن است آیہ شریفہ آن را نفی نمودہ.

ترجمہ مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۲

\*\*\*\*\*

[ترجمہ کمرہ ای]:

۹- امام صادق (علیہ السلام) فرمود در تفسیر گفتہ خدا (۱۰۴ سورہ ۶): «ابصار او را درک نکند» کہ مقصود این است کہ در وہم نگنجد، آیا ملاحظہ می کنی قول او را در آیہ دیگر (انعام- ۱۰۴) کہ می فرماید: «محققا برای شما از طرف پروردگارتان بصیرتہائی آمدہ است» مقصود دیدن بہ چشم نیست «ہر کہ بیند برای خود دیدہ» مقصود دیدن بہ چشم نیست «و ہر کہ کور باشد بہ ضرر خودش باشد» قصد نکرده است کوری چشم را همانا مقصود احاطہ و ہم است، گفتہ شود فلانی بہ شعر بصیر است و فلانی بہ فقہ بصیر است و فلانی بہ دراہم بصیر است و فلانی بہ جامہ ہا بصیر است، خدا بزرگتر از آن است کہ بہ چشم دیدہ شود.

ترجمہ کمرہ ای؛ ج ۱، ص ۲۸۵

\*\*\*\*\*

[ترجمہ آیت اللہی]:

۹- امام صادق علیه السلام فرمود در تفسیر گفته خدا: «چشمها او را درک نکند (انعام/ ۱۰۴)» که مقصود این است که در وهم نگنجد، مگر نمی بینی که خداوند می فرماید: «محققا برای شما از طرف پروردگارتان بصیرتهائی آمده است (انعام/ ۱۰۴)» مقصود دیدن به چشم نیست هرکه بیند برای خود دیده مقصود دیدن به چشم ظاهر نیست و هرکه کور باشد به ضرر خودش باشد که مقصود کوری چشم نیست همانا مقصود احاطه وهم است چنانکه گویند فلانی به شعر بیناست و فلانی به فقه بیناست و فلانی به سکه پول بیناست و فلانی به جامه ها بیناست، خدا بزرگتر از آن است که به چشم دیده شود.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۵۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

لما سئل عليه السلام ما في معنى قوله تعالى:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

، و ما زعمته العامة من ان المراد نفى الرؤية المعتادة بهذا البصر الحسسى، حاول ان ينبّه على ان المراد ليس ما زعموه، لانه امر مستغن عنه و ذاته تعالى اجل و اعظم من ان يحتمل في حقه ذلك المعنى حتى تصير الآية محمولة على نفيه، فإشار الى ان المراد من الآية نفى احاطة الوهم به عنه و ان الابصار

ليست هاهنا بمعنى العيون بل بمعنى العقول و الاوهام. ثم استدل على ذلك بما جاء فى القرآن و فى عرف اهل اللسان ، منه قوله تعالى:

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ

، و هى جمع البصيرة اطلقت على ما يبصر به و يزيد فى القوة، و المراد بها آيات الله المنزلة التى يتجلى الحق فيها و يبصرها، و معلوم انه ليس يعنى بها ابصار العيون، اذ ليست الآيات مبصرة بالعين الحسى بل مدركة بالعقول، و تذكير الضمير فى قوله يعنى باعتبار لفظ البصائر لانه لفظ مفرد و جمعيته باعتبار المعنى. و منه قوله:

فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ

، و ظاهر ان ليس المراد به من ابصر آيات الله بعينه، لانهما ليست محسوسة بهذا الحس العينى. و منه قوله تعالى:

وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا

، على قياس ما ذكر فى

فَمَنْ أَبْصَرَ

، ليس المراد عمى العيون و لكن عمى القلوب كما فى قوله تعالى:

لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ . و اذا علم من هذه المواضع الثلاثة مطابقة و التزاما ان المراد من البصر الادراك الباطنى، فكذا المراد فى قوله:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

، احاطة الوهم و اكتناه العقل. و اعلم ان جوهر الوهم بعينه جوهر العقل و مدركاته بعينها مدركات العقل و الفرق بينهما بالقصور و الكمال، فما دامت القوة العقلية ناقصة كانت ذات علاقة بالمواد الحسية منتكسة النظر إليها لا تدرك المعاني الا متعلقة بالمواد مضافة إليها، و ربما يدعن احكام الحس لضعفها و غلبة الحواس و المحسوسات عليها فيحكم على غير المحسوس حكمها على المحسوس، فما دامت في هذا المقام يطلق عليها اسم الوهم، فاذا استقام و قوى صار الوهم عقلا و خلص عن الزيغ و الضلال و الآفة و الوبال.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ١٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: حاظه الوهم. أقول: يعنى أنّ المراد من الأبصار: العقول سواء كانت أنواراً عقلية من الجواهر القدسيّة، أو نفوساً إنسانيّة من الأرواح اللطيفة. قال عليه السلام: ليس يعنى بصّر [العيون] . [ص ٩٨ ح ٩] أقول: فإنّ البصائر جمع البصيرة بمعنى الحجّة أو الاستبصار، فلا يكون مشتقاً من بصر العيون. قال: فمن أبصر. [ص ٩٨ ح ٩] أقول: إنّ معطوف على «قد جاءكم» بحذف العاطف أى إلى قوله: فمن أبصر. قال: ليس يعنى. [ص ٩٨ ح ٩] أقول: إنّ استيناف بيانى.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: الإدراك: دريافتن. و مراد اين جا، رسيدن به ذات الله تعالى، خواه به كنه ذات او باشد و خواه به شخص او. الوهم: ديده دل؛ به معنى آنچه در دل درمى آيد از علوم. قال: إحاطة الوهم مبنى بر

این است که عمده در این مقام، نفی احاطه و هم است، پس منافات ندارد با این که نفی ابصار عین نیز داخل مراد باشد. اَلَا تَرَىٰ تا آخر، برای دفع توهم حصر مراد در نفی ابصار عین است. اَلْبَصَائِرُ، جمع «بَصِيرَةٌ»: دیده وری های دل. و مراد این جا، حجت ها است و آنها آیات بیّنات است که در آنها نهی از پیروی ظن و اختلاف از روی ظن و امر به سؤال اهل الذکر از هر غیر معلوم و مانند آنها است و هر کدام، حجت و برهان است بر وجود امام عالم به جمیع احکام تا انقراض دنیا، موافق آیت سوره حدید:»

هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَيَّ

« «

عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»

«. لَيْسَ يَعْنِي بَصَرَ الْعُيُونِ، به تقدیر «لَيْسَ يَعْنِي الْمَأْخُودَ مِنْ بَصَرِ الْعُيُونِ» است. اَلْبَصَرُ (به فتح باء و فتح صاد، مصدر باب «حَسَنَ»): بینا شدن. لَيْسَ يَعْنِي مِنَ الْبَصَرِ، به تقدیر «لَيْسَ يَعْنِي الْمَأْخُودَ مِنَ الْبَصَرِ» است و «بَصَرَ» این جا نیز مصدر باب «حَسَنَ» است. بِعَيْنِهِ متعلق به «اَلْبَصَرِ» است و ضمیر، راجع به «مَنْ» در»

فَمَنْ أَبْصَرَ

«است. در سوره انعام چنین است:»

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ \* قَدْ جَاءَكُمْ بِصَائِرٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ»

«پس آنچه در میان بعضی این فقرات است، در این حدیث، شرح آنها است. ترجمه: در نمی یابد الله تعالی را دیده ها و او در می یابد دیده ها را. و اوست و بس مجرد از مقدار، پس ادراک نمی کند او را



دیده‌ها. و اوست و بس به غایت دانا به هر چیز، پس ادراک می‌کند دیده‌ها را. به تحقیق، آمد شما را باعث‌های دیده‌وریِ دل از جانب صاحب‌کلِّ اختیار شما، پس هر که این عطیۀِ مرا قبول کرد و به آن، باعث‌های دیده‌وریِ حق را دید، پس برای خودش است و هر که آنها را رد کرد به تأویلاتِ نامعقول و با خود قرار داد کوریِ دل را به اختلاف از روی ظن، پس دشمن خودش است. و نیستم من بر شما پاسبان از شرّ شیطان. اشارت است به این که اکثر اصحاب، مخدول و کور خواهند شد موافق آیت سوره اعلی:»

بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» .

« یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام در قولِ الله تعالی در سوره انعام: »

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

«گفت که: عمده‌مراد این است که: احاطه نمی‌کند او را دیده‌دل؛ آیا نگاه نمی‌کنی سوی قول الله تعالی بعد از این آیت بی فاصله:»

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ

« «

رَبِّكُمْ

«؛ نمی‌خواهد الله تعالی به بصائر، مأخوذ از بینا شدن چشم‌ها را و گفته که:»

فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ

«؛ نمی‌خواهد با بصر، مأخوذ از بینا شدن به چشم آن کس را و گفته که:»

وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا

«؛ نمی خواهد به لفظ «عمی» مأخوذ از کوری چشم ها را. و جز این نیست که خواسته از بصائر، احاطه دیده دل را، چنانچه گفته می شود که: فلان کس دیده ور است به شعر و فلان کس دیده ور است به فقه و فلان کس دیده ور است به دراهم و فلان کس دیده ور است به جام ها؛ الله تعالی بزرگ تر از آن است که دیده شود به چشم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۸۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: قال الله تبارک وتعالی فی سورة الأنعام:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ\* قَدْ جَاءَكُمْ بِصَائِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ»

، والمراد بالوهم فى (إحاطة الوهم) بصيرة القلب، كما نصّ عليه فى التالين. (ألا ترى إلى قوله) يعنى بلا فاصلة. قال برهان الفضلاء: ولذا لم يستدلّ عليه السلام بقوله تعالى:

«فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ». الظاهر: «يعنى من أبصر» مكان «يعنى من البصر». قيل: ويستفاد من هذا الخبر أنّ المراد بالأبصار فى الآية الكريمة ما يشمل أبصار العيون وأبصار القلوب، فالمعنى: إنّما عنى إحاطة بصر القلب مجردة عن بصر العين فضلاً عنها بتوسطه. وقال الفاضل الإسترابادى: «إحاطة الوهم» يعنى المراد أنّ القلوب لا تدرك كنهه تعالى؛ فإنّ امتناع الرؤية بالعين أظهر من أن يحتاج إلى البيان. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إحاطة الوهم» أى المراد نفى إحاطة الوهم، ويلزمه نفى الإبصار بالعين، فأفاد نفى الإبصار بالأوهام مطابقةً، ونفى الإبصار بالعيون التزاماً. وقوله: «ألا ترى» استشهاد لصحّة إرادة إدراك الأوهام من إدراك الأبصار. وقوله: «الله أعظم» تأييد لكون المراد إدراك الأوهام لا إدراك العيون. وتقريره: أنّه سبحانه أعظم من أن يشكّ ويتوهم فيه أنّه يدرك

بالعين حتى يُنفى عنه ويُتعرّض لِنفيه، إنّما المتوهّم إدراكه بالقلب فهو التحقيق بأن يتعرّض لِنفيه، ويلزم منه نفى الإدراك بالعين. قال: وفي بعض النسخ: «الله أعلم من أن يرى بالعين» وينبغي أن يحمل على أنه أوسع علماً من أن يُحاط بالعين، ويكونَ علمه علم ما يحاط بالعين ويحدّد به . أقول: أو يحمل بعد قراءة «يرى» على المعلوم على أن بعض المخالفين كالحنابلة القائلين بالتجسيم لمّا زعموا أنّ

«وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»

دلالة بحكم التناظر على أنه تعالى يرى الأبصار بالبصر، وهم قالوا: يعنى لا تدركه الأبصار فى الدنيا وهو يدركها، فقال عليه السلام ردّاً عليهم: «الله أعلم من أن يرى بالعين» أى يعلم بها، والله أعلم.

الهدايا لشعبة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٣٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله عليه السلام بصائر: جمع بصيرة. قوله: الله أعظم: أى أعظم من أن يشك ويتوهم فيه أنه مدرك بالعين، حتى يتعرض لِنفيه، ويمكن أن يكون بمنزلة النتيجة للسابق، أى إذا لم يكن مدركاً بالأوهام فيكون أعظم من أن يدرك بالعيون.

مرآة العقول ؛ ج ١ ، ص ٣٣٩

\*\*\*\*\*

## ١٠- الحديث

٢٧٠ / ١٠. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ اللَّهِ: هَلْ يُوصَفُ؟ فَقَالَ: «أَمَا تَقْرَأُ ١ / ١٠٠

الْقُرْآنَ؟»، قُلْتُ: بَلَى ، قَالَ: «أَمَا تَقْرَأُ قَوْلَهُ تَعَالَى: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»؟»،  
قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: «فَتَعْرِفُونَ الْأَبْصَارَ؟»، قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: «مَا هِيَ؟»، قُلْتُ: أَبْصَارُ الْعُيُونِ، فَقَالَ: «إِنَّ  
أَوْهَامَ الْقُلُوبِ أَكْبَرُ (٩) مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ، فَهِيَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ، وَهُوَ يُدْرِكُ

ص: ٢٤٤

١-١ . فى حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٣٣٤ : «قوله : «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» هذا الكلام مستأنف عن  
محمد بن يعقوب الكليني ، ومعناه : الكلام فى تفسير قوله : «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» وما ورد فيه من  
الأحاديث أورده فى ذيل باب إبطال الرؤية بالعين للمناسبة ، ولكون الإدراك بالأوهام فى حكم  
الإبصار بالعيون ، ولأن نفي الإدراك بالأوهام يلزمه نفي الإدراك بالعيون . ونحوه فى شرح  
المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢٤٨ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٣٨ .

٢-٢ . فى حاشية «ج» : «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» .

٣-٣ . الأنعام

٤- : ١٠٣ .

٥-٤ . فى «ج» وحاشية «بر» : «لم يعن» .

٦-٥ . الأنعام (٦) : ١٠٤ .

٧-٦ . فى حاشية «ض» : «بالعيون» .

٨-٧ . التوحيد ، ص ١١٢ ، ح ١٠ ، بسنده عن محمد بن يحيى العطار الوافى ، ج ١ ، ص ٣٨٥ ، ح  
٣٠٦ .

٩-٨ . فى التوحيد: «أكثر» . وفى التعليقة للدماماد ، ص ٢٢٦ : «أكبر ، بالباء الموحدة أبلغ وأجزل  
، وبالثاء المثناة أشيع فى النسخ وأفشى» . وانظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢٥١ .

الأوهام» (۱).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو هاشم گوید: بامام رضا (علیه السلام) عرض کردم: میتوان خدا را توصیف نمود؟ فرمود: مگر قرآن نمیخوانی؟ عرض کردم: چرا فرمود: مگر نخوانده ئی گفته خدای تعالی را «أبصار درکش نکنند و او ابصار را درک کند» گفتم: چرا، فرمود: میدانید ابصار چیست؟ گفتم دیدن بچشمها، فرمود: خاطرات دلها از بینائی چشمها قویتر است، خاطرات او را درک نکنند و او خاطرات را درک کند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۰- ابی هاشم جعفری گوید: از امام رضا (علیه السلام) پرسیدم که خدا را توان وصف کرد؟ فرمود: قرآن نمی خوانی؟ عرض کردم: چرا، فرمود: قول خدای تعالی را نخواندی: «لا تدر که الأبصار» گفتم: چرا، فرمود: ابصار را می فهمی؟ گفتم: آری، فرمود: چیست؟ گفتم: دید چشمها، فرمود: اوهام دلها مهم تر است از دید چشمها، اوهام او را ادراک نکند و اوهام را درک کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۸۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱۰- ابی هاشم جعفری می گوید: از امام رضا علیه السلام پرسیدم که خدا را می توان وصف کرد؟ فرمود: قرآن نمی خوانی؟ عرض کردم: چرا، فرمود: قول خدای تعالی را نخوانده ای که می فرماید:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

(چشمها او را درک نکنند) گفتم: چرا، فرمود: ابصار را می فهمی؟ گفتم: آری، فرمود: چیست؟ گفتم: دید چشمها، فرمود: خاطرات دلها از بینائی چشمها مهمتر است خاطرات او را درک نکنند و او خاطرات را درک می کند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۵۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قول السائل: هل يوصف؟ معناه: هل يوصف بالرؤية، فاراد عليه السلام التنبيه و الارشاد على نفى الرؤية مطلقا عنه تعالى باية من القرآن، ولما ظهر من حال السائل انه قرأ القرآن وقرأ قوله تعالى

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

استفسر عليه السلام منه هل تعرف معنى الابصار فى هذه الآية؟ و لما ظهر من حاله انه لم يعرف من الابصار الا ابصار العيون، عرفه بان اوهام القلوب اكبر و اقوى فى باب الادراك من ابصار العيون، لان الوهم رئيس الحواس الظاهرة و الباطنة و مستخدمها و مستعملها، كما ان القلب اعنى العقل رئيس

الوهم و مخدومه، فالاولى ان يكون معنى الآية: لا تدركه الاوهام و هو يدرك الاوهام ليدل على نفي الرؤية عنه تعالى مطلقا، اذ كل ما لا يدركه الوهم فلا يدركه البصر لا محالة، بخلاف العكس، و من يدرك الوهم فهو يدرك البصر على وجه الاولى. الا ترى ان سلطان الوهم اقوى من الحس و مدركاته اكثر و ميدان ادراكه افسح و ابسط؟ فان ادراك الحس مقصور على الامر المحصور في مادة معينة و في جهة خاصة من الجهات و وضع خاص من الاوضاع بخلاف الوهم، حيث يدرك كل ما يدركه الحواس باستعمالها ثم يدرك بنفسه امورا اخرى خارجة عن المواد و الجهات و الاوضاع.

شرح أصول الكافي؛ ج ٣، ص ١٧١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث العاشر قوله عليه السلام: ان أوهام القلوب اكبر بالباء الموحدة أبلغ و أجزل و بالثاء المثناة أشيع في النسخ و أفسى.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٢٢٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: يُوصَفُ، به صيغَةُ مضارع غايب مجهولِ باب «ضَرَبَ» است و مراد به وصف اين جا، تشبيهه است، يا مراد احاطة ذهن به جميع خصوصيات چیزی است، مثل تشخيص آن به اسم جامد محض آن، پس نفي وصف اين جا، منافات ندارد با آنچه می آيد در احاديث باب آينده كه وصف الله تعالى به آنچه وصف کرده به آن خودش را می توان کرد؛ چون در فَتَعَرَّفُونَ، مطلوب، نفي معرفت ايشان است به اعتبار تقدير استفهام انكاري، در جواب «بلى» گفت و «نعم» نگفت. الأَكْبَر (به باء يك

نقطه): بزرگ تر. و مراد این جا، شامل تر است، به اعتبار این که هر چه ابصارِ عیون، ادراکِ آن می کند، اوهامِ قلوب نیز ادراکِ آن می کند و عکس، کَلّی نیست. فاء در فَهُوَ برای بیان است. یعنی: روایت است از ابوهاشم- که از اولاد جعفر طیار است- از امام رضا علیه السلام، راوی گفت که: پرسیدم او را از الله تعالی که: آیا مانند شمرده می شود به چیزی؟ پس گفت که: آیا نمی خوانی قرآن را؟ گفتم که: بلکه می خوانم. گفت که: آیا نمی خوانی قول الله تعالی را در سوره انعام:»

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»؟

« گفتم که: بلکه می خوانم. گفت که: آیا پس نمی شناسید معنی ابصار را؟ گفتم که: بلکه می شناسیم. گفت که: چیست معنی ابصار؟ گفتم که: دیده های چشمها. پس گفت که: به درستی که دیده های دل ها شامل تر است از دیده های چشم ها. بیان این آن که: الله تعالی، در نمی یابد او را دیده های دل ها، چه جای دیده های چشم ها! و او در می یابد دیده های دل ها را، چه جای دیده های چشم ها!

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۸۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (هل یوصف) ای بحدّ او بکیفیة كالمحسوسات لتعرف ذاته مثلنا. (أكبر) بالمفردة؛ ای أكبر إدراكاً وأدقّ، فمقتضى مقام الثناء دركه تعالی أوهام القلوب، فالمنفی فی القرینة درك الأوهام. وقال السید الأجلّ النائینی رحمه الله: «أكبر» لإحاطتها بما لا یصل إليها أبصار العیون، فهو أحقّ بأن یتعرّض لنیفه- قال-: والمراد بأوهام القلوب إدراك القلوب. ولما كان إدراك القلب بالإحاطة بما لا یمکن أن یحاط به وهماً عبّر عنه بأوهام القلوب. أقول: وأيضاً فی هذا التعبير لطف ظاهر فی



المقام، وإشارة إلى أنّ غير المعرفة بالكنه وَهَم، وهو شأن جميع ما سوى الله، وقد قال صلى الله عليه وآله: «ما عرفناك حقّ معرفتك» .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

صحيح. قوله

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

هذه الآية إحدى الدلالات التي استدلت بها النافون للرؤية، وقرروها بوجهين، أحدهما أن إدراك البصر عبارة شائعة في الإدراك بالبصر، إسنادا للفعل إلى الآلة، و الإدراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين أو تلازمهما، و الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهدية و البعضية للعموم و الاستغراق بإجماع أهل العربية و الأصول و أئمة التفسير، و بشهادة استعمال الفصحاء و صحة الاستثناء فالله سبحانه قد أخبر بأنه لا يراه أحد في المستقبل، فلورآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه تعالى و هو محال. و اعترض عليه بأن اللام في الجمع لو كان للعموم و الاستغراق كما ذكرتم كان قوله

تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

موجبة كلية و قد دخل عليها النفي، فرفعها هو رفع الإيجاب الكلي، و رفع الإيجاب الكلي سلب جزئي، و لو لم يكن للعموم كان قوله

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

سالبة مهملة فى قوة الجزئية فكان المعنى لا تدركه بعض الأبصار، و نحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون، و لو سلم فلا نسلم عمومه فى الأحوال و الأوقات فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الأدلة. و الجواب أنه قد تقرر فى موضعه أن الجمع المحلى باللام عام نفيا و إثباتا فى المنفى و المثبت كقوله تعالى

وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ

و

ما على المحسنين من سبيل

حتى إنه لم يرد فى سياق النفى فى شىء من الكتاب الكريم إلا بمعنى عموم النفى و لم يرد لطفى العموم أصلا، نعم قد اختلف فى النفى الداخلى على لفظه كل، لكنه فى القرآن المجيد أيضا بالمعنى الذى ذكرنا كقوله تعالى

وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

إلى غير ذلك، و قد اعترف بما ذكرنا فى شرح المقاصد و بالغ فيه. و أما منع عموم الأحوال و الأوقات فلا يخفى فساده فإن نفى المطلق الغير المقيد لا وجه لتخصيصه ببعض الأوقات إذ لا ترجيح لبعضها على بعض و هو أحد الأدلة على العموم عند علماء الأصول، و أيضا صحة الاستثناء دليل عليه و هل يمنع أحد صحة قولنا ما كلمت زيدا إلا يوم الجمعة و لا أكلمه إلا يوم العيد، و قال تعالى

وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ

إلى قوله

إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ

وقال

لَا تُخْرِجُوهُنَّ

إلى قوله

إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ

و أيضا كل نفى ورد فى القرآن بالنسبة إلى ذاته تعالى فهو للتأييد و عموم الأوقات، لا سيما ما قبل هذه الآية، و أيضا عدم إدراك الأبصار جميعا لشيء لا يختص بشيء من الموجودات خصوصا مع اعتبار شمول الأحوال و الأوقات فلا يختص به تعالى فتعين أن يكون التمدح بعدم إدراك شيء من الأبصار له فى شيء من الأوقات. و ثانيهما: أنه تعالى تمدح بكونه لا يرى، فإنه ذكره فى أثناء المدائح و ما كان من الصفات عد مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه، وإنما قلنا من الصفات احترازا عن الأفعال كالعفو و الانتقام، فإن الأول تفضل و الثانى عدل، و كلاهما كمال. قوله: أكبر من أبصار العيون، فهو أحق بأن يتعرض لنفيه، و المراد بأوهام القلوب إدراك القلوب بإحاطتها به، و لما كان إدراك القلب بالإحاطة لما لا يمكن أن يحاط به و هما عبر عنه بأوهام القلوب، و لعل المراد بالأكبرية الأعمية أى إدراك القلوب أى النفوس أعم لشمولها لما هو بتوسط الحواس و غيره فتأمل.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٤١

\*\*\*\*\*

## ١١- الحديث

١١ / ٢٧١ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ (٢) أَبِي هَاشِمِ الْجَعْفَرِيِّ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»؟ فَقَالَ: «يَا أَبَا هَاشِمٍ،  
أَوْهَامُ الْقُلُوبِ أَدَقُّ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ؛ أَنْتَ قَدْ تُدْرِكُ بِوَهْمِكَ السِّنْدَ وَالْهِنْدَ وَالْبُلْدَانَ الَّتِي لَمْ تَدْخُلْهَا  
وَلَا تُدْرِكُهَا بِبَصَرِكَ، وَأَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تُدْرِكُهُ، فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعُيُونِ؟!» (۳)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو هاشم گوید: بحضرت جواد (علیه السلام) آیه»

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

«را عرض کردم، فرمود: ای ابا هاشم خاطره دلها دقیقتر از بینائی چشمهاست، زیرا تو گاهی با خاطره  
دلت سند و هند و شهرهائی که بآنها نرفته ای درک میکنی ولی با چشمت درک نمیکنی، خاطره دلها  
خدا را درک نکنند تا چه رسد بینائی چشمها.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۱- ابی هاشم جعفری گوید: به ابو جعفر (امام نهم علیه السلام) گفتم: «

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

«فرمود: ای ابا هاشم، خاطره دلها باریکتر است از دید چشمها، سند و هند و شهرهائی که نرفتی و به چشم ندیدی به وهم خود در آوری، وهم و خاطره دلها به حضرت او نرسد تا چه رسد به دید چشمها.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۸۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱۱- ابی هاشم جعفری گوید: به ابو جعفر (امام نهم علیه السلام) گفتم:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

فرمود: ای ابا هاشم، خاطره دلها باریکتر از دید چشمهاست، زیرا تو گاهی با خاطره دلت درک می کنی خاطره دلها خدا را درک نکنند تا چه رسد به بینائی چشمها.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۲۵۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قوله: اوهام القلوب ادق، مراده علیه السلام من اوهام القلوب جميع الادراكات الباطنية و مباديها، و بالجمله كل ما هو غير ادراكات الحواس الظاهرة و محسوساتها و انما هي ادق، لان مدركاتها الطف

و موطنها ارفع من هذا العالم الطبيعي. و اياك ان تعتقد ان الذى ادركته القوى الباطنة كالخيال، هو بعينه الذى ادركه الحس الظاهر، و ان زيدا الذى يدركه البصر فى الخارج هو زيد الذى حضر فى عالم الخيال، او تزعم ان عالم الخيال من اجزاء هذا العالم او تظن كما هو المشهور عند الجمهور من الحكماء و غيرهم ان الصور التى تدركه القوة الخيالية هى مرتسمة فى اجزاء الدماغ و بطونه و تجاويفه؟ او ان تلك القوة نفسها قائمة بجوهر الدماغ. و انما الخلق كلهم غافلون عن ذلك الا ما شاء الله. بل الحق كما هدانا الله سبيله و ارشدنا دليله: ان القوة الخيالية و هى احدى جنود العقل جوهر مجرد عن هذا العالم، عالم المواد الطبيعية و الجهات الوضعية، و كذا مدركاتها خارجة عن هذا العالم، و ليست الصور التى تدركها الخيال فى الارض و لا فى السماء و لا فيما بينهما، فان الهند و السند و البلدان النائية التى لم تدركها الحواس بل التى يخترعها الوهم و الخيال، ليست بموجودة فى جهة من الجهات او فى صقع من الاصقاع اصلا. ثم التى ادركتها الحاسة من خارج و فى مادة مخصوصة ليست هى بعينها فى صقع الخيال و التى فى الخيال، لا تدرك بهذه الحواس و لا تلمس و لا يشار إليها و لا بينها و بين جزء من هذا العالم امتداد خطى و لا اتصال بعدى، و لعل الف رجل فى ليلة واحدة لحظة واحدة ادركوا بلدا واحدا كالسند مثلا على جهات و اوضاع مختلفة، او رجلا واحدا استحضر فى خياله سبع سماوات و اضعافا مضاعفة منها بحيث يشاهدها كمشاهدة الحس المحسوسة، فكيف تكون هذه الصور موجودة فى هذا العالم؟ و التى من اصور الحسية تكون فى مادة خارجية اذا وردت الاخرى بطلت الاولى كالماء اذا صار هواء، و كذا المرسم فى لوح مادي من النقوش او الارقام اذا طرأت عليه نقوش و ارقام اخرى تشوش الكل و بطل بخلاف جوهر القلب و صفحة الصدر، فكلما ازدادت الصور ادركت بلا مزاحمة. فهذه و امثالها دلائل على ان قوة الخيال و صورها الادراكية مجردة عن هذا العالم قائمة بذواتها و ذات مبدعها و قيومها، و اذا كانت هذه القوة مجردة فما قبلها من العقول اولى، و اذا كانت اوهام القلوب و ادراكات العقول قاصرة عن البلوغ إليه تعالى كما مربيانه فكيف حال ابصار العيون؟

شرح أصول الكافي؛ ج ٣، ص ١٧٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لا تدركه. [ص ۹۹ ح ۱۱] أقول: على سبيل الاستفهام التعجّبي لا الإنكارى، أى لا تدركه الأبصار. قال عليه السلام: أدقّ. [ص ۹۹ ح ۱۱] أقول: أى اللطف وأسرع تعلقاً من أبصار العيون. قال عليه السلام: فكيف أبصار العيون. [ص ۹۹ ح ۱۱] أقول: حمل أبو هاشم الأبصارَ فى قوله تعالى:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

على أبصار العيون وتعجّب من عدم إدراكها، فأجاب عليه السلام بما يرفع تعجّبه.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ۱، ص ۲۶۰

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: الأَدَقُّ (به فتح همزه وفتح دال بی نقطه و تشدید قاف): باریک تر. و این کنایت است از رونده تر و آن راجع می شود به معنی شامل تر، پس منافات ندارد با «أكبر» که در حدیث سابق است. لَمْ تَدْخُلْهَا به صیغۀ مضارع مخاطب معلوم باب «نَصَرَ» است. وَلَا تُدْرِكُهَا جمله‌ی حالیّه است، یا عطف بر تُدْرِكُ است. یعنی: روایت است از داود بن قاسم- که ابو هاشم جعفری است- گفت که: گفتم امام محمد تقی علیه السلام را که: مراد به «أبصار» در آیت: «

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

«چیست؟ پس گفت که: ای ابو هاشم! دیده‌های دل‌ها باریک‌تر از دیده‌های چشم‌ها است. بیان این آن که: تو گاه درمی‌یابی به دیده دل خود سند و هند و شهرهایی را که داخل نشدی آنها را بر

حالی که درنمی یابی آنها را از دور به چشم خود و دیده های دل ها درنمی یابد ذات الله تعالی را، پس چگونه است دیده های چشم ها؟ مراد این است که: نفی ادراکِ اوّل-که اعمّ است-لازم دارد نفی ادراکِ دوم را به طریق اولی.

صافی در شرح کافی ؛ ج ۲ ، ص ۱۸۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی الجواد علیه السلام. «الأبصار» فی الجواب فی الموضوعین یحتمل الإفراد والجمع، والمآل واحد. قال برهان الفضلاء: «لا تدخلها» من باب الإفعال، من دَخَلَ كَعَلِمَ بِمَعْنَى فسد-قال-: وإن كان من باب نصر كان المراد بالإدراك إدراك كنه الذات لا الشخص، وهو في المحسوسات لا يمكن بدون إحساسها. و«لا تدركها» عطف على «تدرك». وهو كما ترى. وقال السيّد الأجلّ النائینی: «أدقّ» حيث يصل إلى ما لا يصل إليه إدراك العيون، ويدقّ عن أن يدرك بها. «فكيف أبصار العيون» أي يلزم من نفی أوهام القلوب نفی أبصار العيون، فنفيها نفی لهما .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ۲ ، ص ۱۳۸

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مرسل.

مرآة العقول ؛ ج ۱ ، ص ۳۴۱

\*\*\*\*\*



## ١٢- الحديث

١٢ / ٢٧٢ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، قَالَ (٤):

الأَشْيَاءُ (٥) لَا تُدْرَكُ إِلَّا بِأَمْرَيْنِ: بِالْحَوَاسِّ، وَالْقَلْبِ؛ وَالْحَوَاسُّ إِدْرَاكُهَا عَلَى ثَلَاثَةِ مَعَانٍ: إِدْرَاكًا بِالْمُدَاخَلَةِ، وَإِدْرَاكًا بِالْمُمَاسَّةِ، وَإِدْرَاكًا بِلَا مُدَاخَلَةٍ (٦) وَلَا مُمَاسَّةٍ (٧).

ص: ٢٤٥

١-١ . المحاسن ، ص ٢٣٩ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢١٥ ، بسنده عن أبي هاشم الجعفرى ، عن الأشعث بن حاتم ، عن الرضا عليه السلام ؛ وفيه ، ذيل ح ٢١٥ ، بسنده عن أبي هاشم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، وفيهما مع اختلاف يسير؛ التوحيد ، ص ١١٢ ، ح ١١ ، بسنده عن أحمد بن محمد الوافى ، ج ١ ، ص ٣٨٦ ، ح ٣٠٧ .

٢-٢ . فى «ب ، ض ، و» وحاشية: «بح ، بس ، بف» : «عن» . وهو سهو؛ فإنّ أبا هاشم الجعفرى هو داود بن القاسم ، روى عن جماعة من الأئمة منهم أبو جعفر الثانى عليه السلام . راجع : رجال الطوسى ، ص ٣٥٧ ، الرقم ٥٢٩٠ ، وص ٣٧٥ ، الرقم ٥٥٥٣ ؛ وص ٣٨٦ ، الرقم ٥٦٨٩ ؛ الفهرست للطوسى ، ص ١٨١ ، الرقم ٢٧٧ .

٣-٣ . التوحيد ، ص ١١٣ ، ح ١٢ ، بسنده عن محمد بن أبى عبد الله الكوفى الوافى ، ج ١ ، ص ٣٨٦ ، ح ٣٠٨ .

٤-٤ . فى «بف» : «قلت» . وقال العلامة المازندراني : «أى قال هشام من قبله ، لا من جهة الرواية عن المعصوم ، ويحتمل أن يكون من مسموعاته عنه » . وقال ميرزا رفيعا : «...الذى إنّما يظنّ به أنّ كلامه مأخوذ عن أحاديث أهل البيت وأقوالهم عليهم السلام » . وقال المحقق الشعرانى : «جميع ما هو حقّ وصواب مأخوذ من الأئمة عليهم السلام ، خصوصا ما عند الشيعة ، ولكنّ احتمال أن يكون هذا رواية احتمال باطل ، وظاهر الكلام أنّه قول هشام بن الحكم ، ونقل أقوال غير الأئمة معهود

من الكليني فقد أورد في باب الميراث كلام الفضل بن شاذان في العول ، وفي باب الطلاق كلام جماعة . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢٥٤ ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٣٣٦ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٤٢ .

٥ - ٥ . هكذا في النسخ والشروح والمصادر . وفي المطبوع : «كلها» .

٦ - ٦ . في «ب ، ض ، بح ، بر ، بس» : «لا بمداخلة» .

٧ - ٧ . في «ب» : «ولا بمماسة» .

فَأَمَّا الْأَدْرَاكُ الَّذِي بِالْمُدَاخَلَةِ، فَلِأَصْوَاتٍ وَالْمَسَامُ (١) وَالطُّعُومِ.

وَأَمَّا الْأَدْرَاكُ بِالْمُمَاسَةِ، فَمَعْرِفَةُ الْأَشْكَالِ مِنَ التَّرْبِيعِ وَالتَّثْلِيثِ (٢)، وَمَعْرِفَةُ اللَّيِّنِ وَالْحَسَنِ، وَالْحَرِّ وَالْبَرْدِ.

وَأَمَّا الْأَرَاكُ (٣) بِلَا مُمَاسَةٍ وَلَا مُدَاخَلَةٍ، فَالْبَصَرُ؛ فَإِنَّهُ يُدْرِكُ الْأَشْيَاءَ بِلَا مُمَاسَةٍ وَلَا مُدَاخَلَةٍ فِي حَيْزٍ غَيْرِهِ وَلَا فِي حَيْزِهِ، وَإِدْرَاكُ الْبَصَرِ لَهُ سَبِيلٌ وَسَبَبٌ، فَسَبِيلُهُ الْهُوَاءُ، وَسَبَبُهُ الضِّيَاءُ، فَإِذَا كَانَ السَّبِيلُ مُتَّصِلًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَرْتَبِيِّ وَالسَّبَبِ قَائِمًا، أُدْرِكَ مَا يُلَاقِي مِنَ الْأَلْوَانِ وَالْأَشْخَاصِ، فَإِذَا حُمِلَ الْبَصَرُ عَلَى مَا لَا سَبِيلَ لَهُ فِيهِ، رَجَعَ رَاجِعًا، فَحَكَى مَا وَرَاءَهُ، كَالنَّاطِرِ فِي الْمِرَاةِ لَا يَنْفُذُ بَصَرُهُ (٤) فِي الْمِرَاةِ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ سَبِيلٌ، رَجَعَ رَاجِعًا يَحْكِي (٥) مَا وَرَاءَهُ، وَكَذَلِكَ النَّاطِرُ فِي الْمَاءِ الصَّافِي، يَرْجِعُ رَاجِعًا فَيَحْكِي مَا وَرَاءَهُ؛ إِذْ لَا سَبِيلَ لَهُ فِي إِنْفَازِ بَصَرِهِ.

فَأَمَّا الْقَلْبُ (٦) فَإِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الْهُوَاءِ، فَهُوَ يُدْرِكُ جَمِيعَ مَا فِي الْهُوَاءِ وَيَتَوَهَّمُهُ (٧)، فَإِذَا حُمِلَ الْقَلْبُ عَلَى مَا لَيْسَ فِي الْهُوَاءِ مَوْجُودًا، رَجَعَ رَاجِعًا فَحَكَى مَا فِي الْهُوَاءِ.

فَلَا يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَحْمِلَ قَلْبَهُ عَلَى مَا لَيْسَ مَوْجُودًا فِي الْهَوَاءِ مِنْ أَمْرِ التَّوْحِيدِ جَلَّ اللَّهُ وَعَزَّ (۸)؛  
فَإِنَّهُ إِنْ فَعَلَ ذَلِكَ، لَمْ يَتَوَهَّمْ إِلَّا مَا فِي الْهَوَاءِ مَوْجُودٌ، كَمَا قُلْنَا فِي أَمْرِ الْبَصْرِ، تَعَالَى اللَّهُ أَنْ يُشَبَّهَ (۹)  
خَلْقُهُ (۱۰).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

هشام بن حکم گوید: تمام اشیاء با دو چیز درک شوند: حواس پنجگانه و دل، و ادراک حواس بر سه قسم است: ۱- ادراک بوسیله دخول ۲- ادراک بوسیله سودن و لمس کردن ۳- ادراک بدون دخول و سودن. اما ادراک بوسیله دخول در صداها و بوئیدنیها و چشیدنیها است (که صوت داخل گوش شود و هوای متعفن داخل بینی و چشیدننی داخل بصاق زبان) و اما ادراک بلمس و سودن در شناختن اشکال هندسی مانند مربع و مثلث (چنان که در تاریکی دست روی جسم مثلث و مربع گذاریم) و نیز در شناختن نرمی و زبری و گرمی و سردی است و اما ادراک بی دخول و سودن با چشم است زیرا که چشم چیزها را درک میکند بدون لمس و دخول نه در جانب خود و نه در جانب آنها (مثلا انسان که قلم را میبیند نه قلم بچشم او در آید و بآن سایه و نه چشم بطرف قلم رود و این کار کند) و ادراک بچشم راه و وسیله مخصوصی دارد، راهش هوا و وسیله اش روشنی است که چون راه بین چشم و هدف متصل شد و وسیله برجا بود، چشم آنچه را در ملاقاتش باشد مانند رنگها و پیکرها درک کند و اگر چشم را بچیزی وادارند که راهی برایش نباشد بازگشت کند و پشت سرش را (که پیکر بیننده است) نشان دهد، مانند کسی که در آینه بنگرد چشمش در آینه نفوذ نکند و چون راه نفوذ در آینه را ندارد بازگشت کند و پشت سرش را نشان دهد، همچنین کسی که در آب صاف بنگرد بینائیش برگردد و پشت سرش را نشان دهد زیرا راهی برای نفوذ چشمش نیست و اما دل تسلطش بهوا و فضای جهانست، و او آنچه را در فضاست درک کند و بخاطر گذراند، و اگر دل را بدرک آنچه در فضا

نیست وادارند برگشت کند و پشت سرش را (از آنچه در جهانست) بیند بنا بر این عاقل را سزاوار نیست که دلش را بر درک آنچه در فضا نیست وادار کند و آن شناختن خدای - جل و عز - است زیرا کسی که چنین کند غیر آنچه در فضاست درک نکند چنانچه راجع به چشم گفتیم، خدا بزرگتر از اینست که مانند خلقش باشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۲- هشام بن حکم گوید: وسیله درک هر چیز دو ابزار است: حواس (اعم از ظاهره و باطنه) و دل، ادراک حواس بر سه گونه است: ۱- ادراک بوسیله مداخله. ۲- ادراک بوسیله تماس و چسبیدن. ۳- ادراک بدون مداخله و تماس. ادراک بوسیله مداخله در اصوات است و بوئیدنیها و خوردنیها. ادراک بوسیله تماس معرفت اشکال است از مربع و مثلث و معرفت نرمی و زبری، گرمی و سردی. و اما ادراک بی تماس و مداخله در دیدن چشم است که چیزها را بی تماس و مداخله در جای آنها یا در خودش درک می کند، ادراک به دیده، راهی دارد و سببی، راهش هوا است و سببش روشنی و نور، هر گاه راه آن پیوسته باشد میان چشم و شیء منظور، و سبب آن هم موجود باشد، دیده آنچه را که از الوان و اشخاص تحمل تواند درک کند و چون دیده متوجه چیزی شود که راه نداشته باشد بر می گردد و منعکس می شود و ما وراء خود را می نماید مانند کسی که در آینه نظر کند چون دیده او در آینه نفوذ نتواند کرد و راه عبور ندارد بر می گردد و ما وراء خود را می نماید، زیرا راه نفوذ ندارد و همچنین کسی که در آب زلال نظر کند، دید او بر می گردد و ما وراء خود را می نماید زیرا راه نفوذ ندارد. اما دل، تسلط او بوسیله هواست و آنچه را در هوا است درک می کند و توهم می نماید و اگر دل بدان چه در هوا نیست متوجه نشود برگشت کند و آنچه در هوا است می نماید، برای خردمند نشاید که دل را متوجه کند بدان چه در هوا وجود ندارد از امر توحید و خداپرستی، و اگر چنین کند

همانی را که در هوا باشد توهم کند چنانچه در موضوع امر بصر گفتیم، خدا برتر است از این که شبیه خلقش باشد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۸۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

هشام بن حکم می گوید تمام اشیاء با دو چیز درک می شوند حواس پنجگانه است و دل و ادراک حواس بر سه گونه است

۱- ادراک بوسیله داخل شدن.

۲- ادراک بوسیله تماس و لمس کردن.

۳- ادراک بدون دخول و تماس.

ادراک بوسیله داخل شدن در صداها و بوئیدنیها و چشیدنیهاست اما ادراک بوسیله لمس کردن و سودن در شناخت اشکال هندسی مانند مربع و مثلث (که در تاریکی دست روی جسم مثلث و مربع گذاریم) و نیز در شناخت نرمی و زبری و گرمی و سردی و اما ادراک بی دخول و سودن با چشم است زیرا که چشم چیزها درک می کند بدون لمس و دخول نه در جانب خود و نه در جانب آنها ادراک به دیده، راهی دارد و سببی، راهش هوا است و سببش روشنی و نور، هرگاه راه آن وصل باشد میان چشم و شیئی منظور، و سبب آن هم موجود باشد، دیده آنچه را که از رنگها و اشخاص باشد درک می کند و چون دیده متوجه چیزی شود که راه نداشته باشد برمی گردد و منعکس می شود و پشت سرش را نشان می دهد مانند کسی که در آینه نظر کند چون دیده او در آینه نفوذ نتواند \*\*\*

کرد و راه عبور ندارد برمی گردد و پشت سرش را نشان می دهد زیرا راه نفوذ ندارد و همچنین کسی که در آب زلال نظر کند، بینائی او برمی گردد و پشت سرش را نشان می دهد زیرا راه نفوذی برای چشمش نیست اما دل، تسلط او بوسیله هواست و فضای جهان است که درک می کند و بی جزا می گذراند و اگر دل را به آنچه که در فضا نیست وادار سازند برگشت کند و پشت سرش را از آنچه در جهان است ببیند بنابراین سزاوار نیست که عامل دلش را برای آنچه که در فضا نیست وادار کند و آن شناختن خداوند است زیرا کسی که چنین کند غیر آنچه که در فضا نیست درک نکنند همانطور که درباره چشم گفتیم، خدا بزرگتر از این است که مانند مخلوق خود باشد.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۵۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

و فيه ستّة احاديثالي آخره، و توضيحه: انّ الاجرام السماوية اعلى الاجرام و اشرفها و احكمها و اتمها، فهي احرى بان يكون ما يعتقدّها الدهرية من غيرها كالعناصر و المركبات، و لا شك ان اشرف ما فيها الكواكب، و اشرف الكواكب و اعظمها و اضوأها الشمس و بعدها القمر. فاذا ثبت امكانهما و افتقارهما و كونهما مضطربين مسخرين في حركاتهما الدورية الدائمة على نسق واحد لمحرك غير متحرك و مسخر غير مسخر و فاطر غير جسم و لا جسماني و مدبر قاهر عليهما و كذا في حصولهما في مكانيهما المخصوصين دائما دون سائر الامكنة، فبطلوا ما ذهبوا إليه من كون الدهر او الطبيعة الفلكية مبدأ سائر الموجودات و فاعلها و غايتها بلا مبدأ اخر و غاية اخرى. و اما بيان ان الشمس و القمر مفتقران الى فاعل مدبر خارج عن عالم الدهر او الطبيعة فافاده عليه السلام من

جهتين: إحداهما من جهة الحركة و الأخرى من جهة السكون و هو الكون فى المكان المخصوص.

اما بيان الاولى فنقول: انّ الحركة اما ارادية او طبيعية او قسرية، و الحركة الدورية لا يمكن ان تكون طبيعية مبدأها طبيعة الجسم المتحرّك بها، و لا قسرية مبدأها قسر قاسر، فبقى ان تكون ارادية مبدأها إرادة مريد لاجل داع عقلى او باعث حيوانى كشهوة او غضب، اما ان حركتهما الدورية ليست طبيعية فلان الطبيعة لا تطلب شيئا تهرب عنه بعينه و لا تلج فى جهة ترجع منها بعينها، و حركتهما كذلك لانهما يلجئان اذ لا شعور لها و لا تفنن فى قصدها، بل حركتها اما ذاهبة ابدا من غير اياب و اما راجعة ابدا من غير ذهاب و الحال فى الدورية بخلاف هذا. و إليه الاشارة بقوله: فلا يلجئان فلا يشتبهان، و يرجعان اراد بالسبيل المسافة التى بينه و بين المبصر، فان ادراكه ليس بالمماسة فلا بد من بعد بينهما، و ذلك البعد لا يمكن ان يكون خلاء لاستحالته و لما ذكرنا سابقا، و لا ان يكون ملاء غليظا يحجب البصر عن المبصر، بل جسما لطيفا و هو الهواء و ما يجرى مجراه فى اللطافة، و تسميته بالسبيل اما على مذهب من يرى ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى المبصر فذاك، و اما على مذهب غيره فمن جهة توجه النفس الى جهة المرئى، و اراد بالسبب ما به يخرج البصر من القوة، اذ ليس فى جوهر الباصرة التى فى العين كفاية فى ان تصير مبصرة بالفعل و لا فى جواهر الالوان و ما يتبعها كفاية فى ان تصير مبصرة بالفعل، فاذا وقع ضوء الشمس على البصر و اتصل به و على الالوان و اتصل بها يصير البصر بالضوء الذى استفاد من الشمس مبصرا بالفعل و تصير الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ما كانت كذلك بالقوة. قوله: فاذا حمل البصر... الى آخره، اعلم ان الشعاع البصرى الذى هو آلة الابصار اذا نفذ فى الهواء الى جانب المرئى، فان كان هناك جسم صقيل غير ذى خلل و منافذ كالمرآة و نحوها فلا يمكنه ان ينفذ فيه فينعكس راجعا و يقع على خلاف جهة ذلك الصقيل، فيرى و يحكى ذلك الشئ كأنه فى مقابل البصر و هو فى ورائه، و الا فينفذ الشعاع فى الجسم المقابل و يرى بعينه لكثافته و قبوله الشعاع الشمسى و النور البصرى. و قوله: فاما القلب فانما سلطانه على الهواء... الى آخره، المراد من الهواء الفضاء ما بين الارض و السماء، فان ادراكه غير مقصور على مدركات الحواس و لا مشروط بشرائط ادراك الحواس، فيدرك جميع ما فى الهواء بوساطة الحسّ و لا بوساطته بالتوهم، فاذا حمل القلب على ادراك ما ليس بموجود فى الهواء، اى فى

العالم الجسماني، يعود راجعاً فيخترع صورة من عنده فيحكي لما ليس بموجود في العين بما يخترع في وهمه، وهكذا عاداته في المرايا و المواضع المظلمة و المخاوف. فلا بد للعاقل ان لا يحمل قلبه على ادراك ما ليس بموجود كحمله على الموجود، و لا يحمل على ما ليس بمحسوس كحمله على المحسوس لان يقع في غلط الوهم، وكذا من طلب ادراك الحق من طرق الحواس وقع في الزيغ و الضلال، فانه تعالى اجل و اعظم من ان يطلب و ينال من سبيل الحس و الخيال او يضرب له الامثال، فان فعل ذلك تجرّياً لعرفانه فلم يثمر للطالب شيئاً الا وجدان امثاله و عبادة اقرانه، كما ذكر في امر البصر من تمثل المعدوم في جهة له عند حمله لها تلك الجهة.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ١٧٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثاني عشر قوله: الاشياء لا تدرك الا بأمرين هذا قول هشام بن الحكم و ليس يرويه عن أحد منهم عليهم السلام، و هذا كما ستصادفه في كتاب الحجّة من رواية أقاويل هشام فيما جرت له من المناظرات مع أقوام من الجماهير و الاحتجاجات عليهم. قوله: و المشام جمع المشموم من باب استعمال مفاعل في مفاعيل.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٢٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال رحمه الله: عن هشام بن الحكم. [ص ٩٩ ح ١٢] أقول: يحتمل أن يكون ذلك من مسموعات هشام، فيكون حديثاً موقوفاً وأن يكون من كلام هشام من عند نفسه، فذكره لأنه كان يأخذ من



المعصومين ويؤلف كما يدلّ عليه ما سيأتي في كتاب الحجّة في ثالث باب الاضطرار إلى الحجّة من قول هشام: شيء أخذته منك وألفته. قال: إدراكاً. [ص ٩٩ ح ١٢] أقول: منصوب بأعني المقدّر. قال رحمه الله: فأما الإدراك. [ص ٩٩ ح ١٢] أقول: هذا قول هشام، ولم يروه عن أحد من الأئمة عليهم السلام. قال: فالأصوات. [ص ٩٩ ح ١٢] أقول: يدخل في الصماخ ويدرك. قال: والمشام. [ص ٩٩ ح ١٢] أقول: جمع مَشْمُوم، ينفصل من ذى الرائحة أجزاء لطيفة. قال: فالبصر. يعني الإدراك بالبصر. قال: في حيّز غيره. [ص ٩٩ ح ١٢] أقول: بأن يصير شيء من البصر في حيّز المرئى. قال: ولا في حيّزه. [ص ٩٩ ح ١٢] أقول: أى البصر بأن يدخل شيء من المرئى في حيّز البصر. قال: والسبب قائم. جملة حالية... قال: ما يلاقى. [ص ٩٩ ح ١٢] أقول: أى ما يلاقيه شعاعه. قال: فإذا حمل البصر. [ص ٩٩ ح ١٢] أقول: يقال: حملت زيدا على كذا، إذا كلّفته به، يعنى إذا كلّف البصر على رؤية ما لاسبيل له فيه من عدم مسامات وفُرَج صغيرة يدخل فيها شعاع بصرى كالمرايا. قال: فحكى ما وراءه. [ص ٩٩ ح ١٢] أقول: باعتبار انعكاس الخطوط الشعاعية من المرآة إلى ما يقابلها من وجه الرائي وغيره. وبالجملة، إنّ المراد من البصر الخطّ الشعاعى المتوسّط بين عين الرائي والمرآة ينعكس فيحكى ما وراءه، الضمير يعود إلى البصر بذلك المعنى بقريئة ما تقدّم من قوله: «رجع راجعاً» أى انعكس انعكاساً، وما سيأتي من قوله: «لا ينفذ بصره فى المرآة فيرى ما يقابل المرآة»، وقد علمت سابقاً أنّ المراد بنفوذ البصر على سبيل التوهّم. وبالجملة، إنّ المحقّقين من أصحاب الانطباع ذهبوا إلى أنّ القوّة الباصرة كما أنّها تتفعل عن الشيء المقابل ويحصل فيها صورة، كذلك تتفعل عن مقابل المقابل إذا كان المقابل صيقلاً، وتحصل صورة المرئى فيها من غير أن ينطبع فى الواسطة صورة بشرط أن يكون نسبة المقابل إليها نسبةً توجب أن يكون زاوية الشعاع المتوهّم الخارج عنها إلى المقابل كزاوية شعاع موهوم انعكس منه إليها. وبالجملة، إنّ القوّة الباصرة كما جاز لها أن تدرك الأشياء المقابلة لها، كذلك جاز أن تدرك ما لا يكون له هذه المقابلة بشرط أن يتوسّط بينها وبين ما يدركه جسم صيقل شفاف كالزجاج الملون والماء أو غير شفاف كالمرآة، فإذا توهّم أنّ الشعاع الخارج من العين إذا وقع على الصيقل وانعكس عنه إلى شيء آخر ويكون زاوية الانعكاس مساويةً لزاوية الشعاع، رأى ذلك الشيء، فلو كان صيقل محاذياً بوجه الرائي، وصل شعاع بصره الوهمى إليه أو يعكس منه إلى

وجهه، فرأى وجهه، وإذ ليس له شعور بهذا الانعكاس يتوهم أنه يراه بالاستقامة كما هو المعتاد، فيجب أن يكون صورة وجهه منطبعةً في المرآة وهي ليست فيها. قال: فإنما سلطانه. [ص ٩٩ ح ١٢] أقول: في إدراكه الجزئي على ما في الفضاء الخارج حيث إن المراد بالهواء البعد الخارجى. قال: ما في الهواء. أى كان موجوداً في الزمان الماضى. قال: فلا ينبغي. هذا دليل على المدعى قال: على ما ليس. [ص ٩٩ ح ١٢] أقول: أى على إدراك. قال عليه السلام: بعد البيان. [ص ١٠٠ ح ١] أقول: حيث إن الضلال قبل البيان لا إثم فيه، قال عز من قائل:

«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»

كّرر ذلك للتأكيد حيث قال: «ولا تعدوا» بعد قوله: «ما نزل به القرآن». قال: من أمر التوحيد. [ص ١٠٠ ح ١٢] أقول: كل ما ذكر من باب الأمثلة لتوضيح المرام لا أنها قياسات شعريّة. وبالجملة، إن النفس المجردة لا تدرك الجزئيات إلا بقواتها وآلاتها الجسمانيّة، لا بنفسها المجردة في علمها الحسولى، وأما علمها بذاتها الجزئية فهو علم حضورى لا حصولى، والكلام فى علمها الحسولى، فلا ينال الجزئى المجرد، فكيف يدرك الواجب تعالى المجرد عن الماهية، وتوحيده على وجهه.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٢٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: ظاهر این است که هشام این فقرات را به قصد توضیح کلام امام جعفر صادق علیه السلام، در جواب شبهه عبد الله دیصانى - که منقول شد در حدیث چهارم باب اول - گفته باشد. و می تواند بود که به قصد تمهید بیان معنی حدیث چهارم این باب گفته باشد. و چون هشام، ادراک زمان امام على نقى علیه السلام نکرده، می تواند بود که مانند حدیث چهارم را از امامان پیش تر شنیده باشد.

الف لام الأَشْيَاءُ برای عهد خارجی است، به معنی اشیاء کائنه فی نَفْسِهَا در خارج. یعنی: روایت است از هشام بن حکم گفت که: این چیزها دریافته نمی شود مگر به دو چیز؛ به حواس پنج گانه و به دل. و دریافتن حواس سه قسم است: اول دریافتنی که به سبب داخل شدن چیزی در جای آن حسّ باشد. دوم دریافتنی که به سبب ملاقات چیزی و جای آن حسّ با هم باشد. سوم دریافتنی که بی داخل شدن و بی ملاقات باشد. بیان این سه قسم این که: اما دریافتنی که به داخل شدن است، پس دریافتن آوازه‌ها و بو کرده شده‌ها و مزه‌ها است. و اما دریافتنی که به ملاقات است، پس شناختن شکل‌ها است که مربع بودن و مثلث بودن است-مثلاً- و شناختن نرمی و درشتی و گرمی و سردی است. و اما دریافتنی که بی ملاقات و بی داخل شدن است، پس دریافتن چشم است؛ چه چشم درمی یابد چیزها را بی ملاقات و بی داخل شدن آن در جای غیر آن و نه به داخل شدن چیزی در جای آن. اصل: وَإِدْرَاكُ الْبَصَرِ لَهُ سَبِيلٌ وَسَبَبٌ، فَسَبِيلُهُ الْهَوَاءُ، وَسَبَبُهُ الضِّيَاءُ، فَإِذَا كَانَ السَّبِيلُ مُتَّصِلًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَرْئِي وَالسَّبَبِ قَائِمًا، أَدْرَكَ مَا يُلَاقِي مِنَ الْأَلْوَانِ وَالْأَشْخَاصِ، فَإِذَا حُمِلَ الْبَصَرُ عَلَى مَا لَا سَبِيلَ لَهُ فِيهِ، رَجَعَ رَاجِعًا، فَحَكِيَ مَا وَرَاءَهُ، كَالنَّاطِرِ فِي الْمِرْآةِ لَا يَنْفُذُ بَصَرُهُ فِي الْمِرْآةِ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ سَبِيلٌ، رَجَعَ رَاجِعًا يَحْكِي مَا وَرَاءَهُ، وَكَذَلِكَ النَّاطِرُ فِي الْمَاءِ الصَّافِي، يَرْجِعُ رَاجِعًا فَيَحْكِي مَا وَرَاءَهُ؛ إِذْ لَا سَبِيلَ لَهُ فِي إِنْفَازِ بَصَرِهِ. شرح: ظاهر این است که هشام این فقرات را به قصد بیان معنی حدیث چهارم این باب گفته باشد و معنی ای را که گفتیم نپسندیده باشد، یا به خاطر نرسانیده باشد، والله أعلم. یعنی: و برای دریافتن چشم چیزی را راهی هست و باعثی هست، پس راه آن فضایی است که نفوذ کند در آن شعاع بصر و باعث آن روشنی است، پس اگر بوده باشد آن هوا متصل میان چشم و میان دیده شده و روشنی پا بر جا باشد، درمی یابد چشم هر چه را که شعاع آن ملاقات کند آن را از رنگها و اجسام، پس اگر واداشته شود چشم بر دیدن چیزی که راه نیست آن را در آن چیز، برمی گردد شعاع آن قسمی از برگشته؛ به معنی این که متفاوت است در شدت و ضعف، پس حکایت می کند پشت خود را-به معنی چیزی را- که در برگشتن به آن ملاقات می کند، مثل حال کسی که نگاه در آینه می کند؛ چه نفوذ نمی کند شعاع چشم او در آینه، پس چون نیست شعاع را راهی در آینه، برمی گردد قسمی از برگشته، بر حالی که حکایت می کند پشت خود را. و همچنین است کسی که

نگاه در آب صاف کند، برمی گردد شعاع بصر او قسمی از برگشته، پس حکایت می کند پشت خود را؛ چه راهی نیست آن نگاه کننده را در نفوذ فرمودن شعاع بصر. بدان که از این کلام ظاهر می شود که مراد به سبب در حدیث چهارم شعاع است. و «اتصالها» به تاء دو نقطه در بالاست و باء در «بالمسببات» به معنی «مع» است و مراد به مسببات (به فتح باء یک نقطه مشدده) دیده شده ها است، به معنی چیزهایی که بصر بر دیدن آنها واداشته شده است. و بنابراین معنی حدیث چهارم این است که: جایز نیست رؤیت، مادام که نبوده باشد میان رائی و مرئی فضایی که نفوذ کند در آن شعاع بصر، پس اگر بریده شود آن فضا از میان رائی و مرئی، صحیح نخواهد بود رؤیت و خواهد بود در آن صورت، بریده شدن اشتباه رائی، مثل ناظر در مرآت پندارد که مرئی در برابر است و حال آن که در ماورا است؛ چه رائی هرگاه مساوی مرئی باشد در احتیاج به ضیائی که رابط میان رائی و مرئی باشد در رؤیت و آن ضیاء نباشد، لازم است اشتباه، پس لزوم اشتباه در صورت انتفای فضا به طریق اولی است؛ چه بودن ضیا فرع تحقق فضاست و خواهد بود آن اشتباه رائی تشبیه؛ رائی پندارد که مانند آنچه در ماورا است چیزی دیگر در برابر هست. و سرّ اینها همه این است که شروط رؤیت - مثل فضا و ضیا- را ناچار است از متصل شدن آنها با مرئیات، تا رؤیت به فعل آید. مخفی نماند که بر این تقریر، بحث بسیار متوجه است، اقلّاً این که اگر ضیا شرط مطلق رؤیت می بود، خفاش در شب تار نمی دید. اصل: فَأَمَّا الْقَلْبُ فَإِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الْهَوَاءِ، فَهُوَ يُدْرِكُ جَمِيعَ مَا فِي الْهَوَاءِ وَيَتَوَهَّمُهُ، فَإِذَا حُمِلَ الْقَلْبُ عَلَى مَا لَيْسَ فِي الْهَوَاءِ مَوْجُودًا، رَجَعَ رَاجِعًا، فَحَكَى مَا فِي الْهَوَاءِ. فَلَا يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَحْمِلَ قَلْبَهُ عَلَى مَا لَيْسَ مَوْجُودًا فِي الْهَوَاءِ مِنْ أَمْرِ التَّوْحِيدِ جَلَّ اللَّهُ وَعَزَّ؛ فَإِنَّهُ إِنْ فَعَلَ ذَلِكَ، لَمْ يَتَوَهَّمْ إِلَّا مَا فِي الْهَوَاءِ مَوْجُودٌ، كَمَا قُلْنَا فِي أَمْرِ الْبَصَرِ، تَعَالَى اللَّهُ أَنْ يُشْبِهَهُ خَلْقُهُ. . شرح: ظاهر این است که هشام این فقرات را به قصد تقویت مضمون حدیث نهم و دهم و یازدهم این باب- که دیده دل احاطه به او نمی کند- گفته باشد، به [معنی] نزدیک ساختن آنها به عقل ها، نه به قصد برهان. «من» در مِنْ أَمْرِ برای سببیت است. یعنی: پس اما دل، پس نیست سلطنت دریافتن او چیزها را مگر بر چیزی که در فضای عالم باشد از جسمانیات، پس دل درمی یابد هر چه را که در این فضا است و به دیده خود آن را می بیند، پس چون واداشته شود بر چیزی که نیست در این فضا

یافته شده- که ذات الله تعالی باشد- برمی گردد قسمی از برگشته که بسیار تند باشد، پس حکایت می کند چیزی را که در این فضا است، پس سزاوار نیست خردمند را این که وادارد دل خود را بر چیزی که نیست یافته شده در این فضا، تا کار توحید او درست باشد. بزرگ است الله تعالی و عزیز است؛ به معنی این که در فضای عالم نیست؛ چه به درستی که او اگر کند این کار را، نمی بیند به دل خود مگر چیزی را که در این فضا یافته شده است و مانند می کند آن را به رب العالمین، چنانچه گفتیم در کار چشم: به غایت بلند مرتبه است الله از این که مانند در اسم جامد محض باشد او را آفریده او.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: آورد ثقة الإسلام- طاب ثراه- بإسناده هذا الكلام عن هشام بن الحكم في ذيل هذا الباب لمناسبتة أحاديث الباب. (ولا في حيزه) أي ولا يداخله غيره في حيزه. ولعل مراده من قوله: (فأما القلب فإنما سلطانه على الهواء، فهو يدرك جميع ما في الهواء ويتوهمه ويتمثله) إن القلب إنما يدرك بسبب إدراكه بواسطة الحواس الظاهرية جميع ما في فضاء الدنيا فضاءً خيالياً بجميع ما فيه من الأمور المتوهمه والمتمثلة بما في فضاء الدنيا وإن كان فضاءه الخيالي أضعاف أضعاف الفضاء الظاهري، فهو لا يدرك إلا الأمور المحدودة المتناهية، فإذا حمل على إدراك ما لا حد له ولا نهاية رجع راجعاً، فحكي المحدود والمتناهي، فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه على ما لا حد له ولا نهاية، ولا يمكنه إحاطته بالفضاء الخيالي وإن بالغ في توسعه عالم الخيال. وقال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: الظاهر أن هذا الكلام لهشام في بيان مضمون ما سمع من الإمام، وهو مضمون الحديث الرابع في هذا الباب عن أبي الحسن الثالث عليه السلام فكان قد سمعه عن آبائه عليهم السلام. فقوله: «الأشياء لا تدرك» إلى قوله: «(ولا في حيزه)» توطئة منه لبيان مضمون الرابع. وقوله: «وإدراك

البصر له سبيل وسبب» إلى قوله: «إذ لا سبيل له في إنفاذ بصره» لبيان ذلك على ما فهم من كلام الإمام على خلاف ما فهمنا منه وبيّنا. وعلى ما فهمه وبيّنه يرد أشياء، منها: أنّ الظاهر من بيانه أنّ الضياء شرط لمطلق الرؤية وهو منتقص برؤية الخفّاش في الظلام. وقوله: «فأما القلب» إلى آخر الحديث، تقوية لمضمون التاسع والعاشر والحادي عشر قصداً منه إلى تقريب امتناع إحاطته تعالى بأوهام القلوب إلى العقول، لا ذكراً منه على نهج البرهان. في بعض النسخ - كما ضبط برهان الفضلاء - : «أن يشبهه خلقه» بزيادة البارز المتّصل المنصوب. وقال بعض المعاصرين في كتابه: «أورد في الكافي بعد هذه الأخبار الثلاثة خبراً آخر في هذا المعنى من كلام هشام بن الحكم، تركنا ذكره لعدم وضوحه. وقال الفاضل الإسترابادي: قال الأستاذ المحقق رئيس المحدثين مولانا ميرزا محمّد الإسترابادي رحمه الله: لما كان ذهن هشام بن الحكم في غاية الاستقامة، والتزم أن لا يتكلّم إلا بما أخذه منهم صلوات الله عليهم أمروا الأئمة عليهم السلام جمعاً من الشيعة أن يأخذوا منه معالم دينهم، فلذلك يروون كلامه كما يروون كلامهم. ثم قال مولانا محمّد أمين رحمه الله بخطه: «فأما القلب فإنّما سلطانه على الهواء» المراد من الهواء عالم الأجسام، أي الهواء وما في حكمه من جهة الجسميّة. والمراد أنّ القلب يتمكّن من إدراك عالم الأجسام إدراكاً على وجه جزئى، ولا يتمكّن من إدراك ما ليس بجسم ولا جسمانى على وجه قال جزئى. لا يقال: ينتقض بإدراك النفس الناطقة ذاتها على وجه جزئى، لأننا نقول: الكلام في إدراك النفس الناطقة غيرها، أو الكلام في العلم الحسولى لا الحضورى الذى يكفى في تحقّقه مجرد حضور المعلوم عند العالم؛ أى عدم غيبوته عنه. أو المراد أنّ القلب يتمكّن من إدراك عالم الأجسام على وجه التخيل والتمثيل، ولا يتمكّن من إدراك غير عالم الأجسام على ذلك الوجه. وقال السيّد الأجلّ النائينى ميرزا رفيعاً رحمه الله: لما أورد محمّد بن يعقوب الكلينى - طاب ثراه - تلك الأحاديث المروية عن أهل البيت عليهم السلام فى نفى الإبصار بالعيون وأوهام القلوب ذيل الباب بما نقل عن هشام بن الحكم الذى هو رأس أصحاب الصادق عليه السلام ورئيسهم فى الكلام الذى إنّما يظنّ به أنّه كلامٌ مأخوذ عن أحاديث أهل البيت وأقوالهم عليهم السلام. قال: قوله: «إذ لا سبيل له فى إنفاذ بصره» يحتمل أن يكون المراد به: إذ لا سبيل للناظر إلى إنفاذ بصره، حيث لا سبيل هنا ينفذ البصر فيه. ويحتمل أن يكون المراد: إذ لا سبيل للناظر من جهة

إنفاذ البصر؛ أى لا سبيل ينفذ بصره فيه. قال: «وأما القلب فإنما سلطانه على الهواء» أى البعد الذى يسمونه حيّزاً «فهو يدرك جميع ما فى الهواء» من المتحيّزات بذواتها أو صورها، «فإذا حمل القلب على إدراك ما ليس فى الهواء موجوداً» وليس يصحّ عليه التحيّز بذاته، أو بصورة ذهنيّة مناسبة له لاثقة به «رجع راجعاً» عمّا لا سبيل له إليه إلى ما يقابله من المتحيّزات .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ١٣٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مرسل موقوف لم يسنده إلى معصوم وإنما أورد هنا تحقيق هشام لأنه من أكابر أصحاب المعصومين عليه السلام، و كان مظنة لأن يكون مأخوذا عنهم، و لعل كلامه مبنى على تشبيه المحسوسات بالحواس الباطنة بالمحسوسات بالحواس الظاهرة، و المدركات العقلية بالمدركات الحسية، تقريبا إلى الأفهام، و حاصل كلامه على ما ذكره بعض الأفاضل: أن إدراك الأشياء بالإحاطة بها على قسمين، إدراك بالحواس أى الحواس الظاهرة، و إدراك بالقلب أى بالقوة العاقلة و الحواس الباطنة، و الأول ينقسم إلى إدراك بالمداخلة و إدراك بالتماسة، و إدراك لا بهما، فأما الإدراك بالمداخلة أى بمداخلة حقيقة ما هو مدرك بالحس فى الحاس كإدراك الأصوات التى هى هيئة تموج الهواء و ما فى حكمه المدركة بوصول تموج الهواء الداخلى فى الصماخ إلى حامل قوة إدراكها و المشمومات التى هى الروائح المدركة بوصول رائحة المتكيف بها، الداخلى فى المنخر إلى حامل قوة إدراكها، و الطعوم و المذوقات التى هى كفيات مذوقة المدركة بوصولها، عند دخول المتكيف بها فى الفم، إلى حامل قوة إدراكها، و أما الإدراك بالتماسة أى بتماسة حقيقة المدرك فمعرفة الأشكال و هيئة إحاطة الحدود من التريبع و التثليث و أمثالهما، و معرفة اللين و الخشن أى الخشونة و الحر و البرد، و أما الإدراك بلا تماسة و لا مداخلة فالبصر، أى الإبصار أو إدراك البصر، فإنه أى البصر مدرك الأشياء بلا تماسة و لا مداخلة بين حقيقة المبصر و البصر، لا فى حيز غير البصر، و لا فى حيز

البصر، و لا ينافى ذلك كون الإبصار بتوسط الشعاع أو انطباع شبح المبصر فى محل قوة الأبصار. و قيل : فى حيز غيره متعلق بيدرك، أى البصر يدرك الغير فى حيز ذلك الغير لا فى حيز البصر الذى هو المدرك، و أما القسمان الأولان فلا شبهة فى استحالتهم فى الرب تعالى، و أما الثالث فمستحيل فيه سبحانه أيضا لأن إدراك البصر له سبيل و سبب لا بد منهما، فسبيله الهواء أى الفضاء الخالى عما يمنع من نفوذ الغير حتى الشعاع و سببه الضياء أى شرطه يتحدث باستحالتة بدونهما، فإذا كان السبيل متصلا بينهما و لا يكون بينهما حاجب حالكون السبب الذى هو الضياء الحاصل للمرئى، فإنما أدرك البصر ما يلاقه بالانطباع أو الشعاع أو بهما من الألوان و الأشخاص من الأجسام و الأشباح، فإذا حمل البصر على ما لا سبيل فيه و كلف الرؤية رجوع راجعا فلا يحكى ما كلف رؤيته بل يكون حاكيا ما وراءه، على أنه المواجه المتوجهة إليه كالناظر فى المرآة لا ينفذ بصره فى المرآة، فإنه إذا لم يكن لبصره سبيل رجوع راجعا عما كلف رؤيته و لا سبيل إليه فيحكى ما وراءه على أنه المواجه المتوجهة إليه، و كذلك الناظر فى الماء الصافى يرجع بصره راجعا فيحكى ما وراءه، و قوله: إذ لا سبيل له فى إنفاذ بصره، يحتمل أن يكون المراد به إذ لا سبيل للناظر إلى إنفاذ بصره، حيث لا سبيل هنا ينفذه البصر، و يحتمل أن يكون المراد إذ لا سبيل للناظر من جهة إنفاذ البصر، أى لا سبيل ينفذ بصره فيه و أما الإدراك بالقلب أى الإدراك العقلانى بعلم زائد على جهة الإحاطة سواء كان على الوجه الجزئى أو الكلى فلا يحوم حول سرادق جلاله و لا يليق بكبرياء كما له، لأن القوى النفسانية إنما تقوى على إدراك ما يغيرها من الجزئيات المحسوسة المحصورة فى القوى الدراكة و موادها فهى من المتحيزات بالذات أو بالتبع، و على إدراك كليات مناسبة لجزئيات مدركة بالقوى الباطنة يصح بها أن تعد هى جزئيات لها و صورها هيئات و صورها لها، و الذى جل بعز جلاله عن أن يكون له مهية صالحة للكلية أو صورة متجزية منقسمة متعال عن إحاطة القلوب به، و إلى ذلك أشار بقوله و أما القلب فإنما سلطانه على الهواء، أى البعد الذى يسمونه حيزا فهو يدرك جميع ما فى الهوى من المتحيزات بذواتها أو صورها، فإذا حمل القلب على إدراك ما ليس فى الهواء موجودا و ليس يصح عليه التحيز بذاته أو بصورة ذهنية مناسبة له لائقة به رجوع راجعا عما لا سبيل له إليه إلى ما يقابله من المتحيزات، و يحتمل أن يكون نظره مقصورا على نفى إدراكه سبحانه على النحو الجزئى



بالحواس و القلب، و أما الإدراك على النحو الكلى فمعلوم الانتفاء فى حقه سبحانه، حيث أنه يمتنع عليه سبحانه المهية الكلية، ثم إدراك النفس ذاتها على النحو الجزئى ليس بعلم زائد و إدراكها ما يباينها إنما يكون بعلم زائد، فلا يجوز مثله فى إدراك المبائن لها، و علمها الزائد بذاتها إنما يكون على قياس ما ذكر، و إذ قد تبين استحالة إدراكه بالحس و القلب فلا ينبغى للعاقل أن يحمل قلبه على إدراك ما ليس موجودا فى الهواء متحيزا بنحو من أنحاء التحيز من أمر التوحيد جل الله و عز من أن يكون له شبه من أحوال المتحيزات فإنه إن تكلف ذلك لم يتوهم إلا ما هو فى الهواء موجود، و لم يقع نظره إلا عليه كما قلنا فى أمر البصر، تعالى الله سبحانه أن يشبه خلقه. ثم اعلم أن الأمة اختلفوا فى رؤية الله تعالى على أقوال: فذهبت الإمامية و المعتزلة إلى امتناعها مطلقا، و ذهبت المشبهة و الكرامية إلى جواز رؤيته تعالى فى فى الجهة و المكان لكونه تعالى عندهم جسما و ذهبت الأشاعرة إلى جواز رؤيته تعالى منزلها عن المقابلة و الجهة و المكان، قال الآبى فى كتاب إكمال الإكمال ناقلا عن بعض علمائهم: أن رؤية الله تعالى جائزة فى الدنيا عقلا و اختلف فى وقوعها و فى أنه هل رآه النبى صلى الله عليه و آله ليلة الأسرى أم لا، فأنكرته عائشة و جماعة من الصحابة و التابعين و المتكلمين، و أثبت ذلك ابن عباس، و قال: إن الله اختصه بالرؤية و موسى بالكلام و إبراهيم بالخلة و أخذ به جماعة من السلف و الأشعرى فى جماعة من أصحابه و ابن حنبل و كان الحسن يقسم لقد رآه، و توقف فيه جماعة، هذا حال رؤيته فى الدنيا و أما رؤيته فى الآخرة فجائزة عقلا، و أجمع على وقوعها أهل السنة و أحوالها المعتزلة و المرجئة و الخوارج، و الفرق بين الدنيا و الآخرة أن القوى و الإدراكات ضعيفة فى الدنيا حتى إذا كانوا فى الآخرة و خلقهم للبقاء قوى إدراكهم فأطاقوا رؤيته انتهى كلامه . و قد عرفت مما مر أن استحالة ذلك مطلقا هو المعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام و عليه إجماع الشيعة باتفاق المخالف و المؤلف و قد دلت عليه الآيات الكريمة و أقيمت عليه البراهين الجلية و قد أشرنا إلى بعضها، و تمام الكلام فى ذلك موكول إلى الكتب الكلامية.

- ١-١ . «المشام» : جمع المشموم ، من باب استعمال مفاعل فى مفاعيل ، أو جمع المشم ، وهو ما يشم . أنظر : التعليقة للدّاماد ، ص ٢٢٧ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢٥٥ .
- ٢-٢ . فى «ف ، بح» : «من التثليث والتربيع» .
- ٣-٣ . فى حاشية «بح» : «الذى» .
- ٤-٤ . فى «بر» : «نظره» .
- ٥-٥ . فى «ب ، ض ، ف» : «فحكى» .
- ٦-٦ . فى «ف» : «راجعا» .
- ٧-٧ . فى «ض» : «ويتوهمه ويتمثله» . وفى «بح» وحاشية «ج» : «ويتمثله» . وفى «بر» : «ويتمثله ويتوهمه» .
- ٨-٨ . فى «ف» : «لله جلّ وعزّ» بدل «جلّ الله وعزّ» .
- ٩-٩ . فى «ف ، بف» : «يشبه» .
- ١٠-١٠ . صرّح العلامة الفيض فى الوافى بترك ذكر هذا الخبر لعدم وضوح منّ أرادّه . راجع : الوافى ، ج ١ ، ص ٣٨٦ ، ذيل ح ٣٠٨ .

## (١٠) باب النهى عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى

### ١- الحديث

- ٢٧٣ / ١ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنِ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ عَتِيكِ الْقَصِيرِ، قَالَ:

كَتَبْتُ عَلَى يَدَيْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ قَوْمًا بِالْعِرَاقِ يَصِفُونَ اللَّهَ بِالصُّورَةِ وَبِالتَّخْطِيطِ (١)، فَإِنْ رَأَيْتَ - جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ - أَنْ تَكْتُبَ إِلَيَّ بِالْمَذْهَبِ الصَّحِيحِ مِنَ التَّوْحِيدِ.

فَكَتَبَ إِلَيَّ: «سَأَلْتِ - رَحِمَكَ اللَّهُ - عَنِ التَّوْحِيدِ وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مِنْ قَبْلِكَ (٢)، فَتَعَالَى اللَّهُ الَّذِي «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (٣)، تَعَالَى (٤) عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ، الْمُشَبِّهُونَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ، الْمُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ، فَأَعْلَمُ - رَحِمَكَ اللَّهُ - أَنَّ الْمَذْهَبَ الصَّحِيحَ فِي التَّوْحِيدِ مَا نَزَلَ بِهِ الْقُرْآنُ مِنْ (٥) صِفَاتِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ، فَانْفِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى الْبُطْلَانَ وَالتَّشْبِيهَ، فَلَا نَفْيَ وَلَا تَشْبِيهَ، هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ، وَلَا تَعُدُّوا الْقُرْآنَ؛ فَتَضِلُّوا (٦) بَعْدَ الْبَيَانِ» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن عتیق گوید: بامام صادق (علیه السلام) نامه نوشتم و توسط عبد الملک بن اعین فرستادم که: مردمی در عراق خدا را بشکل و ترسیم وصف میکنند، اگر صلاح دانید - خدا مرا قربانت کند - روش درست خداشناسی را برایم مرقوم دارید. حضرت بمن چنین نوشت: خدایت رحمت کناد از خداشناسی و عقیده مردم معاصرت سؤال کردی، برتر است آن خدائی که چیزی مانند او نیست و او شنوا و بیناست، برتر است از آنچه توصیف کنند: توصیف کنندگانی که او را بمخلوقش تشبیه کنند و بر او تهمت زنند، بدان که - خدایت رحمت کناد - روش درست خداشناسی آنست که قرآن در باره صفات خدای - جل و عز - بآن نازل شده - بطلان و تشبیه را از خدا بر کنار ساز، نه سلب درست است و نه تشبیه (یعنی نه نفی و انکار خدا و نه تشبیه او بمخلوق) اوست خدای ثابت موجود، برتر است خدا از آنچه واصفان گویند، از قرآن تجاوز نکنید که پس از توضیح حق گمراه شوید.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- عبد الرحیم بن عتیک قصیر گوید بوسیله عبد الملک بن اعین بامام صادق (علیه السلام) نوشتم که جمعی در عراق خدا را متصف به صورت و نقشه می دانند، خدا مرا قربانت کند اگر صلاح می دانید عقیده درست توحید را به من بنویسید، چنین به من پاسخ نوشت: خدایت رحمت کناد، از توحید و مذهب هموطنان خود پرسیدی؟ برتر است آن خدائی که به ماندش چیزی نیست و او شنوا و بینا است برتر است از آنچه وصف تراشان و تشبیه کنندگان خدا به خلقش و افتراء گویندگان او را وصف کنند، بدان (خدایت رحمت کناد) که مذهب درست توحید همان است که در قرآن راجع به صفات خدای عز و جل نازل شده، از خدای تعالی نیستی و تشبیه به خلق را نفی کن، نه خدا نبودن درست است و نه خدای شبیه به خلق باید معتقد بود که او است خدای ثابت و موجود و برتر است از آنچه وصف تراشان گویند، شما پای از قرآن فراتر ننهید تا پس از توضیح حق گمراه شوید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۹۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- «ابن عتیک» می گوید توسط عبد الملک بن اعین به امام صادق علیه السلام نوشتم که جمعی در عراق خدا را به شکل و رسم معرفی می کنند قربانت کردم اگر مصلحت می دانید عقیده درست توحید را برایم بنویسید حضرت برایم چنین نوشت: خدا تو را رحمت کند از توحید و مذهب هموطنان خود پرسیدی؟ برتر است از آنچه توصیف کنندگان او را به مخلوقش تشبیه می کنند و بر او

تهمت می زنند بدان که مذهب درست توحید همان است که در قرآن راجع به صفات خدای عز و  
جل نازل شده، \*\*\*

از خدای تعالی نیستی و تشبیه به خلق را نفی کن، نه خدا نبودن درست است و نه خدا شبیه به خلق  
بودن باید معتقد بود که اوست خدای ثابت و موجود و برتر است از آنچه وصف تراشان گویند، شما  
پای از قرآن فراتر ننهید که پس از توضیح حق گمراه شوید.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۶۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن عباس بن معروف عن ابن ابی نجران عن حماد بن عثمان عن عبد الرحیم بن  
عتیک القصیر قال: کتبت علی یدی عبد الملک بن اعین». قال علی بن احمد العقیقی: انه عارف، قال  
الکشی: یکنی أبا الضریس بالضاد المعجمة و الراء و السین المهملة بعدا الیاء، و روی انه ترجم  
الصادق علیه السلام، ثم روی ان الصادق علیه السلام قال له: لم سمیت ابنک ضریسا؟ فقال  
له: لم سماک ابوک جعفرًا؟ و روی ابو جعفر بن بابویه: ان الصادق علیه السلام زار قبره بالمدينة مع  
اصحابه «صه». قال الکشی بسند تقدم فی عبد الرحمن بن اعین: انه کان مستقیما مات فی حیاة ابی  
عبد الله علیه السلام، عن حمدویه عن محمد بن عیسی عن ابی بصیر عن الحسن بن موسی عن  
زرارة: ان أبا عبد الله علیه السلام رفع یده و دعا له و اجتهد فی الدعاء و ترجم علیه، علی بن الحسین

عن علي بن اسباط عن علي بن الحسن بن عبد الملك بن اعين عن ابن بكير عن زرارة قال: قال ابو عبد الله عليه السلام بعد موت عبد الملك بن اعين: اللهم ان أبا الضريس كنا عنده خيرتك من خلقك فصيره في ثقل محمد صلواتك عليه وآله يوم القيامة ثم قال عليه السلام: سبحان الله اين مثل ابى الضريس لم يأت بعد؟ عن حمدويه عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابى عمير عن علي بن عطية قال ابو عبد الله عليه السلام لعبد الملك بن اعين: كيف سميت ابنك ضريسا؟ فقال: كيف سماك ابوك جعفرا؟ قال: ان جعفرا نهر في الجنة و ضريس اسم شيطان. «الى ابى عبد الله عليه السلام: ان قوما بالعراق يصفون الله تعالى بالصورة و التخاطيط ، فان رأيت جعلنى الله فداك ان تكتب الى بالمذهب الصحيح من التوحيد، فكتب إليّ سألت رحمك الله عن التوحيد و ما ذهب إليه من قبلك، فتعالى الله الذى ليس كمثله شىء و هو السميع البصير، تعالى عما يصفه الواصفون المشبهون بخلقه المفترون على الله. فاعلم رحمك الله: ان المذهب الصحيح فى التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله، فانف عن الله تعالى البطلان و التشبيه، فلا نفى و لا تشبيه هو الله الثابت الموجود، تعالى الله عما يصفه الواصفون، و لا تعدوا القرآن فتضلوا بعد البيان». التخاطيط الاشكال. قوله: من قبلك، اما بفتح القاف و سكون الباء، اى من كان قبلك، او بكسر القاف و فتح الباء، اى من كان من جهتك و تلقائك، يعنى به اهل العراق. قوله عليه السلام: فانف عن الله البطلان و التشبيه، امر بنفى التعطيل و التشبيه، فان جماعة ارادوا تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات فوقعوا فى التعطيل و نفى الصفات رأسا، و جماعة اخرى ارادوا ان يصفوه بصفاته العليا و اسمائه الحسنى فاثبتوا له صفات زائدة على ذاته فشبهوه بخلقه، فاكثر الناس الا القليل النادر منهم بين المعطل و المشبه. قوله: فلا نفى و لا تشبيه، اى يجب على المسلم ان لا يقول بنفى الصفات و لا باثباتها على وجه التشبيه. وقوله: هو الله الثابت الموجود، اشارة الى نفى التعطيل و البطلان، و قوله: تعالى الله عما يصفه الواصفون، اشارة الى نفى التشبيه، فان الواصفين هم الذين يصفون الله بصفات زائدة و يقال لهم الصفاتية، و كل من اثبت لله صفة زائدة فهو مشبهى لا محالة. وقوله: و لا تعدوا القرآن فتضلوا بعد البيان، اى فلا تجاوزوا ما فى القرآن بان تنفوا عن الله ما ورد فى القرآن حتى تقعوا فى ضلالة التعطيل و الله يقول:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

، او تثبتوا لله من الصفات ما يجب التنزيه عنها حتى تقعوا في زيغ التشبيه و الله يقول:

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ

شرح أصول الكافي ؛ ج ۳ ، ص ۱۷۸

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملی]:

قال: فإن رأيت. [ص ۱۰۰ ح ۱] أقول: جزاؤه محذوف، أى فإن رأيت فعلت. قال عليه السلام: من قبلك. [ص ۱۰۰ ح ۱] أقول: بكسر القاف وفتح الباء الموحدة، يعنى عندك، والعائد مبتدأ محذوف، أى «هو»، والظرف خبر عنه . قال عليه السلام: بعد البيان. [ص ۱۰۰ ح ۱] أقول: حيث إن الضلال قبل البيان لا إثم فيه، قال عز من قائل:

«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»

كرّر ذلك للتأكيد حيث قال: «ولا تعدوا» بعد قوله: «ما نزل به القرآن».

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۲۶۳

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: الصُّورَة: پيكر به معنى بدنِ مَجُوف. التَّخْطِيط (به خاء با نقطه و دو طاء بى نقطه، مصدر باب تَعْمِيل): تمييز اعضا از هم بر وجه لايق. و از آن مأخوذ است «مُخَطَّط» به فتح طاء بى نقطه مشدده به معنى خوش اندام؛ و مراد اين جا، خوبى اندام است. قِبَلَكَ (به كسر قاف و فتح باء يك نقطه و فتح لام) به معنى «عِنْدَكَ» است. الف لامِ الوَاصِفُونَ براى عهد خارجى است و مى تواند بود كه

برای جنس باشد، بنا بر این که مراد به وصف، تشبیه باشد، پس الْمُسَبِّهُونَ تفسیر «الْوَاصِفُونَ» باشد. یعنی: روایت است از عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ عَتِيكٍ (به فتح عین بی نقطه و کسر تاء دو نقطه در بالا) کوتاه، گفت که: نوشتم و به عبد الملک بن أعین دادم سوی امام جعفر صادق علیه السلام: به درستی که جمعی که در عراق بیان می کنند الله تعالی را به شکل و به خوبی اندام، پس اگر در خود [مصلحت] بینی-کناد مرا الله تعالی قربان تو-که نویسی سوی من و اعلام کنی مرا به آنچه مذهب حق است در اقرار به یگانه بودن الله تعالی در صفات ربوبیت، خوب خواهد بود. پس نوشت سوی من: پرسیدی-رحمت کناد تو را الله تعالی-از مذهب صحیح در توحید و از آنچه رفته اند به آن جمعی که نزد تواند. بیان اول این که: بری است از بیان به اسم جامد محض الله، که نیست مانند در اسم جامد محض آن قسم کسی را هیچ چیز. و اوست و بس شنوای بینا. بیان این شد در شرح حدیث چهارم باب دوم که «بَابُ إِطْلَاقِ الْقَوْلِ بِأَنَّهُ تَعَالَى شَيْءٌ» است. بیان دوم این که: بری است از آنچه بیان می کنند او را بیان کنندگان، که مانند می شمردند الله تعالی را به خلق او در صورت و در تخطیط افترا می کنند بر الله تعالی. اصل: «فَاعْلَمْ-رَحِمَكَ اللهُ-أَنَّ الْمَذْهَبَ الصَّحِيحَ فِي التَّوْحِيدِ مَا نَزَلَ بِهِ الْقُرْآنُ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ، فَانْفِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى الْبُطْلَانَ وَالتَّشْبِيهَ، فَلَا نَفْيَ وَلَا تَشْبِيهَ، هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ، وَلَا تَعُدُّوا الْقُرْآنَ؛ فَتَضِلُّوا بَعْدَ الْبَيَانِ». . شرح: صِفَات، عبارت است از اسمای مشتقه و مانند آنها که البته خارج از فرد خود است، پس هیچ کدام عَلم و اسم جنس نیست. الْبُطْلَانَ: به کار نیامدن. و مراد این جا، معطل بودن است که بیان شد در شرح حدیث دوم باب دوم. النَّفْيُ: برطرف کردن. و مراد این جا، حکم به بطلان است. الثَّابِتُ: پا بر جا. و مراد این جا، دائم است و آن ازلی و ابدی است، یا مراد واجب بالذات است؛ و حاصل هر دو یکی است. الْمَوْجُودُ: یافت شده. و مراد این جا، کسی است که معلوم است نزد هر کس که به سنّ تمییز رسیده باشد، موافق آنچه گذشت در حدیث دوم «بَابُ النَّسْبَةِ»-که باب هفتم است-که: «مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ». یا مراد، حاضر است نزد هر حاجتی و روا کننده حاجات است. یعنی: پس بدان-رحمت کناد تو را الله تعالی-که راه راست در توحید، آن است که نازل شده به آن قرآن از اسمای مشتقه الله-جَلَّ وَعَزَّ-و مانند آنها، پس نفی کن از الله تعالی به کار نیامدن را و مانند کردن او را به



دیگری در اسم جامد محض، چنانچه آن قوم از اهل عراق می گویند. پس نیست بطلان و نیست تشبیه؛ او الله است که دائم معروف است، به غایت بالاست الله از این که بیان می کنند او را بیان کنندگان به اسم جامد محض. و درمگذرید در بیان کردن او و در هر مشکل از قرآن، تا مبادا که گمراه شوید بعد از بیان کردن الله تعالی حجت خود را بعد از هر رسولی از آدم تا خاتم. مراد، وجوب سؤال اهل الذکر است در مشکلات، اگر میسر شود؛ و وجوب سکوت، اگر میسر نشود. و اشارت است به قول الله تعالی در سوره توبه:»

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»

«و هرگز الله تعالی در حیرت نگذاشته قومی را بعد از آن که رسولی و کتابی سوی ایشان فرستاده باشد، لیک ظاهر ساخته برای ایشان چیزی را که به آن توانند که خود را نگاه دارند از عذاب الهی. مراد به آن چیز، امام مُفْتَرَضِ الطَّاعَةِ عالم به جمیع مشکلات است تا آمدن رسولی دیگر یا انقراض دنیا؛ و می آید در حدیث سوم باب سی و دوم که «بَابُ الْبَيَانِ وَالتَّعْرِيفِ وَكَزُومِ الْحُجَّةِ» است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۱۹۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (بالصورة) قيل -بدلیل التالی للتالی-: أي بآنه جسد مجوّف إلى السّرة. وقال السيّد السند أمير حسن القائني رحمه الله: قال ابن الأثير في نهايته: الخطّ: علم معروف وللناس فيه تصانيف كثيرة، يستخرجون به الضمير وغيره. فيمكن أن يكون المراد بالخطّ أنهم أخرجوا توصيفه تعالی بالصورة من علم الخطّ. وقال برهان الفضلاء: أي بالهيكل المجوّف. و«بالخطّ» أي بتناسب أعضاء الجسد، وقد يقال: شابّ مخطّط، أي موفق، حسن الهيكل، متوافق الأعضاء. وبالفارسيّة: جوان خوش اندام. وقال السيّد الأجلّ النائيني: «بالصورة والخطّ» أي الشكل الحاصل بإحاطة الحدود

والخطوط . وقيل: مخطّط؛ أى متهيّأً بهيئةً حسنَةً لظهور مبدأ شعر اللّحية كالخطّ الحسن على صفحة العارض. (مَنْ قَبْلَكَ) بفتح الميم وكسر القاف؛ أى من عندك. قد سبق بيان نفى الحدّين: حدّ التعطيل، وحدّ التشبيه فى هديّة الثانى من الباب الثانى. (هو الله الثابت الموجود) ناظر إلى نفى البطلان. و (تعالى الله عمّا يصفه الواصفون) إلى نفى التشبيه. (ولا تعدوا) من باب غزا، أى ولا تجاوزوا ما فيه على ما فسّره قيّمه المعصوم العاقل عن الله سبحانه.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ١٤٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول. قوله على يدى عبد الملك: أى كان هو حامل الكتاب و مبلغه. قوله من قبلك: بكسر القاف و فتح الباء، أى من هو عندك و فى ناحيتك يعنى أهل العراق. قوله عليه السلام: فأنف عن الله البطلان و التشبيه، أمر بنفى التعطيل و التشبيه، فإن جماعة أرادوا تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات فوقعوا فى التعطيل و نفى الصفات رأساً، و جماعة أخرى أرادوا أن يصفوه بصفاته العليا و أسمائه الحسنى فأثبتوا له صفات زائدة على ذاته فشبهوه بخلقه، فأكثر الناس إلا القليل النادر منهم بين المعطل و المشبه. قوله: فلا نفى و لا تشبيه: أى يجب على المسلم أن لا يقول بنفى الصفات و لا إثباتها على وجه التشبيه، و قوله: هو الله الثابت الموجود إشارة إلى نفى التعطيل و البطلان، و قوله: تعالى الله عمّا يصفه الواصفون، إشارة إلى نفى التشبيه فإن الواصفين هم الذين يصفون الله بصفات زائدة، و قوله: و لا تعدوا القرآن أى فلا تجاوزوا ما فى القرآن، بأن تنفوا عن الله ما ورد فى القرآن حتى تقعوا فى ضلالة التعطيل، و الله يقول ليس كمثله شىء و هو السميع البصير، أو تثبتوا لله من الصفات ما يجب التنزيه عنها حتى تقعوا فى ضيق التشبيه، و الله يقول:

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ

ثم الظاهر من هذه الأخبار المنع عن التفكير فى كنه الذات و الصفات، و الخوض فيها، فإن العقل عاجز عنها و لا يزيد إلا حيرة و ضلالة.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٤٦

\*\*\*\*\*

ص: ٢٤٧

- 
- ١-١ . فى «بر» و حاشية ميرزا رفيعا : «والتخطيط» . وفى شرح صدر المتألهين : «والتخطيط» .  
و«التخطيط» أى الشكل الحاصل بإحاطة الحدود و الخطوط . و يمكن أن يكون المراد به أن قوما زعموا أن معبودهم فى صورة شاب قد خطّ عارضاه، فسئل عليه السلام عن مقالتهم . راجع : حاشية ميرزا رفيعا ، ٣٣٩ ؛ حاشية بدر الدين ، ص ٨٥ .
- ٢-٢ . «مَنْ قَبْلَكَ» ، أى من هو كان قبلك ، أو «مَنْ قَبْلَكَ» ، أى من هو عندك وكان من جهتك و تلقائك و فى ناحيتك . يعنى به أهل العراق . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٢٦٥ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣، ص ٢٦١؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٣٤٦ .
- ٣-٣ . الشورى (٤٢): ١١ .
- ٤-٤ . فى «بس» و التوحيد، ص ١٠٢ : «اللّه» .
- ٥-٥ . فى حاشية «ض ، بف» : «فى» .
- ٦-٦ . كذا . و السياق يقتضى الإفراد . وفى التوحيد، ص ١٠٢ : «ولا تعد القرآن فتضل» .
- ٧-٧ . التوحيد ، ص ١٠٢ ، ح ١٥ ، بسنده عن العباس بن معروف؛ و فيه، ص ٢٢٦ ، ح ٧ ، بسنده عن العباس بن معروف ، مع اختلاف يسير و زيادة الوافى ، ج ١ ، ص ٤٠٥ ، ح ٣٢٥ .

٢- الحديث

٢٧٤ / ٢ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ،  
عَنْ أَبِي حَمْزَةَ، قَالَ:

قَالَ لِي عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «يَا أَبَا حَمْزَةَ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ، عَظَمَ رَبُّنَا عَنْ  
الصِّفَةِ، فَكَيْفَ (١) يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ (٢) مَنْ لَا يُحَدُّ وَ«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ  
اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»؟! (٣)» (٤).

### ٣- الحديث

٢٧٥ / ٣ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ بَكْرِ بْنِ  
صَالِحٍ، عَنِ الْحَسَنِ (٥) بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْخَزَّازِ (٦) وَمُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، قَالَ:

دَخَلْنَا عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا (٧) عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَحَكَيْنَا لَهُ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وآله ١٠١/١

رَأَى رَبَّهُ فِي صُورَةِ (٨) الشَّابِّ الْمُؤَفَّقِ (٩) فِي سِنِّ آبَاءِ ثَلَاثِينَ سَنَةً (١٠)، وَقُلْنَا: إِنَّ هِشَامَ بْنَ سَالِمٍ  
وَصَاحِبَ الطَّاقِ وَالْمِيثَمِيَّ (١١) يَقُولُونَ: إِنَّهُ أَجُوفٌ إِلَى السَّرَّةِ، ...

ص: ٢٤٨

١-١ . في «ج، ض، ف، بح، بر، بس، بف» والوافي: «وكيف».

٢-٢ . في حاشية «ض» والوافي: «بالمحدودية».

٣-٣ . الأنعام (٦): ١٠٣.

٤-٤ . تفسير العياشي، ج ١، ص ٣٧٣، ح ٧٨، عن أبي حمزة الثمالي مع اختلاف يسير الوافي،  
ج ١، ص ٤١٠، ح ٣٣١.

٥-٥ . في «ألف، ف» والتوحيد: «الحسين»

٦-٦ . فى «ف ، بر ، بف» : «الخرّاز» .

٧-٧ . هكذا فى «ألف ، ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بس» وحاشية «بر» . وفى سائر النسخ والمطبوع : - «على بن موسى» .

٨-٨ . فى «ب ، ض ، ف ، بح ، بف» وحاشية «بر ، بس» والتوحيد : «هيئة» .

٩-٩ . «الشابّ الموقّف» : الشابّ الرشيد ، أو المستوى ، أو الذى أعضاؤه موافقة بحسن الخلقة ، أو الذى وصل فى الشباب إلى الكمال ، أو الذى هُيئت له أسباب العبادة والطاعة . وقيل : هو تصحيف الرّيّق ، بمعنى ذى بهجة وبهاء . وقيل : هو تصحيف الموقّف ، بمعنى المزيّن . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ٢٦٦ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ ؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٤٠٧ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ٤٣٧ .

١٠-١٠ . فى التوحيد : «رجلاه فى خُصرة» .

١١-١١ . فى حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٣٤٢ : «حكاية قولهم على ما هو المنقول عندهم وإن لم يثبت عندنا ولا تظنّ بهم القول به ، ولم يتعرّض عليه السلام فى الجواب لحال النقل تصديقا وتكديبا ، وإنما نفى صحّة القول بالصورة» . وللمحقّق الشعراني هاهنا كلام جيّد دقيق فى هامش شرح المازندراني إن شئت فراجع ، ج ٣ ، ص ٢٦٥ و ٢٨٨ .

وَالْبَقِيَّةُ (١) صَمَدٌ .

فَخَرَّ (٢) سَاجِدًا لِلَّهِ (٣) ، ثُمَّ قَالَ : «سُبْحَانَكَ مَا عَرَفُوكَ ، وَلَا وَحْدُوكَ (٤) ، فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَصَفُوكَ ، سُبْحَانَكَ لَوْ عَرَفُوكَ ، لَوْصَفُوكَ بِمَا وَصَفْتَ بِهِ نَفْسَكَ ، سُبْحَانَكَ كَيْفَ طَاوَعْتَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ يُشَبَّهُوكَ (٥) بِغَيْرِكَ؟! اللَّهُمَّ ، لَا أَصِفُكَ إِلَّا بِمَا وَصَفْتَ بِهِ نَفْسَكَ ، وَلَا أُشَبِّهُكَ بِخَلْقِكَ ، أَنْتَ أَهْلٌ لِكُلِّ خَيْرٍ ، فَلَا تَجْعَلْنِي (٦) مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» .

ثُمَّ التَّمَّتْ إِلَيْنَا ، فَقَالَ : «مَا تَوَهَّمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَوَهَّمُوا اللَّهَ - غَيْرُهُ» . ثُمَّ قَالَ : «نَحْنُ - آلُ مُحَمَّدٍ - النَّمَطُ (٧) الْأَوْسَطُ الَّذِي لَا يُدْرِكُنَا الْغَالِي (٨) ، وَلَا يَسْبِقُنَا التَّالِي (٩) ؛ يَا مُحَمَّدُ ،

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حِينَ نَظَرَ إِلَى عَظْمَةِ رَبِّهِ كَانَ فِي هَيْئَةِ الشَّابِّ الْمُؤَفَّقِ، وَسِنَّ أَبْنَاءِ

١/١٠٢

ثَلَاثِينَ سَنَةً؛ يَا مُحَمَّدُ، عَظَّمَ رَبِّي وَجَلَّ (١٠) أَنْ يَكُونَ فِي صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ».

ص: ٢٤٩

- 
- ١-١ . فى «ب ، بح» وحاشية «بر ، بف» والتوحيد: «والباقي» . وفى حاشية «ج» : «والباقية».
- ٢-٢ . معنى «خرّ» أى سقط سقوطا يسمع منه خرير ، والخرير يقال لصوت الماء والريح وغير ذلك مما يسقط من علو... فاستعمال الخرّ تنبيه على اجتماع أمرين : السقوط ، وحصول الصوت منهم بالتسييح . المفردات للراغب ، ص ٢٧٧ (خرر).
- ٣-٣ . فى «بر» والتوحيد: - «لله».
- ٤-٤ . فى «بح ، بس» : «وما وحدوك».
- ٥-٥ . فى «ض ، بر ، بس» والتوحيد: «شبهوك».
- ٦-٦ . فى «ض» : «ولا تجعلنى» .
- ٧-٧ . «النمط» : الطريقة من الطرائق والضرب من الضروب ، والجماعة من الناس أمرهم واحد . النهاية ، ج ٥ ، ص ١١٩ (نمط) . وفى شرح صدر المتألهين ، ص ٢٦٧ : «المراد نحن آل محمد الجامعون بين التنزيه والتوصيف ، المتوسلون بين طرفى الغلو والتقصير ، وجانبى التعطيل والتشبيه والبطلان والتجسيم» . وقيل غير ذلك . أنظر : الوافى ، ج ١ ، ص ٤٠٨ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢٦٨ .
- ٨-٨ . فى «بر» : «العالى» . «الغالى» أو «العالى» على ما فى بعض النسخ ، بمعنى من يتجاوز الحد فى الأمور .
- ٩-٩ . فى حاشية «ف» : «القالى» . و«التالى» : هو المقصّر عن بلوغ هذه الفضائل ، والواقع فى طرف التفريط منها ، كما أنّ «الغالى» هو الواقع فى طرف الإفراط .

۱۰-۱۰. هَكَذَا فِي «ب، ج، ض، ف، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين والتوحيد. وفي بعض النسخ والمطبوع: «عز وجل».

قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، مَنْ كَانَتْ رَجُلَاةً فِي خُضْرَةٍ؟

قَالَ: «ذَاكَ (۱) مُحَمَّدٌ، كَانَ إِذَا نَظَرَ إِلَى رَبِّهِ بِقَلْبِهِ، جَعَلَهُ فِي نُورٍ مِثْلِ نُورِ الْحُجُبِ حَتَّى يَسْتَبِينَ لَهُ مَا فِي الْحُجُبِ؛ إِنَّ نُورَ اللَّهِ: مِنْهُ أَخْضَرُ، وَمِنْهُ أَحْمَرُ، وَمِنْهُ أَبْيَضُ (۲)، وَمِنْهُ غَيْرُ ذَلِكَ؛ يَا مُحَمَّدُ، مَا شَهِدَ لَهُ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ، فَنَحْنُ الْقَائِلُونَ بِهِ» (۳).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

خزاز و محمد بن حسين گویند: خدمت حضرت رضا (علیه السلام) شرفیاب شدیم و برای آن حضرت نقل کردیم، روایتی که: محمد (صلی الله علیه و آله) پروردگارش را بصورت جوان آراسته سی ساله دیده و گفتیم: هشام بن سالم و صاحب طاق و میثمی میگویند: خدا تا ناف میان خالی بود و باقی تنش تو پر، حضرت برای خدا بسجده افتاد و فرمود: منزهی تو، ترا نشناختند و یگانه ات ندانستند، از این رو برایت صفت تراشیدند، منزهی تو، اگر ترا میشناختند بآنچه خود را توصیف کرده ئی توصیف میکردند، منزهی تو، چگونه بخود اجازه دادند که ترا بدیگری تشبیه کنند بار خدایا: من ترا جز بآنچه خود ستوده ئی نستایم و بمخلوقت مانند نسازم، تو هر خیری را سزاواری، مرا از مردم ستمگر قرار مده سپس بما توجه نمود و فرمود: هر چه بخاطرتان گذشت خدا را غیر آن دانید، بعد فرمود: ما آل محمد طریق معتدلی (صراط مستقیم) باشیم که غلوکننده بما نرسد و عقب افتاده از ما نگذرد (مثل آنکه ما امیر المؤمنین (علیه السلام) را خلیفه بلا فصل دانیم ولی یک دسته غلو کرده او را خدا دانند و یک دسته عقب افتاده در رتبه چهارم دانند، این دو دسته باید در عقیده خود را

بما که در حد وسطیم رسانند تا نجات یابند) ای محمد هنگامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بعظمت پروردگارش نظر افکند جوان آراسته و در سن سی سالگی بود ای محمد! پروردگار - عز و جل - من بزرگتر از اینست که بصفت آفریدگان باشد. عرض کردم: قربانت گردم، کی بود که دو پایش در سبزه بود؟ فرمود: او محمد (صلی الله علیه و آله) بود که چون با دل متوجه پروردگارش شد، خدا او را در نوری مانند نور حجت (معارف و عقول) قرار داد تا آنجا که آنچه در حجب بود برایش هویدا گشت، همانا نور خدا سبز و سرخ و سفید و رنگهای دیگر است ای محمد! عقیده ما همانست که که قرآن و حدیث بآن گواهی دهد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- ابراهیم بن محمد خزاز و محمد بن حسین گویند: شرفیاب حضور امام رضا (علیه السلام) شدیم و برایش نقل کردیم این حدیث را که محمد (صلی الله علیه و آله) پروردگار خود را به صورت جوان کاملی در سن سی سال دیده است و گفتم که: هشام بن سالم، صاحب الطاق، و میثمی معتقدند که این جسم خدا تا ناف میان تهی است، و باقی تو پر است، آقا برای خدا روی خاک به سجده افتاد، و سپس فرمود: منزهی تو، نه تو را شناختند و نه یگانه دانستند و به همین جهت برایت صفت تراشیدند، منزهی تو، اگر تو را شناخته بودند به همانی که خود را ستودی تو را می ستودند، منزهی تو، آخر چطور دلشان راه داد که تو را به دیگران مانند کنند. بار خدایا، من تو را وصف نکنم مگر بدان چه خود را بدان وصف کردی، من تو را شبیه خلقت ندانم، تو اهل هر خیری هستی، مرا از مردم ستمکار مساز، سپس رو به ما کرد و فرمود: هر چه در وهم شما آید، به خاطر آرید که خدا جز آن است، سپس فرمود: ما آل محمد روش میانه داریم که غلوکنندگان به ما نرسند و عقب ماندگان از ما سبقت نجویند، ای محمد، معنای این حدیث این است که وقتی محمد (صلی الله علیه و آله) نظر به



عظمت پروردگار خود کرد به سیمای جوان کامل و در سن سی سالگی بود. ای محمد، پروردگار عز و جل بزرگتر از این است که به صفت آفریده ها باشد، گوید: عرض کردم: قربانت، پس دو پای کی در سبزه زار بود؟ فرمود: آن دو پای محمد (صلی الله علیه و آله) بود که چون از دل به پروردگار خود نگریست، خدا او را در نوری چون نور حجب در آورد تا آنچه در حجب است برای او هویدا گردد، نور خدا سبز دارد و سرخ دارد و سفید و رنگهای دیگر. ای محمد، هر چه را کتاب و سنت گواه آن باشد، ما به همان عقیده داریم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- ابراهیم بن محمد خزاز و محمد بن حسین گویند: حضور امام رضا علیه السلام شرفیاب شدیم و برایش این حدیث را که محمد صلی الله علیه و اله پروردگار خود را به صورت جوان کاملی در سن سی سال دیده است بیان کردیم و گفتیم که: هشام بن سالم، صاحب الطاق، و میثمی معتقدند که خدا تا ناف میان تهی است، و باقی تو پر، حضرت برای خدا به سجده افتاد، و سپس فرمود: منزهی تو، نه تو را شناختند و نه یگانه دانستند و به همین جهت برایت صفت تراشیدند، منزهی تو، اگر تو را شناخته بودند به همانی که خود را ستودی تو را می ستودند، منزهی تو، آخر چطور دلشان راه داد که تو را به دیگران تشبیه کنند

بار خدایا، من تو را جز به آنچه که خود را بدان توصیف کردی، نستایم من تو را شبیه به مخلوق ندانم، تو اهل هر خیری هستی، مرا از مردم ستمکار قرار مده سپس رو به ما کرد و فرمود: هر چه در وهم شما آید، به خاطر آورید که خدا جز آن است، سپس فرمود: ما آل محمد روش میانه داریم که غلوکنندگان به ما نرسند و عقب ماندگان از ما پیشی نگیرند، ای محمد! معنای این حدیث این است که وقتی محمد صلی الله علیه و اله نظر به عظمت پروردگار خود کرد به سیمای جوان کامل و در

سن سی سالگی بود. ای محمد! پروردگار عز و جل بزرگتر از این است که به صفت آفریده ها باشد، گوید: عرض کردم: قربانت، پس دو پای چه کسی در سبزه زار بود؟

فرمود: آن دو پای محمد صلی الله علیه و اله بود که چون از دل به پروردگار خود نگریست، خدا او را در نوری چون نور حجب (عقول) در آورد تا آنچه در حجاب است برای او هویدا گردد، نور خدا سبز دارد و سرخ دارد و سفید و رنگهای دیگر. ای محمد، هرچه را کتاب و سنت گواه بر آن باشند، ما به همان عقیده داریم.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۶۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن ابی عبد الله عن محمد بن إسماعیل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسن بن سعید عن ابراهیم بن محمد الخزاز و محمد بن الحسين قالوا دخلنا علی ابی الحسن الرضا علیه السلام فحكینا له ان محمدا رای ربه فی صورة الشاب الموفق فی سن أبناء ثلاثین سنة و قلنا ان هشام بن سالم و صاحب الطاق و المیثمی». اسمه احمد بن حسن بن إسماعیل بن شعیب بن میثم التمار مولی بنی اسد المیثمی. قال الشیخ فی رجاله: من اصحاب الكاظم علیه السلام واقفی، و قال الشیخ فی «ست» کوفی صحیح الحدیث سلیم، و فی الکشی عن حمدویه عن الحسن بن موسی: انه واقف، و قال النجاشی بعد نقل الوقف عن الکشی: و هو علی کل حال ثقة صحیح

الحديث معتمد عليه، وقال العلامة في «صه» وعندى فيه توقف، واعترض عليه المحشى رحمه الله بقوله: العجب من توقف المصنف في شأن الميثمى لفساد مذهبه مع مبالغة النجاشى في تعديله و مشاركة ابن فضال له في فساد المذهب وغيرهما؟ وقد تقرر في القسم الاول انه يعتمد على روايتهم وسيأتى في هذا القسم ترجيحه للعمل برواية يحيى بن القاسم بن ابى بصير و ان كان مذهبه فاسدا، «يقولون انه اجوف الى السرة و البقية صمد فخر ساجدا لله ثم قال سبحانه ما عرفوك و لا وحدوك فمن اجل ذلك و صفوك سبحانه لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك سبحانه كيف طاوعتهم انفسهم ان يشبهوك بغيرك اللهم لا اصفك الا بما وصفت به نفسك و لا اشبهك بخلقك انت اهل لكل خير فلا تجعلنى مع القوم الظالمين ثم التفت إلينا فقال ما توهمتم من شىء فتوهموا الله غيره ثم قال نحن آل محمد النمط الاوسط الذى لا يدركنا الغالى و لا يسبقنا التالى يا محمد ان رسول الله صلى الله عليه و آله حين نظر الى عظمة ربه كان فى هيئة الشاب الموفق و فى سن أبناء ثلاثين سنة يا محمد عظم ربي و جل عن ان يكون فى صفة المخلوقين قال قلت جعلت فداك من كانت رجلاه فى خضرة قال ذلك محمد كان اذا نظر الى ربه بقلبه جعله فى نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما فى الحجب ان نور الله منه اخضر و منه احمر و منه ابيض و منه غير ذلك يا محمد ما شهد له الكتاب و السنة فنحن القائلون به». الموفق الرشيد، و التوفيق تفعيل من الوفاق، و التوافق هو تناسب الامور، و تظاهرها فى حصول الخير المطلوب يقال: وفقت امرك تفق بكسر الفاء فيهما صادفته موافقا كما رشدت امرك، من ابنا ثلاثين سنة و هى سن تمام الخلقة الانسانية الجامعة بين كمال الصورة و جمال المعنى. و انه اجوف الى السرة و البقية صمد، زعم بعض الناس ان العالم كله شخص واحد و ذات واحدة و له جسم و روح، فجسمه جسم الكل اعنى الفلك الاقصى بما فيه و روحه روح الكل و المجموع صورة الحق الاله، فقسمه الاسفل اجوف لما فيه من معنى القوة الامكانية و الظلمة الهيولية و الشبيهة بالخلا و العدم، و قسمه الاعلى صمد، لان الروح العقلى موجود بالفعل بلا جهة امكان استعدادى و مادة ظلمانية، تعالى عن التشبيه و التمثيل. و خر يخر بالضم و الكسر خورا اذا سقط من علو، و النمط الجماعة من الناس امرهم واحد، و فى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه و آله: خير هذه الامة النمط الاوسط يلحق بهم التالى و يرجع إليهم الغالى، كذا فى الصحاح

الجوهري. ولما سمع عليه السلام مقالتهم الناشئة عن عدم العرفان وجرأتهم في حق الله الصادرة عن الجهل والعصيان خرّ ساجدا لله تعظيما له تعالى واستبعادا عما وقع منهم من الاجترار والافتراء في حقه تعالى وتحاشيا عن ذلك، ثم سبّحه تعالى تنزيها له وتقديسا عما يصفه الجاهلون وينعته المشبهون لعدم عرفانهم وقصورهم عن رتبة العرفان ودرجة التوحيد. ثم تعجّب من انسلاخ نفوس هؤلاء المشبّهين عما فطرهم الله على فطرة التوحيد واعوجاج غرائزهم عن سنن الحق حتى وقعوا في مثل هذا الضلال البعيد والزيغ الشديد، ثم خاطب الله وناداه ببراءة نفسه القدسية عن مثل ما يصفه المشبهون وعن توصيفه الا بما وصف به نفسه واستدعى منه ان لا يجعله من القوم الظالمين في حقه الضالين عن طريقه، ثم اخذ في التعليم والارشاد وحل الشبهة وفك العقدة، فمهد لهم أولا قاعدة كلية بقوله: كل ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره، لما مر سابقا موافقا لما روى عن محمد بن علي الباقر ان كل ما تصوّره احد في عقله او وهمه او خياله فالله سبحانه غيره وورائه، لانه مخلوق والمخلوق لا يكون من صفات الخالق. ثم اشار الى ان الذي ورد عنه صلى الله عليه وآله: خير هذه الامة النمط الاوسط، المراد نحن آل محمد الجامعون بين التنزيه والتوصيف المتوسطون بين طرفي الغلو والتقصير و جانبي التعطيل والتشبيه والبطالان والتجسيم، لا يدركنا الغالي لخروجه الى جانب التعطيل والبطالان ولا يسبقنا التالي لقصوره وعدم خروجه عن عتبة باب الصورة والتشبيه. وانما ذكر هذا ليعلم ان معرفة صفات الله واسمائه مطلب عال ومقصد غال، وتحقيق هذا المقام العزيز المرام وتوضيحه على وجه التمام ممّا سيأتى عليك من ذي قبل في احاديث الاسماء وغيرها ان شاء الله. ثم افاد تأويل ما بلغ إليهم وقرع اسماعهم من هيئات التجسيم وصفات التشبيه فذكر انها كانت من صفات محمد صلى الله عليه وآله حين ما شاهد ربه بعين قلبه وسره، فالمعنى: رأى محمد ربه رؤية عقلية حين كان محمد الرائي في هيئة الشاب الموفّق و سن ابناة ثلاثين سنة، ولا بد من هذا التأويل ان كانت الرواية ثابتة، لان الرّب اعظم واجل من ان يكون في صفة المخلوقين. ثم سئل عليه السلام عن تتمّة ما في الرواية وهي: وكانت رجلاه في خضرة وقيل له من كانت رجلاه في خضرة؟ فقال: ذلك محمد صلى الله عليه وآله فان له قدم صدق عند ربه، وكان حين نظر الى ربه بقلبه نظرا روحانيا في مقام نوراني من حجب نور الانوار، وتلك الحجب الالهية متفاوتة النورية

بعضها أخضر و منه احمر و ابيض و منه غير ذلك. فالنور الابيض ما هو اقرب من نور الانوار و الاخضر ما هو ابعد منه فكأنه ممتزج بضرب من الظلمة لقربه من ليالى حجب الاجرام الفلكية و غيرها، و الاحمر هو المتوسط بينهما، و ما بين كل اثنين من الثلاثة من الانوار ما يناسبها، فاعتبر بانوار الصبح و الشفق المختلفة فى الالوان لقربها و بعدها من نور الانوار الحسية اعنى نور الشمس، فالقريب من النهار هو الابيض و البعيد منه الممتزج بظلمة الليل هو الاخضر و المتوسط بينهما هو الاحمر، ثم ما بين كل اثنين الوان اخرى مناسبة كالصفرة ما بين الحمرة و البياض و البنفسجية ما بين الخضرة و الحمرة، فتلك الانوار الالهية واقعة فى طريق الذهاب الى الله بقدمى الصدق و العرفان، لا بدّ من مروره عليها حتى يصل إليه تعالى، فربّما يتمثل لبعض السّلاك فى كسوة الامثلة الحسية و ربّما لا يتمثل. ثم قال: يا محمد ما شهد له الكتاب و السنة فنحن القائلون به، معناه: ان كل ما شاهد منهما فنحن العارفون بسرّ معناه كشفا و الهاما، لا انهم قائلون به تقليدا و تسليمًا من غير بصيرة، فان ذلك شأن غيرهم من أحاد المسلمين. و فيما ذكره عليه السلام اشعار بان المروى من حديث الرؤية مما ثبت نقله عنه صلى الله عليه و آله عنده، لكن القوم حملوه على ظاهر التجسيم و لذلك استبعده و استوحشه و عظم الله عنه و استعلاه علوا كبيرا.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ١٨١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله عليه السلام: جعله فى نور أى جعل الله عز و جل محمدا صلى الله عليه و آله فى نور من العلم و الكمال مثل نور الحجب حتى يناسب جوهر ذاته جواهر ذواتهم، فيتبين له ما ينطبع فى ذواتهم من الحقائق و العلوم. قوله عليه السلام: مثل نور الحجب الحجب من ضروب ملائكة الله تعالى جواهر قدسية و أنوار عقلية، هم حجب أشعة جمال نور الانوار و وسائط النفوس الكاملة فى الاتصال بجناب رب الأرباب جل سلطانه و بهر برهانه. و فى الحديث ان لله سبعا و

سبعين حجاباً من نور لو كشف عن وجهه لاحت سبحات وجهه ما أدركه بصره. وفي رواية سبعمائة حجاب. وفي أخرى سبعين ألف حجاب. وفي أخرى حجاب النور لو كشفه لاحت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه. و النفس الانسانية اذا استكملت ذاتها الملكوتية و نضت جلبابها الهيولاني ناسبت نوريتها نورية تلك الانوار و شابتهت جوهريتها، فاستحقت الاتصال بها و الانخراط في زمرتها و الاستفادة منها و مشاهدة أضوائها و مطالعة ما في ذواتها من صور الحقائق المنطبعة فيها. و الى ذلك الاشارة بقوله عليه السلام «جعل في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب». و النور الاخضر هو النور الموكل على أقاليم الارواح الحيوانية التي هي ينابيع عيون الحياة و منابع خضراتها، و النور الاحمر هو النور العامل على ولايات المنة و القوة و القهر و الغلبة، و النور الابيض هو النور المتولى لامور افاضة المعارف و العلوم و الصناعات. و سيستبين ذلك فيما سيرد عليك من الاحاديث إن شاء الله العزيز. و من طريق الصدوق في كتاب التوحيد في هذا الحديث: ان نور الله منه أخضر ما أخضر، و منه أحمر ما أحمر، و منه أبيض ما أبيض، و منه غير ذلك .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٢٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال: الموفق. [ص ١٠١ ح ٣] أقول: أى أعضاؤه متوافقة بحسن الخلقة العامة، يروون أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله «رأى ربّه فى هيئة الشابّ الموفق من أبناء ثلاثين سنة ورجلاه فى خضرة وبقى جسده خارج» تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً! قال: وصاحب الطاق. [ص ١٠١ ح ٣] أقول: هو محمّد بن النعمان أبو جعفر الأحول الصرّاف فى طاق المحامل بكوفة . قال عليه السلام: ما عرفوك. [ص ١٠١ ح ٣] أقول: الضمير للمحكى عنهم من المخالفين ولا قدح فى هشام وصاحبيّه، بل نسبة هذا إلى هؤلاء الأعاظم ترويحاً لرأيهم الباطل. وبالجمله، إنّ المخالفين لما رأوا جلاله قدر هؤلاء الأصحاب، فنسبوا إليهم ما توهموه ترويحاً لظنهم الفاسد، فبدل ذلك على جلاله قدرهم، فلا يقدر

فیهم. قال علیه السلام: فتوهّموا. [ص ۱۰۱ ح ۳] أقول: أى اعلموا أنّ الله غيره. قال علیه السلام: النمط الأوسط. [ص ۱۰۱ ح ۳] أقول: النمط: جماعة من الناس أمرهم واحد. وفى الحديث: «خير هذه الأُمَّة النمط الأوسط يلحق بهم التالى، ويرجع إليهم الغالى». قال علیه السلام: لا يدركنا الغالى. [ص ۱۰۱ ح ۳] أقول: هذا شكایة بأنّ الأُمَّة مأمورون غاليهم بالرجوع إلى النمط الأوسط، وتاليهم باللحوق. وبالجملة، نحن النمط الأوسط الذى لا يدركنا الغالى أى لا يرجع إلینا، فيدركنا، ولا يسبق إلینا التالى على صيغة الحذف والإیصال أى حَذَفَ «إلى» هنا وأوصل الفعل بنفسه للازدواج مع «يدركنا»، واختار ضمير المتكلم هاهنا بدلاً عن العائد إلى «الذى» رعايةً لجانب المعنى؛ فإنّ لفظ «الذى» وإن كان مفرداً وغائباً لكنّ المراد به جماعةً أحدهم المتكلم. ولعلّ فيه التفاتاً من الغيبة إلى التكلّم، كما قيل فيما نقل عن فاتح الأوصياء عليهم السلام: «أنا الذى سمّنتى أمى حيدر»، إنّه كذلك. قال علیه السلام: يا محمّد. [ص ۱۰۱ ح ۳] أقول: لما أبطل اعتقاد الجاهلين بالله من المخالفين، أراد أن لا يكذب لفظ الرواية - التى رووها - فقيهٌ منهم حيث إنّ ذلك ربما يصل إليهم فيتعرعون من جهة نسبة الكذب إليهم فيما رووا فقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله... فحمل لفظ «ما رووه» على معنى آخر غير ما فهمه المخالفون حيث جعل الظرفين حالين لفاعل «رأى».

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۲۶۴

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: المَوْفَّق (به ضمّ میم وفتح واو و تشدید فاء مفتوحه و قاف): خوش اندامى که اعضاى او موافق هم مخلوق شده باشد. صَاحِبِ الطَّاق، لقب محمّد بن على بن النعمان است که صرّاف بوده در «طاق المَحَامِل» - که موضعی است در کوفه - و مخالفان او را «شَيْطَانُ الطَّاق» مى نامیده اند. مِثْمَى (به کسر میم و سکون یاء دو نقطه در پایین و فتح ثاء سه نقطه) احمد بن الحسين بن اسماعیل بن شُعَيْب بن مِثْم است و شیخ طوسى در فهرست گفته که: «صَحِيحُ الْحَدِيثِ سَلِيمٌ» و جمعی او را

واقفی شمرده اند. وَصَفَ در وَصَفُوكَ به معنی تشبیه است و در لَوْصَفُوكَ و ما بعد آن به معنی بیان است. حصر در لَا أَصْفُوكَ إِلَّا تا آخر، اضافی است و مراد این است که: وصف به منافی وصف تو نمی کنم. الظُّمُّ: گذاشتن چیزی در غیر جای خودش. مَا مَوْصُولُهُ است و متضمّن معنی شرط است. التَّوَهُّمُ (مصدر باب تَفَعَّلَ): تصور و اعتقاد. و اوّل، مراد است در تَوَهُّمْتُمْ - که به تقدیر «تَوَهُّمْتُمُوهُ» است - پس متعلّق به مفرد است. و دوم، مراد است در فَتَوَهُّمُوا، بنا بر این که «الله» منصوب و مفعول اوّل باشد و غَيْرُهُ منصوب و مفعول دوم باشد، پس متعلّق به جمله شده در معنی. و اگر «الله» مرفوع و مبتدا باشد و «غَيْرُهُ» مرفوع و خبر مبتدا باشد و جمله، استیناف بیانی سابق باشد، پس «فَتَوَهُّمُوا» به تقدیر «فَتَوَهُّمُوهُ» خواهد بود، پس مراد این جا نیز به معنی اوّل خواهد بود و امر، برای بیان نفی مضایقه در تصوّر خواهد بود و این نوع کلام، در مقام اظهار نفی مضایقه متعارف است، مثل این که کسی گوید که: هر چیز که می کنی بکن، لیک حرام مکن. «مِنْ» در مِنْ شَيْءٍ، بیائیه است و «شَيْءٌ» عبارت است از حاصلِ بِنَفْسِهِ در ذهن و شامل حاصلِ بَوَجْهِهِ در ذهن نیست. یعنی: روایت است از ابراهیم بن محمّد خز فروش و محمّد بن الحسین گفتند که: داخل شدیم بر امام رضا علیه السّلام، پس نقل کردیم برای او این روایت مخالفان را که: محمّد صلی الله علیه و آله دید صاحب کلّ اختیار خود را در صورت جوان خوش اندامی که در سنّ فرزندان سی سال باشد. و گفتیم که: هشام بن سالم و صاحب طاق و میثمی این روایت را تصدیق می کنند و می گویند که: ربّ، میان خالی است تا ناف و باقی او میان پر است. پس امام علیه السّلام افتاد سجده کننده برای الله تعالی، بعد از آن گفت که: ای تنزیه تو از هر نقصان و قبیح! نشناخته اند تو را مخالفان ما به صفات ربوبیت و یگانه نشمرده اند تو را در صفات ربوبیت، پس برای آن تشبیه کرده اند تو را. ای تنزیه تو! اگر می شناختند تو را به صفات ربوبیت، هر آینه بیان می کردند تو را به آنچه بیان کردی به آن خودت را در قرآن. ای تنزیه تو! چگونه همراهی زبان های ایشان کرده دل های ایشان در این که مانند کرده اند تو را به غیر تو؟ خداوندا بیان نمی کنم تو را مگر به آنچه بیان کردی به آن خودت را در قرآن مثل: «

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»



«و مثل:»

لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»

«و مثل:»

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

«و مانند نمی شمرم تو را به آفریده تو. تو توفیق دهنده هر کار خوبی، پس مگردان مرا از جماعتی که سخن بی جا می گویند. بعد از آن امام علیه السلام رو کرد سوی ما، پس گفت که: آنچه تصوّر کنید آن را بِنَفْسِهِ-هر چیز که باشد-پس اعتقاد کنید الله را غیر آن. اشارت است به این که مفهوم «الله» و مفهوم «عالم» و مفهوم «قادر» و مانند آنها نیز غیر الله است، بنا بر این که ذات، خارج از مفهومات مشتقات است و مفهوم مشتق و مفهوم مبدأ اشتقاق، متحد بالذات و متغایر بالاعتبار است. اصل: ثُمَّ قَالَ: «نَحْنُ-آلَ مُحَمَّدٍ-النَّمَطُ الْأَوْسَطُ الَّذِي لَا يُدْرِكُنَا الْعَالِي، وَلَا يَسْبِقُنَا التَّالِي؛ يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حِينَ نَظَرَ إِلَى عَظَمَةِ رَبِّهِ كَانَ فِي هَيْئَةِ الشَّابِّ الْمُوَفَّقِ، وَسِنَّ أَوْلَادِ تَلَاثِينَ سَنَةً؛ يَا مُحَمَّدُ، عَظَّمَ رَبِّي وَجَلَّ أَنْ يَكُونَ فِي صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ». . شرح: آل منصوب به اختصاص است و اشارت است به اختصاص خطاب به ائمه آل محمد در قول الله تعالی در سوره بقره:»

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»

«چنانچه بیان می شود در «کتاب الحجّة» در شرح حدیث دوم باب نهم که «بَابٌ فِي أَنَّ الْأُمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ شُهَدَاءُ اللَّهِ-عَزَّ وَجَلَّ-عَلَى خَلْقِهِ» است. النَّمَطُ (به فتح نون و فتح میم و طاء بی نقطه): جماعتی که سخن ایشان یکی باشد و میان هم اختلاف نداشته باشند. الْأَوْسَطُ: چیزی که در میانه باشد، که نه در آن افراط باشد و نه تفریط؛ در حدیث چنین واقع شده که: «خَيْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ النَّمَطُ الْأَوْسَطُ، يَلْحَقُ بِهِمُ التَّالِي، وَيَرْجِعُ إِلَيْهِمُ الْعَالِي»: بهترین این امت، جماعت میانه اند؛ چه ملحق

می شود به ایشان تالی- به معنی پس مانده، مثل کسی که الله تعالی را جسم شمرد- و برمی گردد سوی ایشان غالی؛ به معنی غلو کننده، مثل کسی که غیر الله تعالی را کائن نشمرد. پس مراد امام علیه السلام در تغییر این لفظ، تعرّض به مخالفان است، به بیان این که: ما در تقیّه ایم، پس ما و شیعه ما- مثل هشام بن سالم و صاحب طاق و میثمی- نمی توانیم که ابطالِ روایت مخالفان کنیم، بلکه پیشاپیش ایشان می رویم؛ چه ما را از کار خود برگردانیده اند مخالفان ما و چنین برگشتنی کرده ایم که اگر غالی برگردد به ما نمی رسد و از تالی نیز در برگشتن پیش افتاده ایم. و در این کلام اشارت است به این که آنچه می گویم در معنی آن روایت، توجیه آن است به قدرِ وُسع؛ چه ردّ آن بالکلیّه موافق تقیّه نیست و آنچه هشام و صاحب طاق و میثمی گفته اند نیز از باب تقیّه است؛ که چون این توجیه که من می کنم به خاطر ایشان نرسیده، پیشاپیشِ مخالفان رفته اند، پس کسی این را باعث طعن بر ایشان نکند. مراد به عَظْمَة رَبِّهِ، اسم اعظم است که مذکور شد در شرح حدیثِ اوّلِ باب سابق، یا مراد عرش است و آن علمی است که به رسول الله صلی الله علیه و آله وحی شده، چنانچه بیان می شود در حدیثِ اوّلِ باب بیستم، که «بَابُ الْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ» است. الصِّفَة: حالت، و بیان کردن. و هر دو این جا مناسب است. یعنی: بعد از آن گفت که: ما خانوادهٔ محمّد، جماعت میانه ایم که برگردیده شدیم، پس در برگشتن، غالی ما را در جای خود نمی یابد و به ما نمی رسد و تالی پیش از ما نیست؛ به معنی این که در برگشتن از تالی نیز پیش افتاده ایم، پس از تالی تالی تر شده ایم. ای محمّد، معنی این روایت را چنین باید گفت که: رسول الله صلی الله علیه و آله در اوّل وقتی که نظر کرد سوی بزرگی صاحب کلّ اختیارِ خود، بود محمّد در هیئت جوان خوش اندام و سنّ فرزندان سی سال. ای محمّد، بزرگ است صاحب کلّ اختیارِ من و منزّه است از این که بوده باشد در حالت آفریدگان. یا مراد این است که: منزّه است از این که آفریدگان، بیان او کنند از پیش خود به بیانی که بی مکابره اختلاف در آن و در دلیل آن می رود و او راضی باشد. اصل: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، مَنْ كَانَتْ رِجْلَاهُ فِي خُضْرَةٍ؟ قَالَ: «ذَاكَ مُحَمَّدٌ، كَانَ إِذَا نَظَرَ إِلَى رَبِّهِ بِقَلْبِهِ، جَعَلَهُ فِي نُورٍ مِثْلِ نُورِ الْحُجْبِ حَتَّى يَسْتَبِينَ لَهُ مَا فِي الْحُجْبِ؛ إِنَّ نُورَ اللَّهِ مِنْهُ أَخْضَرُ، وَمِنْهُ أَحْمَرُ، وَمِنْهُ أَبْيَضُ، وَمِنْهُ غَيْرُ ذَلِكَ؛ يَا مُحَمَّدُ، مَا شَهِدَ لَهُ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ، فَنَحْنُ الْقَائِلُونَ بِهِ». . شرح: الْحُجْبِ (به ضمّ حاء بی

نقطه و ضمّ جیم) جمع حجاب: پرده ها. و اضافه نُور به «الْحُجُب» به اعتبار این است که آن نور از دیده بصیرت و آیقان غیر اصفیا محجوب است و آن نور عبارت از قول «كُنْ» است که هیچ چیز - حتی معصیت و شرک و کفر - بی آن، از کسی صادر نمی شود، چنانچه مفصل می شود در شرح حدیث اوّل باب بیستم. الشَّهَادَة: گواهی که در آن شکی نماند. یعنی: گفتم که: قربانت شوم، که بود کسی که دو پای او در سبزی بود؟ مراد این است که: در تتمه روایت مخالفان این هست، پس چه معنی باید گفت؟ گفت که: باید گفت که: آن محمّد بود، چون نظر می کرد سوی عظمت صاحب کلّ اختیار خود، به دل خود می گردانید او را ربّ او در روشنی که مناسب روشنی است که حجاب ها بر آن است و از نظر بصیرت و آیقان غیر اصفیا پنهان است، تا ظاهر شود او را آن روشنی که در حجاب ها است از غیر اصفیا. به درستی که روشنی که الله تعالی عرش خود را از آن آفریده، بعضی از آن سبز است و بعضی سرخ است و بعضی سفید است و بعضی غیر آن رنگ ها است. مراد زرد است. و بیان اینها می آید در حدیث اوّل باب بیستم. ای محمّد، هر چه گواهی می دهد برای آن محکّمات قرآن و محکّمات بیان رسول علیه السّلام، پس ما قائلیم به آن. مراد، تکرار این است که: این روایات، مخالف قرآن و بیان رسول است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۰۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (فحکینا له) ای ما پرویه العامّة و یعتقدونه. فی بعض النسخ: «فی هیئة الشابّ الموفّق» یقال: شابّ موفّق، ای حسن هیئة، متوافق الأعضاء، كما قيل: ای الكامل فی شبابه و خلقته و جماله. وقال الفاضل الإسترابادی رحمه الله: یحتمل أن یكون هذا من باب الاشتباه الخطی، وأن یكون فی الأصل: «الشابّ الریق» کسید. راق الشیء: لمع. وقال السید الأجلّ النائینی رحمه الله: «الشابّ الموفّق» ای المستوی، من أوفق الإبل: إذا اصطفت واستوت. وقيل: یحتمل أن یكون هذا من

باب الاشتباه الخطّي، وأن يكون في الأصل: «الشابّ الرّيّق». والظاهر على هذا الاحتمال أن يكون «الموقف» بتقديم القاف على الفاء؛ أي المزيّن؛ فإنّ الوقف سوار من عاج، يُقال: وقفه، أي ألبسه الوقف. فالمراد المزيّن بأيّ زينةٍ كانت . وقد يطلق على الذي هيأت له أسباب الطاعة والصلاح. (وصاحب الطاق) هو أبو جعفر الأحول، محمّد بن النعمان الملقّب بمؤمن الطاق. (والميثمي) هو أحمد بن الحسن. وهذه الثلاثة من أصحاب الصادق عليه السلام ثقات لا كلام في عِظَم شأنهم واستقامتهم، إلا أنّ أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم قيل: إنّه واقفي. فقيل: ولم يثبت. وقد قال الشيخ في فهرسته: إنّه صحيح الحديث سليم. وقال النجاشي: وهو على كلّ حال ثقة صحيح الحديث معتمدٌ عليه . في بعض النسخ: «والباقي صمد» مكان «والبقية صمد». و«الصمد» لغةً غير الأجوف، زعمت القدرية كما ذكر بعض المعاصرين في كتابه: أنّ العالم كلّ شخص واحد وذات واحدة، له جسم وروح؛ فجسمه جسم الكلّ، أعنى الفلك الأقصى بما فيه، وروحه روح الكلّ، والمجموع صورة الحقّ الإله. فقسمه الأسفل الجسماني أجوف؛ لما فيه من معنى القوّة الإمكانيّة والظلمة الهيولانيّة الشبيهة بالخلا والعدم. وقسمه الأعلى الروحانيّ صمد؛ لأنّ الروح العقلي موجود فيه بالفعل بلا جهة إمكان استعدادي ومادّة ظلمانيّة . سبحانه وتعالى شأنه عمّا يقول الملحدون، كيف طاوعتهم أنفسهم - أي الشيطان - بالطوع والرغبة في القول بالتشبيه؟! (ما توهمتم من شيء) نفى لحدّ التشبيه. وفي الحديث عن الباقر عليه السلام: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم. ولعلّ النمل الصغار تتوهم أنّ الله سبحانه زبانيّين، فإنّ ذلك كمالها، وتتوهم أنّ عدمها نقصان لمن لم يتّصف بهما، وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به» الحديث. و«الزبانا» بالضمّ والقصر: القرن، وزبانيا العقرب: قرناها. (نحن آل محمّد النمط الأوسط) «الآل» نصب على الاختصاص، و«النمط» محرّكة: الطريقة والنوع من الشيء والجماعة من الناس أمرهم واحد، و«الأوسط»: إشارة إلى اختصاص الخطاب في قوله تعالى في البقرة:

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»

بالأئمة عليهم السلام. وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله: «خير هذه الأمة النمط الأوسط، يلحق بهم التالي ويرجع إليهم الغالى». وهو غير مناف لما فى هنا من قوله عليه السلام: (لا يدركنا الغالى ولا يسبقنا التالي)؛ فإنّ المراد بالغالى: الغالى فى التوحيد، كالصوفيّة القائلين بوحدة الوجود. فالمعنى هنا: لا يدركنا الغالى؛ للمباينة التامة بين توحيدنا وتوحيدهم، وهى بعينها مباينة الإيمان والشرك. وهناك: ويرجع إليهم الغالى فى رجوعه عن غلوّه فى التوحيد؛ وهذا مراد من قال: الغالى لا يدركهم عليهم السلام إلا أن يرجع إليهم، والتالى لم يصل بعدُ إليهم وليس له أن يسبقهم. وقال برهان الفضلاء: «التالى» أى المتأخر كالمجسّمة، و«الغالى»: من لم يعلم موجوداً سوى الله كالصوفيّة. ثمّ قال: وغرض الإمام عليه السلام إنّنا وشيعتنا كهشام بن سالم وصاحب الطاق والميثمى فى تقيّة، فسبقنا تقيّة على التالى فى مذهبه بحيث لا يسبقنا هو، ولا يصل فى رجوعه إلينا الغالى. وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: قد مضى فى كلام ثقة الإسلام أنّه لم يذكر فى كتابه هذا إلا الآثار الصحيحة عنهم عليهم السلام بالمعنى المعتبر عند القدماء. والسرّ فى أمثال هذا الحديث أنّ بعض العامة كذبوا على المشهورين من أصحاب الأئمة عليهم السلام وشنّوا عليهم بمذاهب باطلة لأن يسقطوهم من أعين الناس، والراوى يذكر عند الإمام عليه السلام ما اشتهر بين الناس فى حقّهم وقد يذمّهم الإمام من باب التقيّة، فلا قدح فيهم ولا فى الرواية. (حين نظر إلى عظمة ربّه) يعنى إلى نور من نورها، بدليل الأوّل فى الباب التاسع. (جعله فى نور مثل نور الحجب) فى الحديث: «إنّ لله عزّ وجلّ سبعاً وسبعين حجاباً من نور لو كشف عن وجهه لأحرقت سُبُحات وجهه ما أدركه بصره» وفى رواية: «سبعمائة حجاب» وفى أخرى: «سبعين ألف حجاب». وفى أخرى: «حجابه النور لو كشفه لأحرقت سُبُحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه». وفسّر الوجه بالذات وبنور الإمام أيضاً، والعلم بالعلم الجوهريّ. «سُبُحات وجه ربّنا» بضمّ السين والباء أى: جلالته. «استبان»: ظهر فانكشف.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ١٤٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله فى صورة الشاب الموفق: قيل: أى المستوى، من أوفق الإبل إذا اصطفت و استوت، و قيل: هو تصحيف الريق و قيل: هو تصحيف الموقف بتقديم القاف على الفاء أى المزين، فإن الوقف سوار من عاج يقال: وقفه أى ألبسه الوقف، و يقال وقف يديها بالحناء أى نقطها، و بالجملة المراد بالموقف هنا المزين بأى زينة كانت و أما نسبة هذا القول إلى هؤلاء الأكابر فسيأتى القول فيه، و لعله عليه السلام إنما تعرض لإبطال القول و لم يتعرض لإبطال نسبته إلى القائلين لنوع من المصلحة، و فى التوحيد بعد قوله: من أبناء ثلاثين سنة، رجلاه فى خضرة. قوله: النمط الأوسط: قال الجزرى فى حديث على عليه السلام: خير هذه الأمة النمط الأوسط، النمط الطريقة من الطرائق و الضروب، يقال: ليس هذا من ذلك النمط أى من ذلك الضرب، و النمط الجماعة من الناس أمرهم واحد انتهى . قوله عليه السلام: لا يدركنا الغالى، فى أكثر النسخ بالغين المعجمة، و فى بعضها بالعين المهملة، و على التقديرين المراد به من يتجاوز الحد فى الأمور، أى لا يدركنا و لا يلحقنا فى سلوك طريق النجاة من يغلو فينا أو فى كل شىء، و التالى أى التابع لنا لا يصل إلى النجاة إلا بالأخذ عنا، فلا يسبقنا بأن يصل إلى المطلوب إلا بالتوصل بنا، ثم اعلم أنه يمكن إبقاء الحجب و الأنوار على ظواهرها بأن يكون المراد بالحجب أجساما لطيفة مثل العرش و الكرسي يسكنها الملائكة الروحانيون كما يظهر من بعض الدعوات و الأخبار، أى أفاض عليه شبيه نور الحجب، ليتمكن له رؤية الحجب كنور الشمس بالنسبة إلى عالمنا، و يحتمل التأويل أيضا بأن يكون المراد بها الوجوه التى يمكن التأويل أيضا بأن يكون المراد بها الوجوه التى يمكن الوصول إليها فى معرفة ذاته تعالى و صفاته، إذ لا سبيل لأحد إلى الكنه و هى تختلف باختلاف درجات العارفين قربا و بعدا، فالمراد بنور الحجب قابلية تلك المعارف و تسميتها بالحجب إما لأنها وسائط بين العارف و الرب تعالى كالحجاب، أو لأنها موانع عن أن يسند إليه تعالى ما لا يليق به، أو لأنها لما لم تكن موصلة إلى الكنه فكأنها حجب إذ الناظر خلف الحجاب لا تتبين له حقيقة الشىء كما هى، و قيل: إن المراد بها العقول فإنها حجب نور الأنوار، و وسائط النفوس الكاملة و النفس إذا استكملت ناسبت نوريتها نورية تلك الأنوار، فاستحقت الاتصال بها و الاستفادة منها، فالمراد بجعله فى نور الحجب جعله فى نور العلم و الكمال، مثل نور الحجب حتى يناسب جوهر ذاته جوهر ذاتهم فيستبين لهم ما فى

ذواتهم، و لا يخفى فساده على أصولنا بوجوه شتى، و أما تأويل ألوان الأنوار، فقد قيل فيه وجوه: الأول: أنها كناية عن تفاوت مراتب تلك الأنوار بحسب القرب و البعد من نور الأنوار، فالأبيض هو الأقرب و الأخضر هو الأبعد، فكأنه ممتزج بضرب من الظلمة و الأحمر هو المتوسط بينهما، ثم ما بين كل اثنين ألوان أخرى كألوان الصبح [و الليل] و الشفق المختلفة فى الألوان لقربها و بعدها من نور الشمس. الثانى: أنها كناية عن صفاته المقدسة، فالأخضر قدرته على إيجاد الممكنات و إفاضة الأرواح التى هى عيون الحياة و منابع الخضرة، و الأحمر غضبه و قهره على الجميع بالأعدام و التعذيب، و الأبيض رحمته و لطفه على عباده كما قال تعالى:

وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ . الثالث: ما استفدته من الوالد العلامة قدس الله روحه، و ذكر أنه مما أبيض عليه من أنوار الكشف و اليقين و بيانه يتوقف على تمهيد مقدمة: و هى أن لكل شىء مثالا فى عالم الرؤيا و المكاشفة، و تظهر تلك الصور و الأمثال على النفوس مختلفة باختلاف مراتبها فى النقص و الكمال، فبعضها أقرب إلى ذى الصورة و بعضها أبعد، و شأن المعبر أن ينتقل منها إلى ذواتها، فإذا عرفت هذا فالنور الأصفر عبارة عن العبادة و نورها كما هو المجرب فى الرؤيا، فإنه كثيرا ما يرى الرائي الصفرة فى المنام فتيسر له بعد ذلك عبادة يفرح بها، و كما هو المعين فى جباه المتهجدين، و قد ورد فى الخبر فى شأنهم أنه ألبسهم الله من نوره لما خلوا به، و نور الأبيض: العلم لأنه منشأ للظهور و قد جرب فى المنام أيضا، و النور الأحمر: المحبة كما هو المشاهد فى وجوه المحبين عند طغيان المحبة و قد جرب فى الأحلام أيضا و النور الأخضر المعرفة كما تشهد به الرؤيا و يناسبه هذا الخبر لأنه عليه السلام فى مقام غاية العرفان كانت رجلاه فى خضرة، و لعلمهم عليه السلام إنما عبروا عن تلك المعانى على تقدير كونها مرادة بهذه التعبيرات لقصور أفهامنا عن محض الحقيقة، كما تعرض على النفوس الناقصة من الرؤيا هذه الصور، و لأننا فى منام طويل من الغفلة عن الحقائق كما قال عليه السلام: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، و هذه التأويلات غاية ما يصل إليه أفهامنا القاصرة، و الله أعلم بمراد حججه و أوليائه عليه السلام.

\*\*\*\*\*

## ۴- الحديث

۴ / ۲۷۶ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ بِشْرِ الْبَرْقِيِّ (۴)،  
قَالَ: حَدَّثَنِي عَبَّاسُ بْنُ عَامِرٍ الْقَصْبَانِيُّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي هَارُونُ بْنُ الْجَهْمِ، عَنْ أَبِي حَمْرَةَ:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، قَالَ (۵): «لَوْ اجْتَمَعَ أَهْلُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَنْ يَصِفُوا اللَّهَ  
بِعَظَمَتِهِ، لَمْ يَقْدِرُوا» (۶).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام چهارم (علیه السلام) فرمود: اگر اهل آسمان و زمین انجمن کنند که خدا را بعظمتش توصیف  
کنند نتوانند

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- علی بن الحسین (علیهما السلام) فرمود: اگر اهل آسمان و زمین گرد آیند که خدا را به عظمتی که  
دارد بستایند، توانائی ندارند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۹۵



\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- علی بن الحسین علیه السلام فرمود: اگر اهل آسمان و زمین جمع شوند که خدا را به عظمتی که دارد بستايند، توانائی آن را ندارند.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۶۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازي - ملاصدرا]:

«علی بن محمد و محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن احمد بن بشير البرقي». هو و احمد بن الحسين روى عنهما احمد بن محمد بن يحيى ضعيفان، قال الشيخ الطوسي: ذكر ذلك ابن بابويه «صه» قيل: عبارة الشيخ في كتاب الرجال هكذا: ان الذي روى عنهما محمد بن احمد بن يحيى و هو الصواب «قال حدثني عباس بن عامر». بن رباح ابو الفضل الثقفي «القصباني». الشيخ الصدوق: الثقة كثير الحديث «صه» قال النجاشي: له كتب روى عنه سعد بن عبد الله. «قال اخبرني هارون بن الجهم». بن ثوير بن ابي فاخنة سعيد بن جهمان مولى أم هانئ بنت ابي طالب، و ابن الجهم روى عن أبي عبد الله عليه السلام كوفي ثقة «صه» و قال النجاشي: القرشي الكوفي من اصحاب الصادق عليه السلام روى محمد بن خالد البرقي عنه بكتابه. «عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال قال لو اجتمع اهل السماء و الارض ان يصفوا الله بعظمته لم يقدروا».

قوله: يصفوا الله بعظمته، اي يصفوه على ما هو عليه من العظمة، وقد مضى البرهان على هذا من ان الذات الاحدية و الهوية القيومية ممّا لا ماهية له و لا جزء لذاته فلا حد له و لا صورة تساويه فلا حكاية عنه، و لان وجوده الذى عين ذاته غير متناهى الشدة فى النورية، فلا يكتننه لاحظ و لا يستقر لادراكه ناظر.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ١٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: عَظَمَتِهِ، عبارت است از مبلغ و منتهای بزرگی او و وصف او به آن مَنهَى عَنْهُ و منافی وصفی است که در قرآن است، چنانچه می آید در حدیث یازدهم این باب. یعنی: روایت است از ابو حمزه از امام زین العابدین علیه السلام، راوی گفت که: گفت که: اگر اتفاق کنند با هم اهل آسمان-که ملائکه باشند- و اهل زمین، که انس و جنّ باشند، بر این که بیان کنند الله تعالی را به مبلغ بزرگی او، توانا نمی شوند.

صافی در شرح کافی ؛ ج ٢ ، ص ٢٠١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی آن یصفوه و یشنوا علیه من عندهم بدون توسّط الحجّة المعصوم العاقل عن الله تعالی، وهو الذى لا إله إلا هو، فلا عالم به إلا هو، ولذا لا يجوز لغيره وصفه إلا بما وصف به نفسه. قال برهان الفضلاء: یعنی لا يعلم أحد بوصفه الموافق، وثنائه اللّايق بدون الوحي؛ لأنّه تعالی لا يحسّ فالعلم به بالنظر إلى الجميع من علم الغيب، ولا يعلم الغيب إلا الله. وقال السيّد الأجلّ النائینی: وذلك لأنّ

الوصف إنّما هو بالفاظ وعبارات موضوعة لمعانى مدركة للعقول والمدارك القاصرة من الإحاطة بقطرة من قطرات بحر عظمته، وكيف يقدر أحدٌ على وصف من لا يعرفه حق معرفته- لا بذاته ولا بصفات عظمته وجبروته- بما يعجز عن إدراكه من عظمته وجبروته؟! فغاية قصارى مقدور أكابر هذه البقعة الإمكانية والهيكل الجسمانية والروحانية أن يُقرّوا بالعجز عن وصفه بما هو أهل، وباتّصافه بما هو وصف به نفسه قائلين: لا نُحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ١٥٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

ضعيف، وعدم قدرتهم قد تبين بما مر مرارا من امتناع إدراك كنه ذاته وصفاته المقدسة، وغاية معرفة العارفين إقرارهم بالعجز عنها كما قال سيد العارفين: لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك، وقال: ما عرفناك حق معرفتك.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ٣٥٠

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٢٧٧ / ٥ . سهل (٧)، عن إبراهيم بن محمد الهمداني (٨)، قال:

كُتِبَتْ إِلَى الرَّجُلِ (٩) عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنْ مَنْ قَبَلْنَا مِنْ مَوَالِيكَ قَدْ اخْتَلَفُوا فِي التَّوْحِيدِ: فَمِنْهُمْ

ص: ٢٥٠

١-١ . فى شرح صدر المتألهين والوفى: «ذلك».

٢-٢ . فى التوحيد: «منه اخضر ما اخضر ، ومنه احمر ما احمر ، ومنه ابيض ما ابيض».

٣-٣ . التوحيد ، ص ١١٣ ، ح ١٣ ، بسنده عن محمد بن أبى عبد الله الكوفى الوافى ، ج ١ ، ص ٤٠٦ ، ح ٣٢٦.

٤-٤ . فى «ب ، ض ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» : «الرقى» . هذا ، والرجل ذكره النجاشى وابن داود بعنوان : «أحمد بن بشر الرقى» ، وكذا ورد فى الفهرست للطوسى ، ص ٤١٠ ، ولكن فى حاشيته نقلاً من نسختين «بشير» . وأما فى رجال الطوسى ، ص ٤١٢ ، الرقم ٥٩٧٤ فقد ذكره بعنوان : «أحمد بن بشير البرقى» . راجع : رجال النجاشى ، ص ٣٤٨ ، الرقم ٩٣٩ ؛ رجال ابن داود ، ص ٤١٨ ، الرقم ٢٢ .

٥-٥ . فى الوافى: - «قال».

٦-٦ . الوافى ، ج ١ ، ص ٤٠٩ ، ح ٣٢٧.

٧-٧ . فى «ألف ، ب ، ف ، بح ، بر» : «بن زياد» . هذا ، والسند معلق على سابقه . ويروى عن سهل ، على بن محمد ومحمد بن الحسن . والأسناد الآتية إلى الحديث ٢٨٢ كلها معلقة ، كما هو الظاهر .  
٨-٨ . هكذا ، فى «ألف ، بح ، بس» . وفى «ب ، ج ، ض ، ف ، و ، بر ، بف» والمطبوع : «الهمدانى» .  
والصواب ما أثبتناه ، وتقدم وجه صحته فى الكافى ، ذيل ح ١٥٩ .

٩-٩ . فى التوحيد: «يعنى أبا الحسن» . وفى الوافى : «المراد بالرجل ... أبو الحسن الثالث عليه السلام» .

١٠٣ / ١

مَنْ يَقُولُ: جِسْمٌ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: صُورَةٌ.

فَكُتِبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِخَطِّهِ: «سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ، وَلَا يُوصَفُ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ  
\_ أَوْ قَالَ \_ : البصير (١)» (٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

سهل از قول همدانی گوید که من نوشتم بامام که دوستان شما در این شهر در توحید اختلاف دارند: بعضی گویند: او جسم است و بعضی گویند صورتست، حضرت بخط خود نوشت: منزه باد آنکه محدود نباشد و بوصف در نیاید چیزی مانند او نیست و او شنوا و داناست (سهل گوید که همدانی گفت: دانا) یا گفت بینا.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- ابراهیم بن محمد همدانی گوید: من به آن مرد (امام علی نقی علیه السلام) نوشتم که: پیروان شما در این ولایت در باره توحید اختلاف نظر دارند، به خط خود نوشت: منزه باد آن که نه حدی دارد و نه وصف شود، نیست به مانند او چیزی، او است شنوا و بینا.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۵- ابراهیم بن محمد همدانی گوید: من به آن مرد (امام علی نقی علیه السلام) نوشتم که: پیروان شما در این ولایت درباره توحید اختلاف نظر دارند، به خط خود نوشت: منزله باد آن که نه حد و مرزی دارد و نه توصیف شود به چیزی، همانند او نیست و اوست شنوا و بینا.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۶۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الظاهر ان الذى نسب الى اصحاب أئمتنا عليهم السلام و موالیهم من القول بالتجسیم او التصوير كان من باب الرموز، كما ان لا فاضل الاقدمين من الحكماء رموزا و تجوزات فى باب المبدأ و المعاد، و لعل النقلة لكلامهم أيضا تصرفوا فى الالفاظ و حرفوا الكلم عن مواضعها، اذ ما من صورة امكانية و صفة خلقية الا و لها حقيقة اصلية فى عالم الالهية و عالم الاسماء الربانية لكن على وجه اعلى و اشرف، الا ترى ان الوجود حقيقة واحدة نوعية و هو فى مرتبة جسم و فى مرتبة طبيعة و فى مرتبة نفس و فى مرتبة عقل و فى مرتبة حق؟ تعالى عن المثل و الشبه، و كذا حكم كل حقيقة وجودية، اذ الاختلاف بالشدّة و الضعف قد ينتهى الى غاية التخالف.

ففى كل شىء له آية - تدل على انه واحد

حكى عن هشام بن الحكم انه قال: ان بين معبوده و بين الاجسام تشابه ما بوجه من الوجوه و لو لا ذلك لما دلت عليه. انتهى. و اراد بالتشابه التناسب كما دلّ عليه قوله بوجه من الوجوه. و حكى الكعبى عنه انه قال: هو ذو جسم و ابعاض له قدر من الاقدار و لكن لا يشبه شيئا من المخلوقات و لا يشبهه

شيء، وانه متحرك و حركته فعله و ليست من مكان الى مكان. و قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فى كتاب الملل و النحل بعد ما نقل ان هشام بن الحكم غلا فى حق على عليه السلام حتى قال: انه إله واجب الطاعة: و هذا هشام بن الحكم صاحب غور فى الاصول لا يجوز ان يغفل عن الزاماته على المعتزلة، فان الرجل وراء ما يلزم به على الخصم و دون ما يظهره من التشبيه، و ذلك انه الزم أبا هذيل العلاف فقال: انك تقول: البارئ تعالى عالم بعلم و علمه ذاته فيشارك المحدثات فى انه عالم بعلم و يباينها فى ان علمه ذاته فيكون عالما لا كالعالمين، فلم لا تقول انه جسم لا كالأجسام و صورة لا كالصور و له قدر لا كالأقدار؟ و نقل أيضا فى الكتاب المذكور فى مقالات غلاة الشيعة انهم قالوا: ظهور الروحانى فى الجسمانى امر لا ينكره عاقل، اما فى جانب الخير كظهور جبرئيل عليه السلام ببعض الاشخاص و التصور بصورة اعرابى و التمثل بصورة البشر، و اما فى جانب الشر كظهور الشيطان بصورة انسان و ظهور الجن بصورة البشر حتى يتكلم بلسانه، و لذلك نقول: ان الله تعالى ظهر بصورة الاشخاص و لما لم يكن بعد رسول الله صلى الله عليه و آله شخص افضل من على عليه السلام و بعده اولاده المخصوصون هم خير البرية فظهر الحق بصورتهم و نطق بلسانهم، و من هذا اطلقنا اسم الالهية عليهم و انما اثبتنا هذا الاختصاص لعلى عليه السلام دون غيره لانه كان مخصوصا بتأييد من عند الله بما يتعلق بباطن الاسرار. قال النبى صلى الله عليه و آله: انا احكم بالظاهر و الله يتولى السرائر، و عن هذا كان قتال المشركين الى الرسول صلى الله عليه و آله و قتال المنافقين الى على عليه السلام، و عن هذا شبهه بعيسى عليه السلام و قال: لو لا ان يقول الناس فيك ما قالوا فى عيسى بن مريم لقلت فيك مقالا. و قال: فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيهه، الا و هو خاصف النعل. فعلم التأويل و قتال المنافقين و مكالمة الجن و قلع باب خبير لا بقوة جسدية، ادل دليل على ان فيه جزء إلهيا و قوة ربانية، او هو الذى ظهر الاله بصورته و خلق بيديه و امر بلسانه، و عن هذا قالوا كان موجودا قبل خلق السموات و الارض، قال: كنا اظلة عن يمين العرش فسبحنا فسبحت الملائكة بتسييحنا. فتلك الظلال و الصورة العرية عن الاضلال هى حقيقة و هى مشرقة بنور الرب تعالى اشراقا لا ينفصل عنها، سواء كانت فى هذا العالم او فى ذلك العالم. انتهى. فهذه جملة من مقالات هؤلاء الموالى، يظهر عند التأمل و الانصاف ان صدورها عنهم

ليس عن محض الجهالة و الغفلة عن معنى الالهية و التوحيد الخالص عن شوب الكثرة، سواء كانت فى باب تروح الجسمانى او تجسم الروحانى، و لهذا قالوا فيما هو من القبيل الاول: جسم كالأجسام، و فيما هو من القبيل الثانى: فيه جزء إلهى و قوة ربانية، و لم يقولوا انه إله او رب، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ١٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله رحمه الله: سهل ليس سبيله أن سهلا صدر السند بل سبيله» (و بهذا الاسناد) أى على بن محمد و محمد بن الحسن «عن سهل عن ابراهيم» الخ و كذلك فيما يتلوه و يتلوه من الاحاديث الخمسة. قوله رحمه الله قال: كتبت الى الرجل قال الصدوق فى كتاب التوحيد بعد قوله قال: كتبت الى الرجل يعنى أبا الحسن عليه السلام .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٣١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: كتبت إلى الرجل. [ص ١٠٢ ح ٥] [أقول: ] يعنى الهادى عليه السلام.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:



شرح: روایت است از ابراهیم بن محمد همدانی (به فتح میم و ذال با نقطه) گفت که: نوشتم سوی آن مرد-مراد، امام علی نقی علیه السلام است:- به درستی که جمعی که نزد مایند از چاکران تو، به تحقیق با هم اختلاف کرده اند در اقرار به یگانه بودنِ الله تعالی در صفات ربوبیت؛ پس بعضی ایشان کسی است که می گوید که: او جسم است؛ به معنی میان پُر. و بعضی ایشان کسی است که می گوید که: او پیکر است؛ به معنی بدنِ مَجوف. پس امام علیه السلام نوشت به خط خود که: ای تنزیه کسی که محصور به مقداری نمی شود، و بیان کرده نمی شود، مبلغ بزرگی او نیست مانند این قسم کسی چیزی. و اوست و بس شنوای هر آوازِ دانای هر چیز. یا گفت به جای دانای هر چیز: بینای هر چیز، چنانچه در سوره شوری است و بیان شد در حدیث چهارم باب دوم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۰۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی إلى أبی الحسن الثالث الهادی علیه السلام. (فمنهم من يقول) أي تبعاً لروایات العامة زعماً منهم أنّها صحیحة عن النبی صلی الله علیه و آله؛ ففي بعضها: أنّه (جسم) صمد مصمت، وفي أخرى: أنّه (صورة). قال برهان الفضلاء: أي هیکل مجوّف. وقال السيّد الأجلّ النائینی: «صورة» أي ذات صورة مشکّلة. (من لا یحدّ) كالجسم، ویخلق من الأجسام وغيرها ما یشاء. (ولا یوصف) كالصورة، ویصوّر لخلقه ما یشاء من الصور. (أو قال البصیر) یعنی مکان العلیم، كما فی سورة الشوری. والشکّ من سهل.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۲، ص ۱۵۱

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف. قوله صورة: أى ذو صورة. قوله عليه السلام لا يحد أى ذاته و لا يوصف أى لا يبلغ إلى كنه صفاته بل يعرف بأنه ليس كمثل شىء، فيسلب جميع صفات الممكنات و يثبت له السمع و البصر و سائر الصفات الكمالية على وجه لا يستلزم التشبيه، و قوله: أو قال، تردید من بعض الرواة.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۳۵۱

\*\*\*\*\*

## ۶- الحديث

۶ / ۲۷۸. سَهْلٌ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ، قَالَ:

كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ إِلَى أَبِي: «أَنَّ اللَّهَ أَعْلَى وَأَجَلُّ وَأَعْظَمُ (۳) مِنْ أَنْ يُبْلَغَ (۴) كُنْهِ صِفَتِهِ؛ فَصِفُوهُ (۵) بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَكُفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» (۶).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

محمد بن حکیم گوید: موسی بن جعفر علیه السلام پیدرم نوشت: خدا بالاتر و والاتر و بزرگتر از اینست که حقیقت صفتش درک شود، پس او را بآنچه خود توصیف نموده بستائید و از غیر آن باز ایستید (از پیش خود چیزی نگوئید).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- محمد بن حکیم گوید: ابو الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) به پدرم نوشت: به راستی خدا بالاتر و والاتر و بزرگتر است از آنکه حقیقت و صفش فهم شود، او را به همان وصف کنید که خودش خود را وصف کرده و از هر چه جز آن باز ایستید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- محمد بن حکیم می گوید: موسی بن جعفر علیه السلام به پدرم نوشت: به راستی خدا بالاتر و والاتر و بزرگتر است از آنکه حقیقت و صفش درک شود، او را به همان صورت توصیف کنید که خودش خود را توصیف کرده و از غیر آن باز ایستد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۶۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«سهل عن محمد بن عيسى عن ابراهيم عن محمد بن الحكيم». الخثعمي، روى عن ابي عبد الله و ابن الحسن عليهما السلام يكنى أبا جعفر، له كتاب روى عنه ابنه جعفر كذا قال النجاشي، و في الفهرست: له كتاب روى عنه حسن بن محبوب ثم ابن حكيم، له كتاب روى عنه القاسم بن إسماعيل. «قال: كتب ابو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام الى ابي: ان الله اعلى و اجل و اعظم من ان يبلغ كنه صفته، فصفوه، بما وصف به نفسه و كفوا عما سوى ذلك». اعلم لكل واحدة من صفات الله تعالى مفهوما كلياً عاماً من شأنه ان يعقل و يتصور في الذهن، و لها نحواً من الوجود لا يمكن ان يعقل و يتصور في ذهن من الازهان، و وزان كل واحدة من صفاته الكمالية الايجابية كوزان وجوده، و كما ان للوجود معنى مشتركاً بينه تعالى و بين الحوادث و لكن وجوده الخاص به لكونه في غاية الشدة و البهاء مما لا يبلغ احد كنهه و لا يحيطون به علماً. فكذلك العلم معنى مشترك بين القديم و الحادث، و علم الله موجود لذاته قديم لذاته، و لكمالية وجوده علم بجميع الاشياء لا يعزب عنه ذرة في الارض و لا في السماء و لا يمكن تصور علمه لاحد، و كذا قدرته متعلقة بجميع المقدورات لشدة وجودها و فرط كماليتها مع اشتراكها مع سائر القوى، و القدر في المفهوم من معنى القدرة و كذلك في سائر الصفات الالهية. فهكذا يجب عليك ان تعرف كون صفاته تعالى اجل و اعظم من ان يبلغ احد كنهها حتى لا يقع في التعطيل و لا في التشبيه، فلما كان الامر في صفاته على هذا المنهاج من ان لكل منها الحقيقة الالهية و الوجود الرباني من حيث لا كثرة، امر عليه السلام بالتوقيف الشرعي و القصر فيها على ما ورد في الكتاب و السنة و الكف عما سواه.

شرح أصول الكافي؛ ج ٣، ص ١٨٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: يُبَلِّغُ، به صيغة مجهول بابِ «نَصَرَ» است. الكُنْه (به ضمّ كاف و سكون نون): منتهى چیزی. یعنی: روایت است از محمد بن حکیم (به ضمّ حاء و فتح كاف و به فتح حاء و کسر كاف) گفت

که: نوشت امام موسی کاظم علیه السلام سوی پدرم که: به درستی که الله تعالی بلند مرتبه تر و منزّه تر و عظیم تر است از آن که رسیده شود [به] غایت بیان عظمت او، پس بیان کنید او را به آنچه بیان کرد به آن خودش را در قرآن، مثل:»

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

«و مثل:»

لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»

«و مثل:»

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

«و بازدارید خود را از غیر آن. نهی است از تعمّقات اکثر متکلمین که باعث ضلالت ها شده و مذمّت تعمّق گذشت در حدیث سوّم باب هفتم که «بابُ النَّسْبَةِ» است. از کتاب کَشَى مفهوم می شود که این نوشته در جواب نوشته پدرش بوده در باب مباحثه- که میان هشام بن سالم و هشام بن الحکم شده- و می آید در حدیث چهارم باب آینده .

صافی در شرح کافی ؛ ج ۲ ، ص ۲۰۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: يظهر من الكشّى رحمه الله أنّ هذا الكتاب كان منه عليه السلام في جواب السؤال عن مباحثة الهشامين تقيّة في الجسم والصورة .

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ۲ ، ص ۱۵۱

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف و يدل على المنع من الخوض في كنه الصفات المقدسة.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۳۵۱

\*\*\*\*\*

## ۷- الحديث

۲۷۹ / ۷. سَهْلٌ، عَنِ السُّنْدِيِّ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَفْصِ أَخِي مُرَازِمٍ، عَنِ الْمُفَضَّلِ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (۷) عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الصِّفَةِ، فَقَالَ (۸): «لَا تَجَاوِزْ (۹) مَا (۱۰) فِي الْقُرْآنِ» (۱۱).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مفضل گوید از حضرت ابو الحسن علیه السلام مطلبی از صفت خدا پرسیدم، فرمود: از آنچه در قرآنست تجاوز نکنید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷-مفضل گوید: از أبو الحسن (علیه السلام) در باره صفت پرسیدم، فرمود: از آنچه در قرآن است در مگذر.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷-مفضل می گوید: از ابو الحسن علیه السلام درباره صفت خدا پرسیدم فرمود: از آنچه در قرآن است تجاوز مکن.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۶۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«سهل عن السندی بن الربیع». قال النجاشی: روی عن ابی الحسن موسی علیه السلام له کتاب روی عنه صفوان بن یحیی و غیره، و فی الفهرست: الکوفی: ضا.ری، البغدادی، له کتاب روی عنه الصفار

«عن ابن ابی عمیر عن حفص اخی مرازم». من اصحاب الصادق علیه السلام «عن المفضل قال سألت أبا الحسن علیه السلام عن شیء من الصفة فقال لا تجاوز ما فی القرآن».

شرح أصول الكافی؛ ج ۳، ص ۱۸۷

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال علیه السلام: عن شیء. [ص ۱۰۲ ح ۷] أقول: أی قلت: هل يجوز للعبد أن یصف ربّه نفسه شیئاً من الوصف؟

الحاشیة علی اصول الكافی؛ ج ۱، ص ۲۶۵

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از مفضل (به ضمّ میم و فتح فاء و تشدید ضاد با نقطه مفتوحه) گفت که: پرسیدم امام موسی کاظم علیه السلام را از چیزی از مانند شمردن الله تعالی. پس گفت که: درمگذر آنچه را که در قرآن است. مراد این است که: امثال آیت»

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

«دلالت بر این می کند که هیچ چیز از تشبیه جایز نیست.»

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۰۲

\*\*\*\*\*



[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: أى (من الصفة) فى التوحيد. (لا تجاوز) من المفاعلة، أو التفاعل بحذف إحدى التائين، نهى أو نفى بمعناه. وفى بعض النسخ: «لا تجاوزوا» على الجمع.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ١٥٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٥١

\*\*\*\*\*

## ٨- الحديث

٨ / ٢٨٠ . سَهْلٌ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْقَاسَانِيِّ (١٢)، قَالَ:

ص: ٢٥١

١-١ . إشارة إلى الآية ١١ من سورة الشورى (٤٢): «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» .

٢-٢ . التوحيد، ص ١٠٠، ح ٩، بسنده عن الكليني الوافى، ج ١، ص ٣٨٧، ح ٣٠٩.

٣-٣ . فى «ف»: «أعظم وأجل».

٤-٤ . فى «ف»: «من أنه تبلغ» .

٥-٥ . فى «بر»: «وصفوه».

- ٦-٦ . رجال الكشي ، ص ٢٧٩ ، ح ٥٠٠ ، بسنده عن جعفر بن محمد بن حكيم الخثعمي ، مع زيادة في أوله الوافي ، ج ١ ، ص ٤١٠ ، ح ٣٢٨ .
- ٧-٧ . في «ب ، بح» : «موسى بن جعفر» . وفي «بر» : «موسى» .
- ٨-٨ . في «ب ، ج ، بـ ، بس ، بف» والوافي : «قال» .
- ٩-٩ . في «بر» : «لاتجاوزوا» .
- ١٠-١٠ . في المحاسن : «عمّا» .
- ١١-١١ . المحاسن ، ص ٢٣٩ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢١٤ ، بسنده عن محمد بن أبي عمير ، عن حفص أخي مرزم ، عن الفضل بن يحيى الوافي ، ج ١ ، ص ٤١٠ ، ح ٣٢٩ .
- ١٢-١٢ . في «ألف» : «القاشاني» . هذا ، ولم نجد لهذا العنوان ذكرا في كتب الرجال ، ويحتمل وقوع التقديم والتأخير في العنوان كما وردت في الكافي ، ح ١٣٠٧ ، رواية سهل بن زياد عن علي بن محمد القاساني . وهو المترجم في رجال النجاشي ، ص ٢٢٥ ، الرقم ٦٦٩ ؛ ورجال البرقي ، ص ٥٨ ؛ ورجال الطوسي ، ص ٣٣٨ ، الرقم ٥٧١٤ . وله مكاتبات مضمرة . أنظر : الكافي ، ح ٩٤٠٣ ؛ التهذيب ، ج ٤ ، ص ١٥٩ ، ح ٤٤٥ ، و ص ٢٤٣ ، ح ٧١٢ ؛ و ج ٧ ، ص ٢٢٥ ، ح ٩٨٥ .

كَتَبْتُ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : أَنْ مَنْ قَبْلَنَا قَدْ اخْتَلَفُوا فِي التَّوْحِيدِ .

قَالَ: فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ وَلَا يُوصَفُ» «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (١) (٢) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

کاشانی گوید: بامام علیه السلام نوشتم که معاصرین ما در باره توحید اختلاف دارند، حضرت نوشت منزله باد آنکه محدود نباشد و بوصف در نیاید، چیزی مانند او نیست و او شنوا و بیناست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- محمد بن علی قاسانی گوید: نوشتم به آن حضرت که کسانی که در اطراف ما هستند در باره توحید اختلاف دارند؟ گوید: در جواب نوشت: منزله باد کسی که نه حدی دارد و نه وصف شود و نیست به مانند او چیزی و او است شنوا و بینا (۹ سوره ۴۲).

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۹۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸- محمد بن علی قاسانی می گوید: به امام علیه السلام نوشتم که مفاخرین ما در باره توحید اختلاف دارند؟ گوید: در جوابم نوشت: منزله باد کسی که نه حدی دارد و نه توصیف شود و چیزی مانند او نیست و اوست شنوای بینا.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۶۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

اما كونه تعالى منزلها عن ان يحد او يوصف فقد مضى بيانه و برهانه و كذا كونه مقدسا عن المثل و النظير، و اما كونه سميعا بصيرا فيجب ان يعلم: ان السمع و البصر فى حقه تعالى كلاهما على وجه اعلى و اشرف من ما يفهم منهما فى حق المخلوقات، فان بصره يرجع الى كون ذاته بذاته بحيث يفيض عن الموجودات كلها مشاهدا اياها مكشوفة لديه مشهودة له، و كذا سمعه عبارة عن ايجاده للمسموعات، و الحروف و الاصوات حاضرة عنده منكشفة .

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ١٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: قاسان (به قاف و سين بى نقطه و نون) موضعى است از توابع اصفهان. ضمير إِلَيْهِ راجع به امام حسن عسكرى عليه السلام است. و باقى ظاهر است از شرح حديث پنجم اين باب.

صافى در شرح كافي ؛ ج ٢ ، ص ٢٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: يعنى إلى أبى محمد العسكرى عليه السلام. و بيان الحديث كظائره.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ١٥٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف و محمد بن على القاسانى لعله على بن محمد، فصحف و على من أصحاب الهادى عليه السلام.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ٣٥١

\*\*\*\*\*

## ٩- الحديث

٢٨١ / ٩ . سَهْلٌ، عَنْ بَشْرِ بْنِ بَشَّارٍ النَّيْسَابُورِيِّ (٣)، قَالَ:

كَتَبْتُ إِلَى الرَّجُلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (٤): أَنَّ مَنْ قَبَلَنَا قَدْ اخْتَلَفُوا فِي التَّوْحِيدِ: فَمِنْهُمْ (٥) مَنْ يَقُولُ (٦): جِسْمٌ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ (٧): صُورَةٌ.

فَكَتَبَ إِلَيَّ: «سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ، وَلَا يُوصَفُ، وَلَا يُشَبَّهُهُ شَيْءٌ» (٨)، وَ«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (٩).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفىوى]:

نیشابوری گوید: بامام علیه السلام نوشتم که مردم زمان ما در باره توحید اختلاف دارند: بعضی گویند: او جسم است و بعضی گویند صورت است، حضرت بمن نوشت: منزله باد آنکه محدود نباشد و بوصف در نیاید، چیزی مانند او نیست و او بچیزی نماند و او شنوا و بیناست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- بشر بن بشار نیشابوری گوید: نوشتم به آن مرد (امام علی نقی علیه السلام) که کسانی که اطراف ما هستند در توحید اختلاف دارند، پاره ای گویند که او جسم است و برخی از آنها گویند که او صورت است، در جواب من نوشت: منزله باد کسی که نه حدی دارد و نه وصف شود و چیزی به او نماند، و نیست به مانندش چیزی و او است شنوا و بینا.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۹۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۹- بشر بن بشار نیشابوری می گوید: به امام علیه السلام نوشتم که مردم در توحید اختلاف دارند، پاره ای می گویند که او جسم است و برخی از آنها می گویند که او صورت است، در جواب من نوشت: منزله باد کسی که نه حدی دارد و نه توصیف شود و چیزی مانند او نیست و او است شنوای بینا.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۶۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«سهل عن بشر بن بشار النيشابوري». و هو عم ابي عبد الله الشاذاني من اصحاب الهادي عليه السلام «قال كتبت الى الرجل ان من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد فمنهم من يقول انه جسم و منهم من يقول انه صورة فكتب إلي سبحان من لا يحد و لا يوصف و لا يشبهه شيء و هو السميع البصير».

شرح أصول الكافي؛ ج ۳، ص ۱۸۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث التاسع قوله رحمه الله قال: كتبت الى الرجل الرجل هو أبو الحسن «ع» على ما نص عليه الصدوق رضي الله تعالى عنه في كتاب التوحيد .

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ۱، ص ۲۳۲

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزوینی]:

شرح: بِشْر، به کسر باء یک نقطه و سکون شین با نقطه و راء بی نقطه است. بَشَاء، به فتح باء یک نقطه و تشدید شین با نقطه است. نَيْسَابُور (به کسر و فتح نون و سکون یاء دو نقطه در پایین و سین

بی نقطه) معرّب نیشابور است. الرَّجُلُ عبارت از امام علی نقی علیه السّلام است. و مضمون این نیز ظاهر است از شرح حدیث پنجم این باب.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۰۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی إلى أبي الحسن الثالث الهادي عليه السلام. في بعض النسخ بزيادة «إلى» قبل «سبحان» وبيان الحديث كنظيره، وهو الخامس.

الهدايا لشعبة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۱۵۲

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعيف. قوله عليه السلام ولا يوصف: أي بالكنه أو بصفات الممكنات.

مرآة العقول؛ ج ۱، ص ۳۵۲

\*\*\*\*\*

## ۱۰- الحديث

۱۰ / ۲۸۲ . سَهْلٌ (۱۰) قَالَ:

كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَنَةَ خَمْسٍ وَخَمْسِينَ وَمِائَتَيْنِ: قَدْ اخْتَلَفَ يَا سَيِّدِي،



- ١-١ . الشورى (٤٢): ١١ .
- ٢-٢ . التوحيد ، ص ١٠١ ، ح ١٢ ، بسنده عن محمد بن يحيى ، عن سهل بن زياد الوافى ، ج ١ ، ص ٤١٠ ، ح ٣٣٠ .
- ٣-٣ . فى «ج» : «بشير بن بشار النيشابورى» . وفى «ألف» : «بشير النيشابورى» . والظاهر أنّ الصواب هو: «بشر»؛ فقد روى الصدوق الخبير فى التوحيد، ص ١٠١ ، ح ١٣ ، بسنده عن بشر بن بشار النيسابورى ، قال: كتبت إلى أبى الحسن عليه السلام ، وعدّ الشيخ فى رجاله ، ص ٣٨٤ ، الرقم ٥٦٥٤ بشر بن بشار النيسابورى من أصحاب أبى الحسن الثالث عليه السلام .
- ٤-٤ . فى التوحيد : «كتبت إلى أبى الحسن عليه السلام» .
- ٥-٥ . فى «بر» وشرح المازندراني والتوحيد: «منهم» .
- ٦-٦ . هكذا فى جميع النسخ التى قوبلت والشروح والتوحيد . وفى المطبوع : «[هو]» .
- ٧-٧ . هكذا فى جميع النسخ التى قوبلت والشروح والتوحيد . وفى المطبوع : «[هو]» .
- ٨-٨ . فى «بح» : «لا يشبه بشىء» .
- ٩-٩ . التوحيد ، ص ١٠١ ، ح ١٣ ، بسنده عن بشر بن بشار النيسابورى الوافى ، ج ١ ، ص ٣٨٨ ، ح ٣١٠ ، لكن ليس فيه متن الحديث بل أشار إليه .
- ١٠-١٠ . فى «بح» : «بن زياد» .

أَصْحَابُنَا فِي التَّوْحِيدِ: مِنْهُمْ (١) مَنْ يَقُولُ: هُوَ (٢) جِسْمٌ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: هُوَ (٣) صُورَةٌ، فَإِنْ رَأَيْتَ يَا سَيِّدِي، أَنْ تَعْلَمَنِي مِنْ ذَلِكَ مَا أَقْفُ عَلَيْهِ وَلَا أَجُوزُهُ، فَعَلْتَ (٤) مُتَطَوِّلاً (٥) عَلَى عَبْدِكَ.

فَوَقَّعَ بِخَطِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «سَأَلْتَ عَنِ التَّوْحِيدِ، وَهَذَا (٦) عَنْكُمْ مَعْرُوضٌ (٧)، اللَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ (٨) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (٩)، خَالِقٌ وَ (١٠) لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ، يَخْلُقُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - مَا

يَشَاءُ مِنَ الْأَجْسَامِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَيْسَ بِجِسْمٍ، وَيُصَوِّرُ مَا يَشَاءُ وَلَيْسَ بِصُورَةٍ، جَلَّ ثَنَاوُهُ وَتَقَدَّسَتْ  
أَسْمَاوُهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ شِبْهُهُ (١١)، هُوَ لَا غَيْرُهُ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (١٢) «(١٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

سهل گوید: در سال ۲۵۵ بحضرت عسکری نوشتم که اصحاب ما شیعیان در توحید اختلاف دارند: برخی گویند او جسم است و بعضی گویند او صورتست اگر صلاح بدانید بچاکر خود لطف کنید و بمن پیاموزید آنچه را که بر آن بایستم و از آن تجاوز نکنم انجام میدهم، حضرت بخط خود مرقوم فرمود از توحید پرسیدی در صورتی که از شما بر کنار است (وظیفه شما نیست) خدا یگانه و یکتاست، نزاده و زاده نشده و چیزی همتای او نیست، او خالق است و مخلوق نیست خدای تبارک و تعالی هر چه خواهد از جسم و غیر جسم بیافریند و خودش جسم نیست، آنچه خواهد صورتگری کند و خودش صورت نیست، سپاسش بزرگست نامهایش مقدستر از آنکه برایش مانندی جز خود او باشد، چیزی مانندش نیست و او شنوا و بیناست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۰- سهل گوید: سال ۲۵۵ نوشتم به ابی محمد (امام عسکری علیه السلام) که: ای آقایم، هم مذهبمان ما در توحید اختلاف نظر دارند، بعضی از آنها می گویند خدا جسم است و بعضی دیگر می گویند خدا صورت است، ای آقای من اگر صلاح بدانید که به من پیاموزید آنچه را که بر آن استوار بمانم و

از آن در نگذرم برای اظهار لطف به چاکر خودتان عمل کنید، به خط خود نگارش کرد: از موضوع توحید پرسیدی و این بحثی است که شما از آن برکنارید، خدا یگانه است، یکتا است، فرزند نیاورده و فرزند نبوده و احدی همتای او نیست، آفریننده است و آفریده شده نیست، او است تبارک و تعالی که هر چه خواهد از اجسام و جز آن بیافریند و خود جسم نیست، هر صورت و نقشه ای به قلم قدرت بکشد و خودش صورت نیست، ستایش او والا است و نامهایش مقدس تر از آن است که برای او ماندی باشد، او است و جز او نیست، نیست به ماندش چیزی و او است شنوا و بینا.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۹۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۰-سهل می گوید: در سال ۲۵۵ به حضرت امام حسن عسکری علیه السلام نوشتم که شیعیان ما در توحید اختلاف نظر دارند، بعضی از آنها می گویند خدا جسم است و بعضی دیگر می گویند خدا صورت است، ای سرورم اگر صلاح بدانید به من بیاموزید آنچه را که بر آن استوار بمانم و از آن در نگذرم برای اظهار لطف به چاکر خودتان عمل کنید، به خط خود مرقوم فرمود: از موضوع توحید پرسیدی و این بحثی است که شما از آن برکنارید، خدا یگانه است، یکتا است، فرزند نیاورده و فرزند نبوده و احدی همتای او نیست، آفریننده است و آفریده شده نیست، اوست تبارک و تعالی که هر چه خواهد بیافریند و خود جسم نیست، هر چه بخواهد صورتگری کند ولی خودش صورت نیست، سپاسش بزرگ و فراوان است و نامهایش مقدس تر از آن است که برای او ماندی باشد، همتائی جز خود او نیست و اوست شنوای بینا.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۶۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

التطول التفضيل و تطول عليه امتن عليه، قوله عليه السلام: و هذا عنكم معزول، اشارة الى انه ليس على كل احد ان يخوض فى امر التوحيد لقصور اكثر الناس عن دركه، بل يكفيه ان يعتقد ان الله واحد احد... الى اخر ما ذكره. و فى قوله: يخلق تبارك و تعالى من الاجسام، اشارة الى نفى كونه جسما بالبرهان. اذ قد ثبتت و تحققت فى موضعه: ان العلة الموجدة و معلولها لا يجوز ان يكونا من نوع واحد، و الا لزم أن يكون الشئ علة لنفسه، و ذكر بيان هذا اللزوم هناك مفصلا. و أيضا وجود العلة الموجدة اقوى و اشد من وجود المجمعول، و التفاوت بالشدة و الضعف فى الوجودات يستلزم الاختلاف فى الماهيات. فظهر ان خالق الاجسام يمتنع ان يكون جسما من الاجسام و كذا مصور الصور يستحيل ان يكون صورة من نوعها، و مع ذلك لا بد ان يكون فى الافعال و الآثار ضرب من المناسبة بينها و بين فاعلها و مؤثرها ليصير دلالات و حكايات لاسمائها و صفاتها التى كلها موجودة بوجود الذات و إليه الاشارة بقوله: ان يكون له شبه هو لا غيره، اى جل عن ان يكون له شبه ليس غيره من كل وجه، لا كسائر اشباه المخلوقات التى لا بد بين كل شبيهين منهما من اتحادهما فيما به المشابهة، و الله تعالى ليس كذلك، اذ لا مساوى له لا فى الذات و لا فى شئ من الصفات، فكما ان وجوده لا يماثل الوجودات فعلمه لا يماثل العلوم و قدرته لا تساوى القدر و سمعه لا يشبه الاسماع و بصره لا يشبه الابصار و كذا غيرها من الصفات.

شرح أصول الكافي؛ ج ٣، ص ١٨٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوی عاملی]:

قال عليه السلام: هو لا غير . [ص ۱۰۳ ح ۱۰] أقول: خبر مبتدأ محذوف أي هو هو.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۲۶۵

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزوینی]:

شرح: سهل بن زياد گفت که: نوشتم سوی امام حسن عسکری علیه السلام در سال دویست و پنجاه و پنج هجری که: به تحقیق اختلاف کرده اند-ای مهتر من-یاران ما در اقرار به یگانه بودن الله تعالی در صفات ربوبیت؛ بعضی ایشان کسی است که می گوید که: الله تعالی جسم غیر مجوف است. و بعضی ایشان کسی است که می گوید که: پیکر مجوف است. پس اگر در خود [مصلحت] بینی-ای مهتر من-این که تعلیم کنی مرا از آن دو مذهب آنچه را که بر آن ایستم در اعتقاد و درنگذرم از آن، ممنون خواهی کرد غلامت را. پس نوشت در جواب به خط خود علیه السلام که: پرسیدی از اقرار به یگانه بودن الله تعالی در صفات ربوبیت و این از شما برطرف شده است. اشارت است به این که هر دو مذهب باطل است و تو خیال صدق یکی داری، یا به این که اختلاف از روی ظن در آن مسئله، منافعی اقرار به ربوبیت است، خواه موافق واقع افتد و خواه نه. اصل: «الله واحدٌ احدٌ»

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ\* وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

« خَالِقٌ وَلَيْسَ بِمَخْلُوقٍ، يَخْلُقُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى- مَا يَشَاءُ مِنَ الْأَجْسَامِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَيْسَ بِجِسْمٍ، وَيُصَوِّرُ مَا يَشَاءُ وَلَيْسَ بِصُورَةٍ، جَلَّ ثَنَاؤُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ شِبْهُهُ، هُوَ لَا غَيْرُهُ »

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

« . شرح: الله تعالى يگانه است در صفات ربوبیت، بی جزء و قرین است، نزاییده و زاییده نشده و نبوده او را همتا هیچ چیز. تدبیر کننده است و نیست تدبیر کرده شده، تدبیر می کند الله-تبارک و تعالی- هر چه را که می خواهد از اجسام و غیر اجسام. و نیست جسم میان پر و پیکر مَجُوف، می کند هر چه را که می خواهد و نیست پیکر. منزّه شده ثنای او و به غایت پاکیزه شده نام های او از این که ثنای او و نام های او به روشی باشد که بوده باشد او را ماندی در جسم بودن یا پیکر بودن؛ چه او غیر خودش نیست، به معنی این که مفهوماتِ اسمای او که غیر اویند، به اعتبار بودن آنها در اذهان ما هیچ کدام عینِ او نیست در خارج حَقِیْقَةً؛ (چه عینیتِ اسما و صفات ذات به معنی مَعْجَازِی است، چنانچه می آید در حدیث هفتمِ باب شانزدهم. یا به معنی این که: کیفیتِ زاییده بر ذات ندارد، چه جای این که مانند داشته باشد. نیست مانند آن قسم کسی هیچ چیز و اوست و بس شنوای هر آوازِ بینای هر چیز.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۰۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (وهذا عنكم معزول) قيل: یعنی ومثل السؤال بدولتنا وتعلیمنا عن شیعتنا مثلکم بعید مبعّد، وقیل: یعنی اعتقاد الجسم أو الصورة. وقیل: أي المعرفة بالکنه عنکم؛ أي عن المخلوق. وقال برهان الفضلاء: یعنی أنّ سؤالک دلالة على أنّ التوحيد زال عنکم؛ لِحصر الاختلاف فی أمرین باطلین. وقال السید الأجلّ النائینی: «معزول» أي تحقیقه بمدارککم وعقولکم ساقط عنکم؛ لعجز عقولکم عن الإحاطة به، وعن الوصول إلى حقّ تحقیقه، إنّما المرجع لکم فی التوحيد وصفه سبحانه بما وصف به نفسه من أنّه واحد. إلى آخر الحدیث.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۲، ص ۱۵۳

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله: وهذا عنكم معزول، أى لستم مكلفين بأن تخوضوا فيه بعقولكم، بل اعتقدوا ما نزل الله تعالى إليكم من صفاته، أو ليس لكم السؤال بل بين الله تعالى لكم، والأول أظهر، الله مستجمع للصفات الكمالية الثبوتية واحد يدل على الصفات السلبية أحد أى لا شريك له يخلق تبارك وتعالى ما يشاء قيل إشارة إلى نفى كونه تعالى جسما بالبرهان إذ قد ثبت وتحقق فى موضعه أن العلة الموجدة ومعلولها لا يجوز أن يكونا من نوع واحد، وإلا لزم أن يكون الشئ علة لنفسه وأيضا وجود العلة الموجدة أقوى وأشد من وجود المجعول، و التفاوت بالشدة والضعف فى الوجودات يستلزم الاختلاف فى المهيئات، فظهر أن خالق الأجسام يمتنع أن يكون جسما من الأجسام، وكذا مصور الصور يستحيل أن يكون صورة من نوعها.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٥٢

\*\*\*\*\*

## ١١- الحديث

١١ / ٢٨٣ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ، وَكَيْفَ يُوصَفُ وَقَدْ قَالَ فِي كِتَابِهِ:

ص: ٢٥٣

- ٢-٢ . فى «ب ، ج ، بس ، بف» و شرح صدر المتألهين والوفى : - «هو» .
- ٣-٣ . فى «ب ، ج ، ض ، بح ، بر ، بس ، بف» و شرح صدر المتألهين : - «هو» .
- ٤-٤ . فى شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢٨٠ : «فى بعض النسخ: فحلت \_ بالحاء المهملة \_ من الحيلولة، أى صرت حائلاً متطوّلاً على عبدك بينه وبين قلبه فى الميل إلى الباطل من أمر التوحيد» .
- ٥-٥ . «المتطوّل» من الطوّل بمعنى المنّ . الصحاح ، ج ٥ ، ص ١٧٥٥ (طول) .
- ٦-٦ . فى حاشية ميرزا رفيعا : «وهو» .
- ٧-٧ . «المعزول» أى الممنوع . وفى حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٣٤٧ : «أى سألت عن تحقيق ما هو الحقّ فى التوحيد وهو عنكم معزول ، أى تحقيقه بمدارككم وعقولكم ساقط عنكم ؛ لعجز عقولكم عن الإحاطة به ، وعن الوصول إلى حقّ تحقيقه ، إنّما المرجع لكم فى التوحيد وَصْفُهُ سبحانه بما وصف به نفسه من أنّ الله واحد أحد ...» . وللمزيد أنظر شروح الكافى .
- ٨-٨ . فى التوحيد: «صمد» .
- ٩-٩ . الإخلاص (١١٢) : ٣ و ٤ .
- ١٠-١٠ . فى «ب» : - «و» .
- ١١-١١ . فى التوحيد: «شبيه» .
- ١٢-١٢ . الشورى (٤٢) : ١١ .
- ١٣-١٣ . التوحيد ، ص ١٠١ ، ح ١٤ ، بسنده عن محمّد بن يحيى ، عن سهل بن زياد الوافى ، ج ١ ، ص ٣٨٨ ، ح ٣١١ .

«وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (١)؟! فَلَا يُوصَفُ بِقَدْرٍ (٢) إِلَّا كَانَ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ» (٣) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :



امام صادق علیه السلام فرمود: همانا خدا را توصیف نتوان کرد چگونه توان توصیفش نمود که در کتابش فرماید: (سوره ۶) خدا را چنان که شأن اوست نشناختند، پس خدا با هیچ مقیاسی توصیف نشود جز آنکه بزرگتر از آنست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۱- فضیل بن یسار گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: به راستی خدا وصف نشود، با اینکه در کتاب خود فرموده (سوره ۶): «خدا را به اندازه شأن او بر آورد نکردند» و نتوانند کرد، به هیچ اندازه خدا وصف نشود جز آنکه از آن بزرگتر است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۹۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۱- فضیل بن یسار می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: به راستی خدا را نتوان توصیف کرد چگونه می توان او را توصیف کرد در حالی که در کتاب خود فرموده «خدا را چنانکه شأن اوست نشناختند (انعام/۹۱)» پس خداوند با هیچ معیاری توصیف پذیر نیست جز آنکه بزرگتر از آن است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۶۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعى بن عبد الله عن الفضيل بن يسار». بالسین المهملة بعد الياء المنقطه تحتها نقطتين، النهدي ابو القاسم عربى صميم بصرى ثقة عين جليل القدر، روى عن الباقر و الصادق عليهما السلام و مات فى ايام الصادق عليه السلام. و قال الكشى: حدثنى على بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان و محمد بن مسعود قال: كتبت الى الفضل بن شاذان عن ابن ابى عمير عن عدة من اصحابنا قال: كان ابو عبد الله عليه السلام اذا نظر الى الفضيل بن يسار مقبلا قال:

بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ

، و كان يقول: ان فضيلا من اصحاب ابى و انى لاحب الرجل ان يحب اصحاب ابيه، و قال الكشى أيضا: انه ممن اجتمعت العصابة على تصديقه و الاقرار له بالفقه «صه». و قال النجاشى: قال ابن نوح: يكنى أبا مسور، روى عنه هارون بن عيسى و حماد بن عيسى، و له كتاب روى عنه جماعة، و روى الكشى فى مدحه روايات كثيرة من غير ذم نقلها يؤدى الى التطويل «قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ان الله لا يوصف و كيف يوصف و قد قال فى كتابه

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

\*

، و لا یوصف بقدر إلا كان اعظم من ذلك». لیس لاحد ان یصف الله الا بما یصف به نفسه، لان صفاته ذاته و لانه قال تعالی:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

\*

، و لان كل ما يتصوره الواصفون في حقه و ان كان جليلا عظيما فهو اجل و اعظم من ذلك، لان ذلك صفة الواصفين لا صفة الرب تعالی.

شرح أصول الكافي؛ ج ۳، ص ۱۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوی عاملی]:

قال عليه السلام: ما قدروا الله. [ص ۱۰۳ ح ۱۱] أقول: القَدْر-بفتح القاف وسكون الدال-: مبلغ الشيء، وهو في الأصل مصدر معناه: تعيين الشيء اللائق به، ويقال له: التقدير أيضاً. وهذا هو المراد هاهنا.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۲۶۵

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزوینی]:

شرح: این حدیث با ضمیمه می آید در «کتابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث شانزدهم «بابُ الْمُصَافِحَةِ» که باب هفتاد و هشتم است. یُوصَفُ به صیغه مضارع غایب مجهولِ باب «ضَرَبَ» است. و مراد به وصف، ادراک مبلغ و منتهای کمال چیزی است، موافق آنچه گذشت در حدیث

ششم این باب که «أَنْ يَبْلُغَ كُنْهَ صِفَتِهِ» و موافق حدیث آینده. الْقَدْر (به فتح قاف و سکون دال، مصدر باب «ضرب»): اندازه کردن چیزی، مثل شمردنِ جمیع کمالات آن به تفصیل بی زیاده و کم. ضمیر «

وَمَا قَدَرُوا

«راجع است به مخلوقین. و این، منافات ندارد با این که تتمه این آیت در سوره انعام برای ابطال قول منکران انزال کتاب الهی باشد و در سوره زمر برای ابطال قول مشبهه مجسمه باشد؛ زیرا که گاهی تعبیر از جنس به لفظ جمع می شود و چون فعلی مسلوب از ایشان شود، مسلوب از کل واحد ایشان است؛ و چون فعلی ثابت برای ایشان شود، ثبوت در بعض ایشان، دون بعضی، کافی است، مثل «

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ

«بنا بر این که منادی جبرئیل بوده [است]. باء در بِقَدَرٍ برای سببیت است، یا برای مُلَابَسَت است. یعنی: روایت است از فَضِيل (به ضمّ فاء و فتح ضاد با نقطه) ابن یسار (به فتح یاء دو نقطه در پایین و تخفیف سین بی نقطه) گفت که: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام می گفت که: به درستی که الله تعالی بیان کرده نمی شود به تفصیل جمیع کمالات او. و چگونه بیان کرده شود به آن روش و حال آن که الله تعالی گفته در کتاب خود در سوره انعام و سوره زمر که: و بندگان اندازه نکرده اند الله تعالی را به کار آمدنی اندازه کردن او؛ به معنی موافق مرتبه ربوبیت او. پس الله تعالی اندازه کرده نمی شود به وسیله هر اندازه کردنی که باشد، مگر آن که هست الله تعالی بزرگ تر از آن مرتبه.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۰۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (لا يوصف) قيل: أى بالكنه وكيفية الحقيقة. وقال برهان الفضلاء: أى بالرأى بلا توسط الوحى. أقول: أى لا يقدر أحد على وصفه من عند نفسه، ولا يبلغ كنه عظمته كما فى التالى. والآية فى الأنعام والزمر . (بقدر) أى من العظمة. وقال السيد الأجلّ النائينى: «وما قدروا الله حقّ قدره» أى ما عظّموه حقّ تعظيمه، «فلا يوصف بقدر» ولا يعظّم تعظيماً «إلا كان أعظم من ذلك» .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ١٥٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول كالصحيح. قوله

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

\*

أى ما عظموا الله حق تعظيمه فلا يوصف بقدر ولا يعظّم تعظيماً إلا و كان أعظم من ذلك.

مرآة العقول ؛ ج ١ , ص ٣٥٣

\*\*\*\*\*

## ١٢- الحديث

١٢ / ٢٨٤ . عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ أَوْ (٤) عَنْ غَيْرِهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ (٥)، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ رَفِيعٌ، لَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ، وَلَا يَبْلُغُونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ، «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (٦) وَلَا يُوصَفُ بِكَيْفٍ، وَلَا أَيْنَ وَحَيْثُ (٧)، وَكَيْفَ (٨) أَصِفُهُ بِالْكَيْفِ (٩) وَهُوَ (١٠) الَّذِي كَيْفَ الْكَيْفَ ١/١٠٤

حَتَّى صَارَ كَيْفًا، فَعُرِفَتْ (١١) الْكَيْفُ بِمَا كَيْفَ لَنَا مِنَ الْكَيْفِ (١٢)؟! أَمْ كَيْفَ أَصِفُهُ بِأَيْنَ (١٣) وَهُوَ الَّذِي أَيْنَ الْأَيْنَ حَتَّى صَارَ أَيْنًا، فَعُرِفَتْ الْأَيْنُ بِمَا أَيْنَ لَنَا مِنَ الْأَيْنِ؟! أَمْ كَيْفَ أَصِفُهُ بِحَيْثُ وَهُوَ الَّذِي حَيْثُ الْحَيْثُ حَتَّى صَارَ حَيْثًا، فَعُرِفَتْ الْحَيْثُ بِمَا حَيْثُ لَنَا مِنَ الْحَيْثُ؟! فَاللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى \_ دَاخِلٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ، وَخَارِجٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (١٤).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: خدا بزرگست و با رفعت بندگان توصیفش نتوانند و بحقیقت عظمتش نرسند، بینائیا او را درک نکنند و او بینائیاها را درک کند و او لطیف و آگاهست، بچگونگی و جایگزینی و چه سوئی توصیف نشود (نتوان گفت خدا چگونه است یا بکجاست یا در چه سو است) چگونه توأم او را بچگونگی وصف کنم با اینکه چگونگی را او آفرید تا چگونگی شد و بوسیله چگونگی که برای ما قرار داد چگونگی شناخته شد یا چگونه توأم او را بجایگزینی وصف کنم در صورتی که او جا را آفرید تا جا محقق شد و ما بوسیله جایگزینی که برای ما قرار داد معنی جایگزینی را فهمیدیم، یا چگونه توأم او را به در چه سو است وصف کنم در صورتی که او سو و جهت آفرید تا آن محقق شد و ما بوسیله جهتی که برای خود ما قرار داد سو و جهت را فهمیدیم، پس خدای - تبارک و تعالی در همه جا داخل و از همه چیز خارج است (علم و قدرتش همه جا احاطه دارد و ذاتش غیر همه چیز است) بینائیاها درکش نکنند و او بینائیاها را درک کند (چشم در حالی که همه چیز

را میبیند خودش را و دیدنش را و ابزار دیدنش را درک نمی‌کند اما خدا اینها را درک میکند تا چه رسد  
بچیزهایی که چشم می‌بیند چنان که در آیه دیگر فرماید نگاه خیانت آمیز را میداند) شایسته پرستشی  
جز خدای فراز و بزرگ نیست و او لطیف است و آگاه.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۳۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۲- امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدا بزرگ است و والا، بنده‌ها نتوانند او را بستایند، و به عمق  
بزرگواریش نرسند، دیده‌ها او را درک نکنند و او دیده‌ها را درک کند و او است لطیف و خبیر، به چه  
طور است، و در کجا، و در چه سو است، موصوف نباشد، چگونه به چگونه است و صفش کنم؟ با  
اینکه او چگونگی را پدید آورده است تا تحقق یافته، چگونگی از آنجا شناخته شده است که ما را با  
چگونگی آفریده است و گر نه تحقیقی نداشته، یا چگونه او را به کجا است وصف کنم با اینکه او  
است که کجا را بوجود آورده تا وصف کجائی به خود گرفته و ما جایگزینی را از آنجا فهم کردیم که  
او ما را جایگزین ساخت، یا چگونه او را به در چه سو است وصف کنم با اینکه او است آن که به در  
چه سوی است تحقق بخشید تا چه سوئی نمودار گردید، و ما به سوی آفرینی او برای ما، سوی را  
فهمیدیم. نتیجه اینکه خدای تبارک و تعالی به هر مکان اندر است و از هر چیز بیرون است، دیده  
هایش درک نکنند و او دیده‌ها را درک کند، نیست شایسته پرستش جز او و فراز است و بزرگواری، و او  
است لطیف و خبیر

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۲۹۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۲- امام صادق علیه السلام فرمود: خدا بزرگ است و والا، بنده ها نتوانند او را بستایند، و به حقیقت و کنه او برسند، دیده ها او را درک نکنند و او دیده ها را درک کند و اوست لطیف و خبیر، به چگونگی و در کجا، و در چه سوست، توصیف نشود چگونه می توانم او را به چگونه توصیف کنم؟ با اینکه او چگونگی را پدید آورده است تا تحقق یافته، چگونگی از آنجا شناخته شده است که ما را با چگونگی آفریده است و گرنه تحققى نداشته، یا چگونه او را به کجا است وصف کنم با اینکه او است که کجا را بوجود آورده تا وصف کجائی به خود گرفته و ما جایگزینی را از آنجا درک کردیم که او ما را جایگزین ساخت، یا چگونه او را به در چه سو است وصف کنم با اینکه او است آن که به در چه سوی است تحقق بخشید تا چه سوئی نمودار گردید، و ما به سوی آفرینی او برای ما، سوی را فهمیدیم. نتیجه اینکه خدای تبارک و تعالی به هر مکان اندر است و از هر چیز بیرون است، دیده ها او را درک نکنند و او دیده ها را درک کند، نیست شایسته پرستشی جز او و اوست خدای با عظمت و بزرگوارتر و لطیف و آگاه.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۶۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

هذا الكلام مشتمل على عدة معارف إلهية و مباحث حكمية: الأولى انه تعالى عظيم و معنى كونه عظيما: ان قوة الالهية التي هي شدة وجوده بلغت الى اللاتناهي بل وراء اللاتناهي، و قد سبق الكلام فى ان القوة كيف يتصف بالعظم و الصغر و التناهي و اللاتناهي، و هي من صفات المقادير و الكميات أولا و بالذات، و انما ذلك باعتبار مقادير الآثار و الافعال و كمياتها، فيقال: قوة هذا اعظم



من قوة ذاك او اصغر او ضعفه او نصفه او عشره او عشرة امثاله او متناهية او غير متناهية. فبهذا المعنى يطلق عليه تعالى اسم العظيم و انه غير متناه فى العظمة، لا بمعنى يلزم الجسمية و قبول الانقسام، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. و الثانية انه رفيع، اى على الدرجة عن الخلائق بعيد المناسبة عنها، لا بمعنى الرفعة المكانية كالفلك الاقصى، فبينه و بين خلقه درجات وجودية و منازل و معارج من الحق الى الخلق و من العبد الى الرب بعضها ظلمانية و بعضها نورانية لا بد للسالك من قطع جميعها حتى يصل الى باب الربوبية، و فى الحديث: ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور و ظلمة... الحديث. و الثالثة انه لا يقدر العباد على صفته، اى على توصيفه و قد مرّ بيانه. و الرابعة انهم لا يبلغون كنه عظمته، اى لا يعقل احد كنه ذاته و قد سبق برهانه. و الخامسة انه لا تدركه الابصار، لا ابصار العيون و لا ابصار الاوهام كما مر. و السادسة انه يدرك الابصار فضلا عن المبصرات، اذ الابصار لا تدرك انفسها و لا آلاتها و لا رؤيتها للمريئات، لان قوتها متعلقة بتلك المواضع و الآلات فلا حصول لها لانفسها، و الادراك مطلقا عبارة عن حصول شىء لشىء. و السابعة انه لطيف خبير، اى عالم بالاشياء لكونه لطيفا، اى مجردا عن كثافة الجسمية و ظلمة المادية، و كل مجرد عالم بذاته فهو كدعوى الشىء بيينة، و اما كونه عالما بسائر الاشياء كلها فلان ذاته سبب لكل شىء اما بغير وسط او بوسط حصل هو أيضا منه، و العلم بالسبب يوجب العلم بمسببه، و ما من شىء الا و يرتقى فى سلسلة الاسباب إليه تعالى، فاذا علم ذاته علما تاما هو ذاته، علم من ذاته ما هو سبب له علما تاما، و اذا علم المجعول الاول علما هو عين ذاته علم من ذات المجعول الاول ما هو سبب له كذلك، و هكذا الحال فى علمه بالثالث من الثانى و بالرابع من الثالث و بالخامس من الرابع، فيعلم الاسباب الاولى و مسبباتها و هكذا الى آخر الموجودات و أدنى المعلولات، و إليه الاشارة بقوله تعالى:

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ . و الثامنة انه لا يوصف بكيف، اى بعرض قار لا يقبل القسمة و لا النسبة لذاته، لانه يلزم ان يكون ذاته قابلا و فاعلا. و التاسعة انه لا يوصف باين، و هو الحصول فى مكان من الامكنة و لا بحيث و هو الحصول فى جهة من الجهات، لانه يلزم من ذلك كونه جسما او فى جسم. و العاشرة البرهان على امتناع ان يوصف بكيف، و هو ان الكيف ماهية امكانية و كل ماهية إمكانية مفتقرة الى الجعل حتى تصير موجودة، فما لم يصر وجودها مجعولا لم يكن الماهية

ماهية فلم يكن الكيف كيفاً، لان ماهية الشيء ذى الماهية فرع وجودها، و ما لم يكن الكيف كيفاً لم يعرف الكيف و ما لم يعرف الكيف لا يمكن وصف الله به، و لو فرض له تعالى فى حد ذاته كيف او انه ذو كيف لزم توقف الشيء على نفسه، فقوله عليه السلام: و هو الذى كيف الكيف حتى صار كيفاً، معناه ما ذكرنا من جعل الوجود و اتباع الماهية له فى الوجودية. و الحادى عشر البرهان على امتناع ان يوصف تعالى باين و حيث بمثل المساق المذكور فى الكيف. و الثانية عشر فى انه تعالى داخل فى كل مكان و لكن لا كدخول الجسم فى المكان و لا كدخول الشيء فى الزمان و لا كدخول الجزء فى الكل و لا كدخول الكل فى الجزئى و لا كدخول النوع فى الشخص او الماهية فى الوجود و المادة فى الصورة او النفس فى البدن او ما يجرى مجرى هذه الانحاء، بل هذا نحو اخر من الدخول مجهول الكنه انما نشأ من غاية عظمته وسعة قيمته، فلو خلى منه مكان لكان فاقد الشيء و الفقد ضرب من النقص و القصور و مرجعه الى العدم و العدم ينافى حقيقة الوجود، و قد علمت مرارا ان ذاته تعالى محض حقيقة الوجود، و حقيقة الوجود لا يمكن ان يكون وجوداً لشيء و عدماً لشيء آخر و الا لم يكن نفس حقيقة الوجود، بل مركباً من وجود و شيء اخر يخالف الوجود، كسائر الاشياء الناقصة الوجود. فافهم. و الثالثة عشر انه تعالى خارج من كل شيء و لكن لا كخروج شيء من مائل لشيء فاقد اياه، و منشأ هذا الخروج هو أيضاً بعينه منشأ ذلك الدخول و هو غاية عظمته و كماله فى الوجود، فان غاية العظمة كما يستلزم الدخول فى كل شيء فكذا يستلزم الارتفاع عن كل شيء. فهذه ثلاثة عشرة مسألة عن المسائل الالهيات ذكرها (ع) استدلالاً و تأكيداً على تنزيهه تعالى عن ان ينال وصفه احداً و يدرك جماله بصر عين او بصيرة عقل، ثم عاد الى ذكر ما هو كالفذلكة و النتيجة لها بقوله

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ .

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ١٩٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثاني عشر قوله رحمه الله: عن محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان هذا ليس هو الديلمي الضعيف، بل هو أبو طاهر الزراري الثقة العين صاحب المسائل الى مولانا أبي محمد عليه السلام و الجوابات منه إليه. قوله رحمه الله: عن علي بن ابراهيم يعني به علي بن ابراهيم الجعفرى نسبة الى جعفر الطيار رضى الله تعالى عنه، نص علي ذلك الصدوق وغيره، و هو أخو عبد الله و جعفر و أبوه ابراهيم ابن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، انما ذكره العلامة و الشيخ تقي الدين فى ترجمة ابنه عبد الله و قالوا انه روى عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام. و الشيخ فى كتاب الرجال لم يذكره الا فى أصحاب أبي عبد الله عليه السلام و قال: أسند عنه. و هو و بنوه غير المذكورين فى كتاب النجاشى.

التعليقة على كتاب الكافى؛ ج ١، ص ٢٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: بحيث. [ص ١٠٤ ح ١٢] أقول: لعل المراد به الحيثية التقيديّة. وبالجملة، إنّه متقدّس عن الكثرة فى جوهر ذاته الحقّة، وكذلك من الكثرة من جهة التقييد كما تقرّر فى الحكمة الإلهية أنّه عالم ومعلوم من دون تكثّر اعتبارى، بل إنّما يكون التكتّر بترتيب الألفاظ وتقديم وتأخير كما يقال: إنّه عالم حيث يقال: إنّه مجرد عنده مجرد، وهو نفسه المقدّسة؛ ومعلوم حيث يقال: إنّه مجرد عند مجرد وهو ذاته الحقّة من كلّ جهة. وتفصيله فى حكمة ما بعد الطبيعة. ومن الناس من توهم أنّ المراد من «حيث» المكان المخصوص، و«الآين» آين النسبة إلى مطلق المكان.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٢٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: صِفَتِهِ عبارت است از بیان او به مبلغ و منتهای کمال او، که مذکور شد در شرح حدیث سابق، پس وَلَا يَبْلُغُونَ از قبیل عطف تفسیر است. الْكُنْهَ (به ضمّ کاف و سکون نون): مبلغ و منتهای چیزی. یعنی: روایت است از عبد الله ابن سنان از امام جعفر صادق علیه السلام، راوی گفت که: گفت: به درستی که الله تعالی بزرگ است، بلند مرتبه است، توانایی ندارند بندگان بر بیان او چنانچه هست و نمی رسند به مبلغ و منتهای کمال او؛ چه در نمی یابد او را دیده ها؛ نه دیده چشم و نه دیده دل و او می یابد دیده ها را و اوست و بس مجرد دانای هر چیز. مضمون آیت سوره انعام است که بیان شد در حدیث نهم باب سابق. اصل: «وَلَا يُوصَفُ بِكَيْفٍ، وَلَا أَيْنَ وَحَيْثُ، وَكَيْفَ أَصْفُهُ بِالْكَيْفِ وَهُوَ الَّذِي كَيْفَ الْكَيْفِ حَتَّى صَارَ كَيْفًا، فَعَرَفَتِ الْكَيْفُ بِمَا كَيْفَ لَنَا مِنَ الْكَيْفِ؟! أَمْ كَيْفَ أَصْفُهُ بِأَيْنَ وَهُوَ الَّذِي أَيْنَ الْأَيْنَ حَتَّى صَارَ أَيْنًا، فَعَرَفَتِ الْأَيْنُ بِمَا أَيْنَ لَنَا مِنَ الْأَيْنِ؟! أَمْ كَيْفَ أَصْفُهُ بِحَيْثُ وَهُوَ الَّذِي حَيْثُ الْحَيْثُ حَتَّى صَارَ حَيْثًا، فَعَرَفَتِ الْحَيْثُ بِمَا حَيْثُ لَنَا مِنَ الْحَيْثُ؟! فَاللَّهُ-تَبَارَكَ وَتَعَالَى-دَاخِلٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ، وَخَارِجٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ۝»

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

«لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»

وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

«... شرح: لَا يُوصَفُ، به صیغه مضارع غایب مجهول باب «ضَرَبَ» است. كَيْفَ در اوّل، به سکون یاء منون است و در دوم (به سکون یاء و فتح فاء) برای استفهام انکاری است و در سوم، به سکون یاء است و در چهارم، به تشدید یاء به صیغه ماضی غایب معلوم باب تفعیل است و در پنجم و ششم و هفتم (به تشدید یاء مکسوره) به صیغه صفت مشبّهه است و در هشتم، به صیغه ماضی غایب معلوم باب تفعیل است و در نهم (به تشدید یاء مکسوره) صفت مشبّهه است و در دهم و یازدهم (به سکون یاء و فتح فاء) برای استفهام انکاری است. أَيْنَ در اوّل و دوم (به فتح و کسر همزه و سکون یاء دو

نقطه در پایین) با تنوین است و به معنی وقت است، موافق آنچه گذشت در شرح حدیث دوم باب ششم-که «بَابُ الْكُونِ وَالْمَكَانِ» است- و در باقی ظاهر است از بیان «كَيْفٍ». حَيْثُ در اول و دوم، به فتح حاء بی نقطه و سکون یاء دو نقطه در پایین و ثاء سه نقطه، مجرورِ مَنْوَن است و به معنی مکان است و در باقی ظاهر است از بیان «كَيْفٍ». ترک تکرار «لَا» میان «أَيْنَ» و «حَيْثُ» اشارت است به این که «أَيْنَ» و «حَيْثُ» از یک قبیل است، به اعتبار این که کائن فِي نَفْسِهِ در خارج نیست به خلاف كَيْفٍ. تفسیر مَكَان گذشت در شرح عنوان «بَابُ الْكُونِ وَالْمَكَانِ». یعنی: و بیان کرده نمی شود الله تعالی به چگونگی و نه به وقت و نه به جا و چگونه بیان کنم او را به چگونگی و حال آن که اوست آن کس که چگونگی داده صاحبِ چگونگی را تا گردیده صاحبِ چگونگی. بیان این آن که: شناختم مخلوقیت هر صاحبِ چگونگی را به آنچه چگونگی داده آن را و ظاهر ساخته بر ما از جمله صاحبِ چگونگی از اجسام عالم. بلکه چگونه بیان کنم الله تعالی را به وقت و حال آن که اوست آن کس که وقت داده صاحبِ وقت را تا گردیده صاحبِ وقت. بیان این آن که: شناختم مخلوقیت هر صاحبِ وقت را به آنچه وقت داده آن را و ظاهر ساخته بر ما از جمله صاحبِ وقت از اجسام عالم. بلکه چگونه بیان کنم الله تعالی را به جا و حال آن که اوست آن کس که جا داده صاحبِ جا را تا گردیده صاحبِ جا. بیان این آن که: شناختم مخلوقیت هر صاحبِ جا را به آنچه صاحبِ جا کرده آن را و ظاهر ساخته بر ما از جمله صاحبِ جا از اجسام عالم. حاصل، این است که: آنچه دیدیم از جمله صاحبِ چگونگی، دانستیم که مخلوق و حادث است برای احتیاج آن در کمال خود به عارض، چنانچه مفصل می شود در حدیث ششم باب بیست و سوم- که «بَابُ التَّوَادِرِ» است- در شرح «وَلَوْ كَانَ يَصِلُ» تا آخر و از آن دانستیم که هر صاحبِ چگونگی مخلوق است؛ به دلیل تشبیه که بیان شد در حدیث چهارمِ باب سابق. و بر این قیاس است صاحبِ وقت و صاحبِ جا. پس الله-تبارک و تعالی- داخل است در هر مکان و خارج است از هر چیز، در نمی یابد او را دیده ها و او درمی یابد دیده ها را، نیست مستحقّ عبادتی مگر او که بلند مرتبه بزرگ است و اوست و بس مجرد دانا به هر چیز.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (على صفته) أى من عند أنفسهم بلا توسط الحجّة المعصوم العاقل عن الله. (ولا يبلغون كنه عظّمته) أصلاً. (لا تدركه الأبصار) لا أوهام القلوب كنهه، ولا أبصار العيون شخصه. و«الحيث»: وصف أعمّ من الكيف والأين والزمان. قرأ برهان الفضلاء: «وهو الذى كيّف الكيّف حتى صار كيّفاً» كسيد. وكذا: «بما كيّف لنا من الكيّف». وهكذا فى «الأين» و«الحيث» فى الفقرات الباقية. قال الفاضل الإسترابادى: «فعرفت الكيف بما كيّف» تفسير لقوله: بل الخلق يعرفون بالله. وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «وهو الذى كيّف الكيف» أى هو موجد الكيف ومحقق حقيقته فى موضوعه حتى صار كيّفاً له، فعرفت الكيفية بما أوجده فىنا وجعله حالاً لنا من الكيف، فالمعلوم لنا من الكيف ما نجده فىنا منه وأمثالنا، ولا تعرف كيّفاً سوى أنواع هذه المقولة التى نجدها من حقائق صفاتنا وطبائعها، والله سبحانه أجلّ من أن يوصف بها بالاتّحاد أو القيام والحلول. كذا الكلام فى الأين والحيث، والمراد بالأين كون الشىء فى المكان، أو الهيئة الحاصلة للمتمكّن باعتبار كونه فى المكان، وهو أيضاً ممّا أوجده سبحانه، وحقق حقيقته فى موضوعه حتى صار أيناً له. والحيث اسم للمكان للشىء، والله سبحانه موجد ومحقق حقيقته وجاعله مكاناً للمتمكّن فيه، فالله سبحانه أجلّ من أن يوصف بما ذكر، وبسائر ما لا يفارق الإمكان. «داخل فى كلّ مكان» أى حاضر بالحضور العقلى والإحاطة العلمى، غير غائب فلا يعزب عن المكان ولا المتمكّن فيه، ولا يخلو عنه مكان بأن لا يحضره بالحضور العقلى والشهود العلمى. وأمّا الدخول كما للمتمكّن فى المكان أو للجزء العقلى أو الخارجى فى الكلّ، فهو سبحانه منزّه عنه وخارج من كلّ شىء. تفسير لقوله: «هو خلّو من خلقه وخلقته خلّو منه».

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ١٥٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

ضعيف. قوله عظيم أى عظيم الذات رفيع من جهة الصفات، لا تبلغ العقول إليهما أو الرفيع بيان لأن العظمة من حيث الرفعة المعنوية. قوله: حتى صار كيفا أى هو موجد الكيف و محقق حقيقته فى موضوعه حتى صار كيفا له. قوله: أم كيف أصفه بأين، المراد به كون الشئ فى المكان أو الهيئة الحاصلة للمتمكن باعتبار كونه فى المكان، و حيث اسم للمكان للشئ. قوله: لا تدركه الأبصار، دليل على نفي التمكن فى المكان فإن كل متمكن فى المكان مما يصح عليه الإدراك بالأوهام، و قوله: و هو يدرك الأبصار، على شهوده عقلا و حضوره علما، و قوله: لا إله إلا هو العلى العظيم، على عدم كونه داخلا فى شئ دخول الجزء العقلى و الخارجى فيه، و قوله: و هو اللطيف الخبير، يدل على جميع ذلك.

مرآة العقول؛ ج ١، ص ٣٥٤

\*\*\*\*\*

ص: ٢٥٤

---

١-١. الأنعام (٦): ٩١؛ الحجّ (٢٢): ٧٤؛ الزمر (٣٩): ٦٧.

٢-٢. فى التوحيد: «بقدره».

٣-٣. التوحيد، ص ١٢٧، ح ٦، بسنده عن حمّاد بن عيسى . الكافى، كتاب الإيمان و الكفر، باب المصافحة، ح ٢١٠٧، بسند آخر عن حمّاد، عن ربيع، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام، مع زيادة فى آخره. المؤمن، ص ٣٠، ح ٥٥: «عن أبى جعفر عليه السلام» الوافى، ج ١، ص ٤١١، ح ٣٣٢؛ البحار، ج ٧٦، ص ٣٠، ح ٢٦.

٤-٤. هكذا فى النسخ. وفى المطبوع وحاشية «بف» والتوحيد: «(و)».

٥-٥. فى التوحيد: «الجعفرى».

- ٦-٦ . الأنعام (٦) : ١٠٣ .
- ٧-٧ . فى «ف» والتوحيد: «ولا حيث» .
- ٨-٨ . فى التوحيد: «فكيف» .
- ٩-٩ . فى حاشية «بر» والتوحيد: «بكيف» .
- ١٠-١٠ . فى حاشية «ج» : «الله» .
- ١١-١١ . والتأنيث باعتبار أنّ الكيف هيئة قارة ، أو باعتبار المقولة ؛ وكذا فى نظائره .
- ١٢-١٢ . فى «ف» : - «من الكيف» .
- ١٣-١٣ . فى «ج» : «بالأين» .
- ١٤-١٤ . التوحيد ، ص ١١٥ ، ح ١٤ ، بسنده عن الكلينى الوافى ، ج ١ ، ص ٣٦٢ ، ح ٢٨٢ .

## (١١) باب النهى عن الجسم و الصورة

### ١- الحديث

٢٨٥ / ١ . أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ يَرْوِي عَنْكُمْ: أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ صَمَدِيٌّ (١) نُورِيٌّ، مَعْرِفَتُهُ ضَرُورَةٌ (٢)، يَمُنُّ بِهَا عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ.

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «سُبْحَانَ مَنْ لَا يَعْلَمُ أَحَدٌ كَيْفَ هُوَ إِلَّا هُوَ» لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (٣) لَا يُحَدُّ، وَلَا يُحَسُّ، وَلَا يُجَسُّ (٤)، وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (٥) وَلَا الْحَوَاسُّ (٦)، وَلَا يُحِيطُ بِهِ شَيْءٌ، وَلَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ، وَلَا تَخْطِيطٌ وَلَا تَحْدِيدٌ (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*



[ترجمه مصطفوی]:

ابن ابی حمزة گوید: بامام صادق علیه السلام عرض کردم: من از هشام بن حکم شنیدم که از شما روایت میکرد که: خدا جسمی است، توپر، نورانی شناختنش ضروری، بهر کس از مخلوقش که خواهد منت نهد، حضرت فرمود: منزه باد، آنکه کسی جز او نداند که او چگونه است، چیزی مانندش نیست و او شنوا و بیناست. محدود نگردد، بحس در نیاید، سوده نشود، حواس درکش نکنند، چیزی بر او احاطه نکند نه جسم است و نه صورت و نه ترسیم و نه محدود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- علی بن ابی حمزه گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: من از هشام بن حکم شنیدم که از شما روایت کرده است، خدا جسمی است، توپر و نورانی، و شناختن او بدیهی و ذوقی است و خدا به هر کدام بندگانش که بخواهد بدان منت می نهد، فرمود: منزه باد کسی که هیچ کس نداند او چگونه است جز ذات او، نیست به مانندش چیزی و او است شنوا و آگاه، نه حدی دارد و نه محسوس گردد و نه بسیده شود و نه (دیده ها و نه) حواس او را دریابند، نه در چیزی گنجد و نه جسم است و نه صورت، نه در معرض نقشه بندی است و نه محدودیت.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۰۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- علی بن ابی حمزه می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: من از هشام بن حکم شنیدم که از شما روایت کرده است، خدا جسمی است، توپر و نورانی، و شناختن او ضروری است و به هرکدام از بندگان که بخواهد منت می نهد، فرمود: منزله باد کسی که جز خود او نداند چگونه است چیزی همانند او نیست و اوست شنوا و آگاه، نه حدی دارد و نه به حس درآید سوده نشود، حواس درکش نکنند و چیزی به او احاطه نکند نه جسم است و نه صورت، و نه ترسیم شود و نه محدود است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۷۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

، ای جسم لا کالاجسام المخلوقة مادية ظلمانية، لاشتمالها على الاعدام و الامکانات و النقائص و الاستعدادات، و اما الجسم العقلي كالانسان العقلي الذي اثبته افلاطن و شيعته الذي هذا الانسان الطبيعي ظله و مثاله، فوجوده وجود صمدی، لانه مفارق عن معنى القوة و الاستعداد، و انه نوری لانه ظاهر بذاته لذاته غير محتجب عن ذاته كهذه الاجسام المظلمة ذوات الايون و الاوضاع و الجهات و الحركات و إليه الاشارة بقوله: معرفته ضرورة، و فی بعض النسخ: ضروری. و هذا الانسان العقلي الذي اثبته افاضل الحكماء المتقدمون كافلاطن الالهی و شيعته مثال للبارئ تقدست اسمائه يتجلى به على من يشاء من عباده، و الله تعالى منزله عن المثل لا عن المثال.

وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ . ثم ان الذي اكتحلت عين بصيرته بنور الحق يعلم ان العالم العقلي كله مثال للحق و هذا العالم الطبيعي بسمائه و ارضه و ما فيهما و ما بينهما مثال مثاله، و ان الغيب بما فيه كان كأنه يحوى على صورة مطابقة لعالم الشهادة، اذ كان علمه سبحانه بذاته هو علمه بالعالم،

فبرز العالم على صورة العالم به من كونه عالما به. فصورته من الجواهر او الجسم هي ذاته، و من حيث الكم المتصل القار شدة وجوده، و من حيث الكم المتصل الغير القار و هو الزمان سرمديته، و من حيث الكم العددي هي عدد اسمائه، و من حيث الكيف كونه سميعا بصيرا، و من حيث الاين كونه مستويا على العرش، و من حيث المتى كان الله في الازل، و من حيث الوضع وضعه للشرائع و انه باسط اليدين بالرحمة، و من حيث الاضافة كونه خالق الخلق، و الجدة: مالک الملك، و من ان يفعل: كل يوم هو في شأن، سنفرغ لكم ايها الثقلان. و من ان يفعل: هو الذي يقبل التوبة عن عباده و يأخذ الصدقات، و يسمع الدعاء. فهذه كلها صورة العالم على وجه اعلى و اشرف مما يوجد في كون او يتوهم او يتصور في عقل او وهم او حس، فكل ما سوى الله ظهر على صورة موجدها، فما اظهر الا نفسه، و العالم مظهر الحق على الكمال فليس في الامكان ابداع من هذا العالم في رتبة وجوده الكوني، اذ ليس اكمل من موجه الحق تعالى، و لو كان في الامكان اكمل من هذا العالم لكان ثم من هو اكمل من موجهه و ما ثم الا الله، فليس في الامكان الا ما ظهر في الكون لا اكمل منه. فتدبر فانه لباب المعرفة اشار إليه بعض الكاملين في العرفان. ثم ان الله اختصر من هذا العالم مختصرا مجموعا و كتابا و جيز النظم جامعا يحوى على معانيه كلها من اكمل الوجوه سمّاه آدم و قال كما هو المروى انه خلقه على صورته، فالانسان خليفة الله و انه مجموع العالم و هو الانسان الصغير و العالم الانسان الكبير، و ان شئت سم الانسان العالم الصغير. اذا عرفت الامر كما هو ثم انظر الى قوله تعالى:

أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ

، لتعلم ان العالم الجسماني ظل الرب الممدود و مثاله الموجود و سينقبض الظل و يرجع بالحركة الذاتية من الشهادة الى الغيب كما دل عليه قوله تعالى:

وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا

، وقوله:

ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا . و بالجمله هذا الرجل اعنى هشام بن الحكم اجل رتبة من ان يجهل ما يعرفه اكثر الناس فى حقه تعالى من سلب الجسمية و الصورة عنه سبحانه او يفترى مثل هذا الافتراء على الائمة الاولياء عليهم السلام، فبقى ان لكلامه وجها صحيحا و مسلكا دقيقا و معنى عميقا سواء انكشف ذلك له و انفتح على قلبه بابه أم لا و العلم عند الله، لكن لما كان فهم هذه المعانى فى غاية الصعوبة و الغموض و رأى عليه السلام اذهان الناس قاصرة عن دركها و انهم لا يعلمون من الجسم الا المحسوس، اضرب عنها الى تنزيه الله تعالى عما يصفونه من التجسيم و التحديد و تقديسه عن صفات النقص و لوازم الامكان و احوال الحدثان فقال: سبحانه من لا يعلم كيف هو الا هو، تنبيهها على ان كل ما يدركه احد غيره فى نعته فهو مخلوق مصنوع و هو تعالى مجرد عنه، و ان كل ما يتصوره احد فهو من باب الكيفية النفسانية، فله مثل و انه ليس كمثله شىء. ثم اشار الى نفى الجسمية عنه تعالى على صورة قياس مضمرة من الشكل الثانى و هو: ان الله تعالى ليس بمحدود و لا محسوس، و كل جسم فهو محدود و محسوس، فليس الله بجسم. و قوله: لا يدركه الابصار و لا الحواس، تفسير لقوله لا يحس، و قوله: و لا يحيط به شىء، تفسير لقوله لا يحد، و قوله: و لا جسم و لا صورة و لا تخطيط و لا تحديد، قوله: ان الله جسم صمدى نورى كالنتيجة لما سبق و هى نفى الجسمية و الصورة بزيادة نفى التخطيط و التحديد العارضين لهما.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ١٩٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام: معرفته ضرورة أى ادراك احساسى ابصارى، فان الاحساسات ادراكات ضرورية.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٣٤

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: ضُرُورَة در مقابل اکتساب است- چنانچه بیان شد در شرح حدیث سوّم باب نهم- و منصوب است به نیابت مفعول مطلق برای نوع به تقدیر «مَعْرِفَتُهُ مَعْرِفَةُ ضُرُورَةٍ» به اضافه «مَعْرِفَةُ» به «ضُرُورَة» نظیر «الضَّرْبُ قِيَامًا شَدِيدًا» که به تقدیر «الضَّرْبُ ضَرْبٌ قِيَامٌ شَدِيدٌ» است، یا مرفوع و خبر مبتداست و افاده این می کند که معرفت اکتسابی مانند جهل است. لَا يَحُدُّ (به حاء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه، به صیغه مضارع غایب مجهول باب «نَصَرَ»- ناظر است به: «

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».

« الْمَحْدُودُ: محصور به مقداری معین که از آن تجاوز نکرده باشد، پس یک سطح یا چند سطح احاطه به آن کرده باشد و در این، اشارت است به این که هر چه غیر الله تعالی است محدود است، پس تجرّد نفوس و عقول، نامعقول است. لَا يَحْسُ (به حاء بی نقطه و تشدید سین بی نقطه، به صیغه مضارع غایب معلوم باب «نَصَرَ»- ناظر است به «السَّمِيعُ». الْحَسُّ (به فتح حاء): گوش به آواز انداختن تا خوب شنیده شود. لَا يَحْسُ (به جیم و تشدید سین بی نقطه، به صیغه مضارع غایب معلوم باب «نَصَرَ») ناظر است به «الْبَصِيرُ». الْحَسُّ (به فتح جیم): چشم به چیزی دوختن تا خوب دیده شود؛ صاحب قاموس گفته: «جسه بعينه: أحد النظر إليه ليستثبت». الْحَوَاسُّ (به حاء بی نقطه و به جیم و تشدید سین بی نقطه): سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس. «لَا» در وَلَا جِسْمٌ تا آخر، برای نفی جنس است. یعنی: روایت است از علی بن ابی حمزه گفت که: گفتیم امام جعفر صادق علیه السلام را که: شنیدم از هشام بن حکم، نقل می کرد از شما که: الله تعالی جسم میان پر نورانی است، شناختن او به عنوان ضرورت است، بخشش می کند الله تعالی به آن بر اولیائی که می خواهد از جمله مخلوقین خود. پس امام علیه السلام گفت که: ای تنزیه کسی که، نمی داند کسی که چگونه است خصوصیت ذات او مگر خودش؛ به معنی این که معرفت او به اسم جامد محض کسی را

ممکن نیست، هر چند که پیغمبر باشد؛ چه جای دیگران نیست مانند آن قسم کسی هیچ چیز و اوست و بس شنوای هر آوازِ بینای هر چیز. بیان این آن که: محصور نمی شود به مقداری و گوش نمی اندازد به آوازی و چشم نمی دوزد بر چیزی و در نمی یابد او را حواسّ خمس و فرو نمی گیرد او را چیزی به علم به ذات او، یا شخص او، یا به تصرّف در او، یا مثل احاطه سطح به جسم. و در مقام معرفت او به صفات ربوبیت، نیست جسم میان پر و نیست پیکر مجوف و نیست تمیز اعضا و نیست قرار دادن حدّ و مقدار معین. بدان که امام علیه السلام نگفت که: هشام دروغ می گوید در این نقل؛ برای اشارت به این که این گفتگوها از برای تقیّه، اگر از ما یا شیعه ما سرزند، قصوری ندارد، چنانچه بیان شد در شرح حدیث سوّم باب سابق.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۱۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (علی بن ابی حمزة) البطائنی قائد ابی بصیر یحیی بن ابی القاسم، واقفی کذاب. قال الکشی: قال له أبو الحسن علیه السلام: أنت وأصحابک أشباه الحمیر. وقال الرضا علیه السلام: سئل علی بن ابی حمزة فی قبره عنی فوقف فضرب علی رأسه ضربةً فامتلاً قبره ناراً. وقال الغضائری: هو لعنه الله أشدّ الخلق عداوةً للولی بعد ابی ابراهیم علیه السلام. فما سمعه من هشام علی تقدیر الصحّة تقيّة منه؛ إذ لا قدح فيه لأحد من العصابة، وعدم تكذيبه عليه السلام إياه مؤيد. (ضرورة) علی الرفع بالخبریّة عن «المعرفة». واحتمل برهان الفضلاء النصب علی الحالیة علی جوازها عن المبتدأ. وفي نسخة الفاضل الإسترابادی أعربت بالرفع، وكتب بخطه: معرفة الله اضطراری علی کلّ نفس لا کلّ مخلوق؛ لشموله الجمادات. (ولا جسم) بلا موادّ قديمة وماهیات ثابتة، فنفی للجعل المركّب. (ابتداءً) إلى آخر الحدیث، یحتمل النصب، ف«لا» لنفی الجنس. (ولا یجسّ) أي لا یمسّ.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۲، ص ۱۵۸

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: موثق. قوله: معرفته ضرورة: أى تقذف فى القلب من غير اكتساب أو تحصل بالرؤية تعالى الله عن ذلك، وقد يؤول كلامه بأن مراده بالجسم الحقيقية العينية القائمة بذاتها لا غيرها و بالصمدى ما لا يكون خاليا فى ذاته عن شىء فيستعد أن يدخل هو فيه، أو مشتملا على شىء يصح عليه خروجه عنه، و بالنورى ما يكون صافيا عن ظلم المواد و قابليتها، بل عن المهية المغايرة للوجود و قابليتها. قيل: و لما كان السائل فهم من هذا الكلام ما هو الظاهر و لم يحمله على ما ذكر، أجاب عليه السلام لا بتخطئة إطلاق الجسم بل بنفى ما فهمه عنه سبحانه، فقال: سبحانه من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو، أى ليس لأحد أن يصفه بصفة يعرفها من صفات ذاته الفانية و صفات أشباهه من الممكنات، فإنه لا يكون معرفة شىء منها معرفة

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

أى لا بألة و قوة و هو لا يحد و كل جسم محدود متناه و لا يجس أى لا يمس و كل جسم يصح عليه أن يمس و

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

أى الأوهام، و لا الحواس الظاهرة و الجسم يدرك بالحواس الباطنة و الظاهرة و لا يحيط به شىء إحاطة عقلية أو وهمية أو حسية و لا جسم لأن معناه حقيقة مقتدر محدود و لا صورة و لا تخطيط أى تشكل كيف، و الصورة و التشكل لا ينفك عن التحديد و لا تحديد.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢٨٦ / ٢ . مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ حَمْزَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ:

كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ الْجِسْمِ وَالصُّورَةِ، فَكَتَبَ (٨): «سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، لَا جِسْمٌ (٩) وَلَا صُورَةٌ (١٠)». (١١).

ص: ٢٥٥

- 
- ١-١ . فى حاشية «بف»: «صمد».
  - ٢-٢ . فى «ف»: «ضرورية». وفى حاشية «بف»: «ضرورى».
  - ٣-٣ . الشورى (٤٢): ١١ .
  - ٤-٤ . فى «بس»: - «ولا يجس». وقوله: «لا يجس» أى لا يمس باليد . واحتمل الفيض كونه بمعنى لا يتفحص ، يقال : جسستُ الأخبار ، أى تفحصتُ عنها . راجع : الصحاح ، ج ٣ ، ص ٩١٣ (جس).
  - ٥-٥ . فى «ف»: «وهو يدرك الأبصار».
  - ٦-٦ . فى «ب ، ج ، ض ، بس»: «ولا تدركه الحواس» بدل «ولا تدركه الأبصار ولا الحواس». وفى «بع»: «ولا يدركه الحواس» بدله . وفى التوحيد: «لا يجس ولا يمس ولا تدركه الحواس» بدل «لا يجس ولا تدركه الأبصار ولا الحواس».
  - ٧-٧ . التوحيد ، ص ٩٨ ، ح ٤ ، بسنده عن أحمد بن إدريس الوافى ، ج ١ ، ص ٣٨٩ ، ح ٣١٢ .
  - ٨-٨ . فى «ف»: «عليه السلام إلى».
  - ٩-٩ . فى «بر»: «ولا جسم».
  - ١٠-١٠ . فى التوحيد، ص ١٠٢: - «لا جسم ولا صورة».



۱۱-۱۱. التوحید، ص ۹۷، ح ۳، بسنده عن محمد بن الحسن الصفار؛ وفيه، ص ۱۰۲، ح ۱۷،  
بسنده عن سهل بن زياد الآدمي الوافي، ج ۱، ص ۳۸۹، ح ۳۱۳.

وَرَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُسَمِّ الرَّجُلَ. (۱)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حمزة بن محمد گوید: بحضرت ابی الحسن علیه السلام نوشتم و در باره جسم و صورت از او پرسیدم، حضرت نوشت: منزّه باد آنکه چیزی مانندش نیست، نه جسم است و نه صورت.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- حمزه بن محمد گوید: به ابو الحسن (علیه السلام) نوشتم و از جسم و صورت خدا پرسیدم، جواب نوشت: منزّه باد کسی که نیست به مانندش چیزی، نه جسم است و نه صورت.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۰۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- حمزه بن محمد می گوید: به ابو الحسن علیه السلام نوشتم و از جسم و صورت خدا پرسیدم، جواب نوشت:

منزه باد کسی که چیزی همانندش نیست نه جسم است و نه صورت.

محمد بن ابی عبد الله هم آن را روایت کرده ولی نام آن مرد را نبرده.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۷۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

نفی الجسم و الصورة عنه تعالى على وجه الاشارة الى برهانه و هو: ان الله لا مثل له اذ لا ماهية له، و كل جسم له مثل، فلا شيء من الجسم باله.

شرح أصول الكافي؛ ج ۳، ص ۱۹۵

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: «لَا» در لَاجِسْمٌ برای تأکیدِ نفی است، تا عمومِ شیء ظاهر شود و افاده کند که مراد از»

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

«در سوره شوری اثبات تجرّد الله تعالی و نفی تجرّد اَحَدی غیر اوست، پس «جِسْم» مرفوع منوّن است. و همچنین [است] وَلَا صُورَةٌ. و می تواند بود که هر دو برای نفی جنس باشد. یعنی: روایت است از حمزة بن محمّد، گفت که: نوشتم سوی امام علی نقی علیه السّلام می پرسیدم او را از این که: در مقام اقرار به یگانگی الله تعالی در صفات ربوبیت، جسم غیر معجوف گفتن و پیکر معجوف گفتن چگونه است؟ پس نوشت که: ای تنزیه کسی که نیست مانند آن قسم کسی هیچ چیز، نه جسمی و نه صورتی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۱۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی إلى أبي الحسن الثالث الهادي عليه السلام. «لا» في «لا جسم» لتأكيد النفي. ومدخولها يحتمل النصب والرفع.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۱۵۸

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: ضعيف أي الراوي.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۲

\*\*\*\*\*

## ٣- الحديث

٢٨٧ / ٣ . مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ، قَالَ:

جِئْتُ إِلَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ التَّوْحِيدِ، فَأَمَلَى (٢) عَلَيَّ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ (٣) إِنْشَاءً، وَمُبْتَدِعِهَا ابْتِدَاعاً (٤) بِقُدْرَتِهِ وَحِكْمَتِهِ، لَا مِنْ شَيْءٍ؛ فَيَبْطُلَ الْإِخْتِرَاعُ، وَلَا لِعِلَّةٍ؛ فَلَا يَصِحُّ الْإِبْتِدَاعُ، خَلَقَ مَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ، مُتَوَحِّدًا بِذَلِكَ لِإِظْهَارِ حِكْمَتِهِ، وَحَقِيقَةَ رُبُوبِيَّتِهِ، لَا تَضْبِطُهُ (٥) الْعُقُولُ، وَلَا تَبْلُغُهُ الْأَعْوَاهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ، وَلَا يُحِيطُ بِهِ مِقْدَارٌ، عَجَزَتْ دُونَهُ الْعِبَارَةُ، وَكَلَّتْ (٦) دُونَهُ الْأَبْصَارُ (٧)، وَضَلَّ فِيهِ (٨) تَصَارِيفُ الصِّفَاتِ، احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ (٩)، وَاسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ، عُرِفَ بِغَيْرِ

ص: ٢٥٦

١- ١ . فى شرح المازندراني : «ورواه محمد بن أبى عبد الله ، الظاهر مكاتبة ويحتمل غيرها ، إلا أنه لم يسم الرجل ؛ يعنى قال : كتبت إلى الرجل ، ولم يصرح باسمه » . وفى مرآة العقول : «قوله : لم يسم الرجل ، أى الراوى » .

٢- ٢ . «فأملى على» أى أنشأ وألقى على . أنظر : المصباح المنير ، ص ٥٨٠ (ملل).

٣- ٣ . «فاطر الأشياء» من الفِطْرَةِ بمعنى الخلقه ، أى خالقها . أو بمعنى الشق ، أى فاطر عدم الأشياء بوجوداتها . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٧٨١ (فطر).

٤- ٤ . فى «ب ، بر» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والتوحيد والعلل والوافى والبحار : «ابتداء» .

٥- ٥ . فى «بر» وحاشية ميرزا رفيعا : «لا يضبطه» .

۶-۶ . «كَلَّتْ» : أى أَعِيَتْ وتعبت وعجزت، من الكَلَّ بمعنى التعب ، والإعياء أى العجز . أنظر :  
المصباح المنير ، ص ۵۳۸ (كلل).

۷-۷ . «الأبصار» يحتمل الجمع والمصدر ، والأخير أبلغ عند الداماد والأول أظهر عند المازندراني .  
أنظر : التعليقة للداماد ، ص ۲۳۵؛ شرح المازندراني ، ج ۳ ، ص ۲۹۴ .

۸-۸ . فى «ج» : «به» .

۹-۹ . «محجوب» : إمّا خبر لمبتدأ محذوف ، والظرف متعلّق به، والغرض دفع توهم أن يكون له  
حجابا حسّيا أو عقليا ، أى هو محجوب بغير حجاب حسّى أو عقلى . وإمّا مجرور صفة لحجاب ،  
والغرض دفع توهم احتجابه بحجاب غليظ مانع من الإدراك ، يعنى احتجابه ليس بحجاب محجوب  
بحجاب آخر . وهكذا «مستور» . أنظر : شرح المازندراني ، ج ۳ ، ص ۲۹۴ \_ ۲۹۵ .

رُوعِيَّةٌ (١)، وَوُصِفَ بِغَيْرِ صُورَةٍ، وَنُعِتَ بِغَيْرِ جِسْمٍ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (٢) الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

محمد بن زید گوید خدمت حضرت رضا شرفیاب شدم و در باره توحید پرسیدم، حضرت برایم  
دیگته کرد: ستایش خدای راست که همه چیز را بدون نقشه پدید آورد و بقدرت و حکمت خویش  
اختراعشان کرد آنها را از چیزی نیافرید تا اختراع صادق نیاید و علت و سببی در میان نبود تا ابتکار  
صحیح نباشد آنچه را خواست چنانچه خواست با یکتائی خویش برای اظهار حکمت و حقیقت  
ربوبیتش آفرید، خردها او را بدست نگیرند و خاطرها باو نرسند، بینائیا درکش نکنند و در اندازه  
نگنجد، در آستانش تعبیر ناتوان و بینائی ها در مانده اند هر گونه ستایشی در مقام او نارسا است، بی  
پرده نهانست و بی پوشش پوشیده، نادیده شناخته شده و بی تصور ستوده گردیده و بی جسم توصیف  
شده، شایسته ستایشی جز خدای بزرگ متعال نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- محمد بن زید گوید: خدمت امام رضا (علیه السلام) رسیدم تا از توحید بپرسم، او خود برایم دیکته کرد که: حمد از آن خدا است که همه چیز را پدیده هستی داده و ابتکاری به جا نموده است، نه چیزی پیش آفرینش او بوده تا اختراع صدق نکند و نه علت و سببی در میان بوده که ابتکار درست نیاید، هر چه را چنانچه خواست آفرید و در این آفرینش تنهایی گزید برای اظهار حکمت و حقیقت ربوبیت خود، خردها او را در چنگ نیارند و اوهام به وی نرسند، دیده ها او را درک نکنند و در اندازه نگنجد، زبان تعبیر در برابر آستان او درمانده و دیده ها در فرود هستی او خود را ببازند، صفات گوناگون در حضرت او گم و سرنگونند، بی پرده در نهانی عمیق نهفته است و بی پوشش کلانی خود را در پرده گرفته، نادیده شناخته شده و بی تصویر ستوده گردیده و بی جسمی نشانه گذاری شده، نیست شایسته پرستشی جز خدای بزرگ و برتر.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۰۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- محمد بن زید می گوید: خدمت امام رضا علیه السلام رسیدم تا از توحید بپرسم، او خود برایم دیکته کرد که: ستایش از آن خدائی است که همه چیز را بدون نقشه به وجود آورد و با قدرت و حکمت خود، اختراعش کرد آنها را از چیزی نیافرید تا اختراع صدق نکند و علت و سببی در کار نبود تا ابتکار صحیح نباشد،

هرچه را آنطورکه خواست آفرید و در این آفرینش بخاطر یکتائی خویش، برای اظهار حکمت و حقیقت ربوبیت خویش، آفرید،

خردها او را به چنگ نیاورند و خاطره ها به او نرسند،

دیده ها او را درک نکنند و در اندازه نگنجد،

زبان تعبیر در برابر آستان او در مانده و دیده ها در هستی او خود را ببازند،

صفات گوناگون در حضرت او گم و سرنگونند، بی پرده نهان است و بی پوشش پوشیده گردیده و بی جسم وصف شده شایسته ستایش جز خداوند متعال نیست.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۷۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

نفی الجسم و الصورة عنه تعالى على وجه الاشارة الى برهانه وهو: ان الله لا مثل له اذ لا ماهية له، و كل جسم له مثل، فلا شيء من الجسم باله. «محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن محمد بن زيد». الرزामी خادم الرضا عليه السلام روى عنه محمد بن حسان الرزای. «قال: جئت الى الرضا عليه السلام اسأله عن التوحيد، فاملى على: الحمد لله فاطر الاشياء إنشاء و مبتدعها ابتداء بقدرته و حكمته لا من شيء فيبطل الاختراع، و لا لعله فلا يصح الابتداء، خلق

ما شاء كيف شاء متوحداً بذلك لاظهار حكمته و حقيقة ربوبيته، لا يضبطه العقول و لا تبلغه الاوهام و لا تدركه الابصار و لا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة و كلت دونه الابصار و ضل فيه تصاريف الصفات، احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور، عرف بغير رؤية و وصف بغير صورة و نعت بغير جسم. لا إله الا الله الكبير المتعال». فاملى على، اى انشأ، يقال: املت الكتاب املأ و املتت؛ فاطر الاشياء اى مخترعها و مبتدعها اى موجدتها من غير مثال؛ و كلت اى وهنت و ضعفت، و رجل كليل اللسان و كليل الطرف، و الكليل ضد الحديد، ضلّ فيه تصاريف الصفات اى لم يهتد إليه وصف الواصفين بانحاء تصاريفهم الصفات؛ و الرويّة الفكر و هو انتقال الذهن فى تصوراته. اقول: انه عليه السلام قدم فى جواب السائل عن التوحيد حمد الله باعتبار صفاته فى الالهية و الخالقية ليدل على سلب التجسيم و التشبيه عنه احكم دلالة و اوثقها و ذلك من وجوه: الاول انه فاطر الاشياء و مبتدع الذوات من نفس ذاته لا بزيادة ملكة او صنعة، كما يكتب الانسان او يبنى بيتا بملكة الكتابة و صنعته البناء و لا بعادة او إرادة زائدة او صلوح وقت او شركة احد، بل كونه هو و كونه إليها فاطرا شىء واحد بلا اختلاف ذات او اختلاف جهة و اعتبار. و الثانى ان ليس ايجاده للاشياء متوقفا على وجود اصل يصنع فيه و مادة يفعل منها، فلم يكن عند ذلك مخترعا مبتدعا، بل هو شىء الاشياء لا من شىء، اذ المادة و ما يتعلق بها كلها من صنعه وجوده، على ان المادة ابعد الموجودات منه و اخسها رتبة، فكيف يتوقف فعله المطلق على مادة او موضوع او اصل متقدم عليه؟ و الثالث انه خلق الاشياء بقدرته و حكمته اللتين هما عين ذاته، اما ان ايجاده بالقدرة و الحكمة: فلدلالة افعاله المحكمة المتقنة و كون العالم على اشرف نظام و احكم ترتيب و احسن تقويم عليه، و اما كونهما عين ذاته: فلما علمت من نفى الزائد و بطلان التسلسل. الرابع ان ليست له فى فعله وجوده غاية تدعوه إليه غير ذاته كما فى سائر الفاعلين الذين لهم فى فعلهم غاية يقصدونها و غرضا يأمونه فيتصور صورة تلك الغاية أولا عندهم و يرتسم فى ذاتهم فيقصدونها و يفعلون افعالهم لاجل حصولها ثم يستكمل ذواتهم بها، فكل فاعل لقصد و صانع لمطلب غير ذاته فهو ناقص فى ذاته، و الفاعل الاول تعالى اجل من ان يصنع شيئا لاجل شىء غير ذاته، لبراءته عن النقص و الشين، بل ذاته غاية كل شىء بلا غاية كما انه مبدأ كل شىء بلا مبدأ. و الخامس و هو كالتنتيجة لما سبق، انه خلق ما شاء كيف شاء متوحداً



بذلك، اى خلق الموجودات بمشيئته و محبته التى هى نفس ذاته و وجوده من غير كثرة من تركيب صفة او تشريك احد. السادس ان ايجاده للاشياء ليس الا اظهار حقيقته و انارة حكيمته، فان ذاته نور الانوار فانبعثت منه الانوار و الاضواء و حكيمته حكمة الحكم فانبعثت عنه صور الاشياء كما هى، و من خاصية النور الاظهار و من خاصية الحكمة الافادة و الافاضة، و قد مر ان العالم ظل الحق و مثاله، و كل يعمل على شاكلته . فهذه ستة من اوصاف الربوبية و نعوت الالهية حمد الله باعتبارها. ثم شرع فى نعته ببعض محامد الذات و هو: ان وجوده تعالى لكونه حقيقة الوجود الصرف الذى لا اتم منه و هو اصل سائر الوجودات الذى لا يتناهى وجوده شدة و فوق الذى لا يتناهى عدة و مدة و كل وجود رشح و فيض و تبع عن وجوده فلا يساويه وجود و لا يدانيه قوة، اذ المفاض و المفاض عليه لا يمكن ان يساوى او يدانى المفيض فضلا عن ان يضبطه او يحفظ او يحيط به او يحده، بل هو الحافظ المحدود للاشياء المحيط بما يشاء ذاتا و علما. فاذا لا عقل يضبطه و لا وهم يبلغه و لا بصر يدركه و لا مقدار يحيط به، فعجزت دون وصف جماله عبارة البلغاء و كلت دون ادراك جماله ابصار الناظرين و لم يهتد الى درك صفاته تصاريف اوصاف الواصفين و انحاء نعوت الناعتين. و قوله: احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور، لما ذكر من صفات جلاله و نعوت احديته انه غير معقول لا حد و لا محسوس، و لا شك ان كلما كان هو مجهول مختف عن الحواس و العقول فذلك لاحد من ثلاثة امور: اما لقصور و ابهام فى ذاته، و اما لحجاب من خارج و ستر بينه و بين مدركه، و اما لغاية ظهوره و شدة نوره بحيث يكل عنه الابصار او البصائر، فاشار الى ان السبب فى كونه سبحانه محجوبا عن العقول مستورا عن الحواس هو الشق الثالث، بان نفى شق الثانى و الشق الاول بديهى الانتفاء لا يحتاج الى البيان. فمن عرف ذاته من العرفاء الراسخين و الاولياء الكاملين لم يعرفه الا بذاته لا بشيء اخر من قوة او روية او صورة و إليه الاشارة بقوله: عرف بغير رؤية و وصف بغير صورة و نعت بغير جسم، اى بغير آلة جسمانية. و قوله لا إله الا الله الكبير المتعال كالنتيجة لما سبق و المجموع لما تفرق و المجمل لما فصل و الثمرة لما اصل.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله عليه السلام: متوحدا اي متوحدا بالخلق مطلقا لا يشركه أحد في خلق شيء من الاشياء أصلا، و انما المقتضى للافاضة و الداعى الى الخلق نفس حقيقة ربوبية الحق و ظهور حكمته التامة من غير علة أخرى وراء بحث ذاته الاحدية. قوله عليه السلام: وكلت دونه الابصار يحتمل الجمع و المصدر، و الاخير أبلغ، أى كلت و عييت دونه منة طباع الابصار و قوته، أو كلت و عييت دونه أبصار المبصرين.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٣٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فاطر الأشياء. [ص ١٠٥ ح ٣] أقول: لعل المراد من الأشياء نظام الوجود بقضّة وقضيصة فهو المبدع بمعناه الأخصّ أى لا يفتقر إلّا إلى الجاعل الحقّ من دون تخلّل شرط بينه وبينه على ما قال عليه السلام: «ومبتدعها» إلى قوله: «لا من شيء» أى لا من مادّة، وذلك لأنّ المادّيّات مع [ما] فيها من الموادّ داخلة فى ذلك النظام المشتمل عليها وعلى المجرّدات. والمراد من الاختراع إيجاد أمر مسبوق بمادّة ومدّة، فهو إيجاد من شيء وهو المادّة ثمّ بالنظر إلى نظام الوجود المشتمل على المادّيّات مع ما لها من الموادّ والمجرّدات يبطل الاختراع. كيف لا وإيجاده هو الإبداع بمعناه الأخصّ الذى عليه اصطلاح خواصّ الحكماء ،على ما أشار إليه بقوله: «ولا لعلّة فلا يصحّ الابتداء» على أنّ يكون التفرّيع قيّداً للمنفى لا للنفى، فتبصّر. قال عليه السلام: فلا يصحّ. [ص ١٠٥ ح ٣] أقول: قيد للمنفى لا النفى، والابتداء هو ما عليه خواصّ الحكماء من كون إيجاده تعالى غيره الذى لا يسبقه غيره تعالى من الشرائط مطلقاً. قال: وحقيقة ربويّة. [١٠٥ ح ٣] أقول: أصله، أى

متوحد مطلقاً لا یشرکه أحد فی خلق شیء من الأشياء أصلاً وإنما المقتضى [...] والداعی إلى الخلق نفس حقيقة ربوبیة الحقّة وظهور حکمة التامة من غیر علّة أخرى ورواء بحث ذاته الحقّة. قال علیه السلام: بغير حجاب محجوب. [ص ۱۰۵ ح ۳] أقول: إمّا أن يكون مضافاً إليه الحجاب، والمراد به ما یتعارف من الحجاب للأمر المحجوب، وإمّا أن يكون صفةً له، وفيه الحذف والإیصال أي محجوب به، یعنی لیس حجاب به بأمر ینضمّ إليه بل بذاته.

الحاشیة علی اصول الکافی ؛ ج ۱ ، ص ۲۶۶

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

اصل: وَرَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُسَمِّ الرَّجُلَ. شرح: وروایت کرد همین حدیث را از امام علی نقی علیه السلام محمد بن ابی عبد الله، بی تفاوتی مگر آن که او گفت که: «كَتَبْتُ إِلَى الرَّجُلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ» تا آخر و نام رجل را صریح نساخت. شرح: اکثر این عبارات بیان شد در شرح «اِخْتَرَعَ الْأَشْيَاءَ» تا آخر در خطبه. الْفَاطِرُ (به صیغه اسم فاعلِ باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ»): شکافنده. و آن را «فَاتِق» نیز می گویند. الف لامِ الْأَشْيَاءِ برای عهدِ خارجی است و عبارت است از اشیای مخلوقه. و این اشارت است به این که مجردی غیرِ الله تعالی نیست و اوّلِ مخلوقات، آبِ بسیطِ متصلِ واحد بوده و آن را الله تعالی شکافته؛ به این معنی که جدا کرده اجزای آن را از یکدیگر. به این روش که بعضی آنها را آسمان های متعدّد و بعضی آنها را زمین ها و سایر اجسام متنوّعه ساخته، چنانچه گفته در سوره انبیاء:»

أَوْ لَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا فَلَا يُؤْمِنُونَ»

«و در سوره فاطر:»

## الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

«إِنشَاءً وابتداءً به یک معنی است؛ «إِنشَاءً» مصدر و نایب ظرف زمان است، مثل «رَأَيْتُهُ قُدُومَ الْحَاجِّ». و مراد این است که: فاصله بسیار نشد میان ابتدای خلق آب و فطر. الإبتداعُ: احداث چیزی که پیش از آن مثلش هرگز نبوده باشد. بِقُدْرَتِهِ وَحِكْمَتِهِ، نعت هر یک از «إِنشَاءً» و «إبتدَاءً» است. لَا مِنْ شَيْءٍ، نعت دوم هر یک از «إِنشَاءً» و «إبتدَاءً» است و مراد به «شئی ء» ماده قدیمه است. فَيَبْتَغِي الإِخْتِرَاعَ اشارت است به برهان عقلی بر امتناع قدم شخص ممکنی مثل ماده؛ زیرا که معلوم هر عاقل است پیش از توجه به تشکیکات مَوَسُوسَةُ فِلسَفَةٍ؛ این که هر چه همیشه بوده به تکوین کسی کائن نشده [است] و تنبیه بر این، این که این قسم ممکنی لازم عقلی واجب بالذات است و چنانچه محال است تأثیر در واجب بالذات، همچنان محال است تأثیر در واجب بالغير، به شرط وجود آن غیر، پس لازم می آید که ممکن بالذات، محتاج به مؤثر نباشد در هستی، موافق آنچه می آید در حدیث دَوِّمِ بَابِ هَفْدِهِمْ که: «فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ». [و] بیان شد در شرح خطبه که عَلَّةٌ اینجا به کسر و فتح عین می تواند بود؛ و بنا بر اول، عبارت است از مُعِدَّاتِ غیر متناهیه در جانب مبدأ، که هر سابق، شرط تحقق لاحق باشد، چنانچه مشائینِ فِلسَفَةٍ خیال کرده اند. فَلَا يَصِحُّ الإِبتدَاعُ اشارت است به برهان عقلی بر امتناع قدم نوع ممکن؛ به این روش که هر شخص حادث باشد و پیش از آن شخصی دیگر شده باشد، إِلَى غَيْرِ النَّهَائِيَّةِ؛ زیرا که این قسم سلسله مجموعی می دارد، پس برهان تطبیق و مانند آن اِبْطَالِ لِاتِّهَامِي أَن مِي كُنْد. جَمَلُهُ خَلَقَ مَا شَاءَ بَرَاي بِيَانِ سَابِقِ اسْت. التَّوَحُّدُ: مِبَالِغَةُ وَحْدَتِ؛ لِإِظْهَارِ مَتَعَلِّقٍ بِه «خَلَقَ» اسْت وَ تَوَحُّدَ رَا دَرِ أَن دَخَلِي نِيَسْت؛ زِيْرَا كِهْ غَيْرِ تَوَحُّدِ مَمْكِنِ نِيَسْت اَصْلًا. الْحَقِيقَةُ: ضِدُّ مَجَازٍ. وَ مَرَادِ اِيْنِ جَا، خَالِصِي اسْت كِهْ نَسْبَتِ غَيْرِ اَن بِهْ اَن، مَانْدِ نَسْبَتِ مَجَازِ بَاشْد بِهْ حَقِيقَتِ. وَ اَن مِضَافِ اسْت بِهْ رِبُوبِيَّتِ وَ مَجْمُوعِ مِضَافِ وَ مُضَافٍ اِلَيْه، مِضَافِ اسْت بِهْ ضَمِيْرِ. الرَّبُّوبِيَّةُ (بِهْ ضَمِّ رَا عِ بِي نَقْطَه وَ ضَمِّ بَا عِ يَكْ نَقْطَه وَ سَكُونِ وَاوِ وَ كَسْرِ بَا عِ دُومِ وَ يَاءِ دُو نَقْطَه دَرِ پَايِيْنِ مَشْدَدَه): صَاْحِبِ كَلِّ اِخْتِيَارِ چِيْزِي بُوْدِن. الضَّبْطُ (مِصْدَرِ بَابِ «نَصَرَ»): چِيْزِي رَا بِهْ تَصَرَّفِ خُودِ دَرِ اَوْرْدِنِ، مِثْلِ عِلْمِ بِهْ قِضِيَّةِ ضَرْوْرِيَّةِ. الْاَوْهَامُ: چِيْزِهَائِي كِهْ گَاهِي بِهْ دَلِ گِذْرْدِ، مِثْلِ عِلْمِ بِهْ قِضِيَّةِ نِظْرِيَّةِ. صِفَاتِ اِيْنِ جَا، جَمْعِ «صِفَةٌ» بِهْ مَعْنِي

تشبیه است. الْحِجَاب: فاصله میان دو چیز. و مراد این جا، دربان است. جمله اَحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ تا آخر، اشارت است به این که احتجاب و استتار پادشاهان دنیا به تعدد دربان و تعدد پرده می باشد، به خلاف الله تعالی. الوَصْف: بیان کردن. بَاء در بَغَيْرِ صِلَةٍ وصف است. الصُّورَةُ: پیکر مَجُوف. النَّعْت: ثنا گفتن. الْجِسْم: اَیْنِ طویلِ عریض عمیق. و مراد این جا آن است باقید غیر مَجُوف بودن. یعنی: روایت است از محمد بن زید گفت که: آدمم سوی امام رضا علیه السلام، سؤال می کردم او را از اقرار به یگانه بودن الله تعالی در صفات ربوبیت، پس خواند بر من تا نویسم که: سپاس الله راست که شکافنده این چیزها است در زمان ابتدای آفرینش و بدعت کننده این چیزها است در زمان ابتدای آفرینش، که به قدرت او و حکمت اوست آن انشاء و ابتداء، نه از ماده قدیمه است تا باطل شود اختراع و نه به سبب حدوث شرطی سابق بر آن است تا صحیح نشود ابتداء. بیان این آن که: احداث به تدبیر کرد الله تعالی هر چه را که خواست چگونه که خواست، بر حالی که به غایت یگانه به آن احداث بود، برای آن بود که به این احداث ظاهر کند دانایی خود به مصلحت ها را و ظاهر کند که صاحب کل اختیار هر کس و هر چیز است از روی حقیقت. ضبط نمی کند ذات او را خردها و نمی رسد به او خاطرها و در نمی یابد او را دیده ها و فرو نمی گیرد او را مقداری که اجسام را می باشد؛ چه عاجز شده نرسیده به ذات او بیان مردمان و کند شده نرسیده به او دیده ها و کم شده در او اقسام تشبیه؛ چه دور شده از ما بی دربانی که برای آن دربان، دربانی دیگر باشد و پوشیده شده از ما بی پرده که برای آن پرده، پرده دیگر باشد. شناخته شده به صفات ربوبیت بی دیدن چشم یا دل ذات او را. و بیان کرده شده به چیزی که منافی پیکر است. و ثنا گفته شده به چیزی که منافی جسم است. نیست مستحق پرستشی مگر او که بزرگ به غایت بلند مرتبه و منزّه از هر نقصان قبیح است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۱۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

و (رواه) كلام ثقة الإسلام. (لم يسم) أى لم يعين لا بالاسم، ولا بالكنية، ولا باللقب كالهادى. هديّة: أمليت الكتاب، أملى إملاء، وأملىته أملّ إملاً لغتان جيّدتان جاء بهما القرآن. ولا همز فى أملا على؛ فإن أصله الواو لا الهمزة. والتعريف فى (الأشياء) للاستغراق. (إنشاء) بلا موادّ قديمة وماهيات ثابتة، فنفى للجعل المركّب. (ابتداءً) بلا اقتضاء شىء من الطبائع القديمة، فنفى للإيجاب، فيبطل الاختراع، أى الإنشاء الموصوف، فلا يصحّ الابتداء، أى الإيجاد المذكور. (وحقيقة ربوبيّته) أى لإظهار تفرّده بالحكمة وحقيقة الربوبيّة، بدليل قوله بلا فاصلة (لا تضبطه العقول، ولا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأبصار) لا أوهام القلوب ولا أبصار العيون. (ولا يحيط به مقدار) لا عقلياً ولا خارجياً. (عجزت دونه) أى دون وصفه بالكنه. (وكلتّ دونه الأبصار) عجزت دون إدراكه البصائر والأبصار. (وضلّ فيه تصاريف الصفات) يعنى فقّد واضمحلّ فى بابهِ صفات الإمكانية المتغايرة المتغيّرة. (بغير حجاب محجوب) أى محاط بالأوهام. (بغير سترٍ مستور) أى محصور بالأنظار. وكأنّه هذا مراد من قال: يعنى بحجاب غير محجوب، وستر غير مستور. وكذا من قال: «محجوب» أى محدود، «مستور» أى محفوف. وقرئ: «حجابٍ محجوبٍ، وسترٍ مستورٍ» على الإضافة فى بعض النسخ، كما ضبط برهان الفضلاء: «لا إله إلا هو الكبير المتعال» بالضمير مكان الجلالة. قال برهان الفضلاء: الفطر والإنشاء والاختراع هنا بمعنى، وهو الإيجاد بلا مادّة قديمة. ولما كان الفطر أكثر استعمالاً فى هذا المعنى - فإنه بمعنى الشقّ، فكأنّه تعالى شقّ حصار العدم وأخرج من كتفه العالم - قدّمه عليه السلام ثمّ ذكر الإنشاء، لتناسبه لفظ الابتداء، كالاختراع لفظ الابتداء. وكلّ من الإنشاء والابتداء مفعول مطلق للنوع؛ يعنى الإنشاء العجيب والابتداء الغريب. «بقدرته» متعلّق بالفاطر، و«حكّمته» بالمبتدع. «لا من شىء» خبر مبتدأ محذوف، يعنى حدوث الأشياء لا من شىء، يعنى لا من مادّة قديمة - كما زعمت المشاؤون من زنادقة الفلاسفة - ولا لعلّة، أى فائدة عائدة إلى الإيجاد، كما زعمت الإشراقيون منهم. «خلق ما شاء» لبيان سابقه. و«التوحّد»: مبالغة فى الوحدة. «وحقيقة ربوبيّته» أى خلوص ربوبيّته. «بغير حجاب محجوب» أى حجاب يكون له حجاب، و«بغير سترٍ مستور» كذلك. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: أى بغير حجاب يحجبه وهو الحجاب

الذى يكون باطنه محجوباً؛ فإن ما لا يكون باطنه محجوباً لا يكون حاجباً، وما لا يكون باطنه مستوراً لا يكون ساتراً. وقد مرّ بيان محتملات الفقرتين فى شرح خطبة الكافى مفصلاً.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

أى الراوى.: ضعيف. قوله: بقدرته و حكمته، متعلق بالابتداع أو به و بالفطر و الإنشاء و قد مر شرح تلك الفقرات فى شرح خطبة الكتاب.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٢

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٢٨٨ / ٤ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ، قَالَ:

وَصَفْتُ لِأَبِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَوْلَ هِشَامِ بْنِ سَالِمِ الْجَوَالِيقِيِّ، وَحَكَيْتُ لَهُ قَوْلَ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، أَنَّهُ جِسْمٌ (٤).

فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ، أَيْ فُحْشٍ أَوْ خَنَا (٥) أَعْظَمُ مِنْ قَوْلِ مَنْ يَصِفُ خَالِقَ الْأَشْيَاءِ بِجِسْمٍ أَوْ صُورَةٍ، أَوْ بِخَلْقَةٍ، أَوْ بِتَحْدِيدٍ وَأَعْضَاءٍ (٦)؟ تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

محمد بن حکیم گوید: برای موسی بن جعفر علیه السلام گفتار جوالیقی را بیان کردم و گفتار هشام بن حکم را حکایت نمودم: که خدا جسم است، حضرت فرمود: خدای تعالی را چیزی مانند نیست، چه دشنام و ناسزائی بزرگتر است از گفته کسی که خالق همه چیز را بجسم یا صورت یا مخلوقش یا محدودیت و اعضاء توصیف کند خدای ازین گفتار بسیار برتری دارد

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- محمد بن حکیم گوید: برای ابو ابراهیم (امام کاظم علیه السلام) گفته هشام بن سالم جوالیقی را بیان کردم و گفته هشام بن حکم را حکایت نمودم که خدا را جسم دانند، فرمود: به راستی چیزی به خدای تعالی مانند نیست، چه هرزه درائی و یاوه سرائی کهتر از گفتار کسی است که آفریننده هر چیز را به جسم بودن یا صورت یا وضع مخلوق یا محدودیت یا به داشتن اندام وصف کند، خدا بسیار از این گفتار برتر است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:



۴- محمد بن حکیم می گوید: برای موسی بن جعفر علیه السلام گفته هشام بن سالم جوالیقی را بیان کردم و گفته هشام بن حکم را حکایت نمودم که خدا را جسم می دانند، فرمود: به راستی چیزی شبیه خداوند نیست چه دشنام و ناسزائی بزرگتر از این یاوه سرائی، کسی که آفریننده همه چیز است، به جسم بودن یا صورت یا وضع مخلوق یا محدودیت یا به داشتن اندام وصف کند، خدا بسیار از این گفتار برتر است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۷۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن ابی عبد الله عمّن ذكره عن علی بن العباس». الجراذینی بالراء بعد الجیم و الذال المعجمة بعد الألف و قبل الیاء المنقطة تحتها نقطتین و بعدها النون، الرازی رمی بالغلو و غمز علیه، ضعیف جدا، له تصنیف فی الممدوحین و المذمومین يدل علی خبثه و تهالك مذهبه لا يلتفت إليه و لا یعبأ بما رواه «صه» قال النجاشی: روی عنه احمد بن ابی عبد الله. الخناء الفحش فی القول. نقل فی کتاب الملل و النحل عن هشام بن الحکم مقالات فی التشبیه و وافقه فیها هشام بن سالم الجوالیقی الذی نسج علی منواله، و نقل انه قال: هو سبعة اشبار بشبر نفسه، و انه فی مكان مخصوص و جهة مخصوصة. و نقل عنه ابو عیسی الوراق انه قال: انه مماس لعرشه لا یفصل منه شیء من العرش، و ان مذهبه: ان الله لم یزل عالما بنفسه و یعلم الاشیاء بعد كونها بعلم، لا یقال فیہ محدث او قدیم لانه صفة و الصفة لا توجب، و لا یقال فیہ هو هو او غیره او بعضه، و لیس قوله فی القدرة و الحیاة

كقوله في العلم، لانه لا يقول بحدوثهما، وقال: ويريد الاشياء و ارادته حركة ليست غير الله و لا هي غيره. وقال هشام: انه تعالى على صورة الانسان اعلاه مجوف و اسفله مصمت و هو ساطع يتلألاً، له حواس خمس و يد و رجل و انف و اذن و عين و فم و له و فرة سوداء، هو نور اسود لكنه ليس بلحم و لا دم. فهذه و امثالها مقالات منسوبة الى هذين الرجلين، و لا شك انها بحسب الظاهر اقوال باطلة و آراء سخيفة متناقضة، لكنّ الرجلين ممدوحان مقبولان و ردت في مدحهما روايات، و لعل هذه الاقوال رموزات و تجوزات ظواهرها فاسدة و بواطنها صحيحة و لها تأويلات و محامل، اولهما في التقول بها مصلحة دينية او غرض صحيح. و الله اعلم بسرائر عبادته.

شرح أصول الكافي؛ ج ٣، ص ١٩٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: الجواليقى. [ص ١٠٥ ح ٤] أقول: بيّاع الجواليقى - بفتح الجيم - : جمع جُولَق - بضمّ الجيم وفتح اللام - معرّب جَوال، وهو وعاء يُنسج من الصوف أو الشعر، ويقال له: اللبيد .

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٦٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: جَوَالِيق (به فتح جيم) جمع جَوَالِيق (به ضمّ جيم و فتح لام): معرّب جَوال است. خَنَأ (به فتح خاء با نقطه و نون و الف مقصورة منقلبه از ياء و ساقطه به تنوين) به معنى آفات زمانه است. الخِلْقَة (به كسر خاء با نقطه و سکون لام و فتح قاف و تاء): هيئتي كه بر آن هيئت چيزى مخلوق مى شود. يعنى: روايت است از محمد بن حكيم (به ضمّ حاء و فتح كاف، يا به فتح حاء و كسر كاف) گفت:

بیان کردم برای امام موسی کاظم علیه السلام قول هشام بن سالم جوالیق فروش را که گفته که: الله تعالی پیکر مجوف است. و حکایت کردم برای او قول هشام بن حکم را که گفته که: الله تعالی جسم غیر مجوف است. پس امام علیه السلام گفت که: نمی ماند الله تعالی را چیزی؛ کدام نامعقولی یا آفتی بزرگ تر است از قول کسی که بیان کند آفریننده چیزها را به جسم، چنانچه به هشام بن حکم نسبت شده؛ یا پیکر، چنانچه به هشام بن سالم نسبت شده؛ یا به هیئت، یا به تمییز اجزا و اعضا؟! به غایت بلند مرتبه و منزه است الله از آن بیان ها بلندی ای بزرگ. مخفی نماند که از کتاب کشی مفهوم می شود که این مباحثه میان دو هشام در مجلسی بوده که قریب به بیست کس بوده اند و جمعی از اهل مجلس، این اختلاف کرده بوده اند، پس هشام بن سالم یک طرف را گرفته و هشام بن حکم طرفی دیگر را. و چون ملاحظه احادیثی کنیم که در مدح دو هشام از ائمه منقول شده، این گفتگوها را حمل بر جدل در این که کدام از این دو مذهب نامعقول تر است می توان کرد؛ و لهذا امام علیه السلام در این حدیث، تصریح به مذمت آن دو کس نکرد و به بیان حق اکتفا نمود. و گذشت در شرح حدیث سوم باب سابق، چیزی که مؤید این بود؛ والله أعلم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۱۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (وصفت) یعنی ما اشتهر بین الناس من قول الهشامین. وقد ثبت أن أمثال القول من مثلهما إنما هی علی التقیة والأغراض الصحیحة بتعلیم الإمام، ولذا سکت علیه السلام عن ذکرهما وذمهما بخصوصهما. و ذکر الکشی - بعد الإطراء فی مدحهما کما هو المشهور بل المجمع علیه؛ لأخبار صحیحة فی مدحهما وثقتهما واستقامتهما فی المذهب - :أنهما باحثا لغرض صحیح منعقد من نحو عشرين، فأخذ ابن الحکم فی الاستدلال للقول بالجسم، والجوالیقی للقول بالصورة فاشتهر ذلك. وقال الفاضل الإسترابادی: وصفت یعنی الخیالات الواهیة المنسوبة إلى الهشامین .

و«الجواليق» كمصاييح: جمع الجُوالق بضمّ الجيم وفتح اللام معرّب جوال. و«الخناء» بفتح المعجمة والنون والمدّ: الفحش بالضمّ، أو أفحشه بخلقةٍ، أى بهيكل وشكل. قال السيّد الأجلّ النائيني: «أى فحش» أى أى قبيح شديد القبح فى المناهى، أو أى قول فى المخاطب، والمحكىّ عنه بوصفه بما لا يليق به بالغاً فى الظلم والعدوان غايته. «أعظم من قول من يصف سبحانه بجسم أو صورة»، ولعلّ الفحش ناظر إلى الجسم، والخناء إلى الصورة؛ فإنّ الأوّل تعبير عن الذات، والثانى عن الصفات. ولم يتعرّض عليه السلام لتوبيخهما؛ لعدم ثبوت القولين، إنّما بالغ فى بطلان المحكىّ عنهما.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ١٦١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرسل و الجواليقى بائع الجواليق و هو جمع جولق معرب جوال، و الخنى: الفحش و الفساد. قوله: أو بخلقة، أى مخلوقية أو بأعضاء كأعضاء المخلوقين.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٣

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٢٨٩ / ٥. عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَرَجِ الرَّحَجِيِّ (٨)، قَالَ:

ص: ٢٥٧

١-١ . الفعل إمّا مجهول أو معلوم ، و«رؤية» على التقديرين، إمّا رَوِيَّة بمعنى الفكر ، أو رُؤْيَة . فهذه احتمالات أربعة . والأوّل هو الظاهر من كلام صدر المتألّهين، والثالث هو المظنون عند المازندراني ، والباقي محتمل بعيدا عنده أيضا . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ٢٧١ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٢٩٦ .

٢-٢ . فى «ف» والعلل : «هو» .

٣-٣ . التوحيد ، ص ٩٨ ، ح ٥ ، بسنده عن محمّد بن الحسن الصفّار؛ علل الشرائع ، ص ٩ ، ح ٣ ، بسنده عن سهل بن زياد الوافى ، ج ١ ، ص ٤٤٢ ، ح ٣٦٠؛ وفى البحار، ج ٥٧ ، ص ١٦١ ، ح ٩٥ ، إلى قوله: «فلا يصحّ الابتداع» .

٤-٤ . فى «ف» : «نورى» .

٥-٥ . فى شرح المازندراني : «الخنا : الفحش والفساد . والعطف يقتضى المغايرة . ولعلّ الثانى أغلظ من الأوّل ، والشكّ من الراوى أيضا محتمل» . وانظر : لسان العرب ، ج ١٤ ، ص ٢٤٤ (خنو) .

٦-٦ . فى «ب ، ف ، بح ، بس» والتوحيد: «أو أعضاء» .

٧-٧ . التوحيد ، ص ٩٩ ، ح ٦ ، بسنده عن أحمد بن محمّد بن أبى نصر الوافى ، ج ١ ، ص ٣٨٩ ، ح ٣١٤ .

٨-٨ . فى «ألف» : «الرجحى» . وفى «ب» : «الزججى» . و كلاهما سهو . ومحمّد بن الفرّج الرخجى المذكور فى كتب الرجال . راجع: رجال النجاشى ، ص ٣٧١ ، الرقم ١٠٤١؛ رجال الطوسى ، ص ٣٦٤ ، الرقم ١٠١٤ ، و ص ٣٦٧ ، الرقم ٥٣٩٦ . والرّخجى نسبة إلى الرّخجيّة ، وهى قرية على نحو فرسخ من بغداد . راجع: الأنساب للسمعانى ، ج ٣ ، ص ٥٢؛ لبّ اللباب فى تهذيب الأنساب ، ج ٢ ، ص ٢٠ .

كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (١) أَسْأَلُهُ عَمَّا قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ فِي الْجِسْمِ، وَهَشَامُ بْنُ سَالِمٍ فِي الصُّورَةِ.

فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «دَعَّ عَنْكَ حَيْرَةَ الْحَيْرَانِ، وَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ (۲)، لَيْسَ الْقَوْلُ مَا قَالَهُ  
الْهَشَامَانِ (۳)» (۴).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن فرج گوید: بحضرت ابو الحسن (علیه السلام) نوشتم در باره قول هشام بن حکم که خدا جسم است و هشام بن سالم که او صورتست پرسیدم، حضرت نوشت: سرگردانی حیرت زده را از خود دور کن و از شیطان بخدا پناه بر، این گفتار، گفتار آن دو هشام نیست. (زیرا این دو نفر از بزرگان و ثقات اصحاب میباشند) و شراح چنین معنی کرده اند که فرمود: گفتار هشامین صحیح نیست

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- محمد بن فرج رخجی گوید: به ابی الحسن (علیه السلام) نوشتم و از او در باره آنچه هشام بن حکم و هشام بن سالم در صورت داشتن خدا گفته اند پرسیدم، جواب نوشت: گنجی سرگردان را از خود دور کن، و از شیطان به خداوند پناه بر، قول حق آن نیست که آن دو هشام گفته اند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۵- محمد بن فرج رنجی می گوید: به ابی الحسن علیه السلام درباره گفتار هشام بن حکم که گوید خدا جسم است و هشام بن سالم که گفته خدا صورت است. پرسیدم حضرت در جواب نوشت: گنجی و سرگردانی را از خود دور کن، و از شیطان به خداوند پناه ببر گفتار حق گفتار آن دو هشام نیست که گفته اند

(بخاطر آن که این دو نفر از یاران قابل اعتماد امام به شمار می روند).

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۷۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن محمد رفعه عن محمد بن الفرّج الرنجی». بالراء المهملة و الخاء المعجمة المفتوحة و الجیم، من اصحاب ابی الحسن الرضا علیه السلام ثقة. و فی رجال الشیخ رحمه الله: من رجال الجواد و الهادی أيضا. و فی النجاشی: روی عن ابی الحسن موسی له کتاب روی محمد بن هلال «قال: کتبت الی ابی الحسن علیه السلام اسأله عما قال هشام بن حکم فی الجسم و هشام بن سالم فی الصورة، فکتب: دع عنک حیرة الحیران و استعذ بالله من الشیطان لیس القول ما قال الهشامان». حار یحیر حیرة فهو حیران، و رجل حائر ای متحیر فی امره لا یدری کیف یهتدی فیهِ، و تحیر الماء اجتمع و دار. اقول: لیس فی هذا الحدیث قدح صریح فی الهشامین، انما القدح فی القول المنقول عنهما، و رب قول فاسد من قائل صحیح الاعتقاد.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ , ص ٢٠٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله رحمه الله: الرخجى نسبة الى «رخج» بالراء المضمومة ثم الخاء المعجمة و الجيم أخيراً، ثقة من أصحاب أبى الحسن الرضا عليه السلام. و الرخج بهذا الضبط على وزن زفر اسم كورة استولى عليها الترك. قال المطرزي صاحب كتاب المغرب فى كتابه المغرب: و قد جاء فى الشعر منصرفاً ضرورة. قلت: و قد تشدد الخاء كما فى شعر من قال:

الرخجيون لا يوفون ما وعدوا- و الرخجيات لا يخلفن ميعادا

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٢٣٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: الرُّخَجى. [ص ١٠٥ ح ٥] أقول: بضمّ الراء وفتح الخاء المعجمة والجيم وياء النسبة، [نسبة] إلى الرُّخَج قرية بكرمان . قال: عمّا قال هشام. [ص ١٠٥ ح ٥] أقول: أى عمّا نسب المخالفون إليهما أنّهما قالا.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ٢٦٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:



شرح: فَرَج، به فتح فاء و فتح راء بی نقطه و جیم است. شاید که «رُجَحی» به ضمّ راء بی نقطه و ضمّ جیم و حاء بی نقطه باشد؛ صاحب قاموس گفته: «وجفان رجح، ککتب: مملوءة ثریداً و لحمًا». و صاحب ایضاح، به ضمّ راء بی نقطه و فتح خاء با نقطه و جیم گفته. والله أعلم. ذکر «فی» دو جا، به جای «من» بیانیه، مبنی بر این است که هشامان قائل به جسم و صورت نبوده اند، بلکه یکی می گفته که: فساد در قول به جسم کمتر است از فساد در قول به صورت؛ و دیگری عکس آن می گفته. دَع عَنْكَ حَيْرَةَ الْحَيْرَانِ، نهی است از گفتگو در ترجیح بعضی مذاهب باطله بر بعضی؛ زیرا که لغو و موهم نسبتِ مذهب باطل به گفتگو کننده می شود. «ما» در مَا قَالَ، موصوله و استفهامیه می تواند بود. یعنی: روایت است از محمد بن فرج رنجی گفت که: نوشتم سوی امام رضا علیه السلام - یا امام موسی کاظم علیه السلام- می پرسیدم او را از آنچه گفت هشام بن حکم در این که الله تعالی جسم غیر مَجُوف است و آنچه گفت هشام بن سالم در این که الله تعالی پیکر مَجُوف است، پس در جواب نوشت که: دور کن از خود حیرت حیران را و پناه گیر به الله تعالی از شرّ شیطان؛ نیست سخن به کار آمدنی آنچه دو هشام گفته اند. یا مراد این است که: نیست سخن به کار آمدنی این که چه گفته اند دو هشام؛ به معنی این که حق به جانب کدام است در ترجیح باطلی بر باطلی دیگر؟ مخفی نماند که این حدیث نیز مثل حدیث سابق است که باعث مذمت دو هشام نمی شود.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۱۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (حیره الحیران) أی الضالّ عن الطریق بالتفکّر فی الذات کالصفویّ القدریّ. وقد قال ابن العربی: رأیت ربّی علی صورة فرس. (واستعد بالله من الشیطان)؛ فَإِنَّ التَّصَوُّفَ مِنْ أَفْكَارِهِ الْعَمِيقَةِ فِي أَوَاخِرِ عَمْرِهِ، ذَلِكَ الْعَمْرُ بِذَلِكَ الْجَهْدِ فِي أُمُورِهِ وَقَدْ صَلَّى فِي السَّمَاءِ رَكْعَتَيْنِ فِي أَرْبَعَةِ آلَافِ سَنَةٍ . وكلمة «ما» فی (ما قال) كما قال برهان الفضلاء موصولة، أو استفهامیة، أو نافية. وقال السید الأجلّ

النائني رحمه الله: «دع عنك حيرة الحيران» يحتمل وجهين: أحدهما: أن يحمل السؤال على أنه كيف قالا بهذين القولين مع اختصاصهما بالأئمة عليهم السلام وشناعة القولين؟! والثاني: أن يحمل السؤال على أنه هل يجوز أن يقال: إنه سبحانه جسم، أو يطلق فيه الصورة كما يحكى عن الهشامين؟ وهل يجوز له حقيقةً، أو مجازاً، أو اصطلاحاً؟ وهل المراد المعانى الظاهرية، أو غيرها؟ فالحيرة عليهما تشمل الحيرة فى أمرهما.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ١٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرفوع و لا ريب فى جلاله قدر الهشامين و براءتهما عن هذين القولين، و قد بالغ السيد المرتضى قدس الله روحه فى براءة ساحتهما عما نسب إليهما فى كتاب الشافى مستدلاً عليها بدلائل شافية، و لعل المخالفين نسبوا إليهما هذين القولين معاندة كما نسبوا المذاهب الشيعية إلى زرارته و غيره من أكابر المحدثين، أو لعدم فهم كلامهما، فقد قيل إنهما قالا بجسم لا كالأجسام، و بصورة لا كالصور فعمل مرادهم بالجسم الحقيقة القائمة بالذات، و بصورة المهية و إن أخطأ فى إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى. قال المحقق الدوانى: المشبهة منهم من قال: أنه جسم حقيقة ثم افرقوا فقال بعضهم: إنه مركب من لحم و دم، و قال بعضهم: هو نور متألئى كالسبيكة البيضاء، طوله سبعة أشبار بشبر نفسه، و منهم من قال: أنه على صورة إنسان، فمنهم من يقول: إنه شاب أمرد جعد قطط، و منهم من قال: إنه شيخ أشمط الرأس و اللحية، و منهم من قال: هو من جهة الفوق مماس للصفحة العليا من العرش، و يجوز عليه الحركة و الانتقال، و تبدل الجهات، و تأط العرش تحته أطيظ الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، و هو يفصل عن العرش بقدر أربع أصابع، و منهم من قال: هو محاذ للعرش غير مماس له و بعده عنه بمسافة متناهية، و قيل: بمسافة غير متناهية، و لم يستكف هذا القائل عن جعل غير المتناهى محصوراً بين حاصرين، و منهم من تستر بالبلكفة فقال: هو جسم لا كالأجسام

وله حيز لا كالأحياء، ونسبته إلى حيزه ليس كنسبة الأجسام إلى أحيائها، وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى إلا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية انتهى . قال الشهرستاني: حكى الكعبي عن هشام بن الحكم أنه قال: هو جسم ذو أبعاد له قدر من الأقدار، ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا تشبهه، ونقل عنه أنه قال: هو سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه فى مكان مخصوص، و جهة مخصوصة وأنه يتحرك و حركته فعله، و ليست من مكان إلى مكان، و قال: هو متناه بالذات غير متناه بالقدر، و حكى عنه أبو عيسى الوراق أنه قال: أن الله تعالى مماس لعرشه لا يفضل عنه شىء من العرش، و لا يفصل عنه شىء، و قال هشام بن سالم: أنه تعالى على صورة إنسان أعلاه مجوف و أسفله مصمت، و هو نور ساطع يتلألاً، و له حواس خمس و يد و رجل و أنف و إذن، و عين، و فم، و له وفرة سوداء، هو نور أسود لكنه ليس بلحم و لا دم، ثم قال: و غلا هشام بن الحكم فى حق على عليه السلام، حتى قال: إنه إله واجب الطاعة، و هذا هشام بن الحكم صاحب غور فى الأصول لا يجوز أن يغفل عن إزماته على المعتزلة، فإن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم، و دون ما يظهره من التشبيه و ذلك أنه أزم العلاف، فقال: إنك تقول إن البارئ تعالى عالم بعلم، و علمه ذاته فيشارك المحدثات فى أنه عالم بعلم و يباينها فى أن علمه ذاته فيكون عالماً لا كالعالمين، فلم لا تقول هو جسم لا كالأجسام، و صورة لا كالصور، و أنه قدرة لا كالأقدار إلى غير ذلك. أقول: فظهر أن نسبة هذين القولين إليهما إما لتخطئة رواية الشيعة و علمائهم لبيان سفاهة آرائهم، أو أنهم لما أزموهم فى الاحتجاج أشياء إسكاتاً لهم، نسبوها إليهم، و الأئمة عليهم السلام لم ينفوها عنهم إبقاء عليهم، أو لمصالح آخر، و يمكن أن يحمل هذا الخبر على أن المراد: ليس القول الحق ما قال الهشامان بزعمك أو ليس هذا القول الذى تقول، ما قال الهشامان بل قولهما مباين لذلك، و يحتمل أن يكون هذان مذهبهما قبل الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام، و الأخذ بقولهم، فقد قيل: إن هشام بن الحكم قبل أن يلقي الصادق عليه السلام كان على رأى جهم بن صفوان، فلما تبعه عليه السلام تاب و رجع إلى الحق، و يؤيده ما ذكره الكراچكى فى كنز الفوائد من الرد على القائلين بالجسم بمعنييه، حيث قال: و أما موالاتنا هشاماً (ره) فهى لما شاع عنه و استفاض من تركه للقول بالجسم الذى كان ينصره، و رجوعه عنه و إقراره بخطائه فيه و توبته منه، و ذلك حين قصد

الإمام جعفر بن محمد عليهما السلام إلى المدينة فحجبه وقيل له: إنه أمرنا أن لا نوصلك إليه ما دمت قائلاً بالجسم، فقال: والله ما قلت به إلا لأنى ظننت أنه وفاق لقول إمامي عليه السلام، فأما إذا أنكره على فإننى تأب إلى الله منه فأوصله الإمام عليه السلام إليه، ودعا له بخير، وحفظ عن الصادق عليه السلام أنه قال لهشام: إن الله تعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وكل ما وقع فى الوهم فهو بخلافه، وروى عنه أيضاً أنه قال: سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لا يحد ولا يحس ولا تدركه الأبصار، ولا يحيط به شيء، ولا هو جسم ولا صورة ولا بذى تخطيط ولا تحديد.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٣

\*\*\*\*\*

١٠٦/١

## ٦- الحديث

٦ / ٢٩٠. مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ (٥)، عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ، عَنِ الْحَسَنِ (٦) بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ يُونُسَ بْنَ ظَبْيَانَ يَقُولُ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ يَقُولُ قَوْلًا عَظِيمًا إِلَّا أَنِّي أَخْتَصِرُ لَكَ (٧) مِنْهُ أَحْرَفًا، فَزَعَمَ (٨) أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ؛ لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ شَيْئَانِ: جِسْمٌ، وَفِعْلُ الْجِسْمِ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الصَّانِعُ بِمَعْنَى الْفِعْلِ، وَيَجُوزُ

ص: ٢٥٨

١-١ . فى الأمالى : «أبى الحسن علىّ بن محمّد بن علىّ بن موسى بن جعفر بن محمّد بن علىّ بن الحسين بن علىّ بن أبى طالب عليهم السلام» .

٢-٢ . فى الأمالى والوفى : «الرجيم» .

٣-٣ . الهشامان ممدوحان مقبولان عند الشراح وعدّة من العلماء ، والشراح كلّهم مجمعون على وجوب تأويل ما حكى عنهما . والتفصيل موكول إلى محلّه . وللمزيد أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ٢٦٧ - ٢٦٨ و ٢٧١ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٣٠١ و ٢٢٩٢٣١ ؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٢٩٢٢٩٣ ؛ مرآة العقول ، ج ٢ و ص ٣٥ .

٤-٤ . التوحيد ، ص ٩٧ ، ح ٢؛ والأمالى للصدوق ، ص ٢٧٧ ، المجلس ٤٧ ، ح ١ ، بسندهما عن الكلينى الوافى ، ج ١ ، ص ٣٩٠ ، ح ٣١٥ .

٥-٥ . ورد الخبر فى التوحيد ، ص ٩٩ ، ح ٧ ، بسنده عن محمّد بن إسماعيل البرمكى ، عن الحسين بن الحسن والحسين بن علىّ ، عن صالح بن أبى حمّاد ، عن بكر بن صالح . وقد وردت رواية محمّد بن أبى عبد الله ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن بكر بن صالح ، فى الكافى ، ح ٢٢٣ و ح ٢٧٥ و ح ٢٩٠ و ح ٣٠٢ و ح ٣٦١ ، والطبقة تساعد هذا الارتباط . فلا وجه للقول بسقوط ما ورد فى سند التوحيد من «والحسين بن علىّ ، عن صالح بن أبى حمّاد» من سند الكافى ، بل الظاهر وقوع الاختلال فى سند التوحيد ، يؤيد ذلك أنّا لم نجد رواية من يسمّى بالحسين بن علىّ عن صالح بن أبى حمّاد فى موضع . ويؤيدّه أيضا أنّ الكلينى قدس سره يروى فى جميع أسناده عن صالح بن أبى حمّاد بواسطة واحدة ، ولم نجد فى مشايخه الحسين بن علىّ .

٦-٦ . فى «ألف ، بف» والتوحيد : «الحسين» .

٧-٧ . فى «بر» : - «لك» .

٨-٨ . فى «بح ، بس» والتوحيد : «يزعم» .

أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ .

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «وَيْحَهُ (١) ، أَمَا عَلِمَ أَنَّ الْجِسْمَ مَحْدُودٌ مُتَنَاهٍ، وَالصُّورَةَ مَحْدُودَةٌ مُتَنَاهِيَةٌ؟ فَإِذَا احْتَمَلَ الْحَدَّ، احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ، وَإِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ، كَانَ مَخْلُوقًا».

قَالَ: قُلْتُ (٢): فَمَا أَقُولُ؟

قَالَ: «لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ، وَهُوَ مُجَسَّمُ الْأَجْسَامِ، وَمُصَوَّرُ الصُّورِ، لَمْ يَتَجَرَّأْ (٣)، وَلَمْ يَتَنَاهَ، وَلَمْ يَتَزَايِدْ، وَلَمْ يَتَنَاقِصْ، لَوْ كَانَ كَمَا يَقُولُونَ، لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ فَرْقٌ، وَلَا بَيْنَ الْمُنْشِئِ وَالْمُنْشَاءِ (٤)، لَكِنْ هُوَ الْمُنْشِئُ (٥)، فَفَرَّقَ بَيْنَ مَنْ جَسَمَهُ وَصَوَّرَهُ وَأَنْشَأَهُ؛ إِذْ كَانَ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ، وَلَا يُشْبِهُهُ هُوَ شَيْئًا» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

یونس گوید: خدمت امام صادق (علیه السلام) رسیدم و عرض کردم: همانا هشام بن حکم سخنی سخت گوید که من چند جمله اش را برای شما مختصر میکنم: او عقیده دارد که خدا جسم است زیرا که چیزها دو قسمند: جسم و عمل جسم: و درست نیست که صانع چیزها عمل و کار باشد ولی رواست که فاعل باشد. حضرت فرمود، وای بر او مگر نمیداند که جسم محدود و متناهی است و صورت هم محدود و متناهی است و چون جسم محدودیت دارد، فزونی و کاهش پیدا میکند و چون فزونی و کاهش پیدا کرد مخلوق خواهد بود. عرض کردم پس من چه عقیده داشته باشم؟ فرمود: نه جسم است و نه صورت، او اجسام را اجسام کند و صورتها را صورت نماید، جزء ندارد، نهایت ندارد افزایش و کاهش نیابد، اگر حقیقت چنان باشد که آنها گویند میان خالق و مخلوق و آفریننده و آفریده فرقی نباشد، ولی اوست پدید آورنده، میان او و کسی که جسمش ساخته و صورتش داده و پدیدش آورده فرق است، زیرا چیزی مانند او نیست و او بچیزی نماند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- یونس بن ظبیان می گوید: خدمت امام صادق (علیه السلام) رسیدم و به آن حضرت عرض کردم که: هشام بن حکم گفتار ناهنجار مفصلی دارد و من چند کلمه اش را برای شما مختصر می کنم، او معتقد است که خدا جسم است زیرا چیزها دو قسم باشند: جسم، و اثر و کار جسم، و نمی شود که صانع فعل و اثر باشد ولی جائز است که فاعل باشد. امام صادق (علیه السلام) فرمود: وای بر او، نمی داند که جسم محدود است و نهایت دارد و صورت هم محدود است و نهایت دارد، اگر دارای حد شد در معرض فزونی و کاستی است و هر چه در معرض فزونی و کاستی است مخلوق است. گوید: گفتم: پس من در این باره چه بگویم؟ فرمود: خدا نه جسم است و نه صورت، او جسم آفرین همه اجسام و صورتگر صور است، جزء ندارد، نهایت ندارد، فزون نشود و نکاهد، اگر چنان باشد که آنها گویند میان خالق و مخلوق و آفریننده و آفریده فرقی نماند، ولی او پدیدارنده است و فرق او با کسی که جسمش آفریده و صورتگریش کرده و پدیدش آورده این است که چیزی به او نماند و او هم به چیزی نماند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۰۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- یونس بن ظبیان می گوید: خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و به آن حضرت عرض کردم که: هشام بن حکم گفتار ناهنجاری دارد و من چند کلمه اش را به اختصار برای شما به اختصار بیان

می‌کنم، او معتقد است که خدا جسم است زیرا اشیاء دو قسم اند: جسم، و اثر و کار جسم، و نمی‌شود که صانع، فعل و اثر باشد ولی جائز است که فاعل باشد.

امام صادق علیه السلام فرمود: وای بر او، نمی‌داند که جسم محدود است و متناهی و صورت هم محدود است و متناهی و چون جسم محدودیت دارد در معرض فزونی و کاستی است و هرچه در معرض فزونی و کاستی است مخلوق است. گوید: گفتم: پس من در این باره چه بگویم؟ فرمود: خدا نه جسم است و نه صورت، او جسم آفرین همه اجسام و صورتگر صور است، جزء ندارد، نهایت ندارد، فزونی و کاستی ندارد، اگر چنان باشد که آنها می‌گویند میان خالق و مخلوق و آفریننده و آفریده فرقی نماند، ولی او پدیدارنده است و فرق او با کسی که جسمش آفریده و صورتگریش کرده و او را به وجود آورده فرق است زیرا چیزی شبیه به او نیست و او هم به چیزی شباهت ندارد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۷۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن ابی عبد الله عن محمد بن إسماعیل عن الحسن بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسن بن سعید عن عبد الله بن مغيرة عن محمد بن زياد». العطار من اصحاب الصادق عليه السلام، و فی رجال ابن داود: ثقة روی ابوه عن ابی عبد الله عليه السلام، و لعله بناء على ان المراد به ابن الحسن بن زياد العطار فانه يقال له محمد بن زياد أيضا كما اتفق فی سند النجاشی فی رواية كتابه. قوله: لان الاشياء شيان، ای الاشياء الشخصية و النوعية منحصرة فی شيئين هما جنسان عالیان او عرضان عامان لها، و منشأ هذا الوهم ان الموجود عند اكثر الناس منحصر فی المحسوس و ما فی



حكمه، وكل ما لا وضع له ولا اشارة إليه فعندهم فرض وجوده مستحيل، ولو كان ما زعموه وتوهموه من كون الموجود منحصرًا في المحسوس حقا لكان القول بان الشئ اما جسم و اما فعل الجسم قولًا صوابًا و القول بالجسمية الباري جل مجده لازما، وهذا اللزوم مما لا محيص عنه لكل من أنكر وراء المحسوسات و ان لم يشعر به. فهذا الاصل اى تجرد الباري عن الجسم و الجسماني في باب التوحيد ركن عظيم و اكثر الناس ذاهلون عنه، و من تصدى منهم لا ثباته لم يذكر فيه دليل يشفي العليل و يروى الغليل. و غاية ما ذكره: ان الجسم مركب من الاجزاء و ليس كذلك، او من المادة و الصورة و لم يثبت تركيبا خارجيا، و على تقدير ثبوته لم يفد الا نفى كونه جسما، فبقى احتمال كونه جسمانية اعنى كونه قوة لجسم او صورة له، و ليس كل قوة او صورة لجسم عرضا قائما به، اذ من القوى و الصور ما لم يكن عرضا و لا قائما بالجسم من حيث ذاته و لا محتاجا إليه من كل وجه، فيجوز ان يكون ذات الصورة امرا مقوما للجسم مقدما عليه ثم يتوقف في افعاله و لوازمه و تعيناته على ذلك الجسم. و بالجملة هذا الاحتمال قائم ليس بسهل الاندفاع، و ان اندفع لا يندفع الا بخوض شديد و بحث طويل و بعد تمهيد اصول عقلية و قواعد غامضة يستنكرها بل ينكرها الاكثرون. و مما ذكره في نفى الجسمية انه تعالى لو كان جسما لشارك الاجسام في الجسمية، فلا بد من امتيازه عنها بشئ فيلزم تركبه تعالى مما به الاشتراك و مما به الامتياز و كل مركب محتاج الى الجزء، هذا محال عليه تعالى. و يرد عليه ان الامتياز قد يكون بنفس الكمالية و النقص في الامر المشترك الذاتي كامتياز الخط الطويل من الخط القصير، فانه بنفس طبيعة الخطية المشتركة بينهما لا بفصل ذاتي او خاصة عرضية، فيجوز ان يكون مرتبة كاملة من الجسم متميزا بكماله عن سائر الاجسام و سببا لها و لحوالها. فان قيل: فيلزم ان يكون تأثيره، تعالى فيما بعده بمشاركة الوضع و لا وضع لشئ بالقياس الى ما لم يوجد بعد، لا ذاته و لا موضوع ذاته، ولهذا حكموا بان جسما لا يوجد جسما اخر و لا يوجد عن جسم اخر. يقال: هذه القاعدة غير ثابتة عند المتكلمين، و اما الذى افاده عليه السلام في نفى الجسمية عنه تعالى بقوله: اما علم ان الجسم محدود متناه و الصورة محدودة متناهية، فهو افضل البراهين و اجودها في هذا المطلب. و بيانه: ان كل جسم متناه، كما دلت عليه البراهين القطعية المقدمات، و اذا كان متناهيا كان محدودا بحد واحد معين او حدود معينة فيكون مشكلا، فذلك الحد

المعين و الشكل المخصوص اما ان يكون من جهة طبيعة الجسمية بما هي جسمية او لاجل شىء  
اخر، و الاول باطل و الا لزم ان يكون جميع الاجسام محدودة بحد واحد و شكل واحد لاشتراكهما  
فى معنى الجسمية، بل يلزم ان يكون مقدار الجزء و الكل و شكلهما واحدا، فيلزم ان لا جزء و لا كل  
و لا تعدد فى الاجسام و هو محال، و الثانى أيضا باطل، لان ذلك الشىء اما جسم او جسمانى او  
مفارق عنهما، و الكل محال. لانه ان كان جسم اخر فيعود المحذور و يلزم التسلسل، و ان كان  
جسمانيا فيلزم الدور، اذ وجوده لكونه جسمانيا يتوقف على تحدد ذلك الجسم، لان الجسم ما لم  
يتحدد لم يوجد، و اذا كان وجود ذلك الجسم و تحده متوقفين عليه، كان وجوده متوقفا على ما  
يتوقف عليه وجوده، فيتوقف وجود ذلك الشىء على وجوده، و كان تحدد الجسم متوقفا على ما  
يتوقف على تحده، فيتوقف تحدد ذلك الجسم على تحده فيلزم تقدم الشىء على نفسه، هذا محال.  
و ان كان امرا خارجا عن الاجسام و الجسمانيات فيلزم كون الجسم المفروض إليها مفتقرا فى وجوده  
الى امر مفارق عن عالم الاجسام فيكون هو الاله لا الجسم، و قد فرض الجسم إليها، هذا خلف، مع  
انه عين المطلوب، و هو نفى كونه جسما و لا صورة فى جسم. فقوله: فاذا احتمل الحد احتمل الزيادة  
و النقصان، اشارة الى ما ذكرنا من ان الجسم لا يقتضى بذاته حدا معيناً، بل نسبتة الى سائر الحدود و  
المقادير نسبة واحده فليس له الا القبول و الاحتمال، فلا بد فى تحده بشىء من التناهى و التشكل  
الى سبب خارج عنه مفارق عن الجسم، فيكون كل جسم مخلوقا و يكون الاله منزها عن التحدد و  
التصور، فلم يكن جسما و لا صورة جسمانية. و قوله: و هو مجسم الاجسام و مصور الصور، اشارة الى  
برهان اخر على نفى الجسمية و الصورية و هو: ان موجد الشىء يمتنع ان يساويه فى الموجودية، بل  
لا بد ان يكون وجوده اقوى و اشد من وجود الشىء المعلول، و الا لم يكن وجود احدهما بالعلية و  
الاخر بالمعلولية اولى، بل وجود المعلول رشح و تبع لوجود علته المنشئة له، و اختلاف الوجودات  
قوة و ضعفا و كمالا و نقصا منشأ اختلاف الماهيات و معانيها الذاتية، فمجسم الاجسام و مصور  
الصور، اى جاعلها نفسها و منشئ ذاتها كيف يكون جسما او صورة لجسم؟ و الا لكان يلزم المساواة  
بين الجاعل و المجمعول فى الماهية و فى رتبة الوجود، و إليه الاشارة: لو كان كما يقولون لم يكن بين  
الخالق و المخلوق فرق و لا بين المنشئ و المنشأ. و قوله: لكن هو المنشئ، الظاهر انه بصيغة

المفعول و ضمير هو راجع الى الجسم، و ان قوله:فرق بين من جسّمه و صوّره،مشمّل على حذف،على ان الكلام فى صورة قياس استثنائى صغراه مطوية،و التقدير:انه متى كان الجسم منشأً كان بينه و بين منشئه الذى جسّمه و صوّره و انشأه فرق،لكن هو المنشئ لما ترى من حدوث كثير من الاجسام و صورها،ففرق بينه و بين من جسّمه و صوره و انشأه.فثبت انه تعالى لا يشبهه شىء و لا يشبه هو شيئاً،اذ الاشياء كلّها مخلوق و المخلوق لا يشبه الخالق.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٢٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السادس قوله رحمه الله:عن بكر بن صالح الصواب فى هذا الاسناد عن الحسين بن الحسن عن صالح بن أبى حماد عن بكر بن صالح،و كأن ذلك قد اسقطه الناسخ.و فى كتاب التوحيد للصدوق عن الحسين بن الحسن و الحسين بن على بن صالح بن أبى حماد عن بكر بن صالح . قوله عليه السلام:و هو مجسم الاجسام الواو حالية و الجملة تعليلية،أى كيف يكون جسماً أو صورة و هو فاعل ذات الجسم و جاعل حقيقة الصور،و الفاعل مبين مفعوله و الجاعل وراء مجعوله بته بالفطرة و البرهان على ما قد مضى لك شرحه.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال:محمد بن أبى عبدالله. [ص ١٠٦ ح ٦] أقول: الصواب فى هذا الإسناد الحسين بن الحسن قال عليه السلام:أنّ الجسم محدود. [ص ١٠٦ ح ٦] أقول: أى ذو أطراف و حدود،متناهٍ بأدلة دالة على

تناهی الأبعاد. قال علیه السلام: احتمال الزیادة. [ص ۱۰۶ ح ۶] أقول: أى بما هو جسم، فیلزم أن یكون قابلاً للعدم والفناء، تعالی عن ذلك علواً كبيراً! على ما یشعر به قوله: «كان مخلوقاً». وبالجملة، إن طباع الجسم بما هو جسم لا یأبى عن قبول الزیادة والنقصان فى بدو الفطرة أو بعدها. قال علیه السلام: وهو مجسّم الأجسام. [ص ۱۰۶ ح ۶] أقول: الواو حالیة...

الحاشیة على اصول الكافى؛ ج ۱، ص ۲۶۷

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازى قزوینى]:

شرح: یزعمُ أنّ الله جِسْمٌ، از غلط یونس بن ظبیان است. و مذمت او در کتب رجال بسیار است و باعث این غلط این است که: یونس بن ظبیان از اصحاب أبو الخطّاب محمّد بن مقلاص بوده و او غالی بوده و اعتقاد الوهیتِ امام جعفر صادق علیه السّلام و رسالت خود داشته، پس قائل به صورت بوده؛ و لهذا قول به جسم را عظیم شمرده و نفهمیده که هشام در مقام ترجیحِ جسم بر صورت گفته که: «الأشياءُ شَيئاتٌ» تا آخر و یونس خیال کرده که این کلام او بر تقدیر تسلیم تشبیه نیست، بلکه بیان واقع است. پس می گوئیم که: حاصل کلام هشام این است که: اگر تشبیه واقع باشد، اشیاى کائنه-فى نفسها-در خارج، منحصر در جسمِ میان پر و فعل آن جسم خواهد بود، خواه آن فعل جسمِ جسمی دیگر باشد و خواه صورت باشد، پس صانع اشیا، جسمِ میان پر خواهد بود و صورت، فعل جسم خواهد بود؛ زیرا که در صورت، تعملى و تصویری واقع است زیاد بر آنچه در جسمِ میان پر واقع است، پس مذهب أبو الخطّاب و اصحابش باطل در باطل است. یعنی: روایت است از محمّد بن زیاد گفت که: شنیدم از یونس بن ظبیان (به فتح ظاء با نقطه و سکون باء یک نقطه و یاء دو نقطه در پایین) می گفت که: داخل شدم بر امام جعفر صادق علیه السّلام، پس گفتم او را که: به درستی که هشام بن حکم می گوید گفته بزرگی، مگر این که من اختصار می کنم برای تو از آن چند کلمه؛ [او] دعوى می کند این را که الله تعالی جسمِ میان پر است و این را که چیزهای کائن-فى

نَفْسِهِ- در خارج دو قسم است: جسم میان پر و فعلی که از جسم صادر شود. پس گوئیم که: نمی تواند بود این که بوده شد لفظ صانع، که بر الله تعالی هر کس اطلاق می کند به معنی کرده شده؛ و می تواند بود این که بوده باشد به معنی کننده، پس جسم میان پر خواهد بود. اصل: فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَيْلَهُ، أَمَا عَلِمَ أَنَّ الْجِسْمَ مَحْدُودٌ مُتَّنَاهٍ، وَالصُّورَةَ مَحْدُودَةٌ مُتَّنَاهِيَةٌ؟ فَإِذَا احْتَمَلَ الْحَدَّ، احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ، وَإِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ، كَانَ مَخْلُوقًا». . شرح: اگر وَيْلَهُ به ضمیر راجع به هشام و منادای مضاف است به حذف حرف ندا، پس آن مستعمل شده برای تعجب از مهارت هشام در سخن؛ و اگر «وَيْلَهُ» به تاء تأنیث، به معنی فضیحت است و خبر مبتدای محذوف است به تقدیر «هَذَا الْقَوْلُ وَيْلَهُ» پس مقصود این است که: این کلام هشام، موافق اعتقاد او نیست، بلکه برای رسوایی شما اصحابِ أَبُو الْخَطَّابِ است که قائلید به صورت. أما (به فتح همزه و تخفیف میم) مرگب است از حرف استفهام انکاری و حرف نفی؛ و این جمله، استینافِ بیانی «وَيْلَهُ» است. بدان که قرینه بر این توجیه و عدول از این که این کلام برای سرزنش هشام باشد این است که در این کلام امام، ابطالِ صورت نیز شده، با وجود این که هشام قائل به صورت نشده و أيضاً یونس بعد از شنیدن این سخن می گوید که: «فَمَا أَقُولُ» و أيضاً امام در آخر می گوید که: «لَوْ كَانَ كَمَا تَقُولُونَ». اشتقاقِ مَحْدُود (به حاء بی نقطه و دو دال بی نقطه) از «حَدَّ» مثل اشتقاقِ «مَحْمُوم» از «حُمِي» و «مَجْدُور» (به جیم و دال بی نقطه و راء بی نقطه) از «جَدْرِي» و مانند آنها است و مراد، صاحب امتداد است، به اعتبار این که در آن، حدود هست، خواه حدودی که به اعتبار قسمت فکّیه است- چنانچه در جسم مرگب است- و خواه حدودی که به اعتبار قسمت وهمیّه و فرضیّه است، چنانچه در جسم مفرد است. مُتَّنَاهٍ احتراز است از جسم غیر مُتَّنَاهِي المَقْدَار، بنا بر این که برهان سلم و مانند آن، ابطالِ آن می کند و أيضاً موافقِ مذهب مشبّهه نیست. و حاجت به ذکر «مُتَّنَاهٍ» برای این است که جسم غیر متناهی المَقْدَار، احتمال زیاده ندارد، پس ذکر «مَحْدُود» برای اثبات احتمالِ نقصان است و ذکر «مُتَّنَاهٍ» برای اثبات احتمال زیاده است. و از این ظاهر می شود که الف لامِ «الْحَدَّ» برای عهد خارجی است و عبارت است از حدّی که با تناهی باشد. فَإِذَا احْتَمَلَ الْحَدَّ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ، اشارت است به بطلانِ مذهب دیمقراطیس از جمله فلاسفه و آن این است که: جسم

عظیم، مرکب است از اجسام صغار صلبه که قابل زیاده و نقصان نیست. و برهان بطلان آن این است که: نصف آن جسم صغیر، شریک است با کلش در حقیقت و ذات و همچنان مقدار نصفش شریک است با مقدار کلش در حقیقت و ذات، پس تخصیص آن حقیقت به مقدار کل به تدبیر مدبری استتزوره، نظیر آنچه گذشت در شرح حدیث اولِ باب اول در شرح «أَمَّا تَرَى الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ» تا آخر، که: تخصیص جسم به مکانی دون مکانی و تخصیص حرکتش به جهتی دون جهتی با تساوی امکانه و جهات در حقیقت، به تدبیر مدبری است ضروره، پس قسمت فکیه آن جسم، ممکن و مقدور است. مخفی نماند که این برهان موقوف نیست بر نفی انحصار نوع جسمی در شخصش؛ و مناسب این مبحث می آید در حدیث هفتم باب شانزدهم- که «بَابُ مَعَانِي الْأَسْمَاءِ وَاشْتِقَاقِهَا» است- که: «لِأَنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ» تا آخر و بیان می شود. یعنی: پس گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: ای تعجب از هشام! یا گفت که: این کلام هشام فضیحتی است برای شما؛ آیا هشام ندانسته که جسم، صاحب حدود متناهی المقدار است و صورت نیز صاحب حدود متناهی المقدار است؟ پس چون صاحب شد آن حد را، قابل شد زیاده و نقصان را؛ و چون قابل شد زیاده و نقصان را، شد مخلوق به تدبیر مدبری. اصل: قَالَ: قُلْتُ: فَمَا أَقُولُ؟ قَالَ: «لَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ، وَهُوَ مُجَسَّمُ الْأَجْسَامِ، وَمُصَوَّرُ الصُّورِ، لَمْ يَتَجَزَّأْ، وَلَمْ يَتَنَاءَ، وَلَمْ يَتَزَايِدْ، وَلَمْ يَتَنَاقِصْ». . شرح: چون یونس فهمید از کلام امام این را که مقصودش به ابطال صورت، ابطال مذهب یونس است در اختیار مذهب ابو الخطاب، تفریع بر آن کرد و گفت که: فَمَا أَقُولُ. لَا جِسْمٌ مُنَوَّنٌ است و خبر مبتدای محذوف است به تقدیر «هُوَ لَا جِسْمٌ». لَمْ يَتَجَزَّأْ ناظر است به «مَحْدُودٌ». لَمْ يَتَزَايِدْ وَلَمْ يَتَنَاقِصْ به معنی «لَمْ يَحْتَمَلِ الزِّيَادَةَ وَلَمْ يَحْتَمَلِ النُّقْصَانَ» است. یعنی: یونس بن ظبیان گفت که: گفتم که: پس چه گویم برای الله تعالی؟ گفت که: او نه جسم است و نه صورت است و او جسم کننده اجسام است و صورت کننده صورت ها است؛ صاحب حدود نشده و متناهی المقدار نشده و قابل زیاده نشده و قابل نقصان نشده. اصل: «لَوْ كَانَ كَمَا تَقُولُونَ، لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ فَرْقٌ، وَلَا بَيْنَ الْمُنْشِئِ وَالْمُنْشَأِ، لَكِنْ هُوَ الْمُنْشِئُ، فَفَرَّقَ بَيْنَ مَنْ جَسَّمَهُ وَصَوَّرَهُ وَأَنْشَأَهُ؛ إِذْ كَانَ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ، وَلَا يُشَبَّهُهُ هُوَ شَيْئًا». . شرح: تَقُولُونَ به صیغه خطاب و غیبت می تواند بود و حاصل هر دو یکی است؛ زیرا که ضمیر راجع

است به أبو الخطاب و اصحابش؛ و یونس بن ظبیان از جمله اصحاب اوست. مَنْ جَسَمَهُ عبارت است از ملائکه که میان خالی نیستند. و صَوْرَةٌ به تقدیر «وَمَنْ صَوْرَةٌ» است و عبارت است از مردمان و مانند ایشان. یعنی: اگر می بود الله تعالی چنانچه شما می گوید، نمی بود میان تدبیر کننده و تدبیر کرده شده فرقی و نه میان احداث کننده و احداث کرده شده، لیک الله تعالی است و بس احداث کننده ما سوای خود، تمیز به تدبیر کرده میان هر که جسم کرده او را و هر که صورت کرده او را و احداث کرده او را؛ زیرا که بود که مانند نبوده هرگز او را چیزی و مانند نبوده او چیزی را. تفصیل بیان این، می آید در شرح حدیث اول باب هفدهم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۲۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (یونس بن ظبیان) کذاب ملعون. وقال الغضائری: کوفی کذاب وضاع للحديث . وقال النجاشی: مولى ضعيف جداً لا يلتفت إلى روايته، كلُّ كُتْبِهِ تخليط . وقال الكشي: متهم غال. وروى أنّ الكاظم عليه السلام لعنه ألف لعنة يتبعها ألف لعنة، كلُّ لعنة منها يبلغ قعر جهنم . وقوله: «غال» يحتمل الغالی فی التوحيد، كالصوفيّة، كما مرّ فی الثالث فی الباب العاشر. فی بعض النسخ- كما ضبط السيد الأجلّ النائینی -: «فرعم» مكان «يزعم» أى يدعى . يحتمل (يجوّز) على المعلوم من التفعيل فی الموضوعین. والبارز فی (ويله) والمستتر فی «علم» لقائل ذلك القول اعتقاداً لا تقيّة، كهشام على الفرض. وفي قوله عليه السلام: (لو كان كما يقولون) على الجمع، إشارة لطيفة على التوبيخ للقائلين بذلك اعتقاداً. (لم يتجرأ) يهمز على الأصل، ولا يهمز تخفيفاً. وكذا (المنشئ والمنشأ). (فرق بين من جَسَمَهُ). قال برهان الفضلاء: من «الفرق» أو من «التفريق» یعنی فرّق بين من جَسَمَهُ بتدبيره من وجوه، كالفرق بين أفراد الإنسان والحيوان وغيرهما. وكذا فرّق بين أفراد من فرّقه وجزّاه، وكذا بين أفراد من أنشأه واخترعه. وقال بعض المعاصرين: یعنی فرّق بينه وبين من جَسَمَهُ،

فقراً «فرق» على المصدر. وقال السيّد الأجلّ النائيّ رحمه الله: أى بين من جسّمه و«صوّره وأنشأه» وبين من لم يجسّمه ولم يصوّره، أو بين كلّ ممّن جسّمه وغيره من المجسّمات .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٦٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله: جسم و فعل الجسم، هذا الكلام يحتمل وجهين الأول أن يكون مبني على ما يذهب إليه وهم أكثر الناس من أن الموجود منحصر فى المحسوس و ما فى حكمه و كل ما لا وضع له و لا إشارة حسية إليه، فعندهم فرض وجوده مستحيل، فالشئ عندهم إما جسم و إما عرض قائم بالجسم و هو المراد بفعل الجسم لأنه تابع له فى الوجود. الثانى: أن يكون أراد بالجسم الحقيقة القائمة بذاتها المغايرة للأفعال من غير اعتبار التقدر و التحدد كما مرت الإشارة إليه، فالمراد بقوله عليه السلام: أما علم أن الجسم محدود، أنه مخطئ فى إطلاق الجسم على كل حقيقة قائمة بالذات، و على التقديرين قوله: فإذا احتمل، استدلال على نفى جسميته سبحانه بأنه لو كان جسماً لكان محدوداً بحدود متناها إليها لاستحالة لا تنهى الأبعاد و كل محتمل للحد قابل للانقسام بأجزاء متشاركة فى الاسم و الحد، فله حقيقة كلية غير متشخصة بذاتها و لا موجودة بذاتها أو هو مركب من أجزاء، حال كل واحد منها ما ذكر فيكون مخلوقاً أو بأن كل جسم متناه، وإذا كان متناهاً كان محدوداً بحد واحد معين أو حدود معينة فيكون مشكلاً، فذلك الحد المعين و الشكل المخصوص إما أن يكون من جهة طبيعة الجسمية بما هى جسمية، أو لأجل شئ آخر، و الأول باطل، و إلا لزم كون جميع الأقسام محدودة بحد واحد و شكل واحد، لاشتراكها فى معنى الجسمية بل يلزم أن يكون مقدار الجزء و الكل و شكلهما واحد، فيلزم أن لا جزء و لا كل و لا تعدد فى الأجسام و هو محال، و الثانى أيضاً باطل، لأن ذلك الشئ إما جسم أو جسمانى أو مفارق عنهما، و الكل محال، لأنه إن كان جسماً آخر فيعود المحذور و يلزم التسلسل و إن كان جسمانياً فيلزم الدور إذ وجوده لكونه



جسمانيا يتوقف على تحدد ذلك الجسم، لأن الجسم ما لم يتحدد لم يوجد، وإذا كان وجود ذلك الجسم و تحدده متوقفين عليه كان وجوده متوقفا على ما يتوقف عليه وجوده، فيتوقف وجود ذلك الشيء على وجوده، و كان تحدد الجسم متوقفا على ما يتوقف على تحده، فيتوقف تحدد ذلك الجسم على تحده، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا محال، وإن كان أمرا خارجا عن الأجسام و الجسمانيات فيلزم كون الجسم المفروض إليها مفتقرا في وجوده إلى أمر مفارق لعالم الأجسام، فيكون هو إلا له لا الجسم، وقد فرض الجسم إليها وهذا خلف، على أنه عين المطلوب، و هو نفى كونه جسما و لا صورة في جسم. ثم استدلل عليه السلام بوجه آخر و هو ما يحكم به الوجدان: من كون الموجد أعلى شأنًا و أرفع قدرا من الموجد، و عدم المشابهة و المشاركة بينهما، و إلا فكيف يحتاج أحدهما إلى العلة دون الآخر، و كيف صار هذا موجدا لهذا بدون العكس، و يحتمل أن يكون المراد عدم المشاركة و المشابهة فيما يوجب الاحتياج إلى العلة فيحتاج إلى علة أخرى. قوله: فرق، بصيغة المصدر أى الفرق حاصل بينه و بين من صورته، و يمكن أن يقرأ على الماضى المعلوم، أى فرق بين من جسمه و صورته، و بين من لم يجسمه و لم يصوره، أو بين كل ممن جسمه و غيره من المجسمات، و قوله: إذ كان لا يشبهه شيء أى من غير مشابهة شيء له، أو مشابهته لشيء أو المراد أنه لما لم يكن بينه و بين الأشياء المفارقة مشابهة صح كونه فارقا بينها.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٧

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٢٩١ / ٧. مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجَمَانِيِّ، قَالَ:

ص: ٢٥٩

١-١ . هكذا فى «ظ ، بع» وحاشية «جل ، جه» والمطبوع . وفى «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بـف» وشرح صدر المتألهين والوافى والتوحيد: «ويله». و«الويح» كلمة ترخم وتوجع ، تقال لمن وقع فى هلكة لا يستحقها ، وقد يقال بمعنى المدح والتعجب . و«الويل» كلمة عذاب . وقيل : هما بمعنى واحد . الصحاح ، ج ١ ، ص ٤١٧ ؛ النهاية ، ج ٥ ، ص ٢٣٥ (ويح) ؛ الصحاح ، ج ٥ ، ص ١٨٤٦ (ويل) .

٢-٢ . فى «ب» وشرح صدر المتألهين : «له» .

٣-٣ . فى «ب» : «لم يتغير» . وفى «بح» : «لم يتحد» . وفى «بس» وحاشية «ب ، بـف» : «لم يتجزأ» . وقال المازندراني فى شرحه : «خبر آخر ل «هو» بترك العاطف ، فهو تعليل ثان لما ذكر» .  
٤-٤ . فى «بر» : «فرق» .

٥-٥ . عند صدر المتألهين «المُنشأ» اسم مفعول ، والضمير للجسم ، و«فرق» مصدر ، وكلمة «بينه» بعده مقدر ، والمعنى : لكنّ الجسم مُنشأ ، ففرق بينه وبين من جسّمه وصوّره وأنشأه . وعند المازندراني اسم فاعل ، والضمير لله تعالى ، و«فرق» فعل ماض معلوم من الفرق أو من التفريق ، والمعنى أنّه تعالى ميّز بين الأشياء . واحتمل المجلسى كلا الوجهين . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٢٧٢ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ص ٣٠٧ ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٧ .  
٦-٦ . التوحيد ، ص ٩٩ ، ح ٧ ، بسنده عن محمّد بن أبى عبد الله الكوفى الوافى ، ج ١ ، ص ٣٩٠ ، ح ٣١٦ .

قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ : إِنَّ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ زَعَمَ (١) أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (٢) ، عَالِمٌ ، سَمِيعٌ ، بَصِيرٌ (٣) ، قَادِرٌ ، مُتَكَلِّمٌ ، نَاطِقٌ ، وَالْكَلامُ وَالْقُدْرَةُ وَالْعِلْمُ يَجْرِي مَجْرَى وَاحِدٍ ، لَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا مَخْلُوقًا .

فَقَالَ: «قَاتَلَهُ اللَّهُ»، أَمَا عَلِمَ أَنَّ الْجِسْمَ مَحْدُودٌ، وَالْكَلَامَ غَيْرَ الْمُتَكَلِّمِ؟ مَعَاذَ اللَّهِ، وَأَبْرَأُ إِلَى اللَّهِ مِنْ هَذَا الْقَوْلِ، لَا جِسْمٌ، وَلَا صُورَةٌ، وَلَا تَحْدِيدٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ سِوَاهُ مَخْلُوقٌ، إِنَّمَا تُكُونُ (٤) الْأَشْيَاءُ بِإِرَادَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ، مِنْ غَيْرِ كَلَامٍ، وَلَا تَرَدُّدٍ فِي نَفْسٍ، وَلَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ». (٥)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حمانی گوید: به امام موسی بن جعفر (علیه السلام) عرض کردم، هشام بن حکم عقیده دارد که خدا جسمی است که چیزی مانند او نیست و او دانا، شنوا، بینا، توانا، متکلم و ناطقست، و کلام و قدرت و علم در یک روشند (عین ذاتند) هیچ کدام از آنها مخلوق نیست، حضرت فرمود: خدا او را بکشد مگر نمیداند که جسم محدود است و کلام غیر متکلم است، پناه میبرم بخدا و در حمایت او از این سخن بیزاری جویم نه جسمست، نه صورت، و نه محدودیت و هر چیز جز او مخلوق است بمحض اراده و خواست او موجود شود، بدون کلام و حرکت خاطر و سخن زبانی

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- حسن بن عبد الرحمن حمانی گوید: به ابی الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) گفتم: هشام بن حکم معتقد است خدا جسمی است که نیست به مانند او چیزی، دانا است، شنوا است، بینا است، توانا است، متکلم است، ناطق است، و کلام و قدرت و علم در یک روشند و هیچ کدامشان آفریده نیستند، فرمود: خدا او را بکشد، نمی داند که جسم محدود است و کلام جز متکلم است، پناه

به خدا، به خدا از این گفته پناه می برم، خدا نه جسم است و نه صورت و نه محدود است و هر چیزی جز او مخلوق است، همانا هر چیز به اراده او است و به خواست او، بی گفته و تردید در خاطر، و نیاز به زبان.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۰۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- حسن بن عبد الرحمن حمانی می گوید: به امام موسی بن جعفر علیه السلام عرض کردم: هشام بن حکم معتقد است خدا جسمی است که چیزی شبیه به او نیست و او دانا و شنوا و بینا و تواناست، متکلم است، ناطق است، و کلام قدرت و علم در یک روشند و هیچ کدامشان آفریده نیستند، فرمود: خدا او را بکشد، نمی داند که جسم محدود است و کلام غیر متکلم است، پناه می برم به خدا از این گفته، خدا نه جسم است و نه صورت و نه محدود است و هر چیزی جز او مخلوق است، همانا هر چیزی که او اراده کند و بخواهد موجود می شود بدون کلام و تردید خاطر و گفتار زبان.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۷۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن ابى عبد الله عن محمد بن إسماعيل عن على بن عباس عن الحسن بن عبد الرحمن الحماني». الذى فى بعض كتب الرجال الحسن بن عبد الرحمن الانصارى الكوفى من اصحاب الصادق عليه السلام «قال: قلت لابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: ان هشام بن الحكم زعم ان الله جسم ليس كمثل شىء عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق، و الكلام و القدرة و العلم يجرى مجرى واحد ليس شىء منها مخلوقا، فقال: قاتله الله أ ما علم ان الجسم محدود و الكلام غير المتكلم؟ معاذ الله و أبرأ الى الله من هذا القول، لا جسم و لا صورة و لا تحديد، و كل شىء سواء مخلوق انما يكون الاشياء بإرادته و مشيئته من غير كلام و لا تردد فى نفس و لا نطق بلسان». ، اشارة الى ابطال الاول و قوله: و الكلام غير المتكلم، اشارة الى ابطال الثانى، فان العلم يجوز ان يكون عين العالم و كذا القدرة يصح كونها عين القادر بخلاف الكلام، سواء كان نفسيا او خارجيا فانه غير المتكلم فلا يجرى مجرى العلم و القدرة فلا يكون الا مخلوقا، و قوله: معاذ الله و أبرأ الى الله من هذا القول، اى اعوذ بالله و أبرأ إليه من القول بانه تعالى جسم و ان كلامه عين ذاته، و قوله: لا جسم و لا صورة و لا تحديد، ناظر الى نفى الاول، و قوله: و كل شىء سواء مخلوق، ناظر الى نفى الثانى. و قوله انما يكون الاشياء بإرادته و مشيئته من غير كلام، اشارة الى دفع شبهة نشأت من قوله تعالى:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

، و هى ان الكلام لو كان مكونا مخلوقا لكان مسبوقا بكلام اخر و هو قوله تعالى:

كُنْ

، فيلزم التسلسل. و الجواب: ان المراد منه ارادته و مشيئته. قال الزمخشري فى معنى قوله:

كُنْ: انه مجاز من الكلام و تمثيل، لانه لا يمتنع عليه شىء من المكونات و انه بمنزلة المأمور المطيع اذا ورد عليه امر الامر المطاع. اقول: ان لنا فى تحقيق كلام الله و قوله و امره خوضا عظيما ليس هاهنا موضع كشفه و بيانه و لعلك تسمع منا فى موضع اخر أليق به من هذا الموضع. و قوله: و لا تردد فى نفس و لا نطق بلسان، المعاذ مصدر عاذ يعوذ و معاذ الله، اى اعوذ بالله معاذا به. الخطاء و الغلط فى

الكلام المنقول عن هشام في شيئين: أحدهما ان الله جسم و الثاني ان الكلام و القدرة و العلم يجرى مجرى واحد، فقوله عليه السلام: أ ما علم ان الجسم محدوداشارة الى قسمي الكلام النفسى و اللسانى.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ , ص ٢٠٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السابع قوله رحمه الله: الحمانى فى نسخ الكافى «الحمانى» نسبة الى حمان، و فى كتاب التوحيد للصدوق الحمانى نسبة الى حمام أعين، و حمان اسم رجل و حمام أعين اسم بستان قريب من الكوفة. ثم فى كتاب الصدوق ابن عبد الله و فى الكافى ابن عبد الرحمن، و فى كتاب الصدوق الحسن و نسخ الكافى مختلفة بالحسن و الحسين. و الذى أتذكره من كتاب رجال الشيخ فى أصحاب أبى عبد الله الصادق عليه السلام الحسن بن عبد الرحمن الكوفى . و فى كتاب الشيخ تقى الدين نقلا عنه الحسين بن عبد الرحمن .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: عبد الرحمن الحمانى. [ص ١٠٦ ح ٧] أقول: منسوب إلى حمان، وهو اسم رجل. فى كتاب التوحيد للصدوق: الحمانى .منسوباً إلى حمام أعين، وهو بستان قريب من الكوفة. قال عليه السلام: أن الجسم محدود. [ص ١٠٦ ح ٧] أقول: أى ذو أطراف، فيناقض ما ذكره بقوله:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». قال عليه السلام: والكلام. [ص ١٠٦ ح ٧] أقول: منصوب عطفاً على قوله: «الجسم» رداً عليه بأنه أما عَلِمَ أن الكلام من آثار المتكلم ومخلوقاته لا ذاته ولا من صفات ذاته تعالى؟ وأما العلم والقدرة فإنهما من صفاته الحقيقية التي هي عين ذاته تعالى، فلا يصح ما نسب إلى هشام من قوله: «والكلام والقدرة» إلى قوله: «ليس شيء منها مخلوقاً». ثم إن قوله: «معاذ الله!» مصدر مضاف مفعول مطلق لفعل محذوف أي أعوذ بالله! وقوله: «من هذا القول» ولم يقل: هذا القائل، لعله إشارة إلى أن هذا القول قد نسب إليه من دون أن يكون قائلاً به. قال عليه السلام: ولا تحديد. [ص ١٠٦ ح ٧] أقول: إشارة إلى بطلان جسميته تعالى. قال عليه السلام: سواء مخلوق. [ص ١٠٦ ح ٧] أقول: إشارة إلى بطلان كون الكلام كالعلم والقدرة. قال عليه السلام: ولا نُطَق بلسان. [ص ١٠٦ ح ٧] أقول: إشارة إلى كونه ناطقاً.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: الجُمان (به ضم جيم و تخفيف ميم و الف و نون): مرواريد. بدان که بنا بر روایات بسیار در مدح هشام بن الحکم - مثل آنچه می آید در «کتاب الحجة» در حدیث سوم و چهارم باب اول - می تواند بود که قاتله الله از قبیل تعجب در مهارت هشام در جدل باشد، نظیر «وَيْلَهُ» که بیان شد در شرح حدیث سابق. پس این حدیث، دلالت بر ذم هشام نمی کند و بر تقدیر تسلیم، می تواند بود که این و امثالش حکایت خبث اعتقاد هشام بن حکم پیش از ملاقات امام جعفر صادق علیه السلام باشد، موافق آنچه شیخ طوسی در کتاب اختیار گفته که: وَقَالَ أَبُو عَمْرٍو الْكَشِي: رَوَى عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدٍ أَنَّهُ كَانَ هِشَامٌ يَذْهَبُ فِي الدِّينِ مَذْهَبَ الْجَهْمِيَّةِ خَبِيثًا فِيهِمْ، فَسَأَلَنِي أَنْ أَدْخُلَهُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِيُنَظِرَهُ - تا قول او که: - فَأَنْصَرَفَ هِشَامٌ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَتَرَكَ مَذْهَبَهُ، وَدَانَ بِدِينِ الْحَقِّ، وَفَاقَ أَصْحَابَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كُلَّهُمْ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ. بدان که در کلامی که به

هشام نسبت شده در این جا، سه غلط است: اول: قول به این که الله تعالی جسم است. دوم: قول به متنافیین؛ چه جسم بودنِ الله تعالی منافات دارد با آنچه اقرار کرده به آن؛ و در سوره شوری است که: «

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

« سوم: قول به این که کلام قدیم است، مثل علم و قدرت. اما غلط در این که الله تعالی ناطق است، پس غلط علی حده نیست، بلکه راجع به غلط اول می شود. الْجِسْمُ مَحْدُودٌ، بیان شد در شرح حدیث سابق. وَالْكَلَامُ غَيْرُ الْمُتَكَلِّمِ، اشارت به این است که کلام، بی هستی مخاطبی محال است و علم و قدرت بی هستی معلوم و مقدور ممکن است. التَّحْدِيدُ: نسبت دادن چیزی به حدود، که بیان شد در شرح حدیث سابق. و مراد به مصدر این جا، معنی اسم مفعول است. النَّفْسُ (به فتح نون و فتح فاء): هوایی که آمد و رفت می کند در حلق حیوان غیر آبی تا خفه نشود. یعنی: روایت است از حسن بن عبد الرحمان جُمَانی، گفت که: گفتم امام موسی کاظم علیه السلام را که: به درستی که هشام بن حکم دعوی کرده که الله تعالی جسمی است که نیست مانند آن قسم کسی هیچ چیز؟ بیان این آن که: داناست، شنواست، بیناست، تواناست، سخنگوست، سخن او به زبان و حنجره است. و دعوی کرده که: سخن گفتن و توانایی و دانایی می روند به راه یکی از آنها؟ بیان این آن که: نیست چیزی از آنها حادث به تدبیر مدبری. پس گفت امام علیه السلام که: کارزار کناد او را الله تعالی؛ آیا ندانسته که جسم محدود است؟ و آیا ندانسته که سخن، غیر سخنگو است؟ پناه می گیرم پناه گرفتن به الله تعالی و می گریزم سوی الله تعالی از این سخن که منسوب به هشام شده. بیان این آن که: الله تعالی نه جسم است و نه صورت است و نه منسوب به حدود است و هر چیز غیر او حادث به تدبیر است، جز این نیست که می شود چیزها به ارادت و خواهش او بی سخنی و بی حرکتی در نفسی و بی سخن گفتنی به زبانی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۲۳

\*\*\*\*\*



[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (الجماني) نسبة إلى أحد الأجداد. و«جمان»-بالجيم والنون-كغراب: «اللؤلؤ». (مجرى واحد) على الإضافة. وما نسبه إلى ابن الحكم مذهب الحنابلة من العامة بغفلتهم عن التناقض بين قولهم بالجسم وإقرارهم بأنه ليس كمثل شيء، وعن امتناع قدم الكلام. (قاتله الله) أى قائله بغير تقيّة، أو غرض صحيح. وقال برهان الفضلاء: لعلّ الهشام قال هذا الكلام قبل تشرفه بخدمة الإمام، و«زعم» على الماضى مؤيد، أو هذا الكلام منه كان فى مجلس مباحثته تقيّة مع الجواليقي، كما مرّ، ف«قاتله الله» إنشاءً التعجب لا دعاءً عليه، وقوله عليه السلام: «وأبرأ إلى الله من هذا القول» مكان القائل كما هو المتعارف مؤيد. (ولا تحديد) أى ولا محدود، فالمصدر بمعنى المفعول. واحتمال الرفع والنصب جارٍ فى المعطوف والمعطوف عليه. (إنّما يكون الأشياء بإرادته) دفع لشبهة توهمت من قوله تبارك وتعالى:

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»

؛ وهى أنّ الكلام لو كان مخلوقاً لكان مسبوqاً بكلام آخر وهو قوله تعالى: «كُنْ» فيتسلسل. والجواب أنّ المراد منه إرادته ومشيتّه. قال الزمخشري فى كشفه: «كُنْ» مجاز من الكلام، وتمثيل؛ لأنّه لا يمتنع عليه شيء من الممكنات، وأنّه بمنزلة المأمور المطيع إذا ورد عليه أمر الأمر المطاع. ضبط برهان الفضلاء «فى نفس» بالتحريك. ويحتمل سكون الفاء، فالمراد إرادة النفس.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ١٦٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله: ليس كمثل شيء، يومئ إلى أنه لم يقل بالجسمية الحقيقية، بل أخطأ فى إطلاق لفظ الجسم عليه تعالى، ونفى عنه صفات الأجسام كلها، ويحتمل أن يكون مراده أنه لا يشبهه شيء من

الأجسام، بل هو نوع مباين لسائر أنواع الأجسام فعلى الأول نفى عليه السلام إطلاق هذا اللفظ عليه تعالى، بأن الجسم إنما يطلق على الحقيقة التي يلزمها التقدر و التحدد فكيف يطلق عليه تعالى. وقوله: يجرى مجرى واحد، إشارة إلى عينية الصفات و كون الذات قائمة مقامها، فنفى عليه السلام كون الكلام كذلك و لم ينفه من سائر الصفات، ثم نبه على بطلان ما يوهم كلامه من كون الكلام من أسباب وجود الأشياء، فلفظة

كُنْ

\*

فى الآية الكريمة كناية عن تسخيره للأشياء، و انقيادها له من غير توقف على التكلم بها، كما قال سيد الساجدين عليه السلام: فهى بمشيتك دون قولك مؤتمرة، و بإرادتك دون نهيك منزجرة على أقرب الاحتمالين، ثم نفى عليه السلام كون الإرادة على نحو إرادة المخلوقين من خطوط بال أو تردد فى نفس، و يحتمل أن يكون المقصود بما نسب إلى هشام: كون الصفات كلها مع زيادتها مشتركة فى عدم الحدوث و المخلوقية فنفاه عليه السلام بإثبات المغايرة أولاً، ثم بيان أن كل ما سواه مخلوق، و الأول أظهر، و قوله: تكون يمكن أن يقرأ على المعلوم من المجرد أو المجهول من بناء التفعيل.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٨

\*\*\*\*\*

## ٨- الحديث

٢٩٢ / ٨. عَنِ ابْنِ إِبرَاهِيمَ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عيسى، عَنِ يونس، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ، قَالَ:

وَصَفْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَوْلَ هِشَامِ الْجَوَالِقِيِّ وَمَا يَقُولُ فِي الشَّابِّ الْمُؤَفَّقِ (٦)، وَوَصَفْتُ لَهُ قَوْلَ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

محمد بن حکیم گوید برای حضرت ابو الحسن (علیه السلام) گفتار هشام جوالیقی را که خدا بصورت جوان آراسته است و نیز گفتار هشام بن حکم را بیان کردم. حضرت فرمود: همانا چیزی بخدا مانند نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- محمد بن حکیم گوید: برای ابو الحسن (علیه السلام) گفته هشام جوالیقی را بیان کردم و آنچه در باره جوان کامل می گوید و گفته هشام بن حکم را هم برایش بیان کردم، فرمود: چیزی نیست که مانند خدا باشد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۰۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۸- محمد بن حکیم می گوید: برای ابو الحسن علیه السلام گفته هشام جوالیقی را بیان کردم که خداوند بصورت جوانی آراسته است و نیز گفتار هشام بن حکم را هم بیان کردم، فرمود: چیزی به خداوند شبیه و مانند نیست.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قد علمت ان علة الشىء و موجدہ يجب ان يكون وجودہ نحوًا اخر من الوجود اقوى و اشد و اشرف، و لا شك ان الجسم و صورته من جملة المخلوقات و اللہ تعالى خالقها و موجدہا، فلم يكن جسمًا و لا صورة لجسم و لا شيئًا اخر من الجواهر و الاعراض. إنه قد يكون لمعنى واحد و ماهية واحدة انحاء من الوجود بعضها اقوى و اكمل من بعض كماهية العلم و مفهومہ، اذ من العلم ما هو عرض كعلم الانسان بغيره و منه ما هو جوهر كعلمه بذاته و منه ما هو واجب الوجود كعلمه تعالى بذاته و بغيره. و بعبارة اخر: قد يكون الشىء موجودًا بوجود يجمعه و غيره كماهية العلم و القدرة، فان العلم فينا- كيفية نفسانية غير القدرة، و القدرة غير الإرادة و كلها غير الحياة، و علم اللہ بالاشياء عين قدرته عليها و هما عين ارادته و الجميع عين حياته و هى كلها موجودة بوجود الذات و فينا زائدة على وجود ذاتنا. و بعبارة اخرى: ان الشىء قد يكون له وجود تفصيلى و قد يكون له وجود اجمالى كالسواد الشديد و الخط الطويل، فالاول مشتمل على السواد الضعيفة المتخالفة الحدود التى كل منها نوع مخالف للآخر عند الحكماء صارت موجودة بوجود مجمل، و الثانى مشتمل على خطوط كثيرة قصيرة متفاوتة القصر و الطول وجدت بوجود واحد. اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول: ان ماهية الجسم و معناه، يعنى الجوهر القابل للابعاد له، انحاء من الوجود بعضها اخس و ادنى و بعضها أشرف و اعلى، فمن الجسم ما هو جسم هو ارض فقط او ماء فقط او هواء او نار، و منه ما هو جماد فيه العناصر الاربعة موجودة بوجود واحد جمعى كما حققناه، لكنه جماد فقط من غير نمو و لا حسّ و لا حياة و لا نطق، و منه ما هو جسم هو بعينه متغذ نام مولد، فجميئته اكمل من جسمية الجمادات و المعادن،

و منه ما هو مع كونه جسما حافظ للصورة متغذيا ناميا مولدا حساسا ذو حياة حسية، و منه ما هو مع كونه حيوانا ناطقا مدركا للمعقولات، فيه ماهيات الاجسام السابقة موجودة بوجود واحد جمعى لا تضاد بينها فى هذا الوجود الجمعى، لكونها موجودة على وجه الطف و اشرف و هو وجود الانسان. ثم الانسان يوجد فى عوالم متعددة و بعضها اشرف و أعلى، فمن الانسان ما هو انسان طبيعى و منه ما هو انسان نفسانى و منه انسان عقلى. اما الانسان الطبيعى: فله اعضاء محسوسة متباينة فى الوضع، فليس موضع العين موضع السمع و لا موضع اليد موضع الرجل و لا شىء من الاعضاء فى موضع العضو الاخر. و اما الانسان النفسانى: فله اعضاء متميزة لا يدرك شىء منها بالحس الظاهر، و انما يدرك بعين الخيال و الحس الباطن المشترك الذى هو بعينه يبصر و يسمع و يشم و يذوق و يلمس، و تلك الاعضاء غير متخالفة الجهات و الاوضاع، بل لا وضع لها و لا جهة و لا يقع نحوها اشارة حسية، لانها ليست فى هذا العالم و جهاته، كالانسان الذى يراه الانسان فى النوم و النوم جزء من اجزاء الآخرة و شعبة منها، و لهذا قيل: النوم اخ الموت. و اما الانسان العقلى: فاعضائه روحانية و حواسه عقلية، له بصر عقلى و سمع عقلى و ذوق و شم و لمس عقلية. اما الذوق: فاييت عند ربي يطعمنى و يسقيني، و اما الشم: فانى لاجد نفس الرحمن من جانب اليمين، و اما اللمس: فوضع الله يده بكتفى... الحديث، و كذلك له يد عقلية و قدم عقلية و وجه عقلية و جنب عقلية، و تلك الاعضاء و الحواس العقلية كلها موجودة بوجود واحد عقلى، و هذا هو الانسان المخلوق على صورة الرحمن و هو خليفة الله فى العالم العقلى مسجود الملائكة، و بعده الانسان النفسانى و بعده الطبيعى. فاذا تصورت هذه المعانى و انتقشت فى صفحة خاطرك علمت ان المعنى المسمى بالجسم له انحاء من الوجود متفاوتة فى الشرف و الخسة و العلو و الدنو من لدن كونه طبيعيا الى كونه عقليا، فليجز ان يكون فى الوجود جسم إلهى ليس كمثله شىء و هو السميع البصير المسمى بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية، على ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون له فى ذاته فقد شىء من الاشياء الوجودية و ليس فى ذاته الاحدية جهة ينافى جهة وجود الوجود و ليس فيه سلب الاعداد و النقائص. و أيضا وجوده علم بجميع الاشياء فجميع الاشياء موجودة فى هذا الشهود الالهى بوجود

علمه الذي هو وجود ذاته و وجود اسمائه الحسنی و صفاته العلیاء بمعانیها الكثيرة الموجودة بوجود واحد قیومی صمدی.

شرح أصول الكافی؛ ج ۳، ص ۲۰۵

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: ذکر «فی» این جا به جای «من» بیانیه، اشارت است به آنچه مذکور شد در شرح حدیث پنجم این باب، که مباحثه میان هشامان بر سر این بوده که: آیا قول به جسم نامعقول تر است، یا قول به صورت؟ و حاصل جواب امام این است که: این گفتگوها لغو است. الشَّابُّ الْمُؤَفَّقُ بیان شد در شرح حدیث سوّم باب دهم. یعنی: روایت است از محمد بن حکیم، گفت که: بیان کردم برای امام موسی کاظم علیه السّلام سخن هشام جوالیقی را و آنچه را که می گوید در جوانِ خوش اندام و بیان کردم برای او سخن هشام بن حکم را در جسم میان پر، پس گفت که: به درستی که الله تعالی مانند نمی شود او را چیزی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۲۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: قد سبق بیان (الشَّابُّ الْمُؤَفَّقُ) وتوجیه قول الهشامین. قال السّید الدّاماد الملقب بثالث المعلّمین: کلّ ما نسب إلى الهشامین من التشبيه- وهما على الأصحّ من المؤثّقین بل توثیقهما واستقامتهما كالمجمع علیه- فمأوّل إلى وجهٍ صحیح و غرض صریح. وقال الشهرستانی فی الملل والنحل بعدما نقل أنّ هشام بن الحکم غلا فی حقّ علیّ علیه السلام: وهذا هشام بن الحکم صاحب

غور في الأصول لا يجوز أن يغفل عن إزاماته على المعتزلة؛ فإنَّ الرجل وراء ما يلزم به على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه، وذلك أنَّه ألزم أبا هذيل العلاف فقال: إنَّك تقول: الباري تعالى عالم بعلمه وعلمه ذاته، فيشارك المحدثات في أنَّه عالم بعلم، وبيانها في أنَّ علمه ذاته فيكون عالماً لا كالعالمين، فلم لا تقول: إنَّه جسم لا كأجسام، وصورة لا كالصور، وله قدر لا كالأقدار. انتهى. وهو أيضاً دليل منشأ الاشتباه على الناس في مذهب المشائين. وما قيل: لعلَّ صدور مثل ذلك عنهما قبل رجوعهما إلى الحقِّ، فقد قيل: إنَّ ابن الحكم كان قبل وصوله إلى خدمة الصادق عليه السلام حيناً عند أبي شاعر الديصاني، وحيناً على رأي جهم بن صفوان، فلما وُفِّق لخدمة الصادق عليه السلام تاب ورجع إلى الحقِّ، فخلاف الظاهر من الأحاديث.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٦٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: مجهول.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٨

\*\*\*\*\*

ص: ٢٦٠

---

١-١ . في «ب ، ف ، بح ، بر ، بس» : «يزعم» .  
٢-٢ . قوله : ليس كمثلته شيء ، يشير إلى أنَّه لم يقل بالجسميَّة الحقيقيَّة ، بل أخطأ فأطلق عليه تعالى الجسم ونفى عنه صفات الأجسام ولوازمها كلُّها ؛ يعني أنَّه جسم ممتاز عن غيره من الأجسام

، لا يماثله شيء في نوريّة ذاته وصفات كماله ونعوت جلاله . قال العلامة المجلسي : «ويحتمل أن يكون مراده أنّه لا يشبهه شيء من الأجسام ، بل هو نوع مباين لسائر أنواع الأجسام » . أنظر : شرح المازندراني، ج ٣ ، ص ٣٠٨ ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٣٦٥ ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٨ .  
٣-٣ . في «بر» والوافي : «سميع بصير عالم» بدل «عالم سميع بصير» .  
٤-٤ . في «ب ، ج ، ض ، ف ، بر» : «يكون» . وفي شرح صدر المتألّهين وحاشية ميرزا رفيعا والوافي : «يكون» . وفي شرح المازندراني : «يكون : بسكون الواو من الكون ، أو بكسرها وتشديدها من التكوين» وفي مرآة العقول : «قوله : «تكون» يمكن أن يقرأ على المعلوم من المجرد ، أو المجهول من بناء التفعيل» .

٥-٥ . التوحيد، ص ١٠٠ ، ح ٨ ، بسنده عن محمّد بن أبي عبد الله الكوفي الوافي ، ج ١ ، ص ٣٩١ ، ح ٣١٧ .

٦-٦ . مضي تفسيره ذيل الحديث ٢٧٥ .

٧-٧ . التوحيد ، ص ٩٧ ، ح ١ ، بسنده عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم الوافي ، ج ١ ، ص ٣٩٢ ، ح ٣١٨ .

## (١٢) باب صفات الذات

### اشاره

١٠٧/١

٣٤ \_ بَابُ صِفَاتِ الذَّاتِ

### ١- الحديث

٢٩٣ / ١ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الطَّيَالِسِيِّ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ:



سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا، وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ، وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ، وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ، وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ، فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَكَانَ (١) الْمَعْلُومُ (٢)، وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ، وَالسَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ، وَالْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ، وَالْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ».

قَالَ: قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَحَرِّكًا؟

قَالَ: فَقَالَ: «تَعَالَى اللَّهُ (٤)؛ إِنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ بِالْفِعْلِ (٥)». (٦)

قَالَ: قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَكَلِّمًا؟

قَالَ: فَقَالَ: «إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ، كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا مُتَكَلِّمًا». (٧)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو بصیر گوید: شنیدم که امام صادق (علیه السلام) میفرمود: خدای عز و جل همیشه پروردگار ما و علم عین ذاتش بوده آنگاه که معلومی وجود نداشت و شنیدن عین ذاتش بود زمانی که شنیده شده نئی وجود نداشت و بینائی عین ذاتش بوده آنگاه که دیده شده نئی وجود نداشت و قدرت عین ذاتش بوده زمانی که مقدوری نبود، پس چون اشیاء را پدید آورد و معلوم موجود شد علمش بر معلوم منطبق گشت و شنیدنش بر شنیده شده و بینائیش بر دیده شده و قدرتش بر مقدر ابو بصیر گوید: عرض کردم: پس خدا همیشه متحرک است؟ فرمود: خدا برتر از آنست، حرکت صفتی است که با فعل بوجود آید، عرض کردم: پس خدا همیشه متکلم است؟ فرمود: کلام صفتی است پدیدشونده ازلی و قدیم نیست، خدای بود و متکلم نبود.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- أبو بصیر گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: همیشه خدای عز و جل پروردگار ما بوده است و علم ذات او بوده گاهی که اصلا معلومی نبوده، شنوائی ذاتش بوده آن گاه که مسموعی وجود نداشته، دیدن ذاتش بوده آن گاه که دیده شده نبوده، قدرت ذاتش بوده و مقدوری نبوده و چون اشیاء را پدید آورد و معلومی تحقق یافت، علم او تعلق به معلوم یافت و شنوائی او تعلق به مسموع یافت و دید او تعلق به دیده شده یافت و قدرتش بر مقدور. گوید: گفتم پس همیشه خدا در حرکت بوده است؟ فرمود: برتر است خدا از آن، زیرا حرکت صفتی است که با فعل پدید شود، گوید: گفتم خدا همیشه متکلم بوده؟ گوید: فرمود: به راستی کلام صفت پدیدار شده ای است ولی ازلی نیست و خدای عز و جل بوده است و متکلم نبوده.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۰۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- «أبو بصیر می گوید»: شنیدم که امام صادق علیه السلام می فرمود: همیشه خدای عز و جل پروردگار ما بوده و علم عین ذات او بوده است زمانی که اصلا معلومی نبوده، شنوائی عین ذاتش بوده آن گاه که شنیده شده ای وجود نداشته، دیدن عین ذاتش بوده آن گاه که دیده شده نبوده، قدرت غیبی ذاتش بوده زمانی که مقدوری نبوده پس اشیاء را پدید آورد و معلومی تحقق یافت، علم او تعلق به معلوم گرفت و شنوائی او تعلق به مسموع و دید او تعلق به دیده شده و قدرتش بر مقدور. گوید: گفتم پس همیشه خدا در حرکت بوده است؟ فرمود: برتر است خدا از آن، زیرا حرکت صفتی است که با

فعل ظاهر شود، گوید: گفتم خدا همیشه متکلم بوده؟ گوید: فرمود: به راستی کلام صفت پدیدار شده ای است ولی ازلی نیست و خدای عز و جل بوده زمانی که متکلم نبود.

توضیح: مرحوم فیض کاشانی در وافی در مبحث صفات خداوند می گوید: صفات خداوند به دو دسته تقسیم می شوند.

۱- صفات ذات که خود او به دو نوع تقسیم می شود:

الف- صفاتی که اضافه به غیر ندارد و تنها به یک صورت ملاحظه شوند مانند حیات و بقاء

ب- صفاتی که اضافه به غیر دارند مانند علم شنیدن و دیدن یعنی علم خدا از ازل عین ذات او بوده زمانی که چیز دیگری نبوده بعد از آنکه موجودات تحقق یافت اضافه علم به آنها پیدا می شود یعنی علم به آنها منطبق می شود

۲- صفات فعل که آن صفاتی است که براساس مصالح خلق به وجود می آیند و اینها خود بر دو قسم اند:

الف- صفاتی که اضافه محض است و خارج از ذات است مانند خالقیت و رازقیت.

ب- صفاتی که علاوه بر اضافه معنای دیگری در ذات دارد ولی اضافه و مضاف الیه از هم جدا نیستند مانند مشیت و اراده که هیچگاه این دو از هم جدا نیستند زیرا خداوند هر چیزی را که اراده کند فوراً موجود خواهد شد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۷۹

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن محمد بن خالد الطيالسى». قال الشيخ فى الفهرست: من اصحاب الكاظم عليه السلام له كتاب يروى عنه محمد بن على بن محبوب، وقال النجاشى: روى عنه على بن الحسن فضال و سعد بن عبد الله ثم ابن خالد الطيالسى ابو عبد الله روى عنه حميد اصولا كثيرة و مات سنة تسع و خمسين و مائتين و له سبع و تسعون سنة. «عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن ابى بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عز و جل ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور، فلما احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور، قال: قلت: فلم يزل الله متحركا؟ قال: فقال: تعالى الله عن ذلك، ان الحركة صفة محدثة بالفعل، قال: قلت: فلم يزل الله متكلمًا؟ قال: فقال: ان الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله عز و جل و لا متكلم». هذا الحديث مشتمل على ثلاثة مقاصد: الاول كون صفاته الحقيقية عين ذاته، و الثانى كونها موجودة فى الازل قبل ان توجد متعلقاتها، و الثالث ان كلام الله مخلوق. اما المقصد الاول فنقول: ان الصفات على ثلاثة اقسام: منها سلبية محضة كالتدوسية و الفردية، و منها اضافة محضة كالمبدئية و الرازقية، و منها حقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعالمية و القادرية أو لا كالحياة و البقاء. و لا شك ان السلوب و الاضافات زائدة على الذات و زيادتها لا توجب انفعالا و لا تكثرا، لان اعتبارها بعد اعتبار المسلوب عنها و المضاف إليها، لكن يجب ان يعلم ان السلوب عنه تعالى كلها راجعة الى سلب الامكان، فانه يندرج فيه سلب الجوهرية و سلب الجسمية و سلب المكان و الحيز و الشريك و النقص و العجز و الآفة و غير ذلك. و الاضافات فى حقه تعالى كلها راجعة الى الموجودية التى يصحح جميع الاضافات كالرازقية و الخالقية و العالمية و القادرية و الكرم و الجود و الرحمة و الغفران، و لو لم يكن له تعالى اضافة واحدة اتحدت فيها جميع الاضافات اللائقة به لادى تخالف حيثياتها الى اختلاف حيثيات فى الذات الاحدية. و اما الصفات الحقيقية فكلها غير زائدة

على ذاته، وليس معنى عينيتها و عدم زيادتها مجرد نفى اضدادها عنه تعالى حتى يكون علمه تعالى عبارة عن نفى الجهل و قدرته عبارة عن نفى العجز، وعلى هذا القياس فى السمع و البصر و غيرهما ليلزم التعطيل، و لا أيضا معنى كونه عالما و قادرا انه يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات مع الصفة بان ينوب ذاته مناب تلك الصفات، ليلزم ان لا يكون اطلاق العلم و القدرة و غيرهما عليه تعالى على سبيل الحقيقة فيكون عالما قادرا حيا سميعا بصيرا بالمجاز فيصح سلبها عنه، لانه علامة المجاز و لازمة. فان قلت: فما معنى قول امير المؤمنين عليه السلام: كمال التوحيد نفى الصفات عنه؟ قلت: معناه نفى كونها صفات عارضة موجودة بوجود زائد كالعالم و القادر فى المخلوقات، فان العلم فىنا صفة زائدة على ذاتنا و كذا القدرة فىنا كيفية نفسانية و كذلك غيرهما من الصفات. و المراد ان هذه المفهومات ليست صفات له تعالى بل صفاته ذاته و ذاته صفاته، لا ان هناك شيئا هو الذات و شيئا اخر هو الصفة ليلزم التركيب فيه؛ تعالى عنه علوا كبيرا. فذاته وجود و علم و قدرة و حياة و إرادة و سمع و بصر، و هو أيضا موجود عالم قادر حى مريد سميع بصير. فان قلت: الموجود ما قام به الوجود و العالم ما قام به العلم و كذا فى سائر المشتقات. قلنا: ليس كذلك بل ذلك متعارف اهل اللغة، لما رأوا ان اكثر ما يطلق عليه اسم المشتق لا بد فيه من صفة زائدة على الذات، كالابيض و الضاحك و الكاتب و غيرها، حكموا على الاطلاق ان المشتق ما قام به المبدأ، و التحقيق و الاستقراء يوجبان خلافه، فانا لو فرضنا بياضا قائما بنفسه لقلنا انه مفرق للبصر و انه ابيض، فكذا الحال فيما سواه من العالم و القادر، فالعالم ما ثبت له العلم، سواء، كان بثبوت عينه او بثبوت غيره. فان قلت: ذاته مجهول الكنه لنا و مفهوم العلم معلوم لنا، فكيف يكون احدهما عين الاخر؟ قلت: المعلوم لنا من العلم مفهومه الكلى المشترك المقول بالتشكيك على افراده الموجودة بوجودات مختلفة، و الذى هو ذات البارئ هو فرد خاص منه، و ذلك الفرد لشدة نوريته و فرط ظهوره مجهول لنا محتجب عن عقولنا و ابصارنا، و كذا القياس فى سائر الصفات، فمفهوماتها المشتركة معلومة، و وجودها القدسى الواجبي مجهول. و بالجملة: الوجود معنى مشترك، فى الواجب واجب و فى الممكن ممكن و فى الجوهر جوهر و فى العرض عرض، و العلم و القدرة و نظائرها كمالات للوجود و للاشياء بما هى موجودة، و كل كمال يلحق للاشياء بواسطة الوجود فهو للوجود التام الالهى أولا و بالذات، فهو تعالى الحى

القيوم العليم القدير المرید السميع البصير بذاته لا بصفة زائدة على ذاته، كما يقوله الصفاتيون، و الا يلزم الافتقار فى افاضة هذه الكمالات على ذاته الى حياة و علم و قدرة و إرادة اخرى، اذ لا يمكن افاضتها الا من الشىء الموصوف بها. و اما المقصد الثانى: فتحقيقه فى غاية الغموض و الدقة، فان العلم و القدرة و السمع و البصر من الصفات الحقيقية التى يلزمها الاضافة، و قد علمت ان اضافاته تعالى كلها راجعة الى الاضافة القيومية، فكيف يتصور علم و لا معلوم و قدرة و لا مقدور و سمع و بصر و لا مسموع و لا مبصر و قيوم و لا متقوم به؟ و هذه بعينها مسألة ربط الحادث بالقديم التى تحيرت فيها افكار العلماء النظار و لم يأتوا فى تحقيقها بشىء يعتد به. لكن يجب ان تعلم ان لكل شىء نحو من الوجود لا ينفك عنه، فمن الاشياء ما يكون وجوده تجديدا، مثل الحركة و الزمان الذى مقدارها، فوجود الحركة ليس الا تجدد امر و تقضيته، فذلك الامر نحو وجودها الخاص حدوث و تجدد، فيكون ثباته عين التجدد و بقاءه عين التبدل و الانقضاء. و اذا علمت هذا فاعلم ان الحركة و التجدد كما يجرى فى الاين و الوضع و الكم و الكيف يجرى فى الجوهر، و ليس لجمهور الحكماء برهان على نفيها عن الجوهر و ما ذكروه مقدوح مدفوع؛ و نحن قد اقمنا البراهين على اثبات الحركة الذاتية للجواهر الجسمانية، و ان طبائع الاجسام الفلكية و العنصرية كلها حادثة الذوات متجددة الهويات لا يمكن وجودها الاعلى نحو الحدوث، فالعالم الجسمانى وجوده حدوثه لا غير، فالمفيض قديم و الفيض حادث و المعية ثابتة بينهما، كما بين الذاتين اللذين هما معان متضائفان، لان القدم نفس ذات الاول و الحدوث نفس ذات الثانى، و هذا فى التمثيل كمعية القطرة مع البحر، فانها تقتضى لعظم احدهما و صغر الاخر مفارقتهما. و اما المقصد الثالث فنقول: التكلم ليس الا إنشاء ما يدل على ضمير المتكلم، فالدال هو الكلام و المدلول هو المعانى و المنشئ لما يدل عليها هو المتكلم، و المتكلمية هى ذلك الانشاء، فان اريد بالكلام المعنى المصدرى اعنى المتكلمية، يكون من باب الاضافات و من الصفات الاضافية، و ان اريد به الدال على المعنى، يكون من قبيل الافعال، و ان اريد به كون الذات بحيث ينشأ منها ما يدل على المعنى، يكون من الصفات التى هى غير زائدة فى حقه تعالى على الذات، لكن الظاهر من كلامه عليه السلام انه جعله بمعنى المتكلمية و من الصفات الاضافية حيث قال: ان الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، لان اضافته تعالى لا توجد الا مع وجود

الفعل، و الفعل حادث فالإضافة حادثة، و لهذا قال: كان الله عز و جل و لا متكلم، اى الموصوف  
بالفعل باضافة المتكلمية

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٢٠٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام: و العلم ذاته و لا معلوم هذه الاحاديث الشريفة تنطق بصريح كنه  
الحكمة الحققة، و هو أن صرف ذاته الاحدية عز مجده و جل عزه نفس العلم بذاته و بكل شىء قبل  
وجود الاشياء و عند وجودها على سبيل واحد، و ليس المحكوم عليه بالعدم قبل حدوث الاشياء فى  
الدهر الا ذوات المعلومات أنفسها دون علم العليم الحق بها بنفس ذاته الحققة التى هى الصورة  
العلمية الحقيقية لجميع الاشياء و ما به انكشاف كل شىء أتم الانكشاف و أفضله و أشده و أسبغه، ثم  
عند حدوثها انما يصح الحكم بالدخول فى الوجود من بعد اللادخول فيه على نفس ذوات  
المعلومات من غير أن يزداد بذلك ظهورها و انكشافها على العليم الحق بوجه من الوجوه أصلا. و  
كذلك سبيل القول فى القدرة الحققة بالقياس الى جميع المقدورات، و السمع الحق بالنسبة الى  
جميع المسموعات، و البصر الحق بالنسبة الى جميع المبصرات. فنفس ذاته سبحانه أزلا و أبدا علم  
حق بالفعل بكل معلوم، و قدرة حقة بالفعل على كل مقدور، و سمع حق بالفعل لكل مسموع، و بصر  
حق بالفعل محيط بكل مبصر. و لا يختلف ذلك بتحقق ذوات المعلومات و المقدورات و  
المسموعات و المبصرات و عدم تحققها بالفعل اختلافا ما بالزيادة و النقصان و الشدة و الضعف  
أصلا. فأما بيان سر الامر فى ذلك و شرح كفيته و تقرير برهانه فعلى ذمة كتابنا تقويم الايمان و كتابنا  
التقديسات و غيرهما من صحفنا الحكمية و كتبنا العقلية. قوله عليه السلام: ان الحركة صفة محدثة  
بالفعل المراد بالتحريك و الحركة الابداع و اليجاد و الخلق و التكوين. و من طرق الصدوق رضى  
الله تعالى عنه فى كتاب التوحيد بهذا السند بعينه باسقاط القول فى المتحرك و الحركة من البين .

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال: فلم يزل الله متحرّكاً؟ [ص ١٠٧ ح ١] أقول: لعلّ السائل توهم هذا ممّا وقع عنه عليه السلام بقوله الشريف حيث قال: «فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم». بيان ما توهمه بأنّ الأشياء لما كانت حادثة على التعاقب، فوقع العلم عليها والسمع والبصر على المسموعات والمبصرات وقوعهما عليها، فيلزم انتقاله تعالى من حالة إلى أخرى، وهكذا. وليس المراد من الحركة إلاّ هذا؛ ردّه عليه السلام بقوله: «تعالى الله...» بما حاصله: أنّ نسبة الحوادث المتغيّرة والأشياء المتعاقبة والمبصرات والمسموعات وإن كانت متعاقبات بقياس بعضها إلى بعض لكنّها بالقياس إلى جنابه نسبة متغيّرات إلى ثابت، فهو دهر فلا تعاقب للمتعاقبات بالنظر إلى سدّه بابه. ثمّ إنّ الظاهر من كلامه عليه السلام: «العلم» عين ذاته الحقّة والمعلومات مصحوبة له، والمراد من وقوعه عليها هو هذا من دون أن يكون هنالك تعاقب كما بيّن في الحكمة الإلهيّة. قال: قال: قلت: فلم يزل الله [ متكلّماً؟ ] . [ص ١٠٧ ح ١] أقول: توهم السائل من أزليّة العلم أزليّة التكلّم قياساً على العلم، فردّ ذلك عليه السلام حيث قال: «الكلام صفة محدّثة»، وإنّما لم يقل: التكلّم حيث إنّّه قد يطلق ذلك على قدرته تعالى على إيجاد الكلام، وهو عين ذاته تعالى؛ وذلك بخلاف تكلّمه بمعنى إيجاد الفعل للكلام بمعنى ما به التكلّم؛ فإنّه ليس أزليّاً فضلاً عن كونه عين ذاته تعالى مجدّه.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٦٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی] :



شرح: لَمْ يَزَلْ (به فتح زاء) از افعال ناقصه است. الله مرفوع و اسم آن است. رَبَّنَا منصوب و خبر آن است. و ضمیر، عبارت است از ذَوِي الْعُقُولِ از جمله مخلوقات. و این، از قبیل اکتفا به عمده است؛ زیرا که باقی مخلوقات، در این حکم، داخل است. الرَّبُّوِيَّةُ: صاحب کل - اختیار بودن. وَالْعِلْمُ مرفوع به عَطْفِ بر «الله» است. ذَاتَه منصوب به عَطْفِ بر «رَبَّنَا» است و بر این قیاس است نظائرش. و او در وَلَا مَعْلُومٍ، حالیه است. و «لَا» برای نفی جنس است و بر این قیاس است نظائرش. حاصل، این است که: ربوبیت از صفات ذات است، موافق آنچه می آید در حدیث چهارم «بَابُ جَوَامِعِ التَّوْحِيدِ» - که باب بیست و دوم است - که: «كَانَ رَبًّا إِذْ لَا مَرْبُوبَ». و چون ربوبیت، منحل می شود به چهار رکن که علم و سمع و بصر و قدرت است، بیان عینیت آنها، بیان عینیت ربوبیت است و معنی عینیت آنها این است که: مصداق هر کدام آنها نفس ذات اوست و هستی غیر ذات او فی نَفْسِهِ در خارج، دخلی ندارد در صحت حمل آن صفات بر او، خواه آن غیر نفس از صفات باشد و خواه غیر آنها باشد، پس محال است که آن صفات، تعلق به بعض ممکنات، دون بعضی گیرد. و از این ظاهر می شود که ربوبیت نیز تعلق نمی گیرد به بعض ممکنات دون بعضی. و حدوث معلوم و مسموع و مبصر و مقدور، باعث تفاوت در علم و سمع و بصر و قدرت و ربوبیت نمی شود. بدان که اینها دلیل است بر ثبوت مخلوقات در ازل به معنی امتیاز آنها از یکدیگر پیش از حدوث آنها در خارج. و از این ظاهر می شود این که برهان تطبیق و مانند آن - که ابطال تسلسل در امور کائنه می کند - ابطال تسلسل در آن صفات و متعلقات آنها و در سایر امور اعتباریه نمی کند، به اعتبار این که کائنات مجموعی دارد البته و ثابتات لازم نیست که مجموعی داشته باشد. الْوُقُوعُ: فرود آمدن مرغ بر نشیمنی مثل زمین و شاخ درخت و آشیان. و مراد این جا، تعلق صفت به کائن فی نَفْسِهِ در خارج است. «مِنْ» در مِنْهُ برای سببیت است و اشارت است به این که تعلق علم به کائن مخلوق به اختیار اوست بنا بر این که کون آن مخلوق، به اختیار اوست. مخفی نماند که میان وقوع علم و قدرت بر معلوم و مقدور و وقوع سمع و بصر بر مسموع و مبصر تفاوتی هست؛ چه هر کدام از سمع و بصر مثل حیات است و حقیقه تعلق به چیزی نمی گیرد و آنچه تعلق می گیرد سماع و ابصار است که از صفات فعل است، پس به سبب کمال ربط میان سمع و بصر و میان سماع و ابصار، نسبت وقوع به

سمع و بصر داده بر سبیلِ مَجَاز. یعنی: روایت است از ابو بصیر گفت: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السّلام می گفت: پیوسته بود الله-عَزَّ وَ جَلَّ-صاحبِ کُلِّ اختیار ما. و پیوسته بود داناییِ نفس ذات او بر حالی که نبود دانسته شده. و پیوسته بود شنواییِ نفس ذات او بر حالی که نبود شنیده شده. و پیوسته بود بیناییِ نفس ذات او بر حالی که نبود دیده شده. و پیوسته بود تواناییِ نفس ذات او بر حالی که نبود توانسته شده. پس وقتی که احداث کرد چیزها را و به هم رسید دانسته شده، نشست دانایی از او بر دانسته شده و نشست شنوایی بر شنیده شده و بینایی بر دیده شده و توانایی بر توانسته شده. اصل: قَالَ: قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللهُ مُتَحَرِّكًا؟ قَالَ: فَقَالَ: «تَعَالَى اللهُ؛ إِنَّ الْحَرَكََةَ صِفَةٌ مُّحَدَّثَةٌ بِالْفِعْلِ».

. شرح: «فاء» برای تفریع است بر تحقّق ربوبیتِ بی هستی چیزی از مخلوقات و به محض امتیاز آن مخلوقات از یکدیگر پیش از هستی آنها. و مراد به تحرّک، حرکت فکریّه است در معلومات؛ به معنی انتقال از التفات به معلومی سوی التفات به معلومی دیگر برای تدبیرِ کاری که خواهد شد. صِفَةٌ مرفوع و خبر «إِنَّ» است و با تنوین است. مُّحَدَّثَةٌ (به صیغۀ اسم مفعولِ بابِ إفعال) مرفوع و نعتِ «صِفَةٌ» است. الْفِعْلُ (به فتح فاء و سکون عین بی نقطه، مصدر بابِ «مَنْعَ»): تأثیر. و ذکر «بِالْفِعْلِ» اشارت است به ضروری بودنِ این که هر چه بودنش به تأثیرِ مؤثری است، مُّحَدَّثُ است، پس هر که قائل است به تعدّد قدیم، مکابره مقتضی عقل خود می کند، پس بآء برای سببیت است و ظرف، خبر بعد از خبر «إِنَّ» است، یا متعلّق به «مُّحَدَّثَةٌ» است. یعنی: راوی گفت که: گفتم که: پس بنابراین، پیوسته الله تعالی متحرّک به حرکت فکریّه بوده؟ راوی گفت: پس امام گفت: به غایت بلند مرتبه است الله تعالی از آنچه گفتم؛ به درستی که آن حرکت، حالتی است که حادث کرده شده است به تأثیر. اصل: قَالَ: قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللهُ مُتَكَلِّمًا؟ قَالَ: فَقَالَ: «إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُّحَدَّثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزْلِيَّةٍ، كَانَ اللهُ-عَزَّ وَ جَلَّ-وَلَا مُتَكَلِّمًا». . شرح: فاء برای تفریع است به توهم صحّت قیاسِ ازلیّت تکلم بی مخاطب بر ازلیّت علم و سمع و بصر و قدرتِ بی معلوم و مسموع و مبصر و مقذور، چنانچه اشاعره توهم کرده اند. بدان که اینجا دو احتمال است: اوّل این که: کلام به معنی سخن باشد و مُّحَدَّثَةٌ (که به تاء تأنیث و نعت صِفَةٌ است) به فتح دال منخفّه باشد و حاصل این باشد که: ازلیّت تکلم محال است؛ چه تکلم بی کلام محال است و کلام، احداث کرده شده است، خواه کلام

لفظی باشد که محلّ آن هوا و مانند آن است و خواه کلام نفسی باشد که محلّ آن ذهن است. دوم این که: مراد به کلام، تکلم باشد به معنی گفتن سخن؛ و «مُحَدَّثَةٌ» به فتح دال مشدده باشد به معنی نسبت داده شده به حدوث. و لَيْسَتْ بِأَزْلِيَّةٍ به معنی این باشد که: نیست منسوب به قدم؛ و این اشارت باشد به این که تکلم اگر چه قدیم نیست اصلاً، اما حادث حقیقی نیز نیست؛ زیرا که کائن نیست حقیقاً و حکم به حدوث یا قدم امور اعتباریه از باب مجاز و ضیق عبارت است. مثلاً تکلم به معنی تکوین کلام است و اگر تکوین، چیزی حادث حقیقی باشد، کائن حقیقی خواهد بود و تکوین دیگر، متعلق به آن تکوین خواهد بود و تسلسل محال لازم می آید. و همچنین است جمیع امور اعتباریه مثل حدوث و کون و قدم و علم و سمع و بصر و قدرت؛ و لِهَذَا گفته اند که: استعمال لفظ موجود در موجود، رابطی مجاز است. مُتَكَلِّمٌ در آخر (به فتح لام) مصدر میمی است. یعنی: راوی گفت که: گفتم: پس آیا پیوسته الله تعالی سخنگو بوده؟ راوی گفت که: پس امام گفت: به درستی که سخن، صفتی است احداث کرده شده، نیست قدیم؛ بود الله -عَزَّ وَجَلَّ- بر حالی که نبود سخن گفتن.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۲۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: الألف واللام فی (الذات) فی العنوان للعهد الخارجی؛ یعنی ذات الربّ تبارک و تعالی. وکلّ ما یحمل علی الشیء بواسطة یقال له: الصفة، كالعلم یحمل علی زید فی ضمن العالم وذی العلم، وكذا القدرة فی ضمن القادر وذی القدرة. وما یحمل علی الشیء بلا واسطة یقال له: الاسم. قال برهان الفضلاء: والمراد بالصفة الذات: الصفة التي یكون ثبوتها لذاته تعالی أزلماً وأبدیاً بدوام الذات. وبعبارة أخرى: هی التي لا یكون لها مصداق سوى الذات. وأما صفة الفعل، فهی الصفة التي یكون ثبوتها للذات حادثاً ومخصوصاً بزمان وجود فعل من الأفعال، فمصداقها المجموع المركّب من الذات والفعل، والمجموع المركّب من الفعل وغير الفعل فعل، كما سیجیء بیانہ فی آخر الباب

الرابع عشر. وقال الفاضل الإسترابادي مولانا محمّد أمين رحمه الله: قد تقرّر فى الحكمة والكلام أنّ الصفة قسمان: قسم له وجودان: وجود لغيره، ووجود فى نفسه كالبياض والسّواد. وهذا القسم له أسماء: منها: الصفة الحقيقيّة، ومنها: الصفة الاستفهاميّة، ومنها: الصّفة الزائدة على ذات الموصوف. وقسم له وجود لغيره فقط، كالزوجيّة والفرديّة والإمكان والوجوب والعمى. وهذا القسم أيضاً [له] أسماء: منها: الصفة الانتزاعيّة، ومنها: الصفة الغير الحقيقيّة، ومنها: الصفة الغير الزائدة. وقد تقرّر أيضاً أنّ القسم الثانى ينقسم إلى قسمين: قسم منشأ انتزاعه مجرد ذات الموصوف، وقسم منشأ انتزاعه ذات الموصوف مع ملاحظة شيء آخر عدميّ أو وجوديّ معه. والمستفاد من كلامهم عليهم السلام أنّ صفاته تعالى كلّها انتزاعيّة، وأنّ منشأ انتزاع بعضها مجرد ذاته تعالى، وعبروا عليهم السلام عن هذا القسم بصفات الذات، أى التى عين الذات. ومنشأ انتزاع بعضها ذاته تعالى مع ملاحظة أثر من آثاره، وعبروا عليهم السلام عن هذا القسم بصفات الفعل؛ أى التى مصداقها عين الفعل. ويستفاد من تصريحاتهم عليهم السلام أنّ كلّ صفة توجد هى ونقيضها فى حقّه تعالى فهى من صفات الفعل، وكلّ صفة ليست كذلك فهى من صفات الذات، ولا ينتقض تلك القاعدة بالأوّل والآخر؛ لأنّ المراد من الأوّل فى حقّه تعالى أنّه ليس قبله شيء و من الآخر أنّه ليس بعده شيء، فلا تناقض بينهما. ثمّ قال: وأقول: يمكن إرجاع صفات الذات كلّها إلى معان سلبية، مثلاً: نقول: ليس معنى القادر من قام به القدرة، ولا معنى العالم من قام به العلم، بل معناهما من ليس بعاجز ومن ليس بجاهل. ويمكن إرجاع صفات الفعل كلّها إلى معان وجوديّة، مثلاً: معنى المشيئة والإرادة والتقدير: خلق نقوش فى اللّوح المحفوظ مسّامة بتلك الأسماء. ويمكن حمل صفات الذات على معان وجوديّة يصحّ انتزاعها منه تعالى . وقال السيّد الداماد أمير محمّد باقر الحسينى رحمه الله: صفات الذات على قسمين: قسم لا إضافة له إلى غيره تعالى أصلاً، كالحياة والبقاء. وقسم له إضافة إلى غيره ولكن يتأخّر إضافته عنه، كالعلم والسمع والبصر؛ فإنّها عبارة عن انكشاف الأشياء فى الأزل كليّاتها وجزئياتها، كلّ فى وقته وبحسب مرتبته وعلى ما هو عليه، فيما لا يزال مع علمه بها فى الأزل كما فيما لا يزال. وتسمّى مثل الخالقيّة والرازقيّة صفة الفعل، وهى إضافة محضّة . ضمير «إضافته» و«عنه» فى قوله للقسم. والغرض من حكاية قوله حكاية الاصطلاح لا غير. (لم يزل الله تبارك وتعالى ربّنا) لمّا

ذهب أكثر الأشاعرة إلى أنّ صفات الله تعالى سبع: الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة والتكلم؛ وكلّ منها موجودة في نفسها زائدة على الذات، فأبطل عليه السلام بقوله هذا إلى قوله: «والقدرة على المقدور» قولهم في الخمس الأول، تعبيراً عن الحياة بالربوبية أزلاً وأبداً؛ لاشتمالها على الحياة وزيادة. (وقع العلم منه) أي حدث لعلمه إضافة. قال الفاضل الإسترابادى: «وقع العلم منه على المعلوم» لا بمعنى أن التعلّق لم يكن بالفعل في الأزل، بل الانطباق على المعلوم الخارجي ليس في الأزل، أو يقال: العلم الحضورى ليس في الأزل. ثمّ صرح عليه السلام في الجوابين بعد: أنّ الإرادة والتكلم حادثان فليسا بقديمين موجودين في نفسيهما وإلا لزم كون الذات محلاً للحوادث. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: لمّا كان العلم عبارةً عمّا هو مناط انكشاف المنكشف على العالم وكون العالم مطّلعاً عليه، والسمع كذلك إلى المسموع، وكذا البصر بالنسبة إلى المبصر؛ والقدرة عبارةً عمّا هو مناط صحّة الصّدور واللّاصدور عن القادر حتّى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهى فينا كميّات وقوى قائمة بذواتنا وأنفسنا، ولا كذلك فى حقّه سبحانه، إنّما مناط هذه الأمور ثمة ذاته الأحديّة المقدّسة عن شوب الكميّات والقوى والعوارض والطوارئ، فهو سبحانه موصوف بها بذاته، ولا يسلب شىء منها عنه بالنسبة إلى شىء ممّا يصحّ نسبته إليه، فلا يكون عالماً بشىء وغير عالم بشىء يصحّ عليه المعلوميّة، ولا يكون سمياً بشىء وغير سمياً بشىء يصحّ عليه المسموعيّة، وبصيراً بشىء وغير بصير بشىء يصحّ عليه المبصريّة، وقادراً على شىء وغير قادر على شىء يصحّ عليه المقدوريّة. فهى صفات الذات، وللذات بذاته المناطية فيها، ولا مدخل للغير فيه. (قال: قلت: فلم يزل الله متحرّكاً؟) أى متغيّراً بتغيّر الإرادة إذا كانت عين الذات. فأجاب عليه السلام: بأنّ الإرادة محدثة بسبب الفعل، وهى نفس الإيجاد، أو الفعل، بمعنى المفعول، كما سيفصّل بيانه فى باب حدوث الأسماء. قال السيّد الأجلّ النائيني: «فلم يزل الله متحرّكاً؟» سؤال عن كونه منتقلاً من حال إلى حال. والجواب: نفى جواز اتّصافه بالحركة؛ لكونها محدثة بالفعل، أى بالإيجاد والتأثير، فيكون من الموجودات الزائدة على الذات، لا من السّلوب والإضافات، فلا يمكن اتّصافه بها فضلاً عن أن يتّصف بها لذاته. وقرأ برهان الفضلاء: «محدّثة» فى الموضوعين بالتشديد، أى معدودة من الحوادث. قال: ويحتمل: «ولا متكلم» بفتح اللام، أى المتكلم به، وهو الكلام أو المتكلم له؛ أى

المخاطب. والمضبوط كسر اللام. قال السيّد الأجلّ النائيني: «فلم يزل الله متكلماً؟» سؤال عن كون الكلام من صفاته الحقيقيّة الذاتية. والجواب: أنّ الكلام صفة محدّثة غير أزليّة، والكلام فيه كالكلام فى الحركة، فلا اتّصاف له به حقيقة، لا أزلاً ولا فيما يزال. والاتّصاف به فيما لا يزال إنّما يكون بالاتّصاف بالإضافة إليه؛ حيث لا يعتبر فى كون الكلام كلامه قيامً الكلام به، كما هو فى الحاضر، وذلك بخلاف الحركة؛ حيث يعتبر فى كونها حركة للمتحرّك بها قيامها به .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ١٧١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول. قوله: وقع العلم منه على المعلوم، أى وقع على ما كان معلوماً فى الأزل و انطبق عليه، و تحقق مصداقه، و ليس المقصود تعلقه به تعلقاً لم يكن قبل الإيجاد أو المراد بوقوع العلم على المعلوم العلم به على أنه حاضر موجود، و كان قد تعلق العلم به قبل ذلك على وجه الغيبة، و أنه سيوجد و التغير يرجع إلى المعلوم لا إلى العلم و تحقيق المقام: أن علمه تعالى بأن شيئاً وجد هو عين العلم الذى كان له تعالى بأنه سيوجد، فإن العلم بالقضية إنّما يتغير بتغيرها، و هو إما بتغير موضوعها أو محمولها، و المعلوم ههنا هى القضية القائلة بأن زيدا موجود فى الوقت الفلانى، و لا يخفى أن زيدا لا يتغير معناه بحضوره و غيبته، نعم يمكن أن يشار إليه إشارة خاصة بالموجود حين وجوده و لا يمكن فى غيره، و تفاوت الإشارة إلى الموضوع لا يؤثر فى تفاوت العلم بالقضية، و نفس تفاوت الإشارة راجع إلى تغير المعلوم لا العلم. و أما الحكماء فذهب محققوهم إلى أن الزمان و الزمانيات كلها حاضرة عنده تعالى، لخروجه عن الزمان كالخيوط الممتد من غير غيبة لبعضها دون بعض، و على هذا فلا إشكال لكن فيه إشكالات لا يسع المقام إيرادها. ثم اعلم أن صفاته سبحانه على ثلاثة أقسام منها سلبية محضة كالقدوسية و الفردية و منها إضافية محضة كالمبدئية و الخالقية و الرازقية، و منها حقيقية سواء كانت ذات إضافة كالعالمية و القادرية أو لا، كالحياة و البقاء، و لا

شك أن السلوب و الإضافات زائدة على الذات، و زيادتها لا توجب انفعالا و لا تكثرا، و قيل: إن السلوب كلها راجعة إلى سلب الإمكان، و الإضافات راجعة إلى الموجدية، و أما الصفات الحقيقية فالحكماء و الإمامية على أنها غير زائدة على ذاته تعالى، و ليس عينيتها و عدم زيادتها بمعنى نفى أضدادها عنه تعالى، حتى يكون علمه سبحانه عبارة عن نفى الجهل ليلزم التعطيل، فقول: معنى كونه عالما و قادرا أنه يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات و الصفة، بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات، و الأكثر على أنه تصدق تلك الصفات على الذات الأقدس، فذاته وجود و علم و قدرة و حياة و سمع و بصر، و هو أيضا موجود عالم قادر حي سميع بصير، و لا يلزم في صدق المشتق قيام المبدأ به، فلو فرضنا بياضا قائما بنفسه لصدق عليه أنه أبيض.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٩

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢٩٤ / ٢ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ، وَلَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا

ص: ٢٦١

---

١-١ . في شرح المازندراني: «الظاهر أن «كان» تامة بمعنى وُجد».

٢-٢ . في البحار: - «وكان المعلوم».

٣-٣ . في «ب»: «لم يزل».

٤-٤ . هكذا في النسخ والشروح . وفي المطبوع والبحار: «عن ذلك» .

۵-۵. فی «بر»: «للفعل».

۶-۶. فی التوحید: - «قال: قلت \_ إلى قوله \_ محدثة بالفعل».

۷-۷. التوحید، ص ۱۳۹، ح ۱، بسنده عن علی بن ابراهیم بن هاشم الوافی، ج ۱، ص ۴۴۵، ح ۳۶۱؛ البحار، ج ۵۷، ص ۱۶۱، ح ۹۶.

يَكُونُ (۱)؛ فَعَلِمَهُ بِهٖ قَبْلَ كَوْنِهِ كَعَلِمِهِ بِهٖ بَعْدَ كَوْنِهِ (۲) «(۳)».

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام فرمود: خدای عز و جل بود و چیزی با او نبود و همیشه عالم بود بآنچه پدید می آید و علم او بآن پیش از بودنش مانند علم اوست بآن بعد از بودنش (مثلا هیچ کس نمیداند فردا چه پیش می آید، ممکن است شخص متفرسی باشد و در یک موضوع کوچک سیاسی یا اجتماعی حدسی بزند که صدی نود آن درست باشد ولی علم خدا بهمه امور کلی و جزئی جهان از زمانی که خود او بوده و چیزی با او نبوده تا این زمان و هر زمان که بیاید صدی صد مطابق است).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- محمد بن مسلم گوید: از امام باقر (علیه السلام) شنیدم می فرمود: خدای عز و جل بود و چیز دیگری با او نبود و همیشه دانا بود بدان چه خواهد بود و دانش او بدان پیش از بودنش مانند دانش او باشد بدان پس از بودنش.



ترجمه كمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۳۰۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۲- «محمد بن مسلم» می گوید: از امام باقر علیه السلام شنیدم می فرمود: خدای عز و جل بود و چیز دیگری با او نبود و همیشه دانا بود به آنچه پدید می آید و علم او پیش از بودنش مانند علم اوست به آنچه بعد از بودنش.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۷۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا] :

الضمیر فی «به» راجع الی غیره. و اعلم ان علمه تعالی بالاشیاء التی هی غیره تعالی و غیر صفاته و اسمائه علی اربع مراتب: احدهما مرتبة ذاته و نفس هویتة الاحدیة و هو العلم الاجمالی البسیط الذی لا ابسط منه، و قد اشرنا الی ان ذاته تعالی کل الاشیاء من حیث لا کثرة فیه. و الثانیة مرتبة قضائه و علمه التفصیلی الذی بعد الذات و هو أمّ الکتاب و فیهما صور جمیع الاشیاء معقولة مفصلة محفوظة عن التغیر و هو عالم القضاء الربانی المشار الیه بقوله:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ. و الثالثة مرتبة القدر و هو کتاب المحو و الاثبات لقوله تعالی:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

، وفيها صور جميع الموجودات على الوجه الجزئى النفسانى المتغير واحدة بعد واحدة. والرابعة و  
هى أخيرة المراتب وفيه الصور الكونية المادية بعوارضها الجسمانية و احوالها الشخصية و اوقاتها و  
احيازها المعينة و اوضاعها و اشكالها المحسوسة. فاذا تقرر هذا فنقول:العلمان الاولان احدهما  
المسمى بالعناية و الثانى المسمى بالقضاء لا يتغيران اصلا، فعلم الله بغيره اى بغير ذاته و علمه  
القضائى قبل كونه و مع كونه و بعد كونه علم واحد لا يتغير و لا يتبدل، و اما العلمان الآخران فكل  
منهما متغير لان كلا منهما زمانى جزئى. لكن يجب ان يعلم ان هذه الصور المتعاقبة لها  
اعتباران:اعتبار كونها فى انفسها و اعتبار كونها مكشوفة مشهودة لله مرتبطة به منسوبة إليه، فهى  
بالاعتبار الاول متغيرة و بالاعتبار الثانى ثابتة، لان ذاته تعالى محيط بالاشياء و نسبه إليها نسبة  
واحدة، فالزمان بجميع اجزائه و ما فيها و ما معها موجودة عنه تعالى و له مرة واحدة بالقياس إليه و  
علمه و عالم قضائه.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٢١١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام:كعلمه به بعد كونه. [ص ١٠٧ ح ٢] أقول: هذا صريح فى أن علمه تعالى عين ذاته  
من دون أن يتطرق إلى سراقات مجده إجمال وتفصيل، بل العلم بذاته علمه بجميع ما عداه سواء كان  
قبل كونه أو بعد كونه أو مع كونه، وقد فصلنا أتم تفصيل فى مصنفاتنا الحكيمية.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٦٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: فاء تفریع در فَعْلَمُهُ اشارت به بطلانِ قولِ جمعی است که می گویند که: علم به این که فلان چیز می شود پیش از شدن آن چیز، غیر علم به آن است در وقتی که شد. و دلیلِ بطلانِ این که: بنابراین آن اول علم نبوده؛ چه حدوثِ علم نمی باشد مگر به جهلِ سابق و زوالِ آن؛ و زوالِ علم نمی باشد مگر به حدوثِ جهل. یعنی: روایت است از محمد بن مسلم از امام محمد باقر علیه السلام، راوی گفت: شنیدم از او می گفت که: بود الله تعالی و نبود هیچ چیز غیر او. و پیوسته در آن وقت نیز که هیچ چیز غیر او نبود عالم بود به هر چه می شود، پس بنابراین، مقدمه علم او به آنچه می شود پیش از شدنش، مانند علم او به آن است بعد از شدنش.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۳۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: من کلام امیر المؤمنین صلوات الله علیه: «علمه بالأموات الماضین کعلمه بالأحیاء الباقین، و علمه بما فی السماوات العلیٰ کعلمه بما فی الأرضین السفلیٰ». وقال علیه السلام: «لم یسبق له حال حالاً، فیکون أولاً قبل أن یکون آخراً، ویکون ظاهراً بعد أن یکون باطناً» یعنی حتی یکون كذلك تعالی عن ذلك. قال برهان الفضلاء: الحدیث ردّ علی من قال: العلم بما لم یوجد بعد غیر العلم به إذا وجد. ومن الحجج علی بطلانه، أنّ هذا القول علی فرض صحّته لزم بطلانه؛ لاستلزامه أن لا یکون العلم الأوّل بعلم؛ إذ لا یحدث علم إلا بزوال جهل سابق، ولا یزول علم إلا بحدوث جهل لاحق. وقال السید الأجلّ النائینی رحمه الله: «ولم یزل عالماً بما یکون» أي کان الله عالماً لذاته بجميع الأشياء ولم یکن شیئاً موجوداً غیره، فهو لذاته بذاته مناط انکشاف جمیع الأشياء [لا الأشياء بوجودها] فعلمه بكلّ ما یوجد قبل کونه، کعلمه به بعد کونه؛ لعدم الاختلاف فی مناط الانکشاف. أقول: لا یلزم من اختلاف نسبة شیء وإضافته اختلافه بالاتّفاق، فلا یلزم من تغیر إضافات العلم وهو عین الذات إلا التغیر فی الاعتبارات، وهذا ملخصّ البیانات.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٧٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: صحیح.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ١٠

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٢٩٥ / ٣ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنِ الْكَاهِلِيِّ، قَالَ:

كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي دُعَاءِ: الْحَمْدُ لِلَّهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ؟

فَكَتَبَ إِلَيَّ: «لَا تَقُولَنَّ مُنْتَهَى عِلْمِهِ؛ فَلَيْسَ لِعِلْمِهِ مُنْتَهَى» (٤)، وَلَكِنْ قُلْ: مُنْتَهَى رِضَاهُ» (٥).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

کاهلی گوید: در باره جمله «سپاس خدا راست تا نهایت علمش» که در دعائی است بحضرت ابو الحسن علیه السلام نوشتیم و پرسیدم. حضرت بمن نوشت: نگو «نهایت علمش» زیرا علمش را نهایی نیست بلکه بگو «نهایت رضایتش» (زیرا که رضایت او مربوط باعمال صالح بندگانست که محدود و متناهی است).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- کاهلی گوید: به ابو الحسن (علیه السلام) در ضمن دعائی نوشتم: الحمد لله منتهی علمه حمد از آن خداست تا نهایت دانشش، به من نوشت: مبادا بگوئی نهایت دانشش، برای علم او نهایتی نیست ولی بگو نهایت رضایتش.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۰۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- کاهلی می گوید: به ابو الحسن علیه السلام در ضمن دعائی نوشتم: الحمد لله منتهی علمه حمد از آن خداست تا نهایت علمش، به من نوشت: مبادا بگوئی نهایت علمش زیرا برای علم او نهایتی نیست بلکه بگو نهایت رضایتش. (زیرا خوشنودی او مربوط می شود به اعمال خوب بندگان که محدود و متناهی است.)

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۸۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن الكاهلى». هو عبد الله بن يحيى كما فى «صه» وربما يقال الكاهلى لاختيه إسحاق و فى الفهرست: عبد الله بن يحيى، له عن البخترى روى عنه احمد بن ابى عبد الله «قال: كتبت الى ابى الحسن عليه السلام فى دعاء: الحمد لله منتهى علمه، فكتب الى: لا تقولن منتهى علمه فليس لعلمه منتهى و لكن قل: منتهى رضاه». هذا الحديث دال على ان الاشياء الغير المتناهية المتخالفة الماهيات فى الخارج يصح كونها موجودة بوجود واحد هو الوجود الالهى، فان معانى صفاته و اسمائه و لوازمها و لوازم لوازمها كلها موجودة بوجود الذات الاحدى، و ذلك ان كان المراد بعلمه تعالى الاجمالى الكمالى الذى هو عين ذاته، و ان كان المراد علمه القضائى العقلى فيكون المعلومات الغير المتناهية اشخاصا موجودة بوجود عدة صور عقلية متناهية هى اصول كلية لتلك الاشخاص و الجزئيات.

شرح أصول الكافى؛ ج ٣، ص ٢١٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: عن الكاهلى هو أبو محمد عبد الله بن يحيى الكاهلى الذى قال مولانا أبو الحسن الاول عليه السلام لعلى بن يقطين فى التوصية به: اضمن لى الكاهلى و عياله اضمن لك الجنة. و كفاه بذلك مدحا و فضلا و شرفا.

التعليقة على كتاب الكافى؛ ج ١، ص ٢٤٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: منتهى رضاه. [ص ۱۰۷ ح ۳] أقول: إنما حكم بمنتهى رضاه حيث إنه يحصل بفعل المكلف به، وهو متناهٍ. ومناسبة هذا الحديث لعنوان الباب من حيث دلالة على أن العلم من صفات ذاته دون فعله؛ لأنه لو كان كذلك، لكان متناهياً.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۲۶۹

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: كَاهِلِيّ (به كسر هاء) منسوب است به پدر قبيله از بنی اسد؛ و اسم كاهلی، عبد الله بن يحيى است. مُنْتَهَى (به صيغة اسم مكان باب افتعال) نايب مفعول مطلق است و مضاف است و به معنی مبلغ است و آن عبارت است از عدد مجموع چیزی. فاء در فَلَيْسَ، بيانيه است. فَلَيْسَ لِعِلْمِهِ مُنْتَهَى اشارت است به این که علم از صفات ذات است، پس متعلق است به هر چیز که کائن خواهد شد. و چنانچه حوادث مستقبله، غیر متناهی لَا يُقْفَى است و آنها را مجموعی نیست و الا برهان تطبیق و مانند آن، ابطال لَا تَنَاهِي آنها می کرد، همچنان علوم متعلقه به آنها را مجموعی نیست و ثبوت خارجی آنها را نیز مجموعی نیست، با وجود آن که لَا تَنَاهِي آنها لَا يُقْفَى نیست، پس برهان تطبیق و مانند آن، ابطال لَا تَنَاهِي علوم الله تعالی و لَا تَنَاهِي ثبوتات خارجیه نمی کند. رِضَا این جا، به معنی مرضی است. و مُنْتَهَى رِضَاً به معنی مبلغی از حمد است که خشنودی الله تعالی - که مذکور است در آیت سوره توبه که: «

وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ»

«- به کمتر از آن حاصل نمی شود. و می آید در حدیث ششم باب چهاردهم که رضا از صفات فعل است و به معنی ثواب است. یعنی: روایت است از کاهلی گفت که: نوشتم سوی امام موسی کاظم علیه السلام در میان دعایی که نوشته بودم که: سپاس الله راست سپاسی که مبلغش مبلغ دانش

اوست، پس نوشت سوی من که مگو البتّه که مبلغ دانش او؛ چه نیست دانش او را مبلغی، و لیک بگو که: مبلغ رضای او.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۳۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: وذلك لأنّ العلم من صفات الذات والرّضا من صفات الفعل، فإنّ مصداقه إعطاء الثواب، ورضاه سبحانه عن عبده غير الرضا عن الآخر. قال برهان الفضلاء: «منتهى» مصدر ميميّ، وقد يستعمل المصادر بمعنى مقاديرها، كرايته حَلْب ناقة، ومن هذا القبيل «منتهى علمه ومنتهى رضاه» أي مقدار انتهائهما. ولا منتهى لعلمه ورضاه من صفات الفعل. وقال السيّد الأجلّ النائيني: «فليس لعلمه منتهى» أي ليس لمعلوماته عدد متناهٍ، فلا يكون لعلمه عدد مُنتَهٍ إلى حدّ، أو ليس لعلمه بحمده نهاية بانتهاء حمده إلى حدّ لا يتصوّر فوقه حمد، فلا يصحّ «الحمد لله منتهى علمه» بمعنى «الحمد لله حمداً بالغاً حدّاً لا يتصوّر حمد فوقه، ويكون هو نهاية معلومه سبحانه في حمده. وقوله: (ولكن قل: منتهى رضاه) أي قل: هذا منتهى علمه؛ فإنه يصحّ على الوجه الأوّل؛ فإنّ لرضاه بحمد العبد منتهى عدداً، وعلى الوجه الثاني؛ فإنّ لرضاه بحمد العبد حدّاً لا تجاوزه، ولا ريب في جواز انتهاء الرّضا على الوجهين.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۱۷۴

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:



: حسن. قوله فليس لعلمه: أي لمعلوماته عدد متناه، فلا يكون لعلمه عدد ينتهي إلى حد أو ليس لعلمه بحمده نهاية بانتهاء حمده إلى حد لا يتصور فوقه حمد، و لكن للرضاء نهاية بالمعنيين، فإن لرضاه بحمد العبد منتهى عددا أو لرضاه بحمد العبد حدا لا يتجاوزه.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١١

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٢٩٦ / ٤. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ:

أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسْأَلُهُ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: أَكَانَ يَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ (٦) الْأَشْيَاءَ وَكَوْنَهَا (٧)، أَوْ لَمْ يَعْلَمْ ذَلِكَ حَتَّى يَخْلُقَهَا وَأَرَادَ خَلْقَهَا وَتَكْوِينَهَا، فَعَلِمَ مَا خَلَقَ عِنْدَ مَا خَلَقَ، وَمَا كَوَّنَ عِنْدَ مَا كَوَّنَ؟

فَوَقَّعَ بِخَطِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَشْيَاءَ كَعَلِمِهِ بِالْأَشْيَاءِ بَعْدَ مَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ایوب بن نوح گوید: بحضرت ابو الحسن علیه السلام نوشتم و از او پرسیدم: آیا خدای عز و جل عالم بود بهر چیز پیش از آنکه آنها را بیافریند و پدید آرد یا آنکه نمیدانست تا آنها را آفرید و آفرینش و بودن آنها را اراده کرد و علم پیدا کرد بمخلوق هنگامی که خلق کرد و بموجود هنگامی که موجود

کرد؟ پس بخط خود مرقوم فرمود: خدا همیشه بهمه چیز علم دارد پیش از خلقت آنها مانند علم داشتند با آنها بعد از خلقتشان.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- از ایوب بن نوح است که به ابو الحسن (علیه السلام) نوشت و از او پرسید از خدای عز و جل که آیا می دانست همه چیز را پیش از آنکه همه چیز را بیافریند و هستی به آنها دهد یا آن را نمی دانست تا آنها را آفرید و آفرینش و بودن آنها را اراده کرد و هنگام آفرینش آنچه آفرید آن را دانست و هنگام بوجود آوردن موجودات به آنها علم پیدا کرد؟، به خط خودش نگارش کرد که: همیشه خدا همه چیز را می دانست پیش از آنکه آنها را بیافریند به همان نحوی که آنها را پس از آفریدن می دانست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۰۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- «ایوب بن نوح» می گوید به ابو الحسن علیه السلام نوشتم و از او پرسیدم از خدای عز و جل که آیا همه چیز را پیش از آنکه آنها را بیافریند و هستی به آنها دهد می دانست یا آنکه نمی دانست تا آنها را آفرید و آفرینش و بودن آنها را اراده کرد و هنگام آفرینش آنچه آفرید آنرا دانست و هنگام بوجود آوردن موجودات به آنها علم پیدا کرد؟

حضرت به خط خودش نوشت: همیشه خدا همه چیز را می دانست پیش از آنکه آنها را بیافریند مانند علم داشتند با آنها بعد از خلقتشان.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن سعد بن عبد الله». بن ابی خلف الاشعری القمی یکنی أبا القاسم جلیل القدر واسع الاخبار كثير التصانيف، ثقة شيخ هذه الطائفة و فقيها و وجهها و لقی مولانا أبا محمد العسكري، قال النجاشی: و رأیت بعض اصحابنا یضعفون لقائه لابی محمد و یقولون: هذه حكاية موضوعة علیه، و الله اعلم، توفي سعد رحمه الله سنة احدى و ثلاث مائة و قيل: سنة تسع و تسعين و مائتين و قيل: مات يوم الاربعاء لسبع و عشرين من شهر شوال سنة ثلاث مائة فی ولاية رستم. «عن محمد بن عيسى عن أيوب بن نوح». بن دراج النخعی ابو الحسين ثقة، له كتب و روايات و مسائل عن ابی الحسن الثالث علیه السلام، و كان وكيلا لابی الحسن و ابی محمد عليهما السلام عظيم المنزلة عندهما مأمونا شديد الورع كثير العبادة ثقة فی روايات، و ابوه نوح بن دراج كان قاضيا بالكوفة صحيح الاعتقاد و اخوه جميل بن دراج «صه». نقل الشيخ فی كتاب الغيبة عن عمر بن سعيد المدائنی انه قال: كنت عند ابی الحسن العسكري علیه السلام اذ دخل أيوب بن نوح و وقف قدامه فامر به بشيء ثم انصرف فالتفت الى ابو الحسن علیه السلام و قال: يا عمر: ان احببت ان تنظر الى رجل من اهل الجنة فانظر الى هذا «انه كتب الى ابی الحسن علیه السلام يسأله عن الله عز و جل أ كان يعلم الاشياء قبل ان خلق الاشياء و كونها او لم يعلم ذلك حتى خلقها و اراد خلقها و تكوينها؟ فعلم ما خلق عند ما خلق و ما كون عند ما كون؟ فوقع بخطه: لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الاشياء». قد سبق منا ان لعلمه تعالى اربع مراتب، و لنعد ذلك بعبارة اوضح و اصرح فنقول: قد قرع سمعك منا فيما مضى ان للاشياء وجودات مختلفة و نشآت متعددة، و

ان لها وجودا كونيا ووجودا نفسيا ووجودا عقليا ووجودا إلهيا، و ان الوجود كلما كان اشرف و اعلى كان اكثر جمعا للمعاني و الماهيات و اشد حيطة بالموجودات. فاعلم ان العناية عبارة عن احاطة علم الله بالاشياء على ما هي عليها احاطة كلية و جمعية تامة و لا محل لها، اذ ليس علم الله تعالى المستأثر لذاته الا حضور ذاته لذاته بوحده الذاتية و لما يحضره من معاني الصفات و الاسماء التي نسبتها الى وجود ذاته نسبة الماهية الى الوجود في الممكن التي هي بعين وجوده موجودة، لكن الواجب لذاته لا ماهية له و لا حد لوجوده. و الصوفية اصطلاحا عن وجوده تعالى بالاحدية و غيب الغيوب و عن صفاته و اسمائه بالواحدية و الالهية. و تلك الحقيقة اول ما اقتضت بالمشيئة الذاتية جوهر اقدسيا يسمّى بالروح الاعظم و العقل الاول و القلم الاعلى و الحقيقة المحمدية على ما وردت به الاحاديث النبوية و نطقت به الحكمة الالهية و اشارت إليه الآيات القرآنية، قال تعالى:

وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي

وقال:

وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ

وقال:

اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

، و له مراتب عقلية و درجات قدسية تسمى بالجواهر العقلية و الانوار القاهرة لانها مؤثرة بتأثير الله فيما تحتها من النفوس و الاجرام، فقاهريتها التي هي تأثيرها بتأثير الله في غيرها صورة صفة قاهرية الله و مظهر رسمه القهار، و انها ليست من جملة العالم و ما سوى الله، اذ ليس وجودها وجود الافعال، كالنفوس و الاجرام، لانها خزائن علم الله و مفاتيح الغيب. و اما العالم و السوى: فهو عبارة عن مجموع الاجرام و نفوسها و قواها المتعلقة بموادها، لانها حادثة متجددة في كل حين، ثم بتوسط تلك الجواهر القدسية و ما يطويها و يحملها من الحقائق و الصور القضائية توجد جواهر نفسانية

مع اجرامها السماوية و عناصر جسمانية مع قواها و صورها الطبيعية بموادها الكونية، و الكل متغيرة متجددة، فتلك النفوس السماوية هي كتاب المحو و الاثبات، و كما ان العالم الروحاني العقلي بجوهره المجرد القدسي محل للقضاء الالهي باعتبار انه محل صور جميع ما في علم الله و قلم رباني باعتبار انه يكتب به في الالواح القدرية صوراً نفسانية كلية و اخرى جزئية. فالعالم النفساني بجرمها السماوي محل القدر، اذ الصور الكلية في عالم القضاء و هو اللوح المحفوظ في غاية الصفاء، كأنها لا يتراءى و لا يتمثل، لانها موجودة بوجود تلك الجواهر العقلية، كما ان صفات الله و معاني اسمائه موجودة بوجود الذات الالهية، فينتسخ من تلك الصور في النفوس السماوية الكلية التي هي قلب العالم الجسماني الكبير كما ينتسخ بالقلم في اللوح صوراً معلومة مضبوطة بعلمها و اسبابها، كما يظهر في قلوبنا عند استحضارنا للمعلومات الكلية، كالصور النوعية و كبريات القياس عند الطلب للرأى الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل. ثم تنتقش منه في النفوس السماوية الجزئية التي هي قواها الخيالية نقوشاً جزئية متشخصة باشكال و هيئات معينة مقارنة لاوقات مخصوصة و مقادير و اوضاع حسية على طبق ما يظهر في الخارج، كما ينتقش في قوتنا الخيالية الجزئية، كالصورة الجزئية و كصغريات القياس مثلاً ليحصل بانضمامها الى الكبريات رأى جزئي يحصل عنه القصد الجازم الى الفعل المعين، فيجب عنه الفعل على طبق ما في القضاء كلياً و ما في القدر جزئياً. و ذلك العالم هو لوح القدر و خيال العالم و سماء الدنيا الذي إليه الكائنات أولاً من غيب الغيوب ثم يظهر في عالم الشهادة، و هو أيضاً كتاب مبين كما اشير إليه في قوله تعالى:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَ مُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

، و قوله:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا

، ثم حصول تلك الصور المعينة في موادها الوضعية و اوقاتها و اوضاعها و امكنتها هو الوجود الكوني الدنيوي الذي هو اخر المنازل. اذا عرفت هذا فنقول: قوله عليه السلام: لم يزل الله عالماً

بالاشياء...الى آخره، صالح لان يراد به علمه الكمالى الذى هو ذاته المسمى بالعناية الالهية و صالح أيضا ان يراد به صورة قضائه، لان كل واحدة من المرتبتين مصونة عن التغير و النسخ، و اما المراتب الباقية فهى غير مصونة عن المحو و الزوال و التغير و الانتقال، و قد ذكرنا ان عالم النفوس و الاجرام كله حادث متغير. فان قلت: فما تقول فى النفوس الناطقة الفلكية و صورها الكلية و كيف تحكم بحدوثها؟ قلت: لم يثبت عندنا ان لها سوى النفوس الحيوانية امرا متوسطا بينها و بين العقول الفعالة الفياضة عليها، نعم! تلك النفوس الجزئية لها اتصالات و تشبهات الى تلك المبادئ فى حركاتها و انفعالاتها، فناطقيتها و ادراكها للكليات من جهة اتصالها بتلك العقول الفياضة باذن الله عليها، مثل الكليات على سبيل الحكاية و صور الجزئيات على سبيل التحقق، و نحن قد اثبتنا فى مواضع من كتبنا: ان نفوس السماوات باقية الحقائق متبدلة الطبائع، و لها من جهة اتصالها بعالم الامر و الوحي بقاء و دوام، و من جهة اتصالها بطبائع الاجرام تجدد و حدوث و انصرام. فهذا تحقيق علم الله بالحوادث قبل كونها و بعدها على وجه لا يلزم منه تغير لا فى ذاته و لا فى قضائه الازلى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٢١٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: الخلق: تدبير چیزى، خواه به تكوين ماده آن چیز باشد، مثل تكوين آب كه ماده باقى حوادث است و خواه به تكوين آن چیز خودش باشد. عطف و تكوينها عطف انسحاب است، پس مراد، اراده مجموع خلق و تكوين است به اعتبار جزء آخر. «ما» در اول و سوم، موصوله است و در دوم و چهارم، مصدریه و موصوله می تواند بود و در پنجم، مصدریه است. یعنی: روایت است از ایوب بن نوح این كه او نوشت سوى امام على نقى عليه السلام، می پرسید او را از الله -عز و جل- كه: آیا می دانست چیزها را پیش از آن كه تدبير كرد چیزها را و تكوين كرد آنها را، یا نمی دانست آنها را تا تدبير كرد آنها را و خواست تدبير آنها و تكوين آنها را، پس دانست آنچه را كه تدبير كرد نزد تدبير كردن و

دانست آنچه را که تکوین کرد نزد تکوین کردن؟ پس در جواب نوشت به خطّ خود که: پیوسته الله تعالی دانا بود به چیزها پیش از تدبیر چیزها، مانند دانش او به چیزها بعد از تدبیر او چیزها را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۳۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی إلى أبی الحسن الثالث الهادی علیه السلام. وأیوب بن نوح بن درّاج النخعی ثقة، له كتب وروایات ومسائل عن الهادی علیه السلام، وكان وکیلاً للعسکریّین علیهما السلام. وجمیل عمّه . وحاصل جوابه علیه السلام- كما سبق-: أنّ الاختلاف فی المعلوم بالوجود العینی وعدمه لا یوجب الاختلاف فی العلم الذی عین الذات، بل فی نسبه فی الوقوع علی المعلوم قبل الإیجاد وبعده. قال السید الأجلّ النائینی: «لم یزل الله تعالی عالماً» أي كان الله عالماً بكلّ شیء قبل أن یخلقه، کعلمه به بعد خلقه بلا اختلاف وتفاوت فی العلم والانکشاف قبل الخلق وبعده، فلا یحصل بالحضور الوجودیّ زیادة فی الانکشاف، ولا یحصل به شیء له لم یکن قبله، إنّما الاختلاف فی المعلوم بالوجود العینی وعدمه... فذاته سبحانه مناط لجميع أنحاء الانکشافات، فعالم بنحو الإدراک الجزئی كما هو عالم بنحو الإدراک الكلّی، ووجود الظلّی والمثالی اللّازم للانکشاف للأشخاص لا یتوقّف علی المادّة العینیّة وتوابعها، فیصحّ قبل الخلق كما یصحّ بعده، فهو لم یزل عالم بجميع الأشياء کلّیاتها وجزئیاتها، لا یعزب عنه مثقال ذرّة فی السماء ولا فی الأرض .

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۲، ص ۱۷۴

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: صحيح.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١١

\*\*\*\*\*

ص: ٢٦٢

- 
- ١-١ . فى التوحيد: «بما كَوَّن». وفى البحار: - «بما يكون».
- ٢-٢ . فى التوحيد: «بعد ما كَوَّن».
- ٣-٣ . التوحيد، ص ١٤٥، ح ١٢، بسنده عن محمد بن يحيى العطار الوافى، ج ١، ص ٤٤٩، ح ٣٦٢؛ البحار، ج ٥٧، ص ١٦١، ح ٩٧.
- ٤-٤ . وفيالتوحيد: - «فليس لعلمه منتهى».
- ٥-٥ . التوحيد، ص ١٣٤، ح ٢، بسنده عن محمد بن يحيى العطار وأحمد بن إدريس جميعا، عن محمد بن أحمد، عن علي بن إسماعيل، عن صفوان، عن الكاهلى . وفيه، ص ١٣٤، ح ١، بسند آخر عن أبى عبدالله عليه السلام مع اختلاف. تحف العقول، ص ٤٠٨، مرسلًا عن عبدالله بن يحيى الوافى، ج ١، ص ٤٥٣، ح ٣٦٧؛ الوسائل، ج ٧، ص ١٣٧، ذيل ح ٨٩٣٧.
- ٦-٦ . فى حاشية «ف»: «قبل خلق».
- ٧-٧ . فى حاشية «ف»: «كون».
- ٨-٨ . التوحيد، ص ١٤٥، ح ١٣، بسنده عن سعد بن عبدالله، عن أيوب بن نوح الوافى، ج ١، ص ٤٥٠، ح ٣٦٣؛ البحار، ج ٥٧، ص ١٦٢، ح ٩٨.

## ٥- الحديث

٢٩٧ / ٥ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَمْرَةَ، قَالَ:



كَتَبْتُ إِلَى الرَّجُلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ (۱) أَنْ مَوَالِيكَ (۲) اخْتَلَفُوا فِي الْعِلْمِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ (۳) عَالِمًا قَبْلَ فِعْلِ الْأَشْيَاءِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نَقُولُ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ (۴) عَالِمًا؛ لِأَنَّ مَعْنَى «يَعْلَمُ» «يَفْعَلُ» (۵)، فَإِنْ أَثْبَتْنَا الْعِلْمَ (۶)، فَقَدْ أَثْبَتْنَا فِي الْأَعْزَلِ مَعَهُ (۷) شَيْئًا، فَإِنْ رَأَيْتَ (۸) - جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ - أَنْ تُعَلِّمَنِي مِنْ ذَلِكَ مَا أَقِفُ عَلَيْهِ وَلَا أَجُوزُهُ.

فَكَتَبَ بِخَطِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا تَبَارَكَ وَتَعَالَى ذِكْرُهُ» (۹).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

جعفر بن محمد بن حمزه گوید نوشتم بامام علیه السلام و پرسیدم که دوستان شما در باره علم خدا اختلاف دارند بعضی گویند: خدا پیش از خلقت اشیا هم عالمست و بعضی گویند: ما نمیگوئیم خدا همیشه عالمست، زیرا معنی میداند، خلق میکند است پس اگر علم همیشگی برای او ثابت کنیم: چیزی همیشگی با او ثابت کرده ایم (و قائل بدو قدیم شده ایم) اگر صلاح بدانید - خدایم قربانت کند نسبت باین موضوع چیزی بمن بیاموزید تا بر آن بایستم و از آن در نگذرم، حضرت بخط خود مرقوم فرمود خدا همیشه عالم است پر خیر و بلند است یاد او

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- جعفر بن محمد بن حمزه گوید: نوشتم بدان مرد و از او پرسیدم که دوستانت در باره علم خدا اختلاف دارند، برخی گویند همیشه خدا دانا بوده حتی پیش از آفریدن چیزها و برخی گویند نگوئیم همیشه خدا دانا بوده زیرا معنی علم دارد این است که خلق کرده و اگر علم او را به مخلوقات ازلی دانیم در ازل چیزی با او ثابت کرده ایم، خدا مراقبانت کند اگر صلاح دانی که در این موضوع چیزی به من بیاموزی که بر آن بپایم و از آن در نگذرم موجب تشکر است، به خط خودش به من نوشت: همیشه خدای تبارک و تعالی ذکره عالم بوده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۱۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- جعفر بن محمد حمزه می گوید: به امام علیه السلام نوشتم و پرسیدم که دوستان شما درباره علم خدا اختلاف دارند، بعضی می گویند همیشه خدا دانا بوده حتی پیش از آفریدن چیزها و بعضی دیگر می گویند ما نمی گوئیم خدا همیشه عالم است زیرا معنی علم دارد این است که خلق کرده و اگر علم او را به مخلوقات، ازلی بدانیم در ازل چیزی با او ثابت کرده ایم، قربانت گردم اگر صلاح بدانی در این موضوع چیزی به من بیاموزی که بر آن استوار باشم و از آن نگذرم،

حضرت به خط خود نوشت: خدای تبارک و تعالی همیشه عالم بوده است بلند است یاد او.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۸۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الموالى جمع المولى و المولى على وجوه: المعتقد و المعتقد و ابن العم و الناصر و الجار و المتصرف فى امر واحد، و المراد هاهنا الناصر، فمعنى مواليك اى انصارك و شيعتك. و اعلم ان سبب هذا الاختلاف صعوبة هذه المنزلة و غموضها، فان هذا الاختلاف بعينه قد وقع بين اعظم الفلاسفة المتقدمين، فان المشائين تبعوا لمعلمهم ارسطاطاليس ذهبوا الى ان علمه بالاشياء متقدم عليها و هو فاعل بالعناية، و ان الاشراقيين تبعوا لمعلمهم افلاطن رأوا ان علمه بالاشياء مع الاشياء و ان اضافة علمية هى بعينها اضافة فاعلية و ان معلومية الشئ ليس الا حضور ذاته الموجودة عند العالم، و قبل الوجود لا حضور فلا علم. ثم الطائفة الاولى ذهبوا الى ان عالميته تعالى بالاشياء بتقرر صورها العقلية و ارتسام رسومها الادراكية فى ذاته تعالى، و اعتذروا عن ذلك بان تلك الصور و ان كانت اعراضا قائمة بذاته، الا انها ليست بصفاته، و ذاته لا ينفعل عنها و لا يستكمل بها، لانها بعد الذات و هى من قبيل اللوازم المتأخرة و الآثار لا من الصفات و الاحوال، و أيضا لا تخل كثرتها بوحدة الذات، لانها كثرة على ترتيب السببية و المسببية و كترتيب الواحد و الاثنين و الثلاثة و ما بعدها، فلا تتسلم بها وحدة الذات كما لا تتسلم وحدة الواحد بكونه مبدءا للاعداد الغير المتناهية، اذ الترتيب يجمع الكثرة فى وحدة. و لما كان القول بارتسام صور الموجودات فى ذاته قولاً فاسداً و معتقداً رديئاً انكره المحقق الطوسى قدس سره القدوسى و شتّع فى شرحه للاشارات عليه و بيّن مفسده، ثم اخذ طريقاً اخر فى علم الله موافقا لما رأى الاشراقيون و لكن فات عنه تحقيق علمه تعالى بالاشياء قبل كونها، بل المسلكان كلاهما عاطلان عن اثبات علمه تعالى بالاشياء فى مرتبة ذاته الاحدية، لان ذلك سر دقيق و بحر عميق و الخوض فيه لم يتيّسّر لاحد بطريق الفكر و استعمال المقدمات، و انما ذلك بعون الله و فضله على من يشاء، فلذلك لم يأتوا عليهم فى الجواب عن هذه المسألة فى هذه الاحاديث المتعاقبة الا بكلام مجمل من غير تفصيل، لما رأوا من قصور الافهام و المدارك عن دركها تفصيلاً.

شرح أصول الكافى؛ ج ٣، ص ٢١٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله عليه السلام: لان معنى يعلم يفعل يعنى بذلك أن كل اسم من أسمائه عز و جل فاما أنه اسم الذات و اما أنه اسم الفعل، لان ما وراء ذاته سبحانه أى شىء كان فهو صنع ذاته و فعل فعاليته سبحانه و العالم ليس هو اسم الذات فيكون هو اسم الفعل لا محالة فيكون معنى يعلم يفعل شيئاً ما هو العلم. و هذا من القول الزور، فان العالم و القادر و كل اسم من أسماء الصفات الكمالية فهو بالنسبة الى ذات الله عز و جل اسم الذات الحقة الاحدية من كل جهة و ان كان بالنسبة الى غيره سبحانه من الموصوفين بالكمالات اسم الصفة.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٤١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لأنّ معنى يعلم يفعل. [ص ١٠٨ ح ٥] أقول: أى مرجعه واللازم له «يفعل» ظناً منهم أنّ العلم بلا شىء محض ممتنع مستحيل، فحينئذ لا يمكن علمه تعالى بغيره إلا بوجوده فى نفسه فى الأعيان. وقوله: «فإن أثبتنا العلم» أى فى الأزل، فقد أثبتنا فى الأزل معه شيئاً موجوداً فى الخارج هو فعله. وقوله عليه السلام: «لم يزل الله عالماً بذاته» علمه بذاته علمه بغيره من دون وجوب؛ حيث إنّ العلم بالسبب علم بالمسبب كما بيّن فى موضعه، فلا يكون معنى «يعلم» «يفعل».

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٦٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: الْمَعْنَى (به فتح میم و سکون عین بی نقطه و نون و الف منقلبه از یاء): بازگشت چیزی. «مَعْنَى» مضاف است به «يَعْلَمُ» که به صیغۀ مضارع غایب معلوم مجرّد است، به تقدیر «يَعْلَمُ اللهُ الْأَشْيَاءَ». و جمله این جا، در حکم مفرد است؛ زیرا که به عنوان حکایت است و لهذا غیر ظرف، مضاف به آن شده [است]. يَفْعَلُ (به فاء و عین بی نقطه) به صیغۀ مضارع غایب معلوم باب «مَنْعَ» است؛ مراد این است که: چون علم او حضوری است، پس محال است انفکاک آن از کون معلوم در خارج، پس بی تأثیر مؤثر نمی باشد. تُعَلِّمَنِي، از باب تَفْعِيل و باب اَفْعَال می تواند بود. الذِّكْرُ (به کسر ذال با نقطه و سکون کاف و راء بی نقطه): حفظ؛ و آن عبارت است از یاد داشتن، به معنی علمی که حادث نشده [است]. ذِكْرُهُ، فاعل تَعَالَى است و فاعل تَبَارَكَ، ضمیر مستتر راجع به «الله» است و می تواند بود که «ذِكْرُهُ» فاعل هر دو باشد. و بر هر تقدیر، این کلام اشارت است به جواب شبهه اهل مذهب دوم و حاصل جواب این است که: علم حضوری دو قسم است: یکی حادث و دیگری قدیم. و حصول قسم اول، محتاج است به کون معلوم در خارج، به خلاف قسم دوم؛ زیرا که کافی است در آن ثبوت معلوم در خارج بی حاجت به تأثیر مؤثری. یعنی: روایت است از جعفر بن محمد بن حمزه، گفت که: نوشتم سوی آن مرد - مراد، امام علی نقی علیه السلام است - می پرسیدم او را که: به درستی که چاکران تو اختلاف کرده اند در علم الله تعالی؛ به این روش که گفته بعضی ایشان که: پیوسته الله تعالی عالم به چیزها بوده پیش از تکوین چیزها. و گفته بعضی ایشان که: نمی گوئیم که پیوسته الله تعالی عالم بوده؛ چه بازگشت «می داند» این است که «می کند»، پس اگر ثابت کردیم علم را برای الله تعالی در ازل، پس به تحقیق ثابت کرده ایم در ازل با الله تعالی چیزی را، پس اگر در خود [مصلحت] بینی - که گرداند مرا الله تعالی سر بهای تو - این که تعلیم کنی مرا از آن مسئله چیزی را که بایستم بر آن و درنگذرم از آن، خوب است. پس امام علیه السلام نوشت که: پیوسته الله تعالی عالم بوده، به غایت کامل است و به غایت منزّه از نقص است یاد او.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۳۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (إلى الرجل) يعنى أبا الحسن الثالث الهادى عليه السلام. عالم بالأشياء قبل خلقها، كعلمه بها بعد خلقها. (لأن معنى يعلم يفعل) تقرير لدليل الشبهة بأن العلم قبل الإيجاد محال؛ إذ لا بدّ للعلم أزلًا بالشيء من تحقّقه أزلًا؛ لأنّ العلم لا ينفكّ عن المعلوم، فأجاب عليه السلام بما مفاده أنّ علمه تعالى عين ذاته، وانكشاف الممكنات المعدومة لا يوجب وجودها فى الأزل. وقال برهان الفضلاء: «لأنّ معنى يعلم يفعل» يعنى لأنّ مصداق يعلم أن يفعل، فيجوز النصب بالإعمال والرّفيع بالإهمال. ثمّ قال: وهذا الدليل بناؤه على مقدّمات ثلاث: الأولى: أنّ العلم بلا شيء محض محال. والثانية: أنّ الشبهيّة منحصرة فى الوجود ذهنًا أو خارجًا. والثالثة: أنّ ما سوى الله موجود بالإيجاد، سواء كان موجودًا فى نفسه فى الذهن، أو موجودًا فى نفسه فى الخارج. فالإمام عليه السلام أجاب بما أجاب من غير توجّه إلى دفع الشبهة؛ لظهور دفعها بمنع المقدّمة الأولى. والمعتزلة أجابوا عن هذه الشبهة بمنع المقدّمة الثانية؛ لقولهم بثبوت المعدومات فى الخارج. وقال الفاضل الإسترابادى: قد ذكر ابن سينا شبهة عجز عن جوابها، وكان قول السائل: «فقد أثبتنا فى الأزل شيئًا» إشارة إليها، وهى أنّ علمه تعالى فى الأزل متعلّق بكلّ مفهوم، فلا بدّ للمفهومات من وجود أزلّى، فوجودها فى الأزل إمّا خارجيّ أو ذهنيّ، وعلى التقديرين هى قائمة بأنفسها أو بغيرها. وعلى تقدير قيامها بغيرها فهى قائمة بذاته تعالى أو بغيره تعالى، والكلّ محال. فذكر صاحب المحاكمات احتمالاً فى الوجود الذهنيّ، وهو أن يكون وجود ذهنيّ من غير قيام الموجود الذهنيّ بشيء. وجواب الشبهة منحصر فى التمسك بهذا الاحتمال بأن يقال: ذاته تعالى وجود ذهنيّ لكلّ المفهومات الغير المتناهية من غير قيام الوجود بها، ومن غير قيامها بشيء، ومن غير قيامها بنفسها. وتوضيحه: أنّه تعالى علم بتلك المفهومات، ووجودها الذهنيّ عين علمه تعالى، وليست للمفهومات بحسب هذا الوجود تشخّصات بها يمتاز بعضها عن بعض، ولا يتّصف فى هذا الوجود بشيء من صفاتها، وإلاّ لزم تعدّد الموصوفات فى الأزل، وهو محال. ثمّ قال: وأقول: بعد أن ثبت بالأدلة العقليّة والنقليّة أنّه علمه تعالى أزلّى متعلّق فى الأزل بجميع المفهومات، وانحصر جواب الشبهة فى الاحتمال الذى ذكره صاحب المحاكمات، صار ذلك الاحتمال ثابتًا بالبرهان. والمستفاد من كلامهم عليهم السلام أنّ علمه تعالى من صفات

الذات وأنه قديم، فبطل ما زعمه جمعٌ من أنّ له تعالى علمين: أزليّ إجماليّ حصوليّ هو عين ذاته تعالى، وتفصيليّ حضوريّ هو عين سلسلة الممكنات التي خلقها الله تعالى . وقال السيّد الأجلّ النائيني: «لأنّ معنى يعلم يفعل» يحتمل وجهين: أحدهما: أنّ تعلّق علمه تعالى بشيء يوجب وجود ذلك الشيء وتحققه، فلو كان لم يزل عالماً، كان لم يزل فاعلاً وكان معه شيء في الأزل في مرتبة علمه؛ أعنى ذاته، أو غير مسبوق بعدم زمنيّ، وهذا على تقدير كون علمه فعليّاً. وثانيها: أنّ تعلّق العلم بشيء يستدعي انكشاف ذلك الشيء، وانكشاف الشيء يستدعي نحو حصول له، وكلّ حصولٍ ووجودٍ لغيره سبحانه مستنداً إليه تعالى، فيكون من فعله، فيكون معه في الأزل شيء من فعله. فأجاب عليه السلام: بأنّه لم يزل الله عالماً، ولم يلتفت إلى بيان فساد متمسك نافية؛ لأنّه أظهر من أن يحتاج إلى البيان؛ فإنّه على الأول مبنيّ على كون العلم فعليّاً، وهو ممنوع، ولو سلّم فلا يستلزم فعلية العلم عدم انفكاك المعلوم عنه عيناً، بمعنى عدم مسبقيته بعدم زمنيّ، أو كون المعلوم في مرتبة العالم. وعلى الثاني مبنيّ على كون الصور العلميّة صادرةً عنه صدور الأمور العينيّة، فيكون من أقسام الموجودات العينيّة ومن أفعاله سبحانه، وهو ممنوع، فإنّ الصور العلميّة توابع غير عينيّة لذات العالم، ولا يحصل لها عدا الانكشاف لدى العالم، ولا حظّ لها من الوجود والحصول العيني أصلاً، ولا مسبوقيّة لها إلا بذات العالم، لكنّها ليست في مرتبة ذاته، ولا يجب فيها نحو التأخر الذي للأفعال الصادرة عن المبدأ بالإيجاد . أقول: قد سمعت وفهمت أقوال هؤلاء الفضلاء المتبحّرين، وأيقنت أنّ مفاد بياناتهم في دفع تلك الشبهة يؤول إلى أمر واحد، وهو الإقرار بالعجز عن دركهم كيفية علمه تعالى بمعلوماته، وذلك لاجتهادهم جدّاً في الفرار عن القياس، ولا يمكنهم درك شيء بحقيقة كيفية الإلّبالقياس إلى ما هو معلوم لهم حقيقةً، مثل كيفية علم المخلوق، وعلم المخلوق غير ذاته، وعلم الخالق تعالى عين ذاته؛ ولذا اكتفى عليه السلام في الجواب بما هو الثابت المقطوع به عن الحجّة المعصوم العالم العاقل عن الله، فأشار بل صرّح فيه بأنّ علم المخلوق بكيفية علمه تعالى محال، كعلمه بكيفية ذاته وحقيقة كنهه تعالى وعلمه سبحانه عين ذاته، سبحانه من لم يزل ربّاً عالماً، تعالى شأنه عمّا يقولون.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله: لأن معنى يعلم يفعل، أى يفعل العلم ويوجد، على أن العلم إدراك و الإدراك فعل، وقال بعض المحققين: هذا الكلام يحتمل وجهين: أحدهما أن تعلق علمه بشىء يوجب وجود ذلك الشىء و تحققه، فلو كان لم يزل عالما كان لم يزل فاعلا فكان معه شىء فى الأزل فى مرتبة علمه أعنى ذاته، أو غير مسبوق بعدم زمانى، وهذا على تقدير كون علمه فعليا. و ثانيهما أن تعلق العلم بشىء يستدعى انكشاف ذلك الشىء و اكشاف الشىء يستدعى نحو حصول له، و كل حصول و وجود لغيره سبحانه مستند إليه سبحانه فيكون من فعله، فيكون معه فى الأزل شىء من فعله فأجاب عليه السلام بأنه لم يزل عالما و لم يلتفت إلى بيان فساد متمسك نافية، لأنه أظهر من أن يحتاج إلى البيان، فإنه على الأول مبنى على كون العلم فعليا و هو ممنوع، و لو سلم فلا يستلزم فعلية العلم عدم انفكاك المعلوم عنه عينا بمعنى عدم مسبوقيته بعدم زمانى، أو كون المعلوم فى مرتبة العالم و على الثانى مبنى على كون الصور العلمية صادرة عنه صدور الأمور العينية، فيكون من أقسام الموجودات العينية و من أفعاله سبحانه و هو ممنوع، فإن الصور العلمية توابع غير عينية لذات العالم و لا تحصل لها عدا الانكشاف لدى العالم، و لا حظ لها من الوجود و الحصول العينى أصلا، و لا مسبوقية لها إلا بذات العالم، لكنها ليست فى مرتبة ذاته، و لا يجب فيها نحو التأخر الذى للأفعال الصادرة عن المبدأ بالإيجاد.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١١

\*\*\*\*\*

٦- الحديث



٢٩٨ / ٦ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ ،  
عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ ، عَنْ فَضَيْلِ بْنِ سُكْرَةَ ، قَالَ :

قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : جُعِلْتُ فِدَاكَ ، إِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِي هَلْ كَانَ اللَّهُ - جَلَّ وَجْهُهُ -  
يَعْلَمُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ أَنَّهُ وَحْدَهُ؟ فَقَدِ اخْتَلَفَ مَوَالِيكَ ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: قَدْ كَانَ يَعْلَمُ (١٠)

ص: ٢٦٣

- 
- ١-١ . فى «بر»: - «أسأله» .
- ٢-٢ . فى شرح صدر المتألهين ص ٢٧٦ : «الموالى : جمع المولى . والمولى على وجوه : المعنى ، والمعنى ، وابن العم ، والناصر ، والجار ، والمتصرف فى أمر واحد . والمراد هنا الناصر ، فمعنى مواليك ، أى أنصارك وشيعتك» . وانظر الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٥٢٩ ؛ النهاية ، ج ٥ ، ص ٢٢٧ (ولى) .
- ٣-٣ . فى «ج ، بر» : - «الله» .
- ٤-٤ . فى البحار: - «الله» .
- ٥-٥ . قوله: «لأن معنى يعلم يفعل» ، قائله توهم أن العالم من الصفات الفعلية ، وتحقق الصفات الفعلية يقتضى أن يكون معه تعالى شىء . فمعنى يفعل أى يفعل العلم ويوجده ، باعتبار أن العلم إدراك والإدراك فعل ، أو أن العلم يستلزم الفعل ؛ بناءً على أن العلم يقتضى المعلوم ، فتحقق العلم فى الأزل يقتضى تحقق المعلوم ، فىكون معه تعالى شىء . والإمام عليه السلام أبطل هذا القول بأن العلم فى مقام الذات من صفات الذات . أنظر : التعليقة للداماد ، ص ٢٤١ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٣٣٥ ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١١ .
- ٦-٦ . فى «بس» : «الفعل» .
- ٧-٧ . فى «ج ، بح» : «معه فى الأزل» . وفى «ف» : «العلم معه فى الأزل» .
- ٨-٨ . فى شرح المازندراني : «جواب الشرط محذوف ، أى فعلت ، أو تطولت ، أو نحو ذلك» .

۹-۹. الوافی، ج ۱، ص ۴۵۰، ح ۳۶۴؛ البحار، ج ۵۷، ص ۱۶۲، ح ۹۹.  
۱۰-۱۰. فی التوحید: «تبارک وتعالیٰ اَنَّهُ وَحْدَهُ».

قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ شَيْئاً مِنْ خَلْقِهِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّمَا مَعْنَى «يَعْلَمُ» «يَفْعَلُ»، فَهُوَ الْيَوْمَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا غَيْرَهُ  
قَبْلَ فِعْلِ الْأَشْيَاءِ، فَقَالُوا(۱): إِنْ أَثْبَتْنَا أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِأَنَّهُ لَا غَيْرَهُ، فَقَدْ أَثْبَتْنَا مَعَهُ غَيْرَهُ فِي أَرْزَلِيَّتِهِ، فَإِنْ  
رَأَيْتَ يَا سَيِّدِي، أَنْ تُعَلِّمَنِي مَا لَا أَعْدُوهُ إِلَى غَيْرِهِ.

فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا زَالَ اللَّهُ عَالِماً تَبَارَكَ وَتَعَالَى ذِكْرُهُ(۲)».(۳)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

فضیل گوید: بامام باقر علیه السلام عرضه داشتم: قربانت، اگر صلاح بدانید بمن بفهمانید که آیا  
خدای - جل و جبهه - پیش از اینکه مخلوق را بیافریند میدانست که یکتاست؟ زیرا دوستان شما  
اختلاف کرده، بعضی گویند: پیش از آنکه مخلوقی آفریند عالم بود و بعضی گویند معنی میدانند  
خلق میکند است پس خدا امروز میدانند که پیش از خلقت اشیاء یگانه بوده و اینها گویند اگر ثابت  
کنیم که او همیشه بیگانگی خود عالم بوده در ازل با او چیز دیگری ثابت کرده ایم. آقای من اگر  
صلاح دانید بمن بیاموزید چیزی را که از آن تجاوز نکنم: حضرت نوشت: خدای - تبارک و تعالیٰ  
ذکره - همیشه عالم است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- فضیل بن سکره گوید: به امام باقر (علیه السلام) نوشتم: قربانت اگر لطف کنی و به من بیاموزی که خدای جل و جبهه پیش از آنکه خلق را بیافرینده می دانست که یگانه است، زیرا دوستان و پیروان در این باره اختلاف کردند، جمعی گویند خدا پیش از آنکه خلق را بیافریند می دانست و بعضی گویند معنی می دانست خلق می کرده است و او امروز می داند که او بوده است و جز او نبوده است پیش از آفرینش موجودات، و گویند اگر بگوئیم که خدا قبل از آفریدن موجودات عالم بود که او است و جز او نیست دیگری را با او در ازل ثابت کرده ایم، اگر صلاح دانی ای سید من که به من مطلبی بیاموزی که از آن هرگز عدول نکنم، چه خوب است. جواب نوشت: خدای تبارک و تعالی ذکره همیشه عالم بوده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۱۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- فضیل بن سکره می گوید: به امام باقر علیه السلام نوشتم: قربانت کردم اگر صلاح بدانید به من بیاموزید که خدای عز و جل پیش از آنکه مخلوقی را بیافریند می دانست که یگانه است؟ زیرا دوستان و پیروان در این باره اختلاف کردند، بعضی می گویند خدا پیش از آنکه مخلوقات را بیافریند می دانست و بعضی می گویند معنی «می دانست» خلق می کرده است و او امروز می داند که او بوده و جز او پیش از آفرینش موجودات، نبوده است، و گویند اگر بگوئیم که خدا قبل از آفریدن موجودات عالم بود که او است و جز او نیست دیگری را با او در ازل ثابت کرده ایم،

اگر سرورم صلاح بدانی من مطلبی را به من بیاموزی که از آن هرگز بازگشت نکنم. حضرت نوشت: خدای تبارک و تعالی همیشه عالم بوده است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۸۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن عبد الصمد بن بشير». ، بالياء قبل الراء، العراقى بضم العين المهملة، العبدى مولا هم كوفى، ثقة ثقة، روى عن ابى عبد الله عليه السلام، «صه» وفى النجاشى و الفهرست: له كتاب روى عنه عيسى بن هشام «عن فضل بن سكرة». كوفى من اصحاب الصادق عليه السلام، وفى كتاب سعد: ابو محمد «قال قلت لابي جعفر الصادق عليه السلام جعلت فداك ان رأيت ان تعلمنى هل كان الله جل وجهه يعلم قبل ان يخلق الخلق انه وحده؟ فقد اختلف مواليك فقال بعضهم: قد كان يعلم قبل ان يخلق شيئا من خلقه وقال بعضهم: انما معنى يعلم يفعل فهو اليوم يعلم انه لا غيره قبل فعل الاشياء فقالوا: ان اثبتنا انه لم يزل عالما بأنه لا غيره فقد اثبتنا معه غيره فى أزليته فان رأيت يا سيدى ان تعلمنى ما لا أعدهه الى غيره؟ فكتب ما زال الله عالما تبارك و تعالى ذكره.». قول القائل الثانى: فهو اليوم يعلم انه لا غيره قبل الاشياء، يعنى لم يكن الله عالما قبل وجود كل شىء انه كان غيره حتى يوجد، فاذا اوجده فعند ايجاده و حدوثة يعلم انه كان غيره سابقا و لاحقا، اذ لو علم قبل ايجاده للاشياء انه غيرها لكان اثبت معه فى الازل غيره من الاشياء، و بعكس النقيض: اذا لم يكن معه فى ازليته شىء غيره، فلم يكن عالما فى الازل بانه ليس غيره، و هذا فى نفسه شبهة. و الجواب: ان علمه تعالى بذاته لما كان نفس ذاته، فكما يكفى وجود ذاته فى انه هو هو و ليس هو غيره، فكذلك علمه بذاته الذى هو عين وجود ذاته هو بعينه علم بانه ليس غيره، و لا حاجة فى هذا العلم الاجمالى بانه ليس غيره الى صورة ذلك الغير، كما لا حاجة فى كون كل شىء انه ليس غيره الى وجود الغير. و قوله: معنى يعلم يفعل، هذا يوافق مذهب الحكماء الاشراقيين، فان اضافة العالمية عندهم بعينها اضافة اليجاد، و هذا صحيح فى علمه تعالى

الذى هو مع الاشياء و هو علمه الذى بعد الذات. و البرهان عليه: ان الاول تعالى عالم بذاته من غير  
تغاير بين ذاته و علمه بذاته فى الوجود الا بحسب المفهوم و اعتبار المعبرين، و قد حكموا بان علمه  
تعالى بذاته علة علمه بالعقل الاول و بتوسطه بسائر المجعولات، كما ان وجود ذاته علة لوجود العقل  
الاول و بتوسطه لسائر المجعولات. فاذا حكمت بكون العلتين، اعنى ذاته و علمه بذاته، شيئا واحدا  
بلا اختلاف الا فى العبارة و المفهوم، فاحكم بكون المعلولين أيضا، اعنى وجود العقل الاول و علمه  
تعالى به، شيئا واحدا من غير تغاير يقتضى كون احدهما مبينا للاول و الثانى متقرا فيه. فاذن وجود  
المعلول الاول هو نفس علمه تعالى به من غير صورة اخرى مستأنفة، و هكذا الكلام فى المعلول  
الثانى و الثالث الى تمام الجواهر العقلية التى هى كلمات الله التامات التى وقعت الاستعاذة بها فى  
الادعية النبوية عن الشرور و الافات، و هى عالم امر الله، فهى بالحقيقة كلام الله الذى قال قوم: انه  
مقارعة وقعت بين العلم و القدرة، لان تلك الكلمات كل منها علم و قدرة معا و بتوسطها يعلم سائر  
الاشياء و يوجد، لان تلك الجواهر تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها، و هى تعقل الاول  
و ما يصدر عنه، و لا موجود الا و هو مقدور مجعول للاول تعالى، كأن جميع صور الموجودات الكلية  
و الجزئية على ما هو عليه الوجود حاصلة فيها، و هى صورة القضاء الالهى الذى ذكرنا فى الحديث  
السابق، فالله تعالى يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور و كذلك الوجود على ما هو عليه، فاذن لا  
يعزب عن علمه مثقال ذرة. هذا ما ذكره المحقق الطوسى موافقا لمذهب الاشراقين و لا شك فى  
صحته، الا ان الاكتفاء فى حق علم الله بهذا القدر تقصير و تفريط، فاين علمه السابق على جميع  
الاشياء الذى هو من صفاته الكمالية؟ و اين عنايته تعالى بما سواه؟ فاذن المصير الى ما ذكرناه و إليه  
أشار بقوله عليه السلام: ما زال الله عالما تبارك و تعالى، قولا مجملا للعلة التى ذكرناها، و هى قصور  
الافهام عن درك علم الله بالاشياء قبل كونها.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٢١٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السادس قوله رحمه الله: عن فضيل سكرة في الكافي وفي كتاب التوحيد للصدوق فضيل سكرة. وفي كتاب الرجال للشيخ في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام لا غير فضيل بن سكرة الكوفي. والضبط الصحيح ضم المهملة وتشديد الكاف المفتوحة.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٢٤٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: أنه وحده. [ص ١٠٨ ح ٦] أقول: أي أنه هو وحده أي متفرداً، فيكون «وحده» منصوباً عند أهل البصرة على الحال أو المصدرى وحد وحده، وعند أهل الكوفة منصوب على الظرفية أي «في وحده»، فحينئذ لا حاجة إلى تقدير خبر «أن» بل الظرف خبر عنه. قال: يعلم يفعل. [ص ١٠٨ ح ٦] أقول: أن مفاد «يعلم» «يفعل» لاستحالة صدق «يعلم» من دون وجود المعلوم، فيلزم من ذلك أن يكون هنالك فعل صادر عنه. ثم إن علمه ب«أنه لا غيره» موقوف على أن يعلم الغير. وقوله: «فهو اليوم» تفريع على ما سبق معنى يلزم حين خلقه الأشياء أن يعلم أنه لا غيره قبل فعل الأشياء؛ حيث إن العلم حكاية والحكاية حادثة، والمحكى أزلّي، فكتب عليه السلام: «ما زال عالماً» بما حاصله: أن ليس معنى «يعلم» «يفعل»، بل علمه بذاته علمه بجميع ما عداه، فعلمه بذاته علمه بأنه لا غيره من دون وجود غيره.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: الْجَلَال: بزرگی. می آید در احادیث باب بیست و سوم- که «بَابُ النَّوَادِرِ» است- این که مراد به وجهِ الله تعالی، حُجَجِ معصومین است که شناختِ امامتِ ایشان، لازمِ شناختِ الله تعالی به ربوبیت است. «أَنَّ» در أَنَّهُ وَحْدَهُ و در أَنَّهُ لَاغَيْرُهُ و در بَأَنَّه لَاغَيْرُهُ (به فتح همزه و تشدید نون) از حروفِ مُشَبَّهَةٌ بِالْفِعْلِ است. وَحْدَهُ (به فتح واو و سکون حاء بی نقطه و دال بی نقطه و ضمیر) منسوب است به ظرفیت، به تقدیر «عَلَى وَحْدِهِ». ظرف، خبر «أَنَّ» است و می تواند بود که منصوب باشد به مصدریّه به تقدیر «يَحْدُ وَحْدَهُ». صاحبِ قاموس گفته که: «وَرَأَيْتُهُ وَحْدَهُ: مَصْدَرٌ، لَا يُثْنَى وَلَا يُجْمَعُ، وَنَصْبُهُ عَلَى الْحَالِ عِنْدَ الْبَصْرِ يَنْ لَاعَلَى الْمَصْدَرِ. وَأَخْطَأَ الْجَوْهَرِيُّ وَيُونُسُ، مِنْهُمْ بِنَصْبِهِ عَلَى الظَّرْفِ بِاسْقَاطِ عَلِيٍّ». الْوَحْدُ (مصدر باب علم و حسن): انفراد از غیر. فاء در فَقَدْ برای بیان است و همچنین فاء در فَقَالَ. يَعْلَمُ در قَدْ كَانَ يَعْلَمُ به تقدیر «يَعْلَمُ أَنَّهُ وَحْدَهُ» است. شَيْئاً مَفْعُولِ يَخْلُقُ است. يَفْعَلُ به فاء و عین بی نقطه است، چنانچه بیان شد در شرح حدیث سابق. فاء در فَهَوَّ برای تفریع است. لَا غَيْرُهُ مرفوع و خبر «أَنَّ» است و مراد این است که: متحد با غیر نشده- چنانچه توهم کرده اند بعضی نصاری که گفته اند که:»

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ»

«و بر این قیاس است توهم بعضی صوفیّه- و جزء که محمول بر او تواند شد ندارد و عارض کائنِ فی نَفْسِهِ در خارج، که محمول بر او تواند شد، بنا بر اتّحاد مبدأ و مشتقّ بِالذَّاتِ و تغایر آنها بالاعتبار نیز ندارد. «فَعْلٌ» به فتح فاء و سکون عین است. فاء در فَقَالُوا برای بیان است. اَزَلِيَّةٌ مصدر و نایبِ ظرف اَزَلٌ است، که بیان شد در شرح عنوان بابِ ششم، که «بَابُ الْكُونِ وَالْمَكَانِ» است. عَالِمًا به تقدیر «عَالِمًا بِأَنَّهُ لَاغَيْرُهُ» است. راه جوابِ شبهه بیان شد در شرح حدیث سابق. یعنی: روایت است از فضیل (به ضمّ فاء و فتح ضاد با نقطه) که لقبش سُكْرَةٌ (به ضمّ سین بی نقطه و تشدید کاف مفتوحه) است گفت که: گفتم امام محمّد باقر علیه السّلام را که: قربانت شوم اگر در خود [مصلحت] بینی که تعلیم کنی مرا که: آیا الله- جَلَّ وَجْهُهُ- می دانست پیش از احداثِ مخلوقات این را که او بر انفراد خود است خوب خواهد بود؟ چه به تحقیق اختلاف کردند چاکران تو؛ به این روش

که گفت بعضِ ایشان که: به تحقیق می دانست آن را پیش از آن که احداث کند چیزی را از مخلوقات خود. و گفت بعضِ ایشان که: جز این نیست که بازگشتِ «می داند» این است که «می کند»، پس الله تعالی امروز به معنیِ وقتِ خلقِ مخلوقات می داند که غیر خود نبوده پیش از کردنِ چیزها. در بیان دلالتِ این دلیل گفتند این بعضِ دوم که: اگر ثابت کردیم برای الله تعالی این را که پیوسته بوده عالم به وحدتِ خود و این که غیر خود نبوده، پس به تحقیق ثابت کرده ایم با الله تعالی غیر او را در مدتِ ازلی بودنِ او، پس اگر در خود [مصلحت] بینی - ای مهترِ من - که تعلیم کنی مرا چیزی که درنگذرم از آن سوی غیر آن، خوب خواهد بود؟ پس امام علیه السلام نوشت که: پیوسته الله تعالی عالم بوده به هر چیز؛ به غایت کامل است و منزّه از عیب است یاد او.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۳۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (سكرة) متفرد فی صفاته. (صمد) واحدة «السكر» بالضم والكاف المفتوحة المشددة فارسیّ معرّب. و (فضیل) هذا من أصحاب الباقر علیه السلام. و بیان الحدیث کسابقه بیاناته.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۲، ص ۱۷۹

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: ضعیف.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۱۲



## (١٣) باب آخر و هو من الباب الأول

### ١- الحديث

٢٩٩ / ١ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ فِي (٤) صِفَةِ الْقَدِيمِ: «إِنَّهُ وَاحِدٌ (٥)، صَمَدٌ، أَحَدِي الْمَعْنَى (٦)، لَيْسَ (٧) بِمَعَانِي (٨) كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ».

قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، يَزْعُمُ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ (٩) أَنَّهُ يَسْمَعُ بِغَيْرِ الَّذِي يُبْصِرُ، وَيُبْصِرُ بِغَيْرِ الَّذِي يَسْمَعُ؟

قَالَ: فَقَالَ: «كَذَبُوا، وَالْحَدُوا (١٠)، وَشَبَّهُوا، تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ (١١)؛ إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ،

ص: ٢٦٤

- 
- ١-١ . في «بر» والتوحيد: «وقالوا».
- ٢-٢ . في «بر، بف»: «وثناؤه».
- ٣-٣ . التوحيد، ص ١٤٥، ح ١١، بسنده عن محمد بن يحيى العطار الوافى، ج ١، ص ٤٥١، ح ٣٦٥؛ البحار، ج ٥٧، ص ١٦٣، ح ١٠٠.
- ٤-٤ . في التوحيد: «من».
- ٥-٥ . في التوحيد: «أحد».

٦-٦ . فی شرح المازندرانی : «أحدیّ المعنی : قد یراد به أنّه لا یشارکه شیء فی وجوده ووجوبه وربوبیّته و غیرها من الصفات الذاتیّة والفعلیّة، وقد یراد لیس له صفات زائده علی ذاته. فعلی الأوّل قوله علیه السلام : «لیس بمعانٍ كثيرة مختلفة» تأسیس ، وعلی الثانی تفسیر وتأكید».

٧-٧ . فی التوحید: «ولیس».

٨-٨ . فی «ب» : «بمعان» .

٩-٩ . فی «ف» : - «قوم من أهل العراق».

١٠-١٠ . أصل الإلحاد : الميل والعدول عن الشیء. ینقل: ألحد فی دین الله تعالی، أي حاد عنه وعدل. أنظر : الصحاح، ج ٢، ص ٥٣٤؛ النهاية، ج ٤، ص ٣٣٩ (لحد).

١١-١١ . فی «ج ، بر» : - «عن ذلك» . وفی «ف» : «علوا کبیرا».

یَسْمَعُ بِمَا یُبْصِرُ، وَیُبْصِرُ بِمَا یَسْمَعُ».

قَالَ: قُلْتُ: یَزْعُمُونَ أَنَّهُ بَصِيرٌ (١) عَلٰی مَا یَعْقِلُونَهُ (٢)؟

قَالَ: فَقَالَ: «تَعَالَى اللَّهُ، إِنَّمَا یُعْقَلُ (٣) مَا كَانَ بِصِفَةِ (٤) الْمَخْلُوقِ وَ (٥) لَيْسَ اللَّهُ كَذَلِكَ». (٦)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

محمد بن مسلم گوید امام باقر (علیه السلام) در باره صفت خدای قدیم فرمود: همانا او یگانه و توپر است؛ یکتا معنی است، معانی زیاد و مختلفی ندارد (علم و قدرت و سایر صفاتش همه بذاتش بر میگردند بلکه عین ذاتند) عرض کردم مردمی از اهل عراق معتقدند که او میشود بوسیله غیر آنچه می بیند و می بیند بوسیله غیر آنچه میشوند، فرمود دروغ گفتند و از دین منحرف شدند و خدا را تشبیه کردند - خدا برتر از آنست - خدا شنوا و بیناست، میشود بآنچه میبیند و می بیند بآنچه

میشود، عرض کردم: آنها عقیده دارند که خدا بیناست بهمان معنایی که آنها از بینائی تعقل میکنند فرمود: خدای برتر است، تعقل شود هر چیز که بصفه مخلوق باشد و خدا چنین نیست (معنایی که آنها از بینائی تعقل میکنند اینست که دیدن با عضوی مانند چشم صورت گیرد و قوه بینائی انسان غیر از خود انسان است ولی بینائی خدا این گونه نیست زیرا اولاً خدا از عضو و ترکیب منزّه است و ثانیاً قوه بینائی او هم عین خود اوست).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) در صفت قدیم روایت کرده که فرمود باین طریق است: به راستی او یگانه است و بی نیاز است و احدی المعنی است یعنی در ذات او معانی مختلف و متعدد که مبدأ صفات عالم، حی، قادر، و... است وجود ندارد و همه این اوصاف از یک وجود کامل سرچشمه دارد، گوید: عرض کردم: قربانت، جمعی از مردم عراق معتقدند که او می شنود به قوه ای که جز قوه ای که با آن می بیند و می بیند با جز آنچه می شنود، گوید: فرمود: دروغ گفتند و ملحد شدند و خدا را تشبیه کردند، خدا از این برتر است، به راستی او شنوا و بینا است، می شنود به همان چیزی که می بیند و می بیند با همانی که می شنود، گوید: گفتم: گویند خدا بصیر است طبق معنایی که آنها در دیدن تعقل می کنند، گوید: فرمود: خدا برتر است از این، همانا تعقل نحوه معین و خاص، در موضوع صفت مخلوق تصور می شود و خدا چنین نیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام در صفت خدای قدیم روایت کرده که فرمود باین طریق است: به راستی او یگانه است و بی نیاز و یکتا معنی یعنی در ذات او معانی مختلف و متعددی که مبدأ صفات عالم، حی، قادر، و... است وجود ندارد و همه این اوصاف از یک وجود کامل سرچشمه دارد، می گوید: عرض کردم: قربانت، جمعی از مردم عراق معتقدند که او می شنود به وسیله ای غیر از آن وسیله ای که با آن می بیند و می بیند به وسیله ای غیر از آن وسیله ای که می شنود گوید فرمود: دروغ گفتند و از دین بیرون شدند و خدا را تشبیه کردند خداوند برتر از این است به راستی او شنوا و بیناست می شنود با همان چیزی که می بیند و می بیند با همان چیزی که می شنود گوید: عرض کردم گویند خدا بیناست به همان صورتی که آنها از بینائی تعقل می کنند، گوید: فرمود: خدا برتر است از این، همانا تعقل می شود هر چیزی به صفت مخلوق مردم گمان می کنند ولی خدا چنین نیست.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۸۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قوله عليه السلام: واحد، ای فرد لا ثانی له فی الذات و لا فی الالهية و لا فی وجوب الوجود، و صمد، ای لیست فی ذاته جهة امكانية، و جمیع ما له من الصفات واجب الوجود بالذات. واحدی المعنی، ای لا جزء له لا عینا و لا عقلا بحسب الوجود العقلی و لا ذهننا بحسب التحلیل الذهنی. و قوله: لیس بمعانی كثيرة مختلفة، ای معانی یقتضی کثرتها ترکیبا من الاجزاء أو اختلافها فی الجهات و الحیثیات، بل جمیع نعوته و صفاته موجودة بوجود ذاته و حیثية ذاته بعینها حیثية علمه و قدرته و سائر

صفاته الايجابية. و قوله:الحدوا،اي حادوا عن طريق التوحيد و الايمان ، و قوله عليه السلام:شبهوا، لان التشبيه جعل الشئ شبيها بغيره،و المشابهة هي الاتحاد فى الكيف،و العلم مثلا فيما زاد عليه من المخلوقات كيفية نفسانية،فكل من جعل علمه تعالى زائدا على ذاته و جعله غير قدرته فقد شبهه و كذا الكلام فى السمع و البصر و غيرهما،فان كلا من هذه الصفات كيفية نفسانية فى المخلوقات و هى فى الاول ذاته،فكل من جعلها صفة زائدة له فقد شبهه بغيره،تعالى عن ذلك علوا كبيرا. و قوله عليه السلام يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع،هذا القول اعنى اتحاد الصفات الالهية و عينيتها فى وجود الذات مما اطبق عليه رأى جميع الحكماء السابقين و اتباعهم من اللاحقين. قال ابو على بن سينا:الاول تعالى لا يتكثر لاجل صفاته،لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون الصفة الاخرى بالقياس إليه،فيكون قدرته حياته و حياته قدرته و تكونان واحدة،فهو حى من حيث هو قادر و قادر من حيث هو حى و كذلك سائر صفاته. انتهى . و اما الذى ذكره محمد بن مسلم:انهم يزعمون انه بصير على ما يعقلونه،و فى بعض النسخ:يفعلونه،و كأنه سهو من الناسخ،فهو اشارة الى مذهب جماعة رأوا ان بصره تعالى يرجع الى علمه بالمبصرات على وجه كلى،و ان علمه تعالى عندهم صور عقلية حاصلة فى ذاته،فاشار عليه السلام الى بطلانه بقوله:انما يعقل،اي عقلا زائدا على ذاته،ما كان بصفة المخلوق،ليس الله كذلك،اي ليس بصفة المخلوق،او ليس ان يعقل الاشياء عقلا زائدا،بل الحق ان علمه بالاشياء يرجع الى بصره،لان بصره يرجع الى علمه.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ٢٢١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام:انه واحد صمد أحدى المعنى نفى أنحاء الكثرة جميعا،أى الكثرة قبل الذات و الكثرة مع الذات و الكثرة بعد الذات،و اثبات الوحدة المحضة و الاحدية الحققة و الصمدية الحقيقية.و لسان المقام ناطق بأن المراد بالصمد هاهنا ما لا جوف له،و ما لا جوف له على

الحقيقة هو الذى نعت ذاته البساطة الصرفة من كل وجه و الفعلية المحضنة من كل جهة، فان ما شأن ذاته انتلاف ما من أجزاء الوجود أو مقومات لجوهر الحقيقة و قوة ما بحسب شىء من الجهات و الاوصاف فله جوف ما لا محالة. و سنسبط القول فيه فى باب تأويل الصمد إن شاء الله العزيز. و مما ينطق بهذا التفسير ما رواه الصدوق رضى الله تعالى عنه فى كتاب التوحيد فى باب صفات الذات فى الحسن بل فى الصحيح عن محمد بن أبى عمير عن ذكره قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن التوحيد فقال: هو عز و جل مثبت موجود و لا مبطل و لا معدود و لا فى شىء من صفة المخلوقين، و له عز و جل نعوت و الصفات له، و أسماءها جارية على المخلوقين مثل السميع و البصير و الرؤوف و الرحيم و أشباه ذلك، و النعوت نعوت الذات لا تليق الا بالله تبارك و تعالى، و الله نور لا ظلام فيه و حى لا موت فيه و عالم لا جهل فيه و صمد لا مدخل فيه، ربنا نورى الذات حى الذات عالم الذات صمدى الذات . قلت: و قوله عليه السلام «و الصفات له و أسماءها جارية على المخلوقين» حكمة دقيقة لا تصطادها هذه الاذهان السباريت، انما شبكة اصطيادها و شركة اقتناصها ملازمة كتابنا التقديسات و كتابنا تقويم الايمان.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٤٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: صمد. [ص ١٠٨ ح ١] أقول: نفى الكثرة مع الذات وهو عدم زيادة الوجود على الذات. قال عليه السلام: أحدى المعنى. [ص ١٠٨ ح ١] أقول: نفى الكثرة بعد الذات من الصفات. قال عليه السلام: وألحدوا. [ص ١٠٨ ح ١] أقول: أى مالوا عن الحق فى صفاته، إشارة إلى قوله:

«وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ». قال عليه السلام: على ما يعقلونه. [ص ١٠٨ ح ١] أقول: بناءً أو نهجية. حاصله أن السائل لما توهم من قوله عليه السلام: «وشبهوه» أن مراده التشبيه فى الجسمية والعين والأذن قال: ليس مرادهم بما به يبصر العين، وبما به يسمع الأذن حتى يلزم التشبيه، بل مرادهم

من ذلك أمر يعقلونه حيث إنهم يقولون: إن ما نعقله من مفهوم البصر ليس مفهوماً اعتبارياً بل موجود في الخارج في نفسه، وهو قائم به من دون آلة وجارحة، وكذلك السمع. قال: فقال تعالى. (ص ۱۰۸ ح ۱) أى أنّ هذا أيضاً تشبيه حيث قالوا بقيامه بذاته تعالى بل ذاته الحقّة هو السمع والبصر. وبالجملة، كلّ ما يعقلونه-بل العقلاء فى أعلى مراتب التعقل وأقصاها-فهو مخلوق مثلهم مردود إليهم، تعالى الله عن ذلك! فكيف هؤلاء الجماهير؟! فردّ عليهم بقوله: «إنّما يعقل ما كان بصفة المخلوق».

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۲۷۱

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: فى صِفَةِ الْقَدِيمِ، به تقدیر «فِي بَيَانِ صِفَةِ الْقَدِيمِ» است و مراد به «صِفَةِ الْقَدِيمِ» صفت ذات الله تعالى است که ثابت است برای او به اعتبار قدم، مثل علم و قدرت و سمع و بصر. ضمیرِ اِنَّهُ (به کسر همزه) راجع به «الْقَدِيمِ» است. الْوَاحِدُ: یگانه که یکتای بی همتاست. مراد به صَمَدِ این جا، مَا لَا جَوْفَ لَهُ است، بنا بر اعلام امام علیه السلام به آن؛ زیرا که ذکرِ أَحَدِي الْمَعْنَى لَيْسَ بِمَعْنَى كَثِيرَةٍ مُخْتَلَفَةٍ برای تفسیر صَمَدِ است، و اشارت به این می شود در کلام مصنف، در باب هجدهم-که «بَابُ تَأْوِيلِ الصَّمَدِ» است-که: «فَأَمَّا مَا جَاءَ فِي الْأَخْبَارِ مِنْ ذَلِكَ فَالْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَعْلَمُ بِمَا قَالَ» و بیان می شود. یاء نسبت در «أَحَدِي» برای مبالغه است، مثل «أَحْمَرِي». الْمَعْنَى (به فتح میم و سکون عین بی نقطه و نون و الف منقلبه از یاء): آنچه اهتمام به آن کنند؛ و مراد این جا، کائن فی نَفْسِهِ در خارج است که مصداق حملِ صفت ذات است. «أَحَدِي الْمَعْنَى» برای ابطال دو مذهب است: اول این که: صفات ذات او زائده بر ذات او باشد، چنانچه مذهب اشاعره است. دوم این که: مراد به عینیت صفات ذات او این باشد که او علم قائم به خود است به قیام مجازی و قدرت قائمه به خود است به قیام مجازی و بر این قیاس است باقی صفات ذات، چنانچه دوانی در حواشی شرح

تجرید توهم کرده. و چون اشارت به بطلانِ مذهب دوم، خفایی داشت، امام علیه السلام تصریح به آن کرد به قول او که: «لَيْسَ بِمَعَانِي كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ». مراد به «مُخْتَلِفَةٍ» مُتَغَايِرَةٌ بِالذَّاتِ است و ذکر «مُخْتَلِفَةٍ» بعد از «كَثِيرَةٍ» اشارت است به این که معانی کثیره دو قسم است: اوّل آنچه کثرت آن به تغایر اعتباری باشد، مثل این که گویند که: ذات او به اعتبار این که عالم است غیر ذات اوست به اعتبار این که قادر است. دوم آنچه کثرت آن به تغایر بالذات باشد، مثل این که گویند که: ذات او علم قائم به خود است و قدرت قائمه به خود است و مثل قول بعضی نصاری که: «

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» .

« پس ذکر «مُخْتَلِفَةٍ» برای اشارت به بطلانِ قسم دوم است و اشارت است به این که محال است که علم و قدرت و مانند آنها از مبادی مشتقات که جوامد است، بر واحد بِالذَّاتِ صادق آید. یعنی: روایت است از محمد بن مسلم از امام محمد باقر علیه السلام این که امام گفت در بیان صفت قدیم تعالی که: به درستی که او یگانه است، بی میان است. بیان این آن که: به غایت یگانه معنی است. بیان این آن که: نیست معنی های بسیار که تضادّ میان آنها باشد. راوی گفت که: گفتم که: قربانت شوم دعوی می کنند جمعی از اهل عراق که: الله تعالی می شنود به آلتی که در او کائنِ فِي نَفْسِهِ است و غیر آلتی که به آن می بیند و برعکس. راوی گفت که: پس امام گفت که: دروغ گفته اند در این دعوی و بیرون رفته اند از حق در آسما و صفات الهی و تشبیه کرده اند الله تعالی را به مخلوق او. به غایت منزّه است الله از آن تشبیه؛ به درستی که شنواست، بیناست، می شنود به آنچه می بیند به آن و می بیند به آنچه می شنود به آن. مراد این است که: به جای هر دو آلت، نفسِ ذات است. اصل: قَالَ: قُلْتُ: يَزْعُمُونَ أَنَّهُ بَصِيرٌ عَلَىٰ مَا يَعْقِلُونَهُ؟ قَالَ: فَقَالَ: «تَعَالَى اللَّهُ، إِنَّمَا يُعْقَلُ مَا كَانَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ وَلَيْسَ اللَّهُ كَذَلِكَ». . شرح: بَصِيرٌ از قبیلِ مثال است، پس همچنان است سَمِيعٌ و عَلِيمٌ و قَدِيرٌ؛ و سایر صفاتِ ذاتِ عَلِيٍّ نَهَجِهِ است. مَا دو جا موصوله است و عبارت است از منوالی و طریقتی که بَصَرٌ مردمان بر آن منوال و طریقت است و آن این است که: قَوْتِي که آلت و منوالِ بَصَرٌ است، غیر قَوْتِي باشد که آلت و منوالِ سَمْعٌ است. ضمیر منصوب در يَعْقِلُونَهُ راجع به «مَا» است.



يُعْقَلُ به صيغهُ مضارع غايِبِ مجهولِ باب «ضَرَبَ» است. باء در بِصِفَةٍ برای ملابستاست. صِفَةٍ الْمَخْلُوقِ عبارت است از مخلوقِيَّت. مُشَارًا إِلَيْهِ ذَلِكَ «بَصِيرًا» بر منوالی است که به صفت مخلوق است. بدان که کلام آن قوم، اشارت است به استدلال بر این که بَصَرٌ در خالق، به آلتی است که کائِنِ فِي نَفْسِهِ در خارج است و غیرِ آلتِ سمع است. و حاصل استدلال این است که: هر صفتی که کائِنِ فِي نَفْسِهِ در خارج باشد در ضمن فردی که معقول ما باشد، محال است که کائِنِ فِي نَفْسِهِ در خارج نباشد در ضمن فردی دیگر؛ و إِلَّا عقل، تجویز می کرد که جسمی آبیض باشد به بیاضی که کائِنِ فِي نَفْسِهِ در خارج نباشد، پس آنچه معقول ماست در مخلوق از افراد بَصَرٌ، چون کائِنِ فِي نَفْسِهِ در خارج است و زائد بر ذات است و غیر افراد سمع است، می باید که در خالق نیز چنان باشد؛ و إِلَّا بَصَرٌ، مشترک معنوی میان خالق و مخلوق نخواهد بود. و حاصل جواب این است که: این از قبیل خلطِ میان بَصَرٌ و آلتِ بصر است؛ زیرا که آنچه مشترک معنوی میان خالق و مخلوق است بَصَرٌ است و آن، کائِنِ فِي نَفْسِهِ در خارج نیست اصلاً، نه در خالق و نه در مخلوق؛ و آنچه آلتِ بصر است، مشترک معنوی نیست میان خالق و مخلوق. یعنی: راوی گفت که: آن قوم دعوی می کنند که: او بصیر است بر منوالی که می فهمند آن را. راوی گفت که: پس امام گفت که: به غایت منزّه است الله. بیان این آن که: جز این نیست که فهمیده می شود منوالی که بوده با صفتِ مخلوق نیست الله چنان.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۳۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: هذا الباب من تمام سابقه، إِلَّا أَنَّ المقصود هنا إثبات أزلية صفات الذات، وهنا إثبات لازم تلك الأزلية بنفي التعدد في مصداق تلك الصفات. و (في صفة القديم) إشارة إلى امتناع تعدد القديم. (واحد) متفرد في صفاته. (صمد) مضمود إليه لجميع ما سواه. (أحدى المعنى) متوحد في

الوحدة. (ليس بمعانى كثيرة) بزيادة الصفات على الذات. (قال: فقال: كذبوا) يحتمل التشديد، يعنى الحجة المعصوم العاقل عن الله. (وشبهوا) وقاسوا. «على» فى (على ما يعقلونه) نهجية. (إنما يعقل) على المعلوم أو خلافه، من باب ضرب، فدلّيل لما قلناه فى آخر هديّة الخامس فى الباب السابق؛ يعنى إنّما يعقل بالعقل والدّهن. وضبط برهان الفضلاء: «إنّما يُعقل» على المجهول. قال: «على ما يعقلونه» أى على نهج هيكل يعقلونه باسم غير مشتقّ. (ليس الله كذلك) أى محال أن يعقل فى ذهن باسم غير مشتقّ. قال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: لعلّ المراد بواحديته أن لا يشاركه غيره فى حقيقته، بل أن لا يجوز عليه المشاركة؛ لتشخصه بذاته تعالى، وبصمديّته كونه غير محتمل لأن يحلّه غيره، ولا يصحّ عليه الخلوّ عمّا يمكن أن يدخل فيه. وبأحديته أن لا يصحّ عليه الائتلاف من معانٍ متعدّدة، أو الانحلال إليها. و«ليس بمعانٍ كثيرة» تفسير لأحدىّ المعنى. ويحتمل أن يكون بمنزلة المفسّر لكلّ واحدٍ من الثلاثة؛ فإنّ ما يصحّ عليه المشاركة لا محالة له حقيقة وتشخص متغيّرين، وما يصحّ عليه القبول لشيء وحلول الشيء فيه يكون مستكملاً بمعانٍ كثيرة مختلفة، فنفى المعانى الكثيرة المختلفة بتصحيح الواحدية والصمديّة والأحدية. وقوله: «إنّه يسمع بغير الذى يبصر» أى مناط الإبصار فيه غير مناط السّمع، وبالعكس. ولّمّا كان هذا إنّما يصحّ بالتألف والتركب ردّ عليهم بقوله: «كذبوا وألحدوا وشبهوا» أى قالوا بما لا يطابق الواقع، ومالوا عمّا هو الحقّ فى توحيده من أحديته، وشبهوه بمخلوقه «تعالى الله عن ذلك» علوّاً كبيراً. ثمّ صدع بالحقّ وقال: «يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع» أى مناطهما فيه سبحانه واحد، ويصحّ على مناط إبصاره أن يكون مناطاً لسمعه وبالعكس؛ لأنّه مناط لكلّ واحدٍ منهما بذاته الأحدية. وقوله: «إنّما يعقل ما كان بصفة المخلوق» أى تعالى الله عن أن يتّصف بما يحصل ويرتسم فى العقول والأذهان؛ لأنّه لا يحاط بالعقول إلّا ما كان بصفة المخلوق. أقول: يعنى إنّما يعقل بالعقل والوجود الذهنى. وفى توحيد الصدوق رحمه الله بإسناده عن الصادق عليه السلام أنّه قيل له: إنّ رجلاً ينتحل مولاتكم أهل البيت يقول: إنّ الله- تبارك وتعالى- لم يزل سميعاً بسمع، وبصيراً ببصر، وعلماً بعلم وقادراً بقدره، فغضب عليه السلام ثمّ قال: «من قال بذلك ودان به فهو مشرك، وليس من ولايتنا على شيء؛ إنّ الله تبارك وتعالى ذاتٌ علامة سميعة بصيرة قادرة». وفى رواية أخرى عن الرضا عليه السلام: «مَن قال ذلك

ودان به فقد اتخذ مع الله آلهةً أخرى، وليس من ولا يتنا على شيء» ثم قال عليه السلام: «لم يزل الله عز وجلّ عليماً قادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً لذاته تعالى عما يقول المشركون [والمشبهون] علواً كبيراً». وبإسناده عن محمد بن عروة، قال: قلت للرضا عليه السلام: خلق الله الأشياء بقدره أم بغير قدرة؟ فقال: «لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة؛ لأنك إذا قلت: خلق الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره، وجعلتها آلة لها بها خلق الأشياء، وهذا شرك، وإذا قلت: خلق الأشياء بقدره فإنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره». وبإسناده عن هشام بن سالم، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال لي: «أتعت الله؟» قال: قلت: نعم، قال: «هات» فقلت: هو السميع البصير، قال: «هذه صفة يشترك فيها المخلوقون.» قلت: فكيف تنعته؟ قال: «هو نورٌ لا ظلمة فيه، وحياءٌ لا موت فيه، وعلمٌ لا جهل فيه، وحقٌّ لا باطل فيه»، فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد. وبإسناده عن الصادق عليه السلام قال: «هو نورٌ ليس فيه ظلمة، وصدقٌ ليس فيه كذب، وعدلٌ ليس فيه جور، وحقٌّ ليس فيه باطل، كذلك لم يزل ولا يزال أبد الأبدين. وكذلك كان إذ لم تكن أرضٌ ولا سماء، ولا ليلٌ ولا نهار، ولا شمسٌ ولا قمر ولا نجوم، ولا سحب ولا مطر ولا رياح». قوله عليه السلام: «هو نورٌ لا ظلمة فيه» يعني ليس كمثل شيء لا في الذهن ولا في الخارج، فثبت أن نواريته تعالى ليست من مقولة النورانية المعقولة التي تقابلها الظلمانية كذلك، كما مرّ من أن وحدته تعالى ليست داخلية في وحدة الأعداد، وهكذا صدقه ليس من مقولة صدق المخلوق، وهكذا في الجميع؛ وسره أن صفات ذاته تعالى عين ذاته، وهو سبحانه متفرد بالخالقية وجميع ما سواه بالمخلوقية. وفي نهج البلاغة قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه؛ لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزّاه، ومن جزّاه فقد جهله.» الحديث. «فقد قرنه» أي بتقديم آخر. «فقد جزّاه»؛ لأن كل واحد من اثنين بعض المجموع. «فقد جهله» يحتمل التشديد.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح، و لعل المراد بوحده أنه لا يشاركه غيره في حقيقته لتشخصه بذاته، و بصمديته كونه غير محتمل لأن يحله غيره، و لا يصح عليه الخلو عما يمكن أن يدخل فيه، و بأحديته أن لا يصح عليه الائتلاف من معان متعددة، أو الانحلال إليها، و قوله: ليس بمعان كثيرة، تفسير لإحدى المعنى، و يحتمل أن يكون تفسيراً لكل واحد من الثلاثة. قوله: على ما يعقلونه، أى من الإبصار بآلة البصر فيكون نقلاً لكلام المجسمة أو باعتبار صفة زائدة قائمة بالذات، فيكون نقلاً لمذهب الأشاعرة، و الجواب أنه إنما يعقل بهذا الوجه من كان بصفة المخلوق، أو المراد: تعالى الله أن يتصف بما يحصل و يرتسم فى العقول و الأذهان، و الحاصل أنهم يثبتون لله تعالى ما يعقلون من صفاتهم و الله منزه عن مشابهتهم و مشاركتهم فى تلك الصفات الإمكانية.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٣

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢ / ٣٠٠. عَنِ ابْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، قَالَ:

١١٠ / ١

فِي حَدِيثِ الزُّنْدِيقِ \_ الَّذِي سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ \_ أَنَّهُ قَالَ لَهُ: أَتَقُولُ: إِنَّهُ سَمِعَ ١/١٠٩

بَصِيرٌ؟ (٧)

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، سَمِيعٌ (٨) بِغَيْرِ جَارِحَةٍ، وَبَصِيرٌ بِغَيْرِ آلَةٍ، بَلْ يَسْمَعُ  
بِنَفْسِهِ، وَيُبْصِرُ بِنَفْسِهِ، وَلَيْسَ قَوْلِي: إِنَّهُ سَمِيعٌ بِنَفْسِهِ (٩) أَنَّهُ شَيْءٌ وَالنَّفْسُ شَيْءٌ آخَرٌ، وَلَكِنِّي (١٠)  
أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنِ نَفْسِي؛ إِذْ (١١) كُنْتُ مَسْئُولًا ، وَإِفْهَامًا لَكَ (١٢)؛ إِذْ كُنْتُ

ص: ٢٦٥

١-١ . فى «ف»: «يبصر».

٢-٢ . فى حاشية «بح»: «ينحلونه». وفى حاشية «ض»: «يفعلونه». قال صدر المتألهين: «كأنه سهو من الناسخ». والمازندرانى يراه صحيحا؛ حيث ذكر له معنى صحيحا، وهو: «يعنى يزعمون أنه بصير على ما يفعلونه ويوجدونه من الإدراك البصرى الذى يقوم بهم. فمعنى أنه تعالى بصير: أنه يوجد الإدراك الذى يقوم به، فيكون البصير من الصفات الفعلية، كما قيل مثل ذلك فى العلم. وتقرير الجواب واضح». أنظر: شرح صدر المتألهين، ص ٢٧٧؛ شرح المازندراني، ج ٣، ص ٣٤٢.

٣-٣ . فى شرح صدر المتألهين: «يَعْقِلُ» أى قرأه معلوما. وفى حاشية «ض، بر»: «يُفَعَلُ».

٤-٤ . فى «بح، بر»: «يصفه».

٥-٥ . فى «ب، ج، ض، و، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين والوافى: - «و».

٦-٦ . التوحيد، ص ١٤٤، ح ٩، بسنده عن على بن إبراهيم القمى الوافى، ج ١، ص ٤٥١، ح ٣٦٦.

٧-٧ . فى «بح»: «قال».

٨-٨ . فى «ب»: - «سميع».

٩-٩ . فى الكافى، ح ٢٢٧: «أنه سميع يسمع بنفسه، وبصير يبصر بنفسه»؛ وفى التوحيد، ص

٢٤٣: «إنه يسمع بنفسه ويبصر بنفسه» كلاهما بدل «إنه سميع بنفسه».

١٠-١٠ . فى الكافى، ح ٢٢٧ والتوحيد، ص ٢٤٣: «ولكن».

۱۱-۱۱ . فی «ف» : «إذا».

۱۲-۱۲ . فی شرح صدر المتألهین : «إفهامک».

سَائِلًا، فَأَقُولُ: يَسْمَعُ بِكُلِّهِ لَا أَنَّ (۱) كُلَّهُ لَهُ بَعْضٌ (۲)؛ لِإِنَّ (۳) الْكُلَّ لَنَا لَهُ (۴) بَعْضٌ ، وَلَكِنْ (۵) أَرَدْتُ إِفْهَامَكَ، وَالتَّعْبِيرَ عَنِ نَفْسِي (۶)، وَلَيْسَ مَرْجِعِي (۷) فِي ذَلِكَ كُلَّهُ إِلَّا إِلَى (۸) أَنَّهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ، الْعَالِمُ الْخَبِيرُ، بِأَخْتِلَافِ الذَّاتِ، وَلَا اخْتِلَافٍ مَعْنَى (۹)». (۱۰)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام صادق بزندیقی که بآن حضرت عرض کرد: آیا خدا شنوا و بیناست؟ فرمود: خدا شنوا و بیناست شنواست بدون عضو، بیناست بدون ابزار، بلکه بذات خود میشوند و بذات خود میبینند و اینکه گویم بذات خود میشوند معنی این نیست که او چیز نیست و ذات چیز دیگر، ولی چون تواز من پرسیدی برای فهمانیدن بتو خواستم آنچه در دل دارم بلفظ آورم، پس میگویم خدا میشوند بتمام ذاتش ولی نه بآن معنی که ذاتش بعض و پاره داشته باشد چنان که تمام ما دارای بعض است بلکه مقصودم فهماندن بتو و تعبیر از ضمیرم بود و بازگشت سختم باینست که او شنوا، بینا: دانا: آگاهست بدون آنکه ذات و صفتش اختلاف و کثرت پیدا کند (برای این جمله در حدیث ۳۰۸ توضیح کامل می آید).

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۱۴۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۲- هشام بن حکم در ضمن حدیث سؤال زندیق از امام صادق (علیه السلام) گوید که: آن زندیق گفت: تو می گوئی خدا شنوا و بینا است؟ امام فرمود: آری او شنوا و بینا است، شنوا است بی اندام، بینا است بی ابزار، بلکه به ذات خود می شنود و به ذات خود می بیند و گفته من به ذات خود شنوا است این معنا را ندارد که او چیزی است و نفس او چیز دیگری ولی تعبیر به نفس برای این بود که به حساب نفس خود تعبیر کرده باشم چون من مورد سؤال هستم و برای اینکه تو بفهمی زیرا تو سؤال کننده ای و در نتیجه می گویم که: از کل وجود خود می شنود نه به این معنی که کل و جزئی دارد، چون کل در وجود ما بعض دارد، ولی در وجود او چنین نیست بلکه باز هم مقصود من فهماندن به تو است و تعبیر از لوازم خودم و برگشت همه گفتارم جز این نیست که او شنوا، بینا، دانا و آگاه است بی اختلافی در ذات او و مبدأ صفات او.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- هشام بن حکم در ضمن سؤال زندیقی از امام صادق علیه السلام می گوید که: آن زندیق گفت: تو می گوئی خدا شنوا و بینا است؟ امام فرمود: آری او شنوا و بیناست، شنواست بدون عضو، بیناست بدون ابزار، بلکه به ذات خود می شنود و به ذات خود می بیند و اینکه می گویم به ذات خود شنواست نه به این معنی است که او چیزی است و ذات او چیز دیگر ولی تعبیر به نفس برای این بود که به حساب نفس خود تعبیر کرده باشم چون من مورد سؤال هستم و برای اینکه تو بفهمی، زیرا تو سؤال کننده ای و در نتیجه می گویم که: از کل وجود خود می شنود نه به این معنی که کل و جزئی دارد، چون کل در وجود ما جزء دارد، ولی در وجود او چنین نیست بلکه باز هم مقصود من فهماندن به تو است و تعبیر از لوازم خودم و برگشت همه گفتارم جز این نیست که او شنوا، بینا، دانا و آگاه است بدون اختلافی در ذات او و مبدأ صفات او.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن ابيه عن العباس بن عمرو». فی رجال الشیخ: العباس عمر همدانی «عن هشام بن الحکم قال فی حدیث الزندیق الذی سأل أبا عبد الله علیه السلام انه قال له: أ تقول انه سمیع بصیر فقال ابو عبد الله علیه السلام: هو سمیع بصیر، سمیع بغير جارحة و بصیر بغير آلة بل یسمع بنفسه و یبصر بنفسه و لیس قولی: انه سمیع بنفسه انه شیء و النفس شیء اخر و لکنی اردت عبارة عن نفسی اذ كنت مسؤلًا و إفهامک إذ كنت سائلًا فأقول: یسمع بکله لا أن کله له بعض، لان الكل لنا بعض و لکن اردتها افهامک و التعبير عما فی نفسی و لیس مرجعی فی ذلك کله الا انه السميع البصیر العالم الخیر بلا اختلاف الذات و لا اختلاف معنی». هذا الحدیث بعض من الحدیث الذی وقع فیہ الاجوبة عن سؤالات الزندیق، و قد مرّ فی الباب الثانی من هذا الکتاب و شرحناه.

شرح أصول الکافی ؛ ج ٣ ، ص ٢٢٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحدیث الثانی قوله علیه السلام: و لکن أردت افهامک أى أردت افهامک الامر بما یناسب ذاتک، اذ كنت سائلًا و العبارة عن الحق بما یناسب ذاتی، اذ كنت مسؤلًا. و المرجع الی نفی اختلاف الذات و نفی اختلاف الحیثیات و سلب المعانی المتکثرة المتغایرة. قوله علیه السلام: و لا اختلاف المعنی



وقد تواترت الاخبار من طرق أهل البيت عليهم السلام أن من يقول بزيادة الصفات و تكثر المعانى فهو مشرك خارج عن دين الاسلام: منها- ما رواه الصدوق رضى الله تعالى عنه فى كتاب التوحيد بسنده عن أبان بن عثمان الاحمر قال: قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام: أخبرنى عن الله تبارك و تعالى لم يزل سميعا بصيرا عليما قادرا؟ قال: نعم. فقلت له: ان رجلا ينتحل موالاتكم أهل البيت يقول ان الله تبارك و تعالى لم يزل سميعا بسمع و بصيرا ببصر و عليما بعلم و قادرا بقدرة. فغضب عليه السلام ثم قال: من قال ذلك و دان به فهو مشرك و ليس من ولايتنا على شىء، ان الله تبارك و تعالى ذات علامة سمعية بصيرة قادرة . و منها- ما رواه بسنده عن الحسين بن خالد قال: سمعت الرضا على بن موسى عليهما السلام يقول: لم يزل الله تبارك و تعالى عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا. فقلت له: يا ابن رسول الله ان قوما يقولون: انه عز و جل لم يزل عالما بعلم و قادرا بقدرة و حيا بحياة و قديما بقدم و سميعا بسمع و بصيرا ببصر. فقال عليه السلام: من قال ذلك و دان به فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى و ليس من ولايتنا على شىء. ثم قال عليه السلام: لم يزل الله عز و جل عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته تعالى عما يقول المشركون و المشبهون علوا كبيرا .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٤٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لأنّ الكلّ. [ص ١٠٩ ح ٢] أقول: هذا على ما يفهمونه عرفاً أنّ الإنسان هو الروح والبدن، وأما الحقّ أنّه النفس المجرّدة المشار إليها بأنا وأنت؛ فإنّها بسيطة خارجيّة إلّا أن يراد من كونها الكلّ كونها مركّبة من الجنس والفصل، فتكون كلّاً لها بعضٌ عقلاً لا خارجاً.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٧١

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: این حدیث گذشت با اندک تفاوتی در حدیث ششم باب دوم، که «بَابُ إِطْلَاقِ الْقَوْلِ بِأَنَّهُ تَعَالَى شَيْءٌ» است. یعنی: روایت است از هشام بن حکم، گفت هشام در حدیث زندیقی که پرسید امام جعفر صادق علیه السلام را که: به درستی که گفت زندیق امام را که: با وجود این که می گویی که: الله تعالی احساس نمی کند، آیا می گویی که او شنواست [او] بیناست؟ پس گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: او شنواست [و] بیناست؛ شنواست نه به گوش و بیناست نه به چشم، بلکه می شنود به ذاتش و می بیند به ذاتش. و نیست گفته من که: به درستی که او شنواست به ذاتش، این که او چیزی است و ذات، چیزی دیگر؛ ولیک خواستم بیان و پرده برداشتن را از آنچه در دل من است چون پرسیده شدم و فهمانیدن تو را چون پرسیدی، پس می گویم که: می شنود به کل خود، نه این که کل او بعض داشته باشد، بنا بر این که کل ما بعض دارد، پس قیاس شود صفت او به صفت ما. اشارت است به این که: اکثر استعمالات کل در مرکب از اجزا می شود، و لیک اراده کردم فهمانیدن تو را و پرده برداشتن از آنچه در دل من است و نیست بازگشت من در این گفتگو مگر سوی این که الله تعالی شنوای بینای دانای خرددار از هر چیز است بی آن که در ذات او اجزای مختلفی باشد و بی اختلاف مصداقی که کائن فی نفسه در خارج باشد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۴۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: قد سبق هذا الحديث بتفاوت يسير بيانه في السادس من الباب الثاني. قال برهان الفضلاء: لعل هذا التفاوت من سهو نسخ الكافي لعدم التفاوت سنداً وحكايةً.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۱۸۴

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول، و قد مر الكلام فيه، و يدل على نفي زيادة الصفات أى نفي صفات موجودة زائدة على ذاته سبحانه، و أما كونها عين ذاته تعالى بمعنى أنها تصدق عليها أو أنها قائمة مقام الصفات الحاصلة فى غيره تعالى أو أنها أمور اعتبارية غير موجودة فى الخارج، واجبة الثبوت لذاته تعالى فلا نص فيه و فى أمثاله على شىء منها، و إن كان ظاهر أكثرها أحد الأولين. قال المحقق الدوانى: لا خلاف بين المتكلمين كلهم، و الحكماء، فى كونه تعالى عالما قديرا مريدا متكلمًا، و هكذا فى سائر الصفات، و لكنهم تخالفوا فى أن الصفات عين ذاته أو غير ذاته أو لا هو و لا غيره، فذهبت المعتزلة و الفلاسفة إلى الأول و جمهور المتكلمين إلى الثانى، و الأشعرى إلى الثالث، و الفلاسفة حققوا عينية الصفات بأن ذاته تعالى من حيث أنه مبدء لانكشاف الأشياء عليه علم، و لما كان مبدء الانكشاف عين ذاته كان عالما بذاته، و كذا الحال فى القدرة و الإرادة و غيرهما من الصفات قالوا: و هذه المرتبة أعلى من أن تكون تلك الصفات زائدة عليه، فإننا نحتاج فى انكشاف الأشياء علينا إلى صفة مغايرة عنا قائمة بنا، و الله تعالى لا يحتاج إليه بل بذاته ينكشف الأشياء عليه، و لذلك قيل محصول كلامهم نفي الصفات و إثبات نتائجها و غاياتها، و أما المعتزلة فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج انتهى .

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٣

\*\*\*\*\*

**(١٤) باب الإرادة أنها من صفات الفعل و...**

**اشاره**

٣٦ \_ بَابُ الْأَعْرَادَةِ أَنَّهَا (١١) مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ، وَ سَائِرِ صِفَاتِ الْفِعْلِ (١٢)

- ١-١ . فى «ج» : «لأنّ» بدل «لا أنّ» .
- ٢-٢ . فى الكافى ، ح ٢٢٧ : «فأقول : إنه سمى بكلمة ، لا أنّ الكلّ منه له بعض» بدل «فأقول : يسمع بكلمة ، لا أنّ كلّ له بعض» .
- ٣-٣ . رجوع التعليل إلى كلّ واحدٍ من النفى والمنفى ممكن . اختار المازندراني الأول واحتمل الثانى . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٣٤٢ .
- ٤-٤ . فى «ب، ج، ض ، ف ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألّهين وشرح المازندراني : - «له» . وفى حاشية «بح» : «أى بعض له» . وفى حاشية «بل» : «أى ذو بعض ، بحذف المضاف» . وفى الكافى ، ح ٢٢٧ والتوحيد: «لا أنّ الكلّ منه له بعض» بدل «لا أنّ كلّ له بعض ؛ لأنّ الكلّ لنا له بعض» .
- ٥-٥ . فى «بح ، بر» والكافى ، ح ٢٢٧ والتوحيد: «ولكنى» .
- ٦-٦ . فى شرح صدر المتألّهين : «عمّا فى نفسى» .
- ٧-٧ . فى «ف» : «مرجع قولى» .
- ٨-٨ . هكذا فى «ف ، بس» وحاشية «بح» والكافى ، ح ٢٢٧ والتوحيد ، ص ٢٤٣ . وفى المطبوع وسائر النسخ: - «إلى» .
- ٩-٩ . فى «ض ، بر» والكافى ، ح ٢٢٧ والتوحيد: «المعنى» .
- ١٠-١٠ . الحديث طويل ، قطعه الكليني رحمه الله ، وأورد قطعة منه هنا ، وصدّره فى كتاب التوحيد ، باب حدوث العالم وإثبات المحدث ، ح ٢٢٠ ، وذكر تتمّة الحديث فى ثلاث مواضع أخرى من الكافى ( : كتاب التوحيد ، باب إطلاق القول بأنّه شيء ، ح ٢٢٧ ؛ وباب الإرادة أنّها من صفات الفعل ، ح ٣٠٦ ؛ وكتاب الحجّة ، باب الاضطرار إلى الحجّة ، ح ٤٣٤ ) كما أشار إليه العلامة الفيض فى الوافى ، ج ١ ، ص ٣٣٠ . وأورد الصدوق رحمه الله تمام الرواية فى التوحيد ، ص ٢٤٣ ، ح ١ ،

بسندہ عن إبراهيم بن هاشم القمّي . وذكر هذه القطعة أيضا في التوحيد ، ص ١٤٤ ، ح ١٠ ، بسندہ عن عليّ بن إبراهيم القمّي الوافي ، ج ١ ، ص ٣٢٧ ، ح ٢٥٦ .

١١-١١ . في «بس» : «فإنّها» .

١٢-١٢ . في شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٣٤٤ : «الظاهر أنّ «باب الإرادة» مبتدأ و«أنّها» خبره . ويحتمل أن يكون «باب الإرادة» خبر مبتدأ محذوف ، و«أنّها» بدل الإرادة ، و«سائر صفات الفعل» عطف على الإرادة . وهو رحمه الله يذكر في هذا الباب ضابطة للفرق بين صفات الفعل وصفات الذات» .

## ١- الحديث

١/٣٠١ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى الْأَشْعَرِيِّ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدِ الْأَهْوَازِيِّ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ (١):

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: قُلْتُ (٢): لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيدًا؟ قَالَ (٣): «إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ (٤) مَعَهُ (٥) ، لَمْ يَزَلِ اللَّهُ (٦) عَالِمًا قَادِرًا، ثُمَّ أَرَادَ» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

عاصم گوید: بامام صادق (علیه السلام) عرض کردم: خدا همیشه مرید (با اراده) است؟ فرمود: مرید نمیباشد مگر با بودن مراد (اراده شده) با او، خدا همیشه عالم و قادر است و سپس اراده کرده است (هنگامی که خواست چیزی خلق کند).

ترجمه مصطفوی؛ ج ١ ، ص ١٤٨

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

عاصم بن حمید گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم، گفتم: خدا همیشه اراده دارد؟ فرمود: داشتن اراده با وجود مرادی است، خدا همیشه دانا و توانا بوده و سپس اراده کرده است (برای ایجاد موجودات عالم امکان).

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۱۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- عاصم بن حمید می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم، گفتم: خدا همیشه اراده دارد؟ فرمود: داشتن اراده با وجود مرادی است، خدا همیشه دانا و توانا بوده و سپس اراده کرده است (برای ایجاد موجودات عالم امکان).

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۸۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

هذا الحديث يدل بظاهره على ان ارادته تعالى حادثة كما رآه قوم ذهبوا الى انها مع حدوثها من صفات الذات و ان ذاته تعالى محل للارادات الحادثة، وذهب قوم اخر الى ان لله ارادتين: احدهما قديمة هي عين ذاته و اخرى حادثة هي متجددة متكررة واردة على ذاته، و ان ذاته محل هذه الحوادث، و الكل باطل و ظلم، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا. و التحقيق: ان الإرادة تطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين: احدهما ما يفهمه الجمهور و هو الذى ضدّه الكراهة، و هي التى قد تحصل فينا عقيب تصور الشيء الملائم و عقيب التردد حتى يترجح عندنا الامر الداعى الى الفعل او الترك فيصدر احدهما منا، و هذا المعنى فينا من الصفات النفسانية، و هي و الكراهة فينا كالشهوة و الغضب فينا و فى الحيوان و لا يجوز على الله، بل ارادته نفس صدور الافعال الحسنة من جهة علمه بوجه الخير و كراهته عدم صدور الفعل القبيح عنه لعلمه بقبحه. و ثانيهما كون ذاته بحيث يصدر عنه الاشياء لاجل علمه بنظام الخير فيها التابع لعلمه بذاته، لا كاتباع الضوء للمضىء و السخونة للمسخن و لا كفعل الطبايع لا عن علم و شعور و لا كفعل المجبورين و المسخرين و لا كفعل المختارين بقصد زائد او إرادة ظنية يحتمل الطرف المقابل. و قد تحققت ان قيوم الكل انما يفعل الكل عن علم هو نفس ذاته العليم الذى هو اتم العلوم، فاذا هو سبحانه فاعل للاشياء كلها بإرادة ترجع الى علمه بذاته، المستتبع لعلمه بغيره المقتضى لوجوده غيره فى الخارج، لا لغرض زائد و جلب منفعة او طلب محمودة او ثناء او التخلص من مذمة، بل غاية فعله محبة ذاته. فهذه الاشياء الصادرة عنه كلها مرادة لاجل ذاته، لانها من توابع ذاته و علمه بذاته، فلو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء، و قد ذكرنا سابقا انا نحن نريد الشيء لاجل الشهوة و اللذة لا لاجل ذات الشيء المراد، و لو كانت الشهوة و اللذة او غيرهما شاعرة بذاتها مصدرا لافعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها، لانها صادرة عن ذاتها، و إليه الاشارة بما ورد فى الحديث الالهى عن نفسه تعالى: كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لا عرف. و الحاصل ان كل ما يصدر عن فاعل فانه اما ان يكون بالذات او بالعرض، و ما يكون بالذات يكون اما طبيعيا او اراديا، و كل فعل يصدر عن علم فانه لا يكون بالعرض و لا بالطبع، فاذا يكون بالارادة، و كل فعل يصدر عن فاعل و الفاعل يعرف صدوره عنه و يعرف انه فاعله، فان ذلك الفعل صدر عن عمله، و كل

فعل صدر عن إرادة فمبدأ تلك اما ان يكون علما جازما او ظنا او تخيلا، و لا يجوز ان يكون فعل واجب الوجود بحسب الظن او التخيل، فان ذلك يكون لغرض زائد و يكون معه انفعال، فان الغرض يؤثر فى ذى الغرض و هو ينفعل عنه. و قد مر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع جهاته، فاذن يجب ان يكون ارادته للاشياء علمه بها لا غير، فهذه هى الإرادة الخالية عن الشين و الانفعال و لا مقابل لها الا النفى المحض. و لما كان فهم الجمهور لا يصل الى الإرادة بهذا المعنى بل الى النحو الذى فى الحيوان و ضده الكراهة و يكون حادثا عند حدوث المراد، جعلها عليه السلام من صفات الافعال و من الصفات الاضافية المتجددة كخالقية زيد و رازقيته، حذرا عن كونه تعالى محلا للحوادث - لو كانت الإرادة الحادثة من صفات الذات - و هى كالعلم الحادث الذى هو اضافة عالميته تعالى بالحوادث الكونية و هى أخيرة مراتب علمه تعالى.

شرح أصول الكافى؛ ج ٣، ص ٢٢٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: لَمْ يَزَلِ اللهُ مُرِيداً به تقدير استفهام است. الإرادة: خواهش كسى فعلى را؛ و آن، چهار قسم است: اول آنچه متعلق است به فعل آن كس خودش به كردن آن فعل. دوم آنچه متعلق است به فعل آن كس نه به آن روش كه مذکور شد، مثل كردن سببى از اسباب آن فعل براى وقوع آن فعل و مثل ميل كردن چيزى خواه با عزم كردن آن باشد و خواه بى عزم باشد، چنانچه منقول شده در حكايه يوسف عليه السلام. سوم آنچه متعلق است به فعل ديگرى به عنوان طلب. چهارم آنچه متعلق است به فعل ديگرى نه به عنوان طلب، مثل محض ميل وقوع چيزى از كسى. الف لام المرید برای عهد خارجى است و عبارت است از كسى كه مرید اول افعال خود است و در او ميل نفسانى و مانند آن نمى باشد، چنانچه مذکور مى شود در حديث سوم اين باب. پس اين اراده او منحصر است در قسم اول از اقسام اراده. لا يَكُونُ از افعال ناقصه است و به تقدير «لَا يَكُونُ مُرِيدُ الْمُرَادِ» است، پس



مستثنی، مُفَرَّغ است و امتیازِ مستثنی از مُسْتَثْنَى مِنْهُ به اعتبار ضمّ قید «مَعَهُ» است و مقصود این است که: اگر همیشه مرید می بود، عالم قدیم می بود؛ و این محال است. و برهانی دیگر بر امتناع از لیتِ اراده الله تعالی به هر معنی که باشد، می آید در کلام مصنّف-رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- در ذیل این باب که: «فَلَوْ كَانَتْ الْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ كَانَ مَا لَا يُرِيدُ نَاقِضًا لِتِلْكَ الصِّفَةِ» و توضیح آن می شود. لام در لِمُرَادٍ، لام تقویت است، مثل»

مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ»

«بنا بر این که عملِ اسمِ فاعل، فرعِ عملِ فعل است و ضعیف است. لَمْ يَزَلِ اللهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ تصریح است به این که بقا و استمرار و امتداد پیش از حدوثِ عالم، مخترع محض نیست، اگر چه آن را وقت و آجل و حین و امثال آنها نمی نامند. و به این باطل می شود قول صاحب تجرید که: «وَاخْتَصَّ الْحُدُوثُ بَوَقْتِهِ؛ إِذْ لَا وَقْتَ قَبْلَهُ». یعنی: روایت است از عاصم بن حمید (به ضمّ حاء بی نقطه و فتح میم، یا به فتح حاء و کسر میم) از امام جعفر صادق علیه السلام، راوی گفت که: گفتم که آیا پیوسته الله تعالی مرید بوده این عالم را که حادث است؟ گفت که: به درستی که این مرید نمی باشد مریدِ مُرَادِی مگر مرادی که با او باشد؛ پیوسته الله تعالی دانا به عالمِ حادث و توانا بر آن بود، بعد از آن، اراده کرد عالم را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۴۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی بعض النسخ: «إلا المراد» بالألف واللام. وعليهما يعني أن إرادة الله تعالی من صفات الفعل وحادثة كسائر صفات الفعل من المشيئة والرضا والغضب وأمثالها، كما سيبيّن إن شاء الله تعالی. قيل: أريد بالإرادة هنا الإيجاد والإحداث- كما نصّ عليه في الثالث- دون الإرادة بمعنى العلم

الذى هو عين ذاته سبحانه . وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: قوله: «لا يكون إلا المراد معه» يمكن حمل المعية على المعية فى طرف الإرادة، فحينئذ يجوز حمل الإرادة على ما يعم أقسامها الثلاثة؛ أعنى إرادته تعالى فعله، وإرادته تعالى أفعال العباد، وإرادة العباد أفعالهم. ويمكن حملها على المعية بحسب الوجود الخارجى، فحينئذ يتعين حمل الإرادة على فرد منها، وهو إرادته تعالى الحتمية المتعلقة بفعله تعالى المشار إليها بقوله تعالى:

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» . وقال برهان الفضلاء: «لا يكون» تامة، أو ناقصة بتقدير لا يكون مريداً. والاستثناء مفرغ، أى لا يكون لمصداق إلا المراده. واللام فى «للمراد» للآلة ومدخولها مصداق الإرادة. و«مع» مكان واو العطف، كاشتريت العبد مع ثيابه. ثم قال: والإرادة على أربعة أقسام: الأول: ما هو المتعلق بفعل المرید، أو بفعل فعله، أو بفعل سبب من أسباب فعله. والثانى: ما هو المتعلق بفعل المرید لا على النهج المذكور، كالميل إلى فعل شىء، سواء كان مع العزم بذلك أم لا، كما نقل فى حكاية يوسف عليه السلام. والثالث: ما هو المتعلق بفعل الغير على نهج الطلب. والرابع: ما هو المتعلق بفعل الغير لا على نهج الطلب، كمجرد الميل إلى وقوع شىء من شىء. وهى بأقسامها حادثة. وقال السيد الأجل النائينى رحمه الله: «إن المرید لا يكون إلا المراد معه» أى لا يكون المرید بحال إلا حال كون المراد معه، ولا يكون مفارقاً عن المراد. وحاصله: أن ذاته سبحانه مناط لعلمه وقدرته؛ أى صحّة الصدور واللا صدور، بأن يريد فيفعل، وأن لا يريد فيترك، فهو بذاته مناط لصحة الإرادة وصحة عدمها، فلا يكون بذاته مناطاً للإرادة وعدمها، بل المناط فيها الذات مع حال المراد. فالإرادة، أى المخصّصة لأحد الطرفين لم يكن من صفات الذات، فهو بذاته عالم قادر مناط لهما، وليس بذاته مريداً مناطاً لها، بل بمدخلية مغاير متأخر عن الذات، وهذا معنى قوله: «لم يزل عالماً قادراً ثم أراد». . فردّ على القائلين بالإيجاب وقدم العالم؛ فإنّ الإرادة عندهم عبارة عن اقتضاء الطبيعة.

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح، و اعلم أن إرادة الله سبحانه عند متكلمى الإمامية هى العلم بالخير و النفع و ما هو الأصلح و لا يثبتون فيه تعالى وراء العلم شيئا، و لعل المراد بتلك الأخبار الدالة على حدوث الإرادة هو أنه يكون فى الإنسان قبل حدوث الفعل اعتقاد النفع فيه، ثم الرؤية، ثم الهمة، ثم انبعاث الشوق منه، ثم تأكده حتى يصير إجماعا باعثا على الفعل، و ذلك كله فىنا إرادة متوسطة بين ذاتنا و بين الفعل و ليس فيه سبحانه بعد العلم القديم بالمصلحة من الأمور المقارنة سوى الأحداث و الإيجاد فالإحداث فى الوقت الذى تقتضى المصلحة صدور الفعل فيه قائم مقام ما يحدث من الأمور فى غيره تعالى، فالمعنى أن ذاته تعالى بصفاته الكمالية الذاتية كافية فى حدوث الحادث من غير حاجة إلى حدوث أمر فى ذاته عند حدوث الفعل. قوله عليه السلام: إلا لمراد معه: قال بعض المحققين أى لا يكون المريد بحال إلا حال كون المراد معه، و لا يكون مفارقا من المراد، و حاصله أن ذاته تعالى مناط لعلمه و قدرته، أى صحة الصدور و الالاصدور بأن يريد فيفعل، و أن يريد فيترك، فهو بذاته مناط لصحة الإرادة و صحة عدمها، فلا يكون بذاته مناطا للإرادة و عدمها، بل المناط فيها الذات مع حال المراد، فالإرادة أى المخصصة لأحد الطرفين لم يكن من صفات الذات فهو بذاته عالم قادر مناط لهما، و ليس بذاته مريدا مناطا لها، بل بمدخلية مغاير متأخر عن الذات، و هذا معنى قوله: لم يزل عالما قادرا ثم أراد.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٥

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢ / ٣٠٢. مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ (٨)، عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : عَلِمُ اللَّهَ وَمَشِيئَتَهُ هُمَا مُخْتَلِفَانِ أَوْ مُتَّفِقَانِ؟

فَقَالَ: «الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةُ؛ أَلَا تَرَى (٩) أَنَّكَ تَقُولُ: سَأَفْعَلُ (١٠) كَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ»

ص: ٢٦٧

١-١ . فى «ف» وحاشية «بح»: «عن أبى بصير»، لكنّ الظاهر عدم توسّط أبى بصير بين عاصم بن حميد و بين أبى عبد الله عليه السلام فى السند؛ فقد روى الشيخ الصدوق الخبر فى التوحيد ، ص ١٤٦ ، ح ١٥ ، بسنده عن الحسين بن سعيد ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد ، عن أبى عبد الله عليه السلام . هذا ، ولعلّ الوجه فى زيادة «عن أبى بصير» تعدّد رواية النضر بن سويد عن عاصم بن حميد عن أبى بصير ، راجع : معجم رجال الحديث ، ج ٩ ، ص ٤٧٣٤٧٥ .

٢-٢ . فى التوحيد: «له».

٣-٣ . فى «ف» والتوحيد : «فقال».

٤-٤ . فى «بر» وحاشية ميرزا رفيعا والوافى: «المراد». أى لا يكون المرید بحال إلاّ حال كون المراد معه ، ولا يكون مفارقا عن المراد.

٥-٥ . فى «ف ، بح» والتوحيد: «بل».

٦-٦ . فى «ب ، ض ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» والوافى والتوحيد: - «اللّه».

٧-٧ . التوحيد ، ص ١٤٦ ، ح ١٥ ، بسنده عن حسين بن سعيد الوافى ، ج ١ ، ص ٤٥٥ ، ح ٣٦٨؛ البحار، ج ٥٧ ، ص ١٦٣ ، ح ١٠١ .

٨-٨ . الحسن بن الجهم هو الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين . روى عن أبى الحسن موسى والرضا عليهما السلام ، وكان من خاصّة الرضا عليه السلام . وروى فى بعض الأسناد عن [عبدالله] بن بكير . راجع: رجال النجاشى ، ص ٥٠ ، الرقم ١٠٩؛ رسالة أبى غالب الزرارى ، ص ١١٥؛ معجم رجال الحديث ، ج ٤ ، ص ٥٠٦ \_ ٥٠٧ . وأمّا روايته عن بكير بن أعين ، فلم نجده إلاّ فى هذا الخبر الذى رواه الصدوق أيضا فى التوحيد ، ص ١٤٦ ، ح ١٦ . وبكير مات فى حياة أبى عبد الله عليه

السلام كما في رجال الكشي، ص ١٦١، الرقم ٢٧٠؛ ورجال الطوسي، ص ١٧٠، الرقم ١٩٩٢،  
ورسالة أبي غالب الزراري، ص ١٨٨. فالظاهر وقوع خلل في السند من سقط أو إرسال.  
٩-٩. في الوافي: «ألا تدري».

١٠-١٠. في «بح، بف» وحاشية «ب، بس»: «سأعلم».

وَلَا تَقُولُ: سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ عَلِمَ اللَّهُ، فَقَوْلُكَ: «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ؛ فَإِذَا (١) شَاءَ، كَانَ  
الَّذِي شَاءَ كَمَا شَاءَ، وَعَلِمَ اللَّهُ السَّابِقُ (٢) لِلْمَشِيئَةِ (٣). (٤)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

بکیر بن اعین گوید: بامام صادق (علیه السلام) عرض کردم علم و مشیت خدا با هم فرق دارند یا یک  
چیزند فرمود: علم غیر مشیت است (دانستن غیر خواستن است) مگر نمی بینی که خودت میگوئی  
این کار خواهم کرد و اگر خدا بخواهد و نمیگوئی این کار خواهم کرد اگر خدا بداند، پس اینکه  
گوئی اگر خدا بخواهد دلیل است بر اینکه خدا نخواسته و چون خواست، آنچه را خواست چنان که  
خواست واقع شود، پس علم خدا پیش از مشیت اوست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ١٤٨

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٢- بکیر بن اعین گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: دانش و خواست خدا، دو چیزند یا  
یکی؟ فرمود: دانستن خواستن نیست، ندانی که گوئی: این کار را بکنم اگر خدا خواهد و نگوئی این

کار را بکنم اگر خدا داند، اینکه گوئی اگر خدا خواهد دلیل است که هنوز نخواستی و اگر خواهد همان باشد که او خواهد چنانچه او خواهد و دانستن خدا پیش از خواستن و مشیت است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۱۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- بکیر بن اعین می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: علم و مشیت خدا، دو چیزند یا یکی؟ فرمود: دانستن غیر از خواستن است مگر ندانی که گوئی: که اگر خدا بخواهد این کار را می کنم و نمی گوئی اگر خدا بداند این کار را می کنم اینکه گوئی اگر خدا خواهد دلیل است که هنوز نخواستی و اگر خواهد همان شود که او خواهد پس علم خدا قبل از خواسته و مشیت اوست.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۸۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن ابی عبد الله عن محمد بن إسماعيل عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن علي بن اسباط عن الحسن بن الجهم عن بكير بن اعين». مشكور مات على الاستقامة، روى الكشى عن حمدويه عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابى عمير و الفضل و ابراهيم بن محمد الاشعري: ان الصادق

عليه السلام قال فيه بعد موته: لقد انزله الله بين رسوله و امير المؤمنين عليهما السلام . «قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: علم الله و مشيئته هما مختلفان او متفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيئة، الا ترى انك تقول: سافعل كذا ان شاء الله و لا تقول سافعل كذا ان علم الله؟ فقولك: ان شاء الله، دليل على انه لم يشأ، فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء، و علم الله السابق للمشيئة)). المشيئة مهموزة الإرادة، و قد شئت الشيء اشأؤه. فرق عليه السلام بين علم الله و مشيئته بوجهين: احدهما ان الانسان يقول: سافعل كذا ان شاء الله و لا يقول سافعل كذا ان علم الله، و الثانى ان قولك: ان شاء الله، يدل بمفهومه على انه لم يشأ فى الواقع او لم يكن لنا علم بانه شاء، مع علمنا بانه عالم بكل شيء و بانه اذا شاء شيئاً كان الذى شاء كما شاء. فظهر ان علمه غير مشيئته و ان علمه الازلى سابق للمشيئة، لكن يجب ان يعلم ان لله مشيئة ازلية اجمالية هى عين ذاته و عين علمه الازلى الاجمالى و بتلك المشيئة شاء كل خير و مصلحة و نظام فى العالم، و من الخيرات التى فى العالم ما يلزمها شرور قليلة لو لم توجد لاجلها كان يلزم حينئذ شرور كثيرة، فهذه الشرور و الافات التى فى عالمنا هذا داخله فى مشيئة الله الازلية بالعرض و على سبيل التبع لا بالذات و على سبيل القصد الاول. فكما ان لعلمه تعالى مراتب فكذا لارادته و مشيئته، و هذا الفرق الذى ذكره عليه السلام بين العلم و المشيئة ليس فى وجودهما السابق الازلى بل فى مفهوميهما او فى بعض متعلقاتهما و اكونهما التفصيلية. و الله اعلم.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ٢٢٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: عن بكر بن صالح بكر بن صالح ضعيف جدا، و أما على بن أسباط فثقة من أوثق الناس و أصدقهم لهجة، و الحق عندي فيه ما قاله النجاشى: انه كان قد رجع عن الفطحية بعد ما جرى بين على بن مهزيار و بينه من الرسائل فى النقض عليه . و ايراد الحسن بن داود اياه فى

المجروحين بناء على ما قاله الكشي أن رسالة علي بن مهزيار لم تنجع فيه و مات على مذهبه . مما لا أكثر له و لا أبالي به بعد ما أن شهد وجوه الاصحاب برجوعه الى الاستقامة. و أما أنه قد روى عن الرضا عليه السلام من اذ كان فطحيا. ففيه كلام تفصيلي و تحقيق أصولي يطلب من حيزه و مقامه في تعليقاتنا و معلقاتنا. قوله عليه السلام: العلم ليس هو المشية أراد عليه السلام بهذه المشية الفعل و الایجاد لا الإرادة الحقّة لكل خير التي هي نفس علمه الحق و عين ذاته الاحدية الحقّة. قوله عليه السلام: ألا ترى انك تقول سأفعل كذا إن شاء الله و ان عنيت بقولك «إن شاء الله» ارادته الحقّة التي هي عين ذاته الاحدية كان معناه سأفعل ان كان هذا الفعل من الخيرات التي قد تعلقت بها ارادته الحقّة لكل خير. قوله عليه السلام: السابق المشيئة بالرفع على الخبرية و بالنصب على المفعولية، أو على أنه منزوع الخافض. و في بعض النسخ «سابق المشية» بالجر.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: المشيئة . [ص ١٠٩ ح ٢] أقول: منصوب بالمفعوليّة لاسم الفاعل المعرّف باللام. وهذا دليل آخر على أنّ المشيئة من صفات فعله لا ذاته؛ لتقدّم علمه عليه، وهو من صفات ذاته. والحقّ ما أُفيد أنّ المراد من المشيئة الفعل والإيجاد لا الإرادة التي هي عين ذاته كالعلم، وهي من صفات ذاته تعالى.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٧١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:



شرح: الْمَشِيَّةُ (به فتح میم و کسر شین با نقطه و سکون یاء دو نقطه در پایین و همزه. و گاهی همزه، منقلب به یاء می شود با ادغام): خواهش، که چهار قسم است، چنانچه مذکور شد در شرح حدیث سابق. و گاهی مستعمل می شود مشیت در قسمی از خواهش و ارادت در قسمی دیگر، چنانچه می آید در احادیث باب بیست و پنجم و باب بیست و ششم. الْمُخْتَلِفَان: دو مفهوم که بر یکدیگر صادق نیایند اصلاً، مثل علم و قدرت. و آنها را مُتَبَايِنَان نیز می نامند. الْمُتَّفِقَان: دو مفهوم که بر یکدیگر صادق آیند فِي الْجُمْلَةِ؛ و آن سه قسم است: متساویان و اعمّ و اخصّ مطلق و اعمّ و اخصّ من وجه. الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيَّةَ، نفی این است که علم الهی، اعمّ مطلق باشد از مشیت الهی، چنانچه أبو الحسین بصری از معتزله و تابعانش توهم کرده اند که: هر مشیت الهی، علم به مصلحت است. أَ لَا تَرَى اِشَارَاتٍ اِسْتَبَدَّتْ بِهٖ اِيْنِ كِه: اگر هر مشیت، علم می بود، می بایست که به جای اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَوَانِ كَفْتِ كِه: اِنْ عَلِمَ اللّٰهُ و این باطل است. السَّابِقُ به باء یک نقطه و همزه می تواند بود؛ و اوّل، به معنی متقدّم است و دوم، به معنی داننده و مقتضی است. و بر هر تقدیر، الْمَشِيَّةُ منصوب است. و این کلام اشارت است به این که: میان علم و مشیت تباین کلی است؛ زیرا که هر علم الهی مقدّم است و هر مشیت الهی حادث است. یعنی: روایت است از بکیر (به ضمّ باء یک نقطه و فتح کاف) ابن اعین، گفت که: گفتم امام جعفر صادق علیه السلام را که: آیا دانش الله تعالی و خواهش او، آن دو مُتَبَايِنَان اند یا مُتَّصِدَان اند فی الجملة؟ پس گفت که: علم، نیست آن کلّ مشیت؛ آیا نمی بینی که تو می گویی که: خواهیم کرد چنین اگر الله تعالی خواهد. و نمی گویی که: خواهیم کرد چنین اگر الله تعالی داند. پس گفتن تو «اگر خواهد» دلیل است بر این که نخواسته هنوز، پس چون خواهد، می شود آنچه خواسته، چنانچه خواسته. و علم الله تعالی، آن است که مقدّم است بر مشیت او.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۴۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدية: «المشيئة» قد يطلق مترادفة للإرادة، وقد يفرّق بينهما بانضمام الجِدِّ فى الإرادة دون المشيئة. قال برهان الفضلاء: ذهبت الفلاسفة إلى اتّحاد علم الله ومشيئته، وعلمه تعالى عندهم فعلى سبب لوجود المعلوم لا انفعالى تابع للمعلوم. وإلى أنّ نسبة علمه تعالى إلى معلومه كنسبة كلام إنشائي إلى مضمونه، لا كنسبة كلام خبريّ إلى مضمونه. و (علم الله) مبتدأ و (السابق المشيئة) خبر، كزيد الحسن الوجه، أى سابق على مشيئته. واحتمل برهان الفضلاء: «السائق» بالهمز مكان المفردة. وقال السيّد الأجلّ النائيني: «ولا تقول سأفعل كذا إن علم الله» أى ليس معنى المشيئة معنى العلم بعينه؛ فإنّ العلم هو مناط الانكشاف، والمشيئة مخصّص المنكشف برجحان الوقوع والصدور، فمن المعلوم ما يشاء، ومنه ما لا يشاء. ويحتمل إعمال «السابق» ونصب «المشيئة» وإضافة «السابق» إلى «المشيئة» من باب الضارب الرجل .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: ضعيف و لعل المراد المشية المتأخرة عن العلم، الحادثة عند حدوث المعلوم، وقد عرفت أنه فى الله تعالى ليس سوى الإيجاد، و مغايرته للعلم ظاهر، و يحتمل أن يكون المقصود بيان عدم اتحاد مفهوميهما، إذ ليست الإرادة مطلق العلم، إذ العلم يتعلق بكل شىء، بل هى العلم بكونه خيرا و صلاحا و نافعا و لا يتعلق إلا بما هو كذلك، و فرق آخر بينهما، و هو أن علمه تعالى بشىء لا يستدعى حصوله بخلاف علمه به على النحو الخاص، فالسابق على هذا يكون محمولا على السبق الذاتى الذى يكون للعام على الخاص، و الأول أظهر كما عرفت. قوله عليه السلام و علم الله السابق المشية : بنصب المشية ليكون معمولا للسابق، أو بجرها بإضافة السابق إليه، و ربما يقرأ بالرفع ليكون خبرا، و يكون السابق صفة للعلم، و لا يخفى بعده، و فى التوحيد سابق للمشيئة.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ١٦

### ٣- الحديث

٣٠٣ / ٣. أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَخْبِرْنِي عَنِ الْأَعْرَادَةِ مِنَ اللَّهِ وَمِنَ الْخَلْقِ (٥)؟

قَالَ: فَقَالَ: «الْأَعْرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ (٦): الضَّمِيرُ وَمَا (٧) يَبْدُو لَهُمْ (٨) بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ، وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، فَرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ (٩)؛ لِأَنَّه (١٠) لَا يُرَوَّى (١١)، وَلَا يَهْمُ (١٢)، وَلَا يَتَفَكَّرُ، وَهَذِهِ أ

١١٠ /

الصِّفَاتُ مَنْفِيَّةٌ عَنْهُ، وَهِيَ (١٣) صِفَاتُ الْخَلْقِ؛ فَرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ (١٤) لَا غَيْرَ ذَلِكَ؛ يَقُولُ

ص: ٢٦٨

١-١ . في شرح المازندراني : «الفاء للتعليل وبيان لدلالة إن شاء الله».

٢-٢ . «السابق» خبرٌ . وفي «ض ، جو» وحاشية «بح» وشرح المازندراني : «سابق».

٣-٣ . اللام في «للمشيئة» بمعنى «على» كقوله تعالى: «يَخْرُونَ لِلْأَعْدِقَانِ» . [الإسراء (١٧): ١٠٧

و ١٠٩]. وفي «ج، ف ، بس ، بف» وحاشية «ض» والتعليقة للداماد وحاشية ميرزا رفيعا وشرح

المازندراني والوافي ومرآة العقول : «المشيئة» وهي مجرورة بإضافة «السابق» إليها . وفي حاشية

«بر» : «في نسخة : على المشيئة» . قال المازندراني في شرحه : «ومعنى الجميع واحد ، وهو أن

علم الله تعالى سابق على مشيئته وإرادته التي هي الإيجاد».

٤-٤ . التوحيد ، ص ١٤٦ ، ح ١٦ ، بسنده عن محمد بن أبي عبد الله الكوفي الوافي ، ج ١ ، ص

٤٥٦ ، ح ٣٧٠.

٥-٥ . في التوحيد : «المخلوق».

٦-٦ . فى التوحيد والعيون: «المخلوق».

٧-٧ . «ما» مبتدأ و«من الفعل» خبره ، والجمله معطوفة على الجملة السابقة ، أو «ما» معطوف على «الضمير» و«من الفعل» بيان ل «ما» عند المجلسى ، وصلة ل «يبدو» عند المازندراني؛ لأنّ الفعل هو المراد دون الإرادة ، إلاّ أن يراد بالفعل مقدّمات الإرادة . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٣٤٩؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٧.

٨-٨ . فى التوحيد والعيون: «له».

٩-٩ . فى شرح صدر المتألّهين : - «ذلك».

١٠-١٠ . فى حاشية «بر» : «فإنّه» .

١١-١١ . فى شرح المازندراني : «لا يروى، أى لا يفعل باستعمال الرويّة. يقال: روّيت فى الأمر تروية ، أى نظرت فيه ولم أتعبّل . والاسم: الرويّة». وانظر : لسان العرب ، ج ١٤ ، ص ٣٥٠ (روى).  
١٢-١٢ . «لايهمّ» أى لا يقصد ولا يريد ولا يعزم عليه. والاسم: الهِمّة . أنظر : الصحاح ، ج ٥ ، ص ٢٠٦١؛ لسان العرب ، ج ١٢ ، ص ٦٢٠ (همم).

١٣-١٣ . فى التوحيد والعيون: «من».

١٤-١٤ . فى شرح صدر المتألّهين : «إرادته الفعل» . وفى التوحيد والعيون : «إرادة الله هى الفعل».

لَهُ: «كُنْ» فَيَكُونُ بِلاَ لَفْظٍ، وَلاَ نُطْقٍ بِلسانٍ، وَلاَ هِمَّةٍ، وَلاَ تَفَكُّرٍ؛ وَلاَ كَيْفَ لِذَلِكَ (١)، كَمَا أَنَّهُ لاَ (٢)  
كَيْفَ لَهُ (٣). (٤)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

صفوان گوید: بحضرت ابو الحسن علیه السلام عرض کردم، اراده خدا و اراده مخلوق را برایم بیان کنید، فرمود: اراده مخلوق ضمیر و آهنگ درونی او است و آنچه پس از آن از او سر میزند، و اما اراده خدای تعالی همان پدید آوردن اوست نه چیز دیگر، زیرا او نیندیشد و آهنگ نکند و تفکر ننماید، این صفات در او نیست و صفات مخلوقست، پس اراده خدا همان فعل او است نه چیز دیگر، بهر چو خواهد موجود شود گوید «باش پس میباشد» (موجود شو بلا فاصله موجود شود) بدون لفظ و سخن بزبان و آهنگ و تفکر، و اراده خدا چگونگی ندارد چنانچه ذات او چگونگی ندارد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- صفوان بن یحیی گوید: به ابی الحسن (علیه السلام) گفتم: به من خبر ده از اراده از طرف خدا و از طرف خلق، گوید: در پاسخ من فرمود: اراده در خلق همان آهنگ درون است و آن کاری که پس از آن از آنها عیان گردد، و اما از طرف خدای تعالی اراده همان پدید آوردن فعل است نه جز آن زیرا خدا زمینه سنجی و توجه قلبی و اندیشه ندارد، این صفات در او نیست و از صفات خلق است و اراده اش همان فعل است و نه جز آن. بدان گوید: باش و می باشد، بی لفظ و نطق به زبان و توجه دل و تفکر و این طرز آفرینش او هم چگونگی ندارد و قابل توصیف نیست چنانچه خود او چگونگی ندارد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۱۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- صفوان بن یحیی می گوید: به ابی الحسن علیه السلام گفتم: از اراده خدا و اراده مخلوق به من خبر ده گوید: در پاسخ من فرمود: اراده در خلق همان آهنگ درون است و آن چه که پس از آن از او سر می زند و اما اراده خدای تعالی همان پدید آوردن اوست نه چیز دیگر زیرا خدا زمینه سنجی و توجه قلبی و اندیشه ندارد، این صفات در او نیست و از صفات مخلوق است و اراده اش همان فعل است و نه غیر

از آن همان وقت که گوید: باش پس می باشد، بی لفظ و سخن هر زبان و توجه دل و تفکر و این طرز آفرینش او هم چگونگی ندارد و قابل توصیف نیست چنانکه خود او چگونگی ندارد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۸۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

و فيه سنة احاديث «أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب قال حدثني علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن الحسن بن ابراهيم». الكوفي من اصحاب الرضا عليه السلام، و هو غير الحسن بن ابراهيم بن عبد الصمد الخزاز الكوفي الذي روى عنه التلعكبري و سمع منه سبع و ثلاثين و ثلاث مائة حديثا، لم يرو «عن يونس بن عبد الرحمن عن علي بن منصور قال قال لي هشام بن الحكم كان بمصر زنديق يبلغه عن ابي عبد الله عليه السلام اشياء فخرج الى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها و قيل له إنه خارج بمكة فخرج الى مكة و نحن مع ابي عبد الله عليه السلام في الطواف و كان اسمه عبد الملك و كنيته

أبو عبد الله فضرب كتفه كتف ابى عبد الله عليه السلام فقال له أبو عبد الله عليه السلام ما اسمك فقال اسمى عبد الملك قال فما كنيته قال كنيته أبو عبد الله فقال له أبو عبد الله عليه السلام فمن هذا الملك الذى انت عبده أ من ملوك الارض أم من ملوك السماء و اخبرنى عن ابنك عبد آله السماء أم عبد آله الارض قل ما شئت تخصم. قال هشام بن الحكم فقلت للزناديق اما تردّ عليه قال فقبح قولى فقال أبو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من الطواف فأتنا فلما فرغ أبو عبد الله عليه السلام أتاه الزناديق فقعد بين يدي ابى عبد الله عليه السلام و نحن مجتمعون عنده فقال أبو عبد الله عليه السلام للزناديق أ تعلم انّ للارض تحتنا و فوقنا قال نعم قال فدخلت تحتها قال لا قال فما يدريك ما تحتها قال لا أدرى الاّ أنّى أظنّ انّ ليس تحتها شىء فقال أبو عبد الله عليه السلام فالظن عجز لمن لا يستيقن ثم قال أبو عبد الله عليه السلام أ فصعدت السماء قال لا قال فتدرى ما فيها قال لا قال عجباً لك لم تبلغ المشرق و لم تبلغ المغرب و لم تنزل الارض و لم تصعد السماء و لم تخبر هناك فتعرف ما خلقهن و أنت جاحد بما فيهن و هل يجحد العاقل ما لا يعرف قال الزناديق ما كلمنى بهذا أحد غيرك. فقال أبو عبد الله عليه السلام فأنت من ذلك فى شك فلعله هو و لعله ليس هو فقال الزناديق و لعل ذلك. فقال أبو عبد الله عليه السلام أيها الرجل ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم و لا حجة للجاهل يا أخا أهل مصر تفهم عنى فأنا لا نشك فى الله ابداً ما ترى الشمس و القمر و الليل و النهار يلجئان فلا يشتبهان و يرجعان قد اضطرا ليس لهما مكان الا مكانهما فان كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا و إن كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهارا و النهار ليلا اضطرا و الله يا أخا أهل مصر الى دوامهما و الذى اضطرها أحكم منهما و أكبر فقال الزناديق صدقت. ثم قال أبو عبد الله عليه السلام يا أخا أهل مصر إن الذى تذهبون إليه و تظنون انه الدهر إن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم و إن كان يردهم لم لا يذهب بهم؟ القوم مضطرون يا أخا أهل مصر لم السماء مرفوعة و الارض موضوعة لم لا تسقط السماء على الارض لم لا تنحدر الارض فوق طباقها و لا يتماسكان و لا يتماسك من عليها قال الزناديق أمسكهما الله ربهما و سيدهما قال: فأمن الزناديق على يدى أبى عبد الله عليه السلام فقال له حمران جعلت فداك إن آمنت الزنادقة على يدىك فقد آمن الكفار على يدى أبيك. فقال المؤمن الذى آمن على يدى أبى عبد الله عليه السلام اجعلنى من

تلامذتك فقال أبو عبد الله عليه السلام يا هشام بن الحكم خذه إليك و علمه فعلمه هشام و كان معلم أهل الشام و أهل مصر الايمان و حسنت طهارته حتى رضى بها أبو عبد الله عليه السلام».

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ , ص ٢٢٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: احمد بن ادريس الطريق صحيح و من ثلاثياته. قوله عليه السلام فقال: الإرادة من الخلق الضمير الضمير هو تصور الفعل و ما يبدو بعد ذلك اعتقاد النفع فيه تعقليا أو تخيليا أو ظنيا، ثم انبعث الشوق من ذلك، ثم تأكد الشوق و اشتداده الى حب يبلغ النصاب فيصير اجماعا، فتلك مبادئ الافعال الاختيارية فينا، و الله سبحانه متقدس عن ذلك كله.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٢٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: من الخلق الضمير. [ص ١٠٩ ح ٣] أقول: هو تصوّر الفعل وما يبدو بعد ذلك النفع المترتب عليه. قال عليه السلام: لا غير ذلك. [ص ١٠٩ ح ٣] أقول: أى ليس هو الضمير. قال عليه السلام: لأنه لا يروى. [ص ١٠٩ ح ٣] أقول: إعمال الروية بالراء المهملة والواو المشددة والهمزة. يقال: روأت الشيء فى الأمر تروية وتروياء بالهمزة فيها إذا نظرت فيه ولم تعجل بجواب، والاسم الروية بفتح الراء وكسر الواو والياء المشددة. جرت كلامهم بغير همزة وأصلها الهمزة . قال عليه السلام: ولا يهئم. [ص ١٠٩ ح ٣] أقول: على صيغة المعلوم من المجرد من: هم الشيء يهئم



بالضمّ، والاسم الهمّة: إذا قصدته . قال عليه السلام: ولا يتفكّر. [ص ۱۰۹ ح ۳] أقول: على صيغة المعلوم من باب التفعيل، والتفكّر: الانتقال من ضمير إلى ضمير.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۲۷۲

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: مقصود سائل، اظهار این است که: ارادة مخلوقان فی الجمله مقدم بر وقت مراد ایشان می باشد، پس بر این قیاس می باید که ارادة الله تعالی فی الجمله مقدم بر وقت مرادش باشد، پس ارادة اول حوادث قدیم باشد، خواه آن اراده، داعی باشد، چنانچه ابو الحسن بصری و تابعانش می گویند؛ و خواه صفتی دیگر شبیه به میل قلبی باشد، چنانچه اشاعره می گویند. و چون موافق آداب در باب قیاس این است که ذکر مَقِيسٌ عَلَيْهِ مقدم باشد بر ذکر مَقِيس، امام علیه السلام در جواب، رعایت ترتیب سؤال نکرده [است]. و برهان بر این که ارادة الله تعالی - به هر معنی که باشد - قدیم نمی تواند بود، می آید در کلام مصنف در ذیل این باب که: «فَلَوْ كَانَتْ الْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ كَانَ مَا لَا يُرِيدُ نَاقِضًا لِتِلْكَ الصِّفَةِ» و بیان می شود. الضمیر (به فتح ضاد با نقطه و کسر میم): آنچه در ذهن است. و مراد این جا، قصد است. البداء (به فتح باء یک نقطه و دال بی نقطه و الف ممدوده، مصدر باب «نَصَرَ»): رودادن کاری برای کسی. و معانی آن، مفصل می شود در شرح عنوان باب بیست و چهارم که «بَابُ الْبَدَاءِ» است و ذکر «بَدَاءِ» این جا اشارت است به این که ضمیر، مستلزم فعل نیست. «مِنْ» در مِنْ الْفِعْلِ بیانیه است. فَعَلَ دو جا، به فتح فاء و سکون عین، مصدر باب «مَنَعَ» است به معنی کردن. «مِنْ» در وَأَمَّا مِنْ اللَّهِ، اگر از زیادتى کاتبان نباشد، پس «إِرَادَتُهُ» در فِرَادَتُهُ از قبیل وضع ظاهر در موضع مُضَمَّر است. يُرَوِّى، به راء بی نقطه و واو و همزه و گاهی به یاء می باشد، به صیغه مضارع غایب معلوم باب تفعیل است. التَّروية: بر هم زدن صور ذهنیه برای فکر در آنها، مأخوذ است از رَاء (به الف و همزه) به معنی کف دریا که از بر هم خوردگی آب دریا می

باشد. يَهُمُّ (به تشدید میم) به صیغه مجهول بابِ «نَصَرَ» یا باب افعال است. اَلْهَمَّ (به فتح هاء) و اَلْهَمَامُ: اندوهناک کردن کاری کسی را. یا به صیغه معلوم باب «نَصَرَ» است. اَلْهَمَّ (به فتح هاء) و اَلْهَمَّةُ (به کسر و فتح هاء): میل قلبی. التَّفَكُّرُ: فکر کردن در خوبی و بدی کاری. مُشَارٌّ اِلَيْهِ هَذِهِ الصِّفَاتِ امثال سه صفت مذکور است. فاء در فَاِزَادَةُ اللّٰهِ برای تفریع است و مقصود این است که: کسی که این صفات در او نباشد، محال است که قصد چیزی کند، یا شبیه به میل قلبی در او به هم رسد، پس قیاس او بر مخلوقین، باطل است. «لَا» در لَا كَيْفَ دو جا، برای نفی جنس است، پس كَيْفَ مَبْنِيٌّ بِرِ فَتْحٍ است. باء در اَوَّلُ، زائده برای تأکید نفی است، پس كَيْفَ مَجْرورٍ مَنْوُنٌ است. و ذَكَرَ وَلَا كَيْفَ از قبیل ذکر عام بعد از خاص است و بر هر تقدیر، لام در لِذَلِكَ برای سببیت است. و مُشَارٌّ اِلَيْهِ «ذَلِكَ» مصدر «يَقُولُ» است. و ضمیر اَنَّهُ برای شأن است، یا راجع به «اللّٰهِ» است. و لام در لَهُ برای اختصاص است و ضمیر، راجع به «اللّٰهِ» است و مقصود این است که: چنانچه صفت ذاتِ او که ازلی است-مثل علم و قدرت-کیف نیست، همچنان اراده او که حادث است کیف نیست، پس از حدوث اراده، لازم نمی آید که اللّٰهُ تعالی محلّ حادثِ کائنِ فِي نَفْسِهِ در خارج شود. یعنی: روایت است از صفوان بن یحیی، گفت که: گفتم امام رضا علیه السّلام را که: خبر ده مرا از خواهش از جانب اللّٰهُ تعالی کار خودش را و خواهش از جانب مخلوقان، کار خودشان را. راوی گفت که: پس امام گفت که: خواهش از مخلوقان، دو فرد دارد: یکی قصد. و دیگری آنچه رو می دهد برای ایشان بعد از آن قصد که کردنِ کاری است. و اما خواهش از جانب اللّٰهُ تعالی، پس آن کردن است، نه غیر آن؛ زیرا که او بر هم زدنِ صُورِ ذَهْنِيَّةٍ نمی کند و در غم، کاری نمی باشد و فکر نمی کند. و این صفت ها نفی کرده شده است از او و آنها صفت های مخلوقان است، پس خواهشِ اللّٰهُ تعالی، همین کردن است، نه غیر آن. بیانِ این آن که: می گوید مراد را که: بشو، پس می شود، بی لفظی و بی سخن گفتنی به زبانی و بی میلی و بی فکری. و نیست چگونگی اللّٰهُ تعالی را به سبب آن قول که حادث است، چنانچه شأن این است که نیست چگونگی برای اللّٰهُ تعالی به سبب صفات ازلیت او، مثل علم و قدرت.

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (الضمير): الخاطر، يعنى تصوّر الفعل مع ما يظهر للمريد من اعتقاد النفع أو ظنّه، ثمّ الرويّة، أى القصد الراجح، ثمّ الهمة، أى تأكّد القصد وهو العزم الجازم، ثمّ انبعث الشوق، ثمّ تأكّده إلى أن يصير إجماعاً باعثاً على الفعل. وكلّ ذلك فينا إرادة بأعوانها بين ذاتنا وبين الفعل، وهى أسباب الفعل فقوله: (من الفعل) أى من أسباب الفعل. وقيل: المشار إليه لـ «ذلك» مجموع ما يتوسّط . (وكيف لذلك) أى خصوصيّة متعلّقة للأذهان. (كما أنّه لا كيف له) تعالى بهذا المعنى. والمنفَى عنه تعالى كيف بهذا المعنى دون خصوصيّة الحقيقة التى كيفّ كيف فصار كيفاً. وقال برهان الفضلاء: «الضمير» على خمسة أقسام: الأول: القدر المشترك بين التصرّ والتصديق. والثانى: التفكير فى شىء. والثالث: طلب شىء فى الكلام النفسى الذى هو مدلول الكلام اللفظى. والرابع: ميل الطبع إلى شىء، سواء كان مع عزم فعله أو لا. وهذا القسم يسمّى بالهمة أيضاً كقوله تعالى فى سورة يوسف:

«وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا»

، والميل أعمّ من الميل إلى صدور من المائل أو من غيره. والخامس: العزم على الفعل. والأول لا يسمّى بالإرادة وكذا الثانى، بخلاف البواقى. و«البدء» بالمدّ: حدوث إرادة فعل لفاعلٍ مختار لا يكون فعله لازماً عقلياً لعلّة تامّة لفعله. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «أخبرنى عن الإرادة من الله ومن الخلق» الظاهر أنّ المراد بالإرادة المخصّص أحد الطرفين وما به يرجّح القادر أحد مقدوريه على الآخر، لا ما يطلق فى مقابل الكراهة كما يقال: يريد الصّلاح والطاعة ويكره الفساد والمعصية. والجواب: أنّ «الإرادة من الخلق الضمير» أى أمر يدخل خواطرهم وأذهانهم ويوجد فى نفوسهم، ويحلّ فيها بعدما لم يكن فيها وكانت هى خالية عنه. «وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل» يحتمل أن يكون جملة معطوفة على الجملة السابقة، والظرف خبراً للموصول. ويحتمل أن يكون الموصول معطوفاً على قوله: «الضمير» ضمن عطف المفرد على المفرد، فيكون «من الفعل» بياناً

للموصول. والمعنى على الأول: أن الإرادة من الخلق الضمير الذى يدخل فى قلبهم، والذى يكون لهم بعد ذلك من الفعل لا من إرادتهم. وعلى الثانى: أن إرادتهم مجموع ضمير يحصل فى قلبهم وما يكون لهم من الفعل المرتب عليه. والمقصود هنا بالفعل ما يشمل الشوق إلى المراد وما يتبعه من التحريك إليه والحركة، فالإرادة من الخلق حادثة فى ذواتهم حاصلة فيها بدخولها فيهم وقيامها بهم بعد خلوّهم بذواتهم عنها. وأمّا الإرادة من الله فيستحيل أن يكون كذلك؛ فإنّه يتعالى عن أن يقبل شيئاً زائداً على ذاته ويدخله ما يزيد عليه ويغيّره، إنّما إرادته المرجّحة للمراد من مراتب الأحداث لا غير ذلك؛ إذ ليس فى الغائب إلاذاته الأحديّة، ولا يتصوّر هناك كثرة معانٍ، ولا له بعد ذاته وما لذاته بذاته إلى ما ينسب إلى الفعل ممّا لا يدخله ولا يجعله بحالة وهيئة له مغايرة لحالة وهيئة أخرى يصحّ عليه دخول هذه فيه أو تلك، فإنّ الاتّصاف بالصفات الحقيقيّة الزائدة إنّما هو من شأن المخلوق لا الخالق تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وإرادته تعالى من مراتب الفعل المنسوب إليه لا غير ذلك. وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: «فإرادته إحدائه» هذه العبارة صريحة فى أنّ إرادته تعالى زيداً-مثلاً-عين إيجاده إيّاه، وقوله تعالى:

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»

ناظر إلى هذا المعنى. وما فى كلامهم عليهم السلام من أنّه تعالى خلق الأشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها ناظر إلى هذا المعنى أيضاً. وسيجىء فى كلامهم عليهم السلام إطلاق المشيئة والإرادة على معنى آخر. أقول: نصّه عليه السلام بأنّ إرادته تعالى هى إحدائه لا غير ذلك دلالة على أنّ الخلق الأوّل من مخلوقاته تعالى هو الإرادة، فبتأويل قوله صلى الله عليه وآله: «أوّل ما خلق الله نورى» ب «أوّل ما خلق الله بالإرادة نورى» يندفع الإشكال. وأيضاً جميع المخلوقات بتوسّط الإيجاد ولا واسطة للإيجاد، فأوّليته فى المخلوقات لا ينافى تلك الأوّلية، وهذا معنى قولهم عليهم السلام- كما سيجىء-: «خلق الله المشيئة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة».

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح، قال بعض المحققين فى شرح هذا الخبر: الظاهر أن المراد بالإرادة مخصص أحد الطرفين و ما به يرجح القادر أحد مقدورية على الآخر لا ما يطلق فى مقابل الكراهة، كما يقال يريد الصلاح و الطاعة، و يكره الفساد و المعصية. و حاصل الجواب: أن الإرادة من الخلق الضمير، أى أمر يدخل فى خواطرهم و أذهانهم، و يوجد فى نفوسهم و يحل فيها، بعد ما لم يكن فيها، و كانت هى خالية عنه، و قوله: و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، يحتمل أن يكون جملة معطوفة على الجملة السابقة و الظرف خبرا للموصول، و يحتمل أن يكون الموصول معطوفا على قوله الضمير، و يكون قوله من الفعل بيانا للموصول، و المعنى على الأول أن الإرادة من الخلق الضمير و الذى يكون لهم بعد ذلك من الفعل، لا من إرادتهم، و على الثانى أن إرادتهم مجموع ضمير يحصل فى قلبهم و ما يكون لهم من الفعل المترتب عليه، فالمقصود هنا من الفعل ما يشمل الشوق إلى المراد و ما يتبعه من التحريك إليه و الحركة، و أما الإرادة من الله فيستحيل أن يكون كذلك فإنه يتعالى أن يقبل شيئا زائدا على ذاته، بل إرادته المرجحة للمراد من مراتب الأحداث لا غير ذلك، إذ ليس فى الغائب إلا ذاته الأحدية، و لا يتصور هناك كثرة المعانى و لا له بعد ذاته و ما لذاته بذاته إلا ما ينسب إلى الفعل، فإرادة الله سبحانه من مراتب الفعل المنسوب إليه لا غير ذلك. أقول: و يحتمل على الاحتمال الأول أن يكون المراد بالضمير تصورا لفعل و بما يبدو بعد ذلك اعتقاد النفع و الشوق و غير ذلك، فقوله: من الفعل، أى من أسباب الفعل أو من جهة الفعل، و قوله عليه السلام: و لا كيف لذلك، أى لا صفة حقيقية لقوله ذلك و إرادته كما أنه لا كيف لذاته، أو لا يعرف كيفية إرادته على الحقيقة، كما لا يعرف كيفية ذاته و صفاته بالكنه. و قال الشيخ المفيد قدس الله روحه: إن الإرادة من الله جل اسمه نفس الفعل و من الخلق الضمير و أشباهه مما لا يجوز إلا على ذوى الحاجة و النقص، و ذلك لأن العقول شاهدة بأن القصد لا يكون إلا بقلب، كما لا تكون الشهوة و المحبة إلا لذى قلب، و لا تصح النية و الضمير و العزم إلا على ذى خاطر يضطر معها فى الفعل الذى يغلب عليه إلى الإرادة له، و النية فيه

و العزم، و لما كان الله تعالى يجلب عن الحاجات و يستحيل عليه الوصف بالجوارح و الأدوات، و لا يجوز عليه الدواعى و الخطرات بطل أن يكون محتاجا فى الأفعال إلى القصور و العزمات، و ثبت أن وصفه بالإرادة مخالفة فى معناه لوصف العباد، و أنها نفس فعله الأشياء، و بذلك جاء الخبر عن أئمة الهدى ثم أورد هذه الرواية، ثم قال: نص على اختيارى فى الإرادة، و فيه نص على مذهب لى آخر، و هو أن إرادة العبد تكون قبل فعله، و إلى هذا ذهب البلخى، و القول فى تقدم الإرادة للمراد كالقول فى تقدم القدرة للفعل، و قوله عليه السلام: إن الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد الفعل، صريح فى وجوب تقدمها للفعل، إذا كان الفعل يبدو من العبد بعدها، و لو كان الأمر فيها على مذهب الجبائى لكان الفعل باديا فى حالها و لم يتأخر بدوه إلى الحال التى هى بعد حالها.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٧

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤ / ٣٠٤. عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أُدَيْنَةَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا، ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ» (٥).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

امام صادق (عليه السلام) فرمود: خداوند مشیت را بخود مشیت آفرید سپس چیزها را با مشیت آفرید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدا خود مشیت را بی واسطه آفرید و همه چیز را به مشیت آفرید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۱۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند مشیت را با خود مشیت آفرید سپس همه چیز را با مشیت خلق کرد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۸۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

نحن اذا فعلنا شيئاً بقدرتنا و اختيارنا فاردناه أولاً ثم فعلناه بسبب الإرادة، فالإرادة نشأت من انفسنا بذاتها لا بإرادة اخرى، و الأ لتسلسل الامر الى ما لا نهاية فالإرادة مرادة لذاتها و الفعل مراد بالارادة، و

كذا الشهوة فى الحيوان مشتهاة لذاتها لذيدة بنفسها و سائر الاشياء كالاكل الهنىء و الشرب المرىء و النكاح البهى لذيدة مرغوبة بالشهوة. فعلى هذا المثل حال مشيئة الله المخلوقة و هى نفس وجودات الاشياء، فان الوجود خير و مؤثر لذاته و مجعول بنفسه و الاشياء بالوجود موجودة و الوجود مشيئ بالذات و الاشياء مشيئة بالوجود. كما ان الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالشدة و الضعف و الكمال و النقص، و كذا الخيرية و المشيئة و الخير الذى فى الصلابة غير الخير الذى فى الصوم و الخير الذى فى الروح و العقل غير الخير الذى فى الجسم و الطبع، و ليس الخير المحض الذى لا يشوبه شرّ إلا الوجود البحث الذى لا يمازجه عدم و نقص و هو ذات البارئ جل مجده، فهو المراد الحقيقى و الإرادة المحضة يطلبه جميع الاشياء طبعاً و إرادة. قال ابو على بن سينا: هو عاشق لذاته و ذاته مبدأ كل خير و نظام، فيكون نظام الخير فى الاشياء معشوقاً له فى القصد الثانى، و الخير بالحقيقة هو كمال الوجود و هو واجب الوجود بالذات و الشر هو عدم ذات الكمال .

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٢٢٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الرابع قوله رحمه الله: على بن ابراهيم الطريق صحيح عندى فى ابراهيم بن هاشم. قوله عليه السلام: خلق الله المشيئة بنفسها أى لا بمشيئة أخرى مباينة لها إرادة المخلوقين أولى المشيئة و الاختيار، فقد دريت أن الروية و الهمة و الشوق المتأكد التى منها تتقوم حقيقة المشيئة انما تكون لاولى الاختيار من المخلوقات، و الخالق سبحانه متقدس عن ذلك كله. و عنى بالاشياء فى قوله «ثم خلق الاشياء بالمشيئة» أفاعيلهم المترتب وجودها على تلك المشيئة، و بذلك ينحل تشكك المتشككين أنه لو كانت أفعال العباد مسبوقة بإرادتهم و اختيارهم سبقا بالذات لكانت الإرادة أيضا مسبوقة بإرادة أخرى و كان تسلسل الارادات متماديا الى لا نهاية. و ذمة كتاب تقويم الايمان مشغولة بتفصيل القول فيه مبسوطا بفضل الله تعالى و رحمته.



\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: مشييت الهی به معنی احداث اول حوادث است. و چون احداث، مقدم بر حدوث حادث نیست اصلاً- نه بالزمان و نه بالمرتبه- بلکه منتزع است از خالق در مرتبه حدوث مخلوق، پس اول حوادث مصداق مشييت الهی است. و مراد به مشييت اين جا، مصداق مشييت است که بی آن، مشييت متحقق نمی شود و آن آب است که اول مخلوقات است و ماده آسمان ها و زمین و مانند آنها است. بنفسها متعلق است به خلق؛ و به معنی «لَا بِمَادَّةٍ قَدِيمَةٍ وَلَا بِمَشِيَّةٍ سَابِقَةٍ» است و این اشارت است به دفع شبهه و آن این است که: اگر مشييت الهی حادث باشد، مقدم بر حدوث حادث اول خواهد بود، پس موقوف بر مشييتی دیگر خواهد بود و تسلسل، لازم می آید. و حاصل جواب، منع تقدم است و می آید در حدیث آخر باب بیست و چهارم، که «بَابُ الْبَدَاءِ» است؛ این که مشييت نظام عالم، مقدم است بر اراده و تقدیر و قضا و امضای نظام عالم. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: آفرید الله تعالی مشييت را به خودش، بعد از آن آفرید چیزهای دیگر عالم را به ماده که مشييت است.

صافی در شرح کافی؛ ج ٢، ص ٢٤٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: دفع لشبهة مشهورة هي: أنه تعالى إن كان خلق الأشياء بالمشيئة وكانت المشيئة مخلوقة فتحتاج إلى مشيئة أخرى، وهكذا فيتسلسل. والجواب أن المشيئة من صفات الفعل وجميع ما خلق الله تعالى خلق بالمشيئة إلا المشيئة فإنها خلقت بنفسها. وظاهر أن توسط فعل الفاعل بين قدرته ووجود

المفعول لا يحتاج إلى فعل الفعل، كما أنّ وجود المفعول يحتاج إلى توسط الفعل. ويوضح الجواب بظهور الفرق بين الفعل والمفعول، فجميع العالم سوى المشيئة فعل بمعنى المفعول كالخلق بمعنى المخلوق، والمشيئة فعل لا بهذا المعنى، غاية ما في الباب اشتهاً التجوّز في الإطلاق وهو أوجب الإشكال ولا يوجب، فخلقه مخلوقه ومخلوقه خلقه، ولذا جرى وشاع إطلاق الخلق على المخلوق وبالعكس، وهو الخالق لجميع ما سواه تعالى شأنه. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: المراد بالمشيئة هنا مصداق المشيئة، وهو ما لا يتحقّق المشيئة بدونه، وليس هو- كما ورد في النصّ- سوى الماء الذي هو أوّل المخلوقات ومادّتها. وسيجيء في الحديث أنّ المشيئة متقدّمة على الإرادة والتقدير والقضاء والإمضاء. و (بنفسها) متعلّق ب (خلق) يعني لا بمادّة. وقال الفاضل الإسترابادي رحمه الله: «خلق الله المشيئة بنفسها». الأئمّة عليهم السلام تارة يطلقون المشيئة والإرادة على معنى واحد، وتارة يطلقونها على معنيين مختلفين كما سيجيء. والمراد بهذه العبارة الشريفة أنّ الله تعالى خلق اللوح المحفوظ ونقوشها من غير سبق سبب آخر من لوح ونقش، وخلق سائر الأشياء بسببها، وهذا مناسب لقولهم عليهم السلام: «أبى الله أن يجرى الأشياء إلاّ بأسبابها». أقول: سبحان الله كلّ حديث من أحاديثهم عليهم السلام في كلّ باب لا سيّما في باب التوحيد بحر زخار لا ينزف ولو بالفرض والتقدير، ولا يصل إلى ساحله سيّاح بالعلاج والتدبير بل كلّ متبحّرٍ يسبح في حوالى لبحّته بقدر قوّته من التصرّو والتصوير، وكثير من القوّة هنا قليل من الكثير. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «خلق الله المشيئة بنفسها» أي أبداع المشيئة واختراعها بنفسها لا بمشيئةٍ أخرى، فكانت المشيئة أوّل صادر عنه، ثمّ أبداع الأشياء المرادة بالمشيئة، فكان صدور الأشياء عنه بعد صدور المشيئة عنه. ولمّا كان بين المشيئة والمراد مراتب- كما ستطّلع عليه- أتى بلفظة «ثمّ» الدالّة على التراخي. وإطلاق الخلق هنا بمعناه الأعمّ، ولذا صحّ إسناده بالمشيئة التي هي من عالم الخلق. وقال السيّد الدّاماد رحمه الله: المراد ب «المشيئة» في هذا الحديث: مشيئة العباد لأفعالهم الاختيارية؛ لتقدّسه سبحانه عن مشيئة مخلوقه، زائدة على ذاته عزّ وجلّ. وب «الأشياء»: أفعالهم المترتب وجودها على تلك المشيئة، وبذلك تنحلّ شبهة ربّما أوردت ها هنا: أنّه لو كانت أفعال العباد مسبوقة بإرادتهم لكانت الإرادة مسبوقة بإرادة أخرى وتسلسلت الإرادات لا إلى نهاية. وقال بعض

المعاصرين: أفاد عليه السلام أنّ الأشياء مخلوقة بالمشيئة، وأمّا المشيئة نفسها فلا يحتاج خلقها إلى مشيئة أخرى، بل هي مخلوقة بنفسها؛ لأنّها نسبة وإضافة بين الشئى والمشىء، تتحصّل بوجوديهما العينى والعلمى، ولذا أضاف خلقها إلى الله سبحانه؛ لأنّ كلا الوجودين له وفيه ومنه. وفى قوله عليه السلام: «بنفسها» دون أن يقول: «بنفسه» إشارة لطيفة إلى ذلك، نظير ذلك ما يقال: إنّ الأشياء إنّما توجد بالوجود، فأما الوجود نفسه فلا يفتقر إلى وجود آخر، بل إنّما يوجد بنفسه. فافهم راشداً. انتهى.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ١٩١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: حسن و يحتمل وجوها من التأويل: الأول: أن لا يكون المراد بالمشية الإرادة بل إحدى مراتب التقديرات التى اقتضت الحكمة جعلها من أسباب وجود الشىء كالتقدير فى اللوح، مثلا و الإثبات فيه، فإن اللوح و ما أثبت فيه لم يحصل بتقدير آخر فى لوح سوى ذلك اللوح، و إنما وجد سائر الأشياء بما قدر فى ذلك اللوح، و ربما يلوح هذا المعنى من بعض الأخبار كما سيأتى فى كتاب العدل، و على هذا المعنى يحتمل أن يكون الخلق بمعنى التقدير. الثانى: أن يكون خلق المشية بنفسها كناية عن كونها لازمة لذاته تعالى غير متوقفة على تعلق إرادة أخرى بها، فيكون نسبة الخلق إليها مجازا عن تحققها بنفسها منتزعة عن ذاته تعالى بلا توقف على مشية أخرى أو أنه كناية عن أنه اقتضى علمه الكامل، و حكمته الشاملة كون جميع الأشياء حاصلة بالعلم بالأصلح، فالمعنى أنه لما اقتضى كمال ذاته أن لا يصدر عنه شىء إلا على الوجه الأصلى و الأكمل، فلذا لا يصدر شىء عنه تعالى إلا بإرادته المقتضية لذلك. الثالث: ما ذكره السيد الداماد قدس الله روحه: أن المراد بالمشية هنا مشية العباد لأفعالهم الاختيارية لتقدسه سبحانه عن مشية مخلوقة زائدة على ذاته عز و جل و بالأشياء أفعالهم المترتب وجودها على تلك المشية، و بذلك تنحل شبهة ربما أوردت ها هنا و هي أنه لو كانت أفعال العباد مسبوقة بإرادتهم لكانت الإرادة مسبوقة بإرادة أخرى، و تسلسلت الإرادات

لا إلى نهاية. الرابع: ما ذكره بعض الأفاضل و هو أن للمشيية معينين أحدهما متعلق بالشئى و هى صفة كمالية قديمة هى نفس ذاته سبحانه و هى كون ذاته سبحانه بحيث يختار ما هو الخير و الصلاح. و الآخر يتعلق بالمشىء و هو حادث بحدوث المخلوقات لا يتخلف المخلوقات عنه و هو إيجادها سبحانه إياها بحسب اختياره، و ليست صفة زائدة على ذاته عز و جل و على المخلوقات، بل هى نسبة بينهما تحدث بحدوث المخلوقات لفرعيتها المنتسبين معا فنقول: إنه لما كان هيهنا مظنة شبهة هى أنه إن كان الله عز و جل خلق الأشياء بالمشية فبم خلق المشية؟ أ بمشية أخرى فيلزم أن تكون قبل كل مشية مشية إلى ما لا نهاية له، فأفاد الإمام عليه السلام أن الأشياء مخلوقة بالمشية، و أما المشية نفسها فلا يحتاج خلقها إلى مشية أخرى، بل هى مخلوقة بنفسها لأنها نسبة و إضافة بين الشئى و المشى تتحصل بوجوديهما العينى و العلمى، و لذا أضاف خلقها إلى الله سبحانه لأن كلا الوجودين له و فيه و منه، و فى قوله عليه السلام بنفسها دون أن يقول بنفسه إشارة لطيفة إلى ذلك، نظير ذلك ما يقال: إن الأشياء إنما توجد بالوجود، فأما الوجود نفسه فلا يفتقر إلى وجود آخر، بل إنما يوجد بنفسه. الخامس: ما ذكره بعض المحققين بعد ما حقق أن إرادة الله [المتحققة] المتجددة هى نفس أفعاله المتجددة الكائنة الفاسدة، فإرادته لكل حادث بالمعنى الإضافى يرجع إلى إيجادها، و بمعنى المرادية ترجع إلى وجوده، قال: نحن إذا فعلنا شيئا بقدرتنا و اختيارنا فأردناه أولا ثم فعلناه بسبب الإرادة، فالإرادة نشأت من أنفسنا بذاتها لا بإرادة أخرى، و إلا لتسلسل الأمر لا إلى نهاية، فالإرادة مرادة لذاتها، و الفعل مراد بالإرادة، و كذا الشهوة فى الحيوان مشتهاة لذاتها، لذيدة بنفسها، و سائر الأشياء مرغوبة بالشهوة، فعلى هذا المثال حال مشية الله المخلوقة، و هى نفس وجودات الأشياء، فإن الوجود خير و مؤثر لذاته، و مجعول بنفسه، و الأشياء بالوجود موجودة، و الوجود مشيئ بالذات و الأشياء مشيئة بالوجود و كما أن الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالشدة و الضعف و الكمال و النقص، فكذا الخيرية و المشيئية، و ليس الخير المحض الذى لا يشوبه شر إلا الوجود البحت الذى لا يمازجه عدم و نقص، و هو ذات البارى جل مجده، فهو المراد الحقيقى. إلى آخر ما حققه، و الأوفق بأصولنا هو الوجه الأول، و الله يعلم.

## ٥- الحديث

٣٠٥ / ٥ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنِ الْمَشْرِقِيِّ (٦) حَمْزَةَ بْنِ الْمُزْتَفِعِ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، قَالَ:

ص: ٢٦٩

١- ١ . أى للإحداث. وفى العيون: «كذلك».

٢- ٢ . فى التوحيد والعيون: «بلا».

٣- ٣ . أى لله تعالى . وفى التوحيد والعيون: - «له».

٤- ٤ . الأمالى للطوسى ، ص ٢١١ ، المجلس ٨ ، ح ١٥ بسنده عن الكلينى ، وتمام الرواية فيه: «أخبرنى عن الإرادة من الله عزَّ وَجَلَّ ومن الخلق ، فقال: الإرادة من الله إحداثه الفعل لا غير ذلك؛ لأنَّه لا يهَمُّ ولا يتفكَّر» . وفى التوحيد ، ص ١٤٧ ، ح ١٧؛ وعيون الأخبار ، ج ١ ، ص ١١٩ ، ح ١١ ، بسنده فيهما عن أحمد بن إدريس الوافى ، ج ١ ، ص ٤٥٥ ، ح ٣٦٩ .

٥- ٥ . التوحيد ، ص ١٤٧ ، ح ١٩ ، بسنده عن على بن إبراهيم القمى الوافى ، ج ١ ، ص ٤٥٧ ، ح ٣٧١ .

٦- ٦ . فى «ج» والتعليقة للدأماماد وشرح المازندراني والوافى : «المشرفى» . وفى «و» : «عن» . وذكر الأردبيلى أيضا فى جامع الرواة ، ج ٢ ، ص ٤٥٢ ، ثبوت «عن» نقلاً من بعض نسخ الكافى . والخبر رواه الصدوق فى التوحيد ، ص ١٦٨ ، ح ١ ، بسنده عن أحمد بن أبى عبد الله ، عن محمد بن عيسى اليقطينى ، عن المشرقى ، عن حمزة بن الربيع . وفى معانى الأخبار ، ص ١٨ ، ح ١ ، بنفس السند ، إلا أنَّ فيه : «المشرفى حمزة بن الربيع» . هذا ، ومن المحتمل وقوع تحريف فى السند ، وأن يكون الصواب ثبوت «عن» بعد «المشرفى» ، وأنَّ المشرفى هو هشام بن إبراهيم المشرفى الذى روى

عنه محمد بن عيسى العبيدي - وهو ابن عبيد بن يقطين - في رجال الكشي ، ص ٤٩٨ ، الرقم ٩٥٦. أما حمزة بن الربيع أو المرتفع ، فلم نعثر على ما يدلنا على تعيين الصواب منهما ، وما ورد في التعليقة للداماد ، ص ٢٤٩ - من أن حمزة بن المرتفع من تحريف الناسخين ، والصحيح هو حمزة بن الربيع - لا يمكن المساعدة عليه بعد ثبوت «المرتفع» كعنوان ؛ فقد ورد في التاريخ الكبير للبخاري ، ج ١ ، ص ٢٢٠ ، الرقم ٦٩٢ ، محمد بن المرتفع العبدري ، وورد في وقعة صفين لنصر بن مزاحم ، ص ٣١٥ ، و ص ٥٥٦ ، المرتفع بن الوضاح الزبيدي . غاية الأمر أن المرتفع عنوان غريب ، وهذا الأمر يوجب تحريفه بعنوان قريب يشابهه في الكتابة ، وهو الربيع ، فيكون الأمر خلاف ما أفاده في التعليقة.

كُنْتُ فِي مَجْلِسِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ عَمْرُو بْنُ عُبَيْدٍ، فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى» (١) مَا ذَلِكَ الْغَضَبُ؟

فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «هُوَ الْعِقَابُ يَا عَمْرُو؛ إِنَّهُ (٢) مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ زَالَ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ، فَقَدْ وَصَفَهُ صِفَةً مَخْلُوقٍ، وَ (٣) إِنَّ (٤) اللَّهَ تَعَالَى لَا يَسْتَفْزُهُ (٥) شَيْءٌ؛ فَيُغَيِّرُهُ (٦)» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

یکی از شیعیان در محضر امام باقر (علیه السلام) شرفیاب بود که عمرو بن عبید وارد شد و گفت: قربانت خدای تبارک و تعالی - که فرماید: «هر که غضب من باو در آید سقوط کند» معنی این غضب چیست؟ فرمود آن کیفر است، ای عمرو کسی که گمان کند خدا از حالی بحال دیگر در آید او را بصفت مخلوق توصیف نموده است، خدای تعالی را چیزی از جا نکند تا تغییرش دهد (او مخلوقست که غضب از جایش بکند و تغییرش دهد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- یکی از اصحاب ما گوید: من در مجلس امام باقر (علیه السلام) بودم که عمرو بن عبید خدمت آن حضرت رسید و به او گفت: قربانت، قول خدای تبارک و تعالی (۸۴ سوره ۲۰): «هر که خشم من بر او ریزد محققا در افتد» بفرمائید این خشم چیست؟ امام فرمود: آن کیفر است ای عمرو، مطلب حق این است که هر که معتقد باشد خدا از وضعی به وضع دیگر در آید او را به صفت مخلوق وصف کرده و به راستی چیزی خدا را تکان ندهد تا او را دگرگونه نماید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۱۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- یکی از شیعیان در خدمت امام باقر علیه السلام بود که عمرو بن عبید وارد شد و گفت: قربانت کردم غضب خدای تبارک و تعالی که می فرماید:

«هر که خشم و غضب من به او رسد نابود می شود (طه/۸۴)» به چه معنی است؟ امام فرمود:

آن کیفر است ای عمرو، مطلب حق این است که هر کس معتقد باشد خدا از حال به حال دیگر در آید او را به صفت مخلوق وصف کرده و به راستی خدا چیزی را تکان ندهد تا او را تغییر دهد. (این صفت مخلوق است که خشم و غضب او را از جای می کند و تغییرش می دهد)

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۲۸۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

وفیه ستّة احادیث

شرح أصول الكافي ؛ ج ۳ ، ص ۲۲۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد میرداماد]:

الحديث الخامس قوله رحمه الله: عن المشرفي حمزة بن المرتفع هكذا فيما أظهرنا من نسخ الكافي و ان ذلك لمن تحريفات الناسخين، و الصحيح ما في كتاب التوحيد للصدوق رضي الله تعالى عنه، قال في باب معنى رضاه عز و جل و سخطه: حدثنا أبي رحمه الله قال: حدثني أحمد بن ادريس عن أحمد بن أبي عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن المشرفي عن حمزة بن الربيع عن ذكره قال: كنت في مجلس أبي جعفر عليه السلام اذ دخل عليه عمرو بن عبيد فقال له: جعلت فداك قول الله تبارك و تعالى

وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ

ما ذلك الغضب؟ فقال أبو جعفر عليه السلام-الحديث بعينه . قلت: المشرفي بالمعجمة قبل الراء و الفاء بعدها، و ربما ضبط بالقاف هو هاشم أو هشام بن ابراهيم العباسي. و حمزة بن الربيع هو ابن



الربيع المصلوب على التشيع. المشرفى بفتح الميم قبل الراء و الفاء بعدها نسبة الى مشارف الشام  
قرى تقرب من المدن، وقيل قرى بين بلاد الريف و جزيرة العرب تدنو من الريف، قيل لها ذلك لانها  
أشرفت على السواد. والضبط بالقاف تصحيف هو هاشم و قيل هشام بن ابراهيم العباسى، روى عن  
الرضا عليه السلام، و فى كتاب الرجال فى أصحاب الرضا عليه السلام ابراهيم بن هاشم العباسى .  
قوله عليه السلام: لا يستفزه شىء فيغيره و من طريق الصدوق «لا يستفزه شىء و لا يغيره»، و استفزه و  
أفزه بمعنى يقال أفزته و استفزته: اذا ازعجته و أفرعته و هزرت سره و طيرت فؤاده، و استفزه الخوف  
أى استخفه، و قد تكرر فى الحديث.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٤٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: صفة مخلوق. [ص ١١٠ ح ٥] أقول: إنه مفعول مطلق أو منصوب بنزع الخافض.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٧٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: يَسْتَفِرُّ (به فاء و تشديد زاء با نقطه) مأخوذ است از «فَزَاة» به فتح فاء، كه مصدر بابِ «ضَرَبَ»  
است؛ به معنى افروختگى و از جا در آمدن. فَيَغَيِّرُهُ (از باب تفعيل) منصوب است. يعنى: روايت  
است از بعضِ ياران ما، گفت كه: بودم در مجلس امام محمّد باقر عليه السّلام وقتى كه داخل شد  
بر او عمرو بن عبید- كه رئيس معتزله است- پس گفت امام را كه: قربانت شوم، قول الله تعالى در  
سورة طه كه: و هر كه فرود آمد بر او غضب من، پس به تحقيق افتاد در هلاكت؛ چيست آن غضب؟

پس گفت امام علیه السلام که: آن غضب، عقاب است، نه کیفیتی، مانند صفتی که در آدمی می باشد ای عمرو! به درستی که هر که گمان برده که الله تعالی زائل می شود از کیفیتی سوی کیفیتی دیگر، پس بیان او کرده بیانی که مخلوق را کنند- توضیح این می شود در حدیث آینده- و به درستی که الله- عَزَّ وَجَلَّ- از جا در نمی آورد او را چیزی، پس تغییر دهد او را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۴۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی توحید الصدوق رحمه الله: عن المشرقی، عن حمزة بن الربیع، عمّن ذکره، قال: کنت الحدیث. (عمرو بن عبید) من رؤساء المعتزلة. قول الله تعالی فی سورة طه:

«هَوَى»

یهوی هویاً- کرمی-: سقط وهلک. وهوی کرضی هویاً: أحبّ. (هو العقاب) یعنی لا کیفیة نفسانیة، کما فی المخلوق. «استفزه»: أزعجه من مكانه، وأيضاً أفزعه. واستفزه الخوف: استخفه. وفي توحید الصدوق رحمه الله «لا استفزه شیء ولا یغیره». قال السید الأجلّ النائینی رحمه الله: «هو العقاب» ای لیس فیہ سبحانه قوّة تغیره من حالة إلى حالة یكون إحداهما رضاه والأخرى غضبه، إنّما أسند إليه الغضب باعتبار صدور العقاب عنه تعالی، فلیس التّغیر إلا فی فعله. «صفة مخلوق» من إضافة المصدر إلى المفعول؛ ای وصف مخلوق، وذلك لما بین أنّ القابلیة لصفة لا یجامع وجوب الوجود. وإليه أشار علیه السلام بقوله: «لا استفزه شیء» ای لا یستخفه ولا یجده خالياً عمّا یكون قابلاً له، «فیغیره» بالحصول له تغیر الصفة لموصوفها.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۲، ص ۱۹۴

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله عليه السلام: هو العقاب، أى ليس فيه سبحانه قوة تغير عن حالة إلى حالة تكون إحداهما رضاه و الأخرى غضبه، إنما أطلق عليه الغضب باعتبار صدور العقاب عنه، فليس التغير إلا فى فعله صفة مخلوق من إضافة المصدر إلى المفعول لا يستفزه أى لا يستخفه ولا يزعجه، وقيل: أى لا يجده خاليا عما يكون قابلا له فيغيره للحصول له تغير الصفة لموصوفها.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٠

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦ / ٣٠٦ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ:

فِي حَدِيثِ الزُّنْدِيقِ \_ الَّذِي سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ \_ فَكَانَ مِنْ سُوءِ الْإِسْمِ: أَنْ (٨) قَالَ لَهُ: فَلَهُ رِضَا وَسَخَطٌ؟ فَقَالَ (٩) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «نَعَمْ، وَلَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ عَلَى مَا يُوجَدُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ؛ وَذَلِكَ أَنَّ الرِّضَا حَالٌ تَدْخُلُ (١٠) عَلَيْهِ، فَتَنْقَلُ (١١) مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ؛ لِإِنَّ الْمَخْلُوقَ أَجْوَفُ (١٢)، مُعْتَمِلٌ (١٣)، مُرَكَّبٌ، لِإِنَّ شَيْئًا فِيهِ مَدْخُلٌ، وَخَالَفْنَا لَا مَدْخَلَ لِلْأَشْيَاءِ

ص: ٢٧٠

---

١- ١ . طه (٢٠): ٨١ . و«هوى» أى هبط ، أو مات وهلك . أنظر: لسان العرب ، ج ١٥ ، ص ٣٧٠ (هوا).

٢- ٢ . فى «بر» : - «إنه» .

٣-٣ . فى شرح المازندراني : «إنَّ الله تعالى ، عطف على قوله: إنه من زعم». فى الوافى والتوحيد:  
- ((و)).

٤-٤ . فى المعانى: «فإنَّ».

٥-٥ . فى «ف»: «لايستغره». وفى حاشية «ف»: «لايستقره». وقوله: «لايستغره» أى لايستخفه  
ولا يُزعجه ، من استغره الخوف ، أى استخفه وأزعجه . قال المجلسى فى مرآة العقول : «وقيل : أى  
لايجده خاليا عمّا يكون قابلاً له فيغيّره للحصول له تغيير الصفة لموصوفها». وانظر : مفردات ألفاظ  
القرآن، ص ٦٣٥؛ القاموس المحيط ، ج ١، ص ٧١٦ (فز).

٦-٦ . فى التوحيد: «ولا يغيّره». وفى المعانى: «لايتنفره شىء ولا يعزّه شىء» بدل «لايستغره شىء  
فيغيّره».

٧-٧ . التوحيد ، ص ١٦٨ ، ح ١ ، بسنده عن أحمد بن أبى عبدالله البرقى ، عن محمّد بن عيسى  
اليقطينى، عن المشرقى، عن حمزة بن الربيع، عمّن ذكره؛ معانى الأخبار ، ص ١٨، ح ١ ، بسنده عن  
أحمد بن أبى عبدالله البرقى ، عن محمّد بن عيسى اليقطينى، عن المشرقى حمزة بن الربيع، عمّن  
ذكره الوافى ، ج ١، ص ٤٥٩ ، ح ٣٧٣.

٨-٨ . فى «بر»: - «أن».

٩-٩ . فى «ب ، بح» : «له».

١٠-١٠ . فى «ب ، بف» وشرح صدر المتألّهين : «يدخل».

١١-١١ . فى شرح صدر المتألّهين : «فينقله». وفى التوحيد والمعانى: «أنّ الرضا والغضب دخّال  
يدخل عليه فينقله» بدل «أنّ الرضا حال تدخل عليه فتنقله» .

١٢-١٢ . فى التوحيد والمعانى: - «لأنّ المخلوق أجوف».

١٣-١٣ . «معتمل» ، إمّا بكسر الميم من اعتمل ، أى اضطرب فى العمل. والمراد أنّ فى صنعه  
اضطراباً ، أو أنّ له فى عمله وإدراكاته اضطراباً ؛ أو من اعتمل ، بمعنى عمل بنفسه وأعمل رأيه وآلته  
. والمراد هنا أنّه يعمل بإعمال صفاته وآلته . وإمّا بفتح الميم، بمعنى من عمل فيه غيره . والمراد أنّه

مصنوع ركب فيه الأجزاء والقوى. أنظر شروح الكافي و الصحاح ، ج ٥ ، ص ١٧٧٥؛ القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ١٣٦٨ (عمل).

فِيهِ؛ لِإِيَّانِهِ (١) وَاحِدٌ: وَاحِدِيٌّ (٢) الذَّاتِ، وَاحِدِيٌّ الْمَعْنَى؛ فَرِضَاهُ تَوَابُهُ، وَسَخَطُهُ عِقَابُهُ، مِنْ (٣) غَيْرِ شَيْءٍ يَتَدَاخَلُهُ؛ فَيُهَيِّجُهُ (٤) وَيُنْقَلِبُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ؛ لِإِيَّانِهِ (٥) ذَلِكَ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْعَاجِزِينَ الْمُحْتَاجِينَ». (٦)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

هشام بن حکم گوید: از جمله پرسش زندیق از امام صادق (علیه السلام) این بود که: خدا خشنودی و خشم دارد؟ حضرت فرمود آری ولی خشم و خشنودی او طبق آنچه در مخلوقین پیدا می شود نیست، زیرا که خشنودی حالتی است که بانسان وارد می شود و او را از حالی بحالی بر میگرداند چون که مخلوق تو خالی ساخته شده و بهم آمیخته است. هر چیز در او راه دخولی دارد و خالق ما را راه دخولی برای اشیاء نیست زیرا او یکتاست، ذاتش یگانه و صفتش یگانه است، پس خرسندی او پاداش او و خشمش کیفرش می باشد بدون اینکه چیزی در او تأثیر کند و او را برانگیزاند و از حالی بحالی گرداند، زیرا این تغییرات از صفات مخلوقین ناتوان نیازمند است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١ ، ص ١٤٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- هشام بن حکم در ضمن حدیث زندیقی که از امام صادق (علیه السلام) پرسش کرد گوید: در ضمن از آن حضرت پرسید: او خشنودی و خشم دارد؟ امام فرمود: آری ولی نه از جنس آنچه در مخلوق باشد، چون رضایت وقتی به مخلوقی گراید او را از حالی به حالی بگرداند، زیرا مخلوق تهی و ساختگی و درآمخته است و نفوذ پذیر است و خالق ما از چیزی نفوذ نپذیرد زیرا یگانه است، ذاتش یکتا و صفتش یکتا است، رضای او پاداش دادن او است و خشمش کیفر کردن او، بی آنکه چیزی در او تأثیر کند و او را به هیجان آورد و از حالی به حالی بگرداند، زیرا این از صفات مخلوق در مانده و نیازمند است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۱۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- هشام بن حکم می گوید:

سؤال زندیقی از امام صادق علیه السلام این بود: که آیا خداوند خوشنودی و غضب دارد؟ امام فرمود:

آری ولی نه از جنس آنچه در مخلوق پیدا می شود زیرا رضایت وقتی به مخلوق وارد می شود او را از حالی به حالی برمی گرداند زیرا مخلوق تهی ساخته شده و به هم درآمخته است و نفوذ پذیر است و خالق ما از چیزی نفوذ نپذیرد زیرا یگانه است، ذاتش یکتا و صفتش یکتاست، رضای او پاداش دادن اوست و خشمش کیفر کردن او، بی آنکه چیزی در او تأثیر کند و او را به هیجان آورد و از حالی به حالی بگرداند، زیرا این از صفات مخلوق در مانده و نیازمند است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۸۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

معتمل من اعتمل اى اضطرب فى العمل، هاج الشىء يهيج هيجانا اى ثار و انبعث، ويهيجه غيره اى يثيره و يبعثه. كما ان لعلم الله و ارادته مراتب بعضها ازلى و واجب الوجود و لا ضد له و لا شوب و لا نقص و بعضها حادث، و كذلك لرضاه مراتب: فمنها: رضا ازلى هو عين ذاته لا يقابله سخط و لا يمازجه شوب، و هو كونه بحيث يصدر عنه الاشياء موافقا لعلمه بها على افضل وجه و اتمه. و منها: ملك مقدس روحانى هو رضوان الله بالفعل، اذ وجوده عين الرضاء من الله، و كذا كل جوهر عقلى لا يشوبه شر و معصية و كان فعله طاعة لله. و منها: ثواب الله و الجنة و يقابله سخط الله و النار. اذا ثبت هذا فظهر ان رضاء الله ليس كما يوجد فى المخلوقين، لان رضاء المخلوق حال يدخل نفسه من خارج فينقله من حالة التى هى عدم رضاه او سخطه الى حالة اخرى تقابلها هى الرضاء، و اما رضاء الله فكما ذكرنا ما وجود ذاته و اما فعله، كرضوان و الجنة، او اضافة ثوابه و رحمته و يقابله سخطه و عقابه، و كل نعيم و لذة و راحة من آثار رحمة الله و كل الم و عذاب و غصة فمن آثار غضبه و هو قوله:

وَمَنْ يَحِلُّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ . و لكن يجب ان يعلم ان الرحمة ذاتية و الغضب عرضى، فلولا الكفر و المعصية لم يكن غضب و لم يخلق جحيم كما دل عليه قوله:

وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي . و قوله عليه السلام: لان المخلوق اجوف الى قوله: واحدى المعنى، بيان للسبب اللتى فى كون المخلوق ممّا يجوز ان يرد عليه حال يدخله و يغيره و هو يفعل عنها بخلاف الخالق، و ذلك لان كل مخلوق جسمانى فيه امر عدمى هو جهة فقره و حاجته و يقال

له الامكان و القوة الاستعدادية، و لكونه امرا عدميا نسبيا لا يقوم بنفسه فيحتاج الى ما يقوم به و هو الصورة. فكل صورته جسمانية لها مادة عدمية بها تقبل كل ما يرد عليها من الاحوال، و لو كانت الصورة مجردة بلا مادة لم تقبل شيئا اخر اصلا و لم يتغير من حال الى حال، فكل مخلوق جسماني اجوف معتمل مركب. اما كونه اجوف فلاشتمال صورته على امر عدمي خال في ذاته عن كل صفة و حلية الا قبول الاشياء و امكانها، و اما كونه معتملا فانه مما يتغير و يضطرب، و اما كونه مركبا لتركبه من القوة و الفعل و من المادة التي بها بالقوة و الصورة التي بها بالفعل. و اما الخالق جل اسمه فقد علمت انه محض حقيقة الوجود الذي لا اتم منه بلا شوب امكان و نقص، فهو واحد لا مثل له و لا شريك، و هو احدى الذات لا جزء له بوجه و احدى الصفة اذ ليست صفاته غير ذاته. فثبت بالبرهان انه لا توجد له حالة حادثة، فرضاه و سخطه الحادثان ليسا الا ثوابه و عقابه كما علمت، من غير تغير في ذاته و لا في صفاته الحقيقية، لان ذلك من صفة المخلوقين ذوى النفوس الناقصة المحتاجة في استكمالها الى الابدان الكائنة المستحيلة المنقلبة في الاحوال. معتمل من اعتمل اى اضطرب في العمل، هاج الشئ يهيج هيجانا اى ثار و انبعث، و يهيجه غيره اى يثيره و يبعثه. كما ان لعلم الله و ارادته مراتب بعضها ازلى واجب الوجود و لا ضد له و لا شوب و لا نقص و بعضها حادث، و كذلك لرضاه مراتب: فمنها: رضا ازلى هو عين ذاته لا يقابله سخط و لا يمازجه شوب، و هو كونه بحيث يصدر عنه الاشياء موافقا لعلمه بها على افضل وجه و اتمه. و منها: ملك مقدس روحاني هو رضوان الله بالفعل، اذ وجوده عين الرضاء من الله، و كذا كل جوهر عقلي لا يشوبه شر و معصية و كان فعله طاعة لله. و منها: ثواب الله و الجنة و يقابله سخط الله و النار. اذا ثبت هذا فظهر ان رضاه الله ليس كما يوجد في المخلوقين، لان رضاه المخلوق حال يدخل نفسه من خارج فينقله من حالة التي هي عدم رضاه او سخطه الى حالة اخرى تقابلها هي الرضاء، و اما رضاه الله فكما ذكرنا ما وجود ذاته و اما فعله، كرضوان و الجنة، او اضافة ثوابه و رحمته و يقابله سخطه و عقابه، و كل نعيم و لذة و راحة من آثار رحمة الله و كل الم و عذاب و غصة فمن آثار غضبه و هو قوله:

وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ . و لكن يجب ان يعلم ان الرحمة ذاتية و الغضب عرضي، فلولا الكفر و المعصية لم يكن غضب و لم يخلق جحيم كما دل عليه قوله:



وَأَلَّا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي . و قوله عليه السلام: لان المخلوق اجوف الى قوله: واحدى  
المعنى

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٢٢٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السادس قوله رحمه الله: فى حديث الزنديق و الصدوق رضى الله تعالى عنه فى كتاب التوحيد رواه بهذا السند بعينه عن هشام بن الحكم لا فى حديث الزنديق، بل ان رجلا سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك و تعالى ان له رضا و سخطا؟ قال: نعم و ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين- الحديث الى آخره . قوله عليه السلام: و ذلك ان الرضا حال و من طريق الصدوق رضى الله تعالى عنه هكذا: ان الرضا و الغضب دخال يدخل عليه فينقله- الى آخره . قوله عليه السلام: لان المخلوق أجوف معتمل مركب لما قد تبرهن و استبان فى حكمة ما فوق الطبيعة، و هى العلم الاعلى أن كل ممكن زوج تركيبى و كل مركب مزدوج الحقيقة فانه أجوف الذات لا محالة، فما لا جوف لذاته على الحقيقة هو الاحد الحق سبحانه لا غير، فاذا الصمد الحق ليس هو الا الذات الاحدية الحقة من كل جهة. فقد تصحح من هذا الحديث الشريف تأويل الصمد بما لا جوف له و لا مدخل لمفهوم من المفهومات و شىء من الاشياء فى ذاته أصلا. قوله عليه السلام: لانه واحد و احدى الذات و من طريق الصدوق «لانه واحد احدى الذات واحدى المعنى» و ذلك أصوب و أقوم. قوله: العاجزين المحتاجين و فى طريق الصدوق ساقية الحديث بعد قوله عليه السلام المحتاجين، «و هو تبارك و تعالى القوى العزيز الذى لا حاجة به الى شىء مما خلق و خلقه جميعا محتاجون إليه، انما خلق الاشياء من غير حاجة و لا سبب بل اختراعا و ابتداعا». قلت: و قوله عليه السلام «من غير حاجة» نفى لمبادئ الافعال الاختيارية فينا عنه سبحانه و عن أفعاله الاختيارية. و قوله «و لا

سبب» تصريح بأن السبب الغائي الحقيقي الذي هو غاية الغايات لافعاله نفس ذاته لا أمر آخر وراء ذاته، وقوله «بل اختراعاً وابتداعاً» بيان لضربى الافاضة الاختراع و الابداع.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٥١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لأنّ المخلوق أجوف [ معتمل مرّكب ] . [ص ١١٠ ح ٦] أقول: فإنّ كلّ ممكن زوج تركيبى، وكلّ مرّكب مزدوج. كذا فى الصحاح . وهو اسم مفعول من باب الافتعال أى معمول من أصناف من الأجزاء. وقوله: «مرّكب»، اسم مفعول من باب التفعيل أى جعل فيه صفات جبليّة كالبنخل والجن والحسد ونحو ذلك، وأضدادها، وبالجملة، الصفات النفسانيّة. قال عليه السلام: واحد وأحدى الذات. [ص ١١٠ ح ٦] أقول: أى [بلا] اختلاف فيه ولا زيادة ولا نقصان كما سيجىء فى أول باب آخر بعد باب حدوث الأسماء. وهذا ناظر إلى أجوف. وقوله: «وأحدى الذات»، الواو للعطف، أى مقدّس الذات عن الأجزاء مطلقاً، عقليّة كانت أو خارجيّة أو مقداريّة. وهذا ناظر إلى «معتمل». وقوله: «وأحدى المعنى»، أى الصفة، يعنى أنّ صفاته تعالى عين ذاته لا تعدّد فيها، وهذا ناظر إلى «مرّكب» فالنشر على ترتيب اللف.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: السُّخْطُ (به ضمّ سين و سكون و ضمّ خاء؛ و به فتح سين و فتح خاء) مصدر باب «عَلِمَ»: غضب. ضمير عَلَيْهِ فَتَنُّهُ راجع به مفرد مَخْلُوقِينَ است. الأَجُوفُ: میان خالى. و مراد اين جا، درون

دار است و آن، صاحب مقدار است. و به این، باطل می شود تجرّد نفوس ناطقه و مانند آنها. الْمُعْتَمِل (به ضَمّ میم و سکون عین بی نقطه و فتح تاء و فتح میم دوم): ساخته شده به تدبیر. الْمُرَكَّب (به ضَمّ میم و فتح راء بی نقطه و تشدید کاف مفتوحه): به هم آورده شده از اجزاء، مثل دو نصف و سه ثلث و چهار ربع، خواه متّصل به هم و خواه منفصل از هم. مَدْخَل (به فتح میم و سکون دال بی نقطه و فتح خاء با نقطه) اگر مصدر میمی است به معنی دخول است و اگر اسم مکان است به معنی راه دخول است. و هر دو این جا مناسب است. الْوَاحِد: یک. و مراد این جا، یگانه در صفات ربوبیت است، چنانچه می آید در حدیث دوازدهم باب شانزدهم. الْأَحَدِي (به فتح همزه و فتح حاء بی نقطه): چیزی که جزء نداشته باشد اصلاً. الْمَعْنَى (به فتح میم و سکون عین بی نقطه و نون و الف): کائِنَ فِي نَفْسِهِ در خارج. فَيَهَيِّجُهُ (به یاء دو نقطه در پایین و جیم) به صیغۀ مضارع معلوم باب «ضَرَبَ» یا باب افعال یا باب تفعیل، مرفوع است. و قومی، تجویزِ نصب کرده اند؛ به اعتبار این که غیرِ متضمّن معنی نفی است. و بر این قیاس است وَيَنْقُلُهُ. یعنی: روایت است از هشام بن حکم، در حدیث دور و درازِ زندیقی که پرسید امام جعفر صادق علیه السّلام را از چیزها؛ این که پس بود از جمله سؤالِ زندیق این که گفت امام را که: پس الله تعالی را خشنودی و ناخشنودی هست؟ پس گفت که: آری؛ و لیک نیست آن خشنودی و ناخشنودی بر نهج آنچه معلوم می شود ما را از مخلوقان، مثل انسان، و آن برای این است که خشنودی در مخلوق، کیفیتی است که داخل می شود بر او؛ به این معنی که محض فعل نیست، بلکه منفعل شدن است، پس نقل می کند خشنودی، آن مخلوق را از کیفیتی که پیش از دخولِ آن بود، سوی کیفیتی دیگر؛ زیرا که مخلوق، درون دار است، ساخته شده به تدبیر دیگری است، مرکّب است از اجزاء، چیزها را است در مخلوق دخول. و کسی که آفریدگار ماست به محض نفوذ اراده، نیست دخول چیزها را در او؛ زیرا که او یگانه است و بی تعدّد اجزا است در او و بی تعدّد کائِنَ فِي نَفْسِهِ است در او، پس خشنودی او ثواب اوست و غضب او عذاب اوست، بی چیزی که داخل شود او را، پس برانگیزاند او را و گرداند او را از کیفیتی سوی کیفیتی دیگر؛ چه آن داخل شدن، از جمله حالِ آفریده شدگان است که عاجزند، محتاج اند. اشارت است به دلیل عقلی بر این که هر صاحبِ «کَيْفٍ» مخلوق است؛ چه آن کیف، اگر از صفات کمال

نیست، مثل غم و غضب، پس صاحب آن عاجز از دفع آن از خود خواهد بود. و اگر از صفات کمال است، مثل علم و قدرت، پس صاحب آن محتاج خواهد بود در کمال خود به غیر خود که آن صفت است. و عجز و احتیاج، نقص است در واجب بالذات.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۵۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «السُّخْطُ» بالضمّ، وبفتحتین: الغضب. (علیه) أى على المخلوق. وقال السيّد الأجلّ النائینی: «(علیه) أى على الراضی من الخلق» (فینقله من حالٍ إلى حالٍ) حیث كان قبل الرضا قابلاً له، ثمّ اتّصف به بالفعل. وضبط فی توحید الصدوق رحمه الله: «وذلك أنّ الرضا [والغضب] دخال يدخل علیه» . (أجوف) أى ضعيف محتاج فی أفعاله إلى قوىّ زائدة على ذاته وأسباب وآلات كذلك. وقيل: أجوف؛ لأنه مزدوج الحقيقة من الوجود والعدم. ومضى بيانه فی باب النسبة. وقال السيّد الأجلّ النائینی: «أجوف» له قابليّة ما يحصل فيه ويدخله. وقال السيّد الدّاماد رحمه الله: قد تبرهن واستبان فی حكمة ما فوق الطبيعة، وهى العلم الأعلى: أنّ كلّ ممكن مزدوج تركيبیّ، وكلّ مركّب مزدوج الحقيقة فإنّه أجوف الذات لا محالة، فما لا جوف لذاته على الحقيقة هو الأحد الحقّ سبحانه لا غير، فإذا الصمد الحقّ ليس هو إلا الذات الأحديّة الحقّة من كلّ جهة، فقد تصحّ من هذا الحديث الشريف تأويل الصمد بما لا جوف له، ولا مدخل لمفهوم من المفهومات وشيء من الأشياء فی ذاته أصلاً. وقيل: أى قابل لأن يدخل فيه شيء. وقال برهان الفضلاء: أى قابل للكيفيّة. (معتمل) أى معمول حسناً من أشياء. قال برهان الفضلاء: «المعتمل» المعمول بتدبير. و«المدخل» اسم المكان، وبالضمّ مصدر ميمى. فى توحید الصدوق: «لأنّه واحد أحدىّ الذات، أحدىّ المعنى» بدون الواوین للعطف. وقد مرّ بيان «أحدىّ المعنى» فى مواضع. والياء للمبالغة كالأحمريّ. وقال برهان الفضلاء: «أحدىّ المعنى» كناية عن عدم كونه معقولاً ذهنياً باسم غير مشتقّ أيضاً؛ فإنّ المغاير لاسمه

الغير المشتق لا مصداق لأحديته معنى سوى أحديته ذاتاً. وفي توحيد الصدوق زيادة بعد «المحتاجين» هكذا: «وهو تبارك وتعالى القوي العزيز الذي لا حاجة به إلى شيء مما خلق، وخلقهم جميعاً محتاجون، إليه إنما خلق الأشياء من غير حاجة وسبب، بل اختراعاً وابتداءً». وقال السيد الدّاماد رحمه الله: «من غير حاجة» في زيادة رواية الصدوق، نفى لمبادئ الأفعال الاختيارية التي فينا عنه سبحانه وعن أفعاله الاختيارية. وقوله: «ولا سبب» تصريح بأنّ السبب الغائي الحقيقي الذي هو غاية الغايات لأفعاله تعالى نفس ذاته لا أمر وراء ذاته عزّ وجلّ .

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ١٩٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: مجهول. قوله: وذلك أن الرضا حال. في التوحيد وذلك لأن الرضا والغضب دخال، والحاصل أن عروض تلك الأحوال والتغيرات إنما يكون لمخلوق أجوف له قابلية ما يحصل فيه ويدخله معتملاً بالكسر أي يعمل بأعمال صفاته وآلاته، أو بالفتح أي مصنوع ركب فيه الأجزاء والقوى، والأول أولى، ليكون تأسيساً مركب من أمور مختلفة للأشياء من الصفات والجهات والآلات فيه مدخل، وخالقنا تبارك اسمه لا مدخل للأشياء فيه لاستحالة التركيب في ذاته فإنه واحد الذات واحد المعنى فأذن لا كثرة فيه لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية، وإنما الاختلاف في الفعل فيثيب عند الرضا ويعاقب عند السخط من غير مداخلة شيء فيه، يهيجه وينقله من حال إلى حال، لأن ذلك ينافي وجوب الوجود، فلا يكون من صفاته سبحانه، بل من صفات المخلوقين العاجزين، قال السيد الداماد قدس سره: المخلوق أجوف لما قد برهن واستبان في حكمة ما فوق الطبيعة أن كل ممكن زوج تركيبى، وكل مركب مزوج الحقيقية فإنه أجوف الذات لا محالة، فما لا جوف لذاته على الحقيقة هو الأحد الحق سبحانه لا غير، فإذا الصمد الحق ليس هو إلا الذات الأحادية الحققة من كل

جهة، فقد تصحح من هذا الحديث الشريف تأويل الصمد بما لا جوف له، ولا مدخل لمفهوم من المفهومات و شيء من الأشياء في ذاته أصلاً.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢١

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٧ / ٣٠٧ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «الْمَشِيئَةُ مُحَدَّثَةٌ». (٧)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: مشیت پدید شده است (چنانچه در دو حدیث قبل از قول مرحوم فیض بنقل مجلسی ره ذکر شد و آن لحاظ دوم مشیت است که بمخلوق) نسبت پیدا میکند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ١٥٠

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٧- امام صادق (علیه السلام) فرمود: مشیت پدید شده است.

ترجمه كمره ای؛ ج ۱، ص ۳۱۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- امام صادق علیه السلام فرمود: مشیت ظاهر شده است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۹۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

ذكر الشيخ رحمه الله في هذا الحديث قاعدة علمية بها يعرف الفرق بين صفات ذاته تعالى و صفات افعاله و هي: ان كل صفة وجودية لها مقابل وجودي فهي من صفات الافعال لا من صفات الذات، لان صفات الذاتية كلّها ممّا لا ضد له كما علمت، فكذلك كلّما هو عين ذاته. و هذا قانون جملي في معرفة صفات الذات و صفات الفعل، ثمّ فسره و مزجه بذكر الامثلة المخصوصة المندرجة تحت الجملة، فاتك اذا قلت: هذا ما يريد الله و هذا ما يكرهه او لا يريده، فلو كان مثل هذه الإرادة من صفات الذات كالعلم و القدرة كان مقابله ناقضا للذات الاحدية فكان في الوجود ما هو ضدّ له تعالى، و كذلك تثبت في الوجود ما يرضاه كالايمان و الطاعة و ما لا يرضاه بل يسخطه كالكفر و المعصية. فلو كان هذا الرضاء صفة ذاتية له تعالى كان السخط المقابل له ناقضا لتلك الصفة، فكان في الوجود ما هو ضد له تعالى، و كذا الحكم فيما يحب و ما يبغض و نظائرهما كاللطف و القهر و التوفيق و الخذلان و الولاية و العداوة و غيرها من الصّفات المتقابلة الواقعة في الوجود بكلا

الطرفين، بخلاف الصّفات الالهية التي ليس لها مقابل في الوجود و انّ مقابلها ليس الا النّفى المحض و الممتنع بالذّات و هي كعلم الله و قدرته. فان علمه متعلّق بكلّ شىء و ليس فى الوجود ما لا يكون معلوما له تعالى، و كذا قدرته متعلقة بكل شىء موجود و ليس فى الوجود ما لا يكون مقدورا له تعالى، و هكذا حكم جميع صفاته الذاتية و الازلية، و لهذا لا يجوز ان يقال له علم و جهل او قدرة و عجز او حكمة و سفه او عزة و ذلة، و يجوز ان يقال له رضاء و سخط و له ولاية و عداوة بالقياس الى امرين مختلفين كما فى القرآن قوله:

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ

، وقوله:

سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ

،

وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ

، وقوله:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا

، وقوله:

فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ

، و فى الادعية الماثورة: اللهم ارض عنى و لا تسخط علىّ و تولّنى و لا تعادنى. وقوله: و لا يجوز ان يقال يقدر ان يعلم الى قوله: غفورا، اشارة الى وجه اخر فى بيان الفرق بين صفة الذات و صفة الفعل، و هو ان القدرة صفة ذاتية تتعلق بالممكنات لا غير، و نسبتها بما هى قدرة الى طرفى الشىء الممكن



على السواء، فلا تتعلق بالواجب و لا بالممتنع، فكل ما هو صفة الذات فهو ازلى غير مقدور، وكلما هو صفة الفعل فهو ممكن مقدور، وبهذا يعرف الفرق بين الصفتين. فاذن نقول: لما كان علمه تعالى بالاشياء ضروريا واجبا بالذات و عدم علمه بها محالا ممتنعا بالذات، فلا يجوز ان يقال: يقدر ان يعلم و لا يقدر ان لا يعلم، لان احد الطرفين واجب بالذات و الاخر ممتنع بالذات و مصحح المقدورية هو الامكان، وكذا الكلام فى صفة الملك و العزة و الحكمة و الجود و المغفرة و الغفران و غيرها من صفات الذات كالعظمة و الكبرياء و الجلال و الجمال و الجبروت و امثالها، و هذا بخلاف صفات الفعل، فانه يجوز ان يقال انه يقدر ان يثيب و يعاقب و يقدر ان لا يثيب و لا يعاقب و يقدر ان يحيى و يقدر ان يميت و يقدر ان يهدى و يقدر ان يضل و هكذا فى سائر صفات الافعال، فمن هذا السبيل يعلم الفرق بين صفة الذات و صفة الفعل. و اعلم ان النسخ هاهنا مختلفة، ففى بعضها يوجد فى بعض الفقرات الثانية بدل يقدر ان لا يكون، لا يقدر ان يكون، و فى بعضها لا يقدر ان لا يكون، و الظاهر ان المراد واحد كما ذكرنا. و قوله: و لا يجوز ان يقال، اراد ان يكون ربا الى قوله: قادرا، و وجه اخر للفرق، و ذلك انه لما كانت الإرادة فرع القدرة لانتها عبارة عن الاختيار من احد طرفى المقدور و العزم عليه لاجل تحقق الداعى، فما لا يكون مقدورا لا يكون مرادا، و قد علمت ان الصفات الذاتية غير مقدورة فهى غير مرادة أيضا، و لكونها غير مرادة و وجه اخر و هو قوله: لان هذه من صفات الذات و الإرادة من صفات الفعل، معناه: ان الإرادة لكونها من صفات الفعل فهى حادثة و هذه الصفات يعنى الربوبية و القدم و العزة و الحكمة و الملك و العلم و القدرة و نحوها لكونها من صفات الذات فهى قديمة، و لا يؤثر الحادث فى القديم فلا تعلق للإرادة بشىء منها، و قوله: الا ترى انه يقال اراد هذا و لم يرد هذا؟ توضيح لكون الإرادة لا تتعلق بالقديم، بان إرادة شىء مع كراهة ضده، و القديم لا ضد له. ثم اشار رحمه الله الى قاعدة كلية كالنتيجة لما سبق من الكلام و هى ان صفة الذات هى التى ضدها منتف فى الواقع كما قال: و صفات الذات تنفى عنه بكل صفة منها ضدها، اى صفات الذات هى التى تنفى ثبوت كل واحدة منها له تعالى ضدها عنه تعالى ازلا و ابدا كالحياة مثلا، فانها تقتضى نفى ضده الذى هو الموت عنه تعالى ضرورة ازلية، و كالعلم فان ضده و هو الجهل منفى عنه تعالى ازلا و ابدا و هكذا فيما عدده من الصفات، و هذا بخلاف صفات الفعل حيث لا يقتضى ثبوت

شئ منها له تعالى نفى ضدّها عنه تعالى دائماً. و مما يجب ان يعلم ان من الصّفات ما يشمل الذات و الفعل و الاضافة كالعلم مثلا فان من علمه ما هو عين ذاته كعلمه الاجمالي، و منه ما هو عين فعله كعلمه التفصيلي بهويّات الاشياء الموجودة عنده، و منه ما هو اضافة اشراقية علمية لذوات الاشياء، اذ الحق يعلم الاشياء بعين ما يعلم به ذاته لا بامر اخر، و العلم حقيقة واحدة لها مراتب اجمال و تفصيل، فكونه عين ذاته لا ينافي كونه صفة ذات اضافة في بعض الاشياء و اضافة محضّة في بعضها و صورة حادثة في بعضها، فكل صفة تكون حالها كذلك لكنت من صفات الذات و الفعل جميعا، فكان الذي منها في الذات حكمه حكم تلك الصفات الذاتية من أنّها لا ضد لها في الوجود و لا ند و لا شبه و لا حدّ و لا برهان عليها و سائر احكام الذات الالهية، لانّها موجودة بذلك الوجود الواجبي الاحدى، و الذي منها في الافعال كان حكمه حكم صفاتها من قبول التّضاد و الحدوث و الزوال و غير ذلك. و بالجملة يكون في القديم قديما و في الحادث حادثا، و كثير من الناس لما نظروا في بعض الصّفات و رأوا فيها آثار الحدوث حكموا بان الله تعالى محلّ الصفات الحادثة و ضلّوا ضلالا بعيدا، و ذلك لقصور فهمهم عن ادراك الوحدة الجمعية في الوجود و صفاته الكمالية. اذا عرفت هذا فنقول: انّ إرادة الله و مشيئته يمكن اخذها و اعتبارها على وجه تكون من صفات الذات و الفعل جميعا و يكون في القديم قديما و في الحادث حادثا، كالعلم الاجمالي و التفصيلي، و تكون الارادات الفعلية تفاصيلاً للإرادة الذاتية الاجمالية، و لعلّ الذي وقع في هذا الحديث و غيره من ان المشيئة حادثة و انّ الإرادة الدّاتية الاجمالية من صفات الفعل، انّما وقع بحسب مرتبتها التفصيلية الواردة في الآيات القرآنية او بحسب ما يصل إليه فهم الجمهور كما أوّمانا إليه.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ٢٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث السابع قوله رحمه الله: عدة من أصحابنا الطريق صحى على ما قاله أكثر اثبات الاصحاب و أعيانهم فى محمد بن خالد. قوله رحمه الله تعالى: جملة القول فى صفات الذات و صفات الفعل

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٥١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: مُحَدَّثَةٌ، به ضمّ ميم و سكون حاء و فتح دال و ثاء سه نقطه و تاء تأنيث است. يعنى: روایت است از امام جعفر صادق عليه السلام گفت كه: مصداق مشييت الله تعالى عالم را حادث و مخلوق است. توضيح اين شد در شرح حديث چهارم اين باب.

صافى در شرح كافى ؛ ج ٢ , ص ٢٥١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: أى مشيئة الله تبارك وتعالى من صفات الفعل على ما علم بيانه مفصلاً. وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: أى متأخر عن الذات تأخر الصادر المخرج عن العدم إلى الوجود عن مبدئه الذى يفيض وجوده . وقال بعض المعاصرين: المراد بهذه المشيئة الإيجاد دون مشيئته الأزليّة التى هى عين ذاته سبحانه . إطلاق المشيئة على العلم وهو عين الذات عرف جديد لا مشاحّة فيه لو لم يكرهه الحجّة المعصوم العاقل عن الله عزّ وجلّ.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ١٩٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٢

\*\*\*\*\*

ص: ٢٧١

١-١ . فى التوحيد والمعانى: - «لأنه».

٢-٢ . فى «ف»: «وأحدى». وهكذا قرأها المازندراني؛ حيث قال: «والعطف دلّ على المغايرة . ويحتمل التفسير أيضا ، ويؤيده ترك العطف فى كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله؛ حيث قال فيه: واحد أحدى الذات». وما فى التوحيد هو الأصوب والأقوم عند السيّد الداماد . شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٣٥٩؛ وانظر: التعليقة للداماد ، ص ٢٥١ .

٣-٣ . فى «بس ، بف»: «عن».

٤-٤ . «فيهيجه»: الهيج والتهيج: الإثارة والبعث . هو إمّا مرفوع عطفًا على «يتداخله» وإمّا منصوب جوابا للنفى . والنسخ أيضا من حيث هيئة الكلمة وإعرابها مختلفة؛ حيث إنّها فى بعضها مخففة ، وفى بعضها مشدّدة ، وفى بعضها مرفوعة ، وفى بعضها منصوبة .

٥-٥ . فى التوحيد والمعانى: «فإن».

٦-٦ . الحديث طويل ، قطّعه الكليني قدس سره ، وأورد قطعة منه هنا ، وصدّره فى كتاب التوحيد ، باب حدوث العالم وإثبات المحدث ، ح ٢٢٠ ، وذكر باقى الحديث فى موضعين آخرين من الكافى ( : كتاب التوحيد ، باب إطلاق القول بأنّه شيء ، ح ٢٢٧ ؛ وكتاب الحجّة ، باب الاضطرار إلى الحجّة ، ح ٤٣٢ ) وكرّر قطعة منه فى كتاب التوحيد ، باب آخر وهو من الباب الأوّل ، ح ٣٠٠ . كما أشار إليه العلامة الفيض فى الوافى ، ج ١ ، ص ٣٣٠ . وذكر الصدوق رحمه الله تمام الرواية .

فى التوحيد ، ص ٢٤٣ ، ح ١ ؛ وهذه القطعة منه . فى التوحيد ، ص ١٦٩ ، ح ٣ ؛ ومعانى الأخبار ، ص ٢٠ ، ح ٣ ، بسنده عن على بن إبراهيم بن هاشم مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٤٦٠ ، ح ٣٧٤ .

٧-٧ . المحاسن ، ص ٢٤٥ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢٤١ . وفى التوحيد ، ص ١٤٧ ، ح ١٨ ؛ و ص ٣٣٦ ، ح ١ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن خالد الوافى ، ج ١ ، ص ٤٥٩ ، ح ٣٧٢ ؛ البحار ، ج ٥٧ ، ص ١٧١ ، ح ١١٩ .

١١١ / ١

### جُمْلَةُ الْقَوْلِ (١) فِي صِفَاتِ الذَّاتِ وَصِفَاتِ الْفِعْلِ

إِنَّ كُلَّ شَيْئَيْنِ وَصَفَتَ اللَّهُ بِهِمَا، وَكَانَا جَمِيعاً فِي الْوُجُودِ، فَذَلِكَ (٢) صِفَةٌ فِعْلٍ؛ وَتَفْسِيرُ هَذِهِ الْجُمْلَةِ (٣): أَنْكَ تَثْبُتُ فِي الْوُجُودِ مَا يُرِيدُ وَمَا لَا يُرِيدُ (٤)، وَمَا يَرْضَاهُ وَمَا يَسْخَطُهُ (٥)، وَمَا يُحِبُّ وَمَا يُبْغِضُ (٦)، فَلَوْ كَانَتْ (٧) الْأَعْرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ مِثْلَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ، كَانَ مَا لَا يُرِيدُ نَاقِضاً لِتِلْكَ الصِّفَةِ، وَلَوْ كَانَ مَا يُحِبُّ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ، كَانَ مَا يُبْغِضُ نَاقِضاً لِتِلْكَ الصِّفَةِ (٨)؛ أَلَا تَرَى أَنَّا لَا نَجِدُ فِي الْوُجُودِ مَا لَا يَعْلَمُ وَمَا لَا يَقْدِرُ (٩) عَلَيْهِ، وَكَذَلِكَ صِفَاتُ ذَاتِهِ (١٠) الْأَعْرَازِيُّ لَسْنَا نَصِفُهُ (١١) بِقُدْرَةٍ وَعَجْزٍ، وَعِلْمٍ وَجَهْلٍ (١٢)، وَسَفَهٍ وَحِكْمَةٍ وَخَطَاءٍ، وَعِزٍّ (١٣) وَذِلَّةٍ، وَيَجُورُ أَنْ يُقَالَ: يُحِبُّ مَنْ أَطَاعَهُ، وَيُبْغِضُ مَنْ عَصَاهُ، وَيُوَالِي مَنْ أَطَاعَهُ، وَيُعَادِي مَنْ عَصَاهُ، وَإِنَّهُ (١٤) يَرْضَى وَيَسْخَطُ؛ وَيُقَالُ فِي الدُّعَاءِ: اللَّهُمَّ ارْضَ عَنِّي، وَلَا تَسْخَطْ عَلَيَّ، وَتَوَلَّنِي وَلَا تُعَادِنِي.

ص: ٢٧٢

١-١ . فى «ف ، بح» وشرح صدر المتألهين : «قال أبو جعفر محمد بن يعقوب الكلينى : جملة القول» وحكاها السيد بدر الدين عن بعض النسخ فى حاشيته على الكافى . والظاهر أن قوله: «جملة القول» وما بعدها من كلام المصنّف؛ لأنّ الحديث المذكور فى التوحيد وليست فيه هذه الجملة وما

بعدها . وعند بعض الأفاضل من تتمة الحديث؛ لاقتضاء السياق ذلك وعدم الصارف عنه . أنظر :  
التعليقة للدماماد ، ص ٢٥٢؛ شرح صدر المتألهين ، ص ٢٨٠ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٣٦٢؛  
مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٢ .

٢-٢ . قوله : «فذلك» خبر «إن» والفاء باعتبار اشتمال اسمها على معنى الشرط .

٣-٣ . في «بس» : - «الجملة» .

٤-٤ . في «ف ، بس ، بف» : «ما تريد وما لا تريد» .

٥-٥ . «يسخطة» بفتح الياء بقرينة «يرضاه» . وفي «بر» : «ما يرضيه وما يسخطة» . وفي «بس ،  
بف» : «ترضاه» و «تسخطه» .

٦-٦ . في «بس ، بف» : «وما تحب وما تبغض» .

٧-٧ . في «بف» : «كان» .

٨-٨ . في حاشية «ف» : «ولو كان ما يرضى من صفات الذات كان ما يسخط ناقضا لتلك الصفة» .

٩-٩ . في شرح صدر المتألهين : «ما لا نعلم وما نقدر» .

١٠-١٠ . في «ب» : «لذاته» .

١١-١١ . في «ف» : «نتصفه» .

١٢-١٢ . في «ف ، بح» : «وحلم» .

١٣-١٣ . في «ب ، ج ، ض ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين : - «وعلم \_ إلى \_ وعز» . وفي  
شرح المازندراني : «وعزة» .

١٤-١٤ . في «ف» وحاشية «بس ، بف» : «وأن» .

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: يَقْدِرُ أَنْ يَعْلَمَ وَلَا يَقْدِرُ (١) أَنْ لَا يَعْلَمَ، وَيَقْدِرُ أَنْ يَمْلِكَ وَلَا يَقْدِرُ أَنْ لَا يَمْلِكَ،  
وَيَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ عَزِيزًا حَكِيمًا وَلَا يَقْدِرُ (٢) أَنْ لَا يَكُونَ (٣) عَزِيزًا حَكِيمًا، وَيَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ جَوَادًا وَلَا  
يَقْدِرُ (٤) أَنْ لَا يَكُونَ جَوَادًا، وَيَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ غَفُورًا وَلَا يَقْدِرُ (٥) أَنْ لَا يَكُونَ غَفُورًا.

وَلَا يَجُوزُ أَيْضًا أَنْ يُقَالَ: أَرَادَ أَنْ يَكُونَ رَبًّا وَقَدِيمًا وَعَزِيزًا وَحَكِيمًا (٦) وَمَالِكًا وَعَالِمًا

وَقَادِرًا؛ لِأَنَّ هَذِهِ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ، وَالْأَعْرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ يُقَالُ (٧): أَرَادَ ١/١١٢

هَذَا وَلَمْ يُرِدْ هَذَا، وَصِفَاتِ الذَّاتِ تَنْفِي عَنْهُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا ضِدُّهَا؛ يُقَالُ: حَتَّى وَعَالِمٌ (٨) وَسَمِيعٌ  
وَبَصِيرٌ وَعَزِيزٌ وَحَكِيمٌ، غَنِيٌّ، مَلِكٌ، حَلِيمٌ، عَدْلٌ، كَرِيمٌ؛ فَالْعِلْمُ ضِدُّهُ الْجَهْلُ، وَالْقُدْرَةُ ضِدُّهَا الْعَجْزُ،  
وَالْحَيَاةُ ضِدُّهَا (٩) الْمَوْتُ، وَالْعِزَّةُ ضِدُّهَا الذُّلَّةُ، وَالْحِكْمَةُ (١٠) ضِدُّهَا الْخَطَأُ، وَضِدُّ الْحِلْمِ  
الْعَجَلَةُ (١١) وَالْجَهْلُ، وَضِدُّ الْعَدْلِ الْجَوْرُ وَالظُّلْمُ.

## (١٥) باب حدوث الأسماء

### ١- الحديث

١ / ٣٠٨ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ

ص: ٢٧٣

١-١ . قوله : «ولا يقدر» عطف على «يقدر» و«لا» لتأكيد النفي . وقال المجلسي في مرآة العقول

: «ويمكن أن يكون من مقول القول الذي لا يجوز... ويحتمل أن يكون الواو للحال» .

٢-٢ . في «بح ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين : «ويقدر» .

٣-٣ . في شرح صدر المتألهين ، ص ٢٨١ : «اعلم أن النسخ هاهنا مختلفة ، ففي بعضها يوجد في

بعض الفقرات الثانية بدل «يقدر أن لا يكون» : «لا يقدر أن يكون» ، وفي بعضها : «لا يقدر أن لا يكون»

، والظاهر أن المراد واحد» .

٤-٤ . في «بس ، بف» وشرح صدر المتألهين وحاشية ميرزا رفيعا : «ويقدر» .

٥-٥ . في «بح ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين : «ويقدر» .

٦-٦ . في «بح» : - «وحكيما» .

٧-٧ . في شرح صدر المتألهين : «إنه تعالى» .

٨-٨ . فى حاشية «ف ، بح» : «عليم» .

٩-٩ . فى «بف» : «ضده» . وفى «ج» : «والحياة وضدها» .

١٠-١٠ . فى «ج» : «الحكم» وفى «ف» : «الحكمة و» .

١١-١١ . فى «ف» : «والحلم ضده العجلة» .

الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - خَلَقَ اسْمًا (١) بِالْحُرُوفِ غَيْرِ مُتَّصَوِّتٍ (٢) ، وَبِاللَّفْظِ غَيْرِ مُنْطَقٍ (٣) ، وَبِالشَّخْصِ غَيْرِ مُجَسَّدٍ (٤) ، وَبِالتَّشْبِيهِ غَيْرِ مَوْصُوفٍ ، وَبِاللَّوْنِ غَيْرِ مَصْبُوغٍ ، مَنْفَى عَنْهُ الْأَقْطَارُ ، مُبَعَّدٌ (٥) عَنْهُ الْحُدُودُ ، مَحْجُوبٌ (٦) عَنْهُ (٧) حِسُّ كُلِّ مُتَوَهِّمٍ ، مُسْتَتِرٌ غَيْرٌ مَسْتُورٍ (٨) .

فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا ، لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخِرِ ، فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ ؛ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا ، وَحَجَبَ مِنْهَا وَاحِدًا (٩) ، وَهُوَ الْإِسْمُ الْمَكْنُونُ

ص: ٢٧٤

١-١ . فى «ج ، بف ، بس» وحاشية «ض» : «أسماء» . وفى «ض ، ف ، بر» وحاشية بدرالدين : «الأسماء» . وفى حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٣٧٦ : «فى أكثر النسخ «أسماء» بلفظ الجمع ، وفى بعضها «اسما» بالإفراد . والجمع بين النسختين أنه اسم واحد على أربعة أجزاء ، كل جزء منه اسم ، فيصح التعبير عنه بالاسم والأسماء» . ونحوه فى مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٤ .

٢-٢ . كذا فى أكثر النسخ والمطبوع ، ولكن لم يُرَ فى كتب اللغة ممّا فى أيدينا مجيء التفعّل من الصوت . وفى حاشية «بح» : «مصوّت» . وفى «بس ، بف» وحاشية بدرالدين : «منصوب» . وفى التوحيد: «وهو عزّ وجلّ بالحروف غير منعوت» بدل «غير متصوّت» . وقوله عليه السلام : «غير متصوّت» وما بعده من المعطوفات عليه إمّا حال عن فاعل «خلق» والجارّ متعلّق بمتصوّت ، إمّا



على البناء للفاعل ، أى خلق الله سبحانه اسما والحال أنه لم يتصوّت بالحروف . أو على البناء للمفعول ، أى هو تعالى ليس من قبيل الأصوات والحروف حتى يصلح كون الاسم عينه تعالى . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٢٨٢ \_ ٢٨٦ ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٣٧٧ ؛ شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٣٧٠؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٥ .

٣-٣ . «غير مُنطِقٍ» بفتح الطاء ، أى غير ناطق ، أو أنه غير منطوق باللفظ كالحروف ليكون من جنسها . أو «غير منطِقٍ» بكسر الطاء ، أى غير متلفّظٍ ، يعنى لم يجعل الحروف ناطقة بالإسناد المجازى . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٣٧١؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٥ .

٤-٤ . فى شرح المازندراني : «المجسّد من أكمّلت خلقته البدنيّة وتمّت تشخيصاته الجسميّة» .

٥-٥ . فى «ض ، بر ، بس» : «مُبَعَد» أى اسم المفعول من الإفعال . وفى شرح صدر المتألهين : «ومبَعَد» .

٦-٦ . فى شرح صدر المتألهين : «ومحجوب» .

٧-٧ . فى حاشية «ض» : «عن» .

٨-٨ . فى حاشية «ج» والوافى : «مُسْتَرٌّ» . قال فى الوافى : «من التستير على البناء للمفعول؛ إشارة إلى أنّ خفاءه وعدم نيّله إنّما هو لضعف البصائر والأبصار ، لا أنّه جعل عليه ستر أخفاه» .

٩-٩ . فى «ج ، ض ، بح ، بر ، بف» وشرح صدر المتألهين والوافى والتوحيد: «واحدًا منها» بدل «منها واحدًا» . وفى «بس» : «واحد منها» .

## المَخْرُوقُ (١)

فَهَذِهِ (٢) الْأَسْمَاءُ (٣) الَّتِي ظَهَرَتْ (٤) ، فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ، وَسَخَّرَ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ (٥) أَرْبَعَةَ أَرْكَانٍ ، فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ رُكْنًا ، ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا فِعْلًا (٦) مَنَسُوبًا إِلَيْهَا ، فَهُوَ الرَّحْمَنُ ، الرَّحِيمُ ، الْمَلِكُ ، الْقُدُّوسُ ، الْخَالِقُ ، الْبَارِئُ ، الْمُصَوِّرُ «الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» (٧) الْعَلِيمُ ، الْخَبِيرُ ، السَّمِيعُ ، الْبَصِيرُ ، الْحَكِيمُ ، الْعَزِيزُ ، الْجَبَّارُ ، الْمُتَكَبِّرُ ، الْعَلِيُّ ،

العَظِيمُ، الْمُقْتَدِرُ، الْقَادِرُ، السَّلَامُ، الْمُؤَمِّنُ، الْمُهَيِّمُنُ (٨) ، الْبَارِيُّ (٩) ، الْمُنْشِئُ، الْبَدِيعُ، الرَّفِيعُ، الْجَلِيلُ، الْكَرِيمُ، الرَّازِقُ، الْمُحْيِي، الْمُمِيتُ، الْبَاعِثُ (١٠) ، الْوَارِثُ.

فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ وَمَا كَانَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى \_ حَتَّى تَتِمَّ (١١) ثَلَاثِمِائَةً وَسِتِّينَ اسْمًا \_ فَهِيَ (١٢) نِسْبَةٌ لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ، وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الثَّلَاثَةُ أَرْكَانٌ، وَحَجَبَ (١٣)

ص: ٢٧٥

- 
- ١-١ . فى «ب» : «المخزون المكنون».
- ٢-٢ . قال الفيض فى الوافى : «كذا وجدت فيما رأيناه من نسخ الكافى ، والصواب: «بهذه الأسماء» بالباء، كما رواه الصدوق \_ طاب ثراه \_ فى كتاب توحيدِهِ ، ويدلّ عليه آخر الحديث؛ حيث قال: وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة» . واستظهره المجلسى أيضا .
- ٣-٣ . فى «ف ، بح» والتوحيد: «الثلاثة».
- ٤-٤ . فى التوحيد: «أظهرت».
- ٥-٥ . فى «بر» والتوحيد: - «الأسماء».
- ٦-٦ . فى شرح المازندرانى : «اسما فعلاً ، أى اسما دالاً على فعل من أفعاله تعالى حتى حصل ثلاثمائة وستون اسما».
- ٧-٧ . البقرة (٢) : ٢٥٥ .
- ٨-٨ . فى شرح المازندرانى : «المهيمن: هو الرقيب الحافظ لكلّ شيء ، أو الشاهد على خلقه بما يكون منهم من قولٍ وفعلٍ . وأصله: مُأْمَنٌ \_ بهمزتين \_ من أءمن، قلبت الثانية ياءً؛ كراهة اجتماعهما ، فصار مأيمناً، ثم صيرت الأولى هاءً ، كما قالوا : أهراق الدماء وأراقه» . وانظر : الصحاح، ج ٥ ، ص ٢٠٧١ (أمن).
- ٩-٩ . فى شرح المازندرانى : «الظاهر أنّه مكرّر من الناسخ».
- ١٠-١٠ . فى شرح صدر المتألّهين : - «الباعث».

۱۱-۱۱ . فی «ب ، بف» والتعلیقة للداماد والوافی: «حتی یتّم».

۱۲-۱۲ . فی «بس»: «وهی».

۱۳-۱۳ . یجوز هنا کون الفعل مجهولاً أيضاً.

الإسم (۱) الْوَاحِدَ الْمَكْنُونِ الْمَخْزُونِ بِهَذِهِ (۲) الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (۳) «(۴)».

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدای تبارک و تعالی اسمی آفرید که صدای حرفی ندارد، بلفظ ادا نشود تن و کالبد ندارد، بتشبیه موصوف نشود، برنگی آمیخته نیست، ابعاد و اضلاع ندارد، حدود و اطراف از او دور گشته، حس توهم کننده باو دست نیابد، نهانست بی پرده، خدای آن را یک کلمه تمام قرار داد دارای چهار جزء مقارن که هیچ یک پیش از دیگری نیست، سپس سه اسم آن را که خلق بآن نیاز داشتند هویدا ساخت و یک اسم آن را نهان داشت و آن همان اسم مکنون و مخزونست، و آن سه اسمی که هویدا گشت ظاهرشان «الله» تبارک و تعالی است، و خدای سبحان برای هر اسمی از این اسماء چهار رکن مسخر فرمود که جمعا ۱۲ رکن می شود، سپس در برابر هر رکنی ۳۰ اسم که بآنها منسوبند آفرید که آنها، رحمان رحیم، ملک، قدوس، خالق باری و مصور، حی قیوم، بی چرت و خواب و علیم، خبیر. سمیع، بصیر حکیم، عزیز، جبار، متکبر، علی، عظیم، مقتدر، قادر، سلام، مؤمن، مهیمن، منشی، بدیع رفیع جلیل، کریم، رزاق: زنده کننده، میراننده، باعث، وارث، میباشد، این اسماء با اسماء حسنی تا ۳۶۰ اسم کامل شود فروع این سه اسم میباشد و آن سه ارکانند و آن یک اسم مکنون مخزون بسبب این اسماء سه گانه پنهان شده، اینست معنی قول

خداوند (۱۱۰ سوره ۱۷) بگو خدا را بخوانید یا رحمان را بخوانید هر کدام را بخوانید نامهای نیکو از اوست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام صادق (علیه السلام) فرمود: به راستی خدای تبارک و تعالی یک نامی آفرید به این اوصاف:  
۱- آواز حرفی ندارد. ۲- به زبان گفته نشود. ۳- شخصیتش در جسد و کالبدی نیست. ۴- شباهت به چیزی مطلقاً ندارد. ۵- هیچ رنگ آمیزی در او نیست. ۶- این سو و آن سو از آن منتفی است و حد و نهایت در آن نیست. ۷- احساس هر متوهم تیز نظری از آن ممنوع است. ۸- در پرده است و نهان نیست. این نام را کلمه تامه مقرر ساخت و از چهار جزء همزمان آن را برداخت و سه نام از آن را برای نیاز خلق پدیدار کرد و یکی را در پرده گذاشت و آن اسمی است مکنون و مخزون، این نامها که پدیدار شد ظاهرشان الله تبارک و تعالی است، خدای برای هر یک از این نامهای سه گانه چهار رکن مقرر ساخت که می شود ۱۲ رکن و برای هر رکنی از آنها سی اسم مقرر ساخت که بدان منسوبند، پس خداست، رحمان، رحیم، ملک، قدوس، خالق، باری، مصور، حی، قیوم، بی چرت و خواب، دانا، آگاه، شنوا، بینا، حکیم، عزیز، جبار، عظیم، مقتدر، قادر، سلام، مؤمن، مهیمن، [باری]، منشی، بدیع، رفیع، جلیل، کریم، رازق، زنده کننده، میراننده، مبعوث کن و وارث جهان، این اسماء و اسماء حسناى دیگر تا سیصد و شصت اسم تمام شود همه منسوب به این سه هستند و این سه اسم ارکانند و آن اسم مکنون مخزون بوسیله این سه اسم ظاهر مخفی شده است و این است تفسیر گفته خدا (۱۱۰ سوره ۱۷): «بگو بخوانید خدا را یا بخوانید رحمان را، هر کدام را بخوانید برای او اسماء حسنی وجود دارد».

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: خدای تبارک و تعالی نامی را با این اوصاف بیافرید:

۱- صدا حرفی ندارد.

به لفظ ادا نشود.

۳- جسد و کالبدی ندارد.

۴- شباهت به چیزی ندارد.

۵- آمیخته به رنگی نیست.

۶- ابعاد و اضلاع ندارد و حد و نهایتی در آن نیست.

۷- احساس هر متوهم تیز نظری، از آن ممنوع است.

۸- در پرده است و نهان نیست.

خداوند این نام را کلمه تامه قرار داد که دارای چهار جزء مقارن است که هیچکدام پیش از دیگری نیست.

سپس سه نام از آن را برای نیاز خلق پدیدار کرد و یکی را پنهان داشت و آن همان اسم مکنون و مخزون است، این نامها که پدیدار شد ظاهرشان الله تبارک و تعالی است.

خدا برای هریک از این نامهای سه گانه چهار رکن قرار دارد که می شود ۱۲ رکن و برای هر رکنی از آنها سی اسم معین کرد که بدان منسوبند، پس خداست، رحمن، رحیم، ملک، قدوس، خالق، باری، مصور، حی، قیوم، بی چرت و خواب، دانا، آگاه، شنوا، بینا، حکیم، عزیز، جبار، متکبر، علی و عظیم، مقتدر، قادر، سلام، مؤمن، مهیمن، (باری)، منشی، بدیع، رفیع، جلیل، کریم، رازق، زنده کننده، میراننده، برانگیزنده، وارث جهان.

این اسماء و اسماء حسناى دیگر تا سیصد و شصت اسم تمام شود همه منسوب به این سه هستند و این سه اسم ارکانند و آن اسم مکنون مخزون بوسیله این سه اسم پنهان شده است و این است تفسیر گفته خدا:

«بگو خدا را بخوانید یا رحمان را، هر کدام را بخوانید نامهای نیکو از آن اوست (اسراء/۱۱)».

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۹۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن محمد عن صالح بن ابی حماد». ابی الخیر الرازی، و اسم ابی خیر زادبه و هو بالزای و الدال المهملة و الباء المنقطة تحتها نقطة هكذا فى «صه» و فى الايضاح: زادوبه بالزای و الذال المعجمة و بعدها واو و بعدها باء، لقی ابا الحسن العسکرى. قال النجاشى: و كان امره متلبسا يعرف و ينكر، و قال ابن الغضائرى: انه ضعيف. و روى الكشى عن على بن محمد القتيبى قال: سمعت

الفضل بن شاذان يقول فى ابى الخير: و هو صالح بن ابى سلمة بن حماد الرازى كما كُتِبَ، و قال على: كان ابو محمد الفضل يرتضيه و يمدحه و لا يرتضى أبا سعيد الا دمي و يقول: هو احمق، و المعتمد عندى التوقف فيه لتردد النجاشى و تضعيف ابن الغضائرى له «صه» و قال الشيخ فى الفهرست: له كتب روى عنه سعد بن عبد الله و احمد بن ابى عبد الله. «عن الحسين بن يزيد». بن محمد بن عبد الملك النوفلى نوفل النخع مولا هم كوفى، ابو عبد الله كان شاعرا اديبا و سكن الرى و مات بها و قال قوم من القميين: انه غلا فى اخر عمره، و الله اعلم. قال النجاشى: و ما رأينا له رواية تدل على هذا، و اما عندى، أتوقف فى روايته لمجرد ما نقل عن القميين و عدم الظفر بتعديل الاصحاب له «صه». «عن الحسن بن على بن ابى حمزة». ، و اسم ابى حمزة سالم البطائى مولى الانصار ابو محمد واقف، قال الكشى: حدثنى محمد بن مسعود قال: سألت على بن الحسن بن فضال عن الحسن بن على بن ابى حمزة البطائى قال: كذاب ملعون رويت عنه احاديث كثيرة و كتبت عنه تفسير القرآن من اوله الى آخره، الا انى لا استحل ان اروى عنه حديثا واحدا، و حكى ابو الحسن حمدويه بن نصير عن بعض اشياخه انه قال: الحسن بن على بن حمزة رجل سوء. قال ابن الغضائرى: انه واقف بن واقف، ضعيف فى نفسه و ابوه اوثق منه، و قال على بن الحسن بن فضال: انى لاستحى من الله ان اروى عن الحسن بن على، و حديث الرضا عليه السلام فيه مشهور «صه» و قال النجاشى: رأيت شيوخنا يذكرون انه كان من وجوه الواقفة، له كتب و كان ابوه قائد ابى بصير، و فى الفهرست: روى عنه احمد بن ميثم. «عن ابراهيم بن عمر عن ابى عبد الله عليه السلام قال: ان الله تبارك و تعالى خلق اسما بالحروف غير مصوّت و باللفظ غير منطق و بالشخص غير مجسّد و بالتشبيه غير موصوف و باللون غير مصبوغ منفى عنه الاقطار و مبعده عنه الحدود و محجوب عنه حس كل متوهم، مستتر غير مستور فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معا ليس منها واحد قبل الآخر، فاطهر منها ثلاثة اسماء لفاقة الخلق إليها و حجب واحدا منها و هو الاسم المكنون المخزون، فهذه الاسماء التى ظهرت؛ فالظاهر هو الله تبارك و تعالى و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء أربعة اركان فذلك اثنى عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسما فعلا منسوبا إليها فهو: الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصور الحى القيوم لا تأخذه سنة و لا نوم

العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر العلى العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن البارى المنشئ البديع الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيى المميت الوارث. فهذه الاسماء و ما كان من الاسماء حتى تتم ثلاثمائة وستين اسما فهى نسبة لهذه الاسماء الثلاثة و هذه الاسماء الثلاثة اركان و حجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الاسماء الثلاثة و ذلك قوله تعالى:

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ

« . ، فنقول على وجه التأويل لا على وجه الحكومة و التسجيل: ان لكل من العلم و الإرادة و القدرة، أربعة مراتب هى كالاركان لمبنى واحد: فمراتب العلم: تعقل و توهم و تخيل و احساس، فالتعقل للعقل الكلى و التفكير للنفس الناطقة و التخيل للنفس الحيوانية و الاحساس للطبيعة الحسية، و مراتب الإرادة: عشق و هوى و شوق و شهوة، فالعشق للعقل و الهوى للنفس الناطقة و الشوق للنفس للحيوانية و الشهوة للطبع الحسى، و مراتب القدرة: الابداع و الاختراع و هو التصوير و الفعل و هو الاعداد و التحريك، فالابداع من العقل و التصوير من النفس الناطقة و الفعل من النفس الحيوانية و الحركة من الطبيعة، و لهذا قيل فى تعريف الطبيعة: انها مبدأ أول الحركة ما هى فيه و سكونه بالذات. و نقول: ها هنا وجه اخر اقرب و هو: ان هذه الاسماء الثلاثة لما كانت اسما لكلمة واحدة و معانى عقلية لعين واحدة و كلها فى مرتبة واحدة لا تقدم لواحد منها على الاخر، فالمسخر المربوب لكل واحد منها هو بعينه المسخر المربوب للآخر، فالاركان الاربعة المسخرة لهذه الاسماء الثلاثة تجب ان تكون اعيانها بإزاء العين لهذه الكلمة و اوصافها الاسمية بإزاء هذه الاسماء الثلاثة، فالكلمة من الكلمة و الاسم من الاسم. فاذا تقرر هذا فنقول: الاركان الاربعة المسخرة للكلمة الالهية و اسم الله الاعظم هى العقل و النفس و الطبع و الجرم، بل ما من جوهر من جواهر هذا العالم الا و له عقل و نفس و طبع و جرم و هى اركان العالم، ما من جزء من اجزاء العالم الا و يندرج تحت واحد منها و كل منها كلمة من الكلمات كما مرّ وجهه، لكنها متفاضلة مترتبة فى الشرف و المنزلة، فكل منها مشتمل على معانى الاسماء الثلاثة من العلم و الإرادة و القدرة، و لكن على وجه



التفاوت فى الظهور و الخفاء و القوة و الضعف كما اشرنا إليه. قال الشيخ العربى فى الفص السليمانى من كتاب فصوص الحكم: و كما ان كل اسم إلهى اذا قدمته سميته بجميع الاسماء و نعتة بها، كذلك فيما ظهر من الخلق فيه اهلية كل ما فوضل به، فكل جزء من اجزاء العالم مجموع العالم اى هو قابل لحقائق متفرقات العالم كله، فلا يقدر قولنا ان زيدا دون عمرو فى العلم، ان هوية الوجود عين زيد و عمرو و يكون فى عمرو اكمل منه فى زيد، كما تفاضلت الاسماء الالهية و ليست غير الحق. و قال الشارح القيصرى فى شرح هذا الكلام: اى كما ان الاسماء الكلية اذا قدمتها صارت مسماة بجميع الاسماء التالية لها و منعوتة بكل توابعها فى مثل قولك: ان الله هو السميع العليم، انه هو التواب الرحيم، فهى متفاضلة، و مع ذلك هوية الحق مع كل منها، سواء كان اسما كليا متبوعا او جزئيا تابعا، و اذا كانت الهوية مندرجة فى كل منها كأن كل واحد منها مجمعا لجميع الاسماء، كذلك المظاهر الخلقية و ان كان بعضها أفضل من بعض، لكن المفضول فيه اهلية كل فاضل عليه لان الهوية الوجودية سارية فيه، فهو بحسب ذلك الاندراج مجمع لجميع الاسماء، فخصائصها أيضا مندرجة فيه فله الاهلية لجميع الكمالات، فكل جزء من اجزاء العالم فيه مجموع ما فى العالم بوجه. انتهى. و الغرض من هذا النقل ان يعلم كون كل واحد من هذه الاركان و الكلمات الاربعة متضمنا لمعانى الاسماء الثلاثة التى هى مجامع تفاصيل سائر الاسماء الالهية و مظهر لها. فاذن اذا اعتبرت انقسام كل واحدة من هذه الكلمات الاربعة بتلك الاسماء الثلاثة صار المجموع اثنى عشر ركنا لهذا العالم، و لهذه المناسبة انقسمت الافلاك بما فيها باثنى عشر قسما هى البروج المشهورة على وجه التربيعة التثليثى، و كان اصل العالم جوهرها واحدا مخلوقا على صورة الاسم الرحمن الذى بمنزلة الاسم الله فى جامعيته للاسماء الحسنى كما فى قوله تعالى:

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ

، فانقسم بأربع حقائق هى اصول العناصر، كل منها انقسم ثلاثة اقسام فصار اثنى عشر قسما و صارت الفروض المقدرة فى الفلك الاطلس اثنى عشر فرضا. لان منتهى اسماء العدد الى اثنى عشر اسما و هى من الواحد الى التسعة ثم العشرة ثم المائة ثم الألف، و ليس ورائها الى لا نهاية مرتبة اخرى

لها اسم اخر، و انما يكون التركيب فيها بالتضعيف لهذه الاسامى الى غير نهاية، و كان الواحد اصل العدد، فالعالم أيضا كثرة من وحدة و تفصيل بعد اجمال و فتق عن رتق. قال تعالى:

أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا . فنظم هذه الطبائع الاربع: فالنار بإزاء العقل لكونه فوق الباقية، و الهواء للنفس و الماء للطبع و الارض للمادة، فظهر حكم كل من الاربع فى ثلاثة مواضع من الفلك الاقصى و جسم الكل، فالنار البسيطة المعقولة التى هى اصل النيرانات و اسفلها و اكتفها هذه النار المحسوسة عندنا، ظهر حكمها فى ثلاثة أماكن من كل سماء و هى الحمل و الاسد و القوس و هى البروج النارية، و ظهر سلطان الهواء البسيطة فى ثلاثة أماكن منها و هى الجوزاء و الميزان و الدلو و هى البروج الهوائية، و ظهر حكم الماء البسيط فى السرطان و العقرب و الحوت و هى البروج المائية، و ظهر سلطان الارض البسيطة العقلية فى البروج الترابية: الثور و السنبلة و الجدى. فهذه الحقائق الاثنا عشرية لا بد ان يكون اربابها اثنى عشر اسما من الاسماء الالهية. و اذا جرى فى كل من هذه الاسماء و مربوباتها حكم الاسماء الثلاثة الاصلية التى هى الائمة الكبراء بعد امام الائمة صارت ستة و ثلاثين عدد الاسماء المذكورة فى هذا الحديث من الرحمن الى الوارث، و اذا ضوعف كل منها عشرة باعتبار الاسماء التى للمقولات العشر: الجوهر و الكم و الكيف و الاين و المتى و الوضع و الفعل و الانفعال و الملك و الجدة- و قد مرّ ان بإزاء كل منها حقيقة ربانية و اسم إلهى- ارتقى عدد الاسماء و مربوباتها الى ثلاث مائة و ستين عدد الدرجات الفلكية، فيكون تحت كل اسم من الاسماء الاثنى عشر ثلاثون اسما من الاسماء الفعلية التى هى دون اسماء القضائية و القدريّة، و لذلك انقسم كل برج فلكى و ركن سماوى الى ثلاثين جزء، و إليه الاشارة بقوله: ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسمعا فعلا منسوباً إليها. فظهر ان العالم كله مخلوق على صورة الاسماء الالهية و ان بين الاسماء تفاضلا كما بين المخلوقات، و لبعضها السلطنة و الحكومة و الامامة على البعض و بعضها كالخدمة و السدنة لبعض، مع ان لجميعها ذات واحدة و انها موجودة بوجود واحد حق بلا كثرة فيسرى اثرها و حكمها فى العالم، فما من العالم شىء الا و هو اثر اسم او اسماء كثيرة باعتبار بساطته و تركيبه و شرفه و خسته، ففى الموجودات كلما هو اعلى رتبة و اقوى وجودا فهو اكثر جمعا للمعاني و اشد وحدة، لانه تحت اسم هو اكثر حيطة لغيره من الاسماء، و كلما

هو ادنى رتبة و اضعف وجودا فهو اقل جمعية للمعاني و اضعف وحدة و اكثر قبولا للتفرقة، لانه تحت اسم يناسبه. فاعلم من هاهنا ان الاسماء الغير المحصورة واقعة تحت الاسماء الثلاث مائة و الستين، و ان هذه واقعة تحت حيطه الاسماء الاثنى عشر، كل ثلاثين منها واقعة تحت واحد من هذه و هذه الاثنى عشر واقعة تحت حيطه تلك الاسماء الثلاثة الائمة، كل اربعة منها تحت كل واحد من الائمة الثلاثة اى باعتبار الغلبة و اكثرية الظهور. فقد علمت ان لكل اسم من الاسماء نصيبا و حظا من البواقى اذ جميعها اسماء لذات واحدة، و كذلك هذه الثلاثة الاصول لا بد ان تكون واقعة تحت الاسم الواحد الممكنون المخزون. و لما كان كل معلول و فعل و اثر حجابا على علته و فاعله و اصله، فالاسماء الثلاث مائة حجب على الاثنى عشر و هى حجب على الثلاثة و هى حجب على الاسم الواحد. احتجب الواحد أولا بهذه الثلاثة ثم بالاربعة ثم بالاثنى عشر ثم بالثلاثين ثم بالثلاث مائة ثم بغيرها مما لا يحصى، و ذلك الواحد الذى هو امام الائمة و مرجع الكل هو الله او الرحمن كما فى قوله تعالى:

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ اَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى

، فان الرحمن حكمه فى السعة و الشمول حكم اسم الله ، حتى ان وجود الغضب و عينه أيضا من الرحمة الواسعة، لان الرحمة ذاتية و الغضب عارض. قال الشيخ الاعرابى فى الفص الزكرياوى: اعلم ان رحمة الله وسعت كل شىء و جودا و حكما، فان وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، اى سبقت نسبته الرحمة إليه. انتهى. و ذلك لان الوجود هى الرحمة الشاملة لجميع الماهيات و الاعيان، و من جملتها ماهية الغضب و ما يترتب عليه من الآلام و الاسقام و البلايا و المحن مما لا يلائم الطبع، فوسعت الرحمة كما وسعت لغيرها، فوجود الغضب من رحمة الله على عين الغضب، فسبقت نسبة الرحمة إليه تعالى على نسبة الغضب ، و ذلك لان الرحمة كما سبق ذاتية للحق تعالى و عين الغضب ناشئة عن عدم قابلية بعض الاشياء لبعض الكمالات فيسمى شقاوة و شرا، و انت اذا نظرت الى جميع ما يعد من الشرور و المؤلمات و المؤذيات و العلل و الامراض و جدتها فى انفسها خيرات و جودية و كمالات، و انما شريتها بالقياس الى اضدادها التى لا تجامع

معها لقصور ذواتها عن الجمع بين اطراف الوجود. ثم قال: و الاسماء الالهية من الاشياء وهى ترجع الى عين واحدة، فاول ما وسعته رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة، فاول شىء وسعته الرحمة شيئية نفسها ثم شيئية كل موجود يوجد الى ما لا نهاية له دنيا و آخرة. انتهى. اقول: قد اشرنا سابقا الى ان الذات الاحدية و الوجود المحض الواجبى بسيط محض ليس بمفهوم كلى و لا جزئى اضافى و لا يدركه عقل، و هذه الاسماء معان كلية لكن الجميع بحسب اعيانها و شيئياتها ناشئة عنه نحو اللزوم، فهى على كثرتها و تفصيلها نعوت و اسماء لهوية واحدة، فللذات الاحدية رحمتان: رحمة وجودية و رحمة شيئية اسمية، و كذا فى العلم و القدرة و سائر الصفات، لان الوجود واحد للجميع و المعانى المعقولة الاسمائية شيئيات ذلك الوجود، فالرحمة الوجودية منشأ شيئية الرحمة الاسمية و بواسطتها منشأ شيئيات سائر الاشياء و اعيانها و كذا الكلام فى العلم و غيرها. و مما يجب ان يعلم ان اطلاق الخلق و اليجاد له تعالى بالقياس الى الاسماء و الصفات الحقيقية كما وقع فى هذا الحديث و غيره من الاحاديث من باب التوسع و الاضطرار، و الا فلا تغاير فى الوجود بينه تعالى و بين معانى اسمائه و ليست هى من قبيل اللوازم للماهية، اذ لا ماهية له تعالى و لا من لوازم الوجود له تعالى، لان لوازم الوجودات متأخرة الوجود عن وجودات ملزوماتها و تلك المعانى ثابتة فى مرتبة الذات. نعم! نسبتها الى ذاته تعالى كنسبة ماهية الممكن الى وجوده الا انها ليست ماهية له تعالى لكونه غير محدود و كل ممكن محدود. فكما ان ماهية الممكن مجعول بالعرض لاتحادها مع الوجود المجعول بالذات كذلك معقولات الاسماء و الصفات الالهية لا مجعولة بالعرض لاتحادها باللامجعول بالذات و هو الوجود الواجبى. فافهم ذلك ان شاء الله. هذا من الاحاديث المشكلة و نحن نستعين بفضل الله فى حله فنقول مستمداً بلطفه و احسانه: ان لله تعالى اسماء و صفات كلها مع كثرتها و تفصيلها غير زائدة على ذاته، و لا هى اجزاء ذاته ليلزم النقص او التركيب، و ليس المراد بالاسم هاهنا هو اللفظ بل المعنى الكلى كمفهوم العالم و القادر و المرید، و الفرق بين الاسم و الصفة بوجه كالفرق بين العرضى و العرض او بين الفصل و الصورة، فالابيض مثلا اذا اخذ مطلقا لا بشرط شىء فهو عرضى محمول و اذا اخذ بشرط لا بشىء كان عرضا غير محمول و كذا الناطق بمثل هذين الاعتبارين فصل و صورة، و كذلك الاسماء الالهية اسماء باعتبار و صفات باعتبار.

فالاسماء كالحَيِّ و العالم و القادر و المرید و السميع و البصير، و الصفات كالحياة و العلم و القدرة و الإرادة و السمع و البصر، إلا أنّها بكلا الاعتبارين عين الذات الاحدية اذا كانت حقيقة وجودية. و اما السلبيات و الاضافيات فمبانيها سلوب و اضافات خارجة كالفردية و القدوسية و الاولية و المبدئية، و الاسماء المشتقة كالفرد و القدوس و الاول و المبدأ صادقة عليه و يجمعها الالهية و لكل منها حظ من الوجود، لان الوجود لعموم شأنه يعرض العدم و المعدوم أيضا من وجه و هي أول كثرة وقعت في الوجود و ليست قاذحة في احدية الذات كما مر مرارا، اذ ليست عارضة لذاته كما زعمته الصّفاتية، و لا مقوّمه له و لا حادثة في ذاته كما عليه جماعة، و لا موجودة في انفسها ليلزم تعدد القدماء، بل هي في انفسها لا موجودة و لا معدومة و لا قديمة و لا حادثة و لا مجعولة و لا لا مجعولة أيضا، بل جعلها تابع لجعل الوجود و لا جعلها تابع للاجعل الوجود الالهى، فهي مع القديم قديم و مع الحادث حادث، و من هنا يعلم ان المراد بان الاسم عين المسمّى ما هو؟ و قد يقال الاسم للصفة باعتبار ما ذكرنا، اذ الدّات مشتركة بين الاسماء كلها و التكثر فيها بسبب تكثر الصفات، و ذلك باعتبار شئونه الالهية و معانيه الغيبية التي هي مفاتيح الغيب، و بها يصحح علمه تعالى بالاشياء كلّها بنحو من التفصيل في اجمال الهوية الالهية. اذ الوجود كما علمت بسيط احدى الذات و لهذا قال:

وَ عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ

، و لم يقل و فيه مفاتيح الغيب و لا و له و لا و منه ليدل على أنّها غير داخله و لا عارضة و لا صادرة، لانها ليست مجعولة، و أنّما هي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى يتعين بها شئون الحق و تجلّياته و اطواره، و ليست بموجودات عينية و لا داخله في الوجود اصلا. فهي موجودة في العقل تارة و في العين اخرى لا بالاستقلال، لكن لها الحكم و الاثر فيما له الوجود العيني كما اشار إليه الشيخ المحقق محي الدين الاعرابي الحاتمي الاندلسي في الفص الادمى من فصوص الحكم بقوله: اعلم انّ الامور الكلية و ان لم يكن لها وجود في عينها فهي معان معقولة بلا شك في الذهن، فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني و لها الحكم و الاثر في كل ما له وجود عيني، بل هي عينها لا غيرها، اعنى اعيان الموجودات العينية، و لم تزل عن كونها معقولة في نفسها، فهي الظاهرة من

حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها، فاستناد كل موجود عيني لهذه الامور الكلية التي لا يمكن دفعها عن العقل و لا يمكن وجودها في العين، وجودا تزول به عن ان تكون معقولة. انتهى. ثم نقول: كما انّ الوجود حقيقة واحدة لها مرتبة كاملة احدية إلهية و لها مراتب اخرى امكانية نازلة، هي رشحات فضله وجوده، وكذلك ما يتبعها و يلزمها من الصفات الذاتية و الاسماء كالعلم و القدرة و غيرهما، و الوجودات الامكانية انما لزمها الامكان و الحاجة لاجل نقصاناتها و قصوراتها بالضرورة عن درجة الوجود الواجبي، اذ التابع و المعلول كيف يساوى المتبوع و العلة و هي متفاوتة المنازل في الشدة و الضعف و الكمال و النقص و القرب و البعد من ينبوع الوجود و نور الانوار؟ و لكل مرتبة أيضا معان معقولة مناسبة من جنس الاسماء و الصفات، و كل ما هو اقرب من نور الانوار كان له من الاسماء و الصّفات ما هو اقرب و انسب من صفاته تعالى و اسمائه. و قد علمت انّ الاسم بوجه عين المسمى، و علمت أيضا ان العلم و العالم من جملة اسمائه و صفاته الحقيقية، و العلم حقيقة واحدة مشتركة قد يكون واجبا بالذات و قد يكون جوهرًا عقليا و قد يكون ذات اضافة و قد يكون اضافة محضة. فعلى هذا لو اطلق على جوهر عقلي عاقل لذاته و لما بعده كالعقل الاول انه اسمه العليم لم يكن بعيدا، و على هذا الوجه جرت عادة الصّوفية بانّهم يقولون لبعض الممكنات انّه اسم كذا و لبعض اخر انه اسم كذا اطلاقا لاسماء الله تعالى على مظاهرها، فيقولون: هذا هو الاسم الهادي كالمملك و هذا هو الاسم المضل كابليس اللعين، و يقولون لمملك الحياة و ملك الموت أنّهما اسماء المحيي و المميت و على هذا القياس، فانّ للاسماء و الصفات ثبوت جمعي للذات الالهية و هي متفرقة في الممكنات، الا ان بعض الممكنات كالصّادر الاول لغاية قربه من الحق يكون له مظهرية جملة الصفات، فهو الاسم الجامع باعتبار و مظهر الاسم «الله» باعتبار و ليس لغيره من الممكنات هذه الجامعية للاسماء. ثم نقول: ان للاشياء في الموجودية ثلاث مراتب: الاولى الموجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره و لا يتقيّد بقيد و هو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية و الغيب المطلق و الذات الاحدية، و هو الذي لا اسم له و لا نعت و لا يصل إليه معرفة و لا عقل، و لا وهم. اذ كل ما له اسم و رسم فهو مفهوم من المفهومات الموجودة في العقل و الوهم، و كل ما يتعلق به معرفة و ادراك فله اشتراك و ارتباط بغيره، و الاول ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء و لا يقبل

الاشتراك، فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الآ من قبل آثاره ولوازمه. والمرتبة الثانية الموجود المقيد بغيره و المحدود بحدّه المقرون بالماهية و العين الثابت، و هو ما سوى الحق الاوّل من الموجودات العالمية كالعقول و النفوس و الطبائع و الاجرام الفلكيّة و العنصرية و اعراضها. و المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه و شموله على سبيل الكلّيّة و الاشتراك كالمعاني المعقولة بل على نحو اخر. فانّ الوجود سواء كان مقيدا او مطلقا هو عين التحصّل و الفعلية، و الكلّي سواء كان منطقيا او عقليا او طبيعيا يكون مبهما يحتاج في تحصّله و تشخّصه الى انضمام وجود إليه، و ليست وحدته عددية، اذ هو مع كل شيء بحسبه فلا ينحصر في حد معين و لا ينضبط بوصف خاص من القدم و الحدوث و التقدم و التأخر و التجرد و التجسم و الكمال و النقص و العلو و الدنو، فهو مع القديم قديم و مع الحادث حادث و مع المجرد مجرد و مع المجسم مجسم و مع الجوهر جوهر و مع العرض عرض، مع أنّه بحسب ذاته و سنخ حقيقته برئ عن هذه التعينات و أنّه كما جرى على لسان صاحب الولاية التّامة: عين كل شيء لا بمزاولة، و غير كل شيء لا بمزاولة، و مع المعقول معقول و مع المحسوس محسوس لانه ظلّ الله، و إليه الاشارة في قوله تعالى:

أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا

، و لكونه عين كل شيء يتوهم أنّه كلّى و قد علمت بطلانه. و العبارات عن بيان انبساطه على الماهيات و اشتماله على الموجودات قاصرة الا على سبيل التمثيل و التشبيه، و بهذا يمتاز عن الوجود المقدّس الذي لا يدخل تحت التمثيل و التشبيه و بهذا يصحح الآيات الواردة في التشبيه، و كلما قيل في تمثيله تقريبا للافهام من وجه فهو تبعيد لها من وجه اخر كما قيل: ان نسبتته الى الموجودات العالمية نسبتته الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية و الصور النوعية، او كنسبة البحر الى الامواج و التشكلات، او نسبة الكلّي الطبيعي كجنس الاجناس الى الانواع و الاشخاص المندرجة تحته الى غير ذلك من التمثيلات. و اعلم أيضا ان هذا الوجود غير الوجود الانتزاعي الاثباتى العام البديهي كما مر مرارا انه من المعقولات الثانية و المفهومات الاعتبارية التي لا وجود لها الا في الذهن، و الوجود الحقيقي بمراتبه الثلاث موجود في نفسه، اما بنفسه كالأول تعالى او بغيره كما سواه، و الوجود

الانتزاعى كسائر المفهومات الاعتبارية التى لا وجود لها الا باعتبار وانما هى عنوانات ذهنية للاشياء الموضوعية ليحكم العقل عليها باحكامها وخواصها، وهذا وان خفى على اكثر اصحاب البحوث من المتأخرين لكن القدماء من الحكماء و سائر المحققين من العرفاء شاهدون على ان للوجود حقيقة عينية، بل هو اصل الحقائق وان له مراتب، ومن مراتبه ينشأ الماهيات و المفهومات. قال بعض العرفاء بعد ان بين الوجود بالمعنى الثالث و مثله بالمادة بقوله: الوجود مادة الممكن و الهيئة المهيأة له بحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان فى علمه مهية بهذه العبارة، و العرض العام هو الضعيف اللاحق به عند تقيده بقيد الامكان و بعده عن حضرة الوجود و اسره فى ايدى الكثرة. انتهى. اراد بالعرض العام الوجود الذى بمعنى الموجودية النسبية، و وصفه بالضعيف لانه ضعيف الوجود كسائر المعانى النسبية و هو نسبة تلحق الماهية الممكنة عند حصولها فى العقل دون العين. و اعلم انه اطلق فى عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول، اى الحقيقة بشرط لا شىء و التنزيه لا المعنى الاخير، و الا يلزم عليهم المفسد الشنيعة كما لا يخفى على ذوى البصيرة، و ما اكثر ما ينشأ لجل الاشتباه بين المعنيين من الضلالات و العقائد الفاسدة من الالحاد و الاباحة و الحلول و التشبيه و اتصاف الحق تعالى بصفات الحادثات و صيرورته محل النقائص و الافات . فعلم ان التنزيه المحض و التقديس الصرف كما رآه المحققون من الحكماء و المحققون من اصحاب الشرائع و الاسلاميين باق على الوجه المقرر المبرهن عليه بلا شك و ريب، بعد ان يعرف الفرق بين مراتب الوجود على ما اوضحناه كما قيل:

من يدر ما قلت لم يخذل بصيرته- و ليس يدريه الا من له البصر

و الى هذه المراتب الثلاث اشار السمنانى فى حاشيته على الفتوحات: الوجود الحق هو الله و الوجود المطلق فعله و الوجود المقيد اثره. لم يرد بالوجود المطلق، العام الانتزاعى، بل الفيض الانبساطى، و اراد بالوجود المقيد وجود كل واحد من الممكنات كالعقل و النفس و الفلك و الانسان و غيرها، فان كلا منها مقيد محدود بماهية خاصة. فاذا تحققت و تصورت لك هذه المراتب الثلاث علمت ان اول ما ينشأ من الذات الاحدية و الوجود الحق الذى لا وصف له و لا نعت و لا اسم و لا رسم هو



هذا الوجود المنبسط الذي يقال له الحق المخلوق به و نفس الرحمن، وربما يقال له حقيقة الحقائق و حضرة الاسماء و مرتبته الواحدية و الاحدية الجمع و اسم الله، و هذه النشء و المنشئية ليست فاعلية و مفعولية و لا عليية و لا معلولية، لانها تقتضى المباينة، و الوجود سنخ واحد ذو مراتب، و المراتب الوجودية بحيث ينطوى بعضها فى بعض و يحيط بعضها ببعض، و انما يتحقق الجاعلية و المفعولية بين الوجودات المقيدة باعتبار تعييناتها و امتيازاتها بالماهيات و الاعيان الثابتة. فالوجود الحق الاحدى من حيث الاسم الله، المتضمن لسائر الاسماء على وجه الاجمال، منشأ لهذا الوجود المطلق، باعتبار وحدته الذاتية ليست كسائر الوحدات العديدة او الجنسية او النوعية او غيرها و باعتبار اتصافه بسائر الاسماء الالهية المندرجة فى الاسم الله الموسوم بالمقدم الجامع و امام الائمة، و بواسطته يؤثر فى الاشياء بوجوداتها الخاصة التى لا تزيد على الوجود المطلق المنبسط، كالحروف و الكلمات الانسانية التى لا تزيد على النفس الخارج من جوفه من الروح البخارى الحيوانى المنبسط على الاعضاء المارّ على مخارج الحروف و منازلها الثمانية و العشرين، و المناسبة بين الحق و الخلق انما هى بسبب هذه الوساطة كالمناسبة بين النفس و البدن بواسطة الروح الحيوانى، اذ ليس من الوجودات المقيدة ما يكون له جمعية الاسماء. و قول الحكماء: ان الصّادر الاوّل هو العقل موافقا لما ورد فى الحديث من: انّ الله عزّ و جلّ خلق العقل و هو اوّل خلق من الرّوحانيين عن يمين العرش، لا ينافى ما ذكرناه، لانّ ذلك بالقياس الى الموجودات المقيدة المتباينة الذوات كالكلمات، و الاّ فعند تحليل الذهن: العقل الاوّل الى الوجود و الماهية المخصوصة و هما اللذان باعتبارهما الوجوب و الامكان، يحكم بتقدم الوجود بما هو وجود مطلق على الماهية بما هى محدودة، و ان الشىء اعنى الماهية ما لم يجب لم يوجد. فاوّل ما ينشأ من الحق هو الوجود المطلق و يلزمه بحسب كل مرتبة من المراتب و منزل من المنازل ماهية مخصوصة و مكان خاص مظهر اسم خاص، فعالم الغيب مظهر الاسم الباطن و عالم الشهادة من الاسم الظاهر و المجردات من الاسم القدوس و الماديات من الاسم المذل و على هذا القياس. و كما انّ الذات الاحدية باعتبار ذاته و هويته مقدس عن الاوصاف و الاعتبارات، و لكن يلزمها باعتبار الواحدية و الالهية و بحسب مرتبة الاسم الله جميع الاسماء و الصفات التى ليست خارجة عن ذاته و لا متأخرة و لا مجعولة بل هى مع الذات و الذات

مع احديتها جامعة لمعانيها المعقولة بلا لزوم كثرة و انثلام وحدة، فكذلك الوجود المطلق باعتبار حقيقته و سنخه غير الماهيات و الاعيان الخاصة، الا ان له في كل مرتبة من المراتب الذاتية ماهية خاصة و اسم خاص و هو عينه الثابت في تلك المرتبة، و تلك الماهيات و الاعيان كما علمت مرارا غير مجعولة و لا موجودة في نفسها و لها الحكم و الاثر من جهة الوجود الخاص الذي هي معه، فالاحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق و الواحديّة الاسمائية إله العالم وجودا و ماهية. فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة و الكثرة بالكثرة، و الا لم يكن بين المؤثر و المتأثر مناسبة، و ذلك ينافي التأثير و الایجاد. قال الشيخ العارف المحقق محيي الدين في الباب الثامن و التسعين و مائة من الفتوحات الملكية: اعلم ان الموجودات هي كلمات الله التي لا تنفذ كما في قوله:

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا... الآية، و قال تعالى في حق عيسى:

وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ

، و هو عيسى عليه السلام، فلهذا قلنا: ان الموجودات كلمات الله من حيث الدلالة السمعية، اذ لا يصدقنا كل احد فيما ندعى به الكشف و التعريف الالهي، و الكلمات المعلومة في العرف اّما تتشكل عن نظم الحروف من النفس الخارج من المتنفس المتقطع في المخارج، فيظهر في ذلك التقاطع اعيان الحروف على نسب مخصوصة فيكون الكلمات، و بعد ان نبهتكم على هذا لتجعل بالك لما نوره في هذا الباب. ثم قال بعد كلام: فلما علمنا ان له نفسا و انه الناطق و ان له كلاما و ان الموجودات كلماته، علمنا انه تعالى ما علمنا بذلك الا لنقف على حقائق الامور، فنقبل جميع ما ينسبه إليه على السنة رسله و كتبه المنزلة، و جعل النطق في الانسان على اتم الوجوه، فجعل ثمانية و عشرين مقطعا للنفس يظهر في كل مقطع حرفا معينا هو عين الاخر ما هو عينه مع كونه ليس غير النفس، فالعين واحدة من حيث انها نفس و كثيرة من حيث المقاطع و المنازل و جعلها على ثمانية و عشرين، لان العالم على ثمانية و عشرين من المنازل التي تجول السيارة فيها و في بروجها و هي امكنتها من الفلك المستدير كامكنة المخارج للنفس الانسان لايجاد العالم و ما يصلح له. ثم ساق الكلام في التطبيق و الموازنة بين النفس الرحمانى و النفس الانسانى الى ان قال في هذا الباب أيضا: و

كل ذلك كلمات العالم فتسمى فى الانسان حروفا من حيث آحادها و كلمات من حيث تركيبها، كذلك اعيان الموجودات حروف من حيث آحادها و كلمات من حيث امتزاجها من المعانى. انتهى كلامه. اذا تمهدت هذه المبادئ و الاصول و تصوّرت فلنعد الى المقصود فنقول: قوله عليه السلام: ان الله تبارك و تعالى خلق اسما بالحروف غير مصوت الى قوله: غير مستور، اشارة الى اول ما نشأ منه تعالى، و ظاهر انه ليس من جنس الاصوات و الحروف المسموعة و لا من جنس الجواهر الجسمانيّة و لا من القوى و النفوس المتعلقة بها و لا من قبل الاعراض لكونها من التوابع، فان جميع هذه الامور التى ذكرناها عارية عن رتبة الاولية فى الخلق ساقطة عن درجة التقدم لما عداها من الممكنات و عن الاتصاف بهذه النعوت المذكورة. فلم يبق فى الاحتمال العقلى الا احد امرين: اما الوجود المطلق الانبساطى و الفيض الرحمانى او العقل المفارق، و كل منهما صالح محتمل فى جليل النظر لصدق هذه النعوت و الاوصاف عليه، الا ان دقيق النظر يرجح الاول بوجوه من الترجيح بعضها ذكر و علم و بعضها سيظهر. اما كونه غير مصوّت بالحروف و غير منطوق باللفظ: فلان الاصوات و الحروف و الالفاظ من الاعراض الضعيفة الوجود المتعلقة بالاجسام المستحيلة الكائنة الفاسدة. و اما كونه غير مجسد بالشخص: فلتقدس ذاته عن قبول الانقسام و التركيب. و اما عدم اتصافه بالتشبيه: فلخلو ذاته عن الكيفيات المحسوسة و غير المحسوسة فضلا عن الالوان و الاصباغ العارضة للاجسام المركبة الكثيفة. و اما كونه مسلوبا عنه الاقطار و الابعاد فلكونها من صفات الاكوان المكانية و الزمانية، و هو قبل المكان و الزمان، لكونها من توابع المادة و هى اخس خلق الله و ابعدها عن عالم الربوبية. و اما كونه بعيدا عنه الحدود: لان الوجود المطلق لا حدّ له. و اما كونه محجوبا عنه حسّ كل متوهم: فلارتفاعه عن درجة المحسوسات و الموهومات. و اما انه مستتر غير مستور: فلان اختفاء الوجود لغاية ظهوره. و اما كونه كلمة: فلما علمت من صحة اطلاق كلمات الله على الموجودات الصادرة عنه تعالى لكونها مظاهر اسمائه و صفاته. و اما كونه كلمة تامة: فلجامعيتها و اشتماله على معانى الاسماء و الصّفات و كونه مظهر الاسم الله المندرج فيه جميع الاسماء و كون الاسم عين المسمّى بوجه و كون المظهر عين الظاهر بوجه. و اما كونه على أربعة اجزاء ليس منها واحد قبل الاخر: فاعلم انّ تلك الاجزاء ليست اجزاء خارجية و لا مقدارية و

لا حديّة كالجنس و الفصل او كالمادة و الصورة، سواء كانتا ذهنية او خارجية، بل انما هي معان و اعتبارات و مفهومات اسماء و صفات. فيمكن ان يقال بوجه: ان المراد منها صفة الحياة و العلم و الإرادة و القدرة، فان أوّل الصّوادر سواء اعتبر كونه عقلا او وجودا منبسطا يصدق عليه انه حتى عليم مريد قادر. فهذه الاربعة هي امهات الاسماء الالهية و ما هو سواها كلها مندرجة تحت هذه الاربعة، ثلاثة منها مضافة الى الخلق، لان العلم و الإرادة و القدرة من الصفات الاضافية فهي طالبة لمعلوم و مراد و مقدور، و واحد منها ليس كذلك و إليه اشار بقوله عليه السلام: فظاهر منها ثلاثة لفاقة الخلق إليها و حجب منها واحدا و هو الاسم المكنون المخزون. و فيه وجه اخر و هو: انه قد ذكر في كتب الحكمة: ان المصادر الاوّل له أربعة حيثيات: الوجوب و الوجود و الماهية الامكانية و التشخص، فمن حيثية وجوده الواجب بالحق تعالى صدر بواسطته جوهر قدسى اخر، و من حيث ماهية الامكانية و تشخصها صدر جرم الفلك الاقصى و نفسه، فحيثية الوجوب لما كانت راجعة الى الحق فليس اثرها الاوّل الا وجود المصادر الاوّل، ثم وجوده و ماهيته و تشخصه صارت مصادر ثلاثة لامور ثلاثة: فالاول هو الاسم المكنون المخزون و الثلاثة الباقية هي الاسماء البارزة لحاجة الخلق. و قد علمت ان اطلاق الكلمة التامة على الجوهر العقلي واقع في لسان القرآن و مطابق لدلالة البرهان، و ان المراد بالاسماء هي المعانى المعقولة و انها قد تطلق على مدلولاتها و مظاهرها الخارجية و لو باعتبار الجهات و حيثيات. و كما ان من الاسماء ما هو كالجنس لطائفة منها، كالمدرک للعليم و السميع و البصير و الحكيم و الخبير و ما هو كالنوع، كاحد هذه الخمسة و ما هو كالعرض اللازم لبعض، كالقادر للحى او العرض الغير اللازم، كالغافر للتقدير و ما هو كالمركب العقلي من الاجزاء العقلية، كالحكيم و ما هو كالمركب الخارجى، كالحى القيوم و العلى العظيم و ما هو كالبسيط الحقيقى، كالموجود الى غير ذلك من الاقسام، فمظاهرها و مربوباتها كذلك حذو القذة بالقذة. و كما ان الاسم الجامع و امام الائمة هو الاسم اللّه المتضمن لجميع الاسماء، تضمن المحدود للحد، حتى ان الاسماء المفصّلة الالهية كلها شرح لذلك الاسم الجامع، فكذلك خليفة اللّه فى الارض و السماء مختصر جامع لمدلولات الاسماء و كلمة جامعة لمعانيها، و العالم كله تفصيل ذاته بصورها القائمة بالنفس الرحمانى و الفيض الانبساطى بحسب مراتبه و منازلها، و إليه

الإشارة بقوله: فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله تبارك و تعالی، لما علمت ان الاسم عين المسمى بوجه و الظاهر عين المظهر بوجه. و اما قوله عليه السلام: و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ , ص ٢٣٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام: على أربعة أجزاء معا الاربعة أولى أولى مراتب زوج الزوج من الاعداد. قوله عليه السلام: حتى يتم ثلاثمائة و ستين و الثلاثمائة و الستون أقل عدد يصح منه رءوس الكسور الا السبع، و نسبة فى عقول المئات الى المخرج الستينى فى عقود العشرات الذى يصح منه ما عدا السبع و الثمن و التسع، فلذلك كان هو المستعمل فى الصناعات التعاليمية. و الحكماء الراصدون لاوضاع الافلاك لم يكن حسابهم الا ستينا نسبة المخرج الستينى فى عقود العشرات الى أول الاعداد التامة و هو العدد التام فى عقود الآحاد أعنى الستة، وله لوازم عجيبة من الخواص الفاضلة الارثماتية، فلذلك صار هو المعتبر المؤثر فى تجزية المحيطات الدورية، و عليه استقر عدد الاجزاء الفلكية و الدرجات العرشية، و هو عدد رفيع من الأسماء الحسنی الالهية بقواه الظاهرة و عدد اسم شين من أسماء الحروف بماله من القوى الظاهرة و الباطنة، أعنى الزبر و البيئات جميعا، فمن ثم كان فى اضافة رفيع الى الدرجات ثم جعله مشفوعا بذو العرش فى قوله عز من قائل فى التنزيل الكريم

«رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ»

من اللطافة التامة و البلاغة البالغة ما يجعل عن نطاق العبارة.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٢٥٨

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: خلق اسماً بالحروف. [ص ١١٢ ح ١] أقول: أى لفظاً وضع لصفة جامعة لصفات ذاته جميعاً. وقوله: بالحروف، متعلق بـ «متصوّت» على صيغة اسم الفاعل، وكلمة «غير» منصوبة على أن يكون حالاً عن فاعل «خلق»، فحاصله أن ليس خلقه الاسم بخروج صوت وحروف منه تعالى. قال عليه السلام: غير متصوّت. [ص ١١٢ ح ١] أقول: أى ليس ذلك الاسم من قبيل الحرف والصوت. قال عليه السلام: منطوق. [ص ١١٢ ح ١] أقول: بكسر الطاء، من أنطق بالشئ إذا تلفّظ به. قال عليه السلام: غير مجسّد. [ص ١١٢ ح ١] أقول: بفتح السين المهملة المشدّدة أى بالجسم. قال عليه السلام: غير مستتر. [ص ١١٢ ح ١] أقول: ليس خفاؤه بأمر ستر عليه. قال عليه السلام: كلمة تامّة. [ص ١١٢ ح ١] أقول: جامعة لجميع صفات كماله. قال عليه السلام: واحد قبل الآخر. [ص ١١٢ ح ١] أقول: أى جميعها فى مرتبة واحدة. قال عليه السلام: وهو الاسم الممكنون. [ص ١١٢ ح ١] أقول: أى الواحد المحجوب على اختلاف الأقوال فيه، فقال بعضهم: إنّه الهاء. وقال بعضهم: إنّه اللام. وقال بعضهم: إنّه الألف. قال عليه السلام: فالظاهر هو الله [تبارك وتعالى]. [ص ١١٢ ح ١] أقول: فالظاهر من هذه الأربعة هو الله تبارك وتعالى، أى ما يفهم من هذا اللفظ، فأحدها ما يدلّ عليه لفظ «الله»، وثانيها ما يفهم من لفظ «تبارك»، وثالثها ما يفهم من لفظ «تعالى»، وهذا موافق لما روى الصدوق فى كتاب كمال الدين وتمام النعمة عن أبى القاسم بن روح قدّس الله روحه أنّه سأل رجلاً: ما معنى قول العباس للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ عمّك أباطالب قد أسلم بحساب وعقد بيده ثلاثة وستين؟ فقال: «عنى بذلك الله أحد جواد». انتهى. وإنّما قلنا بأنّ ذاك موافق لهذا فإنّ «الإلاه» و«الله» واحدٌ وكذا «جواد» و«تبارك» وكذا «تعالى» واحدٌ. قال عليه السلام: من هذه [ الأسماء ] أربعة أركان. [ص ١١٢ ح ١] أقول: أى من هذه الثلاثة وُضع لمدلول كلّ اسم من الأسماء الثلاثة أربعة أسماء، كلّ اسم منها موضوع لجزء من أجزاء هذا المدلول، وأجزاؤه أربعة والجزء يسمّى ركنًا. قال عليه السلام: ثلاثين اسماً. [ص ١١٢ ح ١] أقول: بحسب الظاهر لكنّ البرهان يحكم بأنّه ليس

ما وراء ذاته تعالى وقوله: «فعلاً»، أى دالاً على فعل. وقوله: «منسوباً إليها»، أى إلى الأسماء الثلاثة، وذلك بتوسط الأركان الاثنى عشر. وقوله: «فهو»، أى الله تبارك وتعالى. قال عليه السلام: بهذه الأسماء. [ص ۱۱۲ ح ۱] أقول: متعلق بقوله: «حجب»، ولعل المراد منه أنه تعالى لما أظهر هذه الأسماء الثلاثة ولم يظهر واحداً، كانت هذه الثلاثة بمنزلة الستر عليه. قال: وحجب الاسم الواحد. [ص ۱۱۲ ح ۱] أى من [الثلاثمائة والستين]. قال: قلت: يراها. [ص ۱۱۳ ح ۲] أقول: أى يعلمها علماً محيطاً بها كالرؤية. قال عليه السلام: وذلك قوله. [ص ۱۱۲ ح ۱] أقول: هذا دليل على فاقة الخلق. قال: قل ادعوا الله. [ص ۱۱۲ ح ۱] أى مدلول قوله تعالى، الذى هو أول الأركان الأولة، كما أنّ

«أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ»

هو أول النسب الثلاثمائة والستين.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۲۷۷

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: خَلَقَ (به صيغهُ ماضى معلوم باب «نَصَرَ») اخبار است از تدبير و مشيَّت الهى در اول وقت احداث آب كه اولِ حوادث و مادّه هر حادث است و در آن وقت، مشيَّت هر حادث شده و نه فرشته بوده و نه انس و نه جنّ و نه لفظ و نه لافظ، چنانچه ظاهر مى شود در حديث هفتم باب بيستم. اسماً به صيغهُ مفرد است. بِالْحُرُوفِ و نظاير آن، متعلق به مابعدِ غَيْرِ است. و تقديمِ ظرف، افاده حصر مى كند؛ زيرا كه الف لام «الْحُرُوفِ» و نظاير آن، براى عهد خارجى است، به معنى حروف كائنه در خارج؛ و اشارت است به اين كه: در وقت خلقِ آن، متصوّت به حروف بالقوه بوده. و بر اين قياس است نظاير آن. «غَيْرِ» در پنج موضع، صفت «اسماً» است. مُتَصَوِّت (به صاد بى نقطه و تاء دو نقطه در بالا) به صيغهُ اسم مفعولِ باب تَفَعَّلِ است. مُنْطَق (به نون و طاء بى نقطه و قاف) به صيغهُ اسم

مفعولِ بابِ اِفعال است برای تعریض. الإِنْطَاق: چیزی را در عرضه منطوق بودن در آوردن. الشَّخْص (به فتح شین با نقطه و سکون خاء با نقطه و صاد بی نقطه): فرد انسان و مانند آن از ملائکه و جنّ. الْمُجَسَّد (به جیم و سین بی نقطه و دال بی نقطه) به صیغه اسم مفعولِ بابِ تَفْعِيل: به نغمه در آورده شده. نفی وصف به تشبیه از آن اسم، مبنی بر این است که آن اسم، اعظمِ اسما است و تشبیهِ اعلیٰ به ادنی صحیح نیست. اللَّوْن: رنگ. و مراد این جا، سیاهی و مانند آن است که به آن چیزی نوشته می شود. مَصْنُوع، به صاد بی نقطه و نون و عین بی نقطه است، به معنی نوشته شده؛ زیرا که کتابت مانند نقش، قسمی از صنایع است. الأَقْطَار (جمع «قَطْر») به ضمّ قاف و سکون طاء بی نقطه): جانب ها، مثل جانب مشرق و مغرب و جنوب و شمال و فوق و تحت. حُدُود جمع حدّ است، به معنی فاصله میان حرفی و حرفی دیگر در تکلم، مثل سَكْت و وَقْف. الْمُحْجُوب: منع کرده شده. الْحِسّ (به کسر حاء بی نقطه و تشدید سین بی نقطه): چشم و مانند آن. الْمُتَوَهَّم (به صیغه اسم فاعل باب تَفَعَّل): ادراک کننده. الْمُسْتَتِر (به صیغه اسم فاعل باب اِفْتِعَالَ): پنهان. الْمَسْتُور: چیزی که پرده بر آن باشد. فاء در فَجَعَلَهُ برای بیان است. و ضمیر منصوب، راجع به اسم است، پس این نیز اخبار از ماقبلِ وقتِ کَوْنِ ملائکه و جنّ و انس است. تامّ بودن کلمه به اعتبار این است که متضمّن جمیع آسمانی است که معلوم کسی غیر الله تعالی شده و لِهَذَا آن را اسم اعظم نیز می نامند. «عَلَى» در عَلَى أَرْبَعَةَ بَنَائِيه است؛ زیرا که کلّ، مبنی بر جزء می باشد. مَعًا حَالِ أَرْبَعَةَ أَجْزَاءِ است. لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخِرِ استیناف بیانی «مَعًا» است و مراد این است که: هیچ کدام آنها جزء دیگری نیست. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السّلام گفت که: به درستی که الله -تَبَارَكَ وَتَعَالَى- مشیت کرد در وقت تکوینِ اوّلِ حوادث، اسمی را که به این حرفهای کائنه در آواز ظاهر کرده نشده بود و به این لفظ، در عرضه منطوق بودن در آورده نشده بود و به این فرد فرشته و انس و جنّ به نغمه در آورده نشده بود و به تشبیه به اسمی دیگر موصوف نبود و به این رنگ، نوشته نشده بود. بیان این آن که: برطرف کرده شده بود از آن اسم در آن حالِ جَوَانِب، دور کرده شده بود از آن فاصله ها، در حجاب کرده شده بود از آن حسّ هر کس که ادراک کند، پنهان بود نه به پرده که بر آن باشد. بیان این آن که: گردانید الله تعالی آن اسم را کلمه تامّه که مبنی است بر چهار جزء، بر حالی که آن چهار جزء



باهم اند. بیان این آن که: نیست یکی از آنها پیش از دیگر. اصل: «فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ؛ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا، وَحَجَبَ مِنْهَا وَاحِدًا، وَهُوَ الْإِسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ. فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ، فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى». . شرح: فاء در فَأَظْهَرَ برای تعقیب است و این، اخبار است از وقت وجود ذَوِي الْعُقُولِ مثل ملائکه و جنّ و انس. («أَظْهَرَ» به صیغۀ ماضی غایبِ معلومِ بابِ أفعال است. «مِنْ» در مِنْهَا هر دو جا برای تبعیض است و ضمیر، راجع به «أَرْبَعَةَ أَجْزَاءٍ» است. واو در وَحَجَبَ عاطفه است. وَاحِدًا عبارت است از ذات که لفظی برای آن موضوع نیست و اگر لفظی برای آن موضوع می بود، اسم جامدِ محض می بود که مفهوم آن، عین فرد حقیقی آن می باشد، پس گویا که خودش اسم خود است و به این اعتبار، آن را اسمِ مکنونِ مخزون گفته؛ زیرا که ضمیر وَهُوَ راجع به وَاحِد است. فاء در فَهَذِهِ برای تعقیب، یا برای تفریع است. «هَذِهِ» اسم اشاره است و مبتدأست و مُشَارٌ إِلَيْهِ آن، ثَلَاثَةُ أَسْمَاءٍ است. الْأَسْمَاءُ مرفوع و خبر مبتدأست، یا صفت مبتدأست. الَّتِي ظَهَرَتْ صفت «الْأَسْمَاءُ» است، یا خبر مبتدأست. و بر هر تقدیر، مراد این است که: هر اسمی از اسمای الهی که ظاهر است، داخل است در تحت این سه اسم. و می تواند بود که «هَذِهِ» به فتح هاء و تشدید دال بی نقطه، به صیغۀ ماضی غایبِ معلومِ مضاعفِ بابِ «نَصَرَ» و ضمیر منصوب، راجع به «خَلَقَ» باشد. الْهَدَّ (به فتح هاء): مضطرب کردن؛ و این جا استعاره شده برای کمالِ کافی بودن چیزی کسی را. جوهری در صحاح گفته که: «هَدَّ الْبِنَاءَ يَهْدُهُ هَدًّا: كَسَرَهُ، وَضَعَعَهُ». بعد از آن گفته که: «تَقُولُ: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ هَدَّكَ مِنْ رَجُلٍ؛ مَعْنَاهُ: أَنْتَلَّكَ وَصَفٌ مَحَاسِنِهِ». و صاحب قاموس گفته که: «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ هَدَّكَ مِنْ رَجُلٍ، وَتُكْسَرُ الدَّالُّ: حَسْبُكَ مِنْ رَجُلٍ». و بنابراین مقصود این است که: آن سه اسم، چون دلالتِ التزامی بر ذات می کرد و باعث تصوّر ذات به عنوان وَجْه می شد و در کمالِ عظمت بود، احتیاج نبود مخلوق را به اظهار ذات به وضع اسم جامدِ محض برای دلالت بر ذات. فاء در فَالظَّاهِرُ برای بیان است، یا برای تفریع است، یا برای تعقیبِ ذکر است. «الظَّاهِرُ» مبتدأست. هُوَ خبر مبتدأست و راجع است به ذاتِ الله تعالی. الله بدل یا عطفِ بیان «هُوَ» است. و تخصیص لفظ «الله» به ذکر، برای این است که جاری مجرای عَلَم است. الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى کلامِ عَلِي حده است برای اظهار صفات کمال و جلال او و می تواند بود که «هُوَ» ضمیر فصل باشد و مجموع «الله»

تَبَارَكَ وَتَعَالَى» خبر مبتدا باشد و عبارت باشد از سه اسم ظاهر: اَوَّل: الله. دوم آنچه مفهوم است از «تَبَارَكَ». سوم آنچه مفهوم است از «تَعَالَى». و مؤید اَوَّل است آنچه ابن فهد رحمه الله در کتاب عدّة الداعی گفته که: عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «رَأَيْتُ الْخَضِرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمَنَامِ قَبْلَ الْبَدْرِ بِلَيْلَةٍ، فَقُلْتُ لَهُ: عَلَّمَنِي شَيْئاً أَنْصُرُ بِهِ عَلَى الْأَعْدَاءِ. فَقَالَ: قُلْ: يَا هُوَ، يَا مَنْ هُوَ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ، فَلَمَّا أَصْبَحْتُ قَصَصْتُهَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَقَالَ: يَا عَلِيُّ! عَلَّمْتَ الْإِسْمَ الْأَعْظَمَ، فَكَانَ عَلِيٌّ لِسَانِي فِي يَوْمِ بَدْرِ». وَإِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَرَأَ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» فَلَمَّا فَرَّغَ، قَالَ: يَا هُوَ يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ، اغْفِرْ لِي، وَأَنْصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ، وَكَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: ذَلِكَ فِي يَوْمِ صِفِّينَ وَهُوَ يُطَارِدُ. یعنی: پس از آن ظاهر ساخت از جمله آن چهار جزء سه اسم را برای حاجت مخلوقان سوی آن سه اسم. و پنهان گذاشت از جمله آن چهار جزء یک اسم را که ذات است و آن اسمی است که در حجاب است، در خزانه غیب است، پس آن سه اسم، بازگشتِ جمیع اسمائی است که ظاهر است. بیان این مبحث آن که: آنچه به سبب این سه اسم ظاهر است، به وجه، نه به کنه اوست، الله است تَبَارَكَ وَتَعَالَى. اصل: «وَسَخَّرَ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ أَرْبَعَةَ أَرْكَانٍ، فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ رُكْنًا». . شرح: الرُّكْنُ (به ضمّ راء و سکون کاف): آنچه باعث قوّت شود. و مراد این جا، جزء عمده است، یا مراد، لشکر است به معنی مدلولاتِ التزامیّه اسمی به اعتبار این که کثرت مدلولِ لفظ، باعث قوّت آن لفظ است. اهل حسابِ عرب به جای «جَمْعاً»: «فَذَلِكَ» می گویند و لِهَذَا حاصلِ جمع را «فَذَلِكَ» می نامند. یعنی: و رام کرد الله-سُبْحَانَهُ- برای هر نامی از این سه نام، چهار جزء عمده را؛ پس مجموع آن، دوازده جزء عمده است. اصل: «ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا فِعْلًا مَنَسُوبًا إِلَيْهَا». . شرح: ضمیر مِنْهَا راجع به «أَرْكَانٍ» است. فِعْلًا (به کسر فاء) صفت «اسماً» است و مراد به فعل، مفعول است. ضمیر إِلَيْهَا راجع به «ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ» است. یعنی: بعد از آن آفرید برای هر جزء عمده (از جمله دوازده جزء عمده) سی نام که کرده شده است، منسوب است سوی آن سه اسم. اصل: «فَهُوَ الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ، الْمَلِكُ، الْقُدُّوسُ، الْخَالِقُ، الْبَارِئُ، الْمُصَوِّرُ»

الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ»

« الْعَلِيمُ، الْخَبِيرُ، السَّمِيعُ، الْبَصِيرُ، الْحَكِيمُ، الْعَزِيزُ، الْجَبَّارُ، الْمُتَكَبِّرُ، الْعَلِيُّ، الْعَظِيمُ، الْمُقْتَدِرُ، الْقَادِرُ، السَّلَامُ، الْمُؤْمِنُ، الْمُهَيَّمِنُ، الْبَارِيُّ، الْمُنْشِئُ، الْبَدِيعُ، الرَّفِيعُ، الْجَلِيلُ، الْكَرِيمُ، الرَّازِقُ، الْمُحْيِي، الْمُمِيتُ، الْبَاعِثُ، الْوَارِثُ ». شرح: فاء در فهُوَ برای بیان است و مقصود این است که: آنچه مذکور می شود، آسمانی است که داخل آرکان «هُوَ» است. یعنی: بیان این آن که «هُوَ» سردار این اسم ها است؛ اول: الرَّحْمَان (مدبر کل عالم). دوم: الرَّحِيم (مهربان به مؤمنان). سوم: الْمَلِك (به فتح میم و کسر لام، پادشاه عالم). چهارم: الْقُدُّوس (به ضم قاف و تشدید دال، به غایت پاکیزه از عیب). پنجم: الْخَالِق (تدبیر کننده و مخترع بی ماده سابق و نظیر سابق). ششم: الْبَارِي (به باء یک نقطه و راء مکسوره بی نقطه و همزه، جداگانه از مخلوق خود در اسم جامد محض و مبرّا از مُهْمَل کاری). هفتم: الْمُصَوِّر (به ضم میم و فتح صاد و تشدید واو مکسوره، صورت دهنده حیوانات را در رحم به تشریح و اذهان را به صور علمیّه و هر جسم را به شکل معین). هشتم: الْحَيّ (زنده). نهم: الْقَيُّوم (به غایت ایستاده به کار مخلوقات). دهم: لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ (عارض نمی شود او را ماندگی، چنانچه بیان می شود در «كِتَابُ الْعِشْرَةِ» در «بَابُ الْجُلُوسِ»). یازدهم: وَلَا نَوْمٌ (و عارض نمی شود او را خواب). دوازدهم: الْعَلِيم (به غایت دانا). سیزدهم: الْخَبِير (کسی که پنهان نیست از او هیچ چیز). چهاردهم: السَّمِيع (به غایت شنوا). پانزدهم: الْبَصِير (به غایت بینا) شانزدهم: الْحَكِيم (راست گفتار درست کردار). هفدهم: الْعَزِيز (بی ننگ). هجدهم: الْجَبَّار (قادر کُنْ فَيَكُون و فاعل بی چرا و چون و نگاه دارنده به زور هر باقی را چندان که باقی است از فنا). نوزدهم: الْمُتَكَبِّر (کسی که بزرگی او از پیش خود است و کسی که زاری خلاق در طلب مدّعاهای خود او را از حکمت خود باز نمی دارد). بیستم: الْعَلِيّ (بلند مرتبه). بیست و یکم: الْعَظِيم (بزرگ مرتبه). بیست و دوم: الْمُقْتَدِر (به غایت توانا). بیست و سوم: الْقَادِر (کسی که هیچ چیز از قضا و قدر او بیرون نیست). بیست و چهارم: السَّلَام (کسی که صاحب اعلاّی مراتب عدالت است). «سَلَام» در اصل مصدر است؛ به معنی بی آزار بودن. و مستعمل می شود به معنی آنچه از جانب آن ضرری نباشد. و اگر ضرری کسی را به وسیله آن به هم رسد، از مخالفت آن باشد، مثل عدالت و مثل عهد الهی، چنانچه می آید در «كِتَابُ الْعِشْرَةِ» در حدیث چهارم «بَابُ التَّسْلِيمِ» که: «أَفْشُوا سَلَامَ اللَّهِ؛ فَإِنَّ سَلَامَ اللَّهِ لَا يَنْالُ الظَّالِمِينَ». و

چون سلام محمول شود بر کسی، مراد این است که: صاحبِ اعلایِ مراتبِ عدالت است و به این اعتبار، مخصوصِ الله تعالی است، مثل «إِنَّ رَبِّي هُوَ السَّلَامُ». و چون محمول شود بر فعلی، مراد این است که: مشتمل بر عدالت است، مثل «اللَّهُمَّ مِنْكَ السَّلَامُ». و چون محمول شود بر غیر آنها، به معنی بی آزار است، مثل: «»

يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِِبْرَاهِيمَ»

«بیست و پنجم: الْمُؤْمِن (ایمن کننده اهل طاعت از دروغ و خُلف وعده و عذاب ایشان و ترک انتقام از دشمنان ایشان). بیست و ششم: الْمُهَيِّمِن (به ضمِّ میم و فتح هاء و سکون یاء و کسر میم دوم، گواهی دهنده برای رسولان به معجزات و برای مؤمنان به محکّمات و کسی که ایمن است از ضررِ اهل معاصی). بیست و هفتم: الْبَارِي (به باء یک نقطه و الف و کسر راء بی نقطه و یاء دو نقطه در پایین که منقلب از واو است، یا اصلیه است، تراشنده، به معنی دور کننده نالایق از مؤمنان خصوصاً از انبیا و اوصیا به درود بر ایشان، چنانچه گفته: «»

أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ» .

«یا به معنی تکلیف کننده؛ زیرا که آن متضمّن لاغر کردن است غالباً). بیست و هشتم: الْمُنْشِي (به ضمِّ میم و سکون نون و کسر شین با نقطه و همزه، ابتدا کننده آنچه را که کند؛ به این معنی که فعل او لازم عقلی عِلَّت تامّه آن نیست). بیست و نهم: الْبَدِيع (کسی که مانند ندارد تا قیاسِ اسما و صفات او به آن توان کرد و کسی که اوّلِ جمیع کائنات است و کسی که کاری حادث کند که بعد از کاری دیگر نباشد). سی ام: الرَّفِيع (بلند مرتبه از این که اسما و صفات او را چنانچه باید، بی توسّطِ وحی او به رُسل توان دانست و از آرایش جفت و فرزند). سی و یکم: الْجَلِيل (بزرگی که او را قیاس به غیر او نتوان کرد و کسی که وجود او ظاهر باشد حتّی بر اطفالی که خود را شناخته باشند). سی و دوم: الْكَرِيم (گرامی و بخشنده). سی و سوم: الرَّازِق (روزی رسانِ خلاق). سی و چهارم: الْمُحْيِي (زننده کننده آب منی و مانند آن). سی و پنجم: الْمُمِيت (میراننده خلاق). سی و ششم: الْبَاعِث (برانگیزاننده

خلائق از قبور و فرستنده رسولان به خلائق). سی و هفتم: الوارث (باقی بعد از فناى خلائق). اصل: «فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ وَمَا كَانَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى - حَتَّى تَتِمَّ ثَلَاثِمِائَةٍ وَسِتِّينَ اسْمًا - وَهِيَ نِسْبَةٌ لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ، وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الثَّلَاثَةُ أَرْكَانٌ، وَحَجَبَ الْإِسْمِ الْوَاحِدِ الْمَكْنُونِ الْمَخْزُونِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: »

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»

.. . شرح: فاء در فَهَذِهِ برای تفریع است. «هَذِهِ» مبتدأست. الْأَسْمَاءُ خبر مبتدأست. الف لامِ «الْأَسْمَاءُ» برای عهد خارجی است و اشارت است به اسمای ارکانِ دوازده گانه. و مَا عطف بر «هَذِهِ» است. تَتِمَّ به صیغه مضارع معلوم غایبه باب «ضَرَبَ» است. و ضمیر، راجع به الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى است بنا بر تضمین معنی «تصیر»، موافق آنچه شیخ رضی در شرح کافیة در مبحث أفعال ناقصه گفته [است]. اسماً به لفظ مفرد است. و او در وَهِيَ عاطفه است. مراد به نِسْبَةٌ این جا همان است که بیان شد در «بَابُ النِّسْبَةِ» و آن، بیانِ کسی با چیزی است چنانچه باید. لام در لِهَذِهِ برای سببیت است، یا برای اختصاص است. و بنا بر اوّل، مراد این است که: این سیصد و شصت اسم، نِسْبَةُ الرَّبِّ است، به توسّط این که «هُوَ اللَّهُ» نِسْبَةُ الرَّبِّ است، بنا بر این که صدر سوره اخلاص است و آن، سوره نِسْبَةُ الرَّبِّ است، چنانچه مذکور شد در «بَابُ النِّسْبَةِ» پس «هُوَ اللَّهُ» اصل است در نِسْبَةُ الرَّبِّ بودن. و بنا بر دوم، مراد این است که: این سیصد و شصت اسم، نسبت «هُوَ اللَّهُ» است و «هُوَ اللَّهُ» نِسْبَةُ الرَّبِّ است. و حاصل هر دو، یکی است. مراد به رُكْنِ این جا، سردار است. صاحب قاموس در معانی رُكْنِ گفته که: «وما يتقوى به من ملك وجند وغيره». بِهَذِهِ متعلّق به «حَجَبَ» است. مُشَارٌ إِلَيْهِ ذَلِكَ، محجوب بودنِ اسمِ جامدِ محضِ الهی است و دلالت آیه بر آن، به اعتبار این است که حُسْنَى مؤنث «أَحْسَنَ» است، به معنی بهتر از ضدّ خود. و این، در اسمِ جامدِ محض نمی رود؛ زیرا که ضدّی ندارد، پس مخصوص مشتقات و مانند مشتقات است. و تخصیص ذکر «الله» و «الرحمان» به اعتبار این است که حشویّه-که ایشان را اشاعره نیز می نامند- لفظ «الله» را عَلَم می شمردند و بعضی ایشان، الرَّحْمَان را نیز عَلَم می شمردند. یعنی: بنا بر این که گفتیم، ظاهر شد که اینها،

آن نام‌ها است و هر چه باشد، از نام‌هایی که بهترین نام‌ها است، تا تمام گردد سیصد و شصت نام-که دوازده سی است- و آنها بیان نسبت است به سبب این سه نام. و این سه نام، اصول است در بیان نسبت بودن. و پوشیده شد آن نام یگانه که در حجاب است، در خزانه غیب است به این سه نام. و آن پوشیده شدن، مدلول قول الله تعالی است در سوره بنی اسرائیل که: بگو ای محمد! که خوانید الله را، یا خوانید الرحمان را، هر کدام را که خوانید، پس او راست اسمای بهتر از ضدّ خود. مراد این است که: این اسما، غیر اوست و حادث است، پس خواندن آنها راه درست نیست؛ راه درست آن است که او را خوانید به آن دو نام و باقی نام‌ها.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۶۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: لفحول المتبحّرين من الأصحاب فی شرح هذا الحديث أقوال من كلّ باب، والكلّ مقرّ بالعجز عن فهمه علی ما هو الصواب؛ لظهور انحصار فهمه فی الحجّة المعصوم العاقل عن الله المفیض الوهّاب، فقد یكون له فی التکلم بمثله بإذن الحکیم حکم وأغراض ومصالح خلا التفهیم فلما لا مانع من الحمل الغير المنافی للمذهب المستقیم. قال الفاضل الإسترابادی بخطّه: «فالظاهر هو الله» كأنّ مراده علیه السلام أنّ لفظة «الله» علّم شخصیّ، وسائر أسمائه تعالی موضوعة لمفهومات کلیّة منحصر مصداقها، ومنشأ انتزاعها ذلك الشخص جلّ جلاله، ولما امتنع تعقل ذلك الشخص إلا بعنوان کلیّ فجعل الله تعالی اثنی عشر عنواناً کلیّاً آلة لملاحظة ذلك الشخص، وهذا معنی قوله: «سخر». ثمّ خلق لكلّ من تلك العنوانات ثلاثین أسماء أفعال. «بهذه الأسماء» أى بسبب الاستغناء بهذه الأسماء من غيرها. وقال برهان الفضلاء: «الأسماء» جمع الاسم بمعنی العلامة، فیعمّ الألفاظ المستعملة فی الله تعالی علی أنّها أسماء الله ومفهومات تلك الألفاظ، وهی أجزاء الكلام النفسی، المدلول للكلام النفسی والحجج المعصومین العالمین بجميع الأحكام كما فی التالی.

والمراد بحدوثها حدوثها باعتبار وجودها في نفسها لا باعتبار وجودها الربطى؛ فإن استعمال لفظ الوجود في الوجود الربطى مجاز، وهي باعتبار وجودها الربطى على قسمين: أسماء صفات الذات، كما سيجىء في السابع من الباب السادس عشر من قوله: «فإن قلت: لم تزل عنده في علمه وهو مستحقها فنعم». وأسماء صفات الفعل، كما مرّ في الأبواب السابقة. وفي هذا الباب إبطال لخمسة من أقوال أهل الضلال: الأول: قول الأشاعرة: إن كلام الله قديم، ويلزم من حدوث الأسماء حدوث كلام الله بطريق أولى دون العكس. الثانى: قول الأشاعرة وتابعيهم: إن بعض أسمائه تعالى علم الذات. الثالث: قول الغلاة في أمير المؤمنين عليه السلام باتّحاده مع الله، كقول النصارى في عيسى عليه السلام. الرابع: قول الأشاعرة: إن صفات الذات - وهي سبع: العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والكلام والبصر - زائدة على الذات وقائمة بها بوجودها في أنفسها لا بوجودها الربطى كما هو الحقّ والمتفق عليه، فإنهم يقولون لهذه السبع وجودان: الوجود الربطى للذات، وهو المتفق عليه منهم ومن غيرهم. والوجود في أنفسها، كالبياض القائم بالجسم. ولا شريك لهم في هذا القول إلا في الصفتين: العلم والحياة. والنصارى مثلهم فيهما كما قال الله تعالى في سورة المائدة:

«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ»

لم يقل: «أحد ثلاثة»؛ للإشارة إلى أنّ الصفة لو كانت زائدة وموجودة في نفسها، فيكون شرف الذات بانضمام الصفة أكبر من الذات، كما قال في سورة التوبة للنبيّ صلى الله عليه وآله:

«ثَانِي إِيْتَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ»

للإشارة إلى نفاق صاحبه وتابعية النبيّ صلى الله عليه وآله في مبادئ الإسلام لتلا يظهر كفره، وكما في الحديث: «أنّ القرآن أكبر الثقلين وأهل البيت عليهم السلام أصغرهما». فإذا كان القائلون بثالث ثلاثة كافرين فما حال الأشاعرة القائلين بثامن ثمانية. وما ذكر ثقة الإسلام في بيان معنى زيادة صفات الفعل في آخر الباب السابق جارٍ في صفات الذات أيضاً، إلا أنّهم لا يسمونها بصفات الفعل؛ فإنّ اعتقادهم أنّ تلك الصفات ليست داخلية تحت القدرة والاختيار مع قولهم بأنّها

موجودة في نفسها في الخارج. ودلالة حدوث الأسماء-كالعالم والقادر-على حدوث الصفات-  
كالعلم والقدرة- مبنية على مقدمتين: الأولى: أن المشتقات والمبادئ-كالضحك والضحك-  
متحدتان بالذات ومتغايرتان بالاعتبار، فالضحك عين الضحك وبالعكس. الثانية: أن تكون الأشياء  
موجودة في الذهن بأنفسها لا بصورها ومثلها، وإلا لا يستلزم حدوث الأسماء الذهنية حدوث  
الصفات الخارجية. الخامس: قول المعتزلة: إن صفاته تعالى عين الذات حقيقة لا بالمعنى الذي ذكره  
ثقة الإسلام في آخر الباب السابق. «خلق اسماً» على الماضي المعلوم من باب نصر، إخبار عن تدبير  
الله تعالى ومشيبته في أول وقت إحداث الماء الذي أول الحوادث، ومادة كل حادث مشيبته التي  
تعلقت في وقتها على جميع الحوادث ولم يكن لا ملك ولا إنس ولا جن ولا لفظ ولا لفظ كما يظهر  
من السابع من الباب العشرين. «اسماً» على الأفراد، عبارة عن لفظ الاسم، كما يقال: ضرب فعل  
ماض، أو عبارة عن لفظ الاسم ومدلوله؛ إذ هو فرد من أفراد، كما يوضح في تمام الكلام إن شاء الله  
تعالى. قوله: «بالحروف» ونظائره متعلق بمدخول «غير». وتقديم الظرف لإفادة الحصر؛ إذ الألف  
واللام في «الحروف» ونظائره للعهد الخارجي، بمعنى حروف موجودة في أنفسها بالفعل في  
الخارج، إشارة إلى كونها بالقوة عند الخلق. و«غير» في خمسة مواضع حال من «اسماً» على  
الاحتمال الأول؛ لأن «اسماً» على هذا في حكم المعرفة. ووصف ل «اسماً» على الاحتمال  
الثاني. والأول أولى؛ لأن هذه الصفات تحققها عند المشيئة لا بعدها، وكلام النحاة يأبى أن يكون ذو  
الحال نكرة محضة. و«المتصوت» على اسم المفعول من التفعّل. و«المنطق» عليه من الإفعال  
للتعريض. «الانطاق»: جعل الشيء في عرضة المنطوقية. و«المجسد» عليه من التفعيل؛ أي بجسد  
النعمة. و«التشبيه» أي المشابهة الحاصلة بينهما في لباس الصوت بالهمس والجهر مثلاً.  
و«المصنوع» بالنون، يعني المكتوب؛ فإن الكتابة من الصنائع. و«الأقطار» الجوانب الست.  
و«الحدود» الفواصل بين الأشياء. و«المستتر» على اسم الفاعل من الافتعال. و«المستور» ما عليه  
ستر. و«الفاء» في «فجعله» للتعقيب. وضمير المنصوب ل «الاسم»، إخبار عن وقت الشروع في  
الإيجاد، إيجاد الإنس والجن. و«كلمة تامة» عبارة عن لفظ الاسم ومدلوله.



و«على» في «على أربعة أجزاء» بناءً؛ إذ اللفظ بناؤه على المعنى والكلّ بناؤه على الأجزاء. والمراد أنّ مدلول لفظ الاسم له أربعة أجزاء: الأول: الذات المستعمل فيها لفظ الاسم، كما في

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

و

«سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ»

بعنوان عموم المجاز، كالأسد المستعمل في الأعمّ من الرجل الشجاع والحيوان المفترس؛ إذ الاسم موضوع لمفهومه واستعمل هنا في الأعمّ من المفهوم والذات؛ فإنّ ذات الشيء كاسمها الغير المشتقّ وتحققه هنا في ضمن الذات. الثاني: الله، مدلول همزة الاسم. الثالث: السنيّ مدلول سين الاسم، مأخوذ من السناء بالفتح والمدّ، بمعنى فتح الباب. والمراد هنا مفتّح أبواب الخير. الرابع: الماجد، مدلول ميم الاسم. فإشارة إلى الثالث والرابع في الأول من الباب السادس عشر. «معاً» حال من «أربعة أجزاء». «ليس» استئناف بياني ل«معاً». والمراد أنّ واحداً منها ليس نسبة الآخر، كما أنّ «الثلاثمائة والستين» نسبة «الاثني عشر»، وهي نسبة «الثلاثة» الأخيرة. ف«هذه الأسماء» مبتدأ وخبر. و«الفاء» في «فالظاهر» للتفريع. والمراد الظاهر الأول من الثلاثة، أو المراد أنّ «الله» مدلول همزة الاسم، و«تبارك» مدلول سين الاسم؛ لأنّ السني والمتبارك يؤولان إلى معنى. و«تعالى» مدلول ميم الاسم؛ لأنّ الماجد والمتعالى يؤلان إلى معنى. و«الركن»: الأصل الذي يكون مداراً عليه. وأهل الحساب من العرب يقولون: فذلك مكان جمعاً، ولذا يسمّى حاصل الجمع بالفلذكة. ويظهر ممّا يجيء في كتاب الدعاء في الباب التاسع والخمسين أنّ يكون الأركان الاثني عشر: «الظاهر الطهر، المبارك المقدّس، الحيّ القيوم، نور السماوات، نور الأرض، الرحمن الرحيم، الكبير المتعالى». ويجيء في الحديث: «نحن والله الأسماء الحسنی، لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفتنا». ويجيء في كتاب الدعاء: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْعَظِيمِ الْأَعْظَمِ، الْأَجَلِّ الْأَكْرَمِ، الْمَخْزُونِ الْمَكْنُونِ». فلعلّ المراد هناك أمير المؤمنين عليه السلام نظير ما في الثاني في هذا

الباب. «لكل ركن منها» أى من الأركان. والمراد ب«الفعل» المفهوم المشتق. فتمهيد لدفع توهم أن يكون اسماً من أسماء الله تعالى من قبيل الأعلام أو أسماء الأجناس. «منسوباً» للتصريح بذلك؛ أى بأن ليس واحد منها رئيساً برأسه، بل كل منها تحت كل من الأركان الاثنى عشر لو فصل. فعلى ما ذكرناه من كتاب الدعاء يكون «الرحمن» و«الرحيم» و«الحى» و«القيوم» من الأركان، فيحتمل أن يكون هنا سهو من النساخ؛ لأن «البارئ» وقع مكرراً. ولا ينافى هذا ما يجىء فى التالى من أن «العلوى العظيم» أول الأسماء؛ لأن له معنى آخر. فله تعالى ستة وثلاثون اسماً - مثلاً - جميعها مخلوقة فى الأذهان والسنة الخلائق: «الرحمن والرحيم، الملك القدوس» إلى آخر ما ذكر المصنّف، وهو «الوارث». «لا تأخذه سنة» اسم و«لا نوم» اسم و«الفاء» فى «فهذه الأسماء» للتفريع. وعلى ما نقلنا من كتاب الدعاء فالمشار ل«هذه» الأركان؛ لأنّ المشار إليه لو كانت الستة والثلاثين ينضمّ إليها الأركان الاثنا عشر، فيكون عدد المجموع اثنين وسبعين وثلاثمائة. «حتى يتم» على الغائب من باب ضرب، فالمستتر ل«ما». أو على الغائبة فل«الأسماء الحسنى» أو ل«هذه الأسماء» و«أسماء» قبل. «وهى نسبة» على الجمع خبر المبتدأ وهو «فهذه» و«الواو» حالية، والحال من غير الفاعل والمفعول يجوز عند محققى النحاة. والمراد بالنسبة هنا التفضيل. «بهذه» متعلق ب«حجب». والمراد أنّ الله سبحانه لا يدرك لا بالكنه ولا بالشخص، فمعرفة تعالى منحصرة فى معرفة الأسماء الثلاثة، وهى علامة الربوبية، وهذه الثلاثة لا تعرف إلا بمعرفة الاثنى عشر، وهى لا تعرف إلا بمعرفة الثلاثمائة والستين، بمعنى أنّ الغلط فى واحد منها يستلزم عدم معرفته تعالى. والآية فى سورة بنى إسرائيل. والمشار إليه ل«ذلك» محجوبة ذاته تعالى بهذه الأسماء. انتهى كلام برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إنّ الله خلق أسماء بالحروف غير متصوّت» فى كثير النسخ: «أسماء» بلفظ الجمع. وفى بعضها: «اسماً» بالإفراد. والجمع بين النسختين أنّه اسم واحد على أربعة أجزاء كلّ جزء منه اسم، فيصحّ التعبير عنه بالاسم وبالأسماء. «غير متصوّت» بمتعلّقه المقدم صفة للاسم، أو حال من فاعل «خلق» أى الاسم موصوف بأنّه غير ذى صوت متصوّر بصورة الحرف. وبأنّه «غير منطوق» باللفظ، أى لم يجعل ناطقاً باللفظ كما ينطق الاسم فىنا باللفظ. وإسناد النطق إلى الاسم من باب التوسّع. وبأنّه «غير مجسّد» بالشخص، أى ليس له سواد

يرى فيكون مجسداً. وبأنه «غير موصوف» بالتشبيه، أى بكونه مشتبهاً بغيره من خلقه. وبأنه «غير مصبوغ» بالكون. وكذا ما بعدها من الصفات. أو المراد أنه سبحانه خلق الاسم حال كونه سبحانه غير متصوّت بالحروف، وغير منطوق باللفظ، أى لم يجعل الاسم ناطقاً باللفظ بالتوسّع فى الإسناد على قياس ما سبق إلى آخر ما ذكر. وهذا أنسب بقوله و«بالشخص غير مجسّد» إلى آخره؛ لأنّ هذه ممّا كثر الاشتباه فيها بالنسبة إليه سبحانه فيحتاج إلى البيان. وفائدة إيرادها فى هذا المقام أنّه يعرف منها حال الاسم من كونه غير مؤلّف من الحروف، غير متنطق به باللسان بلفظ غير دالّ على التجسّد والتشبه واللون والأقطار والحروف والمدركيّة بالحواسّ والأوهام. وقوله «مستتر غير مستور» أى متغطّى، بينه وبين غيره ستر وغطاء غير مستور هو بذلك الستر، أى ليس ذلك الستر له إنّما هو لغيره من نقص الماهيّة والقوّة والإمكان، وليس من طرفه إلّا غاية الظهور لا ستر منه وفيه له أصلاً، إنّما الحاجب الذى يمنع من ظهوره على غيره [ما] لغيره من النقص والضعف اللازم لطبيعة الإمكان، فبظلمة القوّة والاستبعاد فى غيره حُجبوا عنه واستتر عنهم. «فجعله كلمة تامّة» أى فجعل ما خلقه من الاسم كلمة تامّة محيطة بجميع الأشياء لا يخرج شىء عنها وعن نسبتها، مشتملة على أربعة أجزاء كلّ جزء منها اسم، ليس بين تلك الأجزاء ترتيب وضعى أو لفظى، فلا واحد منها قبل الآخر. «فأظهر منها ثلاثة أسماء» أى جعلها ظاهرة على خلقه؛ لحاجتهم إليها وانتظام أمورهم فى العادات بها، وجعل واحداً منها محجوباً عنهم مستتراً عن مداركهم وهو الاسم المكنون المخزون، فهذه الأجزاء الثلاثة الأسماء التى ظهرت، فالظاهر هو الله تبارك وتعالى بأسمائه. أو المراد أنّ من الأسماء الثلاثة الظاهرة المدلول عليه باسم الله تبارك وتعالى. «وسخر لكلّ اسم من هذه الأسماء أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركناً» أى ذلّل لكلّ اسم منها أربعة أركان، وجعلها آلة لفعله ومظاهر لآثاره. ولعلّ المراد بالأركان الاثنى عشر البروج الفلكيّة، وأنّه يظهر فعل كلّ اسم منها وأثره بأربعة أركان هى أربعة من البروج الاثنى عشر. «ثم خلق لكلّ ركن» من الأركان الاثنى عشر بعدد درجاتها الثلاثين «ثلاثين أسماء فعلاً منسوباً إليها» أى لحصول الفعل المنسوب إلى الأركان أو الأسماء، وظهوره بإعمال درجات الأركان. أو المراد أنّ هذه الأسماء هى الأفعال بحقيقتها، فقوله «فعلاً» منصوب بنزع الخافض، أو على البدليّة. وبقوله: «هو الرحمن الرحيم» - إلى آخره - عدّ جملة من الأسماء الثلاثمائة

والستين، وأجمل عن البواقي منها بقوله: «وما كان من الأسماء الحسنى حتى يتم ثلاثمائة وستين اسماً فهي» الأسماء الثلاثمائة والستين نسبة لهذه الأسماء الثلاثة، ومعتبرة بحسب نسبتها في الأفعال، «وهذه الأسماء الثلاثة» الظاهرة «هي الأركان» التي باقى الأسماء تنسب إليها ويعتمد عليها. «وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة» أى هو منضمّ فيها محجوبة بها عن الخلق. «وذلك قوله تعالى» أى ما ذكر- من إيجاد الذات الأحدى اسماً على أربعة أجزاء وإظهار ثلاثة منها، والظاهر هو الله تبارك وتعالى، وأنه سخر لكل اسم من الثلاثة التى هى من أجزاء الاسم المخلوق على أربعة أجزاء أربعة أركان، وأنه خلق لكل ركن ثلاثين اسماً تفصيل لما أجمله سبحانه بقوله:

«قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ»

الآية، فإنه دلّ على أنه يجوز دعاؤه بالاسم الظاهر من أجزاء الاسم المخلوق أولاً، الدال على الذات الموجود بلا ماهية كلية له، المشار إليه بالإشارة العقلية بما هو وجود بلا ماهية، لا كالوجود للماهية الممكنة، وباسم من الأسماء الدالة على الأفعال كالرحمن؛ فإنّ الأسماء الحسنى كلّها مختصة بالذات الأحدى ويستوى فى صحّة التعبير عنه بها. انتهى كلام السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله. وقال بعض المعاصرين: الاسم ما دلّ على الذات الموصوفة بصفة معينة، سواء كان لفظاً أو حقيقةً من الحقائق الموجودة فى الأعيان؛ فإنّ الدلالة كما تكون بالألفاظ كذلك تكون بالذوات من غير فرق بينهما فيما يؤول إلى المعنى، بل كلّ موجود بمنزلة كلام صادر عنه تعالى دالّ على توحيده وتمجيده، بل كلّ منها عند أولى البصائر لسان ناطق بوحدايته، يسبح بحمده، ويقدّسه عمّا لا يليق بجنابه كما قال تعالى:

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»

، بل كلّ الموجودات ذكر وتسبيح له تعالى؛ إذ يفهم منه وحدانيته وعلمه واتصافه بسائر صفات الكمال، وتقديسه عن صفات النقص والزوال. وكأنّ الاسم الموصوف بالصفات المذكورة إشارة إلى

أول ما خلق الله، أعنى النور المحمّدى والروح الأحمدى، والعقل الكلى. وأجزاؤه الأربعة إشارة إلى جهته الإلهية، والعوالم الثلاثة التى يشتمل الاسم عليها؛ أعنى عالم العقول المجردة عن الموادّ والصور، وعالم الخيال المجرد عن الموادّ دون الصور، وعالم الأجسام المقارنة للموادّ. وبعبارة أخرى إلى الحسّ والخيال والعقل والسرّ. وبثالثة إلى الشهادة والغيب وغيب الغيب وغيب الغيوب. وبرابعة إلى الملك والملكوت والجبروت واللاهوت. ومعية الأجزاء عبارة عن لزوم كلّ منها الآخر، وتوقّفه عليه فى تمامية الكلمة. وجزؤه الممكنون: السرّ الإلهيّ والغيب اللاهوتي. («الظاهر هو الله») يعنى أنّ الظاهر بهذه الأسماء الثلاثة هو الله؛ فإنّ المسمّى يظهر بالاسم ويعرف به. و«الأركان الأربعة»: الحياة والموت والرزق والعلم التى وكل الله بها أربعة أملاك: إسرافيل وعزرائيل وميكائيل وجبرائيل. وفعل الأوّل: نفخ الصور والأرواح فى قوالب الموادّ والأجساد، وإعطاء قوّة الحسّ والحركة لانبعث الشوق والطلب وله ارتباط مع المفكّرة، ولو لم يكن هو لم ينبعث الشوق والحركة لتحصيل الكمال فى أحد. وفعل الثانى: تجريد الأرواح والصور عن الأجساد والموادّ، وإخراج النفوس من الأبدان وله ارتباط مع المصورة، ولو لم يكن هو لم يمكن الاستحالات والانقلابات فى الأجسام، ولا الاستكاملات والانتقالات الفكرية فى النفوس، ولا الخروج من الدنيا والقيام عند الله للأرواح، بل كانت الأشياء كلّها واقفة فى منزل واحد ومقام أوّل. وفعل الثالث: إعطاء الغذاء والإنماء على قدر لائق وميزان معلوم لكلّ شىء بحسبه، وله ارتباط مع الحفظ والإمساك، ولو لم يكن هو لم يحصل النشوء والتّماء فى الأبدان، ولا التطوّر فى أطوار الملكوت فى الأرواح، ولا العلوم الجمّة للفطرة. وفعل الرابع: الوحي والتعليم، وتأدية الكلام من الله سبحانه إلى عباده، وله ارتباط مع القوّة النطقية، ولو لم يكن هو لم يستفد أحد معنى من المعانى بالبيان والقول، ولم يقبل قلب أحد إلهام الحقّ وإلقاءه فى الرّوع. وهاهنا أسرار لا يحتملها المقام. انتهى كلام بعض المعاصرين. أقول - تبعاً لأصحابنا رضوان الله عليهم فى جرأتهم فى حمل الحديث المستصعب عنهم عليهم السلام على ما لا ينافى المذهب وفاقاً منهم على أنّهم مأذونون فى إقامة الاحتمال الصحيح -: إنّ هذا الحديث لعلّه من تفاسير

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

وليس اسمٌ أقرب من هذه الآية إلى الاسم الأعظم المكنون المخزون، وقربها منه كقرب بياض العين إلى سوادها. (إنَّ الله تعالى خلق اسماً) أى نوراً فى النور المخلوق أولاً ليكون مدلولياً نفسياً للاسم اللفظى حين يخلق ويتجسّد بالحروف، يعنى لجميع أسمائه الحسنى اللفظية، قال الله تعالى فى سورة الشورى:

«وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»

، وكان ذلك النور فى النور، وهو نور معرفة القائل بـ «ما» عرفناك حق معرفتك». غير متّصف حين خلق بالصفات المذكورة بل جسده بعد خلقه لذلك الروح يتّصف بها. (غير مستر) أو (غير مستور) على اختلاف النسخ، أى بحجاب جسمانى. (فجعله كلمة تامّة) بأنّها نهاية المعارف الحقّة على قدر غاية الطاقة البشرية التى فوق طاقة المَلَكِيّة. (على أربعة أجزاء معاً) أى فجعل أيضاً قبل خلق الجسد لذلك النور منشعباً على أربع شعب، كما جعل المخلوق الأوّل من النور منشعباً على نور النبوة والولاية؛ ليكون واحد من الأنوار الأربعة مدلولاً للاسم اللفظى الذى لا ينطق به قطّ بعد خلقه تعالى إيّاه، ولا يعلم به أبداً غير الحجّة المعصوم المحصور عدده فى علم الله وحكمته. وثانيها للفظ الجلالة. وثالثها للرّحمن. ورابعها للرحيم. (فأظهر منها) من تلك الأنوار الأربعة بعد خلق الأسماء اللفظية لها. (ثلاثة أسماء منها لفاقة الخلق إليها) يعنى الله، والرحمن، والرحيم. (وحجب واحداً منها، وهو الاسم) اللفظى الذى لا ينطق به قطّ سوى المعصوم، ولا يبلغ غاية معرفة اسمه النفسى سواه. ولعلّ الباء والسين والميم إشارة إلى أنّ محجوبة الاسم الأعظم فى الأربعة كمحجوبة المدرج فيها وهو الهمز، وأنها من جملة حُجُبِهِ. (فالظاهر هو الله تبارك وتعالى) يعنى فالأوّل من الثلاثة التى ظهرت من الأربعة، أو فالظاهر الأوّل هو الله تبارك وتعالى، والظاهر الثانى هو الرحمن، والظاهر الثالث هو الرحيم. (وسخّر سبحانه لكلّ اسم) من الثلاثة التى ظهرت من الأربعة (أربعة) أبراج، لكلّ حرف من كلّ واحدٍ منها برجاً، كلّ برج من السماء العليا إلى الأرض السفلى قابلاً لظهور الآثار فيها بإذن الله تعالى، (ثمّ خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً) لأجل الأفعال المنسوبة إليها، فالمنسوب إليه المؤثر

بإذن الله هو الرحمن والرحيم والملك والقُدوس إلى ثلاثمائة وستين اسماً، فكلّ يوم بأثارها وحوادثها نسبة إلى اسم، وكلّ برج بالثلاثين إلى إمام كنسبة كلّ حرف من الثلاثة الظاهرة، فهمزة «الله» إشارة إلى الإمام الأول عليه السلام، و«اللامان» إلى ولديه وشبليه عليهم السلام، و«الهاء» إلى خامس أهل البيت عليهم السلام، و«الراء» إلى باقر العلوم عليه السلام، و«الحاء» إلى حاشر الحديث وحمى حمى الدّين وحافظ بيضة الإسلام والحقّ المبين عليه السلام، و«الميم» إلى الكاظم موسى بن جعفر عليه السلام، و«النون» إلى الثامن الضامن عليه السلام، و«الراء» إلى ابن الرضا الملقّب بالمرتضى عليه السلام، و«الحاء» إلى أبي الحسن الملقّب بالناصح والفتاح عليه السلام، و«الباء» إلى أبي محمّد العسكري عليه السلام، و«الميم» إلى المهدي صاحب الأمر والزمان صلوات الله عليه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٢١٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي] :

: مجهول و هو من متشابهات الأخبار و غوامض الأسرار التي لا يعلم تأويلها إلا الله و الراسخون في العلم، و السكوت عن تفسيره و الإقرار بالعجز عن فهمه أصوب و أولى و أحوط و أحرى، و لنذكر وجهها تبعاً لمن تكلم فيه على سبيل الاحتمال. فنقول: أسماء في بعض النسخ بصيغة الجمع، و في بعضها بصيغة المفرد و الأخير أظهر، و الأول لعله مبني على أنه مجزأ بأربعة أجزاء، كل منها اسم، فلذا أطلق عليه صيغة الجمع. و قوله بالحروف غير متصوت و في أكثر نسخ التوحيد غير منعوت و كذا ما بعده من الفقرات تحتمل كونها حالاً عن فاعل خلق، و عن قوله أسماء، و يؤيد الأول ما في أكثر نسخ التوحيد خلق أسماء بالحروف، و هو عز و جل بالحروف غير منعوت فيكون المقصود بيان المغايرة بين الاسم و المسمى بعدم جريان صفات الاسم بحسب ظهوراته النطقية و الكتبية فيه تعالى، و أما على الثاني فلعله إشارة إلى حصوله في علمه تعالى فيكون الخلق بمعنى التقدير و العلم، و هذا الاسم عند حصوله في العلم الأقدس، لم يكن ذات صوت و لا ذات صورة و لا ذا شكل

ولا ذا صبغ، ويحتمل أن يكون إشارة إلى أن أول خلقه كان بالإضافة على روح النبي صلى الله عليه وآله وأرواح الأئمة عليهم السلام بغير نطق و صبغ و لون و خط بقلم، و ل نرجع إلى تفصيل كل من الفقرات و توضيحها، فعلى الأول قوله غير متصوت إما على البناء للفاعل، أى لم يكن خلقها بإيجاد حرف و صوت، أو على البناء للمفعول أى هو تعالى ليس من قبيل الأصوات و الحروف، حتى يصلح كون الاسم عينه تعالى. وقوله عليه السلام: وباللفظ غير منطوق بفتح الطاء أى ناطق، أو أنه غير منطوق باللفظ كالحروف ليكون من جنسها، أو بالكسر أى لم يجعل الحروف ناطقة على الإسناد المجازى كقوله تعالى

هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ

و هذا التوجيه يجرى فى الثانى من احتمالى الفتح و تطبيق تلك الفقرات على الاحتمال الثانى، و هو كونها حالا عن الاسم بعد ما ذكرنا ظاهر، و كذا تطبيق الفقرات الآتية على الاحتمالين. قوله عليه السلام: مستتر غير مستور، أى كنه حقيقته مستور عن الخلق مع أنه من حيث الآثار أظهر من كل شىء، أو مستتر بكمال ذاته من غير ستر و حاجب أو أنه غير مستور [عن الخلق] بل هو فى غاية الظهور، و النقص إنما هو من قبلنا، و يجرى نظير الاحتمالات فى الثانى، و يحتمل على الثانى أن يكون المراد أنه مستور عن الخلق غير مستور عنه تعالى، و أما تفصيل الأجزاء و تشعب الأسماء فيمكن أن يقال إنه لما كان كنه ذاته تعالى مستورا عن عقول جميع الخلق فالاسم الدال عليه ينبغى أن يكون مستورا عنهم، فالاسم الجامع هو الاسم الذى يدل على كنه الذات مع جميع الصفات الكمالية، و لما كانت أسماؤه تعالى ترجع إلى أربعة لأنها إما أن تدل على الذات أو الصفات الثبوتية الكمالية أو السلبية التنزيهية أو صفات الأفعال، فجرى ذلك الاسم الجامع إلى أربعة أسماء جامعة، واحد منها للذات فقط، فلما ذكرنا سابقا استبدت تعالى به و لم يعطه خلقه و ثلاثة منها تتعلق بالأنواع الثلاثة من الصفات فأعطاها خلقه ليعرفوه بها بوجه من الوجوه، فهذه الثلاثة حجب و وسائط بين الخلق و بين هذا الاسم المكنون، إذ بها يتوسلون إلى الذات و إلى الاسم المختص بها إذ فى التوحيد بهذه الأسماء و هو أظهر، و لما كانت تلك الأسماء الأربعة مطوية فى الاسم الجامع على الإجمال



لم يكن بينها تقدم و تأخر، و لذا قال : ليس منها واحد قبل الآخر، و يمكن أن يقال على بعض الاحتمالات السابقة: أنه لما كان تحققها فى العلم الأقدس، لم يكن بينها تقدم و تأخر، أو يقال أن إيجادها لما كان بالإفاضة على الأرواح المقدسة و لم يكن بالتكلم لم يكن بينها و بين أجزائها تقدم و تأخر فى الوجود، كما يكون فى تكلم الخلق، و الأول أظهر ثم بين الأسماء الثلاثة. و هنا اختلاف بين نسخ الكافى و التوحيد، ففى أكثر نسخ الكافى فالظاهر هو الله تبارك و تعالى، و سخر لكل اسم، و فى بعضها و تبارك، و فى نسخ التوحيد فالظاهر هو الله و تبارك و سبحانه لكل اسم، فعلى ما فى الكافى يحتمل أن يكون المعنى أن الظاهر بهذه الأسماء هو الله تعالى و هذه الأسماء إنما جعلها ليظهر بها على الخلق، فالمظهر هو الاسم، و الظاهر به هو الرب سبحانه. و يحتمل أن يكون بيانا للأسماء الثلاثة، و يؤيده نسخة الواو، و ما فى التوحيد فأولها الله و هو الدال على النوع الأول لكونه موضوعا للذات مستجمعا للصفات الذاتية الكمالية، و الثانى تبارك لأنه من البركة و النمو و هو إشارة إلى أنه معدن الفيوض و منبع الخيرات التى لا تنتهى، و هو رئيس جميع الصفات الفعلية من الخالقية و الراقية و المنعمية و سائر ما هو منسوب إلى الفعل، كما أن الأول رئيس الصفات الوجودية من العلم و القدرة و غيرهما، و لما كان المراد بالاسم كل ما يدل على ذاته و صفاته تعالى أعم من أن يكون اسما أو فعلا أو جملة لا محذور فى عد تبارك من الأسماء. و الثالث هو الدال على تنزيهه تعالى عن جميع النقائص، فيندرج فيه و يتبعه جميع الصفات السلبية و التنزيهية، هذا على نسخة التوحيد، و على ما فى الكافى الاسم الثالث تعالى لدلالته على تعاليه سبحانه عن مشابهة الممكنات و ما يوجب نقصا أو عجزا، فيدخل فيه جميع صفات التنزيهية، ثم لما كان لكل من تلك الأسماء الثلاثة الجامعة شعب أربع ترجع إليها، جعل لكل منها أربعة أركان، هى بمنزلة دعائمه، فأما الله فلدلالته على الصفات الكمالية الوجودية له أربع دعائم هى وجوب الوجود المعبر عنه بالصمدية و القيومية، و العلم و القدرة و الحياة، أو مكان الحياة اللطف، أو الرحمة أو العزة، و إنما جعلت هذه الأربعة أركانا لأن سائر الصفات الكمالية إنما يرجع إليها كالسميع و البصير و الخبير مثلا، فإنها راجعة إلى العلم، و العلم يشملها و هكذا، و أما تبارك فله أركان أربعة: هى الإيجاد، و التربية فى الدارين، و الهداية فى الدنيا، و المجازاة فى الآخرة، أى الموجد أو الخالق و الرب و الهادى و الديان،

و يمكن إدخال الهداية فى التربية و جعل المجازاة ركنين الإثابة و الانتقام، و لكل منها شعب من أسماء الله الحسنى كما لا يخفى بعد التأمل و التتبع. و إما سبحانه أو تعالى فلكل منهما أربعة أركان لأنه إما تنزيه الذات عن مشابهة الممكنات، أو تنزيهه عن إدراك الحواس و الأوهام و العقول، أو تنزيه صفاته عما يوجب النقص، أو تنزيه أفعاله عما يوجب الظلم و العجز و النقص، و يحتمل وجها آخر و هو تنزيهه عن الشريك و الأضداد و الأنداد، و تنزيهه عن المشاكلة و المشابهة، و تنزيهه عن إدراك العقول و الأوهام، و تنزيهه عما يوجب النقص و العجز من التركب و الصاحبة و الولد، و التغيرات و العوارض و الظلم و الجور و الجهل و غير ذلك، و ظاهر أن لكل منها شعبا كثيرة، فجعل عليه السلام شعب كل منها ثلاثين و ذكر بعض أسمائه الحسنى على التمثيل و أجمل الباقى. و يحتمل على ما فى الكافى على الاحتمال الأول أن تكون الأسماء الثلاثة ما يدل على وجوب الوجود و العلم و القدرة، و الاثنا عشر ما يدل على الصفات الكمالية و التنزيهية التى تتبع تلك الصفات، و المراد بالثلاثين صفات الأفعال التى هى آثار تلك الصفات الكمالية، و يؤيده قوله: فعلا منسوبا إليها، و على الأول يكون المعنى أنها من توابع تلك الصفات، فكأنها من فعلها. هذا ما خطر ببالى فى حل هذا الخبر، و إنما أوردته على سبيل الاحتمال من غير تعيين لمراد المعصوم عليه السلام، و لعله أظهر الاحتمالات التى أوردتها أقوام على وفق مذاهبهم المختلفة، و طرائقهم المتشعبة. و إنما هدانى إلى ذلك ما أوردته ذريعتى إلى الدرجات العلى، و وسيلتى إلى مسالك الهدى بعد أئمة الورى عليهم السلام أعنى والدى العلامة قدس الله روحه فى شرح هذا الخبر على ما فى الكافى حيث قال: الذى يخطر بالبال فى تفسير هذا الخبر على الإجمال، هو أن الاسم الأول كان اسما جامعاً للدلالة على الذات و الصفات، و لما كان معرفة الذات محجوبة عن غيره تعالى، جزء ذلك الاسم على أربعة أجزاء، و جعل الاسم الدال على الذات محجوبا عن الخلق، و هو الاسم الأعظم باعتبار، و الدال على المجموع اسم أعظم باعتبار آخر، و يشبه أن يكون الجامع هو الله و الدال على الذات فقط هو، و تكون المحجوبة باعتبار عدم التعيين كما قيل: إن الاسم الأعظم داخل فى جملة الأسماء المعروفة و لكنها غير معينة لنا، و يمكن أن يكونا غيرهما و الأسماء التى أظهرها الله للخلق على ثلاثة أقسام، منها ما يدل على التقديس مثل العلى العظيم العزيز الجبار المتكبر، و منها ما يدل على

علمه تعالى، و منها ما يدل على قدرته تعالى، و انقسام كل واحد منها إلى أربعة أقسام بأن يكون التنزيه إما مطلقاً أو للذات أو للصفات أو للأفعال، و يكون ما يدل على العلم إما لمطلق العلم أو للعلم بالجزئيات كالسميع و البصير أو الظاهر أو الباطن، و ما يدل على القدرة إما للرحمة الظاهرة أو الباطنة أو الغضب ظاهراً أو باطناً، أو ما يقرب من ذلك التقسيم، و الأسماء المفردة على ما ورد فى القرآن و الأخبار يقرب من ثلاثمائة و ستين اسماً ذكرها الكفعمى فى مصباحه، فعليك بجمعها و التدبر فى ربط كل منها بركن من تلك الأركان. انتهى كلامه رفع الله مقامه . أقول: و بعض الناظرين فى هذا الخبر جعل الاثنى عشر كناية عن البروج الفلكية و الثلاثمائة و ستين عن درجاتها، و لعمري لقد تكلف بأبعد مما بين السماء و الأرض، و منهم من جعل الاسم كناية عن مخلوقاته تعالى، و الاسم الأول الجامع عن أول مخلوقاته، و بزعم القائل هو العقل، و جعل ما بعد ذلك كناية عن كيفية تشعب المخلوقات، و تعدد العوالم، و كفى ما أومأنا إليه للاستغراب، و ذكرها بطولها يوجب الإطناب. قوله: و ذلك قوله عز و جل، استشهد لأن له تعالى أسماء حسنى، و أنه إنما يدعو الخلق بها، فقال تعالى: قل ادعوه تعالى بالله أو بالرحمن أو بغيرهما فالمقصود واحد، و هو الرب، و له أسماء حسنى كل منها يدل على صفة من صفاته المقدسة فأيا ما تدعو فهو حسن، قيل: نزلت الآية حين سمع المشركون رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: يا الله، يا رحمن، فقالوا: إنه ينهانا أن نعبد إلهين و هو يدعو إليها آخر؟ و قالت اليهود: إنك لتقل ذكر الرحمن و قد أكثره الله فى التوراة، فنزلت الآية رداً لما توهموا من التعدد، أو عدم الإتيان بذكر الرحمن.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٣٠

\*\*\*\*\*

١١٣ / ١

٢- الحديث

٢ / ٣٠٩ . أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (٥) ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (٦) وَمُوسَى بْنِ عُمَرَ (٧) وَالْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عُثْمَانَ (٨) ، عَنْ ابْنِ سِنَانٍ ، قَالَ :

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ : هَلْ كَانَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - عَارِفًا بِنَفْسِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ ؟  
قَالَ : «نَعَمْ» .

قُلْتُ : يَرَاهَا وَيَسْمَعُهَا (٩) ؟ قَالَ : «مَا كَانَ مُحْتَاجًا إِلَى ذَلِكَ ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَسْأَلُهَا ، وَلَا يَطْلُبُ مِنْهَا ، هُوَ نَفْسُهُ ، وَنَفْسُهُ هُوَ ، قُدْرَتُهُ (١٠) نَافِذَةٌ ، فَلَيْسَ يَحْتَاجُ إِلَى (١١) أَنْ يُسَمِّيَ نَفْسَهُ ،

ص : ٢٧٦

١-١ . فى التوحيد: «للاسم» .

٢-٢ . فى شرح المازندراني : «الظاهر أنّ الجارّ متعلق بحجب ، والباء للسببية» .

٣-٣ . الإسراء (١٧) : ١١٠ .

٤-٤ . التوحيد ، ص ١٩٠ ، ح ٣ ، بسنده عن الكليني الوافى ، ج ١ ، ص ٤٦٣ ، ح ٣٧٥ .

٥-٥ . كذا فى جميع النسخ والمطبوع . وروى أحمد بن إدريس ، عن الحسين بن عبيدالله بن سهل

، عن الحسين بن عليّ بن أبي عثمان كتابه . راجع: رجال النجاشى ، ص ٦١ ، الرقم ١٤١ . فالظاهر

وقوع التصحيف فى العنوان وأنّ الصواب هو «الحسين بن عبيدالله» ، كما أنّ الصواب فى «الحسن

بن عليّ بن عثمان» هو «الحسن بن عليّ بن أبي عثمان» . يؤيد ذلك ورود العنوانين على الصواب

فى التوحيد ، ص ١٩١ ، ح ٤ ، والعيون ، ج ١ ، ص ١٢٩ ، ح ٢٤ .

٦-٦ . فى التوحيد والعيون : «عبيدالله» .

٧-٧ . فى التوحيد والبحار : «موسى بن عمرو» . وهو سهو ظاهرا . وموسى بن عمر هذا هو موسى

بن عمر يزيد الصيقل ؛ فقد روى موسى بن عمر بن يزيد ، عن [محمد] بن سنان فى التهذيب ، ج

٢ ، ص ٣٥٥ ، ح ١٤٦٨ ؛ وج ٧ ، ص ٢٥٤ ، ح ١٠٩٦ .

۸-۸ . فی التوحید والعیون والمعانی : «الحسن بن علی بن أبی عثمان».

۹-۹ . «یَسْمَعُهَا» ای یذکر اسم نفسه ویسمعه . أو «یُسْمَعُهَا» ای یری نفسه ویسمعها کلاما یصدر منه؛ لقیاس السائل إیّاه تعالی بالمخلوق فی المعرفة بالأسماء والدعوة بها . أنظر : شرح المازندرانی ، ج ۳ ، ص ۳۸۴؛ مرآة العقول ، ج ۲ ، ص ۳۰ .  
۱۰-۱۰ . فی «ف» : «وقدرته».

۱۱-۱۱ . هکذا فی «ب، ض، بح، بر» والعیون . وفی سائر النسخ والمطبوع: - «إلی».

و(۱) لِكِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءً لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا؛ لِأَنَّه (۲) إِذَا لَمْ يَدْعَ بِاسْمِهِ، لَمْ يُعْرِفْ، فَأَوَّلُ مَا اخْتَارَ (۳) لِنَفْسِهِ: الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ؛ لِأَنَّهُ أَعْلَى الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، فَمَعْنَاهُ: اللَّهُ، وَاسْمُهُ: الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ، هُوَ (۴) أَوَّلُ أَسْمَائِهِ (۵) عَلَا عَلَى كُلِّ شَيْءٍ. (۶)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن سنان گوید از امام رضا (علیه السلام) پرسیدم: آیا خدای عز و جل پیش از آنکه مخلوق را آفریند بذات خود شناسائی داشت؟ فرمود: آری عرض کردم: آن را میدید و میشنید؟ (خودش نام خود را می گفت و خودش میشنید؟) فرمود نیازی بآن نداشت زیرا نه از آن پرسشی داشت و نه خواهشی، او خودش بود و خودش او قدرتش نفوذ داشت پس نیازی نداشت که ذات خود را نام ببرد ولی برای خود نامهایی برگزید تا دیگران او را بآن نامها بخوانند، زیرا اگر او بنام خود خوانده نمیشد شناخته نمیشد و نخستین اسمی که برای خود برگزید: علی عظیم بود، زیرا او برتر از همه چیز است، معنای او الله است (یعنی کلمه الله دال است و ذات خدا مدلول) و اسم او علی عظیم است که اول نامهای اوست و برتر از همه چیز است (پس کلمه الله باعتبار ذاتست و اسماء دیگر باعتبار صفات).

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- ابن سنان گوید: از امام رضا (علیه السلام) پرسیدم: آیا خدای عز و جل به ذات خود عارف بود، پیش از آنکه خلق را بیافریند؟ فرمود: آری، گفتم: آن را می دید و می شنید؟ فرمود: نیازی بدان نداشت، چون نه از آن پرسشی داشت و نه خواهشی، او خودش بود و خودش او بود، نیروی او نفوذ داشت و نیازی نداشت که خود را نام برد، ولی او نامهایی برای دیگران بر خود نهاد و برگزید تا او را بدانها بخوانند، زیرا اگر او را به نام نخوانند شناخته نگردد، اول نامی که برای خود برگزید، علی و عظیم است، زیرا او برتر از همه چیز است، معنایش الله است و نامش علی و عظیم است آن اول نامهای او است که فراز است بر هر چیزی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- ابن سنان می گوید: از امام رضا علیه السلام پرسیدم: آیا خدای عز و جل پیش از آنکه خلق را بیافریند به ذات خود عارف و آگاه بود؟  
فرمود: آری،

گفتم: آن را می دید و می شنید؟ فرمود: نیازی بدان نداشت، چون نه از آن سئوالی داشت و نه خواهشی، او خودش بود و خودش قدرتش نفوذ داشت و نیازی نداشت که نامی از ذات خود ببرد

ولی برای خود نامهایی برگزید تا دیگران او را به این نامها بخوانند، زیرا اگر او را به نام نخوانند شناخته نگردد،

اول نامی که برای خود برگزید، علی و عظیم است، زیرا او برتر از همه چیز است، معنایش الله است و نامش علی و عظیم است که اول نامهای اوست که برتر است بر هر چیزی.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۹۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«احمد بن ادريس عن حسين بن عبد الله عن محمد بن عبد الله و موسى بن عمر». بضم العين ابن بزيع، بالباء المنقطة تحتها نقطة و الزاي و الياء المنقطة تحتها نقطتين و العين المهملة، مولى المنصور من اصحاب ابى جعفر الثانى عليه السلام ثقة كوفى «صه» و فى الفهرست: له كتاب روى عنه عبد الله بن حماد و يحيى بن زكريا. «و الحسن بن على بن عثمان عن ابن سنان قال: سألت أبا الحسن الرضا هل كان الله عز و جلّ عارفا بنفسه قبل ان يخلق الخلق؟ قال نعم! قلت يراها و يسمعها؟ قال: ما كان محتاجا الى ذلك لانه لم يكن يسألها و لا يطلب منها، هو نفسه و نفسه هو، قدرته نافذة فليس يحتاج ان يسمّى نفسه و لكنه اختر لنفسه اسماء لغيره يدعوه بها لانه اذا لم يدع باسمه لم يعرف فاول ما اختار لنفسه العليّ العظيم لانه اعلى الاشياء كلّها فمعناه الله و اسمه العليّ العظيم هو اول اسمائه علا على كل شيء». كونه تعالى عارفا بذاته هو نفس ذاته، فذاته بذاته عارف و معروف و عرفان من غير تغاير بين هذه الامور كما عرفت سابقا، و كذلك كونه رائيا لذاته و مرثيا و رؤية لا يوجب تغايرا فى الذات و لا فى الجهات و الحيثيات، اذ شهود الشيء ليس الا حضوره، و ذاته حاضرة لذاته، و كل

مجرّد كذلك، كعلمنا بنفوسنا الذى هو بعينه نفوسنا، و لكن نحن قد نتصوّر نفوسنا بعلم زائد على نفوسنا. وقد نتكلم نحن فى انفسنا حديثا نفسيا فنسمع منها الحديث و نسألها و ذلك لنقص ذواتنا و كونها محتاجة بالقوة، و لو كانت نفوسنا تامّة بالفعل من كلّ الوجوه كان جميع ما نطلبه و ندعوه غير خارج عنها، فلم نحتج الى تصور زائد و رؤية زائدة و سماع كلام و إنشاء حديث فى النفس للنفس. فاذن هذه المعانى الزائدة مسلوبة عنه تعالى، لكونه تام الذات من كلّ وجه، فلا يسأل ذاته و لا يطلب منه شيئا، لان ما يطلبه هو نفسه ليس بخارج عنه بل هو فوق التمام، لانه بقدرته يفعل الاشياء و يفيض وجودها منه، و نفسه هو قدرته و قدرته نافذة من دون استعمال آلة او فكر او رويّة او تردّد خاطر لا كقدرتنا الناقصة. قوله عليه السلام: فليس يحتاج ان يسمّى نفسه، كأنّ قائلا يقول: او ليست ذاته تعالى قبل ان يخلق الخلق مسمّى بهذه الاسماء و الاسماء مسموعة فيلزم عليه تعالى ان يكون ذاته يسمع عن ذاته؟ فإشار الى دفعه بانّه تعالى غير محتاج الى ان يسمّى ذاته باسمه، لكونه متميزا بذاته عن ما سواه و حيث هو فى مرتبة من الوجود لا مشارك له و لا مكافئ فى تلك المرتبة. قوله عليه السلام: و لكنّه اختار لنفسه اسماء لاثقة بذاته و صفاته، و أنّما وضعها لاجل غيره لحاجته الى ان يدعوه بها و يسأل مآربه و مقاصده عنه تعالى و لان يعرف الله بتلك الاسماء، اذ ليس كل احد ان يعرف المعانى الالهية و المعارف الربوبية الا بوسيلة الاسماء المسموعة. قوله عليه السلام: فاول ما اختار لنفسه العلى العظيم، لانه اعلى الاشياء كلها، اعلم ان المراد بالاسماء فى هذا الحديث الاسماء الملفوظة التى هى اسماء الاسماء فى الحقيقة كما عرفت مرارا، و سيظهر لك أيضا زيادة ظهور فى ان العرف جار عند اهل الله و اهل بيت النبوة عليهم السلام خاصة على اطلاق الاسماء الملفوظة على معانى الصّفات كما مرّ، و علمت أيضا انها غير مجعولة و لا مخلوقة، و أنّما هى معانى معقولة ثابتة باللاجعل الثابت للذات الأحديّة و ليس للاختيار فيها مدخل و لكن له مدخل فى التسمية بالاسماء الملفوظة المسموعة لحاجة الخلق. فنقول: لا بدّ اذن فى اختيار العلى العظيم أولا لذاته تعالى دون سائر الاسماء من مرجّح، فإشار الى المرجّح بان مدلول العلى الاعلى من خواصه تعالى لا يشاركه غيره، و لان غيره من الاسماء مفهوماتها اضافية لا تعقل الاّ مع تعقل الغير، فانه العلى لذاته و كل ما عداه دونه فى الرتبة و ليس لاحد غيره



علو الآ بالإضافة الى بعض ما عداه، وعلوّه الاضافى انما يستفيد منه تعالى و لقربه منه تعالى، و كل ما هو اقرب منه تعالى فهو اعلى رتبة فى الوجود. و قوله عليه السلام: فمعناه الله و اسمه العلى العظيم، يعنى ان «الله» لَمَّا كان بإزاء الذات و ليس لاحد ان يناله او يدركه، و الغرض من الاسم ان يكون وسيلة الى انفهام مدلوله و مسماه، و العلىّ العظيم معناه مفهوم لنا و لفظ الله غير مفهوم المعنى للخلق، فهو بمنزلة الذات و الاسماء الالهية جارية عليه، فانك تقول:

هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى

، و العلىّ العظيم اسم الخاص لانه أول الاسماء كما مرّ من انه علىّ فى نفسه و غيره مستفيد العلوّ النسبى منه، فيلزمه لكونه عليا فى ذاته ان يكون اعلى الاشياء و ان يكون أعلى على كل شىء، فهذا العلوّ النسبى له على سائر الاشياء من لوازم علوّه الحقيقى الذاتى الثابت له قبل وجود من يعلو عليه من الممكنات. قال الشيخ محى الدين الاعرابى فى الفص الادريسى من كتابه: فالعلىّ لنفسه هو الذى يكون الكمال الذى يستغرق به جميع الامور الوجودية و النسب بحيث لا يفوته نعت فيها، و ليس ذلك الا لمسمى الله خاصة، و اما غير مسمى الله خاصة مما هو مجل له او صورة فيه، فان كان تجلى و ان كان صورة فتلك الصورة عين الكمال الذاتى لانّها ظهرت فيه، فالذى لمسمى الله هو الذى لتلك الصورة، و لا يقال، هى هو و لا هى غيره. انتهى منه. و هاهنا دقيقة لطيفة و هو: انّ عليا عليه السلام هو الانسان الكامل اكمل المخلوقات، اذ لا فرق بينه و بين حبيب الله محمد صلى الله عليه و آله فى باطن النبوة و الولاية، و الانسان الكامل مخلوق على صورة اسم الله و فيه آيات الربوبية و مظهرية الاسماء و الصّفات، و قد سمّاه الله تعالى بهذا الاسم من بين الاسماء مشتقا من اسمه العلى الاعلى، فعلم من ذلك ان لهذا الاسم مزيد اختصاص به تعالى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٢٥٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: عارفاً بنفسه. [ص ۱۱۳ ح ۲] أقول: أى على الوجه الجزئى الحقيقى. قال: قلت: يراها. [ص ۱۱۳ ح ۲] أقول: أى يعلمها علماً محيطاً بها كالرؤية. قال: ويُسْمَعُهَا. [ص ۱۱۳ ح ۲] أقول: بالياء المضمومة للمضارعة من باب الإفعال، والمفعول الثانى محذوف أى يُسْمَعُهَا لفظاً بأن يكون اسماً له، ويناديه به. قال: يسألها شىء أو شيئاً. قال عليه السلام: نافذة. [ص ۱۱۳ ح ۲] أقول: يعنى إنّما يحتاج إلى التسمية إذا لم يكن قدرته نافذة فى خَلْق ما خَلَق وجَعَلَ ما جَعَلَ، بل كان محتاجاً إلى ما يعينه فى خلقه، وحينئذٍ يسمّى نفسه تمييزاً عمّن يعينه. قال عليه السلام: لغيره. [ص ۱۱۳ ح ۲] أقول: أى لشىء غير مدعوّ بها. قال عليه السلام: لم يدع باسمه. [ص ۱۱۳ ح ۲] أقول: أى الاسم الذى اختاره لنفسه. قال عليه السلام: لم يعرف. [ص ۱۱۳ ح ۲] أقول: لأنّ ذلك موجب وصفه بغير ما وصف به نفسه، وهو إلحاد فى أسمائه. قال عليه السلام: فمعناه. [ص ۱۱۳ ح ۲] أقول: لأنّ المراد بالمعنى الذات. قال عليه السلام: واسمه العلىّ العظيم. [ص ۱۱۳ ح ۲] أقول: الذى مضى فى أوّل الباب يدلّ على أنّ أوّل أسمائه ثلاثة: «الله» و«تبارك» و«تعالى»، وأنّ «العالىّ» «العظيم» من الأسماء الثلاثة والسّتين، فوجه الجمع والتوفيق بينهما أنّ العلىّ قد يؤخذ بمعنى العالى، والعظيم بمعنى تبارك، فيؤول مفادهما إليهما، وهما بهذه الاعتبار من أسمائه الثلاثة، وقد يؤخذان بمعنى آخر، وهو المراد بهما فى أوّل هذا الباب. قال عليه السلام: على كلّ شىء. [ص ۱۱۳ ح ۲] أقول: بعد اسم الله، فَعَلُوهُ إضافتى بخلاف علوّ الله، فإنّه أعلى من كلّ اسم ظاهر مطلقاً.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ۱ ، ص ۲۷۸

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: مقصود سائل این جا، استعمال این است که: آیا اسمی از اسمای او، علم شخصی او هست یا نه؟ تا اگر باشد، سؤال از آن کند که: کدام است؟ و معلوم شود که آن اسم قدیم است به اعتبار مفهوم، که موضوع له است. اما چون دانسته بوده که وضع لفظ برای معنی فایده ندارد، اگر مقصود

واضح، تفهیم کسی معنی آن را باشد به مخاطبی، مگر آن که مخاطبی معنی آن را تواند فهمید فی الجمله؛ و این فایده، در وضع علم شخصی برای الله تعالی متصور نیست، توهم این کرده که شاید که فایده دیگر در وضع علم شخصی باشد غیر آنچه مذکور شد؛ و لهذا ماقبل خلق مخاطبین را محلّ سؤال خود ساخته [است]. یراها (به راء بی نقطه و الف منقلب از یاء) به صیغه مضارع معلوم غایب مَهْمُوزِ الْعَيْنِ و مُعْتَلِّ اللّامِ باب «مَنَعَ» است و مراد به رؤیت این جا، ادراک شخص است. و استفهام این جا، مقدر است و متعلق استفهام، معطوف است نه معطوف علیه. یَسْمَعُهَا (به سین بی نقطه و عین بی نقطه) به صیغه مضارع معلوم غایب باب افعال است و اسماع این جا، به معنی شنوایدن نام است به گفتن «یا فلان» به قرینه «فَلَيْسَ يَحْتَاجُ أَنْ يُسَمِّيَ نَفْسَهُ». مُشَارٌ إِلَيْهِ ذَلِكَ، اسماع به تسمیه است، بنا بر این که متعلق استفهام، آن است حقیقه. مراد به سؤال این جا، خواستن حلّ مسئله مشکله است. و مراد به طلب، خواستن حاجت است. هُوَ نَفْسُهُ وَنَفْسُهُ هُوَ ناظر است به نفی سؤال. قُدْرَتُهُ نَافِذَةٌ جَمَلُهُ حَالِيهِ است، مثل «هُوَ الْحَقُّ لَا شَكَّ فِيهِ» و ناظر است به نفی طلب؛ و اشارت است به این که: چون بندگان عاجزند، استعانت می جویند به ذکر اسمای الهی در حاجت های خود، به خلاف او. ضمیر «لِأَنَّهُ» در «لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُدْعَ»، راجع است به «غَيْرِ»، یا ضمیر شأن است، یا راجع است به الله تعالی. و بنا بر اوّل «لم يدع» و «لم يعرف» به صیغه معلوم است. و بنا بر دوم، به صیغه مجهول نیز می تواند بود. و بنا بر سوم، به صیغه مجهول است. فَأَوَّلُ مَا اخْتَارَ لِنَفْسِهِ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ اشارت است به این که «العلی» به معنی بری از هر نقص است و «الْعَظِيمُ» به معنی متّصف به هر کمال است. و چون آدمی به حدّ تمیز می رسد و شروع می کند در نظر در مخلوق بی حرکت فاعلش و بی آلت، بلکه به محض نفوذ اراده اوّل، آنچه معلومش می شود این است که آن را خالق است بری از هر نقص و متّصف به هر کمال؛ و بعد از آن، به تدریج اسمای دیگر معلومش می شود، تا وقتی که داند که آن خالق، الله است؛ به این معنی که خالق آسمان ها و زمین و معبود به حق است. و چون به آن رسید، معرفتی که الله تعالی از او طلب کرده بجا آورده. و اوّلیت اسمی به اعتبار حصول در ذهن، منافات ندارد با اوّلیت اسمی دیگر به اعتبار شمول و احاطه، پس منافات نیست میان این حدیث و حدیث سابق. ضمیر «لِأَنَّهُ» در «لِأَنَّهُ أَعْلَى»، راجع است به «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ». مراد به «أَعْلَى»

این جا نمایان تر است، چنانچه گویا که در مکان بلندتر است. و مراد به «أَشْيَاء» این جا اسما است. فاء در فَمَعْنَاهُ برای تفریع است، مراد به معنی مطلوب است. ضمیر «مَعْنَاهُ» و ضمیر «اسْمُهُ» راجع به الله است، یا راجع به «غَيْر» است. و بنا بر اوّل، مراد این است که: مطلوبِ الله تعالی از بندگان، معرفت این است که او الله است و معرفت سایر اسما را وسیله این معرفت ساخته و اسم او که مقدّم است از جمله آن سایر اسما، «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» است. و بنا بر دوم، مراد این است که: مقصود بندگان، معرفتِ الله است، چنانچه گذشت در حدیث چهارمِ باب اوّل که: «دُلِّئِي عَلَى مَعْبُودِي» و معرفت سایر اسما را وسیله آن معرفت می سازند و مقدّم آن اسما، «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» است. «هُوَ» در هُوَ اوّلُ اسْمَائِهِ راجع است به «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» و جمله، استیناف بیانی سابق است. ضمیر مستتر در عَلَا، راجع به مرجع «هُوَ» است. مراد به كُلِّ شَيْءٍ: «كُلِّ اسْمٍ» است و این جمله، استیناف بیانی استیناف سابق است. بدان که اینجا احتمالی دیگر هست و آن این است که: اشارت شده به «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» در لفظ اسم به حذف همزه آن برای وصل در صدرِ بِسْمِلِهِ؛ زیرا که «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» مأخوذ است از علو و عظمت و آنها به معنی سنا و مجد است که مدلول اسم است در صدر بسمله و مضاف است به الله - چنانچه می آید در شرح حدیث اوّلِ باب آینده - و چون بسمله، اوّل قرآن و اوّل هر سوره است و بعد از آن»

إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ»

«اوّل قرآن است، به اعتبار ترتیب نزول سُور، پس «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» مقدّم است بر جمیع اسما که در قرآن مذکور است. یعنی: روایت است از محمّد بن سنان، گفت که: پرسیدم امام رضا علیه السّلام را که: آیا بود الله - عَزَّ وَجَلَّ - شناسا به خودش، پیش از آن که تدبیر و مشیّت کند این مخلوقات را به احداثِ اوّلِ حوادث، که آب است و آن، ماده هر حادث است؟ امام گفت که: آری. گفتم که: آیا می دانست خصوصیت ذات خودش را و می شنواید خودش را به نام بردن خودش به اسم جامدِ محض، که عَلَمِ شخصی او باشد؟ امام گفت که: نبود محتاج سوی آن نام بردن؛ زیرا که او سؤال نمی کرد خودش را از مشکلی و طلب نمی کرد از خودش حاجتی را. بیان این آن که: او خودش بود و خودش

او بود، بر حالی که قدرت او گذرا بود در هر چه مشیت کند، پس نبود این که احتیاج داشته باشد سوی این که نام برد خودش را؛ و لیک او گزید برای خودش اسمی چند را برای نفع غیر خودش که خواند او را به آن اسما؛ زیرا که آن غیر، اگر نخواند او را به نام، او نمی شناسد. مراد این است که: او خودش را می شناسد که الله است بی حاجت به وسیله سایر اسما، به خلاف غیر او، پس اول آنچه گزید برای خود «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» است؛ زیرا که آن نام نمایان تر نام ها است به همگی آنها، پس مطلوب او از بندگان معرفت این است که او الله است و اسم او که وسیله آن معرفت است «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» است. بیان این آن که: «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» اول نام هایی است که وسیله معرفت الله است. بیان این آن که: آن بالا باشد بر هر نامی که وسیله معرفت الله است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۶۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (یراها ویسمعها) یعنی هل یری نفسه کما یری غیره؟ وهل یسمع کلامه کما یسمع کلام غیره؟ (لأنه لم یکن یسألها) ای لم یکن یدعو نفسه کما یدعوه خلقه ویطلب منه الحاجة. (قدرته نافذة) استئناف بیانی؛ ای فی کلّ ما شاء، (فلیس یحتاج) إلی (أن یسمی نفسه) فیطلب منه الحاجة. (لم یعرف) بأنّه الربّ المدعوّ منه الحاجة. (فأول ما اختاره لنفسه العلیّ العظیم) ای من الأسماء اللفظیة، کما أنّ أول ما اختاره لخلقها «الله الرحمن الرحیم» وقد ذکر فی الحدیث الأول. (فمعناه الله) ای مدلول لفظة الجلالة. وقرأ برهان الفضلاء: «ویسمعها» علی المعلوم من الإفعال، یعنی وهل یُسمع نفسه الکلام اللفظی، ثمّ قال: «هو نفسه، ونفسه هو» إبطال لمذهب الغلاة القائلین بالاتّحاد بین الله وبین الإمام، ومذهب الصوفیة القائلین باتّحاده تعالی مع کلّ شیء کالشمعة بتشکلاته والبحر بأواجه. ونفوذ قدرته تعالی عبارة عن تجرّده، إشارة إلی انحصار التجرّد فی تعالی، وتعلّق قدرته بكلّ شیء بلا وجوب توسّط مجرد فیما بینه وسائر مخلوقات، فإبطال لمذهب الفلاسفة والصوفیة التابعین

لهم فى هذا الأصل أيضاً، وهو أصل من أصول الكفر. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «قلت يراها ويسمعها» لمّا زعم السائل أنّ المعرفة بالإدراك الجزئى كالرؤية والاسم الخاصّ، وأنّ الخلق بذكر اسمه سبحانه، فإذا كان عارفاً بنفسه قبل الخلق كان يرى نفسه قبل الخلق، وإذا كان عارفاً بنفسه قبل الخلق وكان خلقه بذكر اسمه كان يسمّى نفسه قبل الخلق ويسمعها بذكر اسمه، سأله عمّا كان يزعمه بقوله: «يراهها ويسمعها». ولا يبعد أن يكون مكان «يسمعها» «يسمّيها» وإن لم يوجد فى النسخ التى وصلت إلينا. فأجاب عليه السلام بقوله: «ما كان محتاجاً إلى ذلك» لعدم المغايرة بين المدرك والمدرك، والرؤية تقتضى المغايرة بينهما وهو نافذ القدرة لا يحتاج إلى أن يسمّى نفسه وأن يستعين بالاسم. «فأول ما اختاره لنفسه العلىّ العظيم» أى هذا الاسم أحقّ الأسماء كلّها بأن يختار له سبحانه، أو أنّه من الأسماء الثلاثة الظاهرة، وأوّليته بالنسبة إلى غيرها من الأسماء؛ لأنّه من نسب الأسماء الثلاثة، أو أنّه أوّل الثلاثة فى الترتيب إن قدر ولوحظ ترتيب بينها، فإذا كان أوّل بالنسبة إلى الكلّ. «لأنّه أعلى الأشياء» أى جميع الأشياء حتّى الأسماء، فهو أحقّ الأسماء بالتعبير عنه سبحانه، أو أوّل الأسماء النسبيّة ومقدّم عليها، أو أوّل جميع الأسماء ومقدّم على ما سواه. «فمعناه الله» أى ذاته المقصود بالاسم «الله». وفيه دلالة على أنّ «الله» اسم يازاء الذات لا باعتبار صفة من الصفات. «واسمه العلىّ العظيم» أى هذا الاسم «هو أوّل أسمائه» التى باعتبار الصفات والنسب إلى الغير.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٢١٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف على المشهور. قوله: ويسمعها، على بناء المجرد أى بأن يذكر اسم نفسه ويسمعه، أو على بناء الأفعال لأنّ المخلوق يعرفه تعالى بأسمائه ويدعوه بها، فزعم أنّ الخالق أيضاً كذلك لأنه أعلى الأشياء، أى إنما سمي بالعلى لأنه أعلى الأشياء ذاتاً، وبالعظيم لأنه أعظمها صفاتاً، فهذان اسمان جامعان يدلان على تنزهه تعالى عن مناسبة المخلوقات ومشابتها بالذات والصفات، فمعناه الله

أى مدلول هذا اللفظ، ويدل على أنه أخص الأسماء بالذات المقدس، بل على أنه اسم بإزاء الذات لا باعتبار صفة من الصفات علا على كل شىء أى علا الاسم على كل الأسماء الدالة على الصفات، أو هو تفسير للاسم تأكيدا لما سبق.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٣١

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٣١٠ / ٣. وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ (٧)، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ:

سَأَلْتُهُ (٨) عَنِ الْإِسْمِ: مَا هُوَ؟ قَالَ: «صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ». (٩)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن سنان گوید: از حضرت رضا (علیه السلام) پرسیدم: اسم خدا چیست؟ فرمود: صفتی است برای موصوف (اسماء خدا بر صفاتی که بر خدا صادق آید دلالت کنند «مرآت» اسم چیز است که بر ذاتی که صفت معینی دارد دلالت کند چه آنکه لفظ باشد یا حقیقت موجودی پس تمام موجودات از نظر صاحب‌دلان زبانی گویا بیگانگی خدا هستند. وافی).

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ١٥٣

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- محمد بن سنان گوید: از آن حضرت (علیه السلام) پرسیدم از اسم (خدا) که چیست؟ فرمود: صفتی است که بدان وصف شود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- محمد بن سنان گوید: از حضرت رضا علیه السلام پرسیدم نام خدا چیست؟ فرمود: صفتی است که بدان وصف شود.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۹۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«و بهذا الاسناد عن محمد بن سنان قال سألته». ای سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام «عن الاسم ما هو قال صفة لموصوف». هذا كتصريح بما ادّعينا مرارا من ان المراد من الاسماء في لسان الحديث و عرف اهل العرفان هي المعاني العقلية و النعوت الكلية الدالة على ذات الشيء و حقيقته، و نسبتها الى الذات نسبة الماهية، و ان الاسماء الموضوعية انما وضعت أولا و بالذات لهذه



المعاني الكليّة المعقولة لا للهويات الوجودية التي ليس للفهم سبيل الى ادراكها الاّ بالمشاهدة  
الحضورية.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ , ص ٢٥٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: عن الاسم ما هو. [ص ١١٣ ح ٣] أقول: حاصل سؤاله: هل يكون بين أسمائه ما هو  
علم لذاته من دون ملاحظة وصف من أوصافه؟ فأجاب بأنّ كلّ اسم موضوع لصفة يكون لموصوف  
حتى أنّ «الله» من «أله». ثمّ إنّّه ليس فى هذا الخبر حدوث الأسماء، ولعلّ ذكره يناسب من حيث إنّّه  
تفسير لثانى الباب.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ٢٧٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: الصّفة: بيان چیزی، و آنچه قائم به غير خود باشد؛ و آن چیز و غير را موصوف مى نامند. و بنا  
بر اوّل، مراد اين است که: هر اسم او برای بيان اوست به وجهی که غير اوست، پس حادث است در  
اذهان. و بنا بر دوم، مراد اين است که: ملاحظه صفت دو قسم است: اوّل به روشی که آلت ملاحظه،  
موصوف و عنوان آن باشد، مثل قادر و أبيض. دوم به روشی که ملحوظ فى نفسه باشد، مثل قدرت و  
بیاض. و موصوف در قسم اوّل، فرد حقیقی صفت است و موصوف در قسم دوم، مبین صفت است؛ و  
مراد به صفت اين جا قدر مشترک است میان ملحوظ به دو قسم. و لام در لِمَوْصُوفٍ لامِ اجل است  
به تقدیر «لِاجْلِ مَلاحَظَةِ مَوْصُوفٍ» و احتراز است از صفت، به اعتبار اين که ملحوظ باشد به قسم

دوم، پس مراد به «صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ» مشتق و مانند مشتق است که البته مفهوم آن، خارج از فرد حقیقی خود و آلت ملاحظه آن می باشد. و ذکر این، برای ابطال مذهب جمعی است که بعضی اسما را مثل الله و مثل الرحمان مشتق نمی شمردند، بلکه جامد محض و علم شخصی می شمردند، پس اسمی از اسما را قدیم می شمردند به اعتبار مفهوم آن به معنی مَوْضُوعٌ لَهُ آن، یا مُسْتَعْمَلٌ فِيهِ آن. و برای ابطال مذهب جمعی است که می گویند که: اسمای او مشتقات است، اما نفس فرد حقیقی خود است. و مذهب جمعی که می گویند که: موصوف ندارد اصلاً. و بیان اینها شد در شرح حدیث چهارم باب پنجم. و می تواند بود که مراد به صفت این جا ملحوظ به قسم اول صفت باشد، چنانچه موافق اصطلاح نحویان است و لام در «لِمَوْصُوفٍ» برای ثبوت باشد و ذکر صفت برای ابطال مذهب اول باشد و ذکر «لِمَوْصُوفٍ» برای تصریح به ابطال مذهب دوم و سوم باشد. و حاصل هر دو احتمال یکی است، لیک در احتمال اول اشعار به این هست که مبدأ و مشتق، عین یکدیگر است بالذات و متغایر است بالاعتبار، به خلاف احتمال دوم. یعنی: روایت است از محمد بن سنان گفت که: پرسیدم امام رضا علیه السلام را از اسم الهی که چیست آن؟ گفت که: بیانی است برای بیان کرده شده به وجهی. یا مراد این است که: صفتی است که آلت ملاحظه موصوفی است. یا مراد این است که: مشتقی، یا مانند مشتقی است که ثابت است برای موصوف آن و هر کدام خارج از دیگری است. و بر هر تقدیر، مراد این است که: آن حادث است و فرد حقیقی آن، قدیم است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۷۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: قيل: یعنی علامة للمسمی. وقال برهان الفضلاء: یعنی سألت الرضا عليه السلام عن الاسم ما هو؟ قال: «صفة» أي ثناء في الأذهان الحادثة للمثنى عليه، ليس فيه ولا عينه بل أمر حادث له. وقال الفاضل الإسترابادي رحمه الله: «صفة لموصوف» یعنی كیفیة قائمة بالهواء، فيمتنع أن يكون عين

المسمّى كما توهم جمع. أو معناه مفهوم كلى هو صفة انتزاعيّة لذلك الشخص جلّ جلاله . أقول :  
يعنى علامة لفظيّة بمدلولها النفسى لموصوفٍ قديمٍ أو حادث، فدلالة على حدوث مطلق الأسماء.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٢١٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

: ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام: صفة لموصوف، أى سمة و علامة تدل على ذات فهو غير  
الذات، أو المعنى أن أسماء الله تعالى تدل على صفات تصدق عليه، أو المراد بالاسم هنا ما أشرنا  
إليه سابقا، أى المفهوم الكلى الذى هو موضوع اللفظ.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٣١

\*\*\*\*\*

#### ٤- الحديث

٣١١ / ٤ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ ، عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ ،  
عَنْ عَلِيِّ بْنِ صَالِحٍ ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ (١٠) خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ (١١) ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : « اسْمُ اللَّهِ غَيْرُهُ (١٢) ، وَكُلُّ شَيْءٍ وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ « شَيْءٌ » فَهُوَ

ص : ٢٧٧

٢-٢ . «لأنّه» تعليل لاختيار الأسماء ، والضمير له سبحانه ، والفعال مجهولان . وأما جعلها تعليلاً ل «يدعوه بها» وإرجاع الضمير إلى الغير وبناء الفعلين للفاعل فبعيد جدّاً؛ للزوم تفكيك الضمير فى «باسمه» وحذف مفعول الفعلين مع الغناء عنه بما ذكر ، والمآل واحد . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٣ ، ص ٣٨٦ .

٣-٣ . فى العيون: «اختاره».

٤-٤ . فى «ف» والمعانى: «وهو».

٥-٥ . فى التوحيد والعيون والمعانى: «لأنّه» .

٦-٦ . التوحيد ، ص ١٩١ ، ح ٤؛ عيون الأخبار، ج ١ ، ص ١٢٩ ، ح ٢٤؛ معانى الأخبار ، ص ٢ ، ح ٢ ، وفى كلّها عن أبيه ، عن أحمد بن إدريس الوافى ، ج ١ ، ص ٤٦٥ ، ح ٣٧٦؛ البحار، ج ٥٧ ، ص ١٦٣ ، ح ١٠٢ ، إلى قوله: «يدعوه بها».

٧-٧ . إشارة إلى السند المتقدم إلى ابن سنان؛ فإنّ ابن سنان الراوى عن أبى الحسن الرضا عليه السلام هو محمّد بن سنان الزاهرى . راجع: رجال النجاشى ، ص ٣٢٨ ، الرقم ٨٨٨؛ رجال البرقى ، ص ٥٤؛ رجال الطوسى ، ص ٣٦٤ ، الرقم ٥٣٩٤ .

٨-٨ . فى العيون: «سألته، يعنى الرضا عليه السلام» . وفى المعانى: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام» .

٩-٩ . التوحيد ، ص ١٩٢ ، ح ٥؛ عيون الأخبار، ج ١ ، ص ١٢٩ ، ح ٢٥؛ معانى الأخبار ، ص ٢ ، ح ١ ، وفى كلّها عن أبيه ، عن أحمد بن إدريس الوافى ، ج ١ ، ص ٤٦٦ ، ح ٣٧٧ .

١٠-١٠ . فى «ألف» وحاشية «ف»: «عن» .

١١-١١ . فى «ألف» وحاشية «بح ، بس»: «زيد» .

١٢-١٢ . فى «ج ، بس»: «اسم غير الله» . وفى «بف» وشرح المازندراني والوافى والتوحيد: «اسم الله غير الله» . قال المازندراني: «فى بعض النسخ: «غيره» يعنى اسم الله غير المسمّى به ، وهو الذات المقدّسة» .

مَخْلُوقٌ مَا خَلَ اللهُ، فَأَمَّا مَا عَبَّرْتُهُ (١) الْأَعْلَسُنُ (٢) أَوْ عَمَلَتِ (٣) الْأَعْيَدِي (٤)، فَهُوَ مَخْلُوقٌ، وَاللَّهُ غَايَةٌ مِنْ غَايَاهُ (٥)، وَالْمَعْيَا (٦) غَيْرُ الْغَايَةِ، وَالْغَايَةُ مَوْصُوفَةٌ، وَكُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ، وَصَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدِّ مُسَمًّى (٧)، لَمْ يَتَكَوَّنْ (٨)؛ فَيَعْرِفُ (٩) كَيْنُونِيَّتَهُ (١٠) بِصُنْعِ غَيْرِهِ، وَلَمْ يَتَنَاهَ (١١) إِلَى غَايَةٍ إِلَّا كَانَتْ غَيْرَهُ، لَا يَزِلُّ (١٢) مَنْ فَهِمَ هَذَا ...

ص: ٢٧٨

١- ١ . فى التوحيد: «عبرت». وَعَبَّرْتُهُ ، أَوْ عَبَّرْتَهُ بِمَعْنَى فَسَّرْتَهُ . أَوْ عَبَّرْتَهُ مِنَ الْعُبُورِ بِمَعْنَى الْمُرُورِ .  
 أَنْظِرْ : التعلیقة للدّاماد ، ص ٢٥٩؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٤٦٨؛ شرح المازندرانى ، ج ٣ ، ص ٣٨٩؛  
 الصحاح ، ج ٢ ، ص ٧٣٣ \_ ٧٣٤ (عبر).  
 ٢- ٢ . فى التوحيد: «عنه».

٣- ٣ . فى التعلیقة للدّاماد وشرح صدر المتألّهين والمازندرانى : «عملته». وفى التوحيد ، ص ١٩٢  
 : «ماعملته».

٤- ٤ . فى التوحيد، ص ١٤٢ : «فيه».

٥- ٥ . هكذا فى «ب ، ض ، بر ، بس ، بف» والتعلیقة للدّاماد ، وشرح المازندرانى ومرآة العقول  
 والتوحيد . وفى سائر النسخ والمطبوع: «غايةٌ مِنْ غَايَاهُ». واختاره السيّد بدر الدين فى حاشيته ، ص  
 ٩٣ وقال : «ويريد به أنّ لفظة الجلالة غاية ونهاية ممّا تنتهى إليه العقول فى معرفته عزّ وجلّ» . و  
 قال فى المرآة، ج ٢ ، ص ٣٢ : «صحّفت غاياه بغاياته . وكذا فى بعض النسخ أيضا ، أى علامة من  
 علاماته» ثمّ قال: «الخامس : ما صحّفه بعض الأفاضل؛ حيث قرأ: عانة من عاناه ، أى الاسم ملابس  
 مَنْ لابسه». والمراد ب «بعض الأفاضل» هو ميرزا رفيعا فى حاشيته على الكافى ، ص ٣٨٣ . وفى  
 «ج» وحاشية «بر»: «غايات». وفى «ف»: «الغايات». وفى حاشية «بر»: «غايته» .

٦- ٦ . فى «ب ، ض ، ف» وحاشية «ج» وشرح صدر المتألّهين وشرح المازندرانى : «المعنى» .  
 وأورد فى المرآة ثلاثة احتمالات : بالغين المعجمة ، اسم الفاعل والمفعول من التفعيل . والمعنى

المصطلح. وقال: «فى بعض النسخ: والمعنى ، بالعين المهملة والنون ، أى المقصود». وقرأ ميرزا رفيعا فى حاشيته : «والمعنى غير العانة ، والعانة موصوفة » وقال : «أى المقصود بالاسم المتوسط به إليه غير العانة ، أى غير ما تتصوره وتعقله . والعانة موصوفة ، أى كل ما تتصوره أو تعقله فتلابسه أو تسخره أو تهتهم به أو هو ذيل مخلوق مأسور موصوف بصفات الممكن وتوابع الإمكان».

٧-٧ . «مسمى» إما مضاف إليه أو صفة لحدّ ، كما فى التعليقة للدّاماد . وفى مرآة العقول : «قيل : هو خبر بعد خبر ، أو خبر مبتدأ محذوف».

٨-٨ . فى التعليقة للدّاماد : «لم يكن» . وفى شرح المازندراني : «لم يتكوّن ، خبر بعد خبر لصانع الأشياء... ولم يتناه خبر ثالث».

٩-٩ . فى «ج ، ف ، بح ، بر ، بف» والوافى والتوحيد: «فتعرف».

١٠-١٠ . فى مرآة العقول والتوحيد: «كينونته».

١١-١١ . فى «بر ، بف» : «ولا يتناهى».

١٢-١٢ . فى «ض ، بر» وشرح صدر المتألّهين وشرح المازندراني والوافى والتوحيد: «لا يذل».

الحُكْمُ (١) أبداً، وَهُوَ التَّوْحِيدُ الخَالِصُ، فَارْعَوْهُ (٢)، وَصَدِّقُوهُ، وَتَفَهَّمُوهُ بِإِذْنِ اللّهِ-

١١٤ / ١

مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللّهِ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ، فَهُوَ مُشْرِكٌ؛ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَمِثَالَهُ وَصُورَتَهُ (٣) غَيْرُهُ، وَإِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ، مُتَّوَحِّدٌ (٤)، فَكَيْفَ (٥) يُوحِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ؟! وَإِنَّمَا عَرَفَ اللّهِ مَنْ عَرَفَهُ بِاللّهِ، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِهِ، فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ، إِنَّمَا (٦) يَعْرِفُ غَيْرَهُ، لَيْسَ (٧) بَيْنَ الخَالِقِ وَالمَخْلُوقِ شَيْءٌ، وَاللّهُ خَالِقُ (٨) الأَشْيَاءِ لَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ كَانَ، وَاللّهُ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ وَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ، وَالْأَسْمَاءُ (٩) غَيْرُهُ». (١٠)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: اسم خدا غیر خود اوست و هر آنچه نام «چیز» بر آن صادق آید مخلوقست جز خدا و اما آنچه بزبان تعبیر شود (کلمه الله که بزبان آید) یا بدست انجام گیرد (وقتی بخط نوشته شود) آن مخلوقست و خدا مقصودی از مقاصد او است (یعنی آنکه لفظ «الله» را گوید یا نویسد مقصودش ذات خداست که بوسیله لفظ و خط با او متوسل می شود) [لفظ «الله» یکی از علامات بسوی خداست] و صاحب علامت غیر از خود علامت است زیرا علامت توصیف می شود و هر چیز که توصیف شود مصنوع است ولی صانع همه چیز بهیچ حدی که قابل ذکر باشد توصیف نشود، پدید آورده نشده تا چگونگی پدید آمدنش از روی مصنوعی جز او شناخته شود [از روی ساختن سازنده اش شناخته شود] و مردم در شناسائی او بهر نهائیتی که رسند او غیر از آنست، کسی که این حقیقت را بفهمد هرگز نلغزد، اینست توحید خالص، با اجازه خدا آن را بجوئید [نگهدارید] و باور کنید و درست بفهمید. هر که گمان کند خدا را با حجاب یا صورت یا مثال شناخته است مشرکست زیرا که حجاب و مثال و صورت غیر خود اوست زیرا او یگانه است و یکتا دانسته پس چگونه او را شناخته باشد کسی که عقیده دارد او را بغیر او شناخته، کسی که خدا را بخدا شناسد او را شناخته است و کسی که او را بخود او نشناسد او را نشناخته است بلکه غیر او را شناخته، میان خالق و مخلوق چیز دیگری نیست (چیزی نیست که نه خالق باشد نه مخلوق) خدا خالق همه چیز است بدون ماده و مایه، و خدا باسماش نامیده و خوانده شود، او غیر اسمأش باشد و أسماء غیر او.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- امام صادق (علیه السلام) فرمود: نام خدا جز ذات خدا است، بر آنچه عنوان چیز صادق آید آفریده باشد جز ذات خدا که چیز است و آفریده نیست، اما هر چه به زبان تعبیر شود و به دست انجام گردد مخلوق باشد و خود الله (به مفهوم ذات واجب الوجود جامع هر کمال و مبری از هر نقص) هم یک جلوه نهائی است از جلوه های او، آن سرچشمه این جلوه نهائی در حقیقت خود جز این نهایت است، جلوه نهائی را وصف توان کرد، هر چه به وصف آید از نیروی صنعت زاید و صانع چیزها (جهان) به حدی که نام توان بر آن نهاد وصف نشود، پدید آورده نیست تا پدیدش او به ساختن و عمل دیگری باشد، هیچ جلوه ای نکند جز آنکه جز او باشد، هر که این حقیقت را بفهمد هرگز نلغزد، توحید پاک همین است، آن را در نظر دارید و باور کنید و به توفیق خدا بفهمید، هر که معتقد است خدا را در جلوه یا نمایش یا نمونه می شناسد مشرک است، زیرا جلوه و نمونه و نمایش او جز او است و همانا او یگانه است و یگانه اش خوانند، کسی که عقیده دارد خدا را به جز او شناسد چگونه یگانه شناس است همانا شناختن خدا این است که خود او را بشناسد، هر که خود او را شناسد او را نشناخته و همانا دیگری را شناخته، میان خالق و مخلوق چیزی فاصله نیست، خدا همه چیز را بی مایه و از هیچ چیز آفریده، خدا به اسماء خود نامیده شود، و جز اسماء خود باشد، اسماء جز او باشند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۲۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- امام صادق علیه السلام فرمود: نام خدا غیر از ذات اوست آنچه عنوان چیز بر آن صادق آید مخلوق باشد جز ذات خدا که آفریده نیست، اما هر چه به زبان تعبیر شود و یا به دست انجام گردد مخلوق باشد و خود الله یک جلوه نهائی است از جلوه های خود، آن سرچشمه این جلوه نهائی در حقیقت خود غیر این نهایت است،



جلوه نهائی را می توان وصف کرد، هرچه به وصف آید مخلوق است و صانع چیزها (جهان) به حدی که نام توان بر آن نهاد وصف نشود،

پدید آورده نیست تا چگونگی پدید آمدنش عمل دیگری باشد،

هیچ جلوه ای نکند جز آنکه غیر او باشد، هرکس این حقیقت را بفهمد هرگز نلغزد، توحید پاک همین است،

آن را در نظر دارید و باور کنید و به توفیق خدا بفهمید، هرکس گمان کند خدا را در جلوه یا نمایش یا نمونه می شناسد مشرک است، زیرا جلوه و نمونه و نمایش او غیر او است و همانا او یگانه است و یگانه اش خوانند، کسی که عقیده دارد خدا را به غیر او شناخته پس چگونه او را شناخته باشد همانا شناختن خدا این است که خدا را به خدا شناسد هرکس خود او را نشناسد او را نشناخته و همانا دیگری را شناخته، میان خالق و مخلوق چیزی فاصله نیست، خدا آفریننده همه چیز است و خدا را به اسماء خود خوانده شود، و بدون ماده و مایه او غیر اسمائش بوده و اسمائش غیر او.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۹۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن ابی عبد الله عن محمد بن إسماعیل عن بعض اصحابه عن بكر بن صالح عن علی بن صالح». الذي ذكر في «صه» و النجاشی: علی بن صالح بن محمد بن یزداد بالزای بعد الياء المنقطة تحتها نقطتين و الدال المهملة بعدها، ابن علی بن جعفر الواسطی العجلی «الرفا» ابو الحسن، سمع

فاكثر ثم خلط في مذهبه («صه»). «عن الحسن بن محمد بن خالد بن يزيد عن عبد الاعلى عن ابي عبد الله عليه السلام قال: اسم الله غيره و كل شىء وقع عليه اسم شىء فهو مخلوق ما خلا الله، فاما ما عبرته الالسن او عملته الايدى فهو مخلوق و الله غاية من غاياته و المغيّا غير الغاية و الغاية موصوفة و كل موصوف مصنوع و صانع الاشياء غير موصوف بحدّ مسمى لم يتكوّن فيعرف كينونيّته بصنع غيره و لم يتناه الى غاية الاّ كانت غيره. لا يذل من فهم هذا الحكم ابدا و هو التوحيد الخالص فادعوه و صدّقوه و تفهموه باذن الله. من زعم انه يعرف الله بحجاب او بصورة او بمثال فهو مشرك لانّ حجابيه و مثاله و صورته غيره، و انّما هو واحد موحد و كيف يوحدّه من زعم انه عرفه بغيره و انّما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه انّما يعرف غيره، ليس بين الخالق و المخلوق شىء و الله خالق الاشياء. لا من شىء كان، و الله يسمى باسمائه و هو غير اسمائه و اسمائه غيره». فى هذا الحديث عدة مسائل ربويّة: الاولى ان اسم الله غيره سواء اريد به اللفظ او الكتابة او المفهوم، اما اللفظ او الكتابة فظاهر، و اما المعنى المفهوم فانّه امر كلّى و الكلّى محتاج فى وجوده و تعقله الى غيره. الثانية ان كلّ شىء وقع عليه اسم شىء -سواء كان وجودا او ماهية او ذاتا او صفة او اسما له تعالى او لغيره- فهو مخلوق ما خلا الله، اى ما خلا الذات الاحدية المسمّى بالاسم الله، فانّ ما عداه و ان كانت اسماء له تعالى او معانى لاسمائه مخلوق اى تابع، سواء كان صادرا مجعولا او لازما غير مجعول. الثالثة ان كلّ ما عبرته الالسن كالاسماء الملفوظة او عملته الايدى كالاسماء المكتوبة فهو مخلوق، و فيه اشارة الى رد مذهب من زعم انّ القرآن قديم حتى مقرؤه و مكتوبه، و كذا من زعم انّ الكلام عين المتكلم. الرابعة ان «الله» اى اسم الله، لانّ الكلام فيه كما دلّ عليه صدر الحديث غاية من غاياته، اى علامة من علاماته، اذ الغاية بمعنى الراية و هى العلامة، و فى بعض النسخ: غاية من غايات، و المعنى غير الغاية، اى المقصود غير العلامة. الخامسة انّ كل غاية موصوفة بصفة زائدة و كل موصوف بصفة زائدة فهو مصنوع، فالكلام فى صورة قياس برهانى، من افضل ضروب الشكل الاول المنتج بموجبة كلية و هو قولنا: كل غاية مصنوعة، اما الصغرى: فلان الذى يجعل علامة فله ذات فى نفسه غير ما هى علامة له، و قد عرضه كونه علامة لانّها من جنس المضاف، و ذات الشىء غير اضافته الى ما هى علامة له، فاذن كلّ علامة لشىء فهو موصوف بصفة عارضة، و اما الكبرى: فلانّ

كل ما عرض له امر ففيه تركيب من امر بالقوة و امر بالفعل، و كلّ مركب مصنوع مخلوق. السادسة أنّ صانع الاشياء غير موصوف بحد مسمّى، يريد بيان: أنّ الحقيقة الالهية شىء غير معانى الاسماء و الصفات، و الكلام فى صورة قياس مطوى الكبرى من الشكل الثانى، و هو أنّ صانع الاشياء لا حدّ له و كل اسم و صفة فهو محدود فصانع الاشياء غير اسمائه و صفاته. اما القضية الاولى: فلما مرّ مرارا أنّ الوجود المحض لا حدّ له و لا جزء و لا برهان عليه، اذ الحدود و البراهين مأخوذة من ذاتيات الشىء و صفاته الكلية، و علمت أيضا أنّ الاسامى يازاء المفهومات و حدودها، فذاته تعالى من حيث هويته الوجودية غير محدود و لا مسمّى. و اما القضية الاخرى: فانّ كل اسم و صفة واقع تحت جنس من عوالى الاجناس، و الصفات الاضافية واقعة تحت مقولة المضاف، و الصفات الحقيقية أيضا، كالعلم و القدرة مفهوماتها، واقعة تحت مقولة الكيف، و كل ما له جنس فله فصل و كلما له جنس و فصل فله حد، فجميع الاسماء و الصفات موصوف بحدّ و له اسم، فالواجب تعالى الذى هو بذاته صانع الاشياء هو غير كل اسم و صفة. السابعة قوله: لم يتكوّن فيعرف كينونيته بصنع غيره، يريد بيان: أنّه تعالى لا يمكن ان يكون مدركا لغيره، اذ ادراك الشىء اما بحصول صورته او بحضور ذاته، و كلّ ما يدرك بحصول صورته فهو امر كلى و له احتمال الشركة بين الامثال. و الوجود كما مرّ ليس بكلى و لا جزئى له امثال، فلا يمكن معرفة شىء من الهويات الوجودية الا بنفس هويته و حضور ذاته، و لا حضور للشىء الوجودى إلا لنفسه أو لصانعه، فمدرك كلّ وجود اما ذاته او صانع ذاته لا غير، فكلّ معروف لغيره فذلك الغير صانعه و موجد، و واجب الوجود حيث لم يتكون من غيره فلا يعرفه غيره، لما ذكرنا ان لا حضور للشىء الوجودى الا لذاته او لصانعه و مكونه، فانّ صانع الشىء محيط به، لانه تمام ذاته، و اما المصنوع فهو غير مدرك لصانعه، اذ ليس عنده من الصانع الا وجه من وجوهه و حيثية من حيثياته كنسبة ضوء او ظلّ من الشمس الى الشمس. فظهر من هاهنا أنّ ذاته تعالى لا يعرفه غيره، فثبت أنّ ذاته غير اسمائه و صفاته لانّها معروفة و هذا هو المطلوب. الثامنة ان كلّ ما ينتهى إليه معرفة احد فهو تعالى غيره، لما مرّ ان كلّ ما يتصوّر فى عقل او وهم او حسّ من المعانى و الماهيات فله امثال و اشباه و الله ليس له مثل و لا شبه، فهذه أيضا حجة على أنّ اسمائه و صفاته ليست هى بحسب المفهوم ذاته. نعم، الا وجود لها فيه تعالى الا وجود الذات، على أنّها غير

موجودة فى حدود انفسها؛ فهذا من الغوامض، فانّها لا موجودة و لا غير موجودة لا واحدة و لا غير واحدة. قال الشيخ الاعرابى فى الفص الاسماعيلى: اعلم انّ مسمّى الله احدى بالذات كل بالاسماء، و كل موجود فما له من الله الاّ ربه خاصة يستحيل ان يكون له الكلّ، و اما الاحدية الالهية فما لاحد فيها قدم. انتهى. و لما كان علم الاسماء الإلهية علما غامضا دقيق المسلك قد زلت فيه اقدام كثير من الناس، و قد ذكر فى هذا الحديث ما يفتح به باب المعرفة لمن كان له قلب و يثبت به قدمه فى التوحيد اشار الى ذلك بقوله: لا يذل من فهم هذا الحكم ابداء، و هو التوحيد الخالص اى عن شوب كثرة و نقيضة و حدوث و امكان، ثم امر بطلبه و تصديقه و تفهمه بقوله: فادعوه، اى اطلبوه بالبحث و التفتيش و صدقوه بالاذعان و اليقين و تفهموه بالتّعلم و السؤال كما قال تعالى:

فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

\*

، باذن الله اى بتوفيقه و تأييده. المسألة التاسعة أنّ لا يمكن معرفة الله الا به، و قد سبق أنّ لا يمكن العلم به الا بشهود ذاته و صريح هويته الاحدية، اذ لا صورة تساويه و لا جنس و لا فصل و لا جزء و لا ماهية، و لا سبب له و لا برهان عليه و لا حدّ له و لا معرف له، اذ ذاته اظهر من كل شىء فلا يظهره غيره، و أيضا كل ما فرضت انه سبب ظهوره فهو سبب ذاته، اذ ظهوره عين ذاته و ذاته لا سبب له، فكذا لا سبب لظهوره، فمن زعم أنّ يعرف الله بحجاب اى بمتوسّط بينه و بين خلقه او بصورة عقلية او بمثال خيالى فهو مشرك غير موحد، اذ جعل غيره من كلّ الوجوه مثله، و كل ما عرف بشىء فلا بد بين المعرفة و المعرفة من مماثلة و من جهة اتّحاد، و الاّ فليس ذلك الشىء معرفة اصلا. الا ترى انك اذا قلت الانسان حيوان ناطق فوجدت بين المعنيين اتّحادا بالذات؟ و اذا قلت الضاحك كاتب فبينهما اتّحاد بالموضوع؟ و الله سبحانه مجرد الذات عن كل ما سواه، فحجابه و مثاله و صورته غيره من كلّ وجه، اذ لا مشاركة بينه و بين غيره فى جنس او فصل او مادة او موضوع او عارض، و أنّما هو واحد موحد فرد عما عداه. قوله: فكيف يوحد من زعم أنّ عرفه بغيره، اى من زعم أنّ عرف الله بغيره فقد ناقض نفسه فى دعوى التوحيد، لان توحيده حينئذ عين الاشراك، فالموحد الخالص عن الشرك

من عرف الله بالله لا بغيره، فمن عرفه بغيره فما عرفه و لا وحده، اذ ليس بين خالق الاشياء و الاشياء شىء مشترك لا ذاتى لكونه بسيط الحقيقة و لا عرضى اذ ليس له امر عارض الا السلوب و الاضافات، و الاشتراك بين امرين فى السلب المحض او الاضافة المحضة لا يصحح كون احدهما معرفا للآخر. فان قلت: أليس الوجود أمرا مشتركا بين الخالق و المخلوق؟ قلنا: اما الوجود بالمعنى العام البديهي فهو امر اعتبارى ذهنى من المعقولات الثانية و الاعتبارات الشاملة العامة كالشيئية و نحوها، و اما الوجود الحقيقى فليس بطبيعة مشتركة بين الخالق و مخلوقه، لان وجوده تعالى حقيقة الوجود المحض الذى لا أتم منه و لا تنهى له فى الشدة و لا يشوبه عدم و قصور و نقص و لا يمازجه ماهية و حد، و اما وجود الممكن فهو كشرح و فيض له من وجوده تعالى و قد خالطه الاعدام و النقائص و الافات و الامكانات، فإين المشاركة بينهما فى نحو من الوجود؟ و قوله: و الله خالق الاشياء لا من شىء كان، لئلا يتوهم انه مادة الممكنات، فلا يكون متبرئ الذات عنها فيقده فى فردانيته، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. فظهر و تبين من جميع هذه المباحث كما ثبت و تحقّق: ان ذاته تعالى المسمّى بالاسماء الحسنى هو غير اسمائه و اسمائه غيره على الوجه الذى مرّ بيانه بلا تعطيل و تشبيه.

شرح أصول الكافى؛ ج ٣، ص ٢٥٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله عليه السلام: و أما ما عبرته الالسن بالتخفيف من غير الرؤيا يعبرها عبارة و عبرا اذا فسرهما و أولها و خبر بما يتول إليه أمرها، يقال: فلان عابر الرؤيا و عابر للرؤيا، و منه فى التنزيل الكريم

إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ. و هذه اللام تسميها أئمة العلوم اللسانية لام التعقيب لانها قد عقب الاضافة، و العابر أيضا الناظر فى الشىء المتدبر فى أمره، و المعتبر المستدل بالشىء على الشىء. قوله عليه

السلام: أو ما عملته الأيدي سواء عليها أكانت أيدي الأبدان و الأجساد أو أيدي الأذهان و الأفكار، و أكانت الأذهان أذهان القوى السافلة أو أذهان العقول العالية. قوله عليه السلام: و الله غاية من غياه أى انه سبحانه هو غاية كل من وضع له غاية و جعله ذا تلك الغاية، و قوله عليه السلام «و المغيّا غير الغاية» تنبيه على فساد و هم من غياه و بطلان زعمه، اذ المغيّا غير الغاية و الغاية الموضوعة له لا محالة موصوفة معلومة الوصف محدود الكنه مكنهوية الحد موهومة الذات، و كل موصوف و موهوم مصنوع و صانع الأشياء غير موصوف بحد مسمى مصنوع لم يكن بذاته فتعرف كينونيته بصنع غيره، و لم تتناه العقول و الاوهام الى غاية إلا و هى غير مرتبة عزه و جلاله و دون ما يليق بجناب قدسه و كماله عز مجده و جل سلطانه. قوله عليه السلام: بحد مسمى اما على الاضافة الى مسمى أو على التوصيف به. قوله عليه السلام: لم يكن أى ذلك المسمى المحدود أو ذلك الحد المسمى. قوله عليه السلام: فيعرف كينونيته العائد فيه اما لمسمى أو لحد و كذلك فى غيره. قوله عليه السلام: لا يزل من فهم هذا الحكم الحكم بالضم هو الحكمة من العلم، و أيضا مصدر حكم بينهم يحكم أى قضى - قاله الجوهرى فى الصحاح. و الحكمة معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم و منه فى التنزيل الكريم

«رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا». و قال بعض أصحاب التفسير: أى كمالا فى العلم و العمل استعد به خلافة الحق و رئاسة الخلق. قوله عليه السلام: فارعوه اما بالوصل من الرعاية بمعنى الحفظ أى فاحفظوه و ارقبوه، يقال: رعاه يرعاه رعاية و راعاه يراعيه مراعاة، أو من الرعاية بمعنى الوفاء كما فى قول قائلهم:

يا لائمى فى اصطناعى للحمام لقد- خابت ظنونك فى هذا و لم أخب -رعاية لو عدا فى الناس  
أيسرها- لم يعرف الغدر فى عجم و فى عرب

و ذلك لغة معروفة، و اما بالقطع من أراعاه سمعه يرعيه أى أصغى إليه، أو من ارعيت ارعاه أى ابقاء و حفظا و رفقا و قياما بأداء حقوقه. قوله عليه: فمن لم يعرفه به فليس يعرفه قوله عليه السلام هذا يشيد أركان ما قد حققناه من قبل فى تفسير قول أمير المؤمنين عليه السلام «اعرفوا الله بالله» من المعنيين الحقيقيين غير المعنى الذى فسره به شيخنا أبو جعفر الكلينى رحمه الله تعالى.

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: أو عملت الأيدي. [ص ١١٣ ح ٤] أقول: أى سواء عليها أكانت أيدي الأبدان أو أيدي الأذهان فإن القوى الشاملة أو أذهان العقول العالية [مخلوقة محدثة]. قال عليه السلام: والله غاية. [ص ١١٣ ح ٤] أقول: أى نهاية بمعنى ما ينتهى إليه نظراً إلى من جعله غاية. قال عليه السلام: والمغيبى غير الغاية. [ص ١١٣ ح ٤] أقول: أى ذاته الحقّة بذاته غير اعتبار كونه غاية، وكذا الأمر إذا كان المغيبى بالميم المضمومة والغين المعجمة المفتوحة والياء المثناة من تحت، المفتوحة المشددة أى ذو الغاية. وقوله: «والغاية» موصوفة أى معلومة بكنهها. هذا دليل اقترانى من الشكل الأول، على أنّ كونه غاية معلول، وذاته الحقّة لبطاطته الصرفة وأحدّيته المطلقة غير معلوم بكنهه جلاله، فذاته غير كونها غاية. وقوله: «وصانع الأشياء» جملة حالية. قال عليه السلام: بصنع غيره. [ص ١١٣ ح ٤] أقول: أى بصنع غيره إشارة إلى برهان «إن» على كينويته أى وجوده. ولا ينافى ذلك ما سيأتى من قوله: «إنما عرف الله من عرفه بالله» حيث إنّ المراد من المعرفة هاهنا المعرفة الكنيّة لا التصديقيّة حيث إنّ التصديق بكينويته حاصل لمن استدللّ بخلقته ومصنوعاته، فالضميران فى «كينويته» وفى «غيره» يعودان إليه تعالى، فليتدبر. قال عليه السلام: بحجاب. [ص ١١٤ ح ٤] أقول: أى بالمعنى الزائد أى بصفة موجودة فى الخارج مختصّة به تعالى. قال عليه السلام: أو بصورة. [ص ١١٤ ح ٤] أقول: أى شكل وتخطيط. قال عليه السلام: أو بمثال. [ص ١١٤ ح ٤] أقول: عقلى أو خيالى. قال عليه السلام: فهو مشترك. [ص ١١٤ ح ٤] أقول: حيث زعم أنّ كلاً من هذه الأشياء ذاته الحقّة وهو غيره، فلو زعم أنّه عرفه تعالى بشيء منها، فقد ظنّ أنّه هو الله تعالى مع أنّه -تعالى مجده- غيره، فقد جعل شريكاً له. قال عليه السلام: من عرفه بالله. [ص ١١٤ ح ٤] أقول: أى بكنهه، فمن لم يعرفه، فليس يعرفه معرفة تصوّريّة كنهه. ولا ينافى ذلك العلم التصديقى به من الأدلّة الدالّة عليه المستندة إليه من معلولاته. قال عليه السلام: [ ليس بين الخالق والمخلوق شىء. ] [ص ١١٤ ح ٤] أقول: أى مشترك بينهما اشتراكاً

معنویاً؛ ضرورتاً آن وجوده القائم بذاته الذی هو عینه تعالی غیر الوجود الممكنی، وكذا الأمر فی صفاته الكمالیة التي هي عين ذاته لا اشتراك لها مع غيرها إلا باللفظ. قال عليه السلام: لا من شيء كان. [ص ۱۱۴ ح ۴] أقول: أي فی الأزل قبل خلقه الأشياء، وإلا لكان شريكاً له فی الأزلیة، تعالی من هذا علواً كبيراً!

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۲۸۰

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: اسْمُ اللَّهِ غَيْرُهُ، برای بیان این است که: هیچ یک از نام های او عِلْمِ شخصی او نیست، چنانچه جمعی توهم کرده اند که «الله» عِلْمِ است. و جمعی توهم کرده اند که «الرحمان» نیز عِلْمِ است. شَيْءٌ این جا عبارت است از كَائِنٍ فِي نَفْسِهِ، خواه در خارج و خواه در ذهن، خواه جوهر و خواه عرض. ذَكَرَ وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ برای تعمیم است، مثل «

طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ».

« فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَا اللَّهُ بَيَانِ این است که: چون اسم او غیر اوست، حادث است، پس باطل می شود قول اشاعره که هفت صفت او را كَائِنٍ فِي نَفْسِهِ و قدیم و قائم به ذات او در خارج می شمردند. الْعُبُورُ (به عین بی نقطه و باء یک نقطه و راء بی نقطه، مصدر باب «نَصَرَ»): گذشتن از نهر به تدریج. و مراد این جا، گذشتنِ زبان از لفظ است حرف به حرف. ذَكَرَ فَأَمَّا مَا عَبَّرْتَهُ تا آخر، برای بیان این است که: اشتباهی در لفظ و در نقش نیست، بلکه قابل اشتباه، مفهوم آنها است. و بیان مراد به مفهوم شد در شرح عنوان باب. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: نام الله تعالی غیر اوست و هر چیزی که بر او اسم چیز، اطلاق توان کرد، پس آن حادث به تدبیر است سوای الله تعالی، پس اما آن لفظ که زبان ها از آن به تدریج می گذرد، یا آن نقش کتابت مُصَحَّفٌ و مانند آن



که به فعل می آورد آن را دست های مردمان، پس آن حادث به تدبیر است البتّه. اصل: «وَاللّٰهُ غَايَةٌ مِنْ غَايَاتِهِ، وَالْمَعْنَى غَيْرُ الْغَايَةِ، وَالْغَايَةُ مَوْصُوفَةٌ، وَكُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ، وَصَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِحَدِّ مُسَمًّى، لَمْ يَتَكَوَّنْ؛ فَيُعْرَفُ كَيْنُونِيَّتُهُ بِصُنْعِ غَيْرِهِ، وَلَمْ يَتَّنَاهَ إِلَى غَايَةٍ إِلَّا كَانَتْ غَيْرَهُ، لَا يَذُلُّ مَنْ فَهِمَ هَذَا الْحُكْمَ أَبَدًا، وَهُوَ التَّوْحِيدُ الْخَالِصُ، فَازَعَوْهُ، وَصَدَّقُوهُ، وَتَفَهَّمُوهُ بِإِذْنِ اللَّهِ». . شرح: چون بیان کرد که هیچ اسمی علم شخصی او نیست و در لفظ «الله» توهم علمی است بسیار شده، تصریح کرد به خصوص آن تا رفع اشتباه شود. الغایة (به غین با نقطه): نشان که در لشکرگاه می باشد و آن را «رأیة» نیز می نامند، و نهایت چیزی. و مراد این جا، نشان است. معنی در بعضی نسخ به میم مفتوحه و سکون عین بی نقطه و نون مفتوحه و الف یا نون مکسوره و یا مشدده است، به معنی مقصد یا مقصود. و در بعضی نسخ به میم مضمومه و فتح عین با نقطه و تشدید یاء دو نقطه در پایین و الف است، به معنی نشان داده شده. و حاصل همه یکی است. الموصوف: بیان کرده شده. و مراد این جا، در اول و دوم بیان کرده شده به حدّ مسمی است به قرینه تقلید به آن در سوم. بِحَدِّ (به باء حرف جرّ و فتح حاء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه) منون است. و ظرف، متعلق به «موصوف» است. و حدّ در اصل، مصدر باب «نصر» است، به معنی تمییز ذات چیزی از ذوات دیگر؛ و مراد این جا، مائیت چیزی است. مُسَمًّى (به صیغه اسم مفعول باب تفعیل) مجرور است تقدیراً و منون است و صفت حدّ است، به معنی معین. و این احتراز است از وصف الله تعالی به مائیت مطلقه، چنانچه گذشت در حدیث ششم، باب دوم که: «قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَلَهُ إِيَّاهُ وَمَائِيَّةٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، لَا يُثَبِّتُ الشَّيْءَ إِلَّا بِإِيَّاهُ وَمَائِيَّةٍ». التَّكْوُنُ (مصدر باب تفعّل، مطاوع تکوین): صدور چیزی از فاعلی، و صاحب شکل شدن. فاء برای سببیت است. يُعْرَفَ (به صیغه مضارع مجهول) منصوب است. الْكَيْنُونَةُ (به فتح کاف و سکون یاء دو نقطه در پایین منقلب از واو و ضمّ نون و سکون واو و نون و تاء مصدریّه): شدن. فرق میان «کینونت» و «کون» این است که کینونت به معنی حدوث در زمان معین است و کون به معنی بودن است، اعمّ از این که حادث باشد، یا قدیم، نظیر غیبوبه و غیب که اول به معنی پنهان شدن است و دوم به معنی پنهان بودن است. «کینونته» این جا مانند مصدر «کان» تامّه است، به خلاف آنچه می آید در «كِتَابُ الْإِيْمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث دوم باب سوم- که «بَابُ آخَرَ مِنْهُ» است- که:

«وَطَبِيعَتَكَ خِلَافٌ كَيْنُونَتِي»؛ زیرا که آن، مانند مصدر «كَانَ» ناقصه است و بیان می شود. الصُّنْع (به ضَمّ و فتح صاد بی نقطه و سکون نون و عین بی نقطه مصدر باب «مَنَعَ»): کردنِ کاری به عنوان تدبیر. ظرف، متعلّق به کَیْنُونَة است، یا متعلّق به «يُعْرَفُ» است. بدان که در جمله لَمْ يَتَكَوَّنْ تا این جا اشارت است به دو قاعده: اوّل این که هر چه تأثیر تعلّق به آن گرفته باشد، حادث زمانی است، پس قول فلاسفه در قدم عقول و نفوس و مانند آنها باطل است. و بیان این شد در شرح عنوانِ باب اوّل. دوم این که هر فاعلی مختار است و فعل به عنوان ایجاب، محال است، پس افعال طبیعیّه چنانچه مذهب فلاسفه است در احراقِ نار و تبریدِ ماء و تسخینِ فلز و مانند آنها باطل است و جمیع آنها فعل الله تعالی است به اجرای عادت، چنانچه اهل اسلام می گویند که: معجز انبیا، خرق عادت است و ممکن است. تنبیه بر این قاعده به دو وجه [است]: اوّل این که اگر فعل، موقوف بر داعی فاعل نباشد، فرق میان آلت و شرط و مانند آنها و میان فاعل نخواهد بود؛ زیرا که تأثیر و تکوین، صادر از فاعل نیست علی حده، و اِلّا محتاج به تأثیری دیگر خواهد بود و تسلسل لازم می آید، پس منتزَع است از فاعل در مرتبه کَوْنِ مفعول به داعی فاعل. دوم این که اگر فعل طبیعی متحقّق باشد، تخلف آن از علت تامّه آن محال خواهد بود، پس به شرط تحقّق علت تامّه واجب خواهد بود و تأثیر در واجب بِالْغَيْرِ بعد از تحقّق آن غیر، مانند تحصیلِ حاصل است در امتناع. لَمْ يَتَنَاهَ (به نون و الف و فتح هاء) به صیغه مضارع غایبِ معلوم معتلّ اللامِ باب تَفَاعُلِ است. غَايَة این جا به معنی نهایت است. و مراد این است که: الله تعالی نمی رسد در وقت تدقیقِ اذهان در معرفت اسما و صفات او به نهائیتی، مگر آن که آن نهایت، غیرِ کنه ذات اوست. الْحُكْم (به ضَمّ حاء و سکون کاف): حکمت؛ به معنی سخنی که از روی علم و رعایت مصالح باشد. یعنی: و مفهوم لفظ «الله» نشانی است از نشان های او و آن که مقصود است به آن نشان، غیر آن نشان است و آن نشان بیان کرده شده است به کنه و هر بیان کرده شده به کنه، حادث به تدبیر غیر است. و ذاتی که مدبر چیزها است، بیان کرده نمی شود به کنهی که معین باشد. بیان این آن که: صانع اشیا صادر از کسی نشده تا شناخته شود شخص او یا کنه او به تدبیر غیر او که فاعلش باشد. مراد این است که: اَقْلًا خَالِقُش شخصش و کنهش را خواهد دانست البتّه. و نرسیده در شمردنِ بندگان اسما و صفات او را سوی نهائیتی مگر

آن که آن نهایت بوده غیر ذات او و غیر شخص او. خوار نمی شود کسی که فهمید این حکمت را هرگز، نه در دنیا در مباحثات و نه در آخرت در عذاب. و آن است اقرار به یگانگیِ الله تعالی در ربوبیت که خالص است از کفر و شرک. اشارت است به کفر و شرک فلاسفه و معتزله و اشاعره، چنانچه بیان شد در شرح حدیثِ اوّل «بَابُ الْمَعْبُودِ» که باب پنجم است. پس رعایت کنید این حکمت را و راست دانید آن را و به کمال فهمیدن آن رسید به توفیقِ الله تعالی. اصل: «مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ، فَهُوَ مُشْرِكٌ؛ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَمِثَالَهُ وَصُورَتَهُ غَيْرُهُ، وَإِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ، مُوَحَّدٌ، وَكَيْفَ يُوَحَّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ؟! وَإِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ، فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ، إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ». شرح: يَعْرِفُ اللهُ بِهِ مَعْنَى «يَعْرِفُ كُنْهَ ذَاتِ اللَّهِ، أَوْ شَخْصَةَ» است. بَاء در بِحِجَابٍ و در بِصُورَةٍ و در بِمِثَالٍ برای سببیت مجازیه است، مثل «مَاهِيَّةُ الشَّيْءِ مَا بِهِ هُوَ». الْحِجَابُ (به کسر حاء بی نقطه و تخفیف جیم) پرده. و مراد این جا، مفهومی است دقیق که در اذهان در نمی آید مگر ذهن یگانه روزگار، پس محجوب است از غیر او، چنانچه گویا که حجاب خود است. الصُّورَةُ (به ضم صاد بی نقطه و سکون واو): شکل. و مراد این جا، جسمی است که صاحب شکلی است که احسن اشکال است. الْمِثَالُ (به کسر میم): مقدار. و مراد این جا، جسمی است که صاحب مقداری است که اعظم مقادیر است. الْمُشْرِكُ: کسی که غیر الله تعالی را با او شریک کند در عبادت خود. و مراد این جا، کسی است که لازم آمده بر او صریحاً که غیر الله تعالی را معبود شمرده باشد. ضَمِيرِ حِجَابِهِ وَمِثَالِهِ وَصُورَتِهِ رَاجِعٌ اسْتِ بَعْدَ مَنْ زَعَمَ، بَعْدَ اعْتِبَارِ اِيْنِ كِه مَعْبُودِ اَوْسْتِ، يَآ رَاجِعٌ اسْتِ بَعْدَ اَللّٰهِ بَعْدَ اَعْتِبَارِ اِيْنِ كِه مَخْلُوقِ اَوْسْتِ؛ چُونِ اَوْ خَالِقِ كُلِّ شَيْءٍ اسْتِ و بَرِ هَرِ تَقْدِيرِ، ضَمِيرِ «غَيْرِهِ» رَاجِعٌ بَعْدَ اَللّٰهِ اسْتِ. الْوَاحِدُ: يَكُ. وَ مَرَادُ اِيْنِ جَا، يَبِي مَآنَدُ اسْتِ. اَلْمُوَحَّدُ (بَعْدَ صَيغَةُ اسْمِ مَفْعُولِ بَابِ تَفْعِيلِ): يَكُ اِنْهَ شَمْرَدِه شُدِه. وَ مَرَادُ اِيْنِ جَا، كَسِي اسْتِ كِه بَرِ ذَمَّتِ هَرِ غَيْرِ اَوْ وَآجِبُ بَآشُدِ كِه اَقْرَارِ بَعْدَ يَكُ اِنْهَ مَآنَدُ بُوْدِنِ اَوْ كُنْدِ. بَاءُ دَرِ بَغَيْرِهِ وَ دَرِ بِاللّٰهِ وَ دَرِ بِيْ نِيْزِ بَرَايِ سَبَبِيَّتِ مَجَازِيَه اسْتِ. وَ مَآنَدُ اِيْنِ كِذْبَتِ دَرِ حَدِيْثِ اَوَّلِ بَابِ سُوْمِ، لِيَكُ بَاءُ اِنْ جَا، بَرَايِ سَبَبِيَّتِ حَقِيْقِيَّه اسْتِ. يَعْنِي: هَرِ كِه دَعْوِي كُنْدِ كِه مِي شَنَاسَدُ كُنْهَ ذَاتِ يَآ شَخْصِ اَللّٰهِ تَعَالٰي رَا بَعْدَ مَفْهُومِي دَقِيْقِ، يَآ بَعْدَ جَسْمِي خُوشِ شَكْلِ، يَآ بَعْدَ جَسْمِي بَزْرُگِ مَقْدَارِ، پَسِ اَوْ مُشْرِكِ اسْتِ؛ زِيْرَا كِه مَفْهُومِي كِه مَعْبُودِ اَوْسْتِ وَ جَسْمِ بَزْرُگِي كِه مَعْبُودِ

اوست و جسم خوش شکلی که معبود اوست، غیر الله تعالی است. و جز این نیست که الله تعالی بی مانند است، واجب است بر جمیع خلائق، اقرار به بی مانند بودن او. و چگونه توحید الله تعالی در استحقاق عبادت می کند کسی که دعوی کرده که می شناسد او را به عنوان غیر او؟! و جز این نیست که شناخته الله تعالی را کسی که شناخته او را به خودش، پس کسی که شناخته او را به خودش، پس او را نمی شناسد؛ جز این نیست که می شناسد غیر او را. اصل: «لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ شَيْءٌ، وَاللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَا مِنْ شَيْءٍ كَان، وَاللَّهُ يُسَمَّى بِأَسْمَائِهِ وَهُوَ غَيْرُ أَسْمَائِهِ، وَالْأَسْمَاءُ غَيْرُهُ». .

شرح: بیان آنچه گفته شد این است که: نیست میان خالق عالم و میان عالم - خواه اجسامی که مذکور شد و خواه غیر آنها - چیزی که اسم جامد محض و مشترک باشد. و الله تعالی خالق عالم است، نه از چیزی که پیش تر بوده باشد، خواه آن چیز ماده قدیمه باشد برای مخلوق او و خواه فاعل او باشد و خواه غیر آنها باشد. و الله تعالی نامیده می شود به نام های خود و او غیر نام ها است و نام ها غیر اوست؛ به معنی این که اسمای مختصه و مشترکه، همگی مشتقات و مانند مشتقات اند و مخالف اویند در حقیقت و حادث اند در اذهان حادثه، پس، از اسمای مشترکه، کسی خیال نکند که میان خالق و مخلوق، چیزی مشترک است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۷۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی کتاب التوحید للصدوق رحمه الله عن الحسن بن محمد، عن خالد بن یزید . فی بعض النسخ: «اسم الله غیره» بالضمیر مکان لفظة الجلالة، یعنی اسمه اللفظی والنفسی. (وکل شیء) فی الخارج (وقع علیه اسم شیء) ای اسم من الأسماء، أو اسم الشیئیة، فالغرض صححة الإطلاق بأنه تعالی شیء كما مرّ بابه. أو المراد من «الاسم» الاسم النفسی، ومن «الشیء» الاسم اللفظی، فالمعنی أن کلّ موجود یمکن أن یتطابقه مفهومه ما خلا الله. فالغرض بیان وجه من وجوه المباينة الكلية بین

الخالق والمخلوق. (فأما ما عبرته الألسن) بالتخفيف، من العبارة. يقال: عبرت الرؤيا عبارة، كنصر: فسرتها. قال الله تعالى في سورة يوسف:

«إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّعْيَا تَعْبُرُونَ». (أو عملت الأيدي) يعنى الأسماء المكتوبة. (فهو مخلوق) أى باتفاق من العقلاء. (والله غاية من غاياته) أو «من غايات» كما فى بعض النسخ، يعنى والمفهوم من «الله» فى الأذهان مفهوم من مفهوماته بأسمائه اللفظية فيها، فمحصور متناه ذو غاية. و (المغيا) يعنى وذو الغاية (غير الغاية) قطعاً، (والغاية موصوفة) محدودة، (وكلّ موصوف) محدود (مصنوع) والصانع غير موصوف محدود بحدّ معيّن. (بصنع غيره) متعلّق ب«الكيونية». (لا يذلّ) بالذال المعجمة على المعلوم من باب فرّ. وفى بعض النسخ: «لا يزلّ» بالزاي على المعلوم أيضاً منه. (وهو التوحيد الخالص) ناظر إلى نفي الحدّين: حدّ التعطيل، وحدّ التشبيه. (بحجاب أو بصورة أو بمثال) ردّ على طوائف من أهل الشرك لا سيّما الصوفيّة القدرية. وقد مضى بيان «من عرف الله بالله». (ليس بين الخالق والمخلوق شيء) استئناف بيانيّ، وناظر إلى حديث «هو خلو من خلقه، وخلقه خلوّ منه». أى شيء مشترك. (لا من شيء كان) ردّ على طوائف من أهل الشرك أيضاً. وقال الفاضل الإسترابادى: الظاهر «عن خالد» كما فى كتاب التوحيد. «اسم الله غيره» سيجىء فى باب ما أعطى الأئمة من اسم الله الأعظم ما يرفع ذلك. «فأما ما عبرته» إشارة إلى اللفظ وإلى النقش. ومعنى «عبرته» جعلته عبارة. «والله غاية من غاياته» أى لفظ الله اسم من أسمائه. و«المعنى» بالمهملة والنون «غير الغاية» أى المعنى غير اللفظ. «والغاية موصوفة» أى الاسم موصوفة، أى يجوز تحديدها، أى تعريفها بأن يقال: كيفية عارضة للهواء معتمدة على المخارج. «مسمّى لم يتكوّن» خبر بعد خبر. «ولم تتناه» على لفظ الخطاب، يعنى أنه لم يبلغ ذهنك إلى اسم إلا كان ذلك الاسم غيره تعالى. وقال برهان الفضلاء: «اسم الله غيره» يعنى ليس اسم من أسمائه مفهوماً علمياً كما توهم جمع أنّ «الله» علم، وآخرون أنّ «الرحمن» أيضاً علم. «وكلّ شيء وقع عليه اسم شيء» بمعنى أنه موجود فى نفسه، فى الخارج أو فى الذهن، جوهرًا كان أو عرضاً، فهو حادث بالتدبير. «ما خلا الله» يعنى ليس اسم من أسمائه قديماً، فردّ على الأشاعرة القائلين بأنّ سبعة من أسمائه. وقد ذكرت فى بيان الأوّل: كلّ منها موجود فى نفسه فى الخارج، قديم بكلا وجوديه: وجوده فى نفسه، ووجوده الرابطى، وقائم بذاته تعالى «فهو

مخلوق» ثانياً، أى بلا نزاع فيه لأحد. «فأما ما عبرته الألسن» من العبور من باب نصر كما من النهر بالتدرّيج. والمراد عبور اللسان من اللفظ حرفاً حرفاً. ولما بيّن أنه ليس اسم من أسمائه تعالى علماً شخصياً له، وكان أكثر التوهّم فى لفظ «الله» صرّح بخصوصه ليرتفع الاشتباه. و«الغاية» بمعنى العلامة؛ فإن غاية العسكر وعلامته بمعنى، يعنى ولفظة «الله» علامة من علاماته تعالى. «والمعنى غير الغاية» بالعين المهملة والنون؛ بمعنى المقصد أو المقصود، يعنى والذى يتصوّر بتلك العلامة فهو غير تلك العلامة؛ لأنّ العلامة متصوّرة بالكنه فحادثة مدبّرة لغيرها، والمدبّر للأشياء لا يتصوّر بالكنه بل بالوجه فقط. «من فهم هذا الحكم» أى الحكمة. وقال بعض المعاصرين: «والله غاية من غاياته» أى المفهوم من اسم الله حدّ من حدود ما عبرته الألسن، أو عملته الأيدي ينتهيان إليه، وهما غير المفهوم منهما، والمفهوم منهما موصوف بهما فمصنوع يصفه الواصف فى ذهنه. وقال السيّد الأجلّ النائنى: «اسم الله غيره» أى اسم الله تعالى غير ذاته الذى هو المسمّى بالاسم. «وكلّ شىء وقع عليه اسم شىء» يُقال له: إنّه اسم شىء «فهو مخلوق» غير الله وما خلاه. وقوله: «ما خلا الله» إمّا استثناء من المبتدأ، أو خبر بعد خبر، أو صفة للخبر. ولما كان مظنة أن يتوهّم من قوله: «ما خلا الله» أنّ الله غير مخلوق ولو بلفظه أو نقشه، دفعه بقوله: «فأما ما عبرته الألسن» وجعلته عبارة «أو عملت الأيدي» أى اللفظ أو النقش «فهو مخلوق». «والله عانة من عاناه» يحتمل أن يكون لفظ «الله» مورداً على سبيل القسم. و«عانة من عاناه» خبر لقوله: «هو» أو خبر مبتدأ محذوف. وتقدير الكلام: فهو مخلوق والله هو عانة من عاناه. ويحتمل أن يكون «الله» مبتدأ، ويكون المراد به الاسم، و«عانة من عاناه» خبره، فالمعنى وهو أو الاسم ملابس من لابسه ومباشر من باشره. وفى النهاية الأثيرية: معاناة الشىء: ملابسته ومباشرته. أو مهمّ من اهتمّ به. وفى النهاية: عنيتُ به فأنا عانٍ، أى اهتممت به واشتغلت . أو هو أسير من أسره وذليل من أذله. وفى النهاية: العانى الأسير. وكلّ من ذلّ واستكان وخضع فقد عان يعنو فهو عان . أو هو محبوس من حبسه. وفى النهاية: وعنوا بالأصوات، أى احبسوها واخفوها . «والمعنى غير العانة» أى المقصود بالاسم المتوسّل به إليه غير العانة؛ أى غير ما تتصوّره وتفعله. «والعانة موصوفة» أى كلّ ما تتصوّره أو تفعله فتلابسه أو تسخره أو تهتمّ به، أو هو ذليل مخلوق مأسور موصوف بصفات الممكن وتوابع الإمكان، «وكلّ موصوف بها مصنوع». والمحفوظ فى النسخ التى

رأيناها «غاية من غايات» بالغيين المعجمة فيهما، ويفسر بأن اسم الله غاية من غايات، أى اسم من أسمائه تعالى، ولكن فى أكثر ما رأيناه من النسخ العتيقة وقع إصلاح فى لفظ «غايات» حيث كانت مكتوبة بالهاء المدوّرة، فحُكّت وأصلحت وكتبت بالتاء المستطيلة. و«العانة» أصله عانية حذفت الياء كما حذفت عن العانى فى حديث المقدام: «الخال وارث من لا وارث له، يفكُّ عانه». وفى النهاية: أى عانيه، فحذفت الياء . وأمّا «التاء» فى «العانة» فإذا جعل خبراً لقوله: «هو» يكون للمبالغة، وفى غيره يحتمل المبالغة والتأنيث. «لا يذلّ من فهم هذا الحكم أبداً» أى لا يذلّ ذلّ الجهل والضلال من فهم هذا الحكم وعرف سلب جميع ما يغيّره عنه. «وهو» أى سلب جميع ما يغيّره عنه «التوحيد الخالص». «فارعه» من الرعاية. وفى بعض النسخ: «فاوعوه» بالواو، أى فاحفظوه. وفى بعضها بالدال، أى كونوا مدّعين له مصدّقين به. والمعانى فيها متقاربة .

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٢٢١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله عليه السلام: اسم شىء، أى لفظ الشىء أو هذا المفهوم المركب و الأول أظهر، ثم بين المغايرة بأن اللفظ الذى يعبر به الألسن و الخط الذى تعمله الأيدى فظاهر أنه مخلوق. قوله: و الله غاية من غاياه، اعلم أن الغاية تطلق على المدى و النهاية، و على امتداد المسافة و على الغرض و المقصود من الشىء، و على الراية و العلامة، و هذه العبارة تحتمل وجوهاً الأول: أن تكون الغاية بمعنى الغرض و المقصود، أى كلمة الجلالة مقصود من جعله مقصوداً، و ذريعة من جعله ذريعة، أى كل من كان له مطلب و عجز عن تحصيله بسعيه يتوسل إليه باسم الله، و المغيبى بالغيين المعجمة و الياء المثناة المفتوحة أى المتوسل إليه بتلك الغاية غير الغاية، أو بالياء المكسورة أى الذى جعل لنا الغاية غاية هو غيرها، و فى بعض النسخ و المعنى بالعين المهملة و النون، أى المقصود بذلك التوسل، أو المعنى المصطلح، غير تلك الغاية التى هى الوسيلة إليه. الثانى: أن يكون المراد بالغاية

النهاية، و بالله: الذات لا الاسم أى الرب تعالى غاية آمال الخلق يدعونه عند الشدائد بأسمائه العظام، و المغيى بفتح الياء المشددة المسافة ذات الغاية، و المراد هنا الأسماء فكأنها طرق و مسالك توصل الخلق إلى الله فى حوائجهم، و المعنى أن العقل يحكم بأن الوسيلة غير المقصود بالحاجة، و هذا لا يلائمه قوله و الغاية موصوفة إلا بتكلف تام. الثالث: أن يكون المراد بالغاية العلامة و صحفت غاياه بغاياته، و كذا فى بعض النسخ أيضا، أى علامة من علاماته، و المعنى أى المقصود، أو المغيى أى ذو العلامة غيرها. الرابع: أن يكون المقصود أن الحق تعالى غاية أفكار من جعله غاية و تفكر فيه، و المعنى المقصود أعنى ذات الحق غير ما هو غاية أفكارهم، و مصنوع عقولهم، إذ غاية ما يصل إليه أفكارهم و يحصل فى أذهانهم موصوف بالصفات الزائدة الإمكانية و كل موصوف كذلك مصنوع. الخامس: ما صحفه بعض الأفاضل حيث قرأ: عانة من عاناه أى الاسم ملابس من لابس، قال فى النهاية: معاناة الشىء ملابسته و مباشرته، أو مهم من اهتم به من قولهم عنيت به فأنا عان، أى اهتمت به و اشتغلت أو أسير من أسره، و فى النهاية العانى الأسير، و كل من ذل و استكان و خضع فقد عانا يعنو فهو عان، أو محبوس من حبسه، و فى النهاية و عنوا بالأصوات أى احبسوها، و المعنى أى المقصود بالاسم غير العانة أى غير ما نتصوره و نعقله. ثم اعلم أنه على بعض التقادير يمكن أن يقرأ و الله بالكسر، بأن يكون الواو للقسم. قوله: غير موصوف بحد، أى من الحدود الجسمانية أو الصفات الإمكانية، أو الحدود العقلية، و قوله: مسمى صفة لحد، للتعميم كقوله تعالى

لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً

و يحتمل أن يكون المراد أنه غير موصوف بالصفات التى هى مدلولات تلك الأسماء، و قيل: هو خبر بعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف. قوله: لم يتكون فيعرف كينونته بصنع غيره. قيل: المراد أنه لم يتكون فيكون محدثا بفعل غيره، فتعرف كينونته و صفات حدوثه بصنع صانعه كما تعرف المعلولات بالعلل. أقول: لعل المراد أنه غير مصنوع حتى يعرف بالمقايسة إلى مصنوع آخر، كما يعرف المصنوعات بمقايسة بعضها إلى بعض، فيكون الصنع بمعنى المصنوع و غيره صفة له، أو أنه لا يعرف بحصول صورة هى مصنوعة لغيره، إذ كل صورة ذهنية مصنوعة للمدرك، معلولة له. قوله: و لم يتناه، أى هو



تعالى فى المعرفة أو عرفانه أو العارف فى عرفانه إلى نهاية إلا كانت تلك النهاية غيره تعالى و مباينة له غير محمولة عليه. قوله عليه السلام: لا يزل، فى بعض النسخ بالذال، أى ذل الجهل و الضلال من فهم هذا الحكم و عرف سلب جميع ما يغيره عنه، و علم أن كلما يصل إليه أفهام الخلق فهو غيره تعالى. قوله عليه السلام: من زعم أنه يعرف الله بحجاب. أى بالأسماء التى هى حجب بين الله و بين خلقه، و وسائل بها يتوسلون إليه، بأن زعم أنه تعالى عين تلك الأسماء أو الأنبياء أو الأئمة عليهم السلام، بأن زعم أن الرب تعالى اتحد بهم أو بالصفات الزائدة فإنها حجب عن الوصول إلى حقيقة الذات الأحدية أو بأنه ذو حجاب كالمخلوقين أو بصورة أى بأنه ذو صورة كما قالت المشبهة، أو بصورة عقلية زعم أنها كنه ذاته و صفاته تعالى أو بمثال أى خيالى أو بأن جعل له مماثلا و مشابها من خلقه فهو مشرك لما عرفت مرارا من لزوم تركبه تعالى و كونه ذا حقائق مختلفة، و ذا أجزاء، تعالى الله عن ذلك. و يحتمل أن يكون إشارة إلى أنه لا يمكن الوصول إلى حقيقته تعالى بوجه من الوجوه لا بحجاب و رسول يبين ذلك، و لا بصورة عقلية و لا خيالية، إذ لا بد بين المعرف و المعرف من مماثلة و جهة اتحاد، و إلا فليس ذلك الشىء معرفا أصلا، و الله تعالى مجرد الذات عن كل ما سواه، فحجابه و مثاله و صورته غيره من كل وجه، إذ لا مشاركة بينه و بين غيره فى جنس أو فصل أو مادة أو موضوع أو عارض، و إنما هو واحد موحد فرد عما سواه، فإنما يعرف الله بالله إذا نفى عنه جميع ما سواه، و كلما وصل إليه عقله كما مر أنه التوحيد الخالص. و قال بعض المحققين: من زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال أى بحقيقة من الحقائق الإمكانية كالجسم و النور أو بصفة من صفاتها التى هى عليها كما أسند إلى القائلين بالصورة أو بصفة من صفاتها عند حصولها فى العقل كما فى قول الفلاسفة فى رؤية العقول المفارقة فهو مشرك، لأن الحجاب و الصورة و المثال كلها مغايرة له غير محمولة عليه، فمن عبد الموصوف بها عبد غيره، فكيف يكون موحدا له عارفا به، إنما عرف الله من عرفه بذاته و حقيقته المسلوب عنه جميع ما يغيره، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنما يكون يعرف غيره. أقول: لا يخفى أن هذا الوجه و ما أوردته سابقا من الاحتمالات التى سمحت بها قريحتى القاصرة لا يخلو كل منها من تكلف، و قد قيل فيه وجوه أخر أعرضت عنها صفحا، لعدم موافقتها لأصولنا، و الأظهر عندى أن هذا الخبر موافق لما مر، و سيأتى فى كتاب العدل أيضا من أن

المعرفة من صنعه تعالى و ليس للعباد فيها صنع، و أنه تعالى يهبها لمن طلبها و لم يقصر فيما يوجب استحقاق إفاضتها، و القول بأن غيره تعالى يقدر على ذلك نوع من الشرك فى ربوبيته و إلهيته، فإن التوحيد الخالص هو أن يعلم أنه تعالى مفيض جميع العلوم و الخيرات، و المعارف و السعادات كما قال تعالى:

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ

فالمراد بالحجاب إما أئمة الضلال و علماء السوء الذين يدعون أنهم يعرفونه تعالى بعقولهم و لا يرجعون فى ذلك إلى حجج الله تعالى، فإنهم حجب يحجبون الخلق عن معرفته و عبادته تعالى، فالمعنى أنه تعالى إنما يعرف بما عرف نفسه للناس لا بأفكارهم و عقولهم، أو أئمة الحق أيضا فإنه ليس شأنهم إلا بيان الحق للناس فأما إفاضة المعرفة و الإيصال إلى البغية فليس إلا من الحق تعالى كما قال سبحانه:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ

و يجرى فى الصورة و المثال ما مر من الاحتمالات، ف قوله عليه السلام: ليس بين الخالق و المخلوق شىء، أى ليس بينه تعالى و بين خلقه حقيقة أو مادة مشتركة حتى يمكنهم معرفته من تلك الجهة، بل أوجدتهم لا من شىء كان، و يؤيد هذا المعنى ما ذكره فى التوحيد تنمة لهذا الخبر: و الأسماء غيره و الموصوف غير الواصف، فمن زعم أنه يؤمن بما لا يعرف فهو ضال عن المعرفة، لا يدرك مخلوق شيئا إلا بالله، و لا يدرك معرفة الله إلا بالله، و الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه، و إذا أراد شيئا كان كما أراد بأمره من غير نطق، لا ملجأ لعباده مما قضى، و لا حجة لهم فيما ارتضى لم يقدروا على عمل و لا معالجة مما أحدث فى أبدانهم المخلوقة إلا بربهم، فمن زعم أنه يقوى على عمل لم يرده الله عز و جل فقد زعم أن إرادته تغلب إرادة الله

تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

\*

ووجه التأييد ظاهر لمن تأمل فيها.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٣٥

\*\*\*\*\*

## (١٦) باب معانى الأسماء و اشتقاقها

### ١- الحديث

١ / ٣١٢ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ تَفْسِيرِ (١١) «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» فَقَالَ (١٢): «الْبَاءُ

ص: ٢٧٩

---

١-١ . «هذا الحكم» ، أى الحكمة من العلم، أو القضاء؛ فَإِنَّه جاء بالمعنيين . أنظر : الصحاح، ج ٥ ، ص ١٩٠١ (حكم).

٢-٢ . فى «ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بف» وشرح صدر المتألهين : «فادعوه» . وفى «بس» : «فأوعوه» . واحتمل فى شرح المازندراني : «فأرعوه» من الإرعاء بمعنى الإصغاء . وفى التوحيد، ص ١٤٢ : «فاعتقدوه» . وقوله: «فأرعوه» من الرعاية بمعنى الحفظ أو الوفاء، أو فأرعوه من الإرعاء بمعنى الإصغاء ، تقول : أرعيتَه سمعى ، أى أصغيت إليه. أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٣٥٩ (رعى) ؛ التعليقة للداماد ، ص ٢٦١ .

٣-٣ . فى «ف» : «وصورته ومثاله» . وفى التوحيد: «الحجاب والمثال والصورة».

- ٤-٤ . فى «ب ، ج ، ض ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين والوافى والتوحيد: «موحد».
- ٥-٥ . فى «ج ، ض ، ف ، بح ، بس ، بف» : «وكيف».
- ٦-٦ . فى «بف» : «وإنما».
- ٧-٧ . فى «ف» : «وليس» .
- ٨-٨ . فى «ب» وحاشية «بف» والوافى: «خلق».
- ٩-٩ . فى شرح صدر المتألهين : «وأسماءه».
- ١٠-١٠ . التوحيد ، ص ١٩٢ ، ح ٦ ، بسنده عن محمد بن أبى عبد الله؛ وفيه، ص ١٤٢ ، ح ٧ ، بسنده عن خالد بن يزيد ، مع زيادة فى آخره الوافى ، ج ١ ، ص ٤٦٦ ، ح ٣٧٨.
- ١١-١ . فى المحاسن والتوحيد، ح ٢ والمعانى ، ح ١ : - «تفسير».
- ١٢-٢ . هكذا فى «بح» والمحاسن والتوحيد ، ح ٢ والمعانى ، ح ١ وتفسير العياشى وتفسير القمى . وفى سائر النسخ والمطبوع : «قال».

بِهَاءُ (١) اللَّهُ، وَالسَّيْنُ سَنَاءُ (٢) اللَّهُ، وَالْمِيمُ مَجْدُ (٣) اللَّهُ - وَرَوَى (٤) بَعْضُهُمْ: الْمِيمُ (٥) مُلْكُ اللَّهُ - وَاللَّهُ إِلَهُ كُلِّ شَيْءٍ، الرَّحْمَنُ (٦) بِجَمِيعِ (٧) خَلْقِهِ، وَالرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

ابن سنان گوید: از امام صادق (عليه السلام) تفسير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«را پرسیدم، فرمود: بَاء بهاء (روشنی) خدا و سین سناء (رفعت) خداست و میم مجد (بزرگواری) خداست و بعضی روایت کرده اند که میم ملک (سلطنت) خداست و الله معبود هر چیز است، رحمان مهربان است بتمام خلقش، رحیم مهربانست بخصوص مؤمنین.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۵۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- عبد الله بن سنان گوید: از امام صادق (علیه السلام) تفسیر «بسم الله الرحمن الرحيم» را پرسیدم، فرمود: باء-بهای خداست (روشنی) و سین-سنای خداست (درخشش) و میم-مجد خداست، بعضی روایت کرده اند که میم ملک خداست، خدا معبود هر چیز است و بخشاینده به همه خلق خود و مهربان به مؤمنان به خصوص.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- عبد الله بن سنان می گوید: از امام صادق علیه السلام تفسیر «بسم الله الرحمن الرحيم» را پرسیدم، فرمود: باء-بهاء و روشنی خداست و سین-سنای و درخشش خداست و میم-مجد و بزرگی خداست بعضی روایت کرده اند که میم ملک و سلطنت خداست، خدا معبود هر چیزی است و بخشاینده به همه خلق و مهربان به همه به ویژه مؤمنان.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۹۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن القاسم بن يحيى». مولى المنصور روى عن جده، ضعيف «صه» قال النجاشى: له كتاب فيه آداب امير المؤمنين عليه السلام، روى عنه احمد بن ابى عبد الله و احمد بن محمد بن عيسى بن عبيد «عن جده الحسن بن راشد». الطّفاوى و الطّفاويون منسوبون الى حبال، بن منبّه، هو اعصر بن سعد بن قيس بن غيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان و مسكنهم البصرة و امهم الطّفاوة بنت حرم بن ريان ولدت لحبال جريا و سوريا و سنانا، و كان الحسن ضعيفا فى الرواية، و قال ابن الغضائرى: الحسن بن اسد الطّفاوى البصرى يروى عن الضعفاء و يروون عنه و هو فاسد المذهب، و ما اعرف شيئا اصلح فيه الا روايته كتاب على بن اسماعيل بن شعيب بن ميثم، و قد رواه عنه غيره. و الظاهر انّ هذا هو الذى ذكرناه و انّ الناسخ اسقط الرء من اسم ابيه، و قال ابن الغضائرى: الحسن بن راشد مولى المنصور ابو محمد روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن موسى عليهما السلام، ضعيف فى روايته، و هاهنا ذكر الرء فى الاول، و الظاهر انّ هذا ليس هو ذاك و ليس هو الذى ذكرنا فى القسم الاول من كتابنا عن الشيخ الطّوسى رحمه الله، فانه قال: الحسن بن راشد يكنى ابا على مولى آل المهلب بغدادى من اصحاب الجواد عليه السلام ثقة، الى هاهنا كلام صاحب «صه» و فى فهرست: الحسن بن راشد له كتاب الراهب و الراهبة، رواه القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد المنصور ابو محمد روى عن ابى عبد الله و ابى الحسن موسى عليهما السلام، ضعيف فى روايته؛ و ابن داود حمل جميع ذلك من حسين مصغرا و قال: انى رأيت بخط الشيخ ابى جعفر فى كتاب الرجال كذا، ثم قال: فربما التبس الحسين بن راشد بالحسن بن راشد، ذلك مولى بنى العباس و هذا مولى آل المهلب، و ذاك من رجال الصادق عليه السلام و هذا من رجال

الجواد عليه السلام. و قال بعض اصحاب الرجال : و الحق ان حمل ما فى «ظم» على السهو من الشيخ اقرب من وقوع السهو عنه و عن غيره فى مواضع، على انه لا ريب ان فى رجال الصادق عليه السلام الحسن بن راشد كما هو معلوم من سند الروايات و كذلك فى كتب الرجال و الحديث فى القاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد مع التصريح فى الرجال بانه مولى المنصور و الراوى عن الصادق و الكاظم عليهما السلام بلا شك، و الفرق بين الثقة و الضعيف بالمرتبة و الكنية و المروى عنه «عن عبد الله بن سنان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تفسير بسم الله الرحمن الرحيم قال: الباء بهاء الله و السين سناء الله و الميم مجد الله». قال الشيخ الجليل جامع الكافى رحمه الله: «و روى بعضهم: الميم ملك الله و الله إله كل شىء و الرحمن بجميع خلقه و الرحيم بالمؤمنين خاصة». اما تفسيره عليه السلام للحروف الواحداً التى فى بسم الله فذلك من باب التوقيف لا سبيل للعقل إليه، و اما قوله: و الله إله كل شىء، يرجح قول من قال: انه مشتق، و قد مرّ ذكر الاقوال فى معناه. و قوله: الرحمن بجميع خلقه و الرحيم بالمؤمنين خاصة، اعلم أنّهما اسمان بنيا للمبالغة من رحم يرحم كالغضبان من غضب و العليم من علم، و الرحمة فى اللغة قيل أنّها رقة القلب و انعطاف يقتضى التفضل و الاحسان، و الحق انها فىنا حالة نفسانية تكون مع رقة القلب و بها تفعل المودة و الاحسان، كما أنّ الغضب حالة نفسانية تكون فى الاكثر مع قساوة القلب و جموده تصدر منها الإساءة و العجور، و هكذا العلم و الحلم و الحياء و الصبر و العفة و المحبة و غيرها فىنا صفات نفسانية يناسبها احوال القلب و مزاج البدن و هى مبادئ الافعال و آثار يناسبها. و اذا اطلق بعض هذه الصفات على الله فلا بد ان يكون هناك على وجه اعلى و اشرف، لأنّ صفات كل موجود على حسب وجوده، فصفات الجسم كوجوده جسمانية و صفات النفس نفسانية و صفات العقل عقلانية و صفات الله إلهية، لا كما عليه كثير من اهل التمييز من ان ينكر هذه الصفات فى حق الله رأساً و يقال ان اسماء الله إنّما تطلق باعتبار الغايات التى هى افعال دون المبادئ التى تكون انفعالات، و هذا من قصور العلم و ضيق الصدر و عدم سعة التعقل، حيث لم يدركوا مقامات الكمالية من صفات الوجود و معارجه و منازلها و احواله فى كل موطن و مقام، فوقعوا فى مثل هذا التعطيل الخالى عن التحصيل. و بالجملة العوالم متطابقة، فما وجد من الصفات الكمالية فى الأدنى يكون فى الأعلى على وجه ارفع

و ابسط و اشرف. فافهم هذا التحقيق و اغتنم فأنه عزيزا جدا. ثم ان الرَّحمن اشد مبالغة من الرحيم، لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما ذكره الزمخشري وغيره، و ذلك أنما يعتبر تارة باعتبار الكميّة و اخرى باعتبار الكيفية، فعلى الأوّل قيل: يا رحمن الدنيا، لانه يعم المؤمن و الكافر، و رحيم الآخرة، لانه يخص المؤمن، و على الثاني قيل: يا رحمن الدنيا و الآخرة و رحيم الدّنيا، لان النعم الاخرية كلّها جسام عظام و ان النعم الدنيوية فيكون جليلة و حقيرة و انما قدم، و القياس يقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى لتقدم مرحمة الدنيا على مرحمة الآخرة، و لانه صار كالعلم من حيث انه لا يوصف به غيره من الصفات . لان معناه: المنعم الحقيقي البالغ فى الرحمة غايتها، و ذلك لا يصدق على غيره، لان ما عداه مستفيض فهو مفيض بلطفه و انعامه، يريد جميل ثناء او جزيل ثواب او يزيل رقة الجنسية عن قلبه و حبّ المال عن نفسه، ثم انه كالواسطة فى ذلك، لان ذات المنعم و وجود النعمة و القدرة على ايصالها و الداعية الباعثة له عليه و التمكن من الانتفاع بها و القوى و الآلات التى بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها احد غيره تعالى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٢٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام: و الرحمن بجميع خلقه أبلغية الرحمن و أزيديته بحسب زيادة المعنى المدلول عليها بزيادة البناء تؤخذ تارة باعتبار الكمية فيقال «يا رحمن الدنيا» لانه يعم المؤمن و الكافر، و «رحيم الآخرة» لانه يختص المؤمن، أو يقال «يا رحمن الدنيا و الآخرة» أى برحمتك التى وسعت كل شىء و كانت سواسية المنة بالنسبة الى كل مخلوق، و «رحيمهما» أى برحمتك التى تختص بها من تشاء ممن سبقت له منك العناية بزيادة المنن و النعم و الاعطاف و اللطاف فى الدنيا فحسب أو فى الآخرة فحسب أو فيهما جميعا. و تارة باعتبار الكيفية فقط أو باعتبار الكيفية مع الكمية، فيقال «يا رحمن الآخرة» لان النعم الاخرية كل منها عظيمة جسيمة شريفة خطيرة باقية



خالدة، و«رحيم الدنيا» لان النعم الدنيوية كلها خفيرة يسيرة طفيفة خسيصة فانية بائدة، و بهذه الاعتبارات وردت الادعية الماثورة عنه صلى الله عليه وآله وسلم و عنهم صلوات الله و تسليماته عليهم على الوجوه الثلاثة، و بعض المشهود له بالفضل من المفسرين قد زل هناك زلة فوق زلة. و قوله عليه السلام «و الرحيم بالمؤمنين خاصة» يحتمل تلك الوجوه جميعا و ان كان أظهر انطباقا على الاولين منها فليدرك. و هناك وجه رابع بناء على اعتبار الكمية، و هو يا رحيم الدنيا و رحمن الدنيا و الآخرة، و عساك تجده أقل و رودا فى الاحاديث و الادعية.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال: قال: الباء. [ص ١١٤ ح ١] أقول: لعل المراد بذلك أنّ هذه الحروف تناسب ماله تعالى من صفاته لا أنّها موضوعة لها بل المتكلم إذا تكلم بكلام فيراعى هذه المناسبة. قال عليه السلام: سناء الله. [ص ١١٤ ح ١] أقول: السنا- مقصوراً-: ضوء البرق، والسناء فى الرفعة ممدود، والسنى: الرفيع. كذا فى الصحاح . قال عليه السلام: بجميع خلقه. [ص ١١٤ ح ١] أقول: حيث أعطاهم ما يليق بحالهم من حسن التدبير كما لا يخفى على الناقد البصير، والنقصان من سوء استعداد بعضهم

«مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» .

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٨١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی] :

شرح: العِدَّة (به کسر عین بی نقطه و تشدید دال بی نقطه): چند کس. و علامه حلی - رحمه الله تعالی - در کتاب خلاصه نقل کرده از مصنف - رحمه الله تعالی - که گفته: هر جا که گفتیم در کافی که: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، پس مراد به «عِدَّة» چهار کس است: علی بن ابراهیم و علی بن محمد بن عبد الله بن اذینة و احمد بن عبد الله بن أمیة و علی بن الحسن . البهاء (به فتح باء یک نقطه و تخفیف هاء و الف و همزه منقلب از واو) مصدر معتل اللام واوی باب «نَصَرَ»: غالب شدن کسی بر دیگری در مقامِ مفاخرت به بلندی و بزرگی مرتبه، چنانچه می گویند که: «بَاهَيْتُ زَيْدًا، فَبَهَوْتُهُ بِهَاءٍ». و به کسر باء، مصدر باب مُفَاعَلَةٌ است. و بر هر تقدیر، الباء بَهَاءُ الله اشارت است به این که باء حرف جرّ در »

بِسْمِ اللَّهِ

«برای استعانت است، پس دلالت می کند بر این که الله تعالی غالب است در اسم بر جمیع مَاعَدَايِ خود. بدان که اسم در شش معنی مستعمل می شود: اَوَّلُ سُمُوٍّ به معنی سنا و مجد. دوم لفظ الله و الرحمان و مانند آنها. سوم مفهوم آن لفظ. چهارم قدر مشترک میان معنی دوم و معنی سوم. پنجم فرد حقیقی معنی سوم که تعبیر از آن به ذات می کنند و اگر لفظی برای آن وضع کنند جامد محض خواهد بود. ششم امام عالم به جمیع احکام الهی، چنانچه می آید در حدیث چهارم «بَابُ النَّوَادِرِ» که: «نَحْنُ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى». و این جا معنی اَوَّلُ مراد است. السَّنَاءُ (به فتح سین بی نقطه و تخفیف نون و الف و همزه منقلبه از یاء، یا از واو) مصدر معتل اللام یائی یا واوی باب «ضَرَبَ» یا باب «نَصَرَ»: رفعت مرتبه. الْمَجْدُ (به فتح میم و سکون جیم و دال بی نقطه) مصدر باب «نَصَرَ» و «حَسُنَ»: عظمت مرتبه. و قول امام علیه السلام که: وَالسَّيْنُ سَنَاءُ اللَّهِ، وَالْمِيمُ مَجْدُ اللَّهِ از قبیل تشبیه است مثل «زَيْدٌ أَسَدٌ». و مقصود این است که: اسم در»

بِسْمِ اللَّهِ

«به معنی سمو (به ضم سین و ضم میم و تشدید واو) است و آن، مصدر معتل اللام واوی باب «نَصَرَ» است و به معنی مجموع سنا و مجد است، پس چون همزه «اسم» به وصل افتاده، گویا که سین به معنی «سنا» است و میم به معنی «مجد» است و مناسب این است اشتقاق «سَمَاء» به معنی آسمان؛ زیرا که هم رفعت دارد و هم عظمت. بدان که وزن «فُعُول» به ضم فاء مُطَّرَد است در مصدر ثلاثی مجرّد که ماضی آن مفتوح العین باشد و لازم باشد. و جوهری در صحاح گفته که: وَالْإِسْمُ مُشْتَقٌّ مِنْ سَمَوْتُ؛ لِأَنَّهُ تَنْوِيهٌ وَرَفْعَةٌ، وَتَقْدِيرُهُ: أَفْع، وَالذَّاهِبُ مِنْهُ الْوَاوُ؛ لِأَنَّ جَمْعَهُ: أَسْمَاءُ. وَتَصْغِيرُهُ: سُمَى. وَاخْتِلَفَ فِي تَقْدِيرِ أَصْلِهِ؛ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: فَعْلٌ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: فُعْلٌ. وَأَسْمَاءُ يَكُونُ جَمْعًا لِهَذَا الْوِزْنِ وَهُوَ مِثْلُ جِذْعٍ وَأَجْدَاعٍ، وَقَفْلٍ وَأَقْفَالٍ، وَهَذَا لَا تُدْرِكُ صِيغَتُهُ إِلَّا بِالسَّمْعِ. مخفی نماند که چون «سنا» و «علو» یک معنی دارد و «مجد» و «عظمت» یک معنی دارد و بسمله در اول قرآن و در اول هر سوره است و ایضاً»

إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ

«در اول قرآن است به اعتبار ترتیب نزول سُور، می توان گفت که: «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» اول اسمای الهی است، چنانچه گذشت در حدیث دوم باب سابق. الْمُلْكُ (به ضم میم و سکون لام): پادشاهی. پس حاصل مجد و مُلک یکی است و مراد، استقلال در قدرت است که مخصوص الله تعالی است. وَرَوَى بَعْضُهُمْ: الْمِيمُ مُلْكُ اللَّهِ، عبارت مصنف است که در میان اجزای حدیث در آورده و ضمیر «بَعْضُهُمْ» راجع به «عِدَّة» است که آن چهار کس اند. مراد به «رَحْمَان» کسی است که بخشیده به هر چیز تدبیری را که لایق آن است، پس متعلق به جمیع مخلوقات است. و مراد به «رَحِيم» کسی است که مهربان به هر کس است به بعث رسل و انزال کُتُب و تعیین حُجَج، تا از حیرت و مضرت اختلاف در مشکلات رها شوند اگر تابع شوند، لیک چون فایده این به مؤمنان رسیده و دیگران قبول رحمت الهی نکرده اند، تخصیص به مؤمنان، در تفسیر آن لفظ مذکور می شود. یعنی: خبر دادند مرا چهار کس از یاران ما، از احمد بن محمد بن خالد، از قاسم بن یحیی، از جدّ او حسن بن راشد، از عبد الله بن سنان، گفت که: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از بیان مراد از»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«گفت: باء- که حرف جرّ است- دالّ بر غالب بودنِ الله تعالی است در اسم. و اسم - که همزه آن به وصل افتاده- به معنی رفعت و عظمت الله تعالی است. و به جای «الْمِیْمُ مَجْدُ اللَّهِ» روایت کرد بعضی آن چهار کس که: «الْمِیْمُ مُلْکُ اللَّهِ». و حاصل هر دو یکی است. و الله به معنی آن ذاتی است که مستحقّ عبادتِ هر چیز است. و رحمان به معنی مدبّرِ جمیع مخلوقات است چنانچه باید. و رحیم به معنی مهربان است به مؤمنان و بس.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۸۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: فی العنوان یعنی أسماء الله. (واشتقاقها) عطف علی «المعانی». قال برهان الفضلاء: یعنی و بیان أنّ جمیع اسمائه مشتقات لیست من قبیل الأعلام و أسماء الأجناس، وقد ثبت عند أهل العریبة أنّ الذات فی المشتقات خارجة من مفهومها و مبهم. و روی بعضهم کلام ثقة الإسلام، ای بعض العدة. قال العلامة طاب ثراه: قال محمد بن یعقوب الكلینی طاب ثراه: کلّمّا ذکرته فی کتابی الکافی عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقی، فهم: علی بن ابراهیم و علی بن محمد بن عبدالله بن اذینة و أحمد بن عبدالله أمیّة و علی بن الحسن. قال برهان الفضلاء: الاسم یستعمل فی أربعة معان: الأوّل: لفظ الله، والرحمن ونحوهما. الثانی: مفهوم ذلك اللفظ. الثالث: مفهوم لفظ الذات. الرابع: الإمام العالم بجمیع الأحكام. والمراد هنا المعنی الثالث. وإذا كان كنه شیء و شخصه غیر معلوم فلا بدّ من أن یعبّر عنه بالذات أو الاسم، فیُضاف إلى اسم من الأسماء بالمعنی الأوّل والثانی، وبهذا یسمی ذلك بالاسم الأعظم. قال السید الأجلّ النائینی: «البهاء»: الحسن. و «السّناء»: بالمدّ: الرفعة. و «المجد»: الكرم والشرف. ولّمّا كان تفسیره بحسب معنی حرف الإضافة و لفظ الاسم غیر محتاج إلى البیان للعارف باللّغة أجاب علیه السلام بالتفسیر بحسب

المدلولات البعيدة المنظورة، أو لأنه صار مستعملاً للتبرّك مخرجاً عن المدلول الأوّل ففسّره بغيره ممّا لوحظ في التبرّك. والمراد بهذا التفسير إمّا أنّ هذه الحروف لمّا كانت أوائل هذه الألفاظ الدالّة على هذه الصفات أخذت للتبرّك، أو أنّ هذه الحروف لها دلالة على هذه المعاني، إمّا على أنّ للحروف مناسبة مع المعاني بها وصفت لها، وهي أوائل هذه الألفاظ وأشدّ حروفها مناسبة وأقواها دلالة لمعانيها، أو لأنّ الباء لمّا دلّت على الارتباط والانضياغ - ومناطق الارتباط والانضياغ إلى الشياء وجدان حسن مطلوب للطالب - ففيها دلالة على حسن وبهاء مطلوب لكلّ طالب، وبحسبها فسّرت ببهاء الله. ولمّا كان الاسم من السموّ الدال على الرفعة والعلوّ والكرم والشرف، فكلّ من الحرفين بالانضمام إلى الآخر دالّ على ذلك المدلول، فنُسبت الدلالة على «السناء» بحسب المناسبة إلى السين، وفسّرها بسناء الله، والدلالة على المجد أو الملّك بحسبها إلى الميم وفسّرها بالمجد أو الملّك. «والله إله كلّ شيء» أي مستحقّ العبوديّة لكلّ شيء والحقيق بها. «والرحمن بجميع خلقه» أي فيه مبالغة الرحمة ودلالة على شمولها لجميع خلقه، فهي كصفات الذات لا يختلف الأشياء بالنسبة إليها إثباتاً ونفياً. «والرحيم بالمؤمنين خاصّة» فهي بحال صفات الفعل من الاختلاف إثباتاً ونفياً. وقال بعض المعاصرين: أُشير بهذا التفسير إلى علم الحروف، فإنّه علمٌ شريف يمكن أن يستنبط منه جميع العلوم والمعارف كليّاتها وجزئياتها إلّا أنّه مكنون عند أهله. انتهى. لو كان علم يستنبط منه جميع العلوم والمعارف كليّاتها وجزئياتها كان خاصّاً بالحجّة المعصوم القيم للقرآن المنكر لثبوته لغيره عموماً وخصوصاً، والمكفّر للحروفية من الزنادقة عموماً. ولكلّ حرف من القرآن سبعون بطناً في موضعها إن تكرر، فلعلّ هذا بطنٌ من بطونها.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٢٢٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: ضعيف. قوله عليه السلام: الباء بهاء الله، يظهر من كثير من الأخبار أن للحروف المفردة أوضاعا و معانى متعددة لا يعرفها إلا حجج الله عليه السلام، وهذه إحدى جهات علومهم و استنباطهم من القرآن، و قد روت العامة فى الم عن ابن عباس أن الألف آلاء الله و اللام لطفه و الميم ملكه، و البهاء الحسن، و السناء بالمد: الرفعة، و المجد: الكرم و الشرف. و أقول: يمكن أن يكون هذا مبنيا على الاشتقاق الكبير و المناسبة الذاتية بين الألفاظ و معانيها، فالباء لما كانت مشتركة بين المعنى الحرفى و بين البهاء فلا بد من مناسبة بين معانيهما، و كذا الاسم و السناء لما اشتركا فى السين فلذا اشتركا فى معنى العلو و الرفعة، و كذا الاسم لما اشترك مع المجد و الملك فلا بد من مناسبة بين معانيها، و هذا باب واسع فى اللغة يظهر ذلك للمتتبع بعد تتبع المبانى و المعانى، فالمراد بقوله عليه السلام و السين سناء الله، أن هذا الحرف فى الاسم مناط لحصول هذا المعنى فيه، و كذا البواقي، و التأمل فى ذلك يكسر سورة الاستبعاد عن ظاهر هذا الكلام، و هذا مما خطر بالبال فى هذا المقام. و لعله أقرب مما أفاده بعض الأعلام، حيث قال: لما كان تفسيره بحسب معنى حرف الإضافة، و لفظ الاسم غير محتاج إلى البيان للعارف باللغة أجاب عليه السلام بالتفسير بحسب المدلولات البعيدة، أو لأنه لما صار مستعملا للتبرك مخرجا عن المدلول الأول ففسره بغيره مما لوحظ فى التبرك، و المراد بهذا التفسير إما أن هذه الحروف لما كانت أوائل هذه الألفاظ الدالة على هذه الصفات أخذت للتبرك أو أن هذه الحروف لها دلالة على هذه المعانى إما على أن للحروف مناسبة مع المعانى بها وضعت لها، و هى أوائل هذه الألفاظ فهى أشد حروفها مناسبة و أقواها دلالة لمعانيها أو لأن الباء لما دلت على الارتباط و الانضياف و مناط الارتباط و الانضياف إلى شىء وجدان حسن مطلوب للطالب، ففيها دلالة على حسن و بهاء مطلوب لكل طالب، و بحسبها فسرت ببهاء الله، و لما كان الاسم من السمو الدال على الرفعة و العلو و الكرم و الشرف، فكل من الحرفين بالانضمام إلى الآخر دال على ذلك المدلول فنسبت الدلالة على السناء بحسب المناسبة إلى السين، و فسرها بسناء الله و الدلالة على المجد أو الملك بحسبها إلى الميم، و فسرها بالمجد أو الملك على الرواية الأخرى و الله إله كل شىء أى مستحق للعبودية لكل شىء و التحقيق بها، و الرحمن لجميع خلقه. اعلم أن الرحمن أشد مبالغة من الرحيم، لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، و ذلك إنما يعبر تارة باعتبار

الكمية و أخرى باعتبار الكيفية، فعلى الأول قيل: يا رحمن الدنيا لأنه يعم المؤمن و الكافر، و رحيم الآخرة لأنه يخص المؤمن و على الثاني قيل: يا رحمن الدنيا و الآخرة و رحيمهما بتخصيص الأول بجلال النعم و الثاني بغيرها، و الثاني أيضا يحتمل أن يكون محمولا على الوجه الأول، أى رحمن الدارين بالنعم العامة، و الرحيم فيهما بالنعم الخاصة بالهداية و التوفيق فى الدنيا و الجنة و درجاتها فى الآخرة، و الأخير فى هذا الخبر أظهر.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٣٨

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٣١٣ / ٢ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ:

أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ وَاشْتِقَاقِهَا: اللَّهُ مِمَّا هُوَ مُشْتَقٌّ؟ فَقَالَ (٩): «يَا هِشَامُ، اللَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ إِيَّاهُ (١٠)، وَالْأَوْلَى (١١) يَقْتَضِي مَأْلُوهاً، وَالْإِسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى، فَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى، فَقَدْ كَفَرَ وَلَمْ يَعْبُدْ شَيْئاً؛ وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَالْمَعْنَى، فَقَدْ

ص: ٢٨٠

---

١-٣ . فى شرح المازندراني، ج ٤ ، ص ٢ : «البهاء، فى اللغة الحسن . ولعل المراد به حسن معاملته مع عباده بالإيجاد والتقدير والألطف والتدبير وإعطاء كل ما يليق به» . وانظر: الصحاح، ج ٦، ص ٢٨٨ (بهو).

٢-٤ . فى شرح المازندراني: «السنة \_ بالمد \_ : الرفعة... والمراد بسنة الله : رفعته وشرفه بالذات على جميع الممكنات». وانظر: الصحاح، ج ٦، ص ٢٨٨٣ (سنا).

٣- ٥ . «المجد»: السعة فى الكرم والجلال. وأصله من قولهم: مَجَدَتِ الإبلُ ، إذا حصلت فى مرعى كثير واسع . المفردات للراغب، ص ٧٦٠ (مجد).

٤- ٦ . فى المحاسن: «وقال».

٥- ٧ . فى المحاسن والتوحيد، ح ٢ والمعانى ، ح ٢ : - «الميم».

٦- ٨ . فى «ب» والتعليقة للدأمد والمعاسن والمعانى ، ح ١ وتفسير القمى : «والرحمن».

٧- ٩ . فى «ض» وحاشية «بح» : «لجميع».

٨- ١٠ . المحاسن ، ص ٢٣٨ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ٢١٣ . وفى التوحيد ، ص ٢٣٠ ، ح ٢ ،

بسندة عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى؛ معانى الأخبار ، ص ٣ ، ح ١ ، بسنده عن القاسم بن

يحيى . وفى تفسير القمى ، ج ١ ، ص ٢٨؛ والتوحيد ، ص ٢٣٠ ، ح ٣؛ ومعانى الأخبار ، ص ٣ ، ح

٢ ، بسند آخر مع اختلاف يسير ، وفيهما مع زيادة . تفسير العياشى ، ج ١ ، ص ٢٢ ، ح ١٨ ، عن

عبدالله بن سنان، إلى قوله: «مجد الله» ؛ وفيه ، ح ١٩ ، عن أبى عبدالله عليه السلام من قوله :

«الميم ملك الله» مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٤٦٩ ، ح ٣٧٩ .

٩- ١١ . وفى الكافى ، ح ٢٣٦ والوافى : «قال: فقال لى».

١٠- ١٢ . الظاهر أنّ «إله» فعال بمعنى المفعول . ومعنى «الإله يقتضى مألوها» أنّ إطلاق هذا الاسم

يقتضى أن يكون فى الوجود ذات معبود يطلق عليه هذا الاسم . أو فعل ماض . أو مصدر ، وعليه يكون

معنى الجملة : أنّ العبادة تقتضى أن يكون فى الوجود ذات معبود ، لا يكفى فيها مجرد الاسم من

دون أن يكون له المسمى . أنظر: الوافى ، ج ١ ، ص ٣٤٧ .

١١- ١٣ . هكذا فى «بف» والكافى ، ح ٢٣٦ والوافى . وفى سائر النسخ والمطبوع : «وإله» .

أَشْرَكَ (١) وَعَبَدَ اثْنَيْنِ؛ وَمَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى دُونَ الْإِسْمِ، فَذَاكَ التَّوْحِيدُ، أَفْهَمْتَ يَا هِشَامُ؟».

قَالَ: قُلْتُ (٢): زِدْنِي، قَالَ: «لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ (٣) اسْمًا، فَلَوْ كَانَ الْإِسْمُ هُوَ الْمُسَمَّى ، لَكَانَ كُلُّ (٤)

اسْمٍ (٥) مِنْهَا إِلَهًا (٦) ، وَلَكِنَّ اللَّهَ مَعْنَى يُدَلُّ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَكُلُّهَا غَيْرُهُ.



يَا هِشَامُ، الْخُبْزُ اسْمٌ لِلْمَأْكُولِ، وَالْمَاءُ اسْمٌ لِلْمَشْرُوبِ، وَالتَّوْبُ اسْمٌ لِلْمَلْبُوسِ، وَالنَّارُ اسْمٌ لِلْمُحْرَقِ؛ أَفَهَمْتَ يَا هِشَامُ فَهَمًّا تَدْفَعُ بِهِ وَتُنَاضِلُ (٧) بِهِ أَعْدَاءَنَا الْمُتَّخِذِينَ (٨) مَعَ اللَّهِ (٩) عَزَّ وَجَلَّ غَيْرَهُ؟ « قُلْتُ: نَعَمْ، فَقَالَ: «نَفَعَكَ اللَّهُ بِهِ» (١٠) وَتَبَّتْكَ يَا هِشَامُ».

قَالَ هِشَامٌ (١١): فَوَاللَّهِ، مَا قَهَرَنِي أَحَدٌ فِي التَّوْحِيدِ حَتَّى (١٢) قُمْتُ مَقَامِي هَذَا. (١٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) راجع باشتقاق اسماء خدا پرسید، الله از چه مشتق است؟ فرمود: ای هشام الله مشتق ازاله (پرستش شده) است و پرستش شده شایسته پرستشی لازم دارد، و نام غیر صاحب نام است کسی که تنها نام را بدون صاحب نام پرستد کافر گشته و در حقیقت چیزی نپرستیده است و هر که نام و صاحب نام را پرستد مشرک گشته و دو چیز پرستیده است و کسی که صاحب نام را پرستد نه نام را آنست یکتاپرستی، ای هشام فهمیدی؟ عرض کردم: توضیح بیشتری برایم دهید، فرمود: خدا را نود و نه نام است اگر نام همان صاحب نام باشد باید هر اسمی از آنها معبودی باشد، ولی خدا معنی (و ذات یگانه ایست) که همه این اسماء بر او دلالت کند و همه غیر او باشند، ای هشام نان اسم خوردنی ست و آب اسم آشامیدنی و جامه اسم پوشیدنی و آتش اسم سوختنی، فهمیدی ای هشام بطوری که بتوانی دفاع کنی و بر دشمنان ما که با خدا دیگری را شریک گرفته اند در مباحثه غلبه کنی؟ عرض کردم آری، فرمود ای هشام خدایت به آن سود دهد و بر آن پا برجایت دارد، هشام گوید: از زمانی که از آن مجلس برخاستم دیگر در بحث توحید کسی بر من غلبه نکرد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۵۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- از هشام بن حکم روایت شده که از امام صادق (علیه السلام) در باره اسماء خدا و اشتقاق آنها پرسید: س - الله از چه مشتق است و اصلش چه بوده است؟ ج- ای هشام، الله از اله باز گرفته شده (پرستش شده) و اله را حقیقت شایسته پرستشی بایست است، نام جز صاحب نام است هر که نام را بی معنی پرستد محققا کافر است و چیزی را نپرستیده، هر که نام و معنی را با هم پرستد، محققا مشرک است و دو تا را پرستیده و هر که معنی را تنها و قطع نظر از نام پرستد، این خداپرستی است، ای هشام خوب فهمیدی؟ س - آقا بیشتر برایم بفرمائید. ج- خدا نود و نه اسم دارد، اگر اسم همان صاحب اسم بود در زیر هر اسمی معبودی بود ولی خدا یک حقیقتی است که همه این اسمها دلیل بر آنند و همه جز آنند، ای هشام نان اسم خوردنی است، آب اسم نوشیدنی، جامه اسم پوشیدنی، آتش اسم سوزاننده، ای هشام خوب فهمیدی که بتوانی نقل کنی و مبارزه کنی بدان با دشمنان ما که با خدای عز و جل دیگری را همراه دانند. هشام- آری. امام- ای هشام، خدا تو را بدان سود بخشد و پایدار دارد. هشام گوید: به خدا از آن روز تاکنون کسی مرا در موضوع توحید مقهور و درمانده نکرده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- از هشام بن حکم روایت شده که از امام صادق علیه السلام درباره اسماء خدا و اشتقاق آنها پرسید: الله از چه مشتق است و اصلش چه بوده است؟

پاسخ داد: ای هشام، الله از اله (پرستش شده) گرفته شده و پرستش شده شایسته پرستش است و نام غیر صاحب نام است کسی که نام را بدون صاحب پرستد محققا کافر است و چیزی را نپرستیده، هرکس نام و صاحب را با هم پرستد محققا مشرک است و دو تا را پرستیده و هرکس صاحب نام را تنها پرستد، این خداپرستی است، ای هشام خوب فهمیدی؟

هشام- آقا بیشتر برایم توضیح دهید.

امام- خدا نود و نه اسم دارد، اگر نام همان صاحب نام بود در زیر هر اسمی معبودی بود ولی خدا یک حقیقتی است که همه این اسماء دلیل بر آنند و همه غیر آنند، ای هشام نان، اسم خوردنی است، آب اسم نوشیدنی، جامه اسم پوشیدنی، آتش اسم سوزاننده

ای هشام خوب فهمیدی که بتوانی نقل کنی و مبارزه کنی و با دشمنان ما که با خدا دیگری را به شریک و همراه گرفته اند در بحث پیروز شوی؟

هشام آری.

امام- ای هشام، خدا تو را بدان سود بخشد و پایدار دارد.

هشام گوید: به خدا از آن روز تا کنون کسی در بحث توحید بر من پیروز نشده و درمانده ام نساخته است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۲۹۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

وفيه ستة احاديث

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٢٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله عليه السلام: و من عبد الاسم و المعنى فقد أشرك معناه و مغزاه ان أسماء الله الحسنى التقديسية و التمجيدية كلها بإزاء مرتبة ذاته الاحدية الحققة المستحقة لها جميعا بحيثية واحدة حقيقية هى حيثية الوجوب الذاتى التى بحسب صرف وحدتها الحققة و بحت أحديتها الحقيقية فى منزلة جميع الحثيات الكمالية، و لا كذلك الامر فيما عدا ذاته الحققة الواجبة، اذ كل ذات ممكنة انما تستحق اسما بخصوصه من جهة حيثية خاصة بخصوصها هى وراء سائر الحثيات التى فى إزائها سائر الاسماء، فاذن جملة الاسماء الحسنى الالهية مرجعها جميعا الى معنى واحد بحيثية واحدة مستجمعة لاسماء الكمالية بأسرها من حيث بحت مرتبة الذات الحققة القيومية الوجوبية، فالاسماء الكمالية للذات القيومية مختلفة و معناها حيثية واحدة أحدية حقيقية، و من عبد الله لا على هذا السبيل فقد أشرك و عبد اثنين. فليتبصر.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٦٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: و تناقل [ به ] أعداءنا. [ص ١١٤ ح ٢] أقول: المناقلة فى المنطق. يقال: ناقلت فلاناً الحديث: إذا حدّثته و حدّثك، و الناقل يقال لحاضر الجواب أيضاً.

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: التناقل (به نون و قاف): حاضر جواب بودن در گفتگو با کسی. و شرح اين حديث معلوم می شود از آنچه گفتيم در شرح حديث سوّم باب پنجم - كه «بَابُ الْمَعْبُودِ» است - چه تفاوت، سهل است.

صافی در شرح کافی ؛ ج ٢ ، ص ٢٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: قد سبق هذا الحديث في الباب الخامس باب المعبود بتفاوت يسير. وضبط برهان الفضلاء هنا: «تناقل» بالنون مكان «تناضل» هناك. و«التناقل»: التجاوب في المناظرة بلا تأمل وعجز. وفي بعض النسخ هنا «تناقل» بالمثلثة كما ضبط السيد الأجلّ النائيني. وقال: أي تجعلهم متباطئين غير ناهضين للجدال. وفي بعض آخر: تناضل هناك. وقال الفاضل الإسترابادي بخطه: الظاهر - كما مرّ - : «وتناضل به» مكان «وتناقل به». وقال السيد الأجلّ النائيني: قد سبق هذا الحديث في باب المعبود بسنده ومتمنه، إلا أنه هناك وقع «والإله يقتضى مألوها»، وهما «واله يقتضى مألوها» بدون لام التعريف. ولو جرّد النظر عمّا هناك لم يبعد أن يقرأ هنا «أله» بلفظ الفعل الماضي. وأله آلهة وألوهة وألوهية: عبد عبادة. ومنه لفظ الجلالة كذا ذكره اللغويون. «وإله يقتضى مألوها» أي معبوداً لتعدّي معناه، كما أنّ الإله يقتضى مألوهاً، أي يوجب له ليكون مطابقه ومصداقه؛ لأنّه بمعنى المألوه أو - كما ذكرنا في باب المعبود - أنّ المألوه من له إله يعبده وهو أولى. وسيجيء في باب جوامع التوحيد ما يؤيّده.

(الخبز اسم للمأكول) تمثيل فيه تنبيه على مغايرة الاسم للمسمى بمغايرة أسماء الأشياء كلّها لمسمياتها.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٢٢٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: حسن وقد مر بعينه متنا و سندا في باب المعبود فلا نعيد شرحه.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٣٩

\*\*\*\*\*

ص: ٢٨١

---

١-١ . في الكافي، ح ٢٣٦ والوافي: «كفر».

٢-٢ . في الكافي، ح ٢٣٦: «فقلت».

٣-٣ . في الكافي، ح ٢٣٦ والوافي: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ».

٤-٤ . في «ج، ض، ف، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني: «لكل».

٥-٥ . في «بس»: «شيء». وفي حاشية «ج»: - «اسم».

٦-٦ . في «ب، ج، ض، ف، بح، بس، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني: «إله».

٧-٧ . في «ب، ج، ض، ف، بح، بر، بس، بف»: «تناقل». والمناقلة: المحادثة. أنظر:

الصحاح، ج ٥، ص ١٨٣٤ (نقل). وفي حاشية «ف»: «تقابل» و«تناقل». وفي حاشية «ض»:

«تنازل». وفي التوحيد: «تنافر». وفي حاشية ميرزا رفيعا، ص ٣٨٨ «تناقل به أعداءنا، أي تجعلهم

متباطئين غير ناهضين للجدال وإن استنهضوا». وقال الفيض في الوافي : «تناضل ، إمّا بفتح التاء ، بحذف إحدى التائين. أو بضمّها، أى تجادل وتخاصم وتدافع». وانظر : النهاية ، ج ٥ ، ص ٧٢ (نضل).

٨-٨ . فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني : «الملحدين». وفى الأخير : «الملحدين : العادلين عن دين الحق ومنهج الصواب ، متّخذين مع الله تعالى غيره، على تضمين معنى الأخذ». وفى الوافي : «والملحدين».

٩-٩ . فى التوحيد: «والملحدين فى الله والمشرّكين مع الله» بدل «المتّخذين مع الله». ١٠-١٠ . فى «بس ، بف» : - «به».

١١-١١ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» والكافى ، ح ٢٣٦ والتوحيد والوافى . وفى بعض النسخ والمطبوع : - «هشام».

١٢-١٢ . فى حاشية «ج ، ض» : «حين» . ونقله المازندراني فى شرحه واستظهره . وفى التوحيد: «حينئذ حتّى».

١٣-١٣ . الكافى ، كتاب التوحيد ، باب المعبود ، ح ٢٣٦؛ وفى التوحيد ، ص ٢٢٠ ، ح ١٣ ، بسنده عن الكليني الوافى ، ج ١ ، ص ٣٤٦ ، ح ٢٧٠ ؛ الوسائل ، ج ٢٨ ، ص ٣٥٣ ، ح ٣٤٩٤٨ ، وفيه إلى قوله: «فذاك التوحيد».

### ٣- الحديث

٣١٤ / ٣ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ ١ / ١١٥

جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: سُئِلَ عَنْ مَعْنَى اللَّهِ ، فَقَالَ: «اسْتَوْلَى (١) عَلَى مَا دَقَّ وَجَلَّ». (٢)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

از حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) راجع بمعنی الله سؤال شد فرمود: خدا بر هر چیز کوچک و بزرگ تسلط دارد (چون استیلاء و تسلط بر همه موجودات لازمه معنی الوهیت است حضرت بلازم معنی پاسخش داد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۵۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- ابو الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) از معنی الله، فرمود: مسلط است بر هر چه خرد باشد یا کلان.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۳۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۳- از موسی بن جعفر علیه السلام از معنی الله، سؤال شد فرمود: خدا بر هر چیز کوچک و بزرگ مسلط است.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۳۰۱

\*\*\*\*\*



شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب قال حدثني علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن الحسن بن ابراهيم». الكوفى من اصحاب الرضا عليه السلام، وهو غير الحسن بن ابراهيم بن عبد الصمد الخزّاز الكوفى الذى روى عنه التلعكبرى وسمع منه سبع و ثلاثين و ثلاث مائة حديثا، لم يرو «عن يونس بن عبد الرحمن عن علي بن منصور قال قال لى هشام بن الحكم كان بمصر زنديق يبلغه عن ابى عبد الله عليه السلام اشياء فخرج الى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها وقيل له إنه خارج بمكة فخرج الى مكة و نحن مع ابى عبد الله عليه السلام فى الطواف و كان اسمه عبد الملك و كنيته أبو عبد الله فضرب كتفه كتف ابى عبد الله عليه السلام فقال له أبو عبد الله عليه السلام ما اسمك فقال اسمى عبد الملك قال فما كنيتك قال كنيتى أبو عبد الله فقال له أبو عبد الله عليه السلام فمن هذا الملك الذى انت عبده أم من ملوك الارض أم من ملوك السماء و اخبرنى عن ابنك عبد آله السماء أم عبد آله الارض قل ما شئت تخصم. قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق اما تردّ عليه قال فقبح قولى فقال أبو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من الطواف فأتنا فلما فرغ أبو عبد الله عليه السلام أتاه الزنديق فقعد بين يدى ابى عبد الله عليه السلام و نحن مجتمعون عنده فقال أبو عبد الله عليه السلام للزنديق أ تعلم انّ للارض تحتنا و فوقا قال نعم قال فدخلت تحتها قال لا قال فما يدريك ما تحتها قال لا أدرى الاّ أنّى أظنّ انّ ليس تحتها شىء فقال أبو عبد الله عليه السلام فالظن عجز لمن لا يستيقن ثم قال أبو عبد الله عليه السلام أفصعدت السماء قال لا قال فتدرى ما فيها قال لا قال عجباً لك لم تبلغ المشرق و لم تبلغ المغرب و لم تنزل الارض و لم تصعد السماء و لم تخبر هناك فتعرف ما خلقهن و أنت جاحد بما فيهن و هل يجحد العاقل ما لا يعرف قال الزنديق ما كلمنى بهذا أحد غيرك. فقال أبو عبد الله عليه السلام فأنت من ذلك فى شك فلعله هو و لعله ليس هو فقال الزنديق و لعل ذلك. فقال أبو عبد الله عليه السلام أيها الرجل ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم و لا حجة للجاهل يا أبا

أهل مصر تفهم عنى فأنا لا نشك فى الله ابداً ما ترى الشمس و القمر و الليل و النهار يلجئان فلا يشتهان و يرجعان قد اضطررا ليس لهما مكان الا مكانهما فان كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا وإن كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهارا و النهار ليلا اضطررا و الله يا أخا أهل مصر الى دوامهما و الذى اضطرهما أحكم منهما و أكبر فقال الزنديق صدقت. ثم قال أبو عبد الله عليه السلام يا أخا أهل مصر إن الذى تذهبون إليه و تظنون انه الدهر إن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم و إن كان يردهم لم لا يذهب بهم؟ القوم مضطرون يا أخا أهل مصر لم السماء مرفوعة و الارض موضوعة لم لا تسقط السماء على الارض لم لا تنحدر الارض فوق طباقها و لا يتماسكان و لا يتماسك من عليها قال الزنديق أمسكهما الله ربهما و سيدهما قال: فأمن الزنديق على يدى أبى عبد الله عليه السلام فقال له حمران جعلت فداك إن آمنت الزنادقة على يديك فقد آمن الكفار على يدى أبىك. فقال المؤمن الذى آمن على يدى أبى عبد الله عليه السلام اجعلنى من تلامذتك فقال أبو عبد الله عليه السلام يا هشام بن الحكم خذه إليك و علمه فعلمه هشام و كان معلم أهل الشام و أهل مصر الايمان و حسنت طهارته حتى رضى بها أبو عبد الله عليه السلام».

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٢٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: على ما دق. [ص ١١٤ ح ٣] أقول: والرحمن على العرش استوى أى استولى عليه وهو محيط بجميع الأجسام مع ما يتعلّق بها من النفوس المجردة العالية والسافلة وما يرتبط به من العقول المقدّسة والأنوار المطهّرة من أرجاس عالم الطبيعة. ومن الجائز أن يراد ما مضى فى أول الباب من أنّ «الله» اسم مشتمل على أربعة أركان، ولكلّ ركن ثلاثون اسماً. فهذا تفسير لله على بعض ما يفهم منه.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٨١

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: مراد به مَعْنَى این جا بازگشت است. و حاصل سؤال این است که: به چه سبب الف لام عهد خارجی را جزء اسم خالقِ عالم می کنند در لفظ «الله»؟ الإِسْتِيْلَاءُ: به غایت غالب بودن به برهان، و به غایت وَلِيّ نعمت بودن. مَا دَقَّ وَجَلَّ عبارت از کوچکانِ مخلوقین و بزرگان ایشان است، یا عبارت از نعمتِ کوچک و نعمت بزرگ است. و بنا بر اوّل، مراد این است که: بر هر کس ظاهر است اُلُوْهِيَّت او. و بنا بر دوم، مراد این است که: برای آن مستحقّ عبادت، هر چیز است و هیچ چیز، مستحقّ عبادت او نیست. یعنی: روایت است از قاسم بن یحیی، از جدّش حسن بن راشد، از امام موسی کاظم علیه السّلام، راوی گفت که: امام پرسیده شد از مرجع لفظِ «الله»، پس گفت: مرجع آن این است که: به غایت غالب شده به برهانِ اُلُوْهِيَّت بر کوچکان و بزرگان.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۸۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: قيل: مبني الجواب على أنّ اشتقاق لفظة الجلالة من أله بالفتح آلهة، أي عبد عبادة. وأصلها «إله» على فعال، بمعنى المفعول. و«المألوه» هو المعبود. والمعبود الحقّ هو الخالق الغالب على جميع المخلوقات دقيقتها وجليلها باطنها وظاهرها. وقد سبق في باب المعبود أنّ التحقيق: أنّ أصلها «إله» على فعال بمعنى الفاعل، من أله كنصر، فعلاً متعدّياً فيقتضى مألوهاً. ف«الإله» يعني المستحقّ -بكسر الحاء- أن يعبد غيرهِ. والمألوه يعني المستحقّ منه -بفتح الحاء- عبادة الإله. وفي الصحيفة الكاملة في دعاء يوم عرفة: «وإله كلّ مألوه»، والظاهر أنّه عليه السلام لم يرد «وإله كلّ إله». وكذا ما في الحديث من قولهم عليهم السلام: «وإلهها إذ لا مألوه»، فلا عبرة بمثل قول الجوهری:

وأصلها إله على فعال بمعنى مفعول؛ لأنه مألوه أى معبود كقولنا: إمام [فعال] بمعنى مفعول؛ لأنه مؤتم به، فلمّا أُدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تخفيفاً لكثرتة فى الكلام . قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: المراد ب«المعنى» هنا المرجع، يعنى سئل عليه السلام عن مرجع لفظ «الله» بأنّ الألف واللام للعهد الخارجى بأى سبب دخلت عليه؟ فقال عليه السلام: مرجع ذلك أنّه تعالى غالب جدّاً، كما هو غير مخفىّ بشواهد ربوبيّته على الأصاغر والأكابر، بمعنى أنّه وليّ جميع النعم صغائرهما وكبائرها. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «عن معنى الله» أى عن مفهوم هذا الاسم ومناطه. «استولى على ما دقّ وجلّ» أى على جميع الأشياء دقيقتها وجليلها، والاستيلاء على جميع الأشياء مناط المعبوديةّ بالحقّ لكلّ شىء . أقول: يُقال- كما قال فى القاموس-: ألّه كفرح: أجاره وآمنه. فلا يبعد أن يكون الجواب إشارة إلى أنّ مأخذ الاشتقاق ل«الإله» كما يكون «أله» كنصر بمعنى عبد يكون «أله» كعلم، بمعنى أجار، والمجير مستول كمالاً على المجار فى كنفه ولذا آمنه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٢٢٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله عليه السلام: استولى، لعله من باب تفسير الشىء بلازمه، فإن معنى الإلهية يلزمه الاستيلاء على جميع الأشياء دقيقتها وجليلها، وقيل: السؤال إنما كان عن مفهوم الاسم و مناطه، فأجاب عليه السلام بأن الاستيلاء على جميع الأشياء مناط المعبودية بالحق لكل شىء. أقول: الظاهر أنه سقط من الخبر شىء، لأنه مأخوذ من كتاب البرقى و روى فى المحاسن بهذا السند بعينه عن القاسم عن جده الحسن عن أبى الحسن موسى عليه السلام و سئل عن معنى قول الله

عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

فقال: استولى على ما دق و جل، و روى الطبرسى فى الاحتجاج أيضا هكذا، فلا يحتاج إلى هذه التكلفات إذ أكثر المفسرين فسروا الاستواء بمعنى الاستيلاء، و قد حققنا فى مواضع من كتبنا أن العرش يطلق على جميع مخلوقاته سبحانه و هذا أحد إطلاقاته لظهور وجوده و علمه و قدرته فى جميعها، و هذا من الكلينى غريب و لعله من النساخ.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٣٩

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٣١٥ / ٤ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ هِلَالٍ، قَالَ:

سَأَلْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (٣) فَقَالَ: «هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ (٤)، وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ».

وَفِي رِوَايَةِ الْبَرْقِيِّ: «هُدَى (٥) مَنْ فِي السَّمَاءِ (٦)، وَهُدَى (٧) مَنْ فِي الْأَرْضِ» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

ابن هلال گوید: از حضرت رضا (علیه السلام) تفسیر قول خدا (آیه ٣٦ سوره ٢٤) خدا نور آسمانها و زمین است را پرسیدم فرمود: خدا هادی اهل آسمانها و هادی اهل زمین است - و در روایت برقى بلفظ مصدر یا ماضی وارد شده.

ترجمه مصطفوى؛ ج ١، ص ١٥٦

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴-عباس بن هلال گوید: از امام رضا(علیه السلام)قول خدا:«اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»را پرسیدم، فرمود:یعنی هادی اهل آسمان است و هادی اهل زمین.و در روایت برقی گفته:هدایت کرد هر که را در آسمان است و هدایت کرد هر که را در زمین است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۳۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الّلهی]:

۴-عباس بن هلال می گوید:از امام رضا علیه السلام از قول خدا:

«اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»

را پرسیدم، فرمود:یعنی خدا هادی اهل آسمانها و زمین است. و در روایت برقی گفته:هدایت شده هرکس را که در آسمانها و زمین است.

ترجمه آیت الّلهی؛ ج ۱، ص ۳۰۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الى آخره، وتوضيحه: انّ الاجرام السماوية اعلى الاجرام و اشرفها و احكمها و اتمها، فهى احرى بان يكون ما يعتقدها الدهرية من غيرها كالعناصر و المركبات، و لا شك ان اشرف ما فيها الكواكب، و اشرف الكواكب و اعظمها و اضوأها الشمس و بعدها القمر. فاذا ثبت امكانهما و افتقارهما و كونهما مضطربين مسخرين فى حركتهما الدورية الدائمة على نسق واحد لمحرك غير متحرك و مسخر غير مسخر و فاطر غير جسم و لا جسمانى و مدبر قاهر عليهما و كذا فى حصولهما فى مكانيهما المخصوصين دائما دون سائر الامكنة، فبطلوا ما ذهبوا إليه من كون الدهر او الطبيعة الفلكية مبدأ سائر الموجودات و فاعلها و غايتها بلا مبدأ اخر و غاية اخرى. و اما بيان انّ الشمس و القمر مفتقران الى فاعل مدبر خارج عن عالم الدهر او الطبيعة فافاده عليه السلام من جهتين: إحداهما من جهة الحركة و الاخرى من جهة السكون و هو الكون فى المكان المخصوص. اما بيان الاولى فنقول: انّ الحركة اما ارادية او طبيعية او قسرية، و الحركة الدورية لا يمكن ان تكون طبيعية مبدأها طبيعة الجسم المتحرك بها، و لا قسرية مبدأها قسر قاسر، فبقى ان تكون ارادية مبدأها إرادة مريد لاجل داع عقلى او باعث حيوانى كشهوة او غضب، اما ان حركتهما الدورية ليست طبيعية فلان الطبيعة لا تطلب شيئا تهرب عنه بعينه و لا تلج فى جهة ترجع منها بعينها، و حركتهما كذلك لانهما يلجئان اذ لا شعور لها و لا تفنن فى قصدها، بل حركتها اما ذاهبة ابدا من غير اياب و اما راجعة ابدا من غير ذهاب و الحال فى الدورية بخلاف هذا. و إليه الاشارة بقوله: فلا يلجئان فلا يشتبهان، و يرجعانكما انّ النور المحسوس كنوز الشمس هدى يهتدى به اهل الارض فى ظلمات البرّ و البحر، فالله تعالى نور يهتدى به اهل السموات و اهل الارض فى ظلمات بر الجسمانيات و بحر الروحانيات، فهو تعالى هاد و هدى أيضا باعتبارين، لانه بنفس ذاته يهتدى الخلائق. و حقيقة النور و معناه: هو الظاهر بذاته و المظهر لغيره، و ما حقيقته الظهور لا بدّ ان يكون بسيطا لا تركيب فيه، اذ لو كان ذا ماهية مركبة من جزءين لكانا اما نورين او ظلمتين او احدهما ظلمة و الاخر نورا، و ان كان الاول: ففي احد الجزئين كفاية فى تحقق ماهيته فلم يكن ماهية مركبة و قد فرضت مركبة، هذا خلف، و ان كان الثانى: فالعقل الصريح شاهد بامتناع حصول حقيقة النور المحض من الظلمات، و ان كان الثالث: فيلزم حصول

الواحد الطبيعي من امرين بينهما غاية الخلاف، وكيف يجوز تألف ماهية وحدانية من ظلمة محضة و نور محض؟ اذ لا واسطة بين النور و الظلمة لانها ليست الا عدم النور مطلقا كما هو التحقيق، و اذا بطل التالى باقسامه بطل المقدم. فثبت انّ النور حقيقة بسيطة لا جنس لها و لا فصل لها و لا مادة لها و لا صورة، فلا حدّ له بل لا معرف له مطلقا، لانّ الكاشف للشىء لا بدّ ان يكون اظهر منه و لا اظهر مما حقيقته الظهور، و ربّما يكون شدة الظهور سبب خفائه. و اذا ثبت انّ النور بسيط لا حدّ له و لا معرف فالتفاوت بين اقسامه ليست بفصول و لا بمشخصات زائدة يفتقر إليها فى وجوده الذى هو عين ظهوره، بل الوجود و النور حقيقة واحدة و الاعتبار مختلف، فالتفاوت بين الانوار انما يكون بالشدة و الضعف، فغاية شدّته ان يكون نور الانوار و النور الغنى، و غاية ضعفه ان يكون ظلا وضوء محسوسا. بل نقول: النور كالوجود منقسم الى نور لنفسه و نور لغيره كنور الاجسام، سواء كان عرضا لازما كنور الشمس و نور النار او عرضا مفارقا كنور القمر و نور الارض، و سواء كان عرضا محسوسا كالمثلة المذكورة او غير محسوس كادراكات القوى الحسية و الخيالية و العقلية، فان كل صورة ادراكية او علمية هى ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها، وهى المدركات الخارجية، و النور لنفسه ما لا يلون. ثم النور لنفسه اما نور لنفسه بنفسه كواجب الوجود، او نور لنفسه بغيره كما سواه من الانوار القاهرة و المدبّرات العقلية و النفسية. فنور الانوار هو نور فى نفسه لنفسه بنفسه و اما ما سواه من الانوار سواء كانت انوارا لانفسها كالجواهر النورية أو لا، كالعلوم و الادراكات و الانوار الحسية، فليس شىء منها نورا بنفسه بل كلّها بنور الانوار كانت انوارا، بمعنى انّ ذواتها النورية فائضة منه تعالى مجعولة جعلها بسيطا، و شدّة نوريتها على ترتيب الاقرب فالاقرب منه تعالى كترتب اضواء الشمس شدّة و ضعفا حسب ترتبها قربا و بعدا منها، فهنا وصلت فى الضعف و النقص الى حدّ الغسق و الظلام، و هناك نزلت فى النقص و البعد عنه تعالى الى حدّ الهيولى و الاجسام، اذ كما اشرنا يرجع مراتب الانوار الى مراتب الوجودات كما يظهر لمن امعن النظر و خاض. فاذن ذاته بذاته لما كان موجود الاشياء كلها و مظهر ماهياتها بافاضة انوار وجوداتها كان منور السموات و الارض، اى لاهل السموات و اهل الارض، و حيث انّ منوريته بنفس ذاته لا بنور عارض، فكان نور السموات و الارض بالحقيقة، و كل



نور هاد بنفسه و هدی، فتفسیر نور السموات و الارض بهاد لاهلها او هدی لمن کان فیهما کما فی الروایتین تفسیر باللازم المساوی.

شرح أصول الکافی؛ ج ۳، ص ۲۶۳

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: نُور در اصل، به معنی روشنی است. و این جا استعاره شده برای راهنمایی مکلفان سوی مشکلات، بی توسطِ راهنمایی دیگر؛ به قرینه این که تکرار لفظ هادی اشعار است به این که هادی اهل آسمان ها، غیر هادی اهل زمین است. و اول، جبرئیل است، موافق آیت سوره تکویر: «

مُطَاعِ ثُمَّ أَمِينٍ»

«یا اعمّ از اوست. و دوم، امام زمان است که عالم است به جمیع احکام الهی و به قرینه تتمه آیت که»

مَثَلُ نُورِهِ»

«تا آخر. و بیان می شود در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در شرح حدیث پنجم باب سیزدهم. و از این ظاهر می شود که حمل در»

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

«از قبیل مجاز در نسبت است و مراد این است که: تعیین نور سماوات و تعیین نور ارض از جانب اوست و مُفَوَّضِ سوی دیگران نیست. بَرَقِي (به فتح باء یک نقطه و سکون راء بی نقطه و قاف) منسوب است به «بَرَقَه رود» که از توابع قُم است و اسمش احمد بن محمد بن خالد است. الْهُدَى (به ضمّ

هاء و تخفيف دال و الف): راه نمودن سوی حق. و مصدر این جا به معنی اسم فاعل است برای مبالغه، پس حاصل هر دو روایت، یکی است. یعنی: پرسیدم امام رضا علیه السلام را از معنی قول الله تعالی در سوره نور: الله نور آسمان ها و زمین است. پس گفت: مراد این است که: به تعیین اوست و بس راهنمای اهل آسمان ها و راهنمای اهل زمین. و در روایت برقی به جای آن این واقع شده که: به تعیین اوست و بس به غایت راهنمای اهل آسمان و به غایت راهنمای اهل زمین.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۸۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی (قول الله تعالی) فی سورة النور . (وفی رواية البرقی) کلام ثقة الإسلام. فی بعض النسخ: «هدی» بالضمّ فی المواضع الأربعة مکان «هاد» و «هدی». لا خفاء لوجه تفسیر النور بالهادی أو بالهدی، ویمکن تأویل هذا التفسیر إلى ما استفاد من تفسیر هذه الآیة فی الخامس فی الباب الثالث عشر باب أنّ الأئمة علیهم السلام نور الله عزّ وجلّ من أنّ نور الله هو الإمام، فالتقدير: نور الله نور السموات والأرض، أو: الله نوره نور السموات والأرض؛ فإنّ تقدير السلطان نادى بین الناس: أنّ منادی السلطان نادى، أو: السلطان منادیه نادى. قال برهان الفضلاء: یعنی أنّ نور السراج مثلاً كما هو هاد للخلق فی ظلمة الليل كذلك الله هاد لأهل السموات وأهل الأرض بأنوار حجبه وآياته إلى معرفته، كما أنّ أهل الجنة یقولون

«وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ». قال السيّد الأجلّ النائینی رحمه الله: لَمَّا كان النور مناط الهداية فهو الهدى، أى ما يهتدى به ويصحّ أن ينسب الهداية إليه، ويطلق عليه الهدى، فعبر عن كونه سبحانه هادياً أو هدى لمن فى السماء والأرض بأنّه نور السموات والأرض .

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۲۳۱

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف على المشهور و آخره مرسل. قوله عليه السلام: هاد لأهل السماء. أقول: النور ما يكون ظاهرا بنفسه و سببا لظهور غيره، و الله سبحانه هو الموجود بنفسه، الموجود لغيره، و العالم بذاته المفيض للعلوم على من سواه، فهو هاد لأهل السماء و أهل الأرض، و هدى لهم بما أوجد و أظهر لهم من آيات وجوده و علمه و قدرته، و بما أفاض عليهم من العلوم و المعارف.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٤٠

\*\*\*\*\*

ص: ٢٨٢

---

١-١. فى مرآة العقول، ج ٢، ص ٣٩: «قول عليه السلام: استولى، لعلّه من باب تفسير الشىء بلازمه؛ فإنّ معنى الإلهية يلزمه الاستيلاء على جميع الأشياء، دقيقتها وجليلتها. وقيل: السؤال إنّما كان عن مفهوم الاسم ومناطه، فأجاب عليه السلام بأنّ الاستيلاء على جميع الأشياء مناط العبودية بالحقّ لكلّ شىء. أقول: الظاهر أنّه سقط من الخبر شىء؛ لأنّه مأخوذ من كتاب البرقى وروى فى المحاسن بهذا السند بعينه عن القاسم، عن جدّه الحسن، عن أبى الحسن موسى عليه السلام وسئل عن قوله الله: «عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» [طه (٢٠): ٥] فقال: استولى على ما دقّ وجلّ، وروى الطبرسى فى الاحتجاج هكذا، فلايحتاج إلى هذه التكلّفات؛ إذ أكثر المفسّرين فسّروا الاستواء بمعنى الاستيلاء، وقد حقّقنا فى مواضع من كتبنا أنّ العرش يطلق على جميع مخلوقاته سبحانه، وهذا أحد إطلاقاته لظهور وجوده وعلمه وقدرته فى جميعها. وهذا من الكلينيّ غريب، ولعلّه من النسخ».

٢-٢ . المحاسن ، ص ٢٣٨ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ٢١٢ . وفي التوحيد ، ص ٢٣٠ ، ح ٤ ؛ ومعانى الأخبار ، ص ٤ ، ح ١ ، بسند آخر عن القاسم بن يحيى . تفسير العياشى ، ج ١ ، ص ٢١ ، ح ١٥ ، عن الحسن بن خرزاد ، عن الصادق عليه السلام ، مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٤٧٠ ، ح ٣٨٠ .

٣-٣ . النور (٢٤) : ٣٥ .

٤-٤ . فى «ض» وشرح صدر المتألهين : «السموات» .

٥-٥ . فى حاشية «ف» : «هاد» . وفى الوافى : «هادى» .

٦-٦ . فى «ض» وحاشية «ف» والتوحيد والمعانى : «السموات» .

٧-٧ . فى حاشية «ف» : «هاد» . وفى الوافى : «وهادى» .

٨-٨ . التوحيد ، ص ١٥٥ ، ح ١ ؛ ومعانى الأخبار ، ص ١٥ ، ح ٦ ، بسنده فيهما عن يعقوب بن يزيد الوافى ، ج ١ ، ص ٤٧٠ ، ح ٣٨١ و ٣٨٢ .

## ٥- الحديث

٣١٦ / ٥ . أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ فَضَيْلِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ ابْنِ أَبِي (١) يَعْفُورٍ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «هُوَ الْأَعْوَلُ وَالْآخِرُ» (٢) وَقُلْتُ (٣): أَمَّا «الْأَعْوَلُ» فَقَدْ عَرَفْنَاهُ، وَأَمَّا «الْآخِرُ» فَبَيَّنَّا لَنَا تَفْسِيرَهُ.

فَقَالَ: «إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَبِيدَ (٤) أَوْ يَتَغَيَّرَ، أَوْ يَدْخُلَهُ التَّغْيِيرُ (٥) وَالزَّوَالُ، أَوْ يَنْتَقِلَ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ، وَمِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ، وَمِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ، وَمِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ، وَمِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ بِحَالَةٍ وَاحِدَةٍ (٦)، هُوَ الْأَعْوَلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، وَهُوَ الْآخِرُ عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ، وَلَا تَخْتَلِفُ (٧) عَلَيْهِ الصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ كَمَا تَخْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ، مِثْلُ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَكُونُ تَرَابًا مَرَّةً، وَمَرَّةً لَحْمًا وَ (٨) دَمًا، وَمَرَّةً رُفَاتًا (٩) وَرَمِيمًا (١٠)، وَكَالْبُسْرِ (١١) الَّذِي يَكُونُ مَرَّةً ...

١-١ . فى «بس» : - «أبى». وهو سهو؛ فقد روى صفوان بن يحيى ، عن فضيل بن عثمان ، عن ابن أبى يعفور فى الكافى ، ح ١٥٨٥ . هذا ؛ وابن أبى يعفور ، هو عبدالله بن أبى يعفور العبدى . راجع: رجال النجاشى ، ص ٢١٣ ، الرقم ٥٥٦؛ رجال الطوسى ، ص ٢٣٠ ، الرقم ٣١٠٦ .

٢-٢ . الحديد (٥٧) : ٣ .

٣-٣ . فى «ض ، بف» : «فقلت» .

٤-٤ . هكذا فى «ف» . وفى سائر النسخ والمطبوع : «الإبيد» . وقوله : «بيد» أى يهلك . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٤٥٠ (بيد).

٥-٥ . فى «ض ، بس ، بف» وحاشية «ج ، ف ، بح» والتوحيد : «الغير» . وفى شرح المازندرانى ، ج ٤ ، ص ١١ : «وفى بعض النسخ: الغير ، وهو بالكسر اسم من غيرت الشىء فتغير ، وهذا قريب ممّا فى الأصل» .

٦-٦ . فى التوحيد : «واحد» بدل «بحالة واحدة» .

٧-٧ . فى «بح ، بر ، بف» وشرح صدر المتألهين : «لايختلف» . وفى «بس» : «ولايزال بحالة ، لايتختلف» بدل «ولايزال بحالة واحدة \_ إلى \_ ولايتختلف» .

٨-٨ . فى التوحيد : «ومرة» .

٩-٩ . «الرُفات» : الحُطام ، وهو المتكسر من الأشياء اليابسة ، وكلّ ما دُقّ فكُسِر . أنظر : لسان العرب ، ج ٢ ، ص ٣٤ (رفت).

١٠-١٠ . «الرميم» : ما بلى من العظام . أنظر : الصحاح ، ج ٥ ، ص ١٩٣٧ (رمم).

١١-١١ . فى التوحيد : «كالتمر» .

بَلَحًا (١) ، وَمَرَّةٌ بُسْرًا ، وَمَرَّةٌ رُطْبًا ، وَمَرَّةٌ تَمْرًا ، فَتَبَدَّلُ (٢) عَلَيْهِ الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ ، وَاللَّهُ - جَلَّ وَعَزَّ - بِخِلَافِ ذَلِكَ (٣) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن ابی یغفور گوید: از حضرت صادق علیه السلام راجع بقول خدا «او اول و آخر است» پرسیدم و گفتم. معنی اول را فهمیدم و اما آخر را شما تفسیرش را برایم بیان کنید. فرمود: هر چیز جز پروردگار جهانیان نابود شود و دگرگون گردد یا نابودی و دگرگونی از خارج باوراه یابد یا رنگ و شکل و وصفش عوض شود و از زیادی بکمی و از کمی بزیادی گراید، تنها اوست که همیشه بیک حالت بوده و باشد اوست اول و پیش از هر چیز و اوست آخر برای همیشه، صفات و أسماء گوناگون بر او وارد نشود چنان که بر غیر او وارد شود، مانند انسان که گاهی خاک و گاهی گوشت و خون و گاهی استخوان پوسیده و نرم شده است و مانند غوره خرما که گاهی بلح و گاهی بسر و گاهی خرما تازه و گاهی خرما خشک است که أسماء و صفات مختلف بر آن وارد شود و خدای - جل و عز - بخلاف آنست-.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۵۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- ابن ابی یغفور گوید: از امام صادق (علیه السلام) و از قول خدای عز و جل: «

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ

«پرسیدم گفتم: اما معنی اول را می دانیم و اما کلمه آخر را شما برای ما معنی کنید، فرمود: مطلب این است که هر چیزی جز خدا نابود شود یا دیگر گونه گردد یا تغییر و زوال در آن راه یابد یا رنگ به

رنگ شود یا ژست و وصف خود را عوض کند و یا از فزونی به کاهش گراید و یا از کاستی به فزونی، همان پروردگار جهانیان است که از ازل تا ابد به یک حال است، او است اول پیش از هر چیز، او است آخر همه چنانچه همیشه بوده است، اوصاف و نمایشات او مختلف نگردد چنان که از دیگران، مثلاً انسان یک بار خاک باشد و یک بار گوشت و خون و یک بار استخوان پوسیده و خاکستری و مثلاً خرما ی یک بار کرف است و یک بار غوره و یک بار رطب شیرین و تر و یک بار خرما ی خشک.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۳۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- ابن ابی یعفور می گوید: از امام صادق علیه السلام از قول خدای عز و جل: «او اول و آخر است» پرسیدم و گفتم: اما معنی اول را می دانیم و اما کلمه آخر را شما برایمان معنی کنید، فرمود: مطلب این است که هر چیزی جز خدا نابود می شود و دگرگون گردد یا نابود و دگرگونی از خارج به او راه پیدا می کند یا رنگ به رنگ شود یا ژست و وصف خود را عوض کند و یا از زیادی به کمی و یا از کمی به زیادی گراید تنها اوست که همیشه به یک حالت بوده و خواهد بود، اوست اول پیش از هر چیز، و آخر برای همیشه، اوصاف و نمایشات او مختلف نگردد چنانکه بر غیر او وارد شود مثلاً انسان یک بار خاک باشد و یک بار گوشت و خون و یک بار استخوان پوسیده و نرم شده مانند خرما ی نارس یک بار کرف است و یک بار غوره (مراحل خرما ی نارس) و یک بار رطب شیرین و تر و یک بار خرما ی خشک.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۰۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبّار عن صفوان بن يحيى عن فضيل بن عثمان». الصيرفى قال الشيخ فى الفهرست: له كتاب روى عنه الحسن بن محمد بن سماعة، قال: واظن انهما واحد و هو فضل الاعور . «عن ابن ابى يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ

وقلت: اما الاول فقد عرفناه و اما الآخر فبيّن لنا تفسيره فقال: انه ليس شىء الا يبيد او يتغير او يدخله التغيير و الزوال او ينتقل من لون الى لون و من هيئة الى هيئة و من صفة الى صفة و من زيادة الى نقصان و من نقصان الى زيادة الا ربّ العالمين فأنّه لم يزل و لا يزال بحالة واحدة، هو الاول قبل كل شىء و هو الآخر على ما لم يزل و لا يختلف عليه الصّفات و الاسماء كما تختلف على غيره، مثل الانسان الذى يكون ترابا مرّة و مرّة لحما و دما و مرّة رفاتا و رميما و كالبسر الذى يكون مرّة بلحا و مرّة بسرا و مرّة رطبا و مرّة تمرا فتتبدل عليه الاسماء و الصّفات و الله عز و جلّ بخلاف ذلك». يبيد اى يهلك، الرفات الحطام، و قد رقت الشىء يرفت اى تكسر و تفتت، و الرفات كلما دق و كسر كالفتات، و الرّميم ما بلى من العظام، و البسر بالنّسبة الى الرطب كالحصرم بالنسبة الى العنب و يقال بالفارسى: «غوره خرما» و نسبة الرطب الى التمر كنسبة العنب الى الزبيب، و البلح بفتح اللام ما هو قبل البسر و بعد الخلال، فان اول النخل طلع ثم خلال ثم بلح ثم بسر ثم رطب ثم تمر. سئل عليه السلام عن تفسير قوله تعالى:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ



، و لما كانت اوليته بوجه من الوجوه ظاهرة بخلاف اخريته، اذ فيها اشكال، لانها ليست بالذات و لا بالمعلولية و لا بالشرف و لا بالمكان و لا بالزمان، اذ ليس تعالى بزمانى كما ليس بمكانى، فاقصر السائل على طلب الجواب عن اشكالها، فمهد عليه السلام أولا قاعدة و هى: انه ليس شىء من الموجودات غير الحق تعالى الا و يهلك او يتغير و اشار الى انحاء التغير بانه سواء كان من ذات المتغير كالتغيرات الطبيعية او يدخل عليه من خارج كالتغيرات القسرية، و سواء كان فى كيفية كالالوان و الطعوم او فى غيرها من الهيئات و الصفات الذاتية او العرضية، و سواء كان التغير بطريق الاستكمال و الازدياد او بطريق الانتقاص، و اما الحق تعالى فلا تغير فيه اصلا لا فى ذاته و لا فى صفة من صفاته، فهو لم يزل كهو لا يزال بحالة واحدة. ثم اشار الى كونه اول كل شىء و آخره بانه ما شىء غيره الا و آخره غير اوله و انه يختلف عليه الصفات و الاسماء، كالانسان مثلا له فى اول كونه حال و صفة و اسم و له فى اخر كونه صفة اخرى و اسم اخر و كالبسر الذى يكون له صفات و اسماء سابقة و صفات و اسماء لاحقة. فاذن كل ما سواه اوله غير آخره و آخره غير اوله، و الله تعالى اوله عين آخره و آخره عين اوله من كل الوجوه، و لا شك انه مع كل شىء فى كل وقت و حال، فهو اول و قبل كل شىء و لو باعتبار حاله و اسمه المتأخر و هو اخر و بعد كل شىء و لو باعتبار حاله و اسمه المتقدم. فتأمل فانه وجه لطيف ذكره عليه السلام. قال بعض حكماء الاسلام: هو تعالى اول من جهة انه مبدأ يصدر منه كل وجود لغيره، و هو اول من جهة انه اولى بالوجود، يعنى به: انه اكمل وجودا و اشرف من غيره، و هو اول من جهة ان كل زمانى ينسب إليه يكون معه، فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشىء الزمانى، و وجد تعالى مع ذلك الزمان لا فيه، و هو اول، لانه اذا اعتبر كل شىء كان الذى فيه أولا اثر قبوله، اراد به ان الممكن ما لم يجب به تعالى أولا لم يوجد، و ذلك وجه المنسوب إليه تعالى، فهو بهذا المعنى اول كل شىء لا بالزمان. قال: و هو اخر، لان الاشياء اذا نسبت إليها اسبابها وقفت عنده، اراد به انك اذا نظرت الى وجود شىء و فتشت عن سببه ثم عن سبب سببه و هكذا، فتنتهى بالآخرة إليه تعالى، لانه اخر ما ينحل إليه اجتماع اسباب الشىء، هو اخر، لان الغاية الحقيقية فى كل طالب، فالغاية مثل السعادة و الخير فى قولك: لم شربت الماء؟ فتقول: لتغير المزاج، فيقال: لم اردت ان يتغير المزاج؟ فتقول: للصحة، فيقال: لم طلبت الصحة؟ فتقول: للسعادة و الخير، ثم لا يورد عليه

سؤال يجب ان يجاب عنه، لان السعادة و الخير مطلوب لذاته لا لغيره. فالحق الاول هو الذى يقبل إليه كل شىء و يطلبه و يتشوقه و يقصده طبعاً و إرادة بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون فى العلم بتفصيل الجملة و بكلام طويل. فهو المحبوب الاول، فلذلك هو اخر كل غاية، أوّل فى الفكر اخر فى الحصول، هو اخر من جهة: ان كل زمانى يوجد زمانا يتأخر عنه، و لا يوجد زمان يتأخر عن الحق. انتهى كلامه. فيه أربعة وجوه لكونه تعالى أوّل كل شىء، و ثلاثة وجوه لكونه اخر كل شىء. و يرد على الوجه الثانى من وجوه التأخر و هو: كونه تعالى غاية الاشياء، بان الواجب الحق متقدم بالذات على جميع الاشياء فليس معلولاً لشىء منها، فلا يجوز ان يكون غاية لشىء منها، لان كونه غاية يقتضى التأخر و المعلولية، و هو ليس بآخر و لا معلول. و اجيب عنه بان: كونه غاية و آخراً فى الحصول، ليس باعتبار وجوده فى نفسه و يلزم استحالته، بل باعتبار وجود نسبة بينه و بين الطالب، كالتقرب منه و الوصول إليه، هذا ما قيل، و نحن قد اشرنا فيما سبق من الكلام فى اثبات كونه غاية الى وجه اقرب الى التحقيق من هذا، فليرجع إليه من اراده.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٢٦٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ليس شىء إلا [بييد]. [ص ١١٥ ح ٥] أقول: وذلك كما فى الكائنات الدائرة. يقال: باد الشىء: إذا هلك. وقوله: «أو يتغير» إشارة إلى مواد الكائنات، وإلى النفوس المجردة الإنسانيّة والفلكيّة؛ أمّا الأولى ففى المعقولات والصور الإدراكيّة الخالية والمعانى الوهميّة، وأمّا الثانية ففى تخيل الأوضاع الفلكيّة. وقوله: «أو يدخله الغير» بكسر الغين المعجمة بعدها الياء المنقطة من تحتها نقطتين وبعدها الراء المهملة. لعلّ هذا إشارة إلى أنّ العقول المقدّسة حيث إنّ صفاتها زائدة على ذواتها، فقد دخلتها الغيريّة وزوال صفاتها عن مرتبة ذواتها. وقوله: «إلّا ربّ العالمين» إلى قوله: «بحالة واحدة» من دون تغيير فى ذاته، وصفاته عين ذاته، فلا انتقال عن مرتبة ذاته بذاته إلى التحلية

بصفاته. وكذلك الأمر في غيرها من الإضافات والإيجادات والإفادات؛ لأن نسبة المتغيرات إلى ذاته الحقّة دهر فلا تعاقب للمتعاقيات في أنفسها إلى جنبه تعاقب كما تقرّر في حكمة ما بعد الطبيعة. قال عليه السلام: على ما لم يزل. [ص ١١٥ ح ٥] أقول: كلمة «على» نهجيّة، «ما لم يزل» أي على ما كان أولاً. وبالجملة، إنّه تعالى على حالة واحدة أزلاً وأبداً من دون تغير في ذاته ولا في شيء من صفاته وأسمائه. قال عليه السلام: ومرة تمرّاً. [ص ١١٥ ح ٥] أقول: التمر في أوّل بدئه يسمّى طلعاً، ثمّ خللاً، ثمّ بلحاً-بفتح الباء واللام- ثمّ بسراً-بضمّ الباء وسكون السين المهملة- ثمّ رطباً، ثمّ تمرّاً. وقيل: البلح قبل الخلال. قال عليه السلام: بخلاف ذلك. [ص ١١٥ ح ٥] أقول: حاصل تفسيره راجع إلى عدم التغير، وهو معنى سلبيّ أو وجوديّ هو البقاء على ما به كان أولاً.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: فَقَدْ عَرَفْنَاهُ بِيَانِ اَيْنِ اسْتِ كِه: معلوم است كه الأول به معنى اين است كه الله تعالى قديم است و هيچ چيز ديگر قديم نيست، پس او را كَيْفِ قديم نيست، چنانچه اشاعره توهم کرده اند كه هفت صفت او كَيْفِ قديم است. فَبَيَّنْ لَنَا مَبْنَى بَرِ خِيَالِ اَيْنِ اسْتِ كِه اِگَرِ الْاٰخِرِ بَهْ مَعْنَى اَيْنِ اسْتِ كِه هَمِه چيز برطرف مي شود و او تنها مي ماند، دلالت مي كند بر اين كه اعاده اهل طاعت و عصيان نشود و خلود در جنت و جهنم باطل شود، و الاّ به جاي «اٰخِر»: «وَسَطَ» بايد گفت. و جواب اين ممكن است به اين كه مراد، اٰخِرِ نسبت به دنيا باشد، ليك امام جوابي ديگر گفته كه بهتر است. الْبَيِّنُ (به فتح باء يك نقطه و سكون ياء دو نقطه در پايين و دال بي نقطه) مصدر باب «ضَرَبَ»: برطرف و بيخ بر شدن. التَّغْيِيرُ: حركت؛ و آن، انتقالِ مستمرّ بي فاصله است. الزَّوَالُ (به فتح زاء با نقطه): دوري به معنى فاصله بسيار ميان دو چيز. دخولِ تَغْيِيرِ و زوالِ عبارت است از حالتى كه نه تَغْيِيرِ باشد و نه زوال و ميان آن دو باشد، گويا كه از هر كدام نصفى در آن است، چنانچه ميخوش ميان ترش و شيرين

است. اللَّوْنُ: نوعی از عرضِ کائِنِ فِي نَفْسِهِ در خارج که مخالفِ نوعی دیگر از آن باشد در حقیقت، مثل حرارت و بُرودت و سواد و بياض. الْهَيْئَةُ (به فتح هاء و سکون ياء دو نقطه در پایین و همزه): نسبت جسم به جسمی دیگر به افتراق، یا به اجتماع، به روشی که مجموع یکی شمرده نشود، مثل رسیدن دست و کتاب به هم و جدا شدن آن دو از هم. و او در وَمِنْ هَيْئَةٍ و در وَمِنْ صِفَةٍ و در وَمِنْ زِيَادَةٍ و در وَمِنْ نُقْصَانٍ به معنی «أَوْ» است. الصِّفَةُ: قائم به غیر. و مراد این جا خصوص حرکت و سکون است و می تواند بود که مراد اعم از آنها و مانند آنها باشد. الزِّيَادَةُ: فزودن چیزی، خواه به حدوث کیفیتي در آن باشد و خواه به اتصال آن به مثل خود باشد به روشی که مجموع یکی شمرده شود، مثل اتصال دو آب به هم. و ضدّ زیاده، نُقْصَانُ است. الْحَالَةُ: صفتی که از صفات فعل نباشد، مثل علم و قدرت. و بیان شد در آخر باب چهاردهم. و حاصل جواب امام علیه السّلام این است که: معنی «الْآخِر» مستمرّ بر یک حال است ازلاً و ابداً. و حصر، متعلّق به «الْآخِر» نیز هست بنا بر این که نیست هیچ چیز مگر بر یکی از چهار قسم: اوّل آنچه هلاک و فنا بِالْكُلِّيَّةِ می یابد مثل افعال ما. دوم آنچه متغیّر می شود در هر آن از آناتِ قطعه از زمان، مثل آنچه حرکتش اَسْرَعِ حرکات است و آن تغیر را حرکت می نامند، خواه آنات آن قطعه زمان مُتتالی و متناهی باشد، چنانچه مذهب جمهور متکلمین است و خواه غیر متناهی باشد، چنانچه مذهب فلاسفه و تابعان ایشان است؛ و بنا بر دوم، حرکت ممکن نیست مگر در عارضی که کائِنِ فِي نَفْسِهِ نباشد در خارج، پس کَوْنِ فِي نَفْسِهِ آن منحصر باشد در کَوْنِ ذَهْنِي، مثل أَيْنَ و وَضْع. و بیان این، الْحَالُ می آید. سوم آنچه حصّه ای از تغیر و حصّه ای از زوال در آن است؛ به این معنی که منتقل می شود به فاصله، نه در هر آن، اما فاصله از بس که اندک است، شبیه به متحرک است، مثل آبی که آتش در زیر آن سوزد و مرتبه مرتبه گرم تر شود و تغیرش اسرع تغیرات نباشد؛ اما بر مذهب جمهور متکلمین پس ظاهر است و اما بر مذهب فلاسفه و تابعان ایشان، پس بنا بر این که گرمی و مانند آن کائِنِ فِي نَفْسِهِ در خارج است، پس اگر حرکت در آن واقع باشد، یا برطرف می شود از آن جسم گرمی در اثنای آن حرکت و این بدیهیُّ الْبُطْلَانِ است، یا برطرف نمی شود و در هر آنی حرارتی دیگر دارد و از این لازم می آید که غیر متناهی کائِنِ فِي نَفْسِهِ مَحْصُورٌ بَيْنَ الْحَاصِرَيْنِ باشد؛ به دلیل این که مثلاً اگر جسمی از اوّل روز

تا آخر روز، متغیّر در حرارت ها باشد و در هر آنی از آنات، غیر متناهیّه حرارتی برای آن جسم باشد غیر حرارتی که پیش از آن یا بعد از آن است، لازم می آید که حرارت های غیر متناهی مترتب که هر یک کائن فی نفسیه است در خارج محصور باشد میان دو طرف: یکی اول روز و دیگری آخر روز؛ و این، باطل است بدیهه. مخفی نماند که این دلیل، جاری در حرکت در این و وضع و مانند آنها نیست؛ چه انحصار غیر متناهی که کائن نیست مگر بعضی آنها در ذهن بین الحاصرین بدیهی الاستیحاله نیست. و این که گفتیم منافات ندارد با آن که حرکت جسم در بعضی آنها مثل حرکت در این یا وضع، کائن فی نفسیه در خارج باشد؛ چه از کون فی نفسیه لازم نمی آید کون آنچه حرکت در آن است فی نفسیه. چهارم آنچه ظاهر است که انتقال در هر آن نمی کند، خواه فاصله بسیار باشد و خواه اندک. و آن چهار قسم است: اول آنچه منتقل می شود از نوع عرض کائن فی نفسیه به نوعی دیگر آن، مثل انتقال از برودت به حرارت و مثل انتقال از مرتبه ای از حرارت به مرتبه بالاتر از آن، اگر آشد، نوع مباین اضعف باشد، اما بر مذهب جمهور متکلمین، پس ظاهر است و اما بر مذهب فلاسفه و تابعان ایشان. پس بنا بر این که حرکت، اتصال می خواهد و اتصال اشیا متخالفه در حقیقت به هم، محال است. دوم آنچه منتقل می شود از اجتماع به افتراق و برعکس؛ چه بدیهی است که حدوث مماسه و لا مماسه دفعی است. سوم آنچه منتقل می شود از حرکت به سکون و برعکس؛ چه بدیهی است که حدوث حرکت همچو حدوث سکون دفعی است؛ و این منافات ندارد با آن که آنچه حرکت در آن است و کائن فی نفسیه نیست، تدریجی باشد. چهارم آنچه منتقل می شود از افزودن به نقصان و برعکس؛ چه بدیهی است که حدوث کیفیتی که پیش از آن نباشد اصلاً و انتفاء کیفیت بالکلیّه دفعی است. و همچنین حدوث اتصال و لا اتصال، دفعی است. پس مجموع اقسام انتقال، هفت شد. و در هر چیز، یکی از آن هفت قسم ممکن است، مگر الله تعالی که هیچ کدام از آن هفت قسم در او نیست. یعنی: روایت است از عبد الله بن ابی یعفر، گفت که: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از قول الله -عزّ و جلّ- در سوره حدید: «

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»

«وگفتم: اما «اَوَّل» پس به تحقیق شناختیم معنی آن را و اما «آخِر» پس بیان کن برای ما معنی آن را. پس گفت امام علیه السلام که: به درستی که نیست هیچ چیز مگر آن که هلاک و فنا بِالْكَلیَّه می یابد، یا متغیر می شود، یا داخل می شود او را تغیر و زوال، یا منتقل می شود از نوعی از عرض سوی نوعی دیگر آن، یا از هیئتی سوی هیئتی، یا از صفتی سوی صفتی، یا از فزودنی سوی نقصانی، یا از نقصانی سوی فزودنی، مگر صاحب کل اختیار هر کس و هر چیز؛ چه به درستی که او همیشه بوده و همیشه خواهد بود بر یک حال. اصل: «هُوَ الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، وَهُوَ الْآخِرُ عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ، وَلَا يَخْتَلِفُ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ كَمَا تَخْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ، مِثْلَ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَكُونُ تَرَاباً مَرَّةً، وَمَرَّةً لَحْمًا وَدَمًا، وَمَرَّةً رُفَاتًا وَرَمِيمًا، وَكَالْبُسْرِ الَّذِي يَكُونُ مَرَّةً بَلْحًا، وَمَرَّةً بُسْرًا، وَمَرَّةً رُطْبًا، وَمَرَّةً تَمْرًا، فَتَبَدَّلَ عَلَيْهِ الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ، وَاللَّهُ-جَلَّ وَعَزَّ-بِخِلَافِ ذَلِكَ». . شرح: علی برای استعلا است، مثل»

أُولَئِكَ عَلَى هُدًى»

«و توضیح «الْآخِرُ» است. ما موصوله است و عائد آن، محذوف است. لَمْ يَزَلْ (به فتح زاء) از افعال ناقصه است و خبرش محذوف است به تقدیر «عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ»، پس عطف در وَلَا يَخْتَلِفُ از قبیل عطف تفسیر است. و می تواند بود که «مَا» مصدریّه باشد و «لَمْ يَزَلْ» به ضمّ زاء از افعال تامّه باشد و عطف «وَلَا يَخْتَلِفُ» تفسیری نباشد. الْاِخْتِلَافُ: آمد و رفت. الصِّفَاتُ: احوال. و مراد این جا، مفهومات مبادی اشتقاق است، مثل «الْقُوَّة» و «الْعِزَّة». الْأَسْمَاءُ: نام ها. و مراد این جا مفهوماتی است که تابع صفات است، مثل «الْقَوَى» و «العزیز». ضمیر كَمَا تَخْتَلِفُ راجع است به «الْأَسْمَاءُ» و «الصِّفَاتُ». و ظرف، متعلق است به «تَخْتَلِفُ» و محلاً منصوب و مفعول مطلق برای نوع است، پس اشارت است به این که مطلوب، نفی اختلاف صفات و اسمای جامده مَحْضَه است و منافات ندارد با جواز اختلاف صفات و اسمای افعال الله تعالی. الرُّفَاتُ (به ضمّ راء بی نقطه): آنچه شکسته و ریزه شود. الرَّمِيمُ: استخوان کهنه. خرما را در اوّل به هم رسیدن طَلَع (به فتح طاء بی نقطه و سکون لام و عین بی نقطه) می گویند و بعد از آن خَلَالَ (به فتح خاء با نقطه) می گویند و بعد از آن بَلَحَ (به فتح باء یک نقطه و فتح لام و حاء بی نقطه) می گویند و بعد از آن بُسْرَ (به ضمّ باء یک نقطه و

سکون سین بی نقطه و راء بی نقطه) می گویند و بعد از آن رُطَب (به ضمّ راء بی نقطه و فتح طاء بی نقطه و باء یک نقطه) می گویند و بعد از آن تَمْر می گویند. و بعضی گفته اند که: بَلَح پیش از خَلال است. یعنی: الله تعالی و بس، اوّل است؛ چه پیش از هر چیز است. و او و بس، آخر است؛ چه بر آن حالی است که همیشه بر آن حال بوده؛ به این معنی که آمد و رفت نمی کند بر او صفات و اسما، چنانچه آمد و رفت می کند صفات و اسما بر غیر او، مثل آدمی که می باشد خاک یک بار و بار دیگر مرگب از گوشت و خون می شود و بار دیگر مرگب از رُفات و رَمیم می شود که بعضی آن رفات است و بعضی آن رَمیم که هنوز ریخته نشده و مانند بُسر خرما که می باشد، یک بار بَلَح و بار دیگر بُسر و بار دیگر رُطَب و بار دیگر تَمْر. پس به نوبت می آید بر او اسما و صفات؛ و الله-عَزَّ وَجَلَّ-چنان نیست.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۲۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (أما الأول فقد عرفناه) أي من قولكم بأنّه تعالی هو القديم، ليس قديم سواه، فإشارة إلى بطلان ما توهمت الأشاعرة في السبع من صفاته تعالی: العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر من أنّها كیفیات قديمة له تعالی موجودة في أنفسها زائدة على الذات، ووجودها في أنفسها غير وجود الذات، وغير وجودها الرابطة أيضاً. وكذا إلى بطلان القائلين من الفلاسفة ومن تبعهم كالصوفيّة القدریّة بثبوت الحقائق والطبائع والماهيات القديمة. (وأما الآخر فبین لنا تفسيره) یعنی فإنه إن كان بمعنى أنّ كلّ شيء يفنى وهو سبحانه يبقى، فيتوهم منه عدم إعادة أهل المعصية والطاعة، وعدم النار والجنة كما زعمت القدریّة وأولوا الجسماني من المذكورات بما أولها التناسخيّة لعنهم الله. أو أنّ الأنسب على إعادة الأوساط مكان الآخر. فأجاب عليه السلام بما حاصله: إنّ المعنى

من الآخر هو المستمرّ على الربوبية أزلاً أبداً. «باد عدوى» كباع: فنى وهلك. «على» فى (على ما لم يزل) استعلائية، كما فى قوله تعالى:

«أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ». ف«ما» إمّا موصولة، فالتقدير: على ما لم يزل هو عليه. أو مصدرية، يعنى على أزلية الربوبية وأبديتها. و«الرفات» كالفئات لفظاً ومعنى، أى الساقط من المدقوق أو المكسور أو المفتت. وأول ما يبدو من النخلة يقال له: «طلع» ثم «خلال» بالمعجمة كسحاب، ثم «بلح» بالمفردة واللام المفتوحتين والمهملة، ثم «بسر»، ثم «رطب»، ثم «تمر».

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٢٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح. قوله عليه السلام: بييد، أى يهلك، و الرفات: المتكسر من الأشياء اليابسة، و الرميم ما بلى من العظام، و البلح محرّكة بين الخلال و البسر، قال الجوهري: البلح قبل البسر لأن أول التمر طلع، ثم خلال ثم بلح ثم بسر ثم رطب. أقول: الغرض أن دوام الجنة و النار و أهلها و غيرها لا ينافى آخريته تعالى و اختصاصها به فإن هذه الأشياء دائماً فى التغير و التبديل و بمعرض الفناء و الزوال، و هو سبحانه باق من حيث الذات و الصفات، أزلاً و أبداً بحيث لا يعتره تغير أصلاً، فكل شىء هالك و فإن إلا وجهه تعالى، و قيل: آخريته سبحانه باعتبار أنه تعالى يفنى جميع الأشياء قبل القيامة ثم يعيدها كما يدل عليه ظواهر بعض الآيات و صريح بعض الأخبار، و قد بسطنا القول فى ذلك فى الفرائد الطريفة فى شرح الدعاء الأول.

مرآة العقول ؛ ج ٢ , ص ٤٠

\*\*\*\*\*



## ۶- الحديث

۳۱۷ / ۶ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ مَيْمُونِ الْبَانِ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ سُئِلَ عَنِ الْأَوَّلِ (۴) وَالْآخِرِ، فَقَالَ: «الْأَوَّلُ لَا عَنْ أَوَّلِ (۵) قَبْلَهُ، وَلَا عَنْ بَدءِ (۶) سَبَقَهُ؛ وَالْآخِرُ (۷) لَا عَنْ نِهَائِهِ كَمَا يُعْقَلُ مِنْ صِفَةِ (۸) الْمَخْلُوقِينَ، وَلَكِنْ قَدِيمٌ، أَوَّلٌ، آخِرٌ (۹)، لَمْ يَزَلْ، وَلَا يَزُولُ (۱۰)، بِلَا بَدءِ (۱۱) وَلَا نِهَائِهِ (۱۲)، لَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْحُدُوثُ، وَلَا يَحُولُ (۱۳) مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ، خَالِقٌ كُلِّ شَيْءٍ (۱۴)». (۱۵)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

چون از امام صادق (علیه السلام) راجع باول و آخر سؤال شد، فرمود: اولی است که پیش از او اولی نبوده و آغازی او را سبقت نگرفته [از چیزی پیش از خود پدید نیامده] و آخریست که آخریتش از ناحیه پایان نیست چنان که از صفت مخلوقین فهمیده می شود (چنان که گوئیم جمعه آخر هفته است که آخر بودن جمعه از ناحیه پایان هفته بودنش میباشد) ولی خدا قدیمست، اولست، آخر است، همیشه بوده و همیشه میباشد بدون آغاز و بدون پایان پدید آمدن بر او وارد نشود و از حالی بحالی نگردد، خالق همه چیز است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۵۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- میمون البان گوید: من از امام صادق (علیه السلام) در جواب سؤال از معنی اول و آخر شنیدم که فرمود: اول یعنی آغازی که پیش از او آغازی نبوده و نخستی بر او پیشی نجسته و آخری است که نهایت ندارد چنانچه از این کلمه در وصف مخلوق فهم شود ولی قدیم است و اول است و آخر، همیشه بوده و همیشه خواهد بود، او را نه آغازی است و نه انجامی، پدیدش بر او واقع نشود و از حالی به حالی نگردد، آفریننده هر چیزی است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۳۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- میمون البان می گوید: من از امام صادق علیه السلام در جواب سؤال از معنی اول و آخر شنیدم که فرمود: اول یعنی آغازی که پیش از او آغازی نبوده و نخستی بر او پیشی نگرفته و آخری است که نهایت ندارد چنانکه از این کلمه در وصف مخلوقین تعقل شود ولی او قدیم است و اول است و آخر، همیشه بوده و همیشه خواهد بود، او را نه آغازی است و نه پایانی، پدید آمدن بر او وارد نشود و از حالی به حالی نگردد، آفریننده هر چیزی است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۰۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن ابن اذينة عن محمد بن حكيم عن ميمون البان». الكوفى من اصحاب الباقر و الصادق عليهما السلام روى عنهما «قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام وقد سئل عن الاول و الآخر فقال: الاول لا عن اول قبله و لا عن بدء سبقه و الآخر لا عن نهاية كما يعقل من صفة المخلوقين و لكن قديم اول آخر لم يزل و لم يزول بلا بدء و لا نهاية لا يقع عليه الحدوث و لا يحول من حال الى حال خالق كل شىء». ، حيث اتى بغير الواو العاطفة اشارة الى ان اوليته تعالى عين اخريته ليدل على ان كونه قديما ليس بمعنى القدم الزمانى، اى الامتداد الكمى بلا نهاية، اذ وجوده ليس بزمانى، سواء كان الزمان متناهيا او غير متناه، و الا لزم التغير و التجدد فى ذاته، بل وجوده فوق الزمان، و الدهر نسبه الى الازل كنسبه الى الابد، فهو بما هو ازلى ابدى و بما هو ابدى ازلى، و انه و ان كان مع الازل و الابد لكن ليس فى الازل و لا فى الابد حتى يتغير ذاته، و إليه الاشارة بقوله: لا يقع عليه الحدوث، اذ كل زمان و زمانى و ان لم يكن ذا بداية فهو حادث، اذ كل آن من وجوده مسبوق بعدم سابق. و قوله: و لا يحول من حال الى حال، اما تفسير للحدوث و اما اشارة الى ان لا تغير فى صفاته كما لا تغير فى ذاته، فليست ذاته و لا صفاته الحقيقية واقعة فى الزمان و التغير. و قوله: خالق كل شىء، كالبرهان لما ذكر، فانه تعالى لما كان خالق كل شىء سواه، كان خالقا للزمان و الدهر، فيكون وجوده قبل الزمان قبلية بالذات- لا بالزمان- و الا لزم تقدم الزمان على نفسه و هو محال، فاذن حيث هو تعالى لا زمان و لا حركة و لا تغير اصلا، فهو تعالى اول بما هو آخر و اخر بما هو اول، و نسبه الى الازال و الابد نسبة واحدة و معية قيومية غير زمانية. البدء مهموز من بدأ الامر فهو فعيل بمعنى المصدر، اى البداءة لوقوعه فى مقابل النهاية و عن الثانية بمعنى الى. و المراد ان اوليته تعالى لا عن ابتداء و اخريته لا الى نهاية، فهو الاول لم يزل بلا اول سبقه و لا بداية له، و هو الاخر لا يزول بلا اخر بعده و لا نهاية له. قوله عليه السلام: و لكن قديم اول اخر

شرح أصول الكافى؛ ج ٣، ص ٢٦٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: عن ميمون البان. [ص ۱۱۶ ح ۶] أقول: البان بالباء الموحدة والألف والنون المخففة: اسم شجر رطب، [ولحب] ثمره دهن طيب، وحبّه نافع. قال عليه السلام: ولا عن بدىء. [ص ۱۱۶ ح ۶] أقول: بفتح الباء الموحدة وكسر الدال المهملة والياء المثناة من تحت والهمزة، وقد يشدد الياء أى فى «أول» بالمعنى المقابل للنهاية. وهو ابتداء الحدوث. وبالجملة، إنّ المراد به الطرف والنهاية بالنظر إلى ذى الطرف. وقوله: «ولا نهاية» عطف تفسيرى لقوله: «بلا بدىء»، وقوله:

«خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»

تحقيق وتوضيح لأوليته وآخريته، فإنه لولا ذلك، لما كان خالق كل شىء.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ۱، ص ۲۸۲

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: بان (به باء يك نقطه و الف و تخفيف نون) درختى است كه روغنِ دانه ميوه آن خوش بوست و اين جا لقب است. مفعول سَمِعْتُ محذوف است، فَقَالَ تا آخر، دلالت بر آن مفعول مى كند. اَوَّلٍ با تنوين است. قَبْلَهُ (به قاف و باء يك نقطه) به صيغه ماضى غايب معلوم باب «عَلِمَ» است. و ضمير مستتر، راجع به الله تعالى است. و بارز، راجع به «أَوَّل» است. و جمله، نعت «أَوَّل» است. و مقصود نفى اين است كه: اَوَّلِيَّت او به اعتبار حلول صفتى در او در زمان ماضى و انتفاء آن در زمان مستقبل باشد. اَلْبَدِيُّ (به فتح باء يك نقطه و كسر دال بى نقطه و ياء و همزه؛ و گاهى همزه منقلب به ياء مى شود با ادغام): احداث کرده شده. سَبَقَهُ به صيغه ماضى غايب معلوم باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ» است. و ضمير مستتر، راجع به الله تعالى است. و بارز، راجع به «بَدِيُّ» است. و جمله، نعت «بَدِيُّ» است. و مقصود نفى اين است كه: اَوَّلِيَّت او به اعتبار سبق ذات او بى صفت بر حدوث صفتى در او باشد.

النَّهَایَةَ (به کسر نون و یاء دو نقطه در پایین و تاء): کمالی که آخر کمالات دیگر باشد. و مقصود نفی این است که: آخرت او به اعتبار حدوث کمالی در او باشد. کَمَا یُعَقَلُ متعلق است به کُلِّ وَاحِدٍ از «عَنْ أَوَّلٍ قَبْلَهُ» و «عَنْ بَدْيٍ سَبَقَهُ» و «عَنْ نِهَایَةِ». و می تواند بود که متعلق به «عَنْ نِهَایَةِ» باشد و بس. «لَمْ یَزَلْ» و «لَا یَزَالُ» از افعال ناقصه است و خبر هر دو، ظرف در «بِلَا بَدْيٍ» است. لَا یَقَعُ تا آخر، استیناف بیانی سابق است. حُدُوثُ مصدر بابِ «نَصَرَ» می باشد و جمع حادث می باشد و هر دو این جا مناسب است. لَا یَحُولُ تا آخر، تصریح به معنی «الأوَّل» و «الآخر» است؛ به این روش که مراد، انتفاء تغیر است، پس اوَّلِیت او پیش از آخرِیت او نیست، موافق آنچه در نهج البلاغه است در خطبه امیر المؤمنین علیه السلام که: «الَّذِی لَمْ تَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا فِیْکُونُ أَوَّلًا قَبْلَ أَنْ یَکُونَ آخِرًا» . خَالِقِ فاعِلِ «لَا یَحُولُ» است. و می تواند بود که خبر مبتدای محذوف باشد. و بنا بر اوَّل، تصریح به آن به جای ضمیر اشارت است، به دلیل بر «لَا یَحُولُ»؛ به این روش که خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ ناقص نمی باشد و کسی که منتقل شود از حالتی به حالتی، ناقص است البتّه. و بر این قیاس است بنا بر دوم؛ چه جمله در آن صورت برای بیان آن حکم خواهد بود. یعنی: روایت است از میمون بان، گفت: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام بر حالی که به تحقیق پرسیده شد از قول الله تعالی در سوره حدید: «

الأوَّلُ وَ الآخِرُ» .

«پس گفت که: اوَّل است نه به اعتبار صفتی سابقه که محلّ آن صفت شده باشد و نه به اعتبار صفتی لاحق که ذات او سابق بر آن صفت شده باشد. و آخر است نه به اعتبار کمالی که حادث شده باشد در او و منتهای کمالات او باشد، چنانچه در ذهن درآورده می شود از حال مخلوقان، مثل این که اوَّل آدمی جهل است و آخرش تجربه است، و لیک الله تعالی قدیم است، اوَّل است، آخر است، همیشه بوده و همیشه خواهد بود، بی آن که حادثی در او حلول کند و بی آن که به منتهای کمال خود برسد، واقع نمی شود بر ذات او پیدا شدن بعد از نبودن و نمی گردد از حالتی سوی حالتی دیگر، کسی که آفریدگار به تدبیر هر چیز است.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: مفعول (سمعت) محذوف يدلّ عليه (فقال) وما بعده. قيل: والتقدير: سمعت قوله عليه السلام، فأقيم المضاف إليه مقام المضاف. والأصحّ أنّ المحذوف: «يقول». (لا عن أوّل قبله) يحتمل إضافة «الأوّل» إلى «القبل» و«البدء» إلى «السبق»، أى لا عن جهة أوّله الزمانى ولا عن جهة سبقه كذلك. أو «الأوّل» منوّن، وكذا «البدء» و«القبل» و«سبقه» على الفعل الماضى؛ فإنّ كلّ ما أوّلته زمانية مسبوق بزمان قطعاً. (والآخر لا عن نهاية) أى لا جهة نهاية زمانية، بل بمعنى أنّه قديم لا بداية له ولا نهاية له. فى بعض النسخ - كما ضبط برهان الفضلاء -: «ولا يزال» مكان «ولا يزول» وهو أظهر. (لا يقع عليه الحدوث) ردّ على القائلين بأنّه سبحانه محلّ الحوادث كالقدرية القائلين بأنّ الحوادث بأجمعها شكله

«قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ». قال الفاضل الإسترابادى: «لا عن أوّل قبله» يعنى معنى الأوّل والآخر يرجعان إلى السلب. وقرأ برهان الفضلاء: «لا عن أوّل قبله» بإضافة «الأوّل» إلى «القبله» بالتحريك، والتاء للوحدة. وكذا «ولا عن بدىء سبقة» براءة «البدىء» كالبديع لفظاً ومعنى، و«السبقة» بالفتح وسكون المفردة. قال: «القبل» بفتحتين: الاستيناف. قال الهروى فى الغريبين فى حديث آدم عليه السلام: «إنّ الله تعالى كلّمه قبلاً» بكسر القاف وفتح المفرد. ويجوز فى العربية قبلاً بفتحتين؛ أى مستأنفاً للكلام يقال: سقى إبله قبلاً، أى استأنف بها السقى. قال: يعنى سمعته عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى فى سورة الحديد

«الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»

،فقال:الأول هنا ليس مأخوذاً عن أول يكون مع استئناف،ولا عن ابتداء يكون مع سبق واحد على أمثاله. ثم قال:«لم يزل ولا يزال»من الأفعال الناقصة وخبرهما محذوف يدلّ عليه«أول آخر»فالتقدير:لم يزل أولاً آخرأ،ولا يزال أولاً آخرأ. قال السيّد الداماد رحمه الله: «أول آخر»بدون العطف إشارة إلى أنّ أوليّته عين آخريّته؛ لأنّ قدمه ليس قدماً زمانياً؛ أى الامتداد الكميّ بلا نهاية،فهو تبارك وتعالى أزليّ بما هو أبدىّ وأبدىّ بما هو أزليّ. «لا يقع عليه الحدوث»ناظر إلى الأوليّة.«لا يحول من حال إلى حال»ناظر إلى الآخريّة.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٢٣٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: مجهول و مضمونه قريب من الخبر السابق. لا عن أول قبله أى سابق عليه بالزمان أو علة و لا عن بدء بالهمز أى ابتداء أو بدئ على فعيل أى علة لا عن نهاية أى من حيث الذات و الصفات كما مر لا يقع عليه الحدوث ناظر إلى الأوليّة و لا يحول ناظر إلى الآخريّة.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٤١

\*\*\*\*\*

ص: ٢٨٤

---

١- ١ . البَلْحُ : قبل البُسْر؛ لأنّ أوّل التمر طَلْعٌ ، ثمّ خَلالٌ ، ثمّ بَلْحٌ ، ثمّ بُسْرٌ ، ثمّ رُطْبٌ ، ثمّ تَمْرٌ .  
الصحاح ، ج ١ ، ص ٣٥٦ (بلح).

٢- ٢ . فى «ض»: «فتبدّل». وفى «ف»: «وتبدّل». وفى «ب ، بح ، بف» والتوحيد: «فيتبدّل».

- ٣-٣ . التوحيد ، ص ٣١٤ ، ح ٢ ، بسنده عن أحمد بن إدريس الوافى ، ج ١ ، ص ٤٧١ ، ح ٣٨٣ .
- ٤-٤ . فى التوحيد والمعانى : «سئل عن قوله عز وجل : هو الأوّل» .
- ٥-٥ . فى التوحيد : «كان» .
- ٦-٦ . فى «ب» : «بدى» . وفى الوافى : «بدىء» . و«البدء» أى الابتداء . و«البدىّ أو البدىء» بمعنى المصدر ، أى البداية؛ لوقوعه فى مقابل النهاية ، أو الكلّ بمعنى السيّد الأوّل فى السيادة . والمراد هاهنا الموجد والعلّة . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ٢٩١ ؛ شرح المازندرانى ، ج ٤ ، ص ١٣؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٤١ .
- ٧-٧ . فى «ج ، ض ، بح ، بر» والوافى والمعانى : «آخر» .
- ٨-٨ . فى المعانى : «صفات» .
- ٩-٩ . فى «ف» والمعانى : «وآخر» .
- ١٠-١٠ . فى «بح» والتوحيد والمعانى : «ولا يزال» .
- ١١-١١ . فى «ب» : «بلا بدى» .
- ١٢-١٢ . فى شرح صدر المتألّهين : «... فهو الأوّل لم يزل بلا أوّل سبقه ولا بداية له ، وهو الآخر لا يزول بلا آخر بعده ولا نهاية له» . وفى شرح المازندرانى : «ويحتمل أن يكون كلّ واحدٍ \_ من لم يزل ولا يزول \_ متعلّقاً بكلّ واحد ، فيفيد أنّه أوّل عند كونه آخراً ، وآخر عند كونه أوّلاً» .
- ١٣-١٣ . فى «ف ، بح ، بر» : «لا يحوّل» بالتشديد .
- ١٤-١٤ . قوله عليه السلام : «خالق كلّ شىء» تأكيد وتعليل وكالبرهان لجميع ما ذكر . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ٢٩١ ؛ شرح المازندرانى ، ج ٤ ، ص ١٤ .
- ١٥-١٥ . التوحيد ، ص ٣١٣ ، ح ١ ؛ ومعانى الأخبار ، ص ١٢ ، ح ١ ، بسندهما عن على بن إبراهيم الوافى ، ج ١ ، ص ٤٧٢ ، ح ٣٨٤ .

## ٧- الحديث

٧ / ٣١٨ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَفَعَهُ (١) إِلَى أَبِي هَاشِمِ الْجَعْفَرِيِّ ، قَالَ :



كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَسَأَلَهُ رَجُلٌ ، فَقَالَ : أَخْبِرْنِي عَنِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ، لَهُ  
أَسْمَاءٌ وَصِفَاتٌ فِي كِتَابِهِ ، وَأَسْمَاوَةٌ (٢) وَصِفَاتُهُ هِيَ (٣) هُوَ؟

فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِنَّ لِهَذَا الْكَلَامِ وَجْهَيْنِ : إِنْ كُنْتَ تَقُولُ : «هِيَ (٤) هُوَ» ، أَيْ إِنَّهُ ذُو عَدَدٍ  
وَكَثْرَةٍ ، فَتَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ (٥) ؛ وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ : هَذِهِ الصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ لَمْ تَزَلْ ، فَإِنَّ «لَمْ تَزَلْ»  
مُحْتَمِلٌ مَعْنِيَيْنِ : فَإِنْ قُلْتَ : لَمْ تَزَلْ عِنْدَهُ فِي عِلْمِهِ وَهُوَ مُسْتَحَقُّهَا ، فَنَعَمْ ؛ وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ : لَمْ يَزَلْ  
تَصْوِيرُهَا وَهَجَاوُهَا (٦) وَتَقْطِيعُ حُرُوفِهَا ، فَمَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ شَيْءٌ غَيْرُهُ ، بَلْ كَانَ اللَّهُ وَلَا خَلْقٌ ،  
ثُمَّ خَلَقَهَا وَسِيلَةً بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ ، يَتَضَرَّعُونَ (٧) بِهَا إِلَيْهِ ، وَيَعْبُدُونَهُ وَهِيَ ذِكْرُهُ (٨) ، وَكَانَ اللَّهُ وَلَا  
ذِكْرَ (٩) ، وَالْمَذْكُورُ (١٠) بِالذِّكْرِ هُوَ اللَّهُ الْقَدِيمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ ، وَالْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ  
وَالْمَعَانِي (١١) ، وَالْمَعْنَى بِهَا هُوَ

ص : ٢٨٥

١-١ . في «ب» : «يرفعه» .

٢-٢ . في التوحيد : «فأسماؤه» .

٣-٣ . في حاشية «ف» : «هما» .

٤-٤ . في حاشية «ف» : «هما» .

٥-٥ . في «ف» : «علوا كبيرا» .

٦-٦ . «الهجاء» : تقطيع اللفظة بحروفها ، تقول : هجوت الحروف ، أي عددها وتلفظت بها واحدا

بعد واحد . أنظر : لسان العرب ، ج ١٥ ، ص ٣٥٣ (هجو) ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٨ .

٧-٧ . في «ج» وحاشية «ض» : «متضرعون» . وفي «بر» : «ويتضرعون» .

٨-٨ . قرأها السيد الداماد والمازندراني : الذُّكْرَةُ ، وهي في اللغة بمعنى الذِّكْرَى نقيض النسيان .

والمراد بها هاهنا ما به الذِّكْرَى ، وهو آلتها . قال في الوافي : «فيه تكلف ؛ لفقد التاء فيما بعد» .

ونسب السيد ما في المتن إلى التصحيف ، كما جعله المازندراني محتملاً . التعليقة للداماد ، ص

٢٦٧؛ شرح المازندراني، ج ٤، ص ١٨؛ الوافي، ج ١، ص ٤٧٤. وانظر: الصحاح، ج ٢، ص ٦٦٤ (ذكر).

٩-٩. في حاشية «ف»: «وقد ذكر».

١٠-١٠. في «بح»: «أو المذكور».

١١-١١. «الواو» في «والمعاني» بمعنى مع، أو للعطف على الأسماء والصفات، فهو مبتدأ خبره محذوف، أي المعاني مخلوقة، أو للعطف على «مخلوقات» فهو خبر للصفات، كما أن «مخلوقات» خبر للأسماء، أي الأسماء مخلوقات والصفات هي المعاني، أو لعطف الجملة، فهو مبتدأ خبره «هو الله» و «المعنى بها» عطف تفسير لها. وفي التوحيد وبعض النسخ، على ما في التعليقة للدمامد وشرح المازندراني بدون الواو وبالإضافة. وهو الصحيح عند السيّد الدمامد، والأظهر عند المازندراني. أنظر شروح الكافي.

اللَّهُ الَّذِي لَا يَلِيْقُ بِهِ الْإِخْتِلَافُ وَلَا الْإِئْتِلَافُ، وَإِنَّمَا يَخْتَلِفُ وَيَأْتِلِفُ (١) الْمُتَجَزِّئُ، فَلَا يُقَالُ: اللَّهُ مُوَعِّتِلِفٌ (٢)، وَلَا اللَّهُ قَلِيلٌ (٣) وَلَا كَثِيرٌ، وَلَكِنَّهُ الْقَدِيمُ فِي ذَاتِهِ؛ لِأَنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ، لَا مُتَجَزِّئٌ وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ، وَكُلُّ مُتَجَزِّئٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ (٥) ١١٧ / ١

بِالْقَلَّةِ وَالكَثْرَةِ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقٍ لَهُ؛ فَقَوْلُكَ: «إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ» خَبَّرَتْ (٦) أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ، فَتَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ، وَجَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ، وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ: «عَالِمٌ» إِنَّمَا تَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ، وَجَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ، وَإِذَا (٧) أَفْنَى اللَّهُ الْأَشْيَاءَ، أَفْنَى الصُّورَةَ (٨) وَالْهَجَاءَ وَالتَّقْطِيعَ (٩)، وَلَا يَزَالُ مَنْ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا.

فَقَالَ الرَّجُلُ: فَكَيْفَ (١٠) سَمِينًا (١١) رَبَّنَا سَمِيعًا؟ فَقَالَ: «لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَسْمَاعِ، وَلَمْ نَصِفْهُ بِالسَّمْعِ الْمَعْقُولِ فِي الرَّأْسِ (١٢).

وَكَذَلِكَ سَمِينَاهُ بَصِيرًا؛ لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَبْصَارِ مِنْ لَوْنٍ أَوْ شَخْصٍ

- ١-١ . هكذا فى النسخ . وفى المطبوع : «وتألف» .
- ٢-٢ . فى شرح صدر المتألهين : «الله مختلف ولا مؤلف» .
- ٣-٣ . «ولا الله قليل» إِمَّا معطوفة على صدر الجملة المنفية السابقة ، وهذه الجملة كأنها كالتعليل لها . أو عطف على متعلق القول منها . أنظر : التعليقة للدماماد ، ص ٢٦٨؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٩ .
- ٤-٤ . فى «بف» - «لا» .
- ٥-٥ . فى «ف» : «متوهم أو متجزئ» . وفى التوحيد : «ومتوهم» .
- ٦-٦ . فى شرح المازندراني : «خبّرت ، أى خبّرت به على حذف العائد . قال الجوهرى : أخبرته بكذا وخبّرت به بمعنى» . وانظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٦٤١ (خبر) .
- ٧-٧ . فى «ض» والتوحيد : «فإذا» .
- ٨-٨ . فى التوحيد : «الصور» .
- ٩-٩ . فى التوحيد : «ولا ينقطع»
- ١٠-١٠ . فى «بس» والتوحيد : «كيف» .
- ١١-١١ . فى التوحيد : «سمى» .
- ١٢-١٢ . «المعقول فى الرأس» أى المحبوس فيه ، أو الذى نتعلّقه فى الرأس ونحكم بأنّه فيه . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٢٩٢؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٤٥ .

أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، وَلَمْ نَصِفْهُ (١) بِبَصَرٍ لِحَظَّةِ (٢) الْعَيْنِ.

وَكَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ لَطِيفًا؛ لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللَّطِيفِ مِثْلِ البُعُوضَةِ وَأَخْفَى (٣) مِنْ ذَلِكَ، وَمَوْضِعِ الشُّؤْمِ (٤) مِنْهَا، وَالْعَقْلِ وَالشَّهْوَةِ؛ لِلسَّفَادِ (٥) وَالْحَدَبِ (٦) عَلَى نَسْلِهَا، وَإِقَامِ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ، (٧) وَنَقْلِهَا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ إِلَى أَوْلَادِهَا فِي الْجِبَالِ وَالْمَفَاوِزِ (٨) وَالْأُودِيَةِ وَالْقِفَارِ (٩)، فَعَلِمْنَا أَنَّ خَالِقَهَا لَطِيفٌ بِلاَ كَيْفٍ، وَإِنَّمَا الْكَيْفِيَّةُ لِلْمَخْلُوقِ الْمُكَيَّفِ.

وَكذَلِكَ سَمَّيْنَا رَبَّنَا (١٠) قَوِيًّا لَا بَقُوَّةَ الْبَطْشِ (١١) الْمَعْرُوفِ مِنْ ...

ص: ٢٨٧

- 
- ١-١ . فى «بح» : «فلم نصفه» .  
٢-٢ . فى التوحيد: «بنظر لحظ» .  
٣-٣ . فى التوحيد: «وأحقر» .  
٤-٤ . «النشوء» من نشأ ينشأ ، بمعنى النماء . وفى التوحيد: «الشق» . وضبطه السيّد الداماد :  
«النشوة» بمعنى السكر؛ لاقتترانه بالعقل . وهو المنسوب إلى بعض النسخ عند المازندراني ، وإلى  
التكلف عند الفيض . وضبطه المازندراني: «النشء» ، والمجلسي : «النشؤ» واحتمل «النشأة» ،  
وهو غير صحيح عند السيّد الداماد . و«النشو» : جمع النشوة بمعنى شمّ الريح . أنظر : التعليقة  
للداماد ، ص ٢٦٩ ؛ شرح صدر المتألّهين ، ص ٢٩٢ ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٢٤ ؛ الوافي ،  
ج ١ ، ص ٤٧٤ ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٤٥ ؛ المغرب ، ص ٤٥١ (نشأ) .  
٥-٥ . فى «ج ، ف ، بس» : «للفساد» . وفى التوحيد: «والسفاد» . و«السفاد» \_ بكسر السين \_ :  
نزو الذكر على الأنثى ، أى وثبه ونهوضه عليها . وفى بعض النسخ «للفساد» وهو إمّا من تحريف  
الناسخين ، أو للتنبية على أنّ الشهوة علّة للفساد ، وأنّ السفاد ينبوع الفساد ، وشهوة السفاد فى الحقيقة  
هى شهوة الفساد . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٤٨٩ (سفد)؛ التعليقة للداماد ، ص ٢٧٠ ؛ شرح  
المازندراني ، ج ٤ ، ص ٢٥ .  
٦-٦ . «الحدب» : التعطف والشفقة ، يقال: حَدِبَ فلان على فلان يَحْدَبُ حَدْبًا ، أى تعطف وحنأ  
عليه . أنظر : لسان العرب ، ج ١ ، ص ٣٠١ (حدب) .  
٧-٧ . فى التوحيد: «وإفهام بعضها عن بعض» . وفى التعليقة للداماد : «أى كون بعضها مقيما قواما  
على بعضها قويًّا عليه قائما بأموره ، حافظا لأحواله» .

۸-۸ . المفاز والمفازة : البرية القفر . والجمع: المفاوز . سميت بذلك لأنها مهلكة ؛ من فوز ، إذا مات . وقيل : سميت تفاقولاً من الفوز بمعنى النجاة . النهاية ، ج ۳ ، ص ۴۷۸ (فوز) .  
 ۹-۹ . «القفار» : جمع القفر ، وهو مفازة وأرض خالية لا ماء فيها ولا نبات . أنظر : الصحاح ، ج ۲ ، ص ۷۹۷ (قفر) .  
 ۱۰-۱۰ . في «ف» : «سميناه رباً» .  
 ۱۱-۱۱ . «البطش» : الأخذ الشديد عند ثوران الغضب ، فالإضافة لامية . أو السطوة وقوة التعلق بالشيء وأخذه على الشدة ، فالإضافة بيانية . أنظر : لسان العرب ، ج ۶ ، ص ۲۶۷ (بطش) ؛ التعليقة للدماماد ، ص ۲۷۱ .

المخلوق (۱) ، وَلَوْ كَانَتْ قُوَّتُهُ قُوَّةَ الْبَطْشِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَخْلُوقِ (۲) ، لَوَقَعَ التَّشْبِيهُ ، وَلَا حَتْمَلِ الزِّيَادَةَ ، وَمَا احْتَمَلِ الزِّيَادَةَ احْتَمَلِ النُّقْصَانَ ، وَمَا كَانَ نَاقِصًا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ ، وَمَا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ كَانَ عَاجِزًا ، فَرُبَّنَا \_ تَبَارَكَ وَتَعَالَى \_ لَا شِبْهَ لَهُ (۳) وَلَا ضِدَّ (۴) ، وَلَا نِدَّ (۵) وَلَا كَيْفَ ، وَلَا نِهَآيَةَ ، وَلَا تَبْصَارَ بَصَرِ (۶) ، وَمُحَرَّمٌ عَلَى الْقُلُوبِ أَنْ تُمَثِّلَهُ ، وَعَلَى الْأَعْيُنِ أَنْ تَحُدَّهُ ، وَعَلَى الضَّمَائِرِ أَنْ تُكَوِّنَهُ (۷) ، جَلَّ وَعَزَّ عَنْ إِدَاتِ (۸) خَلْقِهِ ، وَسِمَاتِ (۹) بَرِيَّتِهِ ، وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوقًا كَبِيرًا (۱۰) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

ابو هاشم گوید خدمت حضرت جواد (علیه السلام) بودم که مردی از آن حضرت پرسید و گفت بمن بگوئید آیا اسماء و صفاتی که در قرآن برای پروردگار هست، آن اسماء و صفات، خود پروردگار است حضرت فرمود: سخن تو دو معنی دارد، اگر مقصود تو که گوئی اینها خود او هستند اینست که خدا متعدد و متکثر است که خدا برتر از آنست (که متکثر باشد) و اگر مقصودت اینست که این اسماء و صفات ازلی (همیشگی) میباشند، ازلی بودن دو معنی دارد: (اول) اگر بگوئی خدا همیشه

بآنها علم داشته و سزاوار آنها بوده، صحیح است (دوم) و اگر بگوئی تصویر آنها و الفبای آنها و حروف مفرده آنها همیشگی بوده، پناه میبرم بخدا که با خدا چیز دیگری در ازل بوده باشد، بلکه خدا بود و مخلوقی نبود، سپس این اسماء و صفات را پدید آورد تا میان او و مخلوقش واسطه باشند و بوسیله آنها بدرگاه خدا تضرع کنند و او را پرستش نمایند و آنها ذکر او باشند، خدا بود و ذکری نبود و کسی که بوسیله ذکر یاد شود همان خدای قدیمست که همیشه بوده و اسماء و صفات مخلوقند و معانی آنها و آنچه از آنها مقصود است همان خدائست که اختلاف و بهم پیوستگی او را سزاوار نیست، چیزی که جزء دارد اختلاف و بهم پیوستگی دارد (نه خدای یگانه یکتا) پس نباید گفت: خدا بهم پیوسته است و نه خدا کم است و نه زیادست بلکه او بذات خود قدیمست، زیرا هر چیز که یکتا نباشد تجزیه پذیر است و خدا یکتاست و تجزیه پذیر نیست و کمی و زیادی نسبت با او تصور نشود هر چیز که تجزیه پذیر است و کم و زیادی نسبت با او تصور شود مخلوقی است که بر خالق خویش دلالت کند، اینکه گوئی خدا تواناست خبر داده ای که چیزی او را ناتوان نکند و با این کلمه ناتوانی را از او برداشته ای و ناتوانی را غیر او قرار داده ای و نیز اینکه گوئی خدا عالمست، با این کلمه جهل را از او برداشته ای و جهل را غیر او قرار داده ای و چون خدا همه چیز را نابود کند، صورت تلفظ و مفردات حروف را هم نابود کند و همیشه باشد آنکه علمش همیشگی است. آن مرد عرض کرد (اگر الفاظ از بین رود) پس چگونه پروردگار خود را شنوا مینامیم؟ فرمود: از آن جهت که آنچه با گوش درک شود بر خدا پوشیده نیست ولی او را بگوشی که در سر فهمیده می شود توصیف نمیکنیم، همچنین او را بینا مینامیم از آن جهت که آنچه با چشم درک شود مانند رنگ و شخص و غیر اینها بر او پوشیده نیست ولی او را به بینائی نگاه چشم توصیف نکنیم و همچنین او را لطیف نامیم برای آنکه بهر لطیفی دانااست (چیز کوچک و دقیق) مانند پشه و کوچکتر از آن و محل نشو و نمای او و شعور و شهوت جنسی او و مهرورزی با اولادش و سوار شدن بعضی بر بعض دیگر و بردن خوردنی و آشامیدنی برای اولادش در کوهها و کویرها و نهرها و خشکزارها، از اینجا دانستیم که خالق پشه لطیف است بدون کیفیت، کیفیت تنها برای مخلوقست که چگونگی دارد و همچنین پروردگار خود را توانا نامیم نه از جهت توانائی مشت کوبی که میان مخلوق معروف است، اگر توانائی او توانائی

مشت کوبی معمول میان مخلوق باشد تشبیه بمخلوق می شود و احتمال زیادت برد و آنچه احتمال زیادت برد احتمال کاهش برد و هر چیز که ناقص و کاست باشد قدیم نباشد و چیزی که قدیم نیست عاجز است، پس پروردگار ما - تبارک و تعالی - نه مانند است و نه ضد و نه همتا و نه چگونگی و نه پایان و نه دیدن بچشم، بر دلها تحریم شده است که تشبیهش کنند و بر خاطرها که محدودش کنند و بر اندیشه ها که پدید آمده اش دانند، او از ابزار مخلوقش و نشانه های آفریدگانش بالا و بر کنار است، و از آن برتری بسیاری دارد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۵۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- ابو هاشم جعفری گوید: من خدمت امام ابو جعفر دوم بودم، مردی از او پرسشی کرد، گفت: به من بگو که پروردگار تبارک و تعالی اسماء و صفاتی دارد در قرآنش و اسماء و صفاتش همان خود او هستند؟ امام فرمود: این سخن دو وجه دارد: اگر مقصود تو که اینها خود او هستند این است که خدا با تکثر و تعدد این اسماء و صفات دچار تکثر و تعدد شود خدا از این برتر است و اگر تو می گوئی این اسماء و صفات او همیشه بودند این هم دو معنی دارد: اگر مقصودت این است که همیشه در علم او بودند و همیشه سزاوار آنها بوده، باید گفت: آری، و اگر می خواهی بگوئی همیشه مفهوم و تلفظ و تقطیع حروف آنها وجود داشته، باید گفت: معاذ الله که با خدا چیز دیگری بوده است، بلکه خدا بود و خلقی نبود و سپس آنها را خلق کرد و اسماء و صفات خود را وسیله میان خود و خلق خود ساخت تا بوسیله آنها به درگاه وی زاری کنند و او را پرستند و اینها ذکر او باشند، خدا بود و ذکری نبود و آنچه به وسیله این ذکرها از او یاد شود همان خدای قدیمی است که همیشه بوده، و اسماء و صفات مخلوقند با معانی که مبدأ آنها است و مقصود از همه آن خدائی است که اختلاف بر او نشاید و نه پیوستن و ایتلاف، جدائی و پیوستن از آن تجزیه پذیر است پس خدا به پیوستگی و بیشی و کمی

موصوف نشود بلکه او به ذات خود قدیم است چرا که آنچه جز خدای واحد است تجزیه پذیر است و خدا واحدی است که نه تجزیه پذیر است و نه کم و بیش در ذات او تصور شود و هر آنچه تجزیه پذیر است یا آنچه در آن تصور کم و بیش شود مخلوقی است که دلالت بر خالق خویش دارد. و گفتار تو که: خدا قادر است خبر از آن است که چیزی او را در مانده نکند و با این کلمه عجز را از او نفی کردی و عجز را از او جدا ساختی و همچنین قول تو خدا عالم است همانا با این کلمه جهل را از او نفی کردی و جهل را جدا نمودی و چون خدا همه چیز را فنا کند شکل و تلفظ و بند بند حروف را هم فنا کند ولی تا همیشه، کسی که همیشه بوده است، عالم است. آن مرد گفت: پس چگونه پروردگار خود را شنوا نامیم؟ فرمود: برای آنکه آنچه با گوشها درک شود بر او نهان نیست و ما او را موصوف به شنیدن معقول و معمول در سر ندانیم و او را بینا خوانیم برای آنکه آنچه به دیده ها دریافت شود بر او نهان نیست چه رنگ باشد چه شخص چه غیر از آن، و او را به دیدی که از به هم زدن چشم است موصوف ندانیم و همچنان او را لطیف خوانیم از این نظر که به هر لطیفی دانا است تا برسد به پشه و خردتر از آن و به جای نشو و نمای آن و شعور زندگی و شهوت به ماده و توجه به نسل خودشان و سوار شدن آنها به همدیگر و نقل کردن آنها خوراکی و نوشیدنی برای بچه هایشان در کوه و بیابان و رودخانه ها و دشتهای دور دست، از اینجا دانستیم که آفریننده آنها هم لطیف است، و باریک بین، و کیفیت ندارد، همانا کیفیت از آن مخلوق است که چگونگی دارد. و همچنان پروردگار خود را توانا نامیم نه به آن معنی از توانائی مشتم کوبی معروف از مخلوق و اگر توانائی او همان باشد تشبیه در میان آید و در معرض فزونی قرار گیرد و هر چه در معرض فزونی است در معرض کاهش هم هست و هر چه ناقص و کاست باشد قدیم نیست و هر چه قدیم نباشد عاجز است پس برای پروردگار ما تبارک و تعالی نه مانند است و نه ضد و نه همتا و نه کیفیت و نه نهایت و نه دید به چشم، بر دلها غدقن است که او را مانند شمارند و بر وهمها قدغن است که حدی برایش در نظر آرند و بر نهادها روا نیست که او را پدید شده دانند والا و برکنار است از ابزار خلق خود و نشانه های آفریدگانش و برتر است از آن بسیار و بسیار.



\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- ابو هاشم جعفری می گوید: من خدمت امام جواد علیه السلام بودم، مردی از او پرسید: به من بگو که پروردگار تبارک و تعالی اسماء و صفاتی که در قرآنش دارد همان خود او هستند؟

امام فرمود: این سخن دو وجه دارد: اگر مقصود تو که اینها خود او هستند این است که خدا با تکرر و تعدد این اسماء و صفات متکثر و متعدد شود خدا از این برتر است

و اگر تو می گوئی این اسماء و صفات او همیشه بوده اند این هم دو معنی دارد:

اگر مقصودت این است که همیشه در علم او بودند و همیشه سزاوار آنها بوده، باید گفت: آری،

و اگر می خواهی بگوئی تصویر و الفبای حروف مفرده آنها همیشه وجود داشته، باید گفت: پناه بر خدا که چیزی در ازل با خدا بوده است، بلکه خدا بود و خلقی نبود و سپس آنها را خلق کرد و اسماء و صفات خود را وسیله میان خود و خلق خود ساخت تا بوسیله آنها به درگاه وی زاری کنند و او را بپرستند و اینها ذکر او باشند، خدا بود و ذکری نبود و آنچه به وسیله این ذکرها از او یاد می شود همان خدای قدیم است که همیشه بوده، و اسماء و صفات مخلوقند با معانی که مبدأ آنهاست و مقصود از همه آن، خدائی است که اختلاف و سازش او را سزاوار نباشد پس خدا به پیوستگی و بیشی و کمی موصوف نشود بلکه او به ذات خود قدیم است چراکه آنچه جز خدای واحد است تجزیه پذیر است و خدا واحدی است که نه تجزیه پذیر است و نه تصور کم و بیش در او راه دارد و هرچه که کم و بیش و یا قبول قلت و کثرت در او راه یابد مخلوقی است که دلالت بر خالق خویش دارد.

و گفتار تو که: خدا قادر است خبر از آن است که چیزی او را در مانده نکند و با این کلمه عجز را از او نفی کردی و عجز را از او جدا ساختی و همچنین قول تو خدا عالم است همانا با این کلمه جهل

را از او نفی کردی و جهل را جدا نمودی و چون خدا همه چیز را نابود کند صورت تلفظ و مفردات حروف را هم نابود کند و همیشه باشد آنکس که علم او دائمی است.

آن مرد عرض کرد: (اثر الفاظ نابود شود) پس چگونه پروردگار خود را شنوا نامیم؟ فرمود: برای آنکه آنچه با گوشها درک شود بر او نهان نیست و ما او را موصوف به شنیدن معقول و معمول در گوش سر ندانیم و او را بینا می نامیم بخاطر آنکه آنچه با چشم دیده می شود مانند رنگ و شخص و غیر از اینها بر او پوشیده نیست ولی و او را به دیدی که از به هم زدن چشم است موصوف ندانیم و همچنان او را لطیف خوانیم از این نظر که به هر لطیفی دانا است تا برسد به پشه و ریزتر از آن و به جای نشوونمای آن و شعور زندگی و شهوت به ماده توجه به نسل خودشان و سوار شدن آنها به همدیگر و نقل کردن آنها خوراکی و نوشیدنی برای بچه هایشان در کوه و بیابان و رودخانه ها و دشتهای دوردست، از اینجا دانستیم که آفریننده آنها هم لطیف است، و باریک بین، و کیفیت ندارد، همانا کیفیت از آن مخلوق است که چگونگی دارد. و همچنان پروردگار خود را توانا نامیم نه بخاطر توانائی در مشت کوبی که میان مخلوق معروف است

و اگر توانائی او همان باشد تشبیه به مخلوق می شود و احتمال فزونی دارد و آنچه احتمال فزونی دارد احتمال کاهش در او هست و هرچه ناقص و کاست باشد قدیم نباشد و هرچه قدیم نباشد عاجز است.

پس برای پروردگار ما تبارک و تعالی نه مانند است و نه ضد و نه همتا و نه کیفیت و نه نهایت و نه دید به چشم، بر دلها تحریم شده است که او را تشبیه کنند و نیز بر خاطره ها که محدودش کنند و بر اندیشه ها که پدید آمده اش دانند

او از ابزار مخلوقش و نشانه های آفریدگانش بالا و برکنار است و از آن بسیار برتر است.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

و فيه ستّة احاديث، جعل عليه السلام لطفه تعالى عبارة عن علمه بالاشياء اللطيفة كالبعوضة، و اعضائها كالجناح و الرجل و العين، وقواها كالسمع و البصر، و احوالها كالادراك و الإرادة و الشهوة و المحبة و الشفقة و الالفة و الغضب و النفرة و العداوة، و افعالها كالحركة و السكون و السفاد و نقل الطعام و الشراب الى الاولاد و غير ذلك من امورها، كموتها و حياتها و نفعها و ضررها و آجالها و مقادير اعمارها و أرزاقها الى غيرها من لطائف خلقه و دقائق صنعه، و هو تعالى لطيف لعلمه بلطائف الامور بلا كيفية، اذ كل كيف و كل ذو كيفية مخلوق. و فى كتاب التوحيد للشيخ أبى جعفر محمد بن على بن بابويه القمى رحمه الله باسناده عن الصادق عليه السلام: اللطيف هو العالم بالمعنى اللطيف، كالبعوضة و خلقه ايّاها، و انه لا يدرك و لا يحد، و قيل: هو اللطيف، لانه فاعل اللطف و هو ما يقرب معه العبد من الطاعة و يبعد عن المعصية، و الله لطيف بعباده، اى موفق لهم و فاعل بهم ما يقربهم الى طاعته ثم الى دار كرامته و رحمته و يبعدهم عن معصيته ثم عن دار غضبه و عذابه، و ذلك لانّ الانسان بالعلم و الطاعة يتلطف قلبه و يتنور ذاته فيستحق القرب و الكرامة، و بالجهل و المعاصى يتكثف قلبه و يستظلم ذاته فيستوجب البعد و العذاب. قال الغزالي فى شرح الاسماء الحسنى: اللطيف انّما يستحق هذا الاسم من يعلم دقائق المصالح و غوامضها و ما دق منها و لطف، ثم يسلك فى ايصالها الى المستصلح بسبيل الرفق دون العنف، فاذا اجتمع الرفق فى الفعل و اللّطف فى الادراك ثم معنى اللطف، و لا يتصور كمال ذلك فى العلم و الفعل الاّ لله تعالى، فاما احاطته بالدقائق و الخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك، بل الخفى مكشوف فى علمه كالجلى من غير فرق، و اما رفقته فى الافعال و لطفه فيها فلا يدخل أيضا تحت الحصر و شرح ذلك يطول. و قوله عليه السلام: و

كذلك سمّياه قويا...الى آخره:القوة مبدأ الافعال الشاقة، و ليست قوته تعالى من جنس القوى الجسمانية،كقوة البطش المعروف من المخلوقات،لانّ البرهان قائم على انّ كلّ قوة جسمانية متناهية محتملة للزيادة و النقصان فيحتاج الى محدّد يحدّدها فيقوى عليها و يقهرها على الحدّ الذي لها،و تلك القوة الاخرى أيضا ان كانت متناهية كان حكمها كذلك،الى ان ينتهى الى قوة ربانية غير جسمانية و لا متناهية دفعا للتسلسل أو الدور،و أيضا ما يحتمل الزيادة،كالاعداد و الاجسام و المقادير و الحركات و الازمنة،و ما يتعلق بها كالقوى و الكيفيات،فهى ناقصة ابدا غير تامة،و كل ناقص يحتاج الى كمال و مكمل،فلا يكون قديما واجبا لذاته. ثمّ عد عليه السلام من اسمائه التنزيهية و صفاته التقديسية ما هو كالنتيجة لما حصل و كالفذلكة لما فصل،و باقى الالفاظ واضحة.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ٢٧٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث السابع قوله رحمه الله:محمد بن أبى عبد الله رفعه المرفوع من طريق الكافي حسن ممدوح من طريق كتاب الصدوق،و رواه رضوان الله تعالى عليه فى كتاب التوحيد مسندا فقال:حدثنا على بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله قال:حدثنا محمد بن أبى عبد الله الكوفى قال:حدثنى محمد بن بشير عن أبى هاشم الجعفرى قال:كنت عند أبى جعفر الثانى عليه السلام فسأله رجل فقال:أخبرنى عن الرب تبارك و تعالى-الحديث بعينه الى آخره . قلت:محمد بن بشير اما هو أبو الحسين السوسنجردى الحمدونى المنسوب الى آل حمدون المتكلم الجيد الكلام الصحيح الاعتقاد الحاج على قدمه خمسين حجة من غلمان أبى سهل النوبختى،و اما هو أبو جعفر الاصبهانى الذى ذكره الشيخ فى الفهرست و قال:محمد بن بشر له كتاب .و أورده فى كتاب الرجال فى باب لم فقال:محمد بن أحمد بن بشر الاصبهانى يكنى أبا جعفر روى عن أبى جعفر .و كأنه حيث كانت روايته عن أبى جعفر عليه السلام على الندره أورده فى باب لم،و الذى يقوى به الظن أنه يروى

عن أبى هاشم الجعفرى هو الاول. و الله سبحانه أعلم. قوله عليه السلام فان قلت: لم تزل عنده فى علمه أى هى لم تزل فى علمه مكشوفة عنده، و هو سبحانه لم يزل مستحقها بنفس مرتبة ذاته الحققة من كل جهة. قوله عليه السلام: و هى ذكرة الذكرة كالذكر نقيض النسيان و كذلك الذكرى، و المراد بها هاهنا ما به الذكر، و من الناس من يصحفها فيقرأها ذكره بالضمير العائد الى الله سبحانه. قوله عليه السلام: و كان الله و لا ذكر يعنى عليه السلام نفى الاسماء فى الازل بالاستدلال، و مساقه أن الاسماء هى ذكرة و تذكرة أى ما به يتذكر الذاكرون المذكور، و كان الله سبحانه فى الازل و لا ذكر و لا تذكر اذ لا ذاكر و لا متذكر فلم تكن حاجة الى ذكره و تذكره ثم اذ خلق الذاكرين و المتذكرين خلق الاسماء ذكرة و تذكرة لهم اياه و وسيلة بينه و بينهم. قوله عليه السلام: و الاسماء و الصفات مخلوقات و المعانى فى كثير من نسخ الكتاب و فى كتاب التوحيد للصدوق «و الاسماء و الصفات مخلوقات المعانى» و هو الصحيح، و فى بعض النسخ «و المعانى» بالواو أى و المعانى التى تفهم من الاسماء و تنتقش منها فى الازهان مخلوقات، لكنها كلها عبارة عن الذات الاحدية المتعالية عن ادراك العقول و الالهام و المعنى بها جميعا هو الله الاحد الحق. قوله عليه السلام: و لا الله قليل معطوفة على صدر الجملة المنفية السابقة لا على متعلق القول منها، و هذه الجملة كأنها كالتعليل للجملة السابقة، أى الله سبحانه ليس داخلا فى جنس القلة و الكثرة و القليل و الكثير، و من البين أنه لا يصح أن يقال «مؤتلف» الا لما كان داخلا فى جنس الموصوف بالقلة أو الكثرة. قوله عليه السلام: فقولك ان الله قدير يعنى عليه السلام ان قولك الله قدير أو عالم مثلا انما سبيله نفى العجز و الجهل عن نفس مرتبة ذاته و جعل كل منهما أمرا سوى ذاته و غير متطرق الى ساحة جنبه لا اثبات أمر ما لذاته وراء نفس ذاته، و هذا ما تسمع أئمة ما فوق الطبيعة يقولون فى زيرهم الحكمية: ان الاسماء و الصفات الالهية الايجابية و السلبية و التمجيديية و التنزيهية مساقها و مرجعها جميعا الى لحاظ سلوب محضة فقط عن نفس ذاته أو سلوب محضة عن نفس ذاته مع اضافات محضة لنفس مرتبة ذاته الى ما عدا ذاته من الذوات الجوازية و الحقائق الامكانية على خلاف الامر فى الاسماء و الصفات الايجابية و السلبية لكل ذات من الذوات التى هى غير ذاته الاحدية الحققة سبحانه. قوله عليه السلام: و إذا أفنى الله الاشياء يعنى ان الاشياء قاطبة قابلة للفناء و لو بالامكان بالنظر الى نفس

ذواتها الجوازية و اذا فنيت و لو بالامكان يفنى الهجاء و التقطيع و الصفات و المعانى كما كانت معدومة الذوات باطلة الهويات فى مرتبة ذواتها فى جانب الازل، و لا يزال عالما قادرا حيا من لم يزل عالما قادرا حيا، فاذن ليست عالمية و قادرية مثلا بالاسماء و الصفات و المعانى انما بنفس ذاته الاحدية الحققة. قوله عليه السلام: و لم نصفه ببصر فى كتاب التوحيد للصدوق رضى الله تعالى عنه بنظر لحظ العين . قوله عليه السلام: و موضع النشوة منها النشوة بفتح النون و كسرهما ثم اسكان الشين المعجمة قبل الواو لا بهمزة ثم التاء أخيرا السكر، و الانتشاء أول السكر، و لذلك جعل عليه السلام العقل فى مقابلتها، و أما النشأة بالهمز من نشأ ينشئ نشوءا و انشأه الله إنشاء غير صحيح فى هذا المقام. قوله عليه السلام: و العقل أى يعلم موضع العقل منها و موضع السكر و موضع الشهوة للفساد و موضع الحذب على النسل، و هى متميزة متغايرة. قوله عليه السلام: و الشهوة للفساد اما أن اللفظة فى الحديث «للسفاد» على ما هو فى أكثر النسخ، و التغيير الى «الفساد» على ما فى بعض نسخ الكتاب و نسخ كتاب التوحيد للصدوق من تحريف الناسخين، أو أنها «للفساد» على طباق ما فى تلك النسخ تنبها على أن «السفاد» ينبوع الفساد و شهوة السفاد فى الحقيقة هى شهوة الفساد. و السفاد بكسر السين قبل الفاء نزو الذكر على الانثى. و الحذب على القوم باهمال الحاء و الدال و بالتحريك العطف و العطفة عليهم. قوله عليه السلام: و أقام بعضها على بعض أى كون بعضها مقيما قواما على بعضها قويا عليه قائما بأموره حافظا لحواله و التاء فى «اقامة» لما كانت معوضة عن العين الساقطة بالاعلال، و الاصل اقوام فلما اضيفت الى الفاعل أو الى المفعول أقيمت الاضافة مقام حرف التعويض فأسقطت. و قال بعض أئمة العربية: ان الأرقام و الآراء مستعملان بغير تاء من بين أخواتهما. و من طريق الصدوق رضى الله تعالى عنه «و افهام بعضها عن بعض» على الافعال من الفهم و التعليق بعن. قوله عليه السلام: لا بقوة البطش الاضافة فى قوة البطش بيانية اذا كان معنى البطش قوة التعلق بالشىء و أخذه على الشدة، أو تلبسية اذا كان معناه الاخذ الشديد القوى و التعلق بالشىء على شدة القوة. و أقوال أئمة اللغة فى ذلك مختلفة. قوله عليه السلام: و لا ببصار ببصر فى نسخ «و لا تبصار بصر» على صيغة التفعال و الاضافة الى البصر، و فى نسخ «و لا ببصار ببصر» بادخال الباء الزائدة على صيغة التفعال للمبالغة من البصر منونة و الباء الالصاقية الالية على

بصر و العطف على لا شبه له، أى ربنا تبارك و تعالى ليس هو بصارا ببصر بل بغير آلة. و من طريق الصدوق «و لا أقطار» أى هو خارج عن النهاية و الاقطار. قوله عليه السلام: و عز عن ادات خلقه هى بكسر الهمزة بمعنى الاثقال و الاحمال، كناية عن تكثرات الصفات الزائدة و مئونات المهيات و الانيات الفارقة أو بمعنى أثقال المخلوقات و اتعابها اياه فى خلقها و اعطائها مؤن الوجود و كمالات الوجود حدوثا و بقاء، و جمع اداة بكسر الهمزة و تخفيف المهملة المفتوحة اما اسم الحاصل بالمصدر أو مصدر و أده يئده، و الجمعية بحسب تكثر المضاف إليه، اذ المعنى المصدرى تتكرر له حصص بتكثر ما يضاف إليه و ان لم يكن يتصور له حصص متكررة بحسب نفسه لا من تلقاء الاضافة. و أصلها الواد و هو الثقل كما عدت جمع عدة و أصلها الوعد و صفات جمع صفة و أصلها الوصف. قال المطرزي فى المغرب: الوئيد الثقيل و الواد الثقيل، يقال: و أده اذا أثقله، و منه المؤودة. و فى النهاية الاثرية: الوئيد صوت شدة الوطء على الارض يسمع كالدوى من بعد . أو هى بالكسر أيضا جمع الادى بفتح الهمزة و كسر المهملة و تشديد المثناة من تحت بمعنى الالهة، يقال: أخذت لذلك ادية أى أهبة، أو هى بالكسر لفظة مفردة معناها المعونة و هى فى الاصل مصدر أديته اذا أعنته، و استأديت الامير على فلان فأدانى عليه بمعنى استعديته و استعنت به فأعاننى عليه. و من طريق الصدوق رضى الله تعالى عنه «و عز عن آدام خلقه» هى بالمد على وزن آثام جمع أدمة بضم الهمزة و تسكين المهملة، و هى السمرة و اللون الاغبر، و أيضا الوسيلة الى الشىء، أى عن أطوار ذوات خلقه و ألوان صفات مخلوقاته المتكدرة بغبرة الامكان أو عن أن تكون له وسيلة كما لخلقه وسائل. و ذلك جمع على غير قياس، فان فعلة بالضم تجمع على فعل بضم الفاء و فتح العين و على فعلات بضم الفاء و العين جميعا كشبهة على شبه و شبهات. و الصواب أن يجعل جمع آدم بمعنى الالفة و الاتفاق كحلم و أحلام يقال: أدام الله بينهما يأدم أداما بالسكون، و كذلك آدم بالمد يؤدم ايداما على فعل و أفعل بمعنى واحد، أى ألف و وفق. و ربما يوجد فى بعض نسخ الكتاب «عن ذات خلقه»، و ذلك من التصحيفات و التحريفات المتولدة من قوة الجهل و العجز عن العلم. ثم جماهير المصحفين ممن أدرك عصرنا و ممن سبقنا بالعصر يقرءون اللفظة بفتح الهمزة و يفسرونها بالآلة، و فى ذلك مع القصور عن افادة معنى سديد ذهول عن أن الاداة بمعنى الآلة هى بالتاء المدورة المقلوبة فى الوقف

هاء. و بالجملة كان تفسير هذا الحديث و تعرف ألفاظه الشريفة من جملة ما قد رهنه الله سبحانه  
بزمنا و خصه بالاخذ من قبلنا، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم. و كذلك قوله  
عليه السلام «و سمات بريته» هي بكسر السين بمعنى العلامات و الخواص، جمع سمة بكسر السين  
و فتح الميم و هي العلامة، و أصلها الوسم. فتثبت و لا تختبط.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٧١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: أسماء و صفات. [ص ١١٦ ح ٦] أقول: المراد بالأسماء ألفاظ مفردة محمولة مواطاةً  
على ذاته. و بعبارة أخرى: هي المشتقات من الصفات المحمولة على الذات كالعليم و التقدير و المرید  
و الحى و القادر و السميع و البصير و المدرك، و بالصفات ألفاظ موضوعة لمبادئها الاشتقاقية كالعلم  
و القدرة. قال عليه السلام: [ هذه الصفات ] و الأسماء لم تزل. [ص ١١٦ ح ٧] أقول: يعنى به أزلية  
وقوله: «فإن» من الحروف الستة، وهو بكسر الهمزة و تشديد النون. قوله: «لم تزل» يعنى لفظه باعتبار  
مفهومه «محتمل معنيين». قال عليه السلام: و هجاؤها. [ص ١١٦ ح ٧] أقول: أى هجاء الحروف بكسر  
الهاء: التلّفظ بها واحدةً بعد واحدة. قال عليه السلام: و تقطيع حروفها. [ص ١١٦ ح ٧] أقول: أى تمييز  
بعضها عن بعض. قال عليه السلام: ثم خلقها. [ص ١١٦ ح ٧] أقول: أى الأسماء و الصفات. قال عليه  
السلام: و هي. [ص ١١٦ ح ٧] أقول: أى الأسماء و الصفات. قال عليه السلام: و المعانى. [ص ١١٦ ح ٧]  
أقول: الواو بمعنى «مع» أو للعطف على الأسماء. و بالجملة، إنّ المراد بالمعانى مدلولاتها القائمة  
بالنفوس المجردة أو بالعقول المقدسة، فهى ما يازائها من الألفاظ مخلوقة له تعالى. وقوله: «والمعنى  
بها» أى ما عبّر عنه بها «هو الله» أى ذاته الحقّة المقدسة عن أن يدركه العقول المطهّرة عن أرجاس  
الهيولى فضلاً عن الأنفس المتعلقة بها. قال عليه السلام: لأنّ ما سوى. [ص ١١٦ ح ٧] أقول: استدلال  
على قوله: «لا يقال: الله مختلف». قال عليه السلام: متجزىء. [ص ١١٦ ح ٧] أقول: لعلّ المراد به أنّه



زوج تركيبى، وإن كان مركباً من الماهية والوجود كالبساط الصرفة، أو من البطلان الذى هو مقتضى الإمكان الذى يكون للممكن فى ذاته والتقرّر من صنع جاعله كما للماهية البسيطة المعروضة للوجود والإثية. قال عليه السلام: فقولك. [ص ١١٦ ح ٧] أقول: الفاء تفرعية يعنى إذا ثبت أنه ليس معه غيره وهو مستأثر بالسرمدية، ثبت أن قولك: إن الله قدير، خبرت أنه لا يعجزه شيء [ص ١١٧ ح ٧]، وقوله: «خبرت» التخبير والإخبار واحد، والعائد إلى المبتدأ محذوف، أى خبرت به. قال عليه السلام: أنه لا يعجزه. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: من الإعجاز. قال عليه السلام: بالكلمة. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: أى بقوله: «عالم» نفى الجهل. وفى أمثال هذه العبارة وتلك العبارة إشارة إلى عدم زيادة صفاته تعالى على ذاته لا إثبات صفات كالعالم المقابل للجهل الزائد على ذاته بأن يكون أمراً موجوداً فى نفسه قائماً بذاته كما يرشدك إليه قوله فيما بعد بقوله: «لطيف بلا كيف» أى مجرد مقدس عن الماهية من دون أن يقوم شيء من صفاته بذاته. وأيضاً يمكن أن يقال: التعبير عن علمه تعالى بنفى الجهل وعن قدرته بنفى العجز إرشاد بأن علم ما عداه تعالى لا يخلو عن مقارنة الجهل بأمر ما، وكذا قدرته لا تخلو عن العجز كذلك؛ لجواز اجتماع المتقابلين فى ذات واحدة من جهتين حتى أن العقول المقدسة جاهلة بكنه ذاته تعالى، وكذلك أمرها فى جهلها فى مرتبة ذاتها بما عداها؛ لزيادة علمها على ذاتها، فما ظنك علم ما عداه. وذلك بخلاف علمه تعالى. فإنه بحسبه ينفى الجهل مطلقاً، وكذلك قدرته فإنه بحسبه ينفى عنه العجز مطلقاً. وكذا الأمر فى سائر صفاته الحقة الأحدية، فإنها على وجه لا يتصور ما يكون أكمل ولا يتطرق إليها ما يقابلها بوجه من الوجوه، فلذا عبّر عنها بنفى ما يقابلها مطلقاً. قال عليه السلام: أفنى الصورة. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: أى صورة الكلام اللفظى مع مدلوله التصورى. وفى فاتح الأوصياء المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - فى نهج البلاغة المكرّم فى خطبة مصدره وحده من كتفه بقوله الشريف: «وإنه سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها...» إلى آخر الخطبة. قال: فقال الرجل. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: الفاء للتفريع على أنه إذا لم يكن معه شيء فى الأزل، فلا يكون مسموع بلا سمع، فكيف يسمّى سمياً خلطاً من ذلك الرجل بين السميع والسامع، فأجاب عليه السلام بأن المراد به علمه بجميع ما يُسمع بذاته الحقة فى الأزل، وإن لم يكن هنالك مسموع. أزاح عليه السلام توهمه الثانى الخلطى

بقوله: «لم نَصِفْهُ بِالسَّمْعِ الْمَعْقُولِ» أى المعروف «فى الرأس». قال عليه السلام: أو غير ذلك. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: من نحو صِغَرَ وَكَبَّرَ وَقُرْبَ وَبُعْدَ. قال عليه السلام: مثل البعوضة. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: واحد البعوض وهى البق. قال عليه السلام: وموضع النشوء. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: بالنون والشين المعجمة المضمومتين والهمز، أى موضع الحدوث، وهى آلة التناسل من الذكر والأنثى وإن كان بكسر النون وسكون الشين المعجمة والواو: بمعنى شَمَّ الرِّيحَ، جمع نشوة موضعه الشامة. قال عليه السلام: وإقام. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: مصدر قولك: أقام بالمكان إقامة وإقاماً: إذا لزم. قال عليه السلام: على بعض. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: أى على ولد لحفظه. قال عليه السلام: والأودية. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: جمع وادٍ على غير قياس وإنما يجمع على أفعلة «فعيل» مثل سرى وأسرية للنهر. قال عليه السلام: والمفاوز. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: جمع مفازة سميت بذلك لكونها مهلكة، من فوز أى هلك أو تفاؤلاً... أى هلك، أو تفاؤلاً بالسلامة. والفوز: من فاز أى نجا وظفر بالخير. قال عليه السلام: أنفة لله. [ص ١١٨ ح ١٠] أقول: الأنفة- بالهمزة والنون والفاء المفتوحات-: الحمية والغيرة. يقال: أنف من الشىء- بالكسر- يأنف- بالفتح- من باب عِلِمَ يَعْلَمُ أَنْفًا وَأَنْفَةً: إذا كرهه وشرف نفسه عنه. المعنى أنه منزّه عما يصفه الواصفون المشبهون له بخلقه. قال عليه السلام: قوّة البطش. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: الإضافة بيانية؛ إذ معنى البطش: قوّة التعلّق بالشىء وأخذه على الشدة. قال عليه السلام: ولا ببصار بصر. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: بالبائين الموحّدين من تحت أولاهما حرف جارٍ مكسور، وثانيتها مفتوحة، وبالصاد المشدّدة، أى ليس ببصار بصر على الإضافة، وهو كلام برأسه، أعطى «لا» حكم «ليس». قال عليه السلام: أن تكونه. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: أى تتصوّره على ما هو عليه والمقصود أن تعلم مائتته. قال عليه السلام: عن أداة خلقه. [ص ١١٧ ح ٧] أقول: أى أثقاله وأحماله، كنايةً عن تكثّر الصفات الزائدة.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: محمد بن ابی عبد الله، عبارت است از محمد بن جعفر بن محمد بن عون اسدی. اسم ابو هاشم، داود بن القاسم است. جمله لَهُ اَسْمَاءُ تا آخر، استیناف بیانی است برای أَخْبِرْنِي. «لَهُ» به تقدیر استفهام است؛ به معنی «أَلَهُ». و می تواند بود که استفهام در وَأَسْمَاؤُهُ مقدر باشد. و بر هر تقدیر، واو عاطفه است. «اَسْمَاءُ» عبارت است از مُسْتَعْمَلٌ فِيهِ لَفْظُ «عَالِمٍ» و «قَادِرٍ» و «ذُو الْقُوَّةِ» و مانند آنها. و صفات عبارت است از مُسْتَعْمَلٌ فِيهِ لَفْظُ «عِلْمٍ» و «قَدْرَتٍ» و «قُوَّةٍ» و مانند آنها، چنانچه گذشت در شرح حدیث اولِ باب پنجم و گذشت در شرح حدیث سوّمِ باب سابق که اسم و صفت، متحد بالذات و متغایر بالاعتبار است. یعنی: روایت است از محمد بن ابی عبد الله، بالا برد حدیث را سوی ابو هاشم - که از اولاد جعفر طیار است - گفت: بودم نزد امام محمد تقی علیه السلام، پس پرسید او را مردی به این روش که گفت که: خبر ده مرا از صاحبِ کُلِّ اختیار - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - که آیا او را اسما و صفات در قرآن هست و اسمای او و صفات او عین اویند؟ پس امام علیه السلام گفت که: به درستی که این سخن را که گفتم، دوراه است؛ اگر مراد است این است که آنها عین اویند به معنی متبادر در لغت، تا الله تعالی صاحبِ عدد و کثرت شود؛ زیرا که مفهوم «عالم» مثلاً غیر مفهوم «قادر» است بالضرورة، پس آن غلط است؛ چه الله تعالی مبراست از کثرت و عدد. اصل: «وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ: هَذِهِ الصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ لَمْ تَزَلْ، فَإِنَّ «لَمْ تَزَلْ» مُحْتَمِلٌ مَعْنِيَيْنِ: فَإِنْ قُلْتَ: لَمْ تَزَلْ عِنْدَهُ فِي عِلْمِهِ وَهُوَ مُسْتَحِقُّهَا، فَنَعَمْ؛ وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ: لَمْ يَزَلْ تَصْوِيرُهَا وَهَجَاؤُهَا وَتَقْطِيعُ حُرُوفِهَا، فَمَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ شَيْءٌ غَيْرُهُ». . شرح: الْمُحْتَمِلُ (به صیغه اسم فاعل باب افتعال): بردارنده. و مراد این جا، تاب آورنده معینی است. واو در وَهُوَ عَطْفٌ است بر عِنْدَهُ، یا حالیه است. و حاصل هر دو یکی است و عطف بر لَمْ تَزَلْ مناسب نیست؛ چه بر این تقدیر، ازلیت استحقاق، معلوم نمی شود. الْمُسْتَحِقُّ (به صیغه اسم فاعل): طلب کارِ حق خود. و مراد این جا، چیزی است که قابلیت جاری ساختنِ اسم و صفت بر آن داشته باشد. التَّصْوِيرُ: صورت دادن چیزی را؛ خواه در ذهن، چنانچه در وقت تصوّر چیزها می باشد و خواه در خارج، مثل آیت سوره آل عمران: «

هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ»

«پس تصویر در چیزی می باشد که کائِنِ فِي نَفْسِهِ باشد. الْهِجَاء (به کسر هاء و مدّ): شمردن عدد چیزهای غیر هم. و هجا نیز در جایی می باشد که هر یک از آن چیزها عَلٰی حِدِه کائِنِ فِي نَفْسِهِ باشد در خارج یا در ذهن. التَّقْطِيع: جدا کردن بسیار. الْحُرُوف: اطراف. و تقطیع حروف ها عبارت است از تفصیل حدود اَسْمَا و صفات به تمیز هر کدام آنها از باقی. مَعَاذ (به فتح میم) مصدر میمی است به معنی پناه گرفتن و مضاف است و منصوب به تقدیر حرف نِدا است، یا مفعول مطلق فعل محذوف است. غَيْرُهُ مرفوع است و صفتِ «شئی ء» است بنا بر مشهور که «غیر» و «مثل» به اضافه، کسب تعریف نمی کنند و تقييد «شئی ء» به «غَيْرُهُ» اشارت است به ثبوت معدومات در خارج در ازل، پس مراد به غیر این جا کائنی است که عین ذات الله تعالی نباشد، به آن معنی که مذکور شد در شرح حدیث اَوَّلِ بَابِ دَوَاذِهِمْ در شرح: «وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ» تا آخر. یعنی: و اگر مراد این است که اَسْمَا و صفات، عین اوست به معنی مجازی و آن این است که: آن اَسْمَا و صفات همیشه بوده، پس به درستی که همیشه بوده، احتمال دارد دو معنی را؛ پس اگر مراد محض دو چیز است: اَوَّلِ این که همیشه آن اَسْمَا و صفات نزد الله تعالی بوده در علمش، به معنی این که همیشه می دانست که اَسْمَا و صفات او حادث خواهد شد. دوم این که همیشه الله تعالی مستحق آن اَسْمَا و صفات بوده، به این معنی که اگر آن اَسْمَا و صفات حادث شود و خلایق او را به آنها یاد کنند و ثنا گویند، در قضایا کاذب نباشند، پس آری حق است آنچه مرادِ توست. و اگر مراد زیاد بر آن دو چیز است؛ به این روش که گویی که همیشه آن اَسْمَا و صفات ممتاز از هم بوده و هر کدام از آنها کائِنِ فِي نَفْسِهِ بوده، پس همیشه تصویر آنها و شمردن آنها و تفصیل حدود آنها بوده، پس ای پناه گرفتن به الله تعالی از قائل شدن به این که همیشه بوده با الله تعالی چیزی غیرِ الله تعالی، به معنی این که این مرادِ تو ظاهرُ الْبُطْلَانِ و باعثِ هلاک است. اصل: «بَلْ كَانَ اللَّهُ وَلَا خَلْقٌ، ثُمَّ خَلَقَهَا وَسَبِيلَةً بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ، يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إِلَيْهِ، وَيَعْبُدُونَهُ وَهِيَ ذِكْرُهُ، وَكَانَ اللَّهُ وَلَا ذَكَرٌ، وَالْمَذْكُورُ بِالذِّكْرِ هُوَ اللَّهُ الْقَدِيمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ». . شرح: بَلْ اضراب است از «أَنْ يَكُونَ مَعَهُ شَيْءٌ غَيْرُهُ». الْخَلْقُ: آفریدن، و آفریده شده. و هر دو این جا مناسب است. الْوَسِيلَةَ: باعث نزدیکی و تقرب. و نصب آن، بر حالیت است. و می تواند بود که مفعول دوم خَلَقَهَا باشد به تضمین «خَلَقَهَا مَعْنَى جَعْلِهَا». الذِّكْرُ (به کسر ذال با نقطه): یاد

چیزی کردن. لَمْ يَزَلْ (به فتح زاء) از افعال ناقصه است به تقدیر «لَمْ يَزَلْ كَائِنًا» یا به ضمّ زاء از افعال تامّه است. یعنی: بلکه بود الله تعالی و هیچ یک از آفریدن یا آفریده نبود، بعد از آن آفرید اسما و صفات را به تصویر آنها در اذهان بندگان و به تعیین الفاظ برای آنها بر حالی که آنها باعث نزدیکی میان او و میان بندگان اوست؛ چه زاری می کنند بندگان به این اسما و صفات سوی الله تعالی و عبادت می کنند الله تعالی را. و این اسما و صفات، یاد خلاق است او را؛ به این معنی که به آنها یاد او می کنند. و بود الله تعالی پیش از آفریدن بندگان و ذکر نبود. و آن کس که به یاد آورده شده است به این اسما و صفات، ذاتِ الله تعالی است و بس، که قدیمی است، که همیشه بوده [است]. اصل: «وَالْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ، وَالْمَعَانِي، وَالْمَعْنَى بِهَا هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَلِيْقُ بِهِ الْإِخْتِلَافُ وَلَا الْإِتِّلَافُ، وَإِنَّمَا يَخْتَلِفُ وَيَأْتِلِفُ الْمُتَجَزِّئُ، فَلَا يُقَالُ: اللَّهُ مُخْتَلِفٌ وَلَا مُؤْتَلِفٌ، وَلَا اللَّهُ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ، وَلَكِنَّهُ الْقَدِيمُ فِي ذَاتِهِ؛ لِأَنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ، لَا مُتَجَزِّئٌ وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ، وَكُلُّ مُتَجَزِّئٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقٍ لَهُ». . شرح: اسما این جا عبارت است از لفظ «علیم» و لفظ «قدیر» و مانند آنها از مشتقات. و صفات این جا عبارت است از لفظ «علم» و لفظ «قدرت» و مانند آنها از مبادی مشتقات. و او در وَالْمَعَانِي به معنی «مع» است. و مراد به «معانی» این جا مفهوماتی است که اسما و صفات، موضوع برای آنها و مُسْتَعْمَل در آنها است و هر کدام آنها متصور ما می شود به کنه، بنا بر این که ذات خارج است از مفهومات مشتقات و از مفهومات مبادی مشتقات. معنی این جا (به فتح میم و سکون عین و کسر نون و تشدید یاء) عبارت است از مقصود اصلی؛ و آن، ذاتی است که خارج است از مفهومات مشتقات و آنها، عنوان آن است. الله این جا عبارت است از آن ذات. و این تعبیر، مبنی بر ضیق عبارت است؛ و لهذا توضیح آن کرده به قولش که: «الَّذِي لَا يَلِيْقُ» تا آخر. الْإِخْتِلَافُ: ترکب از اجزای غیر متوافقه در حقیقت، مثل ترکب بدن از استخوان و گوشت و مانند آنها. الْإِتِّلَافُ: ترکیب از اجزای متوافقه در حقیقت، مثل ترکب آرد گندم از ریزها. مُتَجَزِّئٌ (به جیم و زاء با نقطه و همزه) به صیغه اسم فاعلِ باب تَفَعَّل؛ در اول به معنی مُنْقَسَم به قسمتِ فکّیه است. الْقَلِيلُ: کم اجزاء. الْكَثِيرُ: بسیار اجزاء. وَلَكِنَّهُ الْقَدِيمُ فِي ذَاتِهِ، استدراک و إضراب است از اختلاف و ایتلاف و قلّت و کثرت. لِأَنَّ استدلال است بر

حصری که مفهوم است از تعریف خبر به الف لام در «وَلَكِنَّهُ الْقَدِيمُ». ما موصوله است. سیوی (به کسر سین و تخفیف واو و الف) به معنی «غیر» است و مرفوع است تقدیراً و خبر مبتدای محذوف است به تقدیر «هُوَ». و این جمله، صله «ما» است. وَاحِدٌ عبارت است از صانع عالم. مُتَجَزَّئٌ در دوم و سوم و چهارم به معنی قابل قسمت فکّیه است و این، مبنی بر بطلان چهار مذهب است: اول: مذهب قائلین به تجرّد عقول عشره و نفوس ناطقه. دوم: مذهب مبلّغن جزء لایتنجزی. و ابطال این می آید در حدیث اول باب آینده در فقره سوم که: «هُوَ وَاحِدٌ لَا وَاحِدَ غَيْرُهُ» و در حدیث اول باب بیست و دوم در فقره هشتم که: «كُلُّ شَيْءٍ مِنْهَا بِشَيْءٍ مُّحِيطٌ» و بیان می شود. سوم: مذهب دیمقراطیس از جمله فلاسفه؛ و آن این است که: هر جسم عظیم، مرکب است از اجسام صغار صلبه که قابل قسمت فکّیه نیست و قابل قسمت وهمیه هست. چهارم: مذهب قائلین به این که سطح عرضی و خط عرضی و نقطه عرضیه، کائن فی نفسه در خارج است، پس حق این است که آنها عین جسم است بالذات و غیر آن است بالاعتبار؛ زیرا که جسم مکعب-مثلاً- به اعتبار انتها در جانبی، سطح است و به اعتبار انتها در دو جانب مجاور یکدیگر، خط است و به اعتبار انتها در سه جانب مجاور یکدیگر، نقطه است و با قطع نظر از این اعتبارات، جسم است. مُتَوَهَّمٌ به صیغه اسم مفعول باب تَفَعَّلٌ است. ذکر «وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ» برای تصریح به نفی مذهب دیمقراطیس است؛ زیرا که بنا بر آن مذهب، عدد نصف دهمی آن جسم صغیر کمتر است از عدد رُبُع دهمی آن و عدد ثُمْن دهمی آن بیشتر است از عدد رُبُع دهمی آن مثلاً. وَكُلُّ مُتَجَزَّئٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقِ لَهُ، اشعار است به برهان بر بطلان مذهب دیمقراطیس، موافق آنچه گذشت در شرح حدیث ششم باب یازدهم در شرح «أَمَّا عَلِمَ أَنَّ الْجِسْمَ مَحْدُودٌ» تا آخر. یعنی: و اسما و صفات، حادث به تدبیر است با معانی آنها که در اذهان خلائق است. و مقصود اصلی به آن اسما و صفات و معانی آنها، ذات الله تعالی است که لایق او نیست اختلاف و نه ایتلاف. و مختلف و مؤتلف نمی شود مگر چیزی که متجزئی است، پس گفته نمی شود که الله تعالی مختلف است و نه این که او مؤتلف است و نه این که الله تعالی کم جزء است و نه این که بسیار جزء است، و لیک الله تعالی و بس قدیم است به حسب ذات، نه به حسب اسما و صفات و معانی آنها نیز؛ زیرا که ماسوای یک

کائن که صانع عالم است، قابل قسمت فکّیه است. و الله تعالی، واحدی است که نه قابل قسمت فکّیه است و نه متصوّر است به کمی اجزاء و بسیاری اجزاء. و هر چه قابل قسمت فکّیه یا متصوّر به کمی اجزاء و بسیاری اجزاء باشد، پس آن حادث به تدبیر است، دلالت کننده است بر دیگری که حادث کننده به تدبیر باشد مر آن را. اصل: «فَقَوْلُكَ: «إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ» خَبَّرَتْ أَنَّهُ لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ، فَفَقِيَتْ بِالْكَلِمَةِ الْعَجْزَ، وَجَعَلَتْ الْعَجْزَ سِوَاهُ، وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ: «عَالِمٌ» إِنَّمَا نَفَيْتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ، وَجَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ». . شرح: فاء برای تفریع است. التّخیر: مبالغه در خبر دادن، چنانچه در لفظ «قَدِيرٌ» مبالغه هست نسبت به «قادر». در خَبَّرَتْ، ضمیر مبتدا مقدر است، پس تقدیر این است که: «خَبَّرَتْ بِهِ». بدان که نفی عجز از قبیل کنایه است؛ به معنی تعبیر از ملزوم به لازم، مثل «كَثِيرُ الرَّمَادِ» به معنی کریم. پس مراد به نفی عجز این است که: مصداق قدرت الهی، نفس ذات الله تعالی است؛ چه این لازم دارد عموم قدرت را، به معنی این که عجز اصلاً نباشد. و همچنین نفی جهل کنایه از این است که مصداق علم الهی، نفس ذات الله تعالی است؛ چه این لازم دارد عموم علم را. و مصتّف-رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- به این دقیقه اشارت کرد که گفت در آخر باب چهاردهم که: «وَصِفَاتُ الذَّاتِ تَنْفِي عَنْهُ تَعَالَى بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا ضِدَّهَا». . وَجَعَلْتَ الْعَجْزَ سِوَاهُ اشارت است به این که اگر عجز ثابت می بود، نفس ذات او می بود. و بر این قیاس است وَجَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ. یعنی: بنا بر آنچه گفتیم که: الله تعالی واحدٍ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ است، گفتن تو که: الله تعالی قدیر است، خبر بر سبیل مبالغه دادی به آن این را که عاجز نمی کند او را چیزی اصلاً، پس نفی کردی به این سخن عجز را از او و گردانیدی عجز را غیر او. و همچنین است گفتن تو که: الله تعالی عالم است؛ چه جز این نیست که نفی کردی به این سخن جهل را و گردانیدی جهل را غیر او. بدان که فاضل مدقق ملاً محمّد امین استرآبادی-رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- از این دو عبارت و تتمه که می آید، کنایه نفهمیده و خیال کرده که مقصود این است که: صفات ذات الله تعالی راجع می شود به معانی سلبيّه. و این محلّ تأمل است؛ چه معانی سلبيّه مشترک است میان او و جمادات. و أيضاً اگر قصد معنی ثبوتی از قدرت و علم کنیم، اما نه به روشی که کائنِ فِي نَفْسِهِ در خارج باشد و نه به روشی که به وسیله اسباب و آلات باشد-چنانچه در بندگان می کنیم-سلبِ آن از الله تعالی، کفر است. و أيضاً بر این تقدیر ذکر

«وَجَعَلَتِ الْعَجْزَ سِوَاهُ» و ذکر «وَجَعَلَتِ الْجَهْلَ سِوَاهُ» لغو است. اصل: «وَإِذَا أَفْنَى اللَّهُ الْأَشْيَاءَ، أَفْنَى الصُّورَةَ وَالْهَجَاءَ وَالتَّقْطِيعَ، وَلَا يَزَالُ مَنْ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا». . شرح: إِذَا أَفْنَى اللَّهُ الْأَشْيَاءَ اشارت است به آنچه در نهج البلاغه است در خطبه که اولش «مَا وَحَدَهُ مَنْ كَيْفَهُ» است؛ چه حضرت امیر المؤمنین علیه السلام گفته که: «وَإِنَّهُ سُبْحَانَهُ يَعُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحَدَهُ لِأَشْيَاءٍ مَعَهُ كَمَا كَانَ قَبْلَ ابْتِدَائِهَا» تا قول او که: «ثُمَّ يُعِيدُهَا مِنْ هَذَا الْفَنَاءِ»: و به درستی که الله سبحانه برمی گردد بعد از فانی شدن دنیا به تنهایی که هیچ چیز با او نباشد چنانچه بود پیش از ابتدای دنیا بعد از آن برمی گرداند آنها را از آن فنا. این دلیل است بر جواز اعاده معدوم بعینه؛ چه اشخاص مکلفان بعد از آن باقی خواهند بود إلى غیر النهایة؛ و این ضروری دین اسلام است. لَمْ يَزَلْ (به فتح زاء) از افعال ناقصه است. و عَالِمًا خبر لَازِمٌ و لَمْ يَزَلْ است به عنوان تنازع. یعنی: و چون فانی کند الله تعالی چیزها را، فانی می کند صورت اسما و صفات را و شمردن آنها را و جدا کردن اطراف آنها را؛ چه ذهنی در آن وقت نخواهد بود و پیوسته خواهد بود دانا کسی که پیوسته بوده دانا. اصل: فَقَالَ الرَّجُلُ: فَكَيْفَ سَمَّيْنَا رَبَّنَا سَمِيْعًا؟ فَقَالَ: «لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْأَسْمَاعِ، وَلَمْ نَصِفْهُ بِالسَّمْعِ الْمَعْقُولِ فِي الرَّأْسِ. وَكَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ بَصِيْرًا؛ لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْبُصَارِ مِنْ لَوْنٍ أَوْ شَخْصٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، وَلَمْ نَصِفْهُ بِبَصَرٍ لِحُظَّةِ الْعَيْنِ».

. شرح: این دو فقره نیز از قبیل کنایه است، چنانچه سابقاً بیان شد. یعنی: پس گفت آن مرد: بنا بر این که اختلاف و ایتلاف نباشد، چگونه نام بردیم صاحب کلّ اختیار خود را شنوا؟ پس امام گفت که: برای این که مخفی نمی شود بر او آنچه دریافته می شود به قوت های شنیدن؛ به معنی این که زیاد بر ذاتِ الله تعالی مصداقی برای مفهوم ثبوتی مقابل خفای مسموعات اثبات نمی کنیم، تا حاجت شود به آلت شنیدن. و صفت نکردیم او را به آلت شنیدن که متعارف است در سر آدمی. و همچنین نام بردیم او را بینا؛ برای این که مخفی نمی شود بر او آنچه دریافته می شود به چشم ها از رنگ یا خصوصیت جسم یا غیر آنها. و صفت نکردیم او را به دیدنی که به نگاه چشم باشد. اصل: «وَكَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ لَطِيْفًا؛ لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللَّطِيْفِ مِثْلِ الْبُعُوضَةِ وَأَخْفَى مِنْ ذَلِكَ، وَمَوْضِعِ الشُّوْءِ مِنْهَا، وَالْعَقْلِ وَالشَّهْوَةِ؛ لِلسَّفَادِ وَالْحَدَبِ عَلَى نَسْلِهَا، وَإِقَامِ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ، وَنَقْلِهَا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ إِلَى أَوْلَادِهَا فِي الْجِبَالِ وَالْمَفَاوِزِ وَالْأَوْدِيَةِ وَالْقِفَارِ، فَعَلِمْنَا أَنَّ خَالِقَهَا لَطِيْفٌ بِلَا كَيْفٍ، وَإِنَّمَا الْكَيْفِيَّةُ



لِلْمَخْلُوقِ الْمُكَيَّفِ». . شرح: اللَّطِيفُ: نازک؛ خواه از اجسام باشد و خواه نه. النَّشْوُ (به کسر نون و سکون شین با نقطه و واو): بوییدن. و النَّشْوُ (به ضمّ نون و ضمّ شین و سکون واو و همزه): حادث شدن. و هر دو این جا مناسب است. السَّفَادُ (به کسر سین بی نقطه و فاء و الف و دال بی نقطه): جستن نر بر ماده. و «لِلسَّفَادِ» متعلق است به «الشَّهْوَةُ» یا به هر یک از «العقل» و «الشَّهْوَةُ». الحَدَبُ (به فتح حاء بی نقطه و فتح دال بی نقطه و باء یک نقطه): شفقت. اِقَامُ (به کسر همزه) مصدر باب افعال است به معنی ماندن. و هرگاه مضاف نباشد، اقامة می گویند. و مراد این جا ماندن بعضی اعضای پشه مثلاً بر بعضی دیگر است- مثل ماندن خرطوم آن بر سر آن و ماندن سر آن بر بدن آن- به حیثی که از نقل چیزها و از فرو بردن خرطوم در بدن حیوانات و مکیدن خون بدن، از هم نمی پاشد. الْمَفَاوِزُ (به فتح میم و کسر واو، جمع مَفَازَةٍ): صحراها. الْأَوْدِيَّةُ (جمع وادی): درّه ها که میان کوه ها است. الْقِفَارُ (به کسر قاف): زمین های بی آب و گیاه. الْكَيْفُ و الْكَيْفِيَّةُ: چگونگی به معنی خصوصیتی که کائن فی نفسه باشد در چیزی و عارض آن چیز باشد. یعنی: و همچنان نام بردیم الله تعالی را «لطیف» برای علم به چیز نازک، به اعتبار تدبیر آن چیز- مثل پشه- و پنهان تر به معنی نازک تر از آن و جای بوییدن که عبارت است از آلت بوییدن که از اعضای پشه است و فهمیدن منافع خود، مثل بدن حیوانات که به آن می رود و مضرات خود، مثل دود که از آن می گریزد و اشتهای جماع با ماده خود و مهربانی بر نسل خود و ماندن اعضای آن بعضی بر بعضی دیگر و نقل خوردنی و آشامیدنی سوی فرزندان خود که در کوه ها و صحراها و درّه ها و زمین های بی آب و علف می باشند، پس دانستیم که تدبیر کننده پشه، نازک است بی آن که او را کیف باشد. و نیست کیفیت مگر برای آفریده شده، که کیفیت داده شده است. اصل: «وَكَذَلِكَ سَمَّيْنَا رَبَّنَا قَوِيًّا لَّا بِقُوَّةِ الْبَطْشِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَخْلُوقِ، وَلَوْ كَانَتْ قُوَّتُهُ قُوَّةَ الْبَطْشِ الْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَخْلُوقِ، لَوَقَعَ التَّشْبِيهُ، وَلَا حَتْمَلَ الزِّيَادَةَ، وَمَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ احْتَمَلَ النُّقْصَانَ، وَمَا كَانَ نَاقِصًا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ، وَمَا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ كَانَ عَاجِزًا». . شرح: الْقَوِيُّ: زورمند در گرفتن دشمن. الْقُوَّةُ: زورمندی در گرفتن دشمن. الْبَطْشُ (به فتح باء یک نقطه و سکون طاء بی نقطه): گرفتن دشمن به زور، چنانچه گفته در سوره بروج که: «

إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ»

«و دشمنی کردن، چنانچه گفته در سوره شعراء که:»

وَ إِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ

«و هر دو این جا مناسب است. الشَّيْبِيه: چیزی را مانند چیزی دیگر شمردن در اسم جامد محض، مثل جسم، یا در کیفیت به معنی خصوصیتی که کائن فی نفسه باشد در هر دو. ضمیر اِحْتَمَلَ راجع به الله تعالی است. الإِحْتِمَال: تاب داشتن. الزِّيَادَة: افزودن چیزی به حدوث کیفیت در آن، یا به انضمام آن به مثل خود. و ضد آن، نقصان است. یعنی: و همچنان نام بردیم صاحب کل اختیار خود را «قوی» به محض معینی که مقابل ضعیف است و آن زورمند است در گرفتن دشمن، اما نه به زور گرفتنی که متعارف است از مخلوقان و آن، بی اعضا و کیفیت نمی باشد. و اگر می بود زور الله تعالی آن زور گرفتنی که متعارف است از مخلوقان، هر آینه فرود می آمد بر او تشبیه به دیگران در اعضا و کیفیت و هر آینه تاب می داشت الله تعالی افزودن را. و هر چه احتمال افزودن داشته باشد، احتمال نقصان دارد؛ و هر چه ناقص باشد، قدیم نیست؛ و هر چه قدیم نیست، عاجز است؛ چه مخلوق دیگری است. اصل: «فَرَبُّنَا- تَبَارَكَ وَ تَعَالَى- لَا شِبْهَ لَهُ وَ لَا ضِدَّ، وَ لَا نِدَّ وَ لَا كَيْفَ، وَ لَا نِهَائِيَّةَ، وَ لَا تَبْصَارَ بَصَرٍ، وَ مُحَرَّمٌ عَلَى الْقُلُوبِ أَنْ تُمَثِّلَهُ، وَ عَلَى الْأَوْهَامِ أَنْ تُحَدِّدَهُ، وَ عَلَى الضَّمَائِرِ أَنْ تُكَوِّنَهُ، جَلَّ وَ عَزَّ عَنْ إِدَاتِ خَلْقِهِ، وَ سَمَاتِ بَرِيَّتِهِ، وَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا». شرح: الشُّبْه (به کسر شین و سکون باء؛ و به فتح شین و فتح باء): مانند در اسم جامد محض. الضِّدَّ (به کسر ضاد): منافی، و همچشم در حکم. النَّدَّ (به کسر نون و تشدید دال بی نقطه): مثل، به معنی موافق در اکثر کیفیات یا در حقیقت و ذات. النَّهَائِيَّةَ (به کسر نون): آخر؛ خواه، آخر بقاء باشد و خواه، آخر صفات کمال باشد. التَّبْصَارَ (به فتح تاء دو نقطه در بالا و سکون باء یک نقطه و صاد بی نقطه و الف و راء بی نقطه، مصدر باب تَعْيِيلِ برای مبالغه): دیدن، چنانچه در عرف می گویند که: فلان کس مُبْصِرٌ است (به کسر صاد مشدده). و تَبْصَارَ (به کسر تاء) اسم مصدر است، مثل تَكَرَّرَ (به فتح) و تَكَرَّرَ (به کسر). و هر دو این جا مناسب است. بَصَرَ (به فتح باء و فتح صاد) مُضَافٌ إِلَيْهِ است؛ و این اضافه از قبیل اضافه مصدر به آلت است. الْمُحَرَّمُ (به صیغه اسم مفعول باب تَعْيِيلِ): چیزی که ممنوع باشد کسی از آن. و مراد

این جا، محال است. التَّمثِيل: صورت چیزی را به خاطر گذرانیدن. الأَوْهَام (جمع وهم): خاطرها، و چیزهایی که به خاطر گذرد. و اوّل مناسب تر است این جا. الْحَدّ (به فتح حاء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه، مصدر بابِ «نصر»): قرار دادن طرف چیزی. الضَّمَائِر (جمع ضمیر): دل هایی که در آنها معین ها قرار گرفته باشد، و چیزهایی که در دل قرار گرفته مدّتی. و اوّل مناسب تر است این جا. التَّكْوِين: تصوّر چیزی به عنوان تشخّص. الأَدَات (به فتح همزه و دال بی نقطه و الف و تاء کشیده، جمع «أداة» به تاء گرد): آلت ها؛ و اصلش «أدوات» است و حذف واو در این جا برای مناسبت «سَمَات» است. و اگر به زیادتی الف بعد از همزه و پیش از دال باشد، به معنی قوّت ها است. صاحب قاموس در همزه و الف منقلبه از یاء و دال بی نقطه گفته که: «الأَدّ: الصُّدْبُ، وَالْقُوَّةُ، كَالْأَيْدِ» . السَّمَاة (به کسر سین بی نقطه، جمع سَمَة): علامت ها. الْبَرِّيَّة (به فتح باء یک نقطه و کسر راء بی نقطه و تشدید یاء دو نقطه در پایین): مخلوقات. یعنی: پس صاحب کلّ - اختیار ما - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - نیست مانند در اسم جامد محض او را. و نیست او را همچشم در حکم. و نیست او را مثل. و نیست او را چگونگی. و نیست او را آخر به معنی این که همیشه باقی است، یا این که کمالات او غیر متناهی است. و نیست او را بیندگی چشم. و محال است بر قلوب، این که صورت برای او قرار دهند و بر او هام، این که طرف برای او قرار دهند و بر ضمائر، این که ادراک تشخّص او کنند. بزرگ است و ابا دارد از آلت های مخلوق خود - مثل دست و پا - و از نشان های مخلوقات خود - مثل مکان و رنگ و بو و مانند آنها - و به غایت بلند مرتبه است از آنچه گفته شد بلندی ای بزرگ.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۰۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (وَأَسْمَاؤُهُ وَصِفَاتُهُ هِيَ هُوَ) بتقدیر الاستفهام، یعنی وهل أَسْمَاؤُهُ وَصِفَاتُهُ هِيَ هُوَ لِثَبُوتِ عَيْنِيَّةِ الصِّفَاتِ؟ وقيل: الظاهر أنّ الواو حالّية، یعنی والحال أنّ أَسْمَاءَهُ وَصِفَاتَهُ عَيْنِ الذَّاتِ. قال برهان

الفضلاء: الواو حالية، احتراز عن صفات الفعل؛ فإنها ليست عين الذات. ومراد السائل أن كون الصفات عين الذات فهمه مشكل، فبيّن لنا. والمراد هنا من الأسماء مفهومات المشتقات، ومن الصفات مفهومات مبادئها، كمفهوم القويّ والعزيز في آية

«إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ»

، ومفهوم القوّة والعزّة في آية

«ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»

وآية

«وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ». ثمّ احتمال على البعد أن يكون المراد منهما ألفاظ المشتقات والمبادئ. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: استفسر عليه السلام بقوله: «إن كنت تقول هي هو» عن مراد السائل بقوله: «هي هو» فذكر محتملاته وحكم كلّ منها. و«الهجاء» بالكسر والمدّ: إحصاء عدد أشياء متغيرة. و«معاذ الله»: مصدر ميميّ نصب على المصدر من عاملٍ محذوف، أي فعُذتْ عياداً بالله، وإضافة المصدر كما في شكرَ الله مكان شكرًا لله. و (غيره) بالرفع وصف ل «شيء» بناءً على المشهور من أن مثل «غير» ومثل «لا» يكسبان التعريف بالإضافة. قال برهان الفضلاء: يعني إن كنت تقول بعينية الصفات، بمعنى أنه سبحانه ذو عدد وكثرة كالأشاعة والصوفيّة فذاك شرك وكفر. وإن كنت تقول: إنها أزليّة أبدية، بمعنى كون حدوثها في الأذهان معلوماً له سبحانه، وكذا كونه مستحقاً لأن يدعوه الخلائق بها «فنعم». وإن كنت تقول: إنها أزليّة بكيفياتها وكمياتها التي تتّصف بها بعد الحدوث في الأذهان أو الألفاظ، فعياًذاً بالله أن نعتقد كون شيء شريكاً له في أزليّته. وتقييد «شيء» ب «غيره» إنّما هو لدفع توهم أن الاستحقاق المدلول لقوله عليه السلام: «وهو مستحقّها» أيضاً شيء أزليّ، بأن المراد نفي كلّ شيء أزليّ غيره حتّى الاستحقاق، فالحكم بأزليّة الاستحقاق على المجاز بناءً على ضيق العبارة. فظهر من هذا أن إطلاق الوجود الرابطي على المستحقّ - بفتح الحاء - أيضاً على المجاز وضيق العبارة، بل كان الله ولا غير معه، فليس كما تقول

الأشاعرة فى الصفات السبع أنّ كلّ واحدة منها موجودة فى نفسها وقائمة بذاته سبحانه، ولا كما تقول المعتزلة بثبوت المعدومات، ولا كما تقول أكثر الفلاسفة وجماهير الصوفيّة بِقَدَمِ العالم وحضور كلّ جزء من أجزائه عنده تعالى فى وقته أزلاً وأبداً، ولا كما يقول بعض الفلاسفة وجمع من الصوفيّة بقدّم العالم وحضور كلّ جزء من أجزائه بصورته فى الله سبحانه أو فى واحدٍ من العقول العشرة. (ثمّ خلقها) على المصدر. وقرئ «ذكرة» بالتاء بدل الضمير بمعنى الذكرى. (والمعاني) أى الأسماء جميعاً، وصفات الفعل جميعاً. وللسيّد الأجلّ النائنى هنا كلام فهمه مشكل، أو قياس الانكشاف الأزلى بالانكشاف الحاصل من علم المخلوق؛ حيث قال: و«هجاؤها» أى شكلها، أو تقطيع الكلمات بحروفها. والثانى كالمفسّر ل«هجاؤها» على ثانى الاحتمالين. فعلى جميع هذه الشقوق يلزم أن يكون مع الله سبحانه موجود عينيّ مغاير له غير مسبوق بالعدم، ومعاذ الله أن يكون معه شىء مغاير له عيناً غير محدث. ولا كذلك الظليّات؛ فإنّها كالتوابع والأظلال للعينيّات لا تأصل لها فى الوجود حتّى يجب أن يكون موجوداً بذاته، أو مخرجاً من العدم إلى الوجود، فكلّ ما يغيّره من الموجودات العينيّة مسبوق بالعدم، عرى عن الأزليّة. «بل كان الله ولا خلق، ثمّ خلقها» أى الأسماء والصفات بعد عدمها المقابل للوجود العينيّ وإن كان أظلالها العلميّة التابعة لذاته الأحديّة مسبوقة بالذات لا بالعدم، حيث لم يصر مخرجاً من العدم إلى الوجود العينيّ، وثبوتها نفس تابعيّتها للذات الأحديّة، وكذا مسبوقيّتها بالذات، فليس كالأمر العينيّة التى مقتضى تأخرها وانفصال وجودها عن الوجود الأزلى مسبوقيّتها بالعدم. انتهى. أقول: والحقّ - كما هو المستفاد من أحاديثهم عليهم السلام، وعليه انعقد إجماع العصابة - أنّه تعالى علمه عين ذاته فلا علم لغيره بخصوصيّة علمه تعالى بأنّه حصوليّ أو حضوريّ، كما لا علم لأحد بخصوصيّة الذات. فالمراد بالأظلال العلميّة إن كان هو الصور كما فى الأذهان فقياس، وإلا فكما قلنا، وذلك قوله عليه السلام: (وإن كنت تقول لم يزل تصويرها وهجاؤها وتقطيع حروفها، فمعاذ الله أن يكون معه شىء غيره). وأيضاً بنفى الوجود العينيّ عن الظلّ الأزلى، وثبوت الثبوت الأزلى لا يندفع الإشكال؛ فإنّ ذلك يستلزم إمّا ثبوت قديم غيره تعالى، أو عينيّة الظلّ التابع مع ذى الظلّ المتبوع، والأظلال المذكورة فى أحاديثهم عليهم السلام مخلوقات قطعاً فلا مخلص إلاّ بما قلنا. (وهى ذكره) على المصدر. وقرئ «ذكرة» بالتاء بدل الضمير بمعنى الذكرى. (والمعاني)

قيل: عطف على الصفات؛ أى مخلوقات. وقال برهان الفضلاء: «الواو» بمعنى «مع». واحتمل العطف وحذف الخبر. ولا بأس بالاستتفاف فالواو فى «والمعنىُّ بها» لعطف التفسير. قال بعض المعاصرين: والأولى أن يجعل «والمعاني» مبتدأً ويجعل «المعنىُّ بها» عطف تفسير له بإرجاع الضمير المجرور إلى «الأسماء والصفات». وقيل: وفى بعض النسخ «مخلوقات المعاني» بدون الواو. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «والأسماء والصفات مخلوقات». المراد بالأسماء والصفات الألفاظ والحروف الدالّة على ما وصفت له. «والمعاني» عطف على «الأسماء» أى والمعاني - وهى حقائق مفهومات الصفات - مخلوقة. أو المراد بالأسماء الألفاظ، وبالصفات ما وضع ألفاظها له. وقوله: «مخلوقات والمعاني» خبر لقوله «والأسماء والصفات»، أى الأسماء مخلوقات والصفات هى المعاني. وقوله: «والمعنىُّ بها هو الله» أى المقصود بها، المذكور بالذّكر، ومصداق تلك المعاني المطلوب بها هو ذات الله تعالى «الذى لا يليق به الاختلاف ولا الائتلاف». انتهى. (لا يليق به الاختلاف) باشماله على أمرين مختلفين حقيقة، كالجسم والبياض والنوع والفصل. (ولا الائتلاف) باشماله على شيئين متّفقين حقيقةً كجسم واحد منقسم إلى نصفين، وهو تعالى واحد من جميع الوجوه

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

وتنزيهه عن الوحدة العددية معيار لجميع صفاته الذاتية، ولذا يرجع جميع صفاته تعالى فى التوحيد الخالص إلى السلب. قال السيّد الأجلّ النائنى: ولعلّ «الاختلاف» إشارة إلى كثرة الأفراد و«الائتلاف» إلى كثرة الأجزاء «وإنّما يختلف ويأتلف المتجزّى». (ولكنّه القديم فى ذاته) لا فى أسمائه وصفاته؛ لأنّ فرض ما سوى الواحد بحقيقة الوحدة يستلزم التجزّى والتعدّد والتحديد والكمّية والكيفيّة وغير ذلك من سمات المخلوق. و«التخبير»: مبالغة فى الإخبار. والمراد بنفى العجز: إثبات أنّ مصداق قدرته تعالى إنّما هو نفس ذاته، فنفى العجز كناية عن عموم القدرة. وكذا الكلام فى نفى الجهل، وكلّ ما لا يليق بجنابه تبارك وتعالى. وبهذا أشار ثقة الإسلام فى آخر باب صفات الفعل بقوله: «وصفات الذات ينفى عنه تعالى بكلّ صفة منها ضدها». وقال الفاضل الإسترابادى

بخطه: قوله: «لأنه لا يخفى عليه» تصريح بأن صفاته تعالى كلها يرجع إلى السلب . أى السلب الذى عين الثبوت الخاص الذى لا علم لأحدٍ سواه تعالى بخصوصيته. (أفنى الصورة) يعنى صورة الأسماء والصفات التى فى الأذهان، كما أفنى الأذهان وسائر ما سوى الله، فلا يبقى شىء مما سوى الله، كما لم يكن شىء قديم عالم قدير سميع بصير ملكٌ قدّوس سوى الله. قال أمير المؤمنين عليه السلام فى خطبة له مذكورة فى نهج البلاغة: «وإنه سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شىء معه، كما كان قبل ابتدائها... ثم يعيدها من هذا الفناء» يعنى ينشئها كما أنشأها أول مرة. (فكيف سمينا ربنا سمياً؟) يعنى إذا كان إثبات الصفة بنفى الضدّ . وقال برهان الفضلاء: يعنى إذا امتنع الاختلاف والاتلاف فكيف اتّصافه بصفة السمع مثلاً. (بالسمع المعقول فى الرأس) يحتمل العقل بمعنى التصوّر، والعقل بمعنى العقد. والأول أولى معنى، والثانى لفظاً. و (النشوء) بالضمّ على فُعول: الحدوث، وبالكسر كالعلم: الشّم، وبالفتح كالفتح: أول النّمّ. والكّل مناسب. و«السّفاد» بالكسر: نزو الذكر على الأنثى. و (الحدب) محرّكة العطف والشفقة. (وإقام بعضها) بكسر الهمزة؛ أى إقامته وكونه مقيماً قواماً قوياً عليه قائماً بأمره حافظاً لأحواله. وفى توحيد الصدوق رحمه الله: «وإفهام بعضها عن بعض، أى منطقتها» موافقاً لخبر فتح الآتى فى الباب التالى. و«القفر» بفتح القاف وسكون الفاء: المفازة التى لا نبات فيها ولا ماء، والجمع قفار كرجال. (لوقع التشبيه) أى ممتنع عليها أن تشبّهه أو تصوّره كما هو. وقال السيّد الأجلّ النائينى: أى أن تجعل حقيقته موجوداً ظلّياً مثاليّاً، وتأخذ منه حقيقة كليّة معقولة؛ لكونه واجب الوجود بذاته لا ينفك حقيقته عن كونه موجوداً عينياً شخصياً. (وعلى الأوهام أن تحدّه) لأنّ جميع صفاته تعالى كوحده، وهى ليست من باب الأعداد، فلا شبه لصفاته و

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». (ولا حتمل الزيادة) لأنّ كلّ ما كان من باب الأوصاف المخلوقة لكان كذا. (وما كان ناقصاً) أى وما احتمل النقصان، بدليل السياق (كان غير قديم) لأنّ القديم الواحد بحقيقة الوحدة لا يحتمل الزيادة والنقصان، والقلة والكثرة. كيف؟! وهو قبل العدد والمعدود، والزائد والناقص، والقليل والكثير، وغير ذلك ممّا سوى الذات الأحدىّ تعالى شأنه وجلّ برهانه. وأبديّة باب العدد بمعنى لا يقف إنّما هى فى الخيال، والخيال فإنّ

«وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» . قال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: أبطل عليه السلام كون قوته قوّة البطش المعروف من المخلوق بوجهين: أحدهما: لزوم وقوع التشبيه، وكونه مادياً مصوراً بصورة المخلوق. وثانيهما: لزوم كونه سبحانه محتملاً للزيادة؛ لأنّ الموصوف بمثل هذه الكيفيّة لا بدّ لها، من مادّة قابلة لها متقوّمة بصورة جسمانيّة، موصوفة بالتقدّر بقدر، والتناهى والتحدّد بحدّ لا محالة، فيكون لا محالة حينئذٍ موصوفاً بالزيادة على ما دونه من ذوى الأقدار، فكلّ موصوف بالزيادة الإضافيّة موصوف بالنقصان الإضافى لوجهين: أحدهما: أنّ المقادير الممكنة لا حدّ لها تقف عنده، كما لا حدّ لها فى النقصان، فالمتقدّر بمقدار متناهٍ يتّصف بالنقص الإضافى بالنسبة إلى بعض الممكنات وإن لم يكن يدخل فى الوجود. وثانيهما: أنّه يكون حينئذٍ لا محالة موصوفاً بالنقص الإضافى بالنسبة إلى مجموع الموصوف بالزيادة الإضافيّة والمقيس إليه، فيكون أنقص من مجموعهما، وما كان ناقصاً بالنسبة إلى غيره من الممكنات لا يكون قديماً واجب الوجود لذاته؛ لأنّه علّة ومبدأ لكلّ ما يغيره، والمبدأ المفيض أكمل وأتمّ من المعلول الصادر عنه المفاض عليه منه، فكلّ ناقص إضافى أحقّ بالمعلوليّة من المبدئيّة لما هو أكمل وأزيد منه، وهذا ينافى ربوبيّته ويتمّ به المطلوب . أقول: ليس غرض جمع من متأخري أصحابنا-رضوان الله عليهم- من بناء الكلام فى بيان أحاديث الأئمّة عليهم السلام لا سيّما أحاديث أصول الدّين على حكمة قواعد حكمة الفلسفة ومسائلها، إلاّ إظهار قوّة الطّبيعة وجوّد القريحة بأنّهم يمكنهم توجيه المستصعبات من أحاديث الأصول بأصول غيرها بحيث لا يلزم منه قدح فى المذهب وإن كانت تلك الأصول غير مذكورة فى أحاديث الأصول وغير مطابقة لها أصلاً. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «البطش» أخذك عدوك بالعنف. قال الله تعالى فى سورة البروج:

«إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ» . وأيضاً «البطش»: العداوة؛ قال الله تعالى فى سورة الشورى:

«وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطْشْتُمْ جَبَّارِينَ» . وكلا المعنيين يناسب هنا. (لوقع التشبيه) أى بغيره فى الأعضاء والكيفيّة. (وما كان غير قديم كان عاجزاً) لأنّه مخلوق. (لا شبه له) أى لا شبيه له. قال برهان الفضلاء: أى لا شبيه له فى اسم غير مشتقّ. وضبط السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «لا شية له» أى



لا لونَ له ولا نقش. وأصلها «وشى» ومنه الوشاء لنقاش الثوب. قال: لأنَّ شية الممكن ممكن. (ولا ضدّ) لأنَّ ما سواه مخلوق. (ولا ندّ) لأنَّ المخلوق ليس له قوّة المعاندة لخالقه بحيث يغلب. قال برهان الفضلاء: «التبصار» بالفتح: مصدر من باب التفعيل للمبالغة، كما يقال فى العرف: فلان مبصّر بكسر الصاد المشدّدة. و«التبصار» بالكسر: اسم المصدر، كالتكرار، وكلاهما هنا مناسب. وقال السيّد الأجلّ النائنى: «تبصار بصر» أى التبصّر بالبصر، و«تبصار» مصدر «تبصّر» لمن قال: كَلَامٌ وَكَذَابٌ فى كَلَمٍ وَكَذَبٌ. وفى التنزيل:

﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا﴾

، وقال الشاعر:

ثلاثة أحباب فحبّ علاقة- وحبّ تملاق وحبّ هو القتل. فكأنّه قال: ولا تبصّر بصر. (ومحرّم على القلوب أن تمثله) أى ممتنع عليها أن تشبّهه أو تصوّره كما هو. وقال السيّد الأجلّ النائنى: أى أن تجعل حقيقته موجوداً ظلّياً مثاليّاً، وتأخذ منه حقيقة كليّة معقولة؛ لكونه واجب الوجود بذاته لا ينفكّ حقيقته عن كونه موجوداً عينياً شخصياً. (وعلى الأوهام أن تحدّه) أى تحيط به. (وعلى الضّمائر أن تُكوّنهُ) أى تجد خصوصيّته وحقيقته المخصوصة. وقال السيّد الأجلّ النائنى: «وعلى الأوهام أن تحدّه» لعجزها عن أخذ المعانى الجزئية عمّا لا يحصل فى القوى والأذهان ولا يخاط بها. «وعلى الضمائر أن تكونهُ» الضمير: السرّ وداخل خاطر والبال، ويطلق على محلّه، كما أن «الخاطر» فى الأصل ما يخطر بالبال ويدخله، ثمّ يطلق على محلّه الذى هو البال. و«التكوين»: التحريك. والمعنى أنّه محرّم على ما يدخل الخواطر أن يدخله وينقله من حالٍ إلى حالٍ؛ لاستحالة قبوله لما يغيره. أو المراد بالضمائر خواطر الخلق وقواهم الباطنة، وأنّه يستحيل أن يخرج من الغيبة إلى الحضور والظهور عليهم، أى ليس لها أن يجعله بأفعالها مستنزلاً إلى مرتبة الحضور عندهم، إنّما يمكن الحضور بجذبة منه للنفوس الذكيّة، وإخراج لها من مرتبتها التى يليق بها ويتمكّن من الوصول إليها بسعيها إلى مرتبة الحضور. والمراد أنّه لا يمكن حضور ذاته سبحانه للنفوس ما دامت فى مرتبتها النفسية، إنّما المراد بالحضور فى تلك المرتبة حضور الأنوار والملائكة والآيات لا حضور ذاته

الأحدية، والظهور العلمي الحضورى لذاته بحقيقته عليها . انتهى . وقال برهان الفضلاء: «التكوين»: التصوير بعنوان التشخص. ثم قال: و«الأدات» بفتح الهمزة والذال والتاء الممدودة فى الكتابة بعد الألف: جمع «الأداة» بالتاء المدورة، يعنى آلات خلقه. وضبط السيد الأجلّ النائىنى: «عن آداب خلقه» جمع «الأدب» بالمفردة، وقال: يعنى جلّ وعزّ عن آداب خلقه وما يليق بهم من الصفات، واستعمال الآلات. ثم قال: وفى بعض النسخ: «عن أداة خلقه» أى آلتهم التى بها يفعلون ويحتاجون فى أفعالهم إليها. «و» جلّ عن «سمات بريّته» أى صفات خليقته وصورها .

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٢٤٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرفوع. قوله: له أسماء و صفات: الظاهر أن المراد بالأسماء ما دل على الذات من غير ملاحظة صفة، و بالصفات ما دل على الذات مع ملاحظة الاتصاف بصفة فأجاب عليه السلام بالاستفسار عن مراد السائل و ذكر محتملاته و هى ثلاثة، و ينقسم بالتقسيم الأول إلى احتمالين، لأن المراد به إما معناه الظاهر أو مأول بمعنى مجازى، لكون معناه الظاهر فى غاية السخافة، فالأول و هو معناه الظاهر: أن يكون المراد كون كل من تلك الأسماء و الحروف المؤلفة المركبة عين ذاته تعالى، و حكم بأنه تعالى منزّه عن ذلك لاستلزامه تركبه و حدوده و تعدده تعالى الله عن ذلك. الثانى: أن يكون قوله: هى هو كناية عن كونها دائما معه فى الأزل فكأنها عينه و هذا يحتمل معنيين: أحدهما أن يكون المراد أنه تعالى كان فى الأزل مستحقا لإطلاق تلك الأسماء عليه، و كون تلك الأسماء فى علمه تعالى من غير تعدد فى ذاته تعالى و صفاته و من غير أن يكون معه شىء فى الأزل فهذا حق. و ثانيهما أن يكون المراد كون تلك الأسماء و الحروف المؤلفة دائما معه فى الأزل فمعاذ الله أن يكون معه غيره فى الأزل، و هذا صريح فى نفى تعدد القدماء و لا يقبل تأويل القائلين بمذاهب الحكماء، و قوله عليه السلام: تصويرها، أى إيجادها بتلك الصور و الهيئات، و هجاؤها، أى التكلم بها، و فى

القاموس: الهجاء ككساء تقطيع اللفظ بحروفها، و هجيت الحروف و تهجيته انتهى . فقوله: و تقطيع حروفها، كالتفسير له، ثم أشار عليه السلام إلى حكمة خلق الأسماء و الصفات بأنها وسيلة بينه و بين خلقه يتضرعون بها إليه و يعبدونه، و هى ذكره بالضمير أى يذكر بها، و المذكور بالذكر قديم، و الذكر حادث، و منهم من قرأ بالتاء قال الجوهري: الذكر و الذكرى نقيض النسيان، و كذلك الذكر. قوله عليه السلام: و الأسماء و الصفات مخلوقات، أقول: ههنا اختلفت نسخ الحديث ففى توحيد الصدوق مخلوقات المعانى، أى معانيها اللغوية و مفهوماتها الكلية مخلوقة و فى احتجاج الطبرسى ليس لفظ المعانى أصلا، و فى الكتاب و المعانى بالعطف، فالمراد إما مصداق مدلولاتها، و يكون قوله و المعنى بها عطف تفسير له، أو هى معطوفة على الأسماء، أى و المعانى و هى حقائق مفهومات الصفات مخلوقة، أو المراد بالأسماء الألفاظ و بالصفات ما وضع أسماؤها له، و قوله: مخلوقات و المعانى خبران للأسماء و الصفات، أى الأسماء مخلوقات و الصفات هى المعانى و المعنى بها هو الله أى المقصود بها المذكور بالذكر، و مصداق تلك المعانى المطلوب بها هو ذات الله تعالى، و المراد بالاختلاف تكثر الأفراد أو تكثر الصفات، أو الأحوال المتغيرة أو اختلاف الأجزاء و تباينها بحسب الحقيقة، أو الانفكاك و التحلل و بالائتلاف التركب من الأجزاء أو اتفاق الأجزاء فى الحقيقة، و حاصل الكلام أن ذات الله سبحانه ليس بمؤتلف و لا مختلف لأنه واحد حقيقى، و كل ما يكون واحدا حقيقيا لا يكون مؤتلفا و لا مختلفا، أما أنه واحد حقيقى فلقدمه، و وجوب وجوده لذاته. و أما أن الواحد لا يصح عليه الائتلاف و الاختلاف، لأن كل متجزء أو متوهم بالقلة و الكثرة مخلوق، و لا شىء من المخلوق بواحد حقيقى لمغايرة الوجود و المهية و للتحلل إلى المهية و التشخص، فلا شىء من الواحد بمتجزى و لا شىء من المتجزى بواحد، و قوله عليه السلام: فقولك إن الله قدير، بيان لحال توصيفه سبحانه بالصفات كالقدرة و العلم، و أن معانيها مغايرة للذات، فمعنى قولك: أن الله قدير خبرت بهذا القول إنه لا يعجزه شىء، فمعنى القدرة فيه نفى العجز عنه لا صفة و كيفية موجودة، فجعلت العجز مغايرا له منفيا عنه، و نفى المغاير للشىء مغاير له كالمنفى عنه، و كذا العلم و سائر الصفات. و قوله عليه السلام: فإذا أفنى الله الأشياء استدلال على مغايرته تعالى للأسماء و هجائها و تقطيعها، و المعانى الحاصلة منها من جهة النهاية، كما أن المذكور سابقا كان من جهة

البداية. و الحاصل أن علمه تعالى ليس عين قولنا عالم، و ليس اتصافه تعالى به متوقفا على التكلم بذلك، و كذا الصور الذهنية ليست عين حقيقة ذاته و صفاته تعالى، و ليس اتصافه تعالى بالصفات متوقفا على حصول تلك الصور إذ بعد فناء الأشياء تفنى تلك الأمور مع بقائه تعالى متصفا بجميع الصفات الكمالية، كما أن قبل حدوثها كان متصفا بها، و هذا الخبر مما يدل على أنه سبحانه يفنى جميع الأشياء قبل القيامة. ثم اعلم أن المقصود بما ذكر في هذا الخبر و غيره من أخبار البابين هو نفى تعقل كنه ذاته و صفاته تعالى، و بيان أن صفات المخلوقات مشوبة بأنواع النقص و العجز و الله تعالى متصف بها، معرى عن جهات النقص و العجز، كالسمع فإنه فينا العلم بالمسموعات بالحاسة المخصصة، و لما كان توقف علمنا على الحاسة لعجزنا و كان حصولها لنا من جهة تجسمنا و إمكاننا و نقصنا، و أيضا ليس علمنا من ذاتنا لعجزنا و علمنا حادث لحدوثنا، و ليس علمنا محيطا بحقائق ما نسمعه كما هي، لقصورنا عن الإحاطة، و كل هذه نقائص شابت ذلك الكمال، فلذا أثبتنا له سبحانه ما هو الكمال، و هو أصل العلم و نفينا عنه جميع تلك الجهات التي هي سمات النقص و العجز، و لما كان علمه سبحانه غير متصور لنا بالكنه، و رأينا الجهل فينا نقصا فنفيناه عنه، فكأننا لم نتصور من علمه تعالى إلا عدم الجهل، فإثباتنا العلم له تعالى إنما يرجع إلى نفى الجهل، لأننا لم نتصور علمه تعالى إلا بهذا الوجه، و إذا وفيت في ذلك حق النظر وجدته نافيا لما يدعيه القائلون بالاشتراك اللفظي في الوجود و سائر الصفات لا مثبتا له، و قد عرفت أن الأخبار الدالة على نفى التعطيل ينفي هذا القول. قوله عليه السلام: بالسمع المعقول في الرأس، أى الذى تتعقله فى الرأس و نحكم بأنه فيه، و اللطيف قد يكون بمعنى رقيق القوام أو عديم اللون من الأجسام أو صغير الجسم، و فيه سبحانه لا يتصور هذه الأمور لكونها من لوازم الأجسام، فقد يراد به التجرد مجازا أو بمعنى لطيف الصنعة أو العالم بلطائف الأمور كما فسر به فى هذا الخبر. و موضع النشو منها، أى المواد التى جعلها فى أبدانها و بها ينمو و موضع نمو كل عضو و قدر نموها بحيث لا يخرج عن التناسب الطبيعى بين الأعضاء، و النشو بالهمزة: النمو، و ربما يقرأ بكسر النون و الواو خيرا بمعنى شم الريح، جمع نشوة أى يعلم محل القوة الشامة منها، و فى التوحيد: موضع الشبق أى شهوة الجماع، و فى

الاحتجاج: موضع المشى و العقل، أى موضع قواها المدركة، و الحذب محرّكة التعطف، و يمكن عطفه على موضع النشو و على النشو. و إقام بعضها، الإقام مصدر بمعنى الإقامة كقوله تعالى

أَقَامَ الصَّلَاةَ

\*

حذفت التاء المعوضة عن العين [الساقطة من إقوام] و أقيمت الإضافة مقامها، و يمكن عطف هذه الفقرة على علمه و على المعلومات، و الفقرات الآتية تؤيد الثانى، و القفار جمع القفر و هو مفازة لا نبات فيها و لا ماء. قوله عليه السلام: لوقع التشبيه. قال بعض الأفاضل: أبطل كون قوته قوة البطش المعروف من المخلوقين بوجهين: أحدهما لزوم وقوع التشبيه و كونه ماديا مصورا بصورة المخلوق و ثانيهما لزوم كونه سبحانه محتملا للزيادة لأن الموصوف بمثل هذه الكيفية لا بد لها من مادة قابلة لها متقومة بصورة جسمانية، موصوفة بالتقدر بقدر، و التناهى و التحدد بحد لا محالة فيكون لا محالة حينئذ موصوفا بالزيادة على ما دونه من ذوى الأقدار و كل موصوف بالزيادة الإضافية موصوف بالنقصان الإضافى لوجهين: أحدهما أن المقادير الممكنة لأحد لها تقف عنده فى الزيادة، كما لأحد لها فى النقصان، فالمتقدر بمقدار متناه يتصف بالنقص الإضافى بالنسبة إلى بعض الممكنات، و إن لم يدخل فى الوجود. و ثانيهما أنه يكون حينئذ لا محالة موصوفا بالنقص الإضافى بالنسبة إلى مجموع الموصوف بالزيادة الإضافية، و المقيس إليه، فيكون أنقص من مجموعهما، و ما كان ناقصا بالنسبة إلى غيره من الممكنات لا يكون قديما واجب الوجود لذاته لأنه علة و مبدء لكل ما يغيره، و المبدأ المفيض أكمل و أتم من المعلول الصادر عنه المفاض عليه منه، فكل ناقص إضافى أحق بالمعلولية من المبدئية لما هو أكمل و أزيد منه، و هذا يناهى ربوبيته و يتم به المطلوب لكنه لما أراد إلزام ما هو أظهر فسادا و هو لزوم عجزه عن قوته ضم إليه قوله: و ما كان غير قديم كان عاجزا، لأنه كان معلولا لعلته و مبدئه، مسخر له غير قوى على مقاومته. إذا عرفت ذلك فربنا تبارك و تعالى لا شبه له لأن شبه الممكن ممكن، و لا ضد له لأن الشىء لا يضاد علته، و مقتضى العلية و المعلولية الملازمة و الاجتماع فى الوجود، فلا يجامع المضادة و لا ند له، لأن المثل المقاوم لا يكون معلولا

و لا قديم سواه بدليل التوحيد، و لا كيف له لكونه تاما كاملا فى ذاته، غير محتمل لما يفقده و لا نهاية له لتعالیه عن التقدر و القابلية لما يغيره. و لا يبصار بصر، و فى بعض النسخ و لا تبصار بالتاء، أى التبصر بالبصر، و محرم على القلوب أن تمثله أى أن يجعل حقيقته موجودا ظلليا مثاليا، و يأخذ منه حقيقة كلية معقولة لكونه واجب الوجود بذاته لا تنفك حقيقته عن كونه موجودا عينيا شخصا، و على الأوهام أن تحده لعجزها عن أخذ المعانى الجزئية عما لا يحصل فى القوى و الأذهان، و لا يحاط بها فلا تأخذ منه صورة جزئية، و على الضمائر أن تكونه الضمير السر و داخل خاطر و البال، و يطلق على محله كما أن خاطر فى الأصل ما يخطر بالبال و يدخله، ثم أطلق على محله، و التكوين التحريك، و المعنى أنه محرم على ما يدخل الخواطر أن يدخله، و ينقله من حال إلى حال، لاستحالة قبوله لما يغيره، أو المراد بالضمائر خواطر الخلق و قواهم الباطنة، و أنه يستحيل أن يخرج من الغيبة إلى الحضور و الظهور عليهم، أى ليس لها أن تجعله بأفعالها متنزلا إلى مرتبة الحضور عندهم. أقول: و يحتمل أن يكون دليلا على امتناع حصوله فى المعقول و الضمائر، لأنه يلزم أن يكون حقيقته سبحانه مكونة مخلوقة و لو فى الوجود ذهنى، و هو متعال عن ذلك عن أداة خلقه أى آلتهم التى بها يفعلون و يحتاجون فى أفعالهم إليها و سمات بريته أى صفاتهم.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٤٨

\*\*\*\*\*

ص: ٢٨٨

١-١. فى «ب»: «الخلق».

٢-٢. فى «ب، ج، ف، بر» وحاشية «ض، بس» والتوحيد: «الخلق».

٣-٣. فى «بر»: «لا شبيه» بدل «لا شبه له».

٤-٤. فى حاشية «ض»: «له».

٥-٥ . «النِدَّ» : مثل الشىء فى الحقيقة الذى يضادّه فى أمره وينادّه، أى يخالفه . النهاية ، ج ٥ ، ص ٢٥ (ندد).

٦-٦ . فى «ب ، ف ، بح» : «ولا يبصر ببصر» . وفى «بس» وحاشية «ج» والتعليقة للدّاماد وشرح صدر المتألّهين : «ولا يبصّر بصر» . وفى «ج» وحاشية «بح» وشرح المازندراني : «ولا بصّار بصر» . وفى «بف» : «ولا يبصّر ببصر» . وفى مرآة العقول : «ولا يبصار ببصر» . وفى التوحيد: «لا أقطار محرم» بدل «لا تبصار بصر ومحرم» .

٧-٧ . فى التوحيد: «تكيّفه» .

٨-٨ . «الإدات» بكسر الهمزة بمعنى الأثقال والأحمال ، جمع «إدّة» وأصلها الواد بمعنى الثقل . أو هى جمع «الأديّ» بمعنى الأهبة والعدّة . أو هى لفظة مفردة معناها المعونة ، وهى فى الأصل مصدر «أديته» أى أعنته . قاله السيّد الدّاماد ، ثمّ نسب إلى التحريف والتصحيح ما فى بعض النسخ : «عن ذات خلقه» . ثمّ ردّ قراءته بفتح الهمزة وتفسيره بالآلة بقوله : «وفى ذلك مع القصور عن إفادة معنى شديد ذهول عن أنّ «الأداة» بمعنى الآلة هى بالتاء المدوّرة المقلوبة فى الوقف هاء» . وأجاب عنه المازندراني بعد ما قرأها بالفتح وفسّره بالآلة بقوله : «الأمر فيه هيّن ، سيّما إذا كان المقصود رعاية المناسبة بينها وبين السمات» . وهو مؤيد لقراءة السيّد كما لا يخفى . وقرأه ميرزا رفيعا : «آداب خلقه» . ثمّ نقل عن بعض النسخ : «عن أداة خلقه» وقال : «أى آلتهم التى يفعلون ويحتاجون فى أفعالهم إليها» . وهكذا قرأه وفسّره العلامة المجلسي . أنظر : التعليقة للدّاماد ، ص ٢٧١ ؛ حاشية ميرزا رفيعا ؛ ص ٣٩٧ ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ : ص ٢٨ ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٤٨ ؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٤٧٥ ؛ القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ١٦٥٣ (أود).

٩-٩ . «السّمات» : جمع السّمة بمعنى العلامة . أنظر : المصباح المنير ، ص ٦٦٠ (وسم).

١٠-١٠ . التوحيد ، ص ١٩٣ ، ح ٧ ، بسنده عن محمّد بن أبى عبد الله الكوفى ، عن محمّد بن بشر ، عن أبى هاشم الجعفرى الوافى ، ج ١ ، ص ٤٧٢ ، ح ٣٨٥ ؛ البحار ، ج ٥٧ ، ص ٨٢ ، ذيل ح ٦٢ .

۳۱۹ / ۸. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ: اللَّهُ أَكْبَرُ، فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟»  
فَقَالَ: مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حَدِّثْهُ (۱)» فَقَالَ الرَّجُلُ: كَيْفَ أَقُولُ؟ قَالَ (۲):  
«قُلْ: اللَّهُ أَكْبَرُ (۳) مِنْ أَنْ يُوصَفَ». (۴)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مردی خدمت امام صادق علیه السلام عرض کرد: الله اکبر (خدا بزرگتر است) فرمود، خدا از چه بزرگتر است؟ عرض کرد: از همه چیز، فرمود: خدا را محدود ساختی، عرض کرد: پس چه بگویم؟ فرمود: بگو خدا بزرگتر از آنست که وصف شود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۵۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- مردی حضور امام صادق (علیه السلام) گفت: الله اکبر، امام فرمود: خدا از چه بزرگتر است؟ آن مرد گفت: از همه چیز، امام فرمود: او را اندازه کردی، آن مرد گفت: پس چه گویم؟ فرمود: بگو خدا بزرگتر از آن است که وصف شود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۴۱

\*\*\*\*\*



[ترجمه آیت الهی] :

۸- مردی حضور امام صادق علیه السلام عرض کرد: اللّٰه اکبر، (خدا بزرگتر است) امام فرمود: خدا از چه بزرگتر است؟ آن مرد گفت: از همه چیز، امام فرمود: او را محدود کردی، آن مرد گفت: پس چه بگویم؟ فرمود: بگو خدا بزرگ تر از آن است که وصف شود.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۰۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا] :

لما كان الاكبر من اسماء التفضيل كالا عظم و الاطول و الاعلم و نحوها، و الموصوف بها من جنس ما يفضل عليه فيها، فانك اذا قلت هذا اطول من ذلك، فمعناه انه وجد لهذا مثل الذي في ذلك من الطول مع زيادة، و كان الحق تعالى بحيث لا مجانس له في ذاته و لا في صفاته، فلم يجز اطلاق الاكبر عليه بالمعنى الذي يفهمه الناس من ظاهر اللفظ، اذ الكبر و الصغر من صفات الجسمانيات، و الا أيضا ينبغي أن يكون المفضل عليه شيئاً خاصاً أو عاماً كما يقال: اللّٰه أكبر من العرش أو من العقل أو من كل شيء، لانه يوجب التحدد و التجنيس كما علمت، فلذلك أفاد عليه السلام أن معنى اللّٰه اكبر: أنه أكبر من أن يوصف لئلا يلزم التحديد. «و رواه محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن مروك بن عبيد»

شرح أصول الكافي ؛ ج ۳ ، ص ۲۷۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثامن قوله عليه السلام قال: قال رجل عنده: الله أكبر قد اقتر في مقاره من كتب الحكمة ما فوق الطبيعة التي هي العلم الاعلى بالبرهان اليقيني الساطع ولا سيما في صحفنا وفيما قبلنا بفضل الله سبحانه وفيض الهامة أن علو مجد الله تعالى وكمال عزه وجلاله ليس سبيله مجرد أن ذاته سبحانه غير متناهي المجد والكمال والعز والجلال، وأن شدة كماله و قدوس عزه وجلاله ليس سبيله مجرد أن اللاتناهي في الشدة، فان ذلك أيضا تحديد ما باعتبار و مرتبة محدودة من سبيل ما بوجه لا محالة. بل انما السبيل الذي يقضى به صرح العقل الصراح هو أن أية مرتبة مجدبة و قدسية يفرضها العقل و تقديره فانها و ما فوقها الى لا نهاية عدة و شدة و سرمدية متحققة بالفعل في الذات القيومية و الحقيقة الوجودية لا في كثرة و لا في وحدة عددية و لكن في وحدة صرفة حقة، و كذلك أية مرتبة مفروضة من مراتب لا تنهى شدة الكمال فانها و ما فوقها الى لا نهاية اللاتناهي بحسب العدة و الشدة و السرمدية متحققة بالفعل في الحقيقة الحقة بالفعل من كل جهة و لكن في وحدة صرفة حقة، و كذلك أية مرتبة فرضها العقل من مراتب تلك اللاتناهيات فانها و ما فوقها الى لا نهاية اللاتناهيات من كل جهة متحققة هناك بالفعل في وحدة صرفة حقة. فمن بلغ هذا المبلغ في معرفة الله سبحانه بالكمال و فوق الكمال و التمام و فوق التمام فليدرك أن يبلغ نصاب الخروج عن مقام التحديد و موقف التشبيه. و هذه المسألة الكريمة من مبادئ قاعدة شريفة حكيمية قل من لم يضل هناك عن السبيل حيث لم يتعرفها أو أغفل عنها. و اذ قد تحققت ما قد علمناك فقد تعرفت فقه قول مولانا أبي عبد الله عليه السلام للرجل في قوله «أكبر من كل شيء حدته»، و فقه قوله عليه السلام «أكبر من أن يوصف»، فانه فذلكة حق هذه المعرفة على الاجمال على أبلغ الوجوه. و هذا ما قد كان سبق به الوعد منا لك فيما قد سلف من الحواشي، و الحمد لله تعالى و حده. قوله عليه السلام: حدته بالتخفيف من حده يحده حدا شرح جوهر ذاته و عرف كنه حقيقته، أي قد حددت و شرحت كنه كبريائه و عرفت حقيقة عظمته بكونه عز و علا أكبر من كل شيء، و ذلك حيود عن سبيل الحق و خروج عن طريق المعرفة، فان كنه كبريائه لا يعقل و لا يحده و حقيقة عظمته لا تكتنه و لا تدرك. أو بالتشديد من حده يحده تحديدا جعل له حدا محدودا يتحدده هو به و لا يتجاوزه. و هذا

أولى و أبلغ و أقرب و أنسب، أي قد جعلت عظمته متحددة بكونه سبحانه أكبر من كل شيء و ذلك غير سبيل المعرفة، فكبرياؤه غير متناهي المجد و لا متناهي اللاتناهي في العظمة.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٢٧٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: حددته. [ص ١١٧ ح ٨] أقول: بالتخفيف من حدّه أى شرحه.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: الْحَدَّ (مصدر بابٍ «نصر»): قرار دادن طرف برای چیزی. و مراد این جا کوتاه کردن چیزی است. ضمیر منصوب در حَدَّدْتَهُ راجع به اللهُ أَكْبَرُ است. و مراد این است که: معنی «اللَّهُ أَكْبَرُ» را کوتاه کردی و معنی آن بیشتر از آن است که تو خیال کردی؛ زیرا که آن، ابتدای هر نماز است و ابتدای اذان و اقامت و تعقیب است، پس اهتمام به آن بیشتر از اهتمام به اذکار دیگر است. و آنچه خیال کردی، اندک و سهل است و قابل این مقدار اهتمام نیست. اللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ راجع می شود به بیان عظمتی که مذکور شد در حدیث ششم و یازدهم و دوازدهم باب دهم. و به این تقریر، ظاهر می شود که این حدیث، منافات ندارد با امثال آنچه می آید در «كِتَابُ الْحَجَّ» در حدیث دَوِّم «بَابُ دُخُولِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» - که باب صد و بیستم است - که: «اللَّهُ أَكْبَرُ، أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِهِ، وَأَكْبَرُ مِمَّنْ أَخْشَى وَأَحْذَرُ». و أيضاً منافات ندارد با آیت: «

فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»؛

«زیرا که خلاف طوایف جبریّه باعث اهتمام فی الجمله به اثبات خالق دیگر می شود. صیغه «أَفْعَلُ» در سه معنی مستعمل می شود: اول: صفت مشبّهه، مثل احمر به معنی سرخ. دوم: أَفْعَلُ التَّفْضِيلِ، مثل «زَيْدٌ أَعْلَمُ مِنْ عَمْرٍو». سوم: أَفْعَلُ التَّبْعِيدِ، مثل «زَيْدٌ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ»؛ به معنی این که زید در عزّت به مرتبه ای است که دور است از این که زده شود. و مراد به این حدیث و حدیث آینده، بیان این است که «اللَّهُ أَكْبَرُ» از قسم سوم است. یعنی: روایت است از حسن بن محبوب، از کسی که نقل کرد آن را از امام جعفر صادق علیه السلام، راوی گفت که: گفت مردی نزد او «اللَّهُ أَكْبَرُ» به معنی این که الله تعالی بزرگ تر است، پس امام علیه السلام گفت: چه قصد کردی؟ الله تعالی بزرگ تر از چه چیز است؟ پس آن مرد گفت که: از هر چیز. پس گفت امام علیه السلام که: کوتاه کردی معنی «اللَّهُ أَكْبَرُ» را. پس گفت آن مرد که: در بیان معنی «اللَّهُ أَكْبَرُ» چگونه گویم؟ گفت: بگو که الله بزرگ تر است از این که بیان کرده شود قدر عظمت او، پس عظمت او همین نیست که بزرگ تر از هر مخلوق است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۰۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: «حَدَّه تَحْدِيدًا»: جعل له حدًّا، أو أخذه محدوداً. وضبط برهان الفضلاء: «حدّته» كنصر، بمعنی دفعته عن مقامه. وفي بعض النسخ: «قل: الله أكبر، أكبر من أن يوصف» بتكرار لفظ «أكبر». والمقدّر عليهما: یعنی. والمعنى، من أن يوصف بوصف المخلوقين، أو من [أن] يعقل وصفه كما هو حقّه. قال السيّد الأجلّ النائینی رحمه الله: «أكبر من أيّ شيء؟» استعلام عن مراد القائل إنّه هل أراد اتّصافه تعالی بالشّدّة والزيادة في الكبر الذي يعقل في المخلوق، فيلزم اتّصافه بالكبر الإضافی، أو أراد نفی اتّصافه سبحانه بما يعقل من الصفات التي في المخلوقات؟ فلمّا أجاب القائل بقوله: «من كلّ شيء» علم أنّه أراد الاتّصاف بالكبر الإضافی، فنبّه على

فساده بقوله: «حدّته»؛ لأنّ المتّصف بصفات الخلق محدّد بحدود الخلق. ولفظ «أكبر» هنا ليس مستعملاً فيما يعقل من المعانى الحقيقيّة للتفضيل، إنّما استعمل في نفى صفات المخلوقات وتعالیه عن الاتّصاف بها، فيكون استعمالاً للفظ في لازم معناه الحقيقي؛ فإنّ الأشدّ والأزيد في صفة مشتركة بين المفضّل والمفضّل عليه خارج عن مرتبة المفضّل عليه، غير محاط بها، فاستعمل في الخروج عن مرتبة غيره ونفى المحاطيّة بتلك المرتبة مجرداً عن الاشتراك في أصل الصفة. كأنّ القدرة من لوازمها نفى العجز، والعلم من لوازمها نفى الجهل، والسمع من لوازمه نفى خفاء ما يدرك بالسمع، والبصر من لوازمه نفى خفاء المدرك بالبصر، واستعملت هذه الصفات فيه سبحانه باعتبار اللوازم [لا] باعتبار تحقّق المعقول من صفاتنا فيه سبحانه. أقول: نعم، إن قلنا بالاشتراك المعنوي، والحقّ الاشتراك اللفظي في الألفاظ المستعملة في الخالق والمخلوق، وإلاّ لزم التجوّز في الجميع نظراً إلى الخالق تعالى. وقول السيّد- كما ستعرفه في هديّة التالى- لاستحالة كون المخلوق مشاركاً للخالق مشاركة مصحّحة للنسبة، بيّنة عادلة لنا.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٢٤٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام: من أى شيء، هذا استعمال عن مراد القائل أنه هل أراد اتصافه سبحانه بالشدة أو الزيادة في الكبر الذي يعقل في المخلوقين، فيلزم اتصافه بالكبر الإضافي أو أراد نفى اتصافه سبحانه بما يعقل عن الصفات في المخلوقات، ولما أجاب القائل بقوله: من كل شيء، علم أنه أراد الأول فنبه على فساده بقوله حدّته، لأن المتّصف بصفات الخلق محدود بحدود الخلق، غير خارج عن مرتبتهم، فلما علم القائل خطاه قال: كيف أقول؟ فأجاب عليه السلام بقوله: قل: الله أكبر من أن يوصف، و معناه اتصافه بنفى صفات المخلوقات عنه و تعالیه عن أن يتصف بها.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٤٨

## ٩- الحديث

٩ / ٣٢٠. وَرَوَاهُ (٥) مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ مَرْوَكِ بْنِ ١/١١٨

عُبَيْدٍ، عَنْ جُمَيْعِ بْنِ عُمَيْرٍ (٦)، قَالَ:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَيُّ شَيْءٍ اللَّهُ (٧) أَكْبَرُ (٨)؟» فَقُلْتُ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَقَالَ: «وَكَانَ ثَمَّ شَيْءٌ؛ فَيَكُونُ (٩) أَكْبَرَ مِنْهُ؟» فَقُلْتُ: فَمَا (١٠) هُوَ؟ ...

ص: ٢٨٩

١-١. هكذا في «ب، ج، ض، ف، و، بح، بر، بس، بف» وشرح المازندراني والتوحيد والمعاني والوافي والوسائل. وفي المطبوع: «وما». ١. «حدّته» بالتشديد من التحديد، أي جعلت عظمته متحدّدة بكونه سبحانه أكبر من كلّ شيء. أو بالتخفيف من الحدّ، بمعنى الشرح، أي شرحت عظمته وكنه كبريائه. واختار السيّد الداماد الأوّل وقال: «هذا أولى وأبلغ وأقرب وأنسب». أنظر: التعليقة للدّاماد، ص ٢٧٤؛ شرح المازندراني، ج ٤، ص ٣٠؛ الوافي، ج ١، ص ٤٧٦.

٢-٢. في «ض» والتوحيد والمعاني: «فقال».

٣-٣. في «ب، ج، بس، بف»: «أكبر».

٤-٤. التوحيد، ص ٣١٢، ح ١؛ ومعاني الأخبار، ص ١١، ح ٢، بسنده فيهما عن سهل بن زياد الوافي، ج ١، ص ٤٧٥، ح ٣٨٦؛ الوسائل، ج ٧، ص ١٩١، ح ٩٠٨٥.  
٥-٥. في شرح المازندراني: «ورواه، أي روى مضمون الحديث المذكور».

۶-۶. فی «ب»: «جمیع بن عبید بن عمیر». والخبر رواه البرقی فی المحاسن، ص ۲۴۱، ح ۲۲۵،  
عن مروک بن عبید، عن جمیع بن عمر، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام. ورواه فی  
المحاسن، ص ۳۲۹، ح ۸۷، أيضا مع اختلاف يسير عن يعقوب بن يزيد، عن مروک بن عبید،  
عن جمیع بن عمرو، عن مروک بن عبید، عن أبي عبد الله عليه السلام. هذا، والخبر أورده المجلسی قدس  
سره فی البحار، ج ۹، ص ۲۱۸، ح ۱، نقلاً من التوحيد ومعانی الأخبار، وفي ذيله نقلاً من المحاسن  
، وفيه: «عمرو بن جمیع». و عمرو بن جمیع هو المذكور فی كتب الرجال. راجع: رجال النجاشی،  
ص ۲۸۸، الرقم ۷۶۹؛ رجال البرقی، ص ۳۵؛ رجال الکشی، ص ۳۹۰، الرقم ۷۳۳؛ رجال  
الطوسی، ص ۲۱۵، الرقم ۳۵۱۷؛ الفهرست للطوسی، ص ۳۱۷، الرقم ۴۸۹.

۷-۷. فی «ب، بف»: - «الله».

۸-۸. فی «ف»: «منه».

۹-۹. فی حاشیة «ض» وحاشیة شرح صدر المتألهین: «الله».

۱۰-۱۰. هكذا فی «ب، ج، ض، ف، و، بح، بر، بس، بف» وشرح المازندرانی والتوحيد والمعانی  
والوافی والوسائل. وفي المطبوع: «وما».

قَالَ (۱): «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

جمیع گوید: امام صادق (علیه السلام) از من پرسید: معنی الله اکبر چیست؟ عرض کردم خدا بزرگتر  
از همه چیز است، فرمود: مگر آنجا چیزی بود که خدا بزرگتر از آن باشد، عرض کردم: پس چیست؟  
فرمود: خدا بزرگتر از آنست که وصف شود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۵۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- جمیع بن عمیر گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: معنی الله اکبر کدام است؟ گفتم: «

اللهُ أَكْبَرُ مِنْ

« كل شیء، فرمود: آنجا چیزی باشد که خدا از او بزرگتر حساب شود، گفتم: پس معنایش چیست؟ فرمود: خدا بزرگتر از آن است که وصف شود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۹- جمیع بن عمیر می گوید: امام صادق علیه السلام از من پرسید: معنی الله اکبر چیست؟

گفتم: الله اکبر من كل شیء، (خدا بزرگتر از هر چیزی است فرمود: مگر آنجا چیزی بوده که خدا بزرگتر از او باشد گفتم او چیست؟

فرمود: خدا بزرگتر از آن است که وصف شود.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۳۰۹



\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

بفتح الميم و اسكان الراء و فتح الواو و الكاف اخيرا اسمه ابن عبيد بن سالم بن ابى حفصة مولى بنى عجل «صه» و قال بعض: انه مولى عمار بن المبارك العجلى، و اسم مروك صالح و اسم ابى حفصة زيادة، قال الكشى: قال محمد بن مسعود: سألت على بن الحسن عن مروك بن عبيد بن سالم بن أبى حفصة فقال: ثقة شيخ صدوق، و فى فهرست: روى عنه احمد بن أبى عبد الله و كذا فى النجاشى «عن جميع بن عمير» مجهول «قال قال أبو عبد الله عليه السلام: أى شىء الله أكبر؟ فقلت: الله أكبر من كل شىء فقال: و كان ثم شىء فيكون الله أكبر منه؟ فقلت: و ما هو؟ فقال: الله أكبر من أن يوصف». قوله: و كان ثم شىء، أى أو كان فى مرتبة ذاته و حيث حقيقته شىء حتى يقاس إليه و يفضل عليه؟ بل كل شىء هالك عند وجهه الكريم و كل وجود و كمال وجود مضمحلّ فى وجوده، كما يعرفه الراسخون فى العلم، فلا مقايسة بينه تعالى و بين غيره، و باقى الحديث قد سبق.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٢٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث التاسع قوله عليه السلام: و كان ثم شىء مغزاه من سبل ثلاثة أن يكون المعنى بثم مرتبة ذاته سبحانه، و أن يكون ثم اشارة الى صريح السرمد و أزل الأزال، و أن يكون ثم هو حاق نفس الامر فى الأزال و الأباد جميعا. أما الاول فيبانه: ان الله سبحانه أكبر فى مرتبة ذاته و ليس فى مرتبة ذاته الحقّة

شئ من الاشياء أصلا فيكون هو أكبر منه، ضرورة أن المجعولات ليست فى مرتبة ذات الجاعل. و أما الثانى فتقريره: ان ذاته الازلية السرمدية أكبر فى أزليته و لا شئ غيره فى صريح الازل فيكون هو أكبر منه، اذ لا شئ من الجائزات بسرمدى الذات، لما قد ثبت لها الحدوث الدهرى بالبرهان الفاصل. و أما الثالث فسياقه: أن ذاته القيومية الحققة أكبر فى الآزال و الآباد على الدوام الحق و الدوام المطلق، و الممكنات بحذافيرها هالكة الذوات باطلة المهيات و الانيات بحسب أنفسها فى الآزال و الآباد رأسا لما قد غشيها الحدوث الذاتى اللازم لطباع الامكان، فهل فى أزل من الآزال أو أبد من الآباد فى صريح الحقية و فى صراحة صراح الفعلية و فى كبد حقيقة التقرر و فى حاق صرف نفس الامر شئ غير الله سبحانه فيكون هو سبحانه أكبر منه. و لعل ملازمة صحفنا الحكيمية برهة صالحة من العمر و لا سيما الافق المبين و تقويم الايمان نعم العون على ايقان هذه الحقائق و اتقانها، و الله ولى كل فضل و رحمة و بيده أزمة كل خير و نعمة.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وكان ثمَّ شئء. [ص ١١٨ ح ٩] أقول: أى فى جنب كبريائه وعظمته ومجده شئء يقاس بينه وبين الله تعالى.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: وَكَانَ به تقدیر استفهامِ انکاری است. ثُمَّ (به فتح ثاء سه نقطه و تشدید میم مفتوحه) برای اشارت به مکان بعید است. و این جا استعاره شده برای اشارت به مقام بیانِ عظمتِ الله تعالی و کمالِ اهتمام به آن، به اعتبار بودنِ آن در ابتدای هر نمازی و در ابتدای اذان و اقامت و تعقیب. فَيَكُونُ منصوب است. یعنی: روایت است از جُمَيْع (به ضمّ جیم) ابن عُمیر (به ضمّ عین) گفت که: گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: چه معنی دارد «اللَّهُ أَكْبَرُ»؟ گفتم که: الله بزرگ تر است از هر چیز. پس گفت که: و آیا بود در آن مقام چیزی، تا بوده باشد الله تعالی بزرگ تر از آن چیز؟ پس گفتم: پس چه معنی دارد آن؟ گفت: الله بزرگ تر است از این که بیان کرده شود مقدارِ عظمت او.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۰۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی اَىّ معنی معنی (الله أكبر). (وكان ثمّ شیء) على الاستفهام الإنکاری، اَى وهل كان قديماً شیء ازلّی غیره تعالی؟ وقيل: اَى شیء مناسب أو شبيه فيوازن بينهما. وقال برهان الفضلاء: «ثمّ» إشارة إلى الملكوت، یعنی مرتبة القديم الواحد من جميع الجهات. وقال السيد الأجلّ النائینی رحمه الله: «اَى شیء الله أكبر؟»؛ اَى ما المراد به؟ وما معناه؟ ولما أجابه بقوله: «الله أكبر من كلّ شیء» دلّ كلامه على أنّ المراد به اتّصافه بالشّدّة أو الزيادة في الصفة الموجودة في المخلوقات. وتبّه على خطئه بقوله: «وكان ثمّ شیء؟» وهذا استفهام إنکاری، اَى أكان في مرتبة تُداني مرتبته تعالی، ويصحّ فيها النسبة بينه وبين غیره شیء؟ تعالی الله عن ذلك علوّاً كبيراً. ولما علم القائل خطأه-لاستحالة كون المخلوق مشاركاً للخالق مشاركة مصحّحة للنسبة-قال: «وما هو؟» اَى ما معناه؟ وما المراد به؟ فأجابه عليه السلام بقوله: «الله أكبر من أن يوصف».

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۲۴۷

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: مجهول. قوله عليه السلام: أى شىء الله أكبر؟ أى ما المراد به و ما معناه؟ قوله عليه السلام: و كان ثم شىء؟ استفهام للإنكار أى أ كان فى مرتبة تدانى مرتبته سبحانه، و يصح فيها النسبة بينه و بين غيره شىء، و الحاصل أنه يضمحل فى جنب عظمته و جلاله كل شىء، فلا وجه للمقايسة، أو المعنى أنه لم يكن فى الأزل شىء، و كانت هذه الكلمة صادقة فى الأزل، و الأول أعلى و أظهر.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۴۹

\*\*\*\*\*

## ۱۰- الحديث

۱۰ / ۳۲۱ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ (۳) «سُبْحَانَ اللَّهِ» فَقَالَ: «أَنْفَعُ لِلَّهِ (۴)» (۵).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

هشام بن حکم گوید از حضرت صادق (علیه السلام) راجع به «سبحان الله» پرسیدم، فرمود: ننگ داشتن خداست (یعنی تنزه و بر کناریش از هر نقص و عیبی).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۵۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۰- هشام بن حکم گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از معنی سبحان الله، فرمود: تنزیه و خودداری خدا است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۰- هشام بن حکم می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: معنی سبحان الله چیست؟ فرمود: ننگ داشتن خداوند (یعنی برکنار کردن او از هر نقص و عیب)

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۰۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الانفة محركة المنعة، يقال: انف منه أنفا محركتين أى استتكف و تنزه، و سبحان علم للتسبيح الى التنزيه لا ينصرف لان فيه شبه التانيث و لا تصرف و انما يكون منصوبا على المصدرية، و قولك: سبحان اللهم و بحمدك سبحتك بجميع الآئك، سبحتك و سبح أيضا بمعنى صلى، و منه قوله:

فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ

، أى المصلين، و سبح الله أى نزّهه و السبوح المنزه عن كل سوء و نقص، و السبحة النافلة لانه مسبح فيها، يقال: قضيت سبحتى اى نافلتى من الذكر و الصلاة، و قوله: سبحات وجه ربنا بضميتين أى جلالته، و التسبيح افضل من التهليل لان كل مسبح موحد دون العكس الكلى، اذ قد يكون الموحد لله عن الشريك مجسما. و اعلم ان من أشد تجردا و طهارة عن المادة و أرجاسها و أدناسها فهو أتم تسبيحا لله و اعرف بتنزيهه و تقديسه، فدرجات المسبحين فى الفضيلة و المثوبة على حسب درجات بعدهم عن المادة، فلا يمكن لمن استغرق فى الدنيا و شهواتها ان يكون من المسبحين، و لا اعتداد بتسبيح من يقول بلسانه سبحان الله و قلبه مستغرق فى الشهوات.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٢٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث العاشر قوله عليه السلام: أنفة لله أنفة لله بالهمزة و النون و الفاء، و بالتحريك و على التنوين للرفع، أى تنزيه لذاته الاحدية الحققة عن كل ما لا يليق بجناب أحديته و حقيته. و بالجملة عن كل ما هو وراء ذاته، فان ذاته هو الكمال المطلق و الحققة الحققة، و ما سوى ذاته منابع النقص و معادن البطلان، يقال أنف من الشىء يأنف أنفا و أنفة: اذا استتكف عنه و كرهه و شرفت عنه نفسه، و أصل التسبيح التنزيه و التقديس و التبرئة من النقائص. و («سبحان») علم جنسى من المعانى لتنزيه الله و

تقدیسہ، لا یصرف و لا ینصرف و لا یكون الا منصوباً، و نصبه على المصدر بفعل مضمر، كأنه قيل سبحت أو أسبح لله تسيحاً، أو أنه نصب على الظرف، و معناه نسبح لله و سبحوا لله. و «سبوح» فعول منه كما قدوس من القدس، و لا فعول في لغة العرب الا هما و ذروح .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٧٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملی]:

قال عليه السلام: أنفة لله. [ص ١١٨ ح ١٠] أقول: الأنفة- بالهمزة والنون والفاء المفتوحات-: الحمية والغيرة. يقال: أنف من الشيء- بالكسر- يأنف- بالفتح- من باب عليم يعلم أنفاً وأنفة: إذا كرهه وشرف نفسه عنه. المعنى أنه منزّه عما يصفه الواصفون المشبهون له بخلقه.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٢٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: سُبْحَانَ مصدر باب «مَنَع» است به معنی منزّه شمردن کسی را از هر نقصان و قبیح. و آن، منصوب و منادای مضاف است به حذف حرف ندا، مثل «وَيَحْك» که بیان می شود در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث پنجم باب صد و شانزدهم؛ و گذشت در «كِتَابُ الْعَقْلِ» در حدیث هشتم آخر ابواب که: «يَا وَيَحْك» و بیان شد. و مراد این است که: تنزیه بسیار می باید کرد الله را. یا مفعول مطلق فعل محذوف است به تقدیر «أَسْبَحُ سُبْحَانَ اللَّهِ». الأنفة (به فتح همزه و فتح نون و فاء، مصدر باب «عَلِمَ»): استنکاف به معنی کمال ابا و امتناع از شائبه عجز و نقصان؛ و لهذا «سُبْحَانَ اللَّهِ» گفته می شود در وقت اطلاع بر چیزی عجیب که خالق آن الله تعالی است، نظیر لِلَّهِ دُرَّةَ فَارِسَا» چنانچه

شیخ رضی در شرح کافیة در مبحث تمیز بیان کرده . و این حدیث می آید در «کِتَابُ الصَّلَاةِ» در حدیث پنجم باب بیست و ششم که «بَابُ أَدْنَى مَا يُجْزَى مِنَ التَّسْبِيحِ» است و تتمه آن این است: أَ لَا تَرَى أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا عَجِبَ مِنَ الشَّيْءِ قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ. یعنی: روایت است از هشام بن حکم، گفت که: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از معنی «سُبْحَانَ اللَّهِ» پس گفت: استنکافی است برای الله تعالی.

صافی در شرح کافی ؛ ج ۲ ، ص ۳۰۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «أنف من الشيء» كعلم أنفةً بالتحريك، إذا استنكف عنه وكرهه وشرّف نفسه عنه. یعنی تنزّه لله سبحانه عن كلّ متصوّر، وما لا يليق بشأنه تعالى في علمه. و (سبحان) مصدر منصوب بفعل مضمر. قال برهان الفضلاء: «سبحان»: مصدر باب منع. والمعنى عدّ الشيء منزهاً من النقصان، ومفعول مطلق لفعل محذوف؛ أي أَسْبَحَ سبحانه كأمّنع. و«الأنفة» بالتحريك، مصدر باب علم: الإباء والاستنكاف. أقول: لعلّ قصده أنّه مصدر من المجرّد بمعنى التسبيح لكون المبالغة مقصود البتّة. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: «أنفة» أي براءة، وتعالٍ وتنزّه له سبحانه عن صفات المخلوقات. ونصب «سبحان الله» على المصدر، أي أسبّح الله سبحانه يليق به، یعنی اُبْرئ الله من السوء وممّا لا يليق به براءة، وأنزّهه تنزيهاً.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ۲ ، ص ۲۴۸

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:



: صحيح. قوله عليه السلام: أنفة لله، أى براءة و تعال و تنزه له سبحانه عن صفات المخلوقات و نصب سبحانه على المصدر، أى أسبح الله سبحانه يليق به و يقال: أنف منه أى استنكف.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٤٩

\*\*\*\*\*

## ١١- الحديث

١١ / ٣٢٢ . أَحْمَدُ بْنُ مِهْرَانَ، عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ (٦)، عَنْ عَلِيِّ بْنِ

ص: ٢٩٠

---

١-١ . فى «ف» : «فقال عليه السلام» . وفى شرح صدر المتألهين والمحاسن: «فقال» .  
٢-٢ . المحاسن ، ص ٢٤١ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢٢٥ عن مروك بن عبيد ، عن جميع بن عمر ، عن رجل ، عن أبى عبد الله عليه السلام ؛ وفيه ، ص ٣٢٩ ، كتاب العلل ، ح ٨٧ ، بسنده عن مروك بن عبيد ، عن جميع بن عمرو ، عمّن رواه ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، مع اختلاف يسير . وفى التوحيد ، ص ٣١٣ ، ح ٢ ؛ ومعانى الأخبار ، ص ١١ ، ح ١ ، بسندهما عن محمّد بن يحيى العطار ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن أبيه ، عن مروك بن عبيد . [ولا يبعد زيادة «عن أبيه» فى السند ؛ فإنّ الوارد فى عدّة من الأسناد رواية «محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد [بن عيسى] ، عن مروك بن عبيد» . ولم نجد توسّط والد أحمد بينه وبين مروك فى غير سند هذا الخبر . راجع: معجم رجال الحديث، ج ٢، ص ٢٩٩ و ص ٥٧٤] الوافى ، ج ١، ص ٤٧٥، ح ٣٨٧؛ الوسائل ، ج ٧، ص ١٩١، ح ٩٠٨٤ .

٣-٣ . فى المعانى: «معنى» . وفى تفسير العياشى: «قول الله» .

٤-٤ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، ف ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» والتعليقة للدّاماد ، وشرح المازندراني ومرآة العقول وجميع المصادر . وفى المطبوع: «أنفة [لله]» . وقوله: «أنفة لله» أى تنزيه لذاته الأحديّة عن كلّ ما لا يليق بجنابه، أو استنكافه تعالى عمّا لا يليق به وتنزّهه عمّا لا يجوز له ، يقال: أنف من الشىء ، إذا استنكف عنه وكرهه وشرفت نفسه عنه . والمراد التنزيه المطلق . أنظر : التعليقة للدّاماد ، ص ٢٧٦؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٣١ \_ ٣٢؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٤٧٦؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٤٩؛ لسان العرب ، ج ٩ ، ص ١٥ (أنف).

٥-٥ . الكافى ، كتاب الصلاة، باب أدنى ما يجزئ من التسييح ... ، ضمن ح ٥٠٥٣ ، عن على بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن عبد الله بن المغيرة ، عن هشام بن الحكم . وفى التوحيد ، ص ٣١٢ ، ح ٢؛ ومعانى الأخبار ، ص ٩ ، ح ١ ، بسندهما عن على بن إبراهيم . تفسير العياشى ، ج ٢ ، ص ٢٧٦ ، ح ٢ ، عن هشام بن الحكم الوافى ، ج ١ ، ص ٤٧٦ ، ح ٣٨٨ .

٦-٦ . فى «ب» : «الحسينى» وهو سهو . وعبد العظيم هذا، هو عبد العظيم بن عبد الله بن على بن الحسن بن زيد بن الحسن بن على بن أبى طالب ، راجع: رجال النجاشى ، ص ٢٤٧ ، الرقم ٣٦٥؛ الفهرست للطوسى ، ص ٣٧٤ ، الرقم ٥٤٩ .

أَسْبَاطٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ مَوْلَى طَرْبَالٍ، عَنْ هِشَامِ الْجَوَالِقِيِّ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : «سُبْحَانَ اللَّهِ» (١) : مَا يُعْنَى بِهِ؟ قَالَ:  
«تَنْزِيهُهُ» (٢) . (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

جوالمقی گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم گفته خدای عز و جل «سبحان الله» معنیش چیست؟ فرمود: تنزیه اوست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۶۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۱- هشام جوالمقی گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از قول خدای عز و جل: «سبحان الله» چه معنی دارد؟ فرمود: تنزیه خدا است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱۱- هشام جوالمقی می گوید: از امام صادق علیه السلام از قول خدای عز و جل: سبحان الله پرسیدم چه معنی دارد؟

فرمود: (یعنی تنزیه خداوند از هر نقص و عیبی).

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۳۰۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«احمد بن مهران». روى عنه الشيخ الكلينى رحمه الله فى هذا الكتاب، قال ابن الغضائرى: انه ضعيف «عن عبد العظيم بن عبد الله الحسنى». ابن على بن الحسن بن زيد بن الحسن بن على بن ابى طالب أبو القاسم له كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام كان عابدا ورعا له حكاية تدل على حسن حاله ذكرناها فى كتابنا الكبير، قال محمد بن بابويه: انه كان مرضيا «صه» وقال فى كتاب من لا يحضره الفقيه: حدثنى على بن احمد عن حمزة بن القاسم العلوى رحمه الله عن محمد بن يحيى العطار عن من دخل على أبى الحسن الهادى عليه السلام من أهل الرى قال: فقال: اين كنت؟ قلت: زرت الحسين عليه السلام: اما انك لو زرت قبر عبد العظيم عندكم لكنت كمن زار الحسين بن على عليهما السلام «عن على بن اسباط عن سليمان مولى طربال». فى كتاب النجاشى: انه روى عن جعفر بن محمد عليهما السلام، ذكره ابن نوح له نوادر، روى عنه عباد بن يعقوب الاسدى «عن هشام الجواليقى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: سبحانه الله ما يعنى به قال: تنزيهه». قد مضى شرحه.

شرح أصول الكافى؛ ج ۳، ص ۲۷۷

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: روایت است از هشام بن سالم جوالیقی (به فتح جیم) گفت که: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از قول الله تعالى در سورة روم»

## سُبْحَانَ اللَّهِ

«چه می خواهد به آن؟ گفت: منزّه شمردن او را از نالایق، مثل آنچه بعضی مردمان به فکر خود در صفات او قرار می دهند بی رجوع به مقتضای قرآن.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۰۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: خلاف بین علماء الرجال فی اسم (مولی طربال) فضبط جماعة «سلیمان» و آخرون «سلیم» مصغراً، وقیل مکبّراً. و «طربال» بالكسر: کلّ بناء عال، واسم رجل. وطراييل الشام: صوامعها. فی بعض النسخ: «عن قول الله سبحانه، سبحان الله كأنّ سبحانه تصرّف تنزیه شاهد لما قلنا آنفاً أنّ المبالغة مرادة البتّة. وفي بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: «تنزيهه» بالنصب مضافاً إلى الضمير المنصوب. قال السيّد الأجلّ النائینی رحمه الله: فی بعض النسخ: «سليم مولى طربال» وفي «قر» من رجال الشيخ: «سليمان مولى طربال» وفي (ق) : سليم مولى طربال». «تنزيهه» فی بعض النسخ: «تنزيهه» أى معنى سبحان الله، والمقصود به تنزيه الله سبحانه .

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۲۴۸

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: ضعيف.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۴۹

\*\*\*\*\*

## ۱۲- الحدیث

۱۲ / ۳۲۳ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى جَمِيعاً، عَنْ أَبِي هَاشِمِ الْجَعْفَرِيِّ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ : مَا مَعْنَى «الْوَاحِدِ»؟ فَقَالَ: «إِجْمَاعٌ (۴) الْأَعْلُسُنِ عَلَيْهِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى (۵): «وَلِإِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (۶)» (۷)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو هاشم گوید: از امام جواد (علیه السلام) پرسیدم: معنی خدا یکتاست چیست؟ فرمود اتفاق همه زبانها بر یکتائی او چنانچه خودش فرماید: اگر از آنها پرسشی کی آنها را آفریده؟ محققا میگویند: خدا.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۶۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۲- ابو هاشم جعفری گوید: از ابو جعفر دوم (علیه السلام) پرسیدم معنی واحد چیست؟ فرمود: اتفاق همه زبانها بر یگانگی او چنانچه خودش فرماید: «و اگر از آنها پرسشی کی آنها را آفریده؟ گویند خدا آنها را آفریده».

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۴۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۲- ابو هاشم جعفری می گوید: از امام جواد علیه السلام پرسیدم معنی خدا یکتاست چیست؟

فرمود: اتفاق همه زبانها بر یگانگی او چنانچه خودش فرماید: «و اگر از آنها بپرسی چه کسی آنها را آفریده؟

به یقین خواهند گفت: خداوند».

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۰۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

هذا الكلام اشارة على ان الغرائز الانسانية مجبولة بحسب الفطرة الاولى على الاعتراف بان الله واحد لا شريك له، و لو لا الاغراض النفسانية و الغواشى الظلمانية لما اختلف اثنان فيه، و لذلك لما اشهدهم الله في الفطرة السابقة على انفسهم حين سألهم

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا

بالاتفاق: بلى. وكذا فى الفطرة الثانية أيضا لو خلوا و طبائعهم و لم يكن لهم غرض اخر و سألوا من الخالق أيّاهم ليقولنّ الله فى الجواب لا محالة. روى انّ زنديقا دخل على الصادق عليه السلام فسأله عن الدليل على اثبات الصانع، فاعرض عليه السلام عنه، ثم التفت عليه و سأله من اين أقبلت و ما قصتك؟ فقال الزنديق: اننى كنت مسافرا فى البحر فعصفت علينا الريح و تقلبت بنا الامواج فانكسرت سفينتنا فتعلقت بساجة منها، و لم يزل الموح يقلبها حتى قذفت بى الى الساحل فنجوت عليها، فقال عليه السلام: أ رأيت الذى كان قلبك اذا انكسرت السفينة و تلاطمت عليكم الامواج فزعا عليه مخلصا له فى التضرع طالبا منه النجاة؟ فهو إلهك، فاعترف الزنديق بذلك و حسن اعتقاده و ذلك من قوله تعالى:»

وَ إِذَا مَسَّكُمْ الضُّرُّ فِى الْبَحْرِ . . . (الآية).

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٢٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى عشر قوله عليه السلام: اجماع الالسن أى الالسن الحالية التى هى أفصح من الالسن القالية، و ألسن من الالسنه المقالية، و عن تسييحها و تمجيدها حكى التنزيل الكريم

«وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» . قوله تعالى:

لَيَقُولَنَّ اللَّهُ

بالسنه مهياتهم و انياتهم الشاهده على أنفسها باليسية و البطلان و لخالقها بالقيومية و السلطان و ان استنكرت أفواههم و تجحدت أفواه جثتهم.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٢٧٧



\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: إجماع الألسن. [ص ۱۱۸ ح ۱۲] أقول: أى الألسن الحالية التى أفصح من الألسن المقاليّة. قال عليه السلام: بالوحدانيّة. [ص ۱۱۸ ح ۱۲] أقول: سئل عليه السلام عن المشتقّ فأجاب بتغيّر مبدأ اشتقاقه؛ لأنّ المشتقّ معلوم من اللغة لكلّ واحدٍ.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ۱، ص ۲۸۸

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: إجماع مبتدأست. الف لام الألسنّ براى عهد خارجى است. و مراد، زبان هاى مشركان است، مثل اهل ضلالت از جمله منسوبان به اسلام. و اين اشارت است به اين كه اعمال ايشان موافق اقوال ايشان نيست، پس گويا كه زبان هاى ايشان مقهور است از جانب قهّارى، چنانچه در تتمّه آيت گفته كه:»

فَأَنى يُؤْفَكُونَ»

«و بيان اين آيت شد در شرح خطبه در توضيح «وَقَدْ قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ»

إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ

« تا آخر. ضمير عَلَيْهِ راجع به الله تعالى است. و ظرف، متعلّق به اجماع است و مراد «عَلَى الإِعْتِرَافِ بِهِ» است. بِالْوَحْدَانِيَّةِ خبر مبتدأست. و باء براى سببیت است. و الف لام براى عهد خارجى است و مراد وحدانيّتى است كه «الْوَحْدِ» از آن مأخوذ است؛ زیرا كه سؤال از معنى «وَاحِدٍ» سؤال از معنى

«وَحَدَانِيَّةٌ» است فِي الْحَقِيقَةِ. الْوَحْدُ (به فتح واو و سکون حاء و الواحدة): یگانگی. وَحْدَانِي، منسوب به وَحْدٍ یا وَحْدَةً به زیاده الف و نون برای مبالغه است. وَالْوَحْدَانِيَّةُ: وحدانی بودن. ذکر کاف در کَفْوَلِهِ اشارت است به این که ذکر این آیت به عنوان مثال است. و از این قبیل است آیت سوره لقمان و سوره زمر:»

وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»

«و امثال این مضمون در قرآن بسیار است. یعنی: روایت است از ابو هاشم جعفری، گفت که: پرسیدم امام محمد تقی علیه السلام را که: چیست معنی «وَاحِدٌ» در امثال آیت سوره رعد:»

قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»

«؟ پس گفت که: اتفاق زبان های مشرکان بر اعتراف به وجود الله تعالی به سبب آن یگانگی است، چنانچه الله تعالی گفته در سوره زخرف که: و هر آینه اگر پرسى مشرکان را که آیا خلق کرده ایشان را، هر آینه می گویند البتّه که الله. مراد امام علیه السلام این است که: «الْوَاحِدُ» این جا مأخوذ است از «وَاحِدَهُ» به معنی تفرّد در خلقِ هر چیز، یا در خلق آنچه وجود آن به محضِ نفوذِ اراده و قولِ «كُنْ» است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۰۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: الألف واللام فى المسؤول عنه للعهد الخارجى يعنى ما معنى (الواحد) الممتاز من كلّ واحدٍ، أو الواحد المأخوذ فى صفاته تعالى، فقال: (إجماع الألسن) يعنى الواحد من وحدانيّته متّفقة عليها يوم أخذ الميثاق. قال برهان الفضلاء: «إجماع» مبتدأ، والضمير فى «عليه» الله

سبحانه، و«بالوحدانية» خبر، و«الباء» للسببية، والألف واللام للعهد الخارجى؛ يعنى إنما كان إجماع الألسن عليه يوم الميثاق بسبب ذلك الوحدانية، كما قال فى سورة الزخرف:

«وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ». وقال بعض المعاصرين: كما أنّ الغرائز الإنسانية مجبولة بحسب الفطرة الأولى على الاعتراف بأنّ الله تعالى واحد لا شريك له، ولهذا لما سألهم

«أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا»

بالاتفاق

«بلى»

كذلك فى الفطرة الثانية لو خلّوا وطبائعهم ولم يكن لهم غرض آخر وسئلوا: من الخالق إيّاهم ليقولنّ الله. وقد روى أنّ زنديقاً دخل على أبى عبدالله عليه السلام فسأله عن الدليل على إثبات الصانع فأعرض عليه السلام عنه، ثمّ التفت عليه السلام إليه وسأله: «من أين أقبلت وما قصّتك؟» فقال الزنديق: «أتى كنت مسافراً فى البحر فعصفت علينا الریح وتقلّبت بنا الأمواج، فانكسرت سفينتنا، فتعلّقت بساجة منها، فلم يزل الموح يقلبها حتّى قذفت بى إلى الساحل فنجوت عليها، فقال عليه السلام: «أرأيت الذى كان قلبك إذا انكسرت السفينة وتلاطمت عليكم الأمواج فزعاً عليه، مخلصاً له فى التضرّع، طالباً منه النجاة، فهو إلهك». فاعترف الزنديق بذلك وحسن اعتقاده، وذلك من قوله عزّ وجلّ:

«وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِى الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ». قال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إجماع الألسن عليه بالوحدانية» أى معنى الواحد فى أسمائه وصفاته سبحانه ما أجمع عليه الألسن من وحدانيّته وتفردّه بالخالقيّة والألوهيّة، كقوله:

«وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ». لا يخفى أنّ صنيعه من عدم تخصيصه الإجماع بيوم الميثاق أولى.

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٢٤٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح. قوله عليه السلام: إجماع الألسن، أى معنى الواحد فى أسمائه و صفاته سبحانه ما أجمع عليه الألسن من وحدانيته و تفردہ بالخالقية و الألوهية، كقوله:

وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ

\*

أى جميع الخلق إذا راجعوا إلى أنفسهم و جانبوا الأغراض الفاسدة التى صرفتهم عن مقتضى عقولهم، أو المراد به مشركو مكة، فإن شركهم كان فى المعبودية لا الخالقية، و يحتمل أن يكون الواحد فى الله سبحانه موضوعا شرعا لهذا المعنى، أى من أجمعت الألسن على وحدانيته.

مرآة العقول ؛ ج ٢ , ص ٤٩

\*\*\*\*\*

**(١٧) باب آخر و هو من الباب الأول إلا أن فيه زيادة و...**

**إشاره**

٣٩ \_ بَابُ آخَرَ وَ هُوَ مِنْ بَابِ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنَّ فِيهِ زِيَادَةً وَ هُوَ الْفَرْقُ مَا بَيَّنَّ الْمَعَانِي الَّتِي تَحْتَ أَسْمَاءِ اللَّهِ وَ أَسْمَاءِ الْمَخْلُوقِينَ

**١- الحديث**

٣٢٤ / ١ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْمُخْتَارِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُخْتَارِ الْهَمْدَانِيِّ (٨)؛

ص: ٢٩١

- 
- ١-١ . يوسف (١٢): ١٠٨؛ المؤمنون (٢٣): ٩١؛ ومواضع أخر.
- ٢-٢ . فى «ب، بح، بس، بف» وحاشية «ف» وشرح صدر المتألهين وحاشية ميرزا رفيعا والمعانى والوفى: «تنزيه».
- ٣-٣ . التوحيد، ص ٣١٢، ح ٣، بسنده عن عبد العظيم بن عبد الله الحسنى عليه السلام؛ معانى الأخبار، ص ٩، ح ٢، بسنده عن على بن أسباط. راجع: التوحيد، ص ٣١١ ح ١؛ ومعانى الأخبار، ص ٩، ح ٣ الوافى، ج ١، ص ٤٧٦، ح ٣٨٩.
- ٤-٤ . فى حاشية «ف»: «اجتماع». وفى التوحيد: «قال: الذى اجتماع» بدل «فقال: إجماع».
- ٥-٥ . فى التوحيد: «بالتوحيد كما قال الله» بدل «بالوحدانية كقوله تعالى».
- ٦-٦ . الزخرف (٤٣): ٨٧.
- ٧-٧ . التوحيد، ص ٨٣، ح ٢، بسنده عن الكلينى، عن على بن محمد و محمد بن الحسن جميعا، عن سهل بن زياد، عن أبى هاشم الجعفرى الوافى، ج ١، ص ٤٧٧، ح ٣٩٠.
- ٨-٨ . فى «ألف، ج، بح»: «الهمدانى». والرجل بهذا العنوان غير مذكور فى كتب الرجال، إلا أن الشيخ الطوسى ذكر فى الفهرست، ص ٣٦٧، الرقم ٥٧٥، المختار بن بلال بن المختار بن أبى عبيد راويا لكتاب فتح بن يزيد؛ وذكر فى رجاله، ص ٤٣٧، الرقم ٦٢٥٨، المختار بن بلال (هلال خ ل) بن المختار بن أبى عبيد وقال: «روى عن فتح بن يزيد الجرجانى، روى عنه الصفار». فمن المحتمل اتحاد العنوانين ووقوع التصحيف، أو الاختصار فى النسب فى أحدهما، فتأمل.
- وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ الْعَلَوِيِّ جَمِيعًا، عَنِ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدَ الْجُرْجَانِيِّ:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (١) عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، الْوَاحِدُ الْأَعْدُ الصَّمَدُ» لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (٢)، لَوْ (٣) كَانَ كَمَا يَقُولُ ١ / ١١٩

الْمُشَبَّهَةُ (٤)، لَمْ يُعْرِفِ (٥) الْخَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ ، وَلَا الْمُنْشِئُ مِنَ الْمُنْشَأِ، لَكِنَّهُ (٦) الْمُنْشِئُ (٧)، فَرَّقَ (٨) بَيْنَ مَنْ جَسَمَهُ (٩) وَصَوْرَهُ وَأَنْشَأَهُ؛ إِذْ كَانَ لَا يُشَبَّهُهُ شَيْءٌ، وَلَا يُشَبَّهُهُ هُوَ شَيْئًا.

قُلْتُ: أَجَلٌ - جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ - لَكِنَّكَ قُلْتَ: الْأَعْدُ الصَّمَدُ، وَقُلْتَ: لَا يُشَبَّهُهُ شَيْءٌ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ، وَالْأَنْسَانُ وَاحِدٌ، أَلَيْسَ قَدْ تَشَابَهَتِ الْوَاحِدَايَتَةُ؟

ص: ٢٩٢

١-١ . اختلفوا فيه أنه الرضا عليه السلام؛ لما رواه في عيون الأخبار، أو الثالث عليه السلام كما يلوح من كشف الغمّة، أنظر: التعليقة للدّاماد، ص ٢٧٨؛ شرح المازندراني، ج ٤، ص ٣٦؛ الوافي، ج ١، ص ٤٨٣؛ مرآة العقول، ج ٢، ص ٥٠.

٢-٢ . الإخلاص (١١٢): ٣ و ٤ . وفي التوحيد، ص ١٨٥ والعيون: «منشئ الأشياء، ومجسم الأجسام، ومصوّر الصور». ونقل هذه الزيادة السيّد بدرالدين في حاشيته، ص ٩٥ عن نسخة أقلّ اعتمادا عليه، وقال: «وهذا هو الصواب، فكأنه ساقط من البين» .

٣-٣ . في شرح المازندراني والوافي نقلاً عن بعض نسخ الكافي: «ولو».

٤-٤ . في «ب، ج، ض، بر، بس، بف» والوافي: - «لو كان كما يقول المشبهة».

٥-٥ . في «ف، بح»: «لم يفرق».

٦-٦ . في «ف»: «لكن».

٧-٧ . في الوافي: «لكنه المنشئ، إمّا كلام تامّ وما بعده كلام آخر . أو المنشئ، بدل من الضمير وما بعده خبره».

٨-٨ . «فرق» اسم عند صدر المتألهين، و«إذ» تعليل. وفعل ماض من التفريق عند المازندراني، و«إذ» يحتمل الظرفية والتعليل. وكلاهما محتمل عند الفيض والمجلسي .  
 ٩-٩ . «بين من جسمه» أى بينه وبين من جسمه . أو فرق بين مجعولاته بحيث لا يشبه شىء منها بمماثله . أنظر: شرح صدر المتألهين، ج ٣ ، ص ٢٨٠؛ شرح المازندراني، ج ٤ ، ص ٣٧؛ مرآة العقول، ج ٢ ، ص ٥١.

قَالَ: «يَا فَتْحُ، أَحَلَّتَ (١) \_ ثَبَّتَكَ اللَّهُ \_ إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعَانِي، فَأَمَّا (٢) فِي الْأَسْمَاءِ، فَهِيَ وَاحِدَةٌ، وَهِيَ دَلَالَةٌ (٣) عَلَى الْمُسَمَى، وَذَلِكَ (٤) أَنَّ الْأَنْسَانَ وَإِنْ قِيلَ (٥): وَاحِدٌ، فَإِنَّهُ (٦) يُخْبِرُ أَنَّهُ جُثَّةٌ وَاحِدَةٌ وَلَيْسَ بِأَثْنَيْنِ (٧)، وَالْأَنْسَانُ نَفْسُهُ (٨) لَيْسَ بِوَاحِدٍ؛ لِأَنَّ أَعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَةٌ، وَالْوَانَهُ مُخْتَلِفَةٌ (٩)، وَمَنْ أَلْوَانُهُ مُخْتَلِفَةٌ غَيْرٌ وَاحِدٍ، وَهُوَ أَجْزَاءٌ مُجْزَأَةٌ لَيْسَتْ بِسَوَاءٍ: دَمُهُ غَيْرُ لَحْمِهِ، وَلَحْمُهُ غَيْرُ دَمِهِ، وَعَصَبُهُ غَيْرُ عُرْوِقِهِ، وَشَعْرُهُ غَيْرُ بَشَرِهِ (١٠)، وَسَوَادُهُ غَيْرُ بَيَاضِهِ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ جَمِيعِ الْخَلْقِ؛ فَالْأَنْسَانُ وَاحِدٌ فِي الْإِسْمِ (١١)، وَلَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى، وَاللَّهُ \_ جَلَّ جَلَالُهُ \_ هُوَ (١٢) وَاحِدٌ (١٣) لَا وَاحِدَ غَيْرُهُ، لَا اخْتِلَافَ فِيهِ وَلَا تَفَاوُتَ، وَلَا زِيَادَةَ وَلَا نَقْصَانَ، فَأَمَّا الْأَنْسَانُ الْمَخْلُوقُ الْمَصْنُوعُ الْمُؤَعَّلَفُ (١٤) مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ (١٥)

ص: ٢٩٣

١-١ . «أحلت» ، أى أتيت بالمحال وقلت محالاً من القول . وقال المازندراني فى شرحه : «أو هل تحوّلت وانتقلت عن عقيدتك ، على أن تكون الهمزة للاستفهام، والدعاء بالثبّت يناسب كلا الاحتمالين» .

٢-٢ . فى «بح»: «وأما» .

٣-٣ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، ف ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والتوحيد والعيون . وفى حاشية «ض ، بس» : «دليل» . وفى المطبوع وبعض النسخ على ما فى شرح المازندراني وشرح صدر المتألهين : «دالة» .

- ٤-٤ . فى حاشية «بف»: «تلك».
- ٥-٥ . فى «ب ، ض»: «إنه».
- ٦-٦ . فى «بر» والتوحيد ، ص ١٨٥ والعيون: «فإنّما».
- ٧-٧ . فى «ب»: «بائنتين».
- ٨-٨ . فى الوافى : «بنفسه» .
- ٩-٩ . فى «ض» وشرح صدر المتألهين: - «ألوانه مختلفة». وفى «بس»: «والإنسان بنفسه وألوانه مختلفة» بدل «والإنسان نفسه \_ إلى \_ وألوانه مختلفة».
- ١٠-١٠ . فى «بر ، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والوافى: «بشرته».
- ١١-١١ . فى «ض»: «بالاسم».
- ١٢-١٢ . فى «بف» والعيون: - «هو».
- ١٣-١٣ . فى التوحيد ، ص ١٨٥: «فى المعنى».
- ١٤-١٤ . الظاهر أنّ «المؤلف» خبر المبتدأ وجواب أمّا ، ولكنّ النسخ متّفقة على التعريف وفقدان الفاء.
- ١٥-١٥ . الظرف متعلّق ب «المؤلف»، و«المؤلف» خبر المبتدأ . و«المخلوق المصنوع» صفة للمبتدأ ، أو متعلّق ب «المصنوع»، و«المصنوع» خبر المبتدأ ، أو يكون الظرف خبر المبتدأ \_ استبعده المازندراني \_ أو يكون كلّ من المخلوق والمصنوع والمؤلف والظرف خبر المبتدأ . أنظر: شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٣٩؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٤٨٣؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٥٢ .
- وَجَوَاهِرَ شَتَّى غَيْرَ أَنَّهُ بِالِاجْتِمَاعِ شَيْءٌ وَاحِدٌ.

قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَرَجَّتَ (١) عَنِّي فَرَجَ اللَّهِ عَنكَ، فَقَوْلِكَ: اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (٢) فَسَّرَهُ لِي كَمَا فَسَّرْتَ الْوَاحِدَ؛ فَإِنِّي أَعْلَمُ أَنَّ لُطْفَهُ عَلَى خِلَافِ لُطْفِ خَلْقِهِ لِلْفَضْلِ (٣)، غَيْرَ أَنِّي أَحِبُّ أَنْ تَشْرَحَ ذَلِكَ لِي (٤)، فَقَالَ: «يَا فَتْحُ، إِنَّمَا قُلْنَا: اللَّطِيفُ؛ لِخَلْقِ اللَّطِيفِ، وَ (٥) لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللَّطِيفِ، أَوْلَا تَرَى \_ وَفَقَكَ اللَّهُ وَتَبَّتْكَ \_ إِلَى (٦) أَثَرِ صُنْعِهِ فِي النَّبَاتِ اللَّطِيفِ وَغَيْرِ اللَّطِيفِ؛ وَمِنْ (٧) الْخَلْقِ



اللَّطِيفِ، وَ (٨) مِنَ الْحَيَوَانِ الصُّغَارِ (٩)، وَ (١٠) مِنَ الْبُعُوضِ (١١) وَالْجُرْجِسِ (١٢)، وَمَا هُوَ أَصْغَرُ مِنْهَا مَا (١٣) لَا يَكَادُ (١٤) تَسْتَبِينُهُ الْعُيُونُ، بَلْ لَا يَكَادُ يُسْتَبَانُ

ص: ٢٩٤

- ١-١ . جَوَزَ المازندراني التَّخْفِيفَ والتَّشْدِيدَ؛ استنادا إلى كلام الجوهري في استوائيهما في المعنى. أنظر: شرح المازندراني، ج ٤، ص ٣٩؛ الصحاح، ج ١، ص ٣٣٣ (فرج).
- ٢-٢ . في التوحيد، ص ٦٠: - «الخبير». وقال السيد بدرالدين في حاشيته، ص ٩٥: «يدلّ على صحّته - أي خلوّ الحديث من كلمة الخبير - أنه لم يقل «فسرهما لي» وأيضا لم يأت ذكر الخبير في كلامه عليه السلام».
- ٣-٣ . في «بر» وحاشية «بح» وشرح صدر المتألّهين: «للفضل».
- ٤-٤ . في «ف، بر» وشرح صدر المتألّهين والعيون: «لي ذلك».
- ٥-٥ . في «ب، ج، بح، بر، بس، بف» والتعليقة للداماد والوافي: - «و». وجعل الداماد والفيض ما في المتن مستندا إلى نسخة واستصوباه عطفًا على «للخلق اللطيف» على أن يكون تعليلاً ثانياً لتسميته سبحانه لطيفاً. واحتمل المازندراني كونه تعليلاً لتسميته تعالى خبيراً. أنظر: التعليقة للداماد، ص ٢٨٠؛ شرح صدر المتألّهين، ص ٢٩٦؛ شرح المازندراني، ج ٤، ص ٤٢؛ الوافي، ج ١، ص ٤٨٣.
- ٦-٦ . في حاشية «ب»: «على»
- ٧-٧ . في التوحيد، ص ١٨٥ والعيون: «وفى».
- ٨-٨ . في التوحيد، ص ١٨٥ والعيون: - «و».
- ٩-٩ . في شرح المازندراني: «الصُّغَارُ - بالضم - : الصغير. قال الجوهري: صَغُرَ الشَّيْءُ فَهُوَ صَغِيرٌ وَصُّغَارٌ بِالضَّمِّ». وانظر: الصحاح، ج ٢، ص ٧١٣ (صغر).
- ١٠-١٠ . في التوحيد، ص ١٨٥ والعيون: - «و».

١١-١١ . «البعوض» : البق ، وهى دويبة مثل القملة ، حمراء منتنة الريح ، تكون فى السُرر والجُدُر ، إذا قتلها شممت لها رائحة اللوز المُرّ . أنظر : الصحاح ، ج ٣ ، ص ١٠٦٦ (بعض) ؛ لسان العرب ، ج ١٠ ، ص ٢٣ (بقق).

١٢-١٢ . «الجرّس» : لغة فى القِرْقِس ، وهو البعوض الصغار . أنظر : الصحاح ، ج ٣ ، ص ٩١٣ (جرّس).

١٣-١٣ . «ما» مبتدأ مؤخر و«من الخلق» خبر مقدّم . وفى حاشية «ف» والتوحيد ، ص ١٨٥ : «مما».

١٤-١٤ . اتفقت النسخ التى قوبلت على التذكير . وفى التعليقة للدّاماد : «بالتذكير والتأنيث» . وفى شرح صدر المتألّهين والعيون : «تكاد».

— لِصِغَرِهِ — الذِّكْرُ مِنَ الأُنْثَى ، وَالحَدَثُ المَوْلُودُ مِنَ القَدِيمِ .

فَلَمَّا رَأَيْنَا صِغَرَ ذَلِكِ فى لُطْفِهِ ، وَاهْتِدَاءَهُ (١) لِلسَّفَادِ ، وَالهَرَبَ مِنَ المَوْتِ ، وَالجَمَعَ لِمَا يُصْلِحُهُ ، وَمَا (٢) فى لُجَجِ البِحَارِ ، وَمَا فى لِحَاءِ (٤) الأَشْجَارِ وَالمَفَاوِزِ (٥)

وَالقِفَارِ (٦) ، وَإِفْهَامِ (٧) بَعْضِهَا عَن بَعْضِ مُنْطِقِهَا ، وَمَا يَفْهَمُ بِهِ أَوْلَادُهَا عَنهَا ، وَنَقْلَهَا ١/١٢٠

الغذاء إليها ، ثُمَّ تَأَلِيفَ (٨) أَلْوَانِهَا : حُمْرَةَ (٩) مَعَ صُفْرَةٍ ، وَبَيَاضٍ مَعَ حُمْرَةَ (١٠) ، وَأَنَّهُ (١١) مَا (١٢) لَا تَكَادُ (١٣) عُيُونُنَا تَسْتَبِينُهُ ، لِدمَامَةِ (١٤) خَلْقِهَا ...

ص: ٢٩٥

---

١-١ . فى شرح المازندراني : «اهتداه ، عطف على : صغر ذلك ، أو على : لطفه» . وفى الوافى : «اهتداؤه».

٢-٢ . فى التوحيد ، ص ١٨٥ والعيون: «مّمّا» . وقال فى الوافى : «وفى بعض النسخ: «مّمّا» بيانا ل «ما يصلحه» وهو أوضح» . واستصحّحه الداماد فى التعليقة ، ثمّ قال: «وفى نسخ كثيرة : «وما» عطفًا على «ما» المدخولة للآم» . وهذا العطف تفسيرى عند المازندراني ، كما أنّ عطفه على «صغر ذلك» محتمل أيضا عنده. راجع: شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٤٤ .

٣-٣ . «لجج» : جمع اللّجّة ، ولّجّة الماء : معظمه . لسان العرب ، ج ٢ ، ص ٣٥٤ (لجج).

٤-٤ . «اللحاء» : قشر الشجر . أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٤٨٠ (لحو).

٥-٥ . «المفاوز»: جمع المَفاز والمفازة ، وهى البريّة القفر ، سمّيت بذلك؛ لأنّها مهلكة ، من فوز ، إذا مات . وقيل : سمّيت تَفَاؤلاً من الفوز بمعنى النجاة . أنظر : النهاية ، ج ٣ ، ص ٤٧٨ (فوز).

٦-٦ . «القِفار» : جمع القفر ، وهو مفازة وأرض خالية لا ماء فيها ولا نبات . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٧٩٧ (قفر).

٧-٧ . فى شرح المازندراني : «إفهام ، إمّا بالكسر أو بالفتح . ولفظة «عن» و«فهم بعض منطقتها» كما فى كتاب العيون يرجّح الثانى» . وانظر : مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٥٣ .

٨-٨ . «ثمّ تأليف» عطف على «صغر ذلك» . أنظر : التعليقة للدّاماد ، ص ٢٨١؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٤٦ .

٩-٩ . فى شرح المازندراني : «حمرة ، بالجرّ بيان للألوان ، أى ثمّ تأليف حمرة مع صفرة ، وبالرفع ، خبر مبتدأ محذوف ، وهو الضمير الراجع إلى الألوان ، وما بعدها صفة لها» .

١٠-١٠ . فى العيون: «خضرة» .

١١-١١ . فى شرح المازندراني : «وأنّه... عطف على «صغر ذلك» . وقال بعض الأفاضل : «وأنّه» بسكون النون وفتح الهاء ، أمر من نهى ينهى ، والموصول منصوب على المفعوليّة وعبارة عن الأجزاء ، والمعنى : اسكت عمّا لا تدركه عيوننا من أجزائها وتألّف بعضها مع بعض» .

١٢-١٢ . فى «ف» : «مّمّا» .

١٣-١٣ . فى «ج ، ف ، بح ، بر» وشرح المازندراني والوافى : «لا يكاد» .

۱۴-۱۴. فی «ب، بح، بف»: «لذمامة». و«الدَّمَامَة»: القَصْر والقَبْح. قال الداماد فی التعلیقة: «وأما الذمامة \_ بإعجام الذال \_ بمعنی القلّة، من قولهم: بئر ذمّة \_ بالفتح \_ أى قليلة الماء، وفی هذا المقام تصحیف». وانظر: النهاية، ج ۲، ص ۱۳۴ (دمم).

لَا تَرَاهُ (۱) عُيُونُنَا، وَلَا تَلْمِسُهُ أَيْدِينَا، عَلِمْنَا (۲) أَنَّ خَالِقَ هَذَا الْخَلْقِ لَطِيفٌ، لَطْفَ بِخَلْقِ (۳) مَا سَمَّيْنَاهُ بِإِلَاحٍ (۴) وَلَا أَدَاةٍ وَلَا آلَةٍ، وَأَنَّ كُلَّ صَانِعِ (۵) شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ (۶)، وَاللَّهُ - الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ - خَلَقَ وَصَنَعَ لَا مِنْ شَيْءٍ (۷).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

جرجانی گوید: شنیدم که حضرت ابو الحسن علیه السلام میفرمود: خدا لطیف، آگاه، شنوا، بینا، یگانه، یکتا و بی نیاز است، نزاده و زاده نشده و هیچ کس همتای او نیست، اگر او چنان باشد که مشبهه گویند نه خالق از مخلوق شناخته شود و نه آفریننده از آفریده ولی اوست آفریننده، میان او و کسی که جسم و صورتش داده و ایجادش کرده فرق است، زیرا چیزی مانند او نیست و او مانند چیزی نباشد، عرض کردم: آری خدایم قربانت گرداند ولی شما فرمودید او یکتا و بی نیاز است و فرمودید چیزی مانند او نیست در صورتی که خدا یکتا است و انسان هم یکتا است مگر یکتائی او شبیه یکتائی انسان نیست؟ فرمود: ای فتح محال گفתי، خدایت پا برجا دارد، همانا تشبیه نسبت بمعانی است، اما نسبت باسما همه یکی است و آنها بر صاحب نام دلالت کنند، بیانش اینست که چون گفته شود انسان یکی است این گفته خبردادن از آنست که انسان یک پیکر است و دو پیکر نیست ولی خود انسان یکی نیست زیرا اعضاء و رنگهایش مختلف است، کسی که رنگهایش مختلف است یکی نیست، اجزایش قابل تقسیم است، یک نواخت نیست، خورش غیر گوشتش و گوشتش غیر خورش باشد، عصبش غیر رگهایش و مویش غیر پوستش و سیاهیش غیر سفیدی او

است همچنین است مخلوقهای دیگر، پس انسان اسمش یکی است، معنایش یکی نیست، و خدای - جل جلاله - یکتاست یکتائی جز او وجود ندارد، در او اختلاف و تفاوت و زیادی و کمی نیست، اما انسان مخلوق و مصنوعست، از اجزاء مختلف و مواد گوناگون ترکیب شده، جز اینکه در حال جمع اجزاء یک چیز است، عرض کردم: قربانت گردم، رهائی و آسودگیم بخشیدی، خدایت فرج دهد، لطیف و آگاه بودن خدا را که فرمودی برایم تفسیر کن چنان که یکتا را تفسیر کردی، من میدانم که لطف او غیر از لطف مخلوقست بجهت فرق (میان خالق و مخلوق) ولی دوست دارم برایم شرح دهید، فرمود: ای فتح اینکه گوئیم خدا لطیف است بجهت آفریدن چیز لطیف و دانائیش بچیز لطیف است، مگر نمی بینی - خدایت توفیق دهد و ثابت دارد - اثر ساخت و هنر او را در گیاه لطیف و غیر لطیف و در آفرینش لطیف مثل جاندار کوچک و پشه و کوچک آن و کوچکتر از آن که بچشم در نیاید بلکه بواسطه کوچکی نر و ماده و نوزاد و پیش زاد آن تشخیص داده نشود و ما چون کوچکی این حیوان را با لطافتش دیدیم و نیز رهبری شدنش بنزدیکی با ماده و گریز از مرگ و گرد آوردن منافع خویش و جاندارانی که در گردابهای دریا و پوستهای درختان و کویرها و بیابانها و فهمانیدن برخی از آنها اندکی از سخنش را و آنچه به بچه های خود میفهماند و خوراک برایشان میبرد و باز موضوع رنگ آمیزی آنها، سرخ با زرد و سفید با قرمز و اینکه از خردی اندام بچشم ما هویدا نگردند، نه چشمان ما آن را بیند و نه دستهای ما آن را لمس نماید، از ملاحظه تمام اینها دانستیم که خالق این مخلوق لطیف در خلقت آنچه نام بردیم لطافت بکار برده بدون رنج بردن و استعمال ابزار و آلت و نیز دانستیم که هر که چیزی سازد از ماده ای سازد ولی خدای خالق لطیف بزرگوار خلقت و صنعتش از ماده ای نبوده.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۶۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- فتح بن یزید جرجانی گوید: شنیدم از امام ابو الحسن (علیه السلام) (مقصود امام کاظم است چنانچه صدوق بدان تصریح کرده و ممکن است مقصود ابو الحسن سوم امام علی نقی باشد چنانچه در کشف الغمه است- از پاورقی چاپ تهران) که می فرمود: او است لطیف و خبیر، شنوا و بینا و واحد و احد و صمد، نزاده است و زائیده نشده و احدی همتای او نیست، اگر چنان باشد که مشبه گویند خالق از مخلوق شناخته نگردد و نه آفریننده از آفریده شده ولی او است آفریننده، جدا کرده آن را که جسم آفریده و صورتگری کرده و پدید آورده است از خود، زیرا چیزی شبیه او نیست و او هم به چیزی شبیه نیست، گفتم: آری خدا مرا قربانت کند، ولی فرمودی احد است و صمد و باز فرمودی چیزی شبیه او نیست، خدا یکی است انسان هم یکی، مگر این نیست که در یکی بودن با هم شبیهند؟ فرمود: ای فتح محال گفتمی، خدا تو را پا بر جا دارد، مورد تشبیه معانی است، در صرف نام و اسم همه یکی هستند و دلالت بر مسمی دارند به این بیان، اگر چه گویند یک انسان ولی گزارش دهند که یک تن است و دو تن نیست و خود یک تن انسان هم از نظر معنا یکی نیست زیرا هم اعضاء مختلفه دارد و هم رنگهای مختلف بر تن دارد آنکه چند رنگ دارد که یکی نیست، او تیکه تیکه است یک نواخت نیست، خونس جز گوشت او است و گوشتش جز خون او است، پی او جز رگهای او است و مویش جز بشره و پوست او است، سیاهی او جز سفیدی او است و همچنین باشند دیگر مخلوقها، انسان در اسم یکی است و در معنی یکی نیست و خدای جل جلاله هم او یگانه است و جز او یگانه ای نیست، اختلاف ندارد و تفاوت ندارد، فزونی ندارد و کاهش ندارد، ولی انسان مصنوع و مخلوق و مرکب از اجزاء مختلفه و عناصر پراکنده است جز اینکه اینها جمع شدند و یک چیز مرکب تشکیل دادند. گفتم: قربانت، گره مرا گشودی و خدا به شما فرج دهد، اینکه فرمودی لطیف و خبیر است برای من تفسیر کن چنانچه واحد را تفسیر کردی زیرا من می دانم که لطف او بر خلاف لطف خلق است برای امتیاز جز اینکه می خواهم آن را برای من شرح بدهی، فرمود: ای فتح، ما گفتیم لطیف است برای آنکه لطیف آفریده و علم به آن دارد نمی بینی (خدایت ثابت دارد و توفیق دهد) به اثر صنع او در گیاه لطیف و غیر لطیف و در آفرینش لطیف از جانداران خرد و پشه و از نوع جرجس و آنچه از آنها هم ریزتر است تا آنجا که به چشم نیابند و از بس ریزند ماده از نر و نوزاد از پیر آنها

معلوم نشود، چون این حیوانات خرد را ببینیم که با لطافت خود رهبری شوند به جهیدن بر هم و گریز از مرگ و جمع مصالح خود و از آن جاندارانی که در لجه های دریا و در پوست درختها و در بیابان ها و دشتهایند و با هم سخن کنند و به بچه های خود چیز بفهمانند و غذا برای آنها ببرند، پس از این، موضوع رنگ آمیزی آنها است، سرخ با زرد و سفید با سرخ، و اینها از بس ریزند به چشم ما دیده نشوند و به دست نیایند، از ملاحظه اینها دانستیم که آفریننده این خلق لطیف است و لطافت نموده در آفریدن آنچه نام بردیم بی چاره بی چاره جوئی و ابزار و آلات، و باز متوجه شویم که هر که چیزی سازد از ماده ای سازد و خدای آفریننده لطیف جلیل آفریده و ساخته نه از چیزی و نه از ماده حاضری.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۴۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- فتح بن یزید جرجانی می گوید: از امام کاظم علیه السلام شنیدم که می فرمود: او است لطیف و خبیر، شنوا و بینا یکتا و بی نیاز، نزاده است و زائیده نشده و احدی همتای او نیست،

اگر چنان باشد که مشبه می گویند خالق از مخلوق شناخته نگردد و نه آفریننده از آفریده شده ولی اوست آفریننده، میان او و کسی که جسم و صورتش داده و ایجادش کرده فرق است پدید آورده است از خود، زیرا چیزی شبیه او نیست و او هم به چیزی شبیه نیست،

گفتم: آری قربانت گردم، ولی فرمودی او یکتا و بی نیاز است و چیزی مانند او نیست. خدا یکی است و انسان هم یکی، مگر (یکتائی او شبیه به یکتائی انسان نیست).

فرمود: ای فتح محال گفتمی، خدا تو را پابرجا بدارد، مورد تشبیه معانی است، در صرف نام و اسم، همه یکی هستند و دلالت بر مسمی دارند به این بیان، اگرچه گویند یک انسان ولی گزارش دهند که یک

تن است و دو تن نیست و خود یک تن انسان هم از نظر معنا یکی نیست زیرا هم اعضاء مختلفه دارد و هم رنگهای مختلف بر تن دارد.

آنکه چند رنگ دارد که یکی نیست، اجزایش قابل تقسیم است یک نواخت نیست، خورش بجز گوشت اوست و گوشتش بجز خون او است، پی او بجز رگهای اوست و مویش بجز بشره و پوست اوست، سیاهی او سفیدی اوست و چنین است مخلوقات دیگر،

انسان در اسم یکی است و در معنی یکی نیست و خدای جل جلاله یگانه است و جز او یکتائی وجود ندارد در او اختلاف و تفاوت در جهت زیادی و کمی نیست ولی انسان مصنوع و مخلوق و مرکب از اجزاء مختلفه و عناصر پراکنده است جز اینکه اینها در حال جمع اجزاء یک چیز مرکب تشکیل دادند. عرض کردم: قربانت، گردم که مرا آسوده و رهائی بخشیدی اینکه فرمودی خدا لطیف و خبیر است برای من تفسیر کن چنانچه واحد را تفسیر کردی زیرا من می دانم که لطف او برخلاف لطف خلق است برای امتیاز جز اینکه می خواهم آن را برای من شرح بدهی، فرمود: ای فتح، ما گفتیم لطیف است برای آنکه لطیف آفریده و علم به آن دارد نمی بینی خدایت توفیق دهد و تو را ثابت بدارد صنع او در گیاه لطیف و غیر لطیف و در آفرینش لطیف از جانداران خرد و پشه و کوچکتر از آن و آنچه از آنها هم ریزتر است تا آن جا که به چشم نیابند و از بس ریزند ماده از نر و نوزاد، از پیر آنها معلوم نشود.

چون این حیوانات خرد را ببینیم که با لطافت خود رهبری شوند به جهیدن بر هم و گریز از مرگ و جمیع مصالح خود، و از آن جاندارانی که در گردابهای دریا و در پوست درختان در بیابان ها و دشتهایند و با هم سخن گویند و به بچه های خود چیزی بفهمانند و غذا برای آنها ببرند، پس از این، موضوع رنگ آمیزی آنهاست، سرخ با زرد و سفید با سرخ، و اینها از بس ریزند به چشم ما دیده نشوند و به دست نیابند.



از ملاحظه اینها دانستیم که آفریننده این خلق لطیف است و لطافت نموده در آفریدن آنچه را که نام بردیم به چاره جوئی و ابزار و آلات، و باز متوجه می شویم که هرکس چیزی بسازد از ماده ای بسازد ولی خدای آفریننده و لطیف خلقت و صنعتش از ماده ای نبوده است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۱۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

و فيه ستّة احاديث، يعنى ان هذه الاسماء المشتركة لها دلالة على المسمى بوجه من الوجوه، لا انه يعرف بها حقيقة المسمى، فانا لا نعلم من اسم العليم، اذا اطلق على الله حقيقة، علمه الذى هو به عالم و لا من الواحد حقيقة وحدته التى هو بها واحد، بل علمه كوجوده مجهول الكنه لنا و كذلك وحدته و سائر صفاته مجهول الكنه، و ما يوجد من هذه الصفات فى المخلوقات فهى ناقصة معلومة، فكيف يقع التشبيه بسبب اطلاقها عليهم؟ فالوحدة التى يوصف بها البارئ جل مجده وحدة حقيقية لا يمازجها كثرة بوجه من الوجوه، لا بحسب الخارج و لا بحسب الفرض و الوهم. و بعد وحدته وحدة العقل و فيها شوب من الكثرة من حيث ان العقل قابل لان يحلله الذهن الى ماهية و وجود و يحلّل ماهيته الى جنس هو معنى الجوهرية و فصل مميز له عن سائر الجواهر. و بعد وحدة العقل وحدة النفس و فيها تضاعفت الكثرة. و بعد وحدة النفس وحدة الطبيعة و الصور التى فى الاجسام البسيطة القابلة للقسمه بحسب الوهم الى اجزاء غير متناهية بالقوة. و بعد وحدتهما وحدة الاجسام المركبة القابلة للانقسام بالفعل، فان كل واحد منها من حيث ان له صورة طبيعية واحدة يقال انه واحد و من حيث انه ذو اجزاء بالفعل او بالقوة فهو كثير، و الموجود كلما نقص وجوده و بعدت

ذاته عن الحضرة الاحدية الصرفة ضعفت وحدته و غلبت كثرته، اذ وحدة كل شىء عين وجوده، فبحسب نقصان الوجود يكون نقصان الوحدة و ضعفها حتى ينتهى الى شىء وحدته عين قبول الكثرة كالجسم بما هو جسم، ثم الى شىء وحدته عين الكثرة بالفعل، كالعدد بما هو عدد، فان العشرة وحدتها وعشريتها التى هى بها واحدة هى نفس الكثرة. و اذا علمت هذه المعانى فنقول: ان وحدة الانسان بما هو انسان وحدة تأليفية قابلة لانحاء من الكثرة و هو قوله عليه السلام: ان الانسان و ان قيل واحد فانه يخبر، اى بهذا القول ، انه جثة واحدة و ليس باثنين، اى الشخص الواحد من الانسان ليس بشخصين، و هذه الوحدة أيضا التى بحسبها يكون واحدا طبيعيا امر عارض لجثته، فان زيدا مثلا شخص واحد من الانسان، بحسب تلك الوحدة لا يمكن انقسامه الى انسانين، لا كماء واحد يمكن انقسامه الى مائين، ففى الانسان الطبيعى وحدة اقوى من الوحدة التى فى الماء و الهواء و الياقوت و الذهب و الفضة، فان وحدتها الطبيعية لكونها ضعيفة سارية فى جسميتها و مادتها لا يأبى عن قبول الكثرة فى نفس ما هى بها واحدة، بل وحدتها كما مر عين قوة كثرتها. و اما الانسان الواحد فليس من الجهة التى هو بها واحد يقابل الكثرة، لان وحدته التى هو بها واحد طبيعى وحدة نفسانية ليست بسارية فى مادته، و قد علمت ان وحدة النفس فى الرتبة و الكمال تلو وحدة العقل، و لكن له جهات اخرى بحسبها يكون كثيرا من وجوه شتى، و الى تلك الجهات اشار بقوله: و الانسان نفسهاى ذاته و شخصه- ليس بواحد لان اعضائه مختلفة و ألوانه مختلفة، اى له كثرة و اختلاف بحسب الاجزاء و بحسب العوارض جميعا، و قال عليه السلام: و من ألوانه مختلفة غير واحد، فكيف اذا كانت اجزائه و ألوانه و صفاته مختلفة؟ فقوله: من، موصول مبتداء، و قوله: ألوانه مختلفة، مبتداء و خبر و الجملة صلة «لمن» و قوله: غير واحد، خبر له. ثم شرع فى بيان اختلاف الاجزاء و الالوان بقوله: و هو- اى الانسان الواحد- اجزاء مجزأة، اى بالفعل لا بمجرد الوهم و الفرض، و لم يقل ذو اجزاء لئلا يثبت جهة الوحدة، و قد علمت ان تلك الجهة ليست فى جثة الانسان و بدنه و انما هى فى روحه، و اما البدن فهو عين جميع الاجزاء، و انما قال عليه السلام: ليست بسواء، تأكيدا لاختلافها و بعدها عن الوحدة، لان الاجزاء المتشابهة من شأنها الوحدة الاتصالية، بخلاف المتخالفة، فانها يستحيل ان تصير واحدة بالاتصال، فهى ابعد من الوحدة، و قوله: دمه غير لحمه الى قوله: غير

بباضه، بيان لعدم الاستواء، و قوله: و كذلك سائر جميع الخلق، تعميم للحكم المذكور لئلا يتوهم اختصاصه بالانسان، و قد بينا ان الوحدة فيما سوى الاول تعالى غير خالصة. و قوله عليه السلام: فالانسان واحد فى الاسم و لا واحد فى المعنى، اى وحدة خالصة لا يمازجها كثرة، و قوله: و الله جلالة هو واحد لا واحد غيره، اى الواحد البحت الذى لا تشوبه كثرة بوجه من الوجوه اصلا، مختص به تعالى دون ما سواه من الموجودات التى يطلق عليها اسم الواحد، فان وحدتها ظل لوحده كما ان وجودها رشح عن وجوده، و كلما هو فى سلسلة الوجود ابعد عن الواجب الوجود فهو انقص وحدة و اكثر اختلافا. و الانسان لكونه بحسب خلقته البدنى واقعا فى اواخر الموجودات، مخلوقا من الله بعد وسائط كثيرة، تضاعفت عليه جهات الكثرة حتى صارت وحدته ناقصة، كالوحدة الاجتماعية التى للمعاجين المركبة من اسطقسات مختلفة، صارت بالاجتماع مما يطلق عليها الاسم الواحد، و هو قوله: فاما الانسان المخلوق المصنوع فهو المؤلف من اجزاء مختلفة و جواهر شتى، غير انه بالاجتماع شىء واحد، فالاسم واحد و المسمى كثير، و الفرق بين بدن الانسان و المعجون هو: ان هاهنا مع الوحدة الاجتماعية وحدة اخرى خارجة عن البدن مستتبعة لهذه الجمعية متعلقة بها، و فى المعجون ليس سوى الاجتماع وحدة اخرى غير الكيفية الاعتدالية القريبة الى التشابه. و لما تحقق و تبين بما افاده عليه السلام امر الوحدة و ان وحدته تعالى لا تشارك سائر الوحدات فى الحقيقة و المعنى، بل فى مجرد الاسم بمفهومه الكلى، و صار مبينا معلوما للفتح بن يزيد استبشر و قال ما قال من الثناء و الدعاء، اراد ان يفسر عليه السلام له معنى اللطيف المذكور فى كلامه عليه السلام من جملة اسماء الله، مع انه قد علم من البيان المذكور فى باب الوحدة ان جميع صفاته تعالى على هذه السبيل، من انها بالمعنى الذى له تعالى غيرها بالمعنى الذى فى الخلق، فعلم ان لطفه تعالى على خلاف لطف خلقه لكن احب ان يشرح عليه السلام ذلك له. فقال عليه السلام: يا فتح! انما قلنا اللطيف للخلق اللطيف لعلمه بالشىء، يعنى انه انما اطلقنا اسم اللطيف على الله تعالى بوجهين: احدهما للخلق اللطيف يعنى لخلق الاشياء اللطيفة و الثانى لعلمه بالاشياء اللطيفة، و لا شك ان فى الموجودات لطيفها و غير لطيفها اشياء لطيفة و هو تعالى عالم بها و صانع لها على اللفظ و وجهه، و قد مر سابقا ان كل ما يوصف به المخلوق من الصفات الوجودية فهو فى الخالق على وجه

اعلى و اشرف، فلا جل ذلك يطلق اسمه عليه تعالى. ثم اشتغل عليه السلام ببيان آثار صنعه فى الاشياء اللطيفة و لطائف خلقه فى النبات و الحيوان الصغار و فى بيان صغر جثتها و حقارتها و اهتدائها الى مصالحتها و لطائف احوالها و ادراكاتها و تأليف ألوانها و غير ذلك من امورها اللطيفة ظاهرها و باطنها. و اعلم ان شرح الطافه تعالى بخلقه طويل لا يفى بذكرها الاقلام و الصحائف، و انما يمكن التنبيه على بعض مجملاتها، بل لو اراد الانسان ان يشرح لطفه فى تيسير لقمة يتناولها العبد من غير كلفة يتجشمها، و قد تعاون على اصلاحها خلق لا يحصى عددهم - من مصلحي الارض و زراعتها و ساقيتها و حاصدها و منقيها و طاحنها و عاجنها و خابزها الى غير ذلك - و فى تيسير ما يتوقف عليه تناولها من الآلات و القوى كخلق الاسنان عند الحاجة الى مضغ الطعام و طحنه ثم تقسيمها الى عريضة للطحن و الى انياب للكسر و الى ثنايا حادة الاطراف للقطع، ثم القدرة على استعمال اللسان الذى الغرض الاصلى منه النطق ورد الطعام الى الطحن كالمجرفة، ثم إنشاء الرطوبة اللعابية التى يتعجن بها الطحين من الطعام ليسهل مروره الى الخلق و هضمه فى المعدة الى غير ذلك من الامور الجليلة و الخفية، لعجز عن ذلك. قوله: علمنا ان خالق هذا الخلق لطيف لطف بخلق ما سميناه، اى سميناه لطيفا، و ذلك لان كل فاعل لصفة كمالية لا بد و ان يوصف بها او بما يناسبها مما يليق بمرتبه، فهو تعالى من حيث دبر الامور حكيم و من حيث رببها مصور و من حيث وضع كل شىء موضعه عدل و من حيث لم يترك دقائق وجوه الرفق لطيف، و لن يعرف حقيقة اسمائه تعالى من لم يعرف حقيقة هذه الافعال. و من لطف الله بعباده انه اعطاهم فوق الكفاية و كلفهم دون الطاقة. و من لطفه يسر لهم طريق الوصول الى سعادة الابد بسعى خفيف فى مدة قصيرة و هى العمر، فانه لا نسبة له الى الابد. و من لطفه اخراج اللبن الصافى من بين فرث و دم و اخراج الجواهر النفيسة كالذهب و الفضة و اليواقيت من الاحجار الصلبة و اخراج العسل من النحل و الابريسم من الدود و الدر من الصدف، و اعجب من ذلك كله خلقتة من النطفة القذرة خلقا اخر مستودعا لمعرفته و حاملا لامنته و مشاهدا لملكوت سماواته و ارضه. قوله عليه السلام: بلا علاج و لا اداة... الى آخره، اشارة الى كيفية صنعه تعالى و ايجاده للاشياء، من انه اتم انحاء الصنع و افضلها، حيث لا يحتاج فيه الى شىء اخر، لا فى جانب الصانع، كمباشرة او حركة او استعمال آلة او

قوة زائدة او شريك، و لا فى جانب المصنوع، كمادة و موضوع للصناعة، كفعل سائر الصناعات كالبنا و الحداد و النجار، فان الاول يصنع صنعه من الطين و الثانى يصنع من الحديد و الثالث من الخشب، و كذا القياس فى غيرها، و الله تعالى يخلق و يصنع الاشياء كلها بذاته لا بشىء اخر و لا من شىء اخر. و فيه ستة احاديث

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٢٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله رحمه الله: عن أبى الحسن عليه السلام أى الرضا عليه السلام، لما قد رواه فى كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام فى باب ما جاء عن الرضا على بن موسى عليهما السلام من الاخبار فى التوحيد . قوله عليه السلام: و كذلك سائر جميع الخلق حتى البسائط الخارجية، فان العقل يجد البسيط الخارجى أيضا مزدوج الذات متحصل القوام من جنس و فصل و من ماهية و انية. قوله عليه السلام: المصنوع المؤلف فى حيز الخبر، أى الانسان المخلوق المصنوع المؤلف الذات متحصل القوام من أجزاء مختلفة و جواهر شتى، و كذلك نفسه الناطقة البسيطة من الجنس و الفصل و من الماهية و الانية و من معنى ما بالفعل و ما بالقوة، و كذلك الجواهر العقلية و الانوار القدسية. قوله عليه السلام: انه بالاجتماع شىء واحد فاذا الوحدة قد استأثر بها الواحد الحق و لا وحدة فى عالم الامكان بل كل ممكن زوج تركيبى، و غاية حظ الذات الجوازية من الوحدة التآحد و الاتحاد. قوله عليه السلام: للخلق اللطيف بالمعنى المصدري لا بمعنى المخلوق و الحاصل بالمصدر، أى انما قلنا اللطيف لله سبحانه لكون فعله و خلقه المخلوقات لطيفا لا على تدريج و حركة و لا بعلاج و مباشرة و لا بأداة و آلة و لا من مادة و فى مدة كما ينص عليه آخر الحديث و ان كانت المخلوقات فى أنفسها و بقياس بعضها الى بعض تدريجية الذوات متعاقبة الوجودات مادية الهويات مادية الانيات آلية الاعيان أدوية الاكوان، فان الله سبحانه يفعلها و يصنعها و موادها و مددها و آلاتها و

أدواتها جميعا بقدرته الوجودية و ارادته الحقّة لا بحركة و لا بعلاج و لا بألة و لا بأداة و لا عن مادة و لا فى مدة على خلاف فعل الزمانيات و صنع الكيانات، فالفاعل الزمانى كما مفعوله كونى هيولائى كذلك فعله مادى كيانى، و الصانع الكيانى كما مصنوعه زمنى آلى كذلك صنعه مدى أدوى، و الفاعل السبوحى و الصانع القدوسى فعله للمفعولات المادية المدية غير مادى و لا مدى و صنعه للمصنوعات الالية الادوية غير آلية و لا أدوية. و شريكنا السالف فى رئاسة الفلسفة الاسلامية فى الشفاء و خاتم المحصلين فى أساس الاقتباس و نحن فى صحفنا الحكمية قد بينا جميعا أن مقولتى الفعل و الانفعال يعتبر فيهما التدرىج و الحركة، و أن فعل الانوار القدسية و الجواهر العقلية أقدم من أن يقع تحت مقولة الفعل، فما ظنك بفعل نور الانوار الذى هو جاعل الظلمات و النور و مبدع العقول و النفوس و فاعل الذوات و المهيات. ثم الاصح الاصوب من بعد للخلق اللطيف على ما فى كتاب الصدوق و بعض نسخ الكتاب، «و لعلمه بالشىء اللطيف» بالواو عطفًا على للخلق اللطيف، على أن يكون تعليلا ثانيا لتسميته سبحانه لطيفا فليتبصر. قوله عليه السلام: و الجرجس و ما هو أصغر منها الجرجس بكسر الجيمين و تسكين المهملة بينهما البعوض الصغار كذا فى الصحاح. فعلى هذا يكون الجرجس ذكر الخاص بعد العام او عطف بيان للبعوض. قوله عليه السلام: ما لا يكاد بالتذكير و التأنيث. قوله عليه السلام: و ما فى لجج البحار و الاصح مما فى لجج البحار، و فى نسخ كثيرة و ما عطفًا على ما المدخولة اللام أى و الجمع لما فى لجج البحار و ما فى لحاء الاشجار، و اللحاء بكسر اللام و بالحاء المهملة و بالمد قشر الشجر. قوله عليه السلام: ثم تأليف ألوانها عطف على صفر، و من طريق الصدوق رحمه الله فى كتاب عيون أخبار الرضا «حمرة مع صفرة و بياضا مع خضرة»، و أما فى كتاب التوحيد فبالرفع كما فى الكافى. قوله عليه السلام: لدمامة خلقها الدمامة بفتح الدال المهملة و بميمين عن حاشيتى الألف: القصر و القبح، يقال: رجل دميم و به دمامة اذا كان قصير الجثة حقير الجسمان قبيح الخلقة، و أما الدمامة باعجام الدال بمعنى القلة من قولهم «بئر ذمة» بالفتح أى قليلة الماء، و فى هذا المقام تصحيف.

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: عن أبى الحسن عليه السلام. [ص ١١٨ ح ١] أقول: إمّا الرضا عليه السلام- كما يظهر من الصدوق فى باب التوحيد والتشبيه فى كتاب التوحيد - وإمّا الثالث كما يلوح من كشف الغمّة . قال عليه السلام: لم يعرف الخالق. [ص ١١٨ ح ١] أقول: فى كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله بعد قوله:

«كُفُوًّا أَحَدٌ»

: «مُشَيِّءُ الْأَشْيَاءِ وَمَجَسِّمُ الْأَجْسَامِ وَمَصَوِّرُ الصُّورِ لَوْ كَانَ كَمَا يَقُولُ الْمَشْبَّهَةُ ثُمَّ يَعْرِفُ الْخَالِقَ مِنَ الْمَخْلُوقِ...» إلى [ما] ساقه الحديث. قال: قلت: أجل. [ص ١١٩ ح ١] أقول: بالهمزة والجيم المفتوحين حرف تصديق . قال عليه السلام: من أجزاء مختلفة. [ص ١١٩ ح ١] أقول: متعلّق بقوله: «فأما الإنسان»، لا بقوله: «المؤلف». قال عليه السلام: الصغار. [ص ١١٩ ح ١] أقول: بضم الصاد بمعنى الصغير . قال عليه السلام: والجر جس. [ص ١١٩ ح ١] أقول: بجيم مكسورة، ثم راء مهملة ساكنة، ثم جيم مكسورة ثم سين مهملة: البعوض الصغار. قال عليه السلام: والحدث. [ص ١١٩ ح ١] أقول: بالحاء والذال المهملتين المفتوحتين أى الحادث المولود . قال عليه السلام: صغر ذلك. [ص ١١٩ ح ١] أقول: إشارة إلى ما فى قوله: «ما لا يكاد». قال عليه السلام: فى لطفه. [ص ١١٩ ح ١] أقول: «فى» بمعنى «مع» كما فى قوله تعالى فى سورة القصص:

«فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ» . قال عليه السلام: واهتدائه. [ص ١١٩ ح ١] أقول: عطف على «لطفه» للبيان والتفصيل. قال عليه السلام: وما فى لجج البحار. [ص ١١٩ ح ١] أقول: عطف على «ما يصلحه» للتبيين والتفصيل. قال عليه السلام: وأفهام. [ص ١١٩ ح ١] أقول: بفتح الهمزة جمع «فهم»، وفى كتاب التوحيد: «وفهم بعضها» . قال عليه السلام: منطقتها. [ص ١٢٠ ح ١] أقول: استعار المنطق للأفعال الدالة على مقاصدها من الأصوات ونحوها. قال عليه السلام: ثم تأليف. [ص ١٢٠ ح ١] أقول: «ثم» للتعجب، و«تأليف» بالكسر عطف على «لطفه»، أى ثم فى تأليف. قال

عليه السلام: حمرة. [ص ١٢٠ ح ١] أقول: بيان للتأليف، فيكون بالجرّ. قال عليه السلام: وبياض. [ص ١٢٠ ح ١] أقول: بالجرّ. وفي كتاب التوحيد للصدوق: «وبياضاً» بالنصب، فحينئذٍ يكون «حمرة» بدون لفظ «مع»، فهي أيضاً منصوبة على الحاليّة من «ألوانها». قال عليه السلام: وإنّه ما يكاد . [ص ١٢٠ ح ١] أقول: هو أمر من «نهي، ينهي». فالواو للعطف وبعده همزة وصل ونون ساكنة وهاء مفتوحة. وقوله: «ما يكاد» موصولة منصوبة محلاً على المفعوليّة لقوله: «وإنّه» والموصول عبارة عن أجزائها والمعنى: اسكت عن أعضائها وتأليف بعضها مع بعض، شبّه السكوت من الشىء بالنهي له عن أن يجرى على اللسان. والأمر بالسكوت هنا لعدم الحاجة إلى ذكره وتفصيله؛ لعدم إمكانه أو كفاية علمه الإجمالى به. ثمّ إنّه قد تقرّر فى موضعه من فنّ البلاغة أنّ المتكلم إذا أراد أن يعظّم شيئاً ويهوّ له يقول للمخاطب: لا تقل أو اسكت عن فلان مع عدم سكوته عنه إشارة إلى أنّه لعظّمته يحبّ كلّ أحد أن يذكره. والتعبير عن السكوت هنا بالنهي زيادة فى التعظيم والتهويل؛ إذ فيه تلويح إلى أنّه لعظّمته يتسارع ذكره إلى اللسان من دون قصد المتكلم له. وفى كتاب التوحيد بعد قوله: «وحمرة»، «وما لا يكاد»، وهو معطوف على «ألوانها» أى وتأليف أعضائها التى لا تكاد. قال عليه السلام: لا. [ص ١٢٠ ح ١] أقول: استيناف بيانى، والمنصوب عائد إلى «ما»، وكذا ضمير «تلمسه». قال عليه السلام: ولا أداة. [ص ١٢٠ ح ١] أقول: أى بلا صفة موجوة فى الخارج فى نفسها. قال عليه السلام: ولا آلة. [ص ١٢٠ ح ١] أقول: أى بلا جسم يتوسّل به إلى خلقها. قال عليه السلام: فمن شىء صنع. [ص ١٢٠ ح ١] أقول: ليس هو تحت مقدرته من شىء شىء.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٩١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: جُرْجَانِي (به ضمّ جيم أولي و سکون راء بى نقطه) منسوب است به جُرْجان، مُعَرَّب «گرگان» و آن، اِستَرآباد است که از خراسان شمرده مى شود. مراد به أبى الحَسَن، امام رضا و امام على نقى



علیهما السلام می تواند بود، چنانچه بیان می شود در شرح حدیث سوّم باب بیست و دوم. ضمیر هُو راجع به الله تعالی است. اللَّطِيف: نازک، اعمّ از نازک در ذات به معنی مجرد و نازک در کار و نازک در دانش. الْخَبِير: بسیار دانا. الْوَاحِد: بی شریک در خلق هر ممکن، یا در تکوین ممکنی که کَوْنِ آن، بی حاجت به حرکت فاعلش باشد. الْأَحَد: بی قرین. الصَّمَد: مقصود در حاجت ها. كُفُوًّا در قرائت حفص از عاصم، به ضمّ کاف و ضمّ فاء و واو است. و در قرائت اسماعیل از نافع و حمزه و خلف و رويس، به سکون فاء و همزه است. و در قرائت باقی، به ضمّ فاء و همزه است. الْكُفُو: نظیر، به معنی شریک در صفات ربوبیت، مثل تجرّد و مثل نفوذ اراده و مثل قدیم بودن و مثل استحقاق حکم از پیش خود. الْمُشَبَّهَة (به صیغه اسم فاعل باب تفعیل): جمعی که الله تعالی را جسم یا صورت یا صاحب چگونگی می شمرند. لَمْ يُعْرَف، به صیغه مضارع غایب مجهول باب «ضَرَبَ» است. الْخَالِق: تدبیر کننده (و آن، مرفوع و نایب فاعل است). مِنْ، دو جا برای تمیز است. فَرَّقَ، به صیغه ماضی معلوم باب تفعیل، برای کثرت، یا باب «نَصَرَ» است. التفریق: تمیز کردن میان چیزهای بسیار از روی تدبیر و اختیار. التَّجْسِيم: جسم میان پُر ساختن التَّصْوِير: پیکر مَجَوَّف ساختن. إِذْ، تعلیل فَرَّقَ است و اشارت است به این که اگر شبیه می داشت، ممکن نبود که این تفریق را کند. لَا يُشَبَّهُهُ شَيْءٌ، ناظر است به معنی لَمْ يَلِدْ. وَلَا يُشَبَّهُهُ هُوَ شَيْئًا، ناظر است به معنی «

لَمْ يُولَدْ

«. الإِشْبَاه: مانند بودن در اسم جامد محض، یا در چگونگی. یعنی: روایت است از فتح بن یزید جُرْجَانِي، از امام رضا علیه السلام، گفت: شنیدم از او می گفت که: و الله تعالی و بس، لطیف است. خبیر است. به غایت، شنواست. به غایت، بیناست. تنها در خلق آسمان ها و زمین و مانند آنها است. بی قرین است. روا کننده حاجت ها است. نزائیده و زاده نشده و نبوده هرگز او را نظیر هیچ کس. اگر می بود - چنانچه می گویند اهل تشبیه- شناخته نمی شد تدبیر کننده که از تدبیر کرده شده ممتاز باشد؛ و نه ابتدا کننده ممکنات که از ابتدا کرده شده ممتاز باشد. لیک الله تعالی اوست و بس، ابتدا کننده ممکنات، جدایی بسیار کرده از روی تدبیر، میان ذَوِي الْعُقُول که جسم کرده ایشان را و صورت

داده ایشان را و ابتدا کرده ایشان را، مثل نفوس ناطقه که هر یک از ایشان را مکانی و مقداری و کیفیتی و وقت حدودی داده؛ چون که نمی ماند به او چیزی و نمی ماند او به چیزی. اصل: قُلْتُ: أَجَلٌ - جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ - لِكَيْتَكَ قُلْتُ: الْأَحَدُ الصَّمَدُ، وَقُلْتُ: لَا يُشْبَهُهُ شَيْءٌ، وَاللَّهُ وَاحِدٌ، وَالْإِنْسَانُ وَاحِدٌ، أَلَيْسَ قَدْ تَشَابَهَتِ الْوَحْدَانِيَّةُ؟ قَالَ: «يَا فَتْحُ، أَحَلَّتْ - تَبَّتْكَ اللَّهُ - إِنَّمَا التَّشْبِيهُ فِي الْمَعَانِي، فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ، فَهِيَ وَاحِدَةٌ، وَهِيَ دَلَالَةٌ عَلَى الْمُسَمَّى». شرح: أَجَلٌ (به فتح همزه و فتح جیم و سکون لام) حرف تصدیق است به معنی آری. ذکر الصَّمَد این جا مقصود بالذات نیست؛ بلکه تبعیت أحد است که به معنی بی نظیر است. واو در وَاللَّهُ، حالیه است؛ چه مقصود، اظهار منافات است میان اطلاقِ «وَاحِدٌ» بر الله تعالی و بر مخلوق و میان اطلاقِ «أَحَدٌ» بر او و گفتنِ «لَا يُشْبَهُهُ شَيْءٌ». التَّشَابُه: مشترک معنوی بودن چیزی میان دو چیز. الإِحَالَة (به حاء بی نقطه): قیاس کردن چیزی بر چیزی، مثل قیاس اشتراک در اسما بر اشتراک در معانی در دخول در تحت تشبیهی که باطل است، یا قیاس اشتراک در معانی بر اشتراک در اسما در جواز وقوع و گفتن چیز محال؛ و هر دو این جا مناسب است. و این لفظ گذشت در حدیث هشتم باب ششم. التَّشْبِيت (به ثاء سه نقطه و باء یک نقطه و تاء دو نقطه در بالا، مصدر باب تَفْعِيل): پابرجا کردن. الف لام التَّشْبِیه برای عهد خارجی است و مراد، تشبیهی است که باطل است و منعی است در «لَا يُشْبَهُهُ شَيْءٌ». مراد به معانی این جا امور کائنه فی نَفْسِهَا در خارج است، خواه ذاتی مُشَبَّه و مُشَبَّه به باشد، مثل جسم و بلور، و خواه عرضی باشد، مثل ابيض و اسود و مثل عالم به علمی که کائن فی نَفْسِهِ در خارج باشد، چنانچه مذهب اشاعره است؛ و لِهَذَا ایشان را اصحابُ الْمَعَانِي می نامند. و مراد به اَسْمَاء، مفهوماتی است که تعبیر کنند به آنها از چیزی در ضمن الفاظی، مثل مفهوم «وَاحِدٌ» و مفهوم «عَالَمٌ» و مفهوم «قَادِرٌ». و می تواند بود که مراد به «مَعَانِي» مفهوماتی باشد که استعمال «اَسْمَاء» در آنها شده و مراد به «اَسْمَاء» الفاظ «عَالَمٌ» و «قَادِرٌ» و مانند آنها باشد، موافق آنچه می آید در شرح حدیث آینده در شرح «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَلَزَمَ الْعِبَادَ اَسْمَاءَ مِنْ اَسْمَائِهِ عَلَى اِخْتِلَافِ الْمَعَانِي». فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ، بِهِ تَقْدِيرِ «فَأَمَّا التَّشْبِيهُ فِي الْأَسْمَاءِ» است. وَاحِدَةٌ، به معنی «مُتَشَابِهَةٌ» است. فَهِيَ وَاحِدَةٌ، از قبیل وضع دلیل در موضع مدلول است، به تقدیرِ «فَهُوَ وَاقِعٌ لِأَنَّهَا وَاحِدَةٌ»، نظیرِ

وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» .

« الدَّلَالَةُ (به فتح و کسر و ضم دال): راهنما، راهنمایی، و آنچه به آن راهنمایی کنند. مُسَمَّى (به صیغه اسم مفعول باب تفعیل)، عبارت است از معنی، به اعتبار این که «مُعَبَّرٌ عَنْهُ» به اسم است. وَ هِيَ دَلَالَةٌ عَلَى الْمُسَمَّى، بنابر احتمال اول، برای بیان این است که هیچ یک از اسمای الهی، نفس مُسَمَّى نیست؛ بنا بر این که لفظش عَلَم نیست و اسم جنس نیست؛ بلکه از قبیل مفهومات مشتقات است که خارج می باشد از مُسَمَّى. یعنی: گفتم که: آری! آنچه گفתי حق است و موافق قرآن است- گرداناد مرا الله تعالی سَرَّ بَهَاي تُو- و لیک تو گفתי که: «أَحَدٌ صَمَدٌ اسْت» و گفתי که: «نمی ماند او را چیزی» و حال آن که الله تعالی، واحد است و انسان نیز واحد است، آیا نیست این که به تحقیق، مشترک شده وحدانیت، میان الله تعالی و انسان؟ امام علیه السلام گفت: قیاس کردی- ثابت قدم کناد تو را الله تعالی- نیست تشبیهی که مراد من نفی آن است مگر در امور کائنه فی نَفْسِهَا در خارج. پس اما تشبیه در اسما، پس واقع است؛ چه آنها یکی است و آنها راهنماست بر مُسَمَّى. اصل: «وَذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ وَإِنْ قِيلَ: وَاحِدٌ، فَإِنَّهُ يُخْبِرُ أَنَّهُ جُثَّةٌ وَاحِدَةٌ وَلَيْسَ بِإِثْنَيْنِ، وَالْإِنْسَانُ نَفْسُهُ لَيْسَ بِوَاحِدٍ؛ لِأَنَّ أَعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَةٌ، وَأَلْوَانَهُ مُخْتَلِفَةٌ، وَمَنْ أَلْوَانُهُ مُخْتَلِفَةٌ غَيْرُ وَاحِدٍ، وَهُوَ أَجْزَاءٌ مُجَرَّأَةٌ لَيْسَتْ بِسَوَاءٍ: دَمُهُ غَيْرُ لَحْمِهِ، وَلَحْمُهُ غَيْرُ دَمِهِ، وَعَصَبُهُ غَيْرُ عُرْوَقِهِ، وَشَعْرُهُ غَيْرُ بَشَرِهِ، وَسَوَادُهُ غَيْرُ بَيَاضِهِ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ جَمِيعِ الْخَلْقِ؛ فَإِلَى الْإِنْسَانِ وَاحِدٌ فِي الْإِسْمِ، وَلَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى، وَاللَّهُ- جَلَّ جَلَالُهُ- هُوَ وَاحِدٌ لَا وَاحِدَ غَيْرُهُ، لَا اخْتِلَافَ فِيهِ وَلَا تَفَاوُتَ، وَلَا زِيَادَةَ وَلَا نُقْصَانَ، فَأَمَّا الْإِنْسَانُ الْمَخْلُوقُ الْمَصْنُوعُ الْمُؤَلَّفُ مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ وَجَوَاهِرٍ شَتَّى غَيْرِ أَنَّهُ بِالْإِجْتِمَاعِ شَيْءٌ وَاحِدٌ». . شرح: مُلَخَّصٌ مِنْ كَلَامِ، بنا بر احتمال اول در معانی و اسما، بیان دو چیز است: اول: آنچه دفع اشکال سائل به آن شود؛ و آن، این است که «وَاحِدٌ» اگر چه مشترک معنوی است میان الله تعالی و انسان، لیک در الله تعالی به نفس ذات اوست و در انسان، به نفس ذات او نیست، بلکه به جعلِ جاعل است. پس در الله تعالی، لازم آن است نفی ضدِّ بالکلیه- چنانچه بیان شد در شرح حدیث هفتم باب سابق، در شرح «فَقَوْلُكَ: إِنَّ اللَّهَ قَدِيرٌ» تا آخر، و در انسان، لازم آن نیست نفی ضدِّ. و هر صفتی که از صفات ذات الله تعالی باشد، محال است که کائن فی نَفْسِهِ در خارج باشد. پس، از اشتراک معنوی آن، لازم نمی آید تشبیه

در معانی که منفی است در «لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ». دوم: آنچه به آن دفع شود اشکالی دیگر که در این مقام به خاطرها می‌رسد، اگر چه سائل، متعرض آن نشده صریحاً؛ و آن اشکال، این است که تعریف خبر به الف لام در «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْوَاحِدُ» تا آخر، دلالت می‌کند بر حصرِ واحد مثلاً در الله تعالی، و حال آن که «وَاحِدٌ» مشترک معنوی است میان الله تعالی و انسان. و جوابش این است که مراد به «وَاحِدٌ» در مقام حصر، کَامِلُ الْوَحْدَةِ است، چنانچه گویا که غیر او وحدت ندارد، چنانچه می‌گویند که: «زَيْدٌ هُوَ الرَّجُلُ حَدُّ الرَّجُلِ». پس مراد به «وَاحِدٌ» در این مقام، واحدِ فِي الْمَعْنَى است، نه واحدِ مطلق. و بر این قیاس است «اللَّطِيفُ» و «الْخَبِيرُ» و «السَّمِيعُ» و «البصير». و إن، وصلیه است و اشارت است به این که «کثیر» نیز گفته می‌شود. ضمیر فَإِنَّهُ برای شأن است. يُخْبِرُ (به خاء با نقطه و باء یک نقطه و راء بی نقطه) به صیغه مضارع غایب مجهولِ باب افعال است. أَنَّهُ، نایب فاعل است و ضمیر، راجع به انسان است. الْجُثَّةُ (به ضَمِّ جیم و تشدید ثاء سه نقطه): بدن. جُثَّةٌ وَاحِدَةٌ، مبنی بر بطلان تجرّد نفس ناطقه است. ذَكَرَ «وَأَلْوَانُهُ مُخْتَلِفَةٌ، وَمَنْ أَلْوَانُهُ مُخْتَلِفَةٌ غَيْرٌ وَاحِدٌ»، اشارت است به این که برهان بر این مدّعا، موقوف نیست بر اثبات اختلاف اعضا در حقیقت نوعیه؛ بلکه کافی است اثبات اختلاف اجزا در حقیقت نوعیه رنگ؛ زیرا که محال است که دو رنگِ ضِدِّ یکدیگر، در یک کائن جمع شود. پس محال است که جسم اَبْلَقُ، متّصلِ واحد باشد. أَجْزَاءٌ (به فتح همزه و الف ممدوده) مضاف است. مُعْجَزاً (به جیم و زاء با نقطه و همزه، به صیغه اسم مفعولِ باب تفعیل) به معنی متفرّق است. و جمله لَيْسَتْ بِسَوَاءٍ، نعتِ مضاف است. «لَيْسَتْ»، از افعال ناقصه است و «بسواء» به باء حرف جرّ و فتح سین بی نقطه و الف ممدوده است، به معنی این که یک حقیقت ندارند. وَلَحْمُهُ غَيْرٌ دَمِهِ، تأکید مضمون سابق است. الْفُ لَامِ الْخَلْقِ، برای عهد خارجی است به معنی خلقت انسان، و می‌تواند بود که برای جنس باشد به معنی مخلوقات. الْفُ لَامِ الْإِسْمِ، برای عهد خارجی است و مراد، مفهوم انسان است. پس وَاحِدٌ فِي الْإِسْمِ به معنی این است که یک انسان است و دو انسان نیست. لَا وَاحِدٌ، مرفوعِ مُنَوَّنٍ است. مراد به مَعْنَى، کائنِ فِي نَفْسِهِ در خارج است. پس لَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى به معنی این است که چند کائنِ فِي نَفْسِهِ در خارج است و یک کائنِ فِي نَفْسِهِ در خارج نیست. لَا وَاحِدٌ غَيْرُهُ به تقدیر «لَا وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى غَيْرُهُ»

است و «لا» برای نفی جنس است. اگر گویی که: هر مرکب، منحل می شود به بسائط؛ زیرا که تسلسل در اجزا محال است. پس غیر الله تعالی، واحد فی المعنی می باشد؟ گوییم که: هر یک از آن بسائط، متجزی است، چنانچه گذشت در شرح حدیث هفتم باب سابق در شرح «لأنَّ مَا سَوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ». التَّفَاوُت: این که دو جزء مُتَّفِقُ الْحَقِيقَه، معروضِ دو عارضِ مُخْتَلِفِ الْحَقِيقَه شود، چنانچه در جسم اَبَلَق است. و مراد این جا تحقُّق دو جزء مُتَّفِقِ الْحَقِيقَه است مطلقاً. مِنْ أَجْزَاءٍ، خبر الْإِنْسَانُ است و حذف «فاء» در خبر مدخول «أَمَّا» جایز است؛ چون به تقدیر «قول» باشد، مثل: «

فَأَمَّا الَّذِينَ إِسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ»

«که به تقدیر «فَيُقَالُ لَهُمْ أَكْفَرْتُمْ» است. و در مَا نَحْنُ فِيهِ، مبتدا نیز مقدر است به تقدیر «فَيُقَالُ فِيهِ هُوَ مِنْ أَجْزَاءٍ». غَيْر، به معنی «إِلَّا» است و منصوب است بر استثنای منقطع. یعنی: توضیح آن، این است که انسان، اگر چه گفته شود که واحد است، پس به درستی که شأن، این است که خبر داده می شود این که آن انسان، یک بدن است و نیست دو بدن، و انسان، به خودش واحد نیست؛ زیرا که اجزای او اختلاف در حقیقت نوعیه دارد و رنگ های او اختلاف در حقیقت دارد. و هر که رنگ های او اختلاف در حقیقت داشته باشد، محال است که یک کائنِ فِي نَفْسِهِ در خارج باشد. و انسان، اجزای چیزِ مَتَفَرِّقِي است که آن اجزا، متساوی در حقیقت نیستند؛ چه خون او غیر گوشت اوست در حقیقت، و گوشت او غیر خون اوست در حقیقت، و پیه او غیر رگ های اوست، و موی او غیر پوست اوست، و سیاهی چشم او-مثلاً- غیر سفیدی چشم اوست در حقیقت؛ و همچنین است باقی مانده جمیع خلقت انسان. پس انسان، واحد است در آن اسم و واحد نیست در معنی. و الله-جَلَّ جَلَالُهُ- واحدی است که نیست واحد در معنی غیر او؛ چه نیست اختلاف در او، و نیست تفاوت در او، و نیست احتمال زیاد شدن در او، و نیست احتمال نقصان در او. پس اَمَّا إِنْسَانٍ آفْرِيْدَه شده تدبیر کرده شده، پس گفته می شود در او که به هم آورده شده است از اجزای مختلفه و اصل های بسیار؛ لیک این قدر هست که او به اجتماع اجزا، چیز واحد است، به معنی بدن واحد. فصل فاضل

مدقق، مولانا محمد امین استرآبادی - رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى - در شرح این عبارات گفته که: «اطلاقِ (وَاحِدٍ) بر الله تعالی و بر خلق، به یک مَوْضُوعٌ لَهُ و یک مُسْتَعْمَلٌ فِيهِ نیست؛ بلکه مشترکِ لفظی است، یا حقیقت است در الله تعالی و مجاز است در غیر او. و تحقیقِ این مقام می آید در حدیث آینده در شرح «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَلَزَمَ الْعِبَادَ أَسْمَاءَ مِنْ أَسْمَائِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَعَانِي». اصل: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَرَجَّتْ عَنِّي فَرَجَ اللَّهِ عَنكَ، فَقَوْلُكَ: اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ فَسَّرَهُ لِي كَمَا فَسَّرْتَ الْوَاحِدَ؛ فَإِنِّي أَعْلَمُ أَنَّ لُطْفَهُ عَلَى خِلَافِ لُطْفِ خَلْقِهِ لِلْفَصْلِ، غَيْرَ أَنِّي أَحِبُّ أَنْ تَشْرَحَ ذَلِكَ لِي. شرح: فَرَجَّتْ (به جیم به صیغه مخاطب باب تفعیل) اشعار به این است که اشکالی را که پرسیده بودم و اشکالی دیگر را نیز رفع کردی از من؛ و این، کمالِ غم زدایی است. فَقَوْلُكَ، منصوب است. تفسیر «وَاحِدٍ» در دفع اشکال دوم شده، پس مقصودِ سائل، طلبِ تفسیرِ لَطِيف است به روشی که حصر آن نیز در الله تعالی ظاهر شود. لِلْفَصْلِ، اشارت است به این که جنسِ «لُطْف» مشترک معنوی است. و لُطْف، مقید به فصلِ مخصوصِ الله تعالی است. مِثَارٌ إِلَيْهِ ذَلِكَ، فَصْلٌ است. یعنی: گفتم که: قربانت شوم! زدودی غم را از من - زدایاد الله تعالی غم را از تو - پس گفتنِ تو را در کلام سابق که: «اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» تفسیر کن آن را برای من، چنانچه تفسیر کردی «الوَاحِد» را؛ چه به درستی که من می دانم که نوعِ نازکیِ الله تعالی، بر خلافِ نوعِ نازکیِ خلقِ اوست، به سبب انضمامِ فصل؛ لیک این قدر هست که من دوست می دارم که توضیح کنی آن فصل را برای من. اصل: فَقَالَ: «يَا فَتْحُ، إِنَّمَا قُلْنَا: اللَّطِيفُ؛ لِلْخَلْقِ اللَّطِيفِ، لِعِلْمِهِ بِالشَّيْءِ اللَّطِيفِ، أَوْلَا تَرَى - وَقَفَّكَ اللَّهُ وَتَبَّتْكَ - إِلَى أَثَرِ صُنْعِهِ فِي النَّبَاتِ اللَّطِيفِ وَغَيْرِ اللَّطِيفِ؛ وَمِنَ الْخَلْقِ اللَّطِيفِ، وَمِنَ الْحَيَوَانَ الصُّغَارِ، وَمِنَ الْبَعُوضِ وَالْحِرَجِسِ، وَمَا هُوَ أَصْغَرُ مِنْهَا مَا لَا يَكَادُ تَسْتَبِينُهُ الْعُيُونُ، بَلْ لَا يَكَادُ يُسْتَبَانُ - لِصِغَرِهِ - الذَّكْرُ مِنَ الْأُنْثَى، وَالْحَدَثُ الْمَوْلُودُ مِنَ الْقَدِيمِ». شرح: حصرِ مفهوم از إِنَّمَا، حقیقی نیست، به قرینه آنچه می آید در حدیث دوم این باب که: «وَأَمَّا اللَّطِيفُ» تا آخر. پس نسبت به معانی لُطْف در مخلوقات است. الْخَلْقُ: آفریدن، و آفریده شده. لِعِلْمِهِ، متعلق به لِلْخَلْقِ است، یا بدل لِلْخَلْقِ است. همزه، برای استفهام است. و واو، برای عطف بر جمله ای است مقدر. پس تقدیر این است که: «أَلَا تَرَى إِلَى أَثَرِ صُنْعِهِ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا تَرَى» تا آخر. وَمِنَ الْخَلْقِ، عطف است بر فِي النَّبَاتِ، برای

اشارت به این که مراد این جا بیانِ دو قسم اثر لطفِ الله تعالی است؛ قسم اول: افعال خودش، مثل نباتات. و قسم دوم: افعالی که صادر می شود از مخلوقاتش به تدبیر او، مثل افعال روح انسان و مانند آن. پس مراد به الخلق اللطیف، روح انسان است. الحیوان (به فتح حاء و فتح یاء): جاندار. و مراد این جا، ماعدای انسان است از حیوانات. صغار (به ضم صاد بی نقطه و تخفیف غین با نقطه) مفرد است، به معنی کوچک. البعوض (به فتح باء یک نقطه) جمع بعوضه: پشه ها؛ و عطف و من البعوض بر من الحیوان الصغار، از قبیل عطف خاص بر عام است. الجرجس (به کسر جیم و سکون راء بی نقطه و کسر جیم و سین بی نقطه): نوعی از پشه که کوچک است؛ و عطف آن بر «البعوض» از قبیل عطف خاص بر عام است. و ما هو اصغر، عطف است بر «البعوض». «من» در منها، برای تبعیض است. و ضمیر، راجع به «بعوض» است. و مفضل علیه، محذوف است به تقدیر «اصغر حیوان» و می تواند بود که «من» صله فعل التفضیل باشد و «منها» به تقدیر «من سایر» باشد، بنا بر آنچه مذکور است در «کتاب الروضة» در عشر ششم ربع سوم که: «ما خلق الله عز وجل خلقاً اصغر من البعوض، والجرجس اصغر من البعوض، والذي نسمیه نحن الولع اصغر من الجرجس، و ما فی الفیل شیء إلا (وفیه مثله، وفضل علی الفیل بالجنحین)». ما موصوله است و مجرور است محلاً و عطف بیان ما هو اصغر است. الاستبانة (به باء یک نقطه و نون): دیدن آشکار. العیون (جمع عین): چشم ها؛ و مراد این جا، چشم های متعارف است در مردمان که دیدن آنها بسیار تند نیست و به روش عادت است. بل برای اضراب است از مقدمه ای که جزء استدلال است سوی مقدمه دیگر به جای آن، تا استدلال، ظاهرتر شود؛ چه اول، بیان کوچکی آن نوع است و دوم، بیان کوچکی آلت نر و آلت ماده و کوچکی ما به التفاوت در جثه پدر و مادر و جثه فرزندان است؛ چه اینها باعث این است که تمیز نتوانند کرد یکدیگر را و قابل جماع را از غیر قابل؛ و معاش ایشان مختل شود، و مع هذا تمیز می کنند. پس جاز و مجرور در لصغره، متعلق به لایکاد است. و الذکر، مرفوع و نایب فاعل یستبان است. «من» در من الاثنی برای تمیز میان ضدین است و همچنین در من القدیم. الحدث (به فتح حاء بی نقطه و فتح دال بی نقطه و ثاء سه نقطه): تازه به هم رسیده. یعنی: پس گفت که: ای فتح! جز این نیست که گفتیم در این مقام که: الله تعالی لطیف است و بس، به سبب آفریدنی

که لطیف است، به سبب علم اوست به چیز لطیف؛ آیا نیز نگاه نمی کنی -توفیق دهاد تورا الله تعالی و ثابت قدم گنبد تورا- سوی اثر صنعت الله تعالی که ظاهر است در گیاه نازک، مثل گل های رنگارنگ و گیاه بزرگ، مثل درخت چنار که رگ های آن در زمین و رگ های برگ های آن و آبخور آنها در کمال نازکی است و ظاهر است از روح انسان، که دقایق فکر و تدبیر از او صادر می شود به نازک کاری کردگار آن. و ظاهر است از حیوان کوچک -مثل گنجشک و مورچه و مانند آنها- که تدبیر معاش خود می کنند به نازک کاری کردگار ایشان؛ و از پشه ها و جرجس و آنچه کوچک تر حیوانی است از جمله پشه ها، چیزی که نزدیک نیست این که بیند آن را آشکار چشم های متعارف؛ بلکه نزدیک نیست که دیده شود آشکار، از بس که کوچک است نر آن، به روشی که تمیز کرده شود از ماده آن و تازه زاییده شده از کهنه؛ و همچنین تمیز نمی شود آشکار، فرزند از مادر و پدر. اصل: «فَلَمَّا رَأَيْنَا صِغَرَ ذَلِكَ فِي لُطْفِهِ، وَاهْتِدَاءَهُ لِلسَّفَادِ، وَالْهَرَبَ مِنَ الْمَوْتِ، وَالْجَمْعَ لِمَا يُصْلِحُهُ، وَمَا فِي لُجَجِ الْبِحَارِ، وَمَا فِي لِحَاءِ الْأَشْجَارِ وَالْمَفَاوِزِ وَالْقَفَارِ، وَإِفْهَامَ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ مَنْطِقَهَا، وَمَا يَفْهَمُ بِهِ أَوْلَادَهَا عَنْهَا، وَنَقْلَهَا الْغِذَاءَ إِلَيْهَا، ثُمَّ تَأْلِيفَ أَلْوَانِهَا: حُمْرَةً مَعَ صُفْرَةٍ، وَبَيَاضٍ مَعَ حُمْرَةٍ، وَإِنَّهُ مَا لَا تَكَادُ عُمُوتُنَا تَسْتَيْبِنُهُ، لِدِمَامَةِ خَلْقِهَا لَا تَرَاهُ عُمُوتُنَا، وَلَا تَلْمِسُهُ أَيْدِينَا، عَلِمْنَا أَنَّ خَالِقَ هَذَا الْخَلْقِ لَطِيفٌ، لُطْفَ بِخَلْقِ مَا سَمَّيْنَاهُ بِلَا عِلَاجٍ وَلَا أَدَاةٍ وَلَا آلَةٍ، وَأَنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ-الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ- خَلَقَ وَصَنَعَ لَامِنْ شَيْءٍ». . شرح: فاء، برای بیان است. ذلک اشاره است به «حیوان صغار» و «بُعوض» و «جرجس» و «ما هو أصغر منها». فی به معنی «مع» است. و اهْتِدَاءَهُ عطف است بر لُطْفِهِ، به عطف تفسیر. السَّفَادِ (به کسر سین بی نقطه و تخفیف فاء و دال بی نقطه، مصدر باب «ضرب» و «علم»): جستن نر بر ماده. هَرَبَ، به فتح هاء و فتح راء بی نقطه و باء یک نقطه است. وَمَا فِي لُجَجِ، عطف است بر صِغَرَ؛ و عبارت از انواع دیگر حیوانات است. و می تواند بود که عطف بر مَا يُصْلِحُهُ باشد. و مؤید دوم این است که در کتاب ابن بابویه به جای وَمَا، «مِمَّا» است. اللُّجَجُ (به ضم لام و فتح جیم اولی) جمع لُجَّةٌ (به ضم لام و تشدید جیم): مواضع دریا که قعر آنها بسیار دور است. اللِّحَاءُ (به کسر لام و تخفیف حاء بی نقطه و الف ممدوده): پوست درخت. إِفْهَامَ مصدر باب افعال است، به معنی فهمانیدن؛ و منصوب است به عطف بر صِغَرَ. ضمیر بَعْضِهَا راجع به انواع



حیوان است. تعدیه «إفهام» به عَن، به تضمینِ معنی کشف است. بَعْض مضاف است و مراد این است که: بعضِ انواع حیوانات، بعضِ منطق خود را می فهمانند به ما، چنانچه اسب در وقتِ جو، طلبِ جو می کند به صوتی که معروف است. مَا موصوله، معطوف بر صِغَر است. یُفْهَمُ به صیغهُ مضارع غایب معلومِ باب «عَلِمَ» است. نَقَلَهَا منصوب به عطف بر صِغَر است. ثُمَّ عطف است بر صِغَر؛ و برای تعجّب است. حُمْرَةٌ مجرور و بدلِ تفصیلِ الْوَأُنْهَا است. إِنَّهُ، به کسر همزه و تشدید نون؛ و ضمیر، راجع به آنچه مرئی و محسوس شده است. مَا موصوله، مرفوع است محلاً و خبرِ إِنَّ است و مراد، این است که بیانِ آنچه مذکور شد از ظاهر حیوانات، متضمنِ بیانِ خبری است که مذکور نشده از باطن حیوانات؛ بنا بر این که از رعایت انواع حکمت در ظاهر، مستنبط می شود رعایتِ حکمتِ بسیار در باطن حیوانات که محسوس و مشاهده نمی شود. و می تواند بود که «أَنَّهُ» (به فتح همزه و سکون نون و کسر هاء) به صیغهُ امرِ مُعْتَلِّ اللّامِ بابِ اِفعالِ باشد و مأخوذ باشد از نهی، که ضدّ امر است؛ و مَا موصوله، محلاً منصوب و مفعول «أَنَّهُ» باشد. الإِنْهَاء: ترک چیزی چنانچه گویا که آن چیز ناهمی است از ارتکاب آن؛ و ابن اثیر در نهایتِ گفته که: وَفِيهِ: قُلْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ: هَلْ مِنْ سَاعَةٍ أَقْرَبَ إِلَى اللَّهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، جَوْفُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، فَصَلِّ حَتَّى تَصْبِحَ، ثُمَّ أَنَّهُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ. قَوْلُهُ: «أَنَّهُ» بِمَعْنَى إِنَّتِهِ. وَقَدْ أَنهَى الرَّجُلُ إِذَا أَنْتَهَى. پس مقصود این باشد که طلبِ بیانِ تفصیلی آنچه در درون آن حیوانات است، از من مکن؛ زیرا که دقایق حکمت در آنها بسیار است و چون محسوس نمی شود، فهم تو به آنها آسان نمی رسد و معلوم من شده به استنباط. الدَّمَامَةُ (به فتح دال بی نقطه): کوتاهی و کوچکی. عَلِمْنَا جواب لَمَّا است. الْعِلَاجُ (به کسر عین، مصدر باب مفاعله): جنبیدن برای کاری. الْأَدَاةُ (به فتح همزه): جسمی از جمله بدن که تحریک آن، وسیله کاری شود، مثل عضلاتِ قبض و بسط در بدن. الْأَلَّةُ (به فتح همزه و الف و تخفیف لام): جسمی خارج از بدن که وسیله کاری شود، مثل تیشه و اژه برای نجار. و أَنَّ (به فتح همزه و تشدید نون) عطف است بر أَنَّ خَالِقًا تا آخر؛ چه واو در وَاللَّهِ حَالِيهِ است. و متعلق عَلِمْنَا حَقِيقَتًا در این جا جمله حَالِيهِ است، نه جمله مقدّم بر أَنَّ؛ چه از آنچه گفته شد، معلوم نمی شود؛ بلکه از خارج معلوم است. یعنی: بیانِ این آن که: وقتی که دیدیم کوچکی حیوان کوچک را با نازکی آن در

کارش و راه یافتن آن برای جستن نَرش بر ماده اش و گریختن از مردن به سبب آفات و جمع کردن آنچه را که نفع آن در آن است و آنچه را که در جاهای پر قعر دریاهاست و آنچه را که در پوست درختان است و در صحراهاست و در زمین های بی آب و علف است؛ و دیدیم فهمانیدن و پرده برداشتن بعضی حیوانات از بعضی سخن خودشان برای ما؛ و دیدیم آنچه را که می فهمند به آن، فرزندان حیوانات از حیوانات؛ و دیدیم نقل حیوانات، خوردنی را سوی فرزندان، بعد از آن دیدیم الفت دادن رنگ های حیوانات را با یکدیگر، سرخی با زردی و سفیدی با سرخی. و به درستی که بیان آنچه مذکور شد، بیان چیزی است که نزدیک نیست چشم های ما که بیند آن را آشکار؛ برای کوچکی خلقت آن حیوانات، نمی بیند آن را چشم های ما و به لمس در نمی یابد آن را دست های ما، دانستیم این را که آفریدگار این جهان، نازک است در کار، نازکی کرده به آفریدن آنچه نام بردیم، بی حرکتی و بی مدد عضوی و بی مدد آلتی و این را که هر سازنده چیزی، پس از چیزی که ماده آن باشد، صنعت می کند. مراد این است که نازکی او سهل است و حال آن که الله تعالی که آفریدگار نازک بزرگ است، آفرید و صنعت کرد نه از چیزی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۲۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «جرجان» بالضم معرب کرکان. والمراد ب«أبي الحسن عليه السلام» إمام الثاني الرضا عليه السلام وإمام الثالث الهادي عليه السلام. و«الفتح» هذا مجهول لا يعرف منه إلا أنه صاحب المسائل لأبي الحسن عليه السلام. قال ابن داود في رجاله: واختلف هل هو الرضا عليه السلام أم الثالث عليه السلام. في بعض النسخ - كما ضبط برهان الفضلاء -: «لو كان كما يقول المشبهة» بعد «كفواً أحد» وقبل «لم يعرف الخالق من المخلوق». وقال السيد السند أمير حسن القائني رحمه الله: «لم يعرف الخالق من المخلوق» في حكم الاستفهام الإنكاري، أي ألم يعرف؟. وفي توحيد الصدوق

رحمه الله بعد قوله: «كفوّاً أحد»: «منشئ الأشياء، ومجسم الأجسام، ومصوّر الصور، ولو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق». وربّما يوجد في بعض نسخ الكافي: «ولو كان كما تقول المشبهة لم يعرف». و«فرق» منوّن، أو فعل ماضٍ، أى بينه و«بين من جسمه» انتهى. أو المعنى فرق بين أفراد من جسمه. وقرأ برهان الفضلاء «فرق» من التفريق للمبالغة. قال: أى فرق واضحاً مبيّناً بين ذوى العقول الذين جسمهم وصوّرهم وأنشأهم. واحتمل «فرق» كنصر. ولقوله بعدم تجرّد النفوس الناطقة. قال: فإنّ لكلّ نفس من النفوس الناطقة مكان ومقدار وكيفيّة ووقت لحدوثه، والدليل على التدبير وعدم الإيجاب أنّ شيئاً لا يشبهه وهو لا يشبه شيئاً، وهذا من خاصّة واجب الوجود لذاته المفرّق بالتدبير بين المختلفات والمشتبهات. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: «لم يعرف الخالق» أى خالق الكلّ من المخلوق؛ لأنّه ليس المخلوق ذاتياً لخالقه، ولا مرتبطاً به ارتباطاً يصحّ الحمل والقول عليه. والمراد بالخلق إمّا مطلق الإيجاد، فقوله «ولا المنشئ من المنشأ» كالمفسّر والمؤكّد لما سبق. أو المراد به التقدير والتصوير، فقوله: «ولا المنشئ» تعميم. والضمير فى «لكنه» إمّا للشأن، أو راجع إليه سبحانه. والمراد أنّه أو «المنشئ فرق بين من جسمه وأوجده حقيقة متعدّدة متكّمة». «ومن صوره» وأوجده متصوّراً بصورة خاصّة. «و» من «أنشأه» وأوجده متميّزاً بماهيّة وإنّيّة، وجعل لكلّ من كلّ قسم حقيقة خاصّة وصفة مخصوصة. وكلّ مخلوقاته مقولة بعضها على بعض معرّف لما يقال عليه، ولا يحمل شىء منها عليه سبحانه، ولا يعرف هو به «إذ كان لا يشبهه شىء» ولو عُرف ممّا عرف به شىء منها لوقعت المشابهة. أقول: فقرات هذا البيان كفقرات هذا الحديث بيّنات عادلات لما قلناه فى هديّة الثامن فى الباب السابق من الاشتراك اللفظى، فلا تنس ليفيدك فى مواضع إن شاء الله تعالى. (أجل) مثل «نعم». وقيل أحسن فى التصديق و«نعم» أحسن فى الاستفهام. (أحلت) من الإحالة، وهو القياس، والتكلّم بشىء محال، وكلا المعنيين حسن هنا. وقال الفاضل الإسترابادى بخطّه: أى قلت بالمحال. وقال السيّد الأجلّ النائني: أى قلت بمحال حيث قلت بالتشابه. وقال برهان الفضلاء: يعنى أثبتّ بمحال، وهو قياسك الاشتراك فى الأسماء المشتقّة بالاشتراك فى المعانى، أو قستّ الاشتراك فى المعانى بالاشتراك فى الأسماء المشتقّة. «إنّما التشبيه» المنفى «فى المعانى» أى المسمّيات والحقائق «فأمّا فى الأسماء» أى الصور الذهنيّة التى هى

مدلولات الأسماء اللفظية «فهي» فى الخالق والمخلوق «واحدة» بحسب اشتراكهما فيها. وقال السيد الأجلّ النائينى: «إنّما التشبيه» بالتشارك «فى المعانى أمّا» الاشتراك «فى الأسماء» فلا يوجب التشابه، «فهي واحدة» أى كلّ منها واحد وإن أُطلق على المتعدّد وعبر عن كلّ منها به، ولا تشابه هنا فى معنى الوحدة. وبيان ذلك: أنّ الإنسان وإن أُطلق عليه الواحد فقولك: إنّه واحد «يخبر أنّه جثّة واحدة» أى مجتمع من أجزاء وأعضاء وصور وكيفيات مختلفة متعدّدة موقوف بالوحدة بالاجتماع، لا أنّ ذاته المشتمل على هذه الأمور شيء واحد؛ لظهور أنّ هذه مختلفة متعدّدة، وهو مجموع أجزاء مجزأ بها. أقول: (إنّما التشبيه فى المعانى) يعنى لا شكّ أنّ التشبيه المتفرّع على التعدّد إنّما هو بحسب ما يطلق عليه لفظ «الواحد» لا بحسب لفظ «الواحد»، وأنّ الإطلاق لا يوجب الاشتراك المعنوى فيوجب التشبيه والوحدة حقيقة وعدديّة، والتباين بينهما كلى. وقوله عليه السلام: (وذلك أنّ الإنسان) إلى آخره: تفصيل الفرق بين الواحد بحقيقة الوحدة، وبين الواحد الذى وحدته من باب العدد. و (ليست بسواء) أى تلك الأجزاء فى الكميّة والكيفيّة والتحيّز وغيرها من لوازم الحدوث. قال السيد الأجلّ النائينى: يعنى ليست تلك الأجزاء بسواء فى الحقيقة النوعيّة حتى تكون واحدةً بالماهية أو بالاتّصال، إنّما وحدتها وحدة بالاجتماع، وهو- سبحانه وتعالى- واحد بالذات لا تكثّر فيه أصلاً، فوحدة الإنسان اجتماع أجزاء وأمور متكرّرة متعدّدة، ووحدته سبحانه نفى الكثرة والتجزؤ والتعدّد فيه مطلقاً. وقرأ برهان الفضلاء: «لَبَسَتْ بُسُوءاً» و«البُسُوء»- بالمفردة المضمومة على فعول- المؤالفة. قال: يعنى لبست لباس الألفة والمؤالفة. (لا واحد غيره) أى لا واحد فيه غيره، أو لا واحد فى المعنى غيره. وحذف الفاء فى خبر مدخول «أمّا» نادر، أو سهو من النسخ. وحاصل تفسيره عليه السلام «الواحد» أنّ الوحدة حقيقية وعدديّة، والأول حيث لا يتعقل الشركة، والثانى لا يتعقل الإلها. قال برهان الفضلاء: توهم الفاضل المدقق مولانا محمّد أمين الإسترابادى من عبارات هذا الحديث ومثله أنّ إطلاق مثل لفظ «الواحد» على الخالق تعالى والمخلوق بالاشتراك اللفظى، وبناء توهمه على أنّ المراد من «المعنى» هو المستعمل فيه لا المصداق والمعتمد عليه فى استعمال اللفظ، وهو خلاف البديهة، الأعلى مذهب جمع يقولون: إنّ الموضوع له للألفاظ الأمور الخارجيّة دون الصور الذهنيّة، وهو ضعيف لا سيّما فى لفظ «لا شيء» ونحو ذلك؛ على أنّه خلاف الاصطلاح فى الاشتراك

اللفظي والحقيقة والمجاز؛ لأنه يستلزم أن يكون إطلاق الموجود على الجوهر والعرض بالاشتراك اللفظي، أو الحقيقة والمجاز. أقول: قول المعصوم أصدق، ولا شك أن غرض الإمام من الاختلاف في المعنى - كما سيذكر في مواضع في التالى أيضاً- التباين الكلى الخاص بحيث لا يكون بينها مصححاً للحمل بوجه أصلاً، والاشتراك المعنوي لا بد له من الاشتراك في معنى ولو من وجه؛ فإنه لا يعقل حيث لا اشتراك بوجه، كالإمكان المشترك بين الجواهر والأعراض والامتناع بين المحالات؛ على أن مثل «اللاشيء» ليس من الألفاظ الموضوعية قصداً، بل من المتداولات تبعاً في استعمال الموضوعات قصداً، ألا يرى أن الشئية أيضاً ليست تصحح حمل مطلق الشئ عليه سبحانه، وهو شئ بحقيقة الشئية بخلاف ما سواه من الأشياء، وما أظهر التباين الكلى الخاص بين الأشياء وبين شئ خاص به ووصف القدم والوحدة التي ليست من باب الأعداد. (للفصل) أى للفرق الذى بينت لى. وقال السيد الأجل النائينى: أى لما علمت من وجوب «الفضل» ونفى التشابه بينه وبين خلقه. وكان «الفضل» فى بيانه منقطاً فى بعض نسخ الكتاب، وتوحيد الصدوق رحمه الله. «ولعلمه بالشئ اللطيف» بالواو. قال السيد الأجل النائينى: «إنما قلنا: اللطيف للخلق اللطيف» لعل المراد أن اللطيف هو الشئ الدقيق، ثم استعمل فيما هو مبدأ وسبب للدقيق من القوّة على صنعه والعلم به، فيقال لصانعه: إنّه دقّ ولطف بصنعه وهو صانع دقيق فى صنعه، وللعالم به: إنّه دقّ ولطف بدركه وهو عالم دقيق فى دركه، وهو سبحانه قوى على خلق الدقيق لا بقوّة استعمال آلة وأداة، وعالم بالدقيق لا بكيفية نفسانية، ولا باستعمال أداة وآلة. ولمّا لا يجهلها ويحيط علمه بها لا بكيفية نعقلها فى نفوسنا، فالمقصود باللطف فيه سبحانه نفى العجز عن خلق الدقيق، ونفى الجهل بالدقيق. وقوله: «أولاً ترى وفّقك الله وثبتك إلى أثر صنعه فى النبات» تنبيه على نفى عجزه سبحانه عن خلق الدقيق، ونفى جهله بالشئ الدقيق وأدقّ ما فيه من الدقائق. قال الفاضل الإسترابادى بخطه: «ومن الحيوان الصغار» إلى آخره، تصريحات بأنّ حيوانات العجم يدركون بعض المعانى الكليّة. و (الجرجس) كزبرج: صغار البعوض. ويقال: «القرقس» أيضاً بالقافين بدل الجيمين. و (الحدث) بالتحريك: الحادث الجديد. (وما فى لجج البحار) فى بعض النسخ «مما» بياناً «لما يصلحه». و«اللحاء» بالكسر والمهملة والمدّ: قشر الشجر. فى توحيد الصدوق: «وفهمه بعضها عن بعض».

(وبياض مع حمرة) فى بعض نسخ العيون: «وبياضاً» بالنصب. و«الواو» فى (وأنه ما لا تكاد) للحال، والضمير للشان أو التأليف. وقرأ برهان الفضلاء: «وأبه» بالمفردة؛ والواو للعطف أمراً من الإبهاء، بمعنى ترك طلب البيان التفصيلى لشيء. «استبان»: ظهر، و«استبانة»: رآه ظاهراً، يتعدى ولا يتعدى. و«الدمامة»: بفتح المهملة والتخفيف: الحقارة. قال السيد الأجلّ النائينى: «لدمامة خلقها» أى لكونها مستورة بما يغطّيها. و«العلاج»: المزاولة والمباشرة. قال برهان الفضلاء: يعنى لا بالمباشرة بل بنفوذ الإرادة. وقال الفاضل الإسترابادى بخطه: «بلا علاج» أى بلا عمل .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٢٥٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول، و أبو الحسن عليه السلام يحتمل الثانى و الثالث عليهما السلام قال ابن الغضائرى: اختلفوا فى أن مسؤل فتح بن يزيد هو الرضا عليه السلام أم الثالث، و صرح الصدوق بأنه الرضا عليه السلام. قوله عليه السلام: لم يعرف الخالق، فى التوحيد هكذا

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

، منشئ الأشياء و مجسم الأجسام و مصور الصور، و لو كان كما يقولون لم يعرف و هو أصوب، و المعنى أنه لو كان قول المشبهة حقاً لم يتميز الخالق من المخلوق، لاشتراكهما فى الصفات الإمكانية، و على ما فى الكتاب: المعنى: لا يمكن معرفة الخالق من المخلوق، و بالمقايسة إليه، إذ ليس المخلوق ذاتياً لخالقه و لا مرتبطاً به ارتباطاً يصحح الحمل و القول عليه، و المراد بالخلق إما مطلق الإيجاد، فقوله: و لا المنشئ، من المنشأ كالمفسر و المؤكد له، أو المراد به التقدير و التصوير، فقوله: و لا المنشأ تعميم، و الضمير فى لكنه إما للشأن أو راجع إليه سبحانه. قوله: فرق، إما اسم أى الفرق و الامتياز لازم بينه سبحانه و بين من جسمه أى أوجده جسماً، أو أعطاه حقيقة الجسمية، و

صوره أى أوجده متصورا بصورة خاصة و أنشأه من العدم، فقلوه: إذ كان تعليل لعدم المعرفة أو الفرق، أو فعل، أى فرق و باين بين المهيات و صفاتها و لوازمها، و جعل لكل منها حقيقة خاصة و صفة مخصوصة فقلوه: إذ يحتمل الظرفية و التعليل، فعلى الأول، المعنى: أنه خلقها فى وقت لم يكن متصفا بشىء من تلك الحقائق و الصفات، و لم يكن فى شىء منها شبيها بالمخلوقات و على الثانى لعل المعنى أنه أعطى المخلوقات المهيات المتباينة و الصفات المتضادة لأنه لم يكن يشبهه شيئا منها، إذ لو كان متصفا بأحد تلك الأضداد لم يكن معطيا لضدها، إذ لو كان حارا مثلا لم يكن معطيا و مفيضا للبرودة، فلما لم يكن متصفا بشىء منهما صار علة لكل منهما فيما يستحقه من المواد، و أيضا لو كان مشاركا لبعضها فى المهية لم يكن معطيا لتلك المهية غيره، و إلا لزم كون الشىء علة لنفسه. قوله عليه السلام: أحلت، أى أتيت بالمحال و قلت به، ثبتك الله، أى على الحق. قوله عليه السلام: إنما التشبيه بالمعانى، أى التشبيه الممنوع منه إنما هو تشبيه معنى حاصل فيه تعالى بمعنى حاصل للخلق، لا محض إطلاق لفظ واحد عليه تعالى، و على الخلق بمعنيين متغايرين، أو المعنى أنه ليس التشبيه هنا فى كنه الحقيقة و الذات، و إنما التشبيه فى المفهومات الكلية التى هى مدلولات الألفاظ، و تصدق عليه سبحانه كما مر تحقيقه، فأما فى الأسماء فهى واحدة، أى الأسماء التى تطلق عليه تعالى، و على الخلق واحدة، لكنها لا توجب التشابه، إذ الأسماء دالة على المسميات، و ليس عينها حتى يلزم الاشتراك فى حقيقة الذات و الصفات، ثم بين عليه السلام عدم كون التشابه فى المعنى فى اشتراك لفظ الواحد بينه و بين خلقه تعالى، بأن الوحدة فى المخلوق هى الوحدة الشخصية التى تجتمع مع أنواع التكثرات، و ليست إلا تآلف أجزاء و اجتماع أمور متكررة، و وحدته سبحانه هى نفى التجزى و الكثرة و التعدد عنه سبحانه مطلقا، و قوله عليه السلام: فأما الإنسان، فيحتمل أن يكون كل من المخلوق و المصنوع و المؤلف و الظرف خبرا، و إن كان الأول أظهر. قوله عليه السلام: للفصل. بالصاد المهملة، أى للفرق الظاهر بينه و بين خلقه، أو بالمعجمة أى لما بينت من فضله على المخلوق. قوله عليه السلام: إنما قلنا اللطيف، قيل: إن اللطيف هو الشىء الدقيق، ثم استعمل فيما هو سبب، و مبدء للدقيق من القوة على صنعه و العلم به، فيقال لعامله: إنه دق و لطف بصنعه، و هو صانع دقيق فى صنعه، و العالم به أنه دق و لطف بدركه، و هو عالم دقيق فى دركه. و

قوله عليه السلام و لعلمه: ليس الواو فى بعض النسخ فهو بدل للخلق أو علة له، و قال الجوهري: صغر الشيء فهو صغير و صغار بالضم، و قال: الجرجس: البعوض الصغار فهو من قبيل عطف الخاص على العام. قوله عليه السلام: فى لطفه، أى مع لطف ذلك المخلوق أو بسبب لطفه سبحانه و السفاد بالكسر: نزو الذكر على الأنثى، و لجة البحر معظمه، و اللحاء بالكسر و المد: قشر الشجر، و إفهام إما بالكسر أو بالفتح، و يؤيد الأخير ما فى العيون: و فهم بعض عن بعض، و قال السيد الداماد رحمه الله: الدمامة بفتح الدال المهملة و بميمين عن حاشيتى الألف: القصر و القبح، يقال رجل دميم و به دمامة إذا كان قصير الجثة، حقير الجثمان قبيح الخلقة، و أما الدمامة بإعجام الدال بمعنى القلة، من قولهم برّ ذمة بالفتح أى قليل الماء، و فى هذا المقام تصحيف انتهى . و أقول: فلما كان لسائل أن يقول: اللطف بهذا المعنى أيضا يطلق على المخلوق فيقال: صانع لطيف، فأشار عليه السلام إلى جواب ذلك بقوله: بلا علاج و لا أداة و لا آلة، و الحاصل أن لطفه سبحانه ليس على ما يعقل فى المخلوقين، بأى معنى كان، بل يرجع إلى نفى العجز عن خلق الدقيق، و نفى الجهل بالدقيق، فأما كيفية خلقه و كنه علمه فهو مستور عنا، و قال الجزرى: فى أسماء الله تعالى اللطيف، و هو الذى اجتمع له الرفق فى الفعل و العلم بدقائق المصالح و إيصالها إلى من قدرها له من خلقه، يقال: لطف له بالفتح يلطف لطفًا إذا رفق به، و أما لطف بالضم يلطف فمعناه صغر و دق.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٥٣

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢ / ٣٢٥ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ مُرْسَلًا:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: قَالَ: «اعْلَمْ - عَلَّمَكَ اللَّهُ الْخَيْرَ - أَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - قَدِيمٌ، وَالْقَدَمُ صِفَتُهُ الَّتِي دَلَّتِ الْعَاقِلَ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ ، وَلَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ (٨)، فَقَدْ بَانَ لَنَا بِإِقْرَارِ الْعَامَّةِ (٩) مُعْجَزَةً (١٠) الصِّفَةِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَ اللَّهِ،



١-١ . فى شرح المازندراني : «لا تراه، إمّا استيناف ، أو بمنزلة إضراب عن قوله: «لايكاد» . ونصبه على الحال بعيد؛ لعدم ظهور عامل له».

٢-٢ . فى شرح المازندراني : «علمنا ، جوابٌ لمّا».

٣-٣ . فى التوحيد ، ص ١٨٥ والعيون: «فى خلق».

٤-٤ . فى شرح المازندراني : «بلا علاج، أى بلا مباشرة بالأعضاء والجوارح ، أو بلا تجربة ولا مزاولة ولا تدريج. تقول : عالجت الشيء معالجة وعلاجاً ، إذا زاولته ومارسته». وانظر : الوافى ، ج ١ ، ص ٤٨٤؛ الصحاح ، ج ١ ، ص ٣٣٠ (علاج).

٥-٥ . فى التوحيد ، ص ١٨٥ : «صانع كلّ».

٦-٦ . فى العيون: «صنعه».

٧-٧ . التوحيد ، ص ١٨٥ ، ح ١؛ وعيون الأخبار ، ج ١ ، ص ١٢٧ ، ح ٢٣ ، بسنده فيهما عن عليّ بن إبراهيم ، عن المختار بن محمّد بن المختار الهمداني ، عن الفتح بن يزيد الجرجاني . وفى التوحيد ، ص ٦٠ ، ضمن ح ١٨ ، بسند آخر عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن المعصوم عليه السلام ، وفى كلّها مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٤٨١ ، ح ٣٩٣.

٨-٨ . فى «بر» والعيون: «ديمومته» . وفى حاشية «ج» : «ديمومة».

٩-٩ . فى شرح المازندراني : «ياقرار العامّة ، أى بإقرار عامّة الموجودات، كلّها بلسان الحال والإمكان ، وبعضها بلسان المقال والبيان».

١٠-١٠ . فى التوحيد: «مع معجزة» . و«معجزة» إمّا اسم فاعل ، فعليه إمّا مرفوعة فاعلة ل «بان» وما بعدها بدل عنها . أو منصوبة على المفعوليّة، إذا كان الإقرار بمعنى الاستقرار . أو منصوبة بنزع الخافض ، إذا كان الإقرار بمعنى الاعتراف. وإمّا اسم مفعول ، فعليه إمّا منصوبة حالاً عن العامّة، أو مجرورة صفة لها . وإمّا مصدر «مَعْجِزَةٌ» . أو على وزن مَفْعَلَةٌ للمبالغة ، فعليها هى منصوبة بنزع الخافض. قال المحقق الشعراني: «وأما الشارح القزويني فقرأه: «معجزة» بالراء المهملة، و«العجر»

ورم البطن واتساعه . وفسره بأن العامة وسعوا صفة «القديم» حتى شمل غير الله تعالى من العقول والأفلاك . وعلى هذا فلا يمكن استشهاد الإمام عليه السلام بهذا الإقرار من العامة وتصويب رأيهم . وفي شرح المازندراني : «في بعض نسخ لا يعتد به : «بهذه الصفة» وهو أظهر» . واستصوب في الوافي ما في العيون من «مع معجزة الصفة» . أنظر: التعليقة للداماد ، ص ٢٨٣؛ شرح صدر المتألهين ، ص ٢٩٨ ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٥١؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٤٨٧؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٥٤ .

وَلَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ ، وَبَطَلَ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ؛ وَذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ، لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقًا لَهُ؛ لِإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ، فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ؟! وَلَوْ كَانَ قَبْلَهُ شَيْءٌ، كَانَ الْأَوَّلَ ذَلِكَ الشَّيْءُ ، لَا هَذَا ، وَكَانَ الْأَوَّلُ أَوْلَى بِأَنْ يَكُونَ خَالِقًا لِلثَّانِي (١).

ثُمَّ وَصَفَ نَفْسَهُ \_ تَبَارَكَ وَتَعَالَى \_ بِأَسْمَاءٍ دَعَا (٢) الْخَلْقَ \_ إِذْ خَلَقَهُمْ وَتَعَبَّدَهُمْ وَابْتَلَاهُمْ \_ إِلَى أَنْ يَدْعُوهُ بِهَا، فَسَمَّى نَفْسَهُ سَمِيْعًا، بَصِيْرًا، قَادِرًا، قَائِمًا، نَاطِقًا (٣)، ظَاهِرًا، بَاطِنًا (٤)، لَطِيْفًا، خَبِيْرًا، قَوِيًّا، عَزِيْزًا، حَكِيْمًا، عَلِيْمًا (٥)، وَمَا أَشْبَهَ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ (٦).

فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ مِنْ أَسْمَائِهِ الْغَالُونَ (٧) الْمُكْذِبُونَ \_ وَقَدْ سَمِعُونَا نُحَدِّثُ عَنِ اللَّهِ أَنَّهُ

ص: ٢٩٧

١- ١ . هكذا في «ف» وهو الصحيح. وفي سائر النسخ والمطبوع : «للاول». والمراد به الاول المفروض اولاً . وفي التوحيد: «خالقا للاول الثاني».

٢- ٢ . في «ض ، ف» والمرأة: «دعاء» . وهو الظاهر من شرح المازندراني حيث قال: «بالنصب على أنه مفعول له، مثل «حذر الموت»؛ يعني وصف نفسه لأجل دعائهم إياه بتلك الأسماء» . وفي مرآة العقول : «الأظهر أنه على صيغة الفعل كما في التوحيد والعيون... ولكن في أكثر نسخ الكتاب مهموز».

٣-٣ . فى العيون: «قاهرا حيا قيوما» بدل «قائما ناطقا».

٤-٤ . فى «ف»: «وباطنا».

٥-٥ . فى «ف» وحاشية «ض ، بر» والوافى: «حكيمًا حليما عليما». وفى حاشية «ج»: «حكيمًا

حليما». وفى حاشية «بس»: «حكيمًا عليما حليما».

٦-٦ . فى حاشية «بح»: «الأشياء».

٧-٧ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، بح ، بر ، بس ، بف» وحاشية «ف» وحاشية بدرالدين وميرزا رفيعا

وشرح المازندراني والوافى والتوحيد والعيون . والمراد من تجاوز فى الخلق عن مرتبتهم وشاركهم مع الله فى أسمائه وصفاته . وفى «ف» والمطبوع وحاشية «بح»: «القالون» . والقلى بمعنى البغض

لَا شَيْءَ مِثْلُهُ، وَلَا شَيْءَ مِنَ الْخَلْقِ فِي حَالِهِ \_ قَالُوا: أَخْبِرُونَا \_ إِذَا (١) زَعَمْتُمْ أَنَّهُ لَا مِثْلَ لِلَّهِ وَلَا شِبْهَ لَهُ \_ كَيْفَ شَارَكْتُمُوهُ فِي أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى، فَتَسَمَّيْتُمْ بِجَمِيعِهَا؟! فَإِنَّ فِي ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّكُمْ مِثْلُهُ فِي حَالَاتِهِ كُلِّهَا، أَوْ فِي (٢) بَعْضِهَا دُونَ بَعْضٍ؛ إِذْ جَمَعْتُمْ (٣) الْأَسْمَاءَ الطَّيِّبَةَ.

قِيلَ لَهُمْ: إِنَّ اللَّهَ \_ تَبَارَكَ وَتَعَالَى \_ أَلَزَمَ الْعِبَادَ أَسْمَاءَ (٤) مِنْ أَسْمَائِهِ عَلَى اخْتِلَافِ ١ / ١٢٢

المعاني؛ وذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين، والدليل على ذلك قول الناس الجائز عندهم الشائع (٥)، وهو الذى خاطب الله به الخلق، فكلمهم بما يعقلون ليكون عليهم حجة فى تضييع ما ضيعوا؛ فقد (٦) يقال للرجل: كلب، وحمار، وثور، وسكرة (٧)، وعلقمة (٨)، وأسد، كل (٩) ذلك على خلافه وحالاته (١٠)، لم تقع (١١) الأسماء على معانيها التى كانت بُنيت عليها (١٢)؛ لآءن الأءنسان لئس بأسد ولا كلب، فأفهم ذلك

ص: ٢٩٨

١-١ . فى «بس» والوافى والعيون: «إذ».

٢-٢ . فى «بر ، بف» والوافى: - «فى» .

٣-٣ . فى التوحيد والعيون: «جمعتمكم» .

٤-٤ . فى «ج، ف»: «اسما» .

٥-٥ . فى العيون: «السائغ» .

٦-٦ . فى مرآة العقول: «وقد» .

٧-٧ . «السُّكْرَة»: واحدة السُّكْر ، وهو فارسى معرَّب . وفى المغرب: «السُّكْر \_ بالتشديد \_ ضرب

من الرطب مشبه بالسُّكْر المعروف فى الحلاوة» . الصحاح ، ج ٢ ص ٦٨٨؛ المغرب ، ص ٢٢٩ (سكّر).

٨-٨ . «العَلْم»: شجر مُرّ . ويقال للحنظل ولكلّ شىء مُرّ: علقم . الصحاح ، ج ٥ ، ص ١٩٩١ (علقم).

٩-٩ . فى «ف»: «وكلّ» .

١٠-١٠ . فى العيون: «لأته» بدل «وحالاته» . وقوله: «حالاته» عطف على الضمير المجرور فى

«خلافه» بدون إعادة الجارّ ، وهو جائز ، وللمانع أن يجعل الواو بمعنى مع ، أو يقدر مضافا ، أى وخلاف حالاته. أنظر: شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٥٩؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٥٦ .

١١-١١ . فى «ج، ض، بح» وشرح المازندراني: «لم يقع» .

١٢-١٢ . هكذا فى حاشية «بح» والتوحيد والعيون . وفى النسخ التى قوبلت والمطبوع: «عليه» .

رَحِمَكَ اللَّهُ .

وَإِنَّمَا سُمِّيَ (١) اللَّهُ تَعَالَى بِالْعِلْمِ (٢) بِغَيْرِ (٣) عِلْمٍ حَادِثٍ عَلِمَ بِهِ الْأَشْيَاءَ، اسْتَعَانَ (٤) بِهِ عَلَى حِفْظِ مَا يُسْتَقْبَلُ مِنْ أَمْرِهِ، وَالرَّوِيَّةِ (٥) فِيَمَا يَخْلُقُ مِنْ خَلْقِهِ، وَيُفْسِدُ (٦) مَا مَضَى مِمَّا (٧) أَفْنَى مِنْ خَلْقِهِ، مِمَّا لَوْ لَمْ يَحْضُرْهُ ذَلِكَ الْعِلْمُ وَيَغِيْبُهُ (٨) كَانَ جَاهِلًا ضَعِيفًا، كَمَا أَنَّا لَوْ رَأَيْنَا (٩) عُلَمَاءَ الْخَلْقِ (١٠) إِنَّمَا سُمُّوا بِالْعِلْمِ لِعِلْمِ حَادِثٍ؛ إِذْ كَانُوا فِيهِ (١١) جَهْلَةً، وَرَبَّمَا فَارَقَهُمُ الْعِلْمُ بِالْأَشْيَاءِ، فَعَادُوا إِلَى الْجَهْلِ .

وَإِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِمًا؛ لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا، فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَالْمَخْلُوقَ اسْمًا (١٢) الْعَالِمِ (١٣)،  
وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى عَلَى مَا رَأَيْتَ.

ص: ٢٩٩

- 
- ١-١ . فى التوحيد: «نسمى». وفى العيون: «يسمى».
- ٢-٢ . فى «ب» والتوحيد والعيون: «بالعالم». وفى شرح المازندراني: «المراد بالعلم: العالم، بذكر المشتق منه مقام المشتق. أو المراد بالتسمية الوصف. أو قال ذلك للتنبية على أن العلم عين ذاته».
- ٣-٣ . فى «ج، ض، بح، بر، بس، بف» وشرح المازندراني والعيون والوافى: «لغير».
- ٤-٤ . فى التوحيد والعيون: «واستعان».
- ٥-٥ . فى «ف، بح، بر»: «والرؤية».
- ٦-٦ . فى التوحيد: «وبعينه». وفى العيون: «وتفنيه».
- ٧-٧ . فى الوافى: «بما».
- ٨-٨ . عطف على «لم يحضره» والأنسب: «وغيابه». وفى «ج، ض، بس، بف» وشرح صدر المتألهين والوافى: «يعينه». وفى «ف»: «يغنيه». وفى حاشية «ب»: «يغبه». وفى حاشية «بح»: «يغنيه ويُعنيه». وفى «بح» وحاشية «بس، ض»: «يعيبه». وفى التعليقة للداماد: «تَغْيِيهِ» ونسبه فى الوافى إلى التكلف. وفى شرح المازندراني: «فى بعض النسخ: تَغْيِيهِ، ... والأصل فيه: تَغْيَبَ عنه». وفى مرآة العقول: «يعينه... من التعيين... وفى بعض النسخ: ولغيبه... وفى العيون وغيره: وَيُعْنَهُ. وهو الصواب. وفى بعض نسخ العيون: وتفنيه ما مضى... وفى بعض نسخ التوحيد: وتفنية ما مضى». واستصوب فى الوافى أيضا ما فى التوحيد وبعض نسخ العيون من: «يُعْنَهُ».
- ٩-٩ . فى «ج»: «أرينا».
- ١٠-١٠ . فى حاشية «بح»: «الحق».

١١-١١ . فى التوحيد والعيون: «قبله». وفى حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٤٠٨ : «فتة» أى إذ كانوا قبل علمهم فتة جهلة.

١٢-١٢ . يجوز نصب الاسم ورفع الخالق أيضا.

١٣-١٣ . فى التوحيد والعيون : «العلم» .

وَسُمِّيَ رَبُّنَا سَمِيعاً (١) لَا بَخْرَتٍ (٢) فِيهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتُ وَلَا يُبْصِرُ بِهِ، كَمَا أَنَّ خَرْتَنَا (٣) \_ الَّذِي بِهِ نَسْمَعُ \_ لَا تَقْوَى بِهِ عَلَى الْبَصْرِ، وَلَكِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ (٤) الْأَصْوَاتِ، لَيْسَ عَلَى حَدِّ مَا سُمِّيْنَا نَحْنُ، فَقَدْ جَمَعْنَا (٥) الْإِسْمَ بِالسَّمْعِ (٦)، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى.

وَهَكَذَا الْبَصْرُ (٧) لَا بَخْرَتٍ مِنْهُ (٨) أَبْصَرَ (٩)، كَمَا أَنَّا نُبْصِرُ بِخَرْتٍ (١٠) مِنَّا لَا نَنْتَفِعُ بِهِ فِي غَيْرِهِ، وَلَكِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ لَا يَحْتَمِلُ (١١) شَخْصاً مَنْظُوراً إِلَيْهِ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى.

وَهُوَ قَائِمٌ لَيْسَ عَلَى مَعْنَى انْتِصَابٍ وَقِيَامٍ عَلَى سَاقٍ فِي كَبَدٍ (١٢) كَمَا قَامَتِ الْأَشْيَاءُ، وَلَكِنْ (١٣) «قَائِمٌ» يُخْبِرُ أَنَّهُ حَافِظٌ، كَقَوْلِ الرَّجُلِ: الْقَائِمُ بِأَمْرِنَا فَلَانٌ، وَ (١٤) اللَّهُ (١٥) هُوَ الْقَائِمُ (١٦) عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ، وَالْقَائِمُ أَيْضاً فِي كَلَامِ النَّاسِ: الْبَاقِي؛ وَالْقَائِمُ أَيْضاً يُخْبِرُ عَنِ

ص: ٣٠٠

١-١ . فى «بف»: «بصيرا».

٢-٢ . فى التوحيد: «لا بجزء». وفى العيون: «لا جزء». و«الخرت» و«الخرت»: ثقب الإبرة والفأس والأذن وغيرها. أنظر: لسان العرب، ج ٢، ص ٢٩: (خرت).

٣-٣ . فى التوحيد والعيون: «جزأنا».

٤-٤ . فى التوحيد والعيون: - «شئ من» .

٥-٥ . «جمعنا» إمّا بسكون العين، فالاسم منصوب . أو بفتحها، فالاسم مرفوع . وكذا نظائره الآتية

إلا لقرينة معيّنة. أنظر: شرح المازندراني، ج ٤، ص ٦٤؛ مرآة العقول، ج ٢، ص ٥٧.

- ٦-٦ . فى «ف» : «والبصر» . وفى شرح المازندرانى والتوحيد والعيون: «بالسميع».
- ٧-٧ . فى العيون: «البصير».
- ٨-٨ . فى التوحيد: «لا بجزء به» . وفى العيون : «لا لجزء به» كلاهما بدل «لا بخرت منه».
- ٩-٩ . فى «بح» : «البصر».
- ١٠-١٠ . فى التوحيد والعيون: «بجزء».
- ١١-١١ . فى حاشية «بح» والتوحيد والعيون: «لا يجهل» . واستصوبه السيّد بدر الدين فى حاشيته ، واستظهره المازندرانى فى شرحه ، والمجلسى فى مرآة العقول.
- ١٢-١٢ . «الكبد» : الشدة والضيق والتعب والمشقة . أنظر : النهاية ، ج ٤ ، ص ١٣٩ (كبد).
- ١٣-١٣ . فى «ج» : «ولكنه» . وفى «بس» : - «ولكن قائم» . وفى التوحيد والعيون: «أخبر أنه» .
- ١٤-١٤ . فى شرح المازندرانى : «الواو ، إمّا للحال ، أو للعطف على قوله: «كقول الرجل» أو على مقول القول ، وهو القائم».
- ١٥-١٥ . فى التوحيد والعيون: - «الله».
- ١٦-١٦ . فى التوحيد: «قائم».

١٢٢ / ١

الْكَفَايَةِ، كَقَوْلِكَ لِلرَّجُلِ: قُمْ بِأَمْرِ بَنِي فُلَانٍ، أَيْ اكْفِهِمْ، وَالْقَائِمُ مِنَّا قَائِمٌ عَلَى سَاقٍ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَلَمْ نَجْمَعِ (١) الْمَعْنَى.

وَأَمَّا اللَّطِيفُ، فَلَيْسَ عَلَى قِلَّةٍ وَقِصَافَةٍ (٢) وَصِغَرٍ، وَلَكِنْ ذَلِكَ عَلَى النَّفَازِ فِي الْأَشْيَاءِ وَالْإِمْتِنَاعِ مِنْ أَنْ يُدْرَكَ، كَقَوْلِكَ لِلرَّجُلِ: لَطْفَ عَنِّي (٣) هَذَا الْأَمْرُ، وَلَطْفَ فُلَانٍ فِي مَذْهَبِهِ وَقَوْلِهِ (٤)، يُخْبِرُكَ أَنَّهُ غَمَضَ (٥) فِيهِ (٦) الْعَقْلَ وَفَاتَ الطَّلِبُ (٧)، وَعَادَ مُتَعَمِّقًا مُتَلَطِّفًا لَا يُدْرِكُهُ الْوَهْمُ، فَكَذَلِكَ (٨) لَطْفَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى \_ عَنْ أَنْ يُدْرَكَ بِحَدٍّ، أَوْ يُحَدَّ بِوَصْفٍ؛ وَاللَّطَافَةُ مِنَّا: الصَّغَرُ وَالْقِلَّةُ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى.

وَأَمَّا الْخَيْرُ، فَالَّذِي لَا يَعْزُبُ عَنْهُ شَيْءٌ، وَلَا يَفُوتُهُ (٩)، لَيْسَ (١٠) لِلتَّجْرِبَةِ وَلَا لِلِاعْتِبَارِ

ص: ٣٠١

١-١ . فى التوحيد والعيون : «ولم يجمعنا» . فى التعليقة للدأمد : «لم يجمع، أى لم يجمعنا المعنى» . وفى شرح المازندرانى : «إن كان «جمعنا» بسكون العين كان «لم نجمع» بالنون، وإن كان بفتحها كان «لم يجمع» بالياء المثناة من تحت، والتقدير : لم يجمعنا المعنى» . ثم أيد الأخير بما فى العيون والتوحيد وإن عدّه خلاف الظاهر.

٢-٢ . «القضاة» : النحافة والدقة . قال الدأمد فى التعليقة : «والمراد الضعيف النحيف» . وانظر : الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٤١٧ (قصف).

٣-٣ . فى العيون : «عن».

٤-٤ . فى التعليقة للدأمد : «وفى نسخة : قولك ، بالرفع على أنه المبتدأ ، أى وقولك هذا يخبرك».

٥-٥ . فى «ف» : «غمض» بالتشديد . واحتمله المازندرانى فى شرحه؛ حيث قال : «ولو كان غمض... كان فى الكلام استعارة مكنية تخيلية ، وهو مع ذلك كناية عن عدم إدراك المطلوب» . و«غمض» و«غمض» : أخفى أمره واشتد غوره ، أو غار . والغموض : الغور . وفى اللغة : غمض فى الأرض ، أى ذهب وغاب . أنظر : التعليقة للدأمد ، ص ٢٩٠؛ شرح المازندرانى ، ج ٤ ، ص ٦٨؛ الوافى ، ح ١ ، ص ٤٨٨؛ لسان العرب ، ج ٧ ، ص ٢٠١ (غمض).

٦-٦ . فى التوحيد والعيون : «فبهر» بدل «فيه».

٧-٧ . فى مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٥٨ : «يمكن أن يقرأ «الطلب» مرفوعاً ومنصوباً . فعلى الأول يكون «فات» لازماً ، أى ضاع وذهب الطلب . وعلى الثانى ، فضمير الفاعل إما راجع إلى الأمر المطلوب ، أى لا يدرك الطلب ذلك الأمر... أو إلى العقل».

٨-٨ . فى «ب ، ج ، ف ، بح ، بس» وحاشية «ض ، بر ، بف» وشرح المازندرانى : «فهكذا» . وفى حاشية «ض» الأخرى : «وكذلك».



٩-٩ . فى التوحيد: «شىء».

١٠-١٠ . أى ليس خبره بالأشياء وعدمُ بعد شىء عنه للتجربة.

بِالْأَشْيَاءِ، فَعِنْدَ (١) التَّجْرِبَةِ وَالْإِعْتِبَارِ عِلْمَانِ وَلَوْ لَا هُمَا مَا عَلِمَ؛ لِأَنَّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ، كَانَ جَاهِلًا وَاللَّهُ لَمْ يَزَلْ خَيْرًا بِمَا يَخْلُقُ، وَالْخَيْرُ مِنَ النَّاسِ: الْمُسْتَخْبِرُ عَنِ جَهْلِ، الْمُتَعَلِّمُ، فَقَدْ (٢) جَمَعْنَا الْإِسْمَ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى.

وَأَمَّا الظَّاهِرُ، فَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ عَلَا الْأَشْيَاءَ بِرُكُوبِ فَوْقَهَا، وَقُعُودِ عَلَيْهَا، وَتَسَنُّمِ (٣) لِدْرَاهَا (٤)، وَلَكِنْ ذَلِكَ لِقَهْرِهِ وَلِغَلْبَتِهِ (٥) الْأَشْيَاءَ وَقُدْرَتِهِ (٦) عَلَيْهَا، كَقَوْلِ الرَّجُلِ: ظَهَرْتُ عَلَى أَعْدَائِي، وَأَظْهَرَنِي اللَّهُ عَلَى خَصْمِي، يُخْبِرُ عَنِ الْفَلَجِ (٧) وَالْغَلْبَةِ، فَهَكَذَا (٨) ظَهَرَ اللَّهُ عَلَى الْأَشْيَاءِ (٩).

وَوَجْهٌ آخَرٌ أَنَّهُ الظَّاهِرُ لِمَنْ أَرَادَهُ وَ (١٠) لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَأَنَّهُ مُدَبِّرٌ لِكُلِّ مَا بَرَأَ (١١)، فَأَيُّ ظَاهِرٍ أَظْهَرَ وَأَوْضَحَ (١٢) مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى؟ لِأَنَّكَ لَا تَعْدُمُ صَنَعَتَهُ (١٣) حَيْثُمَا

ص: ٣٠٢

١-١ . فى التوحيد: «يفيده». وفى العيون: «فتفيده» وفى كليهما: «علما» بدل «علمان». واستصححه السيد بدر الدين فى حاشيته، ص ٩٧، ثم قال: «أى لولا التجربة والاعتبار لما علم، بل كان جاهلاً؛ والله لم يزل خبيراً».

٢-٢ . فى «ب، ض، ف، بر، بس، بف»: «وقد».

٣-٣ . فى حاشية «ض»: «تسنيماً». وفى التعليقة للدماماد: «ويروى بالشين المعجمة وبالباء الموحدة، والشبم \_ بفتح الباء \_ : البرد». و«التسنيماً»: العلو. وكل شىء علا شيئاً فقد تسنمه، فيقال: تسنمه أى علاه، من السنام وهو أعلى كل شىء. أنظر: النهاية، ج ٢، ص ٤٠٩ (سنيماً)

٤-٤ . فى الشروح: «الذرى» بضمّ الذال وكسرهما، جمع الذريرة \_ بهما \_ وهى أيضاً أعلى الشىء وفوقه، ولكنّ الموجود فى اللغة: الذرى \_ بضمّ الذال \_ جمع الذريرة. قال الخليل: «ولولا الواو

كان ينبغي أن تكون جماعة فعلة فعل...». أنظر: الصحاح، ج ٦، ص ٢٣٤٥؛ ترتيب كتاب العين، ج ١، ص ٦٢٣ (ذرو).

٥-٥. في «ج، ض، بر» والعيون: «لغلبة».

٦-٦. في «ب، ض، بح، بر، بس، بف» وحاشية «ج»: «قدرة».

٧-٧. «الفلج»: الظفر والفوز. أنظر: الصحاح، ج ١، ص ٣٣٥ (فلج).

٨-٨. في حاشية «بح»: «فكذا».

٩-٩. في التوحيد: «الأعداء».

١٠-١٠. في «بف» والتوحيد والعيون: - «و».

١١-١١. في «ج»: «برأه». وفي «ف، بح، بر، بس، بف» والوفى والعيون: «يرى».

١٢-١٢. في العيون: «أمرا».

١٣-١٣. في التوحيد: «صنعه».

تَوَجَّهَتْ (١)، وَفِيكَ مِنْ آثَارِهِ مَا يُغْنِيكَ، وَالظَّاهِرُ مِنَّا: الْبَارِزُ بِنَفْسِهِ، وَالْمَعْلُومُ بِحَدِّهِ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَلَمْ يَجْمَعْنَا (٢) الْمَعْنَى.

وَأَمَّا الْبَاطِنُ، فَلَيْسَ عَلَى مَعْنَى الْإِسْتِبْطَانِ لِلْأَشْيَاءِ (٣) بَأَنَّ يَغُورَ فِيهَا، وَلَكِنْ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى اسْتِبْطَانِهِ لِلْأَشْيَاءِ عِلْمًا وَحِفْظًا وَتَدْبِيرًا، كَقَوْلِ الْقَائِلِ: أَبْطَنْتُه (٤): يَعْنِي خَبَرْتُهُ وَعَلِمْتُ مَكْتُومَ (٥) سِرِّهِ، وَالْبَاطِنُ مِنَّا: الْغَائِبُ (٦) فِي الشَّيْءِ، الْمُسْتَتِرُّ، وَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى.

وَأَمَّا الْقَاهِرُ، فَلَيْسَ (٧) عَلَى مَعْنَى عِلَاجِ (٨) وَنَصَبِ (٩) وَاحْتِيَالٍ وَمُدَارَاةٍ (١٠) وَمَكْرِ (١١)، كَمَا

يَقْهَرُ الْعِبَادُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَالْمَقْهُورُ مِنْهُمْ يَعُودُ قَاهِرًا، وَالْقَاهِرُ يَعُودُ مَقْهُورًا، وَلَكِنْ ذَلِكَ ١/١٢٣

- ١-١ . يجوز فيه «توجّهت» بالتأنيث أيضا.
- ٢-٢ . فى «ج»: «لايجمعنا». وفى «ف»: «لم نجمع».
- ٣-٣ . فى «بر»: «بالأشياء». وفى حاشية «ف»: «فى الأشياء».
- ٤-٤ . «بطن» فى اللغة بمعنى عَلِمَ ، لا «أبطن»؛ فلذا قال الداماد والفيض: فلعلّه بمعنى بطنته ، أو الهمزة للاستفهام والفعل مجرّد ، ولكنّ المازندراني ردّ هذا بأنّ الكلام صادر عن معدن الفصاحة والبلاغة، فلا نحتاج إلى التكلّف . أنظر: التعليقة للداماد ، ص ٢٩٣؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٧٣؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٤٨٩؛ الصحاح ، ج ٥ ، ص ٢٠٧٩ (بطن).
- ٥-٥ . فى حاشية «ف ، بح»: «مكنون».
- ٦-٦ . فى التوحيد والعيون: «منا بمعنى الغائر» بدل «منا الغائب». وفى حاشية ميرزا رفيعا : «الغائر».
- ٧-٧ . فى حاشية «ف»: «فإنّه ليس».
- ٨-٨ . فى مرآة العقول: «العلاج: العمل والمزاولة بالجوارح» . وهكذا فى اللغة بدون قيد الجوارح . أنظر: الصحاح ، ج ١ ، ص ٣٣٠ (علاج).
- ٩-٩ . فى الوافى: «تصلّب». و«النّصب»: التعب . و«النّصب»: المعادة . و«النّصب»: الشّرّ والبلاء . أنظر: شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٧٣؛ الصحاح ، ج ١ ، ص ٢٢٥ (نصب).
- ١٠-١٠ . فى الصحاح : مداراة الناس تهمز ولا تهمز ، وهى المداجاة والملاينة . وفى المغرب : المداراة : المعاقلة ، أى المجالسة والمخالطة ، وبالهمزة : مدافعة ذى حقّ عن حقّه . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٧٣؛ الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٣٣٥؛ المغرب ، ص ١٦٣ (درى).
- ١١-١١ . فى شرح المازندراني : «الاحتيال والمكر متقاربان. قال فى الصحاح: المكر : الاحتيال والخديعة . ولا يبعد أن يقال: الاحتيال هو استعمال الرويّة وأخذ الحيلة لدفع ضرر الغير عن نفسه؛ والمكر استعمال الرويّة وارتكاب الخديعة لإيصال الضرر إلى الغير» . أنظر: الصحاح ، ج ٢ ، ص ٨١٩ (مكر).

مِنْ اللَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - عَلَى أَنَّ جَمِيعَ مَا خَلَقَ مُلَبَّسٌ (١) بِهِ الذُّلُّ لِفَاعِلِهِ، وَقَلَّةٌ (٢) الإِمْتِنَاعِ لِمَا أَرَادَ بِهِ، لَمْ يَخْرُجْ مِنْهُ طَرْفَةٌ عَيْنٍ أَنْ يَقُولَ لَهُ (٣): «كُنْ» فَيَكُونُ، وَالْقَاهِرُ مِنَّا عَلَى مَا ذَكَرْتُ وَوَصَفْتُ، فَقَدْ جَمَعْنَا الإِسْمَ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى.

وَهَكَذَا جَمِيعُ الأَسْمَاءِ وَإِنْ كُنَّا لَمْ نَسْتَجْمِعْهَا (٤) كُلَّهَا، فَقَدْ يَكْتَفِي الإِعْتِبَارُ (٥) بِمَا أَلْقَيْنَا (٦) إِلَيْكَ، وَاللَّهُ عَوْنُكَ وَعَوْنُنَا فِي إِزْشَادِنَا وَتَوْفِيقِنَا». (٧)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حضرت امام رضا علیه السلام بیکی از اصحاب فرمود: بدان - خدایت خیر آموزد - خدای تبارک و تعالی قدیم است، و قدیم بودن صفتی است برای او که خردمند را رهبری میکند باینکه چیزی پیش از او نبوده و در همیشگی بودنش شریک ندارد، پس باعتراف داشتن عموم خردمندان این صفت معجزه را (یعنی قدیم بودنی که از درک آن عاجزند) برای ما روشن گشت که چیزی پیش از خدا نبوده و نسبت بدوامش هم چیزی با او نیست (همه چیز فانی شوند و او باقیست) و گفته آنکه معتقد است که پیش از او یا همراه او چیزی بوده باطل گشت زیرا اگر چیزی همیشه با او باشد خدا خالق او نخواهد بود چون که او همیشه با خدا بوده پس چگونه خدا خالق کسی باشد که همیشه با او بوده و اگر چیزی پیش از او باشد او اول خواهد بود نه این و آنکه اولست سزاوارتر است که خالق دیگری باشد، آنگاه خدای تبارک و تعالی خود را بنامهائی توصیف نموده که چون مخلوق را آفرید و پرستش و آزمایششان را خواست، ایشان را دعوت کرد که او را بآن نامها بخوانند، پس خود را شنوا، بینا، توانا، قائم، گویا، آشکار، نهان، لطیف، آگاه، قوی، عزیز، حکیم، دانا و مانند اینها نامید و چون بدخواهان تکذیب کننده این اسماء را ملاحظه کردند و از طرفی از ما شنیده بودند که از خدا خبر میدادیم که چیزی مانند او نیست و مخلوقی حالش چون او نباشد گفتند: شما که عقیده دارید خدا مانند و

نظیری ندارد پس چگونه در اسماء حسناى خدا خود را شریک او ساختید و همه را نام خود پذیرفتید، این خود دلیل است که شما در تمام یا بعض حالات مانند خدا هستید زیرا نامهای خوب را برای خودتان هم جمع کردید. ما بآنها جواب گوئیم همانا خدای تبارک و تعالی بندگان را با اسمائی از اسماء خویش با اختلاف معانی الزام نموده است، چنان که یک اسم دو معنی مختلف دارد، دلیل بر این مطلب گفته خود مردمست که نزد آنها پذیرفته و مشهور است و خدا هم مخلوقش را بهمان گفته خطاب کرده و بآنچه میفهمند با آنها سخن گفته تا نسبت بآنچه ضایع کردند حجت بر آنها تمام باشد، گاهی بمردی گفته می شود: سگ، خر، گاو، شیلیم، تلخ، شیر، تمام اینها بر خلاف حالات مرد است، و این اسامی بمعانی که برای آنها نهاده شده بکار نرفته است، زیرا انسان نه شیر است و نه سگ، این را بفهم خدایت بیامرزد، خدا هم که عالم نامیده می شود، بواسطه علم حادثی نیست که چیزها را بآن داند و بر نگهداری امر آینده اش و تفکر در آنچه آفریند و تباه کند آنچه را از مخلوقش نابود کرده استعانت جوید که اگر این علم نزدش حاضر نبود و از او غیبت کرده بود نادان و ناتوان باشد چنان که علماء از مخلوق را می بینیم برای علم پدید آمده آنها عالم نامیده شوند زیرا پیش از آن نادان بودند و بسا باشد که همان علم از آنها دوری کند و بنادانی برگردند، و خدا را عالم نامند زیرا بچیزی نادان نیست، پس خالق و مخلوق در اسم عالم شریک شدند و معنی چنان که دانستی مختلف بود. و باز پروردگار ما شنوا نامیده شود نه باین معنی که سوراخ گوشی دارد که با آن آواز را بشنود و با آن چیزی نبیند مانند سوراخ گوش ما که از آن میشنویم ولی با آن نتوانیم دید، اما خدا خود خبر دهد که هیچ آوازی بر او پوشیده نیست و این بر طبق آنچه ما اسم میبریم نیست، پس او هم در اسم شنیدن با ما شریک است، ولی معنی مختلف است، همچنین است دیدن او با سوراخ چشم نیست چنان که ما با سوراخ چشم خود بینیم و از آن استفاده دیگری نکنیم ولی خدا بیناست و بهر چه توان نگاه کرد نادان نیست، پس در اسم بینائی با ماست و معنی مختلف است. او قائم است ولی نه باین معنی که راست ایستاده و سنگینی روی ساق پا انداخته چنانچه چیزهای دیگر ایستند بلکه معنی آن اینست که خدا حافظ و نگهدار است چنان که کسی گوید فلانی قائم بامر ماست (مانند قیم صغار) و خدا بر هر جانی نسبت بآنچه انجام داده قائم است، و نیز «قائم» در زبان مردم بمعنی

باقی است و معنی سرپرستی را هم میدهد، چنان که بمردی گوئی: بامر فرزندان فلانی قیام کن یعنی سرپرستیشان نما، و قائم از ما کسی است که روی ساق ایستاده، پس در اسم شریک او شدیم و در معنی شریک نگشتیم، اما لطیف بودنش بمعنی کمی و باریکی و خردی نیست بلکه بمعنی نفوذ در اشیاء (علمش بهمه جا احاطه دارد) و دیده نشدن اوست، چنان که بمردی گوئی: این امر از من لطیف شد و فلانی در کردار و گفتارش لطیف است، باو خبر میدهی که عقلت در آن امر در مانده و جستن از دست رفته و بطوری عمیق و باریک گشته که اندیشه درکش نکند، همچنین لطیف بودن خدای تبارک و تعالی از این نظر است که بحد و وصف درک نشود، و لطافت ما بمعنی خردی و کمی است، پس در اسم شریک او شدیم و معنی مختلف گشت. و اما خبیر (آگاه) کسی است که چیزی بر او پوشیده نیست و از دستش نرفته، خبیر بودن خدا از نظر آزمایش و عبرت گرفتن از چیزها نیست که اگر آزمایش و عبرت باشد بداند و چون نباشد نداند زیرا کسی که چنین باشد نادانست و خدا همیشه نسبت بآفریدگانش آگاه است ولی آگاه در میان مردم کسی است که از نادانی دانش آموز خبرگیری کند [که پس از نادانی آگاه و دانا شده] پس در اسم شریک او شدیم و معنی مختلف شد. اما ظاهر بودن خدا از آن نظر نیست که روی چیزها برآمده و سوار گشته و بر آنها نشسته و پيله بالا برآمده باشد بلکه بواسطه غلبه و تسلط و قدرتش بر چیزهاست چنانچه مردی گوید «بر دشمنانم ظهور یافتم و خدا مرا بر دشمنم ظهور داد» او از پیروزی و غلبه خبر میدهد همچنین است ظهور خدا بر چیزها، و معنی دیگر ظاهر بودنش اینست که برای کسی که او را طلب کند ظاهرست (و برای خدا هم همه چیز ظاهر است) و چیزی بر او پوشیده نیست و اوست مدبر هر چه آفریده، پس چه ظاهری از خدای تبارک و تعالی ظاهرتر و روشن تر است زیرا هر سو که توجه کنی صنعت او موجودست و در وجود خودت از آثار او بقدر کفایت هست و ظاهر از ما کسی است که خودش آشکار و محدود و معین باشد پس در اسم شریکیم و در معنی شریک نیستیم. و اما باطن بودن خدا بمعنی درون چیزها بودن نیست بلکه باین معنی است که علم و نگهداری و تدبیرش بدرون چیزها راه دارد، چنان که کسی گوید «ابطنته» یعنی خوب آگاه شدم و راز پنهانش دانستم و باطن در میان ما کسی است که در چیزی نهان و پوشیده گشته، پس در اسم شریکیم و معنی مختلف است. و اما

قاهر بودن خدا بمعنی رنج زحمت و چاره جوئی و ملاحظت و نیرنگ نیست چنان که بعضی از بندگان بر بعضی قهر کند و مقهور قاهر شود و قاهر مقهور گردد، ولی قاهر بودن خدای - تبارک و تعالی - اینست که تمام آفریدگانش در برابر او که آفریدگارست لباس خواری و زبونی پوشیده اند، از آنچه خدا نسبت بآنها اراده کند قدرت سرپیچی ندارند، باندازه چشم بهم زدن از حکومت او که گوید: باش و میباشد خارج نشوند، قاهر در میان ما آن گونه است که بیان و وصف کردم، پس در اسم شریکیم و معنی مختلف است، همچنین است تمام اسماء خدا، و اگر ما تمام آنها را بیان نکردیم برای آنکه بمقداری که بتو گفتیم برای پند گرفتن و نیک اندیشیدن کفایت کند - خداست یاور تو و یاور ما در هدایت و توفیقمان-.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۶۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- از امام رضا(علیه السلام) نقل است که فرمود: بدان(خدایت خیر آموزد) که به راستی خدای تبارک و تعالی قدیم است و واجب الوجود و قدیم بودنش همان صفتی است که رهنمای خردمند است بر اینکه چیزی پیش از او بوده و نه چیزی با او در دوام هستی شریک است، به اعتراف عموم مردم خردمند برای ما روشن است از نظر اقتضاء این صفت که پیش از خدا چیزی نبوده و به همراه او هم در بقاء و ابدیت چیزی نباشد و گفتار کسی که گوید: پیش از او یا همراه او چیزی است باطل است برای آنکه اگر چیزی در بقاء با خدا همراه باشد و توان گفت تا خدا بوده او هم بوده است نتواند بود که خدا آفریننده آن باشد زیرا فرض این است که از ازل همراه او بوده و چگونه خدا خالق چیزی است که از ازل با او است و اگر چیزی پیش از خدا باشد باید مبدأ آن چیز باشد نه این و آن مبدأ نخست شایسته تر است که خالق آن مبدأ باشد(خالق دوم باشد خ ل). سپس خدا خود را به اوصافی ستوده است و به اعتبار اینکه مردم را آفریده و به عبادت خواسته و آزموده است از آنها خواسته که او

را بدان اسماء بخوانند و خود را به این نامها نامیده است: سمیع، بصیر، قادر، قائم، ناطق، ظاهر، باطن، لطیف، خبیر، قوی، عزیز، حکیم، علیم و آنچه بدان ماند چون دشمنان تکذیب کن این اسماء الهی را ملاحظه کردند و شنیدند که ما در حدیث از خدا گوئیم: چیزی مثل او نباشد و هیچ مخلوقی به وضع او نیست، گفتند: به ما بگوئید که-در حالی که معتقدید خدا مثل و شبه ندارد- چگونه شما در اسماء حسنی با او شریک هستید و همان نامها که بر او صادق آید بر شما صادق آید، این خود دلیل است که شما در همه حالات یا در بعضی از حالات مثل خدا هستید، زیرا اسماء خوب خدا در شما وجود دارد. در پاسخ آنها باید گفت: خدای تبارک و تعالی به عبادش بایست کرده است اسمائی از اسماء خودش را از نظر اطلاق و باز هم معنی اسم در خدا و خلق از هم جدا است و این از این راه است که زیر یک کلمه بسا دو معنی مختلف و جدا وجود دارد، دلیل این: گفته خود مردم است که در میان آنها رائج و صحیح است و به همان زبان معمولی، خدا خلق خود را طرف گفتگو نموده و با آنها سخنی گفته که بتوانند بفهمند تا در آنچه از حق الهی ضایع کنند (تا در آنچه عمل کنند خ ل) برای آنها حجت تمام باشد بسا هست به یک مردی گویند: سگ، خر، گاو، نبت، تلخه، شیر، این به اعتبار اختلاف حالات او است، این الفاظ در اینجا به معانی اصلی خود اطلاق نشده، زیرا انسان نه شیر است نه سگ، این را خوب بفهم خدا رحمت کند، همانا خدا به دانش نامبرده شود (نام خدا را عالم نهند خ ل) نه به علم پدیداری که نبوده و اشیاء را بدانند انسته، نه به این معنی که از آن کمک گرفته برای آینده کار خود، و اندیشه کرده در آنچه آفریند و تباہ کند از آنچه از خلقتش در گذشته و فنا کرده که اگر این دانش را نداشت و از او پنهان بود نادان و ناتوان شمرده می شد. چنانچه ما ملاحظه می کنیم که دانشمندان بشر را دانا گویند برای علمی که در آنها پدید آمده، زیرا پیش از آن نادان بودند و بسا همان علم را از دست بدهند و به حال جهل برگردند و خدا را عالم گویند به این معنی که چیزی بر او مخفی نیست، اسم عالم بر خالق و مخلوق هر دو اطلاق شود ولی در خالق معنائی دارد و در مخلوق معنای دیگری و معنای آنها یعنی مصداق خارجی آنها از هم جدا است چنانچه دانستی، پروردگار ما را شنوا خوانند نه به این معنی که سوراخ گوشی دارد و از آن می شنود و از آن نبیند چنانچه سوراخ گوش ما که با آن بشنویم نتوانیم با آن ببینیم



ولی این شنوائی حق، گزارش از این است که آواها از خدا نماند نیست و به وضع شنوائی که ما بدان نامبرده شویم نیست، ما با خدا در اسم شنیدن همراه شدیم ولی معنی و مصداق آن از هم جدا است و همچنین است دیدن در خدا که به واسطه سوراخ چشم نیست چنانچه ما از سوراخ چشم بینیم و از آن بهره دیگر نبریم ولی خدا بینا است یعنی به هیچ شخصی که به او توان نگاه کرد نادان نیست و از او در خورد ندارد در اسم با او جمع شدیم و در مصداق آن از هم جدا هستیم. خدا قائم است نه به این معنی که بر سر قد بایستد و بر ساق پا استوار شود چنانچه قیام در اجسام تحقق یابد ولی معنی آن این است که خدا حافظ و نگهدار است چنانچه گویند: قائم به امر ما فلان مرد است و خدا قائم بر هر نفسی است نسبت بدان چه کرده است و قائمدر لفظ مردم معنی باقی هم دارد و قائم معنی کفایت کاری را هم می دهد چنانچه به مردی گوئی: قیام کن در کار بنی فلان یعنی کار آنها را کفایت کن، ولی قائم در وجود ما کسی است که سر پا بایستد، در اسم با او جمع شدیم ولی معنی از هم جدا است. لطیف در خدا به معنی کمی یا نازکی یا خردی نیست ولی به معنی نفوذ در اشیاء است یعنی باریک بینی و از جهت امتناع از دیده شدن، مثل اینکه بگوئی (لطف عنی هذا الامر و لطف فلان فی مذهبه) معنی آن این است که به تو خبر می دهد که عقل از درک آن کار یا عقیده آن شخص در مانده است و آن را درک نکرده و آن موضوع عمیق است و باریک و وهم آن را در نیابد، و لطف خدا تبارک و تعالی هم همین است که درک نشود به محدودیت و محدود نشود به وصفی، لطافت در وجود ما خردی و کمی است و در نام شریک هستیم در معنی ممتاز. خبیر آن کسی است که چیزی از او نماند نیست و از او فوت نشود، این خبرت خدا از نظر تجربه و آزمایش اشیاء نیست که هنگام تجربه و آزمایش دانسته باشد و اگر آنها نبود نمی دانست کسی که چنین باشد در ذات خود جاهل است ولی خدا همیشه آگاه بوده بدان چه می آفریند و خبره در میان مردم کسی است که بررسی از جهل شاگردان می کند در اینجا در اسم همراه هستیم و در معنی جدا. (ظاهر) که صفت خدا است باین معنی نیست که خدا بر دوش خلق بالا رفته و بر آن نشسته و مهار کشیده و بر کنگره آن بر آمده بلکه به این معنی است که بر آنها تسلط و غلبه و قدرت دارد چنانچه مردی گوید: بر دشمنان خود ظهور کردم و خدا مرا به دشمنانم ظهور داد که معنی پیروزی و غلبه دارد و ظهور خدا بر اشیاء به

همین معنی است و معنی دیگرش اینکه آشکار است برای هر که او را خواهد و او را جوید و نهان نیست از جوینده خود و او است مدبر هر چه آفریده، کدام آشکاری از خدای تبارک و تعالی روشن تر و آشکارتر است، زیرا هر سو رو کنی صنعی از او در پیش تو است و در خودت آثار او به اندازه کفایت هست، و ظاهر که به ما گفته شود معنی بارز و معلوم و مشخص دارد، در اسم با هم هستیم و در معنی با هم نیستیم. و اینکه بخدا باطن گویند باین معنی نیست که درون اشیاء است ولی باین معناست که درون هر چیز را داند و حفظ کند و تدبیر نماید چنانچه کسی گوید: (ابطنته) یعنی او را بررسی کردم و از راز درونش مطلع شدم و باطن در وصف ما: کسی است که در چیزی نهان و مستور است، در اسم جمع شدیم و در معنی جدائیم. قاهر- در وصف خدا این معنی را ندارد که در کار خود چاره جوئی و رنج بری و نقشه کشی و مدارا و نیرنگ به کار می برد چنانچه مردم یک دیگر را به این وسائل مقهور می سازند و آنکه مقهور شده با استفاده از این وسائل باز قاهر می شود و قاهر به مقهوری بر می گردد ولی معنی قاهر در باره خدا این است که هر آنچه را که آفریده است در برابر او که آفریننده است خوار و زبون است و یک چشم بهم زدن یارای جلوگیری از مقدرات خالق خود را نسبت به خویش ندارد زیرا خدا به محض اینکه گوید: باش، او می باشد، و همچنین هستند همه اسماء الهیه اگر چه ما متعرض شرح و تفسیر همه آنها نشدیم ولی تأمل در آنچه برای تو گفتیم نسبت به فهم همه کافی است، خدا یار و یار ما باد در توفیق و ارشاد نسبت به ما.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۵۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- امام رضا علیه السلام به یکی از یاران خود فرمود: بدان (خدایت خیر آموزد) که به راستی خدای تبارک و تعالی قدیم است و واجب الوجود و قدیم بودنش همان صفتی است که رهنمای خردمند است بر اینکه نه چیزی پیش از او بوده و نه چیزی با او در دوام هستی شریک است، به اعتراف عموم

مردم خردمند، برای ما روشن است که پیش از خدا چیزی نبوده و به همراه او هم در بقاء و ابدیت چیزی نخواهد بود و گفتار کسی که می گوید: پیش از او یا همراه او چیزی است باطل است برای آنکه اگر چیزی در بقاء با خدا همراه باشد خدا خالق او نخواهد بود زیرا او همیشه با خدا بوده پس چگونه خدا خالق چیزی است که همیشه با او بوده و اگر چیزی پیش از خدا باشد باید مبدا آن چیز باشد نه این، و آن مبدأ نخست شایسته تر است که خالق آن مبدأ باشد. (خالق دوم باشد)

سپس خدا خود را به اوصافی ستوده است که چون مخلوق را آفرید ایشان را به پرستش خواند و از آنان دعوت کرد که او را به آن نامها بخوانند: سمیع، بصیر، قادر، قائم، ناطق، ظاهر، باطن، لطیف، خبیر، قوی، عزیز، حکیم، علیم و آنچه بدان ماند دشمنان تکذیب کننده این اسماء الهی را ملاحظه کردند و از ما شنیده بودند که از خدا خبر می دادیم: که چیزی مثل او نباشد و هیچ مخلوقی به وضع او نیست، گفتند: به ما بگوئید که- در حالی که معتقدید خدا مثل و شبیه ندارد- پس چگونه شما خود را در اسماء حسنی با او شریک ساختید و همان نامها را برای خود پذیرفتید، و این خود دلیل است که شما در همه حالات یا در بعضی از حالات مثل خدا هستید، زیرا اسماء خوب خدا را برای خود جمع کردید.

در پاسخ آنها باید گفت: خدای تبارک و تعالی بندگان خود را به اسمائی از اسماء خویش با اختلاف مکانی ملزم نموده است چنانکه یک اسم دو معنی مختلف را دارد، دلیل این: گفته خود مردم است که در میان آنها رائج و صحیح است و به همان زبان معمولی، خدا مخلوق به همان سخنان مخاطب قرار داده و به آن صورت که می فهمند سخن گفته است تا در آنچه از حق الهی ضایع کنند برای آنها حجت تمام باشد بسا به یک مردی می گویند: سگ، خر، گاو، تلخه، شیر، این به اعتبار اختلاف حالات اوست، این الفاظ در اینجا به معانی اصلی خود اطلاق نشده، زیرا انسان نه شیر است نه سگ، خدا تو را رحمت کند این را خوب بفهم همانا خداوند عالم نامیده می شود بخاطر علم حادثی نیست که چیزها را به آن داند و بر نگهداری کار آینده اش و اندیشه و تفکر در آنچه بیافریند و تباه

کند آنچه را از مخلوقش که نابود کرده کمک بجوید که اگر دانش نزدش حاضر نبود و از او پنهان شده بود نادان و ناتوان شمرده می شد.

چنانچه ما ملاحظه می کنیم که دانشمندان بشر را دانا گویند برای علمی که در آنها پدید آمده، زیرا پیش از آن نادان بودند و بسا همان علم را از دست بدهند و به حال جهل برگردند و خدا را دانشمند گویند به این معنی که چیزی بر او پنهان نیست، اسم عالم بر خالق و مخلوق هردو اطلاق شود ولی در خالق معنایی دارد و در مخلوق معنای دیگری و معنای آنها یعنی مصداق خارجی آنها از هم جداست چنانچه دانستی، پروردگار ما را شنوا نامیده می شود نه به این معنی که سوراخ گوشی دارد که با آن آواز بشنود و از آن نبیند چنانچه سوراخ گوش ما که با آن بشنویم ولی نتوانیم با آن بینیم ولی این شنوائی حق، گزارش از این است که آوازه‌ها از خدا نهان نیست و به وضع شنوائی که ما بدان نامبرده شویم نیست، ما با خدا در اسم شنیدن همراه شدیم ولی معنی و مصداق آن از هم جداست و همچنین است دیدن در خدا که به واسطه سوراخ چشم نیست چنانچه ما از سوراخ چشم بینیم و از آن بهره دیگر نبریم ولی خدا بیناست و به هر چه بتوان نگاه کرد نادان نیست پس در اسم بینائی با ماست ولی در مصداق از هم جدا هستیم.

خدا قائم است نه به این معنی که راست ایستاده و بر ساق پا استوار گشته همانند چیزهای دیگر که می ایستند بلکه معنی آن این است که خدا حافظ و نگهدار است چنانچه گویند: قائم به امر ما فلان مرد است و خدا قائم بر هر نفسی است نسبت بدانچه کرده است و نیز قائم در زبان مردم، بمعنی باقی و سرپرستی است چنانچه به مردی گوئی: قیام کن در کار بنی فلان یعنی آنها را سرپرستی کن ولی قائم در وجود ما کسی است که سرپا بایستد، پس در اسم شریک او شدیم ولی در معنی شریک او نگشتیم.

لطیف در خدا به معنی کمی یا نازکی یا خردی نیست ولی به معنی نفوذ در اشیاء است یعنی باریک بینی و از جهت امتناع از دیده شدن، مثل اینکه بگوئی (لطف عنی هذا الامر و لطف فلان فی مذهب) معنی آن این است که به تو خبر می دهد که عقل از درک آن کار یا عقیده آن شخص در مانده

است و آن را درک نکرده و آن موضوع عمیق است و باریک و وهم آن را در نیابد، و لطیف بودن خداوند به این خاطر است که به حد و وصف درک نشود و لطافت ما بمعنی خردی و کمی است پس در اسم شریک او شدیم ولی در معنی مختلف.

خبیر آن کس است که چیزی از او پنهان نیست و از او فوت نشود، خبیر بودن خدا از نظر عبرت و آزمایش اشیاء نیست که هنگام تجربه و آزمایش دانسته باشد و اگر آنها نبود نمی دانست کسی که چنین باشد در ذات خود جاهل است ولی خدا همیشه بدانچه می آفریند آگاه بوده و خبره در میان مردم کسی است که به بررسی جهل شاگردان می پردازد در اینصورت در اینجا در اسم همراه هستیم و در معنی جدا. در اسم شریک او شدیم و در معنی جدای از او. (ظاهر) که صفت خدا است باین معنی نیست که خدا بر دوش خلق بالا رفته و بر آن نشسته و مهار کشیده و بر کنگره آن برآمده بلکه به این معنی است که بر آنها مسلط و غلبه و قدرت دارد چنانچه مردی می گوید: بر دشمنان خود ظهور کردم و خدا مرا به دشمنانم ظهور داد او از پیروزی و غلبه خبر می دهد همچنین است ظهور خداوند به اشیاء به همین معنی است و معنی دیگرش اینکه آشکار است برای هر که او را خواهد و او را جوید و نهان نیست از جوینده خود و اوست مدبر هر چه آفریده، کدام آشکاری از خدای تبارک و تعالی روشن تر و آشکارتر است، زیرا هر سوره و کئی مخلوقی از او در پیش تو است و در خودت آثار او به اندازه کفایت هست، و ظاهرا آنچه که به ما گفته شود معنی بارز و معلوم و مشخص دارد، در اسم با هم هستیم و در معنی از هم جدا. و اینکه بخدا باطن گویند باین معنی نیست که درون اشیاء است ولی باین معناست که درون هر چیز را می داند و حفظ می کند و تدبیر می نماید چنانچه کسی گوید: (ابطنته) یعنی او را بررسی کردم و از راز درونش آگاه شدم و باطن در وصف ما: کسی است که در چیزی نهان و مستور است، در اسم با همیم و در معنی از هم جدائیم. قاهر- در وصف خدا این معنی را ندارد که در کار خود چاره جوئی و رنج بری و نقشه کشی و مدارا و نیرنگ به کار بندی چنانچه مردم یکدیگر را با این وسائل مقهور می سازند و آنکه مقهور شده با استفاده از این وسائل باز قاهر می شود و قاهر به مقهوری بر می گردد ولی معنی قاهر درباره خدا، این است که هر آنچه را که آفریده است در برابر او که آفریننده است خوار و زبون است و یک چشم بهم زدن یارای جلوگیری

از تقدیرات الهی خود را نسبت به خویش ندارد زیرا خداوند به محض اینکه گوید: باش، او موجود می شود و همچنین هستند همه اسماء الهیه اگرچه ما متعرض شرح و تفسیر همه آنها نشدیم ولی تأمل در آنچه برای تو گفتیم نسبت به فهم همه کافی است، خدا یار تو و یار ما باد در توفیق و ارشاد.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۱۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

و فيه ستّة احاديث، اشارة الى منشأ الشبهة و باعث المغالطة الوهمية التي تشبث بها الزانغون عن سبيل التوحيد المشبهون الله بخلقه المبغضون لاهل الحق المكذبون له في قوله:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ . و قوله عليه السلام: قيل لهم ان الله تبارك و تعالى، بيان لدفع الشبهة و حسم مادتها و حل عقدها، أولا على بيان جملى يتبين ان الاسماء المشتركة ليست بمعنى واحد مقولا على الحق و الخلق بل على اختلاف المعانى كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين. و قوله عليه السلام: و الدليل على ذلك الى قوله: فافهم رحمك الله، استدلال على صحة استعمال الاسم الواحد بمعنيين مختلفين بامثلة جزئية و اطلاقات عرفية، و اشار هاهنا الى ان مدار مخاطبة الله عباده و تكليمه اياهم بواسطة الكتب او الرسل على ما هو المتعارف عندهم من استعمال الالفاظ ليتم حجته عليهم فى تضييع ما ضيعوا من الالفاظ و بدلوها و حرفوا الكلم عن مواضعها التى عليها العرف و العادة و ان كانت مواضع التجوز، فانه ان قصد لاختراع الفاظ اخر و استئناف وضع لغات اخرى للمعانى الالهية، سوى ما هى مستعملة بين الخلق من هذه اللغات المتعارفة لما اهتدى احد السبيل إليه و لا عليه حجة فى تضييعه. فاذا ثبت هذا و نحن نرى فى العرف الشائع ان يقال للرجل كلب و

اسد و غير ذلك من الالفاظ التى وضعت أولا لمعانى اخرى و استعملت هاهنا لاجل مناسبة ما بين الرجل و تلك المعانى الاصلية لاجل حالاته المختلفة، فاذا جاز ذلك و ساغ و شاع فى المتعارف بين الناس فليجز ان يكون الاسم واحدا بين الله و الخلق و المعنى مختلفا. و اياك ان تفهم ما ذكره عليه السلام من المثال ان اطلاق هذه الاسماء على الله على سبيل المجاز و فينا على الحقيقة كما ظنه كثير من الاذكياء، حتى ان ابا على بن سينا زعم ان الوحدة فيه تعالى من لوازم نفى الكثرة و فى غيره كالواحد بالاتصال انما نفى الكثرة من لوازمها فيكون الوحدة هناك عدمية و هاهنا وجودية. و قال بعضهم: ان اطلاق الاسماء عليه سبحانه لا باعتبار حصول المبادئ كالعلم و القدرة و الرحمة بل باعتبار ترتب غاياتها على ذاته، بل الحكم بالعكس اولى، فان ما عند الله هى الحقائق المتأصلة من الصفات الوجودية كالعلم و القدرة و غيرهما و ما عند الخلق هى ظلال و توابع و رشحات كما او مانا إليه مرارا. و قوله: و انما سمي الله بالعلم بغير علم حادث، لما ذكر عليه السلام بيان اختلاف المعانى التى تحت اسماء الله و اسماء المخلوقين على وجه الاجمال اراد ان يبين الفرق و الاختلاف فى المعنى فى خصوصيات بعض الاسماء على وجه التفصيل ليكون اوقع فى النفس و اوضح فى المطلوب. فذكر أو لا اسم العلم لكونه اكثر حيطة من سائر الاسماء، فبين ان الله عالم لا بالعلم الحادث الانفعالى المستفاد من الغير ليكون مستعينا به على حفظ ما يستقبل من امره، و على الروية و التفكير فيما يريد ان يخلق من خلقه ما لم يخلقه بعد، او يريد ان يفسد ما خلقه فيما مضى من الزمان مما افناه من خلقه، او يريد ان يبقى ما كان خلقه ماضيا مما ابقاه، كحالتنا فى علومنا الحادثة التى بها نستعين على حفظ ما يستقبلنا من امورنا و نروى بها فى فعل ما نفعله و ترك ما نتركه، فلو لم يحضرنا تلك العلوم الحادثة و يغيب عنا لكنا جهالا ضعفاء ناقصين. و اكثر ما نسميهم العلماء مما رأيناهم انما نسميهم ذلك بسبب حدوث العلم فيهم لكونهم أولا فيه جهلة، و ربما زال عنهم العلم بالاشياء فعادوا الى الجهل لعدم رسوخ العلم فيهم فانصرفوا عنه زاهدين فيه و الى الدنيا راغبين، كحال بلعم و امثاله مما سمعناه أو رأيناه. و اما تسمية الله عالما: فليس ذلك لعلم حادث بل و لا لعلم زائد على ذاته، فانه تعالى لا يعلم الاشياء من الاشياء فيكون فى علمه مفتقر الى غيره حتى يكون لو لا غيره لم يكن هو بحال، فيكون فى ذاته قوة التغيير و الانفعال فلم يكن واجب الوجود بالذات

و من كل جهة غنيًا بريئًا من الامكان و الافتقار. بل الاول تعالى يعلم ذاته بذاته و يعلم من ذاته ما هو سبب له بوسط او بغير وسط، و ما من شيء الا و يستند في سلسلة الاسباب المترتبة عنه المرتقية إليه و هو مسبب الاسباب من غير سبب فيحيط بالوجود كله؛ فلا يعزب عنه

مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ

و هو بكل شيء محيط، اذ الكل ذاته و صفاته و افعاله. و اما كيفية تلك الاحاطة على وجه لا يقدر وحدته و لا يلزم كثرة في ذاته و لا في صفاته فهو مما لا يعرفه الا الراسخون، و الغرض هاهنا ان حقيقة العلم له تعالى و هي عين ذاته، اذ بذاته يظهر و ينكشف جميع الاشياء، فعلمه واحد و مع وحدته علم بكل شيء، اذ لو بقي شيء ما لا يكون ذلك العلم علما به لم يكن ذلك حقيقة العلم و لا علما خالصا بل علما مشوبا بالجهل و كذلك الكلام في سائر صفاته تعالى. و من اشكل عليه ان يكون علم الله عز و جل مع وحدته علما بكل شيء، لانه لم يعرف وحدة الحقائق و ظن ان تلك الوحدة وحدة عددية و ليس الامر كما ظنه، اذ كما ان وجوده تعالى واحد لا كالأحاد من الاعداد اذ ليس كمثل شيء، و هو مع كل شيء، فكذلك وحدة صفاته التي هي عين ذاته، و هذا من غوامض الالهية. فقد ظهر و تبين ان علمه تعالى اصل حقيقة العلم و علم الخلق رشح و فيض من علمه، و قد جمع الخالق و المخلوق اسم العالم و اختلف المعنى. و قوله عليه السلام: و انما سمي الله عالما لانه لا يجهل شيئا، ليس المراد كما توهمه العبارة من كون العلم فيه راجعا الى نفي الجهل حتى يكون من الصفات السلبية، بل المراد به ما اشرنا إليه من كون علمه محض حقيقة العلم لا يجهل معه شيئا. و قوله: سمي ربنا سميعا لا بخرت، بيان للفرق و اختلاف المعنى في لفظي السميع و البصير المشتركين بينه و بين الخلق. و اعلم ان وجوه الفرق كثير بين سمعه تعالى و سمعنا و بصره و بصرنا لكنه عليه السلام اختصر في الكلام حذرا من التطويل لحصول المقصود بدونه، فذكر من وجوه الفرق ما هو ابين و اقرب الى فهم العامة و هو ثلاثة وجوه: احدهما ان السمع فينا بثقبة تدرك بها الاصوات و البصر أيضا بثقبة تدرك بها الالوان. و ثانيها ان الثقبة و الآلة التي تسمع بها لا يمكن ان تبصر بها و التي هي تبصر بها لا يمكن ان تسمع بها. و ثالثها ان البصر منا بآلة يحتمل شخصا منظورا إليه و السمع بآلة تحتمل



هيئة الصوت، وانه تعالى يسمى سميعا بصيرا بذاته لا بألة من ثقبه او قوة أخرى، فالذى به يسمع هو الذى به يبصر و أنه يسمع و يرى لا باحتمال صورة المسموع و شبه المنظور إليه. وقوله: و هو قائم ليس على معنى انتصاب، يعنى ان من الاسماء المشتركة بين الخالق و الخلق اسم القائم لكن فى كل منهما بمعنى آخر، فان القائم من الاجسام ما ينتصب على ساق، كما نحن ننتصب عند القيام بامر على سوقنا فى كبد و مشقة، و اما البارئ جل مجده فاسم القيام فيه يخبر بانه حافظ للاشياء مقوم لوجودها و لا يؤده حفظها و انه القائم على كل نفس بما كسبت، فاختلف المعنى و اتحد الاسم. و قد يطلق القائم فى كلام الناس بمعنى الباقي و هو أيضا معناه مختلف، فمعنى الباقي فى الخلق ما يوجد فى زمان بعد زمان حدوثه، و اما فى حقه تعالى فليس بهذا المعنى لارتفاعه عن مطابقة الزمان، بل بقائه عبارة عن وجوب وجوده و امتناع العدم عليه بالذات و بقائه نفس ذاته، و القائم قد يجيء بما يخبر عن الكفاية كما يقال: قم بامر بنى فلان، اى اكفه، و لا شك ان هذا المعنى فيه تعالى على وجه اعلى و اشرف، بل لا نسبة بين كفايته للخلق كافة، لا بألة و قوة و تعمل و تكلف و بين كفاية الخلق بعضهم لبعض بتعب و مشقة، فقد اتفق الاسم و اختلف المعنى. ثم ذكر عليه السلام اسم اللطيف و بين اختلاف معناه فى الحق و الخلق، ثم ذكر اسم الخبير ثم الظاهر ثم الباطن ثم القاهر و بين فى كل واحد من هذه الاسماء الاختلاف و المباينة فى المعانى مع الاتفاق فى اللفظ بما يستغنى عن الشرح و التوضيح، ثم قال: و هكذا جميع الاسماء و ان كنا لم نستجمعها كلها فقد يكتفى بالاعتبار بما القينا أليكم، يعنى ان حكم سائر الاسماء الالهية كحكم هذه الاسماء فى ان اطلاقها عليه تعالى و على الخلق ليس بمعنى واحد و ان لم تكن نستجمعها مع هذه الاسماء اكتفاء بما ذكرنا و القينا أليكم، فان العاقل المعبر قد يكتفى بما القى أليكم هاهنا للاعتبار فى غيره من المواضع او قد يكتفى بسبب اعتباره بما القى أليكم فى هذا الموضع لسائر المواضع من اطلاق الاسماء، و الله المعين بالارشاد و التوفيق.

شرح أصول الكافى؛ ج ٣، ص ٢٩٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: على بن محمد مرسلًا و الصدوق رضى الله تعالى عنه فى كتاب عيون أخبار الرضا و فى كتاب التوحيد رواه بعينه من طريق محمد بن يعقوب الكلينى رحمه الله تعالى عنه مسندا فقال: حدثنا على بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله قال: حدثنا محمد ابن يعقوب الكلينى قال: حدثنا على بن محمد المعروف بعلان عن محمد بن عيسى عن الحسين بن خالد عن أبى الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: اعلم علمك الله الخير ان الله تبارك و تعالى قديم- الحديث بتمامه . قلت: و الطريق الى الحسين بن خالد صحيح و من جهته مقبول غير مطعون فيه. قوله رحمه الله: عن أبى الحسن الرضا عليه السلام ليكن لدى بصيرتك المروية روية العقلاء المتبصرين من الحق الثابت أن نظائر هذه الاحاديث الكريمة التى حكمها البالغة و معارفها الشاهقة مجارة عقول العقلاء الشامخين و مداراة أنظار الحكماء الراسخين، أجل و اكرم من أن تفتقر الى صحيح الاسانيد أو تستضر بالضعف و الارسال، فمتونها السماوية و فنونها الالهية شاهدة لانفسها بأنها متألأة عن مصابيح أنوار الوحي و العصمة متضاضة من مفاتيح أسرار العلم و الحكمة، كما نهج البلاغة المكرم أعظم شاهد لنفسه أنه كلام الله الناطق و ميزانه الفارق و بابه الصافق و برهانه الشارق، صلوات الله و تسليماته عليه و عليهم أجمعين. قوله عليه السلام: و القدم صفته أى القدم الذاتى و القدم السرمدى جميعا. قوله عليه السلام: فقد بان لنا باقرار العامة أى باقرار عامة العقول و الالباب اياها، على النصب على المفعولية من أقره فى قراره و مكانه فاستقر، و أقررت هذا الامر بمعنى قررت فتقرر، أو باقرار عامة الموجودات بها بألسنة ماهياتها و انياتها، على النصب بنزع الخافض من أقر بالحق و بالامر أى اعترف به و لم يجحده. فعلى الاول معجزة الصفة على صيغة الفاعل من باب الافعال من العجز مضافة الى صفته سبحانه التى هى القدم بالمعنى المشهور من المعجزة التى هى واحدة المعجزات، أو من أعجزه عن كذا أى صفته سبحانه التى أعجزت العقول و الالباب عن تكييفها و نيلها. و على الثانى اما هى كذلك أيضا و اما هى من أعجزه الشىء اذا فاته، أى باقرارها بألسن ماهياتها المأسورة فى سلسلة الامكان الذى هو أفق الفقر و ينبوع الفاقة و اقليم الهلاك و منبع الحدوث، و لا سيما الحدوث الذاتى عامة و كافة، بأن صفة القدم قد فاتتها و سمكة بحر الليس و

البطلان ابتلعتهما. واما هي بفتح الميم وكسر الجيم وفتحها معا بمعنى العجز، أو مفعلة منه و الاضافة للانتساب، أى باقرارها عامة بعجزها عن صفة القدم. و من طريق الصدوق رضى الله تعالى عنه فى كتاب عيون أخبار الرضا «باقرار العامة مع معجزة الصفة»، وأما فى كتاب التوحيد فعلى وفاق الكافى. قوله عليه السلام: أن يكون خالقا له لانه لم يزل معه بناء على ما قد حكم البرهان الفاصل أن الوجود فى الاعيان عين حقيقة البارى سبحانه و أن مرتبة ذاته سبحانه هى بعينها الوجود الحق العينى و الفعلية المحضنة الخارجية، فلو كان شىء معه فى الاعيان غير متأخر عنه بحسب الوجود العينى كان هو معه سبحانه بحسب نفس الذات غير متخلف عن مرتبة ذاته الاحدية أصلا اذ الوجود العينى ليس الا عبارة عن نفس مرتبة ذاته الاحدية الحققة، فلا يتصور اذن لذاته جل سلطانه عليه تقدم بالذات. ضرورة أن تقدمه عز مجده بالذات هو بعينه تقدمه بالوجود العينى، فاذن لا يتصحح أن يكون هو عز سلطانه خالقا له جاعلا اياه، لقضاء العقل الصريح أن الخالق الجاعل يجب أن يكون متقدم الذات على ذات مخلوقه المجعول تقدا بالذات و بالماهية على ما هو سبيل الحكمة الحققة السوية، و قد أوضحناه فى كتبنا البرهانية. لا بناء على ما يظنه جماهير المتكلمين من عامة أهل النظر أن المتأخر بالذات لا يصحح المجعولية، و أن الممكن القديم و كذلك الممكن الباقي لا يعد من قطان اقليم الفاقية الى العلة، لما من تكاذيب أوضاعهم الاكاذيب أن الحدوث مستبد بعلة الفاقة الى العلة من دون مدخلية الامكان أو شريك للامكان فى العلية شطرية أو شرطية، و هم يعصون فى ذلك الوضع صريح قضاء العقل و يخالفون نصوص محكم التنزيل الكريم و الاحاديث الشريفة و الادعية الكريمة. قوله عليه السلام: اذ جمعتم الاسماء الطيبة و فى كتاب التوحيد للصدوق و كتاب عيون أخبار الرضا: اذ جمعتم الاسماء. قوله عليه السلام: فقد يقال للرجل «كلب و حمار» يعنى كما تلك الاسماء لا تقع على الرجل على الحقيقة بل على المجاز فكذلك الاسماء الكمالية انما يستحقها على الحقيقة الذات الحققة الاحدية، و أما وقوعها على الكاملين من الخلق فمن حيث أنهم مظاهر أسماء الخالق الكامل الحق من كل جهة و اطلاقها المرتبطة بها، بل ان ذوات الكاملين من الخلق و صفاتهم لا تشبه ذاته و صفاته سبحانه أصلا لا على الحقيقة و لا على المجاز على ما قد أسلفناه فى مسلفات الحواشى فى بيان الخروج عن الحدين التعطيل و التشبيه. أو يعنى أن الاسماء المشتقة

الكمالية انما وقوعها بالحقيقة الوضعية اللغوية على ذوات قائمة بها معانى تلك الصفات الكمالية، فأما اطلاقها على الذات الحققة الاحدية فليس على قوانين اللغة اللسانية بل انما على قانون لغة العقل الصراح، من حيث أنه سبحانه بنفس مرتبة ذاته الاحدية هو الكمال المطلق من كل جهة والمجد الحق من كل اعتبار، فقولنا «واجب الوجود» لفظ مجاز معناه يجب وجوده لا ما يجب وجوده أى شىء موضوع فيه الوجود، وكذلك «العالم» و«القادر» مثلا. على أنه يتصحح اعتبار الحقيقة اللغوية أيضا هناك بجعل القيام المعتبر فى حقيقة مفهوم المشتق، أعم من أن يكون على سبيل قيام الشىء أو على سبيل قيام الشىء بنفسه فليدرك. قوله عليه السلام: سمي الله بالعلم بغير علم حادث اقامة للبرهان على عينية العلم، وتقريره: أنه لو كانت عالميته سبحانه بعلم حادث- أى حاصل فى ذاته الحققة بعد مرتبة نفس ذاته- كان هو سبحانه مستعينا به على حفظ الاشياء و ذا روية به فى الخلق و الافناء، وكان بحيث لو لم يحضره ذلك العلم وفاته أو تغيب عنه ولم يبق له كان جاهلا. وليس ذلك حق الحقيقة الحققة الوجوبية من كل جهة، بل واجب الوجود بالذات واجب بالذات من جميع الجهات الكمالية، فاذن عالميته لانه بنفس مرتبة ذاته لا يخفى عليه شىء و لا يعزب عنه مثقال ذرة فى سماء التقرر و أرض الوجود و لا أصغر من ذلك و لا أكبر، و هو بنفس ذاته بكل شىء عليم، و كذلك القول فى سائر الصفات و الاسماء. فليتبصر. قوله عليه السلام: لو لم يحضره ذلك العلم و تغيبه و تغيبه على صيغة الماضى من باب التفعّل من باب الغياب و الغيبة، و الاصل فيه «تغيب عنه» لكنه عومل معاملة الحذف و الايصال لمقارنة «لم يحضره» على صيغة الازدواج و المشاكلة، و ذلك عند البلغاء سنة مطردة، و من هنا قولهم «أخذ ما قدم و ما حدث» بالضم على الازدواج. على أن الجوهرى قال فى الصحاح: و تغيب عنى فلان، و جاء فى ضرورة الشعر تغيبنى، قال امرؤ القيس:

فظل لنا يوم لذيذ بنعمة- فقل فى مقيل حسبه متغيبى

فأحمد الله سبحانه على ما هديناك، فان جماهير الاقوام فى سبيل تصحيح هذه اللفظة لمن الضالين» و

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ» . و من طريق عيون أخبار الرضا «يعنه» على صيغة المضارع من الاعانة و الجزم بالعطف على مدخول لم. قوله عليه السلام: لعلم حادث اذ كانوا فيه فى ذواتهم بعد سنخ جوهر الذات و لو بالبعدية الذاتية المختلفة عن نفس مرتبة الذات كما فى الجواهر العقلية و المفارقات النورية، اذ على هذا أيضا يلزم الجهل فى مرتبة الذات، و التجمل بالعلم أخيرا، و ذلك فى الوجود الحق بنفس ذاته من كل جهة محال. قوله عليه السلام: و ربما فارقهم العلم بالاشياء و لو بالامكان بالنظر الى نفس ذواتهم الجوازية و مجرد حقائقهم الامكانية. قوله عليه السلام: لا بخرت فيه يسمع به الصوت الخرت بالخاء المعجمة المضمومة ثم الراء قبل التاء المثناة من فوق: صماخ الاذن و ثقب الابرة و نحوها، و الجمع خروت و أخرات. و الخريت الدليل الماهر الحاذق الذى يهتدى لأخرات المفاوز، و هى طرقها الخفية و مضايقتها، و الجمع الخرات، و خرتنا الارض اذا عرفنا مسالكها و لم تخف علينا طرقها. و من طريق الصدوق رضوان الله تعالى عليه لا بجزء يسمع به الصوت و لا يبصر به كما أن جزءنا الذى به نسمع . قوله عليه السلام: و لم يجمع المعنى أى لم يجمعنا المعنى. قوله عليه السلام: و قضاة و صغر القضاة بالقاف و بالضاد المعجمة أو بالصاد المهملة و بالفاء بعد الألف، و القضيف بالمعجمة النحيف، و القصيف بالمهملة هشيم الشجر و النبات، القصف الكسر و التقصف التكسر و القصيف هشيم الشجر، و القصف بالقاف و الضاد المعجمة الدقة، و المراد الضعيف النحيف. قوله عليه السلام: فلان فى مذهبه و قولك يخبرك فى نسخ «و قوله» بالجر عطفًا على «مذهبه» فيقدر مبتدأ لقوله عليه السلام «يخبرك»، أى هذا القول يخبرك بمعناه انه-الخ. و فى نسخة «و قولك» بالرفع على أنه المبتدأ، أى و قولك هذا يخبرك-الى آخره. قوله عليه السلام: أنه غمض فيه العقل غمض بالفتح غموضا و كذلك غمض بالضم غموضة: اذا أخفى أمره و اشتد غوره، و الغامض من الكلام خلاف الواضح. و من طريق الصدوق فى كتابيه «أنه غمض فبهر العقل». و هو الاصح على البناء للمجهول، من بهره بهرا فهو مبهور غلبه غلبة فهو مغلوب. قوله عليه السلام: فعند التجربة و الاعتبار الصحيح ما من طريق الصدوق فى كتابيه «يفيده التجربة و الاعتبار علما لو لا هما ما علم». قوله عليه السلام: كذلك كان جاهلا أى فى حد ذاته. قوله عليه السلام: و الله لم يزل خبيرا أى فى نفس مرتبة ذاته سبحانه. قوله عليه

السلام: المستخبر عن جهل أى المتصف بالعلم عن جهل سابق. قوله عليه السلام: عن جهل المتعلم أى المستفيد عن غير يفيد العلم. قوله عليه السلام: و تسنم لذراها سنام كل شىء أعلاه، و الماء السنيم أى المرتفع الجارى على وجه الارض و نبت سنيم أى مرتفع، و كل شىء علا شيئاً فقد تسنمه، و منه التسنيم ماء فى الجنة سمي بذلك لانه يجرى فوق الغرف و القصور، و يروى بالشين المعجمة و بالباء الموحدة. و الشبم بفتح الباء البرد و الماء الشبم البارد، و جمع سنام أسنمة. و ذرى الشىء بالضم و كذلك ذراه بالكسر أعاليه جمع ذروة بالضم و ذروة بالكسر و هى أعلى الشىء، و أما الذرى بالفتح فالظل الذى يستظل فيه و الكنف الذى يلتجأ إليه و كل ما يستتر به، و منه قول المتنبي:

لعل الله يجعله رحيلاً- يعين على الإقامة فى ذراكا

قوله عليه السلام: عن الفلج و الغلبة يقال فلجه و فلج عليه اذا غلبه و ظفر و فاز منه ببغيته و الفالج الغالب، و الاسم منه الفلج بضم الفاء و اسكان اللام. و أما الفلج فمصدر، و يقال للياسر القامر فى مقامرته الفالج. قوله عليه السلام: و لا يخفى عليه شىء قوله عليه السلام «و لا يخفى عليه شىء» و وجه آخر لظاهره جل سلطانه وراء أنه الظاهر لمن أراد، فان ظهور كل شىء له سبحانه انما هو بنفس ظهور ذاته سبحانه لذاته على ما قد تولينا بسط تحقيقه فى كتابنا التقديسات و تقويم الايمان. قوله عليه السلام: لانك لا تعدم صنعته لا يعلم صنعته حيث ما توجهت و كذلك بحيث أنك اذا كنت ذا بصيرة عقلية ملكوتية و بصر قدسى إلهى كنت لا تبصر شيئاً من الاشياء و لا ذرة من ذرات الوجود الا و رأيت الله سبحانه أولاً قبله و معه كما قد تحققت فى مسلفات الحواشى. قوله عليه السلام: كقول القائل أبطنته هكذا فى طرق الرواية على البناء من باب الافعال. و فى النهاية الاثرية و صحاح الجوهري: بطنت الامر اذا عرفت باطنه، و منه الباطن فى أسماء الله تعالى. فلعل أفعل و فعل هناك بمعنى، أو البناء فى الحديث من المجرد و الهمزة للاستفهام و التاء لضمير الخطاب. و الله سبحانه أعلم. قوله عليه السلام: لما أراد به لم يخرج منه أى لا فى حدوث ذاته و لا فى بقاء وجوده، و بالجملة فى جميع أوقات حصوله و استمرار وجوده، ضرورة أن الذات الجائزة هالكة فى حد نفسها باطلة بحسب جوهرها فى الآزال و الأباد جميعاً، فما دام الفاعل الحق يفعل ذاتها و وجودها و يقول

لجوهرها كن فيكون و يتحقق، فاذا أمسك عن افاضة ذاتها و قول كن لجوهرها رجعت نفسها الى هلاكها الذاتى و عادت ذاتها الى بطلانها السرمدى، ولتن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده. قوله عليه السلام: ان يقول له: كن فيكون و ما يتشبه به جماهير المتكلمين لما لا يعينهم فى التشكك من لزوم تحصيل الحاصل بنفس مختوم عليهم بأن الممتنع تحصيل الحاصل تحصيلاً مستأنفاً، و أما تحصيل الحاصل بنفس التحصيل الاول فغير محال بل واقع محتاج إليه بحكم البرهان فى بقاء المعلول المستمر الوجود، فقول كن المعبر به عن الافاضة الابداعية و التأثير اليجادى لا بحركة و زمان و لا بعلاج و مباشرة و بأداة و آلة بالقياس الى كل معلول زمانى واحد بحسب الذات متكثر بحسب الاضافة الى أبعاض زمان وجوده و حدود أوقات استمراره، و بالقياس الى كل مجعول ابداعى متبرئ عن عالمى الزمان و المكان واحد بحسب الذات و بحسب الاضافة جميعاً، الا أنه غير مرتفع فى اعتبار العقل عن متن الواقع بحسب الاضافة الى بقاء ذلك المجعول الدهرى الغير المرتفع وجوده فى الدهر.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٩٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: كما يجمع. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: اختار أداة التشبيه تنبيهاً على أنّ ما سنذكره هو اختلاف المعنى بحسب الحقيقة والمجاز لا الاشتراك اللفظى من قوله: «فقد يقال للرجل: كلب». قال عليه السلام: بإقرار العامة. [ص ١٢٠ ح ٢] أقول: أى عامة العقول والألباب إياها. قال عليه السلام: فى ديموميته. [ص ١٢٠ ح ٢] أقول: الظرف متعلق بالنفى الأخير. قال عليه السلام: معجزة الصفة. [ص ١٢٠ ح ٢] أقول: على صيغة المفعول مجروراً على أن يكون صفةً للعامة مضافةً إلى الصفة من الإعجاز، تقول: أعجزت الرجل: إذا وجدته عاجزاً، وأعجزه الشيء: إذا فاته. والمقصود منه أى عامة الخلق المتصفة بفقدان الصفة الكمالية بالنظر إلى ذواتهم فضلاً عن الفاقد للصفة. وفى

النهاية الأثرية: والمعجزة-بفتح الجيم وكسرهما من العجز-: عدم القدرة . انتهى . ويحتمل أن يكون الواقع هنا هو هذا؛ لاستنادنا إليه بالإيجاب. قال عليه السلام: إن كان معه شيء . [ص ١٢٠ ح ٢] أقول: إشارة إلى أن من يتوهم أنه مع الله شيء في الأزل، فهو بمنزلة أن يتوهم أن قبله شيء . قال عليه السلام: ثم وصف نفسه. [ص ١٢٠ ح ٢] أقول: أى أثبت أن صفاته تعالى عين ذاته لا زائدة عليه. أراد بذلك اندفاع الشبهة الناشئة عن اشتراك الأسماء بينه تعالى وبين ما عداه من خلقه. وحاصلها أن ذلك الاشتراك يستلزم أن يكون له مثل. والجواب أن ذلك الاشتراك إنما يستلزم المماثلة إذا كان اشتراكاً فيما صدق عليه لا مجرد الاشتراك لفظاً. قال عليه السلام: فلما رأى. [ص ١٢٠ ح ٢] أقول: شروع في تقرير الشبهة. قال عليه السلام: الغالون. [ص ١٢٠ ح ٢] أقول: غلا في الأمر يغلو غلواً أى جاوز فيه الحدّ. كذا في الصحاح . أى الذين تجاوزوا في الأسماء حدّها حيث جعلوا مفهوماتها ومبادئ اشتقاقها موجودةً خارجيّةً. قال عليه السلام: على اختلاف المعانى. [ص ١٢٠ ح ٢] أقول: أى مجرد اشتراكها اللفظى، أو الحقيقة والمجاز. قال عليه السلام: كما يجمع. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: اختار أداة التشبيه تنبيهاً على أن ما سنذكره هو اختلاف المعنى بحسب الحقيقة والمجاز لا الاشتراك اللفظى من قوله: «فقد يقال للرجل: كلب». قال عليه السلام: كلب وحمار. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: يعنى كما أن تلك الأسماء لا تقع على الرجل حقيقة بل تقع عليه مجازاً كذلك الأسماء الكمالية إنما مستحقّها على الحقيقة الذات الحقّة، وأمّا وقوعها على الكاملين من الخلق، فمن حيث إنهم مظاهر أسماء الخالق الكامل الحقّ من كلّ جهة كذا. هذا على تقدير كون إطلاقه عليهم مجازاً، وأمّا أنه يصحّ أن يكون ذلك باشتراك اللفظ على أن يكون العلم مشتركاً بين العلم القائم بذاته والعلم الحادث. قال عليه السلام: بالعلم. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: فيه أنه قد وضع مبدأ الاشتقاق موضع المشتقّ مسامحةً. قال عليه السلام: ويفسد ما مضى. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: جملة معطوفة على «علم به»، فهى أيضاً صفة «علم» والعائد إلى الموصوف اسم الإشارة. قال عليه السلام: لا بخرت. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: الخرت بالضمّ: الثقب فى الأذن وغيرها. كذا فى القاموس . قال عليه السلام: ما سمينا. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: على صيغة المجهول. قال عليه السلام: نحن. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: إنّه تأكيد للضمير المتّصل. قال عليه السلام: أبصر. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: أى بذاته الحقّة تعالى. قال عليه السلام: فى غيره.



[ص ١٢١ ح ٢] أقول: أى فى السمع. قال عليه السلام: لا يحتمل شخصاً. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: يقال: احتمله إذا تكلف المشقة فيه، أى لا مشقة له فى إِبصار شخص منظوراً إليه. قال عليه السلام: فى كبد. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: بفتح الكاف والباء الموحدة: الشدة والضيق. قال عليه السلام: ولكن قائم. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: يعنى أن القائم من القيام بمعنى الحفظ والكفاية كما يقال: قيام حفظ، وقيام كفاية، ولكلّ منهما مصداق فى خلقه وخالقه؛ فإنّ القيام بمعنى الحفظ والقيام بمعنى الكفاية من صفات أفعاله كما أشار إليه بقوله: و«لكن قائم» إلى قولنا: «هو تعالى يخبر أنه حافظ» تصريحاً باشتراك القيام معنىً بين الخلق وخالقه. قال عليه السلام: هو القائم. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: أى الحافظ لأفعالنا، ويده أزمّتها، وكلّها بمشيئته وإرادته. قال عليه السلام: والقائم أيضاً. [ص ١٢١ ح ٢] أقول: يعنى يطلق القيام على أمر مختصّ به تعالى، وهو البقاء الأبدى لا بزمان ولم يصرّح بعدم الاشتراك؛ لأنّ البقاء قد يطلق على الباقي فى الجملة وإن انقطع من جانب الماضى بل فيه فى جانب المستقبل أيضاً، فيكون القائم يطلق عليه تعالى بمعنى الباقي بذاته بقاءً سرمدياً لا انقطاع له، وعلى ما عده بما له من البقاء فى الجملة. قال عليه السلام: والقائم منّا. [ص ١٢٢ ح ٢] أقول: أى سواء كان قيام حفظ أو كفاية «قائم على ساق» أى مصداقه القيام على ساق. قال عليه السلام: ولطف فلان. [ص ١٢٢ ح ٢] أقول: أى خفى مأخذ مذهبه. قال عليه السلام: فقد جمعنا الاسم. [ص ١٢٢ ح ٢] أقول: أى جمع الواجب تعالى وإيانا الاسم فإنّ مصداق المشترك فىنا المعنى اللغوى حقيقةً، وفيه تعالى ذاته بذاته. قال عليه السلام: وفات الطلب. [ص ١٢٢ ح ٢] أقول: أى فات الأمر أو المذهب، «الطلب» بالنصب مفعول «فات»، أى لم يدركه الطلب، والنسبة مجاز عقلى. وقوله: «وعاد» أى صار الأمر أو المذهب. قال عليه السلام: واختلف المعنى. [ص ١٢٢ ح ٢] أقول: فإنّ مصداق «الباطن» المشترك بين الخالق والمخلوق - وهو المصرّح به بقوله: «كقول القائل» - فى الخلق بمعنى المستور بحجاب أو جدار كما هو المتعارف فى الإبطان، لو لم يحضره معه أحد فى خلواته، ولم يفتش عن مكنون سرّه لم يعلم، بخلاف أمر الباطن فيه تعالى؛ لأنّ مصداقه ذاته بذاته كما تقدّم سابقاً أنّه محجوب بغير حجاب. قال عليه السلام: ولا للاعتبار. [ص ١٢٢ ح ٢] أقول: يعنى أنّ الخبير وضع لغةً للعالم بسبب التجربة أو الاعتبار أى الانتقال من علم بشىء إلى علم بشىء آخر، ويسمّى العبرة - بكسر العين - أيضاً، ولولاها

فينا، لما علمنا معنى أنّ الخبير يطلق عرفاً أو على طريق عموم المجاز على من يعلم تجربة أو اعتباراً و هو المعبر في معناه الحقيقي، وفيه تعالى ليس كذلك. وقوله: «لأنّ من كذلك» استدلال على قوله: للتجربة ولا للاعتبار بالأشياء. قال عليه السلام: واختلف المعنى. [ص ١٢٢ ح ٢] أقول: فإنّ المصداق فيه ذاته تعالى و في الخلق أسباب التعلّم والاستخبار داخله في المصداق. قال عليه السلام: علا الأشياء. [ص ١٢٢ ح ٢] أقول: يعنى أنّ الظاهر لغةً موضوع لأمرين: أحدهما: العالى على شىء بركوب وغيره، والثانى البارز بنفسه المعلوم بحده وكنه ذاته، ولا اشتراك بشىء منها بينه تعالى و خلقه، ثمّ أطلق على أمرين أخذاً من المعنيين، وذاتك الأمران مشتركان بين الله تعالى و خلقه، أولهما الغالب، وهو مأخوذ من العالى؛ والثانى من «لا يخفى وجوده على الناظر فيه» وهو مأخوذ من البارز بنفسه. وإليه أشار بقوله: «(وجه آخر)»، فتدبر. قال عليه السلام: وفيك من آثاره. [ص ١٢٢ ح ٢] أقول: بحيث إنك إذا كنت ذا بصيرة ملكوتية، كيف لا تبصر شيئاً من الأشياء ولا ذرة من ذرات الوجود إلا ورأيت سبحانه أولاً قبله ومعه. قال عليه السلام: ولم يجمعنا. [ص ١٢٢ ح ٢] أقول: لأنّ مصداق ظهور الخلق و بزوغه علوه مكاناً أو نحوه، أو جسميته، أو أجزاءه ومقداره بخلاف أمر ظهوره تعالى، وهو نور السماوات والأرض. قال عليه السلام: أبطنته. [ص ١٢٢ ح ٢] أقول: أى علمت باطنه، و«أفعل» و«فعل» هناك بمعنى. قال عليه السلام: واختلف المعنى. [ص ١٢٢ ح ٢] أقول: فإنّ مصداق «الباطن» المشترك بين الخالق والمخلوق - وهو المصرّح به بقوله: «كقول القائل» - فى الخلق بمعنى المستور بحجاب أو جدار كما هو المتعارف فى الإبطن، لو لم يحضره معه أحد فى خلواته، ولم يفتش عن مكنون سرّه لم يعلم، بخلاف أمر الباطن فيه تعالى؛ لأنّ مصداقه ذاته بذاته كما تقدّم سابقاً أنّه محجوب بغير حجاب. قال عليه السلام: مُلبس به. [ص ١٢٣ ح ٢] أقول: اسم مفعول من باب الإفعال، والضمير فى «به» عائد إلى «جميع»، وقوله: «الذلل» فاعل ملبس لفاعله. قال عليه السلام: وقلة الامتناع. [ص ١٢٣ ح ٢] أقول: أى عدم معطوف على قوله: «إنّ جميع». قال عليه السلام: طرفة عين. [ص ١٢٣ ح ٢] أقول: منصوب بالظرفية أى مقدار طرفة عين، فهو يدلّ على احتياج الممكن فى البقاء إليه تعالى أيضاً. الضمير فى قوله: «منه» عائد إلى الناس، وهو الذلّ وقلة الامتناع. وقوله: «كن فيكون» بدل عن الضمير فى «منه».

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: مراد به لفظ الله اين جا، ولي نعمت ماست و آن، فاعل عناصر اربعة و مواليد ثلاثة، به قول «كُنْ» و محض نفوذ اراده است بي علاج و ادات و آلت، كه بيان شد در شرح حديث سابق. و مراد به عناصر اربعة، آتش و هوا و آب و زمين است. و مراد به مواليد ثلاثة، حيوان و نبات و معدن است. و الْقَدَم منصوب و مرفوع مي تواند بود. صِفَتُهُ به معني صِفَتِ مشهور و مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ اوست ميان عامه و خاصه. ذكر الْعَاقِل اشارت است به سفاقت و كودني عامه. لَأَشْيٍ ءَ قَبْلَهُ براي ابطال مذهب فلاسفه زنادقه از جمله عامه است كه مي گویند كه: فاعل عناصر و مواليد، ممكن بالذات و قديم است و عقلِ عاشر است و آن را عقلِ فَعَالٍ نيز مي نامند و مي گویند كه: عقلِ عاشر و فلکِ قمر، صادر شده از عقلِ تاسع و آن و فلکِ عطارد، صادر شده از عقلِ ثامن؛ و همچنين تا عقلِ اول كه صادر شده از واجبِ بالذات. وَلَا شَيْءٌ مَعَهُ براي ابطال مذهب حشويه از جمله عامه است كه ايشان را اشاعره نيز مي نامند و قائل اند به اين كه صفاتِ فاعِلِ عناصر و مواليد كائنات، فِي أَنْفُسِهَا در خارج است و قديم است و صادر شده از آن فاعل؛ و بعضِ ايشان اقتصار بر هفت صفت كرده اند و آنها علم و قدرت و سمع و بصر و حيات و اراده و كراهت است. الدَّيْمُومَةُ (به فتح دال بي نقطه و سكون ياء دو نقطه در پايين و ضمّ ميم و سكون واو و فتح ميم و تاء): هميشگي. و جازّ و مجرور، متعلق به مَعَهُ است و اين، اشارت است به جوازِ معيَّتِ حادث با الله تعالى، چندان كه آن حادث، كائن باشد. فاء در فَعْدُ براي بيان است. العَامَّةُ (به تشديد ميم): عوام ناخردمند كه روستايي طبع اند؛ چون از شهر «أنا مدينة العلم و على الباب» بي خبرند. و مراد اين جا، فلاسفه و اشاعره است. الْمُعْجِرَةُ (به عين بي نقطه و جيم و راء بي نقطه و تاء تانيث، به صيغَةُ اسمِ فاعِلِ بابِ تفعيل): جماعت و سيع شمرندگان چيزي كه وسيع نيست. الف لامِ الصِّفَةِ براي عهد خارجي است؛ و مراد، قَدَمِ است كه جماعتي در آن، چند چيز گنجانيده اند و آن، گنجايش ندارد. الْخَالِقُ: تدبير كننده. و مراد اين جا، فاعل است،

خواه به تدبیر باشد و خواه نه؛ و این تعبیر، اشارت است به محال بودن فعل غیر اختیاری، چنانچه گذشت در شرح حدیث چهارم باب پانزدهم که «بَابُ حُدُوثِ الْأَسْمَاءِ» است. فاء در فَكَيْفَ برای بیان است. و كَيْفَ برای استفهام انکاری است برای دعوی بداهت استحاله تکوین قدیم؛ و تنبیه بر آن، این که اعم قضایا، فعلیه مطلقه عامه است. پس تکوینی که در هیچ وقت واقع نباشد، واقع نیست اصلاً. بدان که نکته در تقدیم دلیل بطلان معیت بر دلیل بطلان قبلیت، با وجود آن که مقتضای سابق، عکس این است که دلیل بطلان معیت باطل می کند قبلیت را نیز به ادنی تغییری در تقریر. پس ظاهر می بود بطلان قبلیت به دو دلیل. الف لامِ الْأَوَّلِ در اوّل، برای جنس است؛ و آن، مرفوع و اسم کان است. ذَلِكَ الشَّيْءُ منصوب و خبر کان است. مُشَارٌ إِلَيْهِ هَذَا فاعلِ عناصر و موالید به قول «كُنْ» است که الله است. الف لامِ الْأَوَّلِ در دوم، برای عهد خارجی است و عبارت است از ذَلِكَ الشَّيْءِ. لام در لِأَوَّلِ لام تقویت تعدیه نیست؛ بلکه لام أَجَلِ است، مثل «قَطَعْتُ لِلْخَيْطِ ثَوْبَهُ». و الف لام برای عهد خارجی است و عبارت است از هَذَا که «الله» است. و مراد این است که: می بایست که آن اوّل، خلق عناصر و موالید نیز کند برای این اوّل-که الله است-و به او وانگذارد. حاصل این برهان این است که: فاعل به قول «كُنْ» بری از هر نقص است ضرورتاً. پس واجب بالذات است؛ زیرا که امکان، نقص است، پس نمی تواند بود که آنچه مسبوق به دیگری است، فاعل عناصر و موالید، به قول «كُنْ» باشد. پس فاعل آنها به قول «كُنْ» آن دیگری است که فاعل آن مسبوق نیز هست. یعنی: روایت است از امام رضا علیه السلام راوی گفت که: گفت که: بدان-تعلیم کند تو را الله تعالی بهترین ادیان-این را که الله-تَبَارَكَ وَتَعَالَى-قدیم است و قَدَم، صفت اوست که راهنمایی می کند خردمند را بر این که هیچ چیز پیش از او نبوده و هیچ چیز با او نبوده در همیشگی او. بیان این، آن که: به تحقیق ظاهر شد برای ما به اقرار به قَدَمِ او-که آن اقرار صادر شده از عوامی که وسیع شمرده اند آن صفت قَدَمِ را-این که نبوده چیزی پیش از الله تعالی و نبوده چیزی با الله تعالی در همیشگی او؛ و باطل می شود قول کسی که دعوی می کند که بوده پیش از او یا بوده با او چیزی. و دلیل بر این، آن که: اگر می بود با او چیزی در همیشگی او، جایز نمی بود که بوده باشد او فاعل آن چیز؛ چه آن چیز همیشه با او بوده. بیان این، آن که: محال است بدیهتاً که بوده باشد چیزی فاعل

چیزی که همیشه با او بوده باشد و اگر می بود پیش از او چیزی، می بود اول، آن چیز، نه این که الله است؛ و می بود آن اول، سزاوارتر به این که بوده باشد خالق و مدبرِ عناصر و موالید برای این اول- که الله است- و این خلافِ فرض است. اصل: «ثُمَّ وَصَفَ نَفْسَهُ- تَبَارَكَ وَتَعَالَى- بِأَسْمَاءٍ دَعَا الْخَلْقَ- إِذْ خَلَقَهُمْ وَتَعَبَّدَهُمْ وَابْتَلَاهُمْ- إِلَى أَنْ يَدْعُوهُ بِهَا، فَسَمَى نَفْسَهُ سَمِيعًا، بَصِيرًا، قَادِرًا، قَائِمًا، نَاطِقًا، ظَاهِرًا، بَاطِنًا، لَطِيفًا، خَبِيرًا، قَوِيًّا، عَزِيزًا، حَكِيمًا، عَلِيمًا، وَمَا أَشْبَهَ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ. فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ مِنْ أَسْمَائِهِ الْقَالُونَ الْمُكَذِّبُونَ- وَقَدْ سَمِعُونَا نُحَدِّثُ عَنِ اللَّهِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ مِثْلُهُ، وَلَا شَيْءَ مِثْلِهِ فِي حَالِهِ- قَالُوا: أَخْبِرُونَا- إِذَا زَعَمْتُمْ أَنَّهُ لَا مِثْلَ لِلَّهِ وَلَا شِبْهَ لَهُ- كَيْفَ شَارَكْتُمُوهُ فِي أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى، فَتَسَمَّيْتُمْ بِجَمِيعِهَا؟! فَإِنَّ فِي ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّكُمْ مِثْلُهُ فِي حَالَاتِهِ كُلِّهَا، أَوْ فِي بَعْضِهَا دُونَ بَعْضٍ؛ إِذْ جَمَعْتُمْ الْأَسْمَاءَ الطَّيِّبَةَ». . شرح: ذکرِ ثَمَّ برای بیان این است که «أَسْمَاء»، ازلی نیست. إذ در اول، برای ظرفیت است و در آخر، برای تعلیل است. التَّعَبُّدُ (مصدر باب تَفَعَّلَ): طلب عبادت از کسی. الإِيتِلَاءُ (مصدر باب اِفْتَعَالَ): تکلیف. إِلَى متعلق است به دَعَا. فاء در فَسَمَى برای بیان است. الْقَالُونَ (به قاف و الف و تخفیف لام): دشمنان؛ و در بعض نسخ، به «غین با نقطه» است، به معنی جمعی که غلو کرده اند در اسمای الهی و می گویند که استعمال «سمیع» و «بصیر» و مانند آنها در مخلوقین جایز نیست اصلاً، یا جمعی که غلو کرده اند در صفات الهی و آنها را کائناتِ فِي أَنْفُسِهَا در خارج می شمردند. و بر هر تقدیر، مراد، اشاعره حشوویه است که خود را اهل سنّت و جماعت می نامند. تَحْدِيثِ عَنِ اللَّهِ در تفسیر آیتِ سوره شوری است که:»

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

«و مؤید جواز نقل بالمعنی است. الْمِثْلُ (به کسر میم): کسی که در مرتبه کمال کسی باشد. الْحَالُ مرتبه کمال کسی. جَمَعْتُمْ، به صیغه ماضی غایب معلوم باب «مَنَعَ» است. و در بعض نسخ، «جَمَعْتُمْ» به صیغه جمع مذکر مخاطب است. یعنی: بعد از آن، بیان کرد خود را- تَبَارَكَ وَتَعَالَى- به نامی چند، که خواند خلائق را در وقتی که خلق کرد ایشان را و طلبِ عبادت از ایشان کرد و تکلیف کرد ایشان را سوی این که خوانند او را به آن نام ها، به این روش که نام برد خود را شنوا، بینا،

توانا، ایستادگی کننده، گویا، آشکار، پنهان، نازک، دانای هر چیز، صاحب زور، ابا کننده از ننگ، درست کردار، به غایت دانا و مانند این نام ها. پس وقتی که دیدند آن نام ها را دشمنان ما که دروغگو می شمردند ما را در دعوی امامت و حجیت و به تحقیق شنیدند از ما که حکایت می کردیم از الله تعالی که: نیست چیزی مثل او و نیست چیزی در مرتبه کمال او، گفتند بر سبیل اعتراض بر ما در این حکایت که: خبر دهید ما را که وقتی که دعوی کنید که نیست مثل الله تعالی را و نیست مانند او را، چگونه شریک شدید با او در نام های بهتر او؟! پس خود را نام کردید به جمیع آنها (به معنی اکثر آن نام ها). این دو کار شما، ضد هم است؛ چه به درستی که در آن نام خود کردن شما اسمای حسنی را، دلیلی هست بر این که شما مثل او یید در چگونگی های او (همه آنها، یا در بعض آنها، نه بعض دیگر)؛ چه جمع کرده شما را با الله تعالی نام های پاکیزه. اصل: «قِيلَ لَهُمْ: إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَلَزَمَ الْعِبَادَ أَسْمَاءَ مِنْ أَسْمَائِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَعَانِي؛ وَذَلِكَ كَمَا يَجْمَعُ الْإِسْمُ الْوَاحِدُ مَعْنَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ، وَالِدَلِيلُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ النَّاسِ الْجَائِزِ عِنْدَهُمُ الشَّائِعِ، وَهُوَ الَّذِي خَاطَبَ اللَّهُ بِهِ الْخَلْقَ، فَكَلَّمَهُمْ بِمَا يَعْقِلُونَ لِيَكُونَ عَلَيْهِمْ حُجَّةٌ فِي تَضْيِيعِ مَا ضَيَّعُوا؛ فَقَدْ يُقَالُ لِلرَّجُلِ: كَلَبٌ، وَحِمَارٌ، وَثَوْرٌ، وَسُكَّرَةٌ، وَعَلَقَمَةٌ، وَأَسَدٌ، كُلُّ ذَلِكَ عَلَى خِلَافِهِ وَحَالَاتِهِ، لَمْ تَقَعْ الْأَسْمَاءُ عَلَى مَعَانِيهَا الَّتِي كَانَتْ بُنِيَتْ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَيْسَ بِأَسَدٍ وَلَا كَلَبٍ، فَافْهَمْ ذَلِكَ رَحِمَكَ اللَّهُ...» . شرح: أَسْمَاءَ (به لفظ جمع) مفعول دَوِّمَ أَلَزَمَ است. و أَلَزَمَ الْعِبَادَ أَسْمَاءَ به معنی این است که: دعوت کرد بندگان را سوی خواندن او به آن اسما، موافق آنچه گذشت در فقرة سابقه. مِنْ برای تبعیض است و اشارت است به این که بعض اسمای او محبوب است از غیر خاصان و بعضی از خاصان نیز، چنانچه گذشت در حدیث اوّلِ باب پانزدهم که «بَابُ حُدُوثِ الْأَسْمَاءِ» است. مراد به معنی این جا، مقصود از لفظ است. و توضیح این که معانی «عالم» و «قادر» و «سمیع» و «بصیر» و مانند آنها در اسمای الهی، مخالف معانی آنها در اسمای بندگان است، این است که: لفظ «عالم» مثلاً موضوع است در لغت عرب برای «دانا». پس مشترک معنوی است میان الله تعالی و بندگان؛ لیک آنچه بندگان مکلف اند به خواندن او به آن، «عالم» مطلق نیست؛ زیرا که این، سهل است و آبله تر مردمان نیز این مرتبه را دارد؛ بلکه «عالم»، مقید به قیدی است که مخصوص الله تعالی است، مثل «عَالِمٌ بِكُلِّ شَيْءٍ» و

مثل «عالم به علمی که به نفس ذات اوست». و متفرد است میان اهل عربیت، این که لفظی که موضوع باشد برای «مطلق» و مستعمل شود در «مقید»، دو قسم است: اول: آنچه مستعمل شده باشد در آن، مِنْ حَيْثُ الْخُصُوصِيَّةِ، مثل «أَعْطَى كُلَّ إِنْسَانٍ دُنْيَا رَا»، در وقتی که مرادش هر انسانی که حاضر در مجلس است، باشد. دوم: آنچه مستعمل شده باشد در آن، مِنْ حَيْثُ الْإِنْدِرَاجِ، مثل «جَاءَنِي إِنْسَانٌ»، در وقتی که غیر انسانی که حاضر است در دار، کسی نیامده باشد. و قسم اول، داخل مجاز است. و قسم دوم، داخل حقیقت است؛ و قول امام که: «وَذَلِكَ كَمَا يَجْمَعُ» تا آخر، بیان این است که اسمای الهی که مکلف اند بندگان به خواندن او به آنها، از قسم اول است، اگر چه این قول امام، تنظیر است به قرینه لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَيْسَ بِأَسَدٍ وَلَا كَلْبٍ؛ زیرا که در مَا نَحْنُ فِيهِ، نمی توان گفت که: «اللَّهُ لَيْسَ بِعَالِمٍ» و از این ظاهر می شود بطلان توهم جمعی که خیال کرده اند از این عبارات امام این را که «عالم» مطلق، مشترک معنوی نیست میان الله و بندگان؛ بلکه مجاز است در الله و حقیقت است در بندگان، یا عکس است، یا مشترک لفظی است. حاصل جواب شبهه دشمنان این است که: محض اشتراک در اسم و در موضوع له اسم، دلالت بر مثلثیت که مصحح تشبیه است، نمی کند؛ بلکه مثلثیت و تشبیه در وقتی لازم می آید که عباد، شریک او باشند در مرتبه کمال او، که مراد و مُسْتَعْمَلٌ فِيهِ است در اسمی از اسمای الهی که مکلف اند بندگان به خواندن او به آنها؛ و آن، باطل است. «وَهُوَ الَّذِي خَاطَبَ اللَّهُ» تا آخر، برای بیان این است که مجاز لغوی در قرآن بسیار است، حتی آن که واقع است در آیات بینات محکماتی که حجّت است بر خلق، در ضایع گذاشتن امام هدی، که مذکور است در آیت سوره بقره که:»

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا

» «

أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»

«. فاء در فَكَلَّمَهُمْ و در فَقَدَ، برای بیان است. واو در وَحَالَاتِهِ به معنی «مَعَ» است و اگر واوِ عطف باشد، مؤید مذهب کوفیین است که عطف بر ضمیر مجرور، بی اعادهٔ جاّز، جایز است. بُنِيتُ (به باء یک نقطه و نون و یاء دو نقطه در پایین): به صیغهٔ ماضی غایبهٔ مجهولِ باب «ضَرَبَ» است. ضمیر کَانَتْ و ضمیر بُنِيتُ، راجع به اَسَامِی است. و ضمیر عَلَیْهِ، راجع به اَلَّتِی است به اعتبار کُلُّ وَاحِدٍ تا اشارت شود به این که در هر یک، اختلاف معنی هست. یعنی: گفته شد برای دشمنان، در جوابِ اعتراض ایشان که: به درستی که الله - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لازم ساخته بندگان را اَسْمَائِی از اسمای خود، بنا بر اختلاف میان معانی آن اسما و میان معانی اسمای بندگان؛ و آن اختلاف معانی، نظیر این است که جمع می کند یک اسم که مشترک نیست میان الله و مخلوقاتش دو معنی مختلف را؛ و دلیل بر آن جمع کردن، سخن مردمان است که رواست نزد ایشان، شایع است میان ایشان و آن سخنی است که گفتگو کرده الله تعالی به آن با مخلوقان خود؛ چه سخن گفته با ایشان به آنچه می فهمند، تا بوده باشد بر ایشان حجت در ضایع گذاشتن آیات محکماتی که ضایع کردند به تأویل های نامعقول. بیان این آن که: گاهی گفته می شود برای مرد: سگ و خر و گاو و حَبَّ نَبَات و حَنْظَل و شیر؛ چه هر یک از آن اسما، برخلاف خود و حالات مقرر خود است؛ چه واقع نشده این نام ها در این جاها بر معنی های خود که آن نام ها بنا کرده شده بر آن معنی؛ زیرا که انسان، اسدِ حقیقی نیست و کلبِ حقیقی نیز نیست. پس دریاب آن را که گفتیم - رحمت کناد تو را الله تعالی - . اصل: «وَإِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْعِلْمِ لِغَيْرِ عِلْمٍ حَادِثٍ عِلْمٍ بِهِ الْأَشْيَاءَ، وَاسْتَعَانَ بِهِ عَلَى حِفْظِ مَا يَسْتَقْبَلُ مِنْ أَمْرِهِ، وَالرَّوِيَّةِ فِيمَا يَخْلُقُ مَنْ خَلَقَهُ، وَيُفْسِدُ مَا مَضَى مِمَّا أَقْنَى مِنْ خَلْقِهِ، مِمَّا لَوْ لَمْ يَحْضُرْهُ ذَلِكَ الْعِلْمُ وَتَعَيَّنَهُ كَانَ جَاهِلًا ضَعِيفًا، كَمَا أَنَّا لَوْ رَأَيْنَا عُلَمَاءَ الْخَلْقِ إِنَّمَا سُمُّوا بِالْعِلْمِ لِغَيْرِ عِلْمٍ حَادِثٍ؛ إِذْ كَانُوا قَبْلَهُ جَهْلَةً، وَرُبَّمَا فَارَقَهُمُ الْعِلْمُ بِالْأَشْيَاءِ، فَعَادُوا إِلَى الْجَهْلِ. وَإِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِمًا؛ لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا، فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقَ وَالْمَخْلُوقَ اسْمَ الْعَالِمِ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى عَلَى مَا رَأَيْتَ». . شرح: چون جواب بر سبیل اجمال گفت، شروع کرد در تفصیل بعضی اسمای مشترکه تا ظاهرتر شود. باء در بِالْعِلْمِ، صلّه سُمِّيَ است، یا برای سببیت است؛ و بنا بر اول، «بِالْعِلْمِ» به معنی «بِالْعَالِمِ» است و این تعبیر، اشارت است به عینیت صفات ذات، به معنی مجازی. لِغَيْرِ عِلْمٍ حَادِثٍ به معنی «لِغَيْرِ عِلْمٍ حَادِثٍ» است و راجع می



شود به معنی «لِعَلِّمْ غَيْرِ حَادِثٍ». یَسْتَقْبِلُ (به قاف و باء یک نقطه، به صیغه مضارع غایب معلوم باب استفعال) به تقدیر «یَسْتَقْبِلُهُ» است. و ضمیر مستتر، راجع به الله تعالی است. و ضمیر منصوب، راجع به ما است. الإِسْتِقْبَالُ: ابتدا کردن کاری. مطرزی در مُغْرَب گفته: «اِسْتَقْبَلَهُ: إِذَا اسْتَأْنَفَهُ وَابْتَدَأَهُ» . مِنْ در اوّل (به کسر میم و سکون نون)، برای بیان ما است. اَمْرِهِ به معنی فعل الله تعالی خودش است، مثل تکوین سماوات و ارض که به قول «كُنْ» است. و مراد به حفظ امر او، نگاه داشتن آن از فساد تدبیر در وقت تکوین است. و الرَّوِيَّةُ (به فتح راء بی نقطه و کسر واو و تشدید یاء دو نقطه در پایین، اسم مصدر باب تفعیل): فکر و تأمل؛ و آن، مجرور به عطف بر حِفْظ است. يَخْلُقُ به صیغه مضارع غایب معلوم باب «نَصَرَ» به تقدیر «يَخْلُقُهُ» است. و ضمیر منصوب، راجع به «مَا» است. مَنْ در دوم، به فتح میم و سکون نون موصوله و فاعل «يَخْلُقُ» است. خَلَقَهُ در اوّل، به صیغه ماضی غایب معلوم باب «نَصَرَ» است و ضمیر مستتر، راجع به الله تعالی است. و ضمیر منصوب، راجع به «مَنْ» است. يُفْسِدُ (به صیغه مضارع غایب معلوم باب افعال) به تقدیر «قَدْ يُفْسِدُ» است و عطف است بر «يَخْلُقُ»؛ و ضمیر مستتر، راجع به «مَنْ» است. مَا موصوله و مفعول «يُفْسِدُ» است. «مِنْ» در مِمَّا در اوّل، برای بیان «مَا» در مَا مَضِيّ است. أَقْنِي (به قاف و نون و الف منقلبه از یاء، یا از واو) به تقدیر «أَقْنَاهُ» است و مأخوذ است از «فَنِيَّةٌ» به کسر و ضمّ قاف و سکون نون، به معنی ذخیره کردن چیزی را، خواه برای خود و خواه برای دیگری. و الإِقْتِنَاءُ (مصدر باب افتعال): ذخیره کردن چیزی را برای خود. و مراد به «مَا أَقْنِي» اعمال صالحه است که ذخیره آخرت است برای فاعل آنها و برای منسوبان او به شروط مقررّه. مِنْ در سوم (به کسر میم و سکون نون) برای تعلیل است. خَلَقَهُ در دوم، به فتح خاء و سکون لام و قاف؛ و ضمیر راجع به «مَنْ» موصوله است و مصدر، مضاف به فاعل است. و می تواند بود که «مِنْ» تبعیضیه باشد و خَلَقُ، به معنی مخلوق باشد. و بر هر تقدیر، مراد این است که: بندگان تدبیر کارهای خود می کنند و بعضی ایشان فاسد می کند جمیع اعمال صالحه خود را به ارتداد و کافر می میرد و جمیع آن اعمال، در تحت مشیّت و ارادت و قدر و قضای الهی داخل است، پس اگر علم الله تعالی حادث باشد، محتاج خواهد بود به تأمل و فکر در اعمال عباد که کدام را تمکین باید کرد و کدام را نباید کرد و کدام را توفیق باید داد و کدام را نباید داد. و بر این

قیاس است سایر احوال. «مِنْ» در مِمَّا در دوم، برای تعلیل «لِغَيْرِ عِلْمٍ حَادِثٍ» است. و ما مصدریه است. تَعَيَّنَهُ (به عین بی نقطه و یاء دو نقطه در پایین و نون، به صیغه ماضی غایب معلوم باب تَفَعَّل) جمله حالیه است به تقدیر «قَدْ». و ضمیر مستتر، راجع به الله است. و ضمیر منصوب، راجع به ذَلِكَ الْعِلْمِ است. التَّعَيَّنُ: دیدن چیزی از روی یقین. صاحب قاموس گفته که: «تَعَيَّنَ الرَّجُلُ: تَشَوَّهَ وَتَأَنَّى لِيُصِيبَ شَيْئًا بَعِيْنِهِ. وَفَلَانًا: رَأَهُ يَقِيْنًا». جزای لَوْ رَأَيْنَا تا فَعَادُوا إِلَى الْجَهْلِ محذوف است و آن این است: «لِحَاكَمْنَا بِضَعْفِهِمْ». یعنی: و جز این نیست که نامیده شد الله تعالی به «علم» نه برای علم حادثی که دانسته باشد به آن چیزها را و مدد جسته باشد به آن بر نگاه داری آنچه ابتدا می کند آن را که کار خودش است از فساد و بر فکر در آنچه خلق می کند آن را کسی که الله خلق کرده او را. و گاهی فاسد می کند آنچه را که گذشته که چیزی است که ذخیره کرده آن را برای آخرت به تدبیر خود؛ دلیل بر این که نه برای علم حادث است این است که: اگر حاضر نمی بود الله تعالی را آن علم بر حالی که الله دیده بود آن را یقیناً، می بود جاهل ناقص، چنانچه ما اگر می دیدیم دانایان مخلوقان را که نامیده نشده اند به علم مگر برای علم حادث؛ چه بوده اند پیش از آن علم، جاهلان. و بسا که جدا شود از ایشان دانش چیزها، پس عود کنند سوی جهل، حکم می کردیم که ناقض اند. و نامیده نشده الله تعالی عالم مگر برای آن که محال است که جاهل باشد چیزی را، پس جمع کرده خالق و مخلوق را نام عالم و مختلف شده معنی، بر آن نهج که دانستی. اصل: «وَسُمِّيَ رَبُّنَا سَمِيْعًا لِأَبْخَرَتْ فِيهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتِ وَلَا يُبْصِرُ بِهِ، كَمَا أَنَّ حَرَّتَنَا-الَّذِي نَسْمَعُ بِهِ-لَا نَقْوِي بِهِ عَلَى الْبَصْرِ، وَلَكِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَصْوَاتِ، لَيْسَ عَلَى حَدِّ مَا سُمِّيْنَا نَحْنُ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ بِالسَّمْعِ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى». . . شرح: الْخَرْتُ (به فتح و ضمّ خاء با نقطه و سکون راء بی نقطه و تاء دو نقطه در بالا): سوراخ گوش و مانند آن. ضمیر لِكِنَّهُ راجع به مصدر سُمِّيَ است، یا برای شأن است. و بنابر اول، أَخْبَرَ به صیغه معلوم است. و بنابر دوم، به صیغه مجهول است. یعنی: و نامیده شده صاحب کلّ اختیار ما شنوا، نه به سوراخی که در او باشد، شنود به آن سوراخ آواز را؛ و نبیند به آن سوراخ چیزی را، چنانچه سوراخی که ما می شنویم به آن سوراخ، نداریم قوّت بر دیدن به آن سوراخ، ولیک نامیدن الله تعالی شنوا خبر داده این را که پنهان نیست بر او چیزی از آوازه‌ها، نیست بر آن روش که

نامیده شده ایم ما، پس به تحقیق جمع کرد ما را با الله تعالی نامی که مشتق از «سَمِعَ» است و مختلف شده معنی. اصل: «وَهَكَذَا الْبَصِيرُ لَا يَخْرُتُ مِنْهُ أَبْصَرَ، كَمَا أَنَا نُبْصِرُ بِخَرْتٍ مِنَّا لَا نَنْتَفِعُ بِهِ فِي غَيْرِهِ، وَلَكِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ لَا يَحْتَمِلُ شَخْصاً مَنْظُوراً إِلَيْهِ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى». . شرح: لَا يَحْتَمِلُ (به حاء بی نقطه و میم) به صیغه معلوم باب افتعال است. الاحتمال: بار خود کردن چیزی را؛ و این جا عبارت است از مشغول شدن به چیزی به روشی که مانع دیدن چیزهای دیگر شود. و در کتاب توحید ابن بابویه: «لَا يَجْهَلُ» به جیم و هاء از باب «عَلِمَ» است. یعنی: و همچنین است دیدن؛ چه نه به شکافی که از اعضای او باشد دید، چنانچه ما می بینیم به شکافی که از اعضای ماست؛ منتفع نمی شویم به آن شکاف در غیر دیدن مثل شنیدن، ولیک الله تعالی بیناست، بار خود نمی کند شخصی را که منظورِ اِلَيْهِ باشد، پس جمع کرد ما را با الله تعالی اسم «بَصِيرٌ» و مختلف شد معنی. اصل: «وَهُوَ قَائِمٌ لَيْسَ عَلَىٰ مَعْنَى انْتِصَابٍ وَقِيَامٍ عَلَىٰ سَاقٍ فِي كَبَدٍ كَمَا قَامَتِ الْأَشْيَاءُ، وَلَكِنَّ «قَائِمٌ» يُخْبِرُ أَنَّهُ حَافِظٌ، كَقَوْلِ الرَّجُلِ: الْقَائِمُ بِأَمْرِنَا فُلَانٌ، وَاللَّهُ هُوَ الْقَائِمُ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ، وَالْقَائِمُ أَيْضاً فِي كَلَامِ النَّاسِ: الْبَاقِي؛ وَالْقَائِمُ أَيْضاً يُخْبِرُ عَنِ الْكِفَايَةِ، كَقَوْلِكَ لِلرَّجُلِ: قُمْ بِأَمْرِ بَنِي فُلَانٍ، أَيْ اكْفِهِمْ، وَالْقَائِمُ مِنَّا قَائِمٌ عَلَىٰ سَاقٍ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَلَمْ يَجْمَعْ الْمَعْنَى». . شرح: الْإِنْتِصَابُ: زحمت کشیدن. و عطف «قيام» بر «انْتِصَاب» عطف تفسیر است؛ به قرینه این که در آخر، ذکر انتصاب نمی کند. السَّاقُ: سختی. الْكَبَدُ (به فتح کاف و فتح باء یک نقطه و دال بی نقطه): تنگی. وَاللَّهُ هُوَ الْقَائِمُ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ مضمون آیت سوره رعد است و توضیح می یابد در شرح حدیث دوم باب نوزدهم. یعنی: و این که الله تعالی قائم است، نیست بر معنی زحمت کشیدن و ایستادن بر سختی در تنگی، چنانچه ایستاده اند چیزهای غیر الله تعالی، خواه به عنوان حفظ و خواه به عنوان کفایت و خواه به عنوان بقا؛ چه بقای ایشان مُمْكِنُ الزَّوَالِ است و به اختیار خودشان نیست و این کمال تنگی است، ولیک «قائم» که مُسْتَعْمَلٌ شود در الله تعالی، خبر می دهد که او نگاهبان است، همچو گفتن مرد که: ایستاده به سر رشته کار ما فلان کس است. و الله تعالی، اوست و بس نگاهبان بر هر کس به آنچه در دنیا کسب کرده [است]. مراد، فراموش نکردن است، چنانچه گفته در سوره طه: «)

عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى»

«و قائم نیز در کلام مردمان مستعمل می شود به جای باقی. و قائم نیز خبر می دهد از دفع ضرر و مهم سازی کسی، همچو گفتن تو مرد را که: بایست به کار اطفال فلان کس؛ به معنی این که کفایت مهم ایشان کن. و ایستاده از جمله ما ایستاده است بر سختی و سختی در الله تعالی نمی باشد، پس به تحقیق جمع کرد ما را با الله تعالی اسم «قائم» و جمع نکرد ما را معنی «قائم». اصل: «وَأَمَّا اللَّطِيفُ، فَلَيْسَ عَلَى قَلَّةٍ وَقِضَافَةٍ وَصِغَرٍ، وَلَكِنْ ذَلِكَ عَلَى النَّفَازِ فِي الْأَشْيَاءِ وَالْإِمْتِنَاعِ مِنْ أَنْ يُدْرَكَ، كَقَوْلِكَ لِلرَّجُلِ: لَطَفَ عَنِّي هَذَا الْأَمْرُ، وَلَطَفَ فُلَانٌ فِي مَذْهَبِهِ وَقَوْلِهِ، يُخْبِرُكَ أَنَّهُ غَمَضَ فِيهِ الْعَقْلُ وَفَاتَ الطَّلُبُ، وَعَادَ مُتَعَمِّقًا مُتَلَطِّفًا لَا يُدْرِكُهُ الْوَهْمُ، فَكَذَلِكَ لَطَفَ اللَّهُ-تَبَارَكَ وَتَعَالَى- عَن أَنْ يُدْرَكَ بِحَدٍّ، أَوْ يُحَدَّ بِوَصْفٍ؛ وَاللَّطَافَةُ مِنَّا: الصَّغَرُ وَالْقِلَّةُ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى». شرح: الْقِلَّةُ (به کسر قاف و تشدید لام، مصدر باب «ضَرَبَ»): کمی اجزا. و این جا عبارت است از رقت قوام که در هوا بیشتر از آب است و اصل آن این است که چون آب منقلب به هوا شود، مقدار آن بیشتر می شود، چنانچه مجرب است در ظرفی که آن را کله پر باد می گویند و آن به شکل کره مجوف است از مس و دو سوراخ دارد؛ چون در آن آب کنند و نزد آتش گذارند، هوای پر زور از سوراخ های آن بیرون می آید به سبب انقلاب آب به هوا و تنگی جا، پس گویا که اجزا در هوا کمتر است از اجزای آبی که مساوی آن است در مقدار. الْقِضَافَةُ (به فتح قاف و تخفیف ضاد با نقطه و الف و فاء، مصدر باب «نَصَرَ»): لاغری. الصَّغَرُ (به کسر صاد بی نقطه و فتح غین با نقطه، مصدر باب «حَسَنَ» و «عَلِمَ»): کوچکی؛ خواه به اعتبار کوتاهی قد و خواه به اعتبار کمی سن. النَّفَازُ (به فتح نون و فاء و ذال با نقطه، مصدر باب «نَصَرَ»): گذرایی. صاحب قاموس گفته: «وَالنَّفَازُ: الْمَاضِي فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ». و مراد این جا این است که: همگی اشیا، مسخر اوست و فعل او به محض قول «كُنْ» است. الْإِمْتِنَاعُ: سرباز زدن از چیزی. و مراد این جا، به امتناع چیزی از ادراک غیرش آن را محال بودن ادراک غیر است آن را. الْإِدْرَاكُ: تصوّر چیزی به اسم جامد محض، یا به تشخّص. حاصل این است که: «لطیف» در لغت عرب به معنی نازک است و آن، چون مستعمل شود در غیر الله تعالی، راجع می شود سوی آنچه مخصوص جسمانیات است؛ و چون مستعمل شود در الله تعالی، به معنی تجرّد

از علایق جسمانی است، پس راجع می شود سوی نفاذ در اشیا و امتناع از مدرک شد؛ به دلیل این که قدر مشترک که معنی لغوی است، کمال نیست؛ زیرا که در أَحَقَرِ اشیا نیز می باشد. كَقَوْلِكَ برای ذکر دو نظیر است برای اشارت به این که «لطیف» مشترک لفظی نیست میان خالق و مخلوق. لَطْفَ به صیغه ماضی معلوم باب «حَسَنَ» است و تعدیه آن به عَنَ به تضمین معنی صدور است. و قَوْلِهِ مجرور به عطف بر مَذْهَبِهِ است و ضمیر، راجع به فُلَانِ است. جمله يُخْبِرُكَ استیناف برای بیان «وَلَكِنْ ذَلِكَ عَلَى النَّفَازِ فِي الْأَشْيَاءِ وَالْإِمْتِنَاعِ مِنْ أَنْ يُدْرَكَ» است و ضمیر مستتر، راجع به «اللَّطِيفِ» است که از اسماء الله است. ضمیر أَنَّهُ برای شأن است، یا راجع به الله است. غَمَضَ (به غین با نقطه و ضاد با نقطه) به صیغه ماضی غایب معلوم باب «نَصَرَ» و «حَسَنَ» است. الْغُمُوضُ وَالْغُمُوضَةُ (به ضم غین): ضد وضوح؛ و مراد این جا، ناپیدا شدن از کمال حیرت است، نظیر آنچه گذشت در حدیث پنجم و ششم و هفتم «بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْكَلَامِ فِي الْكَيْفِيَّةِ» که باب هشتم است. ضمیر فِيهِ راجع به الله است؛ و مراد «فِي طَلَبِهِ» است. الْعُقْلُ مرفوع و فاعل است. فَاتَ (به فاء و الف منقلبه از واو و تاء دو نقطه در بالا) به صیغه ماضی غایب معلوم باب «نَصَرَ» است. و ضمیر مستتر، راجع به الله است. الطَّلَبُ منصوب و مَفْعُولٌ بِهِ «فَاتَ» است و شاید که طلبِ مصدر به معنی اسم فاعل برای مبالغه باشد؛ و مراد این است که: طلبِ طلب کاران، باعث ادراک او نمی شود. عَادَ، به عین بی نقطه و الف منقلبه از واو و دال بی نقطه است. و ضمیر مستتر، راجع به «طَلَبَ» است. مُتَعَمِّقًا (به صیغه اسم فاعل باب تَفَعَّلَ) حال ضمیر «عَادَ» است و از قبیل اسناد مجازی است اگر طلب به معنی مصدری باشد. التَّعَمُّقُ: مبالغه در فکر در چیزی. و همچنین است مُتَلَطِّفًا. التَّلَطُّفُ: به غایت نازک شدن. جمله لَا يُدْرِكُهُ الْوَهْمُ مفعول «مُتَعَمِّقًا» و «مُتَلَطِّفًا» است به تضمین معنی قول؛ و مراد این است که: تعمق و تلطف طلب کاری نساخت سوای دانستن و گفتن این که ادراک نمی کند او را وَهْمٌ. مُشَارًا إِلَيْهِ فَكَذَلِكَ مضمون «غَمَضَ فِيهِ الْعُقْلُ» تا آخر است. جَارٌّ و مجرور در عَنَ أَنْ متعلق به «تَعَالَى» است، یا متعلق به «لَطْفَ» است. وَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جمله معترضه است. مراد به إدْرَاكِ، به حد رسیدن است به چیزی به سبب تمیز آن به اسم جامد محض. و مراد به حدّ به وصف تمیز چیزی است به اسم جامد محض به سبب بیانی از بیان های آن به اسمای مشهوره آن. یعنی: و اما استعمال

نازک در الله تعالی، پس نیست بنابر معنی کمی و لاغری و کوچکی، و لیک آن نازک در الله تعالی بنابر معنی گذرایی در چیزها و محال بودن این که دریافته شود به اسم جامد محض است؛ نظیر آن در مخلوقات همچو گفتنِ توست مرد را که: نازک شد از من این کار. و نازک شد فلان کس در راه و روش خود و سخن خود. بیان این آن که: لطف در الله تعالی خبر می دهد تو را این که شأن این است که ناپیدا شد در طلبِ الله عقل عقلاً و عاجز کرد الله طلب را؛ به این معنی که هر چند طلب کرده شد، یافته نشد؛ و طلب برگردید بر حالی که گوینده بود از روی تعمق و تلطف که: در نمی یابد او را خاطر، پس همچنان است نازکی الله- که به غایت صاحب نفع است و به غایت بلند مرتبه است از این که دریافته شود- به سبب تمیز به اسم جامد محض، یا این که تمیز کرده شود به اسم جامد محض به سبب بیانی که به اسمای مشتقه و مانند آنها است و نازکی از جانب ما کوچکی و کمی است، پس به تحقیق جمع کرد ما را با الله تعالی اسم «لطیف» و مختلف شد معنی. اصل: «وَأَمَّا الْخَبِيرُ، فَالَّذِي لَا يَعْرُبُ عَنْهُ شَيْءٌ، وَلَا يَفُوتُهُ، لَيْسَ لِلتَّجْرِبَةِ وَلَا لِلِاعْتِبَارِ بِالأَشْيَاءِ، فَعِنْدَ التَّجْرِبَةِ وَالِاعْتِبَارِ عِلْمَانِ وَلَوْ لَاهُمَا مَا عَلِمَ؛ لِأَنَّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ، كَانَ جَاهِلًا وَاللَّهُ لَمْ يَزَلْ خَبِيرًا بِمَا يَخْلُقُ، وَالْخَبِيرُ مِنَ النَّاسِ: الْمُسْتَخْبِرُ عَنْ جَهْلِ، الْمُتَعَلِّمُ، وَقَدْ جَمَعْنَا الإِسْمَ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى». شرح: فالَّذِي خَبِرَ مبتداست. جمله لَيْسَ لِلتَّجْرِبَةِ وَلَا لِلِاعْتِبَارِ استیناف بیانی سابق است. و ضمیر مستتر، راجع به مصدر «خَبِرَ» است. و مراد به تجربه، استعمال حواس ظاهره و مانند آنها است برای حصول علم ضروری. و مراد به اعتبار، انتقال فکری است برای حصول علم نظری. فاء در فَعِنْدَ برای بیان است. عِلْمَانِ عبارت است از علم ضروری و علم نظری. ضمیر وَلَوْ لَاهُمَا راجع به تجربه و اعتبار است. عَلِمَ به صیغه ماضی غایب معلوم مجرّد است؛ و ضمیر مستتر، راجع به الله تعالی است. و این کلام، مبنی بر فرض است، پس مراد این است که: اگر خبیر بودن الله تعالی به سبب تجربه و اعتبار می بود، پس نزد تجربه او و اعتبار او حادث می شد او را دو علم؛ و اگر نمی بود آن تجربه و آن اعتبار، نمی دانست چیزی را اصلاً، مانند آدمیان. لِأَنَّ دَلِيلَ «مَا عَلِمَ» است. يَخْلُقُ به صیغه مجهول یا معلوم باب «نَصَرَ» است. یعنی: و اما به غایت خبردار که مذکور می شود در اسمای الله تعالی، پس کسی است که پنهان نمی شود از او چیزی و فوت نمی شود از او. بیان این آن که خبیر

بودن او نیست به سبب تجربه و نه به سبب انتقال فکری. بیان این آن که نزد تجربه و فکر، دو علم هست و اگر تجربه و اعتبار نمی بود، نمی دانست چیزی را. دلیل بر این که نمی دانست، این که هر کس که بوده باشد صاحب تجربه یا فکر، بوده است جاهل؛ و الله تعالی همیشه به غایت خبردار بوده به آنچه مخلوق می شود. و به غایت خبردار از مردمان، طلب کننده خبری است بعد از جهل که یاد می گیرد. و به تحقیق جمع کرده ما را به الله تعالی اسم «خبیر» و مختلف شده معنی. اصل: «وَأَمَّا الظَّاهِرُ، فَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ عَلَا الْأَشْيَاءَ بِرُكُوبِ فَوْقَهَا، وَقُعُودِ عَلَيْهَا، وَتَسَنُّمٍ لِدُرَاهَا، وَلَكِنْ ذَلِكَ لِقَهْرِهِ وَلِغَلَبَتِهِ الْأَشْيَاءَ وَقَدْرِهِ عَلَيْهَا، كَقَوْلِ الرَّجُلِ: ظَهَرْتُ عَلَى أَعْدَائِي، وَأَظْهَرَنِي اللَّهُ عَلَى خَصْمِي، يُخْبِرُ عَنِ الْفَلَجِ وَالْغَلْبَةِ، فَهَكَذَا ظَهَرُ اللَّهُ عَلَى الْأَشْيَاءِ. وَوَجْهٌ آخَرُ أَنَّهُ الظَّاهِرُ لِمَنْ أَرَادَهُ وَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَأَنَّهُ مُدَبِّرٌ لِكُلِّ مَا يُرَى، فَأَيُّ ظَاهِرٍ أَظْهَرَ وَأَوْضَحَ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى؟ لِأَنَّكَ لَا تَعْدَمُ صَنَعَتَهُ حَيْثُمَا تَوَجَّهْتَ، وَفِيكَ مِنْ آثَارِهِ مَا يُغْنِيكَ، وَالظَّاهِرُ مِثْلًا: الْبَارِزُ بِنَفْسِهِ، وَالْمَعْلُومُ بِحَدِّهِ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَلَمْ يَجْمَعْنَا الْمَعْنَى». . شرح: التَّسَنُّمُ (به سین بی نقطه و تشدید نون مضمومه، مصدر باب تفعّل): بالا رفتن. الذُّرَى (به ضمّ ذال با نقطه و راء بی نقطه و الف) جمع ذُرُوه (به ضمّ و کسر ذال با نقطه و سکون راء بی نقطه): بلندی چیزی. الْقَدْرُ (به فتح قاف و فتح و سکون دال): جاری ساختن کسی حکم خود را بر چیزی بعد از دانستن او مرتبه و مقدار آن چیز را. الْفَلَجُ (به فتح فاء و سکون لام و جیم، مصدر باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ»): ظفر یافتن بر دشمن. و به ضمّ فاء، اسم مصدر است. وَ لَا يَخْفَى عَطْفُ است بر الظَّاهِرُ لِمَنْ أَرَادَهُ. و ضمیر عَلَيْهِ، راجع به الله است. و يُرَى (به یاء دو نقطه در پایین و راء بی نقطه و الف) به صیغه مضارع غایب مجهول باب «مَنَعَ» است. و ضمیر مستتر در آن، راجع به ما است. أَيُّ ظَاهِرٍ استفهام انکاری است؛ و لهذا استدلال کرده بر آن که گفته: لِأَنَّكَ لَا تَعْدَمُ تا آخر. «تَعْدَمُ» به صیغه مضارع مخاطب معلوم باب «عَلِمَ» است. یعنی: و اما نمایان که مذکور می شود در اسمای الله تعالی، پس نیست برای معنی این که بالاست چیزها را به سوار شدن بالای آنها و نشستن بر آنها و بالا رفتن بر بلندی های آنها؛ و لیک آن، نمایان بودن برای قهر و غلبه اوست چیزها را و تقدیر او بر آن چیزها هر چه را که خواهد، همچو گفتن مرد که: نمایان شدم بر دشمنان خود. و نمایان کرد مرا الله تعالی بر دشمن من؛ چه خبر می دهد این سخن از ظفر یافتن

و غالب شدن، پس همچنين است نمايان شدنِ الله تعالى بر چيزها. و وجه ديگر نمايان بودنِ الله تعالى اين است كه: نمايان است نزد كسي كه طلب كرد او را براي حاجت ها و پنهان نيست بر او چيزي و اين كه الله تعالى مدبر هر چيزي است كه ديده مي شود، پس كدام نمايان نمايان تر و واضح تر از الله-تَبَارَكَ وَتَعَالَى- است؟ چه تو نايابنده نمي شوي صنعت و تدبير او را هر جا كه توجه كني و در خودت از آثار تدبير او آن قدر هست كه بي نياز مي كند تو را از مشاهده چيزي ديگر. و نمايان از ما به وجه دوم، نمايان است به ذات خود و معلوم است به سبب تميز از شريك در اسم جامد محض خود، مثل جسم. پس به تحقيق جمع كرد ما را با الله تعالى نام «ظاهر» به يكي از آن دو وجه و جمع نكرد ما را با او معني. اصل: «وَأَمَّا الْبَاطِنُ، فَلَيْسَ عَلَى مَعْنَى الْإِسْتِبْطَانِ لِلْأَشْيَاءِ بِأَنْ يَغُورَ فِيهَا، وَلَكِنْ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى اسْتِبْطَانِهِ لِلْأَشْيَاءِ عِلْمًا وَحِفْظًا وَتَدْبِيرًا، كَقَوْلِ الْقَائِلِ: أَبْطَنْتُهُ: يَعْنِي حَبَرْتُهُ وَعَلِمْتُ مَكْتُومَ سِرِّهِ، وَالْبَاطِنُ مِثْلُ: الْغَائِبُ فِي الشَّيْءِ، الْمُسْتَتِرُ، وَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى». . . شرح: الْبَاطِنُ: رسیده به درون هر چيز. الْإِسْتِبْطَانُ و الْإِبْطَانُ: رسيدن به درون چيزي، خواه با رسيدن به درون هر چيز باشد و خواه نه. الْخُبْرُ (به ضم خاء با نقطه و سکون باء يک نقطه و راء بی نقطه، مصدر باب «نَصَرَ»): آزمودن. و همچنين است «خبره» به کسر خاء. يعنى: و اما «رسیده به درون هر چيز» كه در اسمای الله تعالى مذکور می شود، پس نيست بر معنی رسيدن به درون چيزها به اين روش كه فرود در آنها، وليك آن از الله تعالى بنابر رسيدن به درون هر چيز از روی علم و تدبير است، مانند گفتن كسي كه گويد: رسيدم به درونِ فلان كس و مرادش اين باشد كه: آزمودم او را و دانستم پنهان سرش را كه در دل دارد. و «باطن» از جمله ما، غايب از نظر خلاق در چيزي است كه خزیده و پوشيده باشد در آن. و به تحقيق جمع کرده ما را با الله تعالى نام «باطن» و مختلف شده معنی. اصل: «وَأَمَّا الْقَاهِرُ، فَلَيْسَ عَلَى مَعْنَى عِلَاجٍ وَنَصَبٍ وَاحْتِيَالٍ وَمُدَارَاةٍ وَمَكْرٍ، كَمَا يَقْهَرُ الْعِبَادُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَالْمَقْهُورُ مِنْهُمْ يَعُودُ قَاهِرًا، وَالْقَاهِرُ يَعُودُ مَقْهُورًا، وَلَكِنْ ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ-تَبَارَكَ وَتَعَالَى-عَلَى أَنْ جَمِيعَ مَا خَلَقَ مُلْبَسٌ بِهِ الدُّلُّ لِفَاعِلِهِ، وَقَلَّةٌ لِمَا أَرَادَ بِهِ، لَمْ يَخْرُجْ مِنْهُ طَرْفَةَ عَيْنٍ أَنْ يَقُولَ لَهُ: «كُنْ» فَيَكُونُ، وَالْقَاهِرُ مِمَّا عَلَى مَا ذَكَرْتُ وَوَصَفْتُ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ، وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى». . . شرح: الْعِلَاجُ (به كسر عين بی نقطه و جيم، مصدر باب مُفَاعَلَه): حرکت برای تحريك عضوی از بدن و مانند آن. النَّصَبُ



(به فتح نون و فتح صاد بی نقطه و باء یک نقطه): آزار کشیدن. الإِحتِیَال: فکر در تدبیر کاری. المُدَارَاة (به فتح همزة لام الفعل): دفع ضرر دشمن. المَکْر (به فتح میم و سکون کاف): بازی دادن. و المَقْهُور تا آخر، معطوف است بر یَقْهَرُ تا آخر. مُلبَس (به باء یک نقطه و سین بی نقطه) به صیغه اسم مفعول باب افعال است. الإِلباس: چسبانیدن چیزی به چیزی، چنانچه از آن جدا نشود. الذُّلّ مرفوع و نایب فاعل است. لِفاعِلِهِ متعلّق به «ذُلٌّ» است اگر ضمیر «لِفاعِلِهِ» راجع به «جَمیع» است، پس «فاعِل» این جا به معنی «خالِق» است. و اگر راجع به مصدر «خَلَق» است، پس مراد، فاعِلِ حقیقی است. و قِلَّة معطوف است بر «الذُّلُّ». القِلَّة (به کسر قاف، مصدر باب «ضَرَبَ»: کوچکی؛ و تعدیة آن به لام، به اعتبار تضمین معنی انقیاد و قبول است. در اکثر نسخ به جای وَقِلَّة لِمَا أَرَادَ بِهِ چنین است: «وَقِلَّة الإِمتِناع لِمَا أَرَادَ بِهِ»؛ و بنابراین «قِلَّة» به معنی انتفاء است. و بر هر تقدیر، ظرف در «لِمَا» متعلّق به «قِلَّة» است. ضمیر مستتر مرفوع در «أَرَادَ» راجع به فاعل است. و ضمیر منصوب محذوف، راجع به «مَا» است. و ضمیر «بِهِ» راجع به «جَمیع» است. جمله لَمْ یَخْرُجْ بیان «ذُلٌّ» و «قِلَّة» است. و ضمیر مستتر، راجع به «جَمیع» است. مِنْهُ متعلّق به «لَمْ یَخْرُجْ» است. و ضمیر، راجع به الإلباس ذُلٌّ و «قِلَّة» است. طَرْفَة منصوب و نایب ظرف زمان است. أَنْ یَقُولَ لَهُ «كُنْ» فیکون استشهاد به آیت سوره یس است، یا بدل ضمیر «مِنْهُ» است. و بنا بر دوم «فیکون» منصوب و معطوف بر «یَقُول» است. یعنی: و اما «غالب بر هر چیز» که در اسمای الله تعالی مذکور می شود، پس نیست بنا بر معنی حرکت و تعجب و حيله گری و دفع ضرر دشمن و فریب، چنانچه غالب می شوند بندگان بعضی بر بعضی دیگر به اینها؛ و مغلوب از جمله ایشان گاهی بر می گردد غالب شده و غالب گاهی بر می گردد مغلوب شده، ولیک آن غلبه از جانب الله تعالی بنا بر این است که همگی آنچه آفریده، لازم کرده شده به آن خضوع برای فاعل خود و قبول برای آنچه اراده کرد آن فاعل به آن. بیان این آن که: بیرون نشد همگی مخلوقات از آنچه گفتیم در مقدار یک چشم بر هم زدن، چنانچه گفته در آیت سوره یس: «

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ»:

«جز این نیست که کار او چون اراده کند چیزی را، این است که گوید آن را که: شو، پس می شود. و غالب از جمله ما بنابر آن است که گفتم و بیان کردم، پس به تحقیق جمع کرده ما را با الله تعالی اسم «قاهر» و مختلف شد معنی. اصل: «وَهَكَذَا جَمِيعُ الْأَسْمَاءِ وَإِنْ كُنَّا لَمْ نَسْتَجْمِعْهَا كُلَّهَا، فَقَدْ يُكْتَفَى بِالِاعْتِبَارِ بِمَا أَلْقَيْنَا إِلَيْكَ، وَاللَّهُ عَوْنُكَ وَعَوْنُنَا فِي إِرْشَادِنَا وَتَوْفِيقِنَا». . شرح: فاء در فَعَدُ برای بیان است. يُكْتَفَى به صیغه مجهول است. الإِعْتِبَارُ: فکر. بِمَا متعلق به «يُكْتَفَى» است. یعنی: و همچنین است در جمع اسم بی جمع، معنی جمیع اسمای الهی، هر چند که ما در سلک تقریر نکشیدیم آنها را همگی آنها را؛ چه گاهی اکتفا کرده می شود به سبب فکر به سخنی که انداختیم آن را سوی تو؛ و الله تعالی مدد تو و مدد ما باد در راهنمایی ما و توفیق ما.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۴۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (مرسلاً) عبارة ثقة الإسلام طاب ثراه. والصدوق رحمه الله رواه عن ثقة الإسلام مسنداً، قال في عيون أخبار الرضا عليه السلام: عن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن محمد المعروف بعلان، عن محمد بن عيسى، عن الحسين بن خالد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام. الحديث. قال الفاضل الإسترابادي: هذا الحديث منقول في توحيد الصدوق رحمه الله مسنداً لا مرسلاً. (ولا شيء معه في ديموميته) بيان لمعنى قوله تعالى:

«إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ مَا كَانُوا»

رداً على القدرية القائلين بوحدة الوجود. وتفسير المعية بها. و«الديمومة»: فعولة من الدوام. قال السيد السند أمير حسن القائي رحمه الله: «الديمومة»: الصحراء البعيدة الأرجاء. والله تعالى ديمومي، یعنی انقطع الغايات دونه، فمعيته تعالى مع الأشياء عبارة عن تمام الحضور وكمال الإحاطة، وهو

تعالى «خُلُو من خلقه، وخلقته خلُو منه». قال برهان الفضلاء: «فى ديموميته» أى أزلّيته؛ إذ الكلام فى صفة القديم واختصاصها. فتعريف «القدم» هنا بوجود الوجود كما ترى. كما قال السيّد الأجلّ النائينى: المراد بالقدم وجوب الوجود بالذات والسرمدية، ووجوب الوجود بالذات يدلّ على التوحيد بالسرمدية؛ لامتناع التعدّد فى الواجب بذاته واستحالة سرمدية غيره، فلا شىء قبله بسرمدية، ولا شىء معه وفى مرتبته فى ديمومته واستمرار وجوده؛ لكون كلّ شىء مخلوق له؛ لأنّ كلّ شىء سواه ممكن، وكلّ ممكن إنّما يوجد بإيجاب خالق له يخرج من العدم إلى الوجود، وينتهى لا محالة إلى الواجب. أنت خبير بأنّ بيانه هذا ليس بمانع صريحاً من تعدّد القديم، والغرض الأصليّ - كما بدأ به الإمام عليه السلام - إبطال تعدّد القديم ثبوتاً ووجوداً عينياً، وإثبات اختصاص صفة القدم بذاته سبحانه. على أنّ الأولى «بإيجاد خالق له» بالدالّ مكان المفردة. (معجزة الصفة) مثل اليهود بالحمار، وبلعم بالكلب. وعبر عن القدرة باليد إلى غير ذلك. و«العقمة»: واحدة العلقم، وهو شجر مُرّ، والحنظل وكلّ شىء مرّ. قال الفاضل الإسترابادى: «وسكرة» نسخة بدل «وبقرة» كما فى كتاب التوحيد. (وهو الذى خاطب الله به) حال من فاعل (الحائز). والواو فى (وحالاته) قرئ بكسر الجيم والنصب على المفعولية لـ «الإقرار» مضافاً إلى «الصفة» أى الخالقية، يعنى فقد بان وظهر لنا بإقرار جميع الناس بخالقيته التى أعجزت واضطرت جميعهم إلى الإقرار بها. ففاعل (بان) مضمون (أنّه لا شىء قبل الله، ولا شىء مع الله فى بقائه). وقال بعض المعاصرين: «معجزة الصفة» بكسر الجيم والرفع فاعل لـ «بان» وما بعدها بدل عنها؛ أى بان لنا بإقرار العامّة بأنّ الله قديم معجزة هذه الصفة؛ أى إعجازها لمن زعم أنّ شيئاً قبله أو معه. وقيل: معجزة الصفة بفتح الجيم والجرّ صفة للعامّة أى الذين أعجزتهم الصفة عن نيلها. وقال الفاضل الإسترابادى بخطه: الظاهر «هذه الصفة» مكان «معجزة الصفة». وقرأ برهان الفضلاء: «معجزة الصفة» بالجرّ على اسم الفاعل من التعجير، بالجيم والراء المهملة بمعنى توسيع البطن. وفسر «العامّة» الموصوفة بالتعجير بالذين لم يهتدوا إلى باب «أنا مدينة العلم» ووسّعوا صفة القدم فأدرجوا فيها قدماء كالفلاسفة والأشاعرة والصوفيّة القدرية. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «فقد بان لنا بإقرار العامّة معجزة الصفة» بيان لخالقيته لكلّ شىء بما

يناسب أفهام العامة من أن إقرار العامة-أى كل الناس-بأنه سبحانه خالق كل شىء، وأنه لم يسعهم إنكاره كما قال سبحانه:

«وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»

يدل على خالقيته لكل شىء، وأن مقدمات بيانها ظاهرة لا يضرها تشكيك المشككين، وإذا كان خالقاً لكل شىء فلا شىء قبله ولا شىء معه. واكتفى بهذا عن تفصيل بيانها؛ لغناء العلماء عن التفصيل، وعدم انتفاع العوام والمبتدئين بالتفصيل، بل ربّما يفتح لهم به أبواب الشبه والشكوك التى لا يسعها الوقت لرفعها وإزالتها. والمراد بقوله: «إقرار العامة» إذعانهم، أو الإثبات. وعلى الأول متعلق الإذعان؛ إمّا «معجزة الصفة» بحذف الصلّة، أو محذوف؛ أى إقرار العامة بأنه خالق كل شىء، و«معجزة الصفة» صفة ل«الإقرار»، أو بدل عنه، أى إقرار العامة بأنه خالق كل شىء معجزة الصفة، أى صفة الخالقيّة لكل شىء أو صفة القدم لا يسع أحداً أن ينكره. وعلى الثانى ف«معجزة الصفة» مفعول «الإقرار» أو صفة ل«الإقرار» أو بدل عنه والمفعول محذوف. وعلى تقدير كونه مفعولاً ف«معجزة الصفة» من إضافة الصفة إلى الموصوف؛ أى الصفة التى هى معجزة لهم عن أن لا يثبتوا له خالقيّة كل شىء، أو المعجزة بمعناه المتعارف، والإضافة لامية، أى إثباتهم الخالقيّة لكل معجزة هذه الصفة؛ حيث لا يسعهم أن ينكروها وإن أرادوا الإنكار. ويحتمل أن يكون «معجزة الصفة» فاعل «بان» ويكون «أنه لا شىء قبل الله» بياناً أو بدلاً ل«معجزة الصفة». «ثم وصف نفسه تعالى» أى ثم اعلم أنه، أو ثم بعدما كان قديماً وصف نفسه «بأسماء» محدثة. (تعبدتهم) كلّفهم العبادة. «القالون»: المكذبون، بالقاف، أى أعدائنا المكذّبين لإمامتنا. من «القلبي» بالكسر والقصر: البغض والعداوة. فإن فتحت القاف مُدِدْتُ. وضبط السيّد الأجلّ النائينى بالغين المعجمة؛ حيث قال: «فسمّى نفسه» تعالى بهذه الأسماء المحدثة، فلما رأى الغالون المجاوزون فى عباد الله عن مرتبتهم، المكذبون لأهل الحقّ من أسمائه ذلك، أى وصفه تعالى نفسه بها (وقد سمعونا نحدّث) ونحكى «عن الله» أنه أى «لا شىء مثله» ومشاركة فى الحقيقة «ولا شىء» «من الخلق فى حاله» اعترضوا و«قالوا: أخبرونا إذا زعمتم أنه لا مثل لله ولا شبه له، كيف شاركتموه فى أسمائه

الْحُسْنَى». وصفاته العلى «فَتَسَمَّيْتُمْ بِجَمِيعِهَا؟! وفى مثل ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّكُمْ مِثْلُهُ فِي حَالَاتِهِ». إن انحصرت حالاته فيها «أو بعضها» الظاهر «دون بعض» إن كان له حال غيرها. ف «قيل لهم» فى الجواب: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَلَزَمَ الْعِبَادَ أَسْمَاءَ مِنْ أَسْمَائِهِ» وأطلقها عليهم وسماهم بها لا بوضع واحد وبمعنى واحد، بل «على اختلاف المعانى» باشتراك الاسم بين معنيين، أو بالنقل، أو بالحقيقة والمجاز، «وذلك كما يجمع الاسم الواحد» فى اللغات «معنيين مختلفين» بالاشتراك أو النقل أو الحقيقة والمجاز، «والدليل على ذلك» والمصحح له «قول الناس» فى مقالاتهم «الجائز عندهم» أى الشائع أو الجائز من موضع إلى موضع، ف «الشائع» على الثانى كالمفسر والمؤكد للجائز. وضبط برهان الفضلاء بالقاف وقال: وفى بعض النسخ: «الغالون» كما فى كتاب التوحيد بالغين المعجمة، فيشمل الغالين فى التوحيد كالصوفيّة القدرية، حيث قالوا بوحدة الوجود وأنّ العالم صورته. فى بعض النسخ: «جمعتم» مكان «جمعتمكم» أى جمعتم الأسماء الطيبة لأنفسكم. قال برهان الفضلاء سلّمه الله: يعنى مراد الأعداء أن ليس كمثله شىء ليس نفى التشبه بل نفى الموافق فى تمام الحقيقة. وسميت الأشاعرة بأصحاب المعانى لقولهم بوجود صفات له تعالى فى أنفسها زائدة على الذات، مشتركة بينه تعالى وبين الخلق. (أسماء من أسمائه) يحتمل الأفراد فى الأوّل على التمثيل، والمعنى على التقديرين: أنّه سبحانه لم يمنع العباد من التسمية حقيقة أو مجازاً بالأسماء الموضوعية حقيقة له تعالى، كما لا مانع فى كلامهم من صدق الاسم الواحد حقيقةً ومجازاً أو بالاشتراك اللفظى على حقيقتين مختلفتين، فلما خاطبهم الله فى كلامه بكلامهم وكلمهم بما يعقلون أنّ فيه - كما فى كلامهم - نقل ومجاز واشتراك وتشابه ثبت احتياجهم فى امتياز الحقّ من الباطل إلى قيم معصوم عاقل عن الله تبارك وتعالى. قيل: (خاطب الله به الخلق) أى ولم يجمعنا المعنى. وقيل: «ولم نجمع المعنى» على المتكلّم مع الغير، أو الغيبة ف «الاسم» بعد «فقد جمعنا» نصب أو رفع. قال الفاضل الإسترابادى: «فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم» حاصل الكلام: أنّ المعانى اللغوية لتلك الألفاظ مفقودة فى حقه تعالى، فإطلاق تلك الألفاظ عليه تعالى بطريق المجاز اللغوى أو العقلى. ومثل الحديث صريح فى أنّ كلّ اسم من أسمائه تعالى يكون مأخذ اشتقاقه من الصفات الانتزاعية بالنسبة إلى الخلائق، كالموجود والثابت والرازق

والصانع، فإطلاقه عليه تعالى حقيقة. وكل اسم يكون مأخذ اشتقاقه في حق الخلق من الصفات الانضمامية كالعلم والقادر، فإطلاقه عليه تعالى بطريق المجاز لا الحقيقة. والخرت بضم المعجمة صماخ الأذن وثقب الأبرة ونحوها. وقال السيد الأجلّ النائيني: «الخرت» ويضم: الثقب في الأذن وغيرها. كما في القاموس. و«الكبد» بالتحريك: الشدة والتعب والضيق. و«القضاة» بفتح القاف والمعجمة: النحافة والدقة. و«القضيف»: النحيف والدقيق. (على النفاذ) كما في العيون. وفي بعض النسخ: «ويعينه» من التعيين. فجواب «لو رأينا» إلى قوله: «فعادوا إلى الجهل» محذوف، وهو «لحکمنا بضعفهم». ليس في التوحيد والعيون كلمة «لو». وضبط - كما في بعض النسخ - «قبله» مكان «فيه» (إذ كانوا فيه) مثل اليهود بالحمار، وبلعم بالكلب. وعبر عن القدرة باليد إلى غير ذلك. و«العلقمة»: واحدة العلقم، وهو شجر مُرّ، والحنظل وكلّ شيء مرّ. قال الفاضل الإسترابادي: «وسكرة» نسخة بدل «وبقرة» كما في كتاب التوحيد. (وهو الذي خاطب الله به) حال من فاعل (الحائز). والواو في (وحالاته) بمعنى «مع» أو للعطف، فمؤيد لما ذهب إليه الكوفيون من جواز العطف على الضمير المجرور بلا إعادة الجار. والبارز في (بنيت عليه) لكل واحد من المعاني. وفي العيون: «عليها». قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: يعنى قيل في جواب الاعداء أنه تعالى أزم عباده «إسماً من أسمائه» على اختلاف مدلول ذلك الاسم من جميع الوجوه مع جميع مدلولاته الأخر، بمعنى عدم كون اسم غير مشتق مشتركاً بينه وبينهم، وكون اشتراكه معهم في اسم مشتق شبيهاً بجميع اسم غير مشتق مدلولين مختلفين، مع أن المستعمل فيه اللفظ لذلك الاسم الغير المشتق فيهما واحد. وحاصل الجواب: أن مشاركته تعالى مع خلقه في اسم من أسمائه ليست مستلزمة للتشبيه، ولا منافية لنفي المثل، إلا أن لا يكون الاختلاف في جميع المدلولات، وهو ثابت في جميعها باختلاف واحد من مدلولاته اختلافاً كلياً مع جميع مدلولاته الأخر؛ إذ ليس اسم غير مشتق بينه وبين خلقه، مع أنه ليس مجازاً فيهما ولا في واحدٍ منهما أصلاً، لا مجازاً لغوياً ولا مجازاً عقلياً، إلا أنه شبيه بالحقيقة العقلية والمجاز العقلي، والفرق أنه لا بدّ في مشاركة الخلق معه تعالى في اسم من الاختلاف في ما بين مدلول واحد من مدلولاته وجميع مدلولاته الأخر كلياً، ويكفى في اشتراك شيئين من الخلق في اسم بأن يكون في أحدهما حقيقة عقلية وفي الآخر مجازاً عقلياً

اختلافهما فى الجملة وإن كانا متفقين من وجه أو أكثر، كالرجل والاسم وكلاهما جسم. أقول: هذا البيان لا سيّما قوله: «على اختلاف مدلول ذلك الاسم من جميع الوجوه» دليل الاشتراك اللفظى. (ويفسد ما مضى بما أفنى) أى لا بطريق احتمال البصر الاشخاص المرئية. (فقد جمعنا الاسم) على المعلوم من الإفعال عطفاً على (يخلق). وضبط برهان الفضلاء: «مّا أفنى» بالميم مكان «بما» بالمفردة. وقال: «من» فى «مّمّا لو لم يحضره» للتعليل و«ما» مصدرية. وقرأ «تغيّبه» على الماضى من التفعّل، بمعنى «وجده غائباً» وعلى الحذف والإيصال؛ أى تغيّب عنه مكان «يعينه» من الإعانة عطفاً على (لم يحضره) كما فى العيون. وفى بعض النسخ: «ويعيّنه» من التعيين. فجواب «لو رأينا» إلى قوله: «فعادوا إلى الجهل» محذوف، وهو «لحكمنا بضعفهم». ليس فى التوحيد والعيون كلمة «لو». وضبط - كما فى بعض النسخ - «قبله» مكان «فيه» فى (إذ كانوا فيه). وضبط السيّد الأجلّ النائى: «ويعيّنه» من التعيين. و«فئة» بمعنى الجماعة مكان «فيه»؛ حيث قال: «مّمّا لو لم يحضره ذلك العلم» أى من العلم الذى لو لم يحضر العالم ذلك العلم «ويعيّنه» ويحصله تعييناً وتحصيلاً لا يكون إلا بحصوله بعد خلوه عنه بذاته «كان جاهلاً ضعيفاً». ثمّ قال: وفى بعض النسخ «يغيّبه» من الغيبة مكان «يعيّنه» من التعيين، فيكون مفسراً لقوله: «لم يحضره». «إذ كانوا فئة جهلة» بيان لمسبوقة علمهم بالجهل، يعنى «إذ كانوا قبل علمهم فئة جهلة». وفى بعض النسخ «فيه» بحرف الإضافة والضمير؛ أى كانوا فى حال العلم الحاصل لهم جهلة خالية عن مناط الانكشاف بذواتهم. (لا يحتمل شخصاً منظوراً إليه) أى لا بطريق احتمال البصر الاشخاص المرئية. (فقد جمعنا الاسم) بالرفع (ولم يجمع المعنى) أى ولم يجمعنا المعنى. وقيل: «ولم نجمع المعنى» على المتكلم مع الغير، أو الغيبة ف«الاسم» بعد «فقد جمعنا» نصب أو رفع. قال الفاضل الإسترابادى: «فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم» حاصل الكلام: أنّ المعانى اللغوية لتلك الألفاظ مفقودة فى حقّه تعالى، فإطلاق تلك الألفاظ عليه تعالى بطريق المجاز اللغوى أو العقلى. ومثل الحديث صريح فى أنّ كلّ اسم من أسمائه تعالى يكون مأخذ اشتقاقه من الصفات الانتزاعية بالنسبة إلى الخلائق، كالموجود والثابت والرازق والصانع، فإطلاقه عليه تعالى حقيقة. وكلّ اسم يكون مأخذ اشتقاقه فى حقّ الخلق من الصفات الانضمامية كالعلم والقادر، فإطلاقه عليه تعالى بطريق المجاز لا الحقيقة. والخرت بضمّ

المعجزة صماخ الأذن وثقب الأبرة ونحوها. وقال السيد الأجلّ النائني: «الخَرْت» ويضمّ: الثقب في الأذن وغيرها. كما في القاموس. و«الكبد» بالتحريك: الشدة والتعب والضيق. و«القضافة» بفتح القاف والمعجزة: النحافة والدقة. و«القضيف»: النحيف والدقيق. (على النفاذ) بفتح النون، يعنى على استيلائه على جميع الأشياء بنفوذ القدرة والإرادة ظواهرها وبواطنها. وضبط برهان الفضلاء بالمهملة، يعنى على فقد شبيهه فى الأشياء يخبرك، أى هذا القول. وفى بعض النسخ: «وقولك يخبرك غمض فيه العقل» بضمّ الميم وفتحها، أى خفى واشتدّ غوره. والغامض من الكلام: خلاف الواضح. وفى التوحيد والعيون: «فبهر العقل» من «بهره»: إذا غلبه معلوماً ومجهولاً. (فعند التجربة) فى التوحيد والعيون: «يفيده التجربة والاعتبار علماً». (المستخبر عن جهل) أى العالم بعد جهل سابق (المتعلم) أى من غيره. (وتسنّم لذارها): ارتفاع لأعلاها. سنمه وتسنّمه: علاه. و«الذرى» بالضمّ والقصر: جمع «ذروة» بالضمّ ويكسر: أعلى الشىء. و (الفلج) بالتحريك: الظفر. (ووجه آخر أنّه ظاهر لمن أرادته ولا يخفى عليه شىء) وجه من وجوه ظاهريّته تعالى. قال الفاضل الإسترابادى: «ووجه آخر أنّه الظاهر لمن أرادته ولا يخفى عليه شىء» تصريح بأنّ الله تعالى ظاهر فى ذهن كلّ من أرادته، بل أظهر من كلّ شىء؛ لأنّك لا تُعدّم صنعته حيث شئت، وفيك من آثاره ما يغنيك، فالمنكر كالمنكر وجود نفسه من السوفسطائيّة. والشاكّ فى وجوده كالشاكّ فى وجود نفسه من السوفسطائيّة، ومن المعلوم أنّ الإنكار والشكّ هناك إمّا من باب الجنون أو من باب العناد فكذلك هنا. وقال السيد الداماد رحمه الله: «ولا يخفى عليه شىء» هذا وجه آخر لظاهريّته جلّ سلطانه وراء أنّه الظاهر لمن أرادته؛ فإنّ ظهور كلّ شىء لله سبحانه إنّما هو بنفس ظهور ذاته تعالى لذاته عزّ وجلّ. وقال بعض المعاصرين: تعدّد الوجه بعيد عن العبارة، والأولى أن يقال: لمّا كان سبحانه محيطاً بالأشياء وله المعية مع كلّ شىء فعدم خفاء شىء عليه يستلزم ظهوره للأشياء، وكذا تدبيره لها يستلزم ظهوره لديهم، فكأنّه أكّد ظهوره لمن أرادته بالأمرين. انتهى. قال سيّد الشهداء صلوات الله عليه فى دعاء عرفة: «كيف يستدلّ عليك بما هو فى وجوده مفتقرٌ إليك، أيقون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟ ومتى بعدت حتّى تكون الآثار هى التى توصل إليك؟ عميت عينٌ لا تراك، ولا تزال عليها رقيباً، وخسرت صفةً عبديّ لم تجعل له من حبّك



نصيياً . قوله عليه السلام: (أبطنته) قيل: يعنى بطنته، أو الهمزة للاستفهام. الجوهري: بطنت الأمر كنصر: إذا عرفت باطنه. ومنه الباطن فى أسماء الله . (خبرته) كنصر من الخبر بالضم اسم من الاختبار. فى بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: (ونصب) محرّكة؛ أى وتعب، مكان (وتصلّب) أى تشدّد وقوّة السعى فى العمل. و«الاحتيال» جودة النظر والقدرة على التصرّف. و«المداراة» وقد يحتاج فى العمل إليها. (لم يخرج منه طرفة عين) أى من سلطانه تبارك وتعالى.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٢٧١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرسل و المراد بالقدم وجوب الوجود. قوله عليه السلام فقد بأن لنا بإقرار العامة: الإقرار إما من أقر بالحق إذا اعترف به، أو من أقر الحق فى مكانه فاستقر هو، ف قوله عليه السلام: معجزة الصفة على الأول منصوب بنزع الخافض، و على الثانى منصوب على المفعولية، و المعجزة اسم فاعل من أعجزته بمعنى وجدته عاجزا أو جعلته عاجزا أو من أعجزه الشىء بمعنى فاته، وإضافتها إلى الصفة المراد بها القدم، من إضافة الصفة إلى الموصوف، وإنما وصفها بالإعجاز لأنها تجدهم أو تجعلهم لنباهة شأنها، عاجزين عن إدراكهم كنهها، أو عن اتصافهم بها، أو عن إنكارهم لها، أو لأنها تفوتهم، وهم فاقدون لها. و يحتمل أن تكون المعجزة مصدر عجز عن الشىء عجزا و معجزة بفتح الميم و كسر الجيم و فتحها، أى إقرارهم بعجزهم عن الاتصاف بتلك الصفة، و يمكن أن يقرأ على بناء المفعول بأن يكون حالا عن العامة أو صفة لها، أى بإقرارهم موصوفين بالعجز عن ترك الإقرار، أو و الحال أن صفة القدم أعجزتهم و ألجأتهم إلى الإقرار فالمقرب به و البين شىء واحد، و هو قوله: أن لا شىء قبل الله، لكن فى الحالية و أول احتمالى الوصفية مناقشة. و قال بعض الأفاضل: المراد بقوله: إقرار العامة إذعانهم، أو الإثبات، و على الأول متعلق بالإذعان إما معجزة الصفة بحذف الصلة، أو محذوف، أى إقرار العامة بأنه خالق كل شىء و معجزة الصفة للاقرار، أو بدل عنه أى إقرار العامة

بأنه خالق كل شيء معجزة الصفة، أى صفة الخالقية لكل شيء، أو صفة القدم، لا يسع أحدا أن ينكره، وأما على الثانى فمعجزة الصفة من إضافة الصفة إلى الموصوف، أى الصفة التى هى معجزة لهم عن أن لا يثبتوا له خالقية كل شيء أو المعجزة بمعناه المتعارف و الإضافة لامية، أى إثباتهم الخالقية لكل معجزة هذه الصفة، حيث لا يسعهم أن ينكروها وإن أرادوا الإنكار، ويحتمل أن يكون معجزة الصفة فاعل بأن و يكون قوله: إنه لا شيء قبل الله، بيانا أو بدلا لمعجزة الصفة انتهى . أقول: لا يخفى أنه يدل على أنه لا قديم سوى الله، وعلى أن التأثير لا يعقل إلا فى الحادث، و أن القدم مستلزم لوجوب الوجود. قوله عليه السلام ثم وصف: أى سمي نفسه بأسماء بالتتوين، دعاء الخلق بالنصب أى لدعائهم، و يحتمل إضافة الأسماء إلى الدعاء و الأظهر أنه على صيغة الفعل كما فى التوحيد و العيون، و قوله: إلى أن يدعو متعلق به، أو بالابتلاء أيضا على التنازع، لكن فى أكثر نسخ الكتاب مهموز. أى بالمصائب و الحوائج أو ألجأهم إلى أن يدعو بتلك الأسماء. قوله عليه السلام: و الدليل على ذلك، أى على إطلاق اللفظ الواحد على المعنيين المختلفين، و القول الشائع هو ما فسره عليه السلام بقوله: و قد يقال، و فى التوحيد و غيره السائغ، أى الجائز، و العلقم شجر مر، و يقال: للحنظل و لكل شيء مر علقم. قوله عليه السلام: على خلافه، أى على خلاف موضعه الأصلي. قوله: و حالاته، عطف على الضمير المجرور فى خلافه بدون إعادة الجار و هو مجوز، أو الواو بمعنى مع، أو يقدر المضاف، و فى العيون و غيره: على خلافه لأنه لم يقع، و هو أظهر. قوله عليه السلام: و الروية، عطف على الحفظ، و قوله: و يفسد عطف على قوله يخلق و قوله: ما مضى بدل من الموصول، أو قوله: و يفسد حال، أى فيما يخلق من خلقه و الحال أنه يفسد عنه خلقه ما مضى، قوله: و يعينه كذا فى بعض النسخ من التعيين أى من العلم الذى لو لم يحضر العالم ذلك العلم و يعينه و يحصله تعيينا و تحصيلا لا يكون له إلا بحصوله بعد خلوه عنه بذاته كان جاهلا، و فى بعض النسخ و لغيبة من الغيبة فيكون عطفًا على النفي و مفسرًا له أو حالًا، و فى العيون و غيره و يعنه و هو الصواب، و فى بعض نسخ العيون و تقنية ما مضى أى إفناءها، و فى بعض نسخ التوحيد و تقنية ما مضى بما أفنى أى جعل بعض ما يفنى فى قفاء ما مضى، أى يكون مستحضرا لما مضى مما أعدمه سابقا حتى يفنى ما يفنى بعده على طريقته، و على التقديرين معطوف على الموصول. قوله عليه السلام: لا

بخرت، هو بالفتح و الضم الثقب فى الأذن و غيرها. قوله عليه السلام: فقد جمعنا، بسكون العين على صيغة المتكلم أو بفتحها على صيغة الغائب، و الاسم على الأول منصوب، و على الثانى مرفوع. قوله عليه السلام: لا يحتمل شخصا، أى لا يقبل مثاله و لا ينطبع صورته الذهنى و شبهه فيه، فيدل على أن الإبصار بالانطباع لا بخروج الشعاع، و فى العيون و التوحيد: لا يجهل شخصا و هو أظهر، و الكبد بالتحريك: المشقة و التعب، و القضاة بالقاف و الضاد المعجمة ثم الفاء: الدقة و النحافة. قوله عليه السلام: و فات الطلب، أى فات ذلك الشىء عن الطلب فلا يدركه الطلب، أو فات عن العقل الطلب فلا يمكنه طلبه، و يحتمل على هذا أن يكون الطلب بمعنى المطلوب و عاد أى العقل أو الوهم على التنازع، أو ذلك الشىء فالمراد أنه صار ذا عمق و لطافة و دقة لا يدركه الوهم لبعده عمقه و غاية دقته، و تفصيله: أنه يمكن أن يقرأ الطلب مرفوعا و منصوبا، فعلى الأول يكون فات لازما أى ضاع و ذهب الطلب، و على الثانى فضمير الفاعل إما راجع إلى الأمر المطلوب، أى لا يدرك الطلب ذلك الأمر كما ورد فى الدعاء لا يفوته هارب أو إلى العقل على الوجهين المذكورين، و ربما يحمل الطلب على الطالب بإرجاع ضمير الفاعل إلى الأمر، و ربما يقال: يعود ضمير الفاعل فى عاد إلى الطلب، و تقدير القول فى قوله: لا يدركه وهم، أى يعود الطلب أو الطالب متعمقا متلطفًا قائلا لا يدركه وهم، و لا يخفى بعده، و سنام كل شىء: أعلاه و منه تسنمه أى علاه، و الذرى بضم الذال المعجمة و كسرهما جمع الذروة بهما، و هى أيضا أعلى الشىء. قوله عليه السلام: لا يخفى عليه شىء، يحتمل إرجاع الضمير المجرور إلى الموصول، أى لا يخفى على من أراد معرفته شىء من أموره: من وجوده و علمه و قدرته و حكمته و على تقدير إرجاعه إليه تعالى لعله ذكر استطرادا، أو إنما ذكر لأنه مؤيد لكونه مدبرا لكل شىء، أو لأنه مسبب عن عليه كل شىء، أو لأن ظهوره لكل شىء و ظهور كل شىء له مسببان عن تجرده تعالى، و يحتمل أن يكون وجهها آخر لإطلاق الظاهر عليه تعالى، لأن فى المخلوقين لما كان المطلع على شىء حاضرا عنده ظاهرا له، جاز أن يعبر عن هذا المعنى بالظهور، و العلاج: العمل و المزاولة بالجوارح. قوله عليه السلام لم يخرج منه طرفة عين: لعله يدل على أن الأشياء فى كل آن محتاجة إلى إفاضة جديدة و إيجاد جديد، و فى التوحيد طرفة

عين، غير أنه يقول له وقد أشار إلى ما أو مانا إليه بهمنيار فى التحصيل وغيره، حيث قالوا: كل ممكن بالقياس إلى ذاته باطل، وبه تعالى حق كما يرشد إليه قوله تعالى:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

فهو آنا فآنا يحتاج إلى أن يقول له الفاعل الحق: كن، ويفيض عليه الوجود بحيث لو أمسك عنه هذا القول والإفاضة طرفة عين، لعاد إلى البطلان الذاتى والزوال الأسمى، كما أن ضوء الشمس لو زال عن سطح المستضىء لعاد إلى ظلمته الأصلية.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٦٠

\*\*\*\*\*

## (١٨) باب تأويل الصمد

### ١- الحديث

١/٣٢٦ . عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ - وَلَقَبُهُ شَبَابُ الصَّيْرِفِيِّ - ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، مَا الصَّمَدُ (٨)؟ قَالَ: «السَّيِّدُ الْمَصْمُودُ إِلَيْهِ

ص: ٣٠٤

---

١-١ . فى حاشية «ض»: «متلبس بالذلّ». وفى التوحيد والعيون: «ملتبس». وفى شرح المازندراني: «مُلبَسٌ، اسم مفعول من الإلباس، والذلّ فاعله».

٢-٢ . فى شرح المازندراني: «الظاهر أنّه عطف على «الذلّ» وعطفه على «أنّ» أيضا محتمل».

۳-۳ . فى التوحيد والعيون: «طرفة عين غير أنه يقول له» بدل «طرفة عين أن يقول له».

۴-۴ . فى التوحيد والعيون: «لم نسمّها».

۵-۵ . فى «ب»: «فقد نكتفى بالاعتبار». وفى «و، بر، بح» وحاشية «ض، بس»: «فقد يكتفى

بالاعتبار». وفى حاشية «بح»: «فقد يكتفى بالاعتبار». وفى التوحيد: «فقد يكتفى للاعتبار».

۶-۶ . فى «ض، بس»: «ألقيناه».

۷-۷ . التوحيد، ص ۱۸۶، ح ۲؛ وعيون الأخبار، ج ۱، ص ۱۴۵، ح ۵۰، بسنده فيهما عن الكليني

، عن عليّ بن محمّد، عن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن خالد، عن الرضا عليه السلام الوافى

، ج ۱، ص ۴۸۴، ح ۳۹۴.

۸-۸ . اختلف فى معنى «الصمد». فقيل: إنه بمعنى المفعول من صَمَد، بمعنى قَصَد، وهو السيّد

المقصود إليه فى الحوائج، كما فى هذا الحديث. وقيل: الصمد، هو الذى لا جوف له، وهو مجاز

عن أنه تعالى أحدىّ الذات، أحدىّ المعنى. وقيل: الصمد، هو الأملس من الحجر لا يقبل الغبار

ولا يدخله ولا يخرج منه شيء، فهو كناية عن عدم الانفعال والتأثر عن الغير. أنظر: مرآة العقول،

ج ۲، ص ۶۰؛ الوافى، ج ۲، ص ۴۸۰؛ لسان العرب، ج ۳، ص ۲۵۸ (صمد).

فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ». (۱)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

جعفرى گوید: بامام جواد (عليه السلام) عرض کردم: فدایت گردهم، معنى صمد چیست؟ فرمود:

آقائى كه در هر كم و زياد باو توجه شود.

ترجمه مصطفوى؛ ج ۱، ص ۱۶۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- داود بن قاسم جعفری گوید: به ابی جعفر دوم (امام محمد تقی علیه السلام) گفتم: قربانت، صمد چیست؟ فرمود: آقائی که برای هر کم و بیش بدو نیاز برند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۵۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- داود بن قاسم جعفری می گوید: به امام جواد علیه السلام عرض کردم: قربانت، گردم معنی صمد چیست؟ فرمود: آقائی که برای هر کم و زیادی به او پناه ببرند

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۲۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن محمد و محمد بن الحسن عن سهل بن زیاد عن محمد بن الولید و لقبه شباب الصیرفی»  
ضعیف «صه» و فی ابن داود عن الغضائری: انه ضعیف «عن داود بن القاسم الجعفری قال: قلت  
لابی جعفر الثانی علیه السلام جعلت فداک ما الصمد؟ قال: السید المصمود إلیه فی القلیل و

الكثير». قد مرت معانى الصمد فى شرح بعض الاحاديث فلا نعيدها. فمن اراد فليرجع الى ما هناك، والذي فسره عليه السلام هو الاولى لان ما سواه يوهم التشبيه.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٢٩٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: ما الصمد. [ص ١٢٣ ح ١] أقول: لما كان السؤال لطلب الاسم وشرحه، أجب بذكر الاسم.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٢٩٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: روایت است از داود بن قاسم - که از اولاد جعفر طیار است - گفت که: گفتم امام محمد تقی علیه السلام را: قربانت شوم، چیست مراد به »

الصَّمَدُ

« در سوره »

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

«؟ گفت: مهتری که قصد کرده می شود سوی او در کم و بسیار. مراد این است که: رَبُّ الْعَالَمِينَ است به معنی صاحبِ کُلِّ اختیارِ هر کس و هر چیز، پس مهتری است که رجوع سوی اوست در هر

حاجت و هر نزاع در مشکلات. و این عموم، از الف لام «الصَّمد» فهمیده می شود؛ چه تعریفِ  
خبر به الف لام، دلالت بر حصر می کند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۴۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «صمد إليه» کنصر: قصد. قد سبق بیان معانی الصمد فی الأخبار فی باب النسبة وهو الباب السابع. قال ابن الأثير فی نهايته: الصمد: السید الذي انتهى إليه السؤدد، وقيل: هو الدائم الباقي، وقيل: الذي لا جوف له، وقيل: الذي يصمد إليه فی الحوائج؛ أى يقصد . قال برهان الفضلاء: «فی القليل والكثير» فی كل حاجة، وكل تنازع فی المختلف فيه. وقال السید الأجلّ النائنی رحمه الله: «ما الصمد؟» أى ما معنى الصمد فی أسمائه سبحانه؟ وأجاب عليه السلام: بأنّ المراد به السید المصمود إليه فی كل شىء قليله وكثيره؛ یعنی الذي يكون عنده كل ما يحتاج إليه كل شىء، ويكون رفع حاجة الكلّ إليه، ولم يفقد فی ذاته شيئاً ممّا يحتاج إليه الكلّ. فالصمد-بالتحريك- مأخوذ من الصمد بمعنى القصد . أقول: يمكن تأويل جميع معانى الصمد ممّا ذكر هنا وفيما سبق إلى هذا التأويل، فما لا جوف له مثلاً، أى ما لا خلل ولا نقصان فيه أصلاً؛ لاستجماعه جميع صفات الكمال أولاً أبداً.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۲۷۲

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:



: ضعيف على المشهور. و اعلم أن العلماء اختلفوا فى تفسير الصمد، فقيل: إنه فعل بمعنى المفعول من صمد إليه إذا قصده، وهو السيد المقصود إليه فى الحوائج، كما ورد فى هذا الخبر، و روت العامة عن ابن عباس أنه لما نزلت هذه الآية قالوا: ما الصمد؟ قال صلوات الله عليه وآله: هو السيد الذى يصمد إليه فى الحوائج، وقيل: إن الصمد هو الذى لا جوف له. و قال ابن قتيبة: الدال فيه مبدلة من التاء وهو الصمت، و قال بعض اللغويين: الصمد هو الأملس من الحجر لا يقبل الغبار و لا يدخله و لا يخرج منه شيء، فعلى الأول عبارة عن وجوب الوجود و الاستغناء المطلق و احتياج كل شيء فى جميع أموره إليه، أى الذى يكون عنده ما يحتاج إليه كل شيء، و يكون رفع حاجة الكل إليه و لم يفقد فى ذاته شيئاً مما يحتاج إليه الكل و إليه يتوجه كل شيء بالعبادة و الخضوع و هو المستحق لذلك، و أما على الثانى فهو مجاز عن أنه تعالى أحدى الذات، أحدى المعنى، ليست له أجزاء ليكون بين الأجزاء جوف، و لا صفات زائدة فىكون بينها و بين الذات جوف، أو عن أنه الكامل بالذات، ليس فيه جهة استعداد و إمكان، و لا خلو له عما يليق به، فلا يكون له جوف يصلح أن يدخله ما ليس له فى ذاته، فيستكمل به، فالجوف كناية عن الخلو عما يصلح اتصافه به، و أما على الثالث فهو كناية عن عدم الانفعال و التأثر عن الغير، و كونه محلاً للحوادث كما مر عن الصادق عليه السلام: أن الرضا دخال يدخل عليه فينقله من حال إلى حال، لأن المخلوق أجوف معتمل مركب للأشياء فيه مدخل، و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنه واحد و أحدى الذات و أحدى المعنى، و قد ورد بكل من تلك المعانى أخبار. و قد روى الصدوق فى التوحيد و معانى الأخبار خبراً طويلاً مشتملاً على معانى كثيرة للصمد، و قد نقل بعض المفسرين عن الصحابة و التابعين و الأئمة و اللغويين قريباً من عشرين معنى، و يمكن إدخال جميعها فيما ذكرنا من المعنى الأول، لأنه لاشتماله على الوجوب الذاتى يدل على جميع السلوب، و لدلالته على كونه مبدء لكل يدل على اتصافه بجميع الصفات الكمالية، و به يمكن الجمع بين الأخبار المختلفة الواردة فى هذا المعنى، و قد أوردنا الأخبار فى كتاب بحار الأنوار.

\*\*\*\*\*

## ۲- الحدیث

۲ / ۳۲۷ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ السَّرِيِّ، عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّوْحِيدِ، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَتْ أَسْمَاؤُهُ الَّتِي يُدْعَى بِهَا، وَتَعَالَى فِي عُلُوِّ كُنْهِهِ - وَاحِدٌ (۲) تَوَحَّدَ بِالتَّوْحِيدِ فِي تَوْحِيدِهِ، ثُمَّ أَجْرَاهُ عَلَى خَلْقِهِ؛ فَهُوَ وَاحِدٌ (۳)، صَمَدٌ، قُدُّوسٌ، يَعْبُدُهُ كُلُّ شَيْءٍ، وَيَصْمُدُّ إِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ، وَوَسِعَ كُلَّ ۱/۱۲۴

شَيْءٍ عِلْمًا». (۴)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

جابر گوید: از امام باقر (علیه السلام) مطلبی از توحید پرسیدم، فرمود: خدائی که اسماءش که بآنها خوانندش، پرخیر و برکت است و در علو حقیقتش تعالی دارد، یکتاست، در حال یکتائی خودش (که چیزی با او نبود) بیگانه دانستن خود منفرد بود [در یکتائی منفرد است، یکتای دیگری چون او نیست] سپس این توحید را میان خلقش جاری ساخت پس او، یکتا، صمد، قدوس است، همه چیز پرستش کند و بسوی او نیاز برد و علمش همه چیز را فرا گرفته است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- جابر بن یزید جعفی گوید: از امام باقر (علیه السلام) فرمود: پرسیدم از حقیقت توحید، فرمود: به راستی خدائی که اسمانش مبارک است و با آنها وی را خوانند و علو ذاتش برتر است، یگانه است، در یگانگی و تنهائی او را یگانه شناسند، توحید خود را در خلش معجری ساخت، او است یگانه و صمد و قدوس، هر چیز او را پرستد و هر چیز نیازمند او است و دانش او به همه چیز رسا است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۵۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- جابر بن یزید جعفی می گوید: از امام باقر علیه السلام از حقیقت توحید، پرسیدم، فرمود: به راستی خدائی که اسمانش مبارک است و با آنها خوانده شود علو ذاتش برتر است، یگانه است، در یگانگی و تنهائی او را یگانه شناسند، این توحید را میان خلش ساخت پس اوست یگانه و صمد و قدوس، هر چیز او را پرستد و هر چیز نیازمند به اوست و دانش او به همه چیز فراگیر است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۲۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«عدة من اصحابنا عن احمد بن أبى عبد الله». البرقى و هو من أصحاب الهادى عليه السلام، و هو احمد بن محمد بن خالد و قد تكرر فى الاسانيد ذكره «عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن السرى». الكاتب البرقى ثقة و اخوه على روى عن ابى عبد الله عليه السلام «صه» و قال النجاشى: له كتاب روى عنه حسن بن محبوب. «عن جابر بن يزيد الجعفى قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شىء من التوحيد فقال: ان الله تباركت اسمائه التى يدعى بها و تعالى فى علو كنهه واحد توحيد بالتوحيد فى توحده ثم اجراه على خلقه فهو واحد صمد قدوس يعبده كل شىء و يصمد إليه كل شىء و وسع كل شىء علما». قوله واحد توحيد بالتوحيد فى توحده، يعنى ان كل واحد دون الله غير متوحد فى توحده، اذ قد وجدت له فى توحده امثال موجودة او مفروضة، اذ كل ذى ماهية سواء كان بسيطا او مركبا يحتمل فرض الاشتراك بين الكثيرين، و اما البارئ جل اسمه فليس لوحده مثل موجود و لا مفروض، اذ لا ماهية له سوى الإنيئة البسيطة التى لا يشوبه تركيب بوجه من الوجوه لا فى الخارج كالانقسام الى المادة و الصورة الخارجيتين و لا فى العقل كالانقسام الى الجنس و الفصل و لا فى الفهم و الاعتبار كالانقسام الى الماهية و الوجود. فقد ظهر انه تعالى كما لا شريك له فى إلهيته لا شريك له فى احديته، فهو متوحد فى توحده اى بساطته، يعنى عدم انقسامه الى الاجزاء بوجه من الوجوه، و كذا لا شريك له فى واحديته اى فردانيته، فان كل فردانى كالشمس و القمر ليس تفرده الا بوجه واحد دون وجوه اخرى، فان الشمس مثلا ليست بمتفردة فى الجوهرية و لا فى الجسمية و لا فى الحركة الدورية بل و لا فى الشمسية بحسب الفرض و الوهم انما تفردها فى ان ليس فى الخارج مثلها. و اما البارئ جلّت كبريائه فهو متفرد فى تفرده اى متوحد فى توحده، و ذلك لان وحدته التى هو بها واحد ليست من جنس الوحدة العددية الداخلة فى باب الاعداد، و لا الوحدة المبهمه التى توصف بها الانواع و الاجناس، فهو تعالى متوحد فى احديته و واحديته اى فى بساطته و فردانيته جميعا و إليهما الاشارة فى قوله: توحيد بالتوحيد فى توحده. نقل الشيخ المعظم رئيس المحدثين محمد بن على بن بابويه القمى رحمه الله فى كتاب التوحيد: ان اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال: يا امير المؤمنين أ تقول ان الله

واحد؟ فحمل الناس عليه فقالوا: يا اعرابى أ ما ترى ما فيه امير المؤمنين من تقسيم القلب؟ فقال عليه السلام: دعوه، فان الذى يريده الاعرابى هو الذى نريده من القوم. ثم قال: يا اعرابى انّ القول فى انّ الله واحد على أربعة اقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل: واحد يقصد به باب الاعداد، فهذا ما لا يجوز، لان ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الاعداد، الا ترى انّه كفر من قال ثالث ثلاثة؟ وقول القائل: هو واحد من الناس، يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيهه وجلّ ربّنا عن ذلك وتعالى، وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: فهو واحد ليس له فى الاشياء شبيهه، كذلك ربّنا وقول القائل: انه عزّ وجلّ احدى المعنى، يعنى به انه لا ينقسم فى وجوده ولا عقل ولا فهم، كذلك ربنا عزّ وجلّ. قوله عليه السلام: ثم اجراه على خلقه، يعنى اجرى ظلّ التوحيد على الخلق كما اجرى فيض الوجود عليهم، اذ الوحدة فى كلّ شىء هى عين وجوده بالذات وغيره بالاعتبار، فكما انّ الوجود المحض الذى لا يشوبه عدم و نقص مختص به تعالى و وجود غيره مشابهك العدم كذلك حكم الوحدة، فوحدات الممكنات متشابهة بالكثرات و لذلك قال: فهو واحد صمد قدوس، اى فهو فقط واحد ذلك الواحد، صمد فى وجوده لا فرجة فيه، و قدّوس فى وحدته لا تمازجه كثرة فلذلك يعبده كل شىء طلبا لتتميم كماله الوجودى و يصمد إليه كل شىء تخلصا عن عالم التفرقة و الكثرة الى عالم الجمعية و الوحدة. و قوله:

وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا

، اشارة الى انّ وحدته الذاتية كعلمه الذى هو نفس ذاته

وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

\*

، لما مر ان وحدته ليست عددية حتى ينفصل عن غيره بل مع كل شىء لا بامتزاج و غير كل شىء لا بافتراق شبه ما ورد عن امير المؤمنين عليه السلام. [قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله: فهذا هو

المعنى الصحيح فى تاويل الصمد لا ما ذهب إليه المشبهة ان تأويل الصمد:المصمت الذى لا جوف له لان ذلك لا يكون الا من صفة الجسم و الله جل ذكره متعال عن ذلك هو اعظم و اجل من ان تقع الاوهام على صفته او تدرك كنه عظمته و لو كان تأويل الصمد فى صفة الله عزّ و جل المصمت لكان مخالفا لقوله عزّ و جلّ:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

لان ذلك من صفة الاجسام المصمّمة التى لا اجواف لها مثل الحجر و الحديد و ساير الاشياء المصمّمة التى لا اجواف لها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. و اما ما جاء فى الاخبار من ذلك فالعالم عليه السلام اعلم بما قال و هذا الذى قال: ان الصمد هو السيّد المصمود إليه هو معنى صحيح موافق لقول الله عزّ و جلّ

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

و المصمود إليه المقصود فى اللغة قال ابو طالب فى بعض ما كان يمدح به النبى صلى الله عليه و آله من شعره.

و بالجمرّة القصى اذا صمدوا لها-يرمون رضحا رأسها بالجنادل

يعنى قصدوا نحوها يرمونها بالجنادل، يعنى الحصا الصغار التى تسمى بالجمار. و قال بعض شعراء الجاهلية:

ما كنت احسب ان بيتا ظاهرا-لله فى اكناف مكة يصمد

يعنى: يقصد و قال ابن الزبرقان: و لا رهينة الا سيد صمد. و قال شداد بن معاوية فى حذيفة بن بدر:

علوته بحسام ثم قلت له-خذها حذيف فانت السيد الصمد

و مثل هذا كثير، والله عز و جل هو السيد الصمد الذي جميع الخلق من الجن و الانس إليه يصمدون في الحوائج و إليه يلجئون عند الشدائد و منه يرجون الرجاء و دوام النعماء].

شرح أصول الكافي؛ ج ٣، ص ٢٩٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: واحد. [ص ١٢٣ ح ٢] أقول: أى لا إله إلا هو. قال عليه السلام: توحد. [ص ١٢٣ ح ٢] أقول: أى لم يكن موحداً له غير نفسه ناظر إلى نفسه صمد. قال عليه السلام: فى توحد. [ص ١٢٣ ح ٢] أقول: السرمديّ الأزليّ. قال عليه السلام: على خلقه. [ص ١٢٣ ح ٢] أقول: يعنى أنّ توحد الممكنات ظلّ توحدّه تعالى، ورشح جنبه الوجدانى فى ذاته الحقّة من كلّ جهة، أو أنّ المراد بأجزائه على خلقه بأن كلّهم بالتوحيد، أو جعلهم موحدين. قال عليه السلام: يعبده كلّ شىء. [ص ١٢٤ ح ٢] أقول: هذا ناظر إلى تفسير «واحد». قال عليه السلام: ويصمد إليه. [ص ١٢٤ ح ٢] أقول: ناظر إلى تفسير «صمد». قال عليه السلام: وسع كلّ شىء. [ص ١٢٤ ح ٢] أقول: ناظر إلى تفسير «قدوس».

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٢٩٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: التَّوْحِيد: اقرار به يگانه بودن در صفات ربوبيّت. الْكُئنه (به ضمّ كاف و سکون نون): ذات. الْوَاحِد: يگانه در صفات ربوبيّت. التَّوْحُد (مصدر باب تَفَعَّل): کارى را به تنهائى کردن، و تنها بودن. الْقُدُّوس (به ضمّ قاف و تشديد دال بى نقطه مضمومه): به غایت منزّه از زن و فرزند و پدر و مادر و مانند. الْعِبَادَة: پرستش. و مراد اين جا، دلالتِ چیزی بر استحقاق پرستش است. الصَّمَد (به فتح

صاد و سکون میم، مصدر باب «نَصَرَ»): قصد. و مراد این جا، دلالت چیزی بر استحقاق رجوع سوی کسی است در هر نزاع که در آن چیز یا غیر آن چیز واقع شود. یعنی: روایت است از جابر بن یزید (به فتح یاء دو نقطه در پایین) جُعفی (به ضمّ جیم و سکون عین بی نقطه و فاء) گفت که: پرسیدم امام محمّد باقر علیه السّلام را از چیزی از مسائل توحید، پس گفت که: به درستی که الله، پر نفع است اسمای او که خوانده می شود به آنها؛ و به غایت بلند مرتبه است در بلندی ذات خود، یگانه است در صفات ربوبیت. به تنهایی توحید خود می کرد در وقت تنهایی خود پیش از خلق عالم؛ بعد از آن که خلق عالم کرد، جاری ساخت توحید خود را بر مخلوقین خود، پس او یگانه است در صفات ربوبیت، مقصود خلائق است در حاجت ها؛ به غایت منزّه است، دلالت می کند هر چیز بر استحقاق او عبادت را و دلالت می کند هر چیز بر رجوع سوی او در هر حاجت. و گنجایش دارد هر چیز را به اعتبار علم. توضیح

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۴۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة (السریّ) کالسخی لفظاً ومعنی. (تبارکت أسماؤه) جملة وصفیّة (وتعالی) عطف علیها. (فی توحّده) ای فی وحدانیته ذاتاً ووصفاً؛ حیث لا یدخل وحدته فی باب العدد، ولا صفة من سائر صفاته فی باب المتصوّر بالکنه، والمعقول بالأذهان الحادثة. والبارز فی (أجراه) للفظ الواحد، ودلالة علی أنّ الأسماء الحسنی حقیقة فیہ تعالی، وهو الواضع، وعلمه بوسعه کلّ شیء قبل کلّ شیء؛ ففی غیره، حقیقة أيضاً أو مجاز (فهو واحد صمد) علی التوصیف للإشارة إلى التباين الكلی الخاص بین الواحد الخالق والواحد المخلوق.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۲، ص ۲۷۳



\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول كالصحيح، وقوله: واحد خبر إن و الجملة معترضتان، تباركت أسماؤه: أى تطهرت عن النقائص أو كثرت صفات جلاله و عظمته أو ثبتت و لا يعتريها التغير من قولهم: برک البعير بالمكان أى أقام، و كلمة فى فى قوله: فى علو كنهه، تعليلية، وقوله عليه السلام: توحد بالتوحيد، أى لم يكن فى الأزل أحد يوحده، فهو كان يوحده نفسه، فكان متفردا بالوجود، متوحدا بتوحيد نفسه، ثم بعد الخلق عرفهم نفسه، و أمرهم أن يوحده، أو المراد أن توحد لا يشبه توحد غيره، فهو متفرد بالتوحد، أو كان قبل الخلق كذلك و أجرى سائر أنواع التوحد على خلقه، إذا الوحدة تساوق الوجود أو تستلزمه، لكن وحداتهم مشوبة بأنواع الكثرة كما عرفت.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٦٢

\*\*\*\*\*

قال أبو جعفر الكليني (٥):

فَهَذَا هُوَ الْمَعْنَى الصَّحِيحُ فِي تَأْوِيلِ الصَّمَدِ، لَا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُشَبِّهُ أَنْ (٦) تَأْوِيلَ الصَّمَدِ : الْمُصَمَّتُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ صِفَةِ الْجِسْمِ، وَاللَّهُ - جَلَّ ذِكْرُهُ - مُتَعَالٍ عَنِ ذَلِكَ، هُوَ أَعْظَمُ وَأَجَلُّ مِنْ (٧) أَنْ تَقَعَ (٨) الْأَعْوَاهَامُ عَلَى صِفَتِهِ، أَوْ تُدْرِكَ (٩) كُنْهَ عَظَمَتِهِ، وَلَوْ كَانَ تَأْوِيلُ الصَّمَدِ فِي صِفَةِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - الْمُصَمَّتِ، لَكَانَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (١٠)؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ صِفَةِ الْأَجْسَامِ الْمُصَمَّتَةِ الَّتِي لَا

ص: ٣٠٥

- ١-١ . التوحيد ، ص ٩٤ ، ح ١٠؛ ومعانى الأخبار ، ص ٦ ، ح ٢ ، بسنده فيهما عن الكليني ، عن علي بن محمد ، عن سهل بن زياد الوافي ، ج ١ ، ص ٤٧٨ ، ح ٣٩١ .
- ٢-٢ . فى المحاسن والتوحيد، ص ١٣٦ : «أحد» .
- ٣-٣ . فى المحاسن والتوحيد، ص ١٣٦ : «أحد» .
- ٤-٤ . المحاسن ، ص ٢٤١ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢٢٦ . التوحيد ، ص ٩٣ ، ح ٩ ، بسنده عن محمد بن عيسى ؛ وفيه ، ص ١٣٦ ، ح ٧ ، بسنده عن يونس ، عن أبى الحسن ، عن جابر وفى كلها مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٤٧٨ ، ح ٣٩٢ .
- ٥-٥ . هكذا فى «ف» وحاشية «ج» . وفى سائر النسخ والمطبوع : - «قال أبو جعفر الكليني» .
- ٦-٦ . فى «ف» : «من أن» .
- ٧-٧ . فى «ج» : - «من» .
- ٨-٨ . فى «ف ، بح ، بس» : «يقع» .
- ٩-٩ . فى «ف ، بس» : «يدرک» .
- ١٠-١٠ . الشورى (٤٢) : ١١ .

أَجْوَابَ لَهَا، مِثْلَ الْحَجَرِ (١) وَالْحَدِيدِ وَسَائِرِ الْأَشْيَاءِ الْمُضْمَتَةِ الَّتِي لَا أَجْوَابَ لَهَا، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا، فَأَمَّا مَا جَاءَ فِي الْأَخْبَارِ مِنْ (٢) ذَلِكَ، فَالْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَعْلَمُ بِمَا قَالَ.

وَهَذَا الَّذِي قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - أَنْ (٣) الصَّمَدَ هُوَ السَّيِّدُ الْمَصْمُودُ إِلَيْهِ - هُوَ مَعْنَى صَحِيحٌ مُوَافِقٌ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» .

وَالْمَصْمُودُ إِلَيْهِ: الْمَقْصُودُ فِي اللُّغَةِ.

قَالَ أَبُو طَالِبٍ فِي بَعْضِ مَا كَانَ يَمْدَحُ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ شِعْرِهِ (٤):

وَبِالْجَمْرَةِ الْقُصْوَى إِذَا صَمَدُوا لَهَا يَوْمٌ مُنْ (٥) قَدْفًا (٦) رَأْسَهَا بِالْجَنَادِلِ (٧)

١-١ . فى شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٨٠ : «قوله: «مثل الحجر» إلى قوله: «لها» فى بعض الكتب نسخة وفى بعضها أصل».

٢-٢ . فى حاشية «بح»: «فى».

٣-٣ . «أن» بدل من مفعول «قال» المحذوف الراجع إلى الموصول وليس مقول قال.

٤-٤ . فى «ب ، بر ، بف»: «الشعر».

٥-٥ . فى حاشية «ض»: «يرومون» . وفى «بر» وشرح صدر المتألهين : «يرمون».

٦-٦ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، بر ، بس ، بف» وحاشية «ف ، و ، بح» وشرح المازندراني والوافى وكثير من المصادر . وفى «بح» وحاشية «ج ، بر» وشرح صدر المتألهين : «رضحا» بمعنى الكسر . وفى «ف ، و» وحاشية «ض ، بف» والمطبوع: «رضحا» بمعنى الرمى بالحجارة ؛ كالكذف .

٧-٧ . الوزن : بحر طويل . والقائل : أبوطالب رضى الله عنه ، وهو عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم ، عم الرسول صلى الله عليه وآله ، ووالد أمير المؤمنين عليه السلام ، من سادات قريش ورؤسائها ، ومن أبرز خطبائها العقلاء ، و حكمائها الأباة ، و شعرائها المبدعين كفل الرسول صلى الله عليه وآله بعد وفاة عبدالمطلب ، وأحبه حبًا شديدًا ، وقدمه على ولده جميعًا ، فكان لاينام إلاّ إلى جنبه ، وكان يخرجهم معه . ولما بعث النبى صلى الله عليه وآله بالإسلام وبدأ بالدعوة إليه كان أبوطالب المحامى الأول للرسول صلى الله عليه وآله والمدافع عنه وعن أصحابه من المؤمنين . و كان يحرض بنى هاشم وأحلافهم من بنى المطلب على نصرته . قال ابن سعد : ثم إنّ أبا طالب دعا بنى عبد المطلب ، فقال : لن تزالوا بخير ما سمعتم من محمد صلى الله عليه وآله وما اتبعتم أمره ، فاتبعوه وأعينوه ترشدوا . وقد تحمّل أبوطالب ورهطه الهاشميون مع النبى صلى الله عليه وآله الحصار العسير فى شعب أبى طالب . وبعد ثلاث سنوات من الحصار لى أبوطالب نداء ربّه وذلك فى السنة العاشرة للبعثة النبوية المباركة ، وتولّى غسله وتكفينه وتحنيطه ابنه أمير المؤمنين عليه السلام بأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وقال صلى الله عليه وآله : «أما واللّه لأشفعنّ لعمى شفاعة يعجب

منها أهل الثقلين». . وعندها صبّت قريش حممها على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله حتى قال : «ما نالت قريش منى شيئاً أكرهه حتى مات أبو طالب». (أنظر : ترجمته فى سيرة ابن هشام ، ج ١ ، ص ١٨٩ ؛ الطبقات الكبرى لابن سعد ، ج ١ ، ص ١١٩ ؛ الكامل فى التاريخ ، ج ٢ ، ص ٩٠ ؛ الإصابة لابن حجر ، ج ٤ ، ص ١١٥ ؛ الأعلام للزركلى ، ج ٤ ، ص ١٦٦ ؛ شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد ، ج ١٤ ، ص ٧٦٧٧ ؛ إيمان أبى طالب للمفيد ، ص ٢٥ - ٢٦) . أمّا إيمانه رضى الله عنه فهو مفروغ عنه ، إلاّ أنّه كان يكتّم إيمانه لمصالح خاصّة اقتضتها الظروف الموضوعيّة التى واجهها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله فى بداية دعوته . ويدلّ على إيمانه سيرته العمليّة فى تعامله مع الرسول صلى الله عليه وآله ورسالته ، ومن تصفّح ديوان شعره يجد صريح إقراره بالتوحيد ، واعترافه بالنبوة ولا يجحد ذلك إلاّ مكابر أو معاند للحقّ ، وقد كتب جملة من كبار علماء الإسلام فى سيرة أبى طالب وما يثبت إسلامه وحسن إيمانه . (عدّ الشيخ المفيد فى مقدّمة رسالته إيمان أبى طالب ، سبعة و ثلاثين كتابا مصنّفا فى إيمان أبى طالب ، والرسالة من تحقيق قسم الدراسات الإسلاميّة فى مؤسّسة البعثة ، وانظر : مجلّة تراثنا ، العدد ٦٣ و ٦٤ ، الصفحات ١٦٣٢٣٣ مقال : معجم ما أُلّف عن أبى طالب عليه السلام ، بقلم عبد الله صالح المنتفكى) . وهذا البيت من قصيدة أبى طالب اللاميّة المشهورة التى تدلّ على صريح إيمانه بالله وإقراره بالنبوة . وروى أبو هفّان منها (١١١) بيتا ، ورواها ابن إسحاق والواقدي وابن هشام واليعقوبى وأبو الفرج الأصفهاني والماوردي والسهيلي وابن كثير والذهبي والسيوطى والحلبى والبغدادى وغيرهم . وتجد بعض أبياتها فى مسند أحمد ، وصحيح البخارى ، وسنن ابن ماجة ، ودلائل النبوة وغيرها . (شعر أبى طالب وأخباره لأبى هفّان ، ص ٢٦ و ٣٣ ؛ السيرة النبويّة لابن إسحاق ، ص ١٥٦ ؛ المغازى للواقدي ، ج ١ ، ص ٧٠ ؛ السيرة النبويّة لابن هشام ، ج ١ ، ص ٢٩١٢٩٩ ؛ تاريخ اليعقوبى ، ج ٢ ، ص ٢٥ ؛ الأغاني لأبى الفرج ، ج ١٨ ، ص ٢٠٦ ؛ أعلام النبوة للماوردي ، ص ١٧٢ ؛ الروض الأنف ، ج ٢ ، ص ١٣ ؛ البداية والنهاية ، ج ١ ، ص ١٥٤ ؛ وج ٢ ، ص ١٧٨ و ٢٣٦ ؛ وج ٣ ، ص ٥١ ؛ وج ٦ ، ص ٤٦ و ٩٣ و ٢٦٩ ؛ الخصائص الكبرى للسيوطى ، ج ١ ، ص ١٤٦ ؛ السيرة النبويّة للحلبى ، ج ١ ، ص ١٠٩ ؛ خزنة الأدب ، ج ٢ ، ص ٥٦ و ٧٥ ؛ وج ٦ ، ص ١٦٩ ؛ مسند أحمد ، ج ٢ ، ص ٩٣ ؛

صحيح البخارى ، ج ٢ ، ص ٥٠٨ ؛ إيمان أبى طالب للمفيد ، ص ١٨ و ٢١ ؛ الأمالى للطوسى ، ص ٧٦ ، ح ١١٠ ؛ كنز الفوائد للكرجكى ، ج ١ ، ص ١٧٩ ؛ الغدير للأمينى ، ج ٢ ، ص ٤ ؛ وج ٧ ، ص ٣٤٦ و ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٣٩١ ؛ وغيرها كثير). وقد تعرّض لشرح هذه القصيدة الكثير من العلماء ، منهم : السهيلي فى الروض الأنف ، والبغدادى فى الخزانة ، واللکهنوى فى شرح قصيدة أبى طالب ، و على فهى فى طلبه الطالب بشرح لامية أبى طالب. (أنظر : شعر أبى طالب وأخباره لأبى هفان ، هامش ص ٣٥). وهذا البيت موجود فى الديوان إلا أن فيه : «وبالجمرة الكبرى» بدل «وبالجمرة القصوى». (شعر أبى طالب وأخباره ، ص ٢٤). شرح الغريب منه : الجمرة : الحصاة ، وموضع رمى الجمار بمنى ، وهى ثلاث جمرات : الأولى والوسطى والكبرى ، وهى جمرة العقبة ، والقصوى : البعيدة . (الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٤٦٣ ، قصو) ولعلّ المراد بها جمرة العقبة . وصدوا لها : قصدوا نحوها (الصحاح ، ج ٢ ، ص ٤٩٩ ، صمد) . وأمّ الشيء : قصده (لسان العرب ، ج ٦ ، ص ٢٢ ، أم) . والقذف والرضخ : الرمى بالحجارة (لسان العرب ، ج ٣ ، ص ١٨ ، رضخ) . والجنادل : جمع جندل ، وهو الحصاة أو الحجارة الصغيرة التى تسمى بالجمار. (أنظر : لسان العرب ، ج ١١ ، ص ١٢٨ ، جندل) . الشاهد فيه : قوله : (صدوا لها) أى : قصدوا لها ، وقد أورده الشيخ الكلينى شاهدا على هذا المعنى المتحقق فى اللغة ، والذى دلّت عليه أحاديث المعصومين عليهم السلام فى بيان معنى الصمد .

ص: ٣٠٧

يَعْنِي قَصَدُوا نَحْوَهَا يَرْمُونَهَا بِالْجَنَادِلِ، يَعْنِي الْحَصَى الصَّغَارَ الَّتِي تُسَمَّى بِالْجِمَارِ.

وَقَالَ بَعْضُ شُعَرَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ شِعْرًا (١)

مَا كُنْتُ أَحْسَبُ أَنَّ بَيْتًا ظَاهِرًا لِلَّهِ فِي أَكْنَافِ مَكَّةَ يُصَمَدُ (٢)

يَعْنِي: يُقْصَدُ (٣).

[.....] وَلَا زُهَيْبَةَ (٥) إِلَّا سَيِّدُ صَمَدٍ (٦)

ص: ٣٠٨

- ١-١ . فى «ب، ج، بر، بف» وشرح صدر المتألهين والوافى : - «شعرا» .
- ٢-٢ . البيت من البحر الكامل . والقائل من شعراء الجاهلية كما نسبه الشيخ الكليني قدس سره .  
والأكناف : جمع كنف ، وكنف الشيء : جانبه أو ناصيته . ويصمد بمعنى يقصد كما فى المتن  
(النهاية، ج ٤ ، ص ٢٠٥ كنف ؛ وج ٣ ، ص ٥٢ ، صمد) .
- ٣-٣ . فى «ج» : «يقصده» .
- ٤-٤ . هكذا فى «ح ، ش ، ض ، بح ، بس ، بش ، بو ، جس ، جم ، جه ، جو» . وفى سائر النسخ  
والمطبوع : «ابن الزبرقان» . وسيأتى الكلام عنه فى التعليقة الآتية .
- ٥-٥ . فى «ف» : «رهبنة» . وفى شرح صدر المتألهين والوافى : «رهيبة» . وفى شرح المازندراني :  
«رُهَيْبَةٌ \_ على التصغير \_ : اسم رجل» . وقال المحقق الشعراني فى هامش شرح المازندراني ، ج ٤  
، ص ٨٤ : «لم نر فى رجال العرب اسم رُهَيْبَةٌ» .
- ٦-٦ . هذا هو عجز بيت صدره : «سيروا جميعا بنصف الليل واعتمدوا» . الوزن : بسيط . وقائله :  
الزبرقان بن بدر بن امرئ القيس التميمى السعدى ، واسمه حصين بن بدر ولقب بالزبرقان لجماله  
؛ لأنّ الزبرقان فى اللغة يعنى البدر ليلة تمامه . وقيل : الزبرقان : الخفيف اللحية ، وقد كان هو  
كذلك . وقيل : سمى كذلك ؛ لأنه لبس عمامة مزبرقة بالزعفران ، يقال : زبرق الثوب ، إذا صبغته  
بصفرة أو حمرة . (أنظر : لسان العرب ، ج ١٠ ، ص ١٣٧١٣٨ ؛ الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٤٨٨١٤٨٩  
، زبرق) . والزبرقان : صحابى ، كان ينزل مع قومه فى بادية البصرة ، فوفد على النبى صلى الله عليه  
وآله هو وقومه ، وكان هو أحد ساداتهم ، فأسلموا سنة ٩ هـ فجعله النبى صلى الله عليه وآله على  
صدقات قومه ، وكفّ بصره فى آخر عمره فتوفى نحو سنة ٤٥ هـ ، وكان فصيحاً شاعراً . (أسد الغابة ،

ج ٢ ، ص ١٩٤ ؛ الإصابة ، ج ١ ، ص ٥٤٣ ؛ جمهرة أنساب العرب ، ص ٢١٨ ؛ زهر الآداب ، ج ١ ، ص ٣٩ ؛ خزانة الأدب ، ج ٣ ، ص ٢٠٧ ؛ لسان العرب ، ج ١٠ ، ص ١٣٨ ، زبرق ؛ شعراء النصرانية ، ج ٢ ، ص ٢٩ و ٣٧ ؛ الأعلام للزركلى ، ج ٣ ، ص ٤١) . وقد أورده أبو عبيدة فى مجاز القرآن والقالى فى الأمالى والطبرى والطوسى والطبرى والقرطبى فى تفاسيرهم وياقوت الحموى فى معجم البلدان وغيرهم . (مجاز القرآن ، ج ٢ ، ص ٣١٦ و ٩٥١ ؛ الأمالى للقالى ، ج ٢ ، ص ٢٨٨ ؛ تفسير الطبرى ، ج ٣٠ ، ص ٢٢٤ ؛ التبيان ، ج ١٠ ، ص ٤٣١ ؛ مجمع البيان ، ج ١ ، ص ٨٥٧ ؛ تفسير القرطبى ، ج ٢٠ ، ص ٢٤٥ ؛ معجم البلدان ، ج ٤ ، ص ٩٣ ؛ شعراء النصرانية ، ج ٢ ، ص ٣٦) . وجميع هؤلاء نسبوه إلى الزبرقان ، ولكنّ الموجود فى الكافى المطبوع نسبته إلى ابن الزبرقان ، والأول هو الصحيح . شرح الغريب منه : البيت من قصيدة قالها الشاعر حينما حمل صدقات قومه إلى أبى بكر ، وقد روى بعض أبياتها فى معجم البلدان ، ج ٤ ، ص ٨٢ . و«رهية» اسم رجل ، لكنّه لم يوجد فى أعلام العرب \_ قسم الرجال \_ والموجود فى جميع المصادر التى نقلت هذا البيت : «رهينة» . والصمد : السيّد المصمود إليه فى الحوائج ، وقيل : الكامل الذى لا عيب فيه . (لسان العرب ، ج ٣ ، ص ٢٥٨-٢٥٩ ، صمد) . والشاهد فيه : قوله : «الصمد» أى المصمود إليه ، أو المقصود فى الحوائج .

وَقَالَ شَدَّادُ بْنُ مُعَاوِيَةَ فِي حُذَيْفَةَ بْنِ بَدْرِ:

عَلَوْتُهُ (١) بِحُسَامٍ ثُمَّ قُلْتُ لَهُ خُذْهَا حُذَيْفُ فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصَّمَدُ (٢)

ص: ٣٠٩

١-١ . فى شرح المازندرانى : «وعلوته» .

٢-٢ . الوزن : بسيط . والقائل : هو شدّاد بن معاوية فى حذيفة بن بدر ، وشدّاد بن معاوية هو أبو عنتره الشاعر الجاهلى المشهور بشجاعته ، ويعدّ شدّاد أحد قادة بنى عيس الفرسان فى حرب داحس

والغبراء التي كانت بين عبس وذبيان . لكنّ الموجود في العقد الفريد ، ج ٦ ، ص ١٨٢٠ : أن قاتل حذيفة بن بدر الوارد اسمه في البيت هو عمرو بن الأسلع العبسي والحرث بن زهير ، فقال عمرو بن الأسلع مفتخرا على بنى ذبيان : إن السماء وإن الأرض شاهدةٌ واللّه يشهدُ والإنسانُ والبلدُ أنّي جزيتُ بنى بدر بسعيهم يوم الهبأة قتلاً ماله قودٌ لمّا التقينا على أرجاء جُمّتها والمشرقيّة في أيّماننا تقدُّ علوته بحسامٍ ثمّ قلت له خذها حذيف فأنت السيّد الصمدُ وكذا نسبه إلى عمرو بن الأسلع الفيروزآبادي في بصائر ذوى التمييز ، ج ٣ ، ص ٤٤٠ ، والأستاذ أحمد عبد الغفور العطار محقق كتاب صحاح الجوهري (الصحاح ، ج ٢ ، ص ٤٤٩ ، صمد) . أمّا باقى المصادر التي أوردت هذا البيت والتي سنذكرها فلم تنسبه إلى أحد ، وذلك ممّا يقلّل احتمال العزم بنسبته إلى أحد الرجلين ، ولعلّ الذى ضرب حذيفة بن بدر الفزارى هو شدّاد بن معاوية ؛ لأنّه كان أحد فرسان يوم الهبأة . ونسب ابن الأثير الضرب إلى قرواش بن عمرو بن الأسلع ، دون أن يذكر الشعر (الكامل فى التاريخ ، ج ١ ، ص ٥٧٩) . وعليه تكون نسبة الضرب غير ثابتة فى المصادر التاريخيّة ، وتتبعها نسبة البيت . وجاء هذا البيت فى عدّة كتب ، منها : الأمالى للقالى ، ج ٢ ، ص ٢٨٨ ؛ مجمل اللغة ، ج ٣ ، ص ٢٤١ ؛ معجم مقاييس اللغة ، ج ٣ ، ص ٣١٠ ؛ الصحاح ، ج ٢ ، ص ٤٩٩ ؛ لسان العرب ، ج ٣ ، ص ٢٥٨ ؛ بصائر ذوى التمييز للفيروزآبادي ، ج ٣ ، ص ٤٤٠ ؛ تفسير القرطبي ، ج ٢٠ ، ص ٢٤٥ ؛ العقد الفريد ، ج ٦ ، ص ٢٠ ؛ تاج العروس ، ج ٨ ، ص ٢٩٥ ، وغيرها . شرح الغريب : علاه بالسيف : ضربه ، والحسام : السيف القاطع ، وحسام السيف أيضا : طرفه الذى يضرب به (الصحاح ، ج ٥ ، ص ١٨٩٩ ، حسم) . وحذيف منادى مرخّم ، وهو حذيفة بن بدر الفزارى الذى قاد بنى فزارة ومرة يوم النصار ويوم الجفار ، وفى حرب داحس والغبراء حتّى قتل فيها يوم الهبأة . والصمد : السيّد المقصود فى الحوائج . لسان العرب ، ج ٣ ، ص ٢٥٨ ، (صمد) .

وَ مِثْلُ هَذَا كَثِيرٌ، وَاللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - هُوَ السَّيِّدُ الصَّمَدُ الَّذِي جَمِيعُ الْخَلْقِ - مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ - إِلَيْهِ يَصْمُدُونَ فِي الْحَوَائِجِ، وَإِلَيْهِ يَلْجَأُونَ (١) عِنْدَ (٢) الشَّدَائِدِ، وَمِنْهُ يَرْجُونَ الرَّخَاءَ وَدَوَامَ النَّعْمَاءِ لِيُدْفَعَ عَنْهُمْ الشَّدَائِدُ.



## (١٩) باب الحركة و الانتقال

### اشاره

١٢٥ / ١

٤١ \_ بَابُ الْحَرَكَةِ وَ الْإِنْتِقَالِ

### ١- الحديث

٣٢٨ / ١ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبُرْمَكِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبَّاسِ الْجَرَّادِيِّ (٣)، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ جَعْفَرٍ

ص: ٣١٠

١-١ . فى حاشية «ض»: «وعليه يلحون».

٢-٢ . فى «ب ، بر ، بف»: «فى».

٣-٣ . هكذا فى «ألف ، ب ، ج ، ض ، ف ، و ، بح ، بس ، بف ، جر» وحاشية «بر» والوافى والطبعة الحجرية من الكافى . وفى «بر»: «الجراديني» . وفى المطبوع: «الخراديني» . ولم يعلم ضبطه بالجزم ، وفى «ج ، و»: «الجراديني» بضم الجيم . وعلى بن العباس هذا، هو على بن العباس الجراديني الرازى . راجع: رجال النجاشى ، ص ٢٥٥ ، الرقم ٦٦٨؛ الرجال لابن الغضائرى ، ص ٧٩ ، الرقم ٩٥ .

الجَعْفَرِيُّ (١):

عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: ذَكَرَ عِنْدَهُ قَوْمٌ يَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - يَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ (٢) الدُّنْيَا، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - لَا يَنْزِلُ (٣)، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَنْزَلَ، إِنَّمَا مَنظَرُهُ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ

سَوَاءٌ ، لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ قَرِيبٌ (٤) ، وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ بَعِيدٌ (٥) ، وَلَمْ يَحْتَجْ إِلَى شَيْءٍ ، بَلْ يُحْتَاجُ إِلَيْهِ ، وَهُوَ ذُو الطَّوْلِ (٦) ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ .

أَمَّا قَوْلُ الْوَاصِفِينَ (٧) : إِنَّهُ يَنْزِلُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى (٨) ، فَإِنَّمَا يَقُولُ ذَلِكَ مَنْ يَنْسُبُهُ إِلَى نَقْصٍ أَوْ زِيَادَةٍ ، وَكُلُّ مُتَحَرِّكٍ مُحْتَاجٌ (٩) إِلَى مَنْ يُحَرِّكُهُ أَوْ يَتَحَرَّكُ بِهِ (١٠) ، فَمَنْ ظَنَّ بِاللَّهِ الظُّنُونَ ، هَلَكَ (١١) ؛ فَاحْذَرُوا فِي صِفَاتِهِ مِنْ أَنْ تَقْفُوا (١٢) لَهُ عَلَى حَدِّ تَحْدُونَهُ (١٣) بِنَقْصٍ ، أَوْ

ص: ٣١١

---

١-١ . فى «بر» : «الجعفى». والظاهر أن يعقوب هذا، هو يعقوب بن جعفر بن إبراهيم بن محمد الجعفرى ، من وُلد جعفرِ الطَّيَّارِ . راجع: تهذيب الأنساب ، ص ٣٢٩؛ معجم رجال الحديث ، ج ٤ ، ص ٣٢٠ ، الرقم ٢٨١٠ .

٢-٢ . فى «ض ، بح ، بر ، بس ، بف» وحاشية «ف»: «(سماء)» .

٣-٣ . فى «بح» : «(لايبرح)» .

٤-٤ . فى حاشية «ج»: «(منا)» .

٥-٥ . فى حاشية «ج»: «(منا)» .

٦-٦ . «الطَّوْلُ»: المنّ والفضل والإعطاء والإنعام . أنظر : الصحاح ، ج ٥ ، ١٧٥٥ (منن) .

٧-٧ . فى «ف»: «(له)» .

٨-٨ . فى «ف» والتوحيد: «(إنه تبارك وتعالى ينزل)» .

٩-٩ . فى «ج، بح» : «(يحتاج)» .

١٠-١٠ . فى شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٩٣ : «(وفى العطف مناقشة يمكن دفعها بتقدير الموصول ، أى ما يتحرك به ، أو يجعل «من» شاملة لغير العاقل على التغليب)» .

١١-١١ . فى «ج» والتوحيد: «(فهلك)» .

۱۲-۱۲ . فی حاشیة «ج»: «تقعوا» . وفی مرآة العقول ، ج ۲ ، ص ۶۴ : «قوله: من أن یقفوا ، من وقف یقف ، أى یقوموا فی الوصف له وتوصیفه علی حدّ ، فتحّدونه بنقص أو زیادة . ویحتمل أن یكون من قفا یقفو ، أى تتبعوا له فی البحث عن صفاته تتبعا علی حدّ تحدّونه بنقص أو زیادة» .  
۱۳-۱۳ . فی شرح المازندرانی : «تحدّونه ، استیناف لبيان الوقوف ، أو حال عن فاعل تقفوا» .

زِيَادَةٍ، أَوْ تَحْرِيكِ، أَوْ تَحْرُكٍ، أَوْ زَوَالٍ، أَوْ اسْتِنزَالٍ، أَوْ نُهُوضٍ، أَوْ قُعُودٍ؛ فَإِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ عَنْ صِفَةِ (۱)  
الْوَاصِفِينَ، وَنَعَتِ النَّاعَتِينَ، وَتَوَهُّمِ الْمُتَوَهُّمِينَ «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ  
وَتَقْلُبُكَ فِي السَّاجِدِينَ» (۲) (۳) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

جعفری گوید، در خدمت حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) گفته شد: مردمی عقیده دارند: خدای تبارک و تعالی با آسمان پائین فرود آید حضرت فرمود: خدا فرود نیاید و نیازی بفرود آمدن ندارد: دیدگاه او نسبت بنزدیک و دور برابر است (همچنان که آسمان بالا را میبیند آسمان پائین را هم میبیند) هیچ نزدیکی از او دور نشده و هیچ دوری باو نزدیک نگشته، او بچیزی نیاز ندارد بلکه نیاز همه باوست، او عطاکننده است، شایسته پرستشی جز او نیست عزیز و حکیم است، اما گفته وصف کنندگانی که گویند خدای تبارک و تعالی فرود آید (درست نیست) و این سخن کسی گوید که خدا را بکاهش و فزونی نسبت دهد (زیرا جسم محدود است و هر محدودی کم و زیاد می شود) بعلاوه هر متحرکی احتیاج بمحرک یا وسیله حرکت دارد، کسی که این گمانها را بخدا برد هلاک گردد، بپرهیزد از اینکه راجع بصفات خدا در حد معینی بایستید و او را بکاهش یا فزونی یا تحریک یا تحرک یا انتقال یا فرود آمدن یا برخاستن یا نشستن محدود کنید، خدای از توصیف واصفان و

ستایش ستاینندگان و توهم متوهمان والا و گرامی ست بر خدای عزیز مهربانی که ترا هنگام ایستادن و گشتنت میان سجده کنان میبند توکل نما.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- یعقوب بن جعفر جعفری از ابو ابراهیم (امام هفتم علیه السلام)، گوید در محضر او گزارش شد که مردمی معتقدند خدای تبارک و تعالی به آسمان اول فرود می آید، فرمود: خدا فرود نشود و نیازی هم ندارد که فرود شود و دید و دیدگاه خدا از نظر دوری و نزدیکی در مکان یکی است، هیچ نزدیکی از او دور نیست و هیچ دوری به او نزدیک نیست و نیاز به چیزی ندارد بلکه روی نیاز بدو است و او صاحب بخشش است، نیست شایسته پرستشی جز او که عزیز و حکیم است، اما آنان که گویند: خدای عز و جل نازل می شود همانا این گفته از کسانی است که خدا را به کم شدن و فزون شدن نسبت دهند، هر متحرکی نیاز دارد به دیگری که او را حرکت دهد یا به وسیله او حرکت کند، هر که به خدا گمان های بد برد هلاک است، در باره توصیف حق در حذر باشید از اینکه او را به حدی وادار کنید و از نظر خود محدود به حساب آرید و کم و زیادی یا تحریک و تحرک یا زوال یا فرود شدن یا به پا خاستن یا نشستن برایش تصور کنید، زیرا خدا والا و بالا است از صفت و اصفان و تشخیص تشخیص دهندگان و توهم متوهمان، توکل کن بر عزیز و مهربانی که تو را می بیند گاهی که برخیزی و هم موقع جابجا شدن تو را در میان سجده کنندگان.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۶۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- «یعقوب بن جعفر جعفری» می گوید در محضر موسی بن جعفر علیه السلام گفته شد مردمی معتقدند خدای تبارک و تعالی به آسمان اول فرودمی آید: خدا فرود نمی آید و نیازی هم ندارد که فرودآید و دیدگاه خدا از نظر دوری و نزدیکی در مکان، یکی است،

هیچ نزدیکی از او دور نیست و هیچ دوری به او نزدیک نیست و نیاز به چیزی ندارد بلکه نیاز همه موجودات به اوست صاحب بخشش است شایسته پرستش جز او نیست که عزیز و حکیم است،

اما آنان که می گویند: خدای عز و جل نازل می شود همانا این گفته از کسانی است که خدا را به کمی و فزونی نسبت می دهند، هر متحرکی به دیگری نیاز دارد که او را حرکت دهد یا به وسیله او حرکت کند، هر که به خدا گمان های بد دارد هلاک است،

درباره توصیف حق از اینکه او را به حدی محدود کنید بر حذر باشید و کم و زیادی یا تحریک و تحرک یا زوال یا فرودشدن یا به پا خاستن یا نشستن برایش تصور کنید، زیرا خدا والا و بالا است از صفت واصفان و توهم متوهمان،

توکل کن بر عزیز و مهربانی که تو را می بیند گاهی که برخیزی و هم موقع جابجا شدن تو را در میان سجده کنندگان می بیند.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۲۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

«محمد بن ابى عبد الله عن محمد بن إسماعيل البرمكى عن على بن عباس الجراذينى عن الحسن بن راشد عن يعقوب بن جعفر الجعفرى». من اصحاب الكاظم عليه السلام «عن ابى ابراهيم عليه السلام قال: ذكر عنده قوم يزعمون ان الله تبارك و تعالى ينزل الى السماء الدنيا فقال: ان الله لا ينزل و لا يحتاج الى ان ينزل انما منظره فى القرب و البعد سواء، لم يبعد منه قريب و لم يقرب منه بعيد و لم يحتاج الى شىء بل يحتاج إليه و هو ذو الطول لا إله إلا هو العزيز الحكيم. اما قول الواصفين انه ينزل تبارك و تعالى فانما يقول ذلك من ينسبه الى نقص أو زيادة و كل متحرك محتاج الى من يحركه أو يتحرك به، فمن ظن بالله الظنون هلك، فاحذروا فى صفاته من أن تقفوا له على حد تحدونه بنقص أو زيادة أو تحريك أو تحرك أو زوال أو استئزال أو نهوض أو قعود فان الله جلّ و عزّ عن صفة الواصفين و نعت الناعتين و توهم المتوهمين

وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ وَ تَقَلِّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ

«قد ورد فى بعض الروايات من طرق العامة: ان الله ينزل فى الثلث الاخير من الليل الى السماء الدنيا فينادى: هل من داع هل من مستغفر؟ و الظاهريون و المجسمون يحملون مثل هذه الاخبار على ظواهرها بخلاف اهل التوحيد فيؤولونها على معان صحيحة، فلو ثبتت الرواية فلا بدّ من تأويلها بما لا يوجب تجسما و لا حركة، و لاجل ذلك قال عليه السلام: ان الله لا ينزل و لا يحتاج الى ان ينزل، لان المتحرك من مكان الى مكان انما يتحرك لحاجته الى الحركة، اذ ليست نسبته الى جميع الامكنة نسبة واحدة، بل اذا حضر له مكان او مكانى غاب عنه مكان او مكانى اخر، و اذا قرب من شىء بعد عن شىء اخر، فاذا حصل فى مكان و كان مطلوبه فى مكان اخر فيحتاج فى حصول مطلوبه له الى الحركة الى مطلوبه او حركة مطلوبه إليه. و الاول سبحانه لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة و المكانيات نسبة واحدة و ليس شىء اقرب إليه من شىء اخر و لا ابعد و لا هو اقرب الى شىء من شىء اخر و لا ابعد الا بمعنى اخر غير المكانى و هو القرب بالذات و الصفات و نحو ذلك، و البعد الذى يزاؤه، و الى ذلك اشار بقوله: انما منظره فى القرب و البعد، يعنى المكانيين، سواء

لم يبعد منه قريب و لم يقرب منه بعيد، هذه العبارة ابلغ فى المقصود من نفى المكانية عنه تعالى و استواء النسبة الى الاشياء المكانية من ان يقال هو لم يبعد من قريب و لم يقرب من بعيد، فان هذه لا تنفى الا الحركة دون المكانية بخلاف تلك، اذ كل مكاني فهو بحيث يختلف نسبته الى الاشياء و ان كان ساكنا فى مكانه لا يتحرك و ذلك من جهة تحرك الاشياء. و قوله عليه السلام: و لم يحتاج الى شىء، تعميم لقوله: و لا يحتاج الى ان ينزل، فالاول اشارة الى البرهان على نفى الحركة فى المكان بما ذكره من تساوى منظره فى القرب و البعد من من الاحياز و الامكنة، و هذا اشارة الى البرهان الى نفى الحركة و التغير مطلقا بان معنى الحركة الخروج من القوة الى الفعل. و بعبارة اخرى: كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة و كل ما هو بالقوة فى شىء فهو فاقد له محتاج إليه لانه كمال وجودى له و الا لم يتحرك إليه، و الحق تعالى غير محتاج الى شىء اصلا فهو غير متحرك بوجه من الوجوه لا فى المكان و لا فى غيره، و انما قلنا انه لم يحتاج الى شىء لان ما سواه من الاشياء كلها انما حصلت منه و هو اصلها و منبعها و منشأها و هو المتطول عليها المتفضل المنعم بالاحسان إليها فهي المحتاجة إليه تعالى، فلو احتاج هو الى شىء يلزم افتقار الشىء الى ما يفتقر إليه من حيثية واحدة و ذلك محال، لاستلزامه توقف الشىء على نفسه و ذلك قوله: بل يحتاج إليه و هو ذو الطول. و انما ذكر قوله:

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

\*

، لان دليل نفى الحركة بنفى الحاجة الى شىء انما يتم باثبات توحيده فى الالهية و بنفى السفه عنه، اذ لو تصور فى الوجود إله اخر لا مكن ان يتصور حاجة الاله الى غير مخلوقاته، اذ على ذلك التقدير لم يلزم من احتياجه الى شىء محال كالدور و ما يجرى مجراه، و أيضا لو جاز السفه عليه لجاز ان يظن بنفسه انه محتاج الى شىء فيقصده او يفعل الحركة مجازفة، و هذا كما يعتقد كثير من المتكلمين من جملة آرائهم الزائفة انه تعالى يجوز ان يفعل بقصده كل ما تصوره من القبائح و المجازفات، و

يستدلون بان العالم كله ملكه و للمالك ان يفعل فى ملكه كل ما شاء و اراد، سواء كان حسنا او قبيحا، و ليس لاحد ان يعترض عليه او يسأل عنه لقوله:

لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُّونَ . و لما ذكر القاعدة الكلية بالبيان البرهانى على نفى الحركة المكانية أولا ثم على نفى الحركة و التغير على الاطلاق اراد ان يشير الى المفسد التى يلزم من القول بوصفه تعالى بنزوله من مكان الى مكان فقال: اما قول الواصفين: انه ينزل تبارك و تعالى، فانما يقول ذلك من ينسبه الى نقص او زيادة، يعنى ان النزول ضرب من الحركة و ان كل ما يتحرك سواء كانت الحركة فى الاين او فى غيره فهو خارج من نقص الى كمال، فيلزم على هؤلاء الواصفين ربهم بالنزول ان ينسبوه الى نقص و ذلك قبل الحركة او الى زيادة و هى بعد الحركة و الخروج من القوة الى الفعل، و كل ما يوصف بنقص او زيادة ففى ذاته امكان ان ينفعل من غيره فيتربك ذاته من قوة و فعل بل من مادة بها يكون بالقوة و من صورة بها يكون بالفعل، و كل مركب فهو ممكن الوجود محتاج الى غيره، فيلزم ان لا يكون إله العالم واجب الوجود و هذا محال. و قوله: و كل متحرك يحتاج الى من يحركه او يتحرك به، اشارة الى حجة اخرى على بطلان قولهم بالحركة و هى: ان كل متحرك لا بد له من محرك غيره سواء كان مباينا له كالحركات النفسانية و هو المعبر عنه بقوله: من يحركه، او مقارنا له كالحركات الطبيعية و هو المعبر عنه بقوله: او يتحرك به، و ذلك لان الحركة صفة حادثة لكون اجزائها غير مجتمعة فى الوجود، فكل جزء منها مسبق بجزء اخر فيكون جميعا حادثة و ما يتركب فهو اولى، فهى لكونها صفة تحتاج الى قابل و لكونها حادثة تحتاج الى فاعل، و لا بد ان يكون فاعلها غير قابلها، لان المحرك لا يحرك نفسه بل لشيء يكون متحركا بالقوة، كما ان المسخن لا يسخن نفسه بل لامر يكون سخونته بالقوة، فقابل الحركة امر بالقوة و فاعلها امر بالفعل. فكل متحرك يحتاج الى محرك يغايره غير قابل لهذه الحركة افادتها فى قابلها، فلا يخلو اما ان يكون بالفعل من كل وجه، فيكون محركا غير متحرك اصلا، او لا يكون كذلك، فيكون بالفعل من هذه الجهة و بالقوة من جهة اخرى و يكون متحركا بحركة اخرى فيحتاج الى محرك اخر غيره، و يعود الكلام فاما ان يتسلسل المحركات و المتحركات الى لا نهاية و هو محال، او ينتهى الى محرك غير متحرك لكونه بالفعل من كل وجه، و هو يستلزم المطلوب من نفى الحركة عن الاول تعالى لكونه مبدأ جميع الاشياء و إليه



ينتهي سلسلة جميع الحاجات . ثم اشار الى هلاك من ظنّ هذه الظنون الفاسدة باللّه و توهم هذه الآراء الجاهلية في حقّه تعالى ثم حذر القوم من ان يقفوا بالمعرفة باللّه على حد من حدود التشبيه و التّحديد أو التجسيم اللّازم من نسبه هذه الصفات إليه تعالى، كزيادة أو نقصان أو تحريك على سبيل المباشرة أو تحرك على أى نحو كان أو بزوال عن حالة كانت أو استنزال لحالة لم تكن أو قيام جسمانية أو قعود أو ما يجرى مجرى هذه الصفات الجسمانية، ثم أكد ذلك بان اللّه جلّ و عزّ عن صفة الواصفين و نعت الناعتين و توهم المتوهمين فضلا عن هذه الآراء الفاسدة و الاقوال الكاذبة التي يعرف فسادها و كذبها بادنى بضاعة من العلم الذي هو علم. ثم تلى قوله تعالى:

وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ... الآية، عظة و تنبيهها على امور يجب ان يكون الانسان عليها من التوكل عليه تعالى و التسليم لامره و معرفة انه اعزّ و اجلّ من أن يصفه الواصفون، و انه مع غاية تعززه و ترفعه عن الاشياء رحيم رؤف بالخلائق كلهم مطلع على جميع احوالهم و حركاتهم و تقلباتهم في الذات و الصفات، و ان علمه بالاشياء على وجه الرؤية و المشاهدة دون غيرها من الاقسام كالعلم الحسولي أو التجريبي أو الاستدلالي أو الانفعالي التابع للمعلومات، و ان رؤية البعض لا يحجبه عن رؤية بعض اخر لتساوي نسبة الكلّ إليه تعالى لكونه بريئا عن الامكنة و الازمنة، و ان الاشياء كلها ساجدة خاضعة له لا مكانهم و افتقارهم إليه كما في قوله تعالى:

وَ لِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ

، و قوله:

أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالْشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَ هُمْ دَاخِرُونَ

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ٣٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الاول قوله عليه السلام: على حد تحدونه و من طريق الصدوق «تحدوه» باسقاط النون على الجزاء، لاعتبار معنى الشرط فى الوقوف على حد. قوله عليه السلام: أو تحريك أو تحرك أى مبدئية قريبة للحركة على سبيل المباشرة و على سبيل التدرىج، و الا فجميع الحركات و مبادئها التحريكية الطبيعية و النفسانية المنتهية و مستندة الى ارادته و افاضته سبحانه اياها. و ليس فى طريق الصدوق «أو تحريك».

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٣٠٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: عن على بن عباس الخراذينى. [ص ١٢٥ ح ١] أقول: بضمّ الخاء المعجمة وفتح الراء المهملة المخففة والألف والذال المعجمة المكسورة والياء المثناة من تحت الساكنة: قرية بالرى. وقيل بدل الخاء: الجيم. والمشهور فيها الخاء، وأنها بالزاي بدل الذال، واللام بدل النون. قال عليه السلام: لا ينزل. [ص ١٢٥ ح ١] أقول: أى يستخلف عليه النزول. قال عليه السلام: إنّما منظره. [ص ١٢٥ ح ١] أقول: يقال: نظرته وانتظرته، أى ارتقت حضوره. كذا فى النهاية. قال عليه السلام: بل يحتاج إليه. [ص ١٢٥ ح ١] أقول: على صيغة المجهول، والظرف يقوم مقام الفاعل. قال عليه السلام: ذو الطول. [ص ١٢٥ ح ١] أقول: أى العطاء بفتح الطاء. وقوله: «لا إله» إشارة إلى أنّ الجواب عن قول المشبهة إنّ ينزل لقضاء حوائج السائلين بأنّه ذو العطاء من دون افتقار إلى نزول، لا شريك له فى الألوهية، فيسبق. قال عليه السلام: قول الواصفين. [ص ١٢٥ ح ١] أقول: أى الذين يصفونه بصفة المخلوقين. قال عليه السلام: وكلّ متحرّك. [ص ١٢٥ ح ١] أقول: دليل آخر على بطلان قولهم. قال عليه السلام: إلى من يُحرّكه. [ص ١٢٥ ح ١] أقول: إذا كانت الحركة قسريّة. قال عليه السلام: أو يتحرّك به. [ص ١٢٥ ح ١] أقول: إذا كانت الحركة اختياريّة. قال عليه السلام: فَمَنْ ظَنَّ. [ص ١٢٥ ح ١] أقول: أى من قال على الله بغير علم. قال عليه السلام: على حدّ تحدّونه. [ص ١٢٥ ح ١] أقول: أى من أن تجعلوا له حدّاً

تحدّونه. استینافیّة بیانِ للأمر، أى لأنکم تحدّونه حينئذٍ بنقص. قال علیه السلام: بنقص. [ص ۱۲۵ ح ۱] أقول: إنّه ناظر إلى الدلیل الأوّل. قال علیه السلام: وتوکل. [ص ۱۲۵ ح ۱] أقول: أى لیوقفک لترك ما حذر منه. قال علیه السلام: الذی یراک. [ص ۱۲۵ ح ۱] أقول: ترشیح للتوکل بأنّه عالم بأحوالک.

الحاشیة على اصول الکافی ؛ ج ۱ ، ص ۲۹۸

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: الْمَنْظَر (به فتح میم و سکون نون و فتح ظاء با نقطه، مصدر میمی باب «نَصَرَ»): تدبیر. یَحْتَاجُ، (به صیغۀ مجهول است. إِلَیْهِ نایبِ فاعل است. الطَّلُوعُ (به فتح طاء و سکون واو): بی نیازی، و توانایی، و وسعت، و بخشش؛ و این جا همه مناسب است. و بعضی این فقره اقتباس از سوره مؤمن است. یعنی: روایت است از یعقوب بن جعفر - که از اولاد جعفر طیّار است - از امام موسی کاظم علیه السلام، راوی گفت که: مذکور شدند نزد او جمعی که دعوی می کنند که الله - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - فرود می آید حقیقۀ از عرش سوی آسمان نزدیک تر به ما، پس گفت که: به درستی که الله فرود نمی آید حقیقۀ؛ به معنی این که محال است که فرود آید و محتاج نیست سوی این که فرود آید؛ چه تدبیر او در نزدیکی چیزها به ما و دوری از ما برابر است؛ چه دور نیست از الله تعالی به اعتبار مکان نزدیک به ما و نزدیک نیست به او به اعتبار مکان دور از ما. و محتاج نیست سوی چیزی در نفوذ تدبیر، بلکه هر چیز سوی او احتیاج دارد و او صاحب بی نیازی است. نیست مستحقّ عبادتی مگر او، ابا از ننگ دارد، راست گفتار درست کردار است. اصل: «أَمَّا قَوْلُ الْوَاصِفِينَ: إِنَّهُ يَنْزِلُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى، فَإِنَّمَا يَقُولُ ذَلِكَ مَنْ يَنْسُبُهُ إِلَى نَقْصٍ أَوْ زِيَادَةٍ، وَكُلُّ مُتَحَرِّكِ مُحْتَاجٍ إِلَى مَنْ يُحَرِّكُهُ أَوْ يَتَحَرَّكُ بِهِ، فَمَنْ ظَنَّ بِاللَّهِ الطُّنُونَ، هَلَكٌ». شرح: انّه، می تواند بود که به فتح همزه باشد؛ به تقدیر «بأنّه» و متعلّق به «وَاصِفِينَ» باشد و وصف به معنی بیان باشد. و می تواند بود که به کسر همزه باشد و مقول قول باشد و وصف به معنی بیان به اسم جامد محض باشد. مراد به نَقْصٍ و زِيَادَةٍ، نقصان و زیادتی در صفتِ

ذات است و اشارت است به این که کاملِ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ منتقل نمی شود در غیر صفاتِ فعل، پس واو در وَكُلُّ مُتَحَرِّكِ حَالِيَه است و تصریح به آن اشارت است. یا مراد، نقصان و زیادتی در مقدار است و اشارت است به این که هر جسمی قابل نقص و زیاده است، پس مخلوق است، چنانچه بیان شد در شرح حدیث ششمِ باب یازدهم، پس این فقره استدلال است بر بطلان حرکت؛ و «كُلُّ مُتَحَرِّكِ» تا آخر، استدلال دیگر است بر آن. و فاء در فَمَنْ برای بیان است. الف لامِ الظُّنُونِ برای استغراق، یا برای عهد خارجی است؛ و بر هر تقدیر، منصوب و مفعول مطلق است. و این، بنابر اول، تمثیل و تصویر حالِ صاحبِ اضطراب است به این که هر احتمال که به خاطرش می رسد، گمان می کند که حق است و زود از آن برمی گردد سوی احتمال دیگر، مثل آیت سوره احزاب: « وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا » .

« یعنی: اما گفتنِ جمعی که بیان می کنند الله تعالی را این که فرود می آید حقیقهً - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - پس جز این نیست که می گوید آن را کسی که نسبت می دهد الله تعالی را سوی نقصان یا زیادتی؛ و هر متحرک، محتاج است در حرکت، سوی کسی که حرکت دهد آن را و (این در حرکت غیر اختیاری است) یا حرکت کند به سبب آن (و این در حرکت اختیاری است) که بی علت غائیّه که مُحْتَاج إِلَيْهَا باشد، ممکن نیست. بیان این آن که: هر که گمان برد به الله تعالی انواع گمان ها که به خاطرش رسید، در جهنم است. اصل: «فَاَحْذَرُوا فِي صِفَاتِهِ مِنْ أَنْ تَقْفُوا لَهُ عَلَى حَدٍّ تَحْدُونَهُ بِنَقْصٍ، أَوْ زِيَادَةٍ، أَوْ تَحْرِيكِ، أَوْ زَوَالٍ، أَوْ اسْتِنزَالٍ، أَوْ نُهُوضٍ، أَوْ قُعُودٍ؛ فَإِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ عَنْ صِفَةِ الْوَاصِفِينَ، وَنَعْتِ النَّاعِتِينَ، وَتَوْهَمِ الْمُتَوَهِّمِينَ »

وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ \* الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ \* وَ تَقَلُّبِكَ فِي السَّاجِدِينَ

« . . شرح: فاء برای تفریع است. الْوُقُوفُ: ایستادن، و ایستاده کردن کسی را. و هر دو این جا مناسب است. لَهُ متعلق است به «حَدٍّ» و مقدم بر آن است. الْحَدُّ: تمیز چیزی از چیزی دیگر به اسم جامد محض. و جمله تَحْدُونَهُ استیناف است برای بیان «فَاَحْذَرُوا» تا آخر. و باء در «بِنَقْصٍ» برای مُلَابَسَتِ

است. الزَّوَالُ: برطرف شدن؛ و مراد این جا نبودن، در وقتی است. الإِسْتِنْزَالُ (به نون و زاء با نقطه): فرود آوردن کسی را از مرتبه خود. جَلَّ خَيْرٌ إِنَّ است. عَنِ صِفَةِ مُتَعَلِّقٍ بِهِ «جَلَّ» است. و فرق میان صفت و نعت این است که: صفت، بیان است-خواه به مختص و خواه به مشترک-و نعت، مختص به مختص است. التَّوَهُُّمُ: تصوّر به اسم جامد محض. »

وَتَوَكَّلْ

«تا آخر، اقتباس است از سوره شعراء. التَّقَلُّبُ: تصرّف در چیزها. مراد این است که: مهلت این عاصیان، بنابر مصلحتی است و کلام حق در اهلش اثر می کند، پس به سبب نشنیدن عاصیان، ترک آن نباید کرد. یعنی: پس حذر کنید در صفات الهی از این که ایستید بر حدی برای او؛ چه حدّ خواهید کرد او را به نقصان یا زیادتى، یا به حرکت دادن دیگری او را، یا حرکت خودش به سبب چیزی، یا به نبودن او در وقتی، یا به فرود آوردن او از مرتبه اش، یا به برخاستن، یا نشستن؛ چه الله بزرگ و عزیز است، به معنی این که منزّه است از صفت جمعی که او را از پیش خود صفت می کنند و نعت جمعی که او را از پیش خود نعت می کنند و تصور جمعی که خیال تصوّر ذات او می کنند. و حواله کن مصلحت کار خود را بر بی ننگ مهربانی که می بیند تو را وقتی که می ایستی به کار الهی و تصرّف تو را در دل های اهل اعتراف به ربوبیت رب العالمین.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۵۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی العنوان یعنی امتناع (الحركة والانتقال) علیه سبحانه مطلقاً؛ رداً علی المجسّمة، وکفر الصوفیة القدریة أيضاً، وهم مصرّحون بتنزله سبحانه عن مرتبة العلیّة إلى مراتب المعلولیة فی سلسلتی البدو والعود علی اصطلاحهم المیشوم. فی بعض النسخ «إلی سماء

الدنيا» بالإضافة، والأكثر أكثر. والحكاية إشارة إلى ما روى «أنَّ الله ينزل في الثلث الأخير، أو النصف الأخير في كلِّ ليلة، وفي ليالى الجمعة في أوّل الليل إلى السماء الدنيا فينادى هل من داع؟ هل من مستغفر؟ هل من سائل»، الحديث. وأوّل في بعض الأخبار بإنزاله سبحانه ملكاً ينادى، فالظاهر صحّة الحديث، وأنّه مأوّل. و«المنظر» كمنصب: مصدر ميمي وهنا بمعنى التدبير، أو اسم مكان؛ يعنى محلّ التدبير. (لم يبعد منه قريب، ولم يقرب منه بعيد) لتساوى نسبة جميع ما سواه تعالى إليه جلّ وعلا، فالفقرتان بأجمعهما كناية عن تساوى نسبة كلّ مُحاط مكانى إلى محيطه اللامكانى. قال برهان الفضلاء: «لم يبعد منه قريب» أى باعتبار مكان قريب منّا، «ولم يقرب منه بعيد» أى باعتبار مكان بعيد عنّا. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إنّما منظره» أى ما ينظر إليه «فى القرب والبعد منه سواء» أى لا يختلف اطلاعه على الأشياء بالقرب والبعد؛ لأنّهما إنّما يجريان فى المكانى، بالنسبة إلى المكانى، وهو سبحانه متعال عن المكان. (ولم يحتجّ إلى شيء) أى فى تدبيره. (بل يحتاج إليه) على المجهول، والظرف نائب الفاعل. (وهو ذو الطول) أى الفضل والخير. وفيه - وهو اقتباس من سورة المؤمن - إشارة إلى غنائه عن كلّ شيء وحاجة كلّ شيء إليه؛ إذ لا إله للعالمين إلّا هو، وهو العزيز الحكيم. (إلى من يحركه) فى الحركة القسريّة والنفساتيّة، أو ما يتحرّك به فى الحركة الطبيعيّة. قال السيّد الأجلّ النائينى: «من أن تقفوا» إمّا من «وقف يقف» أى أن يقفوا فى الوصف له وتوصيفه إلى حدّ، فتحدّونه بنقص أو زيادة، أو تحريك، أو تحرّك. أو من «قفا يقفوا» أى أن تتبعوا له فى البحث عن صفاته تتبعاً «على حدّ تحدّونه» بما ذكر . «استنزله» و«أنزله» بمعنى. قال برهان الفضلاء: و«التوهم» هنا بمعنى التصوّر باسم غير مشتقّ.

«وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ»

أى فى جميع أمورك موقناً بعلمه بجميع الأحوال أزلاً وأبداً، أو توكلّ عليه فى توصيفه، فصفه بما وصف به نفسه لا بما يذهب إليه الأوهام.

«وَتَقَلَّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ»

أى تصرّفك فى قلوب أهل التوحيد. والاقْتباس من سورة الشعراء.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٢٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

: ضعيف. قوله عليه السلام: إنما منظره: أى نظره و علمه و إحاطته بأن يكون مصدرا ميميا أو ما ينظر إليه فى القرب و البعد منه سواء، أى لا يختلف اطلاعه على الأشياء بالقرب و البعد، لأنهما إنما يجريان فى المكانيات بالنسبة إلى أمثالها و هو سبحانه متعال عن المكان، إذ يوجب الحاجة إلى المكان، و هو لم يحتج إلى شىء بل يحتاج إليه على المجهول، أى كل شىء غيره محتاج إليه، و الطول: الفضل و الإنعام. قوله عليه السلام فإنما يقول ذلك إلخ أى النزول المكانى إنما يتصور فى المتحيز و كل متحيز موصوف بالتقدر، و كل مقتدر متصف بالنقص عما هو أزيد منه و بالزيادة على ما هو أنقص منه، أو يكون فى نفسه قابلا للزيادة و النقصان، و الوجوب الذاتى ينافى ذلك لاستلزامه التجزى و الانقسام المستلزمين للإمكان، و أيضا كل متحرك محتاج إلى من يحركه أو يتحرك به، لأن المتحرك إما جسم أو متعلق بالجسم، و الجسم المتحرك لا بد له من محرک، لأنه ليس يتحرك بجسميته، و المتعلق بالجسم لا بد له فى تحركه من جسم يتحرك به، و هو سبحانه منزه عن الاحتياج إلى المحرك، و عن التغير بمغير، و عن التعلق بجسم يتحرك به. و يحتمل أن يكون المراد بالأول الحركة القسرية، و بالثانى ما يشمل الإرادية و الطبيعية، بأن يكون المراد بمن يتحرك به ما يتحرك به من طبيعة أو نفس، و قوله: من أن يقفوا، من وقف يقف، أى أن يقوموا فى الوصف له و توصيفه على حد فتحدونه بنقص أو زيادة، و يحتمل أن يكون من قفا يقفوا، أى تتبعوا له فى البحث عن صفاته تتبعا على حد تحدونه بنقص أو زيادة، قوله:

حِينَ تَقُومُ

أى إلى التهجد أو إلى الخيرات أو إلى الأمور كلها

وَتَقَلَّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ

أى ترددك و حرکاتک بین المصلین بالقیام و القعود و الركوع و السجود، و المعنى توکل علیه فى جميع أمورک عارفاً بأنه عالم بجميع أحوالک فى جميع الأوقات، أو توکل علیه فى توصيفه بصفاته فقل فى صفته بما وصف به نفسه، و لا تعتمد فى توصيفه على ما يذهب إليه و همک.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

## ۲- الحديث

۲ / ۳۲۹ . وَعَنْهُ (۴) رَفَعَهُ، عَنْ (۵) الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ جَعْفَرٍ:

عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «لَا أَقُولُ: إِنَّهُ قَائِمٌ؛ فَأُزِيلُهُ عَنْ مَكَانِهِ (۶)، وَلَا أَحُدُّهُ بِمَكَانٍ يَكُونُ فِيهِ، وَلَا أَحُدُّهُ أَنْ يَتَحَرَّكَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَرْكَانِ وَالْجَوَارِحِ، وَلَا أَحُدُّهُ بِلَفْظِ شَقٍّ (۷) فَمِ، وَلَكِنْ كَمَا قَالَ اللَّهُ (۸) تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «كُنْ فَيَكُونُ» (۹) بِمَشِيئَتِهِ مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ فِي نَفْسٍ (۱۰)، صَمَدًا فَرْدًا، لَمْ يَحْتَجْ إِلَى شَرِيكِ يَذْكُرُ لَهُ (۱۱) مُلْكُهُ، وَلَا يَفْتَحُ لَهُ أَبْوَابَ عِلْمِهِ (۱۲)». (۱۳)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام کاظم علیه السلام فرمود: اینکه گویم خدا قائم است باین معنی نیست که او را از مکانش جدا سازم (چنان که هر نشسته هنگام ایستادن از مجلسش جدا شود) [او را از منزلت و مقام مجردش دور



سازم و باجسامش مانند کنم] و نیز او را بمکان معینی که در آن باشد محدود نسازم و بحرکت اعضاء و جوارح محدود نسازم و بتلفظ از شکاف دهن محدود نسازم ولی چنان گویم که خدای تبارک و تعالی فرماید (کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط اینست که باو گوید): باش و وجود یابد بدون تردد خاطر، (تفکر) او صمد است و یگانه بشریکی احتیاج ندارد که امور سلطنت او را یادش آورد و درهای علمش را برویش گشاید (بلکه خودش بتنهائی ایجاد کند و سپس نگهداری نماید و چیزی را از یاد نبرد و علم کامل و محیطش دستخوش تغیر و نقصان نگردد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۷۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- ابو ابراهیم (امام کاظم علیه السلام) فرمود: من که می گویم: خدا قائم است به این معنی نیست که او را از قرارگاهش جدا تصور کنم و به مکانش محدود سازم که در آن باشد و او را وصف نکنم که با ارکان و اعضائی جنبش کرده است و او را به گشودن لب متصف ندانم ولی چنان گویم که خدای تبارک و تعالی خودش فرموده است (۸۲ سوره یس): «باش پس می باشد» به محض خواستش، بی تردیدی در دل، او صمد است و تنها است، نیاز به شریکی ندارد که چیزی از ملکش به یاد او آرد و دری از دانش او بگشاید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۶۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- امام کاظم علیہ السلام فرمود: من کہ می گویم: خدا قائم است به این معنی نیست کہ او را از قرارگاہش جدا تصور کنم و بہ مکانش محدود سازم کہ در آن باشد و او را وصف نکنم کہ با ارکان و اعضائی جنبش کردہ است و او را بہ گشودن لب متصف ندانم ولی چنان گویم کہ خدای تبارک و تعالی خودش فرمودہ است «باش پس می باشد (یس/۸۲)» بہ محض خواستش، بی تردید در دل، او صمد است و تنها است، نیاز بہ شریکی ندارد کہ چیزی از ملکش بہ یاد او آورد دری از دانش بر روی او بگشاید.

\*\*\*

ترجمہ آیت اللہی؛ ج ۱، ص ۳۲۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

ہدیۃ: (انہ قائم) ای عن قعود، وهو قول بانتقاله عن وضعه فی مستقرّہ إلی وضع آخر فیہ، أو بانتقاله (عن مکان) بمعنی السطح الباطن للحاوی. قال السیّد الأجلّ النائینی: ای لا یتّصف بالقیام اتّصاف الأجسام والمکانیّات؛ لاستلزامه الزوال فی الجملة عن مکانہ الذی استقرّ فیہ. (ولا أحدّہ أن یتحرّک) ای بأن یتحرّک. (فی شیء من الأركان) ای عمدة الأطراف حركة کمیّة، أو المعنی بشیء منها؛ ای حركة أینیّة. وحروف الأدوات ینوب بعضها مناب بعض. (ولکن كما قال) ای ولكن ینوب الأشياء بقوله: «کن» لا بالآلة جارحة بل بمشیئته. (من غیر تردد نفس) إمّا بالتحریک، أو بسکون الفاء، ای من غیر تردد وتفکر. (صمداً فرداً) نصب علی المدح. قرئ «یذکر، ولا یفتّح» علی المعلوم من التفعیل. وقرأ السیّد الأجلّ النائینی علی المجهول من المجرد، وقال: ای لم یحتج ملکہ إلی شریک

يذكر له . واحتمل المعلوم من المجرّد والتفعليل . وقال برهان الفضلاء: «صمداً» نصب بالمدح بتقدير  
أعنى. «ويذكر» على المعلوم من باب نصر. والمستتر فيه ل «الله» والضمير في «له» للشريك. «ولا  
يفتح» عطف على «يذكر». و«لا» زائدة لتذكير النفي في «لم يحتج» كما في  
«وَلَا الضَّالِّينَ»

أى لم يحتج إلى شريك يذكر له ربوبيته نفسه تعالى ويفتح له أبواب علمه عزّ وجلّ. والمراد أنّ بعثة  
الأنبياء والرّسل لتعليم الخلق ليس على وجه الاحتياج بل بمحض الحكمة والرحمة والتفصّل. أقول  
:يعنى لم يحتج فى عجائب صنعه وتدييره إلى معين يعينه فى سلطنة تدييره وتقديره وكمال إحاطة  
علمه بالجميع أزلاً أبداً وعموم قدرته الكاملة.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٢٨٠

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

وفيه ستّة احاديث

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٣٠٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: وعنه رفعه الى الحسن بن راشد وفى كتاب التوحيد للصدوق رضى  
الله تعالى عنه فى هذا الباب بسنده عن يعقوب بن جعفر الجعفرى عن أبى ابراهيم موسى بن جعفر  
عليهما السلام أنه قال: ان الله تبارك و تعالى كان لم يزل بلا زمان و لا مكان، وهو الآن كما كان لا

يخلو منه مكان ولا يشغل به مكان ولا يحل في مكان، ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أينما كانوا، ليس بينه وبين خلقه حجاب بغير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور، لا إله الا هو الكبير المتعال . وفيه بسنده عن علي بن سالم عن أبي بصير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا . وفيه بسنده عن أبي طالب عبد الله بن الصلت عن يونس بن عبد الرحمن قال: قلت لابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام: لاى علة عرج الله بنبيه صلى الله عليه وآله وسلم الى السماء ومنها الى سدره المنتهى ومنها الى حجب النور وخاطبه وناجاه هناك والله لا يوصف بمكان؟ فقال عليه السلام: ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بمكان ولا يجري عليه زمان، ولكنه عز وجل أراد أن يشرف به ملائكته وسكان سماواته ويكرمهم بمشاهدته ويريه من عجائب عظمتته ما يخبر به بعد هبوطه وليس ذلك على ما يقول المشبهون، سبحانه الله وتعالى عما يشركون . قلت: وشرح هذه الاحاديث الشريفة ونظائرها الكريمة أن الزمان والمكان والابعاد والامتدادات من عوارض المادة ومفارقات عالم الهيولى بمقدس عن ذلك كله، فما ظنك بالقدوس الحق المتقدس عن الماهية ولوازمها وعوارضها فضلا عن المادة وعهدا وعلائقها. وأيضا موجد الشيء وعلته محال أن يشمل ذلك الشيء ويجرى عليه حكمه فخالق الزمان والمكان والحركة والسكون الذي هو جاعل الظلمات والنور ومفيض نظام الكل ومبدع الوجود بقضه وقضيضه كيف يسعه الزمان والمكان وتجري عليه أحكامهما، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وهو سبحانه نور النور وظهور الظهور، وانما احتجابه بشدة نوره وشعشة ظهوره وحجابه في محتجبيته عن خلقه ذوات خلقه المسجونة في سجن البطلان وظلمة الامكان. قوله عليه السلام: فأزيله عن مكان وفي نسخ «عن مكانه» بالإضافة الى الضمير، أى عن مرتبته في المجد والجلال ومكانته في القدس والكمال. قوله عليه السلام: ولا أحده بلفظ شق فم اما بالكسر من الشق بمعنى المشقة كما في التنزيل الكريم

إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ

أو بمعنى الجنب أو الناحية. واما بالفتح من الشق الفصل فى الشىء كالشق فى الجبل. قوله عليه السلام: صمدا فردا لم يحتج و من طريق الصدوق «فرد صمد لم يحتج الى شريك يكون له فى ملكه ولا يفتح له أبواب علمه» .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٣٠٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: وعنه. [ص ١٢٥ ح ٢] أقول: ذكر الفاضل الأسترابادى فى الرجال: الظاهر أنه من كلام تلامذة المصنّف، والضمير راجع إليه كما قلنا سابقاً فى «أخبرنا». ويؤيّدّه ما سيّجىء كثير من الضمائر الراجعة إلى المصنّف. قال عليه السلام: عن مكانه. [ص ١٢٥ ح ٢] أقول: فإنّ القائم من قائم عن مكان جلوسه فى العرف. قال عليه السلام: أن يتحرّك فى شىء. [ص ١٢٥ ح ٢] أقول: أى مع شىء كما فى قوله

«فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ». قال عليه السلام: شقّ. [ص ١٢٥ ح ٢] أقول: بفتح الشين المعجمة واحد الشقوق. وهو فى الأصل مصدر وقع هنا مضافاً ومضافاً إليه. قال عليه السلام: يذكر له ملكه. [ص ١٢٥ ح ٢] أقول: بتشديد الكاف، والضمير المستتر فيه يعود إلى الشريك، والضمير فى قوله: «له» يعود إلى «الله». وقوله: «ملكه» بضمّ الميم وسكون اللام أى ملك الله. والمقصود حصول التذكير من الشريك أحوال الملك بعد نسيان الله تعالى لها.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ٢٩٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: در سوره رعد چنین است:»

أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ» .

« قول امام عليه السلام: «لَا أَقُولُ: إِنَّهُ قَائِمٌ فَأَزِيلُهُ عَنْ مَكَانِهِ» اشارت است به قاعده کلیه و آن این است که: استعمال لفظ در معنی مجازی بی قرینه صارفه، ازاله آن لفظ است از جایی که مناسب آن است، پس چون معنی حقیقی «قَائِمٌ» در لغت عرب «ایستاده» است و آن، مخصوص جسم است، استعمال «قَائِمٌ» در الله تعالی بی ضم «عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» ازاله لفظ «قَائِمٌ» است از مکانش، پس ضمیر «أَزِيلُهُ» و «مَكَانَهُ» راجع به لفظ «قَائِمٌ» است. و می تواند بود که راجع به الله باشد و «مَكَانٌ» به معنی ازل باشد، موافق آنچه گذشت در شرح عنوان «بَابُ الْكُونِ وَالْمَكَانِ» و اشارت باشد به این که اگر «قَائِمٌ» به معنی حقیقی باشد، ازلی نخواهد بود. الْحَدُّ: تمیز چیزی از چیزی دیگر به اسم جامد محض، باء در «مَكَانٌ» برای سببیت است. أَنْ يَتَحَرَّكَ به تقدیر «بِأَنْ يَتَحَرَّكَ» است. فِي شَيْءٍ به معنی «بِاعْتِبَارِ شَيْءٍ» است نظیر»

إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ» .

« فرق میان ارکان و جوارح این است که: ارکان، اطراف عمده است، مثل سر و پا و دست. و جوارح، مطلق اعضا است که از آنها کاری می آید، مثل زبان و دندان. الشَّقُّ (به فتح شین با نقطه): شکاف.»

كُنْ فَيَكُونُ

«مقول قول است و در سوره یس است. كَمَا قَالَ مُتَعَلِّقٌ است به جَارٌّ و مجرور در بِمَشِيئَتِهِ. و مطلوب، تشبیه خلق کلام با رسل است به خلق آسمان و زمین و مانند آنها در این که به ظاهر از جمله قول نیست، بلکه به محض مشیّت می شود، یا مراد تشبیه کلام با رسل است به کلام با معدومات در وقت تکوین آنها؛ چه ظاهر است که آن به تحریک زبان و مانند آن نیست. النَّفْسُ (به فتح نون و فتح

فاء): جسم لطیفی که به آمد و رفت آن حیوان تعیش می کند. الصَّمَد: مرجع هر چیز، یا مقصود هر کس در حاجت ها. الْفَرْد: تنها؛ و مراد این جا، تنها در صمدیت است، چنانچه دلالت می کند بر آن تعریف «الصَّمَد» به الف لام در سوره اخلاص. و صَمَداً منصوب به اختصاص است. يَذْكُرُ (به ذال با نقطه و راء بی نقطه، به صیغه مضارع غایب معلوم باب تفعیل) صفت شریک است. و ضمیر مستتر، راجع به شریک است. التَّذْكِير: تند کردن چیزی. ضمیر لَهُ راجع به الله تعالی است. مُلْكُهُ (به ضم میم و سکون لام و ضمیر راجع به الله تعالی) منصوب و مَفْعُول به است و عبارت است از نفوذ اراده؛ و تذکیر آن، قوّت دادن آن است به روشی که به عنوان «

كُنْ فَيَكُونُ

«شود. وَ لَا تَفْتَحُ (به صیغه مضارع غایبه مجهول باب «مَنَعَ») عطف است بر لَمْ يَحْتَجِجْ. ضمیر لَهُ این جا راجع به شریک است. أَبْوَابُ مرفوع و نایبِ فاعل است. ضمیرِ عِلْمِهِ راجع به الله تعالی است؛ و این جمله اشارت است به آیت سوره یونس که: «

قُلْ أَتَّبِعُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ»

«و آیت سوره رعد که مذکور شد. و حاصل این است که: ابواب علم الله تعالی که مفتوح است برای هر شیء، به این معنی که علم او متعلق به هر شیء است، مفتوح نمی شود برای چنین شریکی؛ پس آن شریک، داخل شیء نیست، بلکه به محض مفهوم می است بی آن که فرد حقیقی داشته باشد در خارج یا در ذهن. یعنی: روایت است از امام موسی کاظم علیه السلام این که او گفت که: نمی گویم که: به درستی که الله تعالی قائم است، پس زایل کرده باشم آن را از موضعش؛ و تمیز نمی کنم الله تعالی را به سبب مکانی که باشد در آن؛ و تمیز نمی کنم او را به این که حرکت کند به اعتبار چیزی از ارکان و جوارح؛ و تمیز نمی کنم او را به سبب صوتی که از شکاف دهنش بیرون آید، و لیک سخن او با ملائکه و انبیاء و رسل، چنانچه گفته-تَبَارَكَ وَ تَعَالَى- در سوره یس: بشو، پس می شود به محض خواست. اوست بی آمد و رفت در نفس، صَمَدِ فرد که احتیاج نداشته به شریکی که آن شریک تند

كند برای الله تعالى پادشاهی او را و مفتوح نمی شود برای آن شریک، درهای علم الله تعالى؛ به این معنی که آن شریک «لَا شَيْءَ» است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۵۳

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: ضعيف. قوله عليه السلام: فأزيله عن مكانه، أى لا يتصف بالقيام اتصاف الأجسام لاستلزامه الزوال فى الجملة عن مكانه، كزوال ما يقوم من الأجسام عن مكانه الذى استقر فيه، ولأن القيام نسبة إلى المكان بخلو بعض المكان عن بعض القائم عنه و شغل بعضه ببعض، و نسبته تعالى إلى كل الأمكنة سواء. أقول: و يمكن أن يكون المراد بالمكان: الدرجة الرفيعة التى له سبحانه من التقديس و التنزه و التجرد، أى نسبة القيام إليه تعالى مستلزم لإزالته عن تجرده و تقدسه و تنزهه سبحانه. قوله عليه السلام: فى شىء من الأركان، أى الأركان البدنية أو النواحي و الجوانب أى أركان الخلق و الجوارح بأن يتحرك رأسه أو عينه أو يده سبحانه بلفظ شق فم أى لفظ خارج من فرجة الفم.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۶۵

\*\*\*\*\*

ص: ۳۱۲

---

۱- ۱. فى «ف»: «صفات».

۲- ۲. الشعراء (۲۶): ۲۱۷۲۱۹.



٣-٣ . التوحيد ، ص ١٨٣ ، ح ١٨ ، بسنده عن محمد بن أبي عبد الله الكوفي الوافي ، ج ١ ، ص ٣٩٥ ، ح ٣١٩ .

٤-٤ . الظاهر رجوع الضمير إلى محمد بن يعقوب ، مصنف الكتاب ، كما هو الأمر في سند الحديث الثالث وذيل الحديث الرابع كما لا يخفى ، والآتي بالضمير في هذه الأسناد الثلاثة هو راوي الكتاب . ثم إن الظاهر أن المراد من «رفعه» هو الإسناد المذكور في السند المتقدم ، إلى الحسن بن راشد ، كما يبدو ذلك من التوحيد ، ص ١٨٣ ، ح ١٩ .

٥-٥ . في «بح ، بف» وحاشية «و» : «إلى» .

٦-٦ . في التعليقة للدواماد : «مكان» ونقله المازندراني عن بعض النسخ .

٧-٧ . «الشَّقَّ» : الفصل في الشيء والفُرَجَة والصدع . و«الشَّقَّ» : الناحية والمشقة . والمعنى : لا أحده بكلمة تخرج من ناحية الفم ، أو من فُرَجَة الفم ، أو مشقته . أنظر : النهاية ، ج ٢ ، ص ٤٩١ (شقق) ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٩٥ ؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٣٩٨ .

٨-٨ . في «ب ، ج ، ض ، بح ، بر ، بس ، بف» والتوحيد : - «الله» .

٩-٩ . البقرة (٢) : ١١٧ ؛ آل عمران (٣) : ٤٧ و ٥٦ . ومواضع أخرى .

١٠-١٠ . في الوافي : «في نفس ، بالتحريك . ويحتمل التسكين ، أي من غير تردد وتفكر وروية في نفس» .

١١-١١ . في شرح المازندراني : «من التذكير أو الإذكار» . وفي «ف» : «الله» . وفي التوحيد : «يكون في» بدل «يذكر له» .

١٢-١٢ . قال صدر المتألهين في شرحه ، ص ٣٠٢ : «فجملة : لا يفتح له أبواب علمه ، في موضع الحال عن فاعل «لم يحتج» أو ضمير «له» المنصوب المحل للمفعولية» . وقال المازندراني في شرحه : «يفتح ، عطف على «يذكر» و«لا» لتأكيد النفي» .

١٣-١٣ . التوحيد ، ص ١٨٣ ، ح ١٩ ، بسنده عن محمد بن أبي عبد الله الكوفي ، عن محمد بن إسماعيل البرمكي ، عن علي بن العباس ، عن الحسن بن راشد الوافي ، ج ١ ، ص ٣٩٧ ، ح ٣٢٠ .

٣٣٠ / ٣ . وَعَنْهُ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ  
عَمْرِو بْنِ مُحَمَّدٍ (١) ، عَنْ عَيْسَى بْنِ يُونُسَ ، قَالَ :

قَالَ ابْنُ أَبِي الْعَوَّجَاءِ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي بَعْضِ مَا كَانَ يُحَاوِرُهُ: ذَكَرْتَ اللَّهَ ، فَأَحَلَّتْ (٢)  
عَلَى غَائِبٍ .

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «وَيْلَكَ ، كَيْفَ يَكُونُ غَائِبًا مَنْ هُوَ مَعَ خَلْقِهِ شَاهِدٌ (٣) ، وَإِلَيْهِمْ ١/١٢٦  
أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (٤) ، يَسْمَعُ كَلَامَهُمْ ، وَيَرَى أَشْخَاصَهُمْ ، وَيَعْلَمُ أَسْرَارَهُمْ؟! » .

فَقَالَ ابْنُ أَبِي الْعَوَّجَاءِ: أَهُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ؟ أَلَيْسَ إِذَا كَانَ فِي السَّمَاءِ ، كَيْفَ يَكُونُ فِي الْأَرْضِ؟! وَإِذَا  
كَانَ فِي الْأَرْضِ ، كَيْفَ يَكُونُ فِي السَّمَاءِ؟!

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِنَّمَا وَصَفْتَ الْمَخْلُوقَ الَّذِي إِذَا انْتَقَلَ عَنْ مَكَانٍ ، اشْتَغَلَ بِهِ مَكَانٌ ،  
وَخَلَا مِنْهُ مَكَانٌ ، فَلَا يَدْرِي فِي الْمَكَانِ الَّذِي صَارَ إِلَيْهِ مَا يَحْدُثُ (٥) فِي الْمَكَانِ الَّذِي كَانَ فِيهِ ، فَأَمَّا  
اللَّهُ - الْعَظِيمُ الشَّانِ ، الْمَلِكُ ، الدَّيَّانُ - فَلَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ (٦) ، وَلَا

ص: ٣١٣

---

١- ١ . في «ف»: «عن محمد» . لكن الظاهر أنه سهو ، وعيسى بن يونس ، هو عيسى بن يونس بن  
أبي إسحاق السبيعي ، روى عنه عمرو بن محمد بن بكير الناقد . راجع: تهذيب الكمال ، ج ٢٢ ،  
ص ٢١٣ ، الرقم ٤٤٤٢؛ وج ٢٣ ، ص ٦٢ ، الرقم ٤٦٧٣ . أما ما ورد في التعليقة للدماماد ، ص ٣٠٥ ،  
من أن عمرو بن محمد هو عمرو بن محمد الأسدي من رجال الكاظم عليه السلام وعيسى بن  
يونس هو الشاكري الكوفي من رجال الصادق عليه السلام ، فلم يظهر لنا وجهه ؛ فإننا لم نجد - مع  
الفحص الأكيد - عيسى بن يونس الشاكري في موضع .

۲-۲ . فی شرح صدر المتألهین ، ص ۳۰۲ : «أحلت، من الحوالة . يقال: أحلتُ زيدا بما كان له علىّ - وهو كذا درهم - على رجل، فأنا محیل ، وزید محال ومحتال ، والدرهم محال به، والرجل محال علیه» . وانظر : الصحاح، ج ۴ ، ص ۱۶۸۱ (حول).

۳-۳ . فی «ف»: «شاهدا» حال.

۴-۴ . اقتباس من الآية ۱۶ سورة قآ (۵۰): «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» . وفي الوافی : «حبل الوريد : عرق في العنق».

۵-۵ . فی «ف ، بس» وحاشية «ج، بح» وشرح صدر المتألهین : «ما حدث» . وفي «بف»: «ما أحدث».

۶-۶ . فی «ف» : «من المكان» .

يَشْتَعِلُ (۱) بِهِ مَكَانٌ ، وَلَا يَكُونُ إِلَى مَكَانٍ أَقْرَبَ مِنْهُ إِلَى مَكَانٍ (۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

عیسی بن یونس گوید: ابن ابی العوجاء در بعضی از مباحثاتش با امام صادق (علیه السلام) بآن حضرت عرض کرد: شما نام خدا بردی و بنا پیدائی حواله دادی، حضرت فرمود: وای بر تو! چگونه ناپیدا است کسی که نزد مخلوقش حاضر است، از رگ گردن (که باعث حیات است) بایشان نزدیکتر است، (پس او زندگی بخش و مدبر انسانست) سخنشان را میشوند و خودشان را میبیند و رازشان را میداند، ابن ابی العوجاء گفت: مگر او در همه جا هست وقتی در آسمانست چگونه در زمین باشد و هنگامی که در زمین است چگونه در آسمان باشد، حضرت فرمود: تو (با این بیان) مخلوقی را توصیف کردی که چون از مکانی برود، جایی او را فرا گیرد و جایی از او خالی شود و در جایی که

آمد از جایی که بوده خبر ندارد که چه پیش آمد کرده، ولی خدای عظیم الشان و سلطان جزابخش  
هیچ جا از او خالی نیست و هیچ جا او را فرا نگیرد و بهیچ مکانی نزدیکتر از مکان دیگر نیست،

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۷۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- عیسی بن یونس گوید: ابن ابی العوجاء به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد در ضمن یک  
مصاحبه و گفتگوی با آن حضرت که: شما نام خدا را بردی و به یک نادیده ای حواله دادی، امام  
فرمود: وای بر تو چگونه غائب و نادیده باشد کسی که همراه خلق خود شاهد و گواه است و از رگ  
گردن به آنها نزدیک تر است؟ سخن آنها را می شنود و شخص آنها را می بیند و راز آنها را می  
داند. ابن ابی العوجاء گفت: آیا او در هر جا هست؟ وقتی در آسمان است چگونه در زمین است و  
وقتی در زمین است چگونه در آسمان است؟ امام فرمود: تو وصف مخلوق را در نظر آوردی که چون  
از جایی برود، جایی او را در برگیرد و جایی از او تهی ماند و در اینجا که آمده نداند در آنجا که بوده  
چه پدید شده، اما خدای عظیم الشان و ملک دیان از هیچ مکانی خالی نشود و هیچ مکانی او را در  
برنگیرد و به جایی از جای دیگر نزدیکتر نیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۶۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- «عیسی بن یونس» می گوید: ابن ابی العوجاء در بعضی از مباحثات خود با امام صادق علیه السلام عرض کرد شما نام خدا را بردی و بناپیدائی حواله اش دادی، فرمود: وای بر تو چگونه غائب و نادیده باشد کسی که همراه خلق خود شاهد و گواه است و از رگ گردن به آنها نزدیک تر است؟ سخن آنها را می شنود و آنها را می بیند و راز آنها را می داند. ابن ابی العوجاء گفت: آیا او در هر کجا هست؟

وقتی در آسمان است چگونه در زمین است و وقتی در زمین است چطور در آسمان است؟ امام فرمود: تو وصف مخلوق را در نظر آوردی که چون از جائی برود، جائی او را در بر گیرد و جائی از او تهی ماند و در اینجا که آمده نداند در آنجا که بوده چه ظاهر شده، اما خدای عظیم الشان از هیچ مکانی خالی نشود و هیچ مکانی او را در بر نگیرد و به جائی از جای دیگر نزدیکتر نیست.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۲۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب قال حدثني علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن الحسن بن ابراهيم». الكوفي من اصحاب الرضا عليه السلام، وهو غير الحسن بن ابراهيم بن عبد الصمد الخزاز الكوفي الذي روى عنه التلعكبري وسمع منه سبع و ثلاثين و ثلاث مائة حديثا، لم يرو «عن يونس بن عبد الرحمن عن علي بن منصور قال قال لي هشام بن الحكم كان بمصر زنديق يبلغه عن ابى عبد الله عليه السلام اشياء فخرج الى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها و قيل له إنه خارج بمكة فخرج

الى مكة و نحن مع ابي عبد الله عليه السلام فى الطواف و كان اسمه عبد الملك و كنيته أبو عبد الله  
فضرب كتفه كتف ابي عبد الله عليه السلام فقال له أبو عبد الله عليه السلام ما اسمك فقال اسمى  
عبد الملك قال فما كنيتك قال كنيتى أبو عبد الله فقال له أبو عبد الله عليه السلام فمن هذا الملك  
الذى انت عبده أ من ملوك الارض أم من ملوك السماء و اخبرنى عن ابنك عبد آله السماء أم عبد  
آله الارض قل ما شئت تخصم. قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق اما تردّ عليه قال فقبح قولى فقال  
أبو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من الطواف فأتنا فلما فرغ أبو عبد الله عليه السلام أتاه الزنديق  
فقعد بين يدى ابي عبد الله عليه السلام و نحن مجتمعون عنده فقال أبو عبد الله عليه السلام للزنديق  
أ تعلم انّ للارض تحتنا و فوقا قال نعم قال فدخلت تحتها قال لا قال فما يدريك ما تحتها قال لا أدرى  
الا أنّى أظنّ انّ ليس تحتها شىء فقال أبو عبد الله عليه السلام فالظن عجز لمن لا يستيقن ثم قال أبو  
عبد الله عليه السلام أفصعدت السماء قال لا قال فتدرى ما فيها قال لا قال عجباً لك لم تبلغ المشرق  
و لم تبلغ المغرب و لم تنزل الارض و لم تصعد السماء و لم تخبر هناك فتعرف ما خلقهن و أنت  
جاحد بما فيهن و هل يجحد العاقل ما لا يعرف قال الزنديق ما كلمنى بهذا أحد غيرك. فقال أبو عبد  
الله عليه السلام فأنت من ذلك فى شك فعله هو و لعله ليس هو فقال الزنديق و لعل ذلك. فقال أبو  
عبد الله عليه السلام أيها الرجل ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم و لا حجة للجاهل يا أبا  
أهل مصر تفهم عنى فأنا لا نشك فى الله ابداً ما ترى الشمس و القمر و الليل و النهار يلجئان فلا  
يشتهان و يرجعان قد اضطرا ليس لهما مكان الا مكانهما فان كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا  
وإن كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهارا و النهار ليلا اضطرا و الله يا أبا أهل مصر الى دوامهما  
و الذى اضطرهما أحكم منهما و أكبر فقال الزنديق صدقت. ثم قال أبو عبد الله عليه السلام يا أبا  
أهل مصر إن الذى تذهبون إليه و تظنون انه الدهر إن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم و إن كان  
يردهم لم لا يذهب بهم؟ القوم مضطرون يا أبا أهل مصر لم السماء مرفوعة و الارض موضوعة لم  
لا تسقط السماء على الارض لم لا تتحدر الارض فوق طباقها و لا يتماسكان و لا يتماسك من عليها  
قال الزنديق أمسكهما الله ربهما و سيدهما قال: فأمن الزنديق على يدى ابي عبد الله عليه السلام  
فقال له حمران جعلت فداك إن آمنت الزنادقة على يديك فقد آمن الكفار على يدى أبيك. فقال

المؤمن الذى آمن على يدى أبى عبد الله عليه السلام اجعلنى من تلامذتك فقال أبو عبد الله عليه السلام يا هشام بن الحكم خذهُ إليك وعلمه فعلمه هشام وكان معلم أهل الشام وأهل مصر الايمان وحسنت طهارته حتى رضى بها أبو عبد الله عليه السلام». الى آخره، وتوضيحه: ان الاجرام السماوية اعلى الاجرام و اشرفها و احكمها و اتمها، فهى احرى بان يكون ما يعتقدها الدهرية من غيرها كالعناصر و المركبات، و لا شك ان اشرف ما فيها الكواكب، و اشرف الكواكب و اعظمها و اضوأها الشمس و بعدها القمر. فاذا ثبت امكانهما و افتقارهما و كونهما مضطربين مسخرين فى حركتهما الدورية الدائمة على نسق واحد لمحرك غير متحرك و مسخر غير مسخر و فاطر غير جسم و لا جسمانى و مدبر قاهر عليهما و كذا فى حصولهما فى مكانيهما المخصوصين دائما دون سائر الامكنة، فبطلوا ما ذهبوا إليه من كون الدهر او الطبيعة الفلكية مبدأ سائر الموجودات و فاعلها و غايتها بلا مبدأ اخر و غاية اخرى. و اما بيان ان الشمس و القمر مفتقران الى فاعل مدبر خارج عن عالم الدهر او الطبيعة فافاده عليه السلام من جهتين: احدهما من جهة الحركة و الاخرى من جهة السكون و هو الكون فى المكان المخصوص. اما بيان الاولى فنقول: ان الحركة اما ارادية او طبيعية او قسرية، و الحركة الدورية لا يمكن ان تكون طبيعية مبدأها طبيعة الجسم المتحرك بها، و لا قسرية مبدأها قسر قاسر، فبقى ان تكون ارادية مبدأها إرادة مريد لاجل داع عقلى او باعث حيوانى كشهوة او غضب، اما ان حركتهما الدورية ليست طبيعية فلان الطبيعة لا تطلب شيئا تهرب عنه بعينه و لا تلج فى جهة ترجع منها بعينها، و حركتهما كذلك لانهما يلجئان اذ لا شعور لها و لا تفنن فى قصدها، بل حركتها اما ذاهبة ابدا من غير اياب و اما راجعة ابدا من غير ذهاب و الحال فى الدورية بخلاف هذا. و إليه الاشارة بقوله: فلا يلجئان فلا يشتبهان، و يرجعاناى اجتهد غاية جهدك واسع و افرغ غاية وسعك فى ان لا تزل قدمك عنده، و قوله: و لا تثنى، احلت من الحوالة، يقال: احلت زيدا بما كان له على و هو كذا درهم على رجل فانا محيل و زيد محال و محتال و المال محال به و الرجل محال عليه، و التركيب دال على النقل و منه التحويل، و حبل الوريد عرق تزعم العرب انه من الوتين و هما وريدان يكتنفان صفحتى العنق بما يلى مقدمه غليظان، فلا يدري اى لا يعلم و قد يحذف الياء لكثرة الاستعمال. قد علمت ان اكثر الناس لا يعرفون من الموجود الا المحسوس فلا جرم ينكرون الصانع و من اقر منهم

فلا يعتقدده الا جسما. و اعلم ان كثيرا من الناس و ان اعتقدوا بالموجود الغير المحسوس، لكنهم زعموا انّ الموجود البريء عن التعلق بالاجسام و المواد لا بد ان يكون غائبا عن هذا العالم اذ لو كان حاضرا لكان مكانيا، ثم لا يمكن حضوره الا فى مكان خاص دون سائر الامكنة، لاستحالة كون الشىء الواحد فى المكانين فضلا عن اكثر. و بناء هذا الزعم الفاسد انهم لم يعرفوا من الحضور و المعية الا حضور جسم فى مكان او حضور جسم عند جسم اخر او معية حال بمحل سواء كان موضوعا او مادة، او محل بحالّ سواء كان عرضا او صورة، فهذا الرجل اعنى ابن ابى العوجاء لجهله بالله و ملكوته و نفوذ امره و عموم علمه بالاشياء كلّها وسعة رحمته التى وسعت كل شىء قال ما قال، او لا من نسبة الغيبة عن العالم إليه تعالى كبعض المتفلسفة الذين زعموا انّ الله تعالى لا يعلم الجزئيات و يعزب عن علمه بالاشياء . و لما وبخه عليه السلام عن جهله و تبّيه على انه تعالى لكونه فاعل الخلق و موجدهم و مبدأهم و غايتهم و تمامهم كيف يكون غائبا عن الخلق؟ و الشىء مع نفسه بالامكان بين ان يكون و ان لا يكون و مع موجدته بالوجوب و الضرورة، فكيف يصح الشىء ان ينفك و يغيب عنه موجدته و خالقه الذى هو به موجود و لا ينفك و لا يغيب عنه نفسه التى هو بها هو فقط؟ فبهذا البرهان ظهر انه تعالى مع خلقه شاهد عليهم اقرب إليهم من ذواتهم كما قال:

وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

، الذى هو جزء من البدن بالبدن، فاذا كان كذلك فيسمع كلامهم و يرى اشخاصهم و يعلم اسرارهم. و لما سمع ابن ابى العوجاء انه تعالى غير غائب عن الخلق بل معهم اينما كانوا و هو لم يتصور بفظانته البتراء و غريزته العوجاء من المعية و القرب الا مقارنة الاجسام و لا من الكينونة فى شىء الا كينونة الجسمانيات و حلولها فى المكان فاستبعد القول بان الله تعالى فى كل مكان، و زعم انه اذا كان فى مكان ملاء و شغله و خلى عنه مكان اخر. فنبه عليه السلام بان الذى وصفت هو حال المخلوق الجسمانى المقدر الذى اذا خرج من مكان الى مكان زاحم فيه جسما اخر و اخرجه عنه و اشتغل المكان به و فرغ منه المكان الاول، فلا يدرك عند ما كان فى المصير إليه من المكان ما يحدث فى المصير عنه، كما لم يكن يدر عند ما كان هناك ما حدث هاهنا، و هذا لقصور ذاته و نقص حقيقته



و ضيق وعائه الوجودى المقيد بالمكان ثم ببعض من الامكنة على الاختصاص كالفلكيات او على  
البدل، حتى لو فرض جسم طابق المكان كله فهو أيضا ناقص الجوهر ضيق الوجود محدودة. فاما  
الله العظيم القيوم ذو القوة الشديدة الغير المتناهية، فنسبة جميع الامكنة و المكانيات و اضعاف  
اضعافها الى ذاته كنسبة القطرة الى بحر لا يتناهى، وكذلك نسبة جميع الازمنة الغير المتناهية الى  
تسرمد بقاءه كنسبة الآن الواحد الى زمان لا ينقطع طرفاه، فلا يشغله شأن عن شأن، ولا عالم عن  
عالم فكيف حضور مكان عن حضور مكان اخر؟ والله واسع عليم.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٣٠٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: عن عمرو بن محمد بن عيسى هو عمرو بن عثمان الثقفى الخراز  
بالراء بعد الخاء المعجمة ثم الزاى أخيرا على ما ضبطه الحسن بن داود و لا بالمعجمات كما قاله  
العلامة فى الايضاح، و هو ثقة نقى الحديث صحيح الحكايات. و فى نسخ عن عمرو بن محمد عن  
عيسى بن يونس، و على ذلك فعمرو ابن محمد هو عمرو بن محمد الاسدى من رجال الكاظم عليه  
السلام. و عيسى ابن يونس هو عيسى بن يونس بن عيسى بن حميد الشاكرى الكوفى من رجال  
الصادق عليه السلام. و أما داود بن عبد الله فهو أبو سليمان داود بن عبد الله الذى روى أبو القاسم  
حمزة بن القاسم العلوى عن محمد بن اسماعيل البرمكى عنه. قوله عليه السلام: فلا يخلو منه مكان  
بل ان جملة الامكنة و الازمنة و الاوضاع و الاحيان سواسية النسبة إليه سبحانه علما و قدرة و احاطة  
و افاضة و ايجادا و احداثا. قوله عليه السلام: و لا يشتغل به مكان و لا يكون الى مكان أقرب منه هذا  
و نظائره مثل أن الله سبحانه لا داخل العالم و لا خارجه، و أنه غير متكثر بالمعانى و لا منقسم  
بالقول، و أنه غير موصوف بالكثرة و لا بالوحدة العددية، من غوامض الحكمة التى قد تقرر فى مباحث  
النوبات أنه لا ينبغى للنبي أن يكلف عامة الناس بمعرفتها، بل انما ينبغى له أن يتكلم فى المعارف

الالهية بما يطيقه طوق الجمهور على قدر عقولهم، ويكون غوامض الحكم و الاسرار فى بطونه و مطاويه، فيستوفى كل ذى بصيرة منه حظ عقله ثم أوصياؤه و أولياء الامر من بعده يكشفون الاستار و يعلنون بالاسرار، فالادماج و تبلغ التنزيل مرتبة النبوة و الرسالة و الكشف و التأويل و وظيفة الوصاية و الولاية. و من هناك قال صلى الله عليه و آله و سلم لعلى عليه السلام: انك تقاتل على تأويل القرآن كما أنا قاتلت على تنزيله .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٣٠٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: فَأَحَلَّتْ. [ص ١٢٥ ح ٣] أقول: يقال: أحال عليه بدينه، والاسم الحوالة. لعله عليه السلام ذكر ثواب الله على طاعة العباد فشبه ذلك بالحوالة للدين على غائب لا يمكن الطلب والأخذ منه. قال عليه السلام: من جبل الوريد. [ص ١٢٦ ح ٣] أقول: الوريد: هو العرق الذى فى صفحة العنق، وهما وريدان مكتنفان صفحتى العنق ممّا يلى مقدّمة عليطان ينتفخان عند الغضب . ويقال: إنّ الوريد والوتين والنساء عرق واحد يسمّى فى العنق وريداً، وفى القلب وتيناً، وفى الفخذ والساق نساء. قال: كيف يكون. [ص ١٢٦ ح ٣] أقول: أى لا يكون فى الأرض، أعطى «كيف» للاستفهام الإنكارى حكم «لا» للنفى وأقامها مقامها كآته ابتداء الكلام على أن يصرّح بالنفى، ثم خاف التصريح فأتى ب «كيف» وإذا كان [فى] الأرض كيف يكون، أى لا يكون فى السماء. قال عليه السلام: إلى مكان. [ص ١٢٦ ح ٣] أقول: بل جملة الأزمنة والأمكنة والأوضاع متساوية سواسية نظراً إليه تعالى.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ٣٠٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: ابنُ اَبی العَوجاء این سخن را گفته بعد از سخنی از امام علیه السّلام که می آید در «کِتَابُ الْحَجِّ» در حدیثِ اوّل «بَابُ اِبْتِلَاءِ الْخَلْقِ وَ اِخْتِبَارِهِمْ بِالْكَعْبَةِ» - که باب ششم است - که: «وَهَذَا بَيْتٌ اسْتَعْبَدَ اللهُ بِهِ خَلْقَهُ لِيَخْتَبِرَ طَاعَتَهُمْ» تا آخر، چنانچه ظاهر می شود از روایت ابن بابویه در فقیه در «کِتَابُ الْحَجِّ» در «بَابُ اِبْتِدَاءِ الْكَعْبَةِ وَ فَضْلِهَا وَ فَضْلِ الْحَرَمِ». . الْوَرِيد (به فتح واو و کسر راء و سکون یاء): شاهرگ گردن. و در هر گردنی دو ورید است. همزه در اَهُو و در اَلَيْس استفهام انکاری است. و كَيْفَ يَكُونُ استفهام انکاری است به معنی «نمی باشد». و در اِنَّمَا وَصَفْتَ تا آخر، ردّ است بر جمعی که به مکاشفه قائل اند و می گویند که: در غیر الله تعالی، علم به غیب می باشد. و فاء در فَلَا يَدْرِي صریح در ردّ بر آن جماعت است؛ چه آن، برای تفریع است و حملِ آن، بر تعقیب، مکابره است. یعنی: گفت عبد الکریم بن ابی العوجاء - که از فلاسفه است - امام جعفر صادق علیه السّلام را در اثنای هم زبانی که با امام می کردند که: مذکور ساختی که نظام عالم به تدبیر الله است و فعلِ طبایعِ افلاک و عناصر نیست، پس حواله کردی این نظام را بر شخصی که غایب است از آن نظام؟ مرادش این است که: می باید که فاعل این افعال طبایع باشد که هر کدام در یکی از اجسام حاضر است؟ پس گفت امام جعفر صادق علیه السّلام که: ای مرگ ناگهان تو، چگونه می باشد غایب کسی که او با مخلوقین خود حاضر است و به ایشان نزدیک تر است از رشتۀ شاهرگ؛ می شنود سخن ایشان را و می بیند اجسام ایشان را و می داند رازهای دل ایشان را؟! پس گفت ابن ابی العوجاء که: آیا او با وجود آن که یک شخص است، در هر مکان است، آیا نیست که اگر باشد در آسمان، نمی باشد در زمین؟ و اگر باشد در زمین، نمی باشد در آسمان؟ پس گفت امام جعفر صادق علیه السّلام که: آنچه گفתי، صفت الله تعالی نیست، صفت مخلوق است، که اگر منتقل شود از مکانی، مشغول می شود به او مکانی دیگر و خالی می شود از او مکانِ اوّل، پس نمی داند در مکانی که گردیده سوی آن که چه حادث شده بعد از او در مکانی که بود در آن؛ پس اَمَّا اللهُ بزرگ مرتبه، پادشاه جزا دهنده هر نیک و بد، پس خالی نیست از او مکانی و مشغول نیست به او مکانی و نمی باشد سوی مکانی نزدیک تر از خودش سوی مکانی دیگر.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (محمد بن إسماعيل) هو البرمكي. و (عمرو بن محمد) هو الأسدي من رجال الكاظم عليه السلام. وقيل: عمر بضم العين. و (عيسى بن يونس) هو الشاكري الكوفي. و «المحاورة»: المكالمة. (فأحلت) من الإحالة من الحوالة. وهمز تاء الاستفهام للإنكار. و (الديان) من الدين بمعنى الجزاء. قال السيد الأجلّ النائني رحمه الله: ولعلّ بعظمته وملكه أشار إلى وجوبه الذاتي وعدم مشاركته لشيء من الممكنات، وهو مناط الحكم بعدم جواز التمكّن عليه، والاختلاف بالقرب والبعد المكاني بالنسبة إلى ما سواه .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٢٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: مجهول. قوله عليه السلام: من جبل الوريد، لعل فيه إشارة إلى أن قربه سبحانه قرب العلية والتأثير والتدبير، إذ عرق العنق سبب للحياة وبانقطاعه يكون الموت والفناء، أي هو تعالى أدخل في حياة الشخص من عرق العنق، إذ هو خالقه و مسبب سائر أسباب حياته

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٦٦

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤ / ٣٣١ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى ، قَالَ:

كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ : جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ يَا سَيِّدِي، قَدْ رُويَ لَنَا أَنَّ اللَّهَ فِي مَوْضِعٍ دُونَ مَوْضِعِ، عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، وَأَنَّهُ يَنْزِلُ كُلَّ (٣) لَيْلَةٍ فِي النِّصْفِ الْأَخِيرِ مِنَ اللَّيْلِ (٤) إِلَى السَّمَاءِ (٥) الدُّنْيَا.

وَرُويَ أَنَّهُ يَنْزِلُ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى مَوْضِعِهِ، فَقَالَ بَعْضُ مَوَالِيكَ فِي ذَلِكَ: إِذَا كَانَ فِي مَوْضِعٍ دُونَ مَوْضِعِ، فَقَدْ يُلَاقِيهِ الْهَوَاءُ، وَيَتَكَنَّفُ (٦) عَلَيْهِ، وَالْهَوَاءُ جِسْمٌ رَقِيقٌ يَتَكَنَّفُ (٧) عَلَى كُلِّ شَيْءٍ بِقَدْرِهِ، فَكَيْفَ يَتَكَنَّفُ (٨) عَلَيْهِ جَلَّ ثَنَاوُهُ (٩) عَلَى هَذَا الْمِثَالِ!؟

فَوَقَّعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «عَلِمْتُ ذَلِكَ عِنْدَهُ، وَهُوَ الْمُقَدَّرُ لَهُ بِمَا هُوَ أَحْسَنُ تَقْدِيرًا. وَاعْلَمْ أَنَّهُ إِذَا كَانَ

ص: ٣١٤

١-١ . في حاشية «ض»: «ولا يشغل».

٢-٢ . التوحيد ، ص ٢٥٣ ، ح ٤ ، بسنده عن محمد بن إسماعيل؛ الفقيه ، ج ٢ ، ص ٢٤٩ ، ح ٢٣٢٥ ، بسنده عن عيسى بن يونس . وفي الأمالى للصدوق ، ص ٦١٦ ، المجلس ٩٠ ، ضمن ح ٤؛ وعلل الشرائع ، ص ٤٠٣ ، ضمن ح ٤ ، بسند آخر إلى قوله : «ويعلم أسرارهم» ومن قوله : «إنما وصفت المخلوق...» ؛ وفي الإرشاد للمفيد، ج ٢ ، ص ١٩٩ ، بسند آخر ، إلى قوله : «ويعلم أسرارهم» ومن قوله : «فلا يخلو منه مكان...» مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٣٩٩ ، ح ٣٢١ .  
٣-٣ . في «بح» : «في كل».

٤-٤ . في «ب ، بح» والوافي: - «من الليل» . وفي شرح المازندراني : «الليلة».

٥-٥ . في «بح» وحاشية «ف» : «سما» . وفي حاشية «ج» : «سمائك» .

٦-٦ . في «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين : «يتكئف» . وفي حاشية «ج» : «يتكئف \_ يكتئف» . وفي حاشية «ض» : «يكتئف» . وفي التعليقة للدواماد ، ص ٣٠٧ : «تكتئفه»

واكتنفه بمعنى، أى، أحاط به . والتعدية ب «على» لتضمين معنى الاحتواء» . وانظر : الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٤٢٤ (كنف) .

٧-٧ . فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بر ، بف» وشرح صدر المتألهين : «يتكّيف» . وفى حاشية «ج» : «يتكّف \_ يكتنف» .

٨-٨ . فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين وحاشية بدرالدين : «يتكّيف» . وفى حاشية «ج» : «يتكّف \_ يكتنف» . وفى حاشية «بح» : «يكتنف» .  
٩-٩ . فى «ج ، بر ، بس ، بف» وحاشية «ف» : «جلّ وعزّ» .

فى (١) السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَهُوَ كَمَا هُوَ عَلَى الْعَرْشِ، وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا لَهُ (٢) سَوَاءٌ عِلْمًا وَقُدْرَةً وَ (٣) مُلْكًا وَإِحَاطَةً» .

وَعَنْهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْكُوفِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى مِثْلَهُ. (٤)

وَ (٥) فِى قَوْلِهِ تَعَالَى: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» (٦):

ن السموات حالة فى ذات الله و يكون الارضون أيضا حال فى ذاته. اذا لزم هذا فنقول:الذى من ذاته هو محل السموات اما ان يكون عين الذى هو محل الارضين او غيره،فهو على الاول يلزم كون السموات و الارضين حالين فى محل واحد بلا امتياز بينهما فى الوضع و الاشارة فيلزم كونهما ذاتا واحدة لامتناع التداخل،ولا ينتقض هذا بكون العناصر فى محلّ واحد هو الهيولى،لانا نقول:الهيولى لا ذات لها سابقا على الصور المتخالفة بصورها النوعية،فالذى من الهيولى محل للارض،وان كان فى ذاته و من حيث هيوليته عين الذى منها محل النار الا ان الارض متميزة عن النار بصورة ذاتها المستلزمة لوضعها الخاص و تسفلها عن العناصر لثقلها الطبيعى،و كذا النار متميزة عن غيرها بصورتها المستلزمة لخفتها و وضعها الخاص و فوقيتها على باقى العناصر. و ان كان الثانى لزم ان يكون ذات الله مركبة بالفعل من الاجزاء و الابعاض، و أيضا اذا كانت ذاته تعالى حاصلة فى جميع الاحياز و الجهات فاما ان يكون الشىء الذى حصل فوق هو عين الذى حصل تحت،فحينئذ يكون

الذات الواحدة فى احياء كثيرة دفعة واحدة و هو محال، و الا يلزم حصول التركيب و التبويض فى ذاته و هو محال. و اما بطلان القسم الثانى و هو كونه متناهيًا من كل الجهات فنقول: كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة و النقصان فى بديهة العقل فيحتاج فى اختصاصه بالقدر المعين الى مخصص مقدر له، فيلزم كونه تعالى محدثًا و هو محال. و اما بطلان القسم الثالث و هو كونه متناهيًا فى بعض الجهات دون بعض فهو من وجوه: احدها ان الجانب الذى هو متناهى قابل للزيادة و النقصان فيلزم الفساد الذى مر بعينه. و ثانيها ان هذا الجانب اما عين الجانب الذى لا يتناهى او غيره، فعلى الاول يلزم اما لا تنهى المتناهى أم تنهى اللامتناهى و كلاهما محالان فالملزوم مثله، و على الثانى يلزم التركيب فى ذاته و هو ممتنع. و ثالثها ان الجانب المتناهى و الجانب الغير المتناهى اما متحدان فى الماهية و لوازمها او مختلفان فيها، فان كان الاول فجاز على كل منها ما جاز على الاخر بحسب الذات و الماهية، فاخصاص احدهما بالتناهى و الاخر باللاتناهى يحتاج الى تأثير مؤثر من خارج لا ممتنع الترتجح بلا مرجح، فيكون لغيره تعالى فيه تأثير و هو محال، و ان كان الثانى فيلزم التركيب و الاختلاف فى ذاته تعالى و ذلك ممتنع. البرهان الثالث انه تعالى لو كان حاصلًا فى المكان لكان الكون فى المكان المستلزم لقبول الاشارة الحسية نحوًا من الوجود، كما ان التجرد عن الامكنة و الاجرام نحو آخر من الوجود لا يمكن انقلاب احدهما الى الاخر. فنقول: لو كان تعالى حاصلًا فى مكان دون مكان فلا يخلو اما ان يكون ذلك المكان غير امكنة الاجسام، و ليس المكان الا امرًا قابلاً للاشارة الحسية و التقدير، فيكون إله العالم جسمًا و كل جسم بما هو جسم قابل للقسمة و الكون و الفساد و الزيادة و النقصان فيكون حادثًا، و ان مكانه احد هذه الامكنة التى ملاءها الاجسام فيلزم قبوله للزيادة و النقصان لانطباقه مع الجسم الذى هو فى مكانه، و ذلك مستلزم للحدوث و هو محال. فقد علم من هذه البراهين و غيرها من الحجج الكثيرة انه تعالى ليس فى جهة و مكان متحدد بهما، فلا يمكن حمل قوله تعالى

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

على الاستقرار المكاني، فعند هذا حصل للعلماء الموحدين مذهباً: أحدهما القطع بأنه تعالى متعال عن المكان و الجهة و ترك الخوض في تأويل الآية على التفصيل بل تفويض علمها الى الله تعالى كما هو الظاهر في هذا الحديث حيث لم يأت في الجواب الا في قول مجمل و هو تساوي نسبة ذاته تعالى و علمه و قدرته الى الاشياء. و ثانيهما الخوض في تأويله، و قد ذكروا فيه اقوالاً اقربها ما ذكره القفال من المعتزلة و هو: ان المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله و كبريائه، و تقريره: أنه تعالى لما خاطب عباده في تعريف ذاته و صفاته بما اعتادوه في ملوكهم و عظمائهم فمن ذلك انه جعل الكعبة بيتاً يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم، و امر الناس بزيارته كما يزورون بيوت ملوكهم، و ذكر في الحجر الاسود أنه يمين الله في ارضه ثم جعله موضعاً للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم، و كذلك ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة و النبيين و الشهداء و وضع الموازين، فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشاً فقال:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

، ثم قال:

وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ

و قال:

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ

، و قال:

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ ...

يُسَبِّحُونَ

، ثم اثبت لنفسه كرسيه فقال:



وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ . اذا عرفت هذا فنقول: كل ما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه من العرش و الكرسي فقد ورد مثلها بل اقوى منها فى الكعبة و الطواف و تقبيل الحجر، و لما توقفنا هاهنا على ان المقصود تعريف عظمة الله و كبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون فى الكعبة فكذا الكلام فى العرش و الكرسي. انتهى كلام القفال. و قد استحسنته كثير من العلماء المفسرين الذين جاءوا بعده فاتوا على منهاجه، منهم الزمخشري و الرازى و النيشابورى و البيضاوى. اما الزمخشري حيث قال فى تفسير قوله تعالى:

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

: و ما هو الا تصوير لعظمته و تخييل فقط، و لا كرسى ثم و لا قعود و لا قاعد كقوله تعالى:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ

، من تصوير قبضته و طى يمين، و انما هو تخييل لعظمة شأنه و تمثيل حسى، الا ترى الى قوله:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

\*

؟ انتهى. و هذا بعينه خلاصة كلام القفال. و اما الرازى فحيث قال فى تفسيره الكبير مشيرا الى ما نقله عنه: ان هذا حق و صدق و صواب، نظيره قولهم للرجل الطويل: فلان طويل النجاد، و للرجل الذى يكثر الضيافة: فلان كثير الرماد، و للرجل الشيخ: اشتعل رأسه شيبا، و ليس المراد فى شىء من هذه الالفاظ اجراؤها على ظواهرها بل المراد تعريف المقصود على سبيل الكناية، فكذا هاهنا بذكر الاستواء على العرش، و المراد نفاذ القدرة و جريان المشيئة. و اما النيشابورى فحيث قال: المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله و كبريائه، و لا كرسى ثمّة و لا قعود و لا قاعد كما اختاره جمع من المحققين كالقفال و الزمخشري، و تقريره: انه تعالى يخاطب الخلق فى تعريف ذاته و صفاته كذا و كذا، و نقل جميع العبارة المنقولة عن القفال بعينها. و اما البيضاوى فلقوله: هذا تصوير لعظمته و

تمثيل مجرد و لا كرسى فى الحقيقة و لا قاعد. انتهى. فقد علم ان هؤلاء المفسرين اقتفوا اثر كلام القفال، و ظنّى انّ ما ذكره القفال و استحسنته هؤلاء المعدّون من اهل العلم و الحال غير مرضى عند المهيمن المتعال من حمل هذه الآيات و الالفاظ القرآنية و نظائرها المذكورة فى الكتاب و السنة على مجرد التخيل و التمثيل من غير حقيقة دينية و اصل ايمانى، بل هو قرع باب السفسطة و التعطيل و سد باب الاهتداء و التحصيل و فتح باب التأويل فيما ورد فى المعاد الجسمانى من عذاب القبر و البعث و الصراط و الميزان و الحساب و الكتاب و الجنان و النيران، بل الحق المعتقد و الاصل المعتمد، ابقاء صور الظواهر على هيئتها و مدلولها، مع اعتقاد التنزيه لله سبحانه و حوالة علم ذلك على علام الغيوب، ثم يترصد لفضله و رحمته و يتعرض لنفحات كرمه و جوده، كما روى عن النبى صلى الله عليه و آله فى قوله: ان لله فى أيام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها، فيكون هكذا الى ان يفتح الله بصيرته و ازال عن قلبه حجب الاهتداء و يصير من جملة الراسخين فى العلم. و نحن قد ذكرنا فى تفسيرنا لآية الكرسى منهج العلماء الراسخين فى متشابهات القرآن و ان ذلك غير طريق الظاهريين من الحنابلة و اصحاب الحديث و من يحذو حذوهم و غير طريق العقلاء المؤولين التاركين للظواهر الى امور عقلية صرفة، فان للقرآن كما قال صلى الله عليه و آله: ظهرا و بطنا و حدا و مطالعا، كيف و لو لم يكن الآيات محمولة على ظواهرها من غير تشبيه و تجسيم لما كان نفعها عاما و لما كانت نازلة على كافة الخلق، بل كان نزولها عليهم موجبا لتحيرهم و ضلالهم و هو ينافى الرحمة و الحكمة. ثم ان الذوق السليم و الفطرة الصحيحة شاهدان على ان متشابهات القرآن كما ليس المراد بها مقصورا على امور جسمانية يعرف كنهها كل عامى و بدوى من الاعراب الجلف، ليس المراد أيضا مجرد التمثيل و التصوير يمكن تصويره لكل من له قوة التمييز العقلى، و لو كان كذلك لما قال تعالى:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرُّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

، و لما دعا رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فى حق امير المؤمنين عليه السلام: اللهم فقهه فى الدين و علمه التأويل، و لما ورد فى كثير من الروايات فى الكافى و غيره عن أنمتنا عليهم السلام: نحن الراسخون فى العلم: و نحن نعلم تأويله. و مما يدل على ضعف ما ذكره القفال و متابعه فى قوله:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

، ما سيأتى عن قريب من قول الصادق عليه السلام فى عدة احاديث مروية عنه، و انه و هو سئل عن قوله تعالى:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

، فقال فى رواية: استوى على كل شىء، و فى رواية اخرى: استوى من كل شىء، و فى اخرى: استوى فى كل شىء، هذا و سنوضح لك مثال استوائه تعالى على العرش ثم على كل شىء. و اما الروايتان الآخرتان: فان ثبت نقلهما فيجب حملهما على نزول مبادئ رحمته و عنايته و اسباب فيضه و كرمه الى سماء الدنيا التى هى موضع تقدير الامور و تقسيم الارزاق و تخصيص بعض الاوقات دون بعض، لتفاوت القوابل فى صلوحها لقبول الفيض و الرحمة و قرب استعدادها فى اوقات مخصوصة، فنزول الفاعل كناية عن قرب استعداد القابل. و قوله: اذا كان فى موضع دون موضع فقد يلاقيه الهواء، يعنى اذا جاز كونه فى موضع دون موضع فليجز كونه فى موضع الهواء و حينئذ يلاقيه الهواء، و يتكيف عليه اى يكيّفه و يجعله مكيّفا بكيفية التى فيه من حرّ او برد او رائحة طيبة او كريهة منتنة، ثم انه جسم رقيق نافذ فيما يلاقيه فيكيّفه بقدر ما فيه من الكيفية، فكيف يجوز ان يتكيف البارئ جل ذكره بكيفية الهواء؟ فوقع عليه السلام: علم ذلك عنده، اشارة الى معنى كونه تعالى على العرش اى علمه تعالى به عنده، فان العلم و المعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار. و قوله عليه السلام: هو المقدر له بما هو احسن تقديرا، كالبرهان على انه تعالى ليس مكانه العرش و لا فوقه، لانه جسم متناه محدود بمقداره المعين، مع ان نسبة الجسمية الى جميع المقادير واحدة فيحتاج الى من يخصصه بمقداره الخاص، و ذلك المخصص ان كان جسما اخر فيجرى الكلام أيضا فى مخصصه

فيلزم التساوى أو الانتهاء الى موجود غير جسمانى يقدر العرش بمقداره الذى هو احسن المقادير تقديرا و شكلا ، لان منشأ علمه بوجه الحسن فى النظام، لكن الاول محال فتعين الثانى و هو المطلوب. وقوله عليه السلام: و اعلم انه اذا كان فى السماء... الى آخره، اشارة الى تساوى نسبه تعالى علما و قدرة و ملكا و احاطة الى جميع الاشياء، و انه اذا نزل الى شىء كسماء الدنيا او موضع اخر بالمعنى الذى سبق من قرب الاستعداد و نحوه فليس انه ينصرف و يزول عن الموضع الذى نسب إليه قبل ذلك، و اذا كان مع شىء لم يبطل معيته لشىء اخر، بل هو دائما بحال واحدة من غير تفاوت فى قربه و بعده، و انما التفاوت من جهة الاشياء فى قربها و بعدها منه تعالى لتفاوت مراتبها و درجاتها فى الكمال و النقص. ثم انه تعالى لم يلتفت الى دفع ما ذكره القائل من ملاقات الهواء و التكيف به، لانه اخس و اوهن من ان يلتفت إليه و لانه اندفع بما افاده من القول الجملى و الاصلى الكلى من قوله عليه السلام: علم ذلك عنده.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٣١٣ "type="ref" class="ref">[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله عليه السلام: جسم رقيق يتكنف تكنفه و اكتنفه بمعنى، أى أحاط به، و التعدية بعلی لتضمنين معنى الاحتواء.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٠٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: على العرش. [ص ١٢٦ ح ٤] أقول: استئناف بياني أى هذا الموضع الذى هو فيه هو العرش. قال: فى ذلك. [ص ١٢٦ ح ٤] أقول: أى فى تكذيب الروايات والاستشكال عليها. قال عليه السلام: بقدره. [ص ١٢٦ ح ٤] أقول: أى بقدر ذلك الشئ أى لا ينقص داخل الهواء عنه فيتداخل، ولا يزيد عليه فيحصل خلأ. قال عليه السلام: علم ذلك. [ص ١٢٦ ح ٤] أقول: لم يكذب عليه السلام المروى، وقال: له تأويل، والعلم بتأويله عنده - جلّ مجده - من دون استقلال العقل بمعرفته وإمكان علمنا به إلا بتوقيف الله تعالى. قال عليه السلام: وهو المقدر له. [ص ١٢٦ ح ٤] أقول: أى المدبر للمروى، وذلك بالتعبير عن مراد صحيح فى الوحي عن أنبيائه عليهم السلام. قال عليه السلام: واعلم أنّه. [ص ١٢٦ ح ٤] أقول: بين عليه السلام أنّه تعالى ليس على نحو اختصاص بمكان دون مكان حتى يلزم أن يلاقه هواء حتى يلزم التشبيه.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٠١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى تَمَّمَهُ مَرُوى است و اقتباس است از سورة طه و استئناف بياني سابق است. و أَنَّهُ (به فتح همزه) به تقدير «وَرُوى لَنَا أَنَّهُ» است. و رُوى تا آخر، اشارت است به اين كه سند اين روايت غير سند دو روايت سابق است و آن دو روايت، موافق يكديگر است در سند. الْعَشِيَّةَ (به فتح عين بى نقطه و كسر شين با نقطه و تشديد ياء دو نقطه در پايين): آخر روز. التَّكْنُفُ (به نون مشدده، مصدر باب تفعّل): احاطه به چيزى؛ و تعدية آن به «عَلَى» در اين جا براى تضمين معنى «دَوْر» است. الْقَدْرُ (به فتح قاف و فتح و سكون دال بى نقطه؛ و به ضم قاف و سكون دال): مقدار. و مراد اين جا، تمام سطح بيرون جسم است. «عَلَى» در عَلَى هَذَا نَهَجِيَّةً است. الْمِثَالُ (به كسر ميم): مانند. و مراد اين جا، روش و نهج است. عِلْمٌ ذَلِكَ تا آخر، جواب است از استدلالى كه مذكور

است در روایت اولی، به این روش که مراد به بودن بر عرش، استیلاست. ذلِكَ اشارت به عرش است، پس ظاهر این است که توقیع در تحتِ فقرهٔ

عَلَى الْعَرْشِ إِسْتَوَى»

«نوشته شده باشد. و حاصل جواب این است که: مراد به «عرش» مجموع مخلوقات است. و مراد به «استواء» بر عرش، این است که علم به هر جزئی از اجزای عرش نزد الله تعالی است و اوست مدبّر آن به نظامی که احسن است به اعتبار تدبیر، پس تَقْدِيرًا تَمِيزِ ضَمِيرِ مُسْتَتِرٍ در أَحْسَن است. وَ اعْلَمَ تا آخر، بیان این است که: امثال روایت دوم، منافات ندارد با»

عَلَى الْعَرْشِ إِسْتَوَى»

«. به این روش که: مراد، نزول مکانی نیست، بلکه مراد استجابت دعا و مانند آن است، نظیر:»

أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ»

«و نظیر:»

وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا .

« (هُوَ) در فَهَوُ مبتداست و راجع به مصدر «كَانَ» است. وَ كَمَا هُوَ عَلَى الْعَرْشِ خبر مبتداست. و «مَا» مصدریه است و «هُوَ» راجع به الله تعالی است و مبتداست. و «عَلَى الْعَرْشِ» خبر مبتدای دوم است و مراد این است که: متغیّر نمی شود. و این روایت، دلالت بر حرکت او نمی کند. وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا تا آخر، تفسیر»

عَلَى الْعَرْشِ إِسْتَوَى»

«است و این، موافق حدیث ششم و هفتم و هشتم این باب است. علماً تمیز است و جواب روایت سوم نگفت صریحاً برای تقیّه و اشارت کرد به سکوت از آن، به بطلان آن روایت. یعنی: روایت است از محمد بن عیسی، گفت که: نوشتم سوی امام علی نقی علیه السلام که: گرداناد مرا الله تعالی قربان تو ای مهتر من، به تحقیق نقل شده برای ما که الله تعالی در مکانی هست، در مکانی نیست، به دلیل قول الله تعالی در سوره طه که:»

عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»

«و نقل شده برای ما این که: به درستی که الله تعالی فرود می آید هر شب در نصف آخر از شب سوی آسمان نزدیک تر به ما. و نقل شده که: الله تعالی فرود می آید از عرش در آخر روز عرفه، بعد از آن بر می گردد سوی جای خود. پس گفت بعضی چاکران تو در معارضه آن روایات که: اگر در مکانی باشد، نه در مکانی دیگر، پس به تحقیق ملاقات می کند با او هوا و دور می زند بر او؛ و هوا جسمی است لطیف، دور می زند بر هر جسم به تمام سطح آن جسم، پس چگونه می تواند بود که دور زند بر او - جَلَّ ثَنَاؤُهُ - بر این نهج که تمام سطح او را گیرد. تا این جا، کلام بعضی موالی است. پس نوشت امام علیه السلام: علم عرش، نزد الله تعالی است. و اوست و بس، مدبر عرش به آن نهج که بهتر است از روی تدبیر. و بدان که اگر الله تعالی بوده باشد در آسمان نزدیک تر به ما، پس آن مثل بودن او بر عرش است؛ و چیزها همگی برای او برابر است به اعتبار علم و قدرت و پادشاهی و تصرف. اصل: [وَعَنْهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْكُوفِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى مِثْلَهُ.] وَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:»

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» .

« .

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۵۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (على العرش استوى) يعني أنه في عرشه لا في موضع آخر فمن تمام الرواية، أو المعنى بدليل قوله تعالى:

«عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»

، وحديث أنه ينزل. «تكنفه» و«اكتنفه» بمعنى، أى أحاط به. والتعدية ب«على» على التضمين، كيدور ويستولى. و«على» فى (على هذا المثال) نهجية. (علم ذلك) أى استوائه على العرش المخلوق المحيط بالكرسى وسع السماوات والأرض. وضمير «له» للعرش. قال برهان الفضلاء: «علم ذلك عنده» جواب عن استدلالهم بقوله تعالى:

«عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»

والمشار إليه العرش، يعنى علم تدبير العرش وتقديره واستيلائه عليه؛ فإن الاستواء مفسر بالاستيلاء قدرة والإحاطة علماً وملكاً، لا الاستواء بتوهم جسم محيط أو شىء الآخر من الأشياء المتوهمّة. واعلم أنه جواب عن استدلالهم بحديث «أنه ينزل كل ليلة» يعنى ليس المراد من النزول هنا انتقال الذات من مكان آخر، بل المراد نزول الرحمة أو الملك أو غيرهما كما فى تفسير قوله تعالى:

«أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ»

، وقوله:

«وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا». «والأشياء كلها له سواء» تفسير لقوله

«عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى». وإنما لم يجب عن استدلالهم بحديث «أنه ينزل عشية عرفة»؛ اكتفاءً بالجواب المعلوم عن الحديث المعلوم؛ وإشارة إلى أنه من طرقهم. وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «علم ذلك عنده» أى علم كيفية نزوله بعدما لم يكن عنده سبحانه، وليس عليكم معرفة ذلك، ثم



أشار إشارة خفيةً إلى أنّ المراد بنزول تقديره نزول رحمته وإنزالها بتقديره بقوله: «وهو المقدر له بما هو أحسن تقديراً»، ثم أفاد أنّ ما عليكم علمه أنّه لا يجرى عليه أحكام الأجسام والمتغيّرات من المجاورة والقرب المكاني والتمكّن في الأمكنة، بل حضوره سبحانه حضور وشهود علمي وإحاطة بالعلم والقدرة والملك بقوله: «واعلم أنّه إذا كان في السماء الدنيا». وقال الفاضل الإسترابادي: أي علم كيفية نزوله، نزول الملائكة أو نزول أمره. وقال بعض المعاصرين: «فهو كما هو على العرش» أي إذا كان مع شيء لم تبطل معيته لشيء آخر، بل هو دائماً بحال واحد. أنت خير بأن معيته تعالى مع الأشياء بمعنى إحاطته علماً بجميع الأشياء أولاً، وعلمه عين ذاته، وهو خلّو من خلقه وخلقته خلّو منه، وكان مع الأشياء كما كان ولم يكن شيء. وأما المعية بالمعنى المبتنى على وحدة الوجود عند القدرية فمن أسوء صنوف الكفر وأفحشها.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٢٨٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: ضعيف، وسنده الثاني صحيح على الظاهر. قوله عليه السلام: علم ذلك عنده، أي علم كيفية نزوله عنده سبحانه، وليس عليكم معرفة ذلك، ثم أشار إشارة خفية إلى أنّ المراد بنزوله: تقديره نزول رحمته، وإنزالها بتقديره بقوله: وهو المقدر له بما هو أحسن تقديراً، ثم أفاد أنّ ما عليكم علمه أنّه لا يجرى عليه أحكام الأجسام والمحيزات من المجاورة والقرب المكاني، والتمكّن في الأمكنة، بل حضوره سبحانه حضور وشهود علمي وإحاطة بالعلم والقدرة والملك بقوله: وعلم أنّه إلخ.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٦٦

\*\*\*\*\*

٥- الحديث

۳۳۲ / ۵ . عَنْهُ، عَنْ (۷) عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ

يَزِيدَ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ: ۱/۱۲۷

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» فَقَالَ: «هُوَ وَاحِدٌ وَاحِدِيٌّ (۸) الذَّاتِ، بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ، وَبِذَاكَ (۹) وَصَفَ نَفْسَهُ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ بِالْأَشْرَافِ وَالْأَحَاطَةِ وَالْقُدْرَةِ «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ» (۱۰) بِالْأَحَاطَةِ وَالْعِلْمِ، لَا بِالذَّاتِ؛ لِأَنَّ الْأَمَاكِنَ مَحْدُودَةٌ تَحْوِيهَا حُدُودٌ أَرْبَعَةٌ، فَإِذَا كَانَ بِالذَّاتِ لَزِمَهَا (۱۱) الْحَوَايَةُ (۱۲)». (۱۳)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام راجع بقول خدای تعالی (۷ سوره ۵۸) «رازگوئی میان سه نفر نباشد جز اینکه خدا چهارمین آنهاست و نه میان پنج نفر جز اینکه او ششمین آنهاست» فرمود: او یکتا و ذاتش یگانه و از خلقت جداست و خود را این گونه توصیف نموده است (که فرموده: چیزی مانند او نیست) و او بهمه چیز احاطه دارد (نه بطور احاطه ظرف بر مظروف بلکه) بطور زیر نظر داشتن و فرا گرفتن و توانائی، هموزن ذره و نه سبکتر و نه سنگین تر از آن نه در آسمانها و نه در زمین از علم او پنهان نیست از نظر احاطه و علم نه از نظر ذات و حقیقت، زیرا اماکن بچهار حد (راست، چپ، جلو و عقب) محدود و مشتمل است، اگر از نظر ذات و حقیقت باشد لازم آید که در برگردد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۷۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- امام صادق (علیه السلام) در تفسیر این آیه (۷ سوره ۵۸): «راز گوئی میان سه کس نباشد جز اینکه خدا چهارمین آنها است و نه میان پنج کس جز اینکه خدا ششمین آنها است» فرمود: خدا یگانه است، یکتا حقیقت و جدا از خلق خود، خویش را چنین معرفی کرده و او به هر چیز احاطه دارد بطور زیر نظر داشتن و فراگرفتن و توانش بر آن، هموزن ذره ای در آسمانها و زمین از علم او بر کنار نیست و نه خردتر از آن و نه بزرگتر از آن، از نظر احاطه و علم بدان نه از نظر تحقق آن در ذات حق زیرا اماکن در ذات خود محدود باشند و چهار حد آنها را در بر دارد و اگر خدا بالذات آنها را در خود داشته باشد بایست محدود گردد و در بر گرفته شود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه «رازگوئی میان سه کس نباشد جز اینکه خدا چهارمین آنها است و نه میان پنج نفر جز اینکه خدا ششمین آنها باشد» (مجادله/۷) فرمود: خدا یگانه است، یکتا حقیقت و جدا از خلق خود، خویش را چنین معرفی کرده و او به هر چیز مسلط است یعنی زیر نظر داشتن و فراگرفتن توانائی، هموزن ذره ای در آسمانها و

زمین از علم او برکنار نیست و نه ریزتر از آن و نه بزرگتر از آن، از نظر احاطه و علم نه از نظر حقیقت و ذات حق، زیرا اماکن در ذات خود محدوداند چهار حد (راست-چپ-جلو-عقب) و اگر خدا بالذات آنها را در خود داشته باشد بایست محدود گردد و در بر گرفته شود.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۳۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

قوله: هو واحد واحدى الذات، اشارة الى تحقيق اصل به يندفع الاشكال الذى يطرأ على بال الانسان من هذه الآية و هى من وجوه: منها لزوم المكانية فى حقه تعالى. و منها انه كيف يتصور شىء واحد رابعا لجماعة اعنى الثلاثة و بعينه سادسا لجماعة اخرى و هم الخمسة؟ و هكذا القول فى ما دون الخمسة و هو الاربعة و فى ما فوقها فيكون خامس الاربعة و سابع الستة و ثامن السبعة و على هذا القياس لقوله تعالى:

وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ . و منها انه يلزم انه متى تحقق الثلاثة تحقق العدد الغير المتناهى، لانه اذا استلزمت الثلاثة رابعا يحصل بوجود الرابع اربعة فيستلزم خامسا، فصار المجموع خمسة و هى مستلزمة لسادس و الستة مستلزمة لسابع و السبعة لثامن و هكذا الى ما لا نهاية ، و اللازم محال فكذا الملزوم. و منها انه تعالى قد كفر من قال:

إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ

، فهذا فى ظاهر الامر يناقض القول بانه رابع الثلاثة، فكيف بطل القول بكونه ثالث ثلاثة و صح القول بكونه رابع ثلاثة؟ فهذه إشكالات عظيمة و شبهات عويصة لكنها كلها منحلة بتحقيق الوحدة التى هو بها واحدة، فانها ليست وحدة عددية شخصية كشخص من الاشخاص المتماثلة بالنوع المتخالفة بالعوارض و الا لكان له مثل، و لا نوعية و لا جنسية لا بها مهما، و لا اتصالية لانقسامها، و لا اجتماعية لاعتباريتها، و لا عرضية، و الا لم يكن فى نفسه واحدا، و لا وحدة بالموضوع، و الا لكان فى موضوع، و لا بالمحمول، و الا لكان له عارض زائد. و قد علمت ان صفاته ذاته و لا وحدة بالمشابهة و الا لكان

له شبه، و لا بالمساواة و الا لكان له كم، و انما وحدته وحدة حقيقة الوجود، و هو الموجود الذى لا يشوبه العدم و القصور، و حقيقة الوجود كما مر ليست بنوع و لا جنس، و انما التفاوت بين آحاده بالكمالية و النقصان و الشدة و الضعف، و النقصان و الضعف انما يكونان لشوب العدم و العدم لا ذات له، و الكمالية و الشدة انما يكونان لخلوص حقيقة الوجود عن شوب العدم، فالوجود الشديد التام الذى لا اتم منه و هو الواجب جل اسمه حكم حقيقة الوجود فى ان جميع الهويات الوجودية متقومة به لا يوجد بدونه، و اذا كان كذلك فما من ذرة من ذرات الوجود الا نور الانوار مقوم لها محيط بها قاهر عليها، لا بمعنى الصنع و الابداع فقط و لا بمعنى العلم بها علما زائدا على الذات. فاذا تقررت هذه المقدمات و علمت ان وحدته تعالى ليست الا وحدة حقيقة الوجود، فاندفعت به الشبهات كلها. اما الاولى: فلانه انما يلزم المكانية، لو كان حصوله فى مكان يوجب لا حصوله فى مكان اخر و حضوره عند جماعة يستلزم غيبته عن جماعة اخرى كما هو شأن المكانيات، و هو ليس كذلك، بل حصوله هاهنا و حضوره لهؤلاء نفس حصوله هناك و حضوره لاولئك. و اما الثانية: فانما يستحيل كون الموصوف بصفة موصوفا بعينه بما يناقضها، لو كانت وحدته وحدة عديدة، فان شرط التناقض الذى هو من جملة الوحدات الثمان المشهورة اعنى وحدة الموضوع المراد بها ان يكون الموضوع واحدا بالعدد، و الا فلا تناقض فى قولك: الانسان عالم و الانسان جاهل، فكون البارئ رابع الثلاثة لا يناقض كونه سادس الخمسة و لا غيره، لانّ وحدته كما علمت ليست عديدة. و اما الثالثة: فانما يلزم استلزام الثلاثة للرابع استلزامه للخامس فضلا عن اللانهاية، لو كان الرابع من جنس الثلاثة، حتى يحصل من اعتباره مع الثلاثة اشخاصا أربعة متماثلا، كالثلاثة التى كانت اجزائها متماثلة ليُطرد حكمها فى استلزام امر آخر منها الى الاربعة الحاصلة منها و من الرابع، بل هذا الرابع مقوم لتلك الثلاثة ليس بخارج عنها حتى يكون كاحدها. و اما الرابعة: فنقول: انما قد كفر الله القائل بانه تعالى ثالث ثلاثة لانه جعله كالثنين، و لو قال ثالث اثنين لم يلزم منه كفر، فانه تعالى ثالث كل اثنين و رابع كل ثلاثة و خامس كل أربعة، و لكن ليس ثانى اثنين و لا ثالث ثلاثة و لا رابع أربعة و لا خامس خمسة، لانه ليس من جنسها، و ثالث الثلاثة لا بد ان يكون من جنس الباقي و هو ليس كمثله شىء و بذلك وصف نفسه. فاعلموا اخوانى معاشر الشيعة هذا السر العظيم و الدرّ المكنون الذى

نبهكم عليه القرآن الكريم أولا ثم إمامكم الذى هو شريك القرآن يتلازمان ولن يفترقا ابدا، واشكروا الله شكرا كثيرا وارجوا من الله ان ينفعكم وينور قلوبكم بنور هذا التوحيد الذى لا تجدوا تقريره واثباته بهذا النحو فى ما تقدم من صحف المؤلفين. و لنرجع الى حلّ الفاظ المتن. فقوله عليه السلام: واحد و احدى الذات، اشارة الى نحو وحدته التى ليست كسائر الوحدات حتى يكون حكمها حكم الوحدة التى من باب الاعداد فيضاد الكثرة و الوحدة الاخرى. و قوله عليه السلام: باين من خلقه، اى يباين الخلق فى نحو الوحدة فليست متباينة كمباينتهم، فان مباينة زيد لعمر و فى الشخصات المتباينة فى الامكنة و الاوضاع، فانّما مباينته لخلقه بانه تام كامل و انهم ناقصون محتاجون إليه و به تمامهم و غناهم. و قوله عليه السلام: و بذلك وصف نفسه، اشارة الى قوله:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

، و قوله:

إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ

، اشارة الى انه مع وحدته و تفرده لا يخلو منه شىء من الاشياء لانه مقوم و محصل ذاته، و بهذا يدفع الشبهات المذكورة. و قوله: بالاشراف و الاحاطة و القدرة، تنبيه على انه ليس المراد بهذه الاحاطة ما يكون بحسب الوضع كما هى بين الاجسام التى بعضها فى جوف بعض فانها عين المغايرة، بل ما يكون بحسب المعنى و الحقيقة، كاحاطة العلم بالمعلوم و احاطة التام بالناقص و احاطة القدرة و هى وجود القادر بما هو قادر بوجود المقدور بما هو مقدور، اذ لا تفاوت بينهما الا بالتمام و النقص. و قوله:

لَا يَعْزُبُ... الآية، كالنتيجة و اللازم لما ذكره عليه السلام من قوله: و هو بكل شىء محيط، لانه اذا احاط بكل شىء فلا يغيب عنه مثقال ذرة فى السموات و لا فى الارض و لذلك عقبه بقوله: بالاحاطة و العلم، اى بسببهما، فمثال احاطته بكل شىء كمثل احاطة علم احد منا باشياء كثيرة متباينة الوضع، من جهة العلم باسبابها و مبادئها، لكن علمه عين ذاته و علمنا زائد على ذاتنا و علمه تام و

بكل شىء و علمنا ناقص و ببعض الاشياء، و كما لا يلزم من علمنا بتلك الاشياء حصول شىء واحد بالعدد فى أماكن متباينة الوضع كحصول جسم واحد فى أماكن فوق واحد، فكذلك لا يلزم فيه، بل ذاته اشد احاطة و اشرف علما و اوسع وجودا و هو المراد من قوله: لا بالذات، اى لا كاحاطة غيره بشىء بالذات، فان علمه غير زائد على ذاته. فاذا كان علمه بكل شىء محيطا، فهو بكل شىء محيط، كما قال تعالى فى القرآن، الا ان العقول عاجزة عن تصور هذه الاحاطة و كذا عن تصور معيته بكل شىء كما قال أيضا فيه:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ

، مع نهوض البرهان الموافق للقرآن عليه. و لعجز العقول الضعيفة عن ادراكه تحاشى اكثر الناس حتى الفضلاء عن ذلك قائلين: بلزوم مخالطة القاذورات و النجاسات و التكيّف بكيفية الاجسام ذوات الروائح و الطعوم الخبيثة و الاتصاف بصفات البهائم و السباع، تعالى الله عن اوهام المعطلين و عقائد المشبهين علوا كبيرا. و قوله: لان الاماكن محدودة... الى آخره، استدلال على نفى الاحاطة بالذات للذات المنفكة عن العلم، لا الذات العقلية التى وجودها عين عقلها، بان الاماكن كلها بحيث تحويها أربعة حدود، هذا على القول بان المكان بعد سطحى، لان السطح مقدار ذو بعدين، و لكلّ منهما حدان، فيحويه حدود أربعة، و اما على القول بانه بعد جسمى، فيحويه ستة حدود، لان كل جسم له ابعاد ثلاثة: طول و عرض و عمق و لكل منها حدان، فهذه ستة حدود. فاذا كان- اى الحضور و عدم الغيبة بالذات كما فى الجسمانيات- لزمها الحواية اى لزم الذات كونها محوية بحدود، فيكون المصدر لما بنى للمفعول او لزمها حواية الحدود بها فحذف المضاف إليه و اقيم اللام بدله.

شرح أصول الكافى؛ ج ٣، ص ٣١٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السادس قوله عليه السلام: الا هو سادسهم يعنى عليه السلام أن قوله جل سلطانه

إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ

و

إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ

ليس معناه رابع الثلاثة و لا سادس الخمسة بالعدد، فانه تعالى مجده متمجد القدس عن الوحدة العددية و الوقوع فى مراتب الاعداد و متعالى العز عن أن يكون أحد آحاد العدد و أحد أعداد الوجود، على ما قد تحقق فى الحكمة الالهية و وقع عليه التنصيب عنهم عليهم السلام و ستظفر به فى باب جوامع التوحيد إن شاء الله. بل معناه انه سبحانه رابع كل ثلاثة خامس كل أربعة و سادس كل خمسة بالمعية و الاحاطة و الظهور و الاشراق لا معينة مكانية و لا معينة زمانية و لا معينة ذاتية بل معينة احاطية افاضية اشراقية متفقة النسبة غير متبدلة السنة بالقياس الى كل ما فى كتاب التقرر و دفتر الحصول من صغير عالم الوجود و كبيره و ذرات عوالم الامكان و ضراتها قاطبة على الاستيعاب الاحاطى خارجة عن جنس المعيات التى تكتنها هذه العقول و تستأنسها هذه الاوهام، غير خارج عن سلطانها على نسبة واحدة

مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ. فليثقفه فى ذلك كل ذى بصيرة و ليتبصر. قوله عليه السلام فقال: هو واحد و احدى الذات من طريق الصدوق «أحدى الذات» مكان «واحدى الذات». قوله عليه السلام: فاذا كان بالذات لزمها الحواية ضمير التأنيث للذات، و من طريق الصدوق «لزمه» على أن يكون العائد لله سبحانه.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٣٠٩

\*\*\*\*\*



[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: بالإشراف. [ص ١٢٧ ح ٥] أقول: أى بالقدرة والعلو، يقال: أشرفت الشيء أى علوته، وأشرفت عليه أى أطلعت عليه من فوق. قال عليه السلام: والقدرة. [ص ١٢٧ ح ٥] أقول: عطف تفسيري للإحاطة. قال عليه السلام: بالإحاطة. [ص ١٢٧ ح ٥] أقول: أى بالقدرة، وهو متعلق بالنفى لا المنفى. قال عليه السلام: لا بالذات. [ص ١٢٧ ح ٥] أقول: بأن يكون ذاته فى مكان دون مكان. قال عليه السلام: حدود أربعة. [ص ١٢٧ ح ٥] أقول: أى فوق وتحت ويمين وشمال. قال عليه السلام: فإذا كان. [ص ١٢٧ ح ٥] أقول: عدم الغيبة والغروب. قال عليه السلام: الحواية. [ص ١٢٧ ح ٥] أقول: حاصله تفسير كونه تعالى مع الثلاثة والخمسة بأنه لا يعزب عنه شىء بالعلم والقدرة.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٣٠٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: اسم ابنِ أُذَيْنَةَ (به ضمّ همزه وفتح ذال با نقطه) عُمَرُ بنِ أُذَيْنَةَ است، يا مُحَمَّدُ بنِ عمر بنِ أُذَيْنَةَ است. »

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى

«تا آخر در سورة مجادله است. «يَكُونُ» از افعال تامّه است. «من» زائده است براى افاده عموم. «نَجْوَى» به فتح نون و سکون جيم و الف، مصدر يا اسم مصدرِ بابِ «نَصَرَ» است؛ و بنا بر اوّل، به معنى تمهيدِ عداوتِ كسى كردن در راز است، يا به معنى مطلقِ راز گفتن است. و معنى اوّل، مناسب آيت سورة زخرف است كه:»

أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ» .

«و مذکور است در «کِتَابُ الرَّوْضَةِ» پیش از حدیث قوم صالح در ذیل «خُطْبَةٌ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام» که: آیت سوره مجادله و آیت سوره زخرف نازل شده در شش کس که اصحاب صحیفه ملعونه اند و مذکور شدند در شرح حدیث دوازدهم باب اوّل «کِتَابُ الْعَقْلِ» و أيضاً می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث چهل و سوم باب صد و هفتم که «بَابٌ فِيهِ نُكْتُ وَ نُتْفٌ مِنَ التَّنْزِيلِ فِي الْوَلَايَةِ» است این که آیت زخرف در ایشان نازل شده [است]. تتمه آیت سوره مجادله این است:»

وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا»

«؛ شاید که ترتیب ذکر «ثَلَاثَةٌ» و «خَمْسَةٌ» و «أَدْنَىٰ» و «أَكْثَرُ» برای این باشد که اولاً سه کس ایشان جمع شده باشند و نجوی کرده باشند: أبو بکر و عمر و أبو عبیدة بن جراح (که امین ایشان است) چنانچه در تفسیر علی بن ابراهیم مذکور است. و ثانیاً پنج کس شده باشند و نجوی کرده باشند. و ثالثاً یکی از آن پنج کس بیرون رفته باشد برای طلب ششم و چهار کس باقی مانده نجوی کرده باشند. و رابعاً شش کس شده باشند؛ و نجوی کرده باشند؛ پس مُشَارٌ إِلَيْهِ «ذٰلِكَ» خَمْسَةٌ است. «نَجْوَى» مضاف است به «ثَلَاثَةٌ» و می تواند بود که «نَجْوَى» جمع «نَاجَى» باشد، یا مصدر مُسْتَعْمَلٌ در آن جمع باشد برای مبالغه. و بر این دو تقدیر، «ثَلَاثَةٌ» بدل «نَجْوَى» است. هُوَ وَاحِدٌ تَا خَلَقَهُ برای بیان این است که: این آیت را بر بودن در مکان-چنانچه مشبّه خیال می کنند-حمل نمی توان کرد. وَ بِذَاكَ وَصَفَ نَفْسَهُ برای استدلالِ نقلی است بر آن بیان. وَ هُوَ بِكُلِّ تَا وَالْعِلْمِ برای بیان معنی این آیت است به روشی دیگر، غیر آنچه مشبّه خیال می کنند. لَا بِالذَّاتِ تَا آخِر، برای استدلال عقلی است بر بطلان آنچه مشبّه خیال کرده اند و به این استدلال عقلی، واضح می شود آنچه بعضی موالی گفته و در حدیث سابق مذکور شد. وَ أَحَدِي، به واو عطف و فتح همزه و فتح حاء است. و می تواند بود که «واو» جزء کلمه باشد و بعد از آن، الف و حاء مکسوره باشد. و یاء نسبت، برای مبالغه است، مثل «أَحْمَرِي» و مراد این است که: قابل انقسامِ خارجی یا ذهنی نیست اصلاً. بَأَيْنِ مِنْ خَلَقِهِ تفسیر «أَحَدِي الذَّاتِ» است وَلِهَذَا مَعْطُوفٌ نَشَدَ و مراد این است که: هیچ کائنِ فِي نَفْسِهِ

در خارج، مشترک نیست میان او و غیر او؛ و هیچ چیز مثل او نیست در این که کمالش لِذَاتِهِ باشد.  
«وَبِذَاكَ وَصَفَ نَفْسَهُ» اشارت است به آیت سوره شوری که:»

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

«و بیان شد در شرح حدیث دوم باب هفدهم در شرح: «قِيلَ لَهُمْ: إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَلْزَمَ الْعِبَادَ» تا آخر. بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ، آخر سوره فصلت است. الْإِحَاطَةُ: دور چیزی گرفتن، و علم تامّ به چیزی، و قدرت تامّ بر چیزی. و اوّل، مناسب تر است در مُحِيط. و دوم مناسب تر است در «وَالْإِحَاطَةُ». و سوم مناسب تر است در «بِالْإِحَاطَةُ». لَا يَعْزُبُ اقْتِبَاسِ از سوره سبأ است. الذَّرَّةُ: مورچه کوچک که صد آن به وزن یک دانه جو است. الْحَوَايَةِ (به فتح بی نقطه، مصدر باب «ضَرَبَ»): فرو گرفتن. یعنی: روایت است از ابن اُذَيْنَةَ از امام جعفر صادق علیه السّلام در قولِ اللَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - در سوره مجادله: نمی باشد هیچ تمهید دشمنی در راز سه کس مگر آن که الله تعالی چهارم ایشان است و نه پنج کس مگر آن که الله تعالی ششم ایشان است، پس امام گفت در وقتی که پرسیده شده بود از این آیت که: الله تعالی یگانه است در صفات ربوبیت و به غایت یگانه است ذات او. جداست از خلق خود به حسب ذات و به این جدایی، وصف کرده خود را در سوره شوری؛ و الله تعالی به هر چیز، احاطه کننده است به تسلّط و علم تامّ و قدرت. بیان این آن که: غایب نیست از او هم وزن مورچه کوچک در آسمان ها و نه در زمین و نه کوچک تر از آن مورچه و نه بزرگ تر، به اعتبار تصرّف و علم، نه به اعتبار حضور ذات، چنانچه جسمی نزد جسمی حاضر باشد به اعتبار مکان؛ چه مکان ها محصور است، فرومی گیرد مکان ها را چهار جانب پیش و پس و راست و چپ، پس اگر احاطه الله تعالی به چیزها و غایب بودن چیزی از او به اعتبار ذات الله تعالی باشد، لازم می شود آن ذات را فروگرفتن سطح او را، یا فروگرفتن چهار جانب او را، پس قابل قسمت خارجی یا ذهنی خواهد بود و مدبّر و مخلوق خواهد بود.

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: الظاهر أن «الواو» في قوله (وفي قوله) للابتداء، يعنى وورد في قوله تعالى في سورة المجادلة عنه متصلاً بابن أذينة عنه عليه السلام أنه قال في قوله تعالى فلا تكرر معنى. وقال برهان الفضلاء- بعد ذكره قوله: «وفي قوله:

«مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ»

«في آخر الحديث الخامس متصلاً ب «مثله»-: «الواو» للعطف على «مثله» بتقدير: «وما في قوله». قال يعنى روى محمد بن عيسى بطريق آخر مثله مع ما يذكر في السادس. وقال الفاضل الإسترابادي: «وفي قوله» كلام المصنّف، أى الكلام فى قوله [تعالى] قال: والظاهر أن قوله: «عنه» من كلام تلامذة المصنّف، والضمير راجع إليه، ويؤيده ما سيجىء كثيراً من الضمائر الراجعة إلى المصنّف. وقال السيد السند أمير حسن القائنى رحمه الله: الظاهر أن ضمير «عنه» للمصنّف لا لعلّى بن محمد؛ فإن الرواية عن العدة من دأب المصنّف. وقال السيد الأجلّ النائنى رحمه الله: «وفي قوله:

«مَا يَكُونُ»

كلام المؤلف رحمه الله، أى روى فى بيان قوله تعالى هذا هذه الرواية الآتية. و (ما) فى الآية نافية، و (يكون) تامة و (من) زائدة؛ لإفادة العموم، و (نجوى) مصدر، أو اسم مصدر، أو جمع الناجى، أو مصدر مستعمل فى الجمع للمبالغة، ف «ثلاثة» على الأخيرين بدل؛ قاله برهان الفضلاء. وقال بعض المعاصرين: «نجوى» صيغة جمع بمعنى متناجين. وقال الجوهري: النجو: السرّ بين اثنين. نجوته نجواً ساررته كنجيته ونتاجيته إذا خصّصته بمناجاتك والاسم النجوى. ثم قال: وقوله تعالى

«وَإِذْ هُمْ نَجْوَى»

فجعلهم هم النجوى، وإنّما النجوى فعلهم كما تقول: قوم رضى، وإنّما الرضى فعلهم ويكون النجوى اسماً مصدرًا. انتهى. وسيجى فى الحديث أنّ هذه الآية من سورة المجادلة وآية

«أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ»

من سورة الزخرف، نزلتا فى أصحاب الصحيفة الملعونة وكانوا ستّة ملاءين، وذكروا فى هديّة الثانى عشر من الباب الأوّل فى كتاب العقل. وتمام الآية فى سورة المجادلة،

«وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا». (واحد) بحقيقة الوحدة لا ثانى له. (واحدىّ الذات) لا تركيب فيه (بائن من خلقه) لا يشبههم، وهو خلو من خلقه وخلقه خلو منه. قال برهان الفضلاء: «الواو فى (واحدى الذات) للعطف، و«بائن من خلقه» تفسير له، ولذا لم يعطف. قال: ويحتمل أن يكون الواو جزء الكلمة والنسبة للمبالغة، كالأحمرى. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «واحدىّ» مبالغة الواحد، كالأحدى للأحد. والمبالغة فى واحدة الذات إشارة إلى الواحدية من جميع الجهات، وعدم التكرّر فى الذات ولا الصفات الحقيقية التى مرجعها إلى الذات. (وبذلك وصف نفسه) أى فى كتاب الكريم بقوله فى سورة الشورى:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

، فلا يجوز لأحد وصفه إلا بما وصف به نفسه، فإنّما العلم به هو كما هو ولا إله إلا هو. (لا يعزب) لا يذهب ولا يغيب، اقتباس من سورة السبأ. و«الذرة»: واحدة الذرّ، وهو صغير النمل. قال برهان الفضلاء: ووزن مقدار مائة منها مقدار شعيرة. قيل: (بالإحاطة) متعلّق بالآية؛ يعنى إنّما هو رابع ثلاثة المتناجين وسادس الخمسة بالإشراف والإحاطة بالعلم (لا بالذات) أى لا بالذات الجسدانية. (حدود أربعة) اليمين ومقابله والقّدّام. و (الحواية) بالفتح مصدر بمعنى الإحاطة. (لزمها الحواية) أى المحيطيّة أو المحاطيّة. وقال برهان الفضلاء: يعنى لا يعزب عنه باعتبار الإحاطة بالعلم لا باعتبار قرب الذات بالقرب المتعقل فى الجسم والجسمانى. وقال السيّد الأجلّ النائينى: فهو بائن من خلقه وهو سبحانه بذلك وصف نفسه فى كتابه الكريم، فأحاطته سبحانه بكلّ طائفة ليست إحاطة بجهة

الذات، بل إحاطة بالإشراف والاطّلاع، فعلمه محيط بالكلّ وكلّ شيء معلوم له، وقدرته محيطه بالكلّ وكلّ شيء مقدور له، لا يعزب عنه مقدار ذرّة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر بالإحاطة والعلم، وليس إحاطته سبحانه بكلّ شيء بالذات؛ لأنّ الأماكن محدودة، فإذا كان إحاطته بالذات فإن كانت بالدخول في الأمكنة لزم كونه محاطاً بالمكان، وإن كانت بالانطباق على المكان لزم كونه محيطاً بالمتمكّن كالمكان . وهنا سؤال وهو أنّ الله تعالى قال:

«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ»،

فما التوفيق بين الآيتين؟ والجواب: أنّ إضافة الثالث إلى الثلاثة يفيد أنّ الثالث من جنس الثلاثة ورابع الثلاثة لا يلزم أن يكون من جنسهم وفي عددهم، والمحيط على الثلاثة بالعلم يجوز أن يكون غيرهم، وهو لم يزل بلا مكان ولا زمان والآن كما كان. وفي توحيد الصدوق رحمه الله بإسناده، عن يعقوب بن جعفر الجعفرى، عن أبى إبراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «إنّ الله تعالى لم يزل بلا زمان ولا مكان وهو الآن كما كان، لا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان، ولا يحلّ في مكان

«مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا» . ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، لا إله إلا هو الكبير المتعال» . قوله عليه السلام: «ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه» دلالة على أنّ كون خلقه حجاباً عبارة عن امتناع عقل الخلق عن خصوصيّة ذات الخالق، فلا عالم به كما هو إلا هو، ولا إله إلا هو. وقد مرّ بيان حجاب محجوب وستر مستور في هديّة الثالث فى الباب الحادى عشر. وفى توحيد الصدوق أيضاً بإسناده، عن يونس بن عبد الرحمن قال: قلت لأبى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام: لأى علة عرج الله بنبيّه صلى الله عليه وآله وسلم إلى السماء، ومنها إلى سدرة المنتهى، ومنها إلى حجب النور، وخاطبه وناجاه هناك والله لا يوصف بمكان؟ فقال عليه السلام: «إنّ الله لا يوصف بمكان ولا يجرى عليه زمان، ولكنّه -عزّ وجلّ- أراد أن يشرفّ به ملائكته وسكّان سماواته، ويكرمهم بمشاهدته، ويريه من عجائب عظّمته ما يخبر به بعد هبوطه، وليس ذلك على ما يقوله المشبّهون

«سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ»

..

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٢٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح. قوله تعالى

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ

أى ما يقع من تناجى ثلاثة، ويجوز أن يقدر مضاف أو يؤول نجوى من متناجين و يجعل ثلاثة صفة لها

إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ

أى إلا الله يجعلهم أربعة من حيث أنه يشاركهم فى الاطلاع عليها

وَلَا خَمْسَةَ

أى و لا نجوى خمسة، و تخصيص العددين إما لخصوص الواقعة، أو لأن الله وتر يحب الوتر و الثلاثة أول الأوتار، أو لأن التشاور لا بد له من اثنين يكونان كالمتنازعين، و ثالث يتوسط بينهما. ثم اعلم أنه لما كان القدام و الخلف و اليمين و الشمال غير متميزة إلا بالاعتبار عد الجميع حدين، و الفوق و التحت حدين، فصارت أربعة، و المعنى أنه ليست إحاطته سبحانه بالذات، لأن الأماكن محدودة، فإذا كانت إحاطته بالذات بأن كانت بالدخول فى الأمكنة لزم كونه محاطا بالمكان كالمتمكن، و إن كانت بالانطباق على المكان لزم كونه محيطا بالمتمكن كالمكان.

\*\*\*\*\*

ص: ٣١٥

- 
- ١-١ . فى شرح صدر المتألهين : «على» .
- ٢-٢ . فى «بس» : «له كلها» .
- ٣-٣ . فى «ب» : - «و» .
- ٤-٤ . الوافى، ج ١ ، ص ٤٠٣ ، ح ٣٢٤ .
- ٥-٥ . هكذا فى «ب ، ج ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» . وفى سائر النسخ والمطبوع : - «و» . قال المازندراني فى شرحه : «وفى قوله، عطف على الحركة والانتقال ... أى باب الحركة والانتقال، وفى تفسير قوله تعالى» .
- ٦-٦ . المجادلة (٥٨) : ٧ .
- ٧-٧ . فى «بر» : - «عنه ، عن» . والضمير راجع إلى محمد بن يعقوب مصنف الكتاب، كما هو الظاهر .
- ٨-٨ . فى التوحيد: «أحدى» .
- ٩-٩ . فى «ب ، بس» وحاشية «ج» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني : «وبذلك» .
- ١٠-١٠ . سبأ (٣٤) : ٣ .
- ١١-١١ . فى «بح» : «ألزمها» .
- ١٢-١٢ . فى شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٠٧ : «ضمير التأنيث فى «لزمها» للذات ... يعنى إذا كان عدم بعد شىء عنه باعتبار حصول ذاته تعالى فى مكان قريب منه، لزم احتواء المكان عليه وكونه فيما يحيط به حدود أربعة ، كلّ حدّ مقابل لنظيره ، وأنه محال» . وانظر: شرح صدر المتألهين، ص ٣٠٥ .



۱۳-۱۳ . التوحید ، ص ۱۳۱ ، ح ۱۳ ، بسنده عن محمد بن ابي عمير ، عن عمر بن اذينة الوافی ، ج ۱ ، ص ۴۰۱ ، ح ۳۲۳ .

فی قوله: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»: (۱)

## ۶- الحديث

۳۳۳ / ۶ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ ، عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» فَقَالَ: «اسْتَوَى عَلَى (۲) كُلِّ شَيْءٍ (۳)؛ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ» (۴).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

از حضرت صادق (علیه السلام) راجع بقول خدای تعالی (سوره ۲۰) «رحمان بر عرش استوا دارد» سؤال شد، حضرت فرمود: او بر همه چیز مسلط است چیزی باو نزدیکتر از چیز دیگر نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱ ، ص ۱۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- از امام صادق (علیه السلام) سؤال شد از قول خدای عز و جل: «

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

«خدا بر عرش استوار است، فرمود: خدا بر هر چیزی استوار و مسلط است و چیزی از چیز دیگر به او نزدیک تر نیست.»

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امام صادق علیه السلام از قول خدای عز و جل که: رحمان بر عرش استوار است سؤال شد؟ فرمود: خدا بر هر چیزی استوار و مسلط است و چیزی از چیز دیگر به او نزدیک تر نیست.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۳۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن محمد و محمد بن الحسن عن سهل بن زیاد عن الحسن بن موسی الخشاب». من وجوه اصحابنا مشهور کثیر العلم و الحدیث «صه» قال النجاشی: روی عنه عمران بن موسی الأشعری، و فی

الفهرست: روى عنه الصفار «عن بعض رجاله عن أبى عبد الله عليه السلام انه سئل عن قول الله عزّ وجلّ:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

فقال: استوى على كل شىء فليس شىء اقرب إليه من شىء».

شرح أصول الكافي؛ ج ٣، ص ٣١٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السابع قوله عليه السلام: فليس شىء اقرب إليه من شىء فلا الحجاز اقرب إليه من العراق ولا السماء من الارض ولا الشمس من القمر ولا المحيط من المركز، ولا بالقياس إليه ابراهيم اقدم من موسى ولا ازل الزمان من ابده ولا المَجْعول المبدع من المصنوع الكائن ولا العقل الثابت من الجسم المتغير.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٣٠٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: استوى. [ص ١٢٧] أقول: أى استولى. يقال: واستوى على المملكة إذا استولى على جميعها بحيث استوى نسبة كل جزء إليه. قال عليه السلام: استوى. [ص ١٢٧ ح ٦] أقول: لما كان الاستواء على الشىء مشتملاً على أمرين: الأول: الاستيلاء، والثانى: تساوى النسبة، فقد تصدّى للثانى وسكت عن الأول لظهوره.

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: ظاهر «علي» در عليّ كُلّ شَيْءٍ اين است كه»

عَلَى الْعَرْشِ

«متعلق به»

إِسْتَوَى

« است، به اعتبار تضمين معنی «إِسْتَوَى». و مؤيد اين است آيت سورة اعراف و يونس و رعد و فرقان و تنزيل و حديد»

ثُمَّ إِسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ

« و چون عرش عبارت است از كتاب الهی كه تبیان كُلّ شَيْءٍ است - چنانچه می آید در حدیث دوم باب آینده كه: «وَالْعَرْشُ اسْمٌ عَلِيمٌ وَقُدْرَةٌ وَعَرْشٌ فِيهِ كُلُّ شَيْءٍ، ثُمَّ أَضَافَ الْحَمَلَ إِلَى غَيْرِهِ» و «كُلُّ شَيْءٍ» عبارت است از انوار اربعه كه می آید در حدیث اول باب آینده، پس مراد امام علیه السلام اين است كه: در»

عَلَى الْعَرْشِ

«مضاف، محذوف است و به تقدير «عَلَى مَذَلُولَاتِ الْعَرْشِ» است كه انوار اربعه است. پس لَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ اشارت است به بطلان مذهب معتزله قدریه كه می گویند كه: بعض انوار اربعه - مثل نور اصفر - در تحت مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن الهی نیست و او قادر نیست بر لطفی

که نافع باشد برای کافر و عاصی، چنانچه می آید در شرح عنوان باب سی ام که «بَابُ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ وَالْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» است. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام این که او پرسیده شد از معنی قول الله -عَزَّ وَجَلَّ- در سوره طه که:»

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»

«پس گفت که: برابر و مستولی شد بر هر چیز که مدلول عرش است، پس نیست چیزی نزدیک تر سوی او از چیزی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۶۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (فی قوله

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»

( کلام ثقة الإسلام. یعنی وورد فی قوله هذا حدیث علی بن محمد. والآية فی سورة طه . (علی) فی التفسیر، إما فعل وکلّ مفعوله؛ یعنی «استوی» بمعنی «علا»، یعنی علا الرحمن العرش، وعلا العرش كلّ شیء، فعلا الرحمان كلّ شیء بالاستواء، (فلیس شیء أقرب إليه من شیء)، وهذا حاصل المعنی، لا أن لفظة «علی» فی الآية الکریمة فعل لا حرف، أو حرف، فالتعدیة إشارة إلى تضمین معنی «استولی»، وأن العرش هنا عبارة عن جميع المخلوقات، وهو أحد معانی العرش كما سیذکر، وأن نسبة استیلائه بعلمه وقدرته وملکه ونفوذ إرادته علی نهج

«كُنْ فَيَكُونُ»

على الجميع على السواء، لا يتفاوت بالقرب والبعد، والضعف والشدة، والقلة والكثرة وغير ذلك من أوصاف الخلق. قال برهان الفضلاء: «فى قوله: الرحمن على العرش استوى» كلام المصنّف. وفرّق بهذا بين السابع والثامن والتاسع والعاشر والحادى عشر وسائر أحاديث الباب؛ للإشارة إلى أنّ نفي الحركة والانتقال ليس بصريح فيها بل بعنوان الاستدلال. ثمّ قال: وفى هذا الحديث إشارة إلى أنّ «على العرش» متعلّق بـ «استوى» على تضمين معنى استولى، وأنّ المراد بالعرش جميع المخلوقات. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «فى قوله

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»

«كلام المؤلف، أى روى فى بيان قوله تعالى هذا، هذه الروايات الآتية، ثمّ قال: «فليس شىء أقرب إليه من شىء» أى ليس استواؤه على العرش بمعنى الاستقامة والاعتدال فى الجلوس أو القيام، بل استواؤه الاعتدال بالنسبة إلى كلّ شىء وعدم اختلاف نسبته من الأشياء أى بالقرب والبعد. ولعلّ المراد بكونه «على العرش» علمه به وما فيه مشرفاً عليه. والمراد بالعرش، العرش الذى فيه كلّ شىء علماً وحوايةً وهو المحيط بالكرسى والسموات وما فيهنّ، والأرض وما بينهنّ بما فيه من النفس والروح الجسمانى والعقلانى. وتسميته عرشاً باعتبار الأنوار التى فيه وهى المحيطة بالعلوم بأنواعها، فأطلق على متعلّق النور الجامع لهذه العلوم كما أطلق على العلوم نفسها.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٢٨٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. و اعلم أن الاستواء يطلق على معان: الأول الاستقرار و التمكن على الشىء الثانى قصد الشىء و الإقبال إليه الثالث الاستيلاء على الشىء، قال الشاعر:

قد استوى شبر على العراق-من غير سيف و دم مهراق

الرابع الاعتدال يقال: سويت الشيء فاستوى الخامس المساواة فى النسبة. فأما المعنى الأول فيستحيل على الله تعالى، لما ثبت بالبراهين العقلية و النقلية من استحالة كونه تعالى مكانيا، فمن المفسرين من حمل الاستواء فى هذه الآية على الثانى، أى أقبل على خلقه و قصد إلى ذلك، و قد ورد أنه سئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن هذه الآية، فقال: الاستواء الإقبال على الشيء، و نحو هذا قال الفراء و الزجاج فى قوله عز و جل:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ

\*

و الأكثرون منهم حملوها على الثالث، أى استولى عليه و ملكه و دبره قال الزمخشري: لما كان الاستواء على العرش و هو سرير الملك لا يحصل إلا مع الملك جعلوه كناية عن الملك، فقالوا: استوى فلان على السرير يريدون ملكه، و إن لم يعقد على السرير البتة، و إنما عبروا عن حصول الملك بذلك لأنه أصرح و أقوى فى الدلالة من أن يقال فلان ملك، و نحوه قولك يد فلان مبسوطه، و يد فلان مغلولة، بمعنى أنه جواد أو بخيل، لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت، حتى أن من لم يبسط يده قط بالنوال، أو لم يكن له يد رأسا و هو جواد قيل فيه يد مبسوطه، لأنه لا فرق عندهم بينه و بين قولهم جواد انتهى. و يحتمل أن يكون المراد المعنى الرابع بأن يكون كناية عن نفي النقص عنه تعالى من جميع الوجوه، فيكون قوله تعالى

عَلَى الْعَرْشِ

\*

حالا و سيأتى توجيهه، ولكنه بعيد. و أما المعنى الخامس فهو الظاهر مما مر من الأخبار. فاعلم أن العرش قد يطلق على الجسم العظيم الذى أحاط بسائر الجسمانيات، و قد يطلق على جميع المخلوقات، و قد يطلق على العلم أيضا كما وردت به الأخبار الكثيرة، و قد حققناه فى كتاب السماء

و العالم من كتاب بحار الأنوار، فإذا عرفت هذا فإما أن يكون عليه السلام فسر العرش بمجموع الأشياء، و ضمن الاستواء ما يتعدى بعلى كالأستياء و الاستعلاء و الإشراف، فالمعنى استوتت نسبته إلى كل شىء حالكونه مستوليا عليها، أو فسره بالعلم، و يكون متعلق الاستواء مقدرًا، أى تساوت نسبته من كل شىء حالكونه متمكنا على عرش العلم، فيكون إشارة إلى بيان نسبته تعالى و أنها بالعلم و الإحاطة، أو المراد بالعرش عرش العظمة و الجلال و القدرة كما فسر بها أيضا فى بعض الأخبار، أى استوى من كل شىء مع كونه فى غاية العظمة و متمكنا على عرش التقديس و الجلالة، و الحاصل أن علو قدره ليس مانعا من دنوة بالحفظ و التربية و الإحاطة و كذا العكس. و على التقادير خبر، حال، و يحتمل أن يكونا خبرين على بعض التقادير، و لا يبعد على الاحتمال الأول جعل قوله: على العرش، متعلقا بالاستواء بأن تكون كلمة على بمعنى إلى، و يحتمل على تقدير حمل العرش على العلم أن يكون قوله على العرش خبرًا، و قوله: استوى، حالا عن العرش و لكنه بعيد. و على التقادير يمكن أن يقال أن النكتة فى إيراد الرحمن بيان أن رحمانيته توجب استواء نسبته إيجادا و حفظا و تربية و علما إلى الجميع، بخلاف الرحيمية فإنها تقتضى إفاضة الهدايات الخاصة على المؤمنين فقط، و كذا كثير من أسمائه الحسنى تخص جماعة كما حققناه فى الكتاب المذكور. و يؤيد بعض الوجوه الذى ذكرنا ما ذكره الصدوق (ره) فى كتاب العقائد حيث قال: اعتقادنا فى العرش أنه جملة جميع الخلق، و العرش فى وجه آخر هو العلم، و سئل الصادق عليه السلام: عن قول الله عز و جل:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

فقال: استوى من كل شىء فليس شىء أقرب إليه من شىء انتهى و إنما بسطنا الكلام فى هذا المقام لصعوبة فهم تلك الأخبار على أكثر الأفهام.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٦٩

\*\*\*\*\*



## ۷- الحدیث

۷ / ۳۳۴. وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ، عَنْ سَهْلِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَارِدٍ:

أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» فَقَالَ: «اسْتَوَى مِنْ (۵) كُلِّ شَيْءٍ؛ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ». (۶)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و باز در این باره فرمود: نسبت بهمه چیز برابر است چیزی باو نزدیکتر از چیز دیگر نیست:

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷-محمد بن مارد گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدند از قول خدای عز و جل (سوره ۲۰): «

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

» فرمود: برابر است نسبت به هر چیز، چیزی از چیز دیگر به او نزدیک تر نیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- محمد بن مارد می گوید: از امام صادق از قول خدای عز و جل رحمان بر عرش استوار دارد سؤال شد حضرت فرمود: نسبت به هر چیز، برابر است چیزی به او نزدیک تر از چیز دیگر نیست.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۳۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«و بهذا الاسناد عن سهل عن الحسن بن محبوب عن محمد بن مارد». التميمي عربي صميم كوفي ختن محمد بن مسلم روى عن أبي عبد الله عليه السلام ثقة عين «صه» وفي الفهرست و النجاشي: له كتاب روى عنه الحسن بن محبوب «ان أبا عبد الله عليه السلام سئل عن قول الله عزّ و جلّ:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

فقال: استوى من كل شيء فليس شيء اقرب إليه من شيء».

شرح أصول الكافي؛ ج ۳، ص ۳۱۹

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: ذکر «مِنْ» در مِنْ كُلِّ شَيْءٍ به جای «عَلَى» در حدیث سابق، مبنی بر این است که: «اسْتَوَى» به تضمین معنی «اسْتَوَى» است، پس تعدیة آن به «مِنْ» و به «عَلَى» جایز است و حاصل هر دو یکی است؛ و اول، به اعتبار «استواء» است و «مِنْ» برای نسبت است و دوم، به اعتبار «استیلاء» است. و «الْعَرْشُ» به تقدیر مضاف است، چنانچه بیان شد در شرح حدیث سابق. یعنی: روایت است از محمّد بن مارد این که امام جعفر صادق علیه السلام پرسیده شد از معنی قول الله عزّ و جلّ در سورة طه: «

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

«پس گفت که: برابر است نسبت به هر چیز که مدلول عرش است، پس نیست چیزی نزدیک تر سوی او از چیزی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۶۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: بیانه کنظیره. وفي ضبط (محمّد بن مادّ) بالمیم والدالّ المشدّدة خلاف، فقيل: زیاد. وقيل: مارد، والأخير ضبط العلامة في خلاصته وابن داود في رجاله. قال في الخلاصة: محمّد بن مارد-بالراء والدالّ المهملة-التميمي، عربيّ، صميم، ختن محمّد بن مسلم، ثقة، عين. وقال ابن داود: محمّد بن مارد التميمي (ق، م، ست) عربيّ، صميم، ثقة، عين، ختن محمّد بن مسلم. والمضبوط في أكثر نسخ الكافي «مادّ» بالميم والدالّ المشدّدة.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۲۹۱

## ٨- الحديث

٨ / ٣٣٥ . وَعَنْهُ، عَنْ (٧) مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» فَقَالَ: «اسْتَوَى فِي (٨) كُلِّ شَيْءٍ؛ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ، لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ بَعِيدٌ (٩)، وَلَمْ

ص: ٣١٦

١-١ . طه (٢٠): ٥.

٢-٢ . فى التوحيد والمعانى وحاشية ميرزا رفيعا : «من».

٣-٣ . فى شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٠٩ : «استوى على كل شىء ، أى استولى عليه بالقدرة والغلبة، أو استوت نسبته إليه بالعلم والإحاطة».

٤-٤ . التوحيد ، ص ٣١٦ ، ح ٤ ، عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ، عن محمد بن يحيى ، عن سهل بن زياد ، عن الحسن بن موسى الخشاب ، عن بعض رجاله رفعه ، عن أبى عبد الله عليه السلام الوافى ، ج ١ ، ص ٤١٣ ، ح ٣٣٤.

٥-٥ . فى حاشية «بح»: «على». وفى حاشية «ض ، بر»: «فى».

٦-٦ . التوحيد ، ص ٣١٥ ، ح ١؛ وتفسير القمى ، ج ٢ ، ص ٥٩ ، بسندهما عن سهل بن زياد الأدمى . وفى التوحيد ، ص ٣١٧ ، ح ٧؛ ومعانى الأخبار ، ص ٢٩ ، ح ١ ، بسند آخر عن الحسن بن محبوب ، عن مقاتل بن سليمان ، عن أبى عبد الله عليه السلام الوافى ، ج ١ ، ص ٤١٣ ، ح ٣٣٥.

٧-٧ . فى «بر»: - «وعنه، عن».

٨-٨ . فى التوحيد: «من».

۹-۹ . فی «ف»: «قریب».

يُقْرَبُ مِنْهُ قَرِيبٌ (۱)، اسْتَوَى فِي (۲) كُلِّ شَيْءٍ (۳).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن حجاج گوید: از امام صادق (علیه السلام) راجع بقول خدای تعالی «رحمان بر عرش استوا دارد» پرسیدم فرمود: او در همه چیز استوا دارد، چیزی باو نزدیکتر از چیز دیگر نیست، هیچ دوری از او دور نیست و هیچ نزدیکی باو نزدیک نیست، او نسبت به همه چیز برابر است. (مخلوقست که چون مکان معینی دارد بعضی از چیزها باو نزدیک و برخی از او دور می شود).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- عبد الرحمن بن حجاج گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از قول خدای تعالی: «

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

» فرمود: برابر است در هر چیز و چیزی به او نزدیک تر از چیزی نیست، دوری از وی دور نیست و نزدیکی به وی نزدیک نیست، برابر است نسبت به هر چیز (یعنی با هر چیز یک نسبت دارد).

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸- عبد الرحمن بن حجاج می گوید: از امام صادق علیه السلام راجع به گفته خدایتعالی که رحمن بر عرش استواست سؤال شد، فرمود: برابر است در هرچیز و چیزی به او نزدیک تر از چیزی نیست، دوری از وی دور نیست و نزدیکی به وی نزدیک نیست، برابر است نسبت به هرچیز.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۳۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

هذه الاحادیث متقاربة اللفظ متحدة المقصد، یعنی انه لما لم يكن المراد من الاستواء في قوله تعالى:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

، بمعنی الجلوس و الاستقرار، لما سبق و لما سیأتی من الحجج و البراهین الدالة علی نفی مکانیة عنه، فثبت تجرده عن جمیع الاحیاز و الامکنة، و اذا ثبت تجرّده عنها ثبت ان نسبتہ تعالی الی الكل نسبة واحدة، فیکون المراد بالاستواء معنی اخر غیر الجلوس و نحوه کالاحاطة العلمیة أو القرب بالرحمة و الافاضة أو الخلق و التقدير و شیء منها لا یختص بالعرش، لان الكل معلومة مخلوقة و مقدره. فیعم العرش و غیره من الاشیاء کلها، فاذا استوی برحمته و علمه و قدرته علی العرش استوی

على كل شىء، اذ ليس شىء اقرب إليه من شىء، اى الاختلاف فى قرب الاشياء إليه وبعدها منه ليس بناش من جهته و من جهة فاعليته و قدرته، لان ذاته غير متناهى القوة و القدرة، قدرته على العظيم كقدرته على الحقير و علمه بالخفى كعلمه بالجلي، ائما التفاوت فى القرب و البعد المعنويين الواقع بين الخلائق بالنسبة إليه تعالى لتفاوت فطرهم و استعداداتهم و قابلياتهم، و لو كان للقملة استعدادا لقبول نفس ناطقة كما للانسان لافاض عليه، اذ قدرته على الجميع قدرة واحدة، فهو بقوة واحدة يفعل جميع الافاعيل، فالقوة التى يفعل بها العرش و السموات و الارضين و ما فيها من المخلوقات قوة واحدة هى بعينها ذاته و علمه و قدرته و ارادته و سمعه و بصره. و اعلم ان المشبهة تعلقت بهذه الآية فى ان معبودهم جالس على العرش، و لما كان ما افتروه و اصروا عليه كفرا عظيما و ضلالا جسيما اضلوا به ناسا كثيرة، فلنذكر وجوها اخرى من الادلة غير الثلاثة المذكورة فيما سبق فنقول: ان ما توهموه باطل بالعقل و النقل من وجوه: احدها انه سبحانه كان و لا عرش و لا مكان، و لما خلق الخلق لم يحتاج الى مكان غنيا عنه، فهو بالصفة التى كان لم يزل عليها، الا ان يقال لم يزل مع الله شىء كالعرش و هو أيضا باطل، لانه يلزم ان يخلو عن المكان عند ارتحاله عن بعضها الى بعض فيختلف نحو وجوده بالحاجة الى المكان و الاستغناء عنه و هو محال. و ثانيها ان الجالس على العرش اما ان يكون متمكنا من الانتقال و الحركة عنه او لا يمكنه ذلك. فان كان الاول يلزم ما ذكرنا من الاستغناء و الاختلاف فى نحو الوجود اعنى التجرد و التجسم. لا يقال: هذا منقوض بانتقال الانسان مثلا من مكان الى مكان. قلنا: انه ينتقل على الاتصال من مكان الى مكان و هو فيما بينهما لم ينفك عن المكان و اما البارئ جل ذكره فالمكان الذى ينتقل إليه مخلوق له، فلا بد ان يخلقه أولا حتى يمكن انتقاله إليه، فهو فيما بين مجرد عن المكان. و ان كان الثانى كان كالزمن و أسوأ حالا منه، فان الزمن اذا شاء الحركة فى رأسه امكنه ذلك، و هو غير ممكن على معبودهم. و ثالثها ان الجالس على العرش لا بد و ان يكون الجزء الحاصل منه فى يمين العرش غير الجزء الحاصل منه فى شمال العرش، فيكون فى نفسه مركبا من الاجزاء المقدرارية و مركبا من مادة و صورة، و كل من كان كذلك يحتاج الى مؤلف و مركب كما تبين فى مقامه، و كل ذلك محال. و رابعها هو ان معبودهم اما ان يحصل فى كل مكان او فى مكان دون مكان، فعلى الاولى يلزم ان يحصل فى مكان القاذورات و

النجاسات وذلك لا يقوله عاقل، و ان حصل فى مكان دون مكان افتقر الى مخصص يخصصه بذلك المكان فهو يكون محتاجا، و ذلك على الله محال. و خامسها ان قوله:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

، يتناول نفى المساواة من جميع الوجوه بدليل صحة الاستثناء، اذ يحسن ان يقال

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

الا فى الجلوس و الا فى المقدار و الا فى السكون، و صحة الاستثناء يقتضى دخول جميع هذه الامور تحته، فان كان جالسا يحصل من يماثله فى الجلوس، و حينئذ يبطل قول الاله. و سادسها قوله:

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً

، فاذا كانوا حاملين للعرش و العرش مكان معبودهم، فيلزم ان يكون الملائكة حاملين لمعبودهم و خالقهم و ذلك غير معقول، لان الخالق هو الذى يحفظ المخلوق فلا يحفظ المخلوق الخالق و لا يحمله. و سابعا ان المستقر فى المكان اذا جاز ان يكون إليها فكيف يعلم ان الشمس و القمر ليس باله؟ لان طريقنا الى نفى إلهية الشمس و القمر و النجم انها موصوفة بالحركة و السكون، و ما كان كذلك فهو محدث و ليس باله، فاذا ابطلتم هذا الطريق انسد عليكم باب القدح فى إلهية هذه الاجرام النيرة. و ثامنها اجتمعت الامة على ان قوله تعالى:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

، من المحكمات لا من المتشابهات، و لو كان مختصا بمكان لكان جانب منه غير جانب اخر فيكون مركبا منقسما، فلا يكون احدا فى الحقيقة فبطل قوله:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ . و تاسعها ان الخليل عليه السلام قال:



## لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ

، فلو كان المعبود جسما لكان أفلا ابدا غائبا، فكان يندرج تحت قوله:

لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ . وعاشرها وهو ان نقول: كل ذات قائمة بنفسها مشار إليها بحسب الحس فهي قابل للانقسام، وكل قابل للانقسام مركب من امرين: باحدهما يقبل الانفصال والكثرة وبالآخر يحفظ الاتصال والوحدة، وكل مركب مفتقر الى فاعل خارج عن ذاته، لان الجزء المادى فى ذاته امر مبهم لا يتحصّل الا بالصورة، والجزء الصورى لو كان فاعلا لمادته، مستغنيا به فى وجوده عن فاعل آخر، لم يكن قيامه بمادة، بل كلّ ذى مادة كما يفتقر الى تلك المادة فى وجوده كذا يفتقر الى المادة فى فعله و ايجاده، لان اليجاد متقدم بالوجود، فالمفتقر الى شىء فى الوجود يلزمه ان يفتقر إليه فى اليجاد أيضا فلا يمكن ان يفعل المادة، فلو كان إله العالم موجودا مشارا إليه اشارة حسية يلزم افتقاره الى خالق آخر فى وجوده وفى صنعه جميعا، واللازم باطل وكذا الملزوم، تأمل فانه دقيق نفيس. وحادى عشرها وهو وان كان من الدلائل الاستقرائية ولكنه عند صاحب الحدس والذوق كالبرهان، وهو انا شاهدنا كلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقوى و اثبت كانت القوة الفاعلية فيه اضعف و انقص، وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقل و اضعف كانت القوة الفاعلية فيه اقوى و اكمل، الا ترى ان الارض لما كانت اكثف الاجسام و اقواها من جهة الحجمية، فلا جرم لم يحصل فيها الا خاصية الانفعال، و لا تأثير لها فى شىء الا قليلا جدا؟ و اما الماء فهو اقل كثافة و تحجما من الارض، فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة تأثيرات ظاهرة كالترطيب و التخمير و التسييل و نحو ذلك. و اما الهواء فانه اقل حجمية و كثافة من الماء فلا جرم كان اقوى تأثيرا منه و لذلك قيل: ان الحياة لا تكمل الا بالنفس، و زعم جمع ان لا معنى للروح الا الهواء المستنشق. و اما النار فانها اقل كثافة من الهواء فلا جرم كانت اقوى الاجرام العنصرية على التأثير، فبقوة الحرارة يحصل الطبخ و النضج و يكون المواليد الثلاثة. و اما الافلاك فانها الطف من الاجرام العنصرية لا جرم كانت هى المستولية على مزج الاجسام العنصرية بعضها ببعض و توليد الانواع و الاصناف المختلفة. فهذا الاستقراء يدل على ان الشىء كلما كان اقوى قوة و أكثر تأثيرا كان اقل حجمية و جرمية، و اذا كان الامر كذلك

فحيث حصل كمال القدرة و القوة على الاحداث و الابداع لم يحصل هناك معنى الحجمية و الجرمية اصلا. الثانى عشر و هو أيضا حجة تجريبية لكنها لطيفة جدا و هو: انا نرى القوى و الطبائع متفاوتة فى الحاجة الى المادة الجسمية و الاستغناء عنها، و ان كل ما هو ادون و اخس منزلة فهو أكثر نفوذا و اشد تعلقا بالمادة، و كل ما هو ارفع و اشرف منزلة فهو اقل تعلقا بها و اقل حاجة إليها و ارفع قدما عنها، فان قوى العناصر و الجمادات و طبائعها حالّة فى مادتها، حلول السريان، فان القوة العنصرية كالارضية فى كل جزء من المادة جزء منها، و كذا الطبيعة الجمادية كالياقوتية و الذهبية منقسمة حسب انقسام موادها. و اما القوة النباتية فلكونها اشرف من تلك القوى ليس تعلقها و حاجتها الى المادة و تشبثها بها على ذلك الوجه و الى تلك الغاية، فان حاجة القوة التى فى الشجر انما هى الى اصلها دون الاغصان، بل هى حادثة من فعلها بالتغذية و الانماء و الاصل أيضا يتبدل عليها بالاحالة و ايراد البدل، فليست حاجتها الا الى القدر المشترك بين عدة من خصوصيات المحل غير محصورة، و لا شك ان الافتقار الى محل لا بخصوصه، اقل فى باب الافتقار من الافتقار الى واحد معين من المحال. و اما النفس الحيوانية فهى لكونها اشرف من ما سبق فغير محتاجة الى موضع من مواضع البدن فيمكن فرض انقطاع كل منها او زواله مع بقاء الحياة حتى الاعضاء الرئيسة كالقلب و الدماغ، فان زوالها و ان استلزم طريان الموت الا ان ذلك بعد لحظة لا معا. و أيضا هذه القوة تحرك المادة حركة الى جميع الجوانب، فهى قاهرة على اصل مادتها بخلاف القوى العنصرية و الجمادية، فان شأنها الجمود و السكون فى مواضعها الطبيعية، الا ان يقسرها قاسر و يخرجها عنه، فعند ذلك يقتضى الحركة إليها، و هذه الاقتضاء نفس اقتضاء السكون فيها لشدة حاجتها الى مكان مخصوص، و القوة النباتية متوسطة فى باب الحركة بين هذه القوى و بين الحيوانية. و اما الناطقة فلكونها اشرف مما سبق فلم يحتج الى المادة البدنية فى جوهرها و ذاتها بل فى قواها و جنودها الطبيعية و النباتية و الحيوانية دون العقلية. ثم انظر الى اصناف قواها المتفاوتة شرفا و خسة فى تفاوت حاجتها الى مواضعها من البدن، فالطبيعة منبثة فى كل البدن، و النباتية اقل انبثا من الطبيعة و سلطانها فى الكبد، و الحيوانية اقل انبثا من النباتية و اصغر موضعا، اذ سلطانها فى تجويف الدماغ سيما الوهم، الذى هو رئيس القوى الحيوانية، انما سلطانه فى تجويف فى غاية الصغر كالودودة

الصغيرة، و لو نظرت لوجدت التفاوت على نسبة الشرافة مما روعى بين مواضع الحواس الظاهرة، فاللمس لكونه اخس الحواس منبث في الجلد و اكثر اللحم، و البصر لكونه اشرفها متعلق بالرطوبة الجليدية و هى اقل مقدارا من عدسة. و اما القوة العقلية اى العقل بالفعل فلكونها اشرف جميع القوى الامكانية فلا تعلق لها بشىء من المواد بوجه من الوجوه اصلا، لا فى ذاته و لا فى فاعليته و لا فى سائر صفاته الحقيقية، فاذا ثبت هذا فخالقه و مبدعه احرى و أليق بان لا يكون له حاجة الى شىء من الاجسام، فيستوى نسبتته الى الجميع عرشا كان او كرسيا او غيرهما. فهذه اثنتا عشر حجة فى نفى المكانية عنه، بقى الكلام فى تأويل قوله تعالى:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

،فانه ذكر هذا القول فى سور سبعة من القرآن: فى الاعراف و يونس و الرعد و طه و الفرقان و السجدة و الحديد، فلا بد ان يكون مشتملا على حكمة لطيفة و ان يكون للعرش مزية على سائر الاجسام من جهة المعنى و المنزلة لا من جهة المكان و الجسمية. و روى الشيخ الغزالي عن بعض اصحاب حنبل: انه اول ثلاثة اخبار فقط: قوله صلى الله عليه و آله و سلم: الحجر الاسود يمين الله فى الارض، و قوله صلى الله عليه و آله: قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن، و قوله صلى الله عليه و آله: انى لا جد نفس الرحمن من قبل اليمن. و اعلم ان هذا القول ضعيف جدا، فانه ان قطع بان الله منزه عن المكان و الجهة فقد قطع بان مراد الله من الاستواء ليس الجلوس و هذا عين التأويل، و ان لم يقطع بتنزيه الله عن المكان و الجهة بل بقى شاكا فهو جاهل بالله، اللهم الا ان يقول: انا اقطع بان ليس مراد الله ما يشعر به ظاهر اللفظ بل شىء اخر، لكن لا اعينه خوفا من الخطاء. فهذا قريب و لكنه أيضا ضعيف، لانه تعالى لما خاطبنا بلسان العرب فوجب ان لا يريد من اللفظ الا موضوعه فى لسان العرب، و اذا كان الاستواء لا معنى له الا الاستقرار و الاستيلاء، و قد تعذر حمله على الاستقرار، فوجب حمله على الاستيلاء، و الا لزم تعطيل اللفظ و انه غير جائز. و أيضا نقول: ان الدلائل العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار الحسى على الله و دل ظاهر لفظ الاستواء على الاستقرار، فاما ان نعمل بكل من الدليلين و اما ان نتركهما جميعا، و اما ان نعمل بالنقل دون العقل و اما ان نرجح

العقل و نترك النقل، و الاول باطل، و الا لزم ان يكون الشيء الواحد منزها عن المكان و حاصلًا فيه و هو محال، و الثانى أيضا محال، لانه يلزم ارتفاع النقيضين معا و هو باطل، و الثالث أيضا باطل، لان العقل اصل النقل و القدح فى العقل لاجل تصحيح النقل يقتضى القدح فى العقل و النقل معا، فلم يبق الا ان نقطع بصحة العقل و نشتغل بتأويل النقل. و هذا برهان قاطع على صحة التأويل لكن على وجه لا يودى الى ترك كثير من الظواهر الشرعية كما سبق، بل على وجه لا يهدم شيئا منها. فنقول: قال بعض العلماء: ان المراد من الاستواء الاستعلاء قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق - من غير سيف و دم مهران

فان قيل: هذا التأويل غير صحيح لوجوه: احدها ان الاستيلاء حصول الغلبة بعد العجز و ذلك فى حق الله تعالى محال، لانه تعالى منزه عن الشريك و المنازع. و ثانيها انما يقال: فلان استولى على كذا، ان لو كان المستولى عليه موجودا قبل ذلك، و هذا فى حق الله تعالى محال، لان العرش انما حدث بتكوينه و تخليقه. و ثالثها الاستيلاء حاصل بالنسبة الى كل المخلوقات، فلا يبقى للتخصيص بالذكر فائدة. فالجواب: انا اذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار التام زالت هذه المطاعن. و اعلم انه وقع فى بعض المواضع - ثم استوى على العرش، بايراد كلمة «ثم» و الوجه فى ذلك: لان الموجودات الصادرة عنه تعالى على قسمين: احدهما المبدعات و هى التى يكفى امكانها الذاتى فى استحقاقها لقبول الوجود فلا جرم صدرت بلا مهلة. و ثانيهما الكائنات الزمانية و هى التى لا يكفى امكانها لقبول الوجود بل من استعداد مادة و سبق حركة فلكية و زمان فيقال للقسم الاول سلسلة البدو و للثانى سلسلة العود. اذا عرفت هذا فاعلم انه تعالى بعد ما ذكر أصول الموجودات من السموات و الارض و ما بينهما قال:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ

\*

ليدل على أنّ الحوادث اليومية مفتقرة الى تدابير آخر و تحريك للسماوات و ادارة الكواكب و تسخيرها و تركيب المواد العنصرية و تمزيج كيميائياتها لحصول المركبات كونا بعد كون، و لا شك أنّ العرش اعظم الاجرام و اقواها و الطفها و اشملها، و هو فلك الافلاك و سماء السموات، فحركته بحركة اصل الحركات الكلية، و نسبته الى سائر الاجرام كنسبة القلب الانساني الى سائر الاعضاء، فايراد كلمة «ثم» لاجل ما نبهناك عليه، و بما ذكرنا ظهر لك وجه اختصاص الفلك باستواء الرحمن مع انه يستوى على كل شيء كما وقع في هذه الاحاديث. الا ترى في مثال الانسان الذي هو انموذج من العالم الكبير و القلب له بمنزلة العرش و هو محل استواء النفس و تدبيرها للبدن بتوسط؟ على ان النفس الناطقة لتجردها عن البدن نسبتها الى جميع الاعضاء و الاجزاء نسبة واحدة، فهو يستوى على كلّ عضو كما يستوى على القلب و لا تفاوت من قبلها، لكن التفاوت من قبل الاعضاء باختلافها باللطافة و الكثافة و التهيؤ لقبول التصرف و التدبير من النفس فليس العقب كالدماغ في قبول الحسّ و الحركة، فهكذا قياس الاجرام العالم الكبير في قبول الافاضة و التدبير و التحريك و التتوير و التصوير. فاستواؤه تعالى على الارض ليس كاستوائه على العرش، لكن يجب ان يعلم مع ذلك أنّه لا بد في هذا الموضوع من معنى زائد على ما ذكرناه و فهم للقرآن أنّ من هذا الفهم لئلا يكون اطلاق الاستواء على وجه الاستعارة و لا يكفي في ذلك الاستشهاد بقول الشاعر استوى فلان على الملك، لان ذلك القول أيضا وقع على سبيل الاستعارة، فاستمع لما يتلى عليك بسمع صحيح. و اعلم ان النفس المجردة لا تتصرف في القلب الا بواسطة قوّة عملية تنبعث منها و تتصل بالقلب و تحركه و تتصرف فيه حسبما شاءت و ارادت النفس، و الا فلا مناسبة بينها و بينه، و تلك القوة ذاتها منخرطة مضمحلة في ذات النفس و فعلها و تصرفها في فعل النفس و تصرفها، فهكذا يجب ان يتصور استواء الرحمن، فانه بواسطة قوة نفسانية عملية و اخرى عقلية علمية متوسطتين بينه تعالى و بين العرش، فعلهما فعله تعالى و تصرفهما فيه تصرفه و استوائهما عليه استوائه، فمن هذه الجهة يكون اطلاق الاستواء على العرش عليه تعالى على الحقيقة دون التخيل المحض، كما زعمه القفال و موافقوه من المفسرين، و لا أيضا بمعنى الاقتدار فقط، بل كما تنسب الافاعيل الاختيارية الصادرة من البدن كالكتابة و الضحك و المشي الى النفس. فتقول: انا كتبت و ضحكت و جنّت و

غير ذلك، و المشار إليه بانا جوهر مجرد عن البدن، و ليست هذه الاقوال مجازات او تخييلات و استعارات، بل لانّ القوة التي تباشر هذه التحريكات باذن الله، منبعثة من النفس متصلة بالبدن، فهي كاليد السافلة للنفس بها يفعل الافاعيل. فهذه انموذجة لك لو حققتها و علمتها انحلت لك عقدة الاشكالات الناشئة من المتشابهات التي لا يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم مثل قوله:

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

، و قوله:

وَ جَاءَ رَبُّكَ

، و قوله

: وَ هُوَ مَعَكُمْ

و قوله:

وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى

و غير ذلك من الآيات. و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: قلب المؤمن بين اصبعين، قلب المؤمن عرش الله، و وضع الله بكتفى يده، و امثال هذا، فالراسخ في العلم من عرف ذاته تعالى في غاية التنزيه و التقديس، و لا يحجب توحيده هذا عن الايمان و العرفان بجميع تلك الآيات المشعرة بالتشبيه و لا منافاة عنده بين قوله تعالى:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

و بين قوله:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

و قوله:

وَ جَاءَ رَبُّكَ

و غيرهما، و هذا من فضل الله الذى

يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ

\*

، و لا يحصل هذه السعادة بقوة النظر و الاستدلال و مباشرة القيل و القال، هذا و لندرج الى المتن. فقوله عليه السلام: استوى على كل شىء، اراد به ما اشرنا إليه من معيته القيومية و اتصاله المعنوى بكل شىء على الوجه الذى لا ينافى احديته و قدس جلاله، و اما من توهم أنه يلزم منه مخالطة القاذورات و النجاسات: فانما نشأ ذلك التوهم منه لانه لم يتصور من المعية و الاحاطة و نحوهما الا ما يكون بين الاجسام و الجسمانيات، و لو تصوّر مثال معية النفس لكل جزء من اجزاء البدن لعلم فساد تصوره. و قوله عليه السلام: فليس شىء أقرب إليه من شىء، اراد نفى الاختلاف الوضعى بين الاشياء بالنسبة إليه تعالى، لانه تعالى حيث لم يكن مكانيا، فلا يكون لاحد بالنسبة إليه وضع او قرب او بعد، فبهذا المعنى يقال: ان نسبته إليها نسبة واحدة، اى ليس له إليها نسبة وضعية، سواء كانت واحدة كنسبة مركزة الدائرة الى اجزائها و قسيها او لم يكن. و اما قوله عليه السلام: لم يبعد منه بعيد و لم يقرب منه قريب، فيحتمل ان يكون المراد منه ان الذى بعيد كالشياطين و الكفار و سائر المبعدين، و الذى منه قريب كالانبياء و الاخيار و سائر المقربين، فليس هذا التفاوت و الاختلاف من قبله بل من جهة تفاوت نفوسهم فى ذواتها و كذا من كان بعيدا أولا لكفره و عصيانه ثم صار قريبا لايمانه و عرفانه، فهذا الاختلاف فى القرب و البعد لا يقتضى تفاوتا فى ذاته. و اما النكتة فى ايراد لفظه «على كل شىء» فى الحديث الاول «و من كل شىء» فى الثانى «و فى كل شىء» فى الثالث فنقول: اما الاول فلموافقة قوله تعالى:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

بتضمنين معنى الاستيلاء، واما الثانى فلموافقة قوله:

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

بتضمنين معنى البعدية و نحوها، و اما الثالث فلموافقة قوله:

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ

بتضمنين معنى الدخول فى القوام. و سيأتى قوله عليه السلام: من زعم ان الله من شىء او فى شىء او على شىء فقد كفر.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ , ص ٣٢٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث التاسع قوله رحمه الله: عن عبد الرحمن بن الحجاج قد شرحنا صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج هذه و غيرها مما يضاهاها فى كتابنا خلسة الملكوت شرحا مبسوطا.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٣١٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:



قال عليه السلام: استوى في كل شيء. [ص ١٢٨ ح ٨] أقول: تكرر للمدعى حين الاستتاج، وأما استعمال «في» دون «من» إشارة إلى أن الاستواء ليس من جهة بعده عن كل شيء بل هو مع قرابه.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٠٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: ذكر «من» در مِنْ كُلِّ شَيْءٍ به جای «علی» در حدیث سابق، مبنی بر این است که: «استوی» به تضمین معنی «استولی» است، پس تعدیه آن به «من» و به «علی» جایز است و حاصل هر دو یکی است؛ و اول، به اعتبار «استواء» است و «من» برای نسبت است و دوم، به اعتبار «استیلاء» است. و «العرش» به تقدیر مضاف است، چنانچه بیان شد در شرح حدیث سابق. یعنی: روایت است از محمد بن مارد این که امام جعفر صادق علیه السلام پرسیده شد از معنی قول الله عز و جل در سوره طه:»

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

«پس گفت که: برابر است نسبت به هر چیز که مدلول عرش است، پس نیست چیزی نزدیک تر سوی او از چیزی. شرح: تعدیه استوی به فی به اعتبار این است که: مراد به كُلِّ شَيْءٍ: «خَلْقِ كُلِّ شَيْءٍ» است، پس نظیر «فِيمَ كُنْتُمْ» است به معنی این که: در چه کار بودید؟ پس اشارت است به امثال آیت سوره لقمان:»

مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَفْسٍ وَاحِدَةٍ .

« هر یک از لَمْ يَبْعُدْ و لَمْ يَقْرُبْ به صیغه معلوم باب «حَسَنَ» است. و مراد به بَعِيد، مُمْتَنِع بِالذَّاتِ است. و مراد به قَرِيب، مَمْكِن بِالذَّاتِ است؛ و مقصود این است که: بَعْد بَعِيد، نسبت به او حادث

نشده و قُرب قریب، نیز نسبت به او حادث نشده. یعنی: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از معنی قول الله -عَزَّ وَجَلَّ- در سوره طه: «

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

«پس گفت که: برابر شد در خلق هر چیز که مدلول عرش است، پس نیست چیزی نزدیک تر سوی او از چیزی. دور نشد نسبت به او دوری و نزدیک نشد نسبت به او نزدیکی؛ برابر شد در خلق هر چیزی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۶۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: بیان آخره کما فی هدیة الأول.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۲، ص ۲۹۱

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: صحیح.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۷۱

\*\*\*\*\*

۹- الحدیث

۹ / ۳۳۶ . وَعَنْهُ، عَنْ (۴) مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ،  
عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ مِنْ شَيْءٍ، أَوْ فِي شَيْءٍ، أَوْ عَلَى شَيْءٍ، فَقَدْ  
كَفَرَ». قُلْتُ (۵): فَسَّرَ (۶) لِي، قَالَ: «أَعْنِي بِالْحَوَايَةِ (۷) مِنَ الشَّيْءِ (۸) لَهُ، أَوْ بِإِمْسَاكِ لَهُ (۹)، أَوْ مِنْ  
شَيْءٍ سَبَقَهُ» (۱۰).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو بصیر گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: هر کس معتقد شود که خدا از چیزیست یا در  
چیزیست کافر است، عرض کردم برایم توضیح دهید فرمود: مقصودم اینست که چیزی او را فرا گیرد  
یا او را نگهدارد یا چیزی بر او پیشی گیرد. و در روایت دیگریست: هر که گمان کند خدا از چیزیست،  
او را پدید آمده قرار داده و هر که گمان کند در چیزیست، او را در حصار قرار داده و هر که گمان کند  
بر چیزیست، او را قابل حمل قرار داده.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- امام صادق (علیه السلام) فرمود: هر که گمان کند که خدا از چیزی است یا در چیزی است یا بر  
چیزی است محققا کافر است، ابو بصیر گوید: عرض کردم: آن را برای من توضیح بدهید، فرمود:  
مقصودم این است که چیزی او را در درون خود داشته باشد یا او را نگهدارد یا آنکه از چیزی پیش

از خود بوجود آمده باشد. در روایت دیگر است که: هر کس گمان برد که خدا از چیزی بوده است، او را پدیده شده قرار داده، و هر که گمان برد در چیزی است او را محصور نموده، و هر که گمان برد بر چیزی است او را قابل محل شناخته.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۹- ابو بصیر می گوید، امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس معتقد شود که خدا از چیزی است یا در چیزی است یا بر چیزی است محققا کافر است، ابو بصیر می گوید: عرض کردم: آنرا برایم توضیح دهید، فرمود: مقصودم این است که چیزی او را در درون خود داشته باشد یا او را نگهدارد یا آنکه از چیزی پیش از خود بوجود آمده باشد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۳۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

و فيه سنة احاديث «أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب قال حدثني علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن الحسن بن ابراهيم». الكوفي من اصحاب الرضا عليه السلام، و هو غير الحسن بن ابراهيم بن عبد الصمد الخزاز الكوفي الذي روى عنه التلعكبري و سمع منه سبع و ثلاثين و ثلاث مائة حديثا، لم

يرو «عن يونس بن عبد الرحمن عن علي بن منصور قال قال لى هشام بن الحكم كان بمصر زنديق يبلغه عن ابي عبد الله عليه السلام اشياء فخرج الى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها وقيل له إنه خارج بمكة فخرج الى مكة ونحن مع ابي عبد الله عليه السلام فى الطواف وكان اسمه عبد الملك وكنيته أبو عبد الله فضرب كتفه كتف ابي عبد الله عليه السلام فقال له أبو عبد الله عليه السلام ما اسمك فقال اسمى عبد الملك قال فما كنتك قال كنتى أبو عبد الله فقال له أبو عبد الله عليه السلام فمن هذا الملك الذى انت عبده أ من ملوك الارض أم من ملوك السماء و اخبرنى عن ابنك عبد آله السماء أم عبد آله الارض قل ما شئت تخصم. قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق اما تردّ عليه قال فقبح قولى فقال أبو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من الطواف فأتنا فلما فرغ أبو عبد الله عليه السلام أتاه الزنديق فقعد بين يدى ابي عبد الله عليه السلام ونحن مجتمعون عنده فقال أبو عبد الله عليه السلام للزنديق أت تعلم انّ للارض تحتنا و فوقا قال نعم قال فدخلت تحتها قال لا قال فما يدريك ما تحتها قال لا أدرى الاّ أنّى أظنّ انّ ليس تحتها شىء فقال أبو عبد الله عليه السلام فالظن عجز لمن لا يستيقن ثم قال أبو عبد الله عليه السلام أفصعدت السماء قال لا قال فتدرى ما فيها قال لا قال عجا لك لم تبلغ المشرق و لم تبلغ المغرب و لم تنزل الارض و لم تصعد السماء و لم تخبر هناك فتعرف ما خلقهن و أنت جاحد بما فيهن و هل يجحد العاقل ما لا يعرف قال الزنديق ما كلمنى بهذا أحد غيرك. فقال أبو عبد الله عليه السلام فأنت من ذلك فى شك فلعله هو و لعله ليس هو فقال الزنديق و لعل ذلك. فقال أبو عبد الله عليه السلام أيها الرجل ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم و لا حجة للجاهل يا أخا أهل مصر تفهم عنى فأنا لا نشك فى الله ابداً ما ترى الشمس و القمر و الليل و النهار يلجئان فلا يشتبهان و يرجعان قد اضطرنا ليس لهما مكان الا مكانهما فان كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا و إن كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهارا و النهار ليلا اضطرنا و الله يا أخا أهل مصر الى دوامهما و الذى اضطرهما أحكم منهما و أكبر فقال الزنديق صدقت. ثم قال أبو عبد الله عليه السلام يا أخا أهل مصر إن الذى تذهبون إليه و تظنون انه الدهر إن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم و إن كان يردهم لم لا يذهب بهم؟ القوم مضطرون يا أخا أهل مصر لم السماء مرفوعة و الارض موضوعة لم لا تسقط السماء على الارض لم لا تنحدر الارض فوق طباقها و لا

يتماسكان و لا يتماسك من عليها قال الزنديق أمسكهما الله ربهما و سيدهما قال:فآمن الزنديق على  
يدى أبى عبد الله عليه السلام فقال له حمران جعلت فداك إن آمنت الزنادقة على يديك فقد آمن  
الكفار على يدى أبيك. فقال المؤمن الذى آمن على يدى أبى عبد الله عليه السلام اجعلنى من  
تلامذتك فقال أبو عبد الله عليه السلام يا هشام بن الحكم خذه إليك و علمه فعلمه هشام و كان  
معلم أهل الشام و أهل مصر الايمان و حسنت طهارته حتى رضى بها أبو عبد الله عليه السلام». الى  
آخره، و توضيحه: انّ الاجرام السماوية اعلى الاجرام و اشرفها و احكمها و اتمها، فهى احرى بان يكون  
ما يعتقدها الدهرية من غيرها كالعناصر و المركبات، و لا شك ان اشرف ما فيها الكواكب، و اشرف  
الكواكب و اعظمها و اضوأها الشمس و بعدها القمر. فاذا ثبت امكانهما و افتقارهما و كونهما  
مضطربين مسخرين فى حركتهما الدورية الدائمة على نسق واحد لمحرك غير متحرك و مسخر غير  
مسخر و فاطر غير جسم و لا جسمانى و مدبر قاهر عليهما و كذا فى حصولهما فى مكانيهما  
المخصوصين دائما دون سائر الامكنة، فبطلوا ما ذهبوا إليه من كون الدهر او الطبيعة الفلكية مبدأ  
سائر الموجودات و فاعلها و غايتها بلا مبدأ اخر و غاية اخرى. و اما بيان انّ الشمس و القمر مفتقران  
الى فاعل مدبر خارج عن عالم الدهر او الطبيعة فافاده عليه السلام من جهتين: إحداهما من جهة  
الحركة و الاخرى من جهة السكون و هو الكون فى المكان المخصوص. اما بيان الاولى فنقول: انّ  
الحركة اما ارادية او طبيعية او قسرية، و الحركة الدورية لا يمكن ان تكون طبيعية مبدأها طبيعة الجسم  
المتحرك بها، و لا قسرية مبدأها قسر قاسر، فبقى ان تكون ارادية مبدأها إرادة مريد لاجل داع عقلى  
او باعث حيوانى كشهوة او غضب، اما ان حركتهما الدورية ليست طبيعية فلان الطبيعة لا تطلب شيئا  
تهرب عنه بعينه و لا تلج فى جهة ترجع منها بعينها، و حركتهما كذلك لانهما يلجئان اذ لا شعور لها  
و لا تفنن فى قصدها، بل حركتها اما ذاهبة ابدا من غير اياب و اما راجعة ابدا من غير ذهاب و الحال  
فى الدورية بخلاف هذا. و إليه الاشارة بقوله: فلا يلجئان فلا يشتبهان، و يرجعان

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٣٢٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث العاشر قوله عليه السلام: ان الله من شيء أو فى شيء أو على شيء يعنى سواء اعتبر فى المعنى الذى عنه التعبير بمن كون شيء من شيء سبيل الصدور عنه، أو كونه من شيء على سبيل التألف و التقوم منه، أو كون شيء من شيء على سبيل التكون و التعنصر منه. و كذلك سواء اعتبر فى المعنى الذى عنه التعبير بفى كون شيء فى شيء على سبيل حلول الذات و قيام الوجود فيه كما للصور و الاعراض فى المواد و الموضوعات، أو كون شيء فى شيء على سبيل كون الجسم المتمكن فى مكانه و الشيء المتأين فى أينه، أو كون شيء فى شيء على سبيل كون الموجود الزمنى فى زمانه و الكائن المتمتى فى متاه. و كذلك سواء اعتبر فى المعنى الذى عنه التعبير بعلى كون شيء على شيء على سبيل الاعتماد عليه كما للسقف على الجدران و للجالس على سريره، أو كون شيء على شيء على سبيل الوقوع منه فى جهة الفوق كما للسما على الارض، أو كون شيء على شيء على سبيل الوجود على الاتصاف به و التلبس بمعناه كالذوات على ما لها من الصفات الزائدة و المعانى اللاحقة. (باب فى قوله

فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ

(

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٣١٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: أعنى بالحواية. [ص ١٢٨ ح ٩] أقول: هذا ناظر إلى قوله: «فى شيء» على أن يكون قوله: «بالحواية» متعلقاً بقوله: «من الشيء» تعلقُ الظرف بالظرف على أن يكون قوله: «من الشيء» اللام للعهد لسبق ذكره فى قوله: «فى شيء له» أى لله. وبالجملة، إنه يلزم أن يكون -تعالى

مجده-محوياً لذلك الشىء، وذلك الشىء حاوياً له، فيلزم أن يكون زماناً أو مكاناً أو محلاً له تعالى، فيلزم أن يكون زمانياً أو مكانياً أو حالاً عرضاً أو صورةً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. قال عليه السلام: أو بامساک. [ص ١٢٨ ح ٩] أقول: الظرف متعلق بالظرف، وهو ناظر إلى قوله: «أو على شىء له» أى لله. قال عليه السلام: أو من شىء. [ص ١٢٨ ح ٩] أقول: النشر على ترتيب اللّف.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: يعنى (أعنى) بقولى: (من شىء) معنيين: الأول: محاطيته من جهة شىء. والثانى: كونه من شىء سبقه. وبقولى: (فى شىء) تمكّنه فى مكان وكونه محصوراً به. وبقولى: (على شىء) استقراره على عرشه، وإمساک عرشه له كالمركب والسفينة كما توهم المشبهة. قال برهان الفضلاء: يعنى أقصد من قولى: «(فى شىء)» محاطيته بشىء. ومن قولى: «(على شىء)» محفوظيته بشىء مركوب له، ومن قولى «(من شىء)» مسبوقيته بشىء. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «(بالحواية من الشىء له)» تفسير لقوله: «(فى شىء)». «أو بامساک له» تفسير لقوله: «(على شىء)». «أو من شىء سبقه» تفسير لقوله: «(من شىء)». هدية: (فى قولة:

«وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ»

( قول ثقة الإسلام كـنظريّة السابقين، «داص يديص ديصاناً» بالتحريك: زاغ وحاد وألحد. فلان ديصانى، أى ملحد زنديق. قيل: كان أبو شاكر زنديقاً ثنويّاً. وقيل: كان من الطبيعيين القائلين بأنّ أفاعيل العلويّات من طبائع الأجرام العلويّة وأفاعيل السفليّات من طبائع الأجسام السفليّة. وقال الشهرستاني فى كتاب الملل والنحل: الديصانيّة طائفة من طوائف الثنوية القائلين بأصلين قديمين أى النور والظلمة . وبهذا فرّق بين الثنوية والمجوس؛ فإنّهم يقولون بقدّم النور وحدوث الظلمة، ولذا ورد



حديث: «القدرية مجوس هذه الأمة». قال: وكانت طائفة من الديسانية قبل الماني النقاش قائلين بأن فاعل الخير هو النور من فوق، وفاعل الشر هو الظلمة من جهة التحت، وهما مع ذلك متلاقيان. وطائفة أخرى منهم يقولون بأن النور والظلمة من جنس واحد كالمنشار والحديد، فإن صفحته ملائمة لا تؤذى وأسنانه بخلاف صفحته. كما تقول الصوفية إن الوجود أصل وكل شيء سواه أكوانه وشؤوناته، وقد قال ذلك الشبستري:

من و تو عارض ذات وجوديم- مشبكهائ مشكوة وجوديم ومثله كثير في كتبهم، هل يكون كفر أفحش من استناد كل شيء إلى طبيعة بحت الوجود بالإيجاب؟! والآية في سورة الزخرف. (فخبّرت)

الهدايا لشيعا أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٢٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: صحيح و آخره مرسل. قوله: بالحواية من الشيء له، تفسير لقوله: في شيء، وقوله: أو يامسك له، تفسير لقوله: على شيء، وقوله: أو من شيء سبقه،

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٧١

\*\*\*\*\*

## ١٠- الحديث

١٠ / ٣٣٧. وفي رواية أخرى: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ مِنْ شَيْءٍ، فَقَدْ جَعَلَهُ مُحَدَّثًا؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ فِي شَيْءٍ، فَقَدْ جَعَلَهُ مَحْضُورًا؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَلَى شَيْءٍ، فَقَدْ جَعَلَهُ مَحْمُولًا» (١١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

در روایت دیگر است که: هرکس گمان برد که خدا از چیزی بوده است، او را پدید آمده قرار داده، و هرکس گمان برد در چیزی است او را در حصار قرار داده و هرکس گمان برد بر چیزی است او را قابل محل ساخته است، خدای تعالی فرماید: آن خدایی است که هم در آسمان و هم در زمین وجود دارد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۳۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

ای اجتهد غاية جهدک واسع و افرغ غاية وسعک فی ان لا تزل قدمک عنده، و قوله: ولا تتنی،

شرح أصول الکافی؛ ج ۳، ص ۳۲۹

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال علیه السلام: سبقه. [ص ۱۲۸ ح ۹] أقول: أي ذلك الشيء سبقه تعالی، فيلزم أن يكون محدثاً؛ لكونه مسبقاً بذلك الشيء.

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: مراد به لفظ «الله» اين جا ولي نعمت ماست و آن، فاعلِ عناصر اربعه و مواليد ثلاثه به قول «كُنْ» است، چنانچه بيان شد در شرح حديث دوم باب هفدهم. الْحَوَايَةِ (به فتح حاء بي نقطه و واو و الف و ياء دو نقطه در پايين): احاطه. الْإِمْسَاك (مصدر باب افعال): نگاهداري زير بالا را، مثل نگاهداري عرش الله تعالى را به خيال مشبّهه، و مثل نگاهداري ستور و کشتي سوار آنها را. أَوْ مِنْ شَيْءٍ سَبَقَهُ تَفْسِير «مِنْ شَيْءٍ» است، پس جازّ و مجرور در بِالْحَوَايَةِ متعلّق به جازّ و مجرور در «فِي شَيْءٍ» است و هر کدام از مِنْ الشَّيْءِ ءِ و لَهُ متعلّق به «حَوَايَةِ» است. و جازّ و مجرور در بِإِمْسَاكٍ متعلّق به جازّ و مجرور در عَلَي شَيْءٍ ءِ است. و لَهُ متعلّق به إِمْسَاكٍ است. يعنى: روايت است از ابو بصير از امام جعفر صادق عليه السلام، گفت که: هر که گوید که: الله تعالى از چیزی است، يا در چیزی است، يا بر چیزی است، پس به تحقيق کافر شده [است]. گفتم که: بيان کن برای من آنچه را که گفتمی. گفت که: می خواهم در چیزی بودن را به حَوَايَةِ که از چیزی باشد مر او را. و می خواهم بر چیزی بودن را به نگاهداري چیزی که در زير او باشد مر او را. و می خواهم از «مِنْ شَيْءٍ ءِ» اين را که از سببی باشد که سابق بر او باشد. اصل: [١٤/١٤] وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ مِنْ شَيْءٍ ءِ، فَقَدْ جَعَلَهُ مُحَدَّثًا؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ فِي شَيْءٍ ءِ، فَقَدْ جَعَلَهُ مَحْضُورًا؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَلَى شَيْءٍ ءِ، فَقَدْ جَعَلَهُ مَحْمُولًا». . شرح: مُحَدَّثٌ، به صيغه اسم مفعول باب افعال است. و اين، مبني بر مقدّمه معلومه نزد جميع عقلا است پيش از وسوسه شياطين زنادقه فلاسفه و آن اين است که: قديم محال است که اثر فاعلی باشد، چنانچه مذکور شد در حديث دوم باب هفدهم. يعنى: و در روايتی ديگر از امام جعفر صادق عليه السلام اين است: هر که گوید که فاعل عناصر و مواليد از سببی است، پس به تحقيق گردانیده او را حادث کرده شده. و هر که گوید که: او در چیزی است، پس به تحقيق گردانیده او را احاطه کرده شده به جسمی. و هر که گوید که: او بر چیزی است، مثل عرش به خيال

مشبّهه، پس به تحقیق او را بار کرده شده بر چیزی، مثل ستور و کشتی، چنانچه گذشت در شرح حدیث سابق.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۶۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

روی فی الکافی وقال: وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ مِنْ شَيْءٍ، فَقَدْ جَعَلَهُ مُحَدَّثًا؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ فِي شَيْءٍ، فَقَدْ جَعَلَهُ مَحْصُورًا؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَلَى شَيْءٍ، فَقَدْ جَعَلَهُ مَحْمُولًا». . . هِدْيَةٌ: (محصوراً) أى محاطاً محدوداً. (محمولاً) أى كالراكب على مركب أو على سفينة، فلزم التحير والافتقار وغيرهما من أوصاف المخلوق.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۲۹۳

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

تفسیر لقوله: من شىء.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۷۱

\*\*\*\*\*

فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (۱۲):

۱۱- الحديث

١١ / ٣٣٨ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، قَالَ:

قَالَ أَبُو شَاكِرٍ الدَّيَّصَانِيُّ: إِنَّ فِي الْقُرْآنِ آيَةً هِيَ قَوْلُنَا (١٣)، قُلْتُ: مَا (١٤) هِيَ؟ فَقَالَ:

ص: ٣١٧

١-١ . في «ف»: «بعيد».

٢-٢ . في التوحيد: «من».

٣-٣ . التوحيد، ص ٣١٥، ح ٢، بسنده عن محمد بن الحسين الوافي، ج ١، ص ٤١٣، ح ٣٣٦.

٤-٤ . في «بر»: - «وعنه، عن».

٥-٥ . في حاشية «ض»: «فقلت».

٦-٦ . في «ض»: «فسره».

٧-٧ . في الوافي: «الباء في «بالحواية» و«بإمساك» متعلق بمحذوف، تقديره: أعنى بقولي في شيء كونه بالحواية... فالحواية تفسير ل «في»، والإمساك ل «على» والسبق ل «من». والنشر على غير ترتيب اللفظ». وانظر: شرح صدر المتألهين، ص ٣٠٦؛ شرح المازندراني، ج ٤، ص ١١٤.

٨-٨ . في شرح المازندراني: «من شيء».

٩-٩ . في شرح المازندراني: - «له».

١٠-١٠ . التوحيد، ص ٣١٧، ح ٥، بسنده عن الحسين بن سعيد الوافي، ج ١، ص ٤١٤، ح ٣٣٧.

١١-١١ . التوحيد، ص ٣١٧، ح ٦: «وفي رواية أخرى: من زعم أن الله...». وفيه، ص ٣١٧، ح ٩،

عن محمد بن علي ماجيلويه، عن عمه محمد بن أبي القاسم، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن

أبيه، عن محمد بن سنان، عن المفضل بن عمر، عن أبي عبدالله عليه السلام الوافي، ج ١، ص

٤١٤، ح ٣٣٨.

١٢-١٢ . الزخرف (٤٣): ٨٤.

١٣-١٣ . في التوحيد: «قوة لنا» بدل «قولنا».

«وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (۱) فَلَمْ أَدْرِ بِمَا أُحْيِيهِ، فَحَجَجْتُ (۲)، فَخَبَّرْتُ ۱

۱۲۹ /

أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ (۳): «هَذَا كَلَامُ زَنْدِيقٍ (۴) خَبِيثٍ، إِذَا (۵) رَجَعْتَ إِلَيْهِ، فَقُلْ لَهُ: مَا اسْمُكَ بِالْكُوفَةِ؟ فَإِنَّهُ يَقُولُ (۶): فُلَانٌ، فَقُلْ لَهُ: مَا اسْمُكَ بِالْبَصْرَةِ؟ فَإِنَّهُ يَقُولُ: فُلَانٌ، فَقُلْ (۷): كَذَلِكَ اللَّهُ رَبُّنَا فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ، وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ، وَفِي الْبَحَارِ (۸) إِلَهٌ، وَفِي الْفِجَارِ إِلَهٌ، وَفِي كُلِّ مَكَانٍ إِلَهٌ».

قَالَ (۹): فَقَدِمْتُ، فَأَتَيْتُ أَبَا شَاكِرٍ، فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ: هَذِهِ نُقِلَتْ مِنَ الْحِجَازِ. (۱۰)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

هشام بن حکم گوید: ابو شاکر دیصانی گفت: آیه ای در قرآن است که گفته ما را میرساند گفتیم: کدام آیه؟ گفت: (آیه ۸۳ سوره ۴۳) «اوست که در آسمان معبود و در زمین معبود است» هشام گوید من نفهمیدم چگونه جوابش گویم مغلوب شدم [سپس بحج رفتم] و بامام صادق علیه السلام گزارش دادم، حضرت فرمود این سخن زندیقی خبیث است، چون بسویش باز گشتی باو بگو، اسم تو در کوفه چیست، او میگوید: فلان، سپس بگو اسم تو در بصره چیست، او میگوید همان فلان، پس بگو همچنین است خدای پروردگار ما در آسمان معبود است و در زمین معبود است و در دریاها معبود است و در بیابانها معبود است و در همه جا معبود است، هشام گوید: من بازگشتم و نزد ابو شاکر آمدم و باو باز گفتم، او گفت، این جواب از حجاز آمده است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۷۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۰- هشام بن حکم گوید: ابو شاکر دیصانی گفت: در قرآن آیه ای است که به گفته ما دلالت دارد، گفتیم: کدام آیه؟ گفت:»

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ

«او است که در آسمان معبود است و در زمین معبود است، من ندانستم جواب او را چه گویم، به حج رفتم و این موضوع را به امام صادق (علیه السلام) گزارش دادم، فرمود: این سخن زندیق زشت سرشتی است، وقتی برگشتی به او بگو: نام تو در کوفه چیست؟ می گوید: فلان نام، باز بگو: نامت در بصره چیست؟ می گوید: همان نام، و در جوابش بگو: خدای ما هم چنین است، یکتا است ولی در آسمان او را اله گویند و در زمین هم او را اله نامند، در دریاها اله است و در صحراها اله است و در هر جا اله است. گوید: به کوفه برگشتم نزد ابو شاکر و جواب را به او گفتم، گفت: این جواب از حجاز نقل شده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۰- هشام بن حکم می گوید: ابو شاکر دیصانی گفت: در قرآن آیه ای است که گفتار ما را می رساند، گفتیم: کدام آیه؟ گفت او است که در آسمان معبود و در زمین معبود است هشام می گوید چون من خوب نفهمیدم چگونه جوابش بدهم به امام صادق علیه السلام گزارش دادم، فرمود: این سخن زندیق زشت سرشتی است، وقتی برگشتی به او بگو: نام تو در کوفه چیست؟ می گوید، فلان، باز

بگو: نامت در بصره چیست؟ می گوید: همان نام، و در جوابش بگو: خدای ما در آسمان معبود است و در زمین معبود و در دریاها معبود است و در بیابانها معبود است و در همه جا معبود است.

هشام می گوید: به کوفه برگشتم نزد ابو شاکر دیصانی و جواب را به او گفتم، گفت: این جواب از حجاز نقل شده است.

توضیح: ابو شاکر که مردی مشرک بوده و قائل به دوگانگی خداوند بوده خواسته که براساس قاعده ادب عربی به آیه اشکال کند که این آیه دوگانگی خدا را می رساند به این صورت که اگر آیه هدفش وحدت در خدای زمین و آسمان بود می گفت: «او در آسمان و زمین خداست» نه آنکه بگوید «در آسمان خدا و در زمین خداست». در این صورت اگر لفظ در دو مورد نکره باشد تعدد می رساند نه وحدت، امام به او فهماند که کلمه «اله» اسمی است برای ذات خداوند و هیچگاه اسم با اختلاف مکانها اختلاف پیدا نمی کند همانطور که تو را در بصره ابو شاکر گویند و در کوفه ابو شاکر.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۳۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

قوله: هی قولنا، ای دال علی قولنا بان فاعل الاشياء هو الطبيعة الجسمانية، لان الطبيعة او الطباع إله الطباعية، و الرجل كأنه كان منهم و جعل الآية علی قوله و بها احتج علی الهشام فغلب علیه و اسكته لقوله: فلم ادر بما اجيبه فحججت، ای صرت محجوجا مغلوبا. و اعلم ان الظرف لا يتعلّق بالاسم الجامد العلمی، و لهذا استدل بقوله تعالی:



وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ

، على ان اسم «الله» مشتق غير جامد و حينئذ كان المتعلق بالسماء أو الارض المعنى النسبي الاضافى كالمعبودية و نحوها فيكون معنى الآية: و هو الذى فى السماء معبود و فى الارض معبود او ما يجرى مجراه، لكنه عليه السلام الزمه بما هو اوضح و اقرب الى فهمه، و باقى الفاظ الحديث واضح. و هو الباب التاسع عشر من كتاب التوحيد و فيه سبعة احاديث:

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٣٣٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الحادى عشر قوله عليه السلام فقل: كذلك الله ربنا فى السماء يعنى عليه السلام معنى الآية أنه سبحانه يستحق اسم الاله بقياسه الى من فى السماء و اسم الاله بقياسه الى من فى الارض.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣١٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: فحُجِّجَت. [ص ١٢٨ ح ١٠] أقول: أى غلبت أى صرت مغلوباً لأبى شاکر.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:



«. پس ندانستم که به چه جواب گویم او را، پس حجّ کردم، پس پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را، گفت که: این سخن، منکر حدوثِ اجسام به تدبیر مُحدثِ آنها است که ناپاک است، چون برگردی سوی او، پس بگو او را که: چیست نام تو در کوفه؟ چه می گوید که: فلان. پس بگو او را که: چیست نام تو در بصره؟ چه می گوید که: فلان. پس بگو که: چنانچه تو هم در کوفه و هم در بصره فلان نام داری و تو در هیچ کدام نیستی، چنین است صاحب کلّ اختیارِ ما؛ در آسمان، مستحقّ عبادت است و در زمین، مستحقّ عبادت است و در دریاها، مستحقّ عبادت است و در صحراهای بی آب و علف، مستحقّ عبادت است و در هر مکان، مستحقّ عبادت است. هشام گفت: پس برگشتم از حجّ، پس آمدم نزد ابو شاکر، پس خبر دادم او را به جواب، پس گفت: این دقیقه نقل شده از مدینه.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۶۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (فی قوله:

«وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ»

( قول ثقة الإسلام كظريّة السابقين، «داص يديص ديصاناً» بالتحريك: زاع وحاد والحد. فلان ديصاني، أي ملحد زنديق. قيل: كان أبو شاکر زنديقاً ثنویاً. وقيل: كان من الطبيعيين القائلين بأنّ أفاعيل العلویّات من طبائع الأجرام العلویّة وأفاعيل السفلیّات من طبائع الأجسام السفلیّة. وقال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل: الديصانيّة طائفة من طوائف الثنویّة القائلين بأصلين قديمين أي النور والظلمة. وبهذا فرّق بين الثنویّة والمجوس؛ فإنّهم يقولون بقدّم النور وحدث الظلمة، ولذا ورد حديث: «القدریّة مجوس هذه الأمّة». قال: وكانت طائفة من الديصانيّة قبل الماني النقاش قائلين بأنّ

فاعل الخير هو النور من فوق، وفاعل الشر هو الظلمة من جهة التحت، وهما مع ذلك متلاقيان. وطائفة أخرى منهم يقولون بأنّ النور والظلمة من جنس واحد كالمنشار والحديد، فإنّ صفحته ملائمة لا تؤذى وأسنانه بخلاف صفحته . كما تقول الصوفيّة إنّ الوجود أصل وكلّ شيء سواه أكوانه وشؤوناته، وقد قال ذلك الشبستري:

من وتو عارض ذات وجوديم- مشبّكهاى مشكوة وجوديم ومثله كثير فى كتبهم، هل يكون كفر أفحش من استناد كلّ شيء إلى طبيعة بحت الوجود بالإيجاب؟! والآية فى سورة الزخرف . (فخبّرت) من التخبير. أخبرته وخبّرتة تخبيراً بمعنى. وقرأ برهان الفضلاء: «خبّرت» من باب نصر، أى سألت وأخذت الخبر، ثمّ احتمل «خبّرت» من التفعيل. (فى السماء إله) أى مستحقّ العبادة لأهلها، وفى الأرض إله كذلك، وهكذا. و (القفار): البرارى والصحارى. (هذه) أى الحجّة. قال برهان الفضلاء: أى هذه الدقيقة، أو المعنى هذه آية أخرى نقلت من المدينة. قال السيّد الأجلّ النائينى: «ما اسمك بالكوفة؟» المراد بالاسم هنا ما يشتمل الاسم وما بمنزلته من الصفات التى يطلق على الشيء ويعبّر بها عنه . وقال بعض المعاصرين: «فى السماء إله» أى معبود؛ لأنّ الجامد العَلَمى لا يتعلّق بالظرف، فالزمه عليه السلام بما هو أوضح وأقرب إلى فهمه . أقول: كأنّه توهم عدم مطابقة الجواب؛ غفلة عن الجواب المطابق. والمعنى أنّ تسميتك باسمك فى مكان لا تكون فيه لا يقتضى كونك فيه، والمطابقة أتمّ لو كان ورود الجواب عليه وهو لا فى البصرة ولا فى الكوفة.

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٢٩٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: حسن، و لعل هذا الديصانى لما كان قائلاً بالهين: نور، ملكه السماء، و ظلمة ملكها الأرض، أول الآية بما يوافق مذهبه بأن جعل قوله:

## وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ

جملة تامة معطوفة على مجموع الجملة السابقة، أى وفي الأرض إله آخر، ويظهر من بعض الأخبار أنه كان من الدهريين، فيمكن أن يكون استدلاله بما يوهم ظاهر الآية من كونه بنفسه حاصلًا في السماء والأرض، فيوافق ما ذهبوا إليه من كون المبدأ الطبيعة، فإنها حاصلة في الأجرام السماوية والأجسام الأرضية معًا، فأجاب عليه السلام بأن المراد أنه تعالى مسمى بهذا الاسم في السماء وفي الأرض، والأكثر على أن الظرف متعلق بالإله لأنه بمعنى المعبود أو مضمن معناه، كقولك: هو حاتم في البلد.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٧١

\*\*\*\*\*

## (٢٠) باب العرش و الكرسي

### ١- الحديث

١ / ٣٣٩ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ رَفَعَهُ، قَالَ:

سَأَلَ الْجَائِلِيُّ (١١) أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَقَالَ لَهُ (١٢) : أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - يَحْمِلُ

ص: ٣١٨

---

١-١ . فى حاشية «بح»: «قال» .

٢-٢ . عند صدر المتألهين: «فَحَجَّجْتُ» أى صرْتُ محجوجًا مغلوبًا لأبى شاكِر . وعند المازندراني : «فَحَجَّجْتُ» أى فذهبتُ إلى مكَّة وفعلت أفعال الحجّ ، مع احتمال الأوّل . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٣٠٩ ؛ شرح المازندراني ، ص ٤ ، ص ١١٦ .

- ٣-٣ . وفى «ف ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين : «قال» .
- ٤-٤ . «الزندق» من الثنوية ، أو القائل ببقاء الدهر ، أو القائل بالنور والظلمة ، أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية ، أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان . ويقال عند العرب لكل ملحد ودهرى . أنظر : لسان العرب ، ج ١٠ ، ص ١٤٧ ؛ القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ١٨٤ (زندق) .
- ٥-٥ . فى «ض» : «فإذا» .
- ٦-٦ . فى «بح» وحاشية «ف» : «لك» .
- ٧-٧ . فى «ف» وشرح صدر المتألهين : «له» .
- ٨-٨ . فى حاشية «ض» : «البحر» .
- ٩-٩ . فى «بر» : - «قال» .
- ١٠-١٠ . التوحيد ، ص ١٣٣ ، ح ١٦ ، بسنده عن على بن إبراهيم الوافى ، ج ١ ، ص ٤٠٠ ، ح ٣٢٢ .
- ١١-١١ . «الجائليق» : رئيس النصارى فى بلاد الإسلام . القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ١١٥٨ (جائليق) .
- ١٢-١٢ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، ف ، و ، بر ، بس ، بف» والوافى والبحار . وفى «بح» والمطبوع : - «له» .

العَرْشُ أَمْ (١) العَرْشُ يَحْمِلُهُ؟

فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - حَامِلُ الْعَرْشِ وَالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِمَا وَمَا بَيْنَهُمَا، وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : «إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (٢)» .

قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِهِ: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَ لَدِئِذٍ تَمَّ نِيَّةٌ» (٣) فَكَيْفَ قَالَ (٤) ذَلِكَ (٥)، وَقُلْتَ: إِنَّهُ يَحْمِلُ الْعَرْشَ وَالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ؟!

فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَنْوَارٍ أَرْبَعَةٍ: نُورٍ أَحْمَرَ ، مِنْهُ أَحْمَرَتِ الْحُمْرَةُ، وَنُورٍ أَخْضَرَ ، مِنْهُ اخْضَرَّتِ (٦) الْخُضْرَةُ، وَنُورٍ أَصْفَرَ ، مِنْهُ اصْفَرَّتِ (٧) الصُّفْرَةُ، وَنُورٍ أَبْيَضَ ، مِنْهُ الْبَيَاضُ (٨)، وَهُوَ الْعِلْمُ الَّذِي حَمَلَهُ اللَّهُ الْحَمَلَةَ، وَذَلِكَ نُورٌ مِنْ (٩) عَظَمَتِهِ، فَبِعَظَمَتِهِ (١٠) وَنُورِهِ أَبْصَرَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ ، وَبِعَظَمَتِهِ وَنُورِهِ عَادَاهُ الْجَاهِلُونَ، وَبِعَظَمَتِهِ وَنُورِهِ ابْتَغَى (١١) مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ (١٢) وَالْأَرْضِ مِنْ جَمِيعِ خَلَائِقِهِ إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ بِالْأَعْمَالِ الْمُخْتَلِفَةِ وَالْأَعْدِيَانِ الْمُشْتَبِهَةِ (١٣)، فَكُلُّ (١٤) مَحْمُولٍ - يَحْمِلُهُ اللَّهُ بِنُورِهِ وَعَظَمَتِهِ وَقُدْرَتِهِ - لَا يَسْتَطِيعُ لِنَفْسِهِ ضِرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا، فَكُلُّ شَيْءٍ مَحْمُولٌ، ١/١٣٠

ص: ٣١٩

- 
- ١-١ . في البحار: «أو».
- ٢-٢ . فاطر (٣٥): ٤١.
- ٣-٣ . الحاقّة (٦٩): ١٧.
- ٤-٤ . في البحار: - «قال».
- ٥-٥ . في «ب، ج، ض، ف، بح، بس، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والوافي والبحار: «ذاك».
- ٦-٦ . في «ف»: «اخضر» .
- ٧-٧ . في «ف»: «اصفر».
- ٨-٨ . هكذا في «ب، ج، ض، ف، و، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين والوافي . وفي المطبوع: «منه [ابيض] البياض».
- ٩-٩ . في البحار: «من نور».
- ١٠-١٠ . في «ض»: «وبعظمته».

١١- ١١ . «ابتغى» : طلب ، من ابتغيتُ الشيء وتبغيتُهُ ، إذا طَلَبْتُهُ . الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٢٨٣ (بغى).

١٢- ١٢ . فى «ب ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والوافي: «السماء».

١٣- ١٣ . فى «ج»: «المشتتة». وفى «بف» والوافي: «المشتتة». وفى حاشية «بف»: «المشبهة» . وفى حاشية «ض»: «المشبهة» .

١٤- ١٤ . فى البحار: «شىء».

وَاللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى \_ الْمُمْسِكُ لَهُمَا أَنْ تَرُوْلَا ، وَالْمُحِيْطُ (١) بِهِمَا مِنْ شَيْءٍ ، وَهُوَ حَيَاةُ كُلِّ شَيْءٍ ، وَنُوْرُ كُلِّ شَيْءٍ «سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى عَمَّا يَقُوْلُوْنَ عُلُوًّا كَبِيْرًا» (٢).

قَالَ لَهُ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ اللّٰهِ \_ عَزَّ وَجَلَّ \_ أَيْنَ هُوَ؟

فَقَالَ أَمِيْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «هُوَ هَاهُنَا ، وَهَاهُنَا ، وَفَوْقُ ، وَتَحْتُ ، وَمُحِيْطٌ بِنَا ، وَمَعَنَا ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى : «مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلَاثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا اَزْدَنِيْ مِنْ ذٰلِكَ وَلَا اَكْثَرَ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَيْنَ مَا كَانُوْا» (٣) فَالْكُرْسِيُّ (٤) مُحِيْطٌ بِالسَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرِيْ «وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى» (٥) ، وَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى : «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ» (٦) فَالَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ هُمُ الْعُلَمَاءُ الَّذِيْنَ حَمَلَهُمُ اللّٰهُ عِلْمَهُ ، وَلَيْسَ يَخْرُجُ عَنْ (٧) هَذِهِ الْاَرْضِ شَيْءٌ خَلَقَ اللّٰهُ فِي (٨) مَلَكُوْتِهِ ، وَهُوَ الْمَلَكُوْتُ (٩) الَّذِيْ اَرَاهُ اللّٰهُ اَصْفِيَاءَهُ وَاَرَاهُ (١٠) خَلِيْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَقَالَ : «وَكَذٰلِكَ نُرِيَا اِبْرٰهِيْمَ مَلَكُوْتِ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ وَلِيَكُوْنَ مِنَ الْمُوقِنِيْنَ» (١١) وَكَيْفَ يَحْمِلُ حَمَلَةَ الْعَرْشِ اللّٰهُ (١٢) ، وَبِحَيَاتِهِ حَيِيْتُ قُلُوْبُهُمْ ، وَبِنُوْرِهِ اهْتَدَوْا اِلَى ...



١-١ . يجوز جرّ «المحيط» بالعطف على ضمير لهما ، يعنى : الممسك لهما ، والمحيط بهما أن تزولا من الشئيّة . ويجوز رفعه بالعطف على الممسك ، يعنى : المحيط بهما بما حوياه من شىء .  
أنظر : التعليقة للدّاماد ، ص ٣١٣؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٢٤؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٧٤ .

٢-٢ . الإسراء (١٧) : ٤٣ .

٣-٣ . المجادلة (٥٨) : ٧ .

٤-٤ . فى «بس» : «والكرسى» .

٥-٥ . طه (٢٠) : ٧ .

٦-٦ . البقرة (٢) : ٢٥٥ .

٧-٧ . فى «ف» والتعليقة للدّاماد والبحار : «من» .

٨-٨ . فى شرح صدر المتألّهين : «ملكه و» .

٩-٩ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألّهين والمازندراني وحاشية ميرزا رفيعا والوافى والبحار . وفى «ف» : «وهو ملكوت» . وفى المطبوع : - «وهو الملكوت» .

١٠-١٠ . فى حاشية «بر» : «إبراهيم» .

١١-١١ . الأنعام (٦) : ٧٥ .

١٢-١٢ . قرأ الدّاماد فى التعليقة ، ص ٣١٤ : «حمله فى الله» بدل «حملة العرش الله» . ثمّ قال : «حمله ، بالنصب على المفعول المطلق ، أى كيف تحمل العرش ربّه الله سبحانه حمّله الذى فى طوقه بالنسبة إلى محمولاته» ونسب ما فى المتن إلى النسخ ، ثمّ قال : «وليس بذلك؛ إذ كان السؤال: أنّ الله سبحانه أهو حامل العرش ، أم العرش حامل إيّاه؟ تعالى عن ذلك ، لا أنّ حملة العرش حاملة إيّاه . سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً» . وردّه المازندراني فى شرحه ، ج ٤ ، ص ١٢٩ \_ ١٣١ والفيض فى الوافى ، ج ١ ، ص ٤٩٨ بأن لا تساعده النسخ والفصاحة وضمائر الجمع فيما بعد ، وبغير ذلك .

مَعْرِفَتُهُ؟! (١) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

جاثلیق از امیر المؤمنین علیه السلام پرسید و گفت: بمن بگو آیا خدای عز و جل عرش را حمل میکند یا عرش او را حمل مینماید؟ حضرت فرمود: خدای عز و جل حامل عرش و آسمانها و زمین و آنچه در آنها و میان آنهاست میباشد و این گفتار خود خدای عز و جل است (۴۱ سوره ۳۵) «خدا آسمانها و زمین را نگه میدارد که نیفتد جز او هیچ کس نگهشان نمیدارد و او بردبار و آمرزنده است. جاثلیق گفت: پس چگونه خدا فرماید (۱۷ سوره ۶۹) در آن روز هشت نفر عرش پروردگار ترا در بالایشان حمل کنند و شما گفתי خدا عرش و آسمانها و زمین را حمل کند. حضرت فرمود: همانا خدای تعالی عرش را از چهار نور آفرید: نور سرخی که هر سرخی از آن سرخی گرفت و نور سبزی که هر سبزی از آن سبزی یافت و نور زردی که هر زردی از آن زردی گرفت و نور سفیدی که از آن سفید شد و آن دانشی است که خدا بحاملین عطا فرموده است و آن نوریست از عظمت او، پس خدا به سبب عظمت و نورش دلهای مؤمنان را بیجا کرده و بهمان سبب نادانان با او دشمنی کرده و بهمان سبب تمام مخلوق او که در آسمانها و زمینند با اعمال مختلف و دینهای همانند بسویش وسیله جویند آنها که از طریقی که خود او تعیین کرده رفتند بحق رسیدند و کسانی که بفکر خود و تقلید گمراهان تکیه کردند گمراه شدند و بت و خورشید و ماه و ستاره و امثال آن را پرستیدند بنا بر این همگی محمولند و خدا آنها را بسبب نور و عظمت و قدرتش حمل کند و آنها بر زیان و سود و مرگ و زندگی و برخاستن از گور خود توانائی ندارند، همه چیز محمولست و خدای تبارک و تعالی آسمان و زمین و آنچه را بآنها احاطه دارد از افتادن نگهدارد و خداست زندگی هر چیز و روشنی هر چیز، منزهدست و برتری بزرگی دارد از آنچه بناحق گویند. جاثلیق گفت: بمن خبر ده که خدا در کجاست؟ امیر المؤمنین فرمود، او اینجاست و اینجا و بالا و پائین و محیط بر ما و همراه ما چنان که فرماید «رازگوئی میان سه نفر نباشد جز اینکه خدا چهارمین آنها و نه میان پنج نفر جز اینکه او ششمین آنها

و نه کمتر از این و نه بیشتر باشد جز اینکه هر کجا باشند خدا با آنهاست» بنا بر این کرسی با آسمانها و زمین و فضا و زیر خاک احاطه دارد و اگر بگفتارت آواز برداری او راز و پنهانت را از آن را میداند و همین است معنی قول خدای تعالی (سوره ۲۵۵) کرسی خدا آسمانها و زمین را فرا گرفته و نگهداشتنش بر او سنگینی نمیکند و او والا و بزرگست، پس کسانی که عرش را حمل کنند دانشمندانی هستند که خدا علم خود را بآنها عطا فرموده و آنچه خدا در ملکوتش آفریده و ببرگزیدگان و خلیلش ابراهیم علیه السلام نموده از این چهار نور بیرون نیست که فرموده است (سوره ۷۵) «بدرینسان ملکوت آسمانها و زمین را بآبراهیم نمودیم و برای اینکه از اهل یقین باشد» چگونه ممکن است حاملین عرش خدا را حمل کنند با آنکه بسبب زندگی او دلهای ایشان زنده گشته و بسبب نور او بمعرفتش راهنمایی شده اند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- جاثلیق: س- به من بگو که خدای عز و جل حامل عرش است یا عرش او را حمل می کند؟ ج- خدای عز و جل حامل عرش و آسمانها و زمین است و آنچه در آنها است و در میان آنها است و این گفتار خود خدای عز و جل است (سوره ۴۱) «به راستی خدا است که آسمانها و زمین را نگه می دارد از اینکه از جای خود به در شوند و اگر از جای خود به در شوند، احدی نیست پس از خدا که آنها را نگهدارد، به راستی او است که بردبار و آمرزنده است» س- پس بگو اینکه می فرماید (سوره ۶۹) «و بر می دارند عرش پروردگارت را به دوش در این روز هشت کس» چه معنی دارد؟ با اینکه شما می فرمائید: او خودش حامل عرش و آسمانها و زمین است. ج- به راستی خدای تعالی عرش را از چهار نور آفریده است: ۱- نور سرخ که از آن سرخی، رنگ سرخ به خود گرفته است. ۲- نور سبز که از آن سبزی، رنگ سبز به خود گرفته است. ۳- نور زرد که از آن زردی، رنگ زرد به خود

گرفته است. ۴- نور سپید که از آن سپیدی، رنگ سپید به خود گرفته است. و آن دانشی است که خدا به حاملان عرش فرا داده است و آن از نور بزرگواری او است، به بزرگی و نورش دل‌های مؤمنان را بینا کرده و به خاطر بزرگی و نورش نادانان با او دشمنی آغازند و به بزرگی و نورش هر که در آسمان‌ها و زمین است از همه آفریدگان، در خواست وسیله از وی دارند با کردارهای مختلف و دین‌های مشتبّه، همه اینها در حمل خدا هستند و خدا به وسیله نور و بزرگواری و نیروی خود آنها را حمل می‌کند و اینها برای خود قدرت بر زیان و سود و مرگ و زندگی و برخاستن از گور ندارند، هر چیزی از جهان در توان خدا هستی دارد و خدای تبارک و تعالی است که آنها را نگهداشته که از جا در نروند و او است نگهدار هر چه آنها را فرا گرفته است و در آنها است و همان خدا است زندگی هر چیز و روشنی هر چیز، مبرّا و برتر است از آنچه به ناحق گویند بسیار بسیار. س - به من خبر بده که خدای عز و جل در کجا است؟ ج - او در آنجا و آنجا و بالا و پائین و در گرد ما و با ما است و همان است معنای گفته‌ او: «رازی میان سه کس نیست جز آنکه او چهارمین آنها است و نه میان پنج کس جز اینکه ششمین آنها است و نه کمتر از آن و نه بیشتر جز آنکه او با آنها است هر جا باشند» کرسی بر گرد آسمانها و زمین است و آنچه میان آنها است و آنچه زیر جهان است، اگر آواز به گفتار برداری او سر و نهان تر از آن را می‌داند و این است گفته‌ او تعالی (سوره بقره): «در خود دارد کرسی او آسمانها و زمین را و نگهداری آن دو بر وی گران نباشد و او است فراز و بزرگوار» آنان که عرش را در بر دارند همان دانشمندان باشند که خدا دانش خود را بدانها عطا کرده و از این چهار چیزی که خدا در ملکوت خود به برگزیدگانش و خلیلش نموده بیرون نیست که فرموده است (سوره ۷۵): «و همچنین نمودیم به ابراهیم (علیه السلام) ملکوت آسمانها و زمین را و برای آنکه از اهل یقین باشد» چگونه حاملان عرش خدا را توانند حمل کنند با اینکه دلشان به نور او زنده است و به نور او به شناختش رهبری شدند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۷۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- جاثلیق از علی علیه السلام پرسید! به من بگو که خدای عز و جل حامل عرش است یا عرش حامل او است؟

حضرت پاسخ داد: خدای عز و جل حامل عرش و آسمانها و زمین و آنچه در آنهاست و در میان آنهاست و این گفتار خود خدای عز و جل است «به راستی خدا است که آسمانها و زمین را نگه می دارد تا سقوط نکنند جز او هیچکس نگهدارشان نیست و او بردبار و آمرزنده است (فاطر/ ۴۱)»

س- پس بگو اینکه می فرماید در آن روز هشت نفر عرش پروردگارت را بر دوش می دارند چه معنی دارد؟ با اینکه شما می فرمائید: او خودش حامل عرش و آسمانها و زمین است.

ج- به راستی خدای تعالی عرش را از چهار نور آفریده است:

۱- نور سرخ که از آن سرخی، رنگ سرخ به خود گرفته است.

۲- نور سبز که از آن سبزی، رنگ سبز به خود گرفته است.

۳- نور زرد که از آن زردی، رنگ زرد به خود گرفته است.

۴- نور سپید که از آن سپیدی، رنگ سپید به خود گرفته است.

و آن دانشی است که خدا به حاملان عرش عطا کرده است و آن نوری است از عظمت او پس خدا بنخاطر عظمت و نورش دلهای مؤمنان را بینا کرده و به خاطر بزرگی و نورش نادانان با او دشمنی نموده و به همان خاطر تمام مخلوقات او که در آسمانها و زمین اند با اعمال مختلف و دینهای همانند به سویس وسیله جویند و خدا به وسیله نور و بزرگواری و نیروی خود، آنها را حمل می کند و اینها برای خود قدرت بر زیان و سود و مرگ و زندگی و برخوردار شدن از گور را ندارند، هرچیزی از جهان در توان خدا هستی دارد و خدای تبارک و تعالی است که آنها را نگهداشته که از جا در نروند

و اوست نگهدار هرچه آنها را فراگرفته است و در آنهاست و همان خداست زندگی و روشنی هرچیز و بسیار مبرا و برتر است از آنچه به ناحق گویند.

س- به من خبر ده که خدای عز و جل در کجاست؟

ج- او آنجا و اینجاست و بالا و پائین محیط بر ما و با ماست و همان است معنای گفته او: رازی میان سه کس نیست جز آنکه او چهارمین آنها است و نه میان پنج کس جز اینکه ششمین آنها است و نه کمتر از آن و نه بیشتر جز آنکه او با آنهاست هر جا باشند (مجادله/۷) کرسی بر گرد آسمانها و زمین است و آنچه میان آنهاست و آنچه زیر جهان است، اگر آواز به گفتار برداری او سر و نهان تر از آنرا می داند و این است گفته او کرسی او آسمانها و زمین را فراگرفته و نگهداری آن دو، بر وی گران نباشد و اوست والا و بزرگوار، آنان که عرش را حمل می کنند همان دانشمندانی باشند که خدا دانش خود را به آنها عطا کرده و از این چهار چیزی که خدا در ملکوت خود به برگزیدگانش و خلیلش ابراهیم داده از این چهار بیرون نیست که و «بدینسان ما ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نمایانیم برای آنکه از اهل یقین باشد» (انعام/۷۵) چگونه حاملان عرش می توانند خدا را حمل کنند با این که دلشان به نور او زنده است و به نور او به سوی هدایت شدند.

توضیح: عرش در لغت بمعنی سایبان و تخت می باشد و در زبان روایات، گاهی بمعنی فلک بزرگ و گاهی به معنی آنچه که غیر خداست و گاهی بمعنی علم خداوند که به پیامبر و امامان معصوم می دهد ولی سؤال کننده به اشتباه افتاده و خیال کرده عرش بمعنی تخت است که خداوند روی آن نشسته است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۳۹

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

هذا الحديث مشتمل على مطالب شريفة حكومية و مسائل لطيفة إلهية تستفاد منه بعضها تصريحاً و بعضها تلميحاً و هى عشرة مطالب: و هو أنّه لما سأله عليه السلام جاثليقا انه تعالى يحمل العرش أم العرش يحمله؟ قال عليه السلام فى جوابه: الله عزّ و جلّ حامل العرش و السموات و الارض و ما فيهما و ما بينهما، و احتج عليه بقوله تعالى:

إِنَّ اللَّهَ يُمَسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ... الآية. و بيان ذلك: ان حامل كلّ شىء ما يقوم به ذلك الشىء سواء كان بواسطة او بغير واسطة، و القيام بالواسطة هو ان يكون الشىء قائماً بشىء قائم بآخر، و القائم بالقائم بالشىء قائم بذلك الشىء، و لا بد ان ينتهى الامر الى ما يقوم بنفسه لا بغيره و الا يلزم التسلسل و هو محال. و أيضا يلزم من رفع الانتهاء الى امر يقوم بنفسه رفع القيام مطلقاً، لانّ قيام الشىء بشىء فرع قيامه فى نفسه، فاذا لم يكن هناك الاّ ما يقوم بغيره و هو الطرف، فمن اين تحققت الاوساط؟ و توضيح ذلك: انا نقول: اذا كان قائم اخير لا يقوم به شىء و فرضنا الذى يقوم به هذا القائم قائماً بثالث، فهناك وسط موصوف بالامرین التقوم و التقويم و له طرفان: احدهما موصوف بالتقوم لا غير و الاخر بالتقويم لا غير. ثم نقول: الاتصاف بذينك الامرین خاصية الوسط، سواء كان واحداً أو كثيراً، متناهما او غير متناه، فاذا فرضنا عدم الانتهاء الى ما يقوم بنفسه كان ما سوى الاخير كلها موصوفاً بالامرین و كانت الجميع اوساطاً، فيلزم ان لا يوجد شىء منها، لان حكم الوسط ان يحتاج الى طرف خارج عنها، و اذ لا خارج عن الكل فلا طرف و لا وسط، و أيضا جميع القائمت فى حكم قائم واحد فى الافتقار الى من يقوم به. فيلزم كونه خارجاً عنها مع فرض دخوله فيها، هذا خلف. ثم ان حاجة الشىء الى فاعله و موجدده اكد من حاجته الى قابله و موضعه، لان نسبته الى الفاعل نسبة الوجوب و نسبته الى القابل نسبة الامكان، و لا شبهة انّ الوجوب اوثق من الامكان بل لا وثوق فى الامكان. ثم لا شك انّ البارئ فاعل جميع الممكنات لا ثبات توحيدده و نفى الشريك فى الالهية، فاذن جميع

المخلوقات من العرش و السموات و الارض و ما فيهما و ما بينهما قائم به و هو حاملها و حافظها و ممسكها كما قال تعالى:

إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...

الآية، وقوله:

وَلَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا . لما بين أمير المؤمنين عليه السلام أنه تعالى حامل العرش و ما سواه، استشكله جاثليق و توهم ان ذلك يناقض قوله تعالى:

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً

، و قد علمت ان لا مناقضة بين القولين لما ذكرنا ان الحمل يعم ما يكون بغير وسط او بوسط، فالله يحمل كل شيء و يحمل كل حامل و محمول، كما هو سبب كل سبب و ذى سبب، و هو مسبب الاسباب من غير سبب، فاجاب عليه السلام عن ذلك بتحقيق معنى العرش و حوامله. و اعلم انه روى مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه و آله في قوله تعالى:

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً

انه قال: انهم اليوم اربعة فاذا كان يوم القيامة أيدهم اربعة اخرى فيكونون ثمانية املاك، ارجلهم في تخوم الارض السابعة و العرش فوق رءوسهم مطرقون مسبحون. و قيل: بعضهم على صورة الانسان و بعضهم على صورة الاسد و بعضهم على صورة الثور و بعضهم على صورة النسر، و روى ثمانية املاك على صورة الاعدال ما بين اظلافها الى ركبها مسيرة سبعين عاما. و عن شهر بن حوشب: اربعة منهم يقولون: سبحانك اللهم و بحمدك، لك الحمد على عفوك بعد قدرتك، و اربعة يقولون: سبحانك اللهم و بحمدك، لك الحمد على حلمك بعد علمك. و عن الحسن: الله اعلم كم هم، اثمانية أم ثمانية آلاف؟ و عن الضحاک: ثمانية صفوف لا يعلم عددهم الا الله. اقول: لا منافاة بين هذه الاقوال، فان الملائكة قسم منهم ارباب انواع، لكل منهم وحدة كلية تجمع الكثرة من الفروع



و القوى التى تحته، فالثمانية: ثمانية من حيث ذوات انفسهم، وهم ثمانية آلاف أو ثمانية صفوف من حيث ذوات جزئياتهم و جنودهم، وكذا لا منافاة بين كونهم أربعة و كونهم ثمانية بما سنشير إليه من تأويل الرواية المذكورة، وكذا لا منافاة بين كونهم انوارا بسيطة و بين كونهم على صورة انسان و اسد و ثور و نسر، لأنّ مدبّر كل نوع و صاحب كل صنم يكون على صورته، وهكذا احكم الموجودات التى فى عالم المثال، و التى فى عالم المثل العقلية، و الصور المفارقة و الانوار الالهية. و اعلم ان تأويل ما روى عن رسول الله صلّى الله عليه و آله هو انه لما علمت مرارا انّ الانسان عالم صغير، و سيبيّن انّه لا يخرج شىء من الاشياء عن أربعة هى من فروع هذه الاملاك، فلانسان أربعة قوى يحمل عرش قلبه، و الانسان و ان كان اليوم بحسب هذه النشأة عالما صغيرا لكن اذا اكملت ذاته بالعلم و العمل يصير عالما كبيرا أعظم من هذا العالم الكبير فينطوى فيه العالم الكبير كما فى النّظم المشهور عن أمير المؤمنين عليه السلام:

و تزعم أنّك جرم صغير - و فيك انطوى العالم الاكبر

يعنى حين الاستكمال، فاذا صار الانسان عند الاستكمال عالما عظيما ينطوى فيه هذا العالم فيتصل كل قوّة منه بمثلها من ذلك العالم و كلّ فرع باصله، و يتصل هذه الاربعة منه بتلك الاملاك الاربعة، و يوم القيامة يوم بروز الحقائق. فهذا هو تأويل قوله صلّى الله عليه و آله: فاذا كان يوم القيامة ايدهم الله بأربعة آخرين فيكونون ثمانية. بل ظهر هاهنا وجه آخر فى تأويل الآية اوفق بكلامه عليه السلام فى هذا الحديث و هو: ان يكون المراد بعرش الرّب فى هذه الآية القلب الانسانى الذى هو محلّ معرفة الله و حامل علمه و عند الاستكمال يصير عين المعرفة، و العلم كما رآه الحكماء انّ النفس الانسانية المسماة بالقلب فى عرف الشريعة تصير عقلا محضا و نورا صرفا، فقوله تعالى:

وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً

، اى يحمله من الجانبين ثمانية املاك: أربعة منهم فى الطرف الاعلى هى من جملة الانوار القاهرة القدسية و الصور المفارقة الالهية و هى ارباب الاصنام العنصريّة، و أربعة أخرى بإزائها من المثل

الصورية التي ظلّ لها صور العناصر الاربعة فى الجميع من الطّرفين العلوى و السفلى عند البعث و النّشور، لانّ السوافل أيضا بالبعث و التجريد تصير عوالى. ثم لكون تلك الاملاك مختلفى الحقائق ذواتا و افعالا و اصناما و صوراً، نقل أنّها على صور مختلفة، و لكونها مستعلية مستولية على تلك الاجرام العظيمة، شبهت بالاعمال و سميت بها تشبيها لاجرامها بالجبال، و لكونها شاملة لتلك الاجرام بالغة الى افاضتها حيث ما بلغت لازمة لها فاعلة فيها، قيل: هى ثمانية املاك، ارجلهم فى تخوم الارض السابعة و العرش فوق رءوسهم و هم مطرقون مسّحون. و لمّا انقسمت الملائكة الى العلمية و العملية و كل منهم يسبّح بحمد ربه بحسب مقامه و حاله، فالاربعة العمليّون يحمدونه بالقدرة و العفو الذى من صفات الفعل، و الاربعة العلميّون يحمدونه بالعلم و الحلم الذى من صفات الذات. و اعلم ان الملائكة العلمية هى التى سمّاها الاشراقيون الانوار القاهرة و مرتبتهم اعلى من مرتبة الملائكة العملية و هى التى سموها الانوار المدبرة، لان تلك عقلية و هذه نفسانية، و نسبة العقل الى النفس نسبة الوالد الى الولد و نسبة المعلم الى المتعلم و الشيخ الى المريّد، و من وجه اخر: نسبة النفس الى العقل نسبة النقص الى الكمال و نسبة القوة الى الفعل و البذر الى الثمرة و الحركة الى الغاية و المسافر الى الوطن. فتبين انّ النفوس لا بد ان تصير فى انتهاء الامر عقولا كما اوضحناه فى كتبنا، و بذلك اثبتنا دثور الافلاك و ما فيها من الكواكب و غيرها، و من هذا يعلم وجه آخر فى قوله صلّى الله عليه و آله: فاذا كان يوم القيامة أيدهم بأربعة آخرين. اذا تحققت هذه المقدمات فنلرجع الى كلامه عليه السلام فقال: ان العرش خلقه الله تعالى من انوار أربعة الى قوله: منه البياض، يجب ان يعلم ان العوالم متطابقة بعضها فوق بعض فى اللطافة و أنّها أربعة عوالم: عالم الاجرام و الطبايع و فوقه عالم النفوس الحيوانية و هى المدبرة الجزئية و فوقه عالم النفوس المدبرة الكلية و فوقه عالم العقول المحضّة، و ما من نوع من الانواع المتحصلة الجسمانية الاّ و له طبع محرّك و فوقه نفس حسّاسة و فوقها نفس مدبرة و فوقها عقل، و ما من عقل من العقول القاهرة التى هى ارباب الانواع الاّ و تحته نفس مدبرة كليّة و تحتها اخرى مدبرة جزئية و تحتها طبيعة جرميّة. و هذا مما حقّق فى موضعه بالبرهان و نصّ عليه معلم الفلاسفة فى كتابه المسمّى باثولوجيا فى اللّغة اليونانية ترجمته معرفة الربوبية، فما من صورة و فرع فى عالم الشهادة الاّ و له اصل اصول و غيب غيوب فى العالم الرّبوبى

و الآ لكان كظل بلا شخص و كسراب زائل و خيال باطل، و ما من نور عقلى و روح امرى فى عالم الملكوت الا على الأولة ظلّ فى هذا العالم و الآ لكان كاصل لا فرع له و كجواد لا جود له و كمدلول بلا دليل. فهذه العناصر الاربعة التى تصير عند امتزاجها و تعديلها حاملة للروح النفسانى منّا الذى بالتسوية و التعديل تصير موردا للروح الالهى امثلة فى الشاهد لاربعة املاك بإزائها حاملة لعرش الرحمن، و ذلك العرش الذى هو مستوى الرّحمن هو أمر عقلى و نور علمى، ذاته عين العقل و العلم بالله و هذا العرش المحسوس ظلّه، و تلك الاملاك الاربعة أيضا انوار اما نفسانية او عقلانية، الآ أنّها دون العقل الذى هو عرش الله بلا واسطة، فهى حملة العلم الذى هو نور من عظمة الله و هو فى كل منها نور على نور. و اما اختلاف ألوانها من الحمرة و الخضرة و الصفرة و البياض كما وصفه عليه السلام فذلك: لانّ كلّ ما يوجد فى المعاليل من الذات و الصفة لا بدّ ان يكون فى عللها الفعالة ما هو بإزائه لكن هناك على وجه يليق بها، اذ نسبة المَجْعول الى الجاعل نسبة الظلّ الى ذى ظلّ كما مرّ. و لهذا قال الاشراقيون: انّ الالوان العجيبة الّتى فى ريش الطواويس ظلال لصفات و نسب معنوية فى المبادئ النورية و الارباب العقلية، فتلك الانوار الاربعة لما كانت اسبابا فعالة لهذه العناصر، فلها صفات هى اصول الصفات التى توجد لهذه العناصر، فالنور الاحمر يناسب من العناصر النّار و من الاخلاط الاربعة الدّم و منه احمر كل حمرة فى هذه العالم، و النور الاخضر يناسب الارض و السوداء و منه اخضر كل ذى خضرة، و النور الاصفر يناسب الهواء و الصفراء و منه اصفر كل اصفر، و النور الابيض يناسب الماء و البلغم و منه ابيض كل ابيض. قوله عليه السلام: و هو العلم الذى حمّله الله الحملة و ذلك نور من عظمتها بيان ذلك: ان حامل كلّ شىء ما يقوم به ذلك الشىء سواء كان بواسطة او بغير واسطة، و القيام بالواسطة هو ان يكون الشىء قائما بشىء قائم بآخر، و القائم بالقائم بالشىء قائم بذلك الشىء، و لا بد ان ينتهى الامر الى ما يقوم بنفسه لا بغيره و الا يلزم التسلسل و هو محال. و أيضا يلزم من رفع الانتهاء الى امر يقوم بنفسه رفع القيام مطلقا، لانّ قيام الشىء بشىء فرع قيامه فى نفسه، فاذا لم يكن هناك الاّ ما يقوم بغيره و هو الطرف، فمن اين تحققت الاوساط؟ و توضيح ذلك: انا نقول: اذا كان قائم اخير لا يقوم به شىء و فرضنا الذى يقوم به هذا القائم قائما بثالث، فهناك وسط موصوف بالامرین التقوم و التقويم و له طرفان: احدهما موصوف بالتقوم لا غير و الاخر بالتقويم لا

غير. ثم نقول:الاتصاف بذينك الامرين خاصية الوسط،سواء كان واحدا أو كثيرا، متناهما او غير متناه،فاذا فرضنا عدم الانتهاء الى ما يقوم بنفسه كان ما سوى الاخير كلها موصوفا بالامرین و كانت الجميع اوساطا،فيلزم ان لا يوجد شيء منها،لان حكم الوسط ان يحتاج الى طرف خارج عنها،واذ لا خارج عن الكل فلا طرف و لا وسط،و أيضا جميع القائمت في حكم قائم واحد في الافتقار الى من يقوم به.فيلزم كونه خارجا عنها مع فرض دخوله فيها،هذا خلف. ثم ان حاجة الشيء الى فاعله و موجهه اكد من حاجته الى قابله و موضعه،لان نسبته الى الفاعل نسبة الوجوب و نسبته الى القابل نسبة الامكان،و لا شبهة ان الوجوب اوثق من الامكان بل لا و ثوق في الامكان. ثم لا شك ان الباري فاعل جميع الممكنات لاثبات توحيده و نفى الشريك في الالهية،فاذن جميع المخلوقات من العرش و السموات و الارض و ما فيهما و ما بينهما قائم به و هو حاملها و حافظها و ممسكها كما قال تعالى:

إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...

الآية، وقوله:

وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا . لما بين أمير المؤمنين عليه السلام أنه تعالى حامل العرش و ما سواه،استشكله جاثلين و توهم ان ذلك يناقض قوله تعالى:

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً

،وقد علمت ان لا مناقضة بين القولين لما ذكرنا ان الحمل يعم ما يكون بغير وسط او بوسط،فاللّه يحمل كل شيء و يحمل كل حامل و محمول،كما هو سبب كل سبب و ذى سبب،و هو مسبب الاسباب من غير سبب،فاجاب عليه السلام عن ذلك بتحقيق معنى العرش و حوامله. و اعلم انه روى مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه و آله في قوله تعالى:

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً

انه قال: انهم اليوم أربعة فاذا كان يوم القيامة أيدهم أربعة أخرى فيكونون ثمانية املاك، ارجلهم فى تخوم الارض السابعة و العرش فوق رءوسهم مطرقون مسبحون. و قيل: بعضهم على صورة الانسان و بعضهم على صورة الاسد و بعضهم على صورة الثور و بعضهم على صورة النسر، و روى ثمانية املاك على صورة الاعدال ما بين اظلافها الى ركبها مسيرة سبعين عاما. و عن شهر بن حوشب: أربعة منهم يقولون: سبحانك اللهم و بحمدك، لك الحمد على عفوك بعد قدرتك، و أربعة يقولون: سبحانك اللهم و بحمدك، لك الحمد على حلمك بعد علمك. و عن الحسن: الله اعلم كم هم، أثمانية أم ثمانية آلاف؟ و عن الضحاك: ثمانية صفوف لا يعلم عددهم الا الله. اقول: لا منافاة بين هذه الاقوال، فان الملائكة قسم منهم ارباب انواع، لكل منهم وحدة كلية تجمع الكثرة من الفروع و القوى التى تحته، فالثمانية: ثمانية من حيث ذوات انفسهم، و هم ثمانية آلاف أو ثمانية صفوف من حيث ذوات جزئياتهم و جنودهم، و كذا لا منافاة بين كونهم أربعة و كونهم ثمانية بما سنشير إليه من تأويل الرواية المذكورة، و كذا لا منافاة بين كونهم انوارا بسيطة و بين كونهم على صورة انسان و اسد و ثور و نسر، لانّ مدبّر كل نوع و صاحب كل صنم يكون على صورته، و هكذا احكم الموجودات التى فى عالم المثال، و التى فى عالم المثل العقلية، و الصور المفارقة و الانوار الالهية. و اعلم ان تأويل ما روى عن رسول الله صلى الله عليه و آله هو انه لما علمت مرارا انّ الانسان عالم صغير، و سبب انّه لا يخرج شىء من الاشياء عن أربعة هى من فروع هذه الاملاك، فلانسان أربعة قوى يحمل عرش قلبه، و الانسان و ان كان اليوم بحسب هذه النشأة عالما صغيرا لكن اذا اكملت ذاته بالعلم و العمل يصير عالما كبيرا أعظم من هذا العالم الكبير فينطوى فيه العالم الكبير كما فى النظم المشهور عن أمير المؤمنين عليه السلام:

و تزعم أنّك جرم صغير- و فيك انطوى العالم الاكبر

يعنى حين الاستكمال، فاذا صار الانسان عند الاستكمال عالما عظيما ينطوى فيه هذا العالم فيتصل كل قوّة منه بمثلها من ذلك العالم و كلّ فرع باصله، و يتصل هذه الاربعة منه بتلك الاملاك الاربعة، و يوم القيامة يوم بروز الحقائق. فهذا هو تأويل قوله صلى الله عليه و آله: فاذا كان يوم القيامة ايدهم الله

بأربعة آخرين فيكونون ثمانية. بل ظهر هاهنا وجه آخر فى تأويل الآية اوفق بكلامه عليه السلام فى هذا الحديث و هو: ان يكون المراد بعرش الرب فى هذه الآية القلب الانسانى الذى هو محل معرفة الله و حامل علمه و عند الاستكمال يصير عين المعرفة، و العلم كما رآه الحكماء ان النفس الانسانية المسماة بالقلب فى عرف الشريعة تصير عقلا محضا و نورا صرفا، فقوله تعالى:

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً

، اى يحمله من الجانبين ثمانية املاك: اربعة منهم فى الطرف الاعلى هى من جملة الانوار القاهرة القدسية و الصور المفارقة الالهية و هى ارباب الاصنام العنصرية، و اربعة اخرى بازائها من المثل الصورية التى ظلالها صور العناصر الاربعة فى الجميع من الطرفين العلوى و السفلى عند البعث و النشور، لان السوافل أيضا بالبعث و التجريد تصير عوالى. ثم لكون تلك الاملاك مختلفى الحقائق ذواتا و افعالا و اصناما و صوراً، نقل انّها على صور مختلفة، و لكونها مستعلية مستولية على تلك الاجرام العظيمة، شبهت بالاعمال و سميت بها تشبيها لاجرامها بالجبال، و لكونها شاملة لتلك الاجرام بالغة الى افاضتها حيث ما بلغت لازمة لها فاعلة فيها، قيل: هى ثمانية املاك، ارجلهم فى تخوم الارض السابعة و العرش فوق رؤوسهم و هم مطرقون مسبحون. و لما انقسمت الملائكة الى العلمية و العملية و كل منهم يسبح بحمد ربه بحسب مقامه و حاله، فالاربعة العمليون يحمدونه بالقدرة و العفو الذى من صفات الفعل، و الاربعة العلميون يحمدونه بالعلم و الحلم الذى من صفات الذات. و اعلم ان الملائكة العلمية هى التى سماها الاشراقون الانوار القاهرة و مرتبتهم اعلى من مرتبة الملائكة العملية و هى التى سموها الانوار المدبرة، لان تلك عقلية و هذه نفسانية، و نسبة العقل الى النفس نسبة الوالد الى الولد و نسبة المعلم الى المتعلم و الشيخ الى المرید، و من وجه اخر: نسبة النفس الى العقل نسبة النقص الى الكمال و نسبة القوة الى الفعل و البذر الى الثمرة و الحركة الى الغاية و المسافر الى الوطن. فتيين ان النفوس لا بد ان تصير فى انتهاء الامر عقولا كما اوضحناه فى كتبنا، و بذلك اثبتنا دثور الافلاك و ما فيها من الكواكب و غيرها، و من هذا يعلم وجه آخر فى قوله صلى الله عليه و آله: فاذا كان يوم القيامة أيدهم بأربعة آخرين. اذا تحققت هذه المقدمات فنلرجع

الى كلامه عليه السلام فقال: ان العرش خلقه الله تعالى من انوار أربعة الى قوله: منه البياض، يجب ان يعلم ان العوالم متطابقة بعضها فوق بعض فى اللطافة و أنّها أربعة عوالم: عالم الاجرام و الطبائع و فوقه عالم النفوس الحيوانية و هى المدبرة الجزئية و فوقه عالم النفوس المدبرة الكلية و فوقه عالم العقول المحضة، و ما من نوع من الانواع المتحصلة الجسمانية الاّ و له طبع محرك و فوقه نفس حسّاسة و فوقها نفس مدبرة و فوقها عقل، و ما من عقل من العقول القاهرة التى هى ارباب الانواع الاّ و تحته نفس مدبرة كليّة و تحتها أخرى مدبرة جزئية و تحتها طبيعة جرميّة. و هذا مما حقّق فى موضعه بالبرهان و نصّ عليه معلم الفلاسفة فى كتابه المسمّى باثولوجيا فى اللّغة اليونانية ترجمته معرفة الربوبية، فما من صورة و فرع فى عالم الشهادة الاّ و له اصل اصول و غيب غيوب فى العالم الرّبوبى و الاّ لكان كظل بلا شخص و كسراب زائل و خيال باطل، و ما من نور عقلى و روح امرى فى عالم الملكوت الا على الأولة ظلّ فى هذا العالم و الاّ لكان كاصل لا فرع له و كجواد لا جود له و كمدلول بلا دليل. فهذه العناصر الاربعة التى تصير عند امتزاجها و تعديلها حاملة للروح النفسانى منّا الذى بالتسوية و التعديل تصير موردا للروح الالهى امثلة فى الشاهد لاربعة املاك بإزائها حاملة لعرش الرحمن، و ذلك العرش الذى هو مستوى الرّحمن هو أمر عقلى و نور علمى، ذاته عين العقل و العلم بالله و هذا العرش المحسوس ظلّه، و تلك الاملاك الاربعة أيضا انوار امّا نفسانية او عقلائية، الاّ أنّها دون العقل الذى هو عرش الله بلا واسطة، فهى حملة العلم الذى هو نور من عظمة الله و هو فى كل منها نور على نور. و اما اختلاف ألوانها من الحمرة و الخضرة و الصفرة و البياض كما وصفه عليه السلام فذلك: لانّ كلّ ما يوجد فى المعاليل من الذات و الصفة لا بدّ ان يكون فى عللها الفعالة ما هو بإزائه لكن هناك على وجه يليق بها، اذ نسبة المجعل الى الجاعل نسبة الظلّ الى ذى ظلّ كما مرّ. و لهذا قال الاشراقيون: انّ الالوان العجيبة التى فى ريش الطواويس ظلال لصفات و نسب معنوية فى المبادئ النورية و الارباب العقلية، فتلك الانوار الاربعة لما كانت اسبابا فعالة لهذه العناصر، فلها صفات هى اصول الصفات التى توجد لهذه العناصر، فالنور الاحمر يناسب من العناصر النّار و من الاخلاط الاربعة الدّم و منه احمر كل حمرة فى هذه العالم، و النور الاخضر يناسب الارض و السوداء و منه اخضر كل ذى خضرة، و النور الاصفر يناسب الهواء و الصفراء و منه اصفر كل اصفر، و النور

الايض يناسب الماء و البلغم و منه ايض كل ايض. قوله عليه السلام: و هو العلم الذى حملة الله  
الحملة و ذلك نور من عظمته، قد سبق ان القلب الانسانى الذى هو فى عالم الصغير الانسانى بإزاء  
العرش و قد حملة الله حملة الاخلاط الاربعة المسواة، و هذا القلب و حواملها الاربعة ظلال و صور  
للقلب المعنوى له و حوامله التى يناسبها، و علم أيضا انه عند الكمال يصير عقلا بالفعل و العقل نور  
مجرد فائض من نور الانوار، و كل نور مجرد عالم بذاته و معلوم لذاته فذاته علم و عقل، فيحدث من  
ذلك ان حقيقة العرش نور من نور عظمة الله و عظمته انما هى بشدة نوريته، و هو غير متناه فى شدة  
. فلا بد ان يتنور ذاتها بنور عقلى فائض من الله، و هو قوله عليه السلام: فبعظمته و نوره ابصر قلوب  
المؤمنين، فاراد بالعظمة شدة نوريته، لانه نور الانوار، و اراد بنوره النور العقلى الفائض منه على النفس  
فتصير به عقلا بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوة، و اراد بقلوب المؤمنين نفوس العرفاء بالله و آياته و  
باليوم الاخر و بابصارها جعلها عقولا بالفعل، و قد كانت النفوس قبل ان تقذف فى ذاتها النور العقلى  
الفائض منه تعالى عمارة فى ادراك الحقائق العقلية. اما البرهان على ذلك فهو: ان النفس فى اول  
الفطرة لم تكن تعلم شيئا من الاشياء بل كانت ساذجة قابلة لكل صفة و كمال كصحيفة خالية من  
النقوش و الارقام، ثم تصوّرت بصور العلوم شيئا فشيئا و اشتدت قوة ابصاره للحقائق قليلا قليلا الى  
ان صارت حصلت فيها ملكة ادراك المعقولات فصارت عقلا بالفعل فخرجت من القوة الى الفعل، و  
كلما خرج من قوة الى فعل فلا بد من مخرج غير ذاته من القوة الى الفعل لما مر من دلائل كون  
المحرك غير المتحرك، و لو كفى ذات الشىء فى صيرورته عالما كاملا لم يكن جاهلا ناقصا قط  
فنقول: ذلك المخرج ان لم يكن عقلا بالذات فيحتاج فى كونه عقلا الى مخرج آخر و هلم جرا، و  
لبطلان التسلسل لا بد ان ينتهى الى ما هو عقل محض و كل ما هو عقل محض هو نور من نور  
عظمته تعالى و هذا هو المطلوب. اعلم انه ثبت فى قواعد الاشراقين ان البارئ تعالى و العقول و  
النفوس كلها انوار و انما التفاوت بين الانوار بالشدة و الضعف و الكمال و النقص فى نفس النورية  
لا غير و هو تفاوت عظيم جدا. و هو قوله عليه السلام: و بعظمته و نوره عاداه الجاهلون. و بيان ذلك: ان  
نفوس الجاهل و ان كانت فى اول الفطرة قابلة لنور العلم و ظلمة الجهل لكنها بمزاولة الاعمال السيئة  
و الافعال الشهوية و الغضبية صارت كالبهائم و السباع مظلمة الذوات و رسخت فيها الجهالات و



الاخلاق الحيوانية و الدواعى السبعية، و لا شك ان الضدين بينهما غاية الخلاف، فبالضرورة صارت الجهال بظلمات جهالاتهم اعداء لاولياء الله بانوار علومهم، و من عادى وليا من اولياء الله فقد عاداه لان نورهم من نور عظمته تعالى، فثبت ان معاداة الجاهلين لله تعالى بسبب عظمته و نوره. فليس ذلك الا بوسيلة النور العقلى و هو قوله عليه السلام: و بعظمته و نوره ابتغى من فى السماء و الارض من جميع خلائقه إليه الوسيلة بالاعمال المختلفة و الاديان المشتبهة. بيان ذلك: ان الموجودات كلها بحركاتها و اعمالها طالبة للكمال و متشوقة الى غايتها و مبدئها الفعال، و قد ثبت ان السبب الغائى هو بعينه ذات السبب الفاعلى، فهو تعالى بنور عظمته يفعل الموجودات على ترتيبها النزولى الاشراف فالاشرف حتى انتهى الى المادة الارضية التى هى اخس الذوات و هى نهاية تدبير الامر، ثم يترقى بالموجودات من الادنى الى الاعلى و من الحسيات الى العقلية بالتصفية و من الارضيات الى السماويات بالتصفية و التكميل و التجريد و التنوير الى ان يبلغ الى غاية مآلها من القرب بنور عظمته كما اشير إليه بقوله تعالى:

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ . قال ابو على بن سينا فى بعض رسائله: ان القشور الكثيفة و ان كانت خسيصة فليست باشد خساسة من العدم البحت، و اعادة ترتيب الحدوث من الحسيات الى العقلية ليست باصعب على ذى الخلق و الامر من ابتدائه بالسوق من العقلية الى الحسيات، و ليس القشر المتكاثف و ان تنهى فى الاظلام بممتنع عن قبول الاثر عن الجوهر اللطيف. ثم قال فى جواب السائل: فعلى اى سبيل يتصور ترتيب الاعادة؟ انه على عكس ما وضع من الترتيب فى البداية، و اعنى به ان الترتيب فى البداية كان من خاصية حدوث الاوضاع من الاشراف الى أن يتناهى الامر الى تحصيل القشور الظاهرة بانفسها العاجزة عن احداث غيرها، و ترتيب الاعادة من خاصية توليد الاشراف من الاوضاع الى أن يتناهى الامر الى تحصيل اللباب المحض الذى هو أول الموجودات. و ذلك قوله عليه السلام: فكل محمول يحمله الله بنوره و عظمته و قدرته لا يستطيع لنفسه نفعا و لا ضرا و لا موتا و لا حياة و لا نشورا. اعلم أولا انك لو نظرت الى الاشياء التى فى هذا العالم من الاجسام الطبيعية وجدت ان حافظها و حاملها و محركها الى احيائها الطبيعية ليس الا ضرب من النور، أما الحركات كلها فسيبها الاول الا على نورى، أما نور مجرد مدبر كما للاجرام

العلوية و الانسان و غيره من الحيوانات، و أما نور حسي و هو الأشعة الكوكبية الموجبة للحرارة المحركة لما عندنا، كما يشاهد من الابخرة و الادخنة المرتفعة بتسخين الشعاع و تصعيده ايّاها الى فوق، حتى ان حركة الحجر الى السفلى ليست بمجرد طبعه و الا لكان متحركا دائما بل ينتهي الى قسرة و قاسر، و القاسر أما ان ينتهي الى نور مدبر كالحجر الذي يرميه انسان الى فوق أو أمر ما معلل بحرارة توجهه، و كذا نزول الامطار و الثلوج و نحوها معلل بحرارة توجهه انعكاس الأشعة الكوكبية الموجبة لحدوث البخار و صعودها فتنتهي الحركات كلها الى النور، كما في الحركة الارادية أو الى حركة معللة بنور مجرد أو عارض كما في غيرها، و اما الاجرام فلكية كانت او عنصرية فحاملها و محركها و حافظها على التفرق و الانفصام ينتهي الى نور عقلي. اما الافلاك و الكواكب فقد بين ان لكلّ منها نورا مدبرا نفسانيا يحركه بالتشوق الى مبدئه، و نورا آخر عقليا يحركه بالتشوق كما يحرك المعشوق العاشق. و اما الحيوانات ناطقها و صامتها فلكل منها نفس هي حامل بدنه و محركه، و قد علمت ان النفس لا تقدر على ايجاد جسمها و أنّها غير مستقلة في الوجود و الابدان، فموجودها و مكملها شيء أشرف منه، و ذلك لا يمكن ان يكون نفس اخرى بمثل ما ذكرنا من العجز، فحيث لا تقدر على ايجاد جسمها و لا غيره من الاجسام فبان لا تقدر على ايجاد نفس اخرى كانت اخرى، فالنفوس كلها مفتقرة في الوجود الى نور عقلي مفارق بالكلية عن التعلق بغير مبدعه سواء كان واحدا أو كثيرا، فلكلّ نفس نور عقلي حامل لها بالذات و لجرمها بواسطتها، و الاجرام الغير الحيوانية كالارض و الجبال و نحوهما فحاملها و محركها طبائعها التي صور موادها. و قد بين في موضعه: ان الصورة لا تقوم المادة الا بجوهر عقلي هو حافظ نوعها و مدبر اشخاصها تدبيرا كليّا عقليّا، فذلك النور المفارق هو الحامل لمجموع المادة و الصورة لصدور كلّ منهما عنه بتوسط الاخرى، كما بين في كيفية التلازم بينهما. فاذا ثبت و تبين ان جميع الاجرام و طبائعها و نفوسها محمولة على انوار قاهرة عقلية و هي حاملها و حافظها و ممسكها، و تلك الانوار كلّها لا بد من انتهائها لكثرتها الى نور واحد هو نور عظمة الله و هو القاهر عليها من فوقها، و قاهريتها على ما دونها ظلّ و اثر من قاهريته تعالى. فظهر انه تعالى حامل كل شيء و ممسكه و حافظه بنور عظمته، فهو حامل العرش و الكرسي و السموات و الارض و غيرها باجرامها و طبائعها و نفوسها و عقولها، و كل

شئء محمول له و متعلق به و ليس لشئء حول و لا قوّة و لا قدرة و استطاعة فى شئء من الضّر و النفع و الموت و الحياة الّا بقوته تعالى و نور عظّمته، و هو حياة كلّ حىّ و نور كلّ ظلّ و فىء، بل حياة الحيوانات و نور الانوار و عقل العقول، سبحانه و تعالى عما يصفه الجاهلون علوا كبيرا. فهو فى كلّ مكان و ليس فى مكان، و لا تناقض فى القولين، لان هذا النفى و الاثبات من وجهين، الا ترى انّ كون النفس فى البدن ليس ككون الماء فى الكوز؟ فلو قال احد: النفس فى البدن و ليست فى البدن ليس فى قوله هذا تناقض؟ و ذلك قوله عليه السلام فى جواب جاثليق حيث قال له: فاخبرنى عن الله عزّ و جل اين هو؟ فقال: هو هاهنا و هاهنا و فوق و تحت و محيط بنا و معنا، و احتج عليه السلام عليه بقوله تعالى:

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...

الآية، و قد سبق تحقيق معنى الآية بما لا يوجب تكثرا و لا تجسما أو تشبها. و ذلك قوله عليه السلام: فالكرسى محيط بالسّموات و الارض و ما بينهما و ما تحت الثرى الى قوله:

وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ . يقال: وسع فلان الشئء، اذا احتمله و اطاقه و امكنه القيام، قال النبى صلّى الله عليه و آله: لو كان موسى حيّا ما وسعه الّا اتباعى، اى لم يحتمل غير ذلك، و اما الكرسى التركب و التلبد و منه الكرس بالكسر للابوال و الابعار يتلبد بعضها على بعض، و الكراساة لتركب بعض اوراقها على بعض، و الكرسى لما يجلس عليه لتركب خشباته. و للمفسرين فى معناه اقوال: فعن الحسن: انه جسم عظيم يسع السموات و الارض، و هو نفس العرش، لان السرير قد يوصف بانه عرش و بانه كرسى لان كلا منهما يصح التمكّن عليه، و قيل: انه دون العرش و فوق السماء السابعة، و عن السدى: انه تحت الارض، و عن سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال: الكرسى موضع القدمين. و ينبغى ان يحمل هذه الرواية- و ان صحت- على معنى لا يفضى الى التشبيه. و هاهنا اسرار لا يحتمل الاسماع ذكرها و تكل الافهام عن دركها. و نقل عن ابن عباس و مجاهد: ان المراد من الكرسى العلم، فمعنى الآية: وسع علمه السموات و الارض. و روى صاحب مجمع البيان أبو على الطبرسى رحمه الله هذا القول مرفوعا عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام قال: و ذلك لان موضع

العالم الكرسي، فسميت صفة الشيء باسم مكانه على سبيل المجاز، أو لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه و الكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه، فجهة الوحدة بينهما في المشابهة هي الاعتماد، فاطلق الكرسي على العلم تسمية للشيء باسم ما يشابهه، و منه يقال للعلماء الكراسي كما يقال لهم اوتاد الارض، وقال بعضهم: المراد من الكرسي السلطان و القدرة تسمية للشيء باسم محله و مكانه فيكون المعنى: احاطت قدرته السموات و الارض، و هو معتمد كثير من المفسرين، و قالوا: الالهية لا تحصل الا بالقدرة و اليجاد، و قيل: المراد منه الملك بضم الميم فيكون المعنى: وسع ملكه السموات و الارض، و العرب يسمي الملك بالكرسي لان الملك يجلس على الكرسي، فسمي الملك باسم مكان الملك، و قيل: المراد تصوير عظمة الله و كبريائه و لا كرسي و لا قعود و لا قاعد بمثل ما قال في معنى العرش، و اختاره جمع من المفسرين. فهذه جملة من أقوال المفسرين و ستسمع منا كلاما يشير الى منهج الراسخين في العلم الناظرين بالعينين اليمنى و اليسرى الجامعين بين الجانبين التنزيه و التشبيه الحاوين للطرفين الظاهر و الباطن و التفسير و التأويل. و من نظر في اقاويل هؤلاء المفسرين و من يحذو حذوهم لم يجدهم الا بين مسرف في رفع الظواهر كالفال و كثير من المعتزلة حيث انتهى أمرهم الى اخراج الظواهر في الخطابات القرآنية التي يخاطب بها كافة الناس عن معانيها العرفية كالقبر و البعث و الصراط و الميزان و الحساب و مناظرات اهل الجنة و النار كقولهم:

أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ

، و زعموا ان ذلك لسان الحال، و بين غال في حسم باب العقل و التأويل كالحنابلة اتباع احمد بن حنبل حتى منعوا تأويل قول «كن» و زعموا ان ذلك خطاب بحرف و صوت يتعلق بها السماع الظاهري يوجد من الله في كل لحظة بعدد كل مكوّن. و من العلماء من اخذ في الاعتذار عنه: ان غرضه في المنع عن التأويل رعاية اصلاح الخلق لئلا يقعوا في الرخص عند فتح باب التأويل و الخروج عن الضبط و تجاوز الناس عن حد الاقتصاد. و قال الغزالي: لا بأس بهذا الزجر و تشهد له سيرة السلف، لانهم كانوا يقولون: اقروها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الاستواء: الاستواء معلوم و الكيفية مجهولة و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعة. و ذهب طائفة الى التذبذب و التردد

بين الامرين ففتحوا باب التأويل فى المبدأ و سدوه فى المعاد و أولو فى كل ما يتعلق بصفات الله من الرحمة و العلو و العظمة و غيرها و تركوا ما يتعلق بالاخرة على ظواهرها و منعوا التأويل فيها و هم الاشعرية اصحاب ابى الحسن الاشعري، و زعموا ان هذا هو الاقتصاد فى الاعتقاد، و ليس هذا باقتصاد بل هو طبع مزج بين برودة جمود الحنابلة و حرارة انحلال المؤولة، و حد الاقتصاد الحقيقى دقيق غامض لا يطلع عليه الا الراسخون فى العلم المدركون حقائق الامور بنور البصيرة لا باستماع الحديثى و لا بالفكر البحثى. اقول: كما ان اقتصاد الفلك فى طرفى التضاد ليس كاققتصاد الماء الفاتر و الممتزج بين طرفى الحرارة و البرودة، كذلك اقتصاد الراسخين فى العلم ليس كاققتصاد الاشاعرة، لانه ممتزج من التأويل فى البعض و التشبيه فى البعض، بل اقتصاد الفلك أرفع من القسمين و اعلى من جنس الطرفين. ثم لا يخفى على اولى النهى و من له تفقه فى الغرض، المقصود من الارسال و الانزال انّ مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور الفاظ الكتاب و اوائل مفهوماتها اشبه من طريق المؤولين فى صون عقائد المسلمين المكلفين بالطاعة و الانقياد البدنى لنيل السلامة و النجاة فى النشأتين، لا بالخوض فى بحر هلك فيه الاكثرون. و ذلك لان ما فهمه الظاهريون من اوائل المفهومات هى قوالب الحقائق التى هى مراد الله و مراد رسوله صلى الله عليه و آله، و ليس ما حصل للراسخين فى العلم من اسرار القرآن و اغواره مناقضا لظاهر التفسير بل هو استكمال له و وصول الى لبابه من قشره و الى روحه من قالبه، كما ستعلم ممّا يظهر لك من حمل الكرسى على العلم كما حمّله أمير المؤمنين عليه السلام، فهذا هو المراد بعلم التأويل لا ما يناقض الظاهر كما ارتكبه الفقّال و الزمخشري و غيرهما من قولهم لا كرسى و لا عرش و لا قعود و لا استواء، بل المراد تصوير و تخييل للعظمة و الكبرياء، و المراد مجرد القدرة و السلطان او العلم، لانّ هذه كلها مجازات بعيدة لا يصار إليها الا من جهة نقل صريح عن النبى أو الائمة عليه و عليهم السلام، ثم ضابط للمجازفات و الظنون و الاوهام. فلا بد للمفسر ان لا يعول الا على نقل صريح أو على مكاشفة تامة أو وارد قلبى لا يمكن ردّه و تكذيبه، و الا فسيلعب به الشكوك كما لعبت بقوم تراهم أو ترى آثارهم فى هذه القرون أو فى القرون الخالية، و شر القرون ما طوى فيه طريق الرياضة و المكاشفة و انحسم باب التصفية و التجريد و انسد طريق السير الى الملكوت الاعلى كما هو طريق المخلصين

الموحدين، المعرضين عن الدنيا واهلها، المتعرضين لنفحات الله في ايام دهرهم، المنتظرين لنزول رحمته على سرهم، فهم من اهل القرآن خاصة الواقفين على اسراره و اغواره دون غيرهم سواء كان من الظاهريين المشبهين أو من الباطنيين المنزهين. و اما الذى وعدناك من الكلام المشير الى مسلك العلماء الراسخين فيها أنا أذكر لمعة منه، لاني اراك عاجزا عن دركه و فهم سره و حقيقته، فإنه نبأ عظيم و انتم عنه معرضون و هى: انه ما خلق الله من شىء فى عالم الصورة الا و له نظير فى عالم المعنى، و ما خلق الله شىئا فى عالم المعنى و الملكوت الا و له صورة فى هذا العالم و له حقيقة فى عالم الحق و هو غيب الغيوب، اذ العوالم متطابقة كما ذكر من قبل: انّ الادنى مثال و ظلّ للاعلى و الاعلى روح و حقيقة للادنى، و هكذا الى حقيقة الحقائق، فكل ما فى عالم الدنيا امثلة و قوالب لما فى عالم الآخرة، و كلّما فى عالم الآخرة على درجاتها مثل و اشباح للحقائق العقلية و الصور المفارقة و هى مظاهر لاسماء الله تعالى. ثم ما خلق شىء فى العالمين الا و له مثال و نموذج فى عالم الانسان، فلنكتف من بيان حقيقة العرش و حقيقة الكرسي بمثالهما فى الانسان. فاعلم انّ مثال العرش فى ظاهر الانسان قلبه الصنوبرى الشكل المخروطى الهيكل و فى باطنه روحه النفسانى و فى باطن باطنه نفسه الناطقة، اذ هى محل استواء الروح الاضافى الامرى الذى هو جوهر قدسى و سرّ إلهى بخلافة الله فى هذا العالم الصغير، و مثال الكرسي فى الظاهر صدره و فى الباطن روحه الطبيعى الذى هو مستوى نفسه الحيوانية التى وسعت سماوات القوى الطبيعية السبعة الغذائية و النامية و المولدة و الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة، كما وسع الصدر مواضع تلك القوى و ارواحها المنتشرة فى الاعصاب و الرباطات و غيرها. ثم العجب كل العجب انّ صورة العرش مع عظمتها بالنسبة الى سعة قلب المؤمن كحلقة ملقاة فى فلاة بين السماء و الارض. و قد ورد فى الحديث الالهى: لا يسعنى ارضى و لا سمائى و انّما يسعنى قلب عبدى المؤمن، و قال أبو يزيد البسطامى: لو انّ العرش و ما حواه وقع فى زاوية من زوايا قلب أبى يزيد لما احسّ به. فاذا علمت هذا المثال و تحققت به على هذا المنوال فاجعله دستورا لك فى تحقيق الاقوال و ميزانا يوزن به جميع الامثال الواردة فى القرآن و الاحاديث، فاذا بلغك عن رسول الله صلّى الله عليه و آله: انّ للمؤمن فى قبره روضة خضراء و يرحب له قبره سبعين ذراعا و يضىء حتى يكون كالقمر ليلة البدر، أو سمعت فى الحديث عنه صلّى الله

عليه و آله فى عذاب الكافر فى قبره: يسلط عليه تسعة و تسعون تينا لكل تين تسعة رءوس ينهشونه و يلحسونه الى يوم يبعثون، فلا تتوقف فى الايمان به صريحا من غير تأويل و لا تحمله على المجاز و الاستعارة، بل كن احد رجلين: اما المؤمن بظاهر ما ورد فى الكتاب و السنة من غير تصرف و تأويل، أو العارف الراسخ فى تحقيق الحقائق و المعانى مع ابقاء الظواهر و المبانى، فان مقتضى الدين و الديانة ان لا يئول المسلم شيئا من الاعيان التى نطق بها القرآن و الحديث الا بصورتها و هيئتها التى جاءت، فاذا كوشف بمعنى خاص أو إشارة و تحقيق، قرر ذلك المعنى من غير أن يبطل صور الاعيان، لان ذلك من شرائط المكاشفة. و اذا تقررت هذه المقدمات فلنرجع الى المطلوب فنقول: اعلم أولا ان لعلمه تعالى بالاشياء مراتب: احداها مرتبة العناية الاولى و هو العلم البسيط الاجمالى الذى لا اجمال فوقه لانه عين ذاته. و ثانيها مرتبة القضاء الالهى و هو عبارة عن ثبوت صور الموجودات فى العالم العقلى و يقال له عقل الكل و قلم الحق. و ثالثها القدر الربانى و لوح القضاء و هو عبارة عن حصول صور الموجودات مفصلة فى العالم النفسى و يقال له نفس الكل. و رابعها كتاب المحو و الاثبات و هو عبارة عن ارتسام الصور الجزئية المتبدلة فى الالواح القدرية كالسماوات السبع بل نفوسها المنطبعة. و حينئذ نقول: العرش لبساطته صورة العقل الكلى و الروح الاعظم الذى هو محل القضاء، و الكرسي صورة النفس الكلية هى محل القدر و لوح القضاء، و لكل من العرش و الكرسي حوامل أربعة هى ملكوته و باطنه، اذ ما من نوع جسمانى الا وله طبع و حس و خيال و عقل هى حوامله و مقوماته، حتى ان الارض التى هى اكدث المخلوقات لها طبع و حس و نفس خيالية و عقل كلى كما بيناه فى رسالة يشير فيها الى معاد جميع الموجودات، و اشار إليه معلم الفلاسفة فى اثولوجيا. فقله عليه السلام: فالكرسي محيط بالسماوات و ما بينهما و ما تحت الثرى، اشارة الى احاطة علمه تعالى التفصيلى بالاشياء بقريئة قوله:

وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى

، يعنى يعلم سر كل ما يجهر اسمه بالقول بعلمه التفصيلى القدرى، و يعلم باطن سره الذى هو اخفى من سره بعلمه الاجمالى القضائى. و قوله عليه السلام: و ذلك قوله:

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا

، استدلال على ان المراد بالكرسى الموصوف بالسعة لما فى جوفه من الافلاك و العناصر، هو باطنه و روحه الذى هو محلّ قدره و لوح قضائه و به يعلم الكل علما تفصيليا، و يؤكد هذا بقوله تعالى:

وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا

، اى لا يثقله و لا يتعبه، يقال: اوده كذا يؤده اودا اذا اثقله و اجهده، و الثقل و التجهد و امثالهما من لوازم القوى الجسمانية، فلو كان الكرسى الذى به حفظ السموات و الارض و امسакهما ان تزولا صورته الجسمانية و قوته الطبيعية يؤدها و يتعبها الحفظ و الامسак على الدوام فلم يبق حفظهما، لان القوى الجسمانية دائرة هالكة كائنة فاسدة لحظة فلحظة. قوله:

وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ . قال بعض العلماء: انّ أعظم المخلوقات مهابة و جلاله: المكان و الزّمان، اما المكان فهو الفضاء الذى لا غاية له و اصله من العماء الذى ما فوقه هواء و ما تحته هواء، فاما الزمان فهو الامتداد الخارج من قعر ظلمات عالم الازل فى ظلمات عالم الابد، فكأنه نهر خرج من قعر جبل الازل و دخل فى قعر الابد فلا يعرف لانفجاره مبدأ و لا لاستقراره منزل، فالاول و الاخر صفة الزّمان و الظاهر و الباطن صفة المكان، فالحق سبحانه و سع المكان ظاهرا و باطنا و وسع الزمان أوّلا و آخرا، و اذا كان المدبّر للزمان و المكان هو الله سبحانه كان منزلها عن المكان و الزّمان. اذا عرفت هذا فنقول: الحق سبحانه له عرش و له كرسى، فعقد الزمان بالعرش فقال له:

وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ

، لان جرى الزمان يشبه جرى الماء، و عقد المكان بالكرسى لان مكانه اعلى الامكنة و اوسعها و العرش لا مكان له، فالعلو صفة الكرسى،

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ



، و العظمة صفة العرش، فقل

حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

، فكمال العلو و العظمة لله تعالى لان مبدع الكمال و معطيه اولى به، فرب العرش و الكرسي هو احق بالعلو العظيم منهما. اعلم انه سبحانه بعد ما اثبت و اظهر لمخلوقاته علوا في المرتبة و عظمة في الخلقة اظهارا لكمال القدرة و الحكمة، تردى برداء الكبرياء في العز و العلى و اتزر بازار العظمة في الرفعة و السناء، و هو اولى بالمدحة و الثناء فقال:

وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

، اى له علو في الشأن و العظمة في السلطان، فمن على في الآخرة فباعلائه قد علا و من عظم في الدنيا فبعظمته قد عظم و استولى، فسبحان ربى العظيم و بحمده و سبحان ربى الاعلى و بحمده. اعلم ان علو الحق و عظمته صفتان اضافيتان ثابتتان له تعالى بالقياس الى اعتقاد العبد و تصوّره، و اثباته لغيره عز و جل و جودا، و الا فليس لما سواه فى جنب وجوده و جود حتى يتصف بالعلو بالقياس إليه، لكن الانسان يتصوّر لنفسه بقوّته الوهمية و جودا مستقلاً و بواسطة وجوده الموهوم يثبت للعالم و افراده و جودا مستقلا يقيس إليها وجود الحق فيصفه بالعلو و العظمة، ثم بقدر ما يظهر له من قصور وجوده و ضعفه و قصور الوجودات الامكانية و ضعفها يزيد فى نظره علو الحق و عظمته و لهذا قيل: ان ظهور الانسان سبب خفاء الحق فى هذا العالم، فبقدر انكساره و افتقاره يظهر وجود الحق و علوه و كبريائه، فقلوه:

وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

، بالنظر الى قوم لهم بقايا الوجود الوهمى، و قوله:

وَ هُوَ الْوَاحِدُ

،بالنظر الى قوم آخرين عند ظهور الساعة، وقوله:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

،بالقياس الى الجميع بعد قيام الساعة. اعلم ان العلوّ علوّان: علوّ مكانى و علوّ معنوى، و الاول ذاتى للمكان عرضى للجسم الطبيعى قال تعالى فى حق ادريس:

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

فوصف مكانه بالعلو، و اعلى الامكنة مكان الكرسي؛ و العرش لا مكان له بل هو محدّد و المكان كما انه بحركته محدّد الزّمان، فكل ما هو اقرب الى مكان الكرسي فهو اعلى فى المكان ممّا هو ابعد، و يقابله مكان الارض و هو اسفل السافل

شرح أصول الكافى؛ ج ٣، ص ٣٥١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام: من أنوار أربعة أحمر قد سلف بيان هذه الانوار فى مسلفات الحواشى. قوله عليه السلام: و هو العلم الذى حمّله الله الضمير اما للنور الابيض أو للعرش، و هذا أظهر لما فى سائر الاحاديث من تأويل العرش بالعلم. قوله عليه السلام: اما أن تزولا و المحيط بهما بالجبر عطفًا على مدخول اللام من ضمير التثنية للسموات و الارض، أو بالرفع عطفًا على الممسك، و من شىء حينئذ متعلق بمدخول الباء، أى المحيط بهما بما حواه من شىء، و على الاول المحيط أى الممسك لهما و لاي شىء محيط بهما. قوله عليه السلام: و هو حياة كل شىء و نور كل شىء تفسيره ما فى كتابنا التقديسات و تقويم الايمان أن استناد الذات الجائزة الباطلة فى حد نفسها الى الحق الواجب الذات بالذات بحسب كل اسم من أسمائه الحسنى الكمالية كالحى و العالم و

القادر و الموجود مثلا و كونها ظلاله من حيث ذلك الاسم و بحسبه هو مصداق حمل ذلك الاسم عليها و مطابق انتزاع تلك الصفة الدال عليها ذلك الاسم عنها. و هناك بين المنتزع منه و مطابق الانتزاع فرقان مبين، فقاطبة الذوات بما لها الاوصاف الكمالية أظلال الذات الحقّة الاحدية بما لها الاسماء الحسنی التقديسية و التمجيدية. قوله عليه السلام: و ليس يخرج من هذه الاربعة أى من هذه الانوار الاربعة. قوله عليه السلام: و كيف يحمل حملة فى الله حملة بالنصب على المفعول المطلق، أى كيف تحمل العرش ربه الله سبحانه حملة الذى فى طوقه بالنسبة الى محمولاته. و ربما فى بعض النسخ بل فى كثير منها «و كيف يحمل حملة العرش الله»، و ليس بذلك، اذ كان السؤال ان الله سبحانه أ هو حامل العرش أم العرش حامل اياه، تعالى عن ذلك لا أن حملة العرش حاملة اياه سبحانه و تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣١٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: الجائليق. [ص ١٢٩ ح ١] أقول: بالجيم والثاء المثلثة المفتوحة بعد الألف، رئيس للنصارى فى بلاد الإسلام ببغداد، ويكون تحت يد بطريق أنطاكية، ثم المطران تحت يده، ثم الأسقف فى كل بلد فى تحت يد المطران، ثم القسيس ثم الشماس . قال عليه السلام: فأخبرنى. [ص ١٢٩ ح ١] أقول: يعنى الجائليق بقوله هذا أن ذلك ينافى هذه الآية حيث إنها صريحة فى أن حامله غيره تعالى. قال عليه السلام: أصفر منه. [ص ١٢٩ ح ١] أقول: أى النور الذى خلق الله العرش منه [أ] نور. قال عليه السلام: وهو العلم. [ص ١٢٩ ح ١] أقول: الضمير إما أن يعود إلى نور أبيض، أو إلى العرش، وهذا هو الأظهر؛ لما سبق من تأويل العرش بالعلم، أو إلى النور الذى خلق الله العرش منه، وهو المنقسم إلى أربعة أقسام لكن خير الأمور أوسطها. قال عليه السلام: الحَمَلَة. [ص ١٢٩ ح ١] أقول: بفتح الحاء والميم جمع حامل، والمراد بهم حَمَلَة العرش . قال عليه السلام: وذلك نور. [ص ١٢٩ ح ١] أقول: أى

العرش الذى هو العلم. قال عليه السلام: من عظمته. [ص ١٢٩ ح ١] أقول: منسوب إلى عظمته أى ملكوته، وقوله: «فبعظمته» بيان أن كلاً من الأنوار الأربعة بسبب نوع من أنواع المخلوقات، وهذا ناظر إلى النور الأبيض حيث إنه وسيلة لإفاضة العلوم الحقيقيّة كما أن قوله: «وبعظمته ونوره» ناظر إلى النور الأصفر حيث إن المراد بالصفرة الجهل بالله وبحججه وأحكامه حيث إن العلم حياة، والجهل موت، والصفرة لون الميّت، ومن يقرب عبّر عن الجهل به. قال عليه السلام: فبعظمته. [ص ١٢٩ ح ١] أقول: هذا ناظر إلى جميع الأنوار الأربعة. قال عليه السلام: فكلّ محمول. [ص ١٢٩ ح ١] أقول: أى إذا كان ما فى العلم من الآثار مخلوقاً له تعالى بتلك الأنوار، فكلّ شىء محمول يحمله الله بمشيئته وإرادته وقضائه وقدره وإذنه كما سيأتى فى باب أنّه لا يكون شىء فى السماء إلّا بمشيئته. قال عليه السلام: والمحيط بهما. [ص ١٣٠ ح ١] أقول: بالعلم والقدرة. وقوله: «من شىء» للبيان، والمبيّن ضمير التثنية، وذلك لبيان العموم. قال عليه السلام: ومحيط. [ص ١٣٠ ح ١] أقول: أى علماً وقدرةً. قال عليه السلام: فالكرسى. [ص ١٣٠ ح ١] أقول: لمّا كان السؤال من الجائليق قبل إتمام جوابه عليه السلام عن الأوّل. أجاب عليه السلام عن هذا السؤال، ثم عاد إلى تتمّة الجواب عن الجواب بقوله: «فالكبرى». قال عليه السلام: حملهم الله علمه. [ص ١٣٠ ح ١] أقول: أى نوره الذى خلق العرش منه.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٣٠٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: الجائليق (به جيم و الف و فتح ثاء سه نقطه و كسر لام و سكون ياء دو نقطه در پايين و قاف): رئيس ترساين در بلاد اسلام. فاء در فقاءل براى بيان است. مطلب جائليق، اعتراض است بر قرآن كه دلالت مى كند به اعتقاد جائليق بر اين كه الله تعالى محمول باشد. و السّمَاوات عطف تفسير است اگر عرش، عبارت از كتاب الهى است و غير عطف تفسير است اگر مراد به عرش، معنى ديگر است.

وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ تَا آخِر، مَبْنِي بِرِ اَيْنِ اسْتِ كِه بَقَايِ مَا فَيِهْمَا وَ مَا بَيْنَهُمَا بِي بَقَايِ «سَمَاوَاتِ وَ اَرْضِ»  
ممکن نیست.»

وَ لَيْنِ زَالِنَا

«کنایه است از «وَلَيْنٌ لَّمْ يُمْسِكْهُمَا» و از قبیل وضع لازم در موضع ملزوم است برای اشعار به لزوم.  
یعنی: پرسید جاثلیق امیر المؤمنین علیه السلام را به این روش که گفت که: خبر ده مرا از الله - عَزَّ وَ جَلَّ - آیا بنا بر قرآن نگاه می دارد او عرش را، یا عرش نگاه می دارد او را؟ پس گفت امیر المؤمنین علیه السلام که: الله - عَزَّ وَ جَلَّ - بنا بر قرآن نگاه دارنده عرش و آسمان ها و زمین است و آنچه در آسمان ها و زمین است و آنچه در میان آنها است. و آن، مدلول قول الله - عَزَّ وَ جَلَّ - است در قرآن در سوره فاطر: به درستی که الله، با وجود معاصی بندگان، نگاه می دارد آسمان ها و زمین را از این که برطرف شود. و هر آینه اگر نگاه ندارد آنها را، نگاه نمی دارد آنها را هیچکس بعد از الله تعالی؛ به درستی که او بود پیش از زمان این شریعت نیز بی تعجیل در جزای عصیان کافران، بخشاینده عصیان مؤمنان. اصل: قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِهِ: »

وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً»

«فَكَيْفَ قَالَ ذَلِكَ، وَقُلْتَ: إِنَّهُ يَحْمِلُ الْعَرْشَ وَالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ؟! فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَنْوَارٍ أَرْبَعَةٍ: نُورٍ أَحْمَرَ، مِنْهُ أَحْمَرَتِ الْحُمْرَةُ، وَنُورٍ أَخْضَرَ، مِنْهُ أَخْضَرَتِ الْخَضِرَةُ، وَنُورٍ أَصْفَرَ، مِنْهُ أَصْفَرَتِ الصُّفْرَةُ، وَنُورٍ أَبْيَضَ، مِنْهُ الْبَيَاضُ، وَهُوَ الْعِلْمُ الَّذِي حَمَلَهُ اللَّهُ الْحَمَلَةَ». . شرح: «مَنْ» در مِنْ أَنْوَارٍ برای سببیت است. و مراد به نور، مصلحتی است که معلوم الله تعالی است و وصف آن به أَحْمَر و نظایر آن، به اعتبار مقتضای آن است. هر یک از حُمَرَت و حُضْرَت و صُفْرَت و بِيَاض، مصدر به معنی اسم فاعل است؛ و حُمَرَت عبارت از فعل الهی است که کسی قادر بر دفع آن نیست و احمرار آن، به معنی شدت آن است، به اعتبار این که مشیت حتم الهی به آن تعلق گرفته و به باقی اقسام، مشیت عزم تعلق گرفته [است]. و فرق میان مشیت حتم و

مشیت عزم می آید در حدیث چهارم باب بیست و ششم. و استعمال حُمُرَت در شدت بسیار است در کلام عرب، مثل «أَحْمَرَ الْحَرْبَ» به معنی «اَشْتَدَّ»؛ و «مَوْتُ أَحْمَرَ» به معنی شدید؛ و «سَنَّةٌ حُمْرَاءُ» به معنی «شَدِيدَةُ الْجَدْبِ». و خُضْرَت، عبارت از افعال جمعی است که هیچ یک از ایمان و کفر در دل ایشان مستحکم نیست، مثل مستضعفان و مثل دیوانگان و مثل اطفال شیر خوارگان و مثل بهایم و مانند آنها. و اخضرارِ آن، بنابر تشبیه به سبزه ای است که نو سر زده و هنوز مستحکم نشده و رنگ نگردانیده. و صُفْرَت عبارت از فعل کافرِ صریح است. و اصرارِ آن به اعتبار این است که کافر مانند مرده است و رنگ مرده زرد می باشد. و بیاض، عبارت از فعل مؤمن صریح است، به اعتبار این که مؤمن روسفید دنیا و آخرت است. تغییرِ اُسلوب در مِنْهُ الْبَيَاضُ شاید که اشعار به این باشد که ایمان، اصلی است که مردمان بر آن مخلوق شده اند، موافق آیت سوره روم:»

فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»

«و باقیِ آدیان، عارض و به اغوای شیطان است. ضمیر وَهُوَ الْعِلْمُ راجع به «الْعَرْشُ» است. و مراد به علم، کتاب الهی است که تَبْيَانِ كُلِّ شَيْءٍ است، پس مخلوق بودن عرش از انوار اربعه به این معنی است که در کتاب الهی، تبیانِ آن اقسام است. حَمَلُهُ به صیغهُ ماضی باب تفعیل است. الْحَمَلَةُ (به فتح حاء بی نقطه و فتح میم، جمع حامل): بردارندگان. یعنی: جاثلیق گفت: پس خبر ده مرا از قول الله تعالی در سوره حاقه: و برمی دارند عرشِ صاحبِ کُلِّ اِخْتِيَارٍ تو را روز قیامت بالایِ خلائق هشت کس؛ پس چگونه گفته آن را و گفتی که الله تعالی نگاه می دارد عرش را و آسمان ها و زمین را؟ پس گفت امیر المؤمنین علیه السلام: به درستی که عرش، آفریده آن را الله تعالی برای چهار نور: اول نور سرخ که به سبب آن سرخ شده سرخی. دوم نور سبز که به سبب آن سبز شده سبزی. سوم نور زرد که به سبب آن زرد شده زردی. چهارم نور سفید که به سبب آن است سفیدی. و آن عرش، علمی است که بار کرده آن را الله تعالی بر حاملان عرش. مراد این است که: حاملان عرش، جمعی اند که عالمان و محافظان کتاب الهی اند. مخفی نماند که بنابراین می تواند بود که حاملان عرش مطلقاً زیاد از ثمانیه باشند و ذکر «ثمانیه» به اعتبار این باشد که ایقان و اطمینان ایشان به این علم، به معنی عمل

ایشان به مقتضای این علم فوق دیگران باشد و ذکر خصوصیت روز قیامت، به اعتبار ظهور آن بر جمیع خلائق باشد. اصل: «وَذَلِكَ نُورٌ مِنْ عَظَمَتِهِ، فَبِعَظَمَتِهِ وَنُورِهِ أَبْصَرَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبِعَظَمَتِهِ وَنُورِهِ عَادَاهُ الْجَاهِلُونَ، وَبِعَظَمَتِهِ وَنُورِهِ ابْتَغَى مَنْ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ مِنْ جَمِيعِ خَلَائِقِهِ إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ بِالْأَعْمَالِ الْمُخْتَلَفَةِ وَالْأَذْيَانِ الْمُشْتَبِهَةِ، فَكُلُّ مَحْمُولٍ -يَحْمِلُهُ اللَّهُ بِنُورِهِ وَعَظَمَتِهِ وَقُدْرَتِهِ- لَا يَسْتَطِيعُ لِنَفْسِهِ ضِرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا، فَكُلُّ شَيْءٍ مَحْمُولٌ، وَاللَّهُ -تَبَارَكَ وَتَعَالَى- الْمُمْسِكُ لَهُمَا أَنْ تَزُولَا، وَالْمُحِيطُ بِهِمَا مِنْ شَيْءٍ، وَهُوَ حَيَاةٌ كُلُّ شَيْءٍ، وَنُورٌ كُلُّ شَيْءٍ»

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا»

« . شرح: مُشَارٌّ إِلَيْهِ ذَلِكَ أَنْوَارِ أَرْبَعَةٍ است. «مِنْ» در مِنْ عَظَمَتِهِ برای سببیت است. فاء در فَبِعَظَمَتِهِ برای تفریع است. أَبْصَرَ به صیغه ماضی معلوم باب افعال، لازم است. قُلُوبٌ مرفوع و فاعل است. مُؤْمِنِينَ عبارت از جماعتِ خَالِصِ الْإِيمَانِ است که شک و مانند آن ندارند. الْجَاهِلُونَ عبارت از ائمه ضلالت و سایر کفار است. مَنْ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ به معنی کسی است که نه ایمان خالص دارد و نه کفر خالص دارد، مثل مستضعفان و سایر طوایف اهل شک؛ زیرا که «سَمَاء» استعاره شده برای دین حق و «أَرْض» استعاره شده برای دین باطل، مثل آیت سوره اعراف:»

وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ» .

« و غیر مؤمن خالص و کافر خالص، اگر مقلد اهل حق است، باطل از دلش بیرون نرفته بِالْكَلِّيَّةِ، پس بسا که میل سوی آن کند. و بر این قیاس است مقلد اهل باطل؛ و لِهَذَا امام گفته که: وَالْأَذْيَانِ الْمُشْتَبِهَةِ. و از این تقریر، ظاهر می شود که در این جا بیان نور ابيض و نور اصفر و نور اخضر شده و نشر به عکس ترتیب لَفَّ است. و بیان نور احمر نشده؛ برای این که آن ظاهر است و قدریه در مقتضای آن نزاعی ندارند. و شبیه به این فقرات مذکور است در «كِتَابُ الرَّوَضَةِ» در حدیث ابی الحسن موسی علیه السلام؛ و آن معنی دیگر دارد. فَكُلٌُّ با تنوین و مبتداست. مَحْمُولٌ با تنوین و خبر است. «مِنْ» در مِنْ شَيْءٍ برای سببیت است. و «شَيْءٍ» عبارت از مصلحتی است که معلوم

الله تعالى است. و ضمیر وَهُوَ راجع به «شیء» است. یعنی: و آن نورها نوری است که از بزرگی الله  
 تعالى است، که ضرری از کفر کافر و شک شاک ندارد، چنانچه نفعی از ایمان مؤمن ندارد، پس به  
 عظمت او و نور او بینا گردیده دل های مؤمنان حقیقی. و به عظمت او و نور او دشمنی کرده اند با او  
 کافران. و به عظمت او و نور او طلب کرده اند هر که در آسمان و زمین است نزدیکی سوی او را به  
 عملهای مختلف و دین های مشتبه. پس هر یک از این سه طایفه-که مؤمنان و جاهلان و مَنْ فِي  
 السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ است- برداشته شده است؛ به این معنی که طریقه ای که پیش گرفته به قضا و قدر و  
 توفیق و خذلان الهی است و با وجود آن که قدرت دارد به قدری که حجت بر او تمام شود، در فعل  
 نیک و بد، مستقل در قدرت نیست. بیان این آن که: برمی دارد او را الله تعالى به نور و عظمت و  
 قدرت خود. بیان این آن که: استطاعت به معنی قدرت به استقلال ندارد برای خود بر کسب ضرر و  
 نه کسب نفع و نه مردن و نه زندگی و نه برخاستن از قبر در روز قیامت، پس هر چیز از مکلفان و  
 زمین و آسمان برداشته شده است. و الله-تَبَارَكَ وَتَعَالَى- نگاه دارنده است آسمان و زمین را از زوال  
 و متصرف در آنها اوست به سبب مصلحتی و آن مصلحت، باعث زندگی هر چیز است و باعث  
 روشنی و نظام هر چیز است. ائی: تنزیه الله از هر نقص و قبیح به غایت بلند است از آنچه می گویند  
 بلندی بزرگی. مراد، قول قدریه است که افعال عباد را در تحت مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن الهی  
 نمی شمردند، یا مراد قول جمعی است که می گویند که: الله تعالى محمول است و مکانش عرش  
 است. مخفی نماند که بنابر احتمال اخیر، اشارت است به این که جاثلیق این اعتراض را با مخالفان  
 ما گفته و ایشان به جسمیت قائل شده اند. اصل: قَالَ لَهُ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ-عَزَّ وَجَلَّ-أَيْنَ هُوَ؟ فَقَالَ  
 أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «هُوَ هَاهُنَا، وَهَاهُنَا، وَفَوْقُ، وَتَحْتُ، مُحِيطٌ بِنَا، وَمَعَنَا، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى:»  
 مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا  
 هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا

«. شرح: این سؤال و جواب، جمله معترضه است که در میان اجزای جواب سؤال اول درآمده.  
 یعنی: جاثلیق گفت او را: پس بنابر این که الله تعالى محمول نیست، خبر ده مرا از الله-عَزَّ وَجَلَّ-



که کجاست او؟ پس گفت امیر المؤمنین علیه السلام: او این جا است و این جا است و در بالای ماست و در پایین ماست و فرو گرفته به ما و با ماست؛ و این مضمون قول الله تعالی است در سوره مجادله. و بیان شد در شرح حدیث ششم باب سابق. اصل: «فَالْكَرْسِيُّ مُحِيطٌ بِالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى»

وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى»

«، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى:»

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»

« فَالَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ هُمُ الْعُلَمَاءُ الَّذِينَ حَمَلَهُمُ اللَّهُ عِلْمَهُ، وَلَيْسَ يَخْرُجُ عَنْ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ شَيْءٌ خَلَقَ اللَّهُ فِي مَلَكُوتِهِ، وَهُوَ الْمَلَكُوتُ الَّذِي أَرَاهُ اللَّهُ أَصْفِيَاءَهُ وَأَرَاهُ خَلِيلَهُ عَلَيْهِ السَّلَام، فَقَالَ:»

وَكَذَلِكَ نَرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»

« وَكَيْفَ يَحْمِلُ حَمَلَةَ الْعَرْشِ اللَّهُ، وَبِحَيَاتِهِ حَيِّتْ قُلُوبَهُمْ، وَبِنُورِهِ اهْتَدُوا إِلَى مَعْرِفَتِهِ؟!». شرح: چون فارغ شد از جواب سؤال- که جمله معترضه بود- باز بر سر تتمه جواب سؤال اول رفت. فاء در فَالْكَرْسِيُّ برای تفریع است و این اشارت است به این که «كُرسى» عبارت است از حمل و امساک الله تعالی چیزها را. و این، راجع می شود به آنچه گفتیم در شرح عنوان این باب. »

وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى

«از سوره طه است و برای توضیح احاطه علم است که احاطه کرسی بی آن ممکن نیست، نظیر:»

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ»

«که در آیه الکرسی است. ضمیر عَلَّمَهُ راجع به عرش است و از قبیل اضافه مصدر به مفعول است، یا راجع به الله تعالی است به معنی کتاب الهی که وحی کرده به انبیا؛ و حاصل هر دو یکی است. هَذِهِ الْأَرْبَعَةُ عبارت است از حُمرت و خضرت و صفرت و بیاض، یا عبارت است از نور احمر و نور اخضر و نور اصفر و نور ابیض. و بنابر دوم، مراد به خروج از اربعه، خروج از استناد سوی یکی از اربعه است. و این اشارت است به این که حصر در اربعه، عقلی است؛ زیرا که مردّد میان اثبات و نفی است، به این روش که هر ممکنِ کامن، یا فعل الله تعالی است، یا فعل کافر صریح است، یا فعل مؤمن صریح است، یا هیچکدام آنها نیست. فی برای سببیت است و مَلَكُوت عبارت از کمال پادشاهی و عظمت است؛ یا «فی» برای ظرفیت است و مراد به «ملکوت» مملکت است. هُوَ راجع به مَلَكُوتِهِ است، به اعتبار لَيْسَ يَخْرُجُ تا آخر. مخفی نماند که توضیح»

وَ كَذَلِكَ نُرِي

«تا آخر، به ذکر چند آیت از سوره انعام و توضیح آنها به عنوان ذکر احتمال می شود: اول:»

وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَأْتَنِي إِذْ تَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»

«دوم:»

وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» .

« سوم:»

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآهْلِينَ» .

« چهارم:»

فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ» .

« پنجم: »

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ

«. ششم: »

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّى فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ .

« از جمله احتمالات در این آیات این است که: »

وَإِذْ قَالَ

« به تقدیر «وَأَذْكُرُ إِذْ قَالَ» است. «أَبِيهِ» به معنی قائم مقام پدر ابراهیم است، نظیر قول اولاد یعقوب

که: »

نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ؛

« زیرا که اسماعیل، عمّ یعقوب بوده و مذکور است در اواخر «كِتَابُ الرُّؤْيَا» پیش از «حَدِيثُ الْعَابِدِ» که آزر، والد ابراهیم بوده و آن اعتبار ندارد، چنانچه بیان می شود در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در شرح حدیث نهم «مَوْلِدُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَوَفَاتِهِ»؛ پس شاید که ذکر «آذِر» در این آیت، برای احتراز از «تارح» باشد که والد ابراهیم بوده و ابراهیم بعد از فوت او در تحت تربیت آزر بوده که عمّ ابراهیم است. صاحب قاموس گفته در فصل تاء دو نقطه در بالا و راء بی نقطه و حاء بی نقطه که: «تَارِح، كَادَم، أَبُو إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ». و بعد از آن گفته که: «آزِر، كَهَاجِر: اسْمُ عَمِّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَأَمَّا أَبُوهُ فَإِنَّهُ تَارِح». و بر هر تقدیر، ذکر پدر بودن آذر این جا برای موافقت مقتضای مقام است؛ زیرا که مراد در این آیات، اظهار کمال درستی ابراهیم است در مقام دعوت پیش از حصول إِرَاءَتٍ و اظهار کمال نرمی اوست در دعوت بعد از حصول إِرَاءَتٍ ملکوت؛ زیرا که در اول با پدر خود، استفهام انکاری و نسبت قوم به او و مشافهه او به ضلال، مبین

کرده و در آخر، خود را با بیگانگان یکی شمرده و استدلال به خروجِ کوکب و قمر و شمس از افق نکرده، با وجود آن که آن نیز مثل اُفول است در دلالت بر حدوث و مسخّر بودن برای تائنی و اظهار آنچه اقرب به تسلیم مخاطبان باشد و ایشان را قوم خود گفته [است]. واو در وَكَذَلِكَ برای عطف بر قَالَ است. و کاف برای تعلیل است به علّتی که مقدم است در کونِ خارجی بر معلولش. مُشَارٌ إِلَيْهِ «ذَلِكَ» مصدر «قَالَ» است، نظیر:»

وَ اذْكُرُوهُ كَمَا هَذَاكُمْ»

«، زیرا که «مَا» مصدریّه است. واو در»

وَ لِيَكُونَ

«برای عطف بر «كَذَلِكَ» است. و لام، برای تعلیل به علّت مؤخّر در کونِ خارجی از معلول است. اگر گویی: حصرِ مفهوم از تقدیم ظرف در «وَكَذَلِكَ» منافی تعلیل به علّتی دیگر است. گوئیم: حصر، به اعتباری منافات ندارد با شرکت به اعتباری دیگر، نظیر:»

وَ لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُوْلِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ»

«. الْاِيْقَان: عمل به علم خود به عنوانِ کمالِ اطمینان خاطر. مراد این است که: چون ابراهیم، کمالِ اطمینانِ خاطر به هم رسانید به این که ملکوت ما به عنوان این است که شرک نیز محمول ماست، کمال نمی کرد در اتمام حجت. و اکتفا به ابطالِ مدّعی ایشان نکرد؛ بلکه اثبات مدّعی خود کرد به استدلال به فطر سَمَاوَات و اَرْض بر بطلان هر نوع شرک، خواه شرکِ عبادت اصنام و مانند آنها- که در منکران نبوّت می باشد- و خواه شرکِ پیرویِ ائمه ضلالت- که در مصدّقان نبوّت نیز می باشد - چنانچه مابعد این آیات، در ابطال سخن ایشان است. و بیان می شود در شرح عنوانِ بابِ اوّل «كِتَابُ الْحُجَّةِ». یعنی: پس حمل و امساکِ الله تعالی فرو گرفته به آسمان ها و زمین و آنچه میان آن دو است و آنچه زیر طرفِ پایین زمین است، چنانچه در سوره طه است. و بیان شد در شرح حدیث

سوم باب ششم. و اگر آشکار گویی سخن را، پس می داند پنهان را و پنهان تر را، چه جای آشکار، چنانچه در سوره طه است. و این، مضمون قول الله تعالی است در سوره بقره که: گنجایش کرد حمل و امساک الله تعالی آسمان ها و زمین را. و مانده نمی کند الله تعالی را نگاهداری آسمان ها و زمین. و اوست و بس بلند مرتبه بزرگ مرتبه، پس آن جماعت که برمی دارند عرش را، ایشان علمایی اند که بار کرده ایشان را الله تعالی علم عرش- به معنی علم به کتاب الهی- و بیرون نمی باشد از این چهار که گفتیم چیزی که خلق کرده الله تعالی آن را به ملکوت خود. و ملکوت به این عنوان، ملکوتی است که نموده آن را الله تعالی به [بر]گزیدگان خود و نموده آن را به دوست خود ابراهیم صلی الله علیه و آله. بیان این آن که: گفته در سوره انعام که: و بنا بر آن می نمایم ابراهیم را کمال پادشاهی آسمان ها و زمین و برای این که شود از جمله اهل کمال اطمینان و قرار خاطر بر هر چه واقع شود بی اضطراب و بی درستی در اتمام حجت. و چگونه برمی دارند حاملان عرش الله تعالی را و حال آن که به زندگی الله تعالی زنده شده دل های ایشان؛ به معنی این که به علم و تعلیم او عالم شده اند و به نور توفیق او راه یافته اند سوی شناخت او.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۷۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی العنوان یعنی (العرش والكرسى) اللذین لهما إطلاقات علی ما یستفاد من أحادیثهم علیهم السلام. وفی الحدیث عن الصادق علیه السلام أنه سئل عن العرش والكرسى ما هما؟ فقال: «العرش فی وجه هو جملة الخلق، والكرسى وعاءه، وفی وجه آخر العرش هو العلم الذی أطلع الله أنبیاءه ورسله وحججه علیهم السلام علیه، والكرسى هو العلم الذی لم یطلع علیه أحد من أنبیائه ورسله علیهم السلام. ولعلّ «الوعاء» نور مخلوق محیط، أو عبارة عن البعد المجرد المخلوق لتمکن العالم فیه. وقوله علیه السلام: «العرش فی وجه هو جملة الخلق» ناظر إلى قوله عزّ وجلّ فی سوره طه

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»

يعنى استولى على جميع خلقه بالعلم والقدرة والسلطان. «و الكرسيّ وعاءه» إلى قوله تعالى:

«وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»

وهو نور مخلوق لا يخرج عنه شيء خلق الله في ملكوته الذي أراه أصفياه. وقال بعض المعاصرين: كأن «جملة الخلق» في هذا الحديث عبارة عن مجموع العالم الجسماني، و«وعاءه» عن عالمي الملكوت والجبروت؛ لاستقراره عليهما وقيامه بهما، وقد ثبت أنّ العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار. انتهى. قال برهان الفضلاء: يفهم من أحاديث هذا الباب أنّ العرش قد يكون عبارة عن علامة علمه وقدرته وسلطانه، كما أنّ عرش الملوك علامة سلطنتهم، فهو بهذا المعنى عبارة عن جميع الممكنات الموجودة، وهي منحصرة حصراً عقلياً في أربعة أقسام: فعل الله تعالى، وفعل الخلق متّصفاً بالحسن، وفعل الخلق متّصفاً بالقبح، وفعل الخلق بلا اتّصاف بحسن أو قبح كفعل الأطفال والحيوانات. وقد يستعمل لفظ العرش في العلم بأنّ العرش منقسم إلى هذه الأقسام وأنّ جميعها بإذن الله وأمره وقوله: «كن»، ونفوذ إرادته من دون جبر على فاعله. وقد يستعمل في محكمات القرآن، أو في العلم التفصيلي بالقرآن، محكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه وغير ذلك من وجوهه، وهو خاصّ بالحجّة المعصوم العاقل عن الله. وأنّ الكرسيّ عبارة أيضاً عن علمه وقدرته تعالى، والعرش عن علم الله الذي اطّلع عليه أنبياءه ورسله وحججه عليهم السلام خاصّة. (الله حامل العرش) أي الحافظ الذي يحفظ المحفوظ عن الزوال والسقوط لقوله عليه السلام في جواب الجاثليق. و«جاثليق»: اسم رئيس النصارى في بلد الإسلام. (وذلك قوله:

«إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»

( الآية في سورة الفاطر .

«وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ»

، فى سورة الحاqqة . و (ثمانية) يحتمل الأصناف والأشخاص؛ لما سيذكر فى السادس والسابع؛ ولأنَّ سيّد القوم بمنزلة جميعهم. والمضبوط (ونور أبيض، منه البياض) وقيل: الظاهر «ابيض منه البياض». قال برهان الفضلاء: «من» فى «من أنوار» للسببية، يعنى أنّ العرش -بمعنى جميع المخلوقات- خلقه الله بنور أحمر وهو قوله: «كن» فى أفعاله تعالى، وبنور أخضر وهو قوله: «كن» فى أفعال العباد الحسنة، وبنور أصفر وهو قوله «كن» فى أفعالهم القبيحة ولا جبر، وبنور أبيض وهو قوله: «كن» فى أفعال المخلوقات غير متّصفة بشيء من الحسن والقبح. وكلّ من «الحمرة» ونظائرها مصدر بمعنى اسم الفاعل، فالوصف باعتبار المتعلّق. و«الحمرة» عبارة عن فعله تعالى؛ لعدم استطاعة أحد على دفعه، و«احمرارها» عبارة عن اشتدادها باعتبار تعلّق المشيئة عليها حتماً وبسائرها عزمًا. واستعمال «الحمرة» فى الشدّة كثير. يقال: احمرّ الحرب، وموتّ أحمر، وسنة حمرة؛ أى شديدة بالجدب ونحوه. و«الخضرة» عبارة عن الأفعال الحسنة للخلق، و«اخضرارها» عبارة عن استحقاق المدح عليها. و«الصفرة» عبارة عن أفعالهم السيئة، و«اصفرارها» عن استحقاق الذمّ عليها. و«البياض» عبارة عن أفعال المخلوقات غير متّصفة بالحسن والقبح. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله بناءً على دأبه من توجيه الحديث بأصول الفلسفة التى لا يلزم من القول بها خلاف المذهب عنده: لَمَّا كان العرش يطلق على الجسم المحيط وعلى النفس العقلانية المتعلّقة وعليهما، كما أنّ الإنسان يطلق على هذا البدن المحسوس وعلى النفس المتعلّقة به وعليهما. وذلك الجوهر العقلانى عاقل بذاته. وعقل يعقل معقولاته فى نفسه وما ارتبط به من النفوس الكاملة ارتباطاً يعلم به ما فيه ويعقلها فيه ويتحمّلها منه، فهو الحامل الحافظ لذلك العقل والعلم المتجلى فيه، ففسّر العرش فى قوله تعالى:

«وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً»

بالعلم، وقال: «إنّ العرش خلقه الله من أنوار أربعة»، وتلك الأنوار جواهر عقلانية متناسبة، لحقتها مناسبة لخفتها جهة وحدة، أو جواهر عقلانى ذو جهات أربع باعتبارها يعدّ أربعة أنوار، وهذه القسمة لحب مراتب المعقولات العقلانية والنازلة منها إلى الظهور العينى. ولعلّ الحمرة كناية عمّا يناسبها

من آثار الملك وغلبة السلطانية والقهر و لواحقها. الخضرة كناية عما يناسبها من النمو والنضارة وحركة الأشياء من مبادئ نشوئها نحو كمالاتها. والصفرة كناية عن الوصول إلى قرب استكمالها وانتهاء فعل تلك القوى المحركة. والبياض عبارة عن الظهور التام والانكشاف الكامل الغير المختلفة بحجاب لما كان أو هو كائن أو يكون، وللأديان والملل والحقائق الحكيمية. انتهى. أقول: لا خلاف لأصحابنا أنّ «العرش» هو مخلوق من مخلوقاته تعالى محيط بما تحته، وكذا «الكرسي» بمعنى وعاء العرش بمعنى جميع العالم، وأما «الكرسي» بمعنى العلم الذي لم يطلع الله عليه أحداً، فمخلوقيته باعتبار معلومه ممّا لا عالم به من العالم سواه تعالى. ولا قائل بعدم مخلوقيّة العرش والكرسيّ بأيّ معنى كانا. وحدوث العرش بمعنى جميع المخلوقات من حيث الجميع ظاهر، وأما حدوثه بمعنى العلم الذي أطلع الله عليه حججه عليهم السلام فباعتبار المعلوم أو التعلّم والتعليم. و«الأنوار الأربعة»: أركان أربعة، فالركن الذي هو نور أحمر، نور التقديس والتنزيه؛ ولمناسبة شدّة التقديس وغاية خلوص التنزيه كُتب عليه: سبحان الله. والركن الذي هو نور أخضر، نور الأنعام والأفضال؛ ولمناسبة نضرة الشكر وسرور الرضا كُتب عليه: والحمد لله. والركن الذي هو نور أصفر، نور التوحيد ونفى الأنداد؛ ولمناسبة اضمحلال الأنداد واصفرارها بالإشراف على الزوال والقرب من الغروب والغروب، كُتب عليه: ولا إله إلا الله. والركن الذي هو نور أبيض، نور علوّ الشأن وتعالیه عن أن يوصف بالنعوت المتوهّمة؛ ولمناسبة خلق الذات من خلقه وقراحيته من الاتّصاف بصفات الخلق كُتب عليه: والله أكبر، وهو العلم الذي حمّله الله الحمّلة. قال برهان الفضلاء: «وهو» راجع إلى مضمون قوله: «إنّ العرش خلقه الله من أنوار أربعة». وقيل: الضمير للعرش. وقيل: للنور الأبيض. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: الضمير للعرش، أو للنور الأبيض. (وذلك نور من عظّمته) إشارة إلى نور القرآن ونور علم الإمام، وهو المرجع لضمير (بعظّمته ونوره)، فإنّ فوز الهداية لا تكون إلاّ أثراً لتلك العظمة، وذلك النور يهدى لنوره من يشاء. (وبعظّمته ونوره عاداه الجاهلون) يعنى فبسبب عظمة الإمام ونور القرآن والاه العارفون بهما للهداية، وكذا بسببهما عاداه الجاهلون بهما للضلالة والغواية. وقال بعض المعاصرين: «وعاداه الجاهلون»؛ لأنّهم افتقدوه لشدّة قربه، قال الله تعالى:

«وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ». ومن أشعار هذا المعاصر بالفارسيّة:



سالک و مسلوک و مسلوکٌ إليه - جملة ما بوديم ما كرديم كم (والأديان المتشكّنة) أى المتفرقة. وفي بعض النسخ - كما ضبط برهان الفضلاء -: «المشبهة». ألا يرى أنّ بشموله كرمه العظيم وصبره الجميل بعد إكمال التبليغ بحسب أبغض خلقه إليه كالقدرى أنّه قطب لمدار هذا النظام، وقد ذكروا فى كتبهم أنّ القطب فى زمان كلّ إمام فلان الصوفى وفى زمن أبى محمّد العسكرى عليه السلام حلّاجهم. وفى توقيعات الصاحب عليه السلام - كما ذكر مولانا أحمد الأردبيلى فى حديقة الشيعة، والشيخ المفيد فى حدائقه: «أنّ حلّاجهم كذاب ملعون عدوّ الله وعدوّ أهل بيت النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم». وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «وذلك من نور عظمته» يعنى مجموع الأنوار الأربعة. و«من» سببيّة. و«أبصر» على ما لم يسمّ فاعله. و«الأعمال المختلفة» ناظر إلى من فى السماء؛ إذ بعضهم ساجد أبداً أو راعع أبداً. و«الأديان المشبهة» ناظراً إلى من فى الأرض من الجنّ والإنس. وقال بعض المعاصرين فى وجه الأوّل: لأنّ بنور العقل يكون إِبصار القلوب. وفى وجه الثانى: لأنّ الجهل منشأه الظلمة التى هى ضدّ النور. والمعادة إنّما تكون بين الضدّين. وفى وجه الثالث: لأنّ كلّ شىء يرجع إلى أصله وغايته اللّذين منهما نشأ ويطلبهما ويتوسّل بهما. أقول: غفل عن قوله عليه السلام: «ابتغى من فى السماء والأرض من جميع خلائقه، إليه الوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المتشكّنة» والإيمان أصله النور، والكفر أصله الظلمة، وكلاهما من مخلوقات الله سبحانه. (فكلّ محمول) مبتدأ وخبر، أى فكلّ واحد ممّا ذكر. قال السيّد الأجلّ النائينى: «فكلّ محمول» أى لا يصحّ عليه سبحانه المحموليّة، وكلّ محمول يحمله الله ويحفظه «بنوره» أى بعلمه «وعظمته» أى بإحاطته بالكلّ «وقدرته» أى بالغلبة على الكلّ بالإيجاد والخالقيّة. وذلّ الكلّ له بالإمكان والمخلوقيّة. لا يابى بيانه من احتمال الإضافة، فالخبر «يحمله الله». (لا يستطيع) أى لا يقدر مستقلاً وهو أحد معنّى الاستطاعة. قال الفاضل الإسترابادى: «لا يستطيع لنفسه ضرراً ولا نفعاً» دلالة على أنّ العبد لا يتمكّن تمكّناً تاماً من الفعل إلا فى آنٍ إحداثه. والسّرّ فى ذلك ما تواترت به الأخبار من أنّ من جملة مقدّمات الفعل إذنه تعالى وهو نقيض الحيلولة، والإذن إنّما يحصل فى آنٍ الإحداث لا قبله. (الممسك لهما) أى الحافظ للسموات والأرض من شىء. قيل: يعنى بجميع ما فيهما. وقال برهان الفضلاء: يعنى من زوال وتصرف فيهما. وقال السيّد الأجلّ النائينى: يعنى لا

يخرج من إحاطته شيء . (وهو حياة كل شيء) . قال برهان الفضلاء: أى نور الكتاب المنوط بنور الإمام. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «وهو حياة كل شيء» ومحبيه الذى به حياته «ونور كل شيء» . وقيل: من شيء خبر للمبتدأ الموصوف، يعنى فكل شيء محمول. فالجملة بينهما حالية ومنوره. (سبحانه وتعالى عمّا يقولون) من كون شيء حاملاً وممسكاً له. (أين هو؟) . قال برهان الفضلاء: هذا السؤال بجوابه معترضة بين أجزاء الجواب عن السؤال الأول؛ يعنى قال: فإذا لم يكن محمولاً فأين هو؟ فالكرسى تتميم للجواب الأول. وآية

«مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ»

فى سورة المجادلة . وقال السيّد الأجلّ النائينى: «أين هو» سؤال عن مكان يحضره تعالى . «وهو هاهنا وهاهنا» بيان لحضوره سبحانه حضوراً علمياً كل شيء وكل مكان، وحضور كل شيء له بإحاطته العلميّة واستواء نسبه إلى الفوق والتحت، وإحاطته بالكلّ من حيث العلم غير مختلف، فعلمه بالأواخر كعلمه بالأوائل لا يعزب عنه مثقال ذرة. وقوله: «فالكرسى محيط بالسموات والأرض» إن كان المراد بالسموات الأفلاك كلّها فإحاطة الكرسى إما باعتبار الإحاطة العلميّة، أو باعتبار إطلاق الكرسى على المحيط بالكلّ، فهو من حيث العلم عرش، ومن حيث الوسعة الجسمانيّة كرسى. وإن كان المراد بالسموات الأفلاك السبعة فالكرسى تحت المحيط، ومحيط بالسموات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى كما قاله عليه السلام. ويحتمل أن يكون هذا القول منه عليه السلام إشارة إلى أنّ الكرسى أيضاً عبارة عن علمه، كما قيل فى تفسير قوله تعالى:

«وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» . وذكر آية

«وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالنَّوْلِ»

من سورة طه هنا توضيح لبيان إحاطة العلم. (علمه) أى العلم الذى اطّلع الله عليه حججه. قال برهان الفضلاء: أى علم العرش إضافة المصدر إلى المفعول، أو علمه الذى أوحى إلى المعصومين والمآل واحد. (هذه الأربعة) أى الأنوار الأربعة على ما فسّرت، و«هذا» إشارة إلى أنّ الحصر عقليّ دائر بين

النفى والإثبات؛ فإن ما يتعلّق به قوله عزّ وجلّ: «كن» فعل الله، أولاً، والثانى مع استحقاق المدح أو الذمّ، أو لا معهما. وآية:

«وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

فى سورة الأنعام .

الهدايا لشبيعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٣٠٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

: مرفوع، وقال فى القاموس : الجاثليق بفتح الثاء المثثة. رئيس للنصارى فى بلاد الإسلام بمدينة السلام. قوله تعالى

أَنْ تَزُولَا

أى يمسكهما كراهة أن تزولا بالعدم و البطلان، أو يمنعهما و يحفظهما أن تزولا، فإن الإمساك متضمن للمنع و الحفظ، و فيه دلالة على أن الباقي فى البقاء محتاج إلى المؤثر

إِنْ أَمْسَكَهُمَا

أى ما أمسكهما

مِنْ بَعْدِهِ

أى من بعد الله أو من بعد الزوال و من الأولى زائدة للمبالغة فى الاستغراق، و الثانية للابتداء. قوله: فأخبرنى عن قوله. لعله توهم المنافاة من جهتين: الأولى أن حملة العرش ثمانية لا هو، و قلت هو

حامله، والثانية أن الثمانية إذا حملوا عرشه فقد حملوه أيضا لأنه على العرش، وقلت إنه حامل جميع ما سواه. قوله عليه السلام: وهو العلم، أى العرش أو البياض أى النور الأبيض، والأخير أنسب بما مضى فى باب النهى عن الصفة فى تفسير الأنوار منقولاً عن الوالد العلامة، وعلى الأول لعل المعنى أن العلم أحد معانى العرش، إذ يظهر من الأخبار أن العرش يطلق على الجسم المحيط بجميع الأجسام، وعليه مع ما فيه من الأجسام أعنى العالم الجسمانى، وقد يراد به جميع ما سوى الله من العقول والأرواح والأجسام، وقد يراد به علم الله سبحانه المتعلق بما سواه، وقد يراد به علم الله الذى اطلع عليه أنبيائه ورسله وحججه صلوات الله عليهم خاصة، و لعل أحد الأخيرين هو المراد فى هذا الخبر والذى بعده، والله يعلم. قوله عليه السلام: أبصر قلوب المؤمنين، أى ما يبصرون و يعلمون. قوله عليه السلام: عاداه الجاهلون، لأن الجاهل مساوق الظلمة التى هى ضد النور، و المعادة إنما يكون بين الضدين كذا قيل، والأظهر عندى أن المراد أن ظهوره صار سببا لخفائه كما قيل: يا خفيا من فرط الظهور، فتأمل ابتغى أى طلب، و لعل المعنى أن نوره سبحانه لما ظهر فى عالم الوجود طلبه جميع الخلق، لكن بعضهم أخطأوا طريق الطلب و تعيين المطلوب، فمنهم من يعبد الصنم لتوهمه أنه هناك، و منهم من يعتقد الدهر لزعمه أنه الإله و المدبر، فكل منهم يعلمون اضطرارهم إلى مدبر و خالق و رازق و حافظ و يطلبونه و يبتغون إليه الوسيلة لكنهم لعماهم يخطئون و يتحIRON، و لبسط هذا الكلام مقام آخر. قوله عليه السلام: الممسك لهما، أى للسماوات و الأرض و المحيط يجوز جر المحيط بالعطف على ضمير لهما، و من بيان له، يعنى الممسك للشىء المحيط بهما، أو متعلق بقوله:

أَنْ تَزُولَا

يعنى الممسك لهما و للمحيط بهما أن تزولا، و قوله: من شىء، للتعميم و يجوز رفعه بالعطف على الممسك و من بيان لضمير بهما لقصد زيادة التعميم، أو بيان المحذوف يعنى المحيط بهما مع ما حوتاه من شىء. قوله عليه السلام: وهو حياة كل شىء، أى من الحيوانات أو الحيات بمعنى الوجود

والبقاء مجازاً و نور كل شىء أى سبب وجوده و ظهوره. قوله عليه السلام: فالكرسى، يمكن أن يكون المراد تفسير الكرسى أيضا بالعلم فتأمل. قوله تعالى:

وَلَا يُوَدُّهُ

أى لا يثقل عليه. قوله عليه السلام: هم العلماء، إذا كان المراد بالعرش عرش العلم كان المراد بالأنوار الأربعة صنوف العلم و أنواعه، و لا يخرج عن تلك الأنواع أحد، و إذا كان المراد بالأنوار نور المحبة و المعرفة و العبادة و العلم كما مر فهو أيضا صحيح، إذ لا يخرج شىء أيضا منها، إذ ما من شىء إلا و له محبة و عبادة و معرفة، و هو يسبح بحمده، و قال الوالد العلامة قدس سره: الظاهر أن المراد بالأربعة العرش و الكرسى و السماوات و الأرض، و يحتمل أن يكون المراد بها الأنوار الأربعة التى هى عبارة عن العرش لأنه محيط على ما هو المشهور.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٧٥

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢ / ٣٤٠ . أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، قَالَ:

سَأَلَنِي أَبُو قُرَّةَ (٢) الْمَحَدَّثُ أَنْ أُدْخِلَهُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَاسْتَأْذَنْتُهُ، فَأَذِنَ لِي، فَدَخَلَ فَسَأَلَهُ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، ثُمَّ قَالَ لَهُ (٣): أَفْتَقَرُّ أَنَّ اللَّهَ مَحْمُولٌ؟

فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «كُلُّ مَحْمُولٍ مَفْعُولٌ بِهِ، مُضَافٌ إِلَى غَيْرِهِ، مُحْتَاجٌ، وَالْمَحْمُولُ اسْمٌ نَقَصَ فِي اللَّفْظِ، وَالْحَامِلُ فَاعِلٌ وَهُوَ فِي اللَّفْظِ مِدْحَةٌ، وَكَذَلِكَ قَوْلُ الْقَائِلِ: فَوْقَ، وَتَحْتَ، وَأَعْلَى، وَأَسْفَلَ (٤)، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : «وَلِلَّهِ (٥) الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا» (٦) ٧ . الْحَاقَّةُ (٦٩): ١٧. (٧) وَلَمْ يَقُلْ فِي كُتُبِهِ: إِنَّهُ الْمَحْمُولُ، بَلْ قَالَ: إِنَّهُ الْحَامِلُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، وَالْمُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ

وَالْأَعْرَضَ أَنْ تَزُولَا، وَالْمَحْمُولُ مَا سِوَى اللَّهِ، وَلَمْ يُسْمَعْ أَحَدٌ آمَنَ بِاللَّهِ وَعَظَمَتِهِ قَطُّ قَالَ فِي دُعَائِهِ:  
يَا مَحْمُولُ».

قَالَ أَبُو قُرَّةَ: فَإِنَّهُ قَالَ: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَ بُدِّ نِيَّةً» (٨) وَقَالَ:

ص: ٣٢١

---

١-١. الوافى، ج ١، ص ٤٩٥، ح ٣٩٦؛ البحار، ج ٥٨، ص ٩، ح ٨.  
٢-٢. قال صدر المتألهين فى شرحه: «الظاهر أن أبا قرّة كان رجلاً ظاهرياً». وقال المازندراني فى شرحه: «أبو قرّة المحدث صاحب شبرمة، وكان مذهبه أن الله تعالى جسم فوق السماء دون ما سواها». وقال المحقق الشعراني فى حاشية الوافى: «قوله: أبو قرّة، هو كنية موسى بن طارق اليماني الزبيدي القاضى».

٣-٣. فى «بح»: - «له».

٤-٤. لوحظ هنا حكاية حال الكلمات الأربع فى حالة الإضافة. ويجوز فيها الرفع أيضا.

٥-٥. فى «ب، ج، ف، بح، بر، بس، بف»: «له» بدل «ولله». وفى «ز، د، ص، ض»: «وله» . ولعله نقل فى النسخ بالمعنى أو تصحيف من النسخ.

٦-٦. الأعراف

٧-٧: ١٨٠.

٨-٧. الحاقّة (٦٩): ١٧.

«الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ» (١)؟

١٣١ / ١

فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «الْعَرْشُ لَيْسَ هُوَ اللَّهُ ، وَالْعَرْشُ اسْمٌ عَلِمَ وَقُدْرَةٌ وَعَرْشٌ فِيهِ كُلُّ شَيْءٍ ، ثُمَّ أَضَافَ (٢) الْحَمْلَ إِلَى غَيْرِهِ خَلْقٍ مِنْ خَلْقِهِ ؛ لِأَنَّهُ اسْتَعْبَدَ خَلْقَهُ بِحَمْلِ عَرْشِهِ وَهُمْ (٣) حَمَلَةٌ عَلِمَهُ ، وَخَلَقًا يُسَبِّحُونَ حَوْلَ عَرْشِهِ وَهُمْ يَعْمَلُونَ (٤) بِعِلْمِهِ ، وَمَلَائِكَةً (٥) يَكْتُبُونَ أَعْمَالَ عِبَادِهِ ، وَاسْتَعْبَدَ أَهْلَ الْأَرْضِ بِالطَّوَّافِ حَوْلَ بَيْتِهِ ، وَاللَّهُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى كَمَا قَالَ . وَالْعَرْشُ (٦) وَمَنْ يَحْمِلُهُ وَمَنْ حَوْلَ الْعَرْشِ ، وَاللَّهُ الْحَامِلُ لَهُمْ ، الْحَافِظُ (٧) لَهُمْ ، الْمُمَسِّكُ ، الْقَائِمُ عَلَيْكُمْ نَفْسٍ ، وَفَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ ، وَ (٨) عَلَى كُلِّ شَيْءٍ ، وَلَا يُقَالُ : مَحْمُولٌ ، وَلَا أَسْفَلَ \_ قَوْلًا مُفْرَدًا لَا يُوصَلُ بِشَيْءٍ \_ فَيَفْسُدُ اللَّفْظُ وَالْمَعْنَى .»

قَالَ (٩) أَبُو قُرَّةَ : فَتَكْذِبُ (١٠) بِالرَّوَايَةِ الَّتِي جَاءَتْ : أَنَّ اللَّهَ إِذَا غَضِبَ إِنَّمَا يُعْرِفُ غَضَبُهُ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ يَجِدُونَ ثِقَلَهُ (١١) عَلَى كَوَاهِلِهِمْ (١٢) ، فَيَخِرُّونَ سُجَّدًا (١٣) ، فَإِذَا

ص : ٣٢٢

- 
- ١-١ . غافر (٤٠) : ٧ . وفي حاشية «ف» : «ومن حوله» .
- ٢-٢ . يحتمل أن تكون «إضاف» بكسر الهمزة على أنه مصدر مبتدأ مضاف بحذف التاء ، فقوله عليه السلام : «خلق من خلقه» مرفوع خبرا ، والخلق بمعنى التقدير؛ يعنى إضافة حمل العرش إلى غيره تقدير من تقديراته . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٣٥ .
- ٣-٣ . فى شرح المازندراني : «ضمير الجمع يعود إلى «خلقه»؛ لأنه جنس يصدق على الكثير» .
- ٤-٤ . فى «ب ، ف» : «يعلمون» .
- ٥-٥ . فى «بح» : «وملائكته» . وفى «بف» : «ومليكه» .
- ٦-٦ . «العرش» وما عطف عليه مبتدأ خبره محذوف ، تقديره: محمول كلهم ، أو سواء فى نسبتهم إليه تعالى ، بقرينة السابق واللاحق . واحتمل المازندراني عطفه على «الأرض» أيضا؛ بمعنى استعبدتهم . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٣١٧؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٣٦؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٧٧ .

٧-٧ . فى «ب ، بس ، بف» : «والحافظ».

٨-٨ . فى «ف» : «وهو».

٩-٩ . فى «ف» : «وقال».

١٠-١٠ . فى «ب ، بر» : «فكذب» . وفى شرح المازندراني : «فتكذب، استفهام على سبيل الإنكار ، بحذف أدواته».

١١-١١ . هو هنا بمعنى ما يقابل الخفة دون الوزن.

١٢-١٢ . «الكواهل» : جمع كاهل ، وهو الحارك ، أى ما بين الكتفين . الصحاح ، ج ٥ ، ص ١٨١٤ (كهل).

١٣-١٣ . «فيخرون سجدا» ، أى فيسقطون ساجدين . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٦٤٣ (خر).

ذَهَبَ الْعَضْبُ، خَفَّ وَرَجَعُوا إِلَى مَوَاقِفِهِمْ؟

فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «أَخْبَرَنِي عَنِ اللَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - مُنْذُ لَعَنَ إِبْلِيسَ، إِلَى يَوْمِكَ هَذَا هُوَ غَضْبَانٌ عَلَيْهِ، فَمَتَى رَضِيَ؟ وَهُوَ (١) فِي صِفَتِكَ لَمْ يَزَلْ غَضْبَانٌ (٢) عَلَيْهِ وَعَلَى أَوْلِيَائِهِ وَعَلَى أَتْبَاعِهِ، كَيْفَ (٣) تَجْتَرِي أَنْ تَصِفَ رَبَّكَ بِالتَّغْيِيرِ (٤) مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ، وَأَنَّهُ (٥) ١ / ١٣٢

يَجْرِي عَلَيْهِ مَا يَجْرِي (٦) عَلَى الْمَخْلُوقِينَ؟! سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، لَمْ يَزَلْ مَعَ الزَّائِلِينَ، وَلَمْ يَتَغَيَّرْ مَعَ الْمُتَغَيِّرِينَ، وَلَمْ يَتَبَدَّلْ مَعَ الْمُتَبَدِّلِينَ، وَمَنْ دُونَهُ فِي يَدِهِ وَتَدْبِيرِهِ، وَكُلُّهُمْ إِلَيْهِ مُحْتَاجٌ، وَهُوَ غَنِيٌّ عَمَّنْ سِوَاهُ» (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :



ابو قره محدث بر حضرت امام رضا (علیه السلام) وارد شد و از مسائل حلال و حرام پرسید، سپس عرض کرد: شما قبول دارید که خدا محمولست؟ حضرت فرمود: هر محمولی فعلی بر او واقع شده که بدیگری نسبت دارد (و آن فعل حمل است که بحامل نسبت دارد) و «محمول» اسمی است که در تعبیر دلالت بر نقص دارد و «حامل» فاعل است و در تعبیر دلالت بر مدح دارد و همچنین است قول آنکه گوید: زبر، زیر، بالا، پائین (که زبر و بالا دلالت بر مدح دارد و زیر و پائین دلالت بر نقص) و خدا فرموده است (۱۱۰ سوره ۱۷) «خدا را نامهای نیکوست، او را بآنها بخوانید» و در هیچ یک از کتب آسمانی خود فرموده است که او محمولست بلکه گفته است او حامل است در خشکی و دریا (فرزندان آدم را در آیه ۷۰ سوره ۱۸) و نگهدار آسمانها و زمین است از افتادن (در آیه ۴۱ سوره ۳۵) و غیر خدا محمولست و هیچ گاه از کسی که بخدا و عظمتش ایمان دارد شنیده نشده که در دعای خود گوید «یا محمول» ابو قره گفت: خدا خود فرموده است: در آن روز عرش پروردگار ترا هشت نفر در بالایشان حمل کنند» و باز فرموده است (۷ سوره ۴۰) کسانی که عرش را حمل میکنند» حضرت ابو الحسن (علیه السلام) فرمود: عرش که خدا نیست عرش نام علم و قدرتست و عرشی است که همه چیز در او است (اشاره بمعنی اول و دوم است که در توضیح بیان کردیم) آنگاه فعل حمل را بغیر خود که مخلوقی از مخلوقاتش باشد نسبت داده است بدین جهت که از آن مخلوق بسبب حمل عرشش عبادت خواسته است، حاملان عرش حاملان علم خداوند و مخلوقی هستند که گرد عرش او تسیح گویند و بعلم او کار کنند و فرشتگانی هستند که کردارهای بندگانش را نویسند و از اهل زمین بسبب طواف گرد خانه خویش عبادت خواسته است (پس از هر مخلوقی بنوعی خاص عبادت خواسته است) و خدا بر عرش تسلط دارد چنانچه فرمود (و در باب سابق بیان شد) و عرش و آنها که حملش کنند و آنها که گردش باشند (همگی نسبت بخدا محمولند) و خدا حامل آنها و حافظ آنها و نگهدارنده آنهاست و پیادارنده هر جان و بالای هر چیز و بر همه چیز است و نسبت بخدا کلمه محمول و اسفل بتنهائی بدون اینکه بکلمه دیگری بچسبد نباید گفت تا لفظ و معنی خراب شود (زیرا اسماء خدای تعالی توقیفی است «و محمول و اسفل») علاوه بر اینکه دلالت بر نقص و احتیاج دارد در هیچ دعائی نسبت بخدا گفته نشده است ولی جایز است بکلمه دیگر

بجسبد و مثلاً گفته شود عرش خدا محمولست زمین خدا اسفل آسمانست) ابو قره گفت: شما آن روایت را تکذیب میکنید که میگوید: چون خدا خشم کند، فرشتگانی که عرش را حمل میکنند از سنگینی دوش خود خشم او را دریابند و بسجده در افتند و چون خشم خدا برود دوش آنها سبک شود و بجایگاه خویش (حالت اولیه) برگردند، حضرت فرمود: بمن بگو از زمانی که خدا شیطان را لعنت کرده و بر او خشمگین شده است تا امروز کی از او خشنود گشته است طبق بیان تو که خدا همیشه بر شیطان و دوستان و پیروانش خشمگین است (پس باید از آن زمان تا حال حاملان عرش در سجود باشند، بعلاوه) چگونه جرأت میکنی که پروردگار ترا بدگرگونشدن از حالی بحالی نسبت دهی و بگوئی آنچه بر مخلوق وارد می شود بر او هم وارد شود، او منزه است. متعالی ست، پا برجاست همراه نابودشوندگان، بی دگرگونیست همراه دگرگونان، بی عوض شدنست همراه عوض شوندگان، هر چیز جز او در قبضه او و تحت تدبیر اوست و همگی باو محتاج و او از غیر خود بی نیاز است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۷۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲-صفوان بن یحیی گوید: ابو قره محدث از من خواش کرد او را خدمت امام رضا(علیه السلام)ببرم، اجازه خواستم و به من اجازه داد، خدمت آن حضرت رسید و از مسائل حلال و حرام پرسید و سپس گفت: س - شما اعتراف دارید که خدا محمول است؟ ج - هر چه محمول باشد فعلی بر او واقع شده که نسبت به دیگری دارد و نیازمند باشد، محمول در تعبیر دلالت بر نقص دارد و حامل به معنی فاعل حمل است و دلالت بر مدح دارد و همچنین است کلماتی که گویند: بالا، پائین، اعلی و اسفل که بالا و اعلی دلالت بر مدح دارد و پائین و اسفل دلالت بر نقص دارند، خدا فرموده است (۱۱۰ سوره ۱۷): «برای خدا نامهای نیکی است او را بدان نامها بخوانید و نام

برید» و در کتب خود از خود به لفظ محمول تعبیر نکرده بلکه خود را حامل خوانده زیرا او است حامل در صحرا و دریا و نگهدار آسمان ها و زمین از اینکه از جا در روند، در آیه (۷۰ سوره ۱۸) فرماید:»

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

«ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنها را در صحرا و دریا حمل کردیم» و در (۴۱ سوره ۳۵) فرماید: «او است که آسمانها و زمین را نگهدارند که از میان بروند و از جا کنده شوند» محمول همان چیز است که جز خدا است، از کسی که ایمان به خدا و عظمت او دارد شنیده نشده که در دعای خود گفته باشد: یا محمول. س - خدا خودش فرموده (۱۷ سوره ۳۶): «و حمل می کند عرش پروردگارت را در این روز هشت کس» و فرموده است (۷ سوره ۴۰): «آن کسانی که حمل کنند عرش را». ج - در این آیات می گوید: عرش خدا را حمل می کنند، عرش که خدا نیست، محمول بودن عرش دلیل بر محمول بودن خدا نیست، عرش تعبیر از علم و قدرت است و عرشی است که در آن هر چیز هست، سپس حمل را به دیگری نسبت داده که مخلوق او است، زیرا بوسیله حمل عرش، بندگان خود را به پرستش واداشته و آنها حاملان علم او باشند و خلقی هستند که گرد عرش او تسبیح گویند و به علم او کار کنند و فرشته هائی هم باشند که کردار بندگان را نویسند، مردم زمین را هم بوسیله طواف گرد خانه خود به پرستش گرفت و خدا بر عرش استوار است چنانچه خود فرموده، یعنی بر آن مستولی است و نسبت به همه یکسان است و عرش و حاملان عرش و اطرافیان عرش همه را خدا در قبضه خود دارد و نگه می دارد و حفظ می کند و پاینده است بر هر نفسی، برتر از هر چیز است و مسلط بر هر چیز است، در باره او نتوان گفت: محمول است و نه اسفل است، گفتاری است نامناسب وابسته به منطق و دلیلی نیست و هم لفظ فاسد باشد و هم معنی. س - شما آن روایت را دروغ می دانید که می گوید: چون خدا خشم گیرد نشانه اش این است که فرشتگانی که عرش را به دوش دارند سنگینی آن را بر دوش خود دریابند و روی نیاز به خاک گذارند و سجده کنند، و چون خشم خدا برود عرش سبک گردد و به جایگاه خود برگردند. ج - از آن وقت که خدای

تعالی ابلیس را لعن کرد تا امروز بر او در خشم است، بگو به من چه وقت از او خشنود شده است، خدا در همین وضعی است که تو توصیف کردی همیشه بر او خشمناک است و هم بر دوستان و پیروان او، چطور دلیری می کنی که پروردگار خود را به دیگر گونی از حالی به حالی متصف سازی و بگوئی آنچه بر مخلوق رخ می دهد بر او هم رخ می دهد، منزه باد و برتر، او همیشه با هر چه نابود شده است برجا بوده و با هر چه دستخوش تغییر شده دگرگونی نداشته و به همراه آنچه تبدیل شود تبدیلی نپذیرد هر چه جز او است در قبضه او و زیر سرپرستی و تدبیر او است، همه شان بدو نیاز دارند و او از هر کسی جز خودش بی نیاز است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۷۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲-صفوان بن یحیی گوید: ابو قره محدث، از من خواست او را خدمت امام رضا علیه السلام ببرم، اجازه خواستم و به من اجازه داد، خدمت آن حضرت رسید و از مسائل حلال و حرام پرسید و سپس گفت:

س- آیا شما قبول دارید که خدا محمول است؟

ج- هر محمولی فعلی بر او واقع شده که نسبت به دیگری دارد و نیازمند باشد، محمول در تعبیر دلالت بر نقص دارد و حامل به معنی فاعل حمل است و دلالت بر مدح دارد و همچنین است کلماتی که گویند: بالا، پائین، اعلی و اسفل که بالا و اعلی دلالت بر مدح دارد و پائین و اسفل دلالت بر نقص دارند، خدا فرموده است: برای خدا نامهای نیکوست او را به آن نامها بخوانید و نام برید (اسراء/۱۱۰) و در کتب آسمانی خود فرموده که او محمول است بلکه خود را حامل خوانده زیرا اوست حامل در صحرا و دریا و نگهدار آسمانها و زمین از سقوط خداوند فرماید: ما فرزندان آدم را

گرامی داشتیم و آنها را در صحرا و دریا حمل کردیم (اسراء/۷۰) و باز فرماید! او است که آسمانها و زمین را نگهدارد که از میان بروند و از جا کنده شوند (فاطر/۴۱) محمول همان چیز است که غیر خداست، از کسی که ایمان به خدا و عظمت او دارد شنیده نشده که در دعای خود گفته باشد: یا محمول.

س- خدا خودش فرموده عرش پروردگارت را در این روز، هشت کس حمل می کنند و باز فرموده است آن کسانی که عرش را حمل می کنند (مؤمن/۷)

ج- در این آیات می گوید: عرش خدا را حمل می کنند، عرش که خدا نیست، عرش تعبیر از علم و قدرت است و عرشی است که در آن هر چیز هست، سپس حمل را به دیگری نسبت داده که مخلوق اوست، زیرا بوسیله حمل عرش، بندگان خود را به پرستش واداشته و آنها حاملان علم او باشند و خلقی هستند که گرد عرش او تسبیح گویند و با علم او کار کنند و فرشته هائی هم باشند که کارهای بندگان را بنویسند مردم زمین را هم، توسط طواف گرد خانه خود، به پرستش واداشت و خدا بر عرش استوار است چنانچه خود فرموده، یعنی بر آن مستولی است و نسبت به همه یکسان است و عرش و حاملان عرش و اطرافیان عرش، همه را خدا در اراده خود دارد و نگه می دارد و حفظ می کند و پاینده است بر هر نفسی، برتر از هر چیز و مسلط بر هر چیز است، درباره او نتوان گفت: محمول است و نه اسفل است، گفتاری است نامناسب و ابسته به منطق و دلیلی نیست و هم لفظ فاسد باشد و هم معنی.

س- شما آن روایت را دروغ می دانید که می گوید: چون خدا خشم گیرد نشانه اش این است که فرشتگانی که عرش را بر دوش دارند سنگینی آنرا بر دوش خود دریابند و بر خاک افتند و سجده کنند، و چون خشم خدا برود عرش سبک گردد و به جایگاه خود برگردند.

ج- از آن وقت که خدای تعالی ابلیس را لعن کرد تا امروز بر او خشم است، به من بگو: چه وقت از او خشنود شده است، خدا در همین وضعی است که تو توصیف کردی همیشه بر او خشمناک است و هم بر دوستان و پیروان او، چطور جرئت داری که پروردگار خود را به دگرگونی و از حالی به حالی

وصف کنی و بگوئی آنچه بر مخلوق رخ می دهد بر او هم رخ می دهد، منزه باد و برتر، او همیشه با هرچه نابود شده است بر جا بوده و با هرچه دستخوش تغییر شده دگرگونی نداشته و به همراه آنچه تبدیل شود تبدیلی نپذیرد هرچه جز اوست در قبضه او و زیر سرپرستی و تدبیر اوست، همه آنها به او نیاز دارند و او از هرکس جز خودش بی نیاز است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۴۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

و فيه ستّة احاديث لكن يجب ان يعلم ان هذه مسألة عويصة و علم غامض قل من يقدر على تحقيق الامر فيه و التفصی عن الاشكال الذى يعتریه فى ربط الحادث بالقديم، و لو لا مخافة التطويل لبينا كنه المقام و تحقيق المرام من كونه تعالى لم يزل و لا يزال بحال واحدة كان قادرا خالقا فى الاول، و لا مقدور و لا مخلوق، متكلما مع موسى عليه السلام و لا كلیم بعد، بل مخاطبا مع آدم و نوح و سائر الأنبياء عليهم السلام قبل بعثهم و معه و بعده. و فى قوله عليه السلام: و من دونه فى يده لكن يجب ان يعلم ان هذه مسألة عويصة و علم غامض قل من يقدر على تحقيق الامر فيه و التفصی عن الاشكال الذى يعتریه فى ربط الحادث بالقديم، و لو لا مخافة التطويل لبينا كنه المقام و تحقيق المرام من كونه تعالى لم يزل و لا يزال بحال واحدة كان قادرا خالقا فى الاول، و لا مقدور و لا مخلوق، متكلما مع موسى عليه السلام و لا كلیم بعد، بل مخاطبا مع آدم و نوح و سائر الأنبياء عليهم السلام قبل بعثهم و معه و بعده. و فى قوله عليه السلام: و من دونه فى يده، اى علمه، و كلهم إليه محتاج و هو غنى عما سواه، اشارة لطيفة الى حقيقة الامر من عدم تغيره بتغير الاشياء، حيث ان

المجموع كنفس واحدة نشأت عنه دفعة واحدة من غير التفات و تعمّل و قصد زائد من الله لها، فليس من عند الله عليها إلا أفاضة الوجود و اعطاء الخير و الجود، و أما التجدد و الزوال و العدم فانما يكون من لوازم ذاتها و ضعف وجودها عن احتمال التّسرمد و الدوام، و الله ولى الفضل و الانعام.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ٣٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد] :

الحديث الثانى قوله عليه السلام: و المحمول اسم نقص مشير الى ضابط أوردناه فى كتاب الصراط المستقيم، و هو أن كل لفظ ليس هو من الالفاظ الكمالية فيما نعقله و نتصوره فانه لا يجوز اطلاقه على الله سبحانه بوجه من الوجوه أصلا، و أما الالفاظ الكمالية فمنها ما لم يرد فيه من جهة الشرع اذن بالتسمية كواجب الوجود فكذلك انما يجوز اطلاقه عليه سبحانه توصيفا لا تسمية، و منها ما ورد فيه الاذن بالتسمية و يسوغ الاطلاق توصيفا و تسمية كالحى و العالم و القادر، و منها ما ورد الاذن و لا يسوغ الاطلاق توصيفا بل انما تسمية فقط باعتبار ترتب الغايات، أو باعتبار أن هناك ما هو أعلى و أمجد مما فى إزائه التسمية هاهنا، كالرحيم من الرحمة التى هى رقة القلب و الباقي من البقاء الزمانى الذى هو الاستمرار التدريجى. قوله عليه السلام: و عرش فيه كل شىء بالجر عطفًا على علم و قدرة، أى اسم علم و اسم قدرة و اسم عرش جسمانى محيط بالعالم هو الفلك الاقصى المحدد للجهات و عرش عقلاى هو لوح نظام الوجود كله و هو الجوهر القدسى المعبر عنه على السنة الحكماء بالعقل الاول الذى هو عقل الفلك الاقصى. قوله عليه السلام: لانه استعبد خلقه بحمل عرشه الخلق التقدير الخليقة الخلائق يقال هم خليقة الله و هم خلق الله. قوله عليه السلام: لم يزل مع الزائلين أى هو مع الزائلين و هو باق لا يصح عليه الزوال، و مع المتغيّرين و هو ثابت حق لا يتغير، و مع المتبدلين و هو على سنة واحدة حقة لا تتبدل.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣١٧

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: نقص فى اللفظ. [ص ١٣٠ ح ٢] أقول: أى فى صريح مدلوله من دون الحاجة إلى تنقيب. قال عليه السلام: فوق وتحت. [ص ١٣٠ ح ٢] أقول: فإنّ الفوق والأعلى مدحة فى صريح اللفظ، والتحت والأسفل نقص فى اللفظ. قال عليه السلام: له الأسماء الحسنى. [ص ١٣٠ ح ٢] أقول: أى أفضل المتقابلين فى جميع الصفات. قال: قال أبو قرّة. [ص ١٣٠ ح ٢] أقول: أراد به الردّ على قوله عليه السلام: «لم يقل فى كتبه إنّه المحمول» بأنّ هاتين الآيتين تدلّان على كونه محمولاً بالواسطة توهماً منه أنّ المراد بالعرش السرير الذى يجلس عليه الملك، وإنّّه تعالى جالس عليه، فحملة العرش يكونون حاملين له تعالى أيضاً، فقد أجاب عليه السلام عنه بقوله: «العرش ليس هو...». أى ليس حمل العرش حمل الله. قال عليه السلام: ثمّ إضاف الحمل. [ص ١٣١ ح ٢] أقول: بكسر الهمزة مصدر كإقام حذف عنه التاء وأضيف إلى «الحمل إلى غيره» وهو مبتدأ. وقوله: «خلق» خبر عنه يعنى نسبة الحمل إلى غيره لا يوجب خروجه عن ملكوته وسلطانه، بل هو من تدبيره. قال عليه السلام: وخلقاً. [ص ١٣١ ح ٢] أقول: معطوف على «خلقه». الخلقه - بكسر الخاء وسكون اللام وفتح القاف بعدها الهاء -: الفطرة بمعنى الفطور، وفى ترجيح هذا الوصف إشارة إلى أنّهم خلقوا خلقة صالحة لذلك. قال عليه السلام: يسبّحون حول عرشه. [ص ١٣١ ح ٢] أقول: لعلّه يشير به إلى قوله تعالى: «ومن حوله» فى قوله تعالى فى سورة المؤمن:

«الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ»

، معطوف على «الذين». قال عليه السلام: وملائكة. [ص ١٣١ ح ٢] أقول: إمّا مرفوع على أن يكون خبراً آخر لقوله: «هم» ويؤيّد قوله تعالى فى سورة الزمر:

«وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ»



وإما منصوب عطفاً على «خلقه». قال عليه السلام: واستعبد. [ص ۱۳۱ ح ۲] أقول: بيان نظير لاستعباد من حول العرش. قال عليه السلام: حول بيته. [ص ۱۳۱ ح ۲] أقول: أى اتباع العلماء الحاملين للعرش. قال عليه السلام: والعرش. [ص ۱۳۱ ح ۲] أقول: «والعرش» مبتدأ وخبره محذوف أى سواء فى استواء الله تعالى عليه، وإنما حذف لدلالة ما بعده عليه، وهو قوله: «والله الحامل لهم»، والمجرور عائد إليهما وإلى العرش جميعاً. قال عليه السلام: لا يوصل بشىء. [ص ۱۳۱ ح ۲] أقول: يعنى لو أوصل بشىء يكون ذاك قرينة على معنى صحيح، لكان معناه صحيحاً، واللفظ فاسد؛ لأن فيه من سوء الأدب من دون إذن. قال عليه السلام: وهو فى صفتك. [ص ۱۳۱ ح ۲] أقول: إن الواو للحال، والضمير لله، وقوله: «فى صفتك» أى فى بيانك ووصفك إياه، وقوله: «لم يزل» [خبر] عن قوله: «هو». قال عليه السلام: وعلى أتباعه. [ص ۱۳۱ ح ۲] أقول: الذين يتجدد عنهم الفسوق وأنواع القبائح على التعاقب وانتقالهم عن حال إلى حال. قال عليه السلام: مع الزائلين. [ص ۱۳۲ ح ۲] أقول: أى هو مع الزائل، وهو باق لا يزول.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ۱، ص ۳۰۷

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: اسمٌ مرفوع و مضاف است و به معنى علامت است. در سورة اعراف»

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ

«است به جای «لَهُ الْأَسْمَاءُ». و این تغییر، اشارت است به این كه بعض این مضمون در سورة بنى اسرائيل و سورة طه و سورة حشر نیز هست. قَالَ: إِنَّهُ الْحَامِلُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ اشارت است به آیت سورة بنى اسرائيل:»

وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» .

« وَالْمُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ تَزُولَا، مضمون آیت سوره فاطر است. یعنی: روایت است از صفوان بن یحیی گفت که: خواست از من ابو قره محدث این را که داخل کنم او را بر امام رضا علیه السلام، پس رخصت طلبیدم از امام علیه السلام، پس رخصت داد، پس داخل شد، پس پرسید امام را از مسائل حلال و حرام، بعد از آن گفت که: آیا پس اقرار می کنی که الله تعالی برداشته شده باشد؟ پس گفت امام علیه السلام که: هر برداشته شده، محلّ تصرّف دیگر است، منسوب است به غیر خود، تا پناه او باشد محتاج به آن غیر. و برداشته شده، علامت نقص است در صریح لفظ. و بردارنده، صاحب تصرّف است و آن، در صریح لفظ بی قرینه که گرداند آن را، ستایش است؛ چه دلالت بر قوت او و ضعف یا حاجت محمول او می کند. و همچنین گفتن کسی که گوید: بالا مدح است و پایین ذم است و بالاتر مدح است و پایین تر ذم است. و به تحقیق گفته الله تعالی در سوره اعراف این مضمون را که: او راست و بس نام های خوب تر، پس بخوانید او را به آنها، نه به نام های مذمت. و نگفته الله تعالی در کتاب های خود که: او محمول است، بلکه گفته که: او حامل است در صحرا و دریا و نگاه دارنده است آسمان ها و زمین را از این که زایل شود. و برداشته شده چیزی است که غیر الله تعالی است و شنیده نشده از کسی که ایمان به الله تعالی و بزرگی او داشته باشد هرگز، که گفته باشد در دعای خود که: «یا محمول» پس تجویز آن جایز نیست. اصل: قَالَ أَبُو قُرَّةَ: فَإِنَّهُ قَالَ: «

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً»

«وَقَالَ:»

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ؟

« فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْعَرْشُ لَيْسَ هُوَ اللَّهُ، وَالْعَرْشُ اسْمٌ عَلِيمٌ وَقُدْرَةٌ وَعَرْشٌ فِيهِ كُلُّ شَيْءٍ، ثُمَّ أَضَافَ الْحَمْلَ إِلَى غَيْرِهِ خَلْقٍ مِنْ خَلْقِهِ؛ لِأَنَّهُ اسْتَعْبَدَ خَلْقَهُ بِحَمْلِ عَرْشِهِ وَهُمْ حَمَلَةٌ عَلِيمِهِ، وَخَلْقًا يُسَبِّحُونَ حَوْلَ عَرْشِهِ وَهُمْ يَعْمَلُونَ بِعِلْمِهِ، وَمَلَائِكَةٌ يَكْتُبُونَ أَعْمَالَ عِبَادِهِ، وَاسْتَعْبَدَ أَهْلَ الْأَرْضِ بِالطَّوَّافِ حَوْلَ بَيْتِهِ». . شرح: مراد ابو قره این است که: از این دو آیت مفهوم می شود که «عرش»

تختی باشد که الله تعالی بر بالای آن باشد؛ پس، از برداشتن عرش لازم آید که الله تعالی نیز برداشته شود. اسْمُ مضاف است و به معنی علامت است. عِلْم (به کسر عین و سکون لام) مجرور است. وَ قُدْرَةٌ (به ضم قاف و سکون دال) معطوف بر علم است. و مراد به «اسْمُ عِلْمٍ وَ قُدْرَةٌ» کتاب الهی مثل قرآن است که تَبْيَانِ كُلِّ شَيْءٍ است با وجود کمی الفاظ آن. پس علامت کمال علم و کمال قدرتِ الله تعالی است، موافق آیت سوره حدید:»

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ .

« وَ عَرْشٍ (به عین بی نقطه و راء بی نقطه و شین با نقطه) به صیغۀ ماضی غایب معلوم باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ» یا باب تفعیل، از قبیل عطف جمله فعلیه بر جمله اسمیه است. و ضمیر مستتر، راجع به الله تعالی است. و ذکر این، در این مقام، برای بیان وجه تسمیه «کِتَابُ اللَّهِ» به عرش است. الْعَرْشُ وَ التَّعْرِيشُ: برداشتن شاخ های تاک بر بالای جوب ها. و مراد این جا، کمال ایضاح و تبیان مدلولات کتاب الله است، چنانچه نمایان باشد نزد جمیع مکلفین، موافق امثال آیت سوره نحل:»

وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ؕ؛

« زیرا که «تَبْيَان» مبالغه بیان است و سرّ آن این است که: آیات بِنَاتِ محکّماتِ ناهیه از پیرویِ ظن و از اختلاف از روی ظنّ، آمره به سؤالِ «أَهْلُ الذُّكْرِ» از هر مشکل، دلالت صریحه دارد بر وجوب امامی عالم به جمیع احکام و متشابهات در هر زمانی تا انقراض دنیا؛ و چون او را تمکین کنند و سؤال کنند او را، کُلُّ شَيْءٍ تَبْيَانٌ مِی یابد، چنانچه بیان شد در «کِتَابُ الْعَقْلِ» در حدیث هشتم باب بیست و یکم که «بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» تا آخر است. ضمیر فیه راجع به «اسْم» است. کُلِّ مَفْعُولٌ به و مضاف است. ثُمَّ برای تعجب است؛ زیرا که دانستن و محافظت یکی از مردمان، «کُلِّ شَيْءٍ» را به استنباط از قرآن، پی پیرویِ ظن، به غایت عجیب است. أَضَافَ (به صیغۀ ماضی غایب معلوم باب افعال) معطوف است بر عرش. و ضمیر مستتر، راجع به الله تعالی است. خَلَقَ (به فتح

خاء و سکون لام) مجرور و عطفِ بیان، یا بدلِ غیره است. مِنْ برای تبعیض است. خَلَقَهُ دو جا، به فتح خاء و سکون لام و قاف و ضمیر است. اسْتَعْبَدَ به صیغۀ ماضی غایب معلوم باب استفعال است. الاسْتِعْبَادُ: بندگی فرمودن. بِحَمَلٍ (به باء حرف جرّ و فتح حاء و سکون میم) مضاف است و یا برای آلت و سبب است و مراد این است که: اگر حملِ «خَلَقٍ مِنْ خَلْقِهِ» عرش را نمی بود، استعباد و تکلیفِ مردمان واقع نمی شد؛ زیرا که قبیح می بود این که مکلف شوند مردمان به احکامی که در کتاب الهی است و حاملِ علم به آن احکام، در میان مکلفان نباشد. و این اشارت است به برهانی بر امامتِ امیر المؤمنین و یازده فرزندش علیهم السّلام بی واسطه. و می تواند بود که «بِحَمَلٍ» به ضمّ حاء و تشدید میم مفتوحه باشد و آن، جمع «حَامِلٍ» است؛ و حاصل هر دو یکی است. ضمیر هُم راجع به «خَلَقٍ مِنْ خَلْقِهِ» است، یا راجع به «حَمَلٍ» به ضمّ حاء و تشدید میم است. حَمَلَةٌ (به فتح حاء و فتح میم و تاء، جمع حامل) مرفوع و مضاف است. ضمیرِ عِلْمِهِ راجع به الله تعالی است و مراد این است که: عرش، عبارت از علمِ کتاب الهی است. وَ خَلْقًا (به فتح خاء و سکون لام و قاف) عطف است بر خَلْقُهُ دوم و عبارت است از طایفه ای از جمله شیعه امامیه که بر گرد امامِ حاملِ عرشِ علم می گردند برای کسب علم و عمل به آن؛ و به تقدیرِ «وَ اسْتَعْبَدَ خَلْقًا بِحَمَلٍ عَرْشِهِ» است، نظیر آیت سوره طلاق:»

وَ اللَّائِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَ اللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ»

«که به تقدیر «وَ اللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ» است. و آن طایفه در این زمان سی کس اند از خاصۀ موالیِ امام، موافق آنچه مذکور می شود در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث شانزدهم و نوزدهم باب هفتاد و نهم- که «بَابُ فِي الْغَيْبَةِ» است- و مراد این است که: اگر حاملانِ عرشِ علم نمی بودند، استعبادِ تسبیح کنندگان در حول عرش نمی بود؛ زیرا که قبیح می بود. يُسَبِّحُونَ تا بعلمه صفت «خَلْقًا» است و این اشارت است به قول الله تعالی در سوره نور:»

فِي يُبُوتِ أذنَ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذَكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَ الْأَصَالِ \* رِجَالٌ»

«و بیان می شود در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث ششم باب هفتم، که «بَابُ مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ وَالرَّدِّ إِلَيْهِ» است. وَمَلَائِكَةٌ مَنْصُوبَةٌ بِهِ عَطْفٌ بِرِخْلَقِهِ اسْتِوَابٌ وَبِهِ تَقْدِيرٌ «وَاسْتَعْبَدَ مَلَائِكَةٌ يَحْمِلُ عَرْشَهُ» است و مراد این است که: اگر حاملان عرش علم نمی بودند، استعباد ملائکه کاتبان اعمال که بر دوش راست و چپ عباد می باشند به نوبت در هر شب و در هر روز واقع نمی بود؛ زیرا که قبیح می بود. و این اشارت است به آیت سوره زمر:»

و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛

«زیرا که حضور ایشان در روز قیامت برای ادای شهادت است. و او در وَاسْتَعْبَدَ حَالِيهِ است به تقدیر «قَدْ» و این برای توضیح و تقویت مدعا است به ذکر نظیر؛ زیرا که باء در بِالطَّوَّافِ برای آلت و سبب است و اشارت است به آیت سوره مائده:»

جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ

«و مراد این است که: اگر طواف کعبه واقع نشود، استعباد اهل ارض برطرف می شود، موافق آنچه می آید در «کِتَابُ الْحَجِّ» در احادیث «بَابُ أَنَّهُ لَوْ تَرَكَ النَّاسُ الْحَجَّ لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ» که باب سی و چهارم است. و وسیله بودن طواف کعبه برای استعباد اهل ارض، به اعتبار این است که اصل فرض حج برای رسیدن مردمان به خدمت حاملان عرش علم و سؤال ایشان از مسائل است، چنانچه می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در احادیث باب نود و پنجم، که «بَابُ أَنَّ الْوَاجِبَ عَلَى النَّاسِ بَعْدَ مَا يَقْضُونَ مَنَاسِكَهُمْ أَنْ يَأْتُوا الْإِمَامَ، فَيَسْأَلُونَهُ عَنْ مَعَالِمِ دِينِهِمْ، وَيُعَلِّمُونَهُمْ وَلَا يَتَّهَمُوا وَمَوَدَّتْهُمْ لَهُ» است، پس اگر حمل عرش علم نمی بود، فرض حج و طواف نمی بود. یعنی: گفت ابو قره: این که الله تعالی را محمول نمی توان گفت، باطل است؛ چه به درستی که الله تعالی گفته در سوره حاقه که: و برمی دارند عرش صاحب کل اختیار تو را بالای دیگران در روز قیامت هشت کس. و گفته در سوره مؤمن که: جمعی که برمی دارند عرش الهی را. پس گفت امام رضا علیه السلام که: عرش و الله تعالی یکی

نیست؛ به معنی این که برداشتنِ عرش، لازم ندارد برداشتنِ الله تعالی را. و عرش به معنی علامتِ علم و قدرتِ الله تعالی است و بلند و واضح کرده در آن علامتِ علم و قدرت هر چیز را که مردمان احتیاج سوی دانستنِ آن داشته باشند، بعد از آن اسناد کرده برداشتنِ عرش را سوی غیر خود که جمعی از جمله مخلوقان او باشند، بنابر این که او بندگی فرموده مخلوقان خود را به وسیله برداشتنِ آن جمع، عرشِ او را و آن جمع، بردارندگانِ علمِ الله تعالی اند. و بندگی فرموده جمعی را که تسبیح می کنند در دور عرش او به وسیله برداشتنِ آن جمعِ اولِ عرشِ علم او را و ایشان عمل می کنند بی اشتباه و دغدغه به علم او. و بندگی فرموده جمعی از ملائکه را که می نویسند اعمال بندگانِ الله تعالی را به وسیله برداشتنِ آن جمعِ اولِ عرشِ علم او را؛ و حال آن که الله تعالی به تحقیق بندگی فرموده اهل زمین را به وسیله گردیدن در دور خانه او که کعبه است. اصل: «وَاللَّهُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ كَمَا قَالَ. وَالْعَرْشُ وَمَنْ يَحْمِلُهُ وَمَنْ حَوْلَ الْعَرْشِ، وَاللَّهُ الْحَامِلُ لَهُمْ، الْحَافِظُ لَهُمْ، الْمُمْسِكُ الْقَائِمُ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ، وَفَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ، وَعَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ، وَلَا يُقَالُ: مَحْمُولٌ، وَلَا أَسْفَلُ - قَوْلًا مُفْرَدًا لَا يُوصَلُ بِشَيْءٍ - فَيَفْسُدُ اللَّفْظُ وَالْمَعْنَى». . شرح: چون فارغ شد از بیان آیت سوره حاقه و آیت سوره مؤمن، شروع کرد در بیان آیت سوره اعراف و یونس و رعد و فرقان و تنزیل و حدید که:»

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ»

«و آیت سوره طه که:»

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ»

«برای اشعار به این که عرش در این آیات نیز به معنی علامتِ علم و قدرت است و آن کتابِ الله است. و بیان آیت سوره طه گذشت در شرح حدیث هفتم باب سابق. کَمَا قَالَ متعلق به ظرف در «عَلَى الْعَرْشِ» است و اشارت است به این که این مضمون در چند سوره است که مذکور شد. وَالْعَرْشُ مبتدأست. و او در وَمَنْ يَحْمِلُهُ به معنی «مَع» است، یا عاطفه است. و بنابر اول، خبرِ مُبْتَدَأِ مَقْدَرٍ است پیش از و او. و بنابر دوم، مقدر است بعد از و او، نظیرِ كُلِّ رَجُلٍ وَضِيعَتُهُ» که به تقدیرِ «كُلُّ

رَجُلٍ مَقْرُونٌ مَعَ ضَيْعَتِهِ» یا به تقدیر «كُلُّ رَجُلٍ وَضَيْعَتُهُ مَقْرُونَانِ» است. و بنا بر اول «ضَيْعَتَهُ» منصوب است و بنا بر دوم، مرفوع است. ضمیر لَهُمْ راجع به «مَنْ يَحْمِلُهُ» است و «مَنْ حَوْلَ الْعَرْشِ» است. یعنی: و الله تعالی بر علامتِ علم و قدرت مستولی شده، چنانچه گفته در چند سوره: و علامتِ علم و قدرت، مقرون است با جمعی که برمی دارند آن را و با جمعی که در دور آن اند. و الله تعالی بردارنده است آن دو طایفه را، نگاه دارنده ایشان است، نگاهدارِ ایستادگی کننده است بر هر زنده. و بالای هر چیز است در قدرت و مستولی بر هر چیز است. و گفته نمی شود: برداشته شده و نه پایین در حق الله تعالی گفتنی تنها بی این که وصل کرده شود به چیزی که قرینه باشد که مراد، حقیقت نیست و مجاز است؛ چه فاسد می شود لفظ که بی ادبانه است و فاسد می شود مراد نیز که باطل است. اشارت به این است که: اگر با قرینه باشد، ظاهر لفظ اگر چه فاسد می نماید، اما مراد فاسد نیست. اصل: قَالَ أَبُو قُرَّةَ: فَتَكْذِبُ بِالرَّوَايَةِ الَّتِي جَاءَتْ: أَنَّ اللَّهَ إِذَا غَضِبَ إِنَّمَا يُعْرِفُ غَضَبَهُ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ يَجِدُونَ ثِقْلَهُ عَلَى كَوَاهِلِهِمْ، فَيَخِرُّونَ سُجَّدًا، فَإِذَا ذَهَبَ الْغَضَبُ، خَفَّ وَرَجَعُوا إِلَى مَوَاقِفِهِمْ؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ- تَبَارَكَ وَتَعَالَى- مُنْذُ لَعَنَ إِبْلِيسَ، إِلَى يَوْمِكَ هَذَا هُوَ غَضْبَانٌ عَلَيْهِ، فَمَتَى رَضِيَ؟ وَهُوَ فِي صِفَتِكَ لَمْ يَزَلْ غَضْبَانًا عَلَيْهِ وَعَلَى أَوْلِيَائِهِ وَعَلَى أَتْبَاعِهِ، كَيْفَ تَجْتَرِي أَنْ تَصِفَ رَبَّكَ بِالتَّغْيِيرِ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ، وَأَنَّهُ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا يَجْرِي عَلَى الْمَخْلُوقِينَ؟! سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، لَمْ يَزَلْ مَعَ الزَّائِلِينَ، وَلَمْ يَتَغَيَّرْ مَعَ الْمُتَغَيِّرِينَ، وَلَمْ يَتَبَدَّلْ مَعَ الْمُتَبَدِّلِينَ، وَمَنْ دُونَهُ فِي يَدِهِ وَتَدْبِيرِهِ، وَكُلُّهُمْ إِلَيْهِ مُحْتَاجٌ، وَهُوَ غَنِيٌّ عَمَّنْ سِوَاهُ». . شرح: «غَضْبَانٌ» غیر متصرف است؛ زیرا که مؤنث آن «غَضْبَى» است، پس غَضْبَانًا (به تنوین) از سهو کاتبان می نماید. یعنی: گفت ابو قره که: پس انکار می کنی روایتی را که آمده که: الله تعالی چون غضبناک شود، شناخته نمی شود غضب او مگر به این که ملائکه- که حاملان عرش اند- می یابند سنگینی الله تعالی را بر میان دو شانه های خود، پس می افتند به روی خود به سجده، پس چون رفت غضب، سبک می شود الله تعالی و برمی گردند سوی جاهای خود؛ به معنی این که برمی خیزند. پس گفت امام رضا علیه السلام در ابطال این روایت که: خبر ده مرا از الله- تَبَارَكَ وَتَعَالَى- از وقتی که دور از رحمت خود کرده ابلیس را تا امروز، او غضبناک است بر او، پس کی راضی شد؛ و الله تعالی در بیانی که تو می

کنی او را، همیشه غضبناک بوده بر او و بر دوستان او و بر تابعان او، چگونه جرأت می کنی که صفت کنی صاحب کلّ، اختیارت را به گردیدن از حالی به حالی، به معنی صفتی که از صفات افعال نیست به صفتی دیگر مثل آن و به این که جاری می شود بر او آنچه جاری می شود بر مخلوقان، که اسمای جامده محض باشد، مثل جسم. ای تنزیه او از هر نقص و قبیح؛ و بلند مرتبه است از این قسم صفات؛ چه برطرف نشده با برطرف شدگان و متغیر نشده از حالی به حالی با متغیران و متحرک نشده با متحرکان. و هر که سوای اوست، در تحت قدرت او و تدبیر اوست و جمیع ایشان سوی او محتاج اند و او بی نیاز است از هر که سوای اوست.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۸۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (کلّ محمول مفعول به) ای فُعل به و تصرّف فيه بفعل غیره، فمخلوق منسوب إلى فعل غیره وهو خالقه، وکلّ مخلوق ناقص (محتاج) إلى خالقه. (والمحمول اسم نقص) ای مع أنّ المحمول، أو والحال أنّ المحمول علامة النقص. ووصف المخلوق وکلّ لفظ ليس من الألفاظ الکیالیة لا يجوز إطلاقه علیه سبحانه بوجه، والألفاظ الکیالیة يطلق علیه لكن باذن الشرع صریحاً بالاتفاق، أو فحوی علی الخلاف، کواجب الوجود وأعلى الموجودات توصیفاً لا تسمية، والمشهور الجواز. (والحامل) فاعل، وفسر بالحافظ. (مدحة) بالكسر، أو بالتحريك. فی القاموس: مدحه كمنعه مدحاً بالفتح ومدحة بالكسر: أحسن الثناء علیه، كمدحه وامتدحه وتمدّحه، والمدیح والمدحة بالتحريك والأمدوحة: ما يمدح به. الجمع: مدائح وأمدیح. (وكذلك قول القائل فوق وتحت) یعنی فوق وأعلى مدحة واسم کمال، وتحت وأسفل ذمّ واسم نقص. (وقد قال الله:

«وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوهُ بِهَا»



( فى سورة طه وسورة الحشر . (بل قال إنه الحامل) قال الله تعالى فى سورة بنى إسرائيل:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» . (والممسك للسموات والأرض أن تزولا) كما فى سورة الفاطر . (فإنه قال:

«وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً»

( فى سورة الحاقة (وقال:

«الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ»

( الآية فى سورة المؤمن . (والعرش اسم علمٍ) ، أى الذى اطّلع الله عليه حججه . (وقدرة) أى واسم قدرة، بمعنى علامة القدرة، وهو جميع المخلوقات. (وعرش) أى واسم عرش (فيه كلّ شىء) يعنى الكرسيّ، بمعنى وعاء جملة الخلق. وقرأ برهان الفضلاء: «وعرش» كنصر وضرب ونصب «كلّ شىء» أى وبنى فى ذلك الاسم-بمعنى العلامة-كلّ شىء. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «والعرش اسم علم وقدرة، وعرش فيه كلّ شىء» أى العرش اسم مشترك يطلق على علمه سبحانه علم تفصيلى فى موجود عينى، وعلى قدرته تعالى فى مظهرها. ويطلق على ما فيه كلّ شىء علماً أو عياناً، كالروحانى من المحيط أو الجسمانى منه . (ثمّ أضاف الحمل إلى غيره) أى مجازاً (خلق من خلقه) بالجرّ على البدل؛ ليفيد التنوين التعظيم. (لأنه استعبد خلقه) أى بعضاً من خلقه، فالذكر بصورة الإطلاق للاهتمام والامتياز. وقرأ برهان الفضلاء: «لأنه استعبد خلقه» بكسر المعجمة وسكون اللام والتاء للوحدة النوعية، أى نوعاً من المخلوق. (وهم يعملون بعلمه) بتقديم الميم فى الفعل، كما ضبط برهان الفضلاء والسيّد الأجلّ النائينى . والأكثر، أى بالعلم الذى أوحى الله إليهم. وفى بعض النسخ: «يعلمون» بتقديم اللام. (والله على العرش استوى كما قال: والعرش ومن يحمله) إلى قوله: (وعلى كلّ شىء) يحتمل وجوهاً: فعلية «على» وحرفيتها فى الموضوعين، وجرّ «العرش» وما عطف عليه بعد «قال» على البدل ونصبهما. قال السيّد الأجلّ النائينى: ولمّا كان الله سبحانه هو الحامل والحافظ بالحقيقة لكلّ شىء قال: ثمّ أضاف الحمل إلى خلقه؛ لأنه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم

حَمَلَة علمه، واستعبد خلقاً بتسيحه وهم يعملون بعلمه، واستعبد ملائكة بكتابة أعمال عباده فهم الكاتبون لها، واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته. «والله على العرش» أى فوقه، وهو الممسك القائم على كل شىء وفوق كل شىء وعلى كل شىء، و«استوى» نسبته من الفوق والتحت «كما قال» - ثم قال السيّد:- فى بعض النسخ: «والعرش ومن عليه» وفى بعض آخر: «والعرش ومن يحمله» بزيادة الواو فيهما. وعلى النسخ أى هم محمولون؛ بقريظة قوله: «والله الحامل لهم» . وقال برهان الفضلاء: «كما قال» خبر عن جملة الآية، «العرش» تفسيرٌ. ومن فوائد المقام على ما أفاد برهان الفضلاء أنّ المنسويين إلى العرش- يعنى علم كتابه سبحانه- ثلاثة أقسام: الأول: حَمَلَة العرش ليعرضوا يوم القيامة أعمال العباد حسناتها وسيئاتها على كتاب الله عزّ وجلّ، وهم ثمانية أصناف: آدم وأوصياؤه عليهم السلام، نوح وأوصياؤه عليهم السلام، إبراهيم وأوصياؤه عليهم السلام، موسى وأوصياؤه عليهم السلام، عيسى وأوصياؤه عليهم السلام، محمّد وأوصياؤه عليهم السلام، رضوان وسائر خزنة الجنّة، مالك وسائر خزنة النار. القسم الثانى: من حول العرش وهم صنفان: الأول: المؤمنون الذين أدركوا خدمة الحجّة نبياً أو وصياً من أصناف الثمانية المذكورة على حقيقة الإيمان، كثلاثين نفرأً من الشيعة يكونون بإذن الله سبحانه فيما بين المسجدين فى خدمة الصاحب عليه السلام فى غيبته الكبرى يُقال لهم: النَطْسة جمع ناطس بالنون والمهملتين بمعنى الجاسوس، إذا مات واحدٌ منهم أو أكثر يبدّل الله -عزّ وجلّ- مكانه من خلّص الشيعة، وبهذا يُقال لهم: الأبدال أيضاً. والثانى: الكتبة من الملائك، فمن اليمين رضوان وتبعته من خزنة الجنّة، ومن الشمال مالك وتبعته من الزبانية خزنة النار، وكلّ من الخزنة والزبانية يسلم كتب الأعمال إلى متبوعه. القسم الثالث: المؤمنون الذين لم يدركوا خدمة المعصوم وحملة العرش ومن حوله يستغفرون لهم، قال الله تبارك وتعالى فى سورة المؤمن:

«الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا»

الآية. (قولاً مفرداً) قيل: متعلّق ب «أسفل» خاصّة، يعنى لا يقال: هو أسفل إلاّ أن يوصل بشىء فيُقال: هو أعلى وأسفل. قال برهان الفضلاء: يعنى ولا يقال فى حقّه تعالى: هو محمول بدون قريظة دالّة على أنّ

هذا القول مجاز لا حقيقة. وكذا: هو أسفل، «يفسد اللفظ» لسوء الأدب، وكذا المراد؛ لأن الإطلاق حقيقة دون قصد التجوّز باطل، فإشارة إلى أنّ الإطلاق مع القرينة يفسد اللفظ ظاهراً دون المراد. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: «قولا» أى بلا ضميمة تدلّ على المراد أو على إثباته لغيره سبحانه، كقولك: الله محمول عرشه أو علمه أو دينه، فإذا أُفرد ولم يضمّ بضميمة يفسد اللفظ والمعنى، أمّا فساد اللفظ؛ فلاّته لفظ نقص. وأمّا فساد المعنى؛ فلاستحالة إمساك شيء له. (فتكذّب بالرواية) كضرب، أى فتنكر، أو على الإفعال أو التفعيل. قال الله تعالى:

«وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا». (فمتى رضى) يعنى إذا كان حال غضبه غير حال رضاه، فبغضبه على إبليس دائماً يلزم أن لا يكون له تعالى حال رضى منذ لعن إبليس، وقد مرّ فى باب صفات الفعل أنّ مثل الرضا والغضب من صفات الفعل. ولا يخفى لطف قوله عليه السلام (وهو فى صفتك لم يزل غضباناً عليه وعلى أوليائه وعلى أتباعه). (سبحانه لم يزل مع الزائلين) بضمّ الزاى من باب صان. (فى يده) فى تحت قدرته ونفوذ إرادته. وليس فى الجواب دلالة على بطلان الرواية، بل فيه إشارة إلى محملها الصحيح من أنّ المراد بالغضب إنزال العذاب، وبوجدان الحملة ثقل العرش اطلاعهم على ذلك بالوحي إليهم وخوفهم من غضب الله وتعوّذهم إليه منه سجّداً خُصّاً خُشّعاً، أو شدة سرورهم وبهجتهم وشكرهم ممّا أنعم الله به عليهم من العصمة المانعة عمّا يوجب العذاب، وبذهاب الغضب وحصول الخفّة اطلاعهم على إنزال الرحمة كذلك.

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣١١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح. قوله عليه السلام: و المحمول اسم نقص، ليس المراد أن كل ما ورد على صيغة المفعول اسم نقص، وإلا لانتقض بالموجود والمعبود والمحمود، بل ما دل على وقوع تأثير و تغيير من غيره، كالمحفوظ و المربوب و المحمول و أمثالها، و قيل: لما رأى عليه السلام قصور فهمه عن إدراك

الدلائل العقلية احتج عليه بصورة الألفاظ و مدلولاتها الأولية، تارة بأن المحمول اسم مفعول فعل به فاعل فعله، و كل مفعول به فهو مضاف إلى غيره الذى هو فاعله، و هو محتاج إلى غيره، و تارة بأن المحمول لكونه اسم المفعول اسم نقص فى اللفظ، و الحامل لكونه اسم الفاعل اسم مدحة، و قوله عليه السلام: و كذلك قول القائل فوق إلخ يعنى أن مثل ذينك اللفظين فى كون أحدهما اسم مدح و الآخر اسم نقص، قول القائل: فوق، و تحت، فإن فوق اسم مدح، و تحت اسم نقص، و كذلك أعلى اسم مدح و أسفل اسم نقص. قوله عليه السلام: خلق، بالجر بدل من غيره، و أشار بذلك إلى أن الحامل لما كان من خلقه، فيرجع الحمل إليه تعالى و هم حملة علمه، أى و قد يطلق حملة العرش على حملة العلم أيضا، أو حملة العرش فى القيامة هم حملة العلم فى الدنيا. قوله عليه السلام: بحمل عرشه، و الحاصل أنه لا يحتاج فى حمل العرش إلى غيره بل استبعد أصناف خلقه بأصناف الطاعات، و حملة العرش عبادتهم حمل العرش من غير حاجة إليهم، و قوله عليه السلام: و خلقا و ملائكة معطوفان على خلقه، ذكر كل ذلك للتنظير أى كما أنه تعالى لا يحتاج إلى تسبيح الملائكة و كتابتهم أعمال العباد و طواف العباد حول بيته، فكذا لا يحتاج إلى من يحمل عرشه، و إنما أمرهم بجميع ذلك ليعبدوه و يستحقوا ثوابه. قوله عليه السلام: و هم يعملون بعلمه، أى بما أعطاهم من العلم، و قوله عليه السلام: و العرش و ما عطف عليه مبتدأ خبره محذوف، أى محمول كلهم، أو سواء فى نسبتهم إليه تعالى قوله عليه السلام: كما قال، أى استواءه سبحانه على العرش على النحو الذى قال، و أراد [من] استواء النسبة أو الاستيلاء كما مر لا كما تزعمه المشبهة. قوله عليه السلام: قولا مفردا لا يوصل بشيء، أى لا يوصل بقريئة صارفة عن ظاهره أو ينسب إلى شيء آخر على طريقة الوصف بحال المتعلق، بأن يقال: عرشه محمول أو أرضه تحت كذا و جحيمه أسفل و نحو ذلك، و إلا فيفسد اللفظ لعدم الإذن الشرعى و أسمائه توقيفية، و أيضا هذا اسم نقص كما مر، و المعنى لأنه يوجب نقصه و عجزه تعالى عن ذلك علوا كبيرا. قوله عليه السلام: و هو فى صفتك، أى وصفك إياه أنه لم يزل غضبانا على الشيطان و على أوليائه، و الحاصل أنه لما فهم من كلامه أن الملائكة الحاملين للعرش قد يكونون قائمين، و قد يكونون ساجدين، يطريان الغضب و ضده، و حمل الحديث على ظاهره نبه عليه السلام على خطائه إلزاما عليه بقدر فهمه بأنه لا يصح ما ذكرت

إذ من غضبه تعالى ما علم أنه لم يزل كغضبه على إبليس فيلزم أن يكون حملة العرش منذ غضب على إبليس إلى الآن سجدا غير واقفين إلى مواقفهم فعلم أن ما ذكرته وفهمته خطأ و الحديث على تقدير صحته محمول على أن المراد بغضبه سبحانه إنزال العذاب و بوجدان الحملة ثقل العرش اطلاعهم عليه بظهور مقدماته و أسبابه، و بسجودهم خضوعهم و خشوعهم له سبحانه خشية و خوفا من عذابه، فإذا انتهى نزول العذاب و ظهرت مقدمات رحمته اطمأنوا و رغبوا في طلب رحمته، ثم بعد إلزامه عليه السلام بذلك شرع في الاستدلال على تنزيهه سبحانه مما فهمه، فقال : كيف تجتري أن تصف ربك بالتغير من حال إلى حال، و هو من صفات المخلوقات و الممكنات، لم يزل بضم الزاء من زال يزول، و ليس من الأفعال الناقصة، و وجه الاستدلال بما ذكره عليه السلام على ما ما ذكر قد مر مرارا فلا نعيده.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٧٨

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٣٤١ / ٣ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ- : «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» (٨) فَقَالَ: «يَا فَضَيْلُ، كُلُّ شَيْءٍ فِي الْكُرْسِيِّ (٩)؛ السَّمَاوَاتُ (١٠) وَالْأَرْضُ وَكُلُّ شَيْءٍ فِي الْكُرْسِيِّ (١١)» (١٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

فضیل گوید: از امام صادق (علیه السلام) راجع بقول خدای عز و جل «کرسی خدا آسمانها و زمین را در بردارد» پرسیدم فرمود: ای فضیل همه چیز در کرسی است، آسمانها و زمین و همه چیز در کرسی است (و عرش بر کرسی و همه چیز احاطه دارد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۷۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- فضیل بن یسار گوید: امام صادق (علیه السلام) را از قول خدای جل و عز (سوره ۲: ۲۵۵): «در بر دارد کرسی او آسمانها و زمین را» پرسش کردم، فرمود: فضیل، هر چیزی در کرسی است، آسمانها و زمین و هر چیزی در کرسی است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۷۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۳- «فضیل بن یسار» می گوید: از امام صادق علیه السلام از قول خدای بزرگ پرسیدم که می فرماید: کرسی خدا آسمانها و زمین در بر دارد (بقره/۲۵۵) فرمود: ای فضیل، همه چیز در کرسی است، آسمانها و زمین و هر چیز دیگر.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۳۴۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

قوله: السموات و الارض و كل شىء، اى كل شىء غيرهما تفصيل لكل شىء الاوّل و القضية الثانية تأكيد للقضية الاولى. فقد علمت سابقا انّ كلّ شىء فى علمه تعالى و انّ لعلمه مراتب: اوليها اجمالية لا اجمال فوقها و هى عين ذاته، و ثانيها مرتبة علمه القضائى العقلى و هو عبارة عن وجود الاشياء كلّها وجودا عقليا فى قلم الله و هو جوهر مقدس عقلى و هو باطن العرش، و ثالثها مرتبة علمه القدرى التفصيلى و هو عبارة عن وجود صور الاشياء كلّها وجودا صوريا نفسانيا فى لوح الله و هو جوهر نفسانى وجودا على نحو القبول، كما ان وجودها فى القلم كان على وجه الفعل و هو باطن الكرسى. فظهر ان كل شىء فى الكرسى كما ان كلّ شىء فى العرش، الا ان كونها هناك على نحو الاجمال و الافاضة و هاهنا على وجه التفصيل و الاستفاضة و لهذا عبر عنه بالسّعة.

شرح أصول الكافى؛ ج ٣، ص ٣٦١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: عن ربيع بن عبد الله الصحيح عن ربيع بن عبد الله، و فى نسخ «عن عبد الله» و ذلك من أغاليط الناسخين.

التعليقة على كتاب الكافى؛ ج ١، ص ٣١٧

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: بیان شد در شرح حدیث اول این باب در شرح «فَالْكَرْسِيُّ مُحِيطٌ بِالسَّمَاوَاتِ» تا آخر، که: کُرْسِي عبارت است از حمل و امساکِ الله تعالی چیزها را. یعنی: روایت است از فضیل بن یسار گفت که: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از قول الله -جَلَّ وَعَزَّ- در سوره بقره که: گنجایش کرد کرسیِ الله تعالی آسمان ها و زمین را. پس گفت که: ای فضیل! هر چیز در کرسی است، آسمان ها و زمین و هر چیز غیر آنها در کرسی است؛ به این معنی که در تحت تصرّف الله تعالی است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۸۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (وكلّ شيء) أي غير السماوات والأرض من المخلوقات. قيل: قد مرّ أنّ الكرسيّ قد يراد به العلم الذي لم يطلع عليه أحد سوى الله تعالی، وقد يراد به وعاء العرش، وقد يراد به العلم. وقد روی الصدوق رحمه الله في توحیده بإسناده عن حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ:

«وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»

قال: «علمه». وفي الحديث: «ما السماوات والأرضون السبع مع الكرسيّ إلاّ حلقة مُلقاة في فلاة، وفضل العرش على الكرسيّ كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة». فتعدّد الإطلاق يندفع المنافاة بين كون العرش في الكرسيّ كما في التالي، وبين كون الكرسيّ في العرش كما في أحاديث أخر، فالعرش بمعنى جملة الخلق، وسعة الكرسيّ بمعنى العلم، وبمعنى العلم وسع الكرسيّ بمعنى



جملة الخلق. وقال برهان الفضلاء: «الكرسى»: علم الله، وقدرته السماوات والأرض «وكلّ شيء في الكرسى» يعنى كلّها خُلق بالعلم والقدرة. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «وكلّ شيء في الكرسى» هذا إن حُمل على حقيقة العموم فى الممكنات دلّ على كون العرش فى الكرسى. وإن حُمل على العموم فى كلّ ما هو من جنسه ويجرى فيه الكون الذى للكائنات دلّ على كون العرش فيه إن حُمل على الجسم، وإن حمل على العلم، أو الجوهر العقلانى فلا. وإن لم يحمل على حقيقة العموم فى الممكنات أو ما يجرى فيه الإحاطة بالمحيطة أو المحاطية المكانية، فيجوز أن يكون الكرسى محيطاً بالسماوات السبع والأرض وما فيها وما بينهنّ وكلّ شيء من السماوى والأرضى وكون العرش - إذا حمل على الجوهر الجسمانى المحيط - محيطاً بها وبالكرسى . والقول بأنّ أحدهما عبارة عن العلم الإجمالى والآخر عن العلم التفصيلى، فكون كلّ واحدٍ منهما فى الآخر ليس بمستبعد، مستبعدٌ جدّاً؛ لعدم النصّ.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣١١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: كالصحيح، وفى التوحيد هكذا: يا فضيل السماوات والأرض وكلّ شيء فى الكرسى، بدون تلك الزيادة، وإحاطة الكرسى بالسماوات والأرض لا ينافى كون العرش محيطاً بالجميع.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٧٨

\*\*\*\*\*

ص: ٣٢٣

- ١-١ . فى «ف»: «فهو» .
- ٢-٢ . فى «ب، ج، ض، ف، بح، بر، بس، بف»: «غضبانا» .
- ٣-٣ . فى «بر»: «وكيف» .
- ٤-٤ . هكذا فى «ب» والوافى والبحار . وفى المطبوع وسائر النسخ: «بالتغيير» .
- ٥-٥ . فى «ب» وحاشية «ض»: «وأن» .
- ٦-٦ . فى «ب، ح»: «تجرى» .
- ٧-٧ . الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٠٥، عن صفوان بن يحيى الوافى، ج ١، ص ٤٩٨، ح ٣٩٧؛  
البحار، ج ٥٨، ص ١٤، ح ٩ .
- ٨-٨ . البقرة (٢): ٢٥٥ .
- ٩-٩ . فى التوحيد: - «كلّ شىء فى الكرسيّ» .
- ١٠-١٠ . فى «ض» وحاشية «ف»: «والسماوات» . وفى شرح المازندرانيّ، ج ٤، ص ١٤١:  
«السماوات وما عطف عليها مبتدأ، وقوله: «فى الكرسيّ» خبره، وهذه الجملة بيان وتأكيد لقوله:  
كلّ شىء فى الكرسيّ» .
- ١١-١١ . فى حاشية «ف»: «فى قبضته» .
- ١٢-١٢ . التوحيد، ص ٣٢٧، ح ٣، بسنده عن حماد بن عيسى . تفسير العياشى، ج ١، ص ١٣٧،  
ح ٤٥٣، عن زرارة، عن أبى عبد الله عليه السلام؛ وفيه، ح ٤٥٦، عن زرارة عن أحدهما  
عليهما السلام، وفيهما مع اختلاف يسير الوافى، ج ١، ص ٥٠٤، ح ٤٠٠ .

## ٤- الحديث

٣٤٢ / ٤ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحَجَّالِ، عَنِ ثَعْلَبَةَ (١)، عَنْ زُرَّارَةَ  
بْنِ أَعْيَنَ، قَالَ:

سَأَلْتُ (٢) أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»: السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَسِعَنَ الْكُرْسِيُّ، أَمْ الْكُرْسِيُّ وَسِعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ؟

فَقَالَ: «بَلِ (۳) الْكُرْسِيِّ وَسِعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالْعَرْشَ (۴)، وَكُلُّ شَيْءٍ وَسِعَ (۵) الْكُرْسِيُّ». (۶)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

زرارة گوید از حضرت صادق (علیه السلام) راجع بقول خدای جل و عز»

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

«پرسیدم که آیا آسمانها و زمین کرسی را در بردارند یا کرسی آسمانها و زمین را در بردارد فرمود بلکه کرسی آسمانها و زمین و عرش را در بردارد (پس کرسی مرفوع است و فاعل وسع) و کرسی همه چیز را در بردارد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۷۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- زرارة بن اعین گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از قول خدای جل و عز: «وسع کرسیه السموات و الارض» مقصود این است که آسمانها و زمین کرسی را در خود جای دهند یا کرسی آسمانها و زمین را در خود جای دهد؟ فرمود: مقصود این است که کرسی آسمانها و زمین را در خود جای دهد و عرش و هر چیزی در کرسی جای گیرد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۷۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- «زراره بن اعین» می گوید: از امام صادق علیه السلام از قول خدای عز و جل پرسیدم که مقصود از وسع کرسیه السموات و الارض چیست؟

آیا مقصود در این است که آسمانها و زمین، کرسی را در خود جای دهند یا کرسی، آسمانها و زمین را در خود جای دهد؟ فرمود: مقصود این است که کرسی، آسمانها و زمین را در خود جای دهد و عرش و هر چیز دیگر در کرسی جای گیرد.

توضیح: اگر کرسی در آیه منصوب قرائت شود و مفعول وسع باشد و السموات فاعل معنی آن این است که سماوات و الارض کرسی را در بر می گیرد و اگر کرسی مرفوع باشد معنی آن این است که کرسی سماوات و الارض را در بر می گیرد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحجال». اسمه عبد الله بن محمد «عن ثعلبة عن زرارة بن اعین قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ:

## وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

وسعن الكرسي أم الكرسي وسع السموات و الارض فقال: بل الكرسي وسع السموات و الارض و العرش و كل شيء وسع الكرسي». قوله: و العرش عطف على السَّمَاوَاتِ و الارض، و قوله: وسع الكرسي، الكرسي فاعل وسع و مفعوله اما كل شيء ان قرئ بالنصب و اما ضمير محذوف عائد عليه ان قرئ بالرفع على الابتداء. و اعلم ان كون العرش في الكرسي لا ينافي كون الكرسي في العرش، لان احدى الكونين بنحو و الآخر بنحو آخر، فكون الكرسي في العرش كون عقلي اجمالى على وجه أعلى و أشرف من كونه في نفسه، و كون العرش في الكرسي كون بصورة نفسانية تفصيلية، فلا منافاة في كون كل منهما في الآخر و لا أيضا في كون جميع الاشياء في كل منهما.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ٣٦١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله رحمه الله: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى الطريق صحيح نقي جدا، فان أمر ثعلبة بن ميمون أجل من أن يحتاج فيه الى صريح التوثيق، و قد ذكره الكشي فيمن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه. قوله رحمه الله: عن الحجال هو عبد الله بن محمد أبو محمد الحجال الثقة الثقة الثبت لا أبو محمد الحسن ابن علي الحجال الثقة. قوله رحمه الله: عن زرارة بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام سؤال زرارة بن أعين في قوة ما حظ الكرسي و السماوات و الارض هناك من محل الاعراب الكرسي في حيز الرفع و السماوات و الارض في حيز النصب أم على العكس، فقال عليه السلام بل الكرسي مرفوع على الفاعلية و هو قد وسع السماوات و الارض. ثم الشائع الذائع عند المفسرين تفسير الكرسي على أربعة أوجه: الاول- أنه تصوير لعظمته و تخييل فقط بتمثيل حسي، و لا كرسي ثمة و لا قعود و لا قاعد، كما قوله الكريم

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ

من غير تصور قبضه و طی و یمین. الثانی- أنه مجاز عن علمه، و العلم یسمى کرسیا تسمية بمكانه الذی هو کرسی العالم، و العالم أيضا یسمى کرسیا لانه مکان استقرار العلم كما الكرسی مکان استقرار العالم. الثالث- أنه مجاز عن ملكه تسمية بمكانه الذی هو کرسی الملك. الرابع- أنه جسم بین یدی العرش دونه السماوات و الارض. و فی الحدیث: ما السماوات السبع و الارضون السبع مع الكرسی الا كحلقة فی فلاة، و فضل العرش علی الكرسی كفضل تلك الفلاة علی تلك الحلقة. قال المفسرون: و لعله الفلك المشهور بفلك البروج، و قول مولانا علیه السلام فی هذا الحدیث ناظر الی تفسیره بالعلم كما قد مضى تأویل العرش بالعلم فیما قد سبق من الاحادیث.

التعليقة علی کتاب الکافی ؛ ج ١ ، ص ٣١٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال: وسع الكرسي. [ص ١٣٢ ح ٣] أقول: أي العرش وسع الكرسي وكل شيء، ولكنه قد تقدّم عليه.

الحاشية علی اصول الکافی ؛ ج ١ ، ص ٣٠٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزوینی]:

شرح: منشأ سؤال، جهل به مسؤل عنه نیست؛ زیرا که صریح قرآن است؛ بلکه منشأ سؤال، تعجب و طلب سر آن است، بنابر توهم این که «کرسی» عبارت از جسمی معین باشد، چنانچه جمعی خیال کرده اند. و حاصل جواب این است که: کرسی، عبارت از حفظ و امساک الله تعالی است هر چیز را، پس وسعت دارد سماوات و ارض را، چنانچه گفته: «

وَلَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا» .

« وَالْعَرْشُ مَنْصُوبٌ وَمَفْعُولٌ وَسِعَ الْكُرْسِيُّ » است، پس از قبیل عطف جمله بر جمله است و عبارت است از کتاب الهی. وَكُلُّ شَيْءٍ مَنْصُوبٌ بِهِ عَطْفٌ بِرِ « الْعَرْشِ » است و عبارت است از آنچه کتاب الهی تبیان آن است، موافق آیت سورة نحل:»

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» .

« الْكُرْسِيُّ » در آخر، مرفوع و فاعل است. یعنی: روایت است از زُرارة بن أعین گفت که: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از قول الله تعالی در سورة بقره که: گنجایش کرد کرسی الله تعالی آسمان ها و زمین را؛ آیا آسمان ها و زمین گنجایش کرده اند کرسی را، یا کرسی گنجایش کرده آسمان ها و زمین را؟ پس گفت که: بلکه کرسی گنجایش کرده آسمان ها و زمین را و عرش را و هر چیز را گنجایش کرده کرسی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۸۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (والعرش) بالنصب عطف علی المفعول ف (كل) نصب علی المفعول المقدم. والبیان کسابقه. قال برهان الفضلاء: «العرش» هنا عبارة عن کتاب الله، وكونه فی الكرسي عبارة عن نزوله بالعلم والقدرة. ووجه السؤال إمام الشك في الإعراب، أو احتمالاً القلب فی الآية كما فی قوله: «الشكر مربوط بالمزيد». وقال الفاضل الإسترابادی: سمعت من أستاذی رئیس المحدثین مولانا میرزا محمد الإسترابادی رحمه الله يقول: والعرش یعنی والعلم الذی فی أیدی الثمانية. وقال السید الأجل النائینی: یحتمل أن یكون قوله «والعرش» عطفاً علی «الكرسي» یعنی والعرش أيضاً وسع السماوات

والأرض. ويحتمل أن يكون عطفاً على السماوات والأرض، أى الكرسي وسع السماوات والأرض والعرش كلّها وكلّ شيء، ويكون قوله: «وسع الكرسي» تأكيداً لما سبقه .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣١٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: صحيح. قوله: السماوات والأرض وسعن، ولعل سؤال زرارة لاستعلام أن في قرآن أهل البيت كرسية منصوب أو مرفوع، وإلا فعلى تقدير العلم بالرفع لا يحسن منه هذا السؤال، ويروى عن الشيخ البهائي قدس سره أنه قال: سألت عن ذلك والدي، فأجاب رحمه الله بأن بناء السؤال على قراءة وسع بضم الواو وسكون السين مصدراً مضافاً، وعلى هذا يتجه السؤال، وإنّي تصفحت كتب التجويد فما ظفرت على هذه القراءة إلا هذه الأيام رأيت كتاباً في هذا العلم مكتوباً بالخط الكوفي وكانت هذه القراءة فيه، وكانت النسخة بخط مصنفه. وقوله عليه السلام: والعرش، لعله منصوب بالعطف على الأرض، فالمراد بالكرسي العلم أو بالعرش فيما ورد أنه محيط بالكرسي العلم، وروى الصدوق في التوحيد عن حفص قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

قال: علمه، وقيل: العرش معطوف على الكرسي أى والعرش أيضاً وسع السماوات والأرض، فالمراد أن الكرسي والعرش كلا منهما وسع السماوات والأرض وقيل: العرش مرفوع بالابتدائية، أى والعرش وكل شيء من أجزاء العرش ودوائره وسع الكرسي بنصب الكرسي، وعلى الاحتمالين الأولين قوله: وكل شيء، جملة مؤكدة لما سبق في التوحيد في آخر الخبر: وكل شيء في الكرسي.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٧٩



## ٥- الحديث

٥ / ٣٤٣ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ ، عَنْ فَضَالَةَ

ص: ٣٢٤

١-١ . هكذا في «ب ، ج ، ض ، ف ، و ، بح ، بر ، بس ، بف ، جر» . وفي المطبوع: «[بن ميمون]» .  
 . وثعلبة هذا، هو ثعلبة بن ميمون ، روى كتابه عبدالله بن محمد الحجاج ، كما في رجال النجاشي  
 ، ص ١١٧ ، الرقم ٣٠٢ .

٢-٢ . لا يحسن هذا السؤال مع علم السائل برفع «كرسيه» ، فالسؤال إمّا لعدم علمه برفعه ، أو سأل  
 عنه مع علمه بذلك طلباً لتصحيح رفعه في الواقع ، وميلاً لمعرفة كونه فاعلاً في نفس الأمر . أنظر :  
 شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٤٣ .

٣-٣ . في «بف»: - «بل الكرسيّ \_ إلى قوله في الحديث الخامس الآتي \_ : فقال» .

٤-٤ . هاهنا وجوه من الإعراب : الأول : نصب «العرش» عطفاً على «السموات» ورفع «كلّ شيء»  
 على الابتداء ، والجملة الفعلية بعده خبره بحذف العائد . الثاني : مثل الأول مع نصب «كلّ شيء»  
 مفعولاً «وسع» . الثالث : رفع «العرش» عطفاً على «الكرسيّ» الأول . الرابع : رفع «العرش» ابتداءً  
 ، ونصب «الكرسيّ» الثاني مفعولاً ، وعطف «كلّ شيء» عليه ، وجعل الجملة الفعلية خبراً . الخامس  
 : رفع «العرش» ابتداءً ، وعطف «كلّ شيء» عليه بحذف العائد ونصب «الكرسيّ» وجعل الجملة  
 خبراً . الأول هو المختار عند الشراح مع احتمال الثاني عند صدر المتألهين واستبعاد الرابع والخامس  
 عند المازندراني . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٣١٩ ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٤٣ ؛  
 مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٧٩ .

٥-٥ . في التوحيد: «في» .

٦-٦ . التوحيد ، ص ٣٢٧ ، ح ٤ ، عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، عن محمد بن يحيى .  
تفسير القمى ، ج ١ ، ص ٨٥ ، بسند آخر عن زرارة ؛ تفسير العياشى ، ج ١ ، ص ١٣٧ ، ح ٤٥٧ ، عن  
زرارة ، وفيهما مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٥٠٥ ، ح ٤٠١ .

بْنِ أَيُّوبَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعِينٍ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ : «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» :  
السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَسِعَنَ الْكُرْسِيُّ، أَوِ الْكُرْسِيُّ وَسِعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ؟ فَقَالَ : «إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ  
فِي الْكُرْسِيِّ» .(١)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

زرارة گوید از حضرت صادق در باره قول خدای عز و جل «

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

» پرسیدم که آسمانها و زمین کرسی را در بردارند یا کرسی آسمانها و زمین را در بردارد فرمود: همه  
چیز در کرسی جا دارد.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ١ ، ص ١٧٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۵- زرارة بن اعين گوید: از امام صادق (عليه السلام) قول خدای عز و جل: «وسع كرسيه السموات و الارض» را پرسیدم که آیا سماوات و ارض کرسی را در خود گرفته اند یا کرسی آنها را در خود گرفته است؟ فرمود: هر چیزی در کرسی است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۸۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- «زراره بن اعين» می گوید: از امام صادق عليه السلام از قول خدای عز و جل:

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

را پرسیدم که آیا سماوات و ارض، کرسی را در خود گرفته اند یا کرسی، آنها را در خود گرفته است؟ فرمود: هر چیزی در کرسی است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن عبد الله بن بكير». بن اعين الشيباني قال النجاشي: من أصحاب الصادق عليه السلام روى عن أبي عبد الله عليه السلام، و اخوته عبد الحميد و الجهم و عمر و عبد العلى، روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام و ولد عبد الحميد محمد و الحسين و على روى الحديث، له كتاب كثير الرواة منهم عبد الله جبلة و قال العلامة فى «صه» قال الشيخ الطوسى رحمه الله: انه فطحى المذهب الا انه ثقة، و قال الكشى: قال محمد بن مسعود: عبد الله بن بكير و جماعة من الفطحية هم فقهاء اصحابنا، و ذكر جماعة منهم عمّار الساباطى و على بن اسباط و بنوا الحسن بن على بن فضال على و اخواه، و قال فى موضع آخر: ان عبد الله بن بكير ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه و الاقرار بالفقه فانا اعتمد على روايته و ان كان مذهبه فاسدا «عن زرارة بن اعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ:

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ . السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَسِعَنَ الْكُرْسِيُّ أَوْ الْكُرْسَى وَسِعَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ فَقَالَ: ان كل شىء فى الكرسى». معناه كما مرّ.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٣٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: اين ظاهر است از شرح حديث سابق.

صافى در شرح كافى ؛ ج ٢ ، ص ٣٩٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى] :

هدیة: قد علم بیانه. والأخبار متلائمة.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۲، ص ۳۱۴

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: موثق كالصحيح.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۷۹

\*\*\*\*\*

## ۶- الحديث

۶ / ۳۴۴ . مُحَمَّدٌ (۲)، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ، عَنْ أَبِي حَمَزَةَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «حَمَلَةُ الْعَرْشِ - وَالْعَرْشُ: الْعِلْمُ - ثَمَانِيَةٌ: أَرْبَعَةٌ مِنَّا، وَأَرْبَعَةٌ مِمَّنْ شَاءَ اللَّهُ». (۳)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (عليه السلام) فرمود: حاملین عرش - و عرش بمعنی علم است - هشت نفرند: چهار کس از ما و چهار کس از آنها که خدا خواهد،

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۷۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امام صادق (علیه السلام) فرمود: حاملان عرش (عرش: دانش) هشت کسند، چهار آنان از ما است و چهار دیگر از هر کسی که خدا خواهد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۸۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امام صادق علیه السلام فرمود: حاملان عرش (عرش: دانش) هشت نفرند چهار نفر از ماست و چهار نفر دیگر از هر کسی که خدا خواهد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد عن احمد بن محمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن أبي نصر عن محمد بن الفضيل». .  
يحتمل ان يكون الازدى الصيرفى من أصحاب الرضا عليه السلام يرمى بالغلو «صه» و يحتمل ان  
يكون محمد بن فضيل بن عطاء المدنى الكوفى من أصحاب الصادق عليه السلام، و الارجح ان  
يكون محمد بن فضيل بن غزوان الضبى مولا هم أبو عبد الرحمن من أصحاب الصادق عليه السلام  
ثقة كما فى «صه» و فى رجال الشيخ و فى كتاب ابن داود «عن أبى حمزة عن أبى عبد الله عليه السلام  
قال: حملة العرش - و العرش: العلم - ثمانية أربعة منا و أربعة ممن شاء الله». قوله عليه السلام: حملة  
العرش، مبتداه و ثمانية خبره، و قوله: و العرش علم، جملة اعتراضية وقعت بين المبتدأ و الخبر. قد  
علمت ان حقيقة العرش عقل بسيط و مع بساطته علم الله بكل شىء، و كل من عرف حقيقة العرش  
كما هى فهو حامل علم الله، فحملة العرش حملة علم الله تعالى. و اعلم ان الصورة العرش حملة  
أربعة هى: طبعها و نفسها و عقلها و روحها، و لحقيقته أيضا حملة أربعة هى بواطن هذه الاربعة و  
مراتبها القصوى و هى ملائكة علوية عقلية. اذا علمت هذا فاعلم ان مراتب الموجودات الصادرة  
النازلة من الاول تعالى و الصاعدة على هيئة قوسين متكافئتين على التعاكس، و كل مرتبة من  
الموجودات كانت فى البداية وقع الرجوع إليها فى النهاية، فلإنسان ان يصل فى سلوكه فى العلم و  
الرياضة الى كل مرتبة و مرقى فى عالم القدس، فله ان يصل الى مقام حملة العرش، و كل إنسان  
وصل الى مرتبة واحد منهم يكون مثله بل يتحد به، و هم أربعة متفاضلة فى القوة و الكمال، فاذا بلغت  
الى كل من الاربعة، نفس كاملة من نفوس بنى آدم، حصلت أربعة اخرى، فيصير حملة العرش عند  
النهاية ثمانية، و كانت عند البداية أربعة، و لهذا قال تعالى:

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً . و اعلم أيضا ان كل نفس بلغت الى مرتبة من سكان عالم  
القدس تصير ذاتها متحدة مع ذاته، اذ التمايز بين العقلية الصرفة ليس الا بالشدة و الضعف و  
الكمال و النقص فى نفس الوجود، فالحملة للعرش أربعة باعتبار و ثمانية باعتبار آخر. اذا تقرر ما  
ذكرناه فنقول: قوله عليه السلام: أربعة منا، يحتمل ان يراد به أنهم من نفوس بنى آدم عند بلوغها الى  
تلك الدرجات العاليات، لكن الظاهر أنه أراد انهم منا أهل البيت و لعله قصد بهم محمدا و عليا و

حسنا و حسينا عليهم الصلاة و السلام. فهذا ما عندي في هذا المقام، و الله ولي الفضل و الانعام  
الهادي الى دار السلام.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ٣٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: أربعة منّا. [ص ١٣٢ ح ٦] أقول: قد يفسّر الأربعة الأولى بمحمّد وعلّى وحسين  
صلوات الله عليهم ،وقد يقال:فى بعض الأحاديث:تفسير أربعة منّا بأميرالمؤمنين وسيّدة نساء  
العالمين والحسين صلوات الله عليهم،والأربعة الثانية بسلمان والمقداد وعمّار بن ياسر وأبى ذرّ  
الغفارى رحمهم الله تعالى .انتهى. والأول فى الأول محمول على زمان رسول الله صلى الله عليه و  
آله وعلّى الاهتمام بذكر النساء، وفى الثانى محمول على ما بعد وفاته صلى الله عليه و آله متّصلاً به  
والاهتمام بذكر النساء.ويظهر بذلك أنّ عرش المعرفة محمول فى كلّ زمان لكنّ العلماء الحاملين  
مختلفون.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٠٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: در اين حديث اشارت است به تفسير آيت سورة حاقه كه:»

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً»

«و آيت سورة مؤمن كه:»



## الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ»

«الْعِلْمُ عِبَارَتٌ اسْتِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا عَلِمَتْ عِلْمٌ وَقُدْرَتٌ اسْتِ، چنانچه بیان شد در شرح فقره دوم حدیث دوم این باب. أَرْبَعَةٌ مِنْ عِبَارَتِ اسْتِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ وَ امیر المؤمنین و امام حسن و امام حسین علیهم السّلام. و در حکم ایشان اند نه امام که اولاد امام حسین علیه السّلام اند؛ زیرا که تخصیص ذکر «أَرْبَعَةٌ» به اعتبار این اسْتِ است که در وقت نزول قرآن بوده اند. و مؤید این می آید در «کِتَابُ الْحُجَّ» در حدیث چهارم «بَابُ فَضْلِ زِيَارَةِ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ» که باب دویست و سی و چهارم اسْتِ. وَ أَرْبَعَةٌ مِمَّنْ شَاءَ اللَّهُ عِبَارَتٌ اسْتِ مِنْ نُوْحٍ وَ اِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى، که صاحبان شریعت علی حده و اُولُو الْعِزْمِ اند. علی بن ابراهیم در تفسیر سوره حاقّه روایت کرده که: «حَمَلَةُ الْعَرْشِ ثَمَانِيَةٌ؛ أَرْبَعَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ، وَأَرْبَعَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ؛ فَأَمَّا الْأَرْبَعَةُ الْأَوَّلِينَ فَنُوحٌ وَ اِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى، وَأَمَّا الْآخِرِينَ فَمُحَمَّدٌ وَعَلِيٌّ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ». یعنی: روایت اسْتِ از امام جعفر صادق علیه السّلام گفت که: حاملان عرش-که عبارت از علم اسْتِ-هشت کس اند؛ چهار از ما و چهار از هر که خواست الله تعالی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (والعرش: العلم) ابتدائیّة معترضة بين المبتدأ وخبره؛ أى العلم الذى أطلع الله عليه حججه المعصومين من الأنبياء والرسل والأوصياء. فى الحديث عن الكاظم عليه السلام قال: «إذا كان يوم القيامة كان حملة العرش ثمانية: أربعة من الأولين: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، وأربعة من الآخرين: محمد وعليّ والحسن والحسين صلوات الله عليهم». فلعلّ عليه السلام عبّر عن السبعة عشر بثمانية بعدة الحسين والمعصومين من ولده عليهم السلام واحداً. وفى اعتقادات الصدوق رحمه الله: فأما العرش الذى هو جملة الخلق فحملته أربعة من الملائكة لكل واحد منهم

ثمانى أعين، كل عين طباق الدنيا، واحد منهم على صورة بنى آدم يسترزق الله لولد آدم، والآخر على صورة الثور يسترزق الله للبهائم كلها، والآخر على صورة الأسد يسترزق الله للسباع، والآخر على صورة الديك يسترزق الله للطير كلها، فهم اليوم هؤلاء الأربعة، وإذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية. وأمّا العرش الذى هو العلم فحملته أربعة من الأولين وأربعة من الآخرين؛ فأما الأربعة من الأولين فنوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، وأمّا الأربعة من الآخرين فمحمّد وعلىّ والحسن والحسين صلوات الله عليهم، هكذا روى بالأسانيد الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام فى العرش وحملته. انتهى كلام الصدوق رحمه الله . وقول بعض المعاصرين: ويشبه أن يكون الملائكة كناية عن أرباب الأنواع العقلية، وتكون أربعة فى جانب البدو والنشأة الأولى، وتصير ثمانية فى جانب العود والنشأة الأخرى التى تصير إليها الأنواع بعد تحصيل كمالاتها . فخروج عن الشرع إلى مسلك الفلسفى والقدرى. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: فى هذا الحديث إشارة إلى تفسير قوله تعالى:

«وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً»

وحملهم العرش فوق الخلائق يوم القيامة عبارة عن رفعهم الأعمال للعرض على كتاب الله، وظاهر بعض الأخبار - كما فى الصحيفة الكاملة - أنّ بعض حملة العرش من الملائكة، وبعضها أنّ كلّ واحد من أئمتنا عليهم السلام داخل فى حملة العرش . فالمراد بثمانية الأصناف لا الأشخاص. ويمكن أن يكون المراد بقوله: «منا» أهل بيت إبراهيم عليه السلام فهذه الأربعة: إبراهيم وأوصياؤه، وموسى وأوصياؤه، وعيسى وأوصياؤه، ومحمّد وأوصياؤه عليهم السلام. وتلك الأربعة: آدم وأوصياؤه، ونوح وأوصياؤه، ورضوان بتوابعه، ومالك بزبانيته. وقال الفاضل الإسترابادى بخطه: «أربعة منا»: نبينا وعلىّ والحسن والحسين صلوات الله الرحمن عليهم. وفسّرت فى بعض الأخبار أربعة منا بأمر المؤمنين، وسيّدة نساء العالمين، والحسنين صلوات الله عليهم؛ والأربعة الثانية بسلمان، والمقداد، وعمّار ياسر، وأبى ذرّ الغفارى رضى الله عنهم .

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول. قوله عليه السلام: و العرش العلم، جملة معترضة، و المراد بقوله أربعة منا محمد و على و الحسن و الحسين عليه السلام، و الأربعة الأخرى نوح و إبراهيم و موسى و عيسى على نبينا و عليهم السلام كما ورد فى الخبر، و سائر الأئمة داخلون فى الحسين عليه السلام لأنهم من صلبه، و قيل: الأربعة الأخيرة سلمان و أبوذر و مقداد و عمار، و الأول أصوب لما روى عن الكاظم عليه السلام أنه قال: إذا كان يوم القيامة كان حملة العرش ثمانية: أربعة من الأولين: نوح و إبراهيم و موسى و عيسى، و أربعة من الآخرين محمد و على و الحسن و الحسين. و فى اعتقادات الصدوق رحمه الله: فأما العرش الذى هو جملة الخلق فحملته أربعة من الملائكة، لكل واحد منهم ثمانى أعين، كل عين طباق الدنيا، واحد منهم على صورة آدم يسترزق الله تعالى لولد آدم، و الآخر على صورة الثور يسترزق الله تعالى للبهائم كلها، و الآخر على صورة الأسد يسترزق الله للسباع، و الآخر على صورة الديك يسترزق الله للطيور، فهم اليوم هؤلاء الأربعة، و إذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية، و أما العرش الذى هو العلم فحملته أربعة من الأولين و أربعة من الآخرين، فأما الأربعة من الأولين فنوح و إبراهيم و موسى و عيسى، و أما الأربعة من الآخرين، فمحمد و على و الحسن و الحسين عليهم السلام أجمعين، هكذا روى بالأسانيد الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام فى العرش و حملته انتهى .

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٨٠

\*\*\*\*\*

٧- الحديث

٧ / ٣٤٥ . مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ (٤)،  
عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى  
الْمَاءِ» (٥) فَقَالَ: «مَا ١/١٣٣

يُقُولُونَ (٦)؟» قُلْتُ: يَقُولُونَ: إِنَّ الْعَرْشَ كَانَ عَلَى الْمَاءِ، وَالرَّبُّ فَوْقَهُ، فَقَالَ: «كَذَبُوا، مَنْ زَعَمَ هَذَا،  
فَقَدْ صَيَّرَ اللَّهُ مَحْمُولًا، وَوَصَفَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ، وَلَزِمَهُ أَنْ الشَّيْءَ الَّذِي يَحْمِلُهُ أَقْوَى مِنْهُ».

ص: ٣٢٥

- 
- ١-١ . التوحيد ، ص ٣٢٨ ، ح ٥ ، بسنده عن الحسين بن سعيد. تفسير العياشي ، ج ١ ، ص ١٣٧ ،  
ح ٤٥٤ ، عن زرارة مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٥٠٦ ، ح ٤٠٢ .  
٢-٢ . هكذا في «ألف ، ج ، ض ، ف ، و ، بر ، بس ، بف ، جر» . وفي «ب ، بح» : «محمد بن  
يحيى» . وفي المطبوع : «محمد [بن يحيى]» .  
٣-٣ . راجع: الكافي ، كتاب الحج ، باب فضل زيارة أبي الحسن الرضا عليه السلام ، ح ٨١٨٣ ؛  
والتهذيب ، ج ٦ ، ص ٨٤ ، ح ١٦٧ الوافي ، ج ١ ، ص ٥٠٣ ، ح ٣٩٩ .  
٤-٤ . توسَّطَ عبد الرحمن بن كثير بين ابن محبوب وبين شيخه داود بن كثير الرقي ، بل رواية ابن  
محبوب عن عبد الرحمن بن كثير منحصر بهذا الخبر ، فلا يبعد زيادة «عن عبد الرحمن بن كثير» .  
٥-٥ . هود (١١): ٧ .  
٦-٦ . في التوحيد: «في ذلك» .

قُلْتُ: بَيْنَ لِي جُعِلَتْ فِدَاكَ .

فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ حَمَلَ دِينَهُ وَعِلْمَهُ الْمَاءَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ (١) أَرْضٌ أَوْ سَمَاءٌ (٢) ، أَوْ جَنٌّ أَوْ إِنْسٌ ، أَوْ شَمْسٌ  
أَوْ قَمَرٌ ، فَلَمَّا أَرَادَ اللَّهُ (٣) أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ ، نَثَرَهُمْ (٤) بَيْنَ يَدَيْهِ ، فَقَالَ لَهُمْ (٥): مَنْ رَبُّكُمْ؟ فَأَوَّلُ مَنْ  
نَطَقَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْأَعْتَمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ، فَقَالُوا:

أَنْتَ رَبُّنَا، فَحَمَلَهُمُ الْعِلْمَ وَالدِّينَ، ثُمَّ قَالَ لِلْمَلَائِكَةِ: هُوَ لِأَيِّ حَمَلَةٍ دِينِي وَعِلْمِي، وَأُمْنَائِي فِي خَلْقِي، وَهُمْ الْمَسْئُولُونَ، ثُمَّ قَالَ (٦) لِبَنِي آدَمَ: أَقْرُوا لِلَّهِ بِالرُّبُوبِيَّةِ، وَلِهَوَاءِ النَّفْرِ بِالْوَلَايَةِ وَالطَّاعَةِ (٧)، فَقَالُوا: نَعَمْ، رَبَّنَا أَقْرَرْنَا، فَقَالَ اللَّهُ لِلْمَلَائِكَةِ: أَشْهَدُوا، فَقَالَتِ الْمَلَائِكَةُ: شَهِدْنَا عَلَى أَنْ لَا يَقُولُوا غَدًا: «إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» أَوْ يَقُولُوا: «إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبِطُونَ» (٨) يَا دَاوُدُ، وَلَا يَتَّبِعُنَا (٩) مُوءَكَّدَةً عَلَيْهِمْ فِي الْمِيثَاقِ (١٠)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

داود رقی گوید: از امام صادق (علیه السلام) راجع بقول خدای عز و جل «و عرش خدا بر آب بود» پرسیدم فرمود: در این باره چه میگویند؟ عرض کردم: میگویند عرش روی آب بود و پروردگار بالای آن، فرمود: دروغ گویند، هر که این گمان کند خدا را محمول قرار داده و او را بصفت مخلوق وصف کرده است و او را لازم آید که چیزی که خدا را حمل میکند توانا تر از او باشد. عرض کردم قربانت کردم شما برایم بیان کنید. فرمود: پیش از آنکه زمینی یا آسمانی یا جن و انسی یا خورشید و ماهی باشد، خدا دینش را و علمش را بآب عطا فرمود، (مقصود از آب ماده ایست که قابلیت خلق پیغمبران را دارد - مرآت) چون خدا خواست مخلوق را بیافریند ایشان را در برابر خویش پراکنده ساخت و بآنها گفت: پروردگار شما کیست؟ نخستین کسی که سخن گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و امیر المؤمنین (علیه السلام) و ائمه صلوات الله علیهم بودند که گفتند: توئی پروردگار ما، خدا بایشان علم و دین عطا کرد سپس بفرشتگان فرمود: اینان حاملان دین و علم من و امینان من در میان خلقم و مسئولانند، آنگاه بفرزندان آدم گفت: بربوبیت خدا و ولایت و اطاعت این اشخاص اعتراف کنید، گفتند، آری ای پروردگار ما اعتراف نمودیم، پس خدا بفرشتگان فرمود: گواه باشید، فرشتگان گفتند: گواهی دهیم و این پیمان برای آن بود که فردا نگویند ما از آن بی خبر بودیم یا آنکه بگویند:

پدران ما از پیش مشرک شدند و ما هم فرزندان پس از آنها بودیم، ما را بآنچه اهل باطل کردند هلاک میکنی؟ ای داود ولایت ما در زمان پیمان گیری برایشان مؤکد گشته است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۸۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- داود رقی گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از قول خدای عز و جل (۳۸ سوره ۱۱): «و بوده است عرش او بر آب» فرمود: در معنی آن چه می گویند؟ گفتم: میگویند: عرش بر آب است و پروردگار بالای آن است، فرمود: دروغ گویند، هر که این عقیده را دارد خدا را محمول شمرده و به صفت مخصوص مخلوقها وصفش کرده و بایستش آید که آنچه خدا را حمل کند از او نیرومندتر باشد، گفتم: پس شما برایم بیان کنید، قربانت. فرمود: خدا دین و دانش خود را پیش از آنکه زمین و آسمان یا جن و انسی یا خورشیدی و ماهی باشد بر آب نهاد، چون خواست مردم را بیافریند آنان را برابر خود پراکند و به آنها فرمود: کی است پروردگار شما؟، اول کسی که به زبان آمد رسول خدا و امیر المؤمنین و امامها صلوات الله و سلامه علیهم بودند که گفتند: توئی پروردگار ما و دین و دانش را به آنها سپرد، سپس به فرشته ها فرمود: اینان حاملان دین و دانش منند و امینان من بر خلقم و هم آنها مسئول اند، سپس به فرزندان آدم فرمود: برای خدا اعتراف به پروردگاری کنید و برای این چند نفر اعتراف به ولایت و طاعت، گفتند: بچشم، پروردگار ما. به فرشته ها فرمود: گواه باشید، فرشته ها گفتند: گواهیم که فردا نگویند: به راستی ما از آن غفلت داشتیم و بی خبر بودیم یا آنکه بگویند همانا پدران ما پیش از این مشرک شدند و ما پس از آنها نژادی بودیم که تخلف نتوانستیم، آیا ما را برای آنچه بیهوده خواهان کردند هلاک می کنی؟ ای داود، ولایت ما در میثاق بر آنها مؤکد است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۸۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- داود رقی می گوید: از امام صادق علیه السلام از قول خدای عز و جل که عرش او بر آب بوده است پرسیدم، فرمود: در معنی آن چه می گویند؟ گفتم: گویند: عرش بر آب است و پروردگار بالای آن است،

فرمود: دروغ گویند، هرکه این عقیده را دارد خدا را محمول شمرده و به صفت مخصوص مخلوقها وصفش کرده و باورش آید که آنچه خدا را حمل کند از او نیرومندتر باشد، گفتم: قربانت گردم شما برایم بیان کنید.

فرمود: خدا دین و دانش خود را پیش از آنکه زمین و آسمان یا جن و انس یا خورشیدی و ماهی باشد بر آب نهاد،

چون خواست مردم را بیافریند آنان را برابر خود پراکند و به آنها فرمود: پروردگار شما کیست؟

اول کسی که سخن گفت: رسول خدا و امیر المؤمنین و امامها علیه السلام بودند که گفتند: توئی پروردگار ما و دین و دانش را به آنها سپرد، سپس به فرشته ها فرمود: اینان حاملان دین و دانش من و امینان من بر خلقم و هم آنها مسئول اند، سپس به فرزندان آدم فرمود: به خدائی خداوند و ولایت و اطاعت از این افراد اعتراف کنید، گفتند: بچشم، پروردگار ما. به فرشته ها فرمود: گواه باشید، فرشته ها گفتند: گواهیم که فردا نگویند: به راستی ما از آن غفلت داشتیم و بی خبر بودیم یا آنکه بگویند همانا پدران ما پیش از این مشرک شدند و ما پس از آنها نژادی بودیم که نمی توانستیم تخلف کنیم، آیا ما را برای آنچه بیهوده خواهان کردند هلاک می کنی؟

ای داود، ولایت ما در پیمان گیری از آنها مؤکد شده است.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«محمد بن الحسن عن سهل بن زیاد عن الحسن بن محبوب عن عبد الرحمن بن كثير». الهاشمی مولی عباس بن محمد بن علی بن عبد الله بن عباس لیس بشیء، كان ضعيفا غمز عليه أصحابنا و قالوا: انه كان يضع الحديث «صه و جش» قال الشيخ فى الفهرست: روى عنه ابن اخيه على بن حسان. «عن داود الرقى». ابن كثير مولی بنی اسد و ابوه كثير یکنى أبا خالد و هو یکنى أبا سليمان من أصحاب موسى بن جعفر علیه السلام، قال الشيخ الطوسى رحمه الله: انه ثقة، و روى الكشى من طريق فيه یونس بن عبد الرحمن: یروى عن ذكره عن أبى عبد الله علیه السلام من انه أمر أصحابه ان یزلوه منه منزلة المقداد من رسول الله صلی الله علیه و آله، و كذا فى حدیث آخر بهذا السند انه من أصحاب القائم علیه السلام. قال أبو عمرو الكشى رحمه الله: و تذكر الغلاة انه من أركانهم و یروى عنه المناكیر من الغلو و ینسب إليه أقاويله و لم أسمع احدا من مشایخ العصابة یطعن فيه و عاش الى زمن الرضا علیه السلام. و قال النجاشی: انه ضعيف جدا و الغلاة ترووا عنه، قال احمد بن عبد الواحد: قلّ ما رأیت له حدیثا، و قال ابن الغضائرى: انه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا یلتفت إليه، و عندى فى أمره توقف و الاولى قبول روايته لقول الشيخ الطوسى رحمه الله، و قال الكشى أيضا: و قال أبو جعفر بن بابويه: روى عن الصادق علیه السلام انه قال: انزلوا داود الرقى منى بمنزلة المقداد من رسول الله صلی الله علیه و آله «صه» قيل: فيه نظر، لانّ الجرح مقدّم على التعديل فكيف مع كون الجارح جماعة فضلاء ثقات ؟ «قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله عزّ و جلّ:



وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ

فقال: ما يقولون قلت: يقولون ان العرش كان على الماء و الرب فوقه فقال: كذبوا؛ من زعم هذا فقد صير الله محمولا و وصفه بصفة المخلوق و لزمه ان الشىء الذى يحمله اقوى منه قلت: بين لى جعلت فداك فقال: ان الله حمل دينه و علمه الماء قبل ان يكون ارض أو سماء أو جن أو أنس أو شمس أو قمر فلما أراد أن يخلق الخلق نثرهم بين يديه فقال لهم: من ربكم؟ فأول من نطق رسول الله صلى الله عليه و آله و أمير المؤمنين عليه السلام و الائمة صلوات الله عليهم فقالوا: أنت ربنا فحملهم العلم و الدين. ثم قال للملائكة هؤلاء حملة دينى و علمى و امنائى فى خلقى و هم المسئولون ثم قال لبنى آدم: أقروا لله بالربوبية و لهؤلاء النفر بالولاية و الطاعة فقالوا: نعم ربنا أقرنا فقال الله للملائكة: اشهدوا فقالت الملائكة شهدنا على أن لا يقولوا غدا:

إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

أَوْ يَقُولُوا

إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ

يا داود ولايتنا مؤكدة عليهم فى الميثاق». اعلم انه لما كانت حياة كل شىء فى هذا العالم بالماء كما فى قوله تعالى:

مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ

، و كذلك حياة كل شىء فى عالم الآخرة بالعلم، و العلوم متطابقة فوق التعبير فى لسان الشريعة و فى رموز السابقين من الحكماء الذين هم على اقدام الأنبياء عليهم السلام عن العلم بالماء، قال تعالى:

وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ

، أى علمه تعالى بكل شىء فى الازل كان على الماء، أى على العنصر الاول الذى فيه صور المعلومات كلها، على ان ذات ذلك العنصر أيضا علم لكنّه علم مجمل يحمل و يحفظ تفصيل العلم. و قال تاليس الملطى و هو من اساطين الحكماء عندهم: ان للعالم مبدعا لا يدرك نعته بالعقول من جهة هويته و انّما يدرك من جهة آثاره، و الابداع تأييس ما ليس بأيس، فمؤيس الايسيات لا يحتاج الى اين يكون عنده صورة الايس، لكنّه ابداع العنصر الاول و فيه صور الموجودات و المعلومات، فانبعث من كلّ صورة موجود فى العالم على المثل الذى فى العنصر الاول، فمحل الصور و منبع الموجودات هو ذات العنصر، و ما من موجود فى العالم العقلى و العالم الحسى إلا و فى ذلك العنصر صورة و مثال عنه. و قال: انّ المبدع هو الماء، قال: فان الماء قابل كلّ صورة و منه ابدعت الجواهر كلّها من السماء و الارض و ما بينهما و هو علة كلّ مبدع و علة كلّ مركّب من العنصر الجسمانى. فذكر: انّ من جمود الماء تكونت الارض و من انحلاله تكون الهواء و من صفوة الماء تكونت النار و من الدخان و الابخرة تكونت السماء و من الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بماء الشوق الحاصل فيها إليه . و كان يقول: ان فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق ان يصف تلك الانوار، و هى مبدعة من عنصر لا يدرك غوره و لا يبصر نوره، و المنطق و النفس و الطبيعة دونه . انتهى كلامه. و ظهر بهذه الرموز و الاشعارات انّه انّما اراد بقوله الماء امرا قدسيا عقليا. و فى التورية فى السفر الاول منه: مبدأ الخلق جوهر خلقه الله تعالى ثم نظر إليه نظر الهيبة، فذابت أجزائه فصارت ماء ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان فخلق منه السموات، و ظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الارض ثم أرساها بالجبال، و كأن تاليس الملطى انما تلتقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية. و قال انكسيمانس و هو أيضا من الملطيين المعروف بالحكمة و الخير عندهم: انّ البارئ ابداع بوحدانيتها صورة العنصر ثم صورة العقل انبعثت عنها ببدعة البارئ، فرتب العنصر بالعقل انواع الصّور على قدر ما فيها من طبقات الانوار و اصناف الآثار و ثارت تلك الطبقات صور كثيرة مرتبة دفعة واحدة لا بترتيب و زمان. و اقول: الذى أثبتته من العنصر الاول شديد الشبه بالقلم الاعلى الالهى المشار إليه فى قوله تعالى:

عَلَّمَ بِالْقَلَمِ `عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

وَالَّذِي أَثْبَتَهُ مِنَ الْعَقْلِ الَّذِي فِيهِ أَنْوَاعُ الصُّورِ وَطَبَقَاتُ الْأَنْوَارِ شَدِيدُ الشَّبهِ بِاللُّوْحِ الْمُحْفَظِ الْمَذْكُورِ فِي الْكُتُبِ الْإِلَهِيَّةِ، إِذْ فِيهِ جَمِيعُ أَحْكَامِ الْمَعْلُومَاتِ وَصُورِ الْمَوْجُودَاتِ. وَقَالَ أَنْبَازُ قُلُسٍ وَهُوَ أَيْضًا مِنَ الْكِبَارِ عِنْدَ الْجَمَاعَةِ دَقِيقُ النَّظْرِ فِي الْعُلُومِ: أَنَّ الْمَعْلُولَ الْأَوَّلَ هُوَ الْعَنْصُرُ وَالثَّانِي بِتَوْسِطِهِ الْعَقْلُ وَالثَّلَاثُ بِتَوْسِطِهِمَا النَّفْسُ، وَهَذِهِ بِسَائِطٍ مَبْسُوطَاتٍ وَ مَا بَعْدَهَا مَرْكَبَاتٌ. وَقَالَ: لَمَّا صَدَرَ الْعَنْصُرُ الْأَوَّلُ فِي الْعَقْلِ مَا عِنْدَهُ مِنَ الصُّورِ الْمَعْقُولَةِ الرُّوحَانِيَّةِ وَصَوَّرَتِ الْعَقْلَ فِي النَّفْسِ مَا اسْتَفَادَ مِنَ الْعَنْصُرِ الْأَوَّلِ وَصَوَّرَتِ النَّفْسَ الْكَلْبِيَّةَ فِي الطَّبِيعَةِ مَا اسْتَفَادَتْ مِنَ الْعَقْلِ فَيَحْصُلُ قَشُورٌ فِي الطَّبِيعَةِ لَا تُشْبِهُهَا وَلَا هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ الرُّوحَانِيِّ اللَّطِيفِ، فَلَمَّا نَظَرَ الْعَقْلُ إِلَيْهَا وَأَبْصَرَ الْأَرْوَاحَ وَاللُّبُوبَ فِي الْأَجْسَادِ وَالْقَشُورَ سَاحَ عَلَيْهَا مِنَ الصُّورِ الْحَسَنَةِ الشَّرِيفَةِ وَهِيَ صُورُ النَّفُوسِ الْمَشَاكِلَةِ لِلصُّورِ الْعَقْلِيَّةِ. انْتَهَى كَلَامُهُ. فَظَهَرَتْ مِنْ هَذِهِ الْأَقْوَالِ فَوْقَ دَلَالَةِ الْبِرَاهِينِ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:

وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ

، لَيْسَ هَذَا الْعَنْصُرُ الْجِسْمَانِيُّ كَمَا زَعَمْتَهُ الْمَشْبَهَةُ الْجَاهِلُونَ بِاللَّهِ وَصِفَاتِهِ وَافْعَالِهِ وَكَيْفِيَّةُ إِبْدَاعِهِ لِلْأَشْيَاءِ، فَزَعَمُوا أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ مَحْمُولٌ عَلَى الْعَرْشِ كَالْجَالِسِ، وَعَرْشُهُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمَاءِ كَالسَّفِينَةِ وَاللُّوْحِ، وَهَذَا غَايَةُ الْكُفْرِ وَالْجَهَالَةِ. فَتَبَّهَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوَّلًا عَلَى بَطْلَانِ الْقَوْلِ بِكَوْنِهِ تَعَالَى مَحْمُولًا عَلَى شَيْءٍ مُطْلَقًا، سِوَاكَ كَانَ الْحَامِلُ جِسْمًا أَوْ عَقْلًا أَوْ شَيْئًا آخَرَ، بَأَنَّ الْحَامِلَ لِلشَّيْءِ لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ أَقْوَى قُوَّةً مِنْ مَحْمُولِهِ، وَلَا شَبِيهَةٌ فِي أَنْ كُلِّ حَوْلٍ وَقُوَّةٌ يَكُونُ فِي الْأَشْيَاءِ فَانَمَا هِيَ مِنْ حَوْلِهِ تَعَالَى وَ قُوَّتِهِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، فَاسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ لَهُ تَعَالَى حَامِلٌ. ثُمَّ بَيَّنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى:

وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ

، بَأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْعَرْشِ عِلْمُهُ تَعَالَى وَدِينُهُ، وَأَنَّ اللَّهَ حَمَلَ عِلْمَهُ وَدِينَهُ عَلَى الْمَاءِ قَبْلَ إِيجَادِهِ لِسَائِرِ الْأَشْيَاءِ، وَلَمَّا هُوَ الْعَنْصُرُ الْأَوَّلُ مَادَّةُ صُورِ الْمَعْقُولَاتِ وَأَصْلُ حَيَاةِ الْمَوْجُودَاتِ، الَّذِي يُسَمَّى عِنْدَ الصُّوفِيَّةِ بِالنَّفْسِ الرَّحْمَانِيِّ. ثُمَّ أَشَارَ إِلَى كَيْفِيَّةِ إِخْرَاجِ الْكَائِنَاتِ مِنْ حُدِّ الْعِلْمِ وَالتَّقْدِيرِ إِلَى حُدِّ الْخَلْقِ

والتكوين ثم اعادتها وارجاعها الى معادنها الاصلية و فطرها الذاتية، ان ساعدها التوفيق. فقوله عليه السلام: فلما اراد ان يخلق الخلق نثرهم بين يديه، اشارة الى نحو وجودهم التفصيلي الكونى بعد وجودهم الاجمالى العقلى و بعد نزولهم فى عالم الكثرة من عالم الوحدة و وقوعهم فى دار الطبيعة من دار القدس. و قوله: فقال من ربكم، اشارة الى تكليف النفوس الانسانية بتوسط الوحي و الانباء و ارسال الرسل و انزال الكتب، بمعرفة الله و عبوديته، اذ لا يمكن خلاص النفوس من هذه الشبايك الطبيعية و الاقفاص البدنية و ما يلزمها من العقوبات، الا بنور المعرفة و قوة العبودية، و إليه الاشارة بقوله صلى الله عليه و آله: ان الله خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره... الحديث. و قوله: فاول من نطق رسول الله، اشارة الى مراتب النفوس فى الدرجات و الكمالات بحسب البداية و النهاية. و اعلم ان النفوس الانسانية انواع مختلفة بحسب اختلاف طبقات معادنها الاصلية و منابعها العقلية كما دل عليه قوله صلى الله عليه و آله: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، و كل من كان مبدئه العقلى فى عالم الابداع و البداية من الطبقة العليا فيكون درجته فى عالم الرجوع و النهاية إليها بشرط اكتساب العلم و العمل، و ان الرسول و الائمة صلوات الله عليه و عليهم لما كانوا بحسب فطرتهم الاصلية من السابقين الاولين من المقربين، و ان كانوا فى الوجود الطبيعى من الآخرين بالقياس الى سائر الانبياء و اولياء زمانهم كما قال عليه السلام: نحن السابقون اللاحقون، فلا جرم يكونون فى عالم الآخرة اول الخلق دخولا فى الجنة، فهم بحسب الوجود الابتدائى القضائى اول الخلق عرفانا بالله و اقدمهم نطقا و اقرارا بربوبيته: فلذلك حمل الله عليهم علمه و دينه فصاروا اعلم الناس، و كانت الملائكة شاهدون باشهاد الله اياهم على ان هؤلاء حملة علمه و دينه و أمنائه فى خلقه و انهم اعلم الخلائق بالله و علمه و دينه. و قوله: و هم مسئولون، اراد به انه يجب على سائر الناس السؤال منهم و أخذ العلم و المعرفة من بابهم و سبيلهم كما فى قوله تعالى:

فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

\*. و قوله: ثم قال لبنى آدم: اقروا لله بالربوبية، اشارة الى مفاد قوله تعالى:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ... الآية، و اختلف أهل التفسير فى معنى الآية و فى كيفية هذا الاخذ و السؤال و الاشهاد للذرية على أنفسهم و الاقرار منهم بالربوبية و هم على تلك الحال، و المنقول منهم قولان: الاول و هو مذهب الحديث و الاثر، منهم انه سئل رسول الله صلى الله عليه و آله عنها فقال: ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره و استخرج ذريته فقال: خلقت هؤلاء للجنة و بعمل اهل الجنة يعملون؛ و خلقت هؤلاء للنار و بعمل اهل النار يعملون، فقال رجل: فقيم العمل يا رسول الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال اهل الجنة فيدخله الجنة، و اذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من أعمال اهل النار فيدخله النار. عن ابى هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: لما خلق الله آدم عليه السلام مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته الى يوم القيامة، و قال مقاتل: ان الله مسح صفحة ظهر آدم عليه السلام اليمنى، فخرج منه ذرية بيضاء كهيئة الذر تتحرك، ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال: يا آدم! هؤلاء ذريتك ثم قال:

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ

، فقال للبيض: هؤلاء للجنة و لا أبالى، و هم اصحاب اليمين و قال للسوداء: هؤلاء للنار و لا أبالى، و هم اصحاب الشمال، و قال فى من نقض العهد الاول:

وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ

، و هذا القول قد ذهب إليه كثير من قدماء المفسرين كسعيد بن مسيب و سعيد بن جبير و الضحاک و عكرمة و الكلبي. و اما المعتزلة فقد اطبقوا على انه لا يجوز تفسير هذه الآية بهذا الوجه و ذكروا عشر حجج على فساد هذا التفسير. الاولى ان قوله تعالى:

مِنْ ظُهُورِهِمْ

، لا شك انه بدل لقوله تعالى:

مِنْ بَنِي آدَمَ

، فيكون المعنى: و اذا اخذ ربك من ظهور بنى آدم، و على هذا فلم يكن اخذ من ظهر آدم شيئا. الثانية انه لو كان المراد اخراج الذرية من ظهر آدم لما قال من ظهورهم بل يجب ان يقول من ظهره، اذ ليس لآدم الا ظهر واحد و ان يقول من ذريته بدل من ذريتهم. الثالثة انه لا يناسب قول الذرية انما اشرك آبائنا من قبل، اذ لا يليق باولاد آدم هذا القول لانه عليه السلام ما كان مشركا. الرابعة ان أخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل، و لو كانت الذرية حينئذ عقلاء لوجب ان يتذكروا فى هذا الوقت بانهم اعطوا الميثاق، و بهذا الوجه يبطل القول بالتناسخ. الخامسة ان جميع الخلق عددهم الى يوم القيامة عدد عظيم، فالمجموع الحاصل من تلك الذرات مبلغ عظيم كيف يتسعها صلب آدم و هو مقدار صغير؟ السادسة ان البنية شرط لحصول الحياة و الا لجاز ان يكون كل ذرة من ذرات الهبات عاقلة فاهمة، و التزامه يؤدى الى الجهات. السابعة ان هذا الاخذ للميثاق وقوعه اما ان كان ليصير حجة عليهم فى ذلك الوقت أو عند دخولهم فى دار الدنيا، و الاول باطل بالاجماع و كذا الثانى لعدم تذكرهم ذلك العهد. الثامنة ان حال اولئك الذر لا يكون فى الفهم و العلم اعلى من حال الاطفال، فلما لم يجز توجيه الخطاب على الاطفال لم يجز عليهم أيضا. التاسعة ان اولئك الذر فى ذلك الوقت اما ان يكونوا عقلاء كاملين مكلفين فلم يبق الفرق بين حالهم حينئذ و حالهم فى الدنيا، و لو افتقر التكليف فى الدنيا الى سبق ذلك الميثاق لافتقر التكليف هناك أيضا الى سبق ميثاق آخر و يتسلسل، و ان لم يكونوا كذلك فيتمنع توجيه الخطاب و التكليف عليهم. العاشرة قوله تعالى:

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ

، و لو كانت تلك الذرات عقلاء فاهمين لكانوا موجودين قبل هذا الماء الدافق، و لا معنى للانسان الا ذلك المدرك الفاهم فلا يكون مخلوقا من الماء الدافق، و هو رد لنص القرآن. و تلك الوجوه اكثرها مما يخطر لاصحاب العقول الفكرية و الآراء المشهورة لاهل البحث من غير استبصار قلبى.

و القول الثانى فى تفسير الآيه قول اصحاب النظر و ارباب المعقولات و هو: انه تعالى اخرج الذرية و هم الاولاد من اصلاب آبائهم، و ذلك الاخراج انهم كانوا نظفا فاخرجها الله الى ارحام الامهات و جعلها علقه ثم مضغه الى ان جعلهم بشرا سويا و خلقا كاملا ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته و عجائب خلقتة و غرائب صنعته، فبالاستشهاد بالأدلة صاروا كأنهم قالوا بلى و ان لم يكن هناك قول باللسان، و لذلك نظائر: منها: قوله تعالى:

فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

، و منها قوله:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

، و قول العرب: قال الجدار للوتد: لم تشقنى؟ قال: سل من يدقنى. و قال الشاعر: امتلأ الحوض فقال: قطنى. فهذا النوع من المجاز و الاستعارة مشهور فى الكلام فوجب حمل الكلام عليه، فهذا هو تقرير القولين. و استحسّن الفخر الرازى صاحب التفسير الكبير القول الثانى و قال: لا طعن فيه انما الكلام فى ان القول الاول هل يصح أم لا قال: و هاهنا مقامان: احدهما انه هل يصح القول باخذ الميثاق عن الذرية؟ الثانى انه بتقدير صحته فهل يمكن جعله تفسيراً لالفاظ هذه الآيه؟ اما المقام الاول: فالمنكرون قد تمسكوا بالدلائل العقلية و يمكن الجواب عن كل منها بوجه مقنع. ثم ذكر حجج المعتزلة عن اكثرها بالتمسك بالقول بالفاعل المختار و عن الخامسة بالقول بالجزء الذى لا يتجزى، و عن السادسة بان البنية عندنا ليست شرط لحصول الحياة و الجوهر الفرد قابل للحياة، و قال: و بقية الوجوه - و كأنه اراد بها الحجج الثلاثة الاول - ضعيفة و الكلام عليها سهل هين. و اما المقام الثانى: فالوجوه الثلاثة المذكورة أولا مانعة لذلك لكننا نقول: ظاهر الآيه دلت على انه تعالى اخرج الدر من ظهور بنى آدم لكن يحمل ذلك على انه تعالى علم ان الشخص الفلانى يتولد منه فلان و من ذلك الفلان فلان اخر، فعلى الترتيب الذى علم دخولهم فى الوجود يخرجهم و يميز بعضهم عن بعض، و اما انه يخرج كل تلك الذرية من صلب آدم عليه السلام، فليس فى لفظ الآيه ما يدل على

ثبوته و ليس فيه أيضا ما يدل على بطلانه الا ان الخبر قد دل عليه، فيثبت اخراج الذرية من ظهور بنى آدم بالقرآن و ثبت اخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر، و على هذا التقدير فلا منافاة بين الامرين و لا مدافعة فوجب المصير إليهما معا صونا للآية و الخبر عن الطعن بقدر الامكان. فهذا منتهى الكلام فى تقرير هذا المقام. انتهى كلامه. اقول: اكثر هذه الاقوال مبتنية على مجرد الظنون و الاحتمالات الذهنية من غير كشف و برهان، و الذى يقتضيه البرهان و يطابقه، مكاشفة اصحاب المشاهدة و العرفان: ان للنفوس الانسانية اكون متعددة و مظاهر متكثرة بعضها ابتدائية عقلية و بعضها نفسية و بعضها طبيعية دنيوية و بعضها برزخية مثالية و بعضها اخروية انتهائية، و كل من هذه الاكون و النشآت نوع آخر من الوجود مباين لغيره و له آثار و لوازم اخرى غير ما لغيره. و الذى نقل عن بعض القدماء الحكماء كافلاطون: ان النفوس الانسانية كانت موجودة قبل الابدان، يطابق هذه الآية، و اكثر من طعن عليه فى ذلك باستلزامه التناسخ، و بان البرهان قائم على حدوث النفس بحدوث البدن، لم يفهموا قصده و لم يدركوا شأوه، و زعموا ان مراده من كون هذه النفوس موجودة قبل التعلق بهذا الابدان انها هى بما هى نفوس كانت موجودة هناك، و لم يعلموا ان لها هناك كينونة اخرى و ان لها اطوار و نشآت كثيرة، فالكون فى عالم الاسماء نشأة و طور و الكون فى عالم القضاء نشأة اخرى، و الكون فى عالم القدر طور آخر و كذا كونها نطفة فى صلب الأب الجسمانى و علقه و مضغة و جنينا فى رحم الام الجسمانية، ثم فى الدنيا من حد الطفولية الى حد الموت اطوار مختلفة، و كذلك بعد الموت تحشر من صورة الى صورة و نشأة الى نشأة الى ما لا يعلم عددها الا الله، قال:

وَ نُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ . اذا علمت هذا فلنرجع الى معنى الآية فنقول: قوله تعالى:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ

، أراد بهم النفوس الادمية عند كونهم فى اصلااب آبائهم العقلية و معادتهم الاصلية، و قد سبق انها انواع مختلفة، و قوله:

مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ



، اى شاهدهم وهم رقائى فى تلك الحقائق، وعبر عن تلك الالباء بالظهور جمع الظهر، لان كل واحد منهم ظهرا و مظهر لطائفة من هذه النفوس أو ظاهر عنده لكونه صورة عقلية نورية ظاهرة بذاتها، و اشهدهم على انفسهم ، اى اعطاهم فى هذه النشأة الادراكية العقلية شهود ذواتهم العقلية و هوياتهم النورية، فكانوا بتلك القوى العقلية يسمعون خطاب:الست بربكم، كما يسمعون الخطاب فى دار الدنيا بهذه القوى البدنية، وقالوا بالسنة تلك العقول:بلى! انت ربنا الذى اعطيتنا وجودا قدسيا ربانيا سمعنا كلامك و أجبنا خطابك. و اعلم ان المستمعون منهم على ثلاثة طبقات حسب مراتب مباديهم العقلية قريا و بعدا من الله:السابقون و اصحاب اليمين و اصحاب المشأمة، و لكل طبقة سمع و ابصار و افئدة، اما السابقون المقربون:فلما قال لهم:

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ

، فبالسمع المنور بنور يحبهم و يحبونه ،سمعوا خطابه و بالابصار المنورة شاهدوا جماله و بالقلوب المنورة احبوا لقائه، فاجابوه بلسان المحبة و الشوق و حقا و صدقا و عبودية ورقا. و اما اصحاب اليمين:فسمعوا الخطاب بالسمع الايمانى و ابصروا الشواهد بالآيات الآفاقية و الانفسية و فهموا الخطاب بالقلوب الصافية فاجابوه بلسان الاعتراف ايمانا و تسليما. و اما اصحاب المشأمة:فاحتجبوا برداء الكبرياء و امتحنوا باظهار العزة و الرياء فسمعوا الخطاب من وراء الحجاب و على سمعهم و على ابصارهم غشاوة و قلوبهم فى اكنة، فلم يسمعه بسمع القبول و الطاعة فاجابوه بلسان الاقرار بالاضطرار، و هم فى حجاب الاغترار و ظلمة الافتقار، فاخذ موثيق كل طائفة على حسب مقامها و حالها. اما المقربون:فاخذ موثيقهم بان لا يحبوا و لا يعبدوا الا اياه، و اما اصحاب اليمين:فاخذ موثيقهم بان لا يعبدوا الا اياه و ان يحبوا اوليائه، و اما اصحاب المشأمة:فاخذ موثيقهم على العبودية و الانقياد. فالآن يرجع التفاوت بين الخليفة فى الكفر و الايمان و الطاعة و العصيان الى تفاوت الاستعدادات الروحانية و المعادن العقلية، و انما اخذ الله عنهم الميثاق فى هذه البداية و اشهد الملائكة عليهم ان يقولوا يوم القيامة أى لان لا يقولوا أو كراهة أن يقولوا:انا كنا فى هذا المقام غافلين

كما غفل عن هذه المرتبة سائر البرية كالبهائم و الانعام و غيرها، اذ ليست لها هذه الفطرة النورية، او يقولوا:

إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ

،فاقتدينا بهم و اقتفينا آثارهم. لانا استخرجنا ارواح الذرية و نفوسهم من ظهور هذه الاباء الروحانية العقلية و هم الاباء بالحقيقة دون هؤلاء الجسمانيين، لانهم كالمعدات و المبادى للابدان لا للارواح، نعم! الأنبياء ثم الاولياء عليهم السلام بمنزلة تلك الاباء لافادتهم و تعليمهم العلم الذى به حياة الارواح فى دار البقاء. لتلا يقولوا:

أَفْتَهَلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ

،الذين ابطلوا استعدادهم للرجوع الى مقاماتهم الفطرية بالمعرفة و التوحيد. فهذا ما عندنا فى تفسير هذه الآية و ليس فيه ما ينافى تلك الروايات المنقولة، لانها على تقدير صحتها يحمل لفظ آدم على الأب العقلى للبشر و يحمل وحدته على الوحدة الجنسية. و لقد جاء فى الاخبار: ان آدم أبا البشر عدد كثير هذا آخرهم، فالاولى يراد به المعنى الجنسى ليرتفع الخلاف بين الآية و الخبر أيضا بما فسرنا الآية اندفع اكثر اعتراضات المعتزلة بل كلها عند التأمل. فافهم ان شاء الله. ثم قال عليه السلام: يا داود ولا يتنا مؤكدة عليهم فى الميثاق، و ذلك لما ارتكز فى نفوسهم بحسب فطرتهم الاصلية محبة اولياء الله و مودتهم و طاعتهم، لان مقاماتهم فى النهاية و القيامة كمقامات اولئك الاباء الروحانية فى البداية و الفطرة، و الى هذا اشار جنيد حين سأل ما النهاية؟ فقال: هى الرجوع الى البداية. و الله اعلم بحقيقة الحال.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٣ ، ص ٣٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السابع قوله عليه السلام: وعلمه الماء كثيرا ما وقع اسم الماء فى التنزيل الكريم و فى الاحاديث الشريفة على العلم أو على العقل القدسى الذى هو حامله، واسم الارض على النفس المجردة التى هى بجواهرها قابلة للعلوم و المعارف، ومنه قوله عز سلطانه

و تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَبْتَنَّتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ

على ما قد قرره غير واحد من أئمة التفسير، فكذلك قول مولانا أبى عبد الله عليه السلام فى هذا الحديث الماء تعبير عن الجوهر العقلى الحامل لنور العلم من الانوار العقلية القدسية. قوله عليه السلام: قبل ان يكون أرض أو سماء قبليته بالذات و قبليته بالمرتبة فى ترتيب نظام الوجود لا قبليته بالزمان و لا قبليته بالدهر، لما قد حكم البرهان الفاصل على جملة ما سوى الله قاطبة بالحدوث الدهرى، و القبلىة بالذات أقوى و أشد من القبلىة لا بعلاقة ذاتية على ما قد بين فى مقامه. قوله عليه السلام: أن يخلق الخلق نثرهم أى نثر ماهياتهم و حقائقهم و انياتهم بين يدى علمه فاستنطق الحقائق بالنسبة قابليات جواهرها و ألسن استعدادات ذواتها، فأول من نطق بلسان قابلية الذاتية و استعداده النظرى-الى آخر ما قاله عليه السلام، و ذلك على مضاهاة الامر فى قوله سبحانه

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ

أى بلسان طباع الامكانية. و قال المفسر البيضاوى فى تفسيره: أى و نصب لهم دلائل ربوبيته و ركب فى عقولهم ما يدعوهم الى الاقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم أ لست بربكم قالوا بلى، فنزل تمكينهم من العلم بها و تمكنهم منه منزلة الاشهاد و الاعتراف على طريقة التمثيل. و قال فى قوله تعالى

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ

ينزهه مما هو من لوازم الامكان و توابع الحدوث بلسان الحال، حيث تدل بامكانها و حدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته

وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

أيها المشركون لا خلالكم بالنظر الصحيح الذى به يفهم

تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا

حيث لم يعاجلكم بالعقوبة على غفلتكم و شرككم

«غَفُورًا»

لمن تاب منكم. و قال الزمخشري فى آية الميثاق: معنى أخذ ذرياتهم من ظهورهم اخراجهم من أصلابهم نسلا بعد نسل و اشهادهم على أنفسهم، وقوله

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا

من باب التمثيل و التخييل، و معنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته و وحدانيته و شهدت بها عقولهم و بصائرهم التى ركبها فيهم و جعلها مميزة بين الضلالة و الهدى، فكانه أشهدهم على أنفسهم و قررهم و قال لهم: ألسنت بربكم؟ و كأنهم قالوا: بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا و أقرنا بوحدانيتك. و باب التمثيل واسع فى كلام الله و رسوله و فى كلام العرب، و نظيره قوله تعالى

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ إِنِّيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

، و معلوم أنه لا قول ثم و انما هو تمثيل و تصوير للمعنى . و قال فيه فى آية التسبيح: و المراد أنها تسبح له بلسان الحال، حيث تدل على الصانع و على قدرته و حكمته، فكانها تنطق بذلك و كأنها تنزه الله عز و جل مما لا يجوز عليه من الشركاء و غيرها. فان قلت: من فيهن يسبحون على الحقيقة و هم الملائكة و الثقلان و قد عطفوا على السماوات و الارض فما وجهه؟ قلت: التسبيح المجازى حاصل

فى الؑمىع فوجب الؑمل علىه؁ و الا كانت الؑلمة الواحدة فى ؑالة واحدة مؑمولة على الؑؑىقة و المؑاز

إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

ؑىن لا يعاؑلكم بالعقوبة على غفلتكم و سوء نظركم و جهلكم بالتسبىؑ و شرككم . و فى تفسير العلامة الاعرج النىسابورى فى آية التسبىؑ:ؑالت العقلاء تسبىؑ الؑى المكلف يكون تارة باللسان بأن يقول

سُبْحَانَ اللَّهِ

\*

و أخرى بدلالة أؑواله على وجود الصانع الؑكىم؁ و تسبىؑ غيره لا يكون الا من القبىل الؑانى؁ و قد تقرر فى أصول الفقه أن اللفظ المؑترك لا يؑمل على معنیه معا فى ؑالة واحدة فتعین ؑمل التسبىؑ ها هنا على المعنى الؑانى لىؑمل الكل. هذا ما علىه المؑقون .

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ

لكل ذرة من ذرات الموجدات ملكوت لقوله تعالى

فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ

و الملكوت باطن الكون و هو الآخرة و الآخرة ؑىوان لا ؑماد لقوله تعالى

وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الؑىوانُ

فلكل ذرة لسان ملكوتى ناطق بالتسبىؑ و التؑمىد تنزىها لصانعه و ؑمدا له على ما أولاه؁ و بهذا اللسان نطق الؑصى فى ؑف النبى صلى الله علىه و آله و سلم؁ و به تنطق الارض يوم القىامة

يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا

، و به تنطق الجوارح

أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ

، و به نطق السماوات و الارض

قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

انتهى بعبارته و ألفاظه.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٢٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: فلما أراد. [ص ١٣٣ ح ٧] أقول: ظاهره يعطى أن نثرهم والسؤال والتحميل حين كونهم مياهاً غير ممزوجة بالتراب، وظاهر ما فى أحاديث كتاب الكفر والإيمان أنه بعد مزجه بالتراب لعل وجه التوفيق بينهما بوقوع ذلك مرتين أو بأن التراب لما خلق من الماء وهو مخلوط به خلطاً يمتاز الماء فيه نسب ذلك إلى الماء. قال عليه السلام: أن يخلق الخلق. [ص ١٣٣ ح ٧] أقول: لعل ما سيأتى فى الباب الثانى من كتاب الكفر والإيمان يفسره من قوله: «إن الله - جلّ وعزّ - قبل أن يخلق الخلق قال: كُن ماء عذباً أخلق منك جنتى وأهل طاعتى وكن ملحاً أجاباً أخلق منك نارى وأهل معصيتى....» الحديث . قال عليه السلام: وهم المسؤولون. [ص ١٣٣ ح ٧] أقول: أى الشهداء على الخلق يوم القيامة بالإطاعة والعصيان فى الدنيا يسألون فيشهدون.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٠٨

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: حَمَلٌ دو جا (به حاء بی نقطه) به صیغۀ ماضی غایب معلوم باب تفعیل است و آن، دو مفعول می دارد؛ اوّل آنها «حَامِلٌ» است و دوم «محمول» است، مثل «

لَا تُحَمِّلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ»

«پس تغیر اسلوب به تقدیم دینۀ و عِلْمُهُ در اوّل و تأخیر آنها در دوم، اشعار است به این که دین اسلام و علم به احکام- که کتاب الهی مشتمل بر آنها است - باعث این شد که بعضی آب، مرتفع و عالی مرتبه شود در صفا و نور و بها؛ و آن، مادۀ انبیا و اوصیا است. و بعد از آن، آن مادۀ متفرّق شود به عدد انبیا و اوصیا و هر کدام ایشان حامل شود علم و دینی را که نسبت به او دارد؛ به این معنی که عالم و متدین شود به آن علم و دین. و می تواند بود که در اوّل، از باب «ضَرْبٌ» یا به جیم از باب تفعیل باشد. التَّجْمِيلُ: صاحب جمال کردن؛ و دینۀ و عِلْمُهُ مرفوع و فاعل باشد و الْمَاءُ منصوب و مفعول باشد؛ و حاصل همه یکی است. و بر هر تقدیر، اسناد، مَجَازِی است و مراد این است که: الله تعالی بعضی آب را با کمال صفا آفرید، برای این که از آن آفریند چیزی را که نگاه دارد کتاب او را، که مشتمل است بر دین او و علم او. حاصل این است که: مراد به عرش این جا کتاب اوست که برای دین او و علم او، وحی به انبیا کرده و مراد به بودن عرش او بر آب در آن وقت، این است که: بعضی آب را مستعدّ و مادۀ حاملانِ عرش خود کرده بوده [است]. فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ عبارت است از وقتی که پیش از شروع در احداثِ سایر انس و جنّ است. و الْفَ لَامِ «الْخَلْقُ» برای عهد خارجی است؛ و مراد، مَاعِدَايِ انبیا و اوصیا است. النَّشْرُ (به نون و ثاء سه نقطه و راء بی نقطه، مصدر باب «نَصَرَ») و «ضَرْبٌ»: پراکنده کردن. ضمیر نَشْرَهُمْ راجع است به انبیا و اوصیا که مفهوم اند از حَمَلٌ دینۀ و عِلْمُهُ الْمَاءُ و مراد این است که: آن آب را تفریق کرد به عدد انبیا و اوصیا. بَيْنَ يَدَيْهِ عبارت

از کمال تقرّب انبیا و اوصیا است. وَ هُمْ الْمَسْئُولُونَ اِشَارَتِ اسْتِ بِهٖ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰی دَرِ سُوْرَةِ نَحْلِ وِ  
سُوْرَةِ اَنْبِیَاء:»

فَسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ»

«و بیان شد در «كِتَابُ الْعَقْلِ» در حدیث دهم «بَابُ النَّوَادِرِ». ثُمَّ قَالَ لِیَبْنِیْ اَدَمَ تَا الْمُبْطِلُوْنَ اِشَارَتِ  
اسْتِ بِهٖ اَیْتِ سُوْرَةِ اَعْرَافِ. و»

اَشْهَدَهُمْ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ»

«. عَلٰی اَنْ لَا یَقُوْلُوْا تَتَمَّهُ کَلَامِ مَلَائِكَةٍ اسْتِ. وَلَا یَتَنَا مَوْكَدَةً عَلَیْهِمْ فِی الْمِیْثَاقِ نَاطِرِ اسْتِ بِهٖ وَلِهٰؤُلَآءِ  
النَّفْرِ بِالْوِلَایَةِ وِ اِشَارَتِ اسْتِ بِهٖ اَنْچِهٖ بَیَانِ شَدِّ دَرِ حَدِیْثِ اَوَّلِ بَابِ سُوْمِ کِهٖ اَقْرَارِ بِهٖ رَبُوْبِیَّتِ اللّٰهِ تَعَالٰی  
مَشْتَمَلِ اسْتِ بِرِ اَقْرَارِ بِهٖ رَسَالَتِ رَسُوْلِ وِ وِلَایَتِ اَوْلٰی الْاَمْرِ، پَسِ مِی تَوَانِدِ بُوْدِ کِهٖ عَلَیْحِدِهٖ اَزِ اِیْشَانِ  
طَلَبِیْدِهٖ شُوْدِ وِ بَعْضِیْ اِنْکَارِ کَنْنِدِ، پَسِ مَنَافَاتِ نِیْسَتِ مِیَانِ اِیْنِ حَدِیْثِ وِ اَنْچِهٖ مِیْ اَیْدِ دَرِ «كِتَابُ  
الْحُجَّةِ» دَرِ حَدِیْثِ دَوِّمِ بَابِ صَدِّ وِ هَشْتَمِ کِهٖ: بَعْضِیْ دَرِ رُوْزِ مِیْثَاقِ، اِنْکَارِ وِلَایَتِ کَرْدَنْدِ. وِ تَوْضِیْحِ  
اَیْتِ اَعْرَافِ مِیْ اَیْدِ دَرِ «كِتَابُ الْاِیْمَانِ وَالْکُفْرِ» دَرِ شَرْحِ حَدِیْثِ چَهَارِمِ بَابِ شَشْمِ. یَعْنِی: رَوَایَتِ  
اسْتِ اَزِ دَاوُدِ رَقِّی (بِهٖ فَتْحِ رَاِءِ بِی نَقْطَهٖ وِ تَشْدِیْدِ قَافِ) کَفْتِ کِهٖ: پَرَسِیْدِمِ اِمَامِ جَعْفَرِ صَادِقِ عَلَیْهِ السَّلَامِ  
رَا اَزِ قَوْلِ اللّٰهِ-عَزَّ وَجَلَّ- دَرِ سُوْرَةِ هُوْدِ:»

وَ کَانَ عَرْشُهُ عَلٰی الْمَآءِ»

«پس گفت که: چه می گویند مخالفان ما در تفسیر این آیت؟ گفتم که: می گویند که عرش، تختی  
بود بر آب و صاحبِ کلِّ اختیار بر بالای آن تخت بود. پس امام علیه السلام گفت: دروغ گفته اند؛  
هر که گوید این را، پس به تحقیق گردانیده الله تعالی را برداشته شده و متّصف ساخته او را به صفتِ  
مخصوص مخلوق و لازم می آید او را این که چیزی که برمی دارد او را قوی تر از او باشد. گفتم:  
بیان کن برای من تفسیر این آیت را قربانت شوم. پس گفت: به درستی که الله تعالی گردانید دین خود



و علم خود را حاملِ بعضِ آبِ پیش از بودنِ آسمانی یا زمینی یا جَنّی یا انسی یا آفتابی یا ماهی، پس وقتی که اراده کرد خلق این مخلوقین را، پراکنده کرد آن بعضِ آب را که مادهٔ انبیا و اوصیا است در پیش خود. پس گفت ایشان را بعد از نظر ایشان در مخلوقیت خود و آسمان ها و زمین و عجایب شواهد ربوبیت که: کیست صاحبِ کلِّ اختیار شما؟ پس اوّل کسی که اقرار کرد، رسول الله صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین و یازده امام بود - صَلَوَاتُ اللهُ عَلَيْهِمْ - پس گفتند که: تو صاحبِ کلِّ اختیار مایی. پس بار کرد انبیا و اوصیا را علم به احکام و دین اسلام، بعد از آن گفت ملائکه را که: این جماعت، حاملان اند دین من و علم مرا و امینان من اند در مخلوقین من و ایشان اند مسئولان از هر مشکل که مکلفان را پیش آید. بعد از آن گفت فرزندان آدم را که غیر انبیا و اوصیایند که: اقرار کنید برای الله تعالی به این که صاحبِ کلِّ اختیار است؛ به معنی این که کسی شریک در حکم با او نیست و برای این جماعت - که انبیا و اوصیایند - به پیروی و فرمان برداری، اقرار به ربوبیت واقعی باشد و محض ظاهر نباشد؛ و الا پیروی ظن و شرکت در حکم با الله تعالی خواهید کرد و آن، انکار ربوبیت است. پس گفتند که: آری ای صاحبِ کلِّ اختیار ما، اقرار کردیم. پس گفت الله تعالی ملائکه را که: گواه باشید بر اقرار بنی آدم به ربوبیت و ولایت. پس گفتند ملائکه که: گواه شدیم به نهجی که نتوانند که گویند به اعتبار مشرکان ابتدایی بنی آدم، فردای قیامت که: به درستی که ما بودیم از حقیقت ربوبیت که مشتملاست بر ولایتِ غافلان، یا گویند به اعتبار مشرکانی که: اولاد مشرکان اند که ما بنای شرک نکردیم، پدران ما کردند پیش از تولّد ما و ما اطفال بودیم بعد از شرک ایشان؛ به این معنی که شرک ایشان، مانع معرفت ما به ربوبیت شد، آیا پس به جهنّم می بری ما را به آنچه کرده اند باطل کنندگان ما؟ ای داود! اقرار به امامت ما شرط شده بر اولاد آدم در پیمان ربوبیت و احتیاج به دلیلِ علی حده نیست بر این که در هر زمان، امام معصوم، مُفْتَرَضُ الطَّاعَةِ می باید.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۹۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (عن قول الله عز وجل:

«وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»

( فى سورة هود . (ما يقولون؟) يعنى المخالفين. (كذبوا) على المعلوم من باب ضرب، أو التفعيل، يعنى قول الحجة أو الكتاب والسنة؛ للفقرة التالية. وجوابه عليه السلام للبيان دلالة على أن المخلوق الأول فى العالم الجسمانى الماء، كما أن المخلوق الأول فى العالم الروحانى نور» أنا وعلى من نور واحد). (فلما أراد أن يخلق الخلق) أى أبدانهم بعد خلق أرواحهم. (فحملهم العلم والدين) أى اللذين حملهما أولاً الماء. (وهم المسؤولون) ناظر إلى قوله تعالى فى سورة النحل وسورة الأنبياء:

«فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». (ثم قال لبنى آدم- إلى قوله:

«أَفْتَهَلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ»

( إلى آية سورة الأعراف:

«وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ»

الآية. (على أن يقولوا) ليس تتمّة كلام الملائكة بل متعلّق ب«نثرهم بين يديه». قال برهان الفضلاء: «حمل دينه وعلمه الماء» يعنى خلق قبل خلق السماوات والأرض ماء ليصير مادة لمن يكون قابلاً لتحميل الدين والعلم عليه. فالمراد من التحميل على الماء مشيئة التحميل، ونثرهم عبارة عن أخذ الميثاق على كل واحدٍ بخصوصه بحيث لا يمكن لأحد ادّعاء الغفلة أو استلزام شرك الآباء شركه. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «إنّ الله حمل دينه وعلمه الماء» لعلّ المراد به أنّ العرش هو علمه سبحانه الفائض من الجوهر العقلانى إلى النفوس والأرواح الجسمانيّة، وكان فيضان هذا العلم على الماء من الجسمانيّات قبل خلق الأرض والسما والجنّ والإنس والشمس والقمر، وذلك أنّ

القابل لأن يفاض عليه من الأنوار العقلانية المستعد له إنما هو الماء الذي منه حياة كل شيء، وإنما الحياة هي المصححة للعلم والقدرة كما في قوله تعالى:

«مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٌّ»

، وقبل خلق السماوات والأرض كان علمه سبحانه على الماء كما أن بعد خلق هذه الأشياء على المخلوق من الماء؛ فإن الماء أقرب الأجسام إلى المبادئ العقلانية والأسباب الروحانية، ومحل الحياة في الجسمانيات المصححة للعلم والقدرة، ولذا نيظ التطهير من الأذناس المانعة من قرب المبادئ باستعمال الماء والتطهير به مع زوال أعيانها. انتهى. لو لم يقل هذا السيد الأجل، كما لم يقل بأكثر أصول الفلاسفة كما يجب الصانع وقدم العالم وغيرهما من عمدة أصولهم باقتضاء الطبائع وقابلية المواد ونحوهما من أصولهم، لكان خيراً لفهم المبتدئين وأنسب؛ لقوله: باختيار الصانع، وحدوث العالم، وبطلان كل ما أبطله الشرع. وقال بعض المعاصرين: قد يراد بالماء المادة الجسمانية. وقد يراد به العقل؛ لقبوله الكمالات. «نثرهم» أي نثر ماهياتهم وحقائقهم بين يدي علمه فاستنطق الحقائق بالسنة قابليات جواهرها، وألسن استعدادات ذواتها. إلى آخر ما قال من هذا القبيل. عند التأمل فيها. وقال بعض المعاصرين: أي قبل الوصول إليها. و«التحبير»: التزيين. واحتمل السيد الأجل النائبي: «التخبير» بالمعجمة بمعنى البيان والإخبار. و«التصريف»: جمع التصريف مبالغة في الصرف والتحويل. والتعريف في الصفات للعهد الخارجي؛ أي لم يهتد إليه قط وصف الواصفين بأنحاء المبالغة في إرجاع الصفات المدركة بالأذهان إليه سبحانه. وقال الفاضل الإسترابادي: «تصريف الصفات» أي التغيرات اللازمة للصفات المتغيرة المدركة لأذهاننا. و«التفكير» و«الإفكار» و«التفكر» و«الفكر» كله بمعنى. (دون الرسوخ في علمه)

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣١٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام: و علمه الماء، قال السيد الداماد: كثيرا ما وقع اسم الماء فى التنزيل الكريم و فى الأحاديث الشريفة على العلم أو على العقل القدسى الذى هو حامله، و اسم الأرض على النفس المجردة التى هى بجوهرها قابلة للعلوم و المعارف، و منه قوله: عز سلطانه

وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً، فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَبْتَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ

على ما قد قرره غير واحد من أئمة التفسير، فكذلك قول مولانا أبى عبد الله عليه السلام فى هذا الحديث، الماء تعبير عن الجوهر العقلى الحامل لنور العلم من الأنوار العقلية القدسية انتهى . و أقول: هذه التأويلات فى الأخبار جراءة على من صدرت عنه، و الأولى تسليمها و رد علمها إليهم. و يحتمل أن يكون المراد بحمل دينه و علمه على الماء: أنه تعالى جعله مادة قابلة لأن يخلق منه الأنبياء و الأوصياء عليه السلام، الذين هم قابلون و حاملون لعلمه و دينه، أو أن علمه سبحانه لما كان قبل خلق الأشياء غير متعلق بشىء من الموجودات العينية بل كان عالما بها و هى معدومة، فلما أوجد الماء الذى هو مادة سائر الموجودات كان متعلقا لعلمه سبحانه به، و بما يوجد منه، فلعل هذا الكلام إشارة إلى ذلك، مع أنه لا يمتنع أن يكون الله سبحانه أفاض على الماء روحا و أعطاه علما. و قد أول بعض من سلك مسلك الحكماء: الماء بالمادة الجسمانية تشبيها لها بالماء، لقبولها الأنواع و الأشكال، و قال: قبلية حمل الدين و العلم إياه على الموجودات المذكورة قبلية بالذات و المرتبة لا بالزمان، و هى أقوى لأنها بعلاقة ذاتية، و قال: نثرهم، أى نثر مهيئاتهم و حقائقهم بين يدى علمه، فاستنطق الحقائق بالسنة قابليات جواهرها، و ألسن استعدادات ذواتها، و فيه إشارة إلى قوله سبحانه

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ

الآية . أقول: و سيأتى بعض الكلام فيه فى كتاب الإيمان و الكفر.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٨٢

\*\*\*\*\*

## (٢١) باب الروح

### ١- الحديث

٣٤٦ / ١. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ  
الْأَعْحُولِ، قَالَ :

ص: ٣٢٦

- 
- ١-١ . فى «ب» والبحار والتوحيد : «تكون» .  
٢-٢ . فى «بس» : «سماء أو أرض» .  
٣-٣ . فى «ب ، ج ، ض ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والوافي  
والتوحيد والبحار : - «الله» .  
٤-٤ . فى حاشية «ف» : «نشرهم» . وفى العلل : «خلقهم ونشرهم» بدل «نثرهم» . ونثر الشىء ينشره  
نثرا ونثارا : رماه متفرقا . القاموس المحيط، ج ١ ، ص ٦٦٥ (نثر) .  
٥-٥ . فى «ف ، بس» : - «لهم» .  
٦-٦ . فى «ب ، ج ، بر ، بف» والتوحيد والعلل : «قيل» .  
٧-٧ . فى «بف» والعلل : «بالطاعة والولاية» .  
٨-٨ . الأعراف (٧) : ١٧٢ \_ ١٧٣ .  
٩-٩ . فى العلل : «الأنبياء» .  
١٠-١٠ . التوحيد ، ص ٣١٩ ، ح ١ ، بسنده عن سهل بن زياد الآدمي؛ علل الشرائع ، ص ١١٨ ، ح  
٢ ، بسنده عن الحسن بن محبوب ، من قوله: «فلما أراد الله أن يخلق» وفيهما مع اختلاف يسير  
الوافي ، ج ١ . ص ٥٠٠ ، ح ٣٩٨ ؛ البحار، ج ٥٧ ، ص ٩٥ ، ح ٨٠ .

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرُّوحِ الَّتِي فِي آدَمَ، قَوْلِهِ (١): «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (٢) قَالَ: «هَذِهِ رُوحٌ مَخْلُوقَةٌ، وَالرُّوحُ الَّتِي فِي عِيسَى مَخْلُوقَةٌ» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

احول گوید: از حضرت صادق (علیه السلام) در باره روحی که در آدم (علیه السلام) دمیده شد پرسیدم که خدا فرماید: (۳۸ سوره ۱۱) «چون او را برابر ساختم و از روح خود در او دمیدم» حضرت فرمود: آن روح مخلوقست و هم روحی که در عیسی بود مخلوق بود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۸۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱-احول گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از روحی که در آدم (علیه السلام) دمیده شده که خدا می فرماید (۳۸ سوره ۱۱): «چون او را درست کردم و در او از روح خود دمیدم» فرمود: آن روح مخلوق است و روحی هم که در عیسی بود مخلوق بود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۸۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱-احول گوید:از امام صادق علیه السّلام پرسیدم از روحی که در آدم علیه السّلام دمیده شده که خدا می فرماید چون او را درست کردم و در او از روح خود دمیدم فرمود:(هود/۳۸)آن روح مخلوق است و روحی هم که در عیسی بود مخلوق بود.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۴۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

اعلم انّ الکلام فی کشف ماهیة الروح صعب المرام و الامساک عن ذلک کان سبیل ذوی الاحلام، و قد عظم الله تعالی شأن الروح و اسجل علی الخلق بقلة العلم بها حیث قال لنبیه:

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

، و قد اخبر الله تعالی فی کلامه عن اکرامه بنی آدم و قال:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ . قیل:قالت الملائكة:ربنا انک اعطيت بنی آدم الدنیا یا کلون فیها و یتنعمون و لم تعطنا فاعطنا فی الآخرة، فقال: و عزّتی و جلالی لا اجعل ذریة من خلقت بیدی کمن قلت له کن فکان. و عن ابن عباس انه قال:قالت اليهود للنبی صلی الله علیه و آله:أخبرنا ما الرّوح و کیف یعذب الرّوح التّی فی الجسد و انّما الرّوح من امر الله؟، و لم یکن نزل إلیه فیہ شیء فلم یحبهم بشیء، فاتاه جبرئیل بهذه الآیة. قال الجنید:الروح شیء استأثره الله بعلمه و لا یجوز العبارة عنه باکثر من موجود.

اقول: هذا كلام متين يشبه كلام الأنبياء عليهم السلام فى عموم فائدته للعامة و اهل الخصوص، اذ الموجود- لا غير- اعرف الاشياء بحسب المفهوم و اغمض الاشياء بحسب الحقيقة. و اعلم ان هذا الروح التى وقع ذكره فى القرآن غير نفس التى يبحث علماء الطبيعة عنها، لان هذه النفوس كثيرة حسب كثرة الابدان حادثة بحدوث الابدان، و اما الرّوح: فهى واحدة و كانت قبل الاجساد. قال ابن عطاء: خلق الله الارواح قبل الاجساد لقوله تعالى:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ

، يعنى الارواح،

ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ

يعنى الاجساد. و قال بعض الاسلاميين: الروح عبارة عن الحياة و القائم بالحياة على الاشياء هو الحق، و فيه ما لا يخفى إلا ان تحمل الحياة على الاحياء، و الاحياء صفة المحيى كالخلق صفة الخالق. و قال بعضهم: قال تعالى:

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي

، و امره كلامه و كلامه ليس بمخلوق. فمن اقوال اهل الشريعة ما يدل على ان قائله يعتقد قدم الرّوح، ثم انّ الناس مختلفون فى الروح الذى سئل رسول الله عنه فقال قوم: هو جبرئيل، و نقل عن أمير المؤمنين انه قال: هو ملك من الملائكة له سبعون الف وجه و لكلّ وجه منه سبعون الف لسان و لكلّ لسان منه سبعون الف لغة، يسبح الله بتلك اللغات كلها، و يخلق من كلّ تسبيحة ملك يطير مع الملائكة الى يوم القيامة. و روى عن ابن عباس: ان الروح خلق من خلق الله صورهم على صور بنى آدم، و ما نزل من السماء ملك الاّ و معه واحد من الروح. و قال ابو صالح: الروح كهيئة الانسان و ليسوا بناس. و قال مجاهد: الرّوح على صورة بنى آدم لهم أيد و أرجل و رءوس، يأكلون الطعام و ليسوا بملائكة. و قال سعيد بن جبير: لم يخلق الله خلقا اعظم من الرّوح غير العرش، و لو شاء ان



يبتلع السموات السبع و الارضين فى لقمة لفعل ،صورة خلقه على صورة الملائكة و صورة وجهه على صورة الادميين يقوم يوم القيامة عن يمين العرش و الملائكة معه فى صف واحد و هو ممّن يشفع لاهل التوحيد،و لو لا انّ بينه و بين الملائكة سترا من نور لاحرق اهل السموات من نوره. و قال بعضهم:الروح لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل،قيل عليه:فمن اى شىء خرج؟قال:من بين جماله و جلاله تعالى خصّها الله بسلامه و حيّاها بكلامه فهى معتقة من ذل كن. و سئل أبو سعيد الخراز عن الروح أ مخلوقة هى؟قال:نعم!،و لو لا ذلك ما أقرت بالربوبية حيث قالت:بلى!،و الروح هى التى قام بها البدن و استحقق بها اسم الحياة، و بالروح ثبت العقل و بالروح قامت الحجّة،و لو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجة عليه و لا له. و قيل:انها جوهر مخلوق و لكنها الطف المخلوقات و اصفى الجواهر و انورها،و بها ترى المغيبات و بها يكون الكشف لاهل الحقائق و اذا حجبت الروح عن مراعات السّرّ أساءت الجوارح الادب،و لذلك صارت الروح بين تجلّى و استتار. و قيل:الدنيا و الآخرة عند الروح سواء. و قيل:الارواح تجول فى البرزخ و تبصر احوال الدنيا و مع الملائكة يتحدّثون فى السماء عن احوال الادميين،و ارواح تحت العرش و ارواح طيارة الى الجنان و الى حيث شاءت،على اقدارهم من السعى الى الله ايام الحياة. سئل الواسطى لاي علة كان رسول الله صلّى الله عليه و آله احكم الخلق؟قال: لانه خلق روحه أولا فوقع له صحبة التمكين و الاستقرار،لا تراه كيف يقول:كنت نبيا و آدم بين الروح و الجسدى؟اي لم يكن روحا و لا جسدا. و قال بعضهم:الروح خلق من نور العزة و ابليس خلق من نار العزة و لهذا قال:

خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ

\*

،و لم يدر انّ التور خير من النار. و قال بعضهم:قرن الله العلم بالروح فهى لللطافتها تنمو بالعلم كما انّ البدن ينمو بالغذاء،و هذا فى علم الله لان علم الخلق قليل لا يبلغ ذلك. فهذه اقوال اهل الاسلام فى باب الروح،و الغرض من نقلها ان يعلم انّ العقول متحيّرة فى كنهها،و انه قد وقع الاختلاف بين

المسلمين أنّها مخلوقة أو غير مخلوقة، ولهذا وقع السؤال من مؤمن الطّاق في هذه الآية لابي عبد الله عليه السلام عن الروح التي في آدم المذكور في قوله تعالى:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

\*

، لما في هذه الاضافة، اعنى اضافة الرّوح إليه من الشرف، الموهوم لان لا يكون الرّوح مخلوقة، فاجاب عليه السلام: بانّ هذه أي الروح المنفوخة في آدم روح مخلوقة و الروح التي في عيسى المذكورة في قوله تعالى:

وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ

مخلوقة. اقول: لا يخفى على الواقف باسلوب العبارة ان قوله عليه السلام: هذه روح مخلوقة، يدلّ بحسب المفهوم: ان من الممكن ان يكون في الارواح روح غير مخلوق، و دلالة المفهوم و ان كان ضعيفا لا يصلح بمجرد ان يصير حجة لكن اذا ضم إليه سائر الشواهد و القرائن يصير حجة قوية، و سوف نرجع مشيرا الى بيان حقيقة الامر في ذلك.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٣ ، ص ٣٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: الرّوح (به ضمّ راء و سکون واو): آنچه به آن زندگی زنده است. و آن، جسم هوایی است. و اطلاق روح بر جبرئیل و کتاب الهی و رسول و وصی، بر سبیل تشبیه است؛ چه هر کدام از آنها مانند روح است برای مکلفان؛ چه اگر نمی بود، یک صاحب حیات، باقی نمی ماند. یعنی: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از روحی که در آدم بود و از قول الله تعالى در سورة ص: پس چون

ساختم آدم را و دمیدم در او روحی را از جمله روح خود. گفت که: این روحی است مخلوق و آن روح که در عیسی است که مذکور شده در سوره نساء نیز مخلوق است. مراد این است که: چیزی نیست که زندگی الله تعالی به آن باشد، مانند روح زید و عمرو؛ بلکه مخلوق الله تعالی و [بر]گزیده اوست از میان روح ها. یا مراد به نفخ روح، وحی و بعثت به رسالت است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۹۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی فی العنوان (الروح) الذی أضافه الله سبحانه فی القرآن إلیه تبارک و تعالی. و «الروح» یذکر ویؤنث، وقوله:

«فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي»

فی سورة ص . والإضافة للتكریم والتشريف. (هذه) أى الروح التى فى هذه الآية، والروح التى فى عيسى. (مخلوقة) أى التى فى آية سورة النساء. قال برهان الفضلاء- بناءً على قوله بوجود المجردات- : «الروح» بالضمّ ما به الحياة وهو جسم هوائى، وإطلاقه على جبرئيل والقرآن والرسول والقرآن والرسول والوصى على سبيل التشبيه، وبهم الحياة الباقية. وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: المراد من «الروح» الشىء الذى يكون مبدأ للتأثير، سواء كان مجرداً عن الكثافة الجسمائية أو لا؛ ليشمل الأقسام الآتية كلّها . وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله- بناءً على قوله بتجرّد النفس الناطقة:- هذا الباب فى الروح الذى أضافها الله إلى ذاته سبحانه، ومعنى إضافته إليه. و «الروح» بالضمّ ما به حياة الأنفس وهو منشأ الحركات الإرادية والإدراكات. وقد يطلق على الموصوف به، ومحله ومتعلّقه القريب الأوّلى. ولما كان ما هذا شأنه منتقلاً نحواً من الانتقال اشتق له اسم من الريح الذى اعتبر فى معناه الانتقال. وإضافتها إليه سبحانه فى قوله:

«وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»

باعتبار انتسابها إليه سبحانه بمخلوقيتها وشرفها من بين سائر الأرواح المخلوقة، وقربها منه سبحانه  
بكمال المعرفة والتقديس .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣١٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٨٢

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٣٤٧ / ٢ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحَجَّالِ، عَنْ ثَعْلَبَةَ، عَنْ حُمْرَانَ،  
قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (٤) عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : «وَرُوحٌ مِّنْهُ» (٥) قَالَ: «هِيَ رُوحُ اللَّهِ -  
مَخْلُوقَةٌ، خَلَقَهَا اللَّهُ (٦) فِي آدَمَ وَعِيسَى (٧)». (٨)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

حمران گوید: از امام صادق (علیه السلام) راجع بقول خدای عز و جل «و روح منه» پرسیدم، فرمود آن روح آفریده است که آن را خدا در آدم و عیسی پدید آورد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

حمران گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از قول خدای عز و جل: «و روح منه» فرمود: آن روح خدا است که مخلوق است، خداوند آن را در پیکر آدم و عیسی پدید کرد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

حمران می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم از قول خدای عز و جل:

وَرُوحٌ مِنْهُ فَرَمُود: آن روح خدا است که مخلوق است، خداوند آنرا در پیکر آدم و عیسی دمید.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: در سوره نساء چنین است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ»: «جز این نیست که مسیح- که عیسی بن مریم باشد- فرستاده الله تعالی است سوی

خلاق. و همان سخن الله تعالی است که گفته که: هیچ زمانی خالی از حجتی نباشد، انداخته آن را سوی مریم بی پدر و روحی است از جانب الله تعالی.

مَخْلُوقَةٌ خبر دیگر مبتداست. مراد این است که: این روح-که منسوب به الله تعالی است-مخلوق اوست، پس تسمیه آن به روح، به اعتبار این است که زندگی خلاق به آن است، نه آن که زندگی او به آن باشد.

خَلَقَهَا اللهُ فِي آدَمَ اشارت است به آیت: « وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي » « از سوره ص.

وَ عِيسَى اشارت به این است که حمل روح بر عیسی مانند حمل «كَلِمَتُهُ» مجاز است؛ چه روح-فِي الْحَقِيقَةِ-احکامی است که سوی عیسی وحی شده، چنانچه او مصداق «كَلِمَتُهُ» است.

یعنی: روایت است از حمران (به ضمّ حاء بی نقطه و سکون میم) گفت: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از قول الله تعالی در سوره نساء: « وَ رُوحٌ مِنْهُ ». امام گفت که: آن روح، مضاف به الله است، آفریده‌های است که آفریده آن را الله در آدم و عیسی.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة:

في سورة النساء: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ». قال برهان الفضلاء:

المراد ب«الكلمة» مصداق ما وجب دائماً من وجوب وجود حجة معصوم عاقل عن الله. وب«الروح» مصداق ما به حياة الناس إيماناً، يعني الأحكام النازلة من السماء.

وقال الفاضل الإسترابادي:

«خلقها الله في آدم وعيسى» أي من غير جري العادة، وخلقها في غيرهما بجري العادة. فهاهنا زيادة اختصاص به تعالى .

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٣٤٨ / ٣. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ الطَّائِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ- : «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (٩): كَيْفَ هَذَا النَّفْخُ؟

فَقَالَ : «إِنَّ الرُّوحَ مُتَحَرِّكٌ كَالرِّيْحِ، وَإِنَّمَا سُمِّيَ رُوحًا لِأَنََّّهُ اشْتَقَّ اسْمَهُ مِنَ الرِّيْحِ» (١٠)،

ص: ٣٢٧

---

١-١ . فى «ف» : «فى قوله» . وفى شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٥٢ : «قوله: مجرور بدلاً عن الروح، أو عن آدم».

٢-٢ . الحجر (١٥): ٢٩؛ ص (٣٨): ٧٢.

٣-٣ . تفسير العياشي ، ج ٢ ، ص ٢٤١ ، ح ٩ ، عن محمد بن أورمة ، عن أبي جعفر الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام . راجع: تصحيح الاعتقاد ، ص ٣١ الوافي ، ج ١ ، ص ٤١٦ ، ح ٣٤٠؛ البحار ، ج ١٤ ، ص ٢١٨ ، ح ٢٤ .

- ۴-۴ . هكذا فى «ألف ، ب ، ج ، و ، بح ، بر ، بف ، جر» والوفى والبحار والاحتجاج . وفى «ض ، ف ، بس» وحاشية «ج ، بح ، بر ، جر» والمطبوع : «أبا عبدالله». هذا، وقد أكثر حمران بن أعين من الرواية عن أبى جعفر عليه السلام . راجع: معجم رجال الحديث ، ج ٦ ، ص ٤٤٩ \_ ٤٥٢ .
- ٥-٥ . النساء (٤): ١٧١ .
- ٦-٦ . فى «ض ، ف ، بح ، بر» وشرح المازندرانى والبحار : - «الله» . وفى الاحتجاج: «بحكمته» .
- ٧-٧ . فى «ف»: «وفى عيسى» .
- ٨-٨ . الاحتجاج ، ج ٢ ، ص ٣٢٣ ، مرسلأ عن حمران بن أعين الوافى ، ج ١ ، ص ٤١٦ ، ح ٣٤١ ؛ البحار ، ج ١٤ ، ص ٢١٩ ، ح ٢٥ .
- ٩-٩ . الحجر (١٥) : ٢٩ ؛ ص (٣٨) : ٧٢ .
- ١٠-١٠ . فى حاشية «بر» : «فى الحركة» .

١٣٤ / ١

وَإِنَّمَا أَخْرَجَهُ عَنْ (١) لَفْظَةِ الرِّيحِ (٢) لِإِنَّ الْأَعْزَاحَ (٣) مُجَانِسَةٌ (٤) لِلرِّيحِ (٥) ، وَإِنَّمَا أَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ لِإِنَّهُ اصْطَفَاهُ عَلَى سَائِرِ الْأَعْزَاحِ ، كَمَا قَالَ لَيْبَتٍ مِنَ الْبُيُوتِ (٦) : بَيْتِي ، وَلِرَسُولٍ مِنَ الرُّسُلِ : خَلِيلِي ، وَأَشْبَاهَ ذَلِكَ ، وَكُلُّ ذَلِكَ مَخْلُوقٌ ، مَصْنُوعٌ ، مُحَدَّثٌ ، مَرْبُوبٌ ، مُدَبَّرٌ (٧) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :

محمد بن مسلم گوید از امام صادق (علیه السلام) راجع بقول خدای عز و جل «و از روح خود در او دمیدم» پرسیدم که آن دمیدن چگونه بود؟ فرمود: روح مانند باد متحرکست و برای آن روحش نامند که نامش از ریح (باد) مشتق است و چون ارواح همجنس باد باشند روح را از لفظ ریح بیرون



آورد و آن را بخود نسبت داد زیرا که آن را بر سایر ارواح برگزید چنان که نسبت بیک خانه از میان همه خانه ها فرموده خانه من (و آن کعبه است) و نسبت بیک پیغمبر (ابراهیم) از میان پیغمبران فرموده است خلیل من و نظایر اینها (چنان که گوید: دین من، بنده من، رسول من) و همه اینها مخلوق و ساخته شده و پدید آمده و پروریده و تحت تدبیرند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۸۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- محمد بن مسلم گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از قول خدای عز و جل (۳۸ سوره ۱۱): «چون او را درست کردم و در او از روح خود دمیدم» آیا این دمیدن چگونه بوده است؟ فرمود: روح چون باد در جنبش است، و برای این به نام روح نامیده شده که از ریح اشتقاق یافته و بدین جهت از کلمه ریح اشتقاق یافته که ارواح همجنس بادند و همانا خدا آن را به خود وابسته است چون که او را بر ارواح دیگر برگزیده است چنان که به یک خانه گفته است: خانه من و به یک فرستاده ای در میان رسولان گفته است: خلیل من، و مانند آن، و همه اینها آفریده و ساخته و پدید شده و پروریده اند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۸۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۳- «محمد بن مسلم» می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم از قول خدای عز و جل: چون او را درست کردم و در او از روح خود دمیدم آیا این دمیدن چگونه بوده است؟ فرمود: روح چون باد در

جنبش است، و به این خاطر به نام روح نامیده شده که از ریح اشتقاق یافته که ارواح همجنس بادند و همانا خدا آنرا به خود وابسته کرده چون او را بر ارواح دیگر برگزیده است چنان که به یک خانه گفته است: خانه من و به یک فرستاده ای در میان رسولان گفته است: خلیل من، و مانند آن، و همه اینها آفریده و ساخته بوجود آمده که تحت تدبیر خداوندند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۴۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

روی عنه البرقی و احمد و هو ممّن لم یرو کذا فی رجال الفاضل الأسترآبادی «عن عبد الحمید الطائی». «عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قوله الله عزّ و جلّ:

وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

\*

کیف هذا النفخ؟ فقال: ان الرّوح متحرّكة كالريح و أنّما سمّی روحا لانه اشتق اسمه من الريح و أنّما اخرجه علی لفظة الرّیح لانّ الارواح مجانسة للريح و انما اضافه الی نفسه لانه اصطفاه علی سائر الارواح كما قال لبيت من البيوت: بيتی و لرسول من الرسل خلیلی و اشباه ذلك و کل ذلك مصنوع محدث و کل مخلوق مربوب مدبر». «لما كان النفخ فی اللّغة قسما من التحریک و الحركة لا یكون الاّ فی الجسمانیات، وقع السؤال عن معنی قوله تعالی:

وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

\*

، لأنّ الرّوح ليست جسما ولا شيئا منطبعاً في الجسم كما هو عند المحققين. ويمكن الجواب بان الروح وان لم يكن في اصل جوهره من هذا العالم الاّ انّ له مظاهر ومجالى في الجسد، وأول مظهر له في هذا البدن بخار لطيف دخانى شبيه في لطافته و اعتداله بالجرم السماوى و يقال له:الرّوح الحيوانى، وهو مستوى الروح الامرى الربانى الذى هو من عالم الامر و مركبه و مطيته قواه، و الاطباء و كثير من الطبيعيين لا يعرفون من النّفس غير هذا الجرم اللطيف التّورانى. فاذن نقول: هذا الروح الطبى دائم التحلّل و التبدل، فهو جرم هوائى متحرك و إليه اشار عليه السلام بقوله: انّ الروح متحرك كالريح، ثم لما كان النفخ عبارة عن تحريك هواء يشتعل به الحطب و نحوه كالفحم، فالبدن كالفحم و هذا الروح كالهواء الذى فى منافذ الفحم و اجوافه، و النفخ سبب لاشتعال الروح البخارى بنار النّفس و تنورها بنور الروح الامرى، فللنفخ فى الصور صورة و حقيقة و نتيجة: فصورته اخراج الهواء من آلة النفخ الى جوف المنفوخ فيه حتى يشتعل نارا، و هذه الصّورة فى حق الله محال و لكن النتيجة و المسبب غير محال، و قد يکنى بالسبب عن النتيجة و الاثر المترتب عليه كقوله تعالى:

غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ

\*

فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ

\*

و صورة الغضب عبارة عن نوع تغير فى نفس الغضبان يتأذى به و نتيجته اهلاك المغضوب عليه أو جرحه و ايلامه، فعبرّ فى حق الله عن نتيجة الغضب بالغضب و عن نتيجة الانتقام بالانتقام، فكذلك يمكن ان يقال هاهنا انه عبرّ عما ينتج نتيجة النفخ بالنفخ، و ان لم يكن على صورة التّفخ، و لكن نحن

لا نكتفى فى الاسماء التى هى مبادئ افعال الله بهذا القدر و هو مجرد ترتب الاثر من غير حقيقة تكون بإزاء الصورة. بل نقول: حقيقة النفخ-الذى فى عالم الصّورة عبارة عن اخراج شىء من جوف النَّافخ الى جوف المنفوخ فيه كالزق و نحوه- هى افاضة نور سر الروح العلوى الالهى على القالب اللطيف المعتدل المستوى، أعنى به الروح الحيوانى القابل لفيضان النور العقلى و الرّوح الالهى، كقبول البلور لفيضان النور الحسى من الشّمس النَّافذ فى اجزائه و اقطاره، فهكذا يكون انوار الحس و الحياة نافذة فى كلّ جزء من اجزاء القالب و البدن، فعبر عن افاضة الرّوح على البدن بالنّفخ فيه. فاذا تقرر ما ذكرناه فان قال قائل: فما السّبب الذى اشتعل به نور الروح الحيوانى فى فتيلة النطفة؟ يقال: هو صفة فى الفاعل و صفة فى القابل. و اما صفة الفاعل: فالجود الالهى و هو ينبوع كلّ وجود لانه فياض بذاته على كلّ ما له استعداد قبول الوجود حقيقة، و مثاله فيضان نور الشمس على كلّ قابل للاستنارة عند ارتفاع الحجب بينهما. و قابل الاستنارة هى سطوح المتلونات كالارض و نحوها أو أعماق الاجسام المقتصدة فى الكثافة و الشفافة كالبلور و الزّجاجة دون الهواء الذى لا لون له و لا اقتصاد فى رقة القوام. و اما صفة القابل: فالاستواء و الاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ

\*

و مثال صفة القابل كصقالة الحديد، فانّ المرآة التى ستر وجهها بالصّدى لا تقبل الصورة و ان كانت محاذية للصورة، فاذا اشتغل الصيقل بتصقيلا فكلما حصل الصّقال حصلت فيها الصّورة من ذى الصورة المحاذية دفعة بلا تخلف، فكذلك اذا حصل الاستواء فى قابل الرّوح كالنطفة و نحوها حدثت فيها الرّوح من خالق الرّوح من غير تغيير فى الخالق بل انما حدثت الروح أو تعلقت الآن لا قبله لتغيير المحل او المتعلق بحصول الاستواء الآن لا قبله. و اعلم كما تفيض النفس على البدن عند التسوية و التعديل المزاجى فكذا يفيض الرّوح العلوى الذى هو من امر الله على النفس عند حصول التسوية و تعديل الاخلاق و توسيطها بين الاطراف المتضادة بحصول ملكة العدالة، فبالسوية الاولى و نفخ الروح الادنى يستحق الانسان مسجودية القوى الحيوانية و الاستواء على عرش الرّوح البخارى

بخلافة الله فى ارض البدن، وبالتسوية الثانية و نفخ الروح الاعلى يستحق خلافة الله فى السماوات و مسجودية الملائكة و الاستواء على عرش النفس الناطقية الكلية. فاذا علمت الحال فى كيفية افاضة الروح الادنى على القابل الادنى و معنى تسويته و الافاضة عليه و قبوله للفيض، فقس عليه نظائر ما ذكرنا فى كيفية افاضة الروح الاعلى على القابل الاعلى، و لا ينبغي ان تفهم من الفيض ما تفهم من فيضان الماء من الاناء على الارض بانفصال جزء من ماء الاناء عليها، بل افهم منه لا اقل ما تفهمه ان كنت من اهل التميز من فيضان نور الشمس على الارض، و لقد غلط فيه قوم أيضا فظنوا انه ينفصل شعاع من جرم الشمس و يتصل بالارض و ينسبط عليها و هو خطأ، بل نور الشمس سبب لحدوث شىء يناسبه فى النورية و ان كان اضعف منه فى الارض، فكذلك الجود الالهى سبب لحدوث انوار الوجود فى كل ماهية قابلة للوجود على حسب قابليتها، و اقرب القوابل إليه المادّة الانسانية فأفاض عليها اشرف الانوار الوجودية، و عبّر عنه تارة بروحى و تارة بنور ربها كما فى قوله:

وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا . فقد ظهر لك من هذه المباحث انّ الروح العلوى من عالم آخر و ان مظهره و مورده من هذا العالم، و لهذا سمى باسمه، و هو دائم الحركة كالريح، فان الريح عبارة عن الهواء المتحرك، و لهذا اشتق اسمه و هو: الرّوح من الريح. فقوله: ان الروح متحرك كالريح، بيان لسبب كونه منفوخا و اتصافه بصفة المنفوخية. و قوله: انما سمى روحا لانه اشتق اسمه من الريح، بيان لتسمية الروح روحا بوقوع هذا الاشتقاق. و قوله عليه السلام: و انما اخرجه على لفظة الريح، بيان لوجه هذا الاشتقاق، فكأنه قيل: لما ذا اشتق له اسم من الريح؟ فقال: لان الارواح مجانس للريح، و تذكير مجانس لانه على تقدير شىء مجانس، و وجه هذه المجانسة ان كلا منهما منشأ للحياة، اما الرّوح: فمنشأ الحياة الدائمة الاخرية و اما الريح الذى مهبطه: فمنشأ الحياة المنقطعة الدنيوية. فان قلت: فما حقيقة هذا الروح التى هى منشأ الحياة الابدية و ما وجه تعلّقه بهذا البدن؟ أ هو داخل فيه أو خارج عنه؟ متصل به أو منفصل عنه؟ فنقول: ليس هو بداخل فى البدن بالممازجة و لا خارج عنه بالمباينة، و لا هو متصل به و لا منفصل عنه، لانّ مصحح الاتصاف بهذه الامور الجسمية و التميز فقد انتفى عنه، و كلا الضدين منفكان عنه، كما انّ الفلك لا حار و لا بارد و الجماد لا عالم و لا جاهل، لان مصحح الحرارة و ضدها العنصرية و قبول الاستحالة و الكون و الفساد، و مصحح العلم

و مقابله الحياة فاذا انتفى القابل انتفى الضدان و ليس أيضا هو فى جهة من الجهات بل منزه عن الاختصاص بالجهات و الاتصال بالاجسام و الحلول فيها، و لا هو عرض مطلقا لانّ العرض لا يتصف بصفة لأنه نفس الصّفة، فلا يقبل صفة سيما الصّفات المتقابلة كالعلم و الجهل و الشجاعة و البخل و الخوف و الرجاء و الفرح و الغم. فان قيل: لما ذا منع رسول الله صلى الله عليه و آله من افشاء هذا السر و كشف هذه الحقيقة فقال تعالى:

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي . قلنا: لغموضه و عدم انحصار حقيقته فى حدّ خاص و لقصور طبائع الناس عن احتمال حقيقته و معناه، بل عن احتمال وصفه و نعته من كونه ليس بجسم و لا جسمانى و لا داخل فى الاجساد و لا خارج عنها و لا متّصل بها و لا منفصل عنها، فانّ الناس قسمان: خواص و عوام، و اما من غلبت العامية على طبعه فهذه الصّفة لا يتصورها و لا يصدق بوجودها فى حقا لله فكيف فى حق غيره كالروح الانسانى. و لهذا انكرت الكرامية و الحنابلة و من يحذو حذوهم ممن كانت العامية اغلب عليه فجعلوا الاله سبحانه جسما، اذ زعموا انه لا يعقل موجودا الاّ مجسما محسوسا بالفعل أو من شأنه أن يكون محسوسا مشارا إليه، و من ترقى عن العامية قليلا نفس الجسمية و لم يقدر و لم يطق ان ينفى عنه عوارض الاجسام فاثبت الجهة و كونه مرثيا، و من ترقى عن هذه العامية كالمعتزلة فاعترفوا بوجود موجود ليس بجسم و لا جسمانى لا فى مكان و لا فى جهة و لا بكونه محلا لحادث، لكنهم احوالوا ان يكون هذه الصفة لغير الله، فاذا ذكرت هذا لغيره كفروك و قالوا انك تصف نفسك بما هو من صفات الاله على المخصوص، فكأنك تدعى لنفسك الالهية و الاشتراك. و ربّما قالوا: كما يستحيل ان يجتمع اثنان فى مكان واحد يستحيل ان يجتمعا أيضا فى لا مكان، لأنه انما يستحيل اجتماعهما فى مكان لارتفاع الامتياز بينهما، فكذلك اذا وجد اثنان كل واحد منهما ليس فى مكان فبم يحصل التميز و الفرقان؟ و هذا القول غلط و خطأ فليس كلّ امتياز بين شيئين بمكان، اذ ربّما يمتاز احد الشيين عن الآخر بالحد و الحقيقة كالأعراض المختلفة فى محل واحد، فتميز اللون عن الطعم ليس بمكان و لا زمان، فيجوز اجتماعهما فى جسم واحد، و كذا تميز العلم عن القدرة بذاته و ان كانا حاصلين فى نفس واحدة، فاذا جاز اجتماع الحقائق المتخالفة بذواتها فى محلّ واحد فبان يتصور اشياء مختلفة الحقائق بذواتها متفقة فى امر سلبى هو سلب

المكان و سلب الجسمية يكون اولى. و اما الخواص و هم اعظم الحكماء الإلهيين و أكابر الصوفية فكلهم قائلون بحقيقة الروح و تجرّده عن عالم الاجسام و وافقهم من متكلمي الاسلام قدماء اصحابنا الامامية رحمهم الله كابن بابويه القمي و الشيخ المفيد و المرتضى علم الهدى و بنى نوبخت حسبما استفادوا من أئمتهم المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، و من الاشاعرة الراغب الاصفهاني و الغزالي و الفخر الرازي. و لكن يجب ان يعلم: ان حقيقة الروح ليست مما يمكن تحديده، لانها ذات درجات و مقامات ليس لها حدّ واحد، و هذا الارواح البشرية كسرج اقتبست من نار عظيمة، ثم بين هذه الارواح تفاوت عظيم و كذا بين ارواح الملائكة، فلكل منهم مقام معلوم. و كما ان اجساد الادميين صغيرة بالقياس الى اجرام الكواكب و السموات فكذلك - فافهم و تحقق - ان الارواح البشرية قبل ان تستكمل و ترتقى الى سائر الدرجات، حقيرة بالإضافة الى ارواح الملائكة، كاجسادهم بالإضافة الى اجساد العالم، و لارواح الملائكة ترتيب و كل منهم منفرد برتبة و لا يجتمع في مرتبة واحدة اثنان، بخلاف الارواح المتكثرة البشرية، فانّ جميعها في بداية الفطرة في حدّ واحد، و بعد الترقى و الاستكمال أيضا قد يكون عدة منها متساوية مختلفة بالهيئات و العوارض المشخصة. و اما الارواح الملائكة: فكل واحد نوع برأسه هو كل ذلك النوع و كليه، و إليه الاشارة بقوله تعالى:

وَإِنَّا لَنَحْنُ الصّٰفُّونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ

، و بقول النبي صلى الله عليه و آله: ان الراكع منهم لا يسجد و الساجد منهم لا يركع، و انه ما من واحد الا و له مقام معلوم. ثم من الارواح الانسانية من قال: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين، و قوله صلى الله عليه و آله: لى مع الله وقت... الحديث، فمع هذا التفاوت و الاختلاف كيف يمكن تحديد ماهية الروح أو تعريفها الا بما وقع في القرآن من قوله تعالى:

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي

؟ قوله عليه السلام: و انّما اضافهُ الى نفسه لانه اصطفاه على سائر الارواح، لما ذكر عليه السلام أولاً: انّ الرّوح شىء متحرك كالريح و انّها مجانس للريح، فكأنه ورد السؤال بانّها مع هذه الصّفة يعنى الحركة و المجانسة للريح كيف يضاف الى الله تعالى فى قوله:

وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

\*

؟فان كانت النسبة إليه لان وجودها به و منه، فجميع الاشياء وجودها حاصله به تعالى و منه؟ و قد نسب البشر الى الطين فقال:

إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ

، ثمّ قال:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

\*

، و ان كان معناه جزء من الله فاض على القالب كما يفيض المعطى المال على السائل فيقول: افضت عليه من مالى، هذا يوجب تجزئة ذاته و ذلك محال؟ فإشار الى الجواب بانّه تعالى اضاف الروح الذى هو منشأ الارواح البشريّة و منبعها الى ذاته لانه اصطفاه و شرفه على سائر الارواح، و قد مرّ انّ قوله: نفخت بمعنى افضت، و لو نطقت الشمس مثلاً و قالت: افضت على الارض من نوري، فيكون صدقاً و يكون معنى النسبة: انّ النور الحاصل من جنس نور الشمس و ان كانت فى غاية الضعف بالإضافة إليه. و قد عرفت انّ الرّوح بسيط مصفى منزّه عن الجهة و المكان و قبول التجزئة، و كونه لا داخل الجسد و لا خارجه و لا متّصل به و لا منفصل عنه، و مع ذلك لا جزء من اجزاء الجسد الاّ هو معه اينما كان، و لا ذرّة من ذرات القالب تعزب عنه، و فى قوته العلم بحقائق و ماهيات الاشياء و



الاطلاع عليها و الاحاطة بها، و هذه نوع مضاهاة و مناسبة ليست لسائر الاشياء من الاجسام و الجسمانيات اصلا، فلذلك خص بالإضافة إليه. ثم اعلم أيضا ان هذه الارواح البشرية المنفوخة فى قوالها باذن الله غير الروح المضاف إليه تعالى لما دلت عليه كلمة «من» الابتدائية لا التبعية، كما علمت انّ الروح ليس متجزئا بل هذه الارواح البشريّة بالإضافة الى ذلك الروح كسرج مقتبسة من نار عظيمة كما سبق او كالأضواء الحاصلة فى الروازن و الثقب و الجدران من ضوء الشمس. قوله عليه السلام: و كل ذلك مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبر، اى كلّ واحد من تلك الارواح سواء الذى اصطفاه أو سائر الارواح مخلوق مصنوع، و انما ذكر هذه الالفاظ الخمسة تأكيدا و توضيحا لنفى كونه قديما، حيث وصف الارواح بصفات متعددة دالة على الحدوث و الافتقار، اما كونها مخلوقة: فالخلق اما بمعنى اليجاد أو بمعنى التقدير و كلاهما تدلان على انّ لها موجدا مقدرًا، و اما كونها مصنوعة: فمعناه انّ وجودها بصنع صانع، و اما كونها محدثة: فمعناه انّ وجودها متأخر عن لا وجودها، فلم يكن وجودها من ذاتها فلها محدث لا محالة، و اما كونها مربوبة: فالتربية عبارة عن تبليغ الشىء الى كماله على التدريج، فالارواح البشرية تتكامل لا دفعة و هى قابلة للترقى و التوجه الى غايتها الاصلية و التقرب الى الله تعالى، و اما كونها مدبرة: فهو من جهة أنّها ذات قوى مرتبة و آلات و جنود مختلفة واقعة على نسق و انتظام، فدل ذلك على انها لها مدبرا يفعل فيها هذه التدبيرات اللائقة و الترتيبات الضرورية أو النافعة كما دل عليه علم التشريح. و اعلم انه ذهبت جماعة الى ان الارواح قديمة، و جماعة لما تفتنوا ان نفوسهم غير جسمية توهموا انها البارئ، و قد ضلوا ضلا بعيدا، فان النفوس كثيرة فالبارئ جل كبريائه واحد احدى، و اما بطلان كونها قديمة: فالبرهان طويل و مقدماته كثيرة، لكن انّ الروح البشرية حدثت عند تمام استعداد النطفة للقبول، و حدوثها من الله عند تمام الاستعداد المعبر عنه بالتسوية، كما حدثت الصورة فى المرأة، عند حصول الصقالة و التصفية فى المرأة من ذى الصورة، و ان كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقالة و هما متحدان . و ايجاز هذا البرهان: انّ الارواح البشرية لو كانت موجودة قبل الابدان لكانت اما كثيرة و اما واحدة، و كلا الشقين باطل، فوجودها قبل البدن باطل، اما بطلان وحدثها: فانها بعد التعلق بالابدان اما ان بقيت على وحدثها أو صارت متكثرة، و كلاهما محال، فوجودها مع البدن محال، هذا اخلف. اما استحالة

الوحدة فلاستلزامه كون ما يعلم احدها يعلم غيرها فلم يجز ان يعلم زيد ما يجهره عمرو، و لو كان الجوهر مَنّا واحدا لاستحال اجتماع الضدين فيه كما يستحيل اجتماعهما في واحد كزيد. و اما استحالة الكثرة: لان الواحد انما يجوز ان يتكثر وينقسم اذا كان مقدارا او ذا مقدار كالأجسام، فالجسم ينقسم تارة و يتحد اخرى، لانه ذو مقدار و له بعض و كلّ قبل الانفصال في الوهم و الفرض و بعد الانفصال في الخارج و الوجود، و ما لا بعض له بوجه فلا يمكن له كثرة بعد وحدة و لا وحدة بعد كثرة. و اما فرض كثرة الارواح قبل الابدان فمحال: لانها اما ان تكون متماثلة من كلّ وجه أو متغايرة، و الاول ظاهر البطلان لان وجود المثليين محال في الاصل و لهذا يستحيل وجود السواديين في محل واحد و جسمين في مكان واحد، لانّ الاثنينية تقتضى مغايرة و لا مغايرة هاهنا، و اذا تحقق سوادان مثلا فيجب ان يكونا في محلين أو في محل واحد و لكن في زمانين، اذ لاحدهما حينئذ وصف و للآخر وصف آخر و هو الاقتران بهذا الزمان الخاص، فليس في الوجود مثالان مطلقا بل بالإضافة، كقولنا: زيد و عمر و مثالان، اى في الانسانية، و سواد الحبر و الغراب مثالان، اى في السوادية. و الثانى باطل أيضا، لانّ تغايرها اما باختلاف الانواع أو باختلاف العوارض و الاحوال الخارجة عن الماهية و لوازمها. و لما كانت النفوس الانسانية متفقة واحدة بالنوع و الحدّ فلا يمكن ان يكون اختلافها قبل البدن بالماهية و الحقيقة، و اما اختلافها بالعوارض فمحال، لان الحقيقة الواحدة انما تنقسم بالعوارض الخارجة عن الذات اذا كانت حالة في الاجسام او منسوبة إليها بنوع تعلق، اذ الجسم امر لذاته ذو اجزاء متخالفة و لو بالقرب و البعد من السماء، و اما اذا لم يكن شىء كذلك فقبوله للتكثر بعد الاتفاق في النوع محال، كما ان الشىء اذا لم يكن متعلقا بحركة و زمان فقبوله للتغير محال. و هذا ربما يحتاج تحقيقه الى مزيد تقرير و بيان لكنّ هذا القدر ممّا ينه على بطلان تقدم الارواح. و اما قوله تعالى:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ...

الآية و قول النبي صلى الله عليه و آله: كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين، و قوله: الارواح جنود مجنّدة، و قوله: نحن السابقون الاولون، فلا يوجب شىء منها ان يكون للارواح وجود قبل الابدان هذا النحو من

الوجود، بل المراد هاهنا وجودها فی عالم التقدير او وجود اصولها و معادنها و منابعها كما اشرنا إليه فیما سبق و الکلام فی تحقیق ذلك طویل. و هو الثانی و الاربعون و ثلاث مائة «عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بحر».

شرح أصول الكافی؛ ج ۳، ص ۳۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال علیه السلام: وإنما أخرجه. [ص ۱۳۳ ح ۳] أقول: أى اشتق اسمه من الريح.

الحاشية على اصول الكافی؛ ج ۱، ص ۳۰۹

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: كَيْفَ هَذَا النَّفْخُ سؤال است از این که: این دمیدن آیا از قبیل دمیدنِ هواست در جسمی، یا از قبیل ساختن مجرد است به جسمی، چنانچه فلاسفه می گویند در نفوس ناطقه انسانیّه؟ یعنی: روایت است از محمد بن مسلم، گفت که: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از قول الله -عَزَّ وَجَلَّ- در سوره ص که: و دمیدم در آدم از روح خود؛ چگونه است این دمیدن؟ پس گفت در بیان این که از قبیل دمیدنِ هواست که: به درستی که روح حرکت می کند از مکانی به مکانی -مثل باد، که هوای متحرک است- و جز این نیست که نام نهاده آن را روح برای آن که مشتق ساخته نام آن را از باد. و برای این مشتق ساخته از لفظی که برای باد است که روح از جنس باد است؛ به معنی این که هوای متحرک است و برای این نسبت داده سوی خودش که گزیده آن را بر باقی روح های مردمان، چنانچه گفته برای خانه ای از خانه ها که کعبه باشد: خانه من. و برای رسولی از رسولان که ابراهیم

باشد: مصاحبِ درونی من. و مانند آن مثل «جَنُبُ الله» و «وَجْهُ الله». و جمیع آن، آفریده شده است، ساخته شده است، احداث کرده شده است، مملوکِ صاحبِ کلِّ اختیار است، تدبیر کرده شده است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۳۹۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (عن قول الله عزّ وجلّ) فی سورة ص . (کیف هذا النفخ؟) یعنی هل هو كنفخ الهواء فی جسم، أو عبارة عن تعلق مجرد بمادى كما قالت الفلاسفة به؟ والجواب صريح فی أنه كالأول. قال برهان الفضلاء: الروح التي عبّرت الفلاسفة عنها بالنفس الناطقة ليست مجردة كما قالت الفلاسفة، بل جسم لطيف يتحرّك وينتقل كالهواء من مكان إلى مكان. قال الفاضل الإسترابادى: الحركة إنّما تصحّ فی الروح بمعنی الجسم البخارى الذى يتكوّن من لطافة الأخلاط وبخاريّتها لا فی الروح المجرّدة . وقال السيّد الأجلّ النائینی رحمه الله: «وإنّما أخرجه على لفظة الريح» لعلّ إخراجہ على لفظة الريح عبارة عن التعبير عن إيجاده فی البدن بالنفخ فيه؛ لمناسبة الروح للريح ومجانسته إياه. وإنّما أضافه إلى نفسه سبحانه؛ لأنّه اصطفاه بتقدّسه وتشرفه على سائر الأرواح، كما أضاف البيت إلى نفسه، والخليل إلى نفسه سبحانه للتشرف والتقدّس، وكلّ ذلك مخلوق محدث مربوب. فلا يتوهم أنّه سبحانه له روح به حياته الذاتية نفخ منه فی آدم وعيسى عليهما السلام .

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۳۲۱

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: مجهول و لعل إخراجها على لفظة الريح عبارة عن التعبير عن إيجاده في البدن بالنفخ فيه، لمناسبة الروح للريح و مجانسته إياه و إنما أضافه إلى نفسه سبحانه لأنه اصطفاه بتقدسه و تشرفه على سائر الأرواح. و اعلم أن الروح قد تطلق على النفس الناطقة التي تزعم الحكماء أنها مجردة و هي محل للعلوم و الكمالات و مدبرة للبدن، و قد تطلق على الروح الحيوانى و هو البخار اللطيف المنبعث من القلب السارى فى جميع الجسد، و تلك الأخبار تحتلها و إن كانت بالأخير بعضها أنسب، و قيل: الروح و إن لم تكن فى أصل جوهرها من هذا العالم إلا أن لها مظاهر و مجالى فى الجسد، و أول مظهر لها فيه بخار لطيف دخانى شبيه فى لطافته و اعتداله بالجرم السماوى، و يقال له: الروح الحيوانى، و هو مستوى الروح الربانى الذى هو من عالم الأمر و مركبة و مطيته قواه، فعبر عليه السلام عن الروح بمظهره تقريبا إلى الأفهام، لأنها قاصرة عن فهم حقيقته كما أشير إليه بقوله تعالى:

قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

و لأن مظهره هذا هو المنفوخ دون أصله.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٨٣

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤ / ٣٤٩. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَحْرٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَرَّازِ (٨)، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَمَّا يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، فَقَالَ: «هِيَ صُورَةٌ مُحَدَّثَةٌ مَخْلُوقَةٌ» (٩)، اصْطَفَاهَا (١٠) اللَّهُ، وَاخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلَفَةِ (١١)، فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ، كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ، وَالرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ؛ فَقَالَ: «بَيْتِي» (١٢) وَ «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (١٣). (١٤)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

محمد بن مسلم گوید از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم راجع بآنچه روایت کنند که: خدا آدم را بصورت خود آفریده است» حضرت فرمود: آن صورتی است پدیده و آفریده که خدا آن را انتخاب کرده و بر سایر صورتهای مختلف برگزیده است و بخود نسبت داده است همچنان که کعبه و روح را بخود نسبت داده و فرموده است: خانه من و دمیدم در او از روحم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۸۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- محمد بن مسلم گوید: از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم از آنچه روایت کنند که خدا آدم را به صورت خود آفریده است، فرمود: آن کالبد تازه در آمدی بود و آفریده شده، خدا او را برگزید و اختیار کرد بر صورتهای گوناگون دیگر و به خود وابسته نمود، چنانچه کعبه را به خود وابست و فرمود: «خانه من» و «در او از روح خود دمیدم».

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۸۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- محمد بن مسلم می گوید: از امام باقر علیه السلام پرسیدم از آنچه روایت کنند که خدا آدم را به صورت خود آفریده است، فرمود: آن کالبد تازه در آمدی بود و آفریده شده، خدا او را برگزید و اختیار کرد بر صورتهای گوناگون دیگر و به خود وابسته نمود، چنانچه کعبه را به خود وابست و فرمود: خانه من و در او از روح خود دمیدم

توضیح: روح در وجود رازی است سر بسته و حقیقتی است در بسته. روح به معنی عام خود همان نیروی محرک ماده است که همیشه در جنبش است و تعبیر روایت به باد، تعبیر بسیار مناسبی است که روح همچون باد در جنبش است. روح از نظر خداشناسی همان شعور مرموزی است که در انسان به نفس ناطقه از او تعبیر می شود و مجرد است ولی در کار خود نیاز به تن و کالبد دارد و چون انسان بمیرد آزاد می شود و به حرکت خود ادامه می دهد.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۵۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

كوفي روى عن أبي بصير و الرجال ضعيف مرتفع القول «صه» و ابن داود «عن أبي أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عما يروون ان الله خلق آدم على صورته فقال: هي صورة محدثه مخلوقة اصطفاها الله و اختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها الى نفسه كما اضاف الكعبة الى نفسه و الروح الى نفسه فقال:

بَيْتِي

\*

قال:

وَنَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

\*

« هذا الحديث ممّا لا خلاف فى كونه مرويا عن النبى صلّى الله عليه و آله، و روى على صورة الرحمن أيضا، و الغرض من قوله: هى صورة محدثة مخلوقة ان لا يتوهم احد ان لله صورة كصورة الانسان، و انه ليس كمثل شىء، او يكون للانسان صورة غير محدثة على صورة ربّه، فاذاح هذا الوهم. و يجب ان تعلم ان الصورة- كما مرّ فى كتاب العقل- اسم مشترك بين معان كثيرة، فقد يطلق على ترتيب الاشكال و وضع بعضها من بعض و اختلاف تركيبها و هى الصورة المحسوسة، و قد يطلق على ترتيب المعانى التى ليست بمحسوسة، فان للمعانى ترتيب و تركيب أيضا و تناسب. فيقال صورة هذه المسألة كذا و صورة الواقعة كذا، و قد يطلق لغير هذين المعنيين فيقال للوجود الخارجى لشىء: صورته فى الخارج، و يقال للماهية العقلية: لها صورة فى العقل و يقال لتمام الشىء فى ذاته أو فى عرضه: صورته، فالنطق مثلا صورة الانسان و البياض صورة الجسم الابيض، و يقال لمقوم المادة نوعا: صورتها، و يقال للوجود المجرد عن المادة: انه صورة بلا مادة، فالمراد بالصورة هاهنا المعنى الثانى و هى النسبة المعنوية و الترتيب العقلى. و اعلم أيضا ان الله منزّه عن المثل فى الذات و عن الشبه فى الصّفات، و لكن لا يستحيل فى حقّه المثل و هو المضاهاة فى الاضافات و السلوب لانها خارجة عن ذاته، فالله منزّه عن المثل لا عن المثل و لهذا قال:

وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلٰى

، و لولا بين نفس الادمية و الرب من المضاهاة لم يجب من معرفتها معرفته و لم يقل أمير المؤمنين عليه السلام: من عرف نفسه فقد عرف ربه، فللنفس مناسبة و مضاهاة مع بارئها فى الذات و الصّفات



و الافعال. اما الذات: فالنفس مجردة عن المكان و الحيز و الجهة و الجسم، فليست بجسم و لا بعرض و لا بمتحيز فى جهة و لا بقابل للاشارة الحسية و لا أيضا متصلة بهذا العالم و البدن و لا منفصل و لا داخله فى العالم و لا خارجة و هذا كله من صفات التقديسية لذاته تعالى. و اما الصفات: فقد خلقها الله موجودا حيا عالما قادرا سميعا بصيرا متكلمًا، اما فى هذه النشأة البدنية: فبالآلات الجسمانية، فيتكلم باللسان و يبصر و يسمع بالجارتين العين و الاذن و يقدر بالاعصاب و العضلات، اذ هذا غاية ما يمكن لها من المضاهاة فى هذه النشأة. و اما النشأة الباطنة: فكلها حاصلة لها فى ذاتها من غير حاجة لها الى آلة مباينة لذاتها، الا ترى انها فى المنام، و هو جزء من اجزاء الآخرة، ترى و تسمع و تتكلم و تقدر بذاتها لا بألة؟ و اما الافعال: فقد ذكرنا فى الكتاب الاول ان لافعال الانسان كما لا فعال الله عند صدورها منه و بروزها من مكان غيبها الى مظاهر شهادتها اربع مراتب: لكونها أولا فى مكن روحه الذى هو غيب غيوبه فى غاية الخفاء كأنه غير مشعور بها، ثم تنزل الى حيز قلبه عند استحضرها و اخطارها بالبال كلية، ثم تنزل الى مخزن خياله مشخصة جزئية، ثم يتحرك اعضائه بحركة الاعصاب و الاوتار و العضلات عند إرادة اظهارها فيفعل فى الخارج ما كان يقدره أولا. فكذلك الحال فى الافعال الالهية التى تحدث فى عالم الكون، اذ المرتبة الاولى بمثابة القضاء الالهى و المرتبة الثانية بمثابة صورة اللوح المحفوظ، و الثالثة بمثابة الصورة القدر الربانى و لوح المحو و الاثبات و النفس المنطبعة السماوية، و الرابعة بمثابة الصورة الحاتة فى المواد العنصرية، و لا شك فى ان النزول الاول لا يكون الا بإرادة كلية و النزول الثانى بإرادة جزئية تنضم الى الإرادة الاولى الكلية فتتخصص و تصير جزئية، فينبعث بحسب ملائمتها و منافرتها رأى جزئى يستلزم إرادة جازمة داعية الى اظهار ذى الصورة فى الخارج، فيظهر الفعل فى الخارج بحركة الاعصاب و الاعضاء التى بمثابة حركة السماء. و كما ان سلطان الروح الذى هو العقل و الادراك لا يظهر أولا فى الدماغ، فكذلك سلطان الروح الاعظم الذى هو روح العالم لا يظهر فى العرش، و كما ان مظهر الاول فينا هو الروح البخارى المنبعث من القلب الذى هو منبع الحياة، فكذا المظهر الاول لافعال الله هو الكرسى، ثم السماوات التى كالأعضاء البسيطة فينا، و روح الفلك اعنى نفسه المنطبعة بمثابة الروح الحيوانية فينا، و وجود الحادث فى عالم الارض

كوجود الفعل الارادى منّا كالكتابة و نحوها فى مادته الخارجة كالقرطاس و نحوه. و قال الغزالي فى بعض رسائله: مبدأ فعل الادمى إرادة يظهر اثرها فى القلب أولاً فيسرى منه اثر بواسطة الرّوح الحيوانى الذى هو بخار لطيف منبعث من تجويف القلب، يتصاعد الى الدماغ، ثم يسرى منه اثر الى الاعصاب الخارجة من الدماغ و من الاعصاب الى الاوتار و الرباطات المتعلقة بالعضل، فينجذب الاوتار فيتحرك به الاصبع فيتحرك بالاصابع القلم و بالقلم المداد مثلاً فيحدث منه صورة ما تريد كتابته على وجه القرطاس على وفق ما يتصوّر فى خزانة التخيل، فأنّه ما لم يتصوّر صورة المكتوب فى الخيال أولاً لا يمكن احداثه على البياض ثانياً. و من استقرأ أفعال الله و كيفية احداثه للحيوان و النبات على الارض بواسطة تحريك السموات و الكواكب- و ذلك بصناعة الملائكة فى تحريك السّموات- علم أنّ تصرف الادمى فى عالمه، اعنى بدنه يشبه تصرف الخالق فى العالم الاكبر و هو مثله، و انكشف له ان نسبة شكل القلب الى تصرفه نسبة العرش و نسبة الدّماغ نسبة الكرسي، و أنّ الحواس كالملائكة الذين يطيعون الله طبعاً و لا يستطيعون لامره خلافاً و لا عصياناً، و الاعصاب و الاعضاء كالسموات و القدرة فى الاصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة فى الاجساد، و القلم و القرطاس و المداد كالعناصر التى هى امهات المركّبات فى قبول الجمع و التركيب و التفرقة، و خزانة التخيل كاللوح المحفوظ. فمهما اطلع احد بالحقيقة على هذه الموازنة عرف معنى قوله صلّى الله عليه و آله: ان الله خلق آدم على صورته، و لكن معرفة ترتيب افعال الله تعالى غامضة تحتاج الى تحصيل علوم كثيرة. و قال أيضاً: فلولا ان الله تعالى جمع فى الادمى ما هو مثال جملة العالم حتى كأنه نسخة مختصرة من العالم و كأنه ربّ فى عالمه متصرّف فيه، لما عرف العالم و التصرّف و الرّبوبية و الفعل و القدرة و سائر الصفات الالهية، و لولا هذه المضاهاة لم يقدر الانسان على الترقى من معرفة نفسه الى معرفة ربّه، فصارت النفس بمضاهاتها و موازنتها مرعاة الى معرفة خالق النفس. فاذن نقول: المراد بالصورة فى قوله صلّى الله عليه و آله: ان الله خلق آدم على صورته، صورة نسبة ذات الله تعالى الى مجموع العالم و ترتيبه و نظامه و وقوع كل جزء من اجزائه على نسبة خاصة إليه تعالى، و كون بعضها بواسطة بعض و قرب بعضها منه تعالى و بعد البعض، و لا شك ان نسبته تعالى الى العالم أفضل النسب و أشرفها و لذلك قال عليه السلام: اصطفاه الله و اختارها على سائر

الصور المختلفة، اى على سائر النسب التى يكون فى العالم، فان هذه النسبة تكون بين أمور مترتبة بالذات ترتيبا يرتقى بها الكثرة الى وحدة و يصير بها الكثير واحدا، فأضافها لشرفها و فضيلتها على غيرها الى نفسه كما أضاف الكعبة الى نفسه فى قوله تعالى:

طَهَّرًا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ

،لانه أول بيت وضع للناس، و أضاف الروح الى نفسه فى قوله:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

\*

،لانّ الروح أشرف ممكن و افضل مخلوق و اكرم جوهر فى العالم. ص ٥ س ١ قوله:باب حدوث العالم.الحدوث هو الوجود بعد العدم سرمدية كانت البعدية او غير سرمدية،دهرية كانت او غيرها،زمانية كانت او غيرها،و الحادث السرمدى،هو الصنع و غير السرمدى هو المصنوع،و الدهرى من المصنوع ينقسم الى اركان و انوار أربعة:النور الابيض ثم الاصفر ثم الاخضر ثم الاحمر،و هى اركان العرش،و الزمانى منه علوى بتفاوت طبقاته المترتبة،و سفلى باختلاف انواعه المتكثرة،و اما السرمدى منه فهو برزخ بين القدم و الحدوث و الوجوب و الامكان و النور و الظلمة،هذان المتقابلان،اى القدم و الحدثان و الوجوب و الامكان وضع مخروطا هما وضعا إلهيا على التعاكس كما تقرر فى محله. (نورى) ص ٧ س ١١ بل الافتقار حسبما حقق فى موقعه مقوم ذات المفتقر بالذات فيستمر مفتقرا كما ان الغنى مقوم ذات الغنى بالذات فيستمر غنيا،و الا انقلب كل الى خلافه و هو خلف،فثبت. (نورى) ص ٧ س ٢١ اشارة منه رفع مقامه الى النحو الافاضة و الابداع متسرمد بتسرمدته تعالى و من قبله،و العالم الخلقى و المصنوع الامكانى حادث زمانى أب من قبل ذاته عن التسرمد و الوجود الدائمى،و ما نسب الى الاقدمين من القول بالقدم خلط فى المقام لعدم درك حق المرام،و كلامهم مرموز و انما عنوا من القدم قدم الابداع و الصنع و تسرمد عوالم الامر و هو قوله:كن،لا قدم المصنوع و المخلوق،مع ان الابداع أيضا يتسرمد بتسرمدته تعالى و ليس له وجود و

استمرار و قرار بالانفراد، بل هو موجود بوجوده و باق ببقائه تعالى، فاستبصر. (نورى) ص ٨ س ١١  
اعلم ان التغيير و التجدد على ضربين: ضرب منه مطلق و ضرب آخر متعين و هما متحدان بضرب  
من الاتحاد كاتحاد الطبيعى من الاتصال الجسمى و التعليمى منه، و المطلق بمنزلة و المتعين منزلته  
من المطلق منزلة الجسد من الروح و الروح باق و الجسد فان، و الروح هنا يسمى بالدهر و الجسد  
بالزمان و منزلة الفلك من الملك منزلة الجسد من الروح، فالملك دهري و الفلك  
زمانى، قوله: كدوام الفلك من الملك تمثيل للزمان، وقوله: و بقاء الملك بالملكوت تمثيل للدهر، و  
بقاء الملكوت الكلى المقدس عن مطلق التغيير هو السرمد الذى يكون مجمع الازل و الابد. (نورى)  
ص ٨ س ١٥ كل جسم جسد و لكل جسد روح، و الروح له انواع و اصناف و اشخاص كالجسد، و  
الارواح منها ملكوتية نورانية كالفلكية و منها ابليسية ظلمانية كالفرعونية و بينهما برازخ لا تحصى، و  
كل جسد زمانى دائر زائل، و الارواح الدهرية و لا سيما الفلكية باقية بضرب من البقاء بتبعية الملكوت  
الاعلى و الملكوت متسرمد بالتسرمد الاضافى الفعلى و هو التسرمد الثانى، و الحق الحقيقى جل  
جلاله متسرمد بالتسرمد الحقيقى الذاتى و هو التسرمد الاول، و كل منهما مجمع الابد و الازل، و  
هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن، و شرح المقام طويل و التحرير قصير لا يفى بوجوه الكلام فى  
المقام الا للناقد البصير. (نورى) ص ١٣ س ١٩ خلاصة الوجه فى الوجه التوضيحي و الدليل  
التاكيدى الذى قرره فى هذه الاجرام و محصله هو محصل ما قرره فى وجه كون الشمس و القمر و  
مكانيهما دائما، فكل منهما مما له حكم مخصوص و حد محدود و يجرى فيه من الوجه اللمى الوجه  
الذى ذكر فى ذلك الوجه، فاستبصر و اعتبر فانه طريق مستمر و مجرى مستقر. (نورى) ص ١٥ س  
١٤ اى شاء ما سواه بما هو ما سواه، فان الموجود الامكانى له اعتبار ان: اعتبار اضافته الى نفسه و  
ذاته، و اعتبار اضافته و ارتباطه بعلته تعالى عن الشريك فى الافاضة، فبالاعتبار الاول ليس له رتبة  
الافاضة، بل شأنه الاستفاضة و الاعداد و التهيئة للمواد بوجه، و بالاعتبار الثانى يرجع شأنه الى شأن  
علته، و فاعليته مرتبة من مراتب جوده، فالعبد قابل و فاعل و لكن فاعليته بحوله و قوته و ليس له  
استقلال فى فاعليته، و هذا هو امر بين امرين و منزه عن كل عيب و شين، فاستبصروا. (نورى) ص ١٧  
س ٢ و فى انفسكم أ فلا تبصرون؟ حيث اظهر كل واحد من كل متقابلين فيك حتى يظهر استواء

قدرته و ینکشف عجزک عند اعتبارک، فاعتبر حتی یظهر ظهوره فیک، حاضر غیر محدود، غائب غیر مفقود، موصوف لا یری، موجود لا ینحفی، الحق ظاهر ما غاب قط. (نوری) ص ۱۷ س ۹

گویم من و هرکه هست در فن ماهر-مقهور بود کثرت و وحدت قاهر در مجمع وحدت است کثرت مضمهر-در مظهر کثرت است وحدت ظاهر

(نوری) ص ۱۹ س ۷ قال بعض ارباب الکمال:

خنفساء و مگس حمار قبان-همه با جان و مهر و مه بی جان ؟

(نوری) ص ۱۹ س ۱۱ قال علی علیه السلام فی بعض خطبه البالغة فی الحکمة: کل معروف بنفسه مصنوع. صدق ولی الله روحی له الفداء و علیه صلوات الله تعالی. (نوری) ص ۲۱ س ۱۹ معرف لعظم ظهوره علما، فانبهرت العقول کشفها و حضورا، فنعلم شمول نوره و عموم ظهوره، اذعانا و تصدیقا و لا نعلم شهودا عینیا، فاحتجب العین بالعلم و انبهر و انقهر العلم بالعین و لا بینونة بوجه فی البین، فان العلم مستهلک فی العین و هو بوجه عین العین، و العین نور العین للعلم فلا بینونة فی عین البینونة، تثبت فیه. (نوری) ص ۲۱ س ۲۶ و اعلم ان للاشیاء اعتباران: اعتبار انها مظاهره و مرایاه، و اعتبار انها شئونه و اطواره و تجلیاته و ظهوراته، یا من تجلی بفعله لخلقه و احتجب عن خلقه بفعله، و السر فیه جهتا الخلق و الامر و اعلم ان الفعل هو الامر و مظهره الخلق. (نوری) ص ۲۱ س ۲۶ هو الاول و الآخر و الباطن و الظاهر:

تو دیده نداری که بینی او را-ورنه همه اوست دیده ای می باید

اینما تولوا فثم وجه الله، حاضر غیر محدود، غائب غیر مفقود، موصوف لا یری، موجود لا ینحفی، یا من خفی من فرط ظهوره، و السر فیه: ان قوة البصر بل البصيرة محدود و ظهوره غیر محدود، و المدرك و الادراک و المدرك يجب ان يكون الثلاثة من سنخ واحد و طبع فارد لاجتماعها و اتحادها فی الوجود، المتقابلان لا يجتمعان و منهما المحدود و ما ليس بمحدود، فاعتبر و استبصر. (نوری) ص

٢٢ س ١٤ و هو الشىء بحقيقة الشئىة. (نورى) ص ٢٢ س ١٩ بل من حيث هو مظهر الألوهية و مرآة الربوبية، فافهم. (نورى) ص ٢٢ س ١٩ العبودية جوهره كنهها الربوبية. (نورى) ص ٢٢ س ٢٠ قال صلّى الله عليه وآله: لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل، وقوله صلّى الله عليه وآله: نبى مرسل، نكرة فى سياق النفى فلا يسعه نفسه ليصير فى ذلك الوقت، فإشار الى خفاء نفسه عن نظر نفسه فضلا عن خفاء غيره عن نظر بصيرته البالغة الى درجة لا يتصور فوقها، كما قال تعالى:

فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ . (نورى) ص ٢٣ س ٤ و هو معكم اينما كنتم يا اقرب من كل قريب، يا من دنا و علا. (نورى) ص ٣٣ س ٣ قوله: وينفرد بالتدبير: فان التفرد بالكمال كمال، و التفرد بالتدبير يستلزم التفرد بالكمال، فان التدبير لا يتصور الا بالعلم و القدرة، فاذا لم يكن الشىء مستقلا بالتدبير فلم يكن كاملا فيهما و الا لم يتصور المشارك فى التأثير. (نورى) ص ٣٢ س ٣ لا يبعد كل البعد ان يحمل الفرجة فى المقام كما هو مقتضى ظاهر الكلام على الجزء المشترك الذى يعبر عنه بالحقيقة المطلقة و الحد المشترك هاهنا انما هو الحيثية الحقيقية المشتركة و الطبيعية الوجودية المطلقة القديمة التى يجب ان يكون مشتركة بين ذينك الاثنين القديمين و لا يمكن ان يكون تلك الطبيعة المشتركة القديمة منزلتها من تينك الخصوصيتين منزلة الطبيعة الجنسية من الطبيعة الفصلية كما يظهر من لام الشارح قدس سره، بل يجب ان يكون طبيعة محصلة حقيقية، اذ الوجوب المطلق الذى هو محقق الحقائق و مشيئ الاشياء لا يتصور ان يكون طبيعة مبهمة غير محصلة فى حد نفسها، بل هو الشىء بحقيقة الشئىة، و عند هذا يظهر سر لزوم القديم الثالث بمجرد فر(كذا) من القديمين و يلزم من وجود الثلاثة وجود الاربعة و هكذا الى غير النهاية، لكن لا يلائم هذا الحمل لزوم الخمسة بخصوصها من الثلاثة، فالحمل المناسب للكلام هو الذى افاده الشارح فى المقام و لكنه صعب المنال لورود الاشكال على ظاهر الحال و هو صعب الانحلال كما يظهر على من تدبر. (نورى) ص ٣٣ س ١١ يعنى ان هذا و امثاله لا يتصور الا من مجرد الجهات الفاعلية و الاهتزازات العلوية من دون المسبوقية بالاستعدادات و المخصصات الامكانية و الاعدادات المادية، و من هنا قيل:

داد حق را قابليت شرط نيست- بلکه شرط قابليت داد اوست

فاستبصر. (نورى) ص ۳۳ س ۱۳ قوله: و مبادئ الامور، يعنى ان المعطى للشئ لا يفقده و يجب ان يوجد الغايات فى المبادئ تنزل و تترقى الى الغايات، فالمبدأ فى قوس النزول يرجع الى نفسه بطريق الصعود، الا الى الله تصير الامور، و إليه يرجع الامر كله، كل شئ يرجع الى اصله. (نورى) ص ۳۷ س ۵ اعلم ان شكل العالم الكلى كروى، فعند تعدد العوالم يلزم الخلاء، اما الاول فلان المركبات فسبقها البسائط العنصرية و البسائط العنصرية تحتاج فى صيرورتها مركبات الى تصرفات الاجرام الابداعية الكلية و تحريكاتها اياها و تحديدها جهات الحركات العنصرية باحاطتها اياها و تديرها لها و تأديتها اياها الى غاياتها الكلية و الجرمية بالحركات الدورية الدائمة المختلفة جهة و قدرا و تصرفاتها و تصرفاتها المستمرة فيجب ان يكون العلويات محيطة بالسفليات مدبرة لها محركة اياها الى الغايات، و المحيط العلوى لا يكون الا كرويا، و كل كرة خارجة عن الاخرى لا يمارسها الا بنقطة ما، فيلزم الخلاء بينهما سواء كانتا متماثلين او متخالفين و هذا ظاهر. (نورى) ص ۳۷ س ۱۲ و أيضا قبل العروض و اللاحق كان واحدا، فيستند الى إله واحد، فاستبصروا. (نورى) ص ۳۷ س ۳ و السرفيه هو استيفاء الطبيعة فى استكمالها الذاتية، كل حق و حقيقة يمكن ان يتصور و يتحقق بها فى طريقة سلوكها الى الغاية الجمعية، اذ الطبيعة ما لم يستوف كل حق من الحقوق الجهادية لم يتصور دخولها فى ادنى درجة نباتية و هكذا من النباتية الى الحيوانية و من الحيوانية الى الحيوانية الى الحيوانية الانسانية ثم الى ما شاء الله، و من هنا يظهر سر كون الانسان الكامل الختمى غاية فى النظام الكلى الاعلى و جامعا للحقائق العالمية كلها لا يعزب عنه

مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ . (نورى) ص ۳۷ س ۲۲ اقول: لما لم يمكن تعدد الطبيعة الواحدة المحصلة الا بالمادة فيلزم تجسم كل من القديمين المتفقين من وجه و لزوم الفرجة بين الجسمين ضرورى و فك الفرجة أيضا جسم لضرورة استحالة الخلاء، فيلزم وجود اجسام ثلاثة و يلزم من وجود الثلاثة وجود الخمسة و هكذا هذا. (نورى) ص ۴۱ س ۳ المراد بالمخالفة بينونة صفة لا بينونة عزلة، توحيدته تميزه عن خلقه و حكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة، بان عن الاشياء بالقهر

لها و بانت الاشياء عنه بالخضوع له، والحاصل ان الاشياء مفتقرة الذوات فاقرات فى انفسها إليه و هو الغنى المطلق، ي من جميع الجهات، والغنى انما هو عدم الاحتياج، ولا بينونة اتم و اكمل من بينونة التناقش، والله الغنى و اتم الفقراء، تبصر. (نورى) ص ٤٠ س ٢٠ هذا الاقتضاء انما هو الاقتضاء الاستدعائى لا الايجابى الايجادى، و كان ما يفيد فى المقام هو الثانى، اللهم بنوع من الاعتبار، فاعتبروا. (نورى) ص ٤٠ س ١٣ اعلم ان سر هذا البرهان الذى ذكره لا ينكشف الا بان يقال: ان المراد من المصنوع هاهنا هو الصنع الذى فى لسان القرآن و هو الفيض المقدس و الصادر الاول الفائض عن الذات أولا و هو نور الابداع المطلق و الحق الذى يخلق به الاشياء و المشية التى خلقت بنفسها و خلق الاشياء بها، و المراد من الصانع الاسم الجامع الفعلى امام الائمة الاسماء الفعلية كالرحمن الذى اشتق من الرحمة الواسعة التى وسعت كل شىء و كالاسم المحيط و ما ساواهما فى الكلية و الشمول، و كما ان الرحمن اشتق من تلك الرحمة الواسعة، فكذلك اسم الصانع المطلق يكون مشتقا من الصنع المطلق و الحق الاضافى الذى خلق به الاشياء كلها، و المشتق معلول و المشتق منه علة، فالاستدلال من المصنوع بهذا الوجه اللطيف على كون الذات صانعا استدلال من العلة حقيقة على المعلول، و الاشتقاق الذى أومأنا إليه انما هو هاهنا بالمعنى الخاص الذى اصطلح عليه اهل العلم خاصة، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى) ص ٤٠ س ١٥ هذا بظاهره ليس بشىء لاشتراك الوجه كما لا يخفى و جريانه فى الطرق الاخرى التى ذكرها و لا سيما طريقى الحركة و الحدوث و الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه هو ان السر فى الافتراق ان الحركة و الحدوث و ما ضاهاهما يرجعان الى تعينات الاشياء و يكونان من ذاتيات المتحركات بما هي متحركات و الحوادث بما هي حوادث و التعينات الذاتية لا تعلق، لا بالذات بل بالعرض بخلاف الفعل بما هو فعل و البناء بما هو بناء، فانه يجىء من قبل الجاعل الفاعل البانى، تطلب فانه مع وضوحه دقيق غامض قل من يصل إليه و ما اظهرت الا لأهله. (نورى) ص ٤٢ س ٢٠ فى قوله: اعلم، الى قوله: يعتبرها العقل لكل شىء، تأمل كامل، فان مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات و بالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى مع قطع النظر عن أية حيثية و أية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة الذوات متباينة المعانى غير مشترك فى ذاته اصلا و لا يمكن



ان يحكم على الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا جهة جامعة فيها اصلا بحكم واحد كما صرح به قدس سره فى جواب شبهة ابن كمونة المعروفة فى الاسفار، و السر فيه هو ما اشار إليه عليه السلام بقوله: وهو الشىء بحقيقية الشئىة، و انه شىء بحقيقة الشئىة كما سبق، و درك حقيقة هذه الاشارة كما هى مشكل جدا و قل من وصل إليه و لا يتيسر الايماء إليها الا بما قرره و حققه قدس سره و حقيقة لوجود و نور سريانها فى الاشياء و يعبر عنه طائفة بالوحدة فى الكثرة. (نورى) ص ٤٢ س ٢٢ ينافى ما اختاره قدس سره من اصالة الوجود، و لا يتوهم ان ما ذكره هاهنا هو بعينه ما نقله من الاسفار، و الشيخ السهروردي فى بيان اعتبارية الوجود و سائر الطبائع المتكررة كالوحدة و الشئىة و امثالهما. (نورى) ص ٤٢ س ٢٣ فيه سر عجيب و محصله امتناع ان يقع فى الوجود ما هو شىء فقط، هو سلب نحو خاص من الوجود و لا يلزم منه سلب الوجود عنه رأسا، فافهم ان شاء الله. (نورى) ص ٤٣ س ١٥ فيه سر، فانه كل الاشياء بضرب اعلى و ليش شىء منها، لما كان كله الوجود فهو كل الوجود، لا ان الكل منه له بعض، فافهم ان شاء الله. (نورى) ص ٤٤ س ٤ فصحة الحمل مصحاح للحكم و انتفاء الصناعى يوجب امتناعه، فحينئذ يصير المفهوم آلة لسريان الحكم و جريانه على ما يعبر عنه بذلك المفهوم، فافهم. (نورى) ص ٤٤ س ١٠ يا من احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه، يا من خفى لفرط ظهوره حاضر غير محدود غائب غير مفقود موجود غير فقيد و هو على كل شىء شهيد. (نورى) ص ٤٤ س ١٢ بل ادراك العجز عن الادراك ادراك. (نورى) ص ٤٦ س ١٤ و هى الرشحات و الحقيقة بون لا يتصور بون اتم منه اذ هذه البينونة بينونة صفة لا بينونة عزلة و محصلها يرجع الى الغناء الصرف و الاحتياج البحث، فظهر ظهورا تاما ان لا اشتراك بينه تعالى و بين خلقه الا فى المعانى الاعتبارية التى لا حظ لها فى العينية و الخارجية و ان كان مناط اعتباره حقيقة واحدة و حيثية فاردة مختلفة بالكمال و النقص و الغنى و الحاجة، تल्पف فان فيه سر وجه الجمع بين الحقوق كلها، فافهم. (نورى) ص ٤٧ س ٥ قوله عليه السلام: و كلما وقع، توحيد فى الوجوب الذاتى، و قوله: خالق كل شىء، توحيد فى الالوهية و يقال له التوحيد الفعلى و توحيد الافعال كما قد يقال الاول التوحيد العامى و قوله تبارك و تعالى:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

، توحيد فى الوجود و الذات بل فى الصفات كما بينه الشارح العارف قدس سره، و قوله عليه السلام: ان الله خلق... الى آخره، فيه سر الدلالات على التوحيديات ظاهرها و باطنها عاميها و خاصيها و كشف السر هو ان المراد منه اثبات بينونة الصفة و سلب بينونة العزلة، توحيدته تميزه عن خلقه و حكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة، بان عن الاشياء بالقهر لها و بانت الاشياء عنه بالخضوع له، كما ذلك دليل على التوحيد الذاتى و هو مجمع التوحيديات كلها، فافهم ان شاء الله. (نورى) ص ٤٧ س ٦ قوله عليه السلام: خالق كل شىء، بصيغة العموم، اى خالق كل شىء من الاشياء، و هو تعالى ليس بشىء من الاشياء بان يكون واحد منها و من آحادها، و ان كان كل الاشياء على وجه ارفع و اعلى، فاستبصروا. (نورى) ص ٤٨ س ١٥ بسيط الحقيقة كل الاشياء بضرب اعلى و ليس بشىء منها، فانكشف له الاجمال فى عين التفصيل، الاجمال فى الوجود و التفصيل فى الثبوت، فالكثرة الثبوتية بعد الوحدة الوجودية، و هو الكل فى وحدة، و هذا خلاصة ما افاده الشارح العارف قدس سره، و لا يتصور الكشف التفصيلى اشد و اكمل من التفصيل فى عين الاجمال و هو العلم بتفاصيل الاشياء على وجه الكمال، و منه ينكشف سر قولهم عليهم السلام: انه تعالى عالم لا معلوم، فافهم ان شاء الله. (نورى) ص ٤٩ س ٢٢ قوله: فافهم، فيه ايماء الى الجميع بين السلب و الايجاب و هذا الباب و هو كون الماهيات مجعولة و لا مجعولة، لا مجعولة بالذات و الحقيقة و مجعولة بالعرض و بضرب من المجاز، و المجاز فى عرف علماء الحقيقة حقيقة بالحقيقية بحسب عرف علماء المجاز، فالماهيات الكلية و الاعيان الثابتة مجعولة و مخلوقة حقيقة و ليست بمخلوقة و لا مجعولة حقيقة، و هو الجمع بين الحقين الحسنة [و] بين السيئتين، و خير الامور اوسطها، فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى) ص ٥١ س ٢١ محصل الكلام فى المقام: ان الاسماء اللفظية اسماء الاسماء، و معانيها و مفهوماتها التى دلت عليها تلك الاسماء اللفظية تكون اسماء لذاته تعالى، فالذات يعبر عنها بالمعانى، و المعانى يعبر عنها بتلك الالفاظ، و ليس ذاته سبحانه عين شىء من الاسماء و لا اسماء الاسماء، فباللفظ اشير الى المعنى و بالمعنى اشير الى الذات، فالذات يتجلى لنا بالمعانى و ظهور المعانى ظهور الذات لنا بالاسماء بما هى اسماء بما هى شىء من الاشياء، فلكل اسم من اسمائه الحسنى وجه به يواجه الحق و يحكى عنه، و وجه به يواجه نفسه و يحكى عنه نفسه، و هو اسم له

تعالى بما هو يحكى عنه سبحانه، و حكاية الشىء هو الشىء بوجه الحكاية، فافهم و اغتتم. (نورى)  
ص ٥٤ س ٣ قوله عليه السلام: اذ كان الى قوله: فلم يكن، لما جمع عليه السلام فى الدعوى بين  
الحقين الاثبات و السلب حيث اشار الى الاثبات بقوله: لانا لا نكلف غير موهوم، و الى السلب و  
التنزيه بقوله: لكننا الى قوله: فهو مخلوق، فجمع بين الدليلين بقوله: اذ كان الى قوله: فلم يكن بدو  
قوله: فلم يكن بد الى قوله: و وجودها، يكون تفريعا للنتيجتين على الدالتين على ترتيب اللف، و  
الوجه فى الدلالة هو كونه تعالى خارجا عن الحدين: حد الابطال و حد التشبيه فتأمل جدا، و لعل  
هذا الوجه اوفق و الطيف مما ذكره الشارح العارف قدس سره، و لكنه قدس سره اعرف. (نورى) ص  
٥٩ س ٢٣ بان يكون المراد من المخلوق اعم من ان يكون من عالم الامر او الخلق، و اما اذا جعلت  
الصلة كاشفة فلا بد من ان يراد من المخلوق ما يقابل عالم الامر كما اشار إليه بقوله: فى هذا  
العالم، فافهم. (نورى) ص ٦٠ س ٢١ لعله قول ابى عبد الله، فان مشاق هذا الكلام القمقام يدل على  
انه صدر من معدن الحكمة و منبع العصمة، و مفاده لا يتصور من افادة الصدوق رحمه الله و امثاله،  
و لهذا حمله الشارح على ما حمله، فاعتبروا يا اولى الابصار. (نورى) ص ٦١ س ٢ نص التوحيد  
الالوهى المعروف بتوحيد الافعال، اى لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى عن الشريك فى الافعال و  
الصفات و الذات. (نورى) ص ٦٣ س ١١ قوله: او استعداد قابل... الى آخره، هذا لا ينافى ما تقرر  
عندهم ان النفس حادثة بحدوث البدن، فان النفس بما هى [نفس] متعلقة بالبدن متحدة به كاتحاد  
الصورة بالمادة، و من هذه الجهة و بهذا الاعتبار ليست روحا مجردة و نورا بل ظلمة، و من حيث  
تجردها و نورانيتها و روحانيتها ليست حادثة بالذات بل حادثة بالعرض و بتبعية البدن، فرجع حدوثها  
حسبما اظهرنا الى حدوث البدن، و لا يلزم منه ان يكون قديما لمكان الحدوث الدهرى، فتفطن.  
(نورى) ص ٦٣ س ٢١ فانه عرفه بانه لا شبه له و لا شريك و لا نظير و لا شبيه بوجه من الوجوه، و  
اذا عرفه كذلك فقد عرفه بالوحدانية فى جميع الجهات و التفرد فى جميع الحثيات التى يرجع الى  
احوال الموجود بما هو موجود و مرجعه و محصله هو انه سبحانه

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

،لانه الشىء بحقيقة الشىئية لا غيره،و كل شىء سواه فهو ليس بشىء بالحقيقة بل بوجه الكناية و بضرب من التبعية،فهو الظاهر بالحقيقة،فلا يتصور عرفانه الا به،اذ به يظهر كل شىء كما ان به يوجد كل شىء و يحكى عنه كل ظل و فىء،فالعلم بانه لا شبه له عبارة عن تجليه لنا بالوحدانية و التفرد فى الالهية و الربانية،فافهم. (نورى) ص ٦٤ س ١٨ فلما تجلى فى صور الاشياء انكشف له انه لا يشبه شيئاً منها،فان وجود المرايا ليس بوجود ما يتراءى فيها و لا تشابه بينهما و لا مشابهة اصلا،فافهم ان كنت لذلك اهلا و كان عليك سهلا. ص ٦٤ س ٢١ حيث التزموا طائفة منهم الاشتراك اللفظى و طائفة اخرى ذهبوا الى القول بالنيابة فى صفاته الحقيقية و كلاهما قائلان الى التعطيل،تعالى عنه ربنا الجليل، تبصر. (نورى) ص ٦٥ س ١ العمدة هاهنا هو الجمع بين الاشتراك معنى و نفى الاشتراك رأسا،اذ الشىء و الوجود و الموجود و نظائر هذه المعانى مشتركة معنى،و اقتضاء بينونة الحكم و الصفة انما هو نفى المشاركة رأسا كما اظهرنا،و للاشارة الى وجه هذا الجمع صدر عن معادن الحكمة و العصمة ما به ينحل هذه العقدة حيث قالوا فى جواب من قال:فما هو شىء بخلاف الاشياء:ارجع بقولى،الى اثبات معنى و انه شىء بحقيقة الشىئية غير انه لا جسم و لا صورة... الحديث،و درك حق حقيقة هذا الجمع مشكل جدا و لا يناله حق منا له الا من له حظ وافر فى الحكمة النضيحة. (نورى) ص ٦٥ س ٥ جهة القرب نفى بينونة العزلة و جهة البعد اثبات بينونة الصفة نفى بينونة،فان الشىء بحقيقة الشىئية و اثبات بينونة ليس كمثله شىء خاصة بينونة العزلة الاشتراك فى الحكم و الصفة،و خاصة بينونة الصفة نفى الاشتراك و الشباهة،قال سبحانه:

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ

،و السر فى ذلك هو كون المؤمنين بما هم المؤمنون من اشعة نوره،فان شيعتهم اشعتهم،و اشعة النور انما هى ذلك النور و لكن بوجه النزول و الحكاية، و اصل النور انما هو تلك الأشعة و لكن بوجه الحقيقة و الاصالة،و حقيقة الشىء أقرب و اوفى فى ذلك الشىئية من الحكاية فيها،و نعم ما قيل بالفارسية:

دوست نزدیكتر از من بمن است-وين عجب تر كه من از وى دورم

فافهم ان شاء الله تعالى. (نورى) ص ٧١ س ٨ قوله عليه السلام عجيب يكشف عنه بوجه قول النبى صلى الله عليه وآله: التوحيد ظاهره فى باطنه و باطنه فى ظاهره، ظاهره موصوف لا يرى و باطنه موجود لا يخفى، يطلب بكل مكان و لم يخل عنه مكان طرفة عين، غائب غير مفقود حاضر غير محدود، و بوجه يكشف عنه قوله تعالى:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ

،فهو تعالى ظاهر غير محدود فى ظهوره بحيث يبهر غيره فى الظهور لا يبقى ظهورا لما سواه، و لما بلغ فى الظهور الى الغاية و غلب و قوى ظهوره الى غير النهاية خفى فى الغاية بحيث احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار، يا من خفى من فرط ظهوره، يا من احتجب بشعاع نوره. (نورى) ص ٧٣ س ١٦ ذلك و ان كان كذلك لكن ليس كنه الامر هاهنا على ما يتوهمه علماء الرسوم و يتصورونه، بل الحق فيه ادق و الطف من ان ينال باوهام الجمهور، و الاشارة إليه هو ان نسبة المعنى الكلى و المفهوم العقلى الى كنه الحقيقة العينية ربه الحكاية الى المحكى عنه و نسبة الظل الى الشخص و العكس الى الاصل حيث يكون العكس نفس ظهور الاصل لا شيئا استقلاليا يشاكله فى الهيئة و يخالفه فى الحقيقة، فافهم ان كنت اهلا. (نورى) ص ٧٣ س ١٢ و من ثم يقال فى مثل قولنا: شريك البارى ممتنع: انه حمله غير بينة، فانه لا ذات و لا حقيقة لعنوان موضوعه فى الواقع الا بالتقدير المحض، فافهم. (نورى) ص ٧٣ س ٢١ و التحقيق فى المقام الى ابسط يقتضى مجالا اوسع من مجالى حال التحرير، فان تشتت الخاطر فى البال يوجب الكلال من بسط المقال، و لكن ما اشير إليه فى الحاشية المصدرة بقولنا: الايمان كله عمل... الى آخره يكفى للناقد البصير. (نورى) ص ٧٣ س ٢٠ الايمان كله عمل، و عمل كله، قل كل يعمل على شاكلته، و الاقرار معتبر فى الايمان بمعنى ان العبد اذا صار بشر اشر وجوده و بظواهره و سرائره مؤمنا يلزمه الاقرار بجميع اجزائه و جوارحه و اعضائه، الظاهر عنوان الباطن، و الباطن اذا قوى فى الغاية ظهر و اذا ظهر فى الغاية بطن، فتفتن، و هذا الذى أومأنا لا ينافى ما شرحه الشارح قدس الله سره العزيز. (نورى) ص ٧٣ س ١٨ وجه عدم التنافى هو عدم اعتبار الاقرار فى حقيقة الايمان، و حقيقة الايمان انما هو العلم و

الاذعان و عقلا القلب دون الاقرار باللسان و الاقرار من آثار تلك الحقيقة و من آياتها فيمن تحققت تلك الحقيقة بخلاف من لا يؤمن بحقيقة الايمان و لا يتحصل له هذا الاذعان، ولكنه يقر باللسان نفاقا، فان اقراره لا يكون كاشفا عن الايمان، فحينئذ يكون الاقرار لازما على ما لا ينفك الايمان عنه، فثبت. (نورى) ص ٧٤ س ١٣ الهداية على ضريين: عامية يعم جملة المكلفين عامية كانوا أم خاصة، و خاصة يختص بالخواص، و بوجه اخر يقال: للهداية صورة و سيرة، صورتها كالعبادة عامة يعم الكل من العامى و الخاصى و سيرتها التى لها درجات و مقامات متفاوتة كاللب و لب اللب و لب اللباب، و البطن و بطن البطن و بطن البطون خاصة مخصوصة بالخاص المطلق المنقسم الى الخاص و خاص الخاص بتفاوت درجات كل منها، و الرسالة كالهدياية الصورية عامة عموم التكليف، و الولاية العلوية بما هى ولاية يوجب هداية ربانية و هى التصرف تدريجا فى الباطن بقوة ربانية و قذف ضرب من النور فى القلب شيئا فشيئا ينشرح به الصدر متدرجا الى ان ينقلب الى اهله اهل الولاية و اصحاب الوراثة مسرورا كما اخبر عن سلمان انه من علماء اهل البيت و انه منا اهل البيت، و لكن يجب ان يعلم ان البطن لا يتصور الدخول فيه الا من جهة الظهر، و لا يتيسر حصول السيرة الحقة الا من جهة الصورة العادلة، و أتوا البيوت من ابوابها، الظاهر عنوان الباطن، و تصحيح السيرة لا يمكن الا بتعديل الصورة، اذا الحركة على قوس الصعود و التقرب الى المعبود لا يعقل الا بهذا الوجه. مشهور است كه حركت ظفره برنمى دارد. يك من نشده دو من نمى توان شد. فانكشف ان تهذيب السر بدون العلقن كما زعمته ملاحدة الصوفية و البرهمنية تقوّل بالكذب و قول بالفرية و الزندقة، و بالجملة الايمان الحقيقى و حقيقة الايمان نور الايقان، لا يتحقق الا بطريقة اصحاب الولاية و التأسى بهم عليهم السلام بالنورانية. (نورى) ص ٧٤ س ١٥ و الغاية المطلوبة من الصغرى بالذات انما هى الكبرى التى ينتج نتيجة التخلق باخلاق الله تعالى بطرح الكونين و الرجوع إليه سبحانه بشر اشر وجوده عن كل ما سواه. (نورى) ص ٧٤ س ١٤ ففرق اذن بين اصحاب الولاية و اصحاب الرسالة، و اصحاب الولاية هم الذين يجاهدون بالعقل و جنوده مع الجهل و جنوده و يداومون و يطاولون و يواظبون على تلك المجاهدة ما داموا فى الدنيا، و لا يفترون عن المجاهدة و لا يتكاملون عنها يوما من ايامهم الدنياوية بل ساعة من ساعاتها، و من هاهنا يسمى تلك المجاهدة

بالكبرى، و ظاهر ان الكبرى يشتمل على الصغرى، و اصحاب الرسالة هم الذين يجاهدون بالابدان و جوارح الاعضاء بالآت جسمانية و ادوات جرمانية مع الاعداء، اعداء الدنيا المعانين عن انتظام معاشها، سواء كانت هذه المجاهدة مؤدية بالغة الى انتظام العقبي أم لا. (نورى) ص ٧٤ س ١٣ اذ نسبة اصحابه إليه نسبة الظل الى الحقيقة، لان منزلتهم منه عليه السلام منزلة الملكوت الى الجبروت، و منزلة المثل الصورى من الروح الكلى منزلة الخيال من العقل منزلة القالب من الروح كما يكشف عنه احاديث الطينة، و الشيعة من شيع و ظل الشى كذلك بالنسبة الى الشىء، و تلك المنزلة التى اظهرناها انما هى القلوب الشيعة، و اما ابدانهم العنصرية، فلها ضرب من البينونة فى هذه السّخية بضرب من الامتزاج، فان ابدانهم من دون تلك الطينة، و لهذا قلوبهم تحن الى التأسى بالاسوة الحسنة و ابدانهم تفتر و تكاسل و تنزجر و تكل فى التبعية، فاعتبر. (نورى) ص ٧٤ س ١٣ خارجة عن الحدين: حد الابطال و حد التشبيه الحسنة بين السيئتين، و اهل التعطيل و الابطال كالقائلين بالاشتراك اللفظى و اهل التشبيه كالقائلين بالاشتراك المعنوى العامى، و اهل الله و هم اهل الحق هم القائلون بالتشكيك الخاصى و هو الشىء بحقيقة الشىئية، لانه شىء بخلاف الاشياء، فهو كل الاشياء و ليس بشىء منها، فافهم ان كنت اهلا لهذا. (نورى) ص ٧٧ س ٧ قال الشيخ روزبهان فى الفارسية:

جون نتوانى كه هيچ يادش نكنى - بارى آن كن كه دايمش ياد كنى

و السّر فيه: ان ذكر الشىء انما يتصور عند غيبته، لان الحضور مغن عن الذكر و لكن الذكر فى الغيبة تؤدى الى الكشف و الحضور و حينئذ اطمئن القلب، تبصر. (نورى) ص ٧٧ س ١١ البرهان الحق هو الذى يكون ظاهرا بنفسه و مظهرا لغيره، و هو الظاهر فى عين البطون لشدة ظهوره، و هو القاهر فوق عباده، فافهم. (نورى) ص ٧٧ س ١٢ المراد بنحو البرهان هو تجلى الحق على الاعيان و المتجلى يظهر بنفسه على نفسه فى المجالى، الا ترى الى المرأة حيث يحكى عنك لك، و انت تجليت فى المرأة عليك لا على المرأة؟ و انت البرهان على نفسك و الواصل الى نفسك بنفسك، فافهم ان كنت اهلا، و الا فلا تتعب نفسك اصلا. (نورى) ص ٧٧ س ١٣ أو لم يكف بربك

انه على كل شىء شهيد، قل كفى باللّه شهيدا، شهد اللّه انه لا إله الا هو، ذوات الاسباب لا يعرف الا  
باسبابها، وقد مرّ في الباب الذى عقد فى انه لا يعرف الا به ما مر، وقد ورد: ان المخلوق لا يعرف  
شيئا الا باللّه. (نورى) ص ٧٧ س ١٧ و هو القاهر فوق عباده. (نورى) ص ٧٧ س ١٨ و عنت الوجوه  
للحى القيوم، كل شىء هالك الا وجهه. موصوف لا يرى، موجود لا يخفى غائب غير مفقود حاضر  
غير محدود، فاعتبروا و تدبروا فيه، و لا سيما فى قوله عليه السلام. حاضر غير محدود. (نورى) ص  
٧٨ س ١٨ و من هنا يعلم جواز وضع الاسماء العلمية لكل موجود خارجى شخصى يتصور له صورة  
ذهنية مطابقة له محاكية لذاته بعينها كما فى حال ابصارنا لشخص زيد بعينه و وزعنا اسم زيد لعين  
شخصه، و السر فيه هو ان الصورة المبصرة بالذات انما هى بعينها نفس حكاية ذى الصورة  
الخارجى، و حكاية الشىء انما هى ذلك الشىء بعينه و لكن بوجه الحكاية لا انها شىء اخر غيره، و  
من ثم ورد عنهم فى بيان الأظلة اذا سئلوا: ألم تر الى ظلك فى الشمس شىء و ليس بشىء؟ فافهم و  
اغتنم. (نورى) ص ٧٩ س ٧ و لقد شاهدت من اصحاب البحث اللفظى هاهنا و هم من افاضل  
الحكماء أيضا ان معلوم إله بمعنى مجهول عبد و مجهوله على العكس، و على هذا يكون معنى قوله  
عليه السلام: و الا له يقتضى مألوها، اى يقتضى عابدا، و لذا عقبه بما عقبه و اطلاق الاله على المعبود  
المطلق و بنحو الغلبة على المعبود بالحق و بحذف الهمزة على الثانى فقط شاهد لما نقلنا. و سيجىء  
فى باب معانى الاسماء و اشتقاقها فى الحديث الثانى: اللّه مشتق من آله، و آله يقتضى  
مألوها. انتهى. لا يخفى ان مفاد هذا الحديث يقتضى ان يكون معلوم آله بمعنى مجهول عبد، و  
مجهول إله بمعنى معلوم عبد، و هذه كأنها قاعدة مطردة تجرى فى موارد و مواضع، و قد رأيت من  
بعض الافاضل اثبات تلك القاعدة حسبما شاهدت من بعض مصنفاته، فعلى هذا قوله عليه  
السلام: إله يقتضى مألوها، اى يقتضى عابدا بمقتضى التضاييف، و حكم التضاييف يقتضى  
الامكان، على كان الالهوية صرف الالهوية فلا عبودية فى الواقع الاله، فلا إله الا هو، الا الى اللّه تصير  
الامور. (نورى) ص ٧٩ س ١٦ و يمكن ان يقال: ان المفهومات و المعانى شبيبتها لما كانت شبيبة  
ظلية، و ظل الشىء كما ورد فى الحديث و نطق به البرهان شىء و ليس بشىء، و من ثمة يقال بالجمع  
بين الحقيقة و المجاز من جهة واحدة و بين الاشتراك معنى و لفظا كذلك، فافهم. (نورى) ص ٨٤



س ١١ كعلاقة النفس بالبدن بوجه، و بالجملة نحو اتصال و احتياج و اتحاد، فافهم، و اشارة الى كون النفس مجردة و مادية معا، فهي لتجردها يتعلق بالمتحرك و بتعلقها يتحرك. (نورى) ص ٨٤ س ١٣ و السر فى المقام هو كونه سبحانه محيط قاهرا مستوليا مع كل شىء لا بالمقارنة، غير كل شىء لا بالمزايلة، و اختصاص كون شىء بوقت يوجب كونه محاطا مقهورا و هذا ينافى القهر و الاحاطة و شمول الرحمة و عموم القدرة، فهو مع كل شىء لشمول رحمته و عموم قدرته، و التغير يوجب التقيد و الموجود المقيد محدود و كل محدود مركب و المركب محتاج و الوجوب ينافى الاحتياج و وحدة نسبته الى الاشياء وحدة حقة و الوحدة الحقة ينافى التعدد و التكثر و يناقض التقيد و التغير، اذ التغير خاصة الفقر و الفاقة و الفقد و القوة و كل ذلك يأبى عند الوحدة الحقة و هو سبحانه موجود غير فقيد و منزه عن التقيد و التقيد، فافهم. (نورى) ص ٨٤ س ١٧ اى خارج عن كل منها لا كخروج شىء منفصل عن شىء، داخل فى كل منها لا كدخول شىء فى شىء، على فى دنوه دانى فى علوه، هذا هو شأنه تعالى مع كل واحد من الاشياء. (نورى) و بعبارة اخرى نسبة واحدا بمعنى انه تعالى فاعل للاشياء و لا فاعل سواه بالحقيقة و الوسائط المترتبة مترتبة فى القرب و البعد منه تعالى لصدورها منه تعالى على الترتيب الضرورى لا لكونها علل اليجاد و الا يلزم شوب من الاحتياج له تعالى فى كونه فاعلا للثوانى فى رتبة اليجاد، و هكذا معنى الترتيب حينئذ هو التفاوت فى امكانات هى نفس ايجاده تعالى و هى النسبة الاستوائية واحدة، الرحمن على العرش استوى، ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت، تثبت. (نورى) لا يتوهم ان هذا هو مذهب الاشاعرة، لانهم يقولون بالوسائط، فافهم. (نورى) ص ٨٦ س ١٣ سبحانه عجا من عرفك كيف لا يخافك؟ فان معرفته التامة اذا تحققت فى حق العارف لا ينفك عن اندكاك جبل انيته التى هى حجاب بين العارف و بين ربه تعالى، و هى زينة القرب التى يعبر عنها بالحقيقة، فاستبصر. (نورى) ص ٨٥ س ٢١ اى لا يحجبه الاوهام من ان يظهر او يظهر، او لا يحجبه الاوهام من ان يعلم اشياء بايراد الشكوك و الشبهات، و الثانى اظهر، و الاول الطف، تلتطف. (نورى) ص ٨٥ س ٢١ بصيغة المعلوم و يحتمل المجهول أيضا، لا يسأل عما يفعل و هم يسألون، هذا مشكل جدا لا يصل إليه الا واحد بعد واحد. (نورى) ص ٨٦ س ١٥ كل حادث

زائل فيعرضه الصعق و الموت. (نورى) ص ٨٦ س ١٦ له القدرة و الملك، لا تغيره إنشاء ما شاء حين  
بمشيته لا بمشيته غيره كسائر الاشياء مما سواه، لان شأنهم فى المشية كما قال

وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

\*

، فافهم. (نورى) ص ٨٦ س ١٧ اى لا كالمادة، فانها اول مكيف بكيف الاستعداد و يكون آخر بلا  
اين بخلاف ما سواه، اى عالم الخلق الذى هو اخر العوالم الذى وقع فى صف النعال من الوجود و  
كل من اجزائه له اين سواء كان بالذات او بالعرض كالعرض، فافهم. (نورى) ص ٨٨ س ١٨ ما افاده  
الشارح هاهنا فى المقام من امهات الغوامض الالهية و لا سيما فى كونه سبحانه و تعالى شأنه ملكا  
بعد ذهاب الاشياء و فنائها كلها جلها و قلها، اذ الملك و السلطنة لا يتصوران الا بوجود المملوك و  
الرعية، و بعد ذهاب الاشياء و فنائها كلها كما هو مقتضى النفخة الاولى و محقق بضرورة من دين  
الاسلام بل بضرورة من كل الاديان كما ينظر إليه كريمة: الا الى الله تصير الامور، و كريمة: كل شىء  
هالك الا وجهه، و كريمة: كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام، كيف يتصور و  
يتعقل العاقل بقاء الملك و السلطنة القاهرة حسبما ينادى به كريمة: لمن الملك اليوم لله الواحد  
القهار، و هذا ظاهر جدا، و اما ما افاده هنا العلامة القاسانى تبعا و تقليدا لجم غفير من الاكابر و  
الاعاظم كالمحقق الطوسى و السيد الداماد و غيرهما قدس الله ارواحهم و اعلى الله مقامهم من  
كون دثور الاشياء و تجددتها و تغيرها و حدوثها و انعدامها و تكونها و تصرمها و وجودها بعد عدمها  
زمانا و فنائها بعد وجودها و حدوثها و زوالها بعد تكونها انما هو بقياس بعضها الى بعض، و انما هى  
بحسب انفسها لا يكون حادثة دائرة زائلة، و بقياس بعضها الى بعض يكون سابقة و لاحقة، و هى  
بحسب ارتباطها الى علتها الازلية ثابتة باقية غير دائرة و لا زائلة، بمعنى ان وجوداتها الحادثة و  
اللايزالية ثابتة لله سبحانه فى الازل وجودا جميعا و حدانيا غير متغير و هى افنائه سبحانه مستغنيات  
باقية كل فى وقت و محله الى اخر ما صرح به هذه العلامة فى شرحه لهذا الحديث فى كتابه  
الوافى، فهو كما ترى لا يمكن ان يتصور فضلا عن ان يتعقل و يصدق به، كيف لا؟ و تغير الاوصاف

و تفاوت الاحوال للاشياء فى انفسها و بقياس بعضها الى بعض و بقياس كلها الى علتها انما يتصور فى العرضيات الاضافية اللاحقة لا فى الذاتيات الضرورية التى يكون ثابتة لذوات الاشياء بضرب من الضرورة الذاتية و الدثور و الزوال و الحدوث و الانصرام اذا كانت تلك الاحوال ذاتية ضرورية للاشياء كلها فى تلك الاوصاف كانت كحال الزمان و اجزائها و الحركة و اجزائها فهى تكون ثابتة لها بجميع الاعتبار، اذ الذاتى لا يمكن ان يختلف و يتخلف بالقياس الى شىء دون شىء، و الاشياء العالمية لما دلت البراهين القاطعة و قامت الحجج البالغة على كون التجدد و التصرم و الانوجد و الانقضاء و الدثور و الفناء ذاتية لها فلا يتصور لها بقاء ابدية ببقائه سبحانه او بابقائه دام سلطانه، و هذا مما لا يتفوه به العقلاء فضلا عن اكابر العلماء، فالسرفى المقام ارفع من ان ين

شرح أصول الكافي؛ ج ٣، ص ٣٩٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: روایت است از محمد بن مسلم، گفت که: پرسیدم امام محمد باقر علیه السلام را از آنچه روایت می کنند از رسول الله صلی الله علیه و آله که: به درستی که الله تعالی آفریده آدم را بر صورت او. پس گفت که: این صورتی است که احداث کرده شده است، آفریده شده است، گزیده آن را الله تعالی و ترجیح داده آن را بر باقی صورت های مختلف، پس نسبت داده آن را به خود، چنانچه نسبت داده کعبه را به خود و نسبت داده روح را به خود، پس گفته در سوره بقره که: خانه من. و گفته در سوره ص که: و دمیدم در او از روح خود. مخفی نماند که این حدیث، دلالت بر این می کند که ضمیر صورتی به الله تعالی راجع است. و بعضی می گویند که: به آدم راجع است. و علی نهجیه یا تعلیلیه است؛ به معنی بر نهج صورت لایق به او، یا برای خوبی صورتش.

صافی در شرح کافی؛ ج ٢، ص ٣٩٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (عمّا يروون) عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. (فقال: «بيتي») في سورة البقرة .  
(و«نفخت فيه من روحي») في سورة ص . قال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: هذا جواب بحسب  
الظاهر للتقية، فلا منافاة بينه وبين الجواب الذى نقل فى كتاب التوحيد عن الرضا عليه السلام من أنّ  
أول الحديث حذف . قال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «على صورته» أى على الصورة الشريفة  
التي اصطفأها من بين الصور المخلوقة يستحقّ أن يضاف إليه سبحانه؛ فإنّ الصور كلّها مخلوقات له  
سبحانه، وهو منزّه عن الصورة والمثال، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٢٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله عليه السلام: فأضافها إلى نفسه، أى تشريفاً وتكريماً، وروى الصدوق (ره) فى العيون  
بإسناده عن الحسين بن خالد قال: قلت للرضا عليه السلام: يا بن رسول الله إن الناس يروون أن  
رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إن الله خلق آدم على صورته؟ فقال: قاتلهم الله لقد حذفوا أول  
الحديث، أن رسول الله صلى الله عليه وآله مر برجلين يتسابان فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبح  
الله وجهك ووجه من يشبهك. فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: يا عبد الله لا تقل هذا  
لأخيك، فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته، فلعل الباقر عليه السلام أجاب هكذا على تقدير  
تسليم الخبر، أو لم يتعرض لنفيه تقية، وربما يجاب أيضا بأن المراد على صفته، لأنه مظهر للصفات  
الكمالية الإلهية، أو يقال: إن الضمير راجع إلى آدم أى صورته المناسبة له اللاتقة به.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٨٤

- ١-١ . فى «ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين والوافى والتوحيد والمعانى : «على».
- ٢-٢ . فى التوحيد: «لفظ الروح» . وفى المعانى : «لفظة الروح».
- ٣-٣ . فى حاشية «ف» والتوحيد والمعانى : «الروح».
- ٤-٤ . فى «ب ، بح ، بس ، بف» والوافى والتوحيد والمعانى : «مجانس».
- ٥-٥ . هكذا فى معظم النسخ التى قوبلت . وفى «ف» والمطبوع وشرح المازندرانى : «الريح» .
- ٦-٦ . فى التوحيد والمعانى : «كما اصطفى بيتا من البيوت فقال» بدل «كما قال لبيت من البيوت».
- ٧-٧ . التوحيد ، ص ١٧١ ، ح ٣؛ ومعانى الأخبار ، ص ١٧ ، ح ١٢ ، بسنده فيهما عن القاسم بن عروة ، عن عبد الحميد الطائى ، عن محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام الوافى ، ج ١ ، ص ٤١٦ ، ح ٣٤٢.
- ٨-٨ . هكذا فى «ب ، ج ، و ، بح ، بر ، بس ، جر» والوافى . وفى «ألف ، ض ، ف ، بف» والمطبوع : «الخرّاز» وهو سهوٌ كما تقدّم فى الكافى ، ذيل ح ٧٥ .
- ٩-٩ . فى شرح المازندرانى : - «مخلوقة».
- ١٠-١٠ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندرانى والوافى والتوحيد . وفى المطبوع: «واصطفاها».
- ١١-١١ . فى «ف» : «المخلوقة».
- ١٢-١٢ . البقرة (٢) : ١٢٥ ؛ الحجّ (٢٢) : ٢٦ ؛ نوح (٧١) : ٢٨ .
- ١٣-١٣ . الحجر (١٥) : ٢٩ ؛ ص (٣٨) : ٧٢ .

١٤-١٤ . التوحيد ، ص ١٠٣ ، ح ١٨ بسنده عن أحمد بن أبي عبد الله ، عن أبيه ، عن عبد الله بن بحر الوافي ، ج ١ ، ص ٤١٥ ، ح ٣٣٩ .

## (٢٢) باب جوامع التوحيد

### ١- الحديث

١ / ٣٥٠ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى جَمِيعاً ، رَفَعَا إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ :

«أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْهَضَ (١) النَّاسَ فِي حَرْبٍ مُعَاوِيَةَ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ ، فَلَمَّا حَشَدَ (٢) النَّاسَ ، قَامَ خَطِيباً ، فَقَالَ :

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ ، الْأَعَدِ ، الصَّمَدِ ، الْمُتَفَرِّدِ ، الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ ، وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ ، قُدْرَةٌ (٣) بَانَ بِهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ ، وَبَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ ، فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ ، وَلَا حَدٌّ يُضْرَبُ (٤) لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ ، كُلُّ (٥) دُونَ صِفَاتِهِ تَحْيِيرٌ (٦) اللَّغَاتِ ، وَضَلَّ

ص : ٣٢٩

---

١-١ . «استنهض» : أمر بالنهوض ، أى القيام . أنظر : الصحاح ، ج ٣ ، ص ١١١ (نهض) .  
٢-٢ . فى «ب ، ض ، ف ، بس» وحاشية «ج ، بح ، بر» وشرح صدر المتألهين : «حشر» . وقوله : «حشد» جاء متعدياً ولازماً ، بمعنى جمع واجتمع . وفى القاموس : «حشد القوم : حَفَّوْا فى التعاون ، أو دعوا فأجابوا مسرعين ، أو اجتمعوا على أمر واحد» . أنظر : المصباح المنير ، ص ١٣٦ ؛ القاموس المحيط ، ج ١ ، ص ٤٠٦ (حشد) ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٦٦ ؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٤٢٩ ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٨٥ .

٣-٣ . فى شرح صدر المتألهين : «قُدْرَةٌ» بمعنى القطعة من اللحم ومن الليل ومن الجبل . وفى شرح المازندراني : «فى بعض نسخ الكتاب وكتاب التوحيد للصدوق : بقدره» . وفى التوحيد :

«قدرته». وقوله: «قدرة» أى له قدرة ، أو هو قدرة بناء على عينية الصفات . ونصبها على التمييز أو بنزع الخافض هو مختار الداماد فى التعليقة ، ص ٣٢٦ ، وهو الظاهر عند المازندراني فى شرحه، والمحتمل عند الفيض فى الوافى . والمعنى : ولكن خلق الأشياء قدرةً أو بقدرة . وعند صدر المتألهين فى شرحه، «ما» نافية، ف «ما كان» إلخ مستأنف عنده.

٤-٤ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والوافى والتوحيد . وفى «بح» والمطبوع : «تضرب» .

٥-٥ . «كل» من الكلّ، بمعنى العجز والإعياء والثقل والتعب والوهن . أنظر : لسان العرب ، ج ١١ ، ص ٥٩٠ و ٥٩٤ (كلل).

٦-٦ . فى التوحيد: «تعبير» . و«التحبير»: التحسين، تقول : حَبَّرت الشيءَ : إذا أحسنته . والمعنى : عجز وأعياء قبل الوصول إلى بيان صفاته ؛ أو عنده اللغات، أى اللغات المحسنة ، أى ليس فى اللغات ما يتوصل بها إلى ذلك . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٦٢٠ (حبر) ؛ شرح صدر المتألهين ، ص ٣٣٣ ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٧١؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٥٨ .

هناك (١) تصاريف الصفات، وحار فى ملكوته عميقات مذاهب التفكير، وانقطع دون ١ / ١٣٥

الرُّسُوحِ فِي عِلْمِهِ جَوَامِعُ التَّفْسِيرِ ، وَحَالَ دُونَ غَيْبِهِ الْمَكْنُونِ (٢) حُجْبٌ مِنَ الْغُيُوبِ (٣) ، تَاهَتْ (٤) فِي أَدْنَى أَدَانِيهَا (٥) طَامِحَاتُ (٦) الْعُقُولِ فِي لَطِيفَاتِ الْأُمُورِ .

فَتَبَارَكَ اللَّهُ (٧) الَّذِي لَا يَبْلُغُهُ بَعْدُ الْهِمَمِ (٨) ، وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ (٩) ، وَتَعَالَى (١٠) الَّذِي لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٍ ، وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ ، وَلَا نَعْتٌ مَحْدُودٌ ، سُبْحَانَ (١١) الَّذِي لَيْسَ لَهُ أَوَّلٌ (١٢) مُبْتَدَأٌ ، وَلَا غَايَةٌ مُنْتَهَى ، وَلَا آخِرٌ يُفْنَى .

سُبْحَانَهُ هُوَ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ ، وَالْوَاصِفُونَ لَا يَبْلُغُونَ نَعْتَهُ ، وَ (١٣) حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا

- ١-١ . فى «ب» وحاشية «ج» وشرح صدر المتألهين ومرآة العقول : «هنالك».
- ٢-٢ . «المكنون» : المستور . يقال : كنتُ الشيء، أى سترته . الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢١٨٨ (كنن).
- ٣-٣ . فى «ف» : «الغيب».
- ٤-٤ . «تاهت» : من التَّيَّه ، بمعنى التحير . يقال: تاه فى الأرض، أى ذهب متحيراً . الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٢٢٩ (تیه).
- ٥-٥ . «الأداني» : جمع الدنى ، غير مهموز ، بمعنى القريب . والمهموز منه بمعنى الدون . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٧٣؛ الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٣٤١ (دنو).
- ٦-٦ . «الطامحات» : جمع الطامح ، وهو كل مرتفع . الصحاح ، ج ١ ، ص ٣٨٨ (طمح).
- ٧-٧ . فى «ب، ج، ف، بح، بر» وشرح المازندراني والوافى : - «اللّه».
- ٨-٨ . «بُعدِ الهِمَم» أى الهمم البعيدة ، وهو جمع الهمة بمعنى العزم الجازم ، وبُعدِها : تعلقها بعلیات الأمور دون محقراتها ، أى لا تبلغ النفوس ذوات الهمم البعيدة وإن اتسعت فى الطلب كنه حقيقته . أنظر : مجمع البحرين ، ج ٦ ، ص ١٨٨ (همم).
- ٩-٩ . فى شرح المازندراني : «الفَطِنُ ، بفتح الفاء وكسر الطاء : الذكى المتوقد ، وبالعكس : جمع الفِطْنَة ، وهى فى اللغة : الفهم ، وعند العلماء : جودة الذهن المعدة لاكتساب المطالب العلية» . وانظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢١٧٧ (فطن).
- ١٠-١٠ . فى شرح المازندراني والتوحيد : «اللّه».
- ١١-١١ . فى «ب، ف، ب، ف» وحاشية «بح» والتوحيد : «وسبحان».
- ١٢-١٢ . فى شرح المازندراني : «بالرفع والتنوين معا ، أو بالرفع فقط؛ لأنهم اختلفوا فى صرفه».
- ١٣-١٣ . فى «ب، بس، بح، ب، ف» والتوحيد : - «و».

عِنْدَ خَلْقِهِ (١)؛ إِبَانَةٌ لَهَا مِنْ شِبْهِهِ، وَإِبَانَةٌ لَهُ مِنْ شِبْهِهَا، فَلَمْ (٢) يَحْلُلْ فِيهَا؛ فَيُقَالُ (٣): هُوَ فِيهَا كَائِنٌ، وَلَمْ يَنَّا (٤) عَنْهَا؛ فَيُقَالُ: هُوَ مِنْهَا (٥) بَائِنٌ، وَلَمْ يَخْلُ مِنْهَا؛ فَيُقَالُ لَهُ: أَيْنَ (٦)، لَكِنَّهُ سُبْحَانَهُ أَحَاطَ بِهَا عِلْمُهُ، وَأَتَقَنَهَا صُنْعُهُ، وَأَحْصَاهَا حِفْظُهُ، لَمْ يَعْزُبْ (٧) عَنْهُ خَفِيَّاتُ غُيُوبِ الْهَوَاءِ (٨)، وَلَا غَوَامِضُ



مَكْنُونٍ ظَلَمَ الدُّجَى (٩)، وَلَا مَا فِي السَّمَاوَاتِ الْعُلَى إِلَى الْأَرْضِينَ (١٠) السُّفْلَى، لِكُلِّ شَيْءٍ مِنْهَا حَافِظٌ وَرَقِيبٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ مِنْهَا بِشَيْءٍ مُحِيطٌ، وَالْمُحِيطُ (١١) بِمَا أَحَاطَ مِنْهَا الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ، الَّذِي لَا يُغَيِّرُهُ (١٢) صُرُوفُ الْأَعْزَمَانِ، وَلَا يَتَكَادَهُ (١٣) صُنْعُ شَيْءٍ (١٤) كَانَ، إِنَّمَا قَالَ لِمَا شَاءَ (١٥): «كُنْ» فَكَانَ.

ابْتَدَعَ مَا خَلَقَ بِلَا مِثَالٍ سَبَقَ، وَلَا تَعَبٍ وَلَا نَصَبٍ (١٦)، وَكُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ

ص: ٣٣١

- 
- ١-١ . فى التوحيد: «إياها».
- ٢-٢ . هكذا فى «ب، ج، ض، ف، و، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين والوافى والتوحيد. وفى المطبوع: «لم».
- ٣-٣ . فى «ض»: «له».
- ٤-٤ . «لم يئأ» أى لم يبعد، من النأى بمعنى البعد. أنظر: الصحاح، ج ٦، ص ٢٤٩٩ (نأى).
- ٥-٥ . فى شرح صدر المتألهين: «عنها».
- ٦-٦ . «أين» بالفتح، أى يسأل: أين هو؟ أو «أين» بالتونين، أى يقال: له مكان، أو يقال: إنه أين ومكان للأشياء. أنظر: شرح صدر المتألهين، ص ٣٣٦؛ مرآة العقول، ج ٢، ص ٨٧.
- ٧-٧ . «لم يعزب» أى لم يبعد ولم يغب. أنظر: الصحاح، ج ١، ص ١٨١ (عزب).
- ٨-٨ . فى التوحيد: «الهوى».
- ٩-٩ . «الدجى» بمعنى الظلمة مصدرا، أو جمع دُجِيَّة، وهى الظلمة. أنظر: لسان العرب، ج ١٤، ص ٢٤٩ (دجا).
- ١٠-١٠ . فى التوحيد: «والأرضين» بدل «إلى الأرضين».
- ١١-١١ . فى شرح المازندرانى: «المحيط، مبتدأ و«الواحد» خبر، يعنى المحيط علما وحفظا بما أحاط... هو الواحد الأحد الصمد».

١٢-١٢ . فى التوحيد: «لم تغيّره».

١٣-١٣ . فى حاشية «ض ، بر»: «لم يتكأده» . و«لا يتكأده» أى لا يثقله ولا يشقّ عليه . أنظر :  
الصحاح ، ج ٢ ، ص ٥٢٩ (كأد).

١٤-١٤ . فى «ج ، ض» : «صنع كلّ شىء».

١٥-١٥ . فى حاشية «ف»: «أن يقول» . وفى التوحيد: «أن يكون».

١٦-١٦ . «النصب» و«التعب» بمعنى واحد، وهو الكلال والإعياء ، فالعطف للتفسير والتأكيد.  
أنظر: الصحاح ، ج ١ ، ص ٩١ و ٢٢٥ (تعب) و (نصب) .

صَنَعَ، وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ، وَكُلُّ عَالِمٍ فَمِنْ بَعْدِ جَهْلٍ تَعَلَّمَ (١)، وَاللَّهُ لَمْ يَجْهَلْ وَلَمْ  
يَتَعَلَّمْ، أَحَاطَ بِالْأَشْيَاءِ عِلْمًا قَبْلَ كَوْنِهَا، فَلَمْ يَزِدْ بِكَوْنِهَا عِلْمًا، عِلْمُهُ بِهَا قَبْلَ أَنْ يُكُونَهَا كَعِلْمِهِ (٢)  
بَعْدَ تَكْوِينِهَا، لَمْ يُكُونِهَا لِتَشْدِيدِ سُلْطَانٍ، وَلَا خَوْفٍ مِنْ زَوَالٍ وَلَا نُقْصَانٍ، وَلَا اسْتِعَانَةٍ عَلَى ضِدِّ  
مُنَاوٍ (٣)، وَلَا نِدِّ مُكَاتِرٍ (٤)، وَلَا شَرِيكِ مُكَابِرٍ (٥)، لَكِنْ خَلَائِقُ مَرْبُوبُونَ، وَعِبَادٌ دَاخِرُونَ (٦) .

فَسُبْحَانَ الَّذِي لَا يُؤْوِدُهُ (٧) خَلْقُ مَا ابْتَدَأَ، وَلَا تَدْبِيرُ مَا بَرَأَ، وَلَا مِنْ عَجْزٍ (٨) وَلَا مِنْ (٩) ١٣٧ / ١

فَتْرَةٍ بِمَا خَلَقَ اكْتَفَى، عِلْمَ مَا خَلَقَ، وَخَلَقَ مَا عِلْمَ (١٠)، لَا بِالتَّفْكِيرِ فِي عِلْمِ (١١) حَادِثٍ أَصَابَ مَا  
خَلَقَ، وَلَا شُبُهَةٍ دَخَلَتْ عَلَيْهِ فِيمَا لَمْ يَخْلُقْ، لَكِنْ قَضَاءٌ مُبْرَمٌ، وَعِلْمٌ

ص: ٣٣٢

١-١ . فى «بر» وشرح صدر المتألهين: «يعلم».

٢-٢ . فى «بح ، بر» وحاشية «ج» وشرح صدر المتألهين : «بها».

٣-٣ . فى «بح» وشرح صدر المتألهين ومرآة العقول : «مناف» . وفى هامش شرح صدر المتألهين  
: «منا و خ ل» ولكن يبدو من شرح المصنّف لكلمة «ناو» أنّ ما فى الهامش كان فى المتن . وفى

حاشية «بح» : «منافق» . وفى حاشية «ف» والتوحيد: «مناور» . وقوله : «مناو» أى معادٍ ، من ناواه،

بمعنى عاداه . وربما يهمز ، وأصله الهمز؛ لأنه من ناء إليك ونوت إليه ، أى نهض ونهضت إليه؛ فإن كلاً من المتعادين ينوء إلى صاحبه ، أى ينهض . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ٧٩ (نوا) ؛ شرح صدر المتألهين ، ص ٣٢٩ .

٤ - ٤ . قوله: «مُكَاثِر» أى غالب عليه بالكثرة ، من قولهم: كاثرتناهم ، أى غلبناهم بالكثرة . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٨٠٢ (كثر).

٥ - ٥ . فى حاشية «ف» والتوحيد: «مكايد».

٦ - ٦ . «داخرون» أى أدلاء ، من الدخور بمعنى الصغار والذلل . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٦٥٥ (دخر).

٧ - ٧ . «لايؤوده» أى لا يثقله . أصله من الأؤد بمعنى الثقل . يقال: آدانى الشىء يؤودنى أودا وإيادا: أثقلنى . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٤٤٢ : (أود).

٨ - ٨ . عند صدر المتألهين فى شرحه الجازّ متعلّق بمحذوف ، و«لا من عجز ولا من فترة بما خلق» جملة واحدة . وقال : «أى لا يلحقه الإعياء ونحوه من عجز ولا فترة . والغرض التنبيه على كمال قدرته وأن العجز وما يلحقه محال عليه » .

٩ - ٩ . فى «بح»: - «من» .

١٠ - ١٠ . عند صدر المتألهين فى شرحه قوله: «اكتفى علم ما خلق وخلق ما علم» جملة واحدة ، و«علم» الأول و«خلق» الثانى مفعولان ل «اكتفى» .

١١ - ١١ . فى التوحيد: «لا بالتفكر ولا بعلم حادث» بدل «لا بالتفكير فى علم حادث» .

مُحَكَّمٌ ، وَأَمْرٌ مُتَّقِنٌ .

تَوَحَّدَ بِالرُّبُوبِيَّةِ ، وَخَصَّ نَفْسَهُ بِالْوَحْدَانِيَّةِ ، وَاسْتَخْلَصَ بِالْمَجْدِ (١) وَالشَّاءِ ، وَتَفَرَّدَ بِالتَّوْحِيدِ وَالْمَجْدِ وَالسَّنَاءِ (٢) ، وَتَوَحَّدَ بِالتَّحْمِيدِ ، وَتَمَجَّدَ بِالتَّمْجِيدِ (٣) ، وَعَلَا عَنِ اتِّخَاذِ الْأَبْنَاءِ ، وَتَطَهَّرَ وَتَقَدَّسَ عَنِ مَلَامَسَةِ النِّسَاءِ ، وَ (٤) عَزَّ وَجَلَّ عَنْ مُجَاوِرَةِ (٥) الشُّرَكَاءِ ، فَلَيْسَ لَهُ فِيمَا خَلَقَ ضِدٌّ ، وَلَا لَهُ فِيمَا مَلَكَ نِدٌّ ، وَلَمْ يَشْرِكْهُ (٦) فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ ، الْوَاحِدُ الْأَعْحَدُ (٧) الصَّمَدُ ، الْمُبِيدُ (٨) لِلْأَبَدِ ، وَالْوَارِثُ لِلْأَعْمَدِ ،

الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ وَحَدَانِيًّا أَزَلِيًّا قَبْلَ بَدْءِ (۹) الدُّهُورِ، وَبَعْدَ صُرُوفِ الْأُمُورِ، الَّذِي لَا يَبِيدُ وَلَا يُنْفَدُ (۱۰).

بِذَلِكَ أَصِفُ رَبِّي، فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مِنْ عَظِيمٍ مَا أَعْظَمَهُ! وَمِنْ جَلِيلٍ مَا أَجَلَّهُ! وَمِنْ (۱۱) عَزِيزٍ مَا أَعَزَّهُ! وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلوًّا كَبِيرًا (۱۲).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: امیر المؤمنین (علیه السلام) برای مرتبه دوم مردم را بجنگ معاویه برانگیخت چون مردم انجمن گشتند بسخرانی برخاست و فرمود: ستایش خدای راست که یگانه و یکتا و بی نیاز و تنهاست، بود او از چیزی نیست و آفرینش از چیزی نبوده، تنها با قدرتی آفریده که بسبب آن از همه چیز جدا شده و همه چیز از او جدا گشته است، برای او صفتی که بدان توان رسید نباشد و حدی که برای آن مثل آورند نیست آرایش لغتها از توصیف او ناتوان و ستودنهای گوناگون در آنجا گم گشته و حیران است: راههای عمیق اندیشه نسبت بملکوت او سرگردان و تفاسیر جامع از نفوذ در علمش بریده گشته، پرده های ناپیدا نزد کنه پنهانش حایل شده و خردهای تند رو نسبت بمطالب دقیق در نزدیکترین درجاتش گم گشته، پر برکت باد خدائی که دوربینی همتها باو نرسد و زیرکیهای عمیق او را درنیابد، متعالی است آنکه وقت قابل شماره و عمر دراز و صفت محدود ندارد (عمر دراز برای کسی است که دوراننش پایان داشته باشد) منزله باد آنچنان خدائی که نه آغازی دارد که از آن شروع شود و نه انجامی که بآن پایان یابد و نه آخری که در آنجا نابود گردد. او منزله است، او چنانست که که خود را، وصف نموده وصف کنندگان بستایش او نرسند، همه چیز را هنگام آفرینش محدود ساخت تا از همانندی خودش (که محدود نیست) جدا باشند و او از همانندی آنها جدا باشد در چیزها درون نشده تا بتوان گفت در آنها جا دارد و از آنها دور نگشته تا بتوان گفت او از آنها

بیگانه است و از آنها بر کنار نگشته تا توان گفت: در کجاست، ولی خدای سبحان علمش همه چیز را فرا گرفته و صنعتش آنها را محکم ساخته و یادش آنها را شماره کرده، پنهانیهای هوای ناپیدا (مانند امواج و برق و قوای ناقل صدا) و پوشیده های نهان تاریکی شب و آنچه در آسمانهای بالا و زمینهای پائین است از او نهان نیست، برای هر چیزی از جانب او نگهبان و گماشته ایست و چیزی نیست جز اینکه بچیز دیگر احاطه دارد و آنکه بهمه احاطه کنندگان احاطه دارد خدای یگانه یکتای بی نیازیست که گردش زمان دگرگونش نسازد و ساختن هیچ چیز او را خسته نکند، فقط بآنچه خواهد گوید: باش موجود شود، آنچه را آفریده بدون نمونه قبلی و بدون رنج و تلاش اختراع نموده، هر کسی که چیزی سازد آن را از ماده ای سازد و خدا بی ماده ساخته است، هر دانشمندی پس از نادانی دانا گشته و خدا نادان نبوده و دانش نیاموخته علمش بهمه چیز پیش از بودن آنها احاطه کرده و از پیدایش آنها علمش افزون نگشته، علم او بآنها پیش از پدید آمدنشان چون علم اوست بآنها پس از پدید آوردنشان، چیزها را نیافریده تا سلطنتش استوار شود یا بیم نابودی و کاهشش برود یا در برابر مخالف ستیزه گر و همانند افزون طلب و انباز گردنکش کمک گیرد بلکه همه آفریدگان پروریده و بندگان سربزیرند. منزله باد خدائی که آفرینش آنچه اختراع کرده و سرپرستی آنچه آفریده برنجش نینداخته، از ناتوانی و خستگی نیست که بهمین قدر که آفریده اکتفا کرده (بلکه در آفرینش بیش از این مقدار حکمت و مصلحت ندیده) آنچه را آفریده دانسته و آنچه را بصلاح دانسته آفریده است در اثر اندیشه و علم پیداشده ئی نبوده که در آفرینش خطا نکرده، و آنچه را نیافریده بواسطه تردیدش نبوده بلکه آفرینش او قضاء و فرمانیست ناگسستنی و دانشی است محکم و فرمانیست استوار، بر بوبیت یگانه گشته و خود را بیگانگی مخصوص گردانیده و بزرگواری و ستایش را از آن خود کرده، بتوحید و بزرگی و نوربخشی یگانه گشته و بستایش یکتا شده و بزرگواری مخصوص است، از گرفتن فرزندان برتر است و از آمیزش زنان پاکیزه و مقدس است، از همسایگی انبازان عزیز و والاست در آنچه آفریده ضدی ندارد و در آنچه مالک شده همانندی ندارد؟ هیچ کس در ملک او شریک نگشته، یگانه و یکتا و بی نیاز است، نابودکننده همیشگی و جای گزین پایان است (هر دراز عمری را خدا نابود کند و خودش همیشه باقیست) آنکه همیشه بوده و همیشه باشد، یگانه است و ازلی پیش از

آغاز روزگار بوده و پس از گذشت امور باشد، نابود نگردد، و تمام نشود، بدین گونه پروردگارم را میستایم، شایسته پرستشی جز خدا نیست شگفتا از بزرگی که چه بزرگست و از والائی که چقدر والاست و از عزیزی که چه اندازه عزیز است و از آنچه ستمگران در باره اش گویند بلندی بسیار دارد

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۸۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام صادق (علیه السلام) فرمود: امیر المؤمنین (علیه السلام) برای بار دوم مردم را به جنگ با معاویه تشویق کرد و چون مردم گرد آمدند به سخنرانی برخاست و فرمود: حمد از آن خدای یگانه یکتای بی نیاز است، آن تنهایی که به ذات خود بوده و از هیچ خلق را آفریده، به نیروئی که بدان همه چیز عیان شده و او خود از همه چیز جدا است، برای او وصفی نیست که درک بشود و نه حدی که برای آن مثل آورند، هر گونه آرایش در تعبیر برای بیان صفات او نارسا است و هر گونه تغییر ستایش در آنجا پا در هوا است، هر روش اندیشه عمیق از ادراک ملکوتش سرگردان است و هر شرح و بیان جامعی برای نفوذ در مقام دانش او از خود رفته و ناتوان، پرده هائی نادیدنی برابر کنه ذات نهران او آویخته است و خردهای تیزهوش و سرکش و باریک بین در پائین ترین مراتب حضرت او گمند. مبارک باد آن خدائی که دور بینی همتها به آستان او نرسد و بررسی عمیق هوشها وی را در نیابد، برتر است برتر آنکه دورانقابل شمارشی ندارد، و عمر بلند و وصف ارجمندش محدود نسازد، منزله باد آنکه نه سرآغازش شاید و نه سرانجامش باید و نه دنباله اش به نیستی گراید، منزله باد، او چنان است که خود ستوده و ستایش گویان به نمایش کمال حضرتش در نیمه راه بمانند، هر چیز را در آستانه آفرینش آن مرز بندی کرده و از شباهت به خود و شباهت خود به او بر کنار ساخته، در هیچ مخلوقی اندر نشده تا توان گفت: در آن است و از آن دوری نجسته و پیوند نگسسته تا توان گفت: از آن بی گمان است و از چیزی خود را معزول نساخته تا توان گفت: در کجا است، و لیکن ذرات منزلهش به

دانش آن را فرا گرفته و ساختش را متقن نموده و آن را در یاد خود سپرده، آنچه در زیر پرده های ناپیدای فضا نهان است در عملش عیان است، پردگیان بسته روی امواج تاریک شب را می داند و آنچه در آسمانهای بلند و زمین های پست است بر او آشکار است و بر هر کدام نگهبان و پابنده ای است و هر کدام بر چیزی فراینده و او است فراگیرنده هر چه خود فراگیر است. یگانه است، یکتا است، بی نیازی است که گردش دورانهایش دیگرگون نسازد و ساختمان و آفرینش هیچ هستی به رنجش اندر نکند همانا هر چه را خواهد به محض آنکه فرماید باش می باشد، هر چه را آفریده ابتکار کرده، نقشه ای از پیش در میان نبوده و رنج و تلاشی تحمل نفرموده، هر که سازنده است مایه ای خواهد که از آن بسازد و خدا بی مایه همه چیز را ساخته، هر دانائی از نادانی دانش آموخته خدا نه نادان بوده و نه از استادی آموخته، همه چیز را نیافریده به خوبی دانسته و از پدیدش آن دانش تازه ای نیندوخته، آن را پیش از پدید آوردنش چنان داند که پس از آفرینش آن، چیز را پدید نکرده تا سلطنت خود را تایید کند و یا بیم نیستی و کاستی از خود بگرداند یا در برابر حریف ستیزه جو و هم چشم فزون طلب و شریک لجباز از آن کمک گیرد، بلکه سراسر جهان آفریده هائی پرورده و بندگانی آستان بوسند. منزله باد آنکه آفرینش هر آنچه دست به کار او شده و پرورش هر چه آفریده بر او سنگین نیفتاده و از ناتوانی و سستی آفرینش را به همین که هست خاتمه نداده، دانسته هر چه را آفریده و آفریده آنچه را دانسته، نه آنچه را آفریده بر اثر اندیشه و علم تازه ای بوده است و نه نسبت بدان چه نیافریده شبهه و تردیدی داشته، ولی سبب هر دو قضاء نقض ناپذیر و دانش نکته سنج و فرمان استوار او است، به پروردگاری یکتائی گرفته و خود را به یگانگی ویژه ساخته و مجد و ثناء را از آن خود شناخته و به توحید و مجد و نور بخشی تنها مانده. حمد و سپاس تنها او را سزاست و مجد و بزرگواری حضرت او را روا است، برتر است از آنکه پسرانی پذیرد و پاک تر و مقدس تر از آنکه با زنان بیامیزد، عزیز و والا است از آنکه همسر شریک شود، در آنچه آفریده ضدی ندارد و در آنچه دارد همطرازی برایش نیست و احدی در ملک او شرکت ندارد، یگانه یکتای بی نیاز و روزگار برانداز و جای گیر عمر هستی، آنکه همیشه بوده و همیشه باشد یگانه و ازلی، پیش از آغاز روزگار و پس از گذشت امور سراسر جهان، آنکه نه بر افتد و نه تمام شود، بدین روش بستایم پروردگارم را، نیست شایسته پرستشی جز خدا بزرگواری

است، وه چه بزرگ، والائی است وه چه والا، عزیزی است وه چه عزیز، و برتر است از آنچه ستمکاران بناحق در باره او گویند بسیار بسیار.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۹۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: امیر المؤمنین علیه السلام برای بار دوم مردم را به جنگ با معاویه تشویق کرد و چون مردم گرد آمدند به سخنرانی برخاست و فرمود: حمد از آن خدای یگانه یکتای بی نیاز است، آن تنهایی که به ذات خود بوده و از عدم خلق را آفریده، به نیروئی که از همه چیز جدا شده و همه از او جدا گشته است برای او وصفی نیست که درک شود و نه حدی که برای آن مثل آورند، هرگونه آرایش در تعبیر برای بیان صفات او نارساست و هرگونه تغییر ستایش در آنجا بی پایه است راه های عمیق اندیشه نسبت به ملکوت او سرگردان و هر شرح و بیان جامعی برای نفوذ در مقام دانش او ناتوان و بریده است،

پرده هایی نادیدنی برابر کنه ذات نهان او آویخته است و خردهای تیز هوش و سرکش و باریک بین در پائین ترین درجات گم گشته است.

مبارک آن خدائی که دوربینی همتها به آستان او نرسد و بررسی عمیق هوشها، وی را در نیابد، برتر است از آنکه دوران قابل شمارشی ندارد، و عمر بلند و وصف ارجمندش محدود نسازد، منزله باد آنکه نه آغازی دارد که از آن شروع شود و نه انجامی که با آن پایان پذیرد و نه آخری که در آنجا نابود گردد او منزله است و چنان است که خود ستوده و ستایش گویان به نمایش کمال حضرتش نرسند، هرچیز را در آستانه آفرینش آن محدود ساخت و از شباهت به خود و شباهت خود به او برکنار نمود، در هیچ مخلوقی داخل نشده تا بتوان گفت: در آن است و از آن دوری نجسته و پیوند نگسسته



تا توان گفت: از آن بی خبر است و از چیزی خود را معزول نساخته تا توان گفت: در کجاست، ولیکن خدای سبحان علمش را همه چیز را در بر گرفته و وصفش آنها را محکم ساخته و یادش آنها را شماره کرده و آنچه را در زیر پرده های ناپیدای فضا نهان است در عملش عیان است، پردگیان بسته روی امواج تاریک شب را می داند و آنچه در آسمانهای بلند و زمین های پست است بر او آشکار است و بر هر کدام نگهبان و گماشته ای قرار داده و چیزی نیست جز آنکه بر چیز دیگر احاطه دارد و آنکه به همه احاطه کنندگان احاطه دارد خدای یگانه یکتای بی نیاز است گردش زمان در گردش نسازد.

ساختمان و آفرینش هیچ هستی به رنجش نیندازد همانا هر چه را خواهد به محض آنکه فرماید باش می باشد، هر چه را آفریده ابتکار کرده، نقشه ای از پیش در میان نبوده و رنج و تلاشی تحمل نفرموده، هر کس سازنده است مایه ای خواهد که از آن بسازد و خدا بی مایه همه چیز را ساخته، هر دانایی از نادانی، دانش آموخته، خدا نه نادان بوده و نه از کسی چیزی را آموخته، قبل از خلقت اشیاء به همه چیز احاطه و سلطه داشته و از پیدایش آنها علمش افزون نگشته علم او به آنها پیش از آمدنشان چون علم او پس از پدید آوردنشان است چیزهایی را نیافریده تا سلطنت و قدرتش استوار شود و یا بیم و کاستی برود یا در برابر حریف ستیزه جو و هم چشم فزون طلب و شریک لجباز از آن کمک گیرد، بلکه سراسر جهان آفریده هائی پروریده و بندگان سر بزیرند.

منزه باد خدائی که آفرینش هر آنچه آفریده و پرورش هر چه آفریده بر او مشکل نبوده و از توانائی و سستی آفرینش را به همین که هست خاتمه نداده، دانسته هر چه را آفریده و آفریده آنچه را دانسته، نه آنچه را آفریده بر اثر اندیشه و علم تازه ای بوده است و نه نسبت به آنچه نیافریده بخاطر تردیدش نبوده ولی آفرینش او قضاء و فرمانیست ناگسستی و دانشی است محکم و فرمانی است استوار

او خدایی است که به یگانگی خود را مخصوص گردانده و بزرگواری و ستایش را از آن خود کرده است.

حمد و سپاس تنها او را سزاست و عظمت و بزرگواری حضرت او را رواست، برتر است از آنکه پسرانی داشته باشد و پاک تر و مقدس تر از آنکه با زنان بیامیزد، عزیز و والا است از آنکه همسری شریک او شود، در آنچه آفریده ضدی ندارد، و در آنچه دارد همانندی برایش نیست و احدی در ملک او شرکت ندارد، یگانه و یکتای و بی نیاز است نابودکننده همیشگی و جایگزین پایان است آنکه همیشه بوده و هست یگانه و ازلی، پیش از آغاز روزگار و پس از گذشت امور سراسر جهان، نابود نگردد و تمام شود، بدین روش پروردگارم را می ستایم، نیست شایسته پرستشی جز خدای بزرگوار، و چه بزرگ، والائی است و چه والا، عزیزی است و چه عزیز، و برتر است از آنچه ستمکاران بناحق درباره او بسیار گویند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۵۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح استنهض ای امر بالنهوض و هو القيام، يقال: نهض نهضا و نهوضا ای قام. فلما حشر الناس ای جمعهم، من الحشر بمعنی الجمع، و يقال: للذی یجمع الغنائم حشر، و یوم الحشر یوم الجمع، و المحشر بکسر الشین موضع المحشر، و الحاشر من اسماء النبی (ص). و الفدرة بکسر الفاء القطعة من اللحم اذا كانت مجتمعة، و الفندیور و الفندیورة الصخرة العظيمة تندر من رأس الجبل و فی القاموس: الفدرة قطعة من اللحم و من اللیل و من الجبل. کل من الکلال و هو الضعف او من الکلال و هو الثقل. و تحبیر اللغات بالحاء غیر معجمة تحسینها، يقال: جبرته ای حسنته. تاه فی الارض ای ذهب متحیرا. طمح فلان بصره الی الشیء ارتفع و کل مرتفع طامح، و اطمحه رفعه، و طمح أيضا

بمعنى ابعده في الطلب. الدجى بالفتح الظلمة، يقال: دجى الليل يدجو و ليلة داجية و دياجى الليل حنادسه كأنه جمع ديجاة، و الدجى بالضم جمع دجية و هى الظلمة. تكأدنى الشىء او تكأدنى شق على تفعل و تفاعل بمعنى ناواة الرجل مناواة و نواء اى عاديته و فاخرته، و ربما لم يهمز و لكن اصله الهمز لانه من ناء أليک و نؤت أليک اى نهض أليک، لان كلا من المتعديين ينوء الى صاحبه اى ينهض. و مكائر من كائرناهم اى غلبناهم بالكثرة. و البارى من صفات الله الذى خلق الخلق بريئا من التفاوت، و اصله برئ من المرض براء و أبرأه الله براء الله الخلق براء، و البرية الخلق. الفترة الانكسار و الضعف. بدئ الدهر من بدأ الامر بدوء اى ظهر المبيد، من باد الشىء يبيد بيذا هلك، و لا يبيد اى لا يهلك و لا ينفد اى لا يفنى. اعلم ان هذه الخطبة من خطب امير المؤمنين و سيد الموحدين و امام الحكماء الالهيين و العلماء الراسخين و قدوة الاولياء الواصلين و العرفاء الشامخين و اعلم الخلائق بالله و توحيده ما خلا خاتم النبيين صلوات الله عليهما و آلهما الهادين المهديين مشتمله على مباحث شريفة إلهية و معارف نفيسة ربانية و مسائل عويصة حكومية و مطالب عليية عقلية لم يوجد مثلها فى زبر الاولين و الآخرين و لم يسمح بنظيرها عقول الحكماء السابقين و اللاحقين مع قطع النظر عن جودة الالفاظ و العبارات و فصاحة البيان و الاستعارات التى فاق بها على مصاقع البلغاء و اعظم الادباء و فحول الخطباء، و اذ هى واقعة على ترتيب طبيعى فلنعتقد لبيانها و شرحها عدة فصول: الفصل الاول فى تصديرها بحمد الله و الثناء عليه بما هو اهله و مستحقه و هو قوله: الحمد لله الواحد الاحد الصمد اعلم ان حمد الله سواء كان عبارة عن الثناء و التعظيم المطلق او عن الشكر المستلزم لتقدم النعمة و الاعتراف بها فان المستحق له فى الحقيقة ليس الا الله سبحانه، و لهذا اورد «الحمد لله» بتعريف الجنس و لام الاختصاص الدالين على ان طبيعة الحمد مختصة به تعالى. اما الاول: فلان استحقاقية الثناء و التعظيم انما يتحقق لاجل حصول كمال او براءة نقص، و كل كمال و جمال يوجد فى العالم فانما هو رشح و تبع لكماله و جماله، و اما البراءة عن النقائص و العيوب فمما يختص به، لانه وجود محض لا يخالطه عدم، و نور صرف لا يشوبه ظلمة، و هو المستحق للثناء و التعظيم. و اما الثانى: فلان كل منعم دونه فانما ينعم بشىء مما انعم الله، و مع ذلك فانما ينعم لاجل غرض من جلب منفعة و دفع مضرة او طلب محمدا و ثناء او تحصيل مثوبة

فى الآخرة، فهذا السجود و الانعام معاملة و تجارة فى الحقيقة و انّ عد فى العرف جودا او انعاما. و اما الحق تعالى فلما لم يكن انعامه لغرض و لا جوده لعوض، كما علمت أنّه ليس لفعله المطلق غاية الاّ ذاته، فلا يستحق لاقسام الحمد و الشكر بالحقيقة الاّ هو. و اعلم انّ الحمد اجل العبادات و اعظمها، بل هو جار منها مجرى الروح للجسد، لانه مستلزم ملاحظة توحيدته تعالى و ملاحظة انه منزّه عن نقائص الامكان و مثالب الحدثان و ملاحظة انه المتفرد و بالانعام و الاحسان، و لاجل ان الحمد و الشكر متضمن لهذه الملاحظات الثلاثة التى كلّ منها باب عظيم من المعرفة و علم غامض شريف، قلّ ما يوجد من افراد البشر من يتحقق به، قال تعالى:

وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ الشَّاكِرِينَ . ثُمَّ ان الحمد لاستلزامه لمعرفة الله و محبته و الالتفات الى حضرته و ملاحظة الجهة التى بها كان مستحقا للشكر، و هى افاضته النعم التى لا تعدّ و لا تحصى على العبد الذى كان فى ذاته لا شيئا محضا، مطلوب منه لله، لانّ عبادته سبحانه هى المطلوبة له تعالى من خلقه لقوله تعالى:

وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ . و قد علمت ان الحمد اكمل العبادات، فيكون مطلوبا لله و من اكمل المطالب له، و كون الشىء مطلوبا له تعالى ليس معناه أنّه يعود به إليه منفعة، لانه غنى عما سواه، بل معناه: انّ الاتيان به يوجب التقرب إليه و الى رضوانه و الوقوع فى دار كرامته و ما يستلزمه من الخيرات الدائمة و النعم الباقية، فاسند الحمد الى اسم الله لكونه اسما مختصا به بمنزلة العلم لا يطلق على غيره، حتى كأنه اسم الذات و غيره اسماء الصفات، فاردفه بالواحد الاحد الصمد المتفرد، لانّها من اخص صفاته و اسمائه. اما الاول: فللدلالة على نفى الشريك و المثل. و اما الثانى: فللدلالة على نفى الجزء مطلقا، سواء كان مقداريا او معنويا و جوديا كالمادة و الصّورة، او حديا تحليليا كالجنس و الفصل. و اما الثالث: فللدلالة على نفى الماهية و الامكان، فان كلّ موجود ذا ماهية فهو اجوف لاشتمال وجوده على امر عدمى بخلاف الموجود الذى حقيقته عين الوجود بلا ماهية و لا جهة امكانية، فهو بهذا المعنى صمد سواء كان الصّمد مختصا بهذا المعنى او لم يكن. و اما الرابع: فللدلالة على تفرد بالواحدية و الاحدية و الصّمدية فانّ الواحدية و نفى الشريك شىء و

التفرد فيه شيء آخر، وكذا الاحدية اعنى البساطة لا يستلزم مفهومها ان لا يكون فى الوجود بسيط  
اخر، وكذا يحتمل عند العقل قبل ملاحظة البرهان ان يكون صمد ان فى الوجود. فقوله (ع): المتفرد  
بعد قوله: الواحد الاحد الصمد، يدل على ان المراد انه لا واحد و لا احد و لا صمد غيره، ففيه اعتبار  
زائد على اصل الفردية، ولهذا اوتى بصيغة التفعّل ليدل على انه تعالى متوحد فى الواحدية والاحدية  
والصمدية. الفصل الثانى فى انه لا سبب له فى وجوده و لا سبب له فى ايجاده لشيء ليدل على انه  
واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جميع الجهات و هو قوله: الذى لا من شيء كان و لا من  
شيء خلق ما كان، فالاولى من الجملتين لبيان الاول و الثانية للثانى: امّا تقرير: المطلب الاول فاعلم  
ان كلمة «كان» يستعمل فى اللغة على ثلاثة اوجه: احدها بصيغتها دالة على الوجود و الزمان و يسمى  
فى عرف النحاة كان التامة كقول الشاعر: اذا كان الشتاء فادفونى. اى اذا وجد و حدث. الثانى ما يدل  
على النسبة و الزمان فيحتاج فى الدلالة على الوجود الى خبر يتم به، و هى الناقصة و استعمالها  
اكثر، و هى اداة عند المنطقيين و ان كانت على قالب الكلمة و الفعل، لان معناها غير مستقل فى  
الانفهام كقوله تعالى:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً

وقوله:

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا

نَصْرَانِيًّا. الثالث ان يكون زائدة خالية عن الدلالة على وجود زمان كقوله: على كان المسومة  
العراب، اى على المسومة. اذا عرفت هذا فاعلم ان مفهوم «كان» لما دل على معنى الوجود المقارن  
للزمان الذى انقضى و كانت ذاته تعالى مقدسة عن مقارنة الزمان، استحال ان يقصد وصفه بالكون  
الدال على الزمان، و اذا بطل ان يكون كونه مقارنا للزمان-المستلزم للتجدد و الحدثان-لم يكن له  
دلالة الا على الوجود المجرد عن القيد، و من هذا القبيل قوله تعالى:

وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

و امثاله و كذا قوله صلى الله عليه و آله: كان الله و لا شىء و لهذا قيل: الآن كما كان . و اعلم ان اجود العبارات فى نفي كينونيته تعالى من شىء هذه العبارة ، فان غيرها لا يخلو عن خلل و فساد او قصور، فلو قيل بدلها: من لا شىء كان، فاستلزم مع التناقض الحدوث، اما لزوم الحدوث فظاهر، و اما التناقض: فلان «من لا شىء» مركب من الاثبات و النفي للمبدأ، فان لفظة «من» تقتضى ثبوت ابتداء و مبدأ و لفظة «لا شىء» تقتضى نفيه فاجتماعهما تناقض. و كذلك لو قيل: كان من لا شىء، كان نقيضين، و لو قيل: لا كان من شىء، فلم يكن فيه دلالة على كون اصلا بل على سلب كون خاص فقط، و لو قيل: كان لا من شىء، كان السلب عدوليا جزء للخبر فحمل عليه «لا من شىء» و هو أيضا معنى فاسد. فالذى ذكره عليه السلام هو التحقيق للتعبير به عن نفي الحدوث من شىء. فاما لمية هذا الحكم: فلانه لو كان سبحانه كائنا من شىء سواء كان جزء او خارجا لكان ممكنا فى حد نفسه، و لو كان ممكنا فى حد نفسه لم يكن واجب الوجود لذاته، فينتج: انه لو كان كائنا من شىء لما كان واجب الوجود، لكنه واجب الوجود، فينتج انه غير كائن من شىء. اما الاصلان: فجليان و اما بطلان تالى النتيجة: فبمقتضى البراهين الالهية. و اما المطلب الثانى فلانه لو احتاج فى ايجاده و خلقه للاشياء الى شىء فلا يخلو ذلك الشىء اما واجب وجود اخر أو لا، و الاول: باطل لبراهين التوحيد فتعين الثانى، و على تقدير الثانى: فاما ان يكون مخلوقا له تعالى، سواء كان بلا وسط او بوسط ينتهى إليه بالأخرة او لغيره من غير انتهاء إليه، و الثانى: باطل لبطلان الدور و التسلسل، و الاول: مستلزم للمطلوب و هو الاستقلال فى ايجاد الاشياء، سواء كان بلا وسط او بتوسط امر مسند إليه. فان المخلوقات بعضها بسائط و بعضها مركبات، و المركب يمتنع وجوده الا بعد وجود اجزائه، و مصحح المخلوقية الامكان لا غير. فثبت ان الاشياء كلها مخلوق له تعالى من غير استعانة بشىء او آلة او زمان او مادة، و هذا الكلام اعنى قوله: و لا من شىء خلق، يرشدك ان كنت ذا بصيرة ان اول المخلوقات جوهر غير متعلق بشىء الا الله، من مادة او صورة او جزء او زمان او حركة او بدن، و الا لكان ما يتعلق به اول المخلوقات دونه، لكن كل ما عددناه متعلق بغيره تعالى أيضا: اما المادة: فبالصورة، لكونها امرا فى ذاته موجودا بالقوة، و انما تصير موجودة بالفعل بالصورة. و اما الصورة: فلكون حلولها فى المادة و تشخصها بها. و اما المركب منهما: فلحاجته إليهما. و اما جزء المركب الطبيعى: فلحاجته الى الجزء الاخر و الا لم

يكن التركيب طبيعيا ذا وحدة طبيعية. و اما الزمان: فلحاجته الى الحركة، لانه مقدار لهيئة غير قارة و ما هي الا الحركة. و اما الحركة: فلحاجتها الى الموضوع، و كذا كل عرض، سواء كان حركة او صفة اخرى، و موضوع الحركة هو الجسم. و اما البدن: فتركبه يحتاج الى الجزء و كذا كل جسم. فثبت ان اول المخلوقات لا يمكن الا ان يكون جوهرًا قدسيا لا تعلق له بما سوى الله، و الا لزم ان لا يثبت كونه تعالى خالقا لا من شيء. و اعلم ان كثيرا من الناس زعموا ان كل حادث، سواء كان زمانيا موجودا بحركة او ذاتيا حاصلًا بحركة، لا بد ان يكون له اصل اى سنخ يوجد منه، فحدوث شيء لا من سنخ محال، فلزم عليهم احد الامرين: اما القول بكونه تعالى مادة الممكنات و اما القول بوجود اصل قديم ازلى غير البارئ. و قد ذهب الى كل من القولين طائفة. اما القول الثانى: فذهب الثنوية القائلين باصلين قديمين: احدهما يسمى عندهم بالنور و الاخر يسمى بالظلمة، و اما القول الاول: فذهب إليه قوم من المتصوفة القائلين بان الموجودات الامكانية هي صور و تعينات و هيئات عارضة للموجود الحقيقى و هو مادة المواد و هيولى الهيوليات، و هذا اشنع المذاهب و اقبحها، فان الهيولى احس الموجودات و انزلها مرتبة، و الله تعالى اجل و أعلى من ان يتلبس بغيره او يتلوث ذاته بالامور الدنية. و اما مذهب المحققين من الصوفية من كونه تعالى مع كل شيء لا بمقارنة كما ورد فى كلامه عليه السلام، فذلك شيء غامض دقيق لا يعلمه الا الراسخون فى العلم، و ليست تلك النسبة، نسبة المادة الى الصور و الهيئات. الفصل الثالث فى نفي التركيب عنه تعالى قوله: ما كان فطرة بان بها من الاشياء و بان الاشياء منه، يعنى انه بسيط الذات احدى الحقيقة، بذاته يمتاز عن الاشياء و يمتاز الاشياء عنه بذواتها لا ببعض من الذات، و انما يقع الامتياز بفصل ذاتى بين الامور التى كان اشتراكها بالذات او بامر مقوم للذات، كالانسان و الفرس، فانهما لما اشتركا فى امر ذاتى كالحيوانية، فلا بد ان يفترقا أيضا بامر ذاتى و بعض من الذات، سواء كان محسوسا او معقولا. ففى الانسان بعض به امتاز عن الفرس و بان منه و هو معنى الناطقية، و كذا الفرس بان من الانسان ببعض منه كالصاهلية او بسلب النطق كالعجم. و الخط الطويل و الخط القصير مثلا يقع بينونة بينهما بعد اشتراكهما فى طبيعة الخطية بقطعة من الخط، بان بها الطويل من القصير و بان القصير من الطويل بوجودها فى احدهما و عدمها فى الاخر. فعبر عن الفصل المميز للشيء عن ما عداه من الاشياء بالقدرة و هى القطعة، تمثيلا و

تشبيها لمطلق الفصل الذاتى، سواء كان فى المعانى و المعقولات او فى الصور و المحسوسات، و سواء كان فى المقادير او فى غيرها بالقطعة من الشىء المتكتم التى يقع بها الينونة و الاختلاف بينه و بين متكتم اخر من جنسه، فالبارئ جل اسمه اذ ليس فى ذاته تركيب بوجه من الوجوه، سواء كان عقليا او خارجيا، و لا أيضا موصوف بالتقدير و الكمية، فليس امتيازه عن الاشياء و امتياز الاشياء عنه الا بنفس ذاته المقدسة، و ليس كمثله شىء بوجه من الوجوه. الفصل الرابع فى نفى الصفات الزائدة عنه تعالى و هو قوله: فليست له صفة تنال، و تحقيق ذلك: ان إله العالم و مبدأ الموجودات يجب ان يكون تام الحقيقة كامل الوجود، ليس له شىء من كمالات وجوده قاصرا عنه ذاته حتى يحتاج فى تميم كماله الى صفة تزيد على اصل ذاته ليصير بتلك الصفة تاما كاملا، كالانسان مثلا، لا يكفى وجوده الانسانى- فى ان يكون كاملا كماله الذى من شأنه ان يبلغ إليه- الا بوجود امر غير وجود الذات الانسانية، و ذلك الامر كالعلم و القدرة و غيرهما من الفضائل و الخيرات، فاذا كانت تتم و تكمل بغير ذاته، و خالق كل شىء لا يجوز ان يكون كماله بغير ذاته، فليست لذاته صفة غير ذاته. و اما البرهان على هذا المطلب فهو انه: او وجدت له صفة ايجابية زائدة على ذاته فتلك الصفة لا محالة ممكن الوجود يحتاج الى علة موجدة تعطى وجودها، و تلك العلة اما ذاته تعالى و اما غيره، فلو كانت غيره تعالى فيلزم ان يكون لغيره فيه تأثير، و ان يكون ذلك الغير اكمل وجودا منه و لو بوجه واحد و ذلك ممتنع، لان ما سواه معلول له على الاطلاق، و كل جهة كمالية و حيثية وجودية فانما نشأت فى غيره منه تعالى، فكيف يكون لغيره وجه من وجوه الفضيلة و الكمال لم يحصل له من فيض وجوده تعالى و رشح كماله حتى يستفيد هو تعالى منه؟ فيمتنع ان يستفيد المعطى للكمال ما افاده و يأخذ ممن يستفيد منه. و أيضا اذا فرضت ذاتا كمالها بنفسها، و ذاتا جميع ما للاولى من الكمالات بنفسها فلها مع الضمائم، صريح العقل حاكم بان الاولى اتم و اشرف، لان لها فى نفسها من الكمالات ما للمحفوظة بها بل اكثر، فهى اكمل، و واجب الوجود لا يتصور كمال فوق كماله. و أيضا كل شىء حكم به العقل انه كمال الموجود ما من حيث هو موجود من غير شرط يخصص او اعتبار يجسّم و يركب او يغير و يمكن بالامكان العامى فيمكن بالامكان العام على واجب الوجود فيجب له، لانه كمال للموجود من حيث هو موجود و لا يوجب تكثرا و لا تغيرا، و ليس فى ذاته جهة تخالف جهة وجوب



الوجود يعنى الامكان الخاص، فما جاز له وجب له، والوجود الواجبى البحت اولى بكل كمال غير مكثرو، وهو المعطى لكل خير وكمال، ويمتنع ان يعطى الكمال من هو قاصر عنه فيصير المستفيد اشرف من المفيد، هذا محال. و اذا كان العلم والقدرة والحياة ونحوها هكذا، اى من احول الموجود من حيث هو موجود وكمالاته، فيجب ان يكون له تعالى بذاته، اذ ليست فيه جهة امكانية خاصة كما علمت، فكل ما هو ممكن له بالامكان العام فهو واجب له بذاته، فواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فجميع صفاته الايجابية عين ذاته من غير لزوم تكثر. و اما ما اعتمد عليه كثير من المتأخرين فى الاستدلال على عينية الصفات بقولهم: لو كانت له تعالى صفة زائدة لكان فاعلا لتلك الصفة و قابلا لها، و كل ذات فعلت و قبلت فالفعل بجهة و القبول بجهة اخرى و هما مختلفان، لان الفاعلية مقتضية للوجوب و القابلية مقتضية للامكان، فالمقتضى للامكان يغير جهة تقتضى الوجوب، و الوجوب يبطل القوة التى اقتضاها القابلية، و لا يبطل الشىء لذاته ما اقتضاه لذاته، فهما جهتان مكثرتان للذات. و الاول تعالى واحد من كل الجهات. فغير تام ما اعتمدوا عليه، لان القبول قد يراد به الامكان الاستعدادى و القوة الانفعالية و قد يراد به مطلق الموصوفية، كما فى الاتصاف بلوازم الماهيات او الوجودات، فالذى يقابله الوجوب و الفعلية هو القبول بمعنى الاول دون المعنى الثانى. فالفاعل و القابل فى لازم الماهية او لازم الوجود شىء واحد بلا لزوم تكثر اصلا. الا ترى ان كثيرا من الحكماء يجعلون صور معلومات الله قائمة بذاته تعالى مع انهم ينزهونه و يقدسونه عن شوب الكثرة؟ و لا يلزم عليهم ان يكون ذاته متكثرة بجهتى القبول و الفعل. لانهم قالوا: ان هذه الصور من لوازم الاول تعالى على الترتيب الصدورى و ليس ان ينفعل عنها او يتأثر عنها. فقد ظهر ان الذى من القبول يستحيل ان يجتمع مع الوجوب و الفعلية فى البسيط هو القبول الذى بمعنى الانفعال التجردى لا مطلق الاتصاف، اذ براهين لزوم الكثرة انما تجرى فى المعنى الاول دون المعنى الثانى. فالمغالطة انما نشأت من اشتراك لفظ القبول بين المعنيين و المعتمد ما قرناه. و اعلم ان المراد من نفى الصفة عنه تعالى ليس انه تعالى لا يوصف بالعلم و القدرة و الحياة و غيرها بالحقيقة بل بمعنى ترتب آثارها، حتى كان اطلاقها عليه تعالى على سبيل التجوز من باب تسمية الشىء باسم ما يترتب عليه اثره، كما توهمه قوم، زعما منهم ان اجتماع هذه المعانى المتكثرة فى ذاته تعالى يوجب

التكثر، و ليس كذلك، فان كثرة المعانى على الاطلاق لا ينافى وحدة الوجود ، الا فيما دل عليه برهان و بيان لا مجرد صدق المعانى المتغايرة فى المفهوم. فان كون الشىء عاقلا و معقولا لا يوجب تكثرا، لا فى الذات و لا فى الحثيات و الجهات، فان العاقل شىء يحضر له صورة، و المعقول صورة حاضرة لشىء و ليس من شرطه ان يكون ذلك الشىء غيره البتة، و كذا العقل معناه: الصورة المجردة عن المواد و الاغشية، و ليس من شرطها ان يكون غير عاقلها، و لا أيضا ان يكون غير ما هى صورة له، اعنى الذات المعقولة، فاجتمعت المعانى الثلاثة من غير تكثر فى الذات و لا فى حثية الذات، فكذلك الحال فى كونه فى ذاته عالما قادرا حيا مريدا واحدا احدا صمدا قيوما متكلمنا بارنا مبدعا الى غيرها من الصفات الحقيقية دون السلوب و الاضافات البحتة. و اما الصفات الحقيقية اللازمة الاضافات: فمباديها عين الذات و اضافاتها خارجة عنها، فقول امير المؤمنين عليه السلام فى بعض خطبه المنقولة من كتاب النهج البلاغة: و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه، المراد منه نفى الصفة الموجودة بوجود غير وجود الذات كالسواد فى الاسود و البياض فى الابيض لا كالناطق للانسان. و لما كان اكثر ما يطلق عليه اسم الصفة هو الذى يكون امرا عارضا للذات و لا يقال للمعانى الذاتية للشىء انها صفات له، فلاجل ذلك وقع نفى الصفة عنه تعالى بهذا المعنى لا انه أيضا ليس يوصف بالعلم و القدرة و نظائرها من المعانى الكمالية سيما و قد قال سلام الله عليه بعد ذلك: فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه، فعلم انه اراد بالصفة ما قارن الذات كالعوارض الذوات و هو الموجب للثنية على ما عرفت. فالعلم فى غيره صفة زائدة و فى الاول تعالى نفسه و كذا القدرة، فهو علم باعتبار عالم باعتبار، و هو قدرة باعتبار قادر باعتبار و كذا حياة و حى باعتبارين و سمع و سميع و بصر و بصير و حكمة و حكيم و نور و منور، و هذا الاعتبارات العقلية و اضعافها مما لا يوجب تكثرا بوجه من الوجوه فى وجود ذاته و لا تخلّ بوحدايته الصرفة الخالصة، بل تزيده وحدة كما قال معلم المشائين فى مثل هذا المقام. و وجه ذلك انه: لو فرض انه لم يكن فى ذاته شىء منها لما كان واحدا حقيقيا، مثلا لو فرض انه علم و ليس بقدرة او انه علم و ليس بعالم لكان فيه جهة غير جهة الوجود و الوجود و هى جهة الامكان و العدم فيلزم تركبه من جهتين و هو محال. و اعلم ان قوله: فليست له صفة تنال و كذا قوله: و لا حد تضرب فيه الامثال، ليس

من باب التخصيص و الاحتراز بل من قبيل كلام العرب: و لا يرى الضب بها ينجحر اى ليس بها ضب فينجحر فيكون المعنى: ليست له صفة فتال، اذا المقصود نفى الصفة الزائدة مطلقا، اذ هو تعالى واحد من كل جهة منزه عن الكثرة من جميع الوجوه فيمتنع ان يكون له صفة تزيد على ذاته، و كذلك المقصود من قوله: و لا حد تضرب فيه الامثال، نفى الحد مطلقا فيكون المعنى: ليس له حد فتضرب فيه الامثال. الفصل الخامس فى نفى الحد منه تعالى اعلم ان الحد يراد به احد معنيين: اما القول الشارح لماهية الشىء المؤلف من المعانى الذاتية المختصة به اما بحسب الحقيقة او بحسب الاسم، و اما معنى النهاية و الطرف، و كلاهما منفيان عن الاول سبحانه، اما نفى المعنى الاول: فلان حقيقة ذاته غير مؤلف من معانى و امور ذاتية، كيف و هو كما علمت بسيط الذات من كل جهة، و اما نفى الحد بالمعنى الثانى: فلان حقيقة ذاته حقيقة الوجود الذى شدة قوته لا تنتهى الى حد و نهاية بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، اما كونه غير متناه: فلان مقدوراته غير متناهية عدة و مدة. و قد مرّان التناهى و اللاتناهى انما يوصف بهما أولا و بالذات المقادير و الاعداد، و اذا وصف بهما شىء آخر كان اما باعتبار تعلقه بالكميات و اما باعتبار ترتيبها او ترتب ما يوصف بها على ذلك الشىء، فالقوى انما توصف بالتناهى و اللاتناهى باعتبار ازمة الافعال او اعدادها، فاذا الاول تعالى ذا قوة غير متناهية فى العدة و المدة، و اما كونه غير متناه فى الشدة: بان يتصور فوقه ما هو اشد منه فذلك محال. اما أولا فلمنافاته للاحدية، اذ يكون حينئذ وجودا و شىء اخر غير الوجود، اذ معنى الوجود غير معنى الحد و النهاية، و لو كان الوجود هو النهاية لكان امرا عدميا و هو محال. و أما ثانيا فلان كل محدود له حد معين، اذ المطلق بما هو مطلق لا وجود له فى الخارج فيحتاج الى علة محدودة قاهرة، اذ طبيعة الوجود لا يمكن ان تكون مقتضية للحد الخاص و الا لكان كل موجود يلزمه ذلك الحد و ليس كذلك. فثبت ان الحد للوجود من جهة العلة المباشرة فكل محدود معلول لا محالة. فخالق الاشياء كلها يجب ان لا يكون محدودا فى شدة الوجود و الا لكان له خالق محدد فوقه و هو محال. فافهم فانه مطلب شريف جدا. و اعلم ان الحد بالمعنى الاول معانى كلية و تصورات عقلية، و كل معنى تصورى فمن شأنه الشركة فيه لكثيرين الا لمانع خارج عن نفس المعنى، فكل ما له حد فمن شأنه ان تضرب له الامثال و الله تعالى لا مثل له و لا شبه لذاته و لا نهاية أيضا لقوة

قاهرته. الفصل السادس فى ان الالفاظ و العبارات قاصرة عن تأدية نعوته تعالى و ان العقول كلها عاجزة عن درك صفاته قوله عليه السلام: كل دون صفاته تحبير اللغات... الى قوله: غوص الفطن. اعلم أولا ان نسبة الكلال الى تحبير اللغات اى اللغات المحسنة على اضافة الصفة بلفظ المصدر الى موصوفها كما فى «جرد قطيفة» اسناد مجازى من باب الاستعارة، فان لفظ الكلال و الضعف انما يطلق حقيقة فى الآلة الجسمانية اذا تكرر الفعل منها فوهنت و كلت، فوقع او لا تشبيه اللغة بالآلة المستعملة فى تحصيل امر مطلوب و وقع تشبيه افادتها لاوصاف الله بتأدية تلك الآلة الى حصول ذلك المطلوب، ثم وقع تشبيه قصورها عن تلك الافادة بكمال الآلة قبل البلوغ الى الحصول فهى استعارة تمثيلية حسنة، و من هذا القبيل اسناد الضلال الى تصارييف الصفات اى الصفات المصروفة و الاضافة كالاضافة، لان لفظ الضلال، انما يستعمل فى الحقيقة فى الذوات دون الصفات و المدائح فوقع تشبيه الصفات بفنون تصارييفها و عدم بلوغها الى الدلالة على المعنى المطلوب بل الى خلافها بشخص ضل عن طريق مقصوده. و هكذا اسناد الحبرة الى عميقات مذاهب التفكير استعارة لطيفة و تشبيه حسن. اما بيان قصور الالفاظ و اللغات عن الدلالة على صفاته: فلان صفاته عين ذاته و وجودها وجود ذاته و ليست فى اللغة دلالة على نحو من انحاء الوجود سيما على الوجود الغير المتناهى فى الشدة و التأكد، و انما وضعت الالفاظ بإزاء المفهومات و المعانى التى توجد صورها فى الذهن و ليست للوجود صورة ذهنية مطابقة له، لانه نفس الهوية الخارجية، فلا يمكن الدلالة عليها الا بالاشارة الحسية ان كانت من باب المحسوسات او بالاحاطة الحضورية او المشاهدة العقلية ان كانت من باب العقليات. و بالجملة ليس فى اللغات ما يتوصل بها على ادراك الذوات الوجودية و الحقائق الخارجية سيما الحقيقة الالهية التى يتشعب منه كل حقيقة و ينشأ منه كل هوية. و اما بيان قصور العقول عن الاطلاع على كيفية وصفه و مدحه سبحانه كما هى: فان وصف الشئ و الثناء عليه انما يتصور اذا كان مطابقا لما هو عليه فى نفس الامر و ذلك غير ممكن الا بتعقل ذاته و كنهه، لكن لا يمكن للعقول تعقل حقيقة الاول سبحانه و ما له من صفات الكمال و نعوت الجلال، لان ذلك التعقل اما بحصول صورة مساوية لذاته تعالى و صفاته الحقيقة او بحضور ذاته المقدسة و شهود حقيقته، و الاول محال، اذ لا مثل لذاته و كل ما له مثل او صورة مساوية له فهو ذا

ماهية كلية و هو تعالى لا ماهية له، و الثانى أيضا، اذ كل ما سواه من العقول و النفوس و الذوات و الهويات، فوجوده معلول له مقهور تحت جلاله و عظمته كانقهار عين الخفاش فى مشهد النور الشمسى، فلا يمكن للعقول لقصورها عن درجة الكمال الواجبى ادراك ذاته على وجه الاكتناه و الاحاطة، بل كل عقل له مقام معلوم لا يتعداه الى فوqe من عقل اخر، و لهذا قال جبرئيل حين تخلفه عن رسول الله صلى الله عليه و آله ليلة المعراج: لو دنوت انملة لاحترقت. فانى للعقول البشرية الاطلاع على النعوت الالهية و الصفات الاحدية كما هى عليه من كمالها و غايتها التى لا غاية لها؟ فالقول و الكلام و ان كان فى غاية الجودة و البلاغة يقف دون ادنى مراتب مدحه، و المادحون و ان صرفوا غاية جهدهم و بذلوا منتهى وسعهم و طاقتهم فى الثناء عليه فهم بمراحل البعد عما هو ثناء عليه بما هو اهله و مستحقه و لهذا قال سيد المادحين و اشرف المثنيين: لا احصى ثناء عليك انت كما اثنت على ذاتك . فقوله عليه السلام: كل دون صفاته تحبير اللغات، المحبرة المحسنة، من قبيل «جرد قطيفة» اشارة الى قصور الالفاظ عن وصفه تعالى. و قوله: و ضل هناك تصاريف الصفات، اى الصفات المشتقة بصروف اشتقاقها و انحاء تغيراتها اشارة الى دلالتها على غير ما عليه وصفه تعالى و انحرافها عن سبيل الاشعار بما يليق به من النعت. و قوله: و حار فى ملكوته عميقات مذاهب التفكير، اشارة الى قصور افكار المتعمقين فى الفكر الخائضين فى سبيل الافكار و مذاهب الانظار عن الوصول الى ادراك عالم ملكوته و عالم غيبه، بل كان حاصل تعمقهم الحيرة و التدesh فيه. قوله: و انقطع دون الرسوخ فى علمه جوامع التفسير، تنبيه على ان مجامع تفاسير المفسرين لمعانى اسمائه و صفاته او لكتابه و كلماته منقطعة منبثة من غير استفادة الرسوخ فى العلم من جهتها. و قوله: و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، اشارة الى ان فيما بين غيب الغيوب من مكنون ذاته و هويته و بين العقول البشرية حجبا كثيرة حائلة كلها من الغيوب، الا ان بعضها اشد غيبوبة و اكثر خفاء من البعض كما ورد عن النبى صلى الله عليه و آله: ان لله سبعين حجبا من نور و ظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل من ادرك بصره. و قد مر فيما سبق ان منشأ الغيبة و الخفاء فى الانوار الملكوتية و الاسرار الجبروتية شدة الظهور و النورية منها و قصور المدارك و العقول منا، فكلما كان منها اقوى نورا و اشد ظهورا كان اكثر غيبة و اشد استتارا، و كلما كان منا اكثر تعلقا بالجسمانيات

و اشد اشتغالا و استيناسا بعالم الظلمات فهو اكثر بعبادا و اوفر احتجابا عنها. و قوله: تاهت فى ادنى ادانيها طامحات العقول فى لطيفات الامور، معناه: ان العقول التى تطمح ابصار بصائرها فى الامور اللطيفة الفكرية اذا بلغت الى ادنى ادانى الانوار الغيبية و انزل منازلها، فانها تتيه و تضطرب ذاتها فيه كما تضطرب عيون الخفافيش فى ادنى ادانى الأشعة الشمسية لضعف نور الاحداق و قوة الاشراق، و لما بين عليه السلام قصور الالفاظ عن اداء نعتة و حمده و قصور العقول عن فهم وصفه و ثناءه فجعل نفس هذا القصور و العلم بتعالیه عن بلوغ اعالى العقول إليه و تعاضمه عن درك غواص الفطن فيما لديه بمنزلة المدح له و الثناء. و هذا كما ورد ان مثل هذا الخاطر خطر لداود و كذلك لموسى عليهما السلام فى باب الشكر فقال: يا رب كيف اشكرک و انا لا استطيع ان اشكرک الا بنعمة اخرى و شكرى لك نعمة اخرى، فاوحى الله تعالى إليه: اذا عرفت هذا فقد شكرتني، و لذلك وصفه عليه السلام بقوله: فتبارك الذى لا يبلغه بعد الهمم، اى الهمم البعيدة و القصود العالية، و لا يناله غوص الفطن، اى الفطن الغائصة، و اكثر هذه الاضافات على هذا الوجه و اسناد الغوص الى الفطن على سبيل الاستعارة، اذ الحقيقة اسناده الى الحيوان بالنسبة الى الماء و هو مستلزم لتشبيه العلوم العقلية بالماء. و وجه الاستعارة هاهنا: ان صفات الجلال و نعوت الكمال فى عدم تناهيها و الوصول الى حقائقها و اغوارها تشبه البحر الخضم الذى لا يصل السابح له الى الساحل و لا ينتهى الغائص فيه الى قرار، و كان السابح لذلك البحر و الغائص فى تياره هى الفطن الثاقبة لا جرم كانت الفطنة شبيهة بالغائص فى البحر، فاسند الغوص إليها، و فى معناه الغوص فى الفكر، و يقرب منه اسناد الادراك الى بعد الهمم اذ كان الادراك حقيقة يستعمل فى لحوق جسم لجسم اخر. ثم وجه الحسن فى اضافة بعد الهمم و غوص الفطن، و قد مر انه من باب اضافة الصفة بلفظ المصدر الى الموصوف دون ان يقال كما هو الاصل الهمم البعيدة و الفطن الغائصة، ان المقصود لما كان هو المبالغة فى عدم اصابة وصفه تعالى بالفطنة من حيث هى ذات غوص و بالهمة من حيث هى بعيدة كانت تلك الحيثية مقصودة بالقصد الاول، و البلاغة تقتضى تقديم الالهة و المقصود الاول على ما ليس كذلك كما هو المقرر عند اهل البيان و تشهد له الاذواق السليمة. و بالجملة فالمعنى: لا يدركه همة و ان بعدت و لا يناله فطنة و ان ذكت و اشتدت فى ذكائه، فكل سابح فى بحار جلاله غريق و كل مدّع للوصول فبانوار كبريائه حريق.

سبحانه و تعالى عما يصفون الظالمون علوا كبيرا. الفصل السابع فى انه تعالى مرتفع الذات عن  
الازمنة و الاوقات و الآجال و الامداد قوله عليه السلام: ليس له وقت معدود و لا اجل ممدود و لا  
نعت محدود، وصف الوقت بكونه معدودا كقوله تعالى:

فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ

، وقوله تعالى:

وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَّعْدُودٍ

، و هو كون المعلوم داخلا فى العدّ و الاحصاء، و ذلك ان العدد لا يتعلق بالوقت من حيث هو واحد  
متصل، فانه من تلك الحيشية ليس معدودا بالوقت بل مبدأ للعدد، و انما يتعلق به من حيث يعرضه  
الكثرة بانقسامه بسبب الوهم او بحسب اختلاف العوارض الحادثة الى الاوقات الكثيرة كالأعوام و  
الشهور و الايام، و مراده عليه السلام فى هذين الحكمين نفى نسبة ذاته و ما يلزمها من صفاته الى  
الكون فى الزمان، و ان يكون ذات اجل ينتهى إليه فينقطع وجود ذاته بانقطاعه، و فى توصيف الوقت  
بالعدّ اشعار بقبوله للكثرة المنافية لاحدية ذاته و كذا فى توصيف الاجل بالمدّ تنبيه على لزومه للتقدير  
و التجسم المنافى لتجرده عن الجسمية. و اما البرهان على تنزهه تعالى عن الزمان فمن  
وجهين: احدهما: انه من لواحق الحركة التى هى من لواحق الجسم، فلما كان البارئ سبحانه منزها  
عن الجسمية استحال ان كان فى زمان. و ثانيهما: انه تعالى موجد الزمان فان اوجده فهو فى الزمان  
لزم كون الزمان متقدما على نفسه و هو محال. و ان اوجده بدون ان يكون فيه، كان غنيا فى الفعل و  
الايجاد للزمان عن الزمان. و قد علمت ان الايجاد بعد الوجود و الفعل متقوم بالذات. فالغنى فى  
الايجاد عن الشىء غنى لا محالة عنه فى الوجود و الذات، فكان البارئ غنيا فى وجوده و ذاته عن  
الزمان و هو المطلوب، فاذا صدق هذين التزيهين معلوم فى حقه تعالى. اعلم ان الزمان مع كونه  
من الموجودات الدنية النازلة فى اقصى منازل البعد عن ملكوته تعالى - لكونه مقدار الحركة و عدد  
التغيرات و الاستحالات - و لكنه من الآيات العظيمة الدالة على وجوده سبحانه و براءته عن الزمان و

المكان و تقدسه عن التغير و الحدثان، اما كونه مقدار الحركة: فلان كل حادث بعد ما لم يكن فلعدمه على وجوده تقدما و قبلية لا يجامع بحسبه المتقدم مع المتأخر و القبل مع البعد، و ليس هذا التقدم و التأخر كسائر التقدّمات و التأخرات التي لا امتناع في اجتماع المتقدم و المتأخر بها في الوجود، بل بعضها مما يجب به كونهما معا في الوجود، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح بالعلية، و بعضها لا يأبى المتقدم عن الاجتماع مع التأخر، كتقدم الواحد على العشرة تقدما بالطبع، و كذلك المتقدم بالشرف، كتقدم المعلم على المتعلم و الرئيس على المرءوس، و التقدم بالرتبة كتقدم الصفوف بعضها على بعض و تقدم الاجناس المترتبة في العموم و الخصوص بعضها الى بعض من جهة القرب الى مبدأ محدود، كالمحارب و الجنس العالى او الباب و الشخص اذا عكس الترتيب. و بالجملة فسائر القبلية و البعدية يجوز بحسبها اجتماع القبل و البعد في الوجود، الا قبلية عدم الحادث على وجوده. فنقول: هذه القبلية و البعدية لا بدّ لهما من موصوف، و الموصوف بهما ليس نفس العدم، اذ عدمه قد يكون بعد، و لا امكانه و لا قدرة الفاعل و لا ذاته و لا جوهر او عرض ثابت، لان جميع هذه الامور قد يكون قبل الحادث و معه و بعده و لا كذلك هذه القبلية، فاذن هناك شىء اخر يتجدد شيئا فشيئا على نعت الاتصال، لان قبلية تكون قبل قبلية اخرى و بينهما أيضا قبلية و بعدية، اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون انقطاعها مع حدوث هذا الحادث، و يكون بين ابتدائها و حدوث الحادّثات قبلية و بعدية متجددة متصرمة مطابقة لاجزاء المسافة المتصلة و الحركة. فهذا الامر كمية متصلة غير قارة هي مقدار الحركة و هو المعنى بالزمان، اما كونه كمية: فلقبوله الزيادة و النقصان و الانقسام لذاته، و اما اتصاله: فللانطباق على المسافة، و اما عدم قراره: فلعدم اجتماع اجزائه في الوجود، و اما انه غير الحركة: فلان الحركات المختلفة سرعة و بطوء قد يكون لها مقدار واحد من الزمان، و اما كونه مقدار الحركة: لانه مقدار و ليس مقدارا لجوهر و الا لوجد المتقدر بدون مقداره، لان الجوهر موجود في كل آن من آتات زمانه و الزمان ليس بموجود في ان فضلا عن كل ان، و ليس أيضا مقدار الهيئة قارة بمثل ما ذكرنا، فهو اذن مقدار لهيئة غير قارة و هي الحركة لا غير. ثم لا بدّ ان يكون الحركة الحافظة للزمان حركة غير منقطعة و لا حادّثة، و الا لكان وجودها بعد عدمها الغير المجامع لوجودها، فيكون قبلية العدم زمانية فيكون قبل كل زمان زمانا و



قبل كل حركة حركة من غير انفصال لا فى البداية و لا فى النهاية و لا فى الاوساط، و الحركة الغير المنقطعة لا يكون الا دورية و حاملها لا يكون الا مادة فلكية مستديرة فيحتاج الى فاعل غير متناه فى الفعل و التأثير مقدس الذات عن مقارنة المواد و الحركات و الازمنة و الاوقات، و هو الاول تعالى اما بذاته او بتوسط ملائكة المقربين، و الى قابل غير متناه فى القبول و الانفعال فى كل حين، و تجده اصل كل تجدد و حدوث و انصرام. فالعالم الجسمانى من السماء الى الارض يتجدد و يتبدل فى كل ان و له خلق جديد فى كل حين كما اتفقت عليه آراء اهل الحق و اصحاب الكشف و الشهود. و نحن قد اقمنا البراهين القاطعة على هذا المطلب و اوردنا فى كتبنا مفصلة ليس المقام يسع ايرادها و الأنموذج من ذلك، انه: لو لم يكن من الجواهر الجسمانية جوهر صورى نحو وجوده التجدد و الانصرام لم يوجد حادث فى العالم و لا زمان و لا حركة، لان ارتباط المتغير بالثابت لا يتحقق الا بتوسط امر يكون التغير نحو وجوده بالذات، و الا لكان السؤال لازما فى سبب تغيره و حدوثه بعد ما لم يكن، و ذلك الشئ ليس نفس الحركة كما ظن، لان معناها معنى مصدرى عقلى يعبر عنه بتجدد شئ بعد شئ و خروج شئ من القوة الى الفعل، فالمتجدد و الخارج من القوة الى الفعل على التدرج ليس نفس الحركة، بل المقولة التى توجد فى الخارج على التدرج، و الحركة عبارة عن حالها و تدرجها و تجددها فى الوجود، فالامر التدرجى الذات هو احدى المقولات. و عند الفلاسفة انها منحصرة فى الارباع العرضية: الالين و الوضع و الكم و الكيف، كما هو المشهور و لا يجوزون الحركة فى مقولة الجوهر الا بالعرض و ليس لهم برهان على ذلك. و ما ذكره رئيسهم فى الشفاء و غيره من كتبه غير تام بل مقدوح. بل الحق ان اول متجدد بنفسه الذى يصح منه حدوث الحادثات و تغير المتغيرات جوهر جسمانى ليس المادة الاولى نفسها، لان شأنها قبول الحادث و استعدادها، و لا العقل و لا النفس من حيث ذاتها اذ لا تغير فى شئ منهما، بل الصورة النوعية المتعلقة بالمادة التى يقال لها الطبيعة السارية فى المادة التى لا يخلو عنها جسم من الاجسام و هى المبدأ القريب لسائر الحركات و السكونات لما هى فيه بالذات. و ذلك لان الاعراض كلها وجودها تابع لوجود ما هى فيه، فحركاتها و تجدد وجودها أيضا كذلك. فلو فرض ان جواهر العالم كلها ثابتة فى ذاتها و وجودها قبل وجود الاعراض لا محالة، فمن اين يتحقق تجدد و حركة و حدوث حالة فى العالم بعد ما كانت

الجواهر ثابتة و الاعراض قائمة بها تابعة لها. و هذا كلام وقع فى البين تبينها على حدوث العالم الجسمانى مع دوام تبدله و عدم انقطاع مدته. فنرجع الى ما كنا فيه توضيحا و تأكيدا و هو: ان الزمان لعدم انقطاعه فى الطرفين و اتصاله الوحدانى لا بد ان يكون قابله جسما واحدا دائم التغير غير منقطع الذات ذا قوة امكانية غير متناهية، و ليس الا الجسم المستدير الابداعى الفلكى و فاعله موجودا قديما غير جسم و لا جسمانى ذا قوة غير متناهية فى التأثير بلا تغير فى ذاته و ما يلزم ذاته. اما كون قابل الحركة و الزمان جسما: لان قابليها لا يمكن ان يكون مجردا عن المادة بل مادة او ماديا، لان كل جزء من اجزائهما حادث بعد ما لم يكن، و كل حادث بعد العدم كان قبل وجوده ممكن الوجود بالقوة، و حامل القوة و الامكان ليس الا مادة مجسمة. اذ المفارقات لا يتغير و لا يتبدل. و اما كونه واحدا غير منقطع الوجود: لان تعدده و انقطاعه ينافى اتصال الزمان و الحركة، فلا يفرض فى الزمان حدان الا و بينهما حدود وهمية غير متناهية بالقوة، فلو كان حامل الزمان جسما متعددا يلزم الانفصال بين اجزائه او تتالى الانين و كلاهما محال. و اما كونه ذا قوة غير متناهية فى الانفعال: فلعدم انقطاع الزمان و ما يتقدر به. و اما انه ليس الا المستدير الحركة: لان سائر الحركات لا يحتمل الدوام كما بين فى الكتب. و اما كونه فلكيا: فلان العناصر و هى التى فيها الكيفيات المتضادة و الطبائع المنافرة، لا يحتمل الدوام الشخصى و لا يكفى الدوام النوعى بتبدل الافراد و الاضداد كما علمت. و اما كون فاعله غير قابله: فهو مبرهن عليه فى القبول الانفعالى كما مر و هاهنا كذلك. و اما كونه قديما ثابتا: اذ لو كان متغيرا فيكون قابلا للتغير، ففاعل تغيره غير ذاته، ثم الكلام عائد فى ذلك الفاعل أيضا، و لبطلان هذا التسلسل ينتهى الى فاعل ثابت الذات و الصفات. و اما كونه ذا قوة غير متناهية فى التأثير: فهو ظاهر، لان الاثر كذلك. و اما كونه غير جسم و لا جسمانى: فلان كل جسم و جسمانى متناهى الفعل و التأثير، و أيضا: فان الاجسام كلها قابلة للحركة و السكون و ان لم تتحرك بالفعل. و قد علمت ان القابل لا يكون فاعلا. و لا شك ان جميع جهات الفاعلية يرجع الى مبدأ المبادئ و مسبب الاسباب من غير سبب. فهذا هو البرهان القطعى على تحقيق قوله عليه السلام: ليس له وقت معدود و لا اجل ممدود و لا نعت محدود. فظهر ان وجود الزمان آية عظيمة دالة على انه تعالى مرتفع الذات و الصفات عن الازمنة و الاوقات و عن الحركة و التغيرات و تجدد الارادات و انه مقدس فى ذاته و

صفاته و فعله عن الاجسام و الجسمانيات. فتعالى عما يقوله الظالمون من المشبهة و المعطلة علوا كبيرا كما قال عليه السلام: سبحان الذي ليس له اول مبتداً و لا غاية منتهى و لا اخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه و الواصفون لا يبلغون نعته. و الاول اشارة الى قوله تعالى:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ . و الثانى الى قوله تعالى:

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ . الفصل الثامن فى انه تعالى جعل لكل شىء حدا خاصا من الوجود به يحصل الامتياز بينه و بين الاشياء و هذا علم شريف غامض غفل عند اكثر اهل النظر و اصحاب الفكر، لانه موقوف على معرفة امور كثيرة غامضة: منها: ان الموجود من كل شىء بالحقيقة هو وجوده الخاص به دون الماهية الا بالتبع. و منها: ان المجعول و الصادر عن الجاعل هو انحاء الوجودات دون المسمى بالماهيات. و منهما: ان موجودية الاشياء و اتصافها بالوجود ليست بقيام الوجود بها و عروضه لها، بل باتحادها به و صدقه عليها، و ليس الوجود كما توهم و اشتهر عرضا قائما بالماهية، بل وجود كل شىء نفسه، فوجود الجوهر جوهر و وجود العرض عرض و هو فى حد نفسه ليس بجوهر و لا عرض، اعنى ليس بماهية شىء منهما. و منها: ان حقيقة الوجود واحدة ليست بجنس، لافرادها التى هى انحاء الوجودات، و لا نوع و لا عرض عام لها و لا اشتراكها بين الافراد اشتراك امر كلى، و انما العام و الكلى هو الوجود بمعنى المصدرى الاعتبارى الذى من اوائل التصورات و ثوانى المعقولات. و منها: ان الامتياز بين الوجودات ليس الا بالشدة و الضعف و الكمال و النقص او بضمائم لا حقة من خارج، كما فى الافراد التى تحت ماهية نوعية. اذا تقررت هذه المقدمات و صحت فنقول: لكل موجود مرتبة و حد من الوجود بحسب الشدة و الضعف ما سوى المبدأ الاول تعالى فانه غير متناه فى الشدة لا حد له كما عرفت، و الا لكان مركبا من وجود و شىء يقتضى الحد، اذا الوجود بذاته و حقيقته لا يقتضى حدا، و الا لم يوجد على غير ذلك الحد، و لا يقتضى أيضا لا حد و لا نهاية بمثل ما ذكرناه من استيجاب ان لا يوجد غيره و ليس كذلك، هذا خلف. فعلم من هذا الذى ذكرنا حكمان: احدهما ان كلما كان الوجود محدودا فله حد خارج غير نفسه قاهر على نفسه. و ثانيهما ان كل وجود غير متناه فى الشدة، فعدم تناهيه ليس بسبب و مقتضى

سواء كان نفسه او كان حقيقة الوجود من حيث هي او علة خارجة. اما الاول فظاهر، اذ الشيء لا يكون مقتضيا لنفسه. واما الثانى فلما مر من لزوم الاطراد على تقديره. واما الثالث فلان من ضرورات كون الشيء معلولا ان يكون انقص منه و لا يساويه، كيف و لو تساويا لم يكن احدهما اولى بالعلية و الاخر اولى بالمعلولية، اذا لا تميز فيهما سيما اذا كان وجودين، فان امتياز بين الوجودات المجردة عن المواد و الاجسام ليس الا بالاشد و الاضعف لا غير. فاذن قد تحقق و تبين ان لو لا العلية و الایجاد لم يتميز و لم يتفاوت الوجودات بعضها عن بعض و لم يتحقق اختلاف الاحوال و الهيئات و لم يقع الفرق بين الواجب سبحانه و غيره، و هذا ما رامه بقوله: و حد الاشياء كلها عند خلقه ابانة لها من شبهه و ابانة له من شبهها، فان نفى الشبه بينها و بينه انما هو بكونه غير محدود الوجود و لا المتناهي فى الشدة و كونها محدودة الوجود متناهية فيها و لم يتحقق تحدها و تنهيتها الا بسبب خلقه و ايجاده تعالى اياها. ذلك لضرورة كون الخالق اقوى من المخلوق و المفيض اكمل من المستفيض، فاذا كان الخالق المفيض غير متناه فى قوة الوجود، فالمخلوق المستفيض يجب ان يكون متناهيًا، ثم المخلوق بغير واسطة اقوى و اكمل فى الوجود من المخلوق الذى وجد بواسطة بمثل ما ذكرنا، و هكذا المخلوق بواسطة واحدة اقوى من المخلوق بواسطتين، و على هذا يتنازل مراتب النقص و الدناءة بتضاعف مراتب المعلولية و المخلوقية الى ان ينتهى الى مخلوق لا انقص و لا اخس منه الا العدم المحض، كالهولى الاولى التى وجودها ليس الا مبدأ قبول كل ما اقتضاه الفاعل و ليس لها اثر الا الانفعال عن الشيء لا التأثير فى شيء، لكنها من خاصيته القوة و القبول صارت وسيلة لرجوع الوجودات من حدود النقائص الى حدود الكمالات و من الهبوط الى ارض الخسة الى الصعود الى شرف المعارج العاليات، فهو تعالى عند خلقه الاشياء نظمها فى سلك سلسلة الوجود و جعل لكل منها حده المحدود. و بذلك يستبان ان ليس له حد و الا لكان مخلوقا لا خالقا، و ان ليس له شبه و الا لم يكن مخلوقا له،

شرح أصول الكافى؛ ج ٤، ص ٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله رحمه الله: و محمد بن يحيى جميعا رفعاه الى ابي عبد الله عليه السلام و الصدوق رضى الله تعالى عنه قد رواه فى كتاب التوحيد معنعنا من طريقين فقال: حدثنا على بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله قال حدثنا محمد ابن ابي عبد الله الكوفى و أحمد بن يحيى بن زكريا القطان عن بكر بن عبد الله ابن حبيب عن تميم بن بهلول عن أبيه عن ابي معاوية عن الحصين بن عبد الرحمن عن أبيه عن ابي عبد الله عن أبيه عن جده عليهم السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام استنهض الناس -الحديث بتمامه. ثم قال: و حدثنا بهذه الخطبة أحمد بن محمد بن الصقر الصائغ قال: حدثنا محمد بن العباس بن بسام قال: حدثنى أبو زيد سعيد بن محمد البصرى قال: حدثنى عمرة بنت أوس قالت: حدثنى جدى الحصين بن عبد الرحمن عن أبيه عن ابي عبد الله جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عليهم السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام خطب بهذه الخطبة لما استنهض الناس فى حرب معاوية فى المرة الثانية. قوله عليه السلام: المتفرد الذى لا من شىء تنزيهه عن أنواع من جميعا، أى لا من شىء كان كما يكون الكائن من عنصره و مادته، و لا من شىء كان كما يكون المركب من أجزائه الوجودية و مبادئه المعنوية، و لا من شىء كان كما يكون الشىء من جوهرياته المحمولة و مقوماته الذاتية، و لا من شىء كان كما يكون الشىء من جاعل ذاته و فاعل وجوده. قوله عليه السلام: و لا من شىء خلق تحقيق لمعنى الابداع الذى هو تأسيس الايس من الليس المطلق لا من مادة و لا بمدة، و ذلك فى النظام الجملى لعوالم الوجود بالاسر و فى ابداعات نظام الوجود، و ان كان فى الكيانيات تكوين من موادها المخلوقة ابداعا لا من شىء. قوله عليه السلام: ما كان قدرة نصب على التميز أو على أنه منزوع منه الخافض، أى و لكن خلق الاشياء قدرة أو بقدرة بها، بان هو من الاشياء و بان الاشياء منه. قوله عليه السلام: و لا يناله غوص الفطن لا متناع أن يكون للنفوس العاقلة و العقول القادسة مطلقا الى اكتناه حقيقته و ادراك ذاته سبيل أصلا. قوله عليه السلام: و لا أجل ممدود و لا نعت محدود أى ليس لوجوده القديم الازلى و بقاءه الدائم السرمدى وقت ممدود أصلا لا بخصوصه و لا لا بخصوصه، و لا مدة ممدودة أصلا لا متناهية الامتداد و لا لا متناهية الامتداد، بل هو من وراء عالمى الزمان و المكان و على كل شىء رقيب و لكل شىء حفيظ

و بكل شىء محيط. قوله عليه السلام: فلم يزد بكونها اذ ليس مناط ظهور الاشياء و انكشافها فى علمه الفعلى الحق بكل شىء من كل جهة الا ظهور نفس ذاته الاحدية الحققة، لانه سبحانه بنفس مرتبة ذاته مفيض كل ذات و كل كمال ذات و كل وجود و كل كمال وجود على ما قد سلف فى مسلفات الحواشى. قوله عليه السلام: و لا استعانة على ضد مناو بل انما جودا و كرما و رحمة و تفضلا قوله عليه السلام: بما خلق اكتفى فان الجواد الحق و الغنى المطلق جل سلطانه انما ابداعه و خلقه و افاضته و ايجاده لعوالم الابداعيات على حسب طوق استحقاق الامكان الذاتى و وسع دائرة قابليته فقط، و لعالم الكيانات بمقدار طاقة الامكان الذاتى و قوة قبول الاستعدادى جميعا، فهو سبحانه قد اكتفى بما ابداع و خلق و لم يزد على ما افاض و اوجد لا من عجز و فتور و لا من بخل و ضنائة بل انما لعدم الامكان و نقص القابلية، فالنقصان فى جانب القابل مطلقا لا من جنبه الفاعل أصلا. قوله عليه السلام: و خلق ما علم لا بالتفكير فعلمه سبحانه بما عدا ذاته على الاطلاق علم فعلى من حيث علمه بذاته، بل هو نفس ذاته و سبيل اليجاد منه لاي شىء اراده أنه يعلمه خير النظام الوجود فيفيضه رحمة و جودا. قوله عليه السلام: الاحد الصمد المبيد للابد أى المغنى، فالمدة و الامد و الازل و الابد و الاستمرار و الامتداد و الابتداء و الانتهاء بأسرها منتهية إليه سبحانه، و هو بذاته الاحدية و وجوده الحق أول كل شىء و آخره و رب كل شىء و وارثه و مبدأ كل شىء و معاده، على ما قد تعرفت و تحققت من قبل. قوله رحمه الله: فأخرج أمير المؤمنين عليه السلام هذه اللفظة

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٢٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: دون الرسوخ فى علمه. [ص ١٣٤ ح ١] أقول: يعنى قبل حصول رسوخ العلم بذاته تعالى انقطعت جوامع التفسير أى لا يمكن حصول رسوخ العلم بكنه ذاته تعالى، ومن الجائز أن يكون المراد من جوامع التفسير الكلمات الجامعة لأنواع التبيين. قال عليه السلام: أول. [ص ١٣٥

ح ١] أقول: بالرفع والتنوين، وأصله «أوأل» على «أفعل» مهموز الأوسط قلبت الهمزة واواً وأدغم، فإذا جعلته صفة لم تصرفه، تقول: لقيته عاماً أوّل أى أوّل من عامنا، وإذا لم تجعله صفة صرفته فتقول: لقيته عاماً أوّلاً، وهو كالظرف كأنك قلت: عاماً قبل عامك . قال عليه السلام: يفنى . [ص ١٣٥ ح ١] أقول: صفة لآخر، والعائد محذوف أى يفنى فيه. قال عليه السلام: فلم يحلل . [ص ١٣٥ ح ١] أقول: الفاء للتعقيب لا للتفريع. قال عليه السلام: ولم يخل. [ص ١٣٥ ح ١] أقول: أى ليس له مكان بين أمكنة الأشياء بأن يكون خالياً عنها ليس فيه شىء منها. قال عليه السلام: ظلم الدجى . [ص ١٣٥ ح ١] أقول: الدجى - بضمّ الدال وبالجميم مقصور - قيل: الظلمة وقال الأصمعي: إنّما هو لباس كلّ شىء وليس من الظلمة، قال: ومنه قولهم: دجا الإسلام أى قوى وألبس كلّ شىء . قال عليه السلام: منها. [ص ١٣٥ ح ١] أقول: أى من السماوات والأرضين. «محيط» ومشمتم على مصلحة وسرّ. وقوله «بشىء» متعلّق ب«محيط». وقوله: «والمحيط» مبتدأ وخبره «الواحد» أى علمه الذى هو عين ذاته الأحديّة، المحيط بالعالم، ومصلحة خلقه المشتمل عليها العالم. وبالجملة، إنّهُ محيط بالمحيط على المصلحة، الذى هو العالم والمحاط به من المصلحة. قال عليه السلام: ولا يتكأّده. [ص ١٣٥ ح ١] أقول: أى لا يثقله يقال: تكأّدى وتكأّدى الشىء أى شقّ؛ على «تفعل» و«تفاعل» . قال عليه السلام: كان. [ص ١٣٥ ح ١] أقول: إنّهُ استيناف بيانى لعدم التأكّد. قال عليه السلام: ولا تعب. [ص ١٣٥ ح ١] أقول: التّعَب - محرّكة - الأعباء، وكذلك النصب - محرّكة - إلّا أنّ الأوّل أبلغ. قال عليه السلام: أحاط. [ص ١٣٥ ح ١] أقول: إنّهُ استيناف بيانى لعدم جهله وتعلّمه، والكون فى الموضوعين من التامّة. قال قدس سره: من قال: إنّ الأشياء. [ص ١٣٦ ح ١] أقول: هذا القائل ذهب إلى أنّ الأشخاص الماديّة والهويّات الهيولانيّة حادثّة إلى لا نهاية، والأنواع قديمة. قال قدس سره: الثنويّة. [ص ١٣٦ ح ١] أقول: بكسر الثاء المثلثة وفتح النون، منسوب إلى الثنى مقصور، وهو الأمر يعاد مرّتين. وفى الحديث: «لاثنى فى الصدقة» أى لا يؤخذ فى السنة مرّتين . والمراد بالثنويّة هاهنا القائلون بتسرمد المادّة وأزليّتها حيث قالوا: «إنّه لا يحدث شيئاً إلّا من أصل» أى شيئاً مادياً إلّا من مادّة أزليّة يختلف استعداداتها. ووجه كونهم ثنويّة لأنّهم حكموا بأزليّة المادّة وتسرمدها، فتشارك البارى تعالى فى الأزليّة الخارجيّة وإن كانت حادثّة بالذات. قال عليه السلام: لكن خلائق. [ص ١٣٥ ح ١] أقول: أى ما عدا خلائق. المكابرة: المغالبة فى

الكبرياء، والكبر: العظم. قال عليه السلام: ولا نَدَّ. [ص ١٣٥ ح ١] أقول: النَدُّ بالكسر: المثل والنظير والمكاثرة: المغالبة في كثرة الاتِّباع ونحو ذلك. يقال: كاثرتنا فكثرتناهم أى غَلَبْنَاهم بالكثرة. قال عليه السلام: لا يؤوده. [ص ١٣٥ ح ١] أقول: يقال أدنى الحمل يؤودنى أوداً، أى أثقلنى وأنا مؤدٍ. قال عليه السلام: ولا من فترة. [ص ١٣٥ ح ١] أقول: بفتح الفاء وسكون التاء: الانكسار والضعف. قال عليه السلام: بما. [ص ١٣٦ ح ١] أقول: الظرف متعلِّق بالفعل بعده، وكذا الظرفان السابقان. قال عليه السلام: فى علم حادث. [ص ١٣٦ ح ١] أقول: فى بمعنى اللام كما فى «عُدَّبت امرأة فى هرة». قال قدس سره: من قال: إنَّ الأشياء. [ص ١٣٦ ح ١] أقول: هذا القائل ذهب إلى أنَّ الأشخاص المادِّيَّة والهويَّات الهيولانيَّة حادثة إلى لا نهاية، والأنواع قديمة. قال قدس سره: الثنويَّة. [ص ١٣٦ ح ١] أقول: بكسر الشاء المثلثة وفتح النون، منسوب إلى الثنى مقصور، وهو الأمر يعاد مرَّتين. وفى الحديث: «لاثنى فى الصدقة» أى لا يؤخذ فى السنة مرَّتين. والمراد بالثنويَّة هاهنا القائلون بتسرد المادَّة وأزليَّتها حيث قالوا: «إنَّه لا يحدث شيئاً إلّا من أصل» أى شيئاً مادياً إلّا من مادَّة أزليَّة يختلف استعداداتها. ووجه كونهم ثنويَّة لأنَّهم حكموا بأزليَّة المادَّة وتسردها، فتشارك البارى تعالى فى الأزليَّة الخارجية وإن كانت حادثة بالذات. قال عليه السلام: بالوحدانيَّة. [ص ١٣٦ ح ١] أقول: أى بالانفراد فى تدبير العالم. واللام فيها للعهد الذكريّ لتقدّم ذكرها فى قوله «توحّد». قال عليه السلام: واستخلص. [ص ١٣٦ ح ١] أقول: أى جعل نفسه خالصاً. وقوله: «المجد» الكرم بمعنى الشرف، والضياء أى المدح، والسناء- بالفتح والمدّ-: الرفعة. قال عليه السلام: مبرم. [ص ١٣٦ ح ١] أقول: يعنى أنَّ الفرق بين ما خلق وما لم يخلق بقضاء مبرم لا يعلم سرّه إلّا هو وبين ذلك بالاستيناف البيانى بقوله: «توحّد بالربوبيَّة» أى بالتدبير للعالم. قال عليه السلام: المبيد. [ص ١٣٦ ح ١] أقول: أى المفضى. فالمدَّة والأبد والأزل والأبد بأسرها منتهية إليه. قال: الأمد محرّكة: الغاية والمنتهى. قال عليه السلام: وحدانيّاً. [ص ١٣٦ ح ١] أقول: الياء للنسبة، وهو مبالغة فى وحدانيّته تعالى. قال عليه السلام: أصف. [ص ١٣٦ ح ١] أقول: لا بما يصفه الواصفون له بصفات خلقه المشبّهون له بخلقه.



[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: الإِسْتِنَهَاضُ (به نون و ضاد با نقطه): طَلَبٌ بِرِخَاسْتِنِ از کسی. حَشَدٌ (به حاء بی نقطه و شین با نقطه و دال بی نقطه) به صیغۀ ماضی معلوم باب «ضَرَبَ» است. الحُشُودُ (به ضَمِّ حاء): اجتماع لشکر به زودی. الوَاحِدُ: یکتا. و بیانِ معنی وحدانیتِ الله تعالی گذشت در حدیثِ اوّلِ باب هفدهم. الأَحَدُ: بی همتا؛ به معنی بی جزء و قرین. الصَّمَدُ: مقصود در حاجت ها و مشکل ها. المُتَفَرِّدُ (به صیغۀ اسم فاعلِ باب تَفَعَّلَ): به غایت جداگانه و ممتاز در صفاتِ ذات و صفاتِ افعال. و بیانِ این شد مفصلاً در دو حدیثِ باب هفدهم؛ و آن، مجرور و صفتِ دیگرِ الله است، یا منصوب، یا مرفوع است به مَدَحِ به تقدیرِ «أَعْنَى الْمُتَفَرِّدِ» یا «هُوَ الْمُتَفَرِّدُ». الذِّی، صفتِ دیگرِ الله است. الِکَوْنُ: بودن، و شدن. و مراد در لَامِنْ شَیْءٍ کَانَ معنیِ اوّل است، به قرینۀ تقدیمِ ظرف؛ و در خَلَقَ مَا کَانَ معنیِ دوم است. و مفادِ تقدیمِ ظرف، رفعِ ایجابِ کَلِّی است. قُدْرَةٌ (به ضَمِّ قاف و سکونِ دال) منصوب و مَفْعُولٌ لَهُ لَامِنْ شَیْءٍ خَلَقَ مَا کَانَ است و اشارت است به آنچه گذشت در شرح حدیثِ دوّمِ باب ششم-که «بَابُ الْکَوْنِ وَالْمَكَانِ» است-در شرح «وَكَانَ اعْتِمَادُهُ عَلَى قُدْرَتِهِ». البَیِّنُ (به فتحِ باء و سکونِ یاء): جدایی. بَانَ بِهَا مِنَ الْأَشْیَاءِ، به معنی این است که: او مکانی نیست، وَاِلَّا قَدْرَتِ او به نفوذِ اراده و قول «کُنْ» نخواهد بود. وَبَانَ الْأَشْیَاءُ مِنْهُ به معنی این است که: شریکی در تجرّد ندارد، وَاِلَّا قَدْرَتِ آن شریک نیز به نفوذِ اراده و قول «کُنْ» خواهد بود در بعضِ افعالش؛ و آن، اوّلِ تَصَرَّفِ او در بدن است. پس این دو فقره، نظیر دو فقره حدیثِ اوّلِ باب هفدهم است که: «لَا يُشْبِهُهُ شَیْءٌ وَلَا يُشْبِهُهُ هُوَ شَیْئاً» پس مشتمل بر تکرار نیست. فاء در فَلَيْسَتْ برای تفریع است بر «قُدْرَةٌ بَانَ بِهَا» مراد به صفتِ این جا، بیانِ عظمت است، موافق آنچه گذشت در شرح حدیثِ یازدهمِ باب دهم، که «بَابُ النَّهْيِ عَنِ الصِّفَةِ بِغَيْرِ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ جَلًّا وَتَعَالَى» است. تُتَالُ (به نون) به صیغۀ مضارع مجهولِ غایبۀ باب «ضَرَبَ» و «عَلِمَ» نعتِ صِفَةٌ است. التَّيْلُ (به فتحِ نون و سکونِ یاء دو نقطه در پایین): دریافتن. وَلَا حَدٌّ تا آخر، برای ابطالِ تشبیه در اسمِ جامدِ محض است. الأَحَدُ: طرفِ چیزی

که از جنس آن چیز باشد در سلسله، مثل دانه مروارید که در رشته کشیده شده باشد در پهلوی دیگری. ضمیر له راجع به الله تعالی است. و «فی» در فیه برای سببیت است. و ضمیر، راجع به «حد» است. الأمثال (جمع مثل، به فتح میم و فتح ثاء): تشبیه غریب به مانندها در اسم جامد محض، چنانچه اهل تشبیه می گویند که: الله تعالی مانند بلور یا سبیکه است. یعنی: روایت کرد محمد بن ابی عبد الله برقی و محمد بن یحیی عطار، به همگی بالا بردند سند حدیث را سوی امام جعفر صادق علیه السلام که: به درستی که امیر المؤمنین علیه السلام طلب سعی مردمان کرد در جنگ معاویه در بار دوم، پس وقتی که زود جمع شد لشکر، برخاست خطبه گویان؛ به این روش که گفت: ستایش الله راست که یکتای بی همتای مقصود به غایت جداگانه است، آن که نه از چیزی بوده و نه از چیزی آفریده آنچه را که حادث شده از روی قدرتی که جدا شده الله تعالی به آن قدرت از همگی اشیا غیر خود و جدا شده همگی اشیا از او. پس نیست او را بیان عظمتی که ادراک کرده شود و نه طرف نسبتی که شریک او باشد در اسم جامد محض که زده شود به سبب آن طرف نسبت مثلها، تا معلوم مخاطب شود که او مانند کدام چیز است از این چیزها در اسم جامد محض. اصل: «كَلَّ دُونَ صِفَاتِهِ تَحْيِيرُ اللَّغَاتِ، وَضَلَّ هُنَاكَ تَصَارِيفُ الصِّفَاتِ، وَحَارَ فِي مَلَكُوتِهِ عَمِيقَاتُ مَذَاهِبِ التَّفْكِيرِ، وَانْقَطَعَ دُونَ الرُّسُوخِ فِي عِلْمِهِ جَوَامِعُ التَّفْسِيرِ، وَحَالَ دُونَ غَيْبِهِ الْمَكْنُونِ حُجُبٌ مِنَ الْغُيُوبِ، تَاهَتْ فِي أَدْنَى أَدَانِيهَا طَامِحَاتُ الْعُقُولِ فِي لَطِيفَاتِ الْأُمُورِ». . شرح: این پنج جمله، برای بیان «فَلَيْسَتْ لَهُ» تا آخر [است]. الْكَلَال (به فتح کاف): ماندگی. صِفَاتِهِ عبارت از انواع بیان لایق عظمت اوست. التَّحْيِير (به حاء بی نقطه و باء یک نقطه و راء بی نقطه): نیکو ادا کردن سخن و مانند آن. اللَّغَات (به ضم لام): زبان های مختلف. و اضافه در تَحْيِيرِ اللَّغَاتِ اضافه مصدر به مفعول است، یا به فاعل مجازی. هُنَاكَ اشاره به الله تعالی است. التَّصَارِيف (جمع تَصْرِيف): مبالغه صرف به معنی گردانیدن؛ و مراد این جا، اقسام است. الْف لامِ الصِّفَاتِ برای عهد خارجی است و اشارت است به خصوصیات بیان های عظمتی که در اذهان جاهلان درمی آید. الْمَلَكُوت (به فتح میم و فتح لام) مبالغه «مُلک» به معنی پادشاهی، و قدرت تام؛ و مصداق آن نفوذ اراده و احداث به قول «كُنْ» است. الْعَمِيق: ته دار؛ و مراد این جا، دور است. الْمَذَاهِب (جمع مَذْهَب): راه ها. التَّفْكِير: مبالغه

فکر. مصداق حیرت عمیقات مذاهب تفکیر در ملکوت او این است که جمعی از صاحبان فکر عمیق خواسته اند که معلوم کنند که قدرت الله تعالی چه قسم قدرتی است، منکر قدرت او شده اند و توهم قدم عالم کرده اند. و جمعی خود را تسلی به لفظ قدرت و لفظ حدوث عالم کرده اند و می گویند که: قدرت منافات ندارد با وجوب سابق و لزوم نظر به ذات و اسلم طرق ترک تعمق در امثال این مسائل؛ و اکتفا است به آنچه معلوم است مجملاً نزد هر طفلی که به حد تمیز رسیده که فاعل آسمان و زمین- بلکه فاعل ذره- به قول «کُنْ» بر هر چیز تواناست. و مصداق انقطاع جوامع تفسیر پیش از رسوخ در علم او این است که جمعی خواسته اند که دانند که علم او به چه نحو است، منکر علم او شده اند و جمعی اکتفا به علم اجمالی کرده نفي علم تفصیلی او کرده اند و امثال اینها میان خود را به آن بسیار است. مراد به غیب مکنون، کُنْه ذات الله تعالی است، یا مراد، احکامی است که سوی رسول علیه السلام وحی شده و بیان شد در خطبه مصنف در شرح «أَطَّلَعَهُمْ عَلَى الْمَكْنُونِ مِنْ غَيْبِ سِرِّهِ». و می تواند بود که مراد علمی باشد که اهل اسلام، مخصوص الله تعالی می دانند. الْحُجُب (به ضم حاء بی نقطه و ضم جیم، جمع حجاب پرده ها. و مراد این جا مشکلاتی است که مانند پرده هاست، به اعتبار این که کسی که آنها را نداند، غیب مکنون را نمی داند به طریق اولی، خواه علم به آن موقوف علیه علم به غیب مکنون باشد و خواه نه. الطامح: بسیار دور رونده در طلب چیزی، و تابع هوا. و اول، مناسب تر است این جا و دوم، مناسب تر است در حدیث پنجم این باب. یعنی: مانده شده نرسیده به دریافتن صفات الله تعالی خوش بیانی زبان ها، خواه عربی و خواه فارسی و خواه غیر آنها. و کم شده در الله تعالی خصوصیات و اقسام این صفات که در اذهان خلائق درآمده. و حیران مانده در قدرت و پادشاهی الله تعالی دورها از راه های فکر. و عاجز بِالْکُلِّیَّةِ شده نرسیده به ماهر شدن در صفت علم الله تعالی کلماتی که هر کدام، جامع معانی بسیار است از جمله بیان علم الله تعالی. و واسطه شده نرسیده به غیب مکنون او حجاب های بسیار از جمله غیبهها که کم شده در نزدیک تر نزدیک ترهای آن غیوب- مثل این که در پس این دیوار چه چیز است - سبک سیرهای عقل ها در دقایق مسائل، چه جای غیب های دیگر. اصل: «فَتَبَارَكَ الَّذِي لَا يَبْلُغُهُ بُعْدُ الْهَمِّ، وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ، وَتَعَالَى الَّذِي لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٍ، وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ، وَلَا نَعْتٌ مَحْدُودٌ».

شرح: فاء برای تفریع بر وَحَالَ دُونَ غَیْبِهِ تا آخر است، یا برای تفریع بر کُلِّ دُونَ صِفَاتِهِ تا آخر است. لام در لَهُ برای ملکیت است، به اعتبار این که هر یک از وقت حوادث و اجل آنها و نعت اهل نعت، مخلوق الله تعالی است. وَقْتُ این جا، عبارت است از مدّت کون حادث در جانبِ ماضی. و أَجَلُ این جا، عبارت است از مدّت کون حادث در جانبِ مستقبل به قرینهٔ مقابله. و نَعْتُ (به فتح نون و سکون عین بی نقطه و تاء دو نقطه در بالا) عبارت است از بیانِ عظمت. صاحب قاموس گفته که: «الْوَقْتُ: الْمِقْدَارُ مِنَ الدَّهْرِ، وَأَكْثَرُ مَا يُسْتَعْمَلُ فِي الْمَاضِي». و گفته که: «الْأَجَلُ، مُحَرَّكَةٌ: غَايَةُ الْوَقْتِ فِي الْمَوْتِ، وَحُلُولُ الدِّينِ، وَمُدَّةُ الشَّيْءِ». و ابن اثیر در نهایت گفته که: «النَّعْتُ: وَصْفُ الشَّيْءِ بِمَا فِيهِ مِنْ حُسْنٍ، وَلَا يُقَالُ فِي الْقَبِيحِ إِلَّا أَنْ يَتَكَلَّفَ مُتَكَلِّفٌ، فَيَقُولُ: نَعْتُ سَوْءٍ وَالْوَصْفُ يُقَالُ فِي الْحُسْنِ وَالْقَبِيحِ». هر یک از وقت و اجل و نعت، موصوف است. و لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٌ به معنی این است که: هیچ وقتی که ظرفِ کون و بقای حادثی باشد، معدودِ دم به دم نیست به اعتبار مقادیر انفاس و مانند آنها، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ الْجَنَائِزِ» در حدیث سی و سوّمِ آخر ابواب که: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ:»

إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا»

«قَالَ: مَا هُوَ عِنْدَكَ؟ قُلْتُ: عَدَدُ الْأَيَّامِ. قَالَ: إِنَّ الْأَبَاءَ وَالْأُمَّهَاتِ يُحْصُونَ ذَلِكَ، لِأَوْلَاكِنَّهُ عَدَدُ الْأَنْفَاسِ» . و چون نسبتِ شمردنِ انفاس و مانند آنها سوی الله تعالی به نوعی از مجاز است، پس نفی معدودیتِ وقت، مطلقاً صحیح است. وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ به معنی این است که اجلی که ظرف وجودِ حوادث دنیا است در مستقبل و مبدأ آن حال است، کشیده نیستِ إِلَى غَيْرِ النَّهَائَةِ، بلکه منتهی می شود موافق آنچه در نهج البلاغه است در خطبه ای که اولش: «مَا وَحَدَّهُ مَنْ كَيْفَهُ» است که: «وإنه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا و حده لاشيء معه كما كان قبل ابتداءها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت و لا مكان و لا حين و لا زمان، عدمت عند ذلك الآجال و الأوقات، و زالت السنون و الساعات - تا قول او علیه السلام که: - ثم يعيدها بعد الفناء». وَلَا نَعْتُ مَحْدُودٌ (به حاء بی نقطه و دو دال بی نقطه) به معنی

این است که: بیان قدر عظمت او کسی نمی تواند کرد، چنانچه می آید که «الْوَاصِفُونَ لَا يَبْلُغُونَ نَعْتَهُ»  
موافق آیت سوره زمر:»

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»

«و بیان شد در شرح حدیث یازدهم باب دهم. یعنی: پس به غایت کامل است کسی که نمی رسد به تشخص او دور روی قصدها در راه طلب. و در نمی یابد کنه ذات او را فرورفتن زیرکی ها در دریای فکر. و به غایت منزّه است از هر نقصان و قبیح؛ کسی که نیست برای او در مخلوقات او وقتی که شمرده شده باشد دم به دم و نه آجلی که غیر متناهی باشد و نه بیان عظمتی که محصور باشد. اصل: «سُبْحَانَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ أَوَّلٌ مُّبْتَدَأٌ، وَلَا غَايَةٌ مُنْتَهَى، وَلَا آخِرٌ بِنَاءٍ». . شرح: اَوَّلٌ با تنوین است. مُبْتَدَأٌ (به باء یک نقطه و دال بی نقطه و همزه) به صیغه اسم زمان باب افتعال، مرفوع و بدل، یا صفت «اَوَّلٌ» است؛ به معنی آن حدوث خودش. و ذکر این، برای احتراز است از اَوَّلٌ به معنی آن احداث اَوَّلٌ حوادث عالم؛ زیرا که آن را الله تعالی دارد. غَايَةٌ، به غین با نقطه و الف و یاء دو نقطه در پایین است. مُنْتَهَى (به نون و هاء و الف منقلبه از یاء که به التقای ساکنین می افتد، به صیغه اسم زمان باب افتعال) بدل، یا صفت «غَايَةٌ» است، به معنی آن انتفای خودش. و ذکر این برای احتراز است از «غَايَةٌ» به معنی مدّت؛ زیرا که الله تعالی آن را دارد. و شیخ رضی در شرح کافیه در شرح «فَمِنْ لِبِتْدَاءِ الْغَايَةِ» گفته که: «لَفْظُ الْغَايَةِ يُسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى النَّهَايَةِ وَبِمَعْنَى الْمَدَى». و «مَدَى» به فتح میم و تخفیف دال بی نقطه و الف مقصوره، به معنی مدّت است. آخِرٌ (به همزه و الف و کسر خاء با نقطه و راء بی نقطه) با تنوین است. بِنَاءٍ، به حرف جرّ و فتح فاء و نون و الف ممدوده است. و ظرف، صفت «آخِرٌ» است. و ذکر این، برای احتراز است از «آخِرٌ» به معنی آن افناء دنیا؛ زیرا که آن را الله تعالی دارد، چنانچه گذشت در شرح فقره سابقه. بدان که معنی «لَا غَايَةَ مُنْتَهَى» و معنی «وَلَا آخِرٌ بِنَاءٍ» راجع به یک چیز می شود، پس نکته در ذکر «وَلَا غَايَةَ مُنْتَهَى» بعد از نفی اَوَّلٌ و پیش از نفی آخِر این است که: مقصود اصلی در آن، اثبات غایت به معنی مدّت است که مانند وسط است؛ برای ابطال خیال جمعی که می گویند که: پیش از حدوث عالم، مدّتی و استمراری نبوده و تقدّم الله

تعالی بر عالم محض، تقدّم ذاتی است، چنانچه صاحب تجرید در مبحث حدوث عالم گفته که: «وَاخْتَصَّ الْحُدُوثُ بِوَقْتِهِ؛ إِذْ لَأَوْفَتْ قَبْلَهُ». و دوانی نیز در شرح عقائد عضدیّه همین خیال کرده [است]. یعنی: ای تنزیه آن کس، که نیست او را اولی که آن حدوث او باشد و نه غایتی که منتهای مدّت کون او باشد و نه آخری که به سبب فانی شدن خودش باشد. اصل: «سُبْحَانَهُ هُوَ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ، وَالْوَاصِفُونَ لَا يَبْلُغُونَ نَعْتَهُ، حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ؛ إِبَانَةٌ لَهَا مِنْ شَبْهِهِ، وَإِبَانَةٌ لَهُ مِنْ شَبْهِهَا». شرح: فرق میان وصف و نعت مذکور شد در شرح فقره «فَتَبَارَكَ الَّذِي» تا آخر. إِبَانَةٌ (به باء یک نقطه و الف منقلبه از یاء و نون، مصدر باب افعال) مَفْعُولٌ لَهُ مَجَازِيٌّ است و از قبیل اقامت لازم چیزی در مقام باعث آن چیز است، نظیر «لِدُوا لِلْمَوْتِ، وَابْنُوا لِلْخَرَابِ» یا مفعول مطلق فعل محذوف است به تقدیر «أَبَانَ إِبَانَةً» مثل «الْحَمْدُ لِلَّهِ أَقْرَارًا بِنِعْمَتِهِ»؛ یا به تقدیر حرف نِدَاسْت. شَبْهُ (به فتح شین و فتح باء) به معنی مشابهه است که نفی آن شد در دو حدیث باب هفدهم. یعنی: ای تنزیه الله تعالی، او چنان است که خود صفت خود کرده در قرآن که: »

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

«و»

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»

«و بیان کنندگان نمی رسند به بیان قدر عظمت او. بیان این آن که: تمیز کرده به مکانی معین و مقداری معین مثلاً چیزها همگی را نزد آفریدن او آنها را، برای جدا کردن آنها از مانند بودن آنها او را و جدا کردن او از مانند بودن او آنها را. اصل: «فَلَمْ يَحْلُلْ فِيهَا؛ فَيُقَالُ: هُوَ فِيهَا كَائِنٌ، وَلَمْ يَنَأْ عَنْهَا؛ فَيُقَالُ: هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ، وَلَمْ يَخُلْ مِنْهَا؛ فَيُقَالُ لَهُ: أَيْنٌ، لِكِنَّةِ سُبْحَانَهُ أَحَاطَ بِهَا عِلْمُهُ، وَأَتَقَنَهَا صُنْعُهُ وَأَحْصَاهَا حِفْظُهُ». شرح: فاء در فَلَمْ يَحْلُلْ برای تفریع است. الْحُلُولُ (به حاء بی نقطه، مصدر باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ»): قرار گرفتن در مکانی، و عارض چیزی شدن. و بنابر اول این جا شرح می شود و توضیح مصنّف، مبنی بر دوم است. هُوَ مبتدأ است. كَائِنٌ خبر مبتدأ است. لَمْ يَنَأْ (به فتح یاء مضارعه

و سکون نون و فتح همزه) به صیغه مضارع غایب معلوم مَهْمُوزُ الْعَيْنِ مَعْتَلُ اللَّامِ یائی باب «مَنْع» است. النَّأَى (به فتح نون و سکون همزه و یاء دو نقطه در پایین): دوری. هُوَ مبتدأست. بَأْتِنُ خبر مبتدأست. لَمْ یَخْلُ (به سکون خاء با نقطه و ضمّ لام) به صیغه مضارع غایب معلوم مَعْتَلُ اللَّامِ واوی باب «نَصَرَ» است. الْأَئِن (به همزه و الف و کسر همزه منقلبه از یاء): صاحب ماندگی. یعنی: پس مکانی نگرفته در میان اشیای محدوده تا گفته شود که او در آنها کائن است. و دور نشده از آنها به اعتبار مکان تا گفته شود که او از آنها جدا و بی خبر است. و فارغ نشده از تدبیر کل آنها تا گفته شود برای او که مانده شده است؛ لیک الله-سُبْحَانَهُ-احاطه کرده به هر چیز علمش و محکم ساخته هر چیز را تدبیرش و شمرده هر چیز را حفظش. اصل: «لَمْ تَعْرُبْ عَنْهُ خَفِيَّاتُ غُيُوبِ الْهَوَى، وَلَا غَوَامِضُ مَكْنُونِ ظُلْمِ الدُّجَى، وَلَا مَا فِي السَّمَاوَاتِ الْعُلَى إِلَى الْأَرْضِينَ السُّفْلَى». . شرح: لَمْ تَعْرُبْ (به عین بی نقطه و زاء با نقطه و باء یک نقطه) به صیغه مضارع غایبه معلوم باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ» است. غُيُوبِ، به ضمّ غین با نقطه است. الْهَوَى (به فتح هاء و تخفیف واو و الف مقصوره): خواهش نفس. غُيُوبِ الْهَوَى عبارت است از چیزهایی که در دل مردمان و در خواهش ایشان است و داخل غیب است برای دیگران. الْغَوَامِضُ (به غین با نقطه و ضاد با نقطه، جمع غَامِضَةٌ): دقائق. الْمَكْنُونِ: آنچه در پرده باشد. الظُّلْمُ (به ضمّ ظاء با نقطه و فتح لام، جمع ظلمت): تاریکی ها. الدُّجَى (به ضمّ دال بی نقطه و تخفیف جیم و الف مقصوره، جمع «دُجِيَه» به ضمّ دال و سکون جیم): تاریکی ها. سَمَاوَاتِ عبارت است از مافوقِ أَفُقِ حقیقی کعبه از جمله اجسام. و أَرْضِينَ عبارت است از ماتحتِ آن. و توضیح این می شود در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در شرح حدیث هفتم بابِ اَوَّلِ. عَلَى (به ضمّ عین و تخفیف لام و الف مقصوره) جمع «عَلِيًّا» به ضمّ عین و سکون لام و یاء دو نقطه در پایین و الف مقصوره است و آن، مؤنث «أَعْلَى» است. سُفْلَى (به ضمّ سین و سکون فاء و لام و الف مقصوره) مؤنث «أَسْفَلَ» است. یعنی: غایب نشده از او پنهان های غیب های خواهش نفس و نه دقائق پردگی تاریکی های تاریکی ها و نه آنچه در آسمان های بلندترها تا زمین های پست تر است. اصل: «لِكُلِّ شَيْءٍ مِنْهَا حَافِظٌ وَرَقِيبٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ مِنْهَا بِشَىءٍ مُّحِيطٌ، وَالْمُحِيطُ بِمَا أَحَاطَ مِنْهَا الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ، الَّذِي لَا يُعْيِرُهُ صُرُوفُ الْأَزْمَانِ، وَلَا يَتَكَادَهُ صُنْعُ شَيْءٍ كَانَتْ، إِنَّمَا قَالَ لِمَا شَاءَ:

«كُنْ» فَكَانَ». . شرح: مِنْهَا سه جا، به کسر میم و سکون نون؛ و ضمیر، راجع به مَا موصوله در فقره سابقه است، به اعتبار این که عبارت از اجسام است. حَافِظٌ وَرَقِيبٌ از قبیل عطف صفتی بر صفتی دیگر برای یک موصوف است. و «حَافِظٌ» به معنی نگاهدار چیزی از زوال است، موافق آیت سوره فاطر:»

إِنَّ اللَّهَ يُمَسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا

«. «رَقِيبٌ» به معنی نگاهبان چیزی در زمان بقا و تغیر احوال است، موافق آیت سوره احزاب:»

وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا .

«(شئی)» در بِشَىءٍ عبارت است از جزء، مثل نصف و رُبْع؛ و مراد این است که: هر جسمی متجزئ است، موافق آنچه گذشت در حدیث هفتم باب شانزدهم در فقره چهارم که: «لِأَنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزَّئٌ» و بیان شد. مُحِيطٌ در اول، مأخوذ است از احاطه که در کلّ می باشد نسبت به جزء آن؛ و در دوم، مأخوذ است از احاطه که در عالم به علم تامّ می باشد نسبت به معلومش. «مَا» در بِمَا أَحَاطَهُ موصوله است و عایدش، ضمیر مستتر در «أَحَاطَ» است، یا عایدش محذوف است به تقدیر «أَحَاطَهُ بِهِ». و حاصل هر دو یکی است و مراد این است که: علم الله تعالی محیط است به جمیع اجزای غیر متناهی که در جسم مفرد می باشد، بنابر امتناعِ جُزْءٍ لَا يَتَجَزَّئُ؛ و این تسلسل محال نیست؛ زیرا که تسلسل در کائنات نیست، بلکه تسلسل در اشیا و ثابتات است، مثل «الْوَاحِدُ نِصْفٌ الْإِثْنَيْنِ وَ ثُلُثُ الثَّلَاثَةِ وَ رُبْعُ الْأَرْبَعَةِ» و بر این قیاس است امثال آنها بی نهایتی. یَغَيِّرُ (به غین با نقطه و یاء دو نقطه در پایین و راء بی نقطه) به صیغه مضارع غایب معلوم باب تَفْعِيل است. الصُّرُوفُ (جمع صَرْفٍ، به فتح صاد و سکون راء): گردش ها. يَتَكَادُ (به همزه و دال بی نقطه) به صیغه مضارع غایب معلوم باب تَفْعَل است. التَّكَادُ: به مشقّت انداختن کسی را. صُنِعَ شَيْءٌ كَانَتْ عِبَارَتُهُ مِنْ أَعْرَافِ الْعَرَبِ «مَا وَحَدَّهُ مَنْ كَيْفَهُ» است و منقول شد در شرح فقره «فَتَبَارَكَ». جمله إِنَّمَا قَالَ لِمَا شَاءَ: «كُنْ» فَكَانَ،



استیناف بیانی سابق است و استدلال است بر نفی تکاد به این که فاعل به قول «کن» چنانچه در تکوین اول، مشقتی نداشته، در اعاده نیز ندارد. یعنی: برای هر چیزی از آنها نگاهداری و نگاهبانی است و هر چیزی از آنها به چیزی احاطه کننده است و احاطه کننده به آنچه احاطه کرده از جمله آنها، یگانه بی جزء و قرین مقصود در مشکل ها و حاجت ها است، آن که نمی گرداند حال او را گردش های زمان ها و به مشقت نمی اندازد او را ساختن چیزی که بوده و فانی شده. بیان این آن که: جز این نیست که گفت چیزی را که خواست که: بشو، پس شد. اصل: «ابْتَدَعَ مَا خَلَقَ بِلَا مِثَالٍ سَبَقَ، وَلَا تَعَبٍ وَلَا نَصَبٍ، وَكُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ، وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ، وَكُلُّ عَالِمٍ فَمِنْ بَعْدِ جَهْلٍ تَعَلَّمَ، وَاللَّهُ لَمْ يَجْهَلْ وَلَمْ يَتَعَلَّمْ، أَحَاطَ بِالْأَشْيَاءِ عِلْمًا قَبْلَ كَوْنِهَا، فَلَمْ يَزِدْ بِكَوْنِهَا عِلْمًا، عِلْمُهُ بِهَا قَبْلَ أَنْ يُكَوِّنَهَا كَعِلْمِهِ بَعْدَ تَكْوِينِهَا» . . شرح: ابتدا کرد آنچه را که آفریده بی نمونه که گذشته باشد از آفریدگاری دیگر و بی مشقتی و بی آزاری. و هر سازنده چیزی، از ماده می سازد و الله تعالی، بی ماده ساخته آنچه را که اختراع کرده و آفریده از آن آسمان ها و زمین و مانند آنها را. و هر دانایی بعد از ندانستن یاد می گیرد و الله تعالی هرگز نادان نبوده و یاد نگرفته؛ احاطه کرده به چیزها علم او پیش از بودن آنها، پس زیاد نشده به بودن آنها به اعتبار علم. بیان این آن که: علم او به آنها پیش از آن که احداث کند آنها را، مثل علم اوست بعد از احداث آنها. اصل: «لَمْ يُكَوِّنْهَا لِتَشْدِيدِ سُلْطَانٍ، وَلَا خَوْفٍ مِنْ زَوَالٍ وَلَا نُقْصَانٍ، وَلَا اسْتِعَانَةَ عَلَىٰ صِدِّ مَثَاوِرٍ، وَلَا نِدْمًا مَكَاثِرٍ، وَلَا شَرِيكَ مَكَايِرٍ، لِكِنْ خَلَائِقُ مَرْبُوبُونَ، وَعِبَادٌ دَاخِرُونَ» . . شرح: مَثَاوِر، به ثاء سه نقطه و کسر واو و راء بی نقطه است. مَكَاثِر (در اول، به کسر ثاء سه نقطه و راء بی نقطه) به معنی همجنگ است که به وسیله کثرت لشکر، طلب غلبه می کند. مَكَايِر (در دوم، به کسر باء یک نقطه و راء بی نقطه) به معنی طالب غلبه به وسیله بزرگی است. یعنی: احداث نکرده چیزها را برای محکم کردن سلطنتی و نه برای ترس از برطرف شدنی و نه ناقص شدنی و نه برای مدد جستن بر دشمنی همجنگ و نه بر مثلی همچشم و نه بر شریکی در ربوبیت که بزرگی کند بر او؛ لیک همه کسان مخلوقان در تحت تدبیر اویند و بندگان خوار و زار اویند. اصل: «فَسُبْحَانَ الَّذِي لَا يُؤُودُهُ خَلْقُ مَا ابْتَدَأَ، وَلَا تَدْبِيرُ مَا بَرَأَ، وَلَا مِنْ عَجْزٍ وَلَا مِنْ فَتْرَةٍ بِمَا خَلَقَ اِكْتَفَى، عِلْمَ مَا خَلَقَ، وَخَلَقَ مَا عِلْمَ، لَا بِالتَّفْكِيرِ فِي عِلْمِ حَادِثٍ أَصَابَ مَا خَلَقَ، وَلَا

شُبُهَةٌ دَخَلَتْ عَلَيْهِ فِيمَا لَمْ يَخْلُقْ، لَكِنْ قَضَاءٌ مُبْرَمٌ، وَعِلْمٌ مُحْكَمٌ، وَأَمْرٌ مُتَقَنٌ». . شرح: پس ای تنزیه آن کس که مانده نمی کند او را آفریدن آنچه ابتدا کرده و نه تدبیر آنچه احداث کرده و نه از عجز و نه از سستی؛ اکتفا کرده به آنچه کرده. بیان این آن که: دانسته مصلحت آنچه را که به تدبیر کرده و تدبیر کرده آنچه را که دانسته مصلحت آن را، نه به کمال فکر برای علمی که تازه به هم رسد رسیده به آنچه به تدبیر کرده و نه شکی داخل شده بر او در آنچه به تدبیر نکرده؛ لیک کردن و اکتفا حکمی است استوار و علمی است مستحکم و کاری است با رعایت مصلحت. اصل: «تَوَحَّدَ بِالرُّبُوبِيَّةِ، وَخَصَّ نَفْسَهُ بِالْوَحْدَانِيَّةِ، وَاسْتَخْلَصَ بِالْمَجْدِ وَالثَّنَاءِ، وَتَفَرَّدَ بِالتَّوْحِيدِ وَالْمَجْدِ وَالسَّنَاءِ، وَتَوَحَّدَ بِالتَّحْمِيدِ، وَتَمَجَّدَ بِالتَّمْجِيدِ، وَعَلَا عَنِ اتِّخَاذِ الْأَبْنَاءِ، وَتَطَهَّرَ وَتَقَدَّسَ عَنِ مَلَامَسَةِ النِّسَاءِ، وَعَزَّ وَجَلَّ عَنِ مُجَاوَرَةِ الشُّرَكَاءِ». . شرح: تَوَحَّدَ و «وحدانیت» به فتح واو، مبالغه وحدت است. اسْتَخْلَصَ، مبالغه خلوص است. الثَّنَاءُ (به ثاء سه نقطه و نون و الف ممدوده، اسم مصدر باب افعال): مدح. تَفَرَّدَ، مبالغه فردیت است. التَّمْجِدُ (به فتح جیم و سکون جیم): شرف. السَّنَاءُ (به فتح سین بی نقطه و نون و الف ممدوده): روشنی؛ و مراد این جا هدایت است. تَمَجَّدَ، مبالغه مجد است. تَطَهَّرَ، مبالغه طهارت است. التَّقَدُّسُ: به غایت پاکیزه بودن. یعنی: به غایت یگانه شده به صاحب کل اختیار هر کس و هر چیز بودن. و مخصوص کرده خود را به یگانگی در ربوبیت؛ به این معنی که نهی کرده دیگران را از شرکت در حکم و مانند آن. و به غایت خالص شده به بزرگی و شرف. و به غایت تنها شده به استحقاق توحید و شرف و هدایت. و به غایت تنها شده به استحقاق ستایش. و به غایت شریف شده به استحقاق تشریف. و بلند شده از گرفتن پسران برای خود. و به غایت پاکیزه و منزّه شده از مباشرت زنان. و بی ننگ و بزرگ شده از مقارنت شریکان. اصل: «فَلَيْسَ لَهُ فِيمَا خَلَقَ ضِدٌّ، وَلَا لَهُ فِيمَا مَلَكَ نِدٌّ، وَلَمْ يَشْرِكْهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ، الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ، الْمُبِيدُ لِلْأَبَدِ، وَالْوَارِثُ لِلْأَمَدِ، الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ وَحْدَانِيًّا أَزَلِيًّا قَبْلَ بَدْيِ الدُّهُورِ، وَبَعْدَ صُرُوفِ الْأُمُورِ، الَّذِي لَا يَبِيدُ وَلَا يَنْفَدُ». . شرح: مَلَكَ از باب «ضرب» است. لَمْ يَشْرِكْهُ، به صیغه مضارع معلوم باب «عَلِمَ» است. الْمُلْكُ، به ضمّ و فتح و کسر میم و سکون لام: مملوک؛ و به ضمّ میم: پادشاهی. و هر دو این جا مناسب است. الْمُبِيدُ، به ضمّ میم و کسر باء یک نقطه و سکون یاء دو نقطه در پایین و دال بی نقطه: فانی کننده؛ و به کسر میم

و سکون همزه و فتح باء یک نقطه و دال بی نقطه، به صیغه اسم آلت: سبب استمرار. اَبَد (به فتح همزه و فتح باء یک نقطه و دال بی نقطه) بنابر اوّل به معنی دهر است و عبارت از اهل دهر است؛ و بنابر دوم، به معنی مستمرّ است. الأَمَد (به فتح همزه و کسر میم و دال بی نقطه): به نهایت رسیده در مال داری. صاحب قاموس گفته: «الأَمَد: المَمْلُوءُ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ» و مراد این است که: هر مال دار را می میراند و مال او را به هر که می خواهد وامی گذارد. الأَزَلِيّ: بی ابتدا. قَبْلَ متعلّق است به «أَزَلِيًّا» یا به «وَحَدَاتِيًّا» نیز. «قَبْلَ» ناظر است به «لَمْ يَزَلِ». الأَبْدِيّ (به فتح باء یک نقطه و کسر دال بی نقطه و سکون یاء و همزه، به صیغه فَعِيل به معنی مفعول): ابتدا کرده شده؛ و حذف یاء آن جایز است. و به تشدید و تخفیف یاء دو نقطه در پایین بی همزه: نمایان. و بنابر دوم، مراد کارهای ظاهر در دنیا است که آمیخته به باطل است. الدُّهُور (جمع دهر): زمانه ها. بَعْد ناظر است به لَآيَزال. الصُّرُوف (به ضمّ صاد بی نقطه و ضمّ راء بی نقطه، جمع «صِرْف» به کسر صاد و سکون راء): بی غش ها. و مراد این جا کارهایی است که در روز حساب واقع می شود. لَآ يَنْفَدُ (به نون و فاء و دال بی نقطه) به صیغه مضارع غایب معلوم باب اِفعال است. الإِنْفَاد: آخر شدن مال کسی. یعنی: پس نیست او را در آنچه آفریده همجنگ. و نیست او را در آنچه مالک آن است همچشم. و شریک نشده او را در آنچه مالک شده هیچیک. یگانه است، بی جزء و قرین است، مقصود در شدت ها و حاجت ها است. فانی کننده اهل زمانه است و وارث است برای به غایت مالدار. کسی است که پیوسته بوده و پیوسته خواهد بود. یگانه قدیم پیش از اوّل دهرها و بعد از بی غش های کارها. آن کس است که فانی نمی شود و به آخر نمی رسد خزاین او. اصل: «بِذَلِكَ أَصِفُ رَبِّي، فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِنْ عَظِيمِ مَا أَعْظَمَهُ! وَمِنْ جَلِيلِ مَا أَجَلَّهُ! وَمِنْ عَزِيزِ مَا أَعَزَّهُ! وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلوًّا كَبِيرًا». . شرح: مِنْ برای تبیین است سه جا. و مَا أَعْظَمَهُ برای تعجّب است و همچنین است دو نظیر آن. یعنی: به آنچه گفته شد ثنا می گویم صاحب کلّ اختیار خود را، نه به آنچه خود را به آن ثنا می گویند به آن؛ پس نیست مستحقّ پرستشی مگر الله تعالی که عظیم است. و چه عظیم و ظاهر است و چه ظاهر و بی ننگ است و چه بی ننگ و به غایت بلند مرتبه است از آنچه می گویند در ثنای او ظالمان خودرأی بلندی ای بزرگ. توضیح مصنّف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: «الجوامع»: جمع جامعة، والتأنيث للكلمة، بمعنى الكلام أو الخطبة أو الفقرة أو نحوها. والمورد في هذا الباب طائفة من خطب أمير المؤمنين عليه السلام فيها كفاية لمن أراد علم التوحيد وما يتعلّق به بما لا مزيد عليه لعقول العقلاء. و«الاستنهاض»: طلب القيام. (حشد) القوم كنصر وضرب: اجتمعوا على أمر واحد كاحشدوا واحتشدوا وتحاشدوا. و (لا من شيء خلق ما كان) أى ما خلق. قال السيّد الداماد رحمه الله: هذه الفقرة تحقيق لمعنى الإبداع والجعل البسيط الذى هو تأسيس الأيس من اللّيس المطلق لا من مادّة ولا بمدّة. وقال بعض المعاصرين: وهذا فى كلّ الوجود أو على ما هو التحقيق عند العارفين، وإن كان فى الكائنات تكوين من موادّها المخلوقة إبداعاً لا من شيء عند الجماهير. (قدرة) قيل: نصب على التمييز، أو نزع الخافض. يعنى ولكن خلق الأشياء قدرة، أو بقدرة. وقرىء بالرفع أى له قدرة، أو هو قدرة، وعينيّة الصفات ثابتة. قال السيّد الأجلّ النائنى: أى له قدرة بان بها من الأشياء، فلا يحتاج أن يكون الصدور والحدوث عنه فى مادّة كما يحتاج غيره إلى ذلك. «وبانت الأشياء منه سبحانه» بعجزها عن التأثير لا فى مادّة. وقال برهان الفضلاء: «قدرة» نصب مفعول له لقوله «لا من شيء خلق ما كان» مثل: قعدت عن الحرب جنباً. وفى كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله: «قدرته» ففاعل «خلق» أو مبتدأ مضاف. (بان) من البين بمعنى الافتراق. (تضرب له فيه الأمثال) كأمثال الصوفيّة من البحر وأمواجه، والسمعة وأشكاله، ونحوهما من مزخرفاتهم. قال السيّد الأجلّ النائنى: إذ لا مماثلة بينه وبين المدركات بالعقول والمشاعر. (كلّ) أى عجز. من الكلال بمعنى الإعياء. (دون صفاته) عند التأمل فيها. وقال بعض المعاصرين: أى قبل الوصول إليها. و«التحبير»: التزيين. واحتمل السيّد الأجلّ النائنى: «التخبير» بالمعجمة بمعنى البيان والإخبار. و«التصارييف»: جمع التصريف مبالغة فى الصرف والتحويل. والتعريف فى الصفات للعهد الخارجى؛ أى لم يهتد إليه قطّ وصف الواصفين بأنحاء المبالغة فى إرجاع الصفات المدركة

بالأذهان إليه سبحانه. وقال الفاضل الإسترابادى: «تصارييف الصفات» أى التغيّرات اللازمة للصفات المتغايرة المدركة لأذهاننا. و«التفكير» و«الإفكار» و«التفكر» و«الفكر» كلّه بمعنى. (دون الرسوخ فى علمه) أى القطع بكيفيّة علمه أنّه ضرورىّ أو حصوليّ أو لا ذا ولا ذا. والمعنى عند تفسير المعصوم كتابه وهو العالم بعلم كتابه. وقال السيّد الأجلّ النائينى: يعنى وانقطع قبل الوصول إلى الرسوخ فى علمه، أى فى معلومه بما هو معلوم، أو فى العلم به سبحانه ومعرفته أو فى إبانة حقيقة علمه بالأشياء التفاسير الجامعة. (حجب من الغيوب) دلالة على محجوبيّة الحجاب أيضاً. (تاهت): حارت ودهشت. والضمير فى (أدانيها) للحجب. و«الطامح»: المرتفع، أى العقول الكاملة الماهرة فى درك الأمور الدقيقة. (بعد الهمم): تعمّقها، أى الهمم العالية. و (غوص الفطن) الغائصة. فى بعض النسخ: «سبحان الذى» بدون الواو. (أول مبتدأ) على التوصيف، يعنى لا أول لأوّلته ولا نهاية لآخريّته. (عند خلقه) أى إيجاده إيّاها. (إبانة لها من شبهه) قيل: نصب على الحال، وقيل: مفعول له. وقال برهان الفضلاء: نصب على المصدرية، أى أبنت إبانةً، مثل: الحمد لله إقراراً بنعمته. و (آئن) على وزن «كائن» من «الأون» بالفتح. وهو أحد شقّى الخُرج، يعنى هو خُلُو من خلقه، لا بمعنى كونه متفرّداً منها فى جانب كتفرّد عدل من عديله، بل بمعنى استحالة الحلول والاتّحاد وغيرهما من الأنحاء الممتنعة. وقرأ السيّد الأجلّ النائينى: «أين» بفتح الهمزة وسكون الياء، قال: يعنى ولم يخل من الأشياء خلُوّ المحلّ عن الحال، أو المكان من المتمكّن، فيقال له: أين هو منها. وهذا القول بالنسبة إلى المكان حقيقى وبالنسبة إلى المحلّ توسّعى. وضبط برهان الفضلاء: «آئن» ك «كائن». وهذه الفقرات الثلاث ردّ على الصوفيّة القدرية والفلاسفة وسائر ملل الشرك. قالت الصوفيّة باتّحاده سبحانه مع كلّ موجود. وقالت الفلاسفة بوساطة العقل الأوّل بينه وبين سائر الموجودات وهو فاعل مُوجب.

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا». قال الشهرستانى فى الملل والنحل فى بيان مذاهب النصارى: ولهم فى كيفيّة الاتّحاد والتجسّد كلام، فمنهم من قال: أشرق على الجسد إشراق النور على الجسم. ومنهم من قال: انطبع فيه انطباع النقش فى الشمعة. ومنهم من قال: ظهر ظهور الروحانيّ بالجسمانى. ومنهم من قال: تدرّع اللاهوت بالناسوت. ومنهم من قال: مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن بالماء. وكلّ ما قالت النصارى فى جسد المسيح قالت الصوفيّة فى

جسد العالم. و (الهواء) بالمدّ: هواء الجوّ. و «الهوى» بالقصر: هوى النفس. فى بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: «غيوب الهوى» بالقصر، وفسّر بالتمنّيات الخفيّة. و (العلى) بالضمّ والقصر جمع «علياء» بالضمّ والمدّ: المكان المشرف على سائر الأمكنة. (حافظ ورقيب) من ملائكته. (بشّىء محيط) بتدبيره. و (المحيط) مبتدأ خبره (الواحد) يعنى والمحيط بعلمه بجميع المحيط والمحاط، منها الذى ليس كمثله شىء. (لا يتكأده) أى لا يشقّ عليه ولا يثقله. قال السيّد الأجلّ النائينى: ولعلّ عليه السلام أورد «فكان» مكان «فيكون» تنبيهاً على تجرّد صيغة الماضى والمضارع فى أمثال هذه البيانات عن الزمان؛ لتأخّره عن الخلق والإيجاد بمراتب. (فلم يزدّد بكونها علماً) دلالة على انحصار علمه تعالى فى العلم الأزلى السابق على الإيجاد. صرّح به الفاضل الإسترابادى بخطّه. و «المناواة»: المعادة. وفى كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله «مناور» مكان «مناو». و «المناورة»: المواثبة، أى بالعداوة. و «المكائر»: ذو الكثرة والشدة ليغلب بكثرتة. و «المكابر» ذو المكابرة واللجاج ليعارض بلجاجة. (داخرون): صاغرون ذليلون. (لا يؤوده): لا يثقله. «براه» كمنع: خلقه. (ولا من عجز) أى ليس اكتفاؤه بما خلق من عجز. و «الإبرام»: الإحكام. و «الاستخلاص»: مبالغة فى الخلوص. و (السناء) بالمدّ: الضياء، وبالقصر: الرفعة. (المبيد للأبد) قيل: من «الإبادة» بمعنى الإهلاك، أى المجاوز عنه. وقرئ- كما فى بعض النسخ-: «المؤبّد» من التأييد بالمفردة، أى أبد الأبد فصار أبداً. وضبط برهان الفضلاء: «المبيد» بالهمز على الإفعال من الأيد بمعنى القوّة. وقال السيّد الأجلّ النائينى: و «المبيد للأبد» أى الخالق المعطى لوجوده، على اسم الفاعل من «أباد يبيد» من باب الإفعال، بمعنى ذهب وانقطع- والهمزة للإزالة؛ أى مزيل بطلانه وذهابه وانقطاعه بإعطاء وجوده وإبقائه فهو خالقه ومبقيه. ويمكن أن يحمل الإبادة على الإذهاب، أى المذهب لما لا ينتهى من الزمان أو الدهر وأتّه فى الذهاب دائماً، وهو سبحانه مُذهبه كما أتّه محدّده. و «الأبد» ما لا ينتهى له من الزمان أو الدهر والأمد هو المنتهى، فبطل قول الدهرى فى أنّ المبدأ هو الدهر، والدهر فى الطرف المتأخّر متجدّد مستلزم للحدوث، والحادث ممكن محتاج، وفى الطرف المقدم له نهايات وهو منقضى عندها. والمبدأ للممكنات واجب الوجود بذاته الذى يستحيل العدم والانقضاء فيه، فهو وارث كلّ منقضى. و «الأمد» بالميم: المدّة؛ يعنى الزمان والزمانى. (من عظيم ما

أعظمه) كلمة «من» للتبيين. وكلمة «ما» للتعجب. أدام الله فيوضاتك ثقة الإسلام بأبي أنت وأمي ما أشبه بيانك ببيان المعصومين صلوات الله عليهم! انظر وتأمل واستح واخجل أيها المعاصر المفتون المغبون في كد السعي والعمل، ألم تر إلى بيانات مشايخنا الثلاثة المسمين بمحمد، والمكتين بأبي جعفر-رضوان الله عليهم- في كتبهم الأربعة كأنها لنورانيّتها واستقامتها وعدم تناكرها للأحاديث من تمام الأحاديث، بياناً لكلام المعصوم من كلام المعصوم، لا سيّما في الكافي من الخطبة إلى الروضة، وهو مؤلفه بذلك النظم والنسق بأمر صاحب الأمر عليه السلام.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٣٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: مرفوع. قوله: حشد، أي جمع، وفي بعض النسخ بالراء بمعناه. قوله عليه السلام: المتفرد، أي في الخلق والتدبير أو بسائر الكمالات، ولا من شيء خلق أي ليس إحداثه للأشياء موقوفاً على مادة أو شيء ليس هو موجدّه. قوله عليه السلام: قدرة، أي له قدرة، أو هو عين القدرة بناءً على عينية الصفات، وقيل: نصب على التمييز، أو على أنه منزوع الخافض، أي ولكن خلق الأشياء قدرة، أو بقدرة، وفي التوحيد: قدرته فهو مبتدأ و بأن بها خبره أو خبره كافية، فكانت جملة استثنائية، فكان سائلاً سئل و قال: فكيف خلق لا من شيء؟ فأجاب بأن قدرته كافية. قوله: ولا حد، أي جسماني أو عقلي، أو ليس لمعرفة ذاته و صفاته تعالى حد و نهاية حتى يضرب له فيه الأمثال، إذ الأمثال إنما تصح إذا كان له مشابهة بالممكنات أو مناسبة بينه و بين المدركات بالعقول و المشاعر، و الكلال: العجز و الإعياء، و التعبير التحسين أي أعى قبل الوصول إلى بيان صفاته أو عنده تزيين الكلام باللغات البديعة الغريبة و ضل هنالك أي في ذاته تعالى أو في توصيفه بصفاته صفات تصاريف صفات الواصفين، و أنحاء تعبيرات العارفين، أو ضل و ضاع في ذاته الصفات المتغيرة الحادثة فيكون نفيًا للصفات الحادثة عنه تعالى، أو مطلق الصفات، أي ليس في ذاته التغيرات الحاصلة من عروض الصفات

المتغيرة، فيكون نفيًا لزيادة الصفات مطلقًا، كل ذلك أفاده الوالد العلامة قدس الله روحه في ملكوته فعلوت من الملك، وقد يخص بعالم الغيب و عالم المجردات، و الملك بعالم الشهادة و عالم الماديات، و أفكر في الشيء و فكر فيه و تفكر بمعنى، أى تحير فى إدراك حقائق ملكوته و خواصها و آثارها و كيفية نظامها و صدورها عنه تعالى الأفكار العميقة، الواقعة فى مذاهب التفكير أو مذاهب التفكير العميقة، فيكون إسناد الحيرة إليها إسنادًا مجازيًا. دون الرسوخ فى علمه الرسوخ: الثبوت أى انقطع جوامع تفسيرات المفسرين قبل الثبوت فى علمه أو عنده، إشارة إلى قوله تعالى:

وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ

و قد مرت الإشارة إلى توجيهه فى باب النهى عن التفكير فى ذاته تعالى هذا إذا كان المراد بقوله: فى علمه، فى معلومه، و يحتمل أن يكون المراد فى العلم به سبحانه أو فى إبانة حقيقة علمه سبحانه بالأشياء. و حال دون غيبه المكنون المكنون: المستور، و المراد معرفة ذاته و صفاته، فالمراد بالحجب النورانية و الظلمانية المعنوية من كماله تعالى و نقص مخلوقاته أو الأعم منها و من سائر العلوم المغيبة، فالحجب أيضا أعم أو المراد أسرار الملكوت الأعلى من العرش و الكرسي و الملائكة، الحافين بهما و سائر ما هو مستور عن حواسنا بالحجب الجسمانية، و التيه: التحير، و الأدنى: الأقرب، و الإضافة فى طامحات العقول و لطيفات الأمور من إضافة الصفة إلى الموصوف، و الطامح: المرتفع، و الظرف فى قوله: فى لطيفات، متعلق بالطامحات، بأن يكون فى بمعنى إلى، أو حال منه فتبارك إما مشتق من البروك بمعنى الثبات و البقاء أو من البركة و هى الزيادة، و الهمة العزم، و يقال: فلان بعيد الهمة إذا كانت إرادته تتعلق بالأمور العالية، و المعنى لا تبلغه الهمة العالية الطالبة لأعلى و أبعد ما من شأنها الوصول إليه، و كذا المراد بغوص الفطن: الفطن الغائصة فى بحار الفكر لدرك دقائق الأمور. ليس له وقت معدود و لا أجل ممدود أى ليس له زمان متناه و لا غير متناه لخروجه عن الزمان، أو ليس له زمان متناه و لا غاية لوجوده و إن امتد الزمان. و لا نعت محدود أى بالحدود الجسمانية أو العقلانية بأن يحاط بنعته و لا آخر يفنى أى بعده هو كما وصف نفسه أى فى كتبه و على السنة رسله و حججه و بقلم صنعه على دفاتر الآفاق و الأنفس، حد الأشياء كلها أى



جعل للأشياء حدوداً ونهايات أو أجزاء و ذاتيات ليعلم بها أنها من صفات المخلوقين، و الخالق منزه عن صفاتهم، أو خلق الممكنات التي من شأنها المحدودية ليعلم بذلك أنه ليس كذلك، كما قال تعالى: فخلقت الخلق لأعرف، أو خلقها محدودة لأنها لم يكن يمكن أن تكون غير محدودة لا متناهي مشابهة الممكن الواجب في تلك الصفات التي هي من لوازم وجوب الوجود، و لعل الأوسط أظهر و لم يخل منها أى بالخلو الذى هو بمعنى عدم الملكة، بقرينة التفریح، أى الخلو المحل عن الحال و المكان عن المتمكن فيقال له أين أى يسأل أين هو، و يمكن أن يقرأ أين بالتنوين، أى يقال إنه أين و مكان للأشياء، ثم بين عليه السلام نسبه سبحانه إلى الأشياء و كيفية قربه منها، بقوله لكنه سبحانه إلخ، أى قربه قرب العلية و إحاطته الإحاطة العلمية، لم يعزب أى لم يغيب، و الدجى: جمع دجية بالضم و هى الظلمة. لكل شىء منها حافظ و رقيب الطرف خبر لقوله: حافظ و رقيب، أو متعلق بكل منهما و المبتدأ محذوف أى هو لكل شىء منها حافظ و رقيب، و الأول أظهر فيكون إشارة إلى الملائكة الموكلين بالعرش و الكرسي و السماوات و الأرضين و البحار و الجبال و سائر الخلق. قوله عليه السلام: و كل شىء منها، أى من السماوات و الأرض و ما بينهما محيط بشىء منها إحاطة علم و تدبير فيكون تأكيداً للسابق على أحد الوجهين أو إحاطة جسمية، و المحيط بكل من تلك المحيطات علماً و قدرة و تدبيراً هو الله الواحد بلا تعدد الأحد بلا مشارك له فى الحقيقة الصمد المستجمع لجميع كمالاته اللاتئة بذاته الأحدية الذى لا يغيره صروف الأزمان أى تغيراتها و لا يتكأده أى لا يشق عليه صنع شىء من الأشياء كان و حصل بتكوينه ابتدع و خلق لا من مادة ما خلق مخترعاً بلا مثال سبق و قوله: و لا تعب و لا نصب إما عطف على قوله: مثال، و لا لتأكيد النفى أو مستأنف و لا لنى الجنس، و التعب ضد الاستراحة، و النصب: الإعياء على ضد مناف و فى بعض النسخ مناو أى معاد و لا ند أى مثل مكائر أى يغالبه بالكثرة و لا شريك مكابر أى يعارضه بالكبر أو الإنكار للحق، و الدخور الصغار و الذل لا يؤوده أى لا يثقل عليه و لا من عجز أى لم يكتف بخلق ما خلق لعجز و لا فتور، بل لعدم كون الحكمة فى أزيد من ذلك. ثم أكد عليه السلام ذلك بقوله: علم ما خلق، و خلق ما علم أى ما علمه أن الصلاح فى خلقه و لا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق بل لم يخلق لعدم الداعى إلى خلقه و إيجاده لكن الإيجاد باقتضاء تام و قضاء مبرم و علم محكم و إحاطة

بالخير و الأصلاح و أمر متقن أى نظام كامل استخلص بالمجد و الثناء أى جعلهما مخصوصين بذاته الأحدية. و توحد بالتحميد أى باستحقاق الحمد من العباد، أو بتحميد نفسه، و فى التوحيد فتحمد بالتحميد، يقال: هو يتحمد على أى يمتن، أى أنعم علينا و استحق منا الحمد و الثناء بأن رخص لنا فى تحميدة، أو بأن حمد نفسه و لم يكل حمله إلينا و التمجيد إظهار المجد و العظمة، و التمجيد يحتمل الوجهين أيضا المبيد للأبد أى المهلك المبنى للدهر و الزمان و الزمانيات و الوارث للأمد أى الباقي بعد فناء الأمد أى الغاية و النهاية، أو امتداد الزمان و بعد صروف الأمور أى تغييرها و فناؤها و هذا ناظر إلى قوله: لا يزال، كما أن ما قبله ناظر إلى قوله لم يزل.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٩٠

\*\*\*\*\*

وَ هَذِهِ الْخُطْبَةُ مِنْ مَشْهُورَاتِ خُطْبِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى لَقَدْ ابْتَدَلَهَا (١٣) الْعَامَّةُ، وَ هِيَ كَافِيَةٌ لِمَنْ

ص: ٣٣٣

- 
- ١-١ . فى «ب ، ض ، بر» : «المجد» بدون الباء.
  - ٢-٢ . فى «ض» و حاشية «بف» و شرح صدر المتألهين : «والثناء» . و «السنا»: الرفعة والشرف . و «السنا» : ضوء البرق . والمراد هنا هو الأول . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ١٨٩؛ الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٣٨٣ (سنا) .
  - ٣-٣ . فى «ف» : «بالتحميد» .
  - ٤-٤ . فى «بر» و شرح صدر المتألهين : - «و» .
  - ٥-٥ . فى «ف» : «مجاوزه» . واحتمل المازندراني فى شرحه كونه : «محاورة» بالمهملتين . أى محاورة الشركاء .
  - ٦-٦ . فى التوحيد: «لم يشرك» .

٧-٧ . فى «ج»: - «الأحد».

٨-٨ . «المبيد»: المُهْلِك ، من الإبَاد بمعنى الهلاك . واحتمل الفيض فى الوافى كونه «المؤبَد» من التأبِيد ، أى هو الذى أبَد الأبد حتّى صار الأبد أبداً . وانظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٤٥٠ (بيد) .  
٩-٩ . «البدء»: مصدر من بدأتُ الشىء ، أى فعلته ابتداءً . وقرأه صدر المتألهين فى شرحه : «بدى الدهور» ثم قال: «من بدا الأمر بُدوا ، أى ظهر» . وانظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ٣٥ (بدأ)؛ وج ٦ ، ص ٢٢٧٩ (بدا).

١٠-١٠ . فى التوحيد: «لا يفقد».

١١-١١ . فى «ب ، ج ، بس ، بف» والتوحيد: - «من».

١٢-١٢ . التوحيد ، ص ٤١ ، ح ٣ ، بسنده عن محمّد بن أبى عبد الله الكوفى وأحمد بن يحيى بن زكريّا القطن ، عن بكر بن عبد الله بن حبيب ، عن تميم بن بهلول ، عن أبيه ، عن أبى معاوية ، عن الحصين بن عبدالرحمن ، عن أبيه ، عن أبى عبد الله عليه السلام . الغارات ، ج ١ ، ص ٩٨ ، وفيه: «حدّثنا إبراهيم بن إسماعيل اليشكرى وكان ثقة أنّ عليّاً سئل عن صفة الربّ فقال : الحمد لله الأحد الصمد...» ، مع اختلاف الوافى ، ج ١ ، ص ٤٢٧ ، ح ٣٥٣ .

١٣-١٣ . «الابتدال»: الامتھان والاحتقار ، وضدّ الصيانة . ومعنى «ابتدّلها العامّة» عند صدر المتألهين فى شرحه ، ص ٣٤٢ : «وجدوها مبذولة غير مصانة عن تصرّف الأغيار وغير المستأهلين» . وعند غيره: عظموها وأشهروها فيما بينهم حتّى اشتهرت وصارت مبتذلة غير متروكة . راجع: شرح المازندرانى ، ج ٤ ، ص ١٩٤؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٩٠ . وانظر : لسان العرب ، ج ١١ ، ص ٥٠ (بذل).

طَلَبَ عِلْمَ التَّوْحِيدِ إِذَا تَدَبَّرَهَا وَفَهِمَ مَا فِيهَا، فَلَوْ اجْتَمَعَ السِّنَةُ الْجَنِّ وَالْأَنْسِ - لَيْسَ فِيهَا لِسَانُ نَبِيٍّ -  
عَلَى أَنْ يَبَيِّنُوا (١) التَّوْحِيدَ بِمِثْلِ مَا أَتَى بِهِ - بِأَبَى وَأُمِّى - مَا قَدَرُوا عَلَيْهِ، وَلَوْ لَا إِبَانَتُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، مَا  
عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ يَسْلُكُونَ سَبِيلَ التَّوْحِيدِ.

أَلَا تَرَوْنَ إِلَى قَوْلِهِ: «لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ، وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» (٢) فَنَفَى بِقَوْلِهِ: «لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ» مَعْنَى الْحُدُوثِ، وَكَيْفَ أَوْقَعَ (٣) عَلَى مَا أَحَدَتْهُ صِفَةُ الْخَلْقِ وَالِاخْتِرَاعِ بِلَا أَصْلٍ وَلَا مِثَالٍ (٤)؛ نَفِيًّا (٥) لِقَوْلِ مَنْ قَالَ: إِنَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا مُحَدَّثَةٌ، بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ؛ وَإِبْطَالاً لِقَوْلِ الثَّنَوِيَّةِ الَّذِينَ زَعَمُوا (٦) أَنَّهُ لَا يُحْدِثُ شَيْئًا إِلَّا مِنْ أَصْلٍ، وَلَا يُدَبِّرُ إِلَّا بِأَحْتِدَاءِ مِثَالٍ، فَدَفَعَ (٧) عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ: «لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» جَمِيعَ حُجَجِ الثَّنَوِيَّةِ وَشُبُهِهِمْ؛ لِأَنَّ أَكْثَرَ مَا يَعْتَمِدُ (٨) الثَّنَوِيَّةُ فِي حُدُوثِ الْعَالَمِ أَنْ يَقُولُوا: لَا يَخْلُقُ مِنْ أَنْ يَكُونَ الْخَالِقُ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْ شَيْءٍ، أَوْ مِنْ لَأَ شَيْءٍ (٩)، فَقَوْلُهُمْ: «مِنْ شَيْءٍ» خَطَأً، وَقَوْلُهُمْ: «مِنْ لَأَ شَيْءٍ» (١٠) مُنَاقِضَةٌ وَإِحَالَةٌ؛ لِأَنَّ «مِنْ» تُوجِبُ (١١) شَيْئًا، وَ«لَأَ شَيْءٍ» تَنْفِيهِ (١٢)، فَأَخْرَجَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذِهِ اللَّفْظَةَ عَلَى أَبْلَغِ الْأَلْفَاظِ وَأَصَحِّهَا، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا مِنْ

ص: ٣٣٤

١-١ . في «ب ، بح»: «أن يشبوا».

٢-٢ . في شرح صدر المتألهين ، ص ٣٤٣ : «أقول : إنَّه رحمه الله تعالى جعل قوله عليه السلام : «ما كان» موصولاً بما قبله، وجعل «ما» موصولة ، وجعل كلمة «كان» فعلاً تاماً مع فاعله صلة ل «ما» والمجموع في محلّ النصب بالمفعوليّة . والأولى ما ذكرناه من كون «ما» نافية والجملة كلاماً مستأنفاً لنفي التركيب».

٣-٣ . في شرح المازندراني : «عطف على قوله: «نفي» عطف الإنشاء على الإخبار».

٤-٤ . في «بف»: «ومثال».

٥-٥ . في شرح المازندراني : «نفيًا ، مفعول له لقوله : أوقع».

٦-٦ . في حاشية «ض»: «يزعمون».

٧-٧ . في حاشية «ض ، بح»: «فنفي».

٨-٨ . في «ض»: «تعتمد». وفي «ف»: «يعتمد عليه». وفي حاشية «ج»: «يعتمده».

٩-٩ . فى «بر»: «أولا من شىء».

١٠-١٠ . فى «بس ، بر»: «لا من شىء».

١١-١١ . فى «ب ، ض ، بح ، بر»: «يوجب».

١٢-١٢ . فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بر ، بس»: «ينفيه».

١٣٧ / ١

شَىءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» فَفَنَى «مِنْ»؛ إِذْ كَانَتْ (١) تُوجِبُ (٢) شَيْئاً، وَفَنَى الشَّيْءَ؛ إِذْ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مَخْلُوقاً مُحَدَّثاً، لَا مِنْ أَصْلِ أَحَدَثِهِ الْخَالِقِ كَمَا قَالَتِ الثَّنَوِيَّةُ: إِنَّهُ خَلَقَ مِنْ أَصْلِ قَدِيمٍ، فَلَا يَكُونُ تَدْيِيرٌ (٣) إِلَّا بِأَحْتِذَاءٍ مِثَالِ (٤).

ثُمَّ قَوْلُهُ (٥) عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ، وَلَا حَدٌّ يُضْرَبُ (٦) لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ، كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ تَحْبِيرُ اللَّغَاتِ» فَفَنَى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَقَاوِيلَ الْمُسَبَّهَةِ حِينَ شَبَّهُهُ بِالسَّبِيكَةِ وَالْبَلُورَةِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَقَاوِيلِهِمْ مِنَ الطُّولِ وَالِاسْتِوَاءِ، وَقَوْلُهُمْ: «مَتَى مَا لَمْ تَعْقِدِ (٧) الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَى كَيْفِيَّةٍ، وَلَمْ تَرْجِعْ إِلَى إِثْبَاتِ هَيْئَةِ (٨)، لَمْ تَعْقِلْ شَيْئاً، فَلَمْ (٩) تُثَبِّتْ صَانِعاً» فَفَسَّرَ (١٠) أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ وَاحِدٌ بِلَا كَيْفِيَّةٍ، وَأَنَّ (١١) الْقُلُوبَ تَعْرِفُهُ بِلَا تَصْوِيرٍ وَلَا إِحَاطَةَ.

ثُمَّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الَّذِى لَا يَبْلُغُهُ بَعْدُ الْهَمَمِ، وَلَا يَنَالُهُ غَوْضُ الْفِطَنِ، وَتَعَالَى الَّذِى لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٍ، وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ، وَلَا نَعْتُ مَحْدُودٌ».

ثُمَّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَمْ يَحْلُلْ فِي الْأَشْيَاءِ؛ فَيُقَالُ: هُوَ فِيهَا كَائِنٌ، وَلَمْ يَنَأْ عَنْهَا؛ فَيُقَالُ: هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ» فَفَنَى عَلَيْهِ السَّلَامُ (١٢) بِهَاتَيْنِ الْكَلِمَتَيْنِ صِفَةَ الْأَعْرَاضِ وَالْأَجْسَامِ؛ لِأَنَّ مِنْ صِفَةِ الْأَجْسَامِ التَّبَاعُدَ وَالْمُبَايَنَةَ، وَمِنْ صِفَةِ الْأَعْرَاضِ الْكُونَ فِي الْأَجْسَامِ بِالْحُلُولِ عَلَى غَيْرِ مُمَاسَّةٍ

ص: ٣٣٥

- ١-١ . فى «بر» وشرح صدر المتألهين : «كان» .
- ٢-٢ . فى «ف ، بر» وشرح صدر المتألهين : «يوجب» .
- ٣-٣ . فى «ض ، بس» وشرح المازندراني : «تديرا» .
- ٤-٤ . فى «بر» : «إلا بالاحتذاء بمثاله» .
- ٥-٥ . «قوله» بالجرّ - وكذا ما يأتى - عطفًا على كلمة «قوله» فى قوله: «ألا ترون إلى قوله» . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٢٠٢؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٩١ .
- ٦-٦ . هكذا فى النسخ التى قوبلت . وفى المطبوع : «تضرب» .
- ٧-٧ . فى «بح» : «لم يعقد» .
- ٨-٨ . فى حاشية «بح» : «ماهية» .
- ٩-٩ . فى شرح صدر المتألهين : «ولم» .
- ١٠-١٠ . فى «بح» وشرح المازندراني : «فعبّر» واستظهر ما فى المتن .
- ١١-١١ . فى «ض» : «فإن» .
- ١٢-١٢ . فى «بس» وحاشية «ض ، بر» وشرح المازندراني : «عنه» .

وَمُبَايِنَةٌ (١) الْأَعْجَسَامِ عَلَى تَرَاحِي الْمَسَافَةِ .

ثُمَّ قَالِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لَكِنْ أَحَاطَ بِهَا عِلْمُهُ، وَأَتَقَنَهَا صُنْعُهُ» أَيْ هُوَ فِي (٢) الْأَعْشِيَاءِ بِالْأَعْيَانِ حَاطَةٌ وَالتَّدْبِيرِ، وَ (٣) عَلَى غَيْرِ مُلَامَسَةٍ (٤) .

## ٢- الحديث

٢ / ٣٥١ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ اسْمُهُ (٥)، وَتَعَالَى ذِكْرُهُ، وَجَلَّ ثَنَائُهُ سُبْحَانَهُ (٦) وَتَقَدَّسَ وَتَفَرَّدَ وَتَوَحَّدَ، وَلَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ، وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (٧)، فَلَا أَوَّلَ

لِأَعْوَالِيَّتِهِ، رَفِيعاً (٨) فِي أَعْلَى عُلُوِّهِ، شَامِخٌ (٩) الْأَعْزَكَانِ، رَفِيعُ الْبُنْيَانِ، عَظِيمُ السُّلْطَانِ، مُنِيفٌ (١٠) الْأَ  
لَاءِ، سَنِيُّ الْعَلِيَاءِ (١١)، الَّذِي يَعْجِزُ (١٢) الْأَوَاصِفُونَ عَنْ كُنْهِ

ص: ٣٣٦

- ١-١ . «مباينة» مجرورة عطفا على «مماسّة» . واحتمل المجلسى عطفه على «الكون» أيضا ، أو كونه مبتدأ خبره «على تراخى المسافة» ؛ ليكون مؤيدا للجملة السابقة . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٢٠٥؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٩١ .
- ٢-٢ . فى حاشية «بر» : «من» .
- ٣-٣ . فى «ب» وشرح المازندراني : - «و» .
- ٤-٤ . فى «ف» : «مماسّة» .
- ٥-٥ . الجملة الفعلية مرفوع المحلّ خبر «إن» .
- ٦-٦ . فى «ف» : «وسبحانه» . وفى شرح المازندراني : «سبحانه، جملة اعتراضية؛ لكونه مصدرا لفعل محذوف» .
- ٧-٧ . الحديد (٥٧) : ٣ .
- ٨-٨ . «رفيعا» إمّا حال ، أو مفعول لفعل محذوف مثل كان ونحوه ، أو منصوب على المدح . وجملة «فى أعلى علوه» أيضا حال عمّا ذكر ، أو عن فاعل رفيعا . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٣٤٥ ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٢٠٨؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٩٢ .
- ٩-٩ . «الشامخ» : العالى والمرتفع . يقال : شَمَخَ الْجَبَلُ يَشْمَخُ شُمُوخًا، أى علا وارتفع . أنظر : لسان العرب ، ج ٣ ، ص ٣٠ (شمخ) .
- ١٠-١٠ . «المنيف» : من النيف بمعنى الزيادة . و«الإنافة» : الزيادة والإشراف على الشىء . وقال ابن الأثير : «أصله من الواو ، يقال : ناف الشىء ينوف ، إذا طال وارتفع» . وانظر : الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٤٣٦ ؛ النهاية ، ج ٥ ، ص ١٤١ (نيف) .

۱۱-۱۱. «العلیاء»: السماء، ورأس الجبل، والمكان العالی، وكلّ ما علا من شیء، والفعلّة العالیة. قال المجلسی فی مرآة العقول: «لعلّ المراد هنا كلّ مرتفع یلیق بأن ینسب إلیه». وانظر: القاموس المحيط، ج ۲، ص ۱۷۲۲ (علو).

۱۲-۱۲. هکذا فی «ب، ج، ض، ف، و، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألّهین وحاشیة میرزا رفیعا وشرح المازندرانی والوفی. وفی المطبوع: «عجز».

صِفَتِهِ، وَلَا يُطِيقُونَ حَمْلَ مَعْرِفَةِ إِلَهِيَّتِهِ، وَلَا يَحُدُّونَ حُدُودَهُ؛ لِأَنَّهُ بِالْكَفِيَّةِ لَا يُتَنَاهَى إِلَيْهِ» (۱).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: خدای که نامش پر برکت و یادش متعالی و ثنایش بزرگست، منزّه و مقدس است، تنها و یگانه است همیشه بوده و همیشه باشد، اولست و آخر، ظاهر است و باطن، ناآغازست، رفیعست در بالاترین درجه بلندی، ارکانش شامخ، دستگاهش رفیع، سلطنتش بزرگ، نعمش فراوان، بزرگواریش درخشان است، وصف کنندگان از حقیقت صفتش عاجز گشته و توانائی تحمل معرفت خدائی او را ندارند، نتوانند محدودش ساخت زیرا با بیان کیفیت باو نتوان رسید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۸۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- ابراهیم (یا صیقل باشد یا کرخی یا بصری) از امام صادق (علیه السلام) روایت کند که فرمود: به راستی خدای تبارک اسمّه و تعالی ذکره و جل ثنائه، منزّه است و مقدس، یگانه است و تنها، همیشه



بوده و همیشه هست، او است اول، او است آخر و او است ظاهر و هم باطن، اول بودنش را آغازی نیست، در اعلاى علوّش رفیع است و ارکان او فراز است و دستگاهش منیع است. عظیم السلطان است و راد نعمت است و بزرگواریش درخشان است، آن است که همه ستایش گویان از کنه و صفش در مانده اند. و توان تحمل معرفت الهیت او را ندارند و نتوانند او را محدود نمایند، زیرا با چگونگی نتوان به آستان حضرت او رسید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۹۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- امام صادق علیه السلام فرمود: خدائی که نامش پربرکت و یادش متعالی و ثنایش باعظمت است منزّه و مقدس است، یگانه است و تنها، همیشه بوده و همیشه هست، اوست اول، و آخر و اوست ظاهر و باطن، اول بودنش را آغازی نیست، رفیع است در بالاترین درجه بلندی ارکانش شامخ و بلند و دستگاهش رفیع، سلطنتش بزرگ و نعمتش فراوان و بزرگواریش درخشان است، آن است که همه ستایش گویان از کنه و صفش در مانده اند. و توان تحمل معرفت الهیت او را ندارند و نتوانند او را محدود نمایند، زیرا با چگونگی نتوان به آستان حضرت او رسید.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۵۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح هذا الحديث مشتمل على تنزيهات و تمجيدات: قوله: تبارك اسمه، اى اسمه كثير البركة، فان لاسمائه خواص و منافع عجيبة يعرفه اصحاب الدعوات، و قد ورد فى ذلك اخبار كثيرة. و قوله: و تعالى ذكره، عن ان يختلج المذكور به ببال او ان يخطر بخيال. و جل ثنائه سبحانه و تقدس، عن ان يقدر على احصائه احد غيره كما قال النبى (ص): لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك. و تفرد، فى الوجدانية، و توحد، فى الفردانية اذ ليس غيره فرد و لا احد كما مر، و لم يزل و لا يزال، اذ وجوده اصل الحقيقة و ذاته عين البقاء. و هو الاول و الاخر، لانه مبدأ كل شىء و غايته. و الظاهر و الباطن، لان غاية ظهوره منشأ بطونه، بل حيثية ظهوره بعينها حيثية بطونه، فهو الظاهر من حيث هو الباطن و الباطن من حيث هو الظاهر، او لانه ظاهر على الاولياء و المقربين، باطن على الاعداء و المبعدين، و لكونه اول كل شىء بذاته، فلا اول لاوليته. و قوله: رفيعا فى اعلى علوه، اى عن ان يصل الى ادراكه الاوهام و العقول، لان ادراكها مختص بما هو من جنسها من الموهومات و المعقولات، و هو سبحانه اعلى و ارفع من كل ما سواه، و رفيعا نصب اما بالمفعولية بتقدير فعل محذوف ككان و نحوه او بالحالية و العامل فيه معنى النفى. و قوله: شامخ الاركان رفيع البنيان استعارة شبه كونه تعالى بحيث لا تبلغ الى دركه افهام الملائكة و انظار العقول ببناء رفيع الاساس لا يصل الى قلته طيران الطيور بقوة اجنحتها. و قوله: عظيم السلطان، لانه قاهر على كل ذى قوة و سلطنة، منيف الآلاء، اى شريف النعماء، سنى العلياء، اى رفيع العلو فى صفات إلهيته ارفع من ان يقدر الواصفون ان يصفوا كنه صفاته او يطيق قلوبهم حمل معرفة إلهيته او يمكنهم ان يحدوا حدوده، اى يعينوا مراتب اوصافه و غايات نعوته و كمالاته، اذ لا حدود و لا نهايات لها، اذ كل ما عرفوه او حدوه كيفية نفسانية و بالكيفية لا يمكن الانتهاء و الوصول الى خالق الكيفيات و موضوعاتها و موجد الذوات و صفاتها.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: عن الحسن بن على بن أبى حمزة الحسن بن على بن أبى حمزة جده أبو حمزة و اسمه سالم البطائنى الانصارى هو قائد أبى بصير المكفوف يحيى بن القاسم، وكثيرا ما يقال لعلى بن أبى حمزة قائد أبى بصير باعتبار حال أبيه، و على بن أبى حمزة واقفى عصب عند كذاب ملعون، و أما الحسن بن على بن أبى حمزة فقد قال النجاشى فيه: ورأيت شيوخنا رحمهم الله يذكرونه أنه من وجوه الواقعة . قوله رحمه الله: عن أبى عبد الله عليه السلام اذا قيل فى الحديث عن ابراهيم عن أبى عبد الله عليه السلام على الاطلاق من غير تسمية أبيه فهو اما ابراهيم الصيقل أو ابراهيم الكرخى البغدادى أو ابراهيم الاحمرى الكوفى أو ابراهيم أبو اسحاق البصرى. و أما ابراهيم الحارثى فهو ابراهيم بن اسحاق الحارثى و ليس ممن يحتمله اشتراك اللفظ هناك. قوله عليه السلام: و لا يحدون حدوده الضمير عائد الى حمل، أى لا يحدون حدود حمل معرفته، اذ بالوصف لا يبلغ الى مداه و بالصفة لا يدرك منتهاه و بالكيفية لا يتناهى حده.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٣٣٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وتقدّس . [ص ١٣٧ ح ٢] أقول: إنّه معطوف على «تبارك اسمه» ويحتمل أن يكون معطوفاً على «سبحانه». قال عليه السلام: وهو الأول. [ص ١٣٧ ح ٢] أقول: حال من فاعل «لم يزل» و«لا يزال». قال عليه السلام: فى أعلى علوه. [ص ١٣٧ ح ٢] أقول: إنّ «أعلى» مضاف إلى «علو» ومجموع المضاف والمضاف اليه مضاف إلى الضمير من قبيل «حَبَّ رَمَانِك». قال عليه السلام: شامخ الأركان. [ص ١٣٧ ح ٢] أقول: الجبال الشوامخ: هى الشواهد، وقد شامخ الجبل فهو شامخ. وركن الشىء: جانبه الأقوى، وهو يأوى إلى ركن شديد أى عزّ ومنعة وفى الكلام استعارة. قال عليه السلام: منيف. [ص ١٣٧ ح ٢] أقول: يقال: أناف على الشىء إذا أشرف ، وأنافت الدراهم على المائة أى زادت. والآلاء: النعم، واحدها ألا بالفتح، وقد يكسر، ويكتب حينئذٍ بالياء مثل معى وأمعاء.

قال عليه السلام: سنِّي العلياء. [ص ۱۳۷ ح ۲] أقول: بالمدِّ والفتح: الرفعة. والسنِّي الرفيع. والعليا بضمّ العين المهملة وسكون اللام ممدود: كلُّ مكان شرف. قال عليه السلام: لا يتناهى. [ص ۱۳۷ ح ۳] أقول: أي إنه لا يمكن تقديره بمقدّرٍ وحدٍّ حتى يمكن نيله.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۳۱۵

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: الله اسم إنَّ است. و تَبَارَكَ خبير است. السُّبْحَانَ (به ضمّ سين بی نقطه و سکون باء یک نقطه و حاء بی نقطه و الف و نون) ذات منزّه. صاحب قاموس گفته که: «أَنْتَ أَعْلَمُ بِمَا فِي سُبْحَانَكَ، أَيُّ نَفْسِكَ». و سُبُّحَاتٍ (به ضمّ سين و ضمّ باء و تاء دو نقطه در بالا): انوار الهی است، که عبارت از علمی است که وحی سوی انبیا و رُسل می شود و ایشان به اوصیای معصومین علیهم السّلام تعلیم می کنند. صاحب قاموس گفته که: «سُبُّحَاتٍ وَجْهِ اللَّهِ: أَنْوَارُهُ». و این جا هر دو مناسب است. و «سُبُّحَانَهُ» خواه به نون و خواه به تاء، مجرور است اگر «ثَنَاءً» مضاف به «سُبُّحَانَهُ» باشد، چنانچه در بعض نسخ است. و منصوب و مفعول ثَنَاءً است اگر «ثَنَاءً» مضاف به ضمیرِ راجع به «الله» باشد چنانچه در بعض دیگر نسخ است. و می تواند بود که بنابراین نسخه، «سُبُّحَانَهُ» به نون منصوب، به تقدیر حرف ندا، یا مفعول مطلق فعل محذوف باشد و از تَتَمَّهُ خبر «إِنَّ» نباشد. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السّلام گفت که: به درستی که الله به غایت نافع است نام او. و به غایت بلند مرتبه است یاد او. و بزرگ است ستایش ذات او. و به غایت منزّه است از نقصان. و به غایت جداگانه است از کیفیّات و زن و فرزندان. و به غایت یگانه است در صفات ربوبیّت. اصل: «وَلَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ، وَ»

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»

«، فَلَا أَوَّلَ لِأَوَّلِيَّتِهِ، رَفِيعاً فِي أَعْلَى عُلُوِّهِ، شَامِخُ الْأَرْكَانِ، رَفِيعُ الْبُنْيَانِ، عَظِيمُ السُّلْطَانِ، مُنِيفُ الْآلَاءِ، سَنِيُّ الْعُلْيَاءِ». . شرح: وَهُوَ تَأْوِيلُ جَمَلِهِ حَالِيهِ اسْتِ وَ قَائِمِ مَقَامِ خَيْرِ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ اسْتِ، نَظِيرِ «أَخْطَبَ مَا يَكُونُ الْأَمِيرَ وَهُوَ قَائِمٌ». تفسیر اول و آخر گذشت در حدیث پنجم و ششم باب شانزدهم. و تفسیر ظاهر و باطن گذشت در حدیث دوم باب هفدهم. تفریع در «فَلَا أَوَّلَ لِأَوَّلِيَّتِهِ» برای ابطالِ قولِ جمعی است که می گویند که: همیشگیِ الله تعالی به معنی مجازی است و تقدّم او بر عالم، محض تقدّم ذاتی است، چنانچه مذکور شد در شرح حدیث سابق، در شرح فقره «سُبْحَانَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ أَوَّلٌ مُبْتَدَأٌ وَلَا غَايَةٌ مُنْتَهَى». رَفِيعاً مَنْصُوبٌ بِهِ اخْتِصَاصِ اسْتِ، مِثْلُ «نَحْنُ الْعَرَبُ نُقَرِي الضَّيْفَ» بِنِصْبِ الْعَرَبِ. الشَّامِخُ (به شین با نقطه و خاء با نقطه): بلند. و «شَامِخٌ» مرفوع و خبر مبتدای محذوف است، به تقدیر «هُوَ شَامِخٌ» و جمله، استینافِ بیانیِ سابق است، یا منصوب و مثل «رَفِيعاً» است، یا حالِ مقدره است از ضمیر در «رَفِيعاً». و حال، گاهی معرفه می باشد. الْأَرْكَانُ (جمع رکن): چیزهایی که اعتماد بر آنها شود، مثل «جبال» که اعتمادِ استقرارِ زمین بر آنهاست و مثل حُجَجِ معصومین علیهم السّلام. الْبُنْيَانُ (به ضمّ باء یک نقطه و سکون نون): بنا کرده شده مثل آسمان. الْمُنِيفُ (به ضمّ میم و کسر نون و سکون یاء دو نقطه در پایین و فاء): مشرف بر چیزی. الْآلَاءُ (به همزه و الف و لام و الف ممدوده، جمع «الی» به فتح و کسر همزه و تخفیف لام و الف مقصوره و به سکون لام و یاء؛ و «ألو» به فتح همزه و سکون لام و واو): نعمت ها. السَّنِيُّ (به فتح سین بی نقطه و کسر نون و تشدید یاء): رفیع. الْعُلْيَا (به فتح عین بی نقطه و سکون لام و یاء دو نقطه در پایین و الف ممدوده): آسمان، و مکانِ مُشْرِفٍ بر مکان های دیگر. یعنی: و همیشه بوده و همیشه خواهد بود بر حالی که اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، پس نیست اولی برای اولیت او، بلند مرتبه در بالاترِ بالایی خود؛ چه او بلند ارکان است، رفیع بناست، بزرگ پادشاهی است، مُشْرِفٍ نِعْمَتِهَا است، بلند آسمان است. اصل: الَّذِي يَعْجِزُ الْوَاصِفُونَ عَنْ كُنْهِ صِفَتِهِ، وَلَا يُطِيقُونَ حَمْلَ مَعْرِفَةِ إِلَهِيَّتِهِ، وَلَا يَحْدُونَ حُدُودَهُ؛ لِأَنَّهُ بِالْكَفِيَّةِ لَا يُتَنَاهَى إِلَيْهِ». . شرح: يَعْجِزُ از باب «ضَرَبَ» و «عَلِمَ» است. وَاصِفُونَ عبارت است از ثناگویان. الْكُنْهُ (به ضمّ کاف و سکون نون و هاء): مقدار؛ و مراد این جا تفصیل است. الصِّفَةُ: ثناگویی، و آنچه به آن ثنا گفته می شود مثل علم و قدرت. و هر دو این جا

مناسب است. و از جمله دلایل عجزِ واصفان از کنه صفتش این است که بعضی اجزای اسم اعظم، معلوم غیر الله تعالی نیست، چنانچه می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در احادیث «بَابُ مَا أُعْطِيَ الْأَيْمَةُ مِنْ اسْمِ اللَّهِ الْأَعْظَمِ» که باب سی و ششم است. الإِطَاقَةُ: تاب آوردن. الإِلَهِيَّةُ (به کسر همزه و لام و الف و کسر هاء و تشدید یاء نسبت و تاء مصدریّه): استحقاق عبادت؛ و مراد این جا ولی نعمت بودن است که باعث استحقاق عبادت است؛ زیرا که جمیع عبادات، شکر نعمت است. الإِلَهِيَّةُ به تقدیر «كُنْهَ إِلَهِيَّتِهِ» است. و این، اشارت است به امثال آیت سوره ابراهیم: «

وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا»

«و ذکر این فقره بعد از فقره اولی، برای ترقی در بیان عجز است؛ زیرا که وصف به کنه الإِلَهِيَّةُ، بعضی کنه صفت است و وصف، فرع معرفت است، پس عجز از معرفت کنه الإِلَهِيَّةُ، مستلزم عجز از کنه صفت است به طریق اولی. لَا يَحُدُّونَ (به حاء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه) از باب «نَصَرَ» است. الحَدُّ: تمیز. یا به جیم و تخفیف و دال بی نقطه، از معتلّ الفاءِ واویِ باب «ضَرَبَ» است. الوجود: ادراک. الحُدُودُ: اطراف. جمع آن، به اعتبار تعدّد واصفان است. حُدُودُهُ به تقدیر «كُنْهَ حُدُودَهُ» است. و ضمیر، راجع به «الإِلَهِيَّةُ» است. و تذکیر به اعتبار این است که مصدر است. و مراد این است که: هیچ واصفی تمیز نمی تواند کرد کنه طرف الإِلَهِيَّةِ او را؛ به این معنی که نمی تواند شمرد نعمت هایی را که واقع است برای او در این لحظه که به آن رسیده و هنوز تجاوز از آن نکرده، خواه نعمت های بدن خودش- مثل حرکات عروق متحرکه و سکانات عروق ساکنه- و خواه نعمت های خارج از بدنش که نفع آنها به او می رسد، چه جای شمردن نعمت هایی که برای او واقع شده از ابتدای خلق آب و ماده بدن و روح او تا این لحظه، پس ذکر این فقره نیز، بعد از فقره ثانیه برای ترقی است. لِأَنَّهُ استدلال است بر «لَا يَحُدُّونَ حُدُودَهُ». و ضمیر، برای شأن است، یا راجع به مرجع ضمیر «إِلَيْهِ» است. بِالْكَفِيَّةِ متعلق به منفی در لایتناهی است. و تقدیم ظرف برای افاده حصر است. الْكَيْفِيَّةُ: چگونگی؛ به معنی خصوصیتی که کائنِ فِي نَفْسِهِ در خارج باشد؛ و آن دو قسم است: اول: عرضی که کائنِ فِي نَفْسِهِ در خارج باشد. دوم: خصوصیت ذاتی که کائنِ فِي نَفْسِهِ در خارج باشد. لایتناهی

به صیغه مضارع غایب مجهولِ باب تَفَاعُلِ است. إِلَيْهِ نایب فاعل است. و ضمیر، راجع به واحد «حُدُود» است، به اعتبار این که هر مکلفی یک حدّ از جمله حدود دارد، یا راجع به «إِلَهِيَّتِهِ» است. و حاصل هر دو یکی است. و مراد این است که: اگر نعمت های الهی که در حدّ است، منحصر می بود در کیفیت-مثل سواد مردمک چشم و بیاض دور آن-ممکن می بود احاطه و اصف به آن؛ زیرا که محسوس می شود. و تسلسل در امور کائنه-فِي نَفْسِهَا-در خارج محال است، موافق آنچه گذشت در حدیث ششمِ باب دوم که: قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَلَهُ كَيْفِيَّةٌ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا؛ لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ جِهَةٌ الصِّفَةِ وَالْإِحَاطَةُ» تا آخر؛ لیک نعمت های الهی منحصر در کیفیت نیست، بلکه از جمله آنها است امور معقوله محض-مثل علم و قدرت-و از جمله آنها است تروک مفسدات. و تسلسل در امثال اینها جایز است. و معرفت تفصیل آنها از طاقّت بندگان خارج است و غیر عَلامُ الْغُيُوبِ آنها را نمی داند. یعنی: آن که عاجز می شوند ثناگویان از تفصیل ثناگویی او. و تاب نمی آورند بر داشتن شناختنِ تفصیل ولی نعمت بودن او را. و تمیز نمی کنند تفصیل اطراف ولی نعمت بودن او را؛ زیرا که شأن این است که به وسیله محض کیفیت، رسیده نمی شود سوی تفصیل طرف ولی نعمت بودن او.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۲۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (إبراهیم) هذا یحتمل الصیقل، والبصری، والکرخی. (تبارک اسمہ) خبر بعد الخبر، أو لمبتدأ محذوف. و«الشامخ»: العالی جداً. و«الإنافة»: الإشراف علی الشیء. و«السنام»: بالمدّ: الضیاء، وبالقصّر: الرفعة. و«العلیاء»: بالضمّ والمدّ: المكان المشرف علی سائر الأمکنة. والمراد علوّ القدر والمنزلة. (حدوده) بالمعطوفات علیه خبر (إنّ) (وسبحانه) عطف علی (ثناؤه). و فی بعض النسخ-کما ضبط برهان الفضلاء-: «سبحانه» بدون العطف، فنصب علی المصدرية. و فی بعض آخر: «وجلّ ثناء سُبُحَاتِهِ» بضمّتین والمثناة من فوق، أي أنوار ربوبیّته التي منها

علوم حججه عليهم السلام. وفي العبارة وجوه أخر. (وتقدّس) كما في المخلوقات. (لطيف لا بتجسّم) أى الشرعيّة؛ لأنّه علّة لقوله (ولا يطيقون) بل لقوله الذى (يعجز). (بالكيفية) عن جميع ما يحيطه الخواطر. (وتفرد) بالقدّم. (وتوحّد) بالإلهيّة. (شامخ الأركان) خبر بعد الخبر، أو لمبتدأ محذوف. و«الشامخ»: العالى جداً. و«الإنافة»: الإشراف على الشىء. و«السّنام» بالمدّ: الضياء، وبالقصّر: الرفعة. و«العلياء» بالضمّ والمدّ: المكان المشرف على سائر الأمكنة. والمراد علوّه القدر والمنزلة. (حدوده) لا برقة قوام ونحو ذلك من معانى اللّطف فى الممكنات. و«الهامة» كسحابة: الكدّ والسعى؛ أى لا بذلك بل بالداعى إلى فعله من علمه وحكمته وعنايته بالخير. (ولا تضمنه الأوقات) كما فى المخلوقات. (لطيف لا بتجسّم) أى الشرعيّة؛ لأنّه علّة لقوله (ولا يطيقون) بل لقوله الذى (يعجز). (بالكيفية) أى بالعلم بالكيفية المعقولة قياساً. (لا يتناهى) على ما لم يسمّ فاعله، و (إليه) نايب الفاعل. قال السيّد الأجلّ النائنى: «إنّ الله تبارك اسمه» أى تقدّس اسمه عن لحوق النقصان، وتعالى ذكره عن الوصف بما يليق بالإمكان، وجلّ ثناؤه سبحانه عن إحصاء الألسن وإحاطة الأذهان، وتقدّس عن الاتّصاف بما هو فى بقعة الإمكان، وتفرد بقدرته عن مشاركة الأعوان، وتوحّد بعزّ جلاله عن مجاورة الأمثال واتّخاذ الأزواج والولدان، وهو بذاته لم يزل ولا يزال لا بإحاطة الدهور والأزمان، وهو الأوّل الذى يُبتدأ منه وجود كلّ موجود، والآخر الذى ينتهى إليه كلّ معدود، والظاهر الغالب على الأشياء والمحيط بها بقدرته وعلمه الشاملة، والباطن الذى لا يصل إليه ولا يحيط به إدراك الأوهام والعقول الكاملة، فلا أوّل لأوّلته لأزليّته. وقوله: «رفيعاً» نصب على الحاليّة أو على المدح. «فى أعلى علوّه» أى فى علوّه الأعلى من الوصف والبيان، والأعلى من كلّ علوّ يصل إليه ويدركه الأوهام والأذهان، أو يعبر عنه بالعبارة واللّسان، وهو «شامخ الأركان» وطويلها وعاليها، «رفيع البنيان» وهو خالقها وبانيها، «عظيم السلطان» لا يعارض فى سلطانه. «منيف الآلاء» مشرفها على الخلق بالفیضان من بحر جوده، أو زائدها من أناف عليه، أى زاد. «سنّى العلياء»: رفيعه. و«العلياء»: السّماء، ورأس الجبل، والمكان المرتفع، وكلّ ما علا من شىء. ولعلّ المراد هنا كلّ مرتفع يليق بأن ينسب إليه. ثمّ أشار عليه السلام إلى أنّ معرفته سبحانه ليس بالسبيل إلى معرفة كنه صفاته؛ إذ لا سبيل إلى معرفة كنه صفاته، كما لا



معرفة إلى معرفة كنه ذاته بقوله: «الذى يعجز الواصفون عن كنه صفته، ولا يطيقون حمل معرفة ذاته وصفاته كما يليق بالهيته». والعجز مستند إلى قصورهم عن إدراك ما يتعالى عنهم وعن إحاطتهم. «ولا يحدون حدوده»، ولا يقدرّون على تحديده؛ لأنّهم إنّما يقدرّون على التحديد بالكيفيات وأشباهها، وهو سبحانه متعالٍ عن الكيفيات والصفات الزائدة عيناً.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٣٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام: إن الله تبارك و تعالى اسمه، أى اسمه ذو بركة عظيمة أو ثابت غير متغير، أو برىء عن العيوب و النقائص، و الجملة الفعلية فى محل الرفع خبر إن، و تعالى ذكره عن الوصف بما يليق بالإمكان، و جل ثناؤه سبحانه عن إحصار الألسن و إحاطة الأذهان، و تقديس عن الاتصاف بما فى بقعة الإمكان، و تفرد بقدرته عن مشاركة الأعوان، و توحيد بعز جلاله عن مجاورة الأمثال، و اتخاذ الأزواج و الولدان و هو بذاته لم يزل و لا يزال لا بإحاطة الدهور و الأزمان، و هو الأول الذى يتبدأ منه وجود كل موجود و الآخر الذى ينتهى إليه أمد كل معدود، و هو باق بعد فناء كل موجود، و الظاهر الغالب على الأشياء و المحيط بها بقدرته و علمه الشامل، و الباطن الذى لا يصل إليه و لا يحيط به إدراك الأوهام و العقول الكاملة، فلا أول لأوليته أى لأزليته و قوله: رفيعاً، منصوب على الحالية أو على المدح. فى أعلى علوه أى فى علوه الأعلى من الوصف و البيان، أو الأعلى من كل علو يصل إليه و يدركه الأوهام، و الأذهان أو يعبر عنه بالعبارة و اللسان. شامخ الأركان أى أركان خلقه أو مخلوقاته العظيمة أو صفاته التى هى بمنزلة الأركان، أو استعارة تمثيلية بتشبيه المعقول بالمحسوس، إيضاحاً لعلوه و رفعته و كذا قوله عليه السلام: رفيع البيان يحتمل الوجوه و الأول فيه أظهر. منيف الآلاء أى مشرفها على الخلق بالفيضان من بحر جوده أو زائدها من أناف عليه أى زاد سنى العليا رفيعاً و العليا السماء و رأس الجبل و المكان المرتفع و كل ما علا من شىء، و

لعل المراد هنا كل مرتفع يليق بأن ينسب إليه، لا يحدون حدوده أى حدود الرب سبحانه، أى لا يقدر على تحديده لأنهم إنما يقدر على التحديد بالكيفيات وأشباهها وهو سبحانه متعال عن الكيفيات والصفات الزائدة وقال السيد الداماد (ره): الضمير فى حدوده يعود إلى الحمل، يعنى: لا يحدون حدود حمل معرفته إذ بالوصف لا يدرك إلى مدها، وبالصفة لا يدرك منتهاها، وبالكيفية لا يتناهى إلى حده ولا يخفى بعده.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٩٢

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٣٥٢ / ٣. عَنِ ابْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْمُخْتَارِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُخْتَارِ؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ الْعَلَوِيِّ جَمِيعاً، عَنِ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدَ الْجُرْجَانِيِّ، قَالَ: ضَمَّنِي وَأَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الطَّرِيقُ فِي مُنْصَرَفِي مِنْ مَكَّةَ إِلَى خُرَاسَانَ، وَهُوَ سَائِرٌ إِلَى ١/١٣٨

العراق، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: «مَنْ اتَّقَى اللَّهَ يَتَّقِي؛ وَمَنْ أَطَاعَ اللَّهَ، يُطَاعُ» فَتَلَطَّفْتُ (٢) فِي الْوُصُولِ إِلَيْهِ، فَوَصَلْتُ، فَسَلَّمْتُ (٣) عَلَيْهِ (٤)، فَرَدَّ عَلَيَّ السَّلَامَ، ثُمَّ قَالَ:

«يَا فَتْحُ، مَنْ أَرْضَى الْخَالِقَ، لَمْ يُبَالِ بِسَخَطِ الْمَخْلُوقِ؛ وَمَنْ أَسَخَطَ الْخَالِقَ، فَقَمَنْ (٥) أَنْ يُسَلِّطَ اللَّهُ عَلَيْهِ سَخَطَ الْمَخْلُوقِ، وَإِنَّ الْخَالِقَ لَا يُوصَفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَأَنْتَ يُوصَفُ الَّذِي تَعَجِزُ (٦) الْحَوَاسُّ أَنْ تُدْرِكَهُ، وَالْأَعْوَاهَامُ أَنْ تَنَالَهُ، وَالْخَطَرَاتُ أَنْ تُحْدَهُ، وَالْأَبْصَارُ عَنِ الْأَعْيُنِ حَاطَةٌ بِهِ؟ جَلَّ عَمَّا وَصَفَهُ الْوَاصِفُونَ، وَتَعَالَى عَمَّا يَنْعَتُهُ النَّاعِتُونَ، نَأَى (٧)

ص: ٣٣٧

۱-۱. الوافی، ج ۱، ص ۴۳۲، ح ۳۵۴.

۲-۲. فی «ب، ج، ض، بر، بف» وحاشیة میرزا رفیعا والوافی ومرآة العقول: «فلطفت». و«التلطف»: الترفق، والمعنی: وصلت إليه بلطف ورفق. قال الفيض فی الوافی: «ذهبت إليه بحيث لم يشعر به أحد. يقال: لطف فلان فی مذهبه، أي لم يدر أحد مذهبه لغموضه». وانظر: الصحاح، ج ۴، ص ۱۴۲۷ (لطف)؛ مرآة العقول، ج ۲، ص ۹۲.

۳-۳. فی «بح» وشرح صدر المتألهين: «وسلمت».

۴-۴. فی شرح صدر المتألهين والتوحيد: - «عليه».

۵-۵. فی الوافی: «فقمين». وقال ابن الأثير: «يقال: قَمَنْ وقَمِنَ وقَمِين، أي خلیق وجدیر. فمن فتح الميم لم يثنّ ولم يجمع ولم يؤنّث؛ لأنه مصدر، ومن كسر ثنی وجمع وأنّث؛ لأنه وصف. وكذلك القمين» النهاية، ج ۴، ص ۱۱ (قمن).

۶-۶. فی شرح صدر المتألهين وحاشیة میرزا رفیعا: «يعجز».

۷-۷. «نأى» أى بُعد. الصحاح، ج ۶، ص ۲۴۹۹ (نأى).

فِي قُرْبِهِ، وَقَرَّبَ فِي نَأِيهِ (۱)، فَهُوَ فِي نَأِيهِ (۲) قَرِيبٌ، وَفِي قُرْبِهِ بَعِيدٌ، كَيْفَ الْكَيْفَ، فَلَا يُقَالُ (۳): كَيْفَ؟ وَأَيْنَ الْأَيْنَ، فَلَا يُقَالُ (۴): أَيْنَ؟ إِذْ هُوَ مُنْقَطِعٌ (۵) الْكَيْفُوفِيَّةِ وَالْأَيْنُوفِيَّةِ (۶)». (۷)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

جرجانی گوید، در بین راه مراجعتم از مکه و رفتن حضرت ابو الحسن (علیه السلام) بعراق با آن حضرت برخورد کردم و از او شنیدم که میفرمود: «هر که از نافرمانی خدا پرهیزد هیتش نگهدارند و هر که فرمان خدا برد فرمانش برند» من با ملایمت و لطف بسویش رفتم و چون خدمتش رسیدم سلام کردم، جواب گفت سپس فرمود: ای فتح هر که خدا را خشنود کند باید از خشم مخلوق باک

نداشته باشد و هر که خدا را بخشم آورد سزاوارست که خدا خشم مخلوق را بر او مسلط سازد، خدای خالق جز بآنچه خود را ستوده نباید توصیف شود، چگونه توان توصیف نمود آنکه را حواس از درکش ناتوان گشته و اوهام از رسیدنش و خاطرهای از تحدیدش و بینائیها از در خود گنجانیدنش، از آنچه واصفان ستایندهش بزرگ تر و از آنچه مداحیش کنند برتر است، دور است در عین نزدیکی، نزدیک است در عین دوری، پس با وجود دوری نزدیکست و با وجود نزدیکی دور (چون او واجب است و مخلوق ممکن بلندی مقامش از آنها بسیار دور است و چون علم و قدرت و تدبیرش بذرات وجود مخلوق احاطه دارد از هر نزدیکی بآنها نزدیکتر است) او کیفیت را بوجود آورده پس باو کیف گفته نشود و او جایگزینی را آفریده پس نسبت باو «کجاست» گفته نشود زیرا او از چگونگی و جایگزینی بر کنار است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۸۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳-فتح بن یزید جرجانی گوید:در برگشت من از مکه به خراسان در راه به امام رضا(علیه السلام)پیوستم که به عراق سفر می کرد، از او شنیدم می فرمود:هر که از خدا بپرهیزد محفوظ ماند و هر که از خدا اطاعت کند او را اطاعت کنند،من وسیله جوئی عمیقی کردم تا بحضور آن حضرت رسیدم و به او سلام دادم و پاسخ سلام مرا داد فرمود:ای فتح،هر که خدا را خشنود دارد از خشم مخلوق پاک ندارد و هر که خدا را به خشم آرد سزد که خدا خشم مردم را بر او بگمارد،و به راستی خالق را نتوان ستود جز بدان چه خودش خود را ستوده است،از کجا توان وصف کرد آنکه را حواس از درکش عاجزند و اوهام نیز به آستان او نرسند،خاطره های پر جولان او را محدود نتوانند کرد و دیده ها از احاطه به حضرت او وامانند،والا است از آنچه واصفان او را ستوده اند و برتر است از هر چه مداحان در بیان مدح او گفته اند،دور است در عین نزدیکی و نزدیک است در عین دوری،و او

است که در دوری خود نزدیک است و در نزدیکی خود بسیار دور و او است که چگونگی را آفریده و نتوان گفت چگونه است و جایگزینی را تحقق بخشیده و نگویند کجا است، زیرا در آستان او چطور است و کجا است راه ندارند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۳۹۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- «فتح بن یزید جرجانی» می گوید: در برگشت من از مکه به خراسان در راه به امام رضا علیه السلام پیوستم که به عراق سفر می کرد، از او شنیدم می فرمود: هرکس از خدا بپرهیزد محفوظ می ماند و هرکس از خدا اطاعت کند از او فرمان برند من با ملایمت و لطف به سویش رفتم و چون به حضور آن حضرت رسیدم و به او سلام دادم و پاسخ سلام مرا داد فرمود: ای فتح، هرکس خدا را خشنود سازد از خشم مخلوق پاک ندارد و هرکس خدا را به خشم آورد سزاوار است که خدا خشم مردم را بر او مسلط سازد و به راستی خالق را نتوان ستود جز بدانچه خودش خود را ستوده است، چگونه توان وصف کرد آنکه را حواس از درکش عاجزند و اوهم نیز به آستان او نرسند، و خاطره ها نتوانند محدودش کنند و دیده ها او را در خود بگنجانند والا است از آنچه توصیف کنندگان او را ستوده اند و برتر است از هرچه مداحان در بیان مدح او گفته اند، دور است در عین نزدیکی و نزدیک است در عین دوری، و اوست که در دوری خود نزدیک است و در نزدیکی خود بسیار دور و اوست که چگونگی را آفریده و نتوان گفت چگونه است و مکان را تحقق بخشیده و نگویند کجاست، زیرا در آستان او چطور است و کجاست راه ندارد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۶۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح ضمنى اى جمعنى، منصرفى اى وقت انصرافى و عودى، و اللطف فى العمل الرفق، و القمن ككتف و جبل و القمين أيضا كامير بمعنى الصريع و الجدير و الخليق. و قوله (ع): كيف الكيف، اى جعل ذاته جعلاً بسيطاً و انشأ نفسه لا انه لم يكن كيفاً فجعلها كيفاً، لان الجعل و الايجاد لا يتخلل بين الشئ و نفسه، و كذا معنى قوله: اين الاين، و اما ان جاعل الشئ لا يكون اياه و لا متصفا به فبالبرهان القطعى: اما الاول: فبان وجود العلة اقوى من وجود المعلول و اشد و اكمل و الماهية تابعة، و لا يمكن ان يكون العلة المقتضية و معلولها، متحدى الماهية و النوع، و ما يتراءى من كون نار سببا لنار اخرى و كون الانسان كالاب سببا لانسان اخر كالابن فليست هذه الامور عللا موجبة و لا هى من الاسباب الذاتية و انما هى معدات و شروط. و اما الثانى: فبانه يلزم ان يكون فاعل الشئ قابلا له و هو محال كما علمت، و الكيفوفة و الاينونة مصدران على صيغة الفعولة من الكيف و الاين و هما اسمان مبهمان مبنيان على الفتح موضوعان للاستفهام عن الاحوال و الامكنة و باقى معانى الحديث معلومة بما مرّ.

شرح أصول الكافى؛ ج ٤، ص ٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله رحمه الله قال: ضمنى و أبا الحسن عليه السلام يعنى به أبا الحسن الثانى مولانا الرضا عليه السلام على ما هو المستبين من كتاب عيون أخبار الرضا. قوله عليه السلام: فقمن أن يسلط الله عليه يقال هو قمن بكذا بكسر الميم و قمين به أى خليق و جدير، و الجمع قمنون و قمناء، و

أما قمن بالفتح فيستوى فيه المذكر و المؤنث و الاثنان و الجمع و لا يؤنث و لا يثنى و لا يجمع لانه فى الاصل مصدر. هذا هو القول الفصل على ما قد استفدناه من غير واحد من أئمة العربية، و أما الجوهري فى الصحاح فقد أجمل القول فيه و قصر فى الفرق.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال:قال:ضمّنى وأبا الحسن. [ص ١٣٧ ح ٣] أقول: أى الطريق أجمعنى مع أبى الحسن عليه السلام. قيل:الرضا عليه السلام. وما فى كشف الغمّة هو الثالث . قال:فتلّطفت. [ص ١٣٨ ح ٣] أقول: بضمّ الطاء المهملة،واللطف من العمل:الرفق فيه . قال عليه السلام:ثمّ قال:يا فتح. [ص ١٣٨ ح ٣] أقول: كأنّه عليه السلام عرف أنّ وصوله إليه ليعرف حقيقة قوله:«من اتقى الله». قال عليه السلام:فقَمَن. [ص ١٣٨ ح ٣] أقول: تقول:أنت قَمَنَ أن تفعل كذا بالتحريك،أى خليق وجدير، لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنّث،وإن كسرت الميم أو قلت قيمن ثنّيت وجمعت . قال عليه السلام:والخطرات. [ص ١٣٨ ح ٣] أقول: بفتح الخاء المعجمة والطاء المهملة جمع خَطَرَة بسكون الطاء،وهو ما يخطر بالبال . قال عليه السلام:فلا يقال:كيف. [ص ١٣٨ ح ٣] أقول: أى فلا يسأل عنه وكيف للاستفهام،وقس عليه فلا يقال:أين.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣١٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: ظاهر وَهُوَ سَائِرٌ إِلَى الْعِرَاقِ و ظاهر صدر این حدیث این است که ابو الحسن این جا امام علی نقی علیه السلام باشد و به سامرا می آمده باشد. و می آید در «کِتَابُ النِّكَاحِ» در حدیث سَوْمِ «بَابُ وَقُوعِ الْوَلَدِ» - که باب صد و نهم است - که: عَنْ فَتْحِ بْنِ يَزِيدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ پس شاید که فَتْحِ، راوی هر دو امام باشد. مُنْصَرَفٌ (به فتح راء) مصدر میمی است به معنی انصراف. فَلَطِطْتُ به صیغه ماضی متکلم معلوم باب «نَصَرَ» یا باب «حَسَنَ» است. و در بعضی نسخ به صیغه ماضی باب تَفَعَّلٌ است. الْقَمِنِ (به فتح قاف و کسر میم): سزاوار. یعنی: روایت است از فتح بن یزید گرگانی گفت که: جمع کرد مرا و امام علی نقی علیه السلام را راه در برگشتن من از مکه سوی خراسان، بر حالی که امام علیه السلام رونده بود سوی عراق، پس در راه شنیدم از او می گفت که: کسی که ترس الله تعالی داشته باشد، مردمان ترس او دارند. و کسی که فرمان برداری کند الله تعالی را، مردمان فرمان برداری او می کنند. پس چون خوب نفهمیدم صدق این سخن را؛ چه مقربان درگاه الهی گاهی مردود اکثر خلائق می باشند، تدبیر کردم در رسیدن سوی امام علیه السلام به روشی که مردمان نفهمند که من به جانب او می روم، پس رسیدم به او و سلام کردم بر او، پس جواب سلام من داد، بعد از آن در تفسیر این سخن سابق گفت که: ای فتح! هر که راضی کند خالق خلائق را، باک ندارد از خشم مخلوقین، پس مثل آن است که مخلوقین همگی ترس او داشته باشند و در فرمان او باشند. و هر که ناخشنود کند خالق را، پس سزاوار است این را که مسلط کند الله تعالی بر او خشم مخلوقین را. اصل: «وَإِنَّ الْخَالِقَ لَا يُوصَفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَأَنْتَ يُوصَفُ الَّذِي تَعْجِزُ الْحَوَاسُّ أَنْ تُدْرِكَهُ، وَالْأَوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ، وَالْخَطَرَاتُ أَنْ تُحَدَّهُ، وَالْأَبْصَارُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ؟ جَلَّ عَمَّا وَصَفَهُ الْوَاصِفُونَ، وَتَعَالَى عَمَّا يَنْعَتُهُ النَّاعِتُونَ». . شرح: چون از جمله موجبات سخط خالق، فضولی و وصف اوست و این متعارف شده، عطف کرد این جمله را بر سابق. لَا يُوصَفُ به صیغه مضارع غایب مجهول باب «ضَرَبَ» است. و مراد به وصف این جا، تشبیه است، موافق آنچه گذشت در حدیث ششم باب دوم که: «لَا لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ جِهَةً الصِّفَةِ وَالْإِحَاطَةَ» تا آخر؛ یا مراد، بیان قدر عظمت است، موافق آنچه گذشت در حدیث یازدهم باب دهم؛ یا مراد، بیان او به اسم جامد محض است مثل بلور؛ یا مراد، بیان او از روی ظن است، چنانچه عادت بسیاری از متکلمین است. و بر هر تقدیر،



إِلَّا لِابْرَاءِ اسْتِثْنَاءِ مُنْقَطِعٍ اسْتِ، چنانچه ظاهرٍ وَأَنْتَى يُوصَفُ اسْتِ. و مناسبِ این گذشت در عنوانِ باب دهم. الْأَوْهَامُ: چیزهایی که در دل آید و ماند. الْخَطَرَاتُ (به فتح خاء با نقطه و فتح طاء بی نقطه): چیزهایی که در دل آید و نماند. فرق میان وصف و نعت گذشت در شرح حدیثِ اوّلِ این باب در شرح فقره «فَتَبَارَكَ الَّذِي». یعنی: و به درستی که خالق عالم، وصف کرده نمی شود، لیک بیان کرده می شود به آنچه بیان کرده به آن خود را در محکمات کتاب خود. و کجا وصف کرده می شود کسی که عاجز است حواسِ خمس از دریافتن او؟! و عاجز است اوهام از رسیدن به او. و عاجز است خطرات از تمیز او. و عاجز است چشم های دیده و دل از احاطه به او. بزرگ است از وصف واصفان. و بلند است از نعتِ ناعتان. اصل: «نَأَى فِي قُرْبِهِ، وَقُرْبَ فِي نَأْيِهِ، فَهُوَ فِي نَأْيِهِ قَرِيبٌ، وَفِي قُرْبِهِ بَعِيدٌ، كَيْفَ الْكَيْفِ، فَلَا يُقَالُ: كَيْفَ؟ وَأَيْنَ الْأَيْنِ، فَلَا يُقَالُ: أَيْنَ؟ إِذْ هُوَ مُنْقَطِعُ الْكَيْفُوفِيَّةِ وَالْأَيْنُوفِيَّةِ». شرح: كَيْفَ در اوّل، به صیغه ماضی غایب معلوم باب تفعیل است. و در دوم و سوم، به تشدید یاء مکسوره، به صیغه صفت مشبّهه است. و اسکانِ یاء جایز است، مثل سَيِّد و سَيِّد. و بر هر تقدیر، سوم مرفوع منون است. و بر این قیاس است أَيْنَ. إِذْ برای تعلیل است. مُنْقَطِعُ (به فتح طاء بی نقطه) به صیغه اسم مکان است. الْكَيْفُوفِيَّةُ (به فتح کاف و سکون یاء دو نقطه در پایین و ضمّ فاء و سکون واو و کسر فاء دوم و تشدید یاء دوم و تاء): قسم اوّل از دو قسم کیفیت که مذکور شد در شرح حدیث سابق در شرح «الَّذِي يَعْجَزُ الْوَأَصِفُونَ» تا آخر. پس جمله إِذْ هُوَ مُنْقَطِعُ الْكَيْفُوفِيَّةِ اشارت است به این که «كَيْفَ» در این سه جا، مشتقّ از «كَيْفُوفِيَّة» است، نه از کیفیت؛ زیرا که الله تعالی قسم دوم کیفیت را دارد، موافق آنچه گذشت در حدیث ششم باب دوم که: «وَلَكِنْ لَأَبَدٌ مِنْ إِثْبَاتٍ أَنْ لَهُ كَيْفِيَّةٌ لَا يَسْتَحِقُّهَا غَيْرُهُ» و بیان شد در شرح حدیث اوّلِ باب ششم که «أَيْنَ» به فتح همزه و سکون یاء دو نقطه در پایین، به معنی «حِينَ» است و این جا می گوئیم که: الْأَيْنُوفِيَّةُ (به فتح همزه و سکون یاء دو نقطه در پایین و ضمّ نون و سکون واو و کسر نون دوم و تشدید یاء دوم و تاء) اختصاص به أَيْنَ. پس ذکر وَالْأَيْنُوفِيَّةِ اشارت است به این که «أَيْنَ» در این سه جا، مشتقّ است از «أَيْنُوفِيَّة» نه از «أَيْنِيَّة»؛ زیرا که الله تعالی کامن است در هر «أَيْنَ»، لیک اختصاص به اینها ندارد. بدان که تفریع در فَلَا يُقَالُ و تعلیل در إِذْ هُوَ ظاهر است از آنچه گذشت در شرح حدیث اوّلِ باب هفدهم. مُنْقَطِعُ

(به فتح) طاء اسم مکان است. یعنی: دور شده از قیاس او به غیر او با نزدیکی او به معنی ظهور بودن او به شواهد ربوبیت و نزدیک شده با دوری او، پس او با دوری خود نزدیک است و با نزدیکی خود دور است. صاحب کُفُوفِيَّة کرده هر صاحب کُفُوفِيَّة را، پس گفته نمی شود که صاحب کُفُوفِيَّة است. و صاحب اَيْنُويَّة کرده هر صاحب اَيْنُويَّة را، پس گفته نمی شود که صاحب اَيْنُويَّة است؛ چه او جای بریده شدن کُفُوفِيَّة و اَيْنُويَّة است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۲۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی ابا الحسن الرضا علیه السلام عینہ الصدوق فی عیونہ . وقال برهان الفضلاء: یعنی الثانی أو الثالث علیهما السلام. و«المنصرف» مصدر میمی بمعنی الانصراف. (من اتقى الله يتقى) ای منه، أو المعنى يحفظ. (فلطفت) على المتكلم المعلوم من باب حسن، أى فعلت تدبيراً لطيفاً فى الوصول إليه سريعاً. وقال السيد الأجلّ النائینی: «فلطفت» أى رفقتُ أو دنوتُ ساعياً فى الوصول إليه بتضمين معنى السعى . وفى بعض النسخ: «فتلطفت» من التفعّل. و«السخط» بفتحتين وبالضم: الغضب. و«القمين»: كالخليق والجدير لفظاً ومعنى. و«القمن» كالقطن - كما فى بعض النسخ - بمعناه. (أن تدركه) فى تقدير «من أن تدركه». وكذا (أن تناله). (والخطرات) جمع الخطرة، أى جميع ما يخطر بالخواطر. (والأبصار) أى أوهام القلوب. وقال السيد الأجلّ النائینی: الإطلاق إشارة إلى شمول الأبصار لأبصار العيون وأبصار الأوهام . (نأى) من باب منع، قلبت الياء ألفاً، أى بُعد فى قربه؛ لتعالیه عن أوصاف المخلوقات وتقدّسه عن إحاطة الأوهام والخطرات. (وقرب فى نأيه) لإحاطته علماً بظواهر الموجودات وبواطن الذوات من الأسرار والخفیات. قرأ برهان الفضلاء: «كَيْف الكَيْف وأَيْن الأَيْن» كسید فى المفعولين. و«المنقطع» اسم مكان. قال السيد الأجلّ النائینی رحمه الله: «منقطع الكيفوفية والأينونية» يحتمل أن يكون من باب الوصف بحال المتعلق وعلى صيغة اسم

الفاعل، أى الكيفويّة والأينويّة منقطعة عنه. ويحتمل أن يكون على صيغة اسم المفعول بأن يكون اسم مفعول، أى هو منقطع فيه وعنده الكيفويّة والأينويّة. أو اسم مكان، أى مرتبته مرتبة انقطع فيه الكيفويّة والأينويّة. والتعبير بلفظ الانقطاع؛ لأنّ الكيف تحديد لحال الشىء بما به ينقطع بعده هذا الحال، كما أنّ الأين تحديد بما به ينقطع بعده حاله بحسب الكميّة أو التحيز، فهو سبحانه منقطع هذا القطع .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٣٣٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول و أبو الحسن الثانى كما يظهر من العيون أو الثالث كما يظهر من كشف الغمة وغيره، يتقى أى يخافه كل شىء يطاع : أى يجعل الله الخلق مطيعا له. قوله عليه السلام: فلطفت، أى وصلت إليه بلطف ورفق، أو بحيل لطيفة، وقال فى المغرب هو قمن بكذا وقمين به أى خليق، و الجمع قمنون وقمناء، و أما قمن بالفتح فيستوى فيه المذكر و المؤنث و الاثنان و الجمع. قوله عليه السلام: إذ هو منقطع الكيفوية، أى عنده تعالى ينقطع الكيف و الأين، و قيل: يحتمل أن يكون من قبيل الوصف بحال المتعلق، و على صيغة اسم الفاعل أى الكيفوية و الأينوية منقطعة عنه، و يحتمل أن يكون على صيغة اسم المفعول أى هو منقطع فيه و عنده الكيفوية و الأينوية، أو اسم مكان أى مرتبته مرتبة انقطع فيها الكيفوية و الأينوية.

مرآة العقول ؛ ج ٢ , ص ٩٣

\*\*\*\*\*

٤- الحديث

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «بَيْنَا (٨) أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَخُطُبُ عَلَى مَنبَرِ الْكُوفَةِ إِذْ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ - يُقَالُ لَهُ: ذِعْلَبٌ - ذُو لِسَانٍ (٩) بَلِيغٌ فِي الْخُطْبِ ، شُجَاعُ الْقَلْبِ ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ (١٠): وَيَلِكَ يَا ذِعْلَبُ ، مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، كَيْفَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: وَيَلِكَ يَا ذِعْلَبُ ، لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ (١١) ، وَلَكِنْ رَأَيْتُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْأَيْمَانِ ، وَيَلِكَ يَا ذِعْلَبُ ، إِنَّ رَبِّي لَطِيفُ اللَّطَافَةِ لَا يُوصَفُ بِاللُّطْفِ ، عَظِيمُ الْعَظَمَةِ لَا يُوصَفُ بِالْعِظَمِ (١٢) ، كَبِيرُ الْكِبَرِيَاءِ لَا يُوصَفُ بِالْكَبَرِ ، جَلِيلُ الْجَلَالَةِ لَا يُوصَفُ بِالْغَلِظِ ، قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ ، لَا يُقَالُ (١٣): شَيْءٌ قَبْلَهُ ، وَبَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ ،

ص: ٣٣٨

١-١ . فى شرح صدر المتألهين : «بُعد» .

٢-٢ . فى التوحيد: «بُعد» .

٣-٣ . فى التوحيد : «له» .

٤-٤ . فى التوحيد : «له» .

٥-٥ . فى التوحيد : «مبدع» . و «منقطع» إما اسم فاعل ، أى الكيفويّة والأينويّة منقطعة عنه . أو اسم مفعول ، أى هو منقطع فيه وعنده الكيفويّة والأينويّة . أو اسم مكان ، أى مرتبته مرتبة انقطع فيها الكيفويّة والأينويّة . أنظر : مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٩٣ .

٦-٦ . فى شرح صدر المتألهين : «الكيفوفة والأينونة» . وفيه: «مصدران على صيغة الفعلولة» .

٧-٧ . التوحيد ، ص ٦٠ ، صدر الحديث الطويل ١٨ ، بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجاني ؛ كفاية الأثر ، ص ١١ ، بسند آخر عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله : «إِنَّ الْخَالِقَ لَا يُوصَفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ» ، مع اختلاف يسير . تحف العقول ، ص ٤٨٢ ، عن الهادى عليه السلام ، مع اختلاف الوافى ، ج ١ ، ص ٤٣٢ ، ح ٣٥٥ ؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ١٥٥ ، ذيل ح ٢١٢٣٠ .

٨-٨ . فى «ب ، بر» وحاشية «بف» : «بينما» . و«بيننا» ظرف زمان أصله «بين» بمعنى الوسط ، أشبعت الفتحة فصارت ألفا ، وربما زيدت عليه ما ، والمعنى واحد ، تقول: بيننا نحن نرقبه أтана ، أى أтана بين أوقات رقبتنا إياه. وما بعده مرفوع على الابتداء والخبر ، وعند الأصمعى مجرور . أنظر : الصحاح ، ج ٥ ، ص ٢٠٨٤ (بين).

٩-٩ . فى التوحيد: «ذرب اللسان».

١٠-١٠ . فى «ب ، ج ، بف» والوفى والتوحيد: «فقال».

١١-١١ . فى شرح المازندرانى : «الإبصار» بكسر الهمزة أو فتحها . والإضافة على الأول بيانية ، وعلى الثانى لامية.

١٢-١٢ . فى شرح صدر المتألهين : «بالعظمة».

١٣-١ . فى التوحيد: «فلايقال».

لَا يُقَالُ (١): لَهُ بَعْدُ، شَاءَ (٢) الْأَشْيَاءَ لَا بِهَمَّةٍ (٣)، دَرَاكَ لَا بِخَدِيعَةٍ (٤)، فِى الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، غَيْرُ مُتَمَازِجٍ بِهَا، وَلَا بَاتِنٍ (٥) مِنْهَا، ظَاهِرٌ لَا بِتَأْوِيلِ الْمُبَاشَرَةِ، مُتَجَلٌّ لَا بِاسْتِهْلَالِ (٦) رُوعِيَّةٍ، نَاءٍ (٧) لَا بِمَسَافَةٍ، قَرِيبٌ لَا بِمُدَانَاةٍ، لَطِيفٌ لَا بِتَجَسُّمٍ، مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ، فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَارٍ، ١/١٣٩

مُقَدَّرٌ لَا بِحَرَكَةٍ، مُرِيدٌ لَا بِهَمَامَةٍ (٨)، سَمِيعٌ لَا بِأَلَةٍ، بَصِيرٌ لَا بِأَدَاةٍ، لَا تَحْوِيهِ الْأَمَاكِنُ، وَلَا تَضَمَّنُهُ (٩) الْأَعْوَقَاتُ، وَلَا تَحُدُّهُ الصِّفَاتُ، وَلَا تَأْخُذُهُ السَّنَاتُ، سَبَقَ الْأَعْوَقَاتُ كَوْنُهُ، وَالْعَدَمُ وَجُودُهُ، وَالْإِبْتِدَاءُ أَرْزُلُهُ، بِتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ، وَبِتَجْهِيرِهِ (١٠) الْجَوَاهِرَ عُرِفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ، وَبِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ، وَبِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ

ص: ٣٣٩

١-٢ . فى التوحيد: «فلايقال».

٢-٣ . فى التوحيد: «شىء بعد شائى» بدل «له بعد ، شاء» . و«شاء» إمّا فعل ماض ، أو اسم فاعل مع التنوين، والأشياء منصوب على المفعوليّة . الثانى هو مختار الداماد ، والمرجح عند الفيض ، والمحتمل عند غيرهما . أنظر : التعليقة للداماد ، ص ٣٣٥؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٤٣٥؛ شرح المازندرانى ، ج ٤ ، ص ٢١٧؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٩٤ .

٣-٤ . «الهمّة» : أوّل العزم ، وقد تطلق على العزم القويّ فيقال: له همّة عالية. والمراد بها هاهنا : الهمّة الفكرية البشرية ، وهى الزائدة على الذات. أنظر : المصباح المنير ، ص ٩٤١ (همم) ؛ شرح المازندرانى ، ج ٤ ، ص ٢١٧؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٤٣٥ .

٤-٥ . «الخدیعة»: الحيلة والمكر والختل . اسم من خدعه، أى ختله . وأراد به المكروه من حيث لا يعلم . واحتمل المازندرانى كونها أيضا اسما من خدع الضبّ فى جحره ، أى دخل . والمعنى : يدرك الأشياء لا بصور داخله فيه، أو من غير استعمال الحيلة وإجالة الرأى؛ لأنّ ذلك من خواصّ خلقه . أنظر شروح الكافى والصحاح ، ج ٣ ، ص ١٢٠١ (خدع) .

٥-٦ . يجوز فيه الرفع والجرّ .

٦-٧ . «الاستهلال»: مصدر أهّل الهلال واستهّل : إذا أبصر؛ يعنى : أنه تعالى متبيّن منكشف لخلقّه لا بالتبيّن والانكشاف الحاصلين من جهة رؤيته . أنظر : المغرب ، ص ٥٠٥ (هلل) .

٧-٨ . فى التوحيد: «بائن» .

٨-٩ . أى مرید للأشياء لا بهمامة النفس . وهمامة النفس هى الشوق والقصد الزائد ، أو هى اهتمامها بالأمر وترديد عزمها عليها مع الهمّ والغمّ بسبب فوتها ؛ مأخوذة من الهمهمة ، وهى ترديد الصوت الخفى . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ٣٤٧ ؛ شرح المازندرانى ، ج ٤ ، ص ٢٢٠ .

٩-١٠ . فى «ض ، ف ، بس ، بف» وحاشية «ج ، بح» وحاشية ميرزا رفيعا : «لاتضمّه» . والظاهر كونه من التفعل بحذف إحدى التاءين . وفى التوحيد: «لاتصحبه» .

١٠-١١ . فى «ج» والتعليقة للداماد : «بتجهيزه» .

أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ، ضَادَّ النَّوْرَ بِالظُّلْمَةِ، وَالْيُبْسَ (١) بِالْبَلَلِ، وَالْخَشْنَ بِاللَّيْنِ، وَالصَّرْدَ (٢) بِالْحَرُورِ، مُوَعِّفٌ (٣) بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا، وَمُفَرِّقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا، دَالَّةٌ (٤) بِتَفْرِيقِهَا (٥) عَلَى مُفَرِّقِهَا، وَبِتَأْلِيفِهَا (٦)

عَلَىٰ مُوءَلِّفَهَا، وَذَلِكَ قَوْلُهُ (۷) تَعَالَىٰ: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (۸) فَفَرَّقَ (۹) بَيْنَ قَبْلِ وَبَعْدٍ؛ لِيُعْلَمَ أَنَّ لَاقِبْلَ لَهُ وَلَا بَعْدَ لَهُ (۱۰)، شَاهِدَةٌ (۱۱) بِغَرَائِزِهَا (۱۲) أَنَّ لَاقِبْلَ غَرِيْزَةً لِمُغْرِزِهَا (۱۳)، مُخْبِرَةٌ بِتَوْقِيَّتِهَا أَنَّ لَاقِبْلَ لِمُوقَّتِهَا، حَجَبَ بَعْضَهَا عَن بَعْضٍ؛ لِيُعْلَمَ أَنَّ لَاقِبْلَ حَجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ (۱۴)، كَانَ رَبًّا إِذْ لَاقِبْلَ مَرْبُوبٍ، وَإِلَهَا إِذْ لَاقِبْلَ مَالُوَةٌ، وَعَالِمًا إِذْ لَاقِبْلَ مَعْلُومٌ، وَسَمِيْعًا إِذْ لَاقِبْلَ مَسْمُوعٌ. (۱۵)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: در آن میان که امیر المؤمنین (علیه السلام) در کوفه بر منبر سخنرانی میفرمود مردیکه نامش ذعلب بود برخاست و او مردی شیوا سخن و قوی القلب بود، پس گفت ای امیر مؤمنان آیا پروردگار ترا دیده ئی؟ امام فرمود: وای بر تو ای ذعلب من پروردگاری که ندیده ام عبادت نکنم عرضکرد ای امیر مؤمنان، او را چگونه دیده ای؟ فرمود: وای بر تو ای ذعلب دیدگان او را بنگاه چشم نینند بلکه دلها او را با ایمان حقیقی دریابند: وای بر تو ای ذعلب، پروردگار من لطافتش لطیف است بی لطافت جسمانی (یعنی لطیف بودن خدا لطف خاصی دارد، او جسمی ندارد تا لطیف باشد) عظمتش عظیمست بدون بزرگی جسمانی، بزرگواریش بزرگست بدون بزرگواری انسانی جلالش جلیل است بدون غلظت و کلفتی پیش از همه چیز است بدون پیشی چیز دیگر بر او: بعد از همه چیز است (همه چیز نابود شود و او باقی باشد) بدون اینکه او را بعد گویند [بدون اینکه او را بعدی باشد که در آنجا پایان پذیرد] چیزها را که خواسته بدون اندیشه بوده، خوب درک کند بی نیرنگ و حيله، در همه چیز است بدون آمیختگی بآنها و نه برکناری از آنها، ظاهر است نه بمعنی بشره نمودن، تجلی دارد و نیازی نیست که در پی دیدنش باشند، دور است بدون بعد مسافت، نزدیکست بدون همجواری، لطیف است بدون لطافت جسمانی، موجود است، نه پس از

نیستی فاعلست نه بناچاری (آفرینش و تدبیر تنها باراده و خواست خود اوست)، اندازه گیر است بدون جنبش، اراده کند بدون اندیشه، شنواست بدون آلت، بیناست بدون ابزار، اماکنش در خود ننگنجانند و اوقاتش در بر نگیرند و اوصافش محدود نکنند خوابهایش فرا نگیرند، بود او بر اوقات پیشی گرفته (او بود و زمان نبود) وجودش بر عدم (پیش از همه چیز است و حادث نیست) و ازلیتش بر آغاز (هر آغازی که برایش تصور شود او پیش از آن بوده) بساختنش مشاعر را دانسته شد که او را مشعری نیست (و مشاعر آلات درک و شعور است مانند فکر و عقل و خیال) و از جوهر ساختنش دانسته شد که او را جوهری نیست، و از ضد آفرینی او دانسته شد که ضد ندارد و قرین ساختنش دلیل بی قرینی اوست، روشنی را ضد تاریکی ساخت و خشکی را ضد تری، درستی را ضد نرمی و سردی را ضد گرمی، ناجورها را هماهنگ ساخت (چون روح و بدن) و هماهنگها را از هم جدا کرد (مانند از هم پاشیدن اجزاء بدن پس از مرگ) تا جدائیشان دلالت کند بر جداکننده و هماهنگیشان دلالت کند بر هماهنگ سازنده [زیرا هر مصنوعی را صناعی باید و هر معلولی را علتی شاید] و همینست معنی گفتار خدای تعالی (۴۹ سوره ۵۱) «از هر چیز دوتای جفت هم آفریدیم شاید متذکر شوید» (که آنها آفریدگاری دارند بی جفت و ترکیب خدا) بین پیش و پس جدائی انداخت (یعنی زمان را آفرید) تا دانسته شود او را پیش و پس نیست (اول و آخر ندارد) و تا آفریدگان بغرائز خود (بطبائع ذاتی خود یا بغرائز نفسانی خود مانند شجاعت و سخاوت) گواهی دهند که غریزه دهنده آنها غریزه ندارد و بموقت بودنشان گزارش بی وقتی وقت گذارشان را دهند، میان بعضی از آنها را با بعض دیگر پرده افکند (چنانچه جماد و نبات و حیوان از حقیقت انسان و از حال یک دیگر بی خبرند چون همه ظلمتند و جهل) تا دانسته شود میان او و مخلوقی پرده ئی نیست (زیرا او صرف نور است و مخلوق تاریکی محض و بین آن دو مانعی جز ذات خود تاریکی نیست) او پروردگار بود آنگاه که پروریده ای نبود و شایان پرستش بود زمانی که پرستیده ای نبود، دانا بود و هنوز دانسته ئی وجود نداشت، شنوا بود گاهی کک آواز قابل شنیدنی موجود نبود.



[ترجمه کمره ای]:

۴- امام صادق (علیه السلام) فرمود: در این میان که امیر مؤمنان بالای منبر کوفه سخنرانی می کرد، مردی به نام ذعلب که در سخنرانی زبانی شیوا داشت و دلی دلیر نزد او بپا خاست و گفت: یا امیر المؤمنین آیا پروردگار خود را دیده ای؟ فرمود: وای بر تو ذعلب، من نیستم آنکه خدائی را که ندیدم بپرستم، عرض کرد: یا امیر المؤمنین، چطور او را دیدی؟ فرمود: وای بر تو ذعلب، دیده ها با گواه بینش او را ندیده اند ولی دلها به حقیقت ایمان و گرایش به او رسیده اند. ای ذعلب خود را باش، به راستی پروردگار من بی اندازه لطیف است در همه چیز در آید و کسی درکش ننماید و باریک بین و نکته سنج است و با این حال به نرمی ستوده نشود، و بی اندازه بزرگ است و به درشتی وصف نشود، و بی اندازه سترگ است و به کلانی وصف نشود، و بی اندازه والا است و سطبری و غلظت ندارد، پیش از هر چیز است، نتوان گفت چیزی پیش از او است، پس از هر چیز باشد و نتوان گفت دنباله است، همه چیز را خواسته و آفریده نه با توجه به خاطر، همه چیز را خوب درک کند بی نیرنگ و وسیله، در همه چیز باشد و نه بدانها آمیخته است و نه از آنها جدا است، آشکار است نه بدان معنی که بشره نماید، تجلی دارد نه به دسترسی دیدن، دور است نه از نظر بعد مسافت، نزدیک است نه از نظر قرب در مجالست، لطیف است نه جسمانی مآب، موجود است نه از سابقه نیستی، فاعل است نه به ناچاری، اندازه گیر است نه بوسیله جنبش، اراده کند نه با توجه خاطر، شنوا است نه با اندام، بینا است نه با ابزار. هیچ جایش در بر نگیرد و هیچ کاهش در خود ندارد و هیچ وصفش مرزبندی نکند، چرت و غفلت او را فرا نگیرد، بود او بر همه اوقات پیشی گرفته است و هستی اش از عدم و نیستی جلو است و ازلیت او از آغاز پیشتر است از مشعر آفرینی او دانسته شود که او را مشعری و حواسی نیست و از جوهر آفرینی او دانسته شود که خودش جوهر نیست، ضد آفرینی او دلیل است که ضدی ندارد و قرین تراشی او دلیل است که وی را قرینی نیست، روشنی را ضد تاریکی ساخت و خشکی را ضد تری آفرید و درشتی را در برابر نرمی نهاد و سرما را در برابر گرما، ناجورهای آنها را

بهم آمیخت و هم آهنگهای آنها را از هم جدا ساخت تا جدا کردن اینها رهنمای جداکننده باشد و آمیختن آنها رهنمای آمیزنده، و این است فرموده خدای تعالی (۴۹ سوره ۵۱): «از هر چیز جفت هم آفریدیم شاید شما یاد آور شوید». پیش و پس را از هم جدا ساخت تا دانسته شود که او را پیش و پسی نیست، غریزه و طبع آفریدگان گواه است که غریزه آفرین آنها را غریزه ای نیست، تنظیم وقت برای آنها دلیل است که برنامه گذار وقت آنها را وقتی و زمانی نباشد، موجودات را از یک دیگر در پرده کرده تا دانسته شود که میان خود او و خلقتش پرده ای نیست، از آنگاه پرورنده بود که پروریده ای در میان نبود و شایسته پرستش بود که پرستنده ای وجود نداشت و دانا بود که هنوز معلومی تحقق نیافته بود و شنوا بود که هنوز مسموعی در فضا طنین نیانداخته بود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- امام صادق علیه السلام فرمود: آن زمان که امیر مؤمنان علیه السلام بالای منبر کوفه سخنرانی می کرد، مردی به نام ذعلب که در سخنرانی زبانی شیوا و قلبی شجاع داشت بپا خاست و گفت: یا امیر المؤمنین آیا پروردگار خود را دیده ای؟ فرمود: وای بر تو من کسی نیستم که خدای نادیده را عبادت کنم، عرض کرد: یا امیر المؤمنین، چطور او را دیدی؟ فرمود: وای بر تو، دیده های ظاهر او را ندیده اند ولی دلهای باطن و باایمان واقعی او را دیده اند.

ای ذعلب به راستی پروردگار من بی اندازه لطیف است ولی بی لطافت جسمانی و بسیار بزرگ است بدون بزرگی جسمانی بزرگواریش زیاد است بدون بزرگواری انسانی بی اندازه والاست ولی حجم و کلفتی ندارد، پیش از هر چیز است، ولی چیزی پیش از او نیست پس از هر چیز است بدون اینکه او را بعد گویند، همه چیز را خواسته و آفریده بدون اندیشه، همه چیز را خوب درک کند بی نیرنگ و حيله و نه برکناری از آنها در همه چیز است بدون آمیختگی به آنها و نه برکناری از آنها آشکار است نه بدان

معنی که بشره نماید، تجلی دارد نه به صورتی که در پی دیدنش باشند دور است نه از نظر بعد مسافت، نزدیک است بدون همجواری لطیف است بدون لطافت جسمانی موجود است نه پس از نیستی، فاعل است نه به ناچاری، اندازه گیر است بدون جنبش، اراده کند بدون اندیشه، شنواست بدون وسیله، بیناست بدون ابزار.

هیچ مکانی او را در بر نگیرد و هیچ کاهش در خود ندارد و هیچ وصفش مرزبندی نکند، چرت و غفلت او را فرانگیرد، بود او بر همه اوقات پیشی گرفته است وجودش بر عدم و نیستی جلو است و ازلیت او از آغاز پیشتر است از شعور آفرینی او دانسته شود که او را شعور و حواسی نیست و از جوهر آفرینی او دانسته شود که خودش جوهر نیست، ضد آفرینی او دلیل است که ضدی ندارد و قرین تراشی او دلیل است که وی را قرینی نیست، روشنی را ضد تاریکی ساخت و خشکی را ضد تری آفرید و درشتی را در برابر نرمی نهاد و سرما را در برابر گرما، ناجورهای آنها را بهم آمیخت و هم آهنگهای آنها را از هم جدا ساخت تا جدا کردن اینها رهنمای جداکننده باشد و آمیختن آنها رهنمای آمیزنده، و این است فرموده خدای تعالی: از هر چیز جفت هم آفریدیم شاید شما یادآور شوید (ذاریات/۴۹).

پیش و پس را از هم جدا ساخت (زمان را بیافرید) تا دانسته شود که او را پیش و پس نیست (اول و آخر ندارد) تا آفریدگان به غرایز خود گواهی دهند که غریزه آفرین آنها را غریزه ای نیست، تنظیم وقت برای آنها دلیل است که برنامه گذار وقت آنها را وقتی و زمانی نباشد، میان بعضی از موجودات پرده افکند تا دانسته شود که میان خود او و مخلوقش پرده ای نیست، دو پروردگار بود زمانی که پروریده ای در میان نبود و شایسته پرستش بود زمانی که پرستنده ای نبود و دانا بود زمانی که هنوز دانسته ای نبود و شنوا بود زمانی که هنوز آوازی قابل شنیدن نبود.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۳۶۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح الرؤىة و المشاهدة و ما يرادفهما عبارة عن ملاحظة ذات الشىء و ادراكها بلا واسطة صورة اخرى و لا حجاب شىء بين المدرك و تلك الذات، و بالجملة عبارة عن وجود الشىء و حضوره بنفسه عند ما من شأنه الادراك، و ذلك يستلزم الانكشاف التام، فكل ادراك يكون على هذا الوجه فهو المسمى بالرؤىة و المشاهدة، سواء كان بقوة العقل او بقوة الخيال او بقوة الحسّ. لكن ادراك الحس: لكونه قوة ذات وضع واقعة فى جهة مخصوصة مقصور على ما له وضع خاص و جهة معينة من جهات العالم، لما علمت ان جميع احوال ما اصل وجوده ذو وضع انما هى بمشاركة الوضع، فلا نسبة و لا علاقة تعرض للقوة الجسمانية الوضعية بالقياس الى ما لا وضع له و لا جهة، و الله تبارك و تعالى برئ من الاوضاع و الامكنة و الجهات فلا يدركه الابصار، و قد فرغنا من بيان هذا سابقا. و اما قوة الخيال: فادراكها مقصور على الصورة الجزئية مما له مقدار و شكل و ما يتعلق بهما من الكيفيات المحسوسة و غيرها، و الاول سبحانه برئ عن المقدار و الشكل و احوالهما كما علمت، فلا يمثله الافكار و لا يدركه الخيال. و اما العقل: فمن شأنه ادراك كل شىء الا لمانع، و المانع من انكشاف الشىء للقوة العاقلة اما من طرف المدرك المنظور او من طرف الناظر، فالاول: ككونه معدوما او منغمرا فى المادة مغشى بغواشى جسمانية او وقوع حجاب بينهما فيحتاج المدرك الى تجريد صورته من الاغشية و ازالة الحجب، و اما الثانى: ككون العقل بالقوة بعد ما لم يخرج بعد من القوة و النقص الى الفعلية و الكمال. اذا علمت هذا ففى رؤىة الله تعالى لا مانع من قبله لتعاليه عن الانغمار فى المادة و تجرده عن الغواشى، و هو من اظهر الاشياء و انورها و اجلاها لا حجاب بينه و بين الاشياء الا قصورها و نقصها، فان كان مانع فمن طرف القوة الدراكة و انما يرتفع المانع بزوال النقص و العمى و الكمه عن بصائر النفوس و هى المسماة بالقلوب فى لسان الشريعة و خروجها من حدود العقل

بالقوة الى حدود العقل بالفعل، و ذلك بالملكة التامة لادراك المعقولات و استكمال القوة النظرية بنور عقلى فائض من الله على النفس به تعلم الاشياء كما هى يعبر عنه تارة بالنور:

وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ . و تارة بالايمان كما ورد فى الحديث: الايمان نور يقذفه الله فى قلب المؤمن. و تارة بالهدى:

إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ...

يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ . و تارة بالحكمة:

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا . و تارة بغيرها. اذا تقرر ما ذكرناه فنقول: قوله عليه السلام بعد نفي مشاهدة الابصار للعلة التى ذكرناها: و لكن رأته القلوب بحقائق الايمان، اراد عليه السلام بحقيقة الايمان فيه ما ذكرناه من ذلك النور العقلى المسمى بالاسماء المذكورة و بالعقل النظرى عند الحكماء، و حيث ان نفسه الشريفة القدسية كانت لها هذه المرتبة العقلية و الملكة النورية و القوة الربانية على اتم ما يتصور فى حق النفوس الانسانية، لذا قال أولا: لم اعبد لم اره، يعنى بذلك انه لم يعبد ربا لم يره اصلا فى وقت من الاوقات، و لا يلزم من ذلك انه رآه فى كل وقت عبد ربه فيه حتى اوان الطفولية، على ان ذلك غير ممتنع فى حقه عليه السلام. ثم خاض بعد ذلك فى التوحيد المطلق و التنزيه المحقق و التقديس الفائق و التمجيد اللائق و فيه لوامع: اللمعة الاولى ان جميع الكمالات و الخيرات حاصلة له تعالى على وجه لا كثرة و لا نقص يلزمه او يعتريه، تعالى منها، بل على وجه اعلى و اشرف بسط. و هو قوله: لطيف اللطافة لا يوصف باللطف عظيم العظمة لا يوصف بالعظم كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ. اعلم ان الوجود كما مر معنى واحد مقول بالتشكيك، و كذا جميع معانى التى هى من صفات الوجود و الموجود بما هو موجود، فان كلا منها متفاوت الحصول، فمنه ما هو جسمانى مادى و منه ما هو صورى خيالى و منه ما هو عقلى ليس فيه شائبة الفساد و البطلان و منه ما هو إلهى ليس فيه شائبة الامكان و النقص، و كما ان الوجود فيه تعالى على وجه اعلى و اشرف من كونه واجبا ازليا ابديا لم يزل و لا يزال غير متناه فى الشدة غير

محدود بحد و لا غاية و لا نهاية، فكذا الوحدة و العلم و القدرة و الحياة و السمع و البصر و القوة و القهر و العلو و الجبروت و الرحمة و الرأفة و الغنى و النور و القيام و الحفظ و الجود و الكرم و غيرها من الصفات كلها على الوجه الذى قلنا فى اصل الوجود، فوحدته اجل و ارفع من كل وحدة لا يتصور فيها شائبة من الكثرة و امكان العدم و النقص، و علمه اجل من ان يتصور فيه غفلة او قصور او شك او غروب معلوم عنه و هكذا فى جميع الصفات. فنقول: من جملة الصفات الوجودية اللطف و العظمة و الكبر و الجلالة، فكل منها يجب ان يكون الذى من افراده فيه تعالى يكون على افضل وجه و اشرفه و اعظمه و يجب ان يسلب عنه من افراده ما فيه شوب قصور و نقص. و بما ذكرناه ظهر لك صحة الايجاب و السلب الواقعين فى كلامه باعتبار كل واحد من هذه النعوت الوجودية من غير تناقض، فالاثبات من جهة اعتبار المرتبة الكاملة منها له تعالى، و السلب من جهة تنزيهه سبحانه عن النقائص اللازمة لبعض افرادها الناشئة عن خصوصية بعض المواطنين و النشأة، كمواطن الدنيا، فان الواقع فيه يلزمه الخلل و الفساد و الزوال و النفاد، و كمواطن الخيال، يلزمه الجزئية و التقدر و الانحصار، و الذى يدركه احد لا يدركه اخر بعينه، فان الصورة التى يراها احد منا بعين خياله تغيب و تحجب عن خيال غيره لضيق وجوده و شخصيته و عدم عمومته و انبساطه، بخلاف مواطن العقل، فالوجود هناك اشمل و ابسط و اوسع، و الله سبحانه اعظم من كل عظيم و اوسع من كل وسيع، و سع كرسيه السموات و الارض، و رحمته وسعت كل شىء، و كذا علمه الذى عين ذاته و قدرته و سائر صفاته. فقله: لطيف اللطافة عظيم العظمة كبير الكبرياء جليل الجلالة، اراد به ان له من كل صفة وجودية اتمها و اكملها و اشملها و اشرفها و اعلاها. و قوله: لا يوصف باللطف لا يوصف بالعظم لا يوصف بالكبر لا يوصف بالغلظ، اراد به احد معنيين: الاول: ان القسم الذى يتعارفه الجمهور و يعنونه عند اطلاق هذه الاسامى مسلوب عنه تعالى منفى عن ذاته و صفاته، فان الجمهور يعنون باللطافة رقة القوام او الصغر و الحقارة او نحو ذلك، و بالعظم و الكبر ما يختص بالاجسام و الاحجام من العظم فى الابعاد و الكبر فى الطول و العرض و السمك، و بالجلالة أيضا ما يقرب من معنى الغلظ و ارتفاع السمك و نحوه، و لا شك ان هذه المعانى مسلوب عنه تعالى، لاختصاصها بالجسمانيات و الماديّات الناقصة الوجود القابلة للكون و الفساد. و المعنى الثانى: ان الاول تعالى

بذاته مصداق هذه الامور على وجه اعلى و اشرف لا بصفة زائدة لما تقرر عنده(ع) من نفى الصفات بما هي صفات و ارجاعها الى الذات. و اعلم انّ هذه اللّمة من كماله مطلب غامض و علم شريف و مسلك دقيق فى التوحيد، و لا يتم توحيد السالك الموقن الموحد ما لم يعلم انّ له تعالى من كلّ صفة وجودية كمالها و تمامها و غايتها على وجه لا يقدر فى وجوبه و وحدته و بساطته، و اكثر الناس لا يمكنهم ان يتصور و المعنى واحد، انحاء متفاوتة من الوجود، حتى انّ كثيرا من اهل النظر لم يدركوا انّ معنى العظم و الصغر فى المقدار، كالخط الطويل و الخط القصير، و مفهوم الزيادة و النقصان فى العدد، كالعشرة و الخمسة، و مدلول الشدة و الضعف فى الكيف، كسواد القير و سواد الفيل و كيباض الثلج و بياض العاج كلّها، معنى واحد هو بعينه الكمالية و النقص فى ذات الشىء، سواء كان ذلك من باب الكم او من باب الكيف او غيرهما، حتى ان الجواهر و اقسامه أيضا قابلة للشدة و الضعف. فانّ العقول المجردة اشد و اكمل جوهرها من الاجسام و صورها، و ان الحيوان الذى حواسه اكثر و حركته اسرع اتم حيوانية و اشدها، و الذى يحجبهم و يصدّهم عن ذلك كثيرا الاطلاقات العرفية، حيث ان الناس لا يقولون فى العرف ان عدد كذا اشد عدديّة من عدد اخر و ان خط كذا اشد خطية من هذا الخط و ان جوهر كذا او حيوان كذا اشد من جوهر اخر او حيوان اخر، و من كان نظر عقله انور، و قوة توحيده اتم، يعرف ان شدة السواد و الحرارة و سائر الكيفيات ليست إلا كمالية وجودها، و كذا اعظم المقدار و كثرة العدد و قوة قوى الحيوانية ليس شىء منها الاتمامية الوجود و كمالية الذات لقسم من اقسام الوجود، و كذلك القياس فى الوجود الذى لا اتم منه فى طبيعة الوجود على الاطلاق، فهو اولى بان يسمى اعظم من كل عظيم و اكبر من كل كبير و اجل من كل جليل و كذلك فى سائر الامور و الاحوال الوجودية. اللّمة الثانية فى انه المبدأ لكل و الغاية لكل فلا مبدأ له و لا غاية له. قوله عليه السلام: قبل كل شىء لا يقال شىء قبله و بعد كل شىء و لا يقال له بعد. و قد فرغنا من بيان كونه قبل كل شىء بوجوه من معانى القبليّة و كذا كونه بعد الاشياء بوجوه يليق به. اللّمة الثالثة فى ان صفاته تعالى غير زائدة على ذاته. قوله: شاء الاشياء لا بهمة دراك و لا بخديعة، و الهمة القصد واحدة الهموم و الخديعة فى الاصل اسم ما يتخادع من خدعه فانخدع اى ختله، اراد به المكروه بحيث لا يعلم، و رجل خدوع كثير الخدع، و المراد بالخديعة كل ما هو من جنس الادراك التصورى الزائد من اقسام

الفكر و الروية، لان الغرض نفى الزائد من الصفات فعبر عن العلم الزائد بادون اقسامه للتنبيه على ان الذى من جملة اقسامه الخديعة و المكر و غيرهما يجب ان ينزه ذاته تعالى عنه، فان دناءة الاخص يوجب دناءة الاعم. اللمعة الرابعة فى انه تعالى لا يخلو عنه شىء من الاشياء. قوله: فى الاشياء كلها غير متمازج بها و لا بائن منها، بيانه: ان حقيقة كل شىء وجوده الخاص به و حقيقته تعالى الوجود الـصرف التام الشديد الذى لا اتم و لا اشد منه، و انما يمتاز الوجودات عن وجوده تعالى لا بفصل وجودى و لا بصفة وجودية لان كلا منهما أيضا نحو من الوجود، بل بامور عدمية هى مراتب نقصاناتها و قصورتها، و الاعدام بما هى اعدام لا وجود لها، فليس فى الوجود شىء موجود الا حقيقة الوجود و رشحاتها و فيضانها، و قوام كل حد من حدود الوجود بمحدده و تمام كل شىء بكمال حقيقته و هو اولى به من نفسه، و قد فرغنا من بيان كونه تعالى اقرب من ذات كل شىء إليه فى بعض الاحاديث الماضية. فهو تعالى فى كل شىء لا بمعنى الامتزاج الذى هو من صفات الاجسام و لا بمعنى الدخول و الجزئية، و اما صحة اطلاق «فى» فهو باعتبار ما يتصور و يتوهم فى كل موجود غيره تعالى شيئا: اصل طبيعة الوجود، و كونه على حده الخاص من النقص و القصور، لكن الثانى كما علمت غير موجود بالحقيقة، فلم يبق الانفس حقيقة الوجود الـصرف التى هى ذات الاول تعالى، و لكن لما كان كل مرتبة من مراتب النقصانات و التنزلات مصداقا لصدق بعض المعانى و الصفات المسمى بالماهية و العين الثابت، فيتوهم ان فى الكون موجودات متأصلة متباينة و ليس الامر كذلك . قال بعض العرفاء: ان من اعظم الشبه و الحجب التعددات الواقعة فى الوجود الواحد بموجب آثار الاعيان الثابت فيه، فيتوهم ان الاعيان ظهرت فى الوجود و بالوجود، و انما ظهرت آثارها فى الوجود و لم تظهر هى و لا تظهر ابدا الا به، لانها لذاتها لا يقتضى الظهور، و متى اخبر محقق بغير هذا او نسب إليها الوجود و الظهور فانما ذلك بلسان بعض المراتب و الاذواق النسبية التى انما تظهر صحتها بالنسبة الى مقام معين او مقامات مخصوصة دون مقام الكمال، و اما النص الذى لا ينسخ حكمه فهو ما ذكرناه. انتهى كلامه. و قوله عليه السلام: و لا بائن منها، اشارة الى ان امتيازه عن الاشياء ليس كامتياز الاجسام و الجسمانيات الذى بالمباينة المكانية و نحوها، و انما امتيازه عنها بكماله و سعة رحمته و انبساط نوره عليها و قصور الاشياء عن نيل كماله و جلاله. اللمعة الخامسة فى ان صفاته سبحانه



يخالف صفات المخلوق بل صفاته كلها على وجه اعلى و اشرف مما يفهم من صفاتهم قوله عليه السلام: ظاهر لا بتأويل المباشرة متجل لا باستهلال رؤية، و الاستهلال مصدر قولهم: استهل بصيغة ما لم يسم فاعله اذا ابصر. ناء لا بمسافة قريب لا بمداناة لطيف لا بتجسم. اما انه ظاهر: فلانه حقيقة الوجود و الظهور، و اما انه متجل: فلانه لا حجاب له و لا لبس و لا غشاء، و اما انه ناء اى بعيد: فلغاية عظمته و عدم تناهى قوته، و اما انه قريب: فلنفوذ نوره و سعة رحمته و فيض وجوده على كل شىء، و اما انه لطيف: فلخفائه على المدارك و الاوهام، و اما سلب المباشرة عن ظاهريته و سلب الابصار لتجليته و سلب المسافة عن بعده و سلب المداناة عن قربه و سلب التجسم عن لطفه: فلمنافاة الواقعة بين وجوب الوجود و كل واحد من هذه الامور، و كذا قوله: موجود لا بعد عدم، فان الوجود بعد عدم سواء كانت البعدية زمانية او ذاتية ينافى وجوب الوجود بالذات. و قوله: فاعل لا باضطرار، و الا لم يكن فاعل كل شىء، اذ كل مضطر ففوقه قاهر يضطره، فيعود المقهور قاهرا و القاهر مقهورا. و قوله: مقدر لا بحركة مريد لا بهمامة سميع لا بألة بصير لا بأداة. اما كونه مقدر: لسبق علمه بالاشياء اجمالا و هو القضاء و تفصيلا و هو القدر على وجودها الكونى. و اما انه مريد: فلانه يعقل نظام الخير فى الوجود و كيفية كون الخير فى الكل، فيتبع النظام المعقول عنده و الحكمة البالغة لديه صورة الموجودات على وفق النظام المعقول و الحكمة الكاملة الذين عنده لا كاتباع الضوء للمضىء و الاسخان للمسخن، بل هو سبحانه عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود، بل نفسه تعالى علم بها فيفيض عن علمه بالاشياء وجود الاشياء. ثم لا شك انه مبتهج بذاته عاشق لذاته فذاته محبوب لذاته و ما يتبع المحبوب محبوب، فيصير نظام الخير فى الاشياء محبوبا مرادا له بالتبع، لكن ليس يتحرك الى ذلك عن شوق و قصد زائد يعبر عنه بالهمامة، فان ذاته لا ينفعل عن شىء البتة، و لا يشناق شيئا و لا يطلبه و لا يقصده، فهذا ارادته الخالية عن النقص الذى يجلبه شوق و انزعاج قصد الى غرض، كما يقوله الجاهلون من اهل الجدل و الكلام. و اما انه سميع بصير: فلشهوده للمسموعات و المبصرات، و اما انتفاء الحركة عن تقديره: فهو ظاهر، و اما انتفاء القصد الزائد عن ارادته: فلما مرّ، و اما سلب الآلة عن ادراكه: فلانه الخالق لكل آلة و ذى آلة و الموجد لكل اداة و ذى اداة خلقا على سبيل العلم و الروية، فلو ادرك بألة لزم الدور و التسلسل. و اعلم ان الضابطة الكلية فى تنزيهه تعالى عن

الاشتراك مع غيره فى شىء من الصفات أوامر من الامور الوجودية، انه يلزم عند ذلك اما المماثلة فى الذات او المشابهة فى الصفة، لان ذلك الامر المشترك ان كان معتبرا فى ذاته تعالى فيلزم المثل و ان كان زائدا عليه فالشبه، وكلاهما محال. اما الاول: فللزوم التركيب المستلزم للامكان والحاجة، و لما تقدم من البرهان على نفي الماهية عن واجب الوجود و ان كل ذى ماهية معلول، و أيضا قد برهن على ان افراد طبيعة واحدة لا يمكن ان يكون بعضها سببا للبعض متقدما عليه بالذات، و الله موجود كل ما سواه فلا مثل له فى الوجود. و اما الثانى: فذلك الامر الزائد ان كان حادثا لزم الانفعال و التغير الموجبين للتركيب، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، و ان كان ازليا يلزم تعدد الواجب تعالى و هو محال، و مع زيادته و ازليته على الفرض يلزم كونه سابقا بالذات على ما يشاركه مما يوجد فى الممكنات، لان ذاته تعالى مع جميع صفاته و اسمائه متقدم على المخلوقات، و قد علمت ان المتقدم بالذات لا يكون من طبيعة المتأخر عنه بالذات. فتحقق و تبين من هذا البيان انه كما ان ذاته تعالى منزهة عن مجانسة المخلوقات فكذلك جميع صفاته و نعوته الوجودية، فعلمه اعلى و اجل من علوم المخلوقات و قدرته ارفع و اعظم من قدرة غيره و كذلك حياته و ارادته و سمعه و بصره و سائر صفاته. فصح قوله عليه السلام: لا تحويه الاماكن و لا تضمنه الاوقات و لا تحده الصفات، و الغرض تنزيهه عن الامكنة و الاوقات و الصفات، و عبر عنها بلوازمها و هى الاحتواء و التضمين و التحديد، لان ذلك ابلغ، و كذا الغرض من قوله: و لا تأخذه السنات، نفي السنة عنه فعبر عنه بهذه العبارة لما ذكرنا و لموافقة الكتاب مع مراعات السجع لحسنه فى الخطب و امثالها. و قوله: سبق الاوقات كونه، اشارة الى تنزيهه تعالى عن الزمان، اذ الزمان من جملة الكميات المتصلة و مع ذلك فانه متجدد الذات [و ذاته تعالى مقدس عن الوقوع فى المتجددات لانه خالق الزمان و الذوات، و الزمان] متبدل الكون فلا يلحق الا للمتغيرات بالذات كالحركات او بالعرض كالأجسام و طبائعها و صورها، و ذاته تعالى مقدس عن الوقوع فى التغير لانه خالق الزمان و الحركة و ما يلحقانه من الزمانيات، و ليس المراد من قوله سبق، السابق بالزمان لما علمت من تجرده عن الزمان بل اراد به السابق بالذات و لهذا قال: و العدم وجوده، لان وجود كل وقت عدم وقت اخر، بل كل جزء من اجزاء الزمان يصدق عليه عدم جزء اخر، فلو كان سبقه تعالى زمانا يلزم كون وجوده السابق عدما لوجوده اللاحق لعدم اجتماع المتأخر

مع المتقدم فى هذا السبق، فقله هذا اشارة الى ثبوت السبق بالذات له تعالى و نفى السبق بالزمان عنه و كذا قوله: و الابتداء ازله، يدل على انه تعالى ازلى الذات بمعنى انه واجب الوجود بالذات و ان سبقه على كل ابتداء سبق بالذات لا بالزمان حتى يختلف ذاته باختلاف سابقته، بل سبقه على كل ابتداء كسبقه على كل انتهاء بلا تفاوت من جهة. اللمعة السادسة فى الاشارة الى البرهان القطعى على تنزيهه تعالى عن المخلوقات و صفاتها. قوله عليه السلام: بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له و بتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له، قد علمت فى الحديث السابق ان معنى انه تعالى كيف وكيف و اين الاين، انه جعل ذات كيف و ذات الاين جعلاً بسيطاً و هو اعلى ضروب الجعل و الابداء، فكذلك يكون المراد من قوله عليه السلام بتشعيره المشاعر و تجهيره الجواهر ابداع نفس المشاعر و إنشاء عين الجواهر، و انما قال عليه السلام ذلك ل يتم البرهان على ان لا مشعر له تعالى و على كونه خارجاً عن جنس الجواهر. لما ثبت و تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يكون بعضها علة لبعض اخر لذاته بان يقال: لو فرض كون نار مثلاً علة لنار اخرى، فعلية هذه و معلولية تلك اما لنفس كونهما ناراً، فلا رجحان لاحدهما فى العلية و للاخرى فى المعلولية لتساويهما فى النارية، بل يلزم ان يكون كل نار علة للاخرى بل علة لذاتها و معلولاً لذاتها و هو محال، و ان كانت العلية لانضمام شىء اخر فلم يكن ما فرضناه علة علة، بل العلة حينئذ ذلك الشىء فقط، لعدم الرجحان فى احدهما للشرطية و الجزئية أيضاً لاتحادهما من جهة المعنى المشترك، و كذا الحال لو فرض المعلولية لاجل ضميمته. فقد تبين ان جاعل الشىء يستحيل ان يكون مشاركاً لمجعوله. قال بعض شراح نهج البلاغة فى شرح قوله عليه السلام: بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له: و ذلك انه تعالى لما خلق المشاعر و اوجدها و هو المراد بتشعيره لها امتنع ان يكون له مشعر و حاسة، و الا لكان وجودها له اما من غيره و هو محال، اما أولاً فلانه مشعر المشاعر، و أما ثانياً فلانه يكون محتاجاً فى كماله الى غيره فهو ناقص بذاته هذا محال، و اما منه و هو أيضاً محال، لانه ان كان من كمالات الوهية: كان موجداً لها من حيث هو فاقد كمالاً، فكان ناقصاً بذاته و هو محال، و ان لم يكن كمالاً كان اثباتها له تعالى نقصاً، لان الزيادة على الكمال نقصان، فكان ايجاده لها مستلزماً لنقصانه و هو محال. انتهى. اقول: فيه بحث من وجوه: احدها بطريق النقص: فان ما ذكره لو تم يلزم ان لا يثبت له

تعالى على الاطلاق صفة كمالية كالعلم و القدرة و نحوهما بان يقال امتنع ان يكون له علم مثلا، و  
الا لكان وجودها له اما من غيره و هو محال بمثل ما ذكره من الوجهين، و اما منه و هو محال أيضا، لانه  
ان كان من الكمالات كان ناقصا بذاته و الا فكان اثباته له تعالى نقصا و كلاهما محال بعين ما ذكرناه.  
و ثانيها بطريق الحل: و هو ان هاهنا احتمالا اخر نختاره و هو ان يكون ذلك المشعر عين ذاته كالعلم  
و القدرة، فان بطلانه لو كان بديهيا لم يحتاج الى الاستدلال، اذ كل ما يحتمل قبل الدليل ان يكون  
عارضنا له يحتمل ان يكون عينا له. و أما ثالثا: فان ما ذكره من الكلام على تقدير تمامه استدلال برأسه  
لم يظهر فيه مدخلية قوله عليه السلام بتشعيره المشاعر فى نفى المشعر عنه تعالى، و انما استعمله  
فى اثبات مقدمه لم تثبت به و قد تثبت بغيره كما لا يخفى على الناظر فيه. فالاولى بالبيان المصير  
الى ما ذكرناه و به يعرف ان كل كمال و كل امر وجودى يتحقق فى الموجودات الامكانية فنوعه و  
جنسه مسلوب عنه تعالى و لكن يوجد له ما هو اعلى و اشرف منه، اما الاول: فلتعالیه عن النقص، و  
كل مجعول ناقص و الا لم يكن مفتقر الى جاعل و كذا ما يساويه فى المرتبة و احاد نوعه، كافراد  
جنسه، و اما الثانى: فلان معطى كل كمال ليس بفاقد له بل هو منبعه و معدنه و ما فى المجعول رشحه  
و ظله، فهو سبحانه ذات الذوات و وجود الوجودات و حقيقة الحقائق و علم العلوم و قدرة القدر و  
سمع الاسماع و بصر البصائر و الابصار. و بالجملة هو كل الاشياء و ليس شىء من الاشياء، و هذا  
مما لا يحتمله الافهام و ربما تسمت عن النفوس القاصرة فلنمسك عنه. قوله عليه السلام: و بمضادته  
بين الاشياء عرف ان لا ضد له، لانه لما كان خالق الاضداد، فلو كان له ضد لكان خالقا لنفسه و لضده  
و هو محال، و لانك لما علمت ان الضدين باصطلاح الخاصة هما الامران الوجوديان اللذان يتعاقبان  
على موضوع واحد او محل واحد و بينهما غاية الخلاف و يمتنع اجتماعهما فيه، فلو كان بينه تعالى  
و بين غيره تضاد لكان محتاجا الى محل تعاقب ضده عليه و قد ثبت انه تعالى غنى عن كل شىء، و  
باصطلاح اخر: ضد الشىء هو المكافئ له فى القوة و الممانع له، و لما كان ما سواه مخلوقا له مفتقرا  
إليه فامتنع ان يكون له ضد بهذا المعنى أيضا كما مر. و أيضا قد علمت ان المضادة من باب المضاف  
و علمت ان المضاف ينقسم الى حقيقى و غير حقيقى: فالحقيقى هو الذى لا يعقل ماهيته الا  
بالقياس الى غيره، و غير الحقيقى هو الذى له فى ذاته ماهية غير الاضافة تعرض لها الاضافة، و كيف

كان فلا بد من وجود الغير حتى يوجد المضاف من حيث هو مضاف و هو محال عليه تعالى، اما على تقدير الاول: فظاهر، كيف و لا مكافئ له تعالى فى الوجود كما مر، و اما على تقدير الثانى: فلان صفاته غير زائدة على ذاته، فلو كان مضافا كان مضافا حقيقيا، و يلزم ما ذكرناه من المحال. فان قلت: ليس هو تعالى بذاته مبدأ الاشياء و خالقها و موجدتها و مبدؤها و كل هذه الامور اضافات؟ فيلزم كونه مضافا حقيقيا. قلنا: المضاف من اقسام الماهيات التى لها اجناس عالية، و الوجود كما علمت ليس بماهية كلية و لا جنس له و لا فصل، سيما الوجود الذى لا يشوبه عموم و لا ماهية، الا ترى ان كونه موجودا لا فى موضوع لا يوجب كونه جوهرًا؟ اذ الجوهر ماهية حقها فى الوجود الخارجى ان لا يكون فى موضوع و الاول تعالى لا ماهية له. قوله عليه السلام: و بمقارنته بين الاشياء عرف ان لا قرين له، برهانه اما أولا: فلانه تعالى خالق المقترنات و نحو وجودها الذى بحسبه يكون مقترنا بالذات او يصح عليه المقارنة، فالاول: ككون الشىء عارضا لشىء او معروضا ملزوما له او صورة لشىء او مادة او جزء الشىء، و اما الثانى: ككون الشىء معروضا لشىء بعد ما لم يكن او مادة و ككون جسم ملاقيا لجسم اخر، و هذه كلها مما لا يجوز لحوقه لكل موجود اتفق، بل من الموجود ما يستحيل عليه لذاته الاقتران بشىء كالمفارقات مثلا و كالاتداد بعضها لبعض، و الغرض ان كون الشىء بحيث يجوز له المقارنة لشىء اخر امر يرجع الى خصوصية ذاته و نحو وجوده. و قد علمت ان خالق كل وجود ليس من نوع ذلك الوجود، فلو كان ذاته تعالى مقارنا لشىء اخر، و انحاء المقارنات محصورة و كل منها قد وجد فى المخلوقات، فيلزم كونه من نوع المخلوقات، بل يلزم كونه خالقا لنفسه كما مر. ثم اخذ عليه السلام فى ذكر اقسام المتضادات و المتفرقات ليبين ان مضادها و مفرقتها- اى موجدتها متضادة متفرقة- ليس من جنسها و لا متصفا بها و لا بالتضاد و التفرقة تأكيدا و توضيحا لقوله: بمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له، فمنها النور و الظلمة و فى كونهما ضدتين خلاف بين العلماء، مبناه على الخلاف فى كون الظلمة امرا وجوديا او امرا عدميا، فان الاشراقيين و اتباعهم على ان الظلمة ليست الا عدم النور فقط من غير اشتراط الموضوع القابل. و الحق انها ليست عدما صرفا، بل هى عبارة عن عدم الصورة عما من شأنه ان يضىء، و اذ ليست بعدم صرف و مع ذلك يتعاقب مع الضوء على موضوع واحد كالهواء و نحوه، فصح عليه اطلاق الضد على اصطلاح

المنطقيين حيث لا يشترط في اصطلاحهم المنطقي كون كل الضدين وجوديين، بل الشرط فيه عندهم التعاقب على موضوع واحد. نعم! ان اريد بالنور الشيء الظاهر بذاته المظهر لغيره مطلقا معقولا كان او محسوسا، حتى ان البارئ جل ذكره نور بهذا المعنى، و الذوات المفارقة عن الاجرام و الصور الادراكية عقلية كانت او حسية كلها انوار بهذا المعنى، اذ كل منها ظاهر بذاته مظهر لغيره فلم يكن للنور بهذا المعنى مقابل وجودى ولا عدم ملكة. فعلم ان المراد من النور الواقع فى كلامه:ضاد النور بالظلمة، هو الضوء المحسوس و منها اليبس و البلل، و فى عبارة نهج البلاغة«الجمود»بدل اليبس و هو ابلغ لانه قد يفرق بين الرطوبة و البلل و كذا بين اليبوسة و الجمود، فيقال الرطوبة كيفية بها يسهل قبول الاشكال و اليبوسة كيفية بها يصعب قبول الاشكال، فعلى هذا المعنى يكون الهواء اربط من الماء لانه اسهل قبولاً منه، و اما البلة او البلبل فهى كيفية بها سرعة اللصوق و الاتصال فيقابله الجمود، و اليبس يقابله الرطوبة لا البلل لكن الظاهر فى الاستعمالات عدم الفرق المذكور. و منها الخشن و اللين و الصرد و الحرور، و الصرد معناه البارد و هو فارسى معرب «سرد»يقال:يوم صرد، و الحرور فعول من الحر و هو ضد البرد يقال:حر النهار، من ابواب ضرب و طلب و علم حرا و حرارة و حرورا. و قوله عليه السلام:مؤلّفا بين متعادياتها، ذلك فى امزجة المركبات من العناصر الاربعة المتعادية اى المتضادة فى كفيّاتها، فانه سبحانه يجبرها على الامتزاج و الالتيام حتى حصلت بينها كيفية متوسطة هى المزاج، اذ لو كان كلا منها فى مكانه الطبيعى لم يحصل بينها امتزاج، و لو امتزجت من غير استحالة- و هى الحركة فى الكيف-لم يحصل منها كيفية متشابهة فى الكل هى المزاج، ثم لو لم يقف مدة على وجه الاجتماع لم يكن استحالة لاقتضاء كل حركة زمانا، و هذه الحركات و الاستحالات مع السكنات ليست طبيعية و لا قسرية لانتهاء القسر أيضا الى الطبع، و لا أيضا اتفاقية لدوام وقوعها و ترتب الغايات الحكمية عليها، و القسر لا يدوم و الاتفاق لا يكون الا على الندرة.فاذن لا بدّ من استناد هذه الامور الى الاسباب الالهية و الامور المنبعثة من عالم القضاء الالهى و القدر الربانى. و قوله عليه السلام:مفرقا بين متدانياتها، اى بالموت و الهلاك لهذه المركبات و بطلان تركيبها، و ذلك اما فى الانسان و ما يجرى مجراه كبعض طوائف الجن او ماله نفس ذات ذكر من الحيوان فلبعثه الى نشأة اخرى، و اما فى سائر المركبات فللتحول من صورة الى صورة

اخرى، لان هذه الاكوان الحيوانية و النباتية و الجمادية لها غايات ذاتية فى استحالاتها و انقلاباتها الجوهرية، فاذا انتهى منها الى كماله الجوهرى و غايته الذاتية حصلت له نشأته اللاحقة و فسدت عنه نشأته السابقة، سواء كان جامع الهوية العديدة فى النشأتين كما فى الانسان و ما يقرب منه أولا، كسائر المركبات. و بالجملة ليس سبب ضرورة الموت و زوال الصورة كما هو المشهور عند جمهور علماء الطبيعية و الاطباء من انه لاجل تناهى القوى الجسمانية، فكون الموت طبيعيا عندهم معناه نفاذ القوة و الحرارة الغريزية، بل السبب الاصلى ما ذكرناه و لهذا نسب الى الله ، لانه لحكمة و غاية هى وصول الخلائق الى غاياتها و خيراتها، و قد بينا هذا المطلوب فى كتبنا اوضح بيان. و قد طوعته عليه السلام المطابقة فى هذه القرائن، فالتأليف بإزاء المعادة و التفريق بإزاء المداناة و المقارنة بإزاء المباينة و القرب بإزاء البعد. و اما قوله عليه السلام: دالة بتفريقها على مفرقتها و بتأليفها على مؤلفها، فقد سبق وجه الدلالة بما اوضحناه. و قوله عليه السلام: و ذلك قوله:

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

، يعنى ان كل موجود من دون الله ففيه زوجان اثنان كالوجوب و الامكان و المادة و الصورة، و أيضا كل ما عداه يوصف بالمضافين كالعلية و المعلولية و القرب و البعد و المقارنة و المباينة و التألف و التفرق و المعادة و الموافقة و غيرها من الامور الاضافية، و اطلاق الزوج على كل من الواحدين من جهة ازدواجه بالآخر او لان لكل منهما مدخلا فى الزوجية كالمتممين. قال بعض المفسرين: المراد بالشىء الجنس و اقل ما يكون تحت الجنس نوعان، فمن كل جنس نوعان كالجوهر منه المادى و المجرد و من المادى الجماد و النامى و من النامى النبات و المدرك و من المدرك الصامت و الناطق، و كل ذلك يدل على انه واحد لا كثرة فيه، و قوله: لعلكم تذكرون، اى تعرفون من اتصاف كل مخلوق بصفة التركيب و الزوجية و التضاييف ان خالقها واحد احد لا يوصف بصفاتهما. اما نفى التركيب عنه تعالى: فلما علمت من ان مناطه الامكان و الحاجة. و اما نفى التضاييف: فلما علمت ان المضاف مع مضائفه فى الوجود كالمتكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر و الاول تعالى لا مكافئ له فى الوجود كما مر. و قوله: ففرق بين قبل و بعد ليعلم ان لا قبل له و لا بعد، يعنى ان قبلات الاشياء

كالزمانيات و نحوها تخالف بعدياتها، لانها ضعيفة الوجود عالمها عالم التفرقة، فوجودها بهذه الصفة اى صفة التفرقة يدل على ان خالقها ليس كذلك، بل هو قبل كل شىء من حيث هو بعد كل شىء و مبدأ كل مخلوق من جهة ما هو غايته، لان وجوده تعالى وجود جمعى لا يوصف بافتراق و وحدانى لا يوصف بكثرة. قوله عليه السلام:شاهدة بغرائزها ان لا غريزة لمغرزها، اى الاشياء دالة بطبائعها و فطرها على ان مغرزها اى جاعلها ليس له غريزة، اى طبيعة جسمانية او فطرة نفسانية او جوهر عقلى، و الا لكان الخالق و المخلوق متحدان فى الذات او الذاتى و هو محال، فكل مجعول شاهد على ان جاعله غيره فى الحقيقة، فلا يوصف تعالى بشىء من صفات المجعولات و غرائزها. قوله عليه السلام:مخبرة بتوقيتها ان لا وقت لموقيتها، اى الموجودات التى خلقها الله موقته بأوقاتها، مشعرة بانه تعالى غير واقع فى الزمان و لا موصوف بالوقت كالمضى و الاستقبال و الحال. و برهانه اما اجمالا:فلما ذكر مرارا من امتناع اتصاف الخالق بصفات المخلوقات، فلا يوصف بوقت و زمان. و اما تفصيلا:فلما سبق ان الوقت لا ينتهى الى طرف لا وقت قبله، فالزمان غير متناه المقدار، فالحركة التى يتقدر بها حركة متصلة لا مقطوع لها و هى الدورية و قابلها جسم فلكى متجدد الذات متبدل الهوية فى كل ان دائما الى ان يشاء الله، و فاعلها قوة عقلية غير متناهية القوة و القدرة مقدسة عن التغير و الحركة، و الا لكانت منفعلة و لاحتاجت الى فاعل اخر غير منفعل. و بالجملة الحركات لا بدّ من انتهائها الى محرك غير متحرك اصلا، دفعا للدور و التسلسل و هو الاله جل و علا، اما بذاته بلا متوسط او بتوسط ملك روحانى عقلى، و على اى الوجهين فلا زمان لوجوده حيث لا تغير لكونه، فثبت ان لا وقت لموقت الاشياء و هو المطلوب. قوله عليه السلام: حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لا حجاب بينه و بين خلقه، وجه هذه الدلالة:ان الاحتجاب من لوازم الاجسام و الابعاد، و حجبها اما للكثافة و التجرم و اما للبعد، و اما الموجودات الخارجة عن عالم و الابعاد و الاجرام فلا حجاب بينها، و كل جسم يفتقر فى وجوده الى علة و علتة لا يمكن ان يكون جسم اخر و لا جسمانى كمادة الجسم او صورته او عرض قائم به او نفس متعلقة به، و ذلك لان تأثير الجسم- ان فرض تأثيره و تأثير قواه و متعلقاته-انما يكون بمشاركة الوضع، و لكن لا وضع لشىء بالقياس الى ما لم يوجد بعد، اذ كل علة مقتضية لشىء فلها مرتبة فى الوجود سابقة على وجود معلوله. و اذا كان



تأثير العلة الجسمانية بمشاركة الوضع، والوضع لا يتحقق الا بعد وجود ما بالقياس إليه الوضع او موضوعه او مادته. واما ذات الجسم و المادة التي كلا منافية: فلا يمكن ان يكون لموجودها وضع بالقياس إليها قبل وجودها، و الا لزم تقدم الشيء على نفسه، فاذن موجد الجسم يجب ان لا يكون جسما و لا جسمانيا فتكون مرتفع الذات عن عالم الاحتجاب و الظلمات، فوجود المحتجبات دل على ان موجودها موجود غير محتجب عن الخلق و هذا معنى قوله: ليعلم، اى بمثل هذا الدلالة العقلية البرهانية ان لا حجاب بينه و بين خلقه. فان قلت: اذا لم يكن الاول سبحانه محجوبا عن خلقه فيلزم ان يعرفه كل احد و يراه. قلنا: قد علمت أننا ان المانع عن معرفة الله و رؤيته ليس وجود حجاب بينه و بين الخلق، بل المانع شدة نوره و قوة ظهوره و قصور الذوات و ضعف قوى الادراك و اعمشاشها و اندكاكها و احتراقها عند التجلى لغلبة نوره على نورها. اللمعة السابعة فى انه تعالى موصوف بجميع صفاته الحقيقية سواء كانت لازمة الاضافة أم غير لازمة الاضافة قبل ان يخلق الخلق و هو قوله عليه السلام: كان ربا اذ لا مربوب و إلهها اذ لا مألوه و سميها اذ لا مسموع. بيان ذلك مبنى على مقدمات ثلاث: اولها: ان لكل ماهية نحوها خاصا من الوجود يستحيل خلافه، فالزمانى يمتنع ان يكون إنيا و الآنى يمتنع ان يكون زمانيا و المفارق عن المادة يمتنع ان يكون ماديا و بالعكس، و المنقسم يمتنع ان يكون غير منقسم و بالعكس و على هذا القياس. و الثانية: ان الزمان و الدهر و السرمد اوعية الوجود بعضها محيط بالبعض، فالزمان وعاء المتغيرات و الدهر محيط به و السرمد محيط بهما، فمعية المتغيرات بعضها مع بعض يقع فى الزمان و معية المتغير مع الثابت يقع فى الدهر و معية الثابت مع الثابت يقع فى السرمد. مثال الاول: معية الحركة و الزمان او معية الجسم مع حركته و معية الجسم لجسم اخر من حيث تغيرهما. و مثال الثانى: المعية التي بين العقل و الزمان جملة، او الفلك و وجود الخردلة الواحدة مع الفلك فى ان او زمان، و وجود العقل مع النقطة او الآن. و مثال الثالث: وجود البارئ مع العقل او العقل مع القضاء. الثالثة: ان البارئ جل ذكره جميع صفاته و حيثياته راجعة الى نفس ذاته و كلها موصوفة بصفة ذاته من الوجوب الذاتى و الاحدية و الفردانية و التقدم و السببية لما عداه، و لهذا قالت الحكماء الالهيون: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، و قال بعض المحققين: كل صفة من صفاته تعالى اذا حققت كان بعينه الصفة

الآخري. اذا تقررت هذه المقدمات فنقول:ذاته تعالى فى ازل الأزال موصوف بصفات الربوبية لكل شىء و الالهية لكل شىء و العالمية بكل شىء، و هذه الاضافات و ان اقتضت ان يكون المربوبات و المألوهات و المعلومات معه و هو معها، و لكن لما لم يمكن ان يكون المجعول مع الجاعل فى رتبة الوجود الذاتى، بل قصارى معيتهما ان تكون على نحو المعية فى الوجود التى تكون بين المتأخر بالذات و المتقدم بالذات، فيكونان معا فى السرمد ان كانا ثابتين غير متغيرين اصلا، و ان كان الجاعل ثابتا و المجعول متغير الذات فالمعية الوجودية بينهما فى الدهر، و ان كان كلاهما متغير الوجود فلا بد ان يكونا معا فى الزمان او فى الآن ان كانا دفعى الوجود. فاذن معية البارئ تعالى لكل موجود: نفس تقدمه الذاتى عليه، و لخصوص الحوادث الزمانية: نفس بقاءه السرمدى و حدوثها الزمانى، اذ لا يتصور بينهما معية وراء هذه المعية، كما ان معية اجزاء الزمان و الحركة بعضها لبعض ليست الا اتصالها التدريجى المستلزم لتقدم بعضها على بعض و تأخر بعضها عن بعض، تقدا زمانيا و تأخرا زمانيا لا يجتمع المتقدم بهذا التقديم مع المتأخر، فمعيتها فى الوجود الدهرى عين تقدمها و تأخرها الزمانين اذ لا يتصور بينها معية غير هذه المعية. فعلى هذه القاعدة ثبت و تحقق ان كونه تعالى ربّا اذ لا مربوب لا ينافى كونه مع كل مربوب الذى هو شرط التضاييف، و كذا كونه سميعا بصيرا حيث لا مسموع و لا مبصر لا ينافى كونه مع كل مسموع و مبصر كما هو شرط المضاييف، و هكذا الامر فى كونه خالقا رازقا غفورا رحيفا و غيرها من الصفات الاضافية، فان نسبته تعالى الى جميع الزمانيات و المتجددات نسبة واحدة غير متكررة و لا متجددة، و الوجه ما ذكرناه. فمن قال من اهل الكلام ان العلم قديم و التعلق حادث و القدرة قديمة و التعلق حادث، ان كان مراده ما ذكرناه فهو حق و الا فباطل، فعلمه بكل شىء قبل وجوده و حين وجوده و بعد وجوده علم واحد ثابت الذات ازلا و ابدا و كذلك قدرته و سائر اضافاته، فهكذا يجب ان يتصور هذا المطلوب حتى لا يلزم التغير فى ذاته و لا القدح فى احديته. و الله ولى التوفيق .

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله عليه السلام: بينا أمير المؤمنين «ع» بين بمعنى وسط و بينا فعلى اشبعت الفتحة فصارت الفا و بينما زيدت عليه ما و المعنى واحد، و تقدير هذا الكلام بين أوقات نحن نرقبه-الى آخره. قوله عليه السلام: يقال له ذعلب حديث ذعلب بكسر المعجمة و اسكان المهملة بعدها ثم اللام المكسورة قبل الباء الموحدة، حديث نجيب مشهور متشعب الشجون متلون الطرق سندا و متنا لدى الخاصة و العامة. قوله عليه السلام: لم تره العيون بمشاهدة الابصار اضافة المصدر الى المصدر بيانية أو تخصيصية، أى بالمشاهدة التى هى الابصار أو بمشاهدة أبصارية. قوله عليه السلام: و لكن رأته القلوب أى الالباب الزكية القادسة و العقول النقية الخالصة. قوله عليه السلام: ان ربي لطيف اللطافة أى لطيف اللطافة الحقيقية القدوسية لا يوصف باللفظ المشهورى الجسمانى عظيم العظمة الحقيقية المجدية لا يوصف بالعظم المشهورى المقدارى. قوله عليه السلام: لا يقال شىء قبله و بعد كل شىء أى لا يستطيع عاقل و ذاهن أن يتصور شيئا هو قبله و لا شيئا هو بعده، بل انما معقول العقول الصريحة أنه عز سلطانه هو القبل المطلق و البعد المطلق للوجود كله و لكل ذرة من ذرات نظام الوجود على المعانى التى أسلفناها فى تحقيق أوليته و آخريته سبحانه. قوله عليه السلام: شاء الاشياء على صيغة الفاعل منونة و نصب الاشياء على المفعولية، أى هو عز و جل شاء كل شىء بإرادة حقة و جويية و رحمة اختيارية ذاتية لا بمشية قصدية سانحة و إرادة شوقية زائدة على نفس الذات حاصلة بعد مرتبة الذات معبر عنها بالهمة و الهمامة. قوله عليه السلام: و لا بائن منها ظاهر لا بتأويل المباشرة و فى نهج البلاغة المكرم «مع كل شىء لا بمقارنة و غير كل شىء لا بمزايلة». و تفسيره من غامضات أسرار الحكمة الالهية، و كأننا بفضل الله سبحانه قد تولينا تحقيقه على أبلغ الوجوه فى صحفنا الحكمية. قوله عليه السلام: و لا تأخذه السنوات سبق الاوقات كونه اما من السبق بمعنى التقدم، لان كونه جل مجده متقدم على الاوقات و الازمنة تقدما بالذات و تقدما بالسرمدية، و كذلك وجوده على العدم، اذ العدم لا يعقل و لا يتحصل مفهومه عند العقل الا عند تحصيل ملكاته التى هى سكان سواد عالم الامكان لا غير، و ان هى الا بعد الوجود الحق الوجوبى و الذات الحقة القيومية. و اما من سبقه سبقا اذا غلبه و لم يمكنه من القرار فى مقر التقرر و التحقق، لان كونه سبحانه تقدر

بقدوسيته الحققة عن الاوقات و الازمنة رأسا فلم يمكنها من أن تتطرق الى ساحة جنباه أصلا، و كذلك وجوده عز مجده تعالى بحقيقته الوجوبية عن شوب شوائب العدم مطلقا فلم يمكنها من أن يستطيع الى حريم قيوميته الحققة سيلا. قوله عليه السلام: و بتجهيزه الجواهر أى بجعله و ابداعه نفس جواهر الذات و سنخ ماهياتها الجوهرية عرف أن لا جوهرية له و لا ماهية له جوهرية، بل مهيته هى بعينها انية الحققة القيومية الوجوبية. قوله عليه السلام: بين متعادياتها مفرقا و مؤلفا على صيغة المفعول و بالنصب على الحالية عن الاشياء كما كذلك دالة و شاهدة و مخبرة. و من طريق الصدوق رحمه الله تعالى «مؤلف و مفرق و دالة و شاهدة و مخبرة» بالرفع على الخبرية، أى هى مؤلف بين متعادياتها مفرق بين متدانياتها دالة بتفريقها شاهدة بغرائزها مخبرة بتوقيتها. قوله عليه السلام: شاهدة بغرائزها ضرورة أن ذات الجاعل الخالق وراء ذوات مجعولاته و مفطوراته، و طور ذاته وراء أطوار ذوات مخلوقاته و مصنوعاته بالضرورة الفطرية. قوله عليه السلام: أن لا وقت لموقتها تقدسه سبحانه عن الوقت و الزمان كما عن الاين و المكان متكرر فى أحاديثهم صلوات الله عليهم، و منه قول أمير المؤمنين صلوات الله و تسليماته عليه فى خطبته المعروفة بخطبة الاشباح «لم يتصرف فى ذاته بكرور الاحوال و لم يختلف عليه حقب الليالى و الايام ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال و لا كان فى مكان فيجوز عليه الانتقال». و منه قوله عليه السلام فى خطبة أخرى جليلة «لا يقال متى و لا يضرب له أمد بمتى لم يقرب من الاشياء بالتصاق و لم يبعد عنها بافتراق». قوله عليه السلام: و سميعا اذا لا مسموع انما كان سميعا اذا لا مسموع لما قد تحققت غير مرة أنه سبحانه كان عالما و لا معلوم، اذا انما ما به انكشاف كل معلوم هو ذاته سبحانه بذاته من غير مدخلية أمر آخر أصلا، و علمه تعالى بالمسموعات بما هى مسموعة هو سمعه لكل مسموع فكان لا محالة سميعا بكل مسموع حيث لا مسموع أصلا.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: قال بينا. [ص ١٣٨ ح ٣] أقول: أصله بين، أشبعت الفتحة فتولدت ألف، وقد يزداد الميم، تقول: بينا وبينما نحن نرقبه أى أتانا. كذا أفيد بين أوقات رقبنا إياه، والجمل ممّا يضاف إليه أسماء الزمان ثم حذف المضاف إليه وهو «أوقات» وولى الظرف الذى هو «بين» الجملة التى أقيمت مقام المضاف إليه. قال عليه السلام: لم أره. [ص ١٣٨ ح ٤] أقول: إخراج الكلام على خلاف الظاهر بحمل الرؤية فى كلامه على العلم تنبيهاً على أنّ السؤال عن الرؤية البصريّة غير معقول لظهور استحالتها، وهذا فنّ من البلاغة. ثم لاحظ فى أنّ الرؤية قد يطلق على العلم الضرورى بالشىء لا مباشرة ولا مماسّة كما صرح به المعلّم الثانى، ولعلّ هذا هو المراد هاهنا، فليتدبّر. قال عليه السلام: بمشاهدة الأبصار. [ص ١٣٨ ح ٤] أقول: الإضافة لاميّة إن كان بالفتح، وبيانيّة إن كان بالكسر. قال عليه السلام: ولكن رأته القلوب. [ص ١٣٨ ح ٤] أقول: أى علمته القلوب وصدّقته بالتصديقات التى هى حقائق الإيمان أى إنّ الإيمان لا يتحقّق بدونها، والباء للملابسة أو الاستعانة، فإنّه لو لا حقائق الإيمان، لكان العلم به كعدمه. قال عليه السلام: لا بهمة. [ص ١٣٨ ح ٤] أقول: أى لا يضمّره. قال عليه السلام: لا بخديعة. [ص ١٣٨ ح ٤] أقول: فعيلة بمعنى مفعولة، يعنى لا بقوة بها يدرك الأشياء بأن تدخلها صورها فى الأشياء كلّها، من: خدع الضبّ فى جُحره، أى دخل. يقال: ما خدعت فى عيني نعسة، أى ما دخلت. قال عليه السلام: غير متمازج. [ص ١٣٨ ح ٤] أقول: بالرفع كسائر أخواته. قال عليه السلام: المباشرة. [ص ١٣٨ ح ٤] أقول: البشرة والبشر: ظاهر جلد الإنسان. والمباشرة: الملاقاة، وتولّى الرجل أمره بنفسه، فإن حمل على الظاهر المتعارف، فهو محمول على الأوّل، وإن حمل على الغالب، فهو الثانى أى لا بعلاج وفعل بدنى. قال عليه السلام: متجلّ. [ص ١٣٨ ح ٤] أقول: يقال: تجلّى الشىء إذا انكشف وشوهد عياناً. ويقال أيضاً: استهلّ - على المجهول تارة والمعلوم أخرى - إذا تبين. واستهلّ وجه الرجل إذا فرح وظهر فرحه من وجهه. الإضافة إلى الرؤية أفاده المعنى الأوّل. قال عليه السلام: لا بمسافة. [ص ١٣٨ ح ٤] أقول: بل بذاته المباشرة لكلّ ذات. قال عليه السلام: بمداناة. [ص ١٣٨ ح ٤] أقول: أى بقرب مكانى بل لوجوده أو علمه المحيط بكلّ شىء. قال عليه السلام: بين متدانياتها. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: أى بين متقارباتها، وتفريقه بينها بأن فصلّ جزءاً من كلّ منها وجعله جزء الحامل المزاج مثلاً فرّق من النار شيئاً ومن الهواء شيئاً منه وكذا من

الماء والأرض جزءاً جزءاً وكلّ جزء منها من جنس كلّ منها، فأجزاؤها متدانيات كلّها. وقوله: «دالة» حال من المتعديات والمتدانيات، بتفريقها على مفرّقها وبتأليفها على مؤلّفها؛ ضرورة أنّهما ليسا بحسب الطبيعة فيدلّان على صانع مدبّر. وقوله: «وذلك قوله» أى دلالة التفريق والتأليف مفاد قوله:

«وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ»

وقوله:

«لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»

أنّ ذلك بتدبير مدبّر خارج عنهما. وبالجملة، إنّ مفاد «كلّ» فى كلّ شىء للاستيعاب العمومى ليشمل الحيوان وغيره أمّا الأول، فلأنّه خلق منه الذكر والأنثى، وأمّا الثانى، فلأنّه خلق السماء والأرض، والليل والنهار، والبرّ والبحر، والشمس والقمر، والمادّة والصورة، والعقل والنفس، ومراتب العقول متخالفة الأنواع حيث إنّ كلّاً منها منحصر فى فرد ولا يخالف هنالك بمجرد الهوية الشخصية بل بالطبيعة النوعية أيضاً. وأمّا النفس، فمراتبها متخالفة بالهويّات الشخصية. ثمّ إنّ كلّاً منها مركّب من الجنس والفصل، وكلّ منهما مركّب من الماهية والإثنية وكلّ منهما مركّب من إهلال الذات والقوّة والفعليّة من جناب قدسه تعالى حيث إنّ كلّ شىء فى ذاته ليسّ وبه أيسّ كما تُقرّر فى حكمة ما بعد الطبيعة، وكلّ اثنين زوج والله - تعالى مجده - فردٌ لا مثل له. وقوله:

«لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»

أى فعلت ذلك كلّه إرادة أن يتذكّروا فيعرفوا الخالق ويعبدوه. قال عليه السلام: لا بهمامة. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: بفتح الهاء أى لا يضمّر. وأصلها من الحزن والاهتمام لا لشىء لو فاته، لحزن. قال عليه السلام: ولا تضمّنه. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: أى لا تحويه وإلا لكان متغيّراً بل إنّ على ثبات السرمد، ونسبتها إليه دهر. قال عليه السلام: ولا تحدّه الصفات. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: جمع الصفة

مصدر قولك: وصفت فلاناً بمعنى أنه غير موصوف بصفة تحدّه. قال عليه السلام: لا باضطرار. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: يقال: اضطرّ الشيء - على صيغة المجهول - أى ألجىء إليه، وقد يجىء بمعنى المحتاج إليه، فعلى الأول يشعر باختياره، وعلى الثانى بعدم احتياجه إلى آلة فى إيجاده. قال عليه السلام: السنوات. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: جمع «سنة» وهو مبدأ النوم. قوله: «سبق الأوقات» بالنصب على المفعوليّة لـ «كونه» والجملة استيناف بيانى لقوله: «لا تضمّنه الأوقات». قال عليه السلام: لا بتفريق آلة. [ص ١٤٠ ح ٥] أقول: أى بنفس ذاته. قال عليه السلام: فمن وصف. [ص ١٤٠ ح ٥] أقول: بالصفة الموجودة فى الخارج فى نفسها القائمة بذاته الأقدس تعالى فقد ميّزه عن صفته وجعل فيه شيئاً غير شىء. فى القاموس: الحدّ: تمييز الشىء عن الشىء. انتهى. وهو معنى ما سيجىء فى سادس الباب من قوله: «بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف». ومن ميّزه كذلك فقد عدّه أى جعله واحداً من متعدّد يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر كما فى صفات الذات. وهذا معنى ما سيأتى فى سادس الباب من قوله: «وشهادتهما جميعاً» بالثنوية، وتعدّد القدماء محال لما مرّ فى ثانى باب آخر، وهو من الباب الأوّل. وهذا معنى ما سيجىء فى سادس الباب من قوله: «الممتنع منه» فقد ثبت حدوث الكلّ أى الذات والصفات. قال عليه السلام: أزله. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: أى سرمديته فى حدّ ذاته وسنخ... قال عليه السلام: وجوده. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: بمعنى أنّ وجوده قد حصل له سابقه على العدم بإبطال عدمه، نظراً إلى ذاته بوجوده القائم بذاته، وكذا إبطال العدم الأزلى للعالم بإيجاده له. وبالجملة، إنّ وجوب وجوده أبطل العدميين. ولعلّ المراد من سبق وجوده العدم هو هذا. ثمّ إنّ العدم الذاتى الذى يساوق الإمكان، فبطلانه رأساً بوجوب وجوده، وأمّا العدم الدهرى للعالم، فبطلانه بإيجاده تعالى العالم بنور وجوده. قال عليه السلام: ضادّ النور. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: استيناف بيانى لقوله: «وبمضادّته». قال عليه السلام: والخشن. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: بفتح الخاء والشين المعجمتين: الخشونة، وقوله: «باللين» بمعنى النعومة. ومن الجائز أن يكون بكسر الشين المعجمة، واللين بفتح اللام وتشديد الياء، فعلى هذا يكون المتقابلان هما المشتقان، وعلى الأوّل من المبادئ الاشتقاقية. قال عليه السلام: والصرّد. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: بالفتح: البرد فارسىّ معرّب، يطلق على البارد. وقوله: «بالحرور» بفتح الحاء المهملة وضّمّ الراء: الريح الحارّة، وهى بالليل كالسموم

بالنهار . قال عليه السلام: مؤلف. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: بأن جعل المتعاديات المتقابلات حاملة للمزاج من الأجسام المتقابلة المتعاهدة. قال عليه السلام: بين متدانياتها. [ص ١٣٩ ح ٤] أقول: أى بين متقارباتها، وتفريقه بينها بأن فصل جزءاً من كل منها وجعله جزء الحامل المزاج مثلاً فرّق من النار شيئاً ومن الهواء شيئاً منه وكذا من الماء والأرض جزءاً وكلّ جزء منها من جنس كلّ منها، فأجزاؤها متدانيات كلّها. وقوله: «دالة» حال من المتعاديات والمتدانيات، بتفريقها على مفرّقها وتألّفها على مؤلّفها؛ ضرورة أنّهما ليسا بحسب الطبيعة فيدلّان على صانع مدبّر. وقوله: «وذلك قوله» أى دلالة التفريق والتأليف مفاد قوله:

«وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ»

وقوله:

«لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»

أنّ ذلك بتدبير مدبّر خارج عنهما. وبالجملة، إنّ مفاد «كلّ» فى كلّ شىء للاستيعاب العمومى ليشمل الحيوان وغيره أمّا الأوّل، فلأنّه خلق منه الذكر والأنثى، وأمّا الثانى، فلأنّه خلق السماء والأرض، والليل والنهار، والبرّ والبحر، والشمس والقمر، والمادّة والصورة، والعقل والنفس، ومراتب العقول متخالفة الأنواع حيث إنّ كلّاً منها منحصر فى فرد ولا يخالف هنالك بمجرد الهوية الشخصية بل بالطبيعة النوعية أيضاً. وأمّا النفس، فمراتبها متخالفة بالهويّات الشخصية. ثمّ إنّ كلّاً منها مركّب من الجنس والفصل، وكلّ منهما مركّب من الماهية والإنيّة وكلّ منهما مركّب من إهلال الذات والقوّة والفعليّة من جناب قدسه تعالى حيث إنّ كلّ شىء فى ذاته ليسّ وبه أيسّ كما تُقرّر فى حكمة ما بعد الطبيعة، وكلّ اثنين زوج والله - تعالى مجده - فردٌ لا مثل له. وقوله:

«لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»

أى فعلت ذلك كلّه إرادة أن يتذكّروا فيعرفوا الخالق ويعبدوه.



\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: ذَعَلَب (به كسر ذال با نقطه و سکون عين بی نقطه و کسر و فتح لام و باء یک نقطه) شتر ماده تند رفتار است و لقب آن مرد است. الإِبْصَار (به کسر همزه): دیدن به مردمک. یعنی: میان این که امیر المؤمنین علیه السلام خطبه می گفت بر منبر کوفه، ناگاه برخاست سوی امیر المؤمنین علیه السلام مردی که گفته می شد او را «ذَعَلَب»؛ صاحب زبان بود، رسا بود در خطبه ها، جرأت دل داشت، پس گفت: ای امیر المؤمنین! آیا دیدی صاحب کلِ - اختیارت را؟ گفت: ای مرگ ناگهان تو ای ذعلب! هرگز عبادت نمی کردم صاحب کلِ - اختیاری را که ندیده باشم او را. پس گفت که: ای امیر المؤمنین! چگونه بود وقتی که دیدی او را؟ گفت که: ای مرگ ناگهان تو ای ذعلب! ندیده او را چشم ها به معاینه دیدن مردمک، و لیک دیده او را دل ها به دیدن هایی که اصل و بازگشت تصدیق به اوست. مراد، یقین به شواهد ربوبیت است. اصل: «وَيْلَكَ يَا ذَعْلَبُ، إِنَّ رَبِّي لَطِيفُ اللَّطَافَةِ لَا يُوصَفُ بِاللُّطْفِ، عَظِيمُ الْعِظَمَةِ لَا يُوصَفُ بِالْعِظَمِ، كَبِيرُ الْكِبَرِيَاءِ لَا يُوصَفُ بِالْكَبَرِ، جَلِيلُ الْجَلَالَةِ لَا يُوصَفُ بِالْغِلْظِ، قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، لَا يُقَالُ: شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَبَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ، لَا يُقَالُ: لَهُ بَعْدُ، شَاءَ الْأَشْيَاءِ لَا بِهَمَّةٍ، دَرَاكٌ لَا بِخَدِيعَةٍ، فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، غَيْرُ مُتَمَازِحٍ بِهَا، وَلَا بَائِنٍ مِنْهَا، ظَاهِرٌ لَا بِتَأْوِيلِ الْمُبَاشَرَةِ، مُتَجَلٌّ لَا بِاسْتِهْلَالِ رُؤْيَةٍ، نَاءٌ لَا بِمَسَافَةٍ، قَرِيبٌ لَا بِمُدَانَةٍ، لَطِيفٌ لَا بِتَجَسُّمٍ، مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ، فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَارٍ، مُقَدَّرٌ لَا بِحَرَكَةٍ، مُرِيدٌ لَا بِهَمَامَةٍ، سَمِيعٌ لَا بِأَلَةٍ، بَصِيرٌ لَا بِأَدَاةٍ». . شرح: اللطافة (به فتح لام) و اللطف (به ضم لام و سکون طاء) مصدر باب «حَسَنَ»: نازکی. لطيف اللطافة و نظایر آن برای مبالغه است، چنانچه می گویند که: «جَدَّجَدَّه». يُوصَفُ چهار جا، به صیغه مضارع غایب مجهول باب «ضَرَبَ» است. الف لام اللطف برای عهد خارجی است؛ و مراد، نوعی از لطف است که در مخلوقان می باشد. و بر این قیاس است الف لام العظم و الف لام الکبر. و توضیح این گذشت در باب هفدهم که «بَابٌ آخَرٌ وَهُوَ مِنَ الْبَابِ الْأَوَّلِ» تا آخر، است. الْكِبَرِيَاءِ (به کسر کاف و سکون باء

یک نقطه و کسر راء بی نقطه و یاء دو نقطه در پایین و الف ممدوده) و الْكِبْر (به کسر کاف و سکون باء): بزرگ منشی. الْجَلَالَة (به فتح جیم، مصدر باب «ضَرَبَ»): بی ننگ بودن، و از آن جمله قهر بر دشمنان است؛ زیرا که ترک آن در وقتش باعث ننگ است. الْغَلَط (به کسر غین با نقطه و فتح لام و ظاء با نقطه، مصدر باب «ضَرَبَ» و «حَسَنَ»): سختی دل. شَاء (به صیغۀ اسم فاعل) در اصل «شائی» بوده، اسقاط یاء شده به التقای ساکنین بعد از اسقاط ضمه یاء برای ثقل ضمه بر یاء، پس مضاف است به اَشْيَاء. الْهِمَّة (به کسر و فتح هاء): آنچه در دل درآید و قصد کرده شود. الدَّرَك (به فتح دال و فتح راء): غالب شدن بر دشمن، و الدَّرَاك (به فتح دال و تشدید راء): به غایت غالب بر دشمن. الْخَدِيعَة (به فتح خاء با نقطه و کسر دال): فریبی که در جنگ می کنند و به آن غالب بر دشمن می شوند، چنانچه می آید در «كِتَابُ الْاِيْمَانِ وَالنُّذُورِ وَالْكَفَّارَاتِ» در حدیث اولِ آخِرِ ابواب که: «إِنَّ الْحَرْبَ خُدْعَةٌ» و بیان می شود. غَيْرُ مَنْصُوبٍ و حال است. و مرفوع و خبر بعد از خبر می تواند بود. الْمُتَجَلَّى (به جیم، به صیغۀ اسم فاعلِ باب تَفَعَّلَ): هویدا، و نگاه کننده در اجسام؛ و این جا هر دو مناسب است. الْاِسْتِهْلَالُ: طلب دیدنِ هلال به گذاشتن دست بر ابرو تا بهتر دیده شود؛ و مراد این جا، مبالغه در نگاه است. التَّجَسُّم (به جیم و سین بی نقطه، مصدر باب تَفَعَّلَ): زیاد شدن مقدار چیزی به روشی که باعث لطافت آن چیز شود، مثل این که آب چون منقلب به هوا شود، مقدارش زیاد می شود و لطیف تر می شود. الْمَوْجُودُ: دریافته شده. و آن، ضِدُّ مَفْقُودٍ است. الْعَدَم (به فتح عین و فتح دال؛ و به ضمّ عین و سکون دال، مصدر باب «عَلِمَ»): درنیافتن؛ و آن به معنی فُقَد است. و مراد این است که: هیچ مکلف، بلکه هیچ صاحبِ تمیز، هرگز خالی نبوده از معرفت او، پس اگر منکر او شود، به عنوان مکابره خواهد بود، چنانچه گذشت در حدیث دَوِّم «بَابُ النَّسْبَةِ»-که باب هفتم است-که: «مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ» و اشارت به آن شد در حدیث اولِ باب اول. الْاِضْطِرَارُ: کاری کردن که ترک آن مقذور باشد برای دفع ضرر. الْمُقَدَّر (به صیغۀ اسم فاعلِ باب تَفَعَّلَ): فاعل از روی تدبیر. لَا بِحَرَكَةٍ اشارت است به این که فعل هر فاعل که غیر الله تعالی است به حرکت خودش است در مکان، بنابر بطلانِ تَجَرُّدِ غیر الله تعالی و بطلانِ افعالِ طَبِيعِيَّةِ نزد اهل اسلام. الْاِرَادَة: جَدُّ در مَشِيَّت. الْهِمَامَة (به کسر هاء و تخفیف میم، مصدر باب «نَصَرَ»): قصدی

که در دل می باشد کسی را برای پیشه خود که مستمر است. الآلة: شدت. مراد به سمع بی آلت این است که: شنیدن او احتیاج به شدت صوت ندارد، بلکه می شنود آواز پای مورچه را چون رود بر سنگ سخت. الأداة: چیزی که مدد باشد در کاری؛ و مراد این جا، چشم است. و می تواند بود که مراد به آلت، عضو باشد و مراد به آدات، عینک و مانند آن باشد. یعنی: ای مرگ ناگهان تو ای ذعلب! به درستی که صاحب کل «اختیار من به غایت نازک است، بیان کرده نمی شود به این نازکی. به غایت بزرگ مرتبه است، بیان کرده نمی شود به این بزرگی. به غایت متکبر است، بیان کرده نمی شود به این تکبر. به غایت بی ننگ است، بیان کرده نمی شود به سختی دل. پیش از هر چیز است، گفته نمی شود که چیزی پیش از اوست. باقی بعد از فنای هر چیز است، گفته نمی شود که او را بعد هست. خواهنده چیزها است، نه به قصد دریابنده. غالب بر دشمن است، نه به فریب. در چیزها همگی آنها هست بر حالی که غیر ممزوج است به آنها و نه جداست از آنها. ظاهر است به اعتبار دلیل بر هستی او، نه به بازگشت اتصال به چیزی. هُویداست، نه به مبالغه در دیدن چشم او را. دور است از مخلوقین، نه به مسافتی که میان او و مخلوقین باشد. نزدیک است به مخلوقین، به اعتبار احاطه علم او، نه به نزدیکی مسافت. نازک است، نه به زیاد شدن مقدار. شناخته شده است، نه بعد از جهل به او. فاعل عالم است، نه برای دفع ضرر از خود. تدبیر کننده است، نه به جنبیدن. خواهنده است، نه به قصدی که در دل است. شنواست، نه به شدت. بیناست، نه به چشم. اصل: «لَا تَحْوِيهِ الْأَمَاكِنُ، وَلَا تَصَمِّمُهُ الْأَوْقَاتُ، وَلَا تَحُدُّهُ الصِّفَاتُ، وَلَا تَأْخُذُهُ السَّنَاتُ، سَبَقَ الْأَوْقَاتَ كَوْنُهُ، وَالْعَدَمَ وَجُودُهُ، وَالْإِبْتِدَاءَ أَرْزُلُهُ».. شرح: الضَّمَان (به فتح ضاد با نقطه، مصدر باب «عَلِمَ»): در شکم گرفتن چیزی را به روشی که بیرون نباشد اصلاً. أَوْقَات جمع وقت است؛ و آن، قطعه ای است از زمان به اعتبار این که طرف حادثی است که پیش از آن قطعه و بعد از آن قطعه نیست و با قطع نظر از این اعتبار، آن را وقت نمی نامند. الْحَدَّ (مصدر باب «نَصَرَ»): مانع شدن. الصِّفَات: اقسام ثناگویی. مراد این است که: واصفان عاجزند از کنه صفت او، چنانچه گذشت در حدیث دوم این باب که: «الَّذِي يَعْجِزُ الْوَاصِفُونَ عَنْ كُنْهِ صِفَتِهِ». الْأَخْذُ: بازداشتن کسی را از کاری. السَّنَات (به کسر سین): ماندگی ها، چنانچه ظاهر می شود در «كِتَابُ الْعِشْرَةِ» در حدیث پنجم باب بیست و یکم که «بَابُ

الْجُلُوسُ» است. السَّبْقُ: پیش از چیزی بودن. معنی عدم و وجود بیان شد در شرح فقره سابقه و آنها را مصادر متعدیّه است. و استعمال عدم به معنی نیستی و وجود به معنی هستی، موافقِ وضع لغت عرب نیستو از تصرّفات مترجمانِ کتب فلاسفه است و حمل عدم و وجود بر آنها در این مقام، باعث سرگردانی جمعی شده و توجیهاات رکیکه کرده اند. پس می گوییم که: از جمله مصداق عدم در این مقام، فقر و عجز مخلوقان است. و از جمله مصداق وجود، غنا و کمال قدرت الله تعالی است که مذکور است در آیت سوره فاطر: «

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»

«و در سوره محمد: «

وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» .

« الْأَزْلُ (به فتح همزه و فتح زاء با نقطه): همیشگی در جانبِ ماضی. یعنی: فرو نمی گیرد الله تعالی را مکان ها و در شکم نمی گیرد او را وقت ها و مانع نمی شود او را از اتّصاف به کمالی دیگر انواع ثناگویی ها و فرا نمی گیرد او را ماندگی ها. پیشی گرفته اوقات مخلوقان را بودن او و پیشی گرفته فقر و عجز مخلوقان را غنا و کمال قدرت او و پیشی گرفته ابتدای مخلوقان را همیشگی او در جانب ماضی. اصل: «بِتَشْعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ، وَبِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرَ عُرِفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ، وَبِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ، وَبِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ» . . شرح: التَّشْعِيرُ: چیزی را آلت شعور کردن. اضافه در تَشْعِيرِهِ و نظایر آن ، برای عهد خارجی است؛ و مراد، افعالی است از او که از روی تدبیر و به قول «كُنْ» است، پس فاعل آنها بری خواهد بود از هر نقص و قبیح. و شک نیست که آلت شعور داشتن و نظایر آن که این جا مذکور است، نقص است. الْمَشَاعِرُ (جمع مِشْعَر به کسر میم و سکون شین و فتح عین): آلت های شعور؛ یا به فتح میم و سکون شین و فتح عین: محلّ های شعور، مثل چشم و گوش. عُرِفَ: به صیغه ماضی مجهولِ باب «ضَرَبَ» است. التَّجْهِيرُ: چیزی را جوهر چیزی کردن. الْجَوَاهِرُ (جمع جوهر، معرّب گوهر): اصل ها، مثل خاک

که اصل آدمی است. الْمُضَادَّة: جسمی را مخالف جسمی دیگر کردن در کیفیت، مثل سنگ و خاک. مراد به اشیاء اجسام است. الْمُقَارَنَة: جسمی را موافق جسمی دیگر کردن در کیفیت، مثل این آب و آن آب. یعنی: به خلق او آلات شعور را- مثل حواس خمس- شناخته شد که آلت شعور نیست او را. و به اصل ساختن او چیزها را برای چیزهای دیگر، شناخته شد که اصل نیست او را. و به مخالفت انداختن او میان اجسام، شناخته شد که مخالف در کیفیت نیست او را. و به موافقت انداختن او میان اجسام، شناخته شد که موافق در کیفیت نیست او را. اصل: «ضَادَّ النُّورَ بِالظُّلْمَةِ، وَالْيُسَّ بِالْبَلَلِ، وَالْحَشِينَ بِاللَّيْنِ، وَالصَّرْدَ بِالْحَرُورِ، مُؤَلَّفٌ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا، وَمُفَرَّقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا، دَالَّةٌ بِتَفْرِيقِهَا عَلَى مُفَرَّقِهَا، وَبِتَأْلِيفِهَا عَلَى مُؤَلَّفِهَا». . شرح: ضَادَّ (به تشدید دال بی نقطه) به صیغه ماضی معلوم باب مُفَاعَلَة است. و جمله استیناف بیانی سابق است. الْيُسَّ (به فتح یاء دو نقطه در پایین و فتح باء یک نقطه و سین بی نقطه، مصدر باب «عَلِمَ»): خشکی؛ و این جا مستعمل شده در معنی اسم فاعل برای مبالغه، مثل آیت سوره طه: «

طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا» .

«الْبَلَلِ (به فتح باء یک نقطه و فتح لام، مصدر باب «عَلِمَ»): تری؛ و این جا مستعمل شده در معنی اسم فاعل برای مبالغه. الْحَشِينَ (به فتح خاء با نقطه و کسر شین با نقطه): ناهموار. اللَّيْنِ (به فتح لام و تشدید یاء دو نقطه در پایین، و اسکان آن نیز جایز است): هموار. الصَّرْدَ (به فتح صاد بی نقطه و سکون راء بی نقطه): سرد. الْحَرُورِ (به فتح حاء بی نقطه و ضم راء بی نقطه): گرم. مُؤَلَّفًا (به فتح لام مشدده) حال است از هشت چیز که مذکور شد به عنوان مثال. و تذکیر به اعتبار این است که نایب فاعلش مذکور است. بَيْنَ نایب فاعل است و در مثل این، فتح و ضم نون جایز است، نظیر «

لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ» .

«مُتَعَادِيَاتِ عبارت است از متضادات. ضمیر مؤنث، راجع به هشت چیز مذکور است. و مُفَرَّقًا (به فتح راء بی نقطه مشدده) عطف است بر مُؤَلَّفًا. دَالَّةٌ منصوب و حال دوم است از هشت چیز. یعنی:

بیان این آن که: مخالف کرد الله تعالی جسم روشن را مثل ستاره، به جسم تاریک که در پهلوی ستاره است و خشک را به تر و درشت را به هموار و سرد را به گرم، بر حالی که تألیف داده شده در مکان، میان متضادات آن اجسام و تفریق داده شده در مکان، میان متوافقات آنها، بر حالی که دلالت کننده است آن اجسام به وسیله تفریق متوافقات آنها از یکدیگر بر مدبری بری از هر نقص و قبیح، که به قول «کُنْ» تفریق کننده آنها است و دلالت کننده است به وسیله جفت کردن متضادات آنها با یکدیگر بر مدبری بری از هر نقص و قبیح، که به قول «کُنْ» جفت کننده آنها است. اصل: «وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى:»

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»

«فَفَرَّقَ بَيْنَ قَبْلِ وَبَعْدٍ؛ لِيُعْلَمَ أَنْ لِقَبْلِ لَهُ وَلَا بَعْدَ». شرح: مُشَارٌ إِلَيْهِ ذَلِكَ مضمون «وَبِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ» تا آخر است. و این جمله، تا «وَلَا بَعْدَ» معترضه است. مِنْ برای سببیت است. كُلُّ شَيْءٍ عبارت از کلّ جسم است. الزَّوْج: مرگب از دو چیز که مناسب یکدیگر باشد، یا به اتصال مکانی، یا به موافقت در کیفیت. و بنابراین هر جسمی جزء دو زوج است؛ زیرا که غیر متناهی نیست و مخالف در کیفیتی دارد، پس مرگب از آن جسم و از آنچه متصل به آن است یک زوج است و مرگب از آن جسم و از آنچه موافق در کیفیت است با آن، زوجی دیگر است؛ مثلاً در معدن فیروزه فیروزه های متفرق هست و میان آنها خاک هست، پس مرگب از این فیروزه و خاک متصل به آن، یک زوج است و مرگب از این فیروزه و فیروزه دیگر، زوجی دیگر است. فَاءَ برای تفریع است. فَرَّقَ، به صیغه ماضی غایب معلوم باب «نَصَرَ» یا باب تَفْعِيل است. و ضمیر مستتر، راجع به الله تعالی است. قَبْلٍ وَبَعْدٍ مجرور و منون است؛ و مراد، مقدم و مؤخر زمانی است. لِيُعْلَمَ به صیغه مضارع غایب مجهول مجرّد است؛ و مراد این است که: از دلالت تفریق مکانی بر بودن صانع عالم به عنوان «کُنْ» مفهوم می شود دلالت تفریق زمانی بر بودن آن صانع. یعنی: و مضمون آنچه مذکور شد، مضمون قول الله تعالی است در سوره ذاریات که: و از هر جسمی آفریدیم دو جفت را، تا شاید که شما به یاد خود آورید و اقرار کنید به این که این تألیف جفتی و تفریق جفتی دیگر، به عنوان «کُنْ» و از روی تدبیر

است و به عنوان ایجاب نیست، چنانچه فلاسفه توهم می کنند، پس جدایی انداخت میان مقدم و مؤخر در زمان تا معلوم شود که نیست مقدم زمانی او را و نه مؤخر زمانی. اصل: «شَاهِدَةٌ بِغَرَائِزِهَا أَنْ لَا غَرِيْزَةَ لِمُغْرَزِهَا، مُخْبِرَةٌ بِتَوْقِيَّتِهَا أَنْ لَا وَقْتَ لِمُوقَّتِهَا». . شرح: شَاهِدَةٌ منصوب و حال سوم از هشت چیز مذکور در سابق است. الْغَرَائِزُ (به غین با نقطه و راء بی نقطه و الف و همزه و زاء با نقطه، جمع غریزه): طبیعت ها؛ به معنی چگونگی هایی که اجسام مخلوق اند بر آنها، مثل گرمی برای آتش و سردی برای آب. الْمُغْرَزُ (به تشدید راء بی نقطه مکسوره): طبیعت دهنده. الْمُوقَّتُ (به تشدید قاف مکسوره): مخصوص کننده چیزی به زمانی معین. یعنی: بر حالی که آن اجسام، گواهی دهندگان یقینی اند به زبان حال، به وسیله طبیعت های آنها بر این که نیست طبیعتی برای طبیعت دهنده آنها. خبر دهنده اند به زبان حال به وسیله تخصیص آنها به زمانی معین به این که نیست زمان معین برای تخصیص کننده آنها. حاصل این است که: تغریز و توقیت آنها، از افعال علاجیه یا اتفاقیه نیست، بلکه به محض «کِنْ» و به عنوان تدبیر است، پس فاعل آنها منزّه است از هر نقص و قبیح، پس غریزه نخواهد داشت و مخصوص وقتی دُونَ وقتی نخواهد بود؛ زیرا که ظاهر است که حدوث و امکان ذاتی، نقص است، پس کمالِ مِنْ جَمِيعِ الْجَهَاتِ، مخصوصِ الله تعالی است. اصل: «حَبَبَ بَعْضَهَا عَنْ بَعْضٍ؛ لِيُعْلَمَ أَنْ لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ، كَانَ رَبًّا إِذْ لَا مَرْبُوبَ، وَإِلَهَا إِذْ لَا مَأْلُوهَ، وَعَالِمًا إِذْ لَا مَعْلُومَ، وَسَمِيعًا إِذْ لَا مَسْمُوعَ». . شرح: این فقره، برای بیان کمال استقلال او در قدرت است. الْحَجَبُ (به فتح حاء و سکون جیم، مصدر باب «نَصَرَ»): مانع شدن؛ و مراد این جا، مانع شدنِ الله تعالی است پادشاهان و امثال ایشان را از بعضِ مرادات ایشان، مثل اجرای حکم در کلّ روی زمین. مرجع ضمیرِ بَعْضَهَا «أَشْيَاء» است. إِذْ برای ظرفیت است. كَانَ رَبًّا تا آخر، استیناف است برای بیانِ لَا حِجَابَ؛ و بیانِ مضمون آن شد در شرح حدیثِ اوّل باب دوازدهم. یعنی: مانع شد بعضِ اشیا را که قادرند فی الْجُمْلَه از بعضِ دیگر که مراد ایشان است، تا دانسته شود که مانعی نیست میان او و مخلوقات او. بیانِ این آن که: صاحبِ کلّ اختیار هر کس و هر چیز بوده وقتی که کسی و چیزی غیر او نبوده و مستحقّ عبادت (به کسر حاء) بوده در وقتی که مستحقّ عبادت (به فتح حاء) نبوده و

دانا بوده به هر چیز وقتی که معلومات او کائن نبوده و شنوا بوده وقتی که آواز نبوده. مراد این است که: شنوایی از صفات ذات اوست به خلاف شنیدن.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۳۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (ذعلب) کز برج بالذال المعجّمة والعین المهملة: الناقة القویّة. وهنا اسم أو لقب. (بمشاهدة الأبصار) یحتمل الجمع والإفراد. وضبط برهان الفضلاء بالكسر. (لطیف اللطافة) أى بحسب تدابيره فى مصنوعاته، ولطف النافذ فى شىء بحيث لا یدرك صفة الممكن. والله سبحانه لطیف، أى عالم بدقائق المصالح وغوامضها. (لا یوصف باللطف) الذى من صفات الممكن، وهو الصغر والدقة والقلّة والنحافة ورقّة القوام ونحو ذلك، وكذا الكلام فى العظم المنفیّ ونظائره. قال برهان الفضلاء: ترکیب «لطیف اللطافة» ونظائره للمبالغة، كما یقال: جدّ جدّه. والمستتر فى «لا یوصف» ل «اللطافة». والألف واللام فى «اللطف» للعهد الخارجی؛ أى اللطف الذى فى المخلوقین. وقال السیّد الأجلّ النائینی: وقد أورد هنا الغلط الذى من مناسبات الجلالة فى الخلق؛ تنبیهاً على أنّ المنفیّ عنه ما هو مدرک العقول من صفات الخلق فى كلّ ذلك كما فى الجلالة. (شاء) على صیغة الفاعل. واحتمال الماضی كما ترى. وقرئ «شیئاً» على التفعیل و«شیئاً» كدرّاک على صیغة المبالغة. وقال برهان الفضلاء: «شاء» فى الأصل: «شائی» أسقطت الیاء بالتقاء الساکنین بعد إسقاط الضمّة، أو لثقل الضمّة على الیاء فمضاف إلى «الأشیاء». قال السیّد الأجلّ النائینی: شیئ الأشياء ومعطى شیئتها وموجدها لا بقصد واهتمام وحركة نفسانیّة. فضبط کسید. (لا بهمة) بكسر الهاء وتفتح، أى لا بقصد ذهنی وإرادة خُلقی. (درّاک لا بخدیعة) أى علام لا بدقة الفکر وتعمّقه. قال السیّد الأجلّ النائینی: وهو درّاک لا بألة یتصرّف فیها، أو حركة نفسانیّة [منتهیة إليها] وما یشبهها من الحیل والخدائع فى التوصل إلى المطالب. وقال برهان الفضلاء: «الدرّاک» من «الدرك» بالتحریک، بمعنی الغلبة على



العدوّ. «فى» فى (فى الأشياء كلّها) بمعنى «مع». (متجلّ لا باستهلال رؤية) أى ظاهر غير خفىّ على عناديه بآياته ودلائل ربوبيّته لا بظهور من رؤيته. قال ابن الأثير فى نهايته: أهلّ واستهّل إذا أبصر، وأهللته أبصرته . (ناء) بعيد (لا بمسافة) بل عن درك العقول والأوهام. (قريب) بالإحاطة العلميّة (لا بمدانة) كما فى المخلوقات. (لطيف لا بتجسّم) لا برقّة قوام ونحو ذلك من معانى اللّطف فى الممكنات. و«الهمامة» كسحابة: الكدّ والسعى؛ أى لا بذلك بل بالداعى إلى فعله من علمه وحكمته وعنايته بالخير. (ولا تضمنه الأوقات) من باب علم: لا تشمله كيف تضمن المخلوق خالقه. و (المشاعر): جمع المشعر بالفتح: محلّ الشعور، كالعين والأذن: أو بالكسر: آلة الشعور. (وبتجهيره الجواهر) يعنى بتأصيله الأصول والأركان. «قارن بينهم»: جعل بعضهم قريناً لبعض. (ضادّ النور بالظلمة) ردّ على الثنويّة. (والصرد): البرد، فارسىّ معرّب. (دالّة) أى هى دالّة. (بغرائزها): بذواتها. (لمغزها) على اسم الفاعل من الإفعال أو التفعيل. وضبط برهان الفضلاء: «مؤلّفاً» بالنصب. وكذا «مفرّقا» قال: وهما و«دالّة» و«شاهدة» و«مخبرة» حالات خمس من مفاعيل «ضادّ». وآية

«وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ»

فى سورة والذاريات. وقد سبق بيان الخلاف فى معنى المألوه فى الباب الخامس وهو باب المعبود. قال برهان الفضلاء: -هنا كما قال هناك- أى كان مستحقّاً للعبادة بكسر الحاء؛ إذ لا مستحقّ لها بفتحها. وقال الفاضل الإسترابادى بخطّه: «إذ لا مألوه» أى لم تحصل العبادة بعد، ولم يخرج وصف المعبوديّة من القوّة إلى الفعل . وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: أى وإلهاً مستحقّاً بذاته لأن يُعبد قبل وقت وجود المتعبّد الذى له الإله، فالمألوه هنا بمعنى النسبة لا الاشتقاق؛ لتلاّ يخرج الكلام عن الانتظام والاتّساق كما حملناه عليه فى باب المعبود، وباب معانى الأسماء .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٤٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرفوع، و ذعلب اليمانى ضبطه الشهيد فى قواعدہ بكسر الذال المعجمة و سكون العين المهملة و كسر اللام. قوله: بحقائق الإيمان، أى بحقائق هى الإيمان أو بمحققاته أو بالتصديقات التى هى أركان الإيمان، أو بالأنوار التى حصلت فى القلب من الإيمان، أو بالإذعانات الحققة الثابتة، أو بما هو حق الإيمان به لطيف اللطافة أى لطافته تعالى خفية لا تصل إليها العقول، و لا يوصف باللفظ الجسمانى لا يوصف بالعظم أى لا يمكن وصف عظمتة أو لا يوصف بعظمتة الجسم لا يوصف بالغلظ أى ليس جلالته تعالى بمعنى الغلظ فى الجثة، أو ليس جلالته مقرونة بالغلظ فى الخلق كما فى المخلوقين، قبل كل شىء أى بالعلية و سائر أنواع التقدم لا يقال شىء قبله بنحو من أنحاء القبلية و أقسامها الأزلية و بعد كل شىء فينتهى وجود كل شىء إليه، و هو الباقي بعده لا يقال له بعد ينتهى وجوده سبحانه إليه، و قيل: أى لا يقال له بعد على الإطلاق و منفردا عن ذكر القبل كما يقال: هو الأول و الآخر، و لا يقال له الآخر منفردا عن ذكر الأول شاء اسم فاعل أو فعل ماض. لا بهمة أى إرادة و خطوط بال، لا بخديعة أى لا بحيلة فى إدراكها فى الأشياء كلها بعلمه بها و تدبيره لها غير متمازج بها بالمجاورة و الخلط و لا بائن منها مفارقا عنها بالبعد، فإن القرب و البعد المكانيين و ما بحكمهما لا يليقان به سبحانه ظاهر أى غالب، أو بين، و ليس غلبته بكونه سبحانه راكبا فوقها، أو ليس تبيينه بأن يكون ملموسا أو مدركا بحس متجل أى ظاهر غير خفى على عباده بالآيات و الأدلة، لا بظهور و انكشاف من رؤية. و قال فى المغرب أهل الهلال و استهل مبني للمفعول فيهما إذا أبصر ناء من الأشياء بعيد عنها لعجزها عن الوصول إلى معرفة ذاته و حقيقته، لا ببعد مسافة، قريب من الأشياء لعلمه بجميعها لا بمدانة و مقارنة لطيف أى يدق عن إدراك المدارك، لا بدقة جسمانية لا باضطرار أى بكونه مجبورا على ما يفعله، بل إنما يفعل بعلمه و مشيته مقدر للأشياء محدد و مصور لها لا بحركة أى حركته أو حركة جوارحه أو بحركة ذهنية كما فى المخلوقين لا بهمامة أى لا بقصد و خطوط بال و لا تحده الصفات أى توصيفات الناس أو صفات المخلوقين، و السنة مبدء النوم سبق الأوقات بالنصب كونه بالرفع، إذ هو علة لها أو المعنى لم تصل الأزمان إليه بأن تتقدر بها و العدم وجوده قيل: المراد أنه علة لإعدام الممكنات كما أنه تعالى علة لوجوداتها لأن عدم العالم قبل وجوده كان مستندا

إلى عدم الداعى إلى إيجاده المستند إلى وجوده فوجوده سبق عدم الممكنات أيضا، أو المراد أزلته أى كل عدم ممكن تفرض أى عدمه السابق المقارن للوجود فهو مقدم عليه، أو المراد سبق وجوده على عدمه تعالى، لأن وجوده لما كان واجبا كان عدمه ممتنعا، فكان وجوده سابقا على عدمه، و غالبا عليه وقيل: الأعدام تابعة للملكات، و الملكات مصنوعة له، فالأعدام كذلك. و الابتداء أزله أى أزلته أزية لا تجتمع مع الابتداء و تنافيه، فكلما جعلت له ابتداء فهو موجود لأزليته قبله، أو أن أزلته سبقت بالعلية كل ابتداء و مبتدأ، بتشعيره المشاعر أى بإيجادها و إفاضة وجوداتها و كونها ممكنة موجودة بالإيجاد عرف أنها مخلوقة له فلا يستكمل بها، و لا يكون مناط علمه الذاتى، فلا يكون مشاعر له أو لأنا بعد إفاضة المشاعر علمنا احتياجا فى الإدراك إليها، فحكمنا بتنزهه سبحانه عنها لاستحالة احتياجه تعالى فى كماله إلى شىء، أو لما يحكم به العقل من المباينة بين الخالق و المخلوق فى الصفات. و قال ابن ميثم رحمه الله فى شرح النهج: لأنه لو كان له مشاعر لكان وجودها له إما من غيره و هو محال، و إما منه و هو أيضا محال، لأنها إن كانت من كمالات ألوهيته كان موجدا لها من حيث هو فاقد كما لا، فكان ناقصا بذاته و هذا محال و إن لم تكن كمالاتها كان إثباتها له نقصا، لأن الزيادة على الكمال نقصان، فكان إيجاده لها مستلزما لنقصانه و هو محال. و اعترض عليه بعض الأفاضل بوجوه: أحدها بالنقض لأنه لو تم ما ذكره يلزم أن لا تثبت له تعالى صفة كمالية كالعلم و القدرة و نحوهما، و ثانيها: بالحل باختيار شق آخر، و هو أن يكون ذلك المشعر عين ذاته سبحانه كالعلم و القدرة، و ثالثها: أن هذا الكلام على تقدير تمامه استدلال برأسه لم يظهر فيه مدخلية قوله عليه السلام بتشعيره المشاعر فى نفى المشعر عنه تعالى، و أن ما استعمله لم تثبت به و قد ثبتت بغيره ثم قال: فالأولى أن يقال قد تقرر أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن يكون بعض أفرادها علة لبعض آخر لذاته، لأنه لو فرض كون نار مثلا علة لنار فعلية هذه و معلوليته تلك إما لنفس كونهما نارا فلا رجحان لأحدهما فى العلية، و للأخرى فى المعلولية، بل يلزم أن يكون كل نار علة للأخرى، بل علة لذاتها و معلولا لذاتها، و هو محال و إن كانت العلية لانضمام شىء آخر فلم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة حينئذ ذلك الشىء فقط، لعدم الرجحان فى أحدهما للشرطية و الجزئية أيضا، لاتحادهما من جهة المعنى المشترك، و كذلك لو فرض المعلولية لأجل ضميمته. فقد تبين أن جاعل الشىء

يستحيل أن يكون مشاركا لمجوعوله، وبه يعرف أن كل كمال و كل أمر وجودى يتحقق فى الموجودات  
الإمكانية فنوعه و جنسه مسلوب عنه تعالى، و لكن يوجد له ما هو أعلى و أشرف منه، أما الأول  
فلتعالیه عن النقص و كل مجعول ناقص و إلا لم يكن مفتقرا إلى جاعل، و كذا ما يساويه فى المرتبة  
كآحاد نوعه و أفراد جنسه، و أما الثانى فلان معطى كل كمال ليس بفاقد له، بل هو منبعه و معدنه و  
ما فى المجعول رشحه و ظله انتهى . و قيل: المراد مشاعر العبادة و بتجهيره الجواهر أى بتحقيق  
حقائقها عرف أنها ممكنة، و كل ممكن محتاج إلى مبدء، فمبدأ المبادئ لا يكون حقيقة من هذه  
الحقائق و بمضادته بين الأشياء المتضادة من الحقائق النوعية الصورية الجوهرية أو العرضية و  
جعلها حقائق متضادة لتحدها بتحديدات من جاعلها لها، لا يجمع بعضها بعضا لتخالف حقائقها  
المتحددة بالحدود المتباينة المتنافية، و كل حقائق مخلوقة بالحدود متحددة، و الإحدى المقدس  
عن التحددات لا يضاده المحدود المتنزل عن مرتبته، و كيف يضاد المخلوق خالقه و الفاض  
مفيضه كذا قيل. و أقول: المراد بالضد إما المعنى المصطلح أى موجودان متعاقبان على موضوع أو  
محل واحد، أو المعنى العرفى الذى هو المساوى للشيء فى القوة، فعلى الأول نقول: لما خلق  
الأضداد فى محالها، و وجدناها محتاجة إليها، علمنا عدم كونه ضد الشيء، للزوم الحاجة إلى  
المحل المنافية لوجوب الوجود، أو لأننا لما وجدنا كلا من الضدين يمنع وجود الآخر و يدفعه و  
ينفيه، فعلمنا أنه تعالى منزه من ذلك، و أما الثانى فلان المساوى فى القوة للواجب يجب أن يكون  
واجبا، فيلزم تعدد الواجب و قد مر بطلانه و بمقارنته بين الأشياء أى بجعل بعضها مقارنا لبعض  
كالأعراض و محالها، و الممكنات و أمكنتها، و الملزومات و لوازمها عرف أن لا قرين له مثلها،  
لدلالة كل نوع منها على أنواع النقص و العجز و الافتقار. و قيل: أى بجعلها متحددة بتحددات  
متناسبة موجبة للمقارنة، عرف أن لا قرين له، و كيف يناسب المتحدد بتحدد خاص دون المتحدد  
بتحدد آخر من لا تحدد له، فإن نسبة اللاتحدد إلى التحددات كلها سواء ضاد النور بالظلمة بناء على  
كون الظلمة أمرا وجوديا، و على تقدير كونها عدم ملكة ففى تسميتها بالضد تجوز و لعل المراد بالضد  
غير ما هو المصطلح. و الصرد بفتح الراء و سكونها: البرد فارسى معرب و الحرور بالفتح: الريح  
الحارة مؤلف بين متعادياتها كما ألف بين العناصر المختلفة الكيفيات، و بين الروح و البدن، و بين

القلوب المتشعبة الأهواء و غير ذلك مفرق بين متدانياتها كما يفرق بين أجزاء العناصر و كلياتها للتركيب، و كما يفرق بين الروح و البدن، و بين أجزاء المركبات عند انحلالها، و الأبدان بعد موتها، و بين القلوب المتناسبة [المتلاصقة] لحكم لا تحصى، فدل التأليف و التفريق المذكوران الواقعان على خلاف مقتضى الطبائع على قاسر يقسرهما عليهما، و كونهما على غاية الحكمة و نهاية الإتقان على علم القاسر و قدرته و حكمته و كماله. قوله عليه السلام: و ذلك قوله يحتمل أن يكون ذكر الآية استشهادا بكون المضادة و المقارنة دليلين على عدم اتصافه بهما، كما فسر بعض المفسرين الآية بأن الله تعالى خلق من كل جنس من أجناس الموجودات نوعين متقابلين، و هما زوجان لأن كل واحد منهما مزدوج بالآخر كالذكر و الأنثى، و السواد و البياض، و السماء و الأرض، و النور و الظلمة، و الليل و النهار، و الحار و البارد، و الرطب و اليابس، و الشمس و القمر، و الثابت و السيارات، و السهل و الجبل، و البحر و البر، و الصيف و الشتاء، و الجن و الإنس، و العلم و الجهل، و الشجاعة و الجبن، و الجود و البخل، و الإيمان و الكفر، و السعادة و الشقاوة، و الحلاوة و المرارة، و الصحة و السقم، و الغناء و الفقر، و الضحك و البكاء، و الفرح و الحزن، و الحياة و الموت إلى غير ذلك مما لا يحصى، خلقهم كذلك ليعلم أن لهم موجدا ليس هو كذلك. و يحتمل أن يكون استشهادا لكون التأليف و التفريق دالين على الصانع، لدلالة خلق الزوجين على المفرق و المؤلف لهما لأنه خلق الزوجين من واحد بالنوع فيحتاج إلى مفرق بجعلهما متفرقين، و جعلهما مزوجين مؤتلفين ألفه لخصوصهما، فيحتاج إلى مؤلف بجعلهما مؤتلفين. و قيل: كل موجود دون الله فيه زوجان اثنان كالمهية و الوجود، و الوجوب و الإمكان، و المادة و الصورة، و الجنس و الفصل، و أيضا كل ما عداه يوصف بالمتضايقين كالعلية و المعلولية، و القرب و البعد، و المقارنة و المباينة، و التآلف و التفرق و المعادة و الموافقة، و غيرها من الأمور الإضافية. و قال بعض المفسرين: المراد بالشئ الجنس، و أقل ما يكون تحت الجنس نوعان، فمن كل جنس نوعان كالجوهر منه المادى و المجرد، و من المادى الجماد و النامى، و من النامى النبات و المدرك، و من المدرك الصامت و الناطق، و كل ذلك يدل على أنه واحد لا كثرة فيه، فقوله:

لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

أى تعرفون من اتصاف كل مخلوق بصفة التركيب و التضاييف و الزوجية، أن خالقهما واحد أحد لا يوصف بصفاتهما. قوله عليه السلام: ليعلم أن لا قبل له، ظاهره نفى كونه سبحانه زمانيا و يحتمل أن يكون المعنى عرفهم معنى القبلية و البعدية، ليحكموا بأن ليس شىء قبله و لا بعده، و الغرائز: الطباع و مغرزها موجد غرائزها و مفيضها عليها، و يمكن حملها و أمثالها على الجعل البسيط إن كان حقا. و قيل: إنما تشهد لتعالیه عن التحدد الذى إنما يكون بها الطبيعة و الغريزة لأنه تحدد يلحقه الوجود، و المتحددة به خالية فى ذاتها عن الوجود، أو لتعالیه عن التحدد مطلقا، و ربما تحمل الغرائز على الملكات و الصفات النفسانية كالشجاعة و السخاوة و الشهامة و أمثالها، و توقيتها تخصيص حدوث كل منهما بوقت، و بقائها إلى وقت، و حجب بعضها عن بعض أى بالحجب الجسمانية، أو الأعم ليعلم أن ذلك نقص و عجز و هو منزه عن ذلك، بل ليس لهم عن الرب حجاب إلا أنفسهم، لإمكانهم و نقصهم كان ربا أى قادرا على التربية، إذ هو الكمال، و فعليتها منوطة بالمصلحة، و إليها إذ لا مألوه أى من له الآلة، أى كان مستحقا للمعبودية إذ لا عابد.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٠٠

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥ / ٣٥٤ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ شَبَابِ الصَّيْرَفِيِّ - وَاسْمُهُ مُحَمَّدُ بْنُ

ص: ٣٤٠

---

١- ١ . فى التوحيد: «الجَسُو» بمعنى اليابس . وفى شرح المازندراني: «اليبس - بالضمّ وبالفتح - اليابس ، والثانى هنا أنسب؛ بقرينة مقابلته مع البلل».

٢-٢ . «الصدر» : البرد . فارسي معرّب ، أي معرّب «سرد» . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٤٩٦ (صدر).

٣-٣ . في «ض ، ف ، بح ، بس ، بف» وشرح صدر المتألّهين : «مؤلّفًا» و«مفرّقًا». وفي التعليقة للداماد ، ص ٣٣٦ : «مفرّقًا ومؤلّفًا على صيغة المفعول ، وبالنصب على الحاليّة عن الأشياء ، كما كذلك : دالّة وشاهدة ومخبرة».

٤-٤ . في شرح المازندراني : «دالّة» ، حال من المتدانيات المتفرّقة والمتعاديات المتألّفة».

٥-٥ . كذا في النسخ . والأنسب : «بتفرّقها» .

٦-٦ . كذا في النسخ . والأنسب : «بتألّفها» .

٧-٧ . في «ف ، بر ، بف» : «قول الله».

٨-٨ . الذاريات (٥١) : ٤٩ .

٩-٩ . في التوحيد : «بها» .

١٠-١٠ . في «ج ، ض ، بس ، بف» والتوحيد والوفاي : - «له» .

١١-١١ . في «ض» : «وشاهدة» . وفي شرح المازندراني : «شاهدة ، عطف على «دالّة» بحذف العاطف ، فهي أيضا حال عمّا ذكر» .

١٢-١٢ . في التوحيد : «على» .

١٣-١٣ . هكذا في «ج ، ض ، ف ، و ، بح ، بس ، بر ، بف» . وفي «ب» والمطبوع وشرح المازندراني : «لمغرّزها» .

١٤-١٤ . في التوحيد : «غير خلقه» .

١٥-١٥ . التوحيد ، ص ٣٠٨ ، ح ٢ ، بسنده عن محمّد بن أبي عبد الله الكوفي ، عن محمّد بن إسماعيل البرمكي ، عن الحسين بن الحسن ، عن عبد الله بن داهر ، عن الحسين بن يحيى الكوفي ، عن قثم بن قتادة ، عن عبد الله بن يونس ، عن أبي عبد الله عليه السلام . وراجع : الكافي ، كتاب التوحيد ، باب في إبطال الرؤية ، ح ٢٦٦ ؛ والأمالى للصدوق ، ص ٣٤١ ، المجلس ٥٥ ، ح ١ ؛ والتوحيد ، ص ٣٠٤ ، ح ١ ؛ والاختصاص ، ص ٢٣٥ الوفاي ، ج ١ ، ص ٤٣٣ ، ح ٣٥٦ .

الْوَلِيدِ - عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ قُتَيْبَةَ، قَالَ:

دَخَلْتُ أَنَا وَعِيسَى شَلْقَانُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَبْتَدَأْنَا، فَقَالَ: «عَجَبًا لِأَعْقَوَامِ (١) يَدْعُونَ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ بِهِ قَطُّ، خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّاسَ بِالْكُوفَةِ، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَةَ حَمْدَهُ، وَفَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيَّتِهِ، الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى أَرْزَلِهِ، وَبِأَشْبَاهِهِمْ (٢) عَلَى أَنْ لَا شِبْهَ لَهُ، الْمُسْتَشْهِدِ بِآيَاتِهِ عَلَى قُدْرَتِهِ، الْمُتَمَتِّعَةِ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتَهُ، وَمِنَ الْأَبْصَارِ (٣) رُوءَيْتُهُ، وَمِنْ

الْأَعْوَاهِمِ الْأَعْحَاطَةَ بِهِ، لَا أَمَدَ لِكَوْنِهِ، وَلَا غَايَةَ لِبَقَائِهِ، لَا تَشْمَلُهُ (٤) الْمَشَاعِرُ، وَلَا تَحْجُبُهُ ١/١٤٠

(٥) الْحُجْبُ، وَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ خَلْقَهُ إِيَّاهُمْ؛ لِامْتِنَاعِهِ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ، وَلَا مَكَانٍ مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ (٦)، وَلَا فِتْرَاقِ الصَّانِعِ مِنَ (٧) الْمَصْنُوعِ، وَالْحَادِّ مِنَ (٨) الْمَحْدُودِ، وَالرَّبِّ مِنَ (٩) الْمَرْبُوبِ، الْوَاحِدِ بِلَا تَأْوِيلِ عَدَدٍ، وَالْخَالِقِ لَا بِمَعْنَى (١٠) حَرَكَةٍ، وَالْبَصِيرِ لَا بِأَدَاةٍ، وَالسَّمِيعِ لَا بِتَفْرِيقِ آلَةٍ، وَالشَّاهِدِ لَا بِمَمَاسَّةٍ، وَالْبَاطِنِ لَا بِاجْتِنَانِ (١١)، وَالظَّاهِرِ الْبَائِنِ لَا بِتَرَاخِي مَسَافَةٍ، أَرْزَلُهُ نُهْيَةٌ (١٢) لِمَجَاوِلِ (١٣) الْأَعْفَكَارِ، وَدَوَامُهُ رَدْعٌ

ص: ٣٤١

١-١ . في «بر»: «للقوم».

٢-٢ . في التوحيد: «بأشباههم».

٣-٣ . احتمل الداماد كونه على صيغة المصدر، أي الإبصار. أنظر: التعليقة للداماد، ص ٣٣٩.

٤-٤ . في «ض، بف»: «لا تشتمله».

٥-٥ . في «ج»: «لا يحجبه».

٦-٦ . في التوحيد: «ولا مكان ذواتهم مما يمتنع منه ذاته». واستصوبه العلامة الفيض في الوافي

وقال: «وكان اللفظتين سقطتا من قلم النساخ».



۷-۷. فی التوحید: «و» بدل «من» .

۸-۸. فی «ب، ج، بر، بس، بف» وحاشیة «بح» وشرح صدر المتألهین والوافی والتوحید: «و» بدل «من» .

۹-۹. فی «ب، ج، بر، بس، بف» وحاشیة «ض، بح» وشرح صدر المتألهین والوافی والتوحید: «و» بدل «من» .

۱۰-۱۰. فی حاشیة «ض»: «بلا معنی» .

۱۱-۱۱. الاجتتان: الاستتار. الصحاح، ج ۵، ص ۲۰۹۵ (جنن).

۱۲-۱۲. فی «بح» وحاشیة «ج، ض، ف، بف»: «نهی». و«النهیة»: اسم من نهاه، ضد أمره. القاموس المحيط، ج ۲، ص ۱۷۵۶ (نهی).

۱۳-۱۳. فی «ب، بح، بف» وشرح صدر المتألهین: «لمحاول»، ای لتحوّلات الأفكار. و«المجاول»: جمع مَجُول، وهو مكان الجولان وزمانه.

لِطَامِحَاتِ (۱) الْعُقُولِ، قَدْ حَسَرَ (۲) كُنْهَهُ نَوَافِذَ الْأَبْصَارِ، وَقَمَعَ (۳) وُجُودَهُ جَوَائِلَ الْأَعْوَاهِمِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ، فَقَدْ حَدَّهُ؛ وَمَنْ حَدَّهُ، فَقَدْ عَدَّهُ؛ وَمَنْ عَدَّهُ، فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ؛ وَمَنْ قَالَ: أَيْنَ؟ فَقَدْ غَيَّاهُ؛ وَمَنْ قَالَ: عَلَى مِ (۴)؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ؛ وَمَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ. (۵)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابن قتیبة گوید: من با عیسی شلقان بمحضر امام صادق (علیه السلام) رفتیم، حضرت خود آغاز سخن کرد و فرمود: تعجب است از مردمی که بامیر المؤمنین (علیه السلام) نسبت میدهند چیزی را که او هرگز بآن لب نگشوده است (میگویند او خداست و قابل پرستش در صورتی که) آن حضرت در کوفه برای مردم خطبه خواند و فرمود ستایش خدای راست که ستایشش را ببنندگان خود الهام

فرمود و شناسائی ربوبیتش را سرشت ایشان ساخت، بوسیله خلقش بر وجود خود رهنمون گشت و بحادث بودن مخلوقش بر ازلی بودن خود و بمانند بودن آنها بر بیمانندی خود دلالت کرد، آیات خود را گواه قدرتش گرفت، ذاتش از پذیرش صفات امتناع دارد (زیرا تمام صفات کمال عین ذاتش باشد و محالست که صفت زائدی پذیرد) و دیدنش از بینائیها و در خود گنجانیدنش نسبت بخاطرها محالست، بودش را سرآغازی نیست و دوامش را انجامی نباشد، ابزار درک او را فرانگیرد و پرده ها او را نپوشاند پرده میان او و مخلوقش همان طرز خلقت آنهاست زیرا آنچه لایق بذات مخلوقست نسبت باو ممتنع است و آنچه نسبت بوی ممتنع است مخلوق را سزاوار است (جهل و عجز و فقر و نابودی نسبت بوی محالست و همه اینها برای مخلوق ضروری و لازمست، این است پرده میان خالق و مخلوق) و نیز بجهت فرق میان سازنده و ساخته شده و میان محدودکننده و محدود شده و میان پروردگار و پروریده یکتاست نه بمعنی عدد (یک بلکه باین معنی که مرکب نیست و مانند ندارد) آفریننده است نه بمعنی جنبش اعضاء (چنان که هر سازنده ئی اعضاءش حرکت کند) بیناست بدون ابزار، شنواست بدون آلت، حاضر است بدون تماس جسمی، باطن است نه بزیر پرده، ظاهر است و بر کنار نه بمعنی دوری مسافت، (چنان که کسی که از ما بر کنار است بین ما و او مسافتی است) ازلیتش جلوگیری تاختن افکار است (توسن فکر هر چه بتازد آغازی برایش نیابد) و همیشگیش مانع سرکشیهای خرد، کنه و حقیقت او دیدگان تیزبین را درمانده کرده و وجودش خاطرهای تندرو را از بن کننده، هر که خدا را توصیف کند محدودش کرده و هر که محدودش کند بشماره اش آورده و هر که او را بشماره آورد ازلیتش را باطل کرده و هر که گوید: کجاست نهایتی برایش قائل شده (یعنی ذات او را در مکان محدودی منتهی دانسته) و هر که گوید روی چیست جایی را از او خالی دانسته و هر که گوید: در چیست؟ او را گنجانیده است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۹۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- اسماعیل بن قتیبه گوید: من با عیسی شلقان نزد امام صادق (علیه السلام) رفتم و آن حضرت با ما آغاز سخن کرد و فرمود: من در شگفتم از مردمی که سخنهایی به امیر المؤمنین (علیه السلام) می‌بندند که هرگز لب بدان نگشوده (یعنی به او نسبت الوهیت بندند و او را پرستند با اینکه علی (علیه السلام) در مقام تنزیه خدا و بندگی خود چنین خطبه ای دارد) امیر المؤمنین برای مردم کوفه چنین خطبه خواند: سپاس از آن خدا است که سپاس خود را در نهاد بندگان در اندازد و همگان را بر راه شناسائی پروردگارش آفریده، بوسیله خلقش به خود رهنمائی کرده و به پدیدش خلقش ازلیت خود را ثابت نموده، آنها را شبیه آفریده تا دلیل باشد که او را شبیهی نیست، آیات خود را گواه نیرویش گرفته و ذاتش از پذیرش اوصاف ممتنع است و رؤیتش از پذیرش دیدن، و احاطه به او از قدرت وهم بر کنار است، بودنش را مدتی نیست و بقایش را نهایی نه، مشاعر شامل او نشوند و پرده ای نیست که او را در پس خود گیرد، پرده میان او و خلقش همان آفرینش آنها است، برای آنکه آنچه را ذات آفریدگان پذیرد مقام حضرت او را نشاید و آنچه در ذات او نباید ممکنات را شاید و باز برای جدائی صانع و مصنوع و حد گذار و حد پذیر و پرورنده و پرورده، او است یگانه نه از نظر شمارش، و آفریننده نه بحساب تحمل جنبش، بینا نه به ابزار دیده، و شنوا است نه بدست آویز وسیله، گواه نه با حضور و تماس، نهاننه بزیر پرده بودن، آشکار و ممتاز نه بحساب وجود مسافت و فاصله مکانی، ازلیتس سد راه جولان افکار است و همیشه پائیدنش دست رد زن به سینه های خردهای سرکش و تندرو، کنه و حقیقت او دیده های تیزبین را وامانده کرده است و وجودش او هام تیز پر و چرخنده را از پای در آورده، هر که خدا را وصف کند او را محدود کند و هر که او را محدود کند در شماره اش افکند و هر که در رشته شماره اش آرد ازلیت او را باطل کرده و هر که گوید: کجا است او را در سوئی شناخته و هر که گوید: بر چیست؟ نسبت به او خلاء فرض کرده، و هر که گوید: در کجا است؟ او را گنجانیده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۰۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- «اسماعیل بن قتیبه» می گوید: من با عیسی شلقان نزد امام صادق علیه السلام رفتم و آن حضرت با ما آغاز سخن کرد و فرمود: من در شگفتم از مردمی که سخنهائی به امیر المؤمنین علیه السلام می بندند که هرگز لب بدان نگشوده (یعنی قائل به خدائی او می شوند) در صورتی که امیر المؤمنین برای مردم کوفه چنین خطبه خواند: سپاس از آن خدائست که سپاس خود را به بندگان الهام کرد و همه را برای شناسائی پروردگارش آفریده، بوسیله مخلوقش بر وجود خود رهنمائی کرده و به حادث بودن مخلوقش ازلیت خود را ثابت نموده، آنها را شبیه آفریده تا دلیل باشد که او را شبیهی نیست، آیات خود را گواه بر قدرتش گرفته و ذاتش از پذیرش اوصاف امتناع دارد و رؤیتش از پذیرش دیدن، و احاطه به او از قدرت وهم، برکنار است، بودنش را آغازی نیست و بقایش را انجامی نباشد مشاعر شامل او نشوند و پرده ای نیست که او را در پس خود گیرد، پرده میان او و مخلوقش همان آفرینش آنهاست برای آنکه آنچه را به آفریده های او تعلق پذیرد برای او ممتنع باشد آنچه در ذات او راه نیابد ممکنات و مخلوقات را شاید و باز برای جدائی صانع و مصنوع و مرزگذار و بی مرز و پرورنده و پرورده، یگانه اوست نه بمعنی شمارش، و آفریننده نه بحساب تحمل جنبش، بینا نه به ابزار دیده، و شنواست نه بدست آویز وسیله، گواه نه با حضور و تماس، نهان نه بزیر پرده بودن، آشکار و ممتاز نه بحساب وجود مسافت و فاصله مکانی، ازلیتش جلوگیر تاختن افکار است و همیشگیش مانع سرکشی های خرد، کنه و حقیقت او دیده های تیزبین را در مانده کرده است و وجودش خاطره های تندرور را از پای در آورده، هرکس خدا را وصف کند او را محدود ساخته و هرکس او را محدود کند در شمارش قرار داده و هرکس او را به شمارش در آورد ازلیت او را باطل کرده و هرکس گوید: کجاست او را در سوئی شناخته و هرکس گوید: بر چیست؟ نسبت به او خلاء فرض کرده، و هرکس گوید: در کجا است؟ او را در ظرف گنجانیده است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۶۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح قوله: يدعون على امير المؤمنين عليه السلام ما لم يتكلم به قط، اشارة الى ما تقولت و افترت عليه عليه السلام جماعة الغلاة من دعوى الالهية و الحلول و نحوه، وهؤلاء هم الذين غلوا فى حقه او فى حق ائمة المعصومين عليهم السلام حتى اخرجوهم من حدود الخلقية و حكموا فيهم باحكام الالهية. فربما شبهوا عليا عليه السلام او واحدا من اولاده الائمة عليهم السلام بالاله. وربما شبهوا الاله بالخلق و هم على طرفى الغلو و التقصير، و انما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية و التناسخية و مذاهب اليهود و النصارى، اذ اليهود شبهت الخالق بالخلق و النصارى شبهت الخلق بالخالق فسرت هذه الشبهة فى اذهان جماعة من فرق الشيعة و هم الغالية حتى حكمت باحكام الالهية فى حق على عليه السلام و بعض اولاده عليهم السلام. فمنهم السبائية اصحاب عبد الله بن سبأ و اسمه مذكور فى الكشى و الخلاصة و وصفه بانه غال ملعون احرقه امير المؤمنين عليه السلام و كان يزعم ان عليا عليه السلام إله و انه نبى. و ذكر محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فى كتاب الملل و النحل انه قال لعلى عليه السلام: انت انت، يعنى انت الاله، فنفاه الى المدائن. و زعم انه كان يهوديا فاسلم و كان فى اليهود يقول فى يوشع بن نون وصى موسى صلوات الله عليه مثل ما قال فى على عليه السلام، و هو اول من اظهر القول بالغلو و منه انشعبت اصناف الغلاة. و زعمت السبائية ان عليا عليه السلام حى لم يقتل و فيه الجزء الالهى و لا يجوز ان يستولى عليه و هو الذى يجىء فى السحاب، و الرعد صوتته و البرق تبسمه، و انه سينزل بعد ذلك فيملا الارض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما و جورا. قال: و انما اظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال على عليه السلام و اجتمعت عليه جماعة، و هذا ينافى القول بانه قتله على عليه السلام و حرقه، و قالت هؤلاء بتناسخ الجزء الالهى فى الائمة بعد على عليهم السلام. قال: و هذا المعنى مما كان يعرفه الصحابة و ان كانوا على خلاف مراده، هذا عمر كان يقول فيه حين فقأ عين واحد بالحد فى الحرم و رفعت القصة إليه: ما ذا اقول فى

يد الله فقأت عينا فى حرم الله؟، فاطلق عمر اسم الالهية عليه لما عرف منه ذلك. و منهم:الكاملية اصحاب ابى كامل كفر جميع الصحابة بتركهم بيعة على عليه السلام، و طعن فى على عليه السلام بتركه طلب حقه و لم يغدره القعود على انه غلافى حقه، و كان يقول: الامامة نور يتناسخ من شخص الى شخص و ذلك النور فى شخص يكون الامامة فيه، و ربما تتناسخ الامامة فتصير نبوة. و قال: يتناسخ الارواح بعد الموت. و الغلاة على اصنافهم كلهم متفقون على التناسخ و الحلول. و منهم: العليانية اصحاب العليان بن ذراع الاحدى و قال قوم: الدرى ، و كان يفضل عليا عليه السلام على النبى صلى الله عليه و آله و زعم انه الذى بعث محمدا صلى الله عليه و آله و سمّاه إلهها و كان يقول بدم محمد. -لعن الله العليان و صلى الله على سيدنا المرسلين محمد و آله .- و زعم انه بعث ليدعو الى على عليه السلام فدعا الى نفسه. و منهم: من قال بالهيتهما جميعا و يقدمون عليا عليه السلام فى احكام الالهية و يسمونهم العينية. و منهم: من يقول بالهيتهما جميعا و يفضلون محمدا صلى الله عليه و آله فى الالهية و يسمونهم الميمية. و منهم: من قال بالالهية لخمسة اصحاب الكساء محمد و على و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام و قالوا خمستهم شىء واحد و الروح حالة فيهم بالسوية لا فضل لواحد على الاخر، و كرهوا ان يقولوا فاطمة بالتأنيث بل قالوا «فاطم» و فى ذلك يقول بعض شعرائهم:

توليت من بعد الله فى الدين خمسة-نبيا و سبطيه و شيخا و فاطما

و منهم: طوائف اخرى و ذكر اقوالهم يؤدى الى الاطناب. فغرض الصادق عليه السلام من نقل هذه الخطبة المشتملة على مناهج التوحيد و التنزيه ليعلم الناس انه برئ مما نسبت إليه الغلاة كبراء عيسى عليه السلام مما نسبت إليه النصارى. قوله: الحمد لله الملهم عباده حمده، اراد بالعباد الملهمين حمده خواص البشر. و قوله: فاطرهم على معرفة ربوبيته، اى جاعلهم على فطرة الايمان و المعرفة كما فى قول النبى صلى الله عليه و آله: كل مولود يولد على الفطرة... الحديث، اشارة الى ان معرفة الله فطرى للنفوس الادمية و ان الكفر و الضلال عرض طار على قلوبهم، كالطبع و الرين على المرأة، فافسدها عما فطروا عليه من قبول نور الايمان و المعرفة. قوله: الدال على وجوده بخلقه، اشارة

الى ما يستدل بوجود الخلق و امكانه على وجوب وجود الخالق بالبراهين المتعددة التى بعضها من طريق الاجسام و بعضها من طريق الحركة و بعضها من طريق النفس كما هو مفصل فى الكتب العقلية. و قوله: و بحدوث خلقه على ازله، اشارة الى ما ذكرنا من دلالة حدوث الشىء على سبق الحركة التى لا بداية لها و على فاعله الازلى الذى لا ينقطع فيض رحمته و جوده ازلا ابدا. و قوله: و باشتباههم على ان لا شبه له، اراد باشتباههم كونهم ذوى اشباه و امثال، فان كل ممكن ذو ماهية و كل ذى ماهية و ان كانت ماهيته منحصرة فى الخارج فى فرد واحد، فانه يحتمل من حيث ماهيته الاشتراك بين اشياء كثيرة متشابهة متماثلة، و كل ما يكون ذا ماهية محتملة للكثرة، فلا بد فى وجوده الخاص ببعض افراده دون بعض من علة خارجة عن ماهيته، فكل ذى ماهية معلول محتاج الى علة فاعلة، ففاعله ان كان ذا ماهية فيحتاج الى فاعل اخر، و هكذا الكلام فى فاعل فاعله، فيتسلسل الامر الى لا نهاية او يدور او ينتهى الى فاعل لا ماهية له غير الوجود الصرف، و القسمان الاولان باطلان فتعين الثالث و هو الحق المطلوب. و قال بعض شراح نهج البلاغة: اراد باشتباههم على ان لا شبه له، اشتباههم فى الحاجة الى المؤثر و المدبر، و تقرير هذا الطريق ان نقول: ان كان تعالى غنيا عن المؤثر فلا شبيه له فى نفى الحاجة إليه، لكن المقدم حق فالتالى مثله. اقول: فيه ما لا يخفى من القصور بوجهين: احدهما ان المطلوب فى تنزيه الحق تعالى عن الشبه هو نفى الشبه عنه على الاطلاق لا نفى وجه من وجوه الشبه فقط كالحاجة. و ثانيهما ان نفى الحاجة عنه تعالى مما لا يحتاج الى اثباته له من جهة تشابه الخلق فيها، بل مجرد كونه واجب الوجود يلزمه نفى الحاجة عنه الى غيره لزوما بينا، فالاستدلال عليه لغو من الكلام مستدرک، فالاولى فى شرح هذا الكلام ما ذكرناه. ثم قال: و قيل: اراد باشتباههم اشتباههم فى الجسمية و الجنس و النوع و الاشكال و المقادير و الالوان و نحو ذلك، و اذ ليس داخلا تحت جنس لبراءته عن التركيب المستلزم للامكان، و لا تحت النوع لافتقاره فى التخصيص بالعوارض الى غيره، و لا بذى مادة لاستلزامها التركيب، فليس بذى شبيه فى شىء من الامور المذكورة. قال: و الاول اعم فى نفى التشبيه. اقول: اراد بالاعمى فى الوجه الاول اعمية دليله الذى هو وجود الحاجة فى المخلوقات كلها بخلاف الوجه الثانى، اذ ربما يوجد موجود من المخلوقات لا شبيه له فى نوعه و لا فى جنسه لبساطته و لا فى الاشكال و المقادير و الالوان و غيره، و

هذا الوجه و ان كان اخص دليلا من الوجه الاول لكنه اعم فائدة، و هو نفى الشبه عنه من وجوه اخرى أيضا، و العبرة بعموم المطلوب و شموله لاقسامه اولى من العبرة بعمومية مادة الدليل، فالوجه الثاني اولى. و اما الوجه الذي ذكرناه فالدليل و المطلوب كلاهما عامان، لان دليلنا كون المخلوق ذا ماهية محتملة للاشياء و المطلوب الحاصل منه نفى الشبه عنه تعالى من جميع الوجوه و الحثيات. قوله: المستشهد بآياته على قدرته، اراد بآياته الآيات الآفاقية: كخلق السموات و الارض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب، و الانفسية: كخلق الارواح و العقول و النفوس و انحاء علومها و ادراكاتها و صفاتها. و لا شك انه كلما كان المخلوق اعظم و اشرف كان الخالق اعلى قدرة و اشرف قوة، ثم لا اعظم و لا اشرف من هذه المخلوقات، فلا اعلى قدرة و لا اشرف قوة من خالقها و مدبرها و مسخرها، فمن قدر على خلقها فهو على كل شىء قدير كما قال:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

، وقال:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ

، وقال:

وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

، و كقوله:

قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

، و قوله:

وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ السِّنِّكُمْ وَ اللَّوَانِكُمْ



،  
وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ

،  
وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا

،  
وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ

،  
وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

،الى غير ذلك من الآيات العظيمة والشهادات القائمة الدالة على غاية قدرته و نهاية حكمته. و قوله:الممتنعة من الصفات ذاته، اراد بالصفات الاحوال الزائدة على الذات الموجودة بوجود الاعراض،فهو تعالى عالم لا بعلم عارض لازم،قادر لا بقدرة زائدة هي من باب الكيفيات النفسانية،مريد لا بقصد زائد وهكذا في جميع نعوته الكمالية. والمراد ان صفاته تعالى كلها موجودة بوجود واحد هو بعينه وجود ذاته،فذاته تعالى وجود و علم و قدرة و حياة و إرادة و سمع و بصر و غيرها،وكذلك ذاته تعالى موجود و عالم قادر حى مريد سميع بصير دراك فعال حكيم رحيم جواد كما ذكرنا مرارا. و اكثر الناس لما رأوا ان مفهومات الصفات متغايرة ظنوا ان تغايرها من حيث المعنى و المفهوم يوجب اختلاف الحثيات الوجودية،فذهبوا الى نفي العلم و القدرة و سائر الصفات عن ذاته و جعلوا الذات الاحدية خالية عن هذه النعوت الكمالية، لكن جعلوها نائبة مناب تلك الصفات فى ترتب الآثار،فيلزم على مذهبهم ان تكون الاسماء و الصفات كلها مجازات من الالفاظ فى حقه تعالى، و ان لا يكون ذاته تعالى مصداقا لشيء من معانى الاسماء و الصفات،و القول بالتشبيه اولى

من هذا التعطيل. بل الحق الحقيقي بالتحقيق و الايمان و العرفان: ان جميع هذه الصفات موجودة بوجود اصيل متأكد فى غاية التأكد و التأصل اعلى و اشرف من وجود غيره، فالعلم الذى له تعالى اعلى و اشرف اقسام العلم وجودا، و القدرة التى له اكد انحاء القدرة وجودا و تحققا لا مفهوما و ماهية، اذ لا تفاوت بين افراد المعنى الواحد او الماهية الواحدة فى نفس المعنى و الماهية، بل انما التفاوت يقع بين انحاء الوجودات بالقوة و الضعف و الوجوب و الامكان و التقدم و التأخر، فهكذا يجب عليك ان تعلم هذا المقام لئلا تقع فى التعطيل و لا فى التشبيه. قوله: و من الابصار رؤيته، عطف على من الصفات ذاته، يعنى الممتنعة رؤيته من وقوعها بالآلات البصرية، لانها آلات او قوى جسمانية و ادراكه تعالى بهذه الآلات محال، لنهوض البرهان الدال على ان افاعيل جميع القوى الجسمانية و انفعالاتها انما هى بمداخلة الوضع و تحقق النسبة الوضعية، و هى لا يتحقق بالنسبة الى ما لا وضع له، و الاول سبحانه برئ عن الوضع و الحيز كل البراءة، فلا يقع إليه اشارة حسية. ثم كل مدرك لا يدرك الا ما هو من بابه، فادراك البصر أولا و بالذات للاضواء و الالوان و بالتبعية للمقادير و الاشكال و غيرها، و هو سبحانه ليس من باب الضوء و اللون حتى يدركه الابصار و انما هو من باب الانوار العقلية، لانه نور الانوار العقلية فلا امتناع منه عن يدركه نور عقلى على قدر ما يمكن للنور الضعيف ان يشاهد النور القوى. فالمؤمن العاقل اذا قوى نور عقله بقوة الايمان و المعرفة و صار عقلا بالفعل مجردا عن التعلقات الطبيعية و الغواشى البدنية فيوشك ان يطالع ذاته مطالعة علمية و يشاهد حقيقته مشاهدة عقلية، لكن لا على وجه الاحاطة و الاكتناه بل على قدر قوته و طاقته، و فى قوله: و من الابصار رؤيته، ايماء لطيف الى عدم امتناعه من ادراك البصائر و القلوب بانوار المعرفة و حقائق الايمان كما قال عليه السلام: و لكن رأته القلوب بحقائق الايمان. و قوله: و من الاوهام الاحاطة به، و ذلك لوجهين: الاول: الوجه العام لكل قوى ادراكية و هو: ان ذاته غير متناهى شدة النورية و الوجود فهو محيط بما سواه، فلا يحيطه به شىء، و الا لزم احاطة الشىء بنفسه و هو محال و الثانى: ان ادراك الوهم يختص بتعلقه بالمعانى الجزئية المتعلقة بالاشخاص الجسمانية و ذاته تعالى ذات عقلية غير متعلقة بشىء. و قوله: لا امد لكونه، لانه فوق الآجال و الآماد و الازمنة و الاوقات. و لا غاية لبقائه، لان بقاءه بذاته لا بصفة عارضة لذاته، و هو مبقى كل بقاء و غاية كل الاشياء فلا غاية له. لا تشملته

المشاعر، لما علمت. و لا تحجبه الحجب، لانها مختصة بالجسمانيات و هو تعالى فى نفسه كما علمت اظهر من كل ظاهر، لانه نور الانوار و انما الحجاب عن ادراك الخلق اياه قصور ذواتهم و نقصان قواهم، و كمال ذاته و عدم تنهى قوته النورية و إليه الاشارة بقوله: و الحجاب بينه و بين خلقه خلقه اياهم. و بين ذلك بوجهين: احدهما: ان الادراك لما كان عبارة عن حصول المدرك للمدرك فلا بد ان لا يمتنع على ذات احدهما ما يمكن حصوله لذات الاخر، و هاهنا بخلاف ذلك، اذ يمتنع عليه تعالى ما يمكن فى ذواتهم من النقائص و الامكانيات و الاعداد و هو قوله: لا امتناعه مما يمكن فى ذواتهم، و يمكن له بالامكان العام ما يمتنع منه ذواتهم من وجوب الوجود و الازلية الذاتية و الشدة الغير المتناهية و هو قوله: و لا مكان مما يمتنع منه. و الوجه الثانى: ان الادراك يلزمه شمول المدرك للمدرك، و من ضرورة المخلوقية ان يفترق ذات الصانع عن ذات المصنوع لكمال الصانع و نقص المصنوع، و ان يفترق وجود الحاد عن وجود المحدود، سيما و قد كان الحاد غير متناه و المحدود متناه، اذ قد علمت ان كون الوجود محدودا متناهيا من لوازم المعلولية، لانه بما هو وجود لا يقتضى التناهى و الالم بوجود منه غير متناه، فلا بد له من كونه محدودا من علة، و ما لا علة له- و هو البارئ جل ذكره- لا حد له و هو يحد ما عداه، و كذلك يفترق الرب عن المربوب. و لما بين وحدانية الاول و تفرد عن الاشياء و عن شبهها و افتراقه عن الخلق غاية التفرد و التفرق، حاول ان ينبه على كيفية وحدته و خالقيته و علمه فقال: الواحد بلا تأويل عدد، يعنى ان وحدته تعالى ليست من باب الاعداد، و هى التى تحصل بتكرر امثاله الموجودة او الموهومة العدد و الكثرة، و هو تعالى مما ليس كمثله شىء، و ذلك لان وحدة كل شىء ليست الا نفس وجوده الخاص به، و اذ ليس لوجوده مثل لا خارجا و لا ذهنا فكذلك لوحدته و سائر صفاته الحقيقية اذ كلها ذاته، فوحدة علمه وحدة مجهولة الكنه ليست من باب الاعداد فلا ثانى لعلمه خارجا و لا ذهنا، و كذا وحدة قدرته و ارادته و غيرها من الصفات. و قوله: و الخالق لا بمعنى الحركة، لان خلقه الابداع و الافاضة لا المباشرة و التعمل، و لان الحركة من عوارض الاجسام و ما يتعلق بها و هو منزه عن الجسمية و عن التعلق بها. و قوله: البصير لا باداة و السميع لا بتفريق آلة، اما اجمالا: فلانه بذاته خالق ما سواه، فما سواه سواء كان آلة او مماسة مخلوق له، فلا يفترق فى ايجاده لشىء إليها. و اما تفصيلا: فلانه لو صدر عنه شىء من الآثار بالآلة فان

كانت تلك الآلة من فعله فاما بتوسط آلة اخرى او بدونها، فان كانت بدونها فقد صدق انه فاعل بالذات لا بآلة، وان كان فعله لها بتوسط آلة اخرى فالكلام فيها كالكلام فى الاولى ويلزم التسلسل، و ان لم تكن تلك الآلة من فعله و لم يمكنه الفعل بدونها، كان البارئ مفتقرا فى تحقق فاعليته و قدرته الى الغير و المفتقر الى الغير ممكن بالذات، هذا خلف. و قوله: لا بتفريق آلة، اى لا بآلة مغايرة لذاته و هى من لوازم كون الآلة آلة. و قوله: و الشاهد لا بمماسة، لان التماس من خواص الاجسام و المشاهدة بالمماسة للمشهود نفسه كما فى اللامسة و الذائقة و للمتوسط بين الشاهد و المشهود كما فى الشامة و السامعة و الباصرة. و الحاصل ان ادراكات الحواس الظاهرة الخمسة و مشاهداتها كلها لا يتم الا بالمماسة لجسم من الاجسام، و ان كان المشهود له و الحاضر بالذات عند النفس شيئا اخر غير الممسوس بالذات او بالواسطة. و قوله: الباطن لا باجتان، اى باستتار بل بطونه لاجل شدة الظهور كما سبق. قوله: و الظاهر، لان وجوده مجرد عن الغواشى الساترة، و الوجود نفس النور و الظهور. و قوله: البائن لا بتراخى مسافة، لانه منزه عن الابعاد و الاجرام و المسافة و الحركات، بل مباينته للاشياء لكمال ذاته و شدة وجوده و نقص وجود الاشياء و ضعفها. قوله: ازاله نهية لمجاول الافكار، اى منعه و زجره لتحويلات الافكار، و فى نسخة: «نهى» بدون التاء، و ذلك لان ازليته ليست من باب الازمنة حتى يكون عبارة عن لا نهاية زمان و وجوده فى جهة البداية، لانه فوق الزمان، بل بنفس وجوده و حقيقة ذاته فلا سبيل إليه للعقول و الافكار. و كذا قوله: و دوامه ردع لطامحات العقول، اى دفع لارتفاع انظار العقول، اذ دوامه ليس بمعنى لا تنهى زمانه فى جهة النهاية، بل دوامه و بقائه كازله و سرمديته نفس حقيقته المحيط بالآزال و الآباد، القاهر على جميع العقول و الافكار، الباهر نوره على كل الانوار، فيرتدع عن ضوء كبريائه و شمس عظمته ابصار العقول و انظار الافهام كما قال: قد حسر، اى كل و انقطع، كنهه، اى عن ادراك كنهه، نوافذ الابصار، اى الابصار النافذة بشعاعها فى المرئيات. و قوله: و قمع، اى قهر و دفع، وجوده جوائل الافكار، اى الافكار بجولانها فى المعانى و حركاتها الفكرية. ثم اخذ فى التقرير و التجهيل لمن اخل بتوحيد ذاته و صفاته فقال: فمن وصف الله فقد حده، اى من وصفه بصفة زائدة فقد جعله محدودا، لان كل صفة من الصفات التى هى غير الذات واقعة تحت مقولة معينة من المقولات و لها حد خاص من الماهية، و الوجود لا يوصف به الا ذات

مخصصة لها وجود معين محدود، وقد علمت ان ذاته اصل الذوات و وجوده حقيقة الوجود الذي يتشعب منه الوجودات الخاصة كلها، فلا حد لصفاته كما لا حد لذاته، ومع هذا فيلزم منه محال اخر وهو قوله: و من حده فقد عده، و بيان هذا بوجهين: احدهما ان ذا الحد مركب من شيئين و كل مركب من كثرة معدود، اما اذا كان المراد من الحد ما هو مصطلح المنطقيين فى التعريفات و هو المركب من الجنس و الفصل فذاك لان كل صفة عارضة تحت مقولة كالكيف، و المقولة جنس عال فلها فصل لا محالة فيكون مركبا منهما و تركيب العارض يوجب تركيب المعروض. و اما غير الحد المنطقى: يعنى كون وجود الشىء متناهيا، فهو أيضا يستلزم التركيب من اصل الوجود و من شىء اخر يقتضى تناهيه على هذا الحد المعين، اذ نفس كون الشىء وجودا او موجودا لا يقتضى هذا التناهى، و الا لم يوجد غيره، فهناك امران، فيكون المحدود ذا عدد. و ثانيهما انه يلزم كون الشىء محدودا ان يكون وحدته عددية من باب الاعداد، اذ كل ما له ماهية يحتاج فى وجوده-لتساوى نسبة الماهية الى جميع ما يفرض من الآحاد-الى تشخص زائد عليه، فيكون وجوده واحدا من الامثال فيكون معدودا. و قوله: و من عده فقد ابطل ازله، لان كل معدود محتاج فى وجوده او فى ماهيته الى غيره، فالافتقار فى الوجود الى الاجزاء-ان كان المراد من المعدود المركب كما فى الوجه الاول-و فى الماهية الى امر خارج-ان كان المراد منه الواحد العددي كما فى الوجه الثانى-و كل مفتقر الى الغير فى الوجود فهو باعتبار ذاته ليس بموجود و انما يوجد بسبب الغير، و حال الشىء بحسب ذاته اقدم من حاله بسبب غيره، فكل مفتقر الى غيره مسبق بالعدم بالذات فليس ازلى بالذات، فكون الشىء معدودا ينافى كونه ازليا. فثبت ان من عده تعالى فقد ابطل ازله. و اعلم ان ترتيب هذه المقدمات على هذا الوجه من قوله: فمن وصف الله الى قوله: فقد ابطل ازله، يسمى قياسا مفصولا و هو القياس المركب الذى يطوى فيه النتائج و الصغريات و عند ذكرها يتبين ان المقصود منها ان من وصف الله فقد ابطل ازله. و لما بين عليه السلام بطلان مذاهب التشبيه عقبه بابطال مذاهب التجسيم، و انما قدم نفي التشبيه على نفي التجسيم لان الاول اخفى فسادا و اشكل شبهة من الثانى، فشبهه و ضره اكثر، لان اكثر الناس لا يقدر على دفعه، فرب انسان يسهل عليه تنزيهه تعالى عن الجسمية و لا يسهل عليه تنزيهه عن الصفات، فإزاحة الاول اهم و تقديم الاهم اولى و أليق. فقال: و من قال اين فقد غياه، اين

من جملة حروف الاستفهام سؤال عن مكان الشيء و قد يراد بها نسبة الشيء الى مكانه، و الموجود فى المكان سواء كان بمعنى البعد المجرد او السطح الباطن للحاوى او ما يعتمد عليه الشيء و يستقر كما فى عرف المتكلمين لا يكون الا جسما بالذات و ما يلحقه بالعرض. و المعنى: ان من اعتقد كونه تعالى ذا اين فقد غياه اى جعل لوجوده غاية ينتهى إليها و حدا يتحدد به، و ذلك محال عليه تعالى لما علمت من كونه غاية جميع الاشياء فلا غاية و لا نهاية له و لا حد ينتهى إليه و يتحدد. و قوله: و من قال «على م» فقد اخلا منه و من قال فيم فقد ضمنه، اصل «على م» و «فيم»، على ما و فى ما، حرفان دخلا على ماء الاستفهامية فحذف الفها لاتصالها بهما تخفيفا فى الاستفهام خاصة، و هاتان القضيتان فى تقدير شرطيتين متصلتين يراد منهما تنزيه الحق عن مثل هذين الاستفهامين فى حقه و تأديب الخلق ان لا يستفهموا عنه كذلك. و بيان المراد منهما باستثناء نقيض تاليهما و حذف الاستثناء هاهنا الذى هو كبرى القياس على ما هو المعتاد فى القياس المضممر. و اعلم ان تقدير المتصلة الاولى انه لو صح السؤال عنه ب «على م» لجاز خلو بعض الجهات و الاماكن عنه، لكنه لا يجوز خلو مكان عنه فامتنع الاستفهام عنه ب «على م». بيان الملازمة: ان مفهوم على، و هو العلو و الفوقية، لما كان موجودا فيما كانت «ما» استفهاما عن شىء هو فوقه و عال عليه و ذلك يستلزم امرين: احدهما بواسطة و ملزوم و الاخر لازم بلا واسطة الاخر و لازم له . فالذى بواسطة و لازم لها: اخلاء سائر الجهات و الاماكن عنه و هو ما ذكره عليه السلام. و اما الواسطة الملزومة: فهى اثبات الجهة المعنية و هى جهة فوق، اذ كان اختصاصه بجهة معينة يستلزم نفي كونه فى سائر الجهات، و انما جعل على السلام لازم هذه المتصلة كونه قد اخلى منه ليلزم من ابطال اللزوم و هو الخلو عنه بطلان اختصاصه بالجهة المعنية ليلزم منه بطلان المقدم و هو صحة السؤال عنه ب «على م» فاما بطلان التالى فللقوله:

وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرِّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ

، و قوله:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ . فان قلت: مثبت الجهة لا يجهل هذه الآيات، بل له ان يقول لا تنافى بين اثبات الجهة المعينة و بين مقتضى هذه الآيات، لان المقصود من كونه فى السماء و فى الارض اى بعلمه و كذلك المراد من معيته للخلق، و اما كونه فى جهة فوق فهو بذاته، فحينئذ لا يكون هذه الآيات منافية لغرضه. قلنا: انما جعل عليه السلام قوله: فقد اخلى منه، لازما فى هذه القضية، لان نفي هذا اللازم بهذه الآيات ظاهر، و ذلك انّ مثبت الجهة انما يعتمد فى اثباتها له على ظواهر الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

، فكانت معارضة، مقتضاها بظواهر هذه الآيات انفع فى الخطابة و انجع فى قلوب العامة من البراهين العقلية على نفي الجهة، و أيضا دلالة هذه الآيات على عدم خلو مكان من الامكنة منه تعالى يستلزم دلالتها على عدم اختصاصه بجهة فوق، و المعارضة كما يكون بما يقتضى ابطال لازم مقتضاه، فكانت مستلزما لعدم جواز الاستفهام عنه ب«على م». و لو قال: و من قال «على م» فقد اثبت له جهة لم يكن ابطال هذا اللازم الا بالدليل العقلى لكون ظواهر النقلية مشعرة باثبات الجهة له، فلذلك عدل عليه السلام الى هذا اللازم، كما بيناه لوجود ما يبطله فى القرآن الكريم و هى الآيات المذكورة، حتى اذا عدل المثبت للجهة عن ظواهر هذه الآيات الى التأويل باحاطة العلم مثلا، الزمناه مثله فى نحو قوله تعالى:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ . فقلنا: المراد من الاستواء الاستيلاء بالقدرة او العلم كما مر، و انما خص عليه السلام جهة العلو بانكار اعتقادها و التخدير منه، لان كل معتقد لله جهة يخصصه بها لما يتوهم انه اشرف الجهات و لانها التى نطق بها القرآن الكريم، فكانت شبهة المجسمة فى اثباتها اقوى فلذلك خصها بالذكر. و اما تقدير المتصلة الاخرى: فهو انه لو صح السؤال عنه ب«فى م» لكان له محل يتضمنه و يصدق عليه انه فيه صدق العرض فى المحل، لكنه يمتنع كونه فى محل فيمتنع السؤال عنه ب«فى م». بيان الملازمة: ان مفهوم فى لَمَّا كان موجودا فى «ما»، كان الاستفهام ب«فى م» استفهاما عن مطلق المحل و الظرف، و لا يصح الاستفهام عن المحل لشيء الا اذا صح كونه حالا

فيه، والله تعالى منزه عن الحلول فى المكان. و بيان بطلان التالى: انه لو صح كونه لكان اما ان يجب كونه فيه، فيلزم ان يكون محتاجا الى ذلك المحل و المحتاج الى الغير ممكن بالذات، وان لم يجب حلولة جاز ان يستغنى عنه و الغنى فى وجوده عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه الى المحل، فان الكون فى المحل يلزم الافتقار إليه و اذا استحال ان يكون فى محل كان السؤال ب«فى م» جهلا باطلا.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٩١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله رحمه الله: حدثنى اسماعيل بن قتيبة اسماعيل بن قتيبة انما ذكره الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحاب الرضا عليه السلام و حكم عليه بالجهالة. و لم يذكره فى أصحاب الجواد عليه السلام. و الحسن بن داود فى كتابه نقل عن كتاب الرجال بالعكس. و المظنون أن الذى فى هذا السند هو اسماعيل بن حقيبة بالحاء قبل القاف، فهو من أصحاب الصادق عليه السلام. و عيسى بن شلقان ذكره الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحاب أبى عبد الله عليه السلام. و لعل ترك «ابن» فى نسخ الكافى من تروك الناسخين. قوله رحمه الله: و عيسى شلقان شلقان بالشين المعجمة و اللام المفتوحتين ثم القاف يكنى أبا منصور و اسمه صبيح بفتح الصاد، و أما عيسى بن صبيح العزرمى فبالصاد المضمومة على خلاف ما ظنه العلامة فى الخلاصة من غير وجه واحد. قوله عليه السلام: و بحدوث خلقه أى بحدوث خلقه حدوثا ذاتيا و حدوثا دهرىا على أزاله الذاتى و على أزاله السرمدى، اذ الحادث الذاتى معلول القديم الذاتى و علة الفاقة إليه من حيث طباع الحدوث الذاتى، و الحادث الدهرى معلول القديم السرمدى و علة الفاقة إليه من حيث طباع الحدوث الدهرى، كما الممكن الذاتى معلول الواجب بالذات و علة الفاقة إليه من حيث طباع الامكان. قوله عليه السلام: و باشتباههم على أن لا شبه له أى اشتباه بعضهم بعضا من حيث طباع الامكان المشترك بين جملة ما



سواه سبحانه دل نظام الوجود على أن لا شبه له سبحانه. قوله عليه السلام: و من الابصار رؤيته على صيغة المصدر أو على صيغة الجمع، أى الممتنعة رؤيته من أن تكون رؤية أبصارية، بل انما هى رؤية عرفانية عقلية، أو من أن يكون من جهة الابصار الجسمانية بل انما هى من جهة العقول القدسية، أو الممتنعة رؤيته أى رؤية ذاته رأسا و مطلقا سواء كانت رؤية حسية ابصارية أو رؤية عقلية عرفانية من جنبه الابصار و من جهتها من حيث نقصها و قصورها على الاطلاق سواء كانت ابصارا ملكية جسمانية أو ابصارا ملكوتية عقلانية. قوله عليه السلام: و من الاوهام الاحاطة به أى الممتنعة الاحاطة بكنه ذاته و بصرف مجده من الاوهام مطلق، و المراد بها المدارك و المشاعر على الاطلاق، سواء كانت جسمانية أو عقلانية و أرضية أو سماوية و ملكية أو ملكوتية. قوله عليه السلام: لا أمد لكونه و لا غاية لبقائه لا أمد لكونه لكون كونه وجودا صرفا متمجدا عن اللئالى و الايام و الشهور و الاعوام و الحدود و الأونة و الآنات و الازمنة، و لا غاية لبقائه لكون وجوده الحق السرمدى باقيا حقا حقيقيا متقدسا عن الاستمرار الامتدادى و البقاء المدى الزمانى. و نعمما العبارة عن سر الامر وفقه الحق قول أمير المؤمنين عليه السلام فى خطبة الوسيلة و رواها شيخنا الكلينى رحمه الله فى كتاب الروضة من كتابه الكافى هذا حيث قال عليه السلام «ان قيل كان فعلى تأويل أزلية الوجود و ان قيل لم يزل فعلى تأويل نفى العدم». . قوله عليه السلام: و لإمكان مما يمتنع منه لإمكان بالتثوين، أى انما الحجاب خلقه لا تمتنع ذاته سبحانه من كل ما يمكن فى ذواتهم، و لإمكان كل ما فى ذواتهم مما يمتنع ذاته منه للوجوب الذاتى و القيومية المحضنة. قوله عليه السلام: بلا تأويل عدد هذه حكمة شاهقة من غامضات المسائل الربوبية و المعارف الالهية، تحقيقها: ان الواحد الحق متمجد العز عن أن يكون له وحدة عددية من تكررها تتقوم الكثرة العددية يصح بحسبها أن يقال: انه سبحانه واحد اعداد الوجود واحد آحاد الموجودات، بل ان الوحدة العددية و الكثرة العددية التى هى مقابلتها جميعا من صنع وحدته المحضنة و من فيض صانعيته المطلقة و ان وحدته القيومية وحدة حقة صرفة وجوبية قائمة بالذات غير معلومة بالكنه، من لوازمها نفى الكثرة مطلقا عن الذات بحسب نفس مرتبة الذات لا بحسب مرتبة متأخرة عن نفس مرتبة الذات و لا بحسب جهة و حيثية وراء حيثية صرف الكنه، و ان وحدة ما سواء وحدة مشهورية ترجع عند بالغ الفحص الى تأحد ما و اتحاد ما قيلت عليه الوحدة

توسعا لا الى حقيقة وحدة حقيقية. و نحن قد تولينا بسط هذه الحكمة فى صحفنا الحكمية على قصيا درجات التحصيل، و كذلك قد حصلها شركاؤنا السالفون فى تعليم الفلسفة و تقويمها، و انها لمتكررة الذكر جدا فى أحاديث موالينا الطاهرين و سادتنا المعصومين و أدعتهم صلوات الله عليهم أجمعين. و من ذلك ما رواه الصدوق عروة الاسلام رضوان الله تعالى عليه فى كتابى التوحيد و الخصال مسندا: ان اعرابيا قام يوم الجمل الى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أتقول ان الله واحد؟ [قال:] فحمل الناس عليه و قالوا: يا أعرابى أ ما ترى ما فيه أمير المؤمنين عليه السلام من تقسم القلب. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: دعوه فان الذى يريد اعرابى هو الذى نريده من القوم. ثم قال: يا أعرابى ان القول فى أن الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عز و جل و وجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل «واحد» يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الاعداد، أ ما ترى أنه كفر من قال «ثالث ثلاثة»، و قول القائل «هو واحد من الناس» يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه لا تشبيه و جل ربنا عن ذلك و تعالى. و أما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل «هو واحد ليس له فى الاشياء شبه» كذلك ربنا، و قول القائل «انه عز و جل أحدى المعنى» يعنى به أنه لا ينقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم كذلك ربنا عز و جل . فأما ما فى بعض أدعية الصحيفة الكريمة السجادية «لك يا إلهى وحدانية العدد»، و كذلك ما فى موضع من ثامنة إلهيات الشفا مما ظاهر القول فيه اثبات الوحدة العددية على خلاف التنصيصات فى سائر المواضع، فقد أوردنا فى كتابنا التقويمات و التصحيحات و هو كتاب تقويم الايمان أنه انما ريم بذلك نفى الكثرة العددية عن الذات القيومية فى الحقيقة الوجودية و بحسبها لا اثبات الوحدة العددية للذات الحققة فى نظام الموجودات و بالقياس الى اعداد الوجود حتى يصح أن يقال: انه سبحانه واحد اما من آحاد الموجودات اثنان من أعداد الوجود و واحد ان من الموجودات التى هى آحاد الكثرة الوجودية و أجزاء النظام التقررية، تعالى عن ذلك مجده علوا كبيرا، فاسلكن سبيل الحكمة و لا تكونن من الجاهلين. قوله عليه السلام: لا بمعنى حركة بل بمعنى ابداع و اختراع و صنع و افاضة من دون تدريج و تدرج و تعاقب و تغير، لا يشغله خلق عن خلق و صنع عن صنع أصلا. قوله عليه السلام: أزله نهية أى أزله الذاتى و دوامه السرمدى. قوله عليه

السلام: لمجاول الافكار جمع مجول وهو محل الجولان. قوله عليه السلام: قد حسر كنهه من حسرته أحسره حسرا، لا من حسر يحسر حسورا، يقال: حسر بصره أى كل و انقطع نظره، و حسر عن المشى أى أعى، و حسرته أنا و أحسرتة أيضا فهو حسير. قوله عليه السلام: وقمع وجوده يقال قمعته و أقمعتة أيضا أى قهرته و أذلته، و قمعته اذا ضربت رأسه بالمقمعة. قوله عليه السلام: فقد أخلا منه أى فقد أخلا منه ذلك الشيء الذى قال انه عليه، ضرورة أن المحمول يكون خارجا عن حامله.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٤٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: شَلَقَان. [ص ١٣٩ ح ٥] أقول: بفتح الشين المعجمة وفتح اللام ثم قاف بعد ألف ثم النون. والشلق - بفتح الشين وسكون اللام - : الضرب بالسوط وغيره، والجماع، وخرق الأذن طولاً. قال عليه السلام: ما لم يتكلم. [ص ١٣٩ ح ٥] أقول: أى من التشبيه. قال عليه السلام: وفاطرم. [ص ١٣٩ ح ٥] أقول: لعله إشارة إلى ما فى قوله تعالى:

«أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ». قال عليه السلام: بخلقه. [ص ١٣٩ ح ٥] أقول: الظاهر من هذا أن الدليل على وجوه من خليقته ومصنوعاته على أن معرفته الكنهية ليست من معرفة غيره، بل إنما يعرف بهذه المعرفة بذاته لا بغيره، فمن زعم أنه عرفه بغيره فقد أشرك غيره معه، فلا يعرف ذاته إلا هو وقصيا معرفه العارفين الواصلين به أنه لا يُعرف وإن دلّ الدليل على وجوده القائم بذاته المتعالى عن الوصول إلى كنهه، فلذا قال فاتح الأوصياء وإمام الأصفياء أمير المؤمنين عليه السلام: «ما عرفناك حق معرفتك» ، فحينئذٍ لاح أن معرفته بمعرفته لا بمعرفة غيره، ومن زعم أنه عرفه بغيره، فقد جعل غيره شريكه. قال عليه السلام: على أزالة. [ص ١٣٩ ح ٥] أقول: لأنه لو كان حادثاً، لاحتاج إلى محدث. قال عليه السلام: وباشتباههم. [ص ١٣٩ ح ٥] أقول: أفيد أى باشتباه بعضهم بعضاً من حيث طباع الإمكان المشترك بين جملة ما سواه سبحانه دلّ نظام الوجود على أن لا شبه له سبحانه. قال عليه السلام: من

الصفات. [ص ١٣٩ ح ٥] أقول: أى الزائدة لتشبهه بخلقه. قال عليه السلام: الإحاطة به. [ص ١٣٩ ح ٥] أقول: أى بكنه ذاته بل إنّما الإحاطة به من حيث العلم بوجوده بالأدلة الساطعة كما يظهر من قوله تعالى:

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». قال عليه السلام: لا أمد. [ص ١٣٩ ح ٥] أقول: الأمد-مُحَرَكَةٌ-:الغاية.يقال: ما أمدك؟أى منتهى عمرك . قال عليه السلام:الحجب. [ص ١٤٠ ح ٥] أقول: الجسمانيّة. قال عليه السلام:والحجاب. [ص ١٤٠ ح ٥] أقول: أمر معنوى يلزمه البينونة بين ذاته وذواتهم هو خلقه إيّاهم. قال عليه السلام:فى ذواتهم. [ص ١٤٠ ح ٥] أقول: من البطلان الذاتى والنقصان الأصلى والصفات الزائدة على أكملهم من العقول المقدّسة التى لا تكون لها معنى ما بالقوّة كما حُقّق فى موضعه. قال عليه السلام:ولا مكانٍ. [ص ١٤٠ ح ٥] أقول: بالتّنين إنّما الحجاب خلقه لا متناع أنّه سبحانه من كلّ ما يمكن فى ذاتهم ولا مكان كما فى ذواتهم يمتنع ذاته منه للوجوب الذاتى. كذا أُفيد. قال عليه السلام:الواحد بلا تأويل. [ص ١٤٠ ح ٥] أقول: يعنى أنّ وحدته تعالى غير عدديّة؛ لأنّ العدد مؤلّف من وحدات متجانسة، ووحده تعالى لا يجانسها بل لا يشبهها، كما لا يخفى. قال عليه السلام:لا بمعنى حركة. [ص ١٤٠ ح ٥] أقول: أى بلا حركة فى فعله. قال عليه السلام:لا بتفريق آلة. [ص ١٤٠ ح ٥] أقول: أى بنفس ذاته. قال عليه السلام:فمن وصف. [ص ١٤٠ ح ٥] أقول: بالصفة الموجودة فى الخارج فى نفسها القائمة بذاته الأقدس تعالى فقد ميّزه عن صفته وجعل فيه شيئاً غير شىء. فى القاموس:الحدّ:تمييز الشىء عن الشىء . انتهى. وهو معنى ما سيّجىء فى سادس الباب من قوله:«بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف». ومن ميّزه كذلك فقد عدّه أى جعله واحداً من متعدّد يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر كما فى صفات الذات. وهذا معنى ما سيأتى فى سادس الباب من قوله: «وشهادتهما جميعاً»بالثنوية،وتعدّد القدماء محال لما مرّ فى ثانى باب آخر،وهو من الباب الأوّل.وهذا معنى ما سيّجىء فى سادس الباب من قوله:«الممتنع منه»فقد ثبت حدوث الكلّ أى الذات والصفات. قال عليه السلام:الطامحات العقول. [ص ١٤٠ ح ٥] أقول: يقال: طمح بصره إلى الشىء أى ارتفع، وكلّ مرتفع طامح . قال عليه السلام:قد حسر كنهه. [ص ١٤٠ ح ٥] أقول: يقال: حسر البصر يحسر حسوراً أى أعيا، وحسرتة أنا حسراً-يتعدّى ولا يتعدّى-

فهو حسیر. وحسر بصره يحسر بالكسر حسوراً، أى كَلَّ وانقطع نظره من طول مدى، وما أشبه ذلك، فهو حسیر ومحسور أيضاً. وكنه الشىء: قدره، والضمیر لله أو للدوام. قال عليه السلام: علام. [ص ۱۴۰ ح ۵] أقول: حرف جرّ، و«ما» للاستفهام حذف الألف عنها، یعنی أنّ من قال: إنّه جالس على العرش، فقد أخلا منه العرش وغيره، أمّا الأوّل، فلأنّ الحامل خارج عن المحمول، وأمّا الثانى فظاهر؛ لأنّه غير حامل والمحمول تعالى عن هذا فى غيره وهو العرش. وبالجملة، عنه جميع ما عداه سواء كان حاملاً له أو غيره. قال عليه السلام: فقد غيَّاه. [ص ۱۴۰ ح ۵] أقول: أى جعل له غاية ومسافة بينه وبين السائل. قال عليه السلام: علام. [ص ۱۴۰ ح ۵] أقول: حرف جرّ، و«ما» للاستفهام حذف الألف عنها، یعنی أنّ من قال: إنّه جالس على العرش، فقد أخلا منه العرش وغيره، أمّا الأوّل، فلأنّ الحامل خارج عن المحمول، وأمّا الثانى فظاهر؛ لأنّه غير حامل والمحمول تعالى عن هذا فى غيره وهو العرش. وبالجملة، عنه جميع ما عداه سواء كان حاملاً له أو غيره.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ۱، ص ۳۲۴

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ بِهِ، عبارت است از بعض روایات دروغ مخالفان از امیر المؤمنین علیه السلام که منافی آن در این خطبه است، مثل خطبه ای که غلات افترا کرده اند بر امیر المؤمنین علیه السلام و آن را «خُطْبَةُ الْبَيَانِ» مى نامند و مشهور است. و از جمله منافیات آن در این خطبه، فقره «وَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ خَلْقَهُ إِيَّاهُمْ» تا آخر است. و مثل آنچه بخارى در کتاب خود در «بَابُ كِتَابَةِ الْعِلْمِ» روایت کرده از علی علیه السلام که گفته: «مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ» قَالَ: قُلْتُ: وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ؟ قَالَ: «الْعَقْلُ وَفَكَأَكُ الْأَسِيرِ، وَلَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ». و این قریب به آن است که حسن بصرى دعوى کرده و مذکور شد در «كِتَابُ الْعَقْلِ» در حدیث پانزدهم «بَابُ النَّوَادِرِ» که باب هفدهم است. و این منافی قول او علیه السلام است در این خطبه که: «الْمُسْتَشْهِدُ بِآيَاتِهِ عَلَى قُدْرَتِهِ». یعنی:

روایت کرد علی بن محمد از سهل بن زیاد از شَبَابِ صِرَافِ - و نام او محمد بن الولید است - از علی بن سیف بن عمیره که گفت که: خبر داد مرا اسماعیل بن قُتیبَة گفت: داخل شدم من و عیسی - که لقب او «شَلْقَان» است به فتح شین با نقطه و سکون لام - بر امام جعفر صادق علیه السّلام، پس خود شروع کرد در سخن با ما به این روش که گفت که: ای تعجّب از جماعت هایی که دعوی می کنند بر امیر المؤمنین علیه السّلام سخنی را که نگفته آن را هرگز؛ چه خطبه گفت امیر المؤمنین علیه السّلام مردمان را در کوفه به این روش که گفت: ستایش الله تعالی راست که به شواهد ربوبیت به دل بندگان خود انداخته ستایش خود را و جبلی ایشان کرده شناخت صاحب کلّ - اختیار هر کس و هر چیز بودن خود را، بی حاجت به نظر ایشان، در کتاب الهی و قول رسول و حُجَج. اشارت است به آیت سوره اعراف:»

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا»

«و بیان شد در شرح حدیث هفتم باب بیستم. اصل: «الدَّالُّ عَلَىٰ وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَىٰ أَرْزَلِهِ، وَ بِإِشْبَاهِهِمْ عَلَىٰ أَنْ لَا شِبْهَ لَهُ، الْمُسْتَشْهَدِ بِآيَاتِهِ عَلَىٰ قُدْرَتِهِ». . شرح: این فقرات، برای تفصیل طرق الهام حمد و معرفت ربوبیت است. الدَّالُّ و نظایر آن، مجرور و صفت «الله» و منصوب به تقدیر «أَعْنَى» و مرفوع به تقدیر «هُوَ» می تواند بود. و مفعول «الدَّالُّ» محذوف است به تقدیر «الدَّالُّ النَّاسِ». الوجود (به ضمّ واو، مصدر باب «ضَرَبَ»): دارایی؛ و مراد این جا، وسعت مملکت است، یا مراد وسعت قدرت است، چنانچه گذشت در شرح کلام مصنّف در ذیل احادیث باب چهاردهم. مراد به خَلْقِ این جا مخلوق است. و آن این جا عبارت است از آنچه محسوس خلائق است از مخلوقات او، مثل آسمان و زمین. و دلالت بر وسعت مملکت، یا وسعت قدرت او به خلق او، اشارت است به آنچه مذکور است در امثال آیت سوره ذاریات که:»

وَ السَّمَاءَ بَيْنَهُمَا بِأَيْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ\* وَ الْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ .

« اضافةً حُدُوثٌ به خَلْقِهِ برای عهد خارجی است؛ و مراد، حدوث به قولِ «كُن» است، پس این دلالت، منتقض نمی شود به این که مخلوق بندگان نیز حادث است و ایشان ازلی نیستند. اضافه در خَلْقِهِ نیز برای عهد خارجی است؛ به معنی مخلوقی که فاعل آن، غیرِ الله تعالی نیست. الْأَزَلُّ (به فتح همزه و فتح زاء با نقطه و تخفیف لام، مصدر باب «عَلِمَ»): قدیم بودن. و اضافه آن به ضمیر، برای عهد خارجی است؛ و مراد، قَدِمٌ به عنوانِ وجوبِ بِالذَّاتِ است. و می تواند بود که برای عهد خارجی نباشد و حاجت به اعتبارِ وجوبِ بِالذَّاتِ این جا نباشد؛ زیرا که در عقولِ جمیع عقلا، مرکوز است این که ممکنِ بِالذَّاتِ، قدیم نمی تواند بود، بنابر این که احتیاج به تأثیر فاعل دارد و تأثیر در قدیم، معقولِ عقلا نمی شود، پیش از آن که ضایع کنند ذهن خود را به تشکیکات فلاسفه، چنانچه گذشت در حدیثِ دَوِّمِ باب هفدهم که: «فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ». و دلالت به این حدوث بر وجوبِ بِالذَّاتِ، مبنی بر این است که فاعلِ به قولِ «كُن» منزّه است از هر نقص و قبیح در عقلِ جمیع عقلا، پس قدیم و واجبِ بِالذَّاتِ است؛ زیرا که حدوث و امکان ذاتی، نقص است. بدان که این، طریقِ اهل اسلام است در اثباتِ واجبِ بِالذَّاتِ و اثباتِ جمیع صفات کمال و جلال مُجْمَلًا برای او. و این اَسْلَمَ طُرُقُ است، چنانچه مذکور شد در شرح عنوانِ بابِ اوّل. الْإِشْبَاهُ (به کسر همزه و شین با نقطه و باء یک نقطه، مصدر باب اِفْعَالِ): مانند بودن. و به فتح همزه، جمع «شِبْه» به کسر شین و سکون باء؛ و به فتح شین و فتح باء: ماندها. و هر دو این جا مناسب است. و بر هر تقدیر، اضافه این جا، برای عهد خارجی است؛ و مراد، مانند بودن در اسمِ جامدِ محض است، مثل جسم و بلور، یا مانند بودن در کیفیتِ کائنِ فِي نَفْسِهَا در خارج، یا مانند بودن در معانی اسمای مشترکه است، چنانچه گذشت در احادیثِ باب هفدهم. ضمیر هُم راجع است به خَلْقِ، به اعتبار این که مشتمل است بر ذَوِي الْعُقُولِ. و نکته در عدول از ضمیر مفرد، سوی ضمیری که مخصوصِ ذَوِي الْعُقُولِ است، ابطالِ قولِ فلاسفه است که قائل اند به تجرّد بعضِ ممکنات، مثل نفوسِ ناطقه؛ زیرا که بر این تقدیر، اَشْبَاهُ آنها معلوم ما نمی شود، پس این کلام از قبیلِ اقتصار بر ذکرِ فردِ خفی است به عنوانِ مثال، بنابر اعتماد بر ظهور این که فعلی که صادر شود از مجرد نسبت به بدنش، از قبیلِ افعالِ علاجیّه نیست، بلکه به قولِ «كُن» است؛ زیرا که جنبیدنِ مجرد، معقول

نیست. و دلالت به اِشباه بر عدم شبهه، مبنی بر این است که اسم جامدِ محض، البتّه ذاتی افراد خود است، چنانچه اسم مشتقّ و مانند آن، البتّه خارج است. و آنچه اهلِ فنّ منطوق در مثالِ بعضِ ذاتیات ذکر کرده اند از مشتقات، از قبیل مسامحه در مثال است، بنابر اعتماد بر ظهور این که مناقشه در مثال، دأبِ مُحَصِّلین نمی باشد، یا غلط کرده اند، پس هر یک از آن افرادِ اسم جامدِ محض، مُمکنُ الوجود و مخلوق خواهد بود؛ زیرا که امتیازِ حِصَصِ اسم جامدِ محض در آن افراد از یکدیگر و اختصاص هر یکی به کیفیتی و خاصیتی و مکانی، به تدبیر خالقِ خواهد بود. المُسْتَشْهَدِ (به شین با نقطه و دال بی نقطه، به صیغه اسم فاعل بابِ استفعال): کسی که طلب گواهی دادن کند. و مَفْعُولُ بِهِ این جا محذوف است به تقدیرِ «المُسْتَشْهَدِ الْمُكَلِّفِينَ». باء در بِالآيَاتِ برای آلت است. الآيَاتِ: علامات قدرت؛ و مراد این جا، انمّه عالمان به جمیع قرآن است، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در احادیث باب هجدهم که «بَابُ أَنَّ الْآيَاتِ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - فِي كِتَابِهِ هُمْ الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» است. عَلَي صَلَهِ «المُسْتَشْهَدِ» است. اضافه در قُدْرَتِهِ برای عهد خارجی است به معنی کمال قدرت او که مذکور است در سوره حدید که:»

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

«و در سوره نحل که:»

و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ۖ

«و در سوره یس:»

وَ كُلِّ شَيْءٍ ۖ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ

«و در سوره حجر:»

إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ \* وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ



«تا قول او که:»

وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ

«حاصل این که: بیانِ کُلِّ شَیْءٍ در قرآن، با وجود کمی لفظ آن، از کمال قدرت است و کمال دیگر قدرت این که از جنس بشر شخصی را در هر زمانی گزیند، اگر چه آن شخص در سنّ طفولیت باشد، به این که عالم کند او را به هر چیز به استنباط از قرآن و دل او را محلّ اسرار خود کند. و موافق این گذشت در «کِتَابُ الْعَقْلِ» در حدیث هفتم باب چهاردهم- که «بَابُ اسْتِعْمَالِ الْعِلْمِ» است- که: «خَاصِمُوهُ بِمَا ظَهَرَ لَكُمْ مِنْ قُدْرَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ». مخفی نماند که بیان آیت سوره حدید می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث اوّلِ بابِ چهل و یکم که «بَابُ فِي شَأْنِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ» تا آخر است. و در «کِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث سوّمِ بابِ صد و نود و نهم که «بَابُ نَادِرٌ أَيْضًا» است. و در «کِتَابُ فَضْلِ الْقُرْآنِ» در حدیث سوّمِ بابِ اوّل. و بیان آیت سوره نحل گذشت در «کِتَابُ الْعَقْلِ» در حدیث هشتمِ بابِ بیست و یکم که «بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» است. و بیان آیت سوره یس می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث چهارمِ بابِ شصت و یکم که «بَابُ أَنَّ الْأَيُّمَةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لَمْ يَفْعَلُوا شَيْئًا» تا آخر است و در «کِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث دهمِ بابِ صد و یازدهم که «بَابُ الذُّنُوبِ» است و در حدیث سوّمِ بابِ صد و سیزدهم که «بَابُ اسْتِصْغَارِ الذَّنْبِ» است. و بیان آیت سوره حجر می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در بابِ بیست و هشتم که «بَابُ أَنَّ الْمُتَوَسِّمِينَ الَّذِينَ» تا آخر است و در حدیث سوّمِ بابِ صد و نهم که «بَابُ فِي مَعْرِفَتِهِمْ أَوْلِيَاءَهُمْ» تا آخر است. یعنی: راهنماست مردمان را سوی وسعت مملکت خود به وسیله مخلوق خود که عظیم است و به وسیله حادث شدن مخلوق او که به قول «كُنْ» است سوی قدیم بودن او که به عنوان وجوبِ بالذات است. و راهنماست به وسیله مانند بودن مخلوقین او در اسم جامدِ محضِ سوی این که نیست مانند در اسم جامدِ محضِ او را. امر کننده به شهادت است جمیع مکلفان را به وسیله ائمه و خلفای خود سوی کمال قدرت خود که در حق ایشان ظاهر نموده. اصل: «الْمُتَنَعَةِ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتُهُ، وَمِنْ الْأَبْصَارِ رُؤْيَتُهُ، وَمِنْ الْأَوْهَامِ الْإِحَاطَةُ بِهِ، لِأَمَدِ لِكَوْنِهِ، وَلَا غَايَةَ لِبَقَائِهِ، لَا تَشْمَلُهُ الْمَشَاعِرُ، وَلَا تَحْجُبُهُ

الْحُجْبُ». . شرح: جواز تأنیث ذات به اعتبار این است که در اصل، اسم اشاره سوی مؤنث است و مستعمل شده به معنی حقیقت. صاحب قاموس گفته که: «ذَا: إِشَارَةٌ إِلَى الْمَذْكَرِ - تا قول او که: - وَهِيَ ذَاتٌ». یعنی: کسی است که سر باز می زند از صفات کائنه-فِي أَنْفُسِهَا در خارج-ذات او و سر باز می زند از چشم ها دیدن او و سر باز می زند از چیزهایی که به دل آید احاطه به او. نیست مدتی معین برای بودن او و نیست آخری برای باقی بودن او. فرو نمی گیرد او را حواس خمس و مانع فعل او نمی شود هیچ مانعی که باعث نفی قدرت او شود. اصل: «وَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ خَلْقُهُ إِيَّاهُمْ؛ لِامْتِنَاعِهِ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ، وَلَا مَكَانٍ مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ، وَلَا فِتْرَاقِ الصَّانِعِ مِنَ الْمَصْنُوعِ، وَالْحَادِّ مِنَ الْمَحْدُودِ، وَالرَّبِّ مِنَ الْمَرْبُوبِ». . شرح: حِجَاب (به کسر حاء بی نقطه و تخفیف جیم) عبارت است از مَا بِهِ الْإِفْتِرَاقِ میان معانی اسمای الله و اسمای مخلوقین در اسمای مشترکه، مثل عالم و قادر، چنانچه بیان شد در باب هفدهم؛ و مَا بِهِ الْإِفْتِرَاقِ میان اسمای الله و اسمای مخلوقین در اسمای مختصه، مثل قدیم و واجب بالذات. خَلْقِهِ در اوّل، به معنی مخلوقین او به قول «كُنْ» است و در دوم، به معنی آفریدن او به قول «كُنْ» است. وَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ خَلْقُهُ إِيَّاهُمْ اشارت است به ابطال طریقت دو جماعت: اوّل: فلاسفه و تابعان ایشان در اثبات واجب بالذات و اثبات توحیدش و مانند آنها به استدلالاتی که تمام نمی توانند کرد و اثری از آنها در کتاب الله و سنت رسولش و اوصیای او علیهم السلام نیست اصلاً. و تغافل می کنند از استدلال صحیح واضح نزد هر کس که به سنّ تمیز رسیده باشد و آن این است که: فاعل به قول «كُنْ» بری است از هر نقص و قبیح. و امکان بالذات نقص است. و تعدّد مستلزم ضعف و عجز است، چنانچه بیان شد در حدیث پنجم باب اوّل و توضیح این کرده امیر المؤمنین علیه السلام به قول او که: لِامْتِنَاعِهِ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ وَلَا مَكَانٍ مِمَّا يَمْتَنِعُ مِنْهُ. دوم: اهل اتحاد، مثل غلات که قائل اند به این که امیر المؤمنین الله است. و مثل نصاری که گفته اند که: «

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ

«و مثل بعض صوفیّه که قائل اند به اتحاد هر کائن با الله تعالی. و توضیح آن کرده امیر المؤمنین علیه السلام به قول او که: وَلَا فِتْرَاقِ الصَّانِعِ تا آخر. الإِمْكَانُ: جایز بودن، و سر باز زدن از چیزی. و اول مراد است در یُمْكِنُ و دوم مراد است در لِإِمْكَانٍ، به تنوین که برای افاده تبعیض است و اشارت است به این که جهل به احکام شرع و کفر و فسق در حجج معصومین، امکان ذاتی دارد، اما امکان وقوعی ندارد. یعنی: و مَا بِهِ الْإِفْتِرَاقِ مِیَانِ اللَّهِ تَعَالَى و مِیَانِ مَخْلُوقِیْنَ، او خلق اوست ایشان را برای سر باز زدن او از آنچه ممکن است در ذوات ایشان که نقص و قبیح است و برای سر باز نزدنی در مخلوقین از آنچه سر باز می زند او از آن و برای جدایی سازنده عالم است از ساخته شده و جدایی قرار دهنده مقدار هر جسمی است از مقدار داده شده و جدایی صاحب کل اختیار هر کس و هر چیز است از آن هر کس و هر چیز. اصل: «الْوَاحِدُ بِلَا تَأْوِيلِ عَدَدٍ، وَالْخَالِقُ لَا بِمَعْنَى حَرَكَةٍ، وَالْبَصِيرُ لَا بِأَدَاةٍ، وَالسَّمِيعُ لَا بِتَفْرِيقِ آلَةٍ، وَالشَّاهِدُ لَا بِمَمَاسَّةٍ، وَالْبَاطِنُ لَا بِاجْتِنَانٍ، وَالظَّاهِرُ الْبَائِنُ لَا بِتَرَاحِي مَسَافَةٍ». . . شرح: الْخَالِقُ لَا بِمَعْنَى حَرَكَةٍ اشارت است به بطلان تجرّد غیر الله تعالی، موافق آنچه بیان شد در شرح حدیث سابق. الالهة (به همزه و الف و تخفیف لام): شدت؛ و این جا عبارت است از شدت کوفته شدن، یا کنده شدن که تفریق صوت کند در نواحی و به گوش ها رساند. و مقصود این است که: الله تعالی می شنود آوازی را که غیر او هیچ کس نمی شنود؛ چون شدتی تفریق آن نکرده، مثل آنچه می آید در «كِتَابُ الْحَجِّ» در حدیث یازدهم «بَابُ حَجِّ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» - که باب هشتم است - که: «أَنَا أَسْمَعُ صَوْتَ هَذِهِ فِي بَطْنِ هَذِهِ الصَّخْرَةِ فِي قَعْرِ هَذَا الْبَحْرِ». یعنی: یک است نه به برگردانیدن سوی عدد، به معنی این که یکتای بی همتاست. و آفریننده به تدبیر است، نه به بازگشت جنبیدن خودش در مکان. و بیناست نه به مدد چشم. و شنواست نه به پراکنده کردن شدتی آواز را. و حاضر است نه به پهلوی چیزی بودن. و درون است نه به پنهان بودن در میان چیزی. و بیرون جداست نه به دوری راه میان او و دیگران. اصل: «أَزَلُّهُ نَهْيٌ لِمَحَاوِلِ الْأَفْكَارِ، وَدَوَامُهُ رَدْعٌ لِطَامِحَاتِ الْعُقُولِ، قَدْ حَسَرَ كُنْهَهُ نَوَافِذَ الْأَبْصَارِ، وَقَمَعَ وُجُودَهُ حَوَائِلَ الْأَوْهَامِ». . . شرح: در این فقره، چهار کلام است: اول: برای بیان منافات میان ازلیت الله تعالی و میان معلومیت کنه اوست. دوم: برای بیان نفی تغیر الله تعالی در صفات ذات است. سوم: استیناف بیانی برای اول است. چهارم:

استیناف بیانی برای دوم است. و فقره آینده برای توضیح اول است. اَزَل (به فتح همزه و به فتح زاء با نقطه) بیان شد در شرح این حدیث. نَهَى (به فتح نون و سکون هاء) مصدر باب «مَنَعَ» است و به معنی اسم فاعلِ مستعمل شده برای مبالغه [است]. و در بعض نسخ: «نَهَيْتَ» به ضمّ نون و سکون هاء و یاء دو نقطه در پایین و تاء است و آن، اسم مصدر است. مَحَاوِل (به فتح میم و حاء بی نقطه و الف و کسر واو) جمع «مُحَاوِل» به ضمّ میم است- مثل مَفَاتِح و مُفَاتِح- مأخوذ است از «مُحَاوَلَةٌ» به معنی قصد کاری؛ و این جا عبارت است از قصد کنندگانِ بیان کنه الله تعالی. نسبت محاوله به افکار، به نوعی از مجاز است. الدَّوَام (به فتح دال بی نقطه، مصدر باب «نَصَرَ» و «عَلِمَ»): استمرار بر یک حال؛ و آن، ضدّ تغیر در صفات ذات است، خواه به زیاده و خواه به نقصان و خواه به زوال و خواه به حدوث. الرَّدْع (به فتح راء بی نقطه و سکون دال بی نقطه و عین بی نقطه، مصدر باب «مَنَعَ»): برگردانیدن؛ و مراد این جا برگرداننده است. الطَّامِحَات (به طاء بی نقطه و کسر میم و حاء بی نقطه): مرتفع ها از پیش خود به خود رأیی و خود پسندی، مثل فلاسفه که می گویند که: علم به حوادث ندارد مگر در وقت حدوث آنها. و مثل بعض متکلمین که می گویند که: «عِلْمُهُ بِأَنَّ الشَّيْءَ سَيَكُونُ غَيْرُ عِلْمِهِ بِهِ حِينَ كَانَ». عُقُول، به ضمّ عین بی نقطه و ضمّ قاف است. الْحَسْر (به فتح حاء بی نقطه و سکون سین بی نقطه و راء بی نقطه، مصدر باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ»): مانده کردن. الْكُنْه (به ضمّ کاف و سکون نون و هاء): حقیقت. النُّوَاذِل (به نون و فاء و ذال با نقطه): گذراها. الْأَبْصَار (به فتح همزه، جمع بَصَرَ): دیده وری ها. الْقَمْع (به فتح قاف و سکون میم و عین بی نقطه، مصدر باب «مَنَعَ»): سرکوفتن. الْوُجُود (به ضمّ واو، مصدر باب «ضَرَبَ»): دارایی؛ و مراد این جا، استجماع جمیع صفات کمال است که دلیل استمرار بر یک حال است. الْحَوَائِل (به فتح حاء بی نقطه و کسر همزه): کج روان. صاحب قاموس گفته که: «وَكُلُّ مَا تَحَوَّلَ أَوْ تَغَيَّرَ مِنَ الْإِسْتِوَاءِ إِلَى الْعُوجِ فَقَدْ حَالَ». و در بعض نسخ به جیم است به معنی جولان کنندگان و هرزه گردان. یعنی: قَدِمَ اللهُ تَعَالَى، به غایت نهی کننده است مر قصد کنندگانِ بیان کنه او را از جمله فکرها. و استمرار الله تعالی بر یک حال، به غایت برگرداننده است مر پیش خود برپایان را از جمله خردها. بیان این آن که: به تحقیق مانده کرده کنه ذات او گذراهای بصیرت ها را و سرکوفته استجماع او کج روان گمان

ها را. اصل: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ، فَقَدْ حَدَّهُ؛ وَمَنْ حَدَّهُ، فَقَدْ عَدَّهُ، فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ». . شرح: فاء برای بیان اَرْزَلَهُ نَهَى لِمَحَاوِلِ الْأَفْكَارِ است. و وَصَفَ به صیغه ماضی معلوم باب «ضَرَبَ» است و مراد به وصف، بیان چیزی به اسم جامد محض است، مثل جسم و صورت و بلور، نظیر آنچه گذشت در حدیث دوازدهم باب هشتم که «بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْكَلَامِ فِي الْكَيْفِيَّةِ» است که: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ شَيْءٍ مِّنَ الصِّفَةِ». حَدَّهُ (به حاء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه) از باب «نَصَرَ» است. و این مقدمه، ظاهر است از آنچه گذشت در حدیث ششم «بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْجِسْمِ وَالصُّورَةِ» که باب یازدهم است در شرح «أَمَّا عَلِمَ أَنَّ الْجِسْمَ مَحْدُودٌ مُتَّنَاهٍ، وَالصُّورَةُ مَحْدُودَةٌ مُتَّنَاهِيَةٌ، فَإِذَا احْتَمَلَ الْحَدَّ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ، وَإِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ كَانَ مَخْلُوقًا». . عَدَّهُ (به عین بی نقطه و تشدید دال بی نقطه) از باب «نَصَرَ» است و مراد به عدّ، شمردن چیزی از جمله مخلوقین است. و این مقدمه نیز ظاهر است از آن چه مذکور شد. وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ ظاهر است از آنچه گذشت در حدیث دوم باب هفدهم که: «فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ». . یعنی: بیان این آن که: هر که بیان کرد الله تعالی را به کنه، پس به تحقیق محدود کرد او را. و هر که محدود کرد او را، پس به تحقیق شمرد او را از جمله مخلوقان. و هر که شمرد او را از جمله مخلوقان، پس به تحقیق باطل کرد قدیم بودن او را. اصل: «وَمَنْ قَالَ: أَيْنَ؟ فَقَدْ عَنَاهُ؛ وَمَنْ قَالَ: عَلَامٌ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ؛ وَمَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ». . شرح: ظاهر و مناسب حدیث آینده این است که از کاتبان سهوی شده باشد و چنین باید: «وَمَنْ قَالَ: عَلَامٌ؟ فَقَدْ عَنَاهُ. وَمَنْ قَالَ: أَيْنَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ» و ما موافق ظاهر شرح می کنیم. الفاظ استفهام، گاهی مستعمل می شود در آن چه در جواب استفهام حقیقی مذکور می شود، مثل «عَلِمْتُ أَيْنَ زَيْدٌ»؛ زیرا که علم با استفهام حقیقی جمع نمی شود. و گاهی مستعمل می شود در استفهام حقیقی؛ و این جا احتمال اول ظاهرتر است. عَنَاهُ (به عین بی نقطه و نون و الف منقلبه از یاء) به صیغه ماضی معلوم باب تفعیل است. التَّعْنِيَةُ: کسی را رنجور و ضعیف کردن، موافق آنچه گذشت در حدیث هفتم باب بیستم که «بَابُ الْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ» است که: «وَلَزِمَهُ أَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي يَحْمِلُهُ أَقْوَى مِنْهُ». التَّضْمِينُ: چیزی را در صندوق و مانند آن کردن برای حفظ. یعنی: و هر که گوید که: بر چیست؟ پس به تحقیق رنجور کرده او را. و هر که گوید که: کجاست؟

پس به تحقیق خالی کرده بعض مکان ها را از او. مراد این است که: نسبت او را به جمیع مکان ها برابر نشمرده. و هر که گوید که: در چه چیز است؟ پس به تحقیق او را در ظرفی که حافظ او باشد شمرده.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۴۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (شلقان) - بفتح المعجمة واللام أيضاً ويسكن - لقب عيسى بن أبي منصور. (ما يتكلم به قطّ) من أقوال الصوفيّة القدريّة والغلاة وسائر أصناف الكفر والإلحاد. قالت القدريّة: خرقة التصوّف وصلت إلينا من عليّ عليه السلام وسلسلة أطوارنا وأسرارنا ينتهي إليه عليه السلام، واستند الغلاة إلى بعض ما ذكره العامّة في كتابهم المسمّى بـ «خطبة البيان» من الأقوال التي لم يتكلم بها قطّ، بل أمر بتكفير قائله، وحكم بأنّ قائله مرتدّ نجس مخلّد في النار، وعلى تقدير الصّحة فالحجّة المعصوم العاقل عن الله محصور العدد في علمه تعالى وتقديره كجميع ما قدر ودبر في هذا النظام من العلويّات والسفليّات، فليس لغيره أيّ من كان أن يدعى التوسّط لأفاعيله سبحانه فيقول: أنا المورّق في الأشجار، أنا المصوّر في الأرحام. وقال برهان الفضلاء: كان جماعة ادّعت أنّ عليّاً عليه السلام قال: إنّ معرفة وجود ربّ تعالى لا تحصل لأحد بدون بيان الرسول بالوحي إليه منه سبحانه، أو ادّعت أنّه عليه السلام قال: إنّ معرفة استحقاقه للحمد بمعنى كونه مختاراً في أفعاله لا تحصل لأحد بدون ما ذكر. ومآل المقاليتين واحد، فأظهر عليه السلام بطلان هذا الاعتقاد؛ ليظهر أنّ معرفة وجوب وجود الحجّة المعصوم أيضاً عقلي من غير حاجة إلى وحي من الله تعالى، كمعرفة وجوب وجود ربّ المدبّر لهذا النظام المتقن الظاهر أنّه مدبّر من حكيم عظيم؛ إذ ليس أحد أن لا يعلم أنّ لهذا النظام مدبّر أعظم وصانع أعلم. وقال السيّد الأجلّ النائيني: أي يدعون افتراءً على أمير المؤمنين عليه السلام من المذاهب والآراء العاطلة في التوحيد «ما لم يقل به قطّ». (حمده) أي حمدهم إيّاه سبحانه

(وفاطريهم) وخالقهم (على معرفة ربوبيته) بأثاره العجيبة وصنائه الغريبة. (الدال على وجوده) وصف بعد الوصف، أو هو الدال، أو نصب على المدح. وكذا ما عطف عليه. فى بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: «وباشباههم» على الإفعال. قال: يعنى وباشترآكهم فى اسم غير مشتق على أن لا شريك له فى اسم غير مشتق. ثم قال: ومن جملة طلبه الشهادة عن عباده بآياته على قدرته قوله عز وجل فى سورة فصلت:

«قُلْ أَيْنَكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذى خَلَقَ الأَرْضَ فى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَاداً ذلِكَ رَبُّ العَالَمِينَ\* وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِي مِّنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فى أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءً لِلسَّائِلِينَ». (الممتنعة من الصفات ذاته) أى من الكيفيات والصفات الزائدة؛ فإن صفاته سبحانه عين الذات ليست موجودة فى الخارج بأنفسها كما توهمت الأشاعرة، بل وجودها فى أنفسها إنما هو فى الأذهان الحادثة. (لا أمد لكونه) أى لا مدة لأزليته، وكون المدة من مخلوقاته. (ولا غاية لبقائه)؛ لأبديته، وكون كل غاية من مصنوعاته. (لا يشمل المشاعر)؛ لا يدركه ولا يحيط به. (ولا تحجبه الحجب)؛ لأنه أظهر من كل ظاهر بظهور آثار قدرته ظاهراً وباطناً. (خلقه إياهم) يعنى خالقيته لهم وهو مصداق الوجوب الذاتى، ومخلوقيتهم له سبحانه وهو مصداق الإمكان الذاتى. والواجب لذاته يمتنع عليه ما عليه سمة الإمكان من الأوصاف والإدراكات، فيمتنع عليه تعالى ما يمكن فيهم، وما يمكن فيهم يمتنع عليه. وهذا دليل الافتراق الكلى الخاص والمباينة التامة المخصوصة. وفى توحيد الصدوق رحمه الله: «ولإمكان ذواتهم ممّا يمتنع منه ذاته». قال برهان الفضلاء: «ولإمكان» بالتثنية لإفادة التبعية؛ فإن فى «لإمكانهم» بدل «لإمكان» يتوهم أن كل محال فى شأنه تعالى فهو جائز فى مخلوقاته، وليس كذلك؛ فإن من المحال فيهما اجتماع النقيضين وشباهة الخالق بالمخلوق فى اسم غير مشتق وخلق الشريك. وقال السيد الأجل النائنى: يعنى إنما الحجاب بينه وبين خلقه كونه خالقاً بريئاً من الإمكان، وكونهم مخلوقة وممكنة قاصرة عن نيل البرىء بذاته وصفاته من الإمكان، والحجاب بينه وبين صنعه قصورهم وكماله. (الواحد لا يتأويل عدد)؛ لأن وحدة العددية من مخلوقاته، سبحانه وهو قبل العدد والمعدود والحد والمحدود. وفى الصحيفة الكاملة: «لك يا إلهى وحدانية العدد». يعنى الأحديّة الحقيقية التى لا يتصور الشركة معها؛ للتنافى بينهما حيث يمتنع

الشركة، والشركة مخلوقة كالمشتركين. وقال بعض المعاصرين: المراد بوحداية العدد جهة وحدة الكثرات واحدية جمعها لا إثبات الوحدة العددية، فافهم. انتهى. (لا بمعنى حركة) بل بمعنى إبداع واختراع من دون تدريج وتدرج وتغيير وتبدل وتعاقب وتفنن. لا يشغله خلق عن خلق، ولا صنع عن صنع، ولا تدبير عن تدبير. (لا بتفريق آلة) قيل: أى آلة مغايرة لذاته. وقيل: يعنى لا بتفريق الهواء الداخل فى الصّماخ. قال السيّد الأجلّ النائيني: «لا بتفريق آلة» أى بإدخال شىء فيها كما فى الحيوان، أو المراد بتفريق الآلة قلع المقلوع أو قرع المقروع المحصّل للصوت المسموع، وكذا الآلة فى الحديث السابق. و«الاجتنان»: الاستتار. (أزله نهى) فى بعض «نُهيّة» بالضمّ اسم من نهاء ينهأ وبمعنى النهاية. وواحدة النهى بمعنى العقول. «طامحات العقول» أى العقول العالية الكاملة. (نوافذ الأبصار) أى الأوهام العميقة النافذة. (قمع) كمنع: غلب وقهر. (جوائل الأوهام) أى الأوهام الجائلة، من الجولان. قال الفاضل الإسترابادى: «فمن وصف الله فقد حدّه». المراد بالوصف هنا القول بأنّ له صفة زائدة كما تدلّ عليه لفظة فاء التفرعية. وفى القاموس: الحدّ تمييز الشىء عن الشىء والمعنى: من قال بأنّ له صفة زائدة فقد ميّزه عن صفته، ومن ميّزه عن صفته قال بالتعدّد، ومن قال بالتعدّد فقد أبطل أزله. (غياه) على التفعيل: جعله ذا غاية. (علاماً، أو-علام) بالاكْتفاء بفتحة الميم، أى على أى شىء اعتماده. (فقد أخلى منه) أى قدرته وغنائه. وقال برهان الفضلاء: يعنى فقد أخلى من سلطانه الأشياء الأخر. وقال السيّد الأجلّ النائيني: يعنى فقد أخلى منه غير ما جعله سبحانه عليه. (ضمّنه) من التضمين: جعله فى ضمن شىء وداخله.

الهدايا لشريعة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٣٤٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله عليه السلام: ما لم يتكلم، من تشبيه الله تعالى و ادعاء ألوهيته و أمثال ذلك. قوله عليه السلام: الملهم عباده، أى خواصهم حمده أى حمدا يليق به أو الأعم على حسب قابليتهم و



استعدادهم و فاطرهم على معرفة ربوبيته بإقذارهم على المعرفة و اطلاعهم عليها بالعلم بالمقدمات الدالة عليه بالفعل أو بالقوة القريبة منه، أو بما ألقى عليهم من الإقرار به فى الميثاق، كما يظهر من الأخبار الدال على وجوده بخلقه لإمكانهم و احتياجهم إلى المؤثر و بحدوث خلقه على أزاله و فى التوحيد أزليته يدل على أن الحدوث علة الحاجة إلى العلة، و على حدوث ما سواه و باشتباههم إذ تلك المشابهات فى الأمور الممكنة و لوازم الإمكان، و قيل: المراد اشتراكهم فى المهيئات و لوازمها، إذ الاشتراك يدل على التركيب، و قيل: المراد اشتباههم فى الحاجة إلى المؤثر و المدبر. لا أمد فى الأزل و لا غاية أى فى الأبد و الحجاب بينه و بين خلقه أى إنما الحجاب بينه و بين خلقه كونه خالفا بريئا عن الإمكان، و كونهم مخلوقة ممكنة قاصرة عن نيل البرىء بذاته و صفاته عن الإمكان، فالحجاب بينه و بين خلقه قصورهم و كماله، و هذا هو المراد بقوله: لا تمتناعه مما يمكن فى ذواتهم. و لا مكان بالتكوين عوض المحذوف أى لا مكان ذواتهم أو ما فى ذواتهم مما يمتنع منه ذاته تعالى، و قيل: أى يمكن له بالإمكان العام ما يمتنع منه ذواتهم كالوجوب و الأزلية، و لا يخفى ما فيه. بلا تأويل عدد بأن يكون له تعالى ثان من نوعه أو يكون مركبا فيطلق عليه الواحد بتأويل أنه واحد من نوع مثلا لا بمعنى حركة أى جسمانية أو نفسانية. لا بتفريق آلة أى لا بألة مغايرة لذاته أو بإدخال شىء فيها، فإنه يتضمن التفريق، و فى التوحيد: السميع لا بأداة البصر، لا بتفريق آلة، أى بفتح العين أو بعث الأشعة و توزيعها على المبصرات، على القول بالشعاع، أو تقليب الحدقة و توجيهها مرة إلى هذا المبصر، و مرة إلى ذلك كما يقال فلان مفرق الهمة و الخاطر إذا وزع فكره على حفظ أشياء متباينة و مراعاتها لا باجتنان الاجتنان: الاستتار، أى أنه باطن بمعنى أن العقول و الأفهام لا تصل إلى كنهه لا باستتاره بستر و حجاب، أو علم البواطن لا بالدخول فيها و الاستتار بها. و النهيبة بضم النون و سكون الهاء و فتح الياء اسم من نهاه ضد أمره، و المجاول بالجيم جمع مجول بفتح الميم، و هو مكان الجولان و زمانه، أو مصدر، و الردع: المنع و الكف، و الحسر: الإعياء يتعدى و لا يتعدى، و المراد هنا المتعدى، و القمع: القلع و الجوائل جمع جائل أو جائلة من الجولان. قوله عليه السلام: فمن وصف الله، بالصورة و الكيف فقد جعله جسما ذا حدود و من جعله ذا حدود فقد جعله ذا أجزاء، و كل ذى أجزاء محتاج حادث، أو من وصف الله و حاول تحديد كنهه فقد جعله ذا حد مركب

من جنس و فصل، فقد صار حقيقته مركبة محتاجة إلى الأجزاء حادثة، أو من وصف الله بالصفات الزائدة فقد جعل ذاته محدودة بها، و من حده كذلك فقد جعله ذا عدد، إذ اختلاف الصفات إنما تكون بتعدد أجزاء الذات، أو قال: بتعدد الآلهة، إذ يكون كل صفة لقدمها إليها غير محتاج إلى علة، و من كان مشاركا في الإلهية لا يكون قديما فيحتاج إلى علة أو جعله مع صفاته ذا عدد، و عروض الصفات المغايرة الموجودة ينافى الأزلية، لأن الاتصاف نوع علاقة توجب احتياج كل منهما إلى الآخر، و هو ينافى وجوب الوجود و الأزلية، أو المعنى أنه على تقدير زيادة الصفات يلزم تركيب الصانع إذ ظاهر أن الذات بدون ملاحظة الصفات ليست بصانع للعالم، فالصانع المجموع، فيلزم تركيبه المستلزم للحاجة و الإمكان. و قيل: المعنى فقد عده من المخلوقين و من قال: أين فقد غياه أى جعل له نهاية ينتهى لها إلى أين أو جعله جسما ذا غايات و نهايات و من قال على م؟ أى على ما و على أى شىء هو فقد أخلى منه غير ما جعله سبحانه عليه و من قال: فيم؟ أى فيما هو فقد ضمنه أى حكم بكونه فى شىء محيطه به.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٠٣

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦ / ٣٥٥ . وَرَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ (٦)، عَنْ صَالِحِ بْنِ حَمْرَةَ، عَنْ فَتْحِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ، قَالَ:

كَتَبْتُ إِلَى أَبِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّوْحِيدِ، فَكَتَبَ إِلَيَّ بِخَطِّهِ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَهُ (٧) حَمْدَهُ». وَذَكَرَ مِثْلَ مَا رَوَاهُ سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ إِلَى قَوْلِهِ: «وَقَمَعَ وَجُودُهُ جَوَائِلَ الْأَعْوَاهِمِ». ثُمَّ زَادَ فِيهِ:

«أَوَّلُ الدِّيَانَةِ (٨) بِهِ (٩) مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ

- ١-١ . «الطامحات»: جمع الطامح، وهو كل مرتفع . الصحاح ، ج ١، ص ٣٨٨ (طمح).
- ٢-٢ . «حسر»: أعياء وكلّ وأعجز . يتعدّى ولا يتعدّى . يقال: حسر البعير وحسرتُه أنا . والمراد هاهنا الثانى . أنظر: الصحاح ، ج ٢، ص ٦٢٩ (حسر).
- ٣-٣ . فى التوحيد: «وامتنع» . و«قمعه»: قلعه، قهره، ذلله ، دفعه، كسره. أنظر: لسان العرب، ج ٨ ، ص ٢٩٤ (قمع).
- ٤-٤ . فى الوافى : «على ما».
- ٥-٥ . التوحيد ، ص ٥٦ ، ح ١٤ ، بسند آخر عن الرضا عليه السلام ، إلى قوله: «جوائل الأوهام» . مع اختلاف يسير . نهج البلاغة ، ص ٢١١ ، الخطبة ١٥٢ ، مع اختلاف الوافى ، ج ١، ص ٤٣٦ ، ح ٣٥٧؛ البحار ، ج ٥٧ ، ص ١٦٦ ، ح ١٠٥ ، وص ٢٨٧ ، وفيهما قطعة منه .
- ٦-٦ . الظاهر أنّ محمّد بن الحسين ، هو محمّد بن الحسين بن أبى الخطاب، يروى عنه الكلينى بواسطة ، والواسطة فى الأغلب هو محمّد بن يحيى . لكن لا يوجد فى الباب ما يبرّر وقوع التعليق فى السند، فعليه يكون الخبر مرسلًا . فتأمل . راجع: معجم رجال الحديث ، ج ١٥ ، ص ٣٩٨ - ٤٣٦ .
- ٧-٧ . فى «بس»: «عبده».
- ٨-٨ . «الديانة»: الإطاعة والانقياد . يقال: دان بكذا ديانة ، وتدين به، أى أطاعه وانقاد له . والمعنى: أول التدين بدين الله معرفته. أنظر: الصحاح ، ج ٥ ، ص ٢١١٨ (دين)؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٠٢ . وقال ميرزا رفيعا فى حاشيته ، ص ٤٥٨ : «فى بعض النسخ: الديانة ، بدل: الديانة، أى المذلة والعبودية ، يقال: ديتّه ، أى ذلله».
- ٩-٩ . فى شرح صدر المتألّهين والتوحيد: - «به».

عَنْهُ؛ بِشَهَادَةِ (١) كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَُا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةِ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، وَشَهَادَتِهِمَا جَمِيعاً  
بِالتَّشْبِيهِ (٢) الْمُؤْتَمَعِ مِنْهُ (٣) الْأَعَزُّ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ، فَقَدْ حَدَّهُ؛ وَمَنْ حَدَّهُ، فَقَدْ عَدَّهُ؛ وَمَنْ عَدَّهُ، فَقَدْ  
أَبْطَلَ أَرْزَلُهُ؛ وَمَنْ قَالَ: كَيْفَ؟ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ؛ (٤) وَمَنْ قَالَ: ١ / ١٤٢

فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ؛ وَمَنْ قَالَ: عَلَى م (٥)؟ فَقَدْ جَهَلَهُ (٦)؛ وَمَنْ قَالَ: أَيْنَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ؛ وَمَنْ قَالَ: مَا  
هُوَ؟ فَقَدْ نَعَتَهُ؛ وَمَنْ قَالَ إِلَى م (٧)؟ فَقَدْ غَايَاهُ (٨)، عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ، وَخَالِقٌ إِذْ لَا مَخْلُوقَ، وَرَبٌّ إِذْ  
لَا مَرْبُوبَ (٩)، وَكَذَلِكَ يُوصَفُ رَبُّنَا، وَ (١٠) فَوْقَ (١١) مَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ (١٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[اسرار توحید]:

حدیث کرد ما را علی بن احمد بن محمد بن عمران دقاق «رضی» گفت که حدیث کرد ما را محمد بن ابی عبد الله کوفی گفت که حدیث کرد ما را محمد بن اسماعیل برمکی گفت که حدیث کرد ما را علی بن عباس گفت که حدیث کرد ما را جعفر بن محمد اشعری از فتح بن یزید جرجانی گفت بخدمت ابو الحسن حضرت امام رضا (علیه السلام) نوشتم و او را سؤال کردم از چیزی از توحید خدا پس بخط مبارک خود بمن نوشت و جعفر گفت که فتح آن نامه را بسوی من بیرون آورد و من آن را خواندم خط امام رضا (علیه السلام) که «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» سپاس و ستایش از برای خدا است که ستایش را ببندگانش الهام فرموده و در دل ایشان انداخته تا بفهمند و ایشان را بر فطرت معرفت و شناخت ربوبیت و پروردگاری خویش آفریده که اگر کسی ایشان را گمراه نکند و بر آنچه آفریده شده اند واگذار او را بشناسند و التزام معرفتش نمایند آنکه بآفریدن خلایق یا بآفریدگان خویش بر وجود و هستیش رهنمائی نموده بحدوث خلقش بر ازلیت و همیشگی خویش دلالت فرموده و بواسطه شباهت ایشان بیکدیگر بر آنکه او را مانند و نظیری نیست رهبری کرده و آیات و علاماتی که قرار داده ایشان را بر قدرت و توانائی خود گواه گرفته آنکه ذات مقدسش از صفات زائده بر آن

امتناع دارد و دیدنش از دیده‌ها ابا و امتناء دارد و احاطه باو از خیالها سر باز میزند چه چشمها او را نمیتواند دید و خیالها باو نمیتواند رسید هستی او را مدتی نیست که تمام شود و بقای او را غایتی نه که بانجام رسد مشاعر و حواس او را فرو نگیرد و پرده‌های جسمانی او را نپوشاند و پرده‌ی میان او و آفریدگانش که مانع دیدنست آنست که ایشان را آفریده زیرا که آن جناب از آنچه در ذاتهای ایشان ممکن است امتناع فرموده و از برای آنکه ذاتهای ایشان از آنچه ذاتش از اتصاف بآن ابا دارد امکان دارند و سر باز نمی‌زنند و نیز بجهت آنکه صانع و مصنوع و رب و مربوبو حاد و محدود از یک دیگر جدا شوند آنکه یکیست بی‌تأویل عدد بآن معنی که گذشت و آفریننده است نه بمعنی حرکت چنان که خلایق در صنعت اشیاء میکنند شنوا است لیکن نه بادات که گوش باشد و بیناست اما نه بتفریق آلت که چشم باشد و در کافی تفریق آلت در گوش است و مراد از تفریق آن تفریق هوای متکیف است در سوراخ گوش و دخول آن در مسامات خلل و فرجی که دارد یا مراد تقسیم قوه‌ی سامعه است بر مسموعات که یک مرتبه آن را متوجه شنیدن این و یک بار مهیای شنیدن آن گرداند چنان که مراد از تفریق آلت چشم در اینجا تقسیم قوه‌ی باصره است بر مبصرات که یک مرتبه آن را متوجه دیدن این و یک بار مهیای دیدن آن گرداند و در همه جا حاضر است نه بطوری که باخلایق یک دیگر را مس کنند که عضوی را بعضوی رسانند و از هر چیزی جدا است اما نه بوضع دوری و زوال مسافتی که در میانه فاصله باشد و از هر چیزی پنهانست و در نهان آن اما نه بطریق پنهان شدن و دفن کردن چیزها و ظاهر و هویدائیسست که دیده‌ها و بینائیها که در هر چیزی فرو میروند و در آن جاری و روان میشوند بکنهش نرسیده خسته شده اند و وجودش خیالاتی را که جولان میزنند از ریشه بر آورده اول دینداری و انقیاد و فرمان برداری خدا معرفت او است و کمال معرفتش توحید و اقرار بیگانگی او است و کمال توحیدش نفی و دوری صفات زائده بر اصل ذات است از او بجهت آنکه هر صفتی گواهی میدهد که غیر موصوف است و موصوف که آن را بصفتی وصف نمودی شهادت میدهد که غیر صفت است و هر دو بر خود شهادت میدهند بدوئیت و دو تا بودن که ازلیت بجهت آن ممتنع و محالست چه هر گاه تعدد و کثرت در او باشد اجزاء بر او سبقت دارند و این مستلزم نفی قدم و اثبات حدود او خواهد بود پس هر که خدا را وصف کند بما به الاشتراك و ما به الامتیاز حد و اندازه

را از برایش قرار داده و هر که حدی را از برایش قرار دهد او را بعدد و شماره در آورده چه حد تعدد و کثرت را لازم دارد زیرا که آن مرکب است از جنس و فصل و هر که او را بشماره در آورد ازلیت او را باطل کرده چه جز و داشتن با آمدن منافات دارد و هر که بگوید که چگونه است و چه کیفیت دارد او را در معرض صفات زائده و صفات ممکنات در آورده و هر که بگوید که بر روی چیست او را محمول قرار داده که چیزی حامل او است و او را برداشته و هر که بگوید که در کجا است بعضی از مکانها را از او خالی فرض نموده و این مستلزم اختصاص بمکانی است که غایت را لازم دارد چه هر چه در مکانی باشد آن را غایات و اطراف و نهایت لازم است و هر که بگوید که تا چه زمان می باشد او را موقت گردانیده که وقتی را از برایش قرار داده عالم و دانا بود در هنگامی که هیچ معلومی نبود که علم بآن تعلق گیرد و خالق و آفریدگار بود در وقتی که هیچ مخلوق و آفریده نبود و پروردگاری داشت در زمانی که هیچ پروریده نبود که قابل تربیت باشد و معبودیت داشت در اوانی که هیچ عبادت کننده نبود که عبادت کند و پروردگار ما را چنین وصف باید نمود و آن جناب بالاتر است از آنچه وصف کنندگان او را وصف میکنند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه میرزایی]:

فتح بن یزید جرجانی می گوید: نامه ای به امام رضا علیه السلام نوشتم و در مورد خداشناسی پرسیدم. آن حضرت با خط مبارک خود نوشتند: به نام خداوند بخشنده مهربان، ستایش مخصوص خداوندی است که ستایش را بر بندگان خود الهام کرد و آنها را براساس شناخت خود سرشت، و به سوی آفریدگاری همیشگی خود و با شباهت داشتن آنها به یکدیگر بر شباهت نداشتن خود به چیزی، راهنمایی کرد؛ و نشانه های خود را شاهی بر قدرتش گرفت. ذات او طوری است که از دیده شدن و شکست خوردن و به ذهن آمدن به دور است. برای ماندنش، پایانی و نهایی نیست. هیچ احساسی نمی تواند او را در بر بگیرد و هیچ حجابی، نمی تواند او را بپوشاند و حجابی که میان او و مخلوقاتش وجود دارد، به دلیل این است که ذات خداوند دیده نمی شود ذات مخلوقات حالت

امکانی دارد که در ذاتشان موجود است، و ذاتا محال است که بتوانند خداوند را ببینند و این به دلیل تفاوتی است که، میان سازنده و ساخته شده، پرورش دهنده و پرورش شونده، محدودکننده و محدودشونده وجود دارد. خداوند، یکی است، اما نه اینکه عدد باشد. آفریننده است، اما نه اینکه حرکتی انجام دهد. شونده است، اما نه اینکه با وسیله ای می شنود. بیناست، اما نه اینکه دیدنش به وسیله یکی از ابزارها باشد. شاهد است، اما نه اینکه بخواهد چیزی را لمس کند. جدا است، نه اینکه جدایی او براساس مسافت باشد. پوشیده است، نه اینکه خودش پنهان گردد. آشکار است، نه اینکه با روبرو قرار گرفتن آشکار شود. کسی که در مقابل ذات پروردگار ظرافت دیده است، سرافکننده می گردد و وجودش از حرکت براساس خیال دور می شود. ابتدای دین داری، شناخت او و نهایت شناخت او، یگانه دانستنش می باشد و نهایت یگانه دانستن او این است هر نوع صفتی از او نفی شود، زیرا هر صفتی شهادت می دهد که غیر موصوف است و موصوف هم شاهد است که غیر صفت می باشد؛ و صفت و موصوف هر دو شاهد این هستند که جدا از یکدیگر بوده و همیشگی بودنشان منتفی است. پس کسی که خدا را وصف کند، او را محدود ساخته و هر کس محدودش کند، او را به اندازه مشخصی در آورده است و کسی که او را به اندازه مشخص در آورد، جاودانی او را از بین برده است و کسی که بگوید: خداوند چگونه است؟ او را وصف کرده است و کسی که بگوید: بر چه چیزی قرار دارد؟ او را سوار بر چیزی کرده است و کسی که بگوید: خداوند کجاست؟ مکان هایی را از وجود او خالی کرده است و کسی که بگوید: خداوند تا چه موقع هست؟ او را در زمان قرار داده است. او زمانی که معلومی وجود نداشت، عالم بود و زمانی که مخلوقی نبود، آفریننده بود و زمانی که پرورش شونده ای نبود، پروردگار بود و زمانی که خداپرستی وجود نداشت، خدا بود و پروردگار ما، این گونه توصیف می گردد و او بالاتر از آن چیزی است که وصف کنندگان توصیف می کنند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه جعفری]:

جعفر بن محمد اشعری از فتح بن یزید جرجانی نقل می کند که خدمت امام رضا علیه السلام نامه ای نوشتم و از حضرت در مورد توحید پرسیدم. حضرت با خط مبارک خود به من نوشت .

به نام خداوند بخشنده بخشاینده، ستایش از آن خدایی است که ستایش را به بندگانش الهام فرمود، آنان را بر فطرت معرفت و شناخت ربوبیت و پروردگاری خویش آفرید، آنکه با آفریدن خلاق، بر وجود خود راهنمایی نمود و به حدوث خلقش بر ازلیت و همیشگی خویش دلالت فرمود، و به واسطه شباهت آنان به یکدیگر بر اینکه او را نظیری نیست، رهبری کرد و به آیات و علاماتی که قرار داده آنها را بر قدرت و توانایی خود، گواه گرفت.

آنکه ذات مقدّسش از صفات زایده بر آن، و دیدنش از دیدگان، و احاطه بر او از اوهام به دور است. هستی او را مدّتی نیست که تمام شود و بقای او را غایتی نیست که به انجام رسد. مشاعر و حواس او را فرانگیرد و پرده های جسمانی او را نپوشاند. پس میان او و آفریدگانش پرده ای است، زیرا که او از آنچه در ذات آنها امکان دارد ممتنع است و ذات آنان از آنچه ذاتش از انصاف به آن ابا دارد، امکان دارند. و نیز به جهت آنکه صانع و مصنوع و ربّ و مربوب و حادّ و محدود از یکدیگر جدا هستند.

آنکه یکی است بی تأویل عدد، آفریننده ای است نه به معنای حرکت، شنوایی است نه به ادات، و بینا است نه به تفریق آلت (که چشم باشد)، در همه جا حاضر است نه به طوری که خلاق با یکدیگر تماس دارند. از هر چیزی جداست نه به دوری مسافت، از هر چیزی پنهان است نه به طریق پنهان شدن، ظاهر و هویدا است به طریق احاطه و مراقبت. خدایی که دیدگان و بینایی ها- که در هر چیزی فرومی روند در آن جاری و روان شوند- از رسیدن به کنهش، خسته شده اند و وجودش، خیالاتی را که جولان می زنند از ریشه برآورده است.

نخستین مرحله دینداری معرفت اوست و کمال معرفتش توحید و اقرار به یگانگی اوست و کمال توحیدش، نفی صفات زایده بر اصل ذات او است. چرا که هر صفتی، گواهی می دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی شهادت می دهد که غیر از صفت است و هر دو علیه خودشان به



جدایی که از ازل ممتنع بود شهادت می دهند. پس هرکس خدا را وصف کند در واقع برای او حدّ و اندازه قرار داده و هر کس حدّی را برای او قرار دهد، در واقع او را به عدد و شماره در آورده و هرکس او را به شماره در آورد در واقع ازلیّت او را باطل کرده است و هرکس بگوید: چگونه است و چه کیفیت دارد؟ در واقع او را در معرض صفات (زایده و ممکنات) در آورده است و هرکس بگوید: بر روی چیست؟ در واقع او را محمول قرار داده است (که چیزی حامل اوست) و هرکس بگوید: در کجا است؟ در واقع برخی از مکانها را از او خالی فرض نموده است و هرکس بگوید: او تا چه زمان می باشد؟ در حقیقت او را موقت کرده است (وقتی برای او قرار داده است). او دانا بود هنگامی که هیچ معلومی نبود و آفریدگار بود وقتی که هیچ آفریده ای نبود و پروردگاری داشت زمانی که هیچ پروریده ای نبود و معبود بود زمانی که هیچ عبادت کننده ای نبود. بایستی پروردگار ما را این گونه توصیف کرد، او بالاتر است از آنچه وصف کنندگان او را وصف می کنند.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح توحید الصدوق / قاضی سعید قمی]:

إذا نسب «الحمد» إلى «الله»، فمعناه إظهار المحامد و الكمالات و إفاضة الخيرات بإيجاد المبدعات و الكائنات و عالم الأولى و الآخرة، كما في الخطبة العبهريّة عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: «شكر نفسه بنفسه بإظهار عجائب صنائعه و غرائب بدائعه» و إذا نسب إلى «العبد» فمعناه رؤية النعم كلّها من الله و له ما في السماوات و الأرض و في الخبر عن رسول الله صلّى الله عليه و آله: «إنّ الله أوحى إلى موسى عليه السلام: «يا موسى اشكرني حقّ الشكر» قال موسى: «و من يقدر على ذلك قال: «إذا رأيت النعمة منّي فقد شكرتني حقّ الشكر» «و إلهام الحمد للعباد»، هو أن ركّب في عقولهم ما يدعوهم إلى إسناد الكلّ إلى الله، كما قال تعالى: وَ لئن سألْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ

لَيَقُولَنَّ اللَّهُ و عَرَفَهُمْ نَفْسَهُ بِتَعْرِيفِ إِيْهِ حَيْثُ فَطَرَهُمْ عَلٰى أَنَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ و أَرَاهُمْ صَنَعَهُ حَيْثُ حَكَمَ الْعُقُولَ بِأَنَّ كُلَّ مُصْنُوعٍ فَلَهُ صَانِعٌ بَلْ ذَلِكَ لَيْسَ مُخْتَصَبًا بِالْعِبَادِ، بَلْ إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ تَسْبِيحًا وَاقِعِيًّا حَسَبَ دَرَجَتِهِ مِنَ الْوُجُودِ وَ حَظَّهُ مِنَ الشُّهُودِ.

[فطر الله الناس على معرفة ربوبيته] و فاطرهم على معرفة ربوبيته

فطرهم حين أخذ ميثاقهم على معرفة أنه ربهم حيث قال لهم أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ و فيهم المؤمن و الكافر، و أراهم نفسه معاينة و الأشخاص النورية التي هي مظاهر ربوبيته، كما ورد في رواية: «انَّ الفطرة هي لا إله الا الله و محمد رسول الله و علي ولي الله الى هاهنا التوحيد» و لو لا ذلك لم يعرفوا من ربهم و لا رازقهم و قد سبق منا تحقيق الفطرة على التوحيد. و نقول هنا: انَّ الإنسان إذا ولد مع سداجة لوح نفسه عن جميع نقوش المعلومات، يطلب الرزق من أي شيء كان سواء كان أمه أو غير ذلك، ثم إذا ترقى قليلا يعرف الرازق و المربي و الكافل، الى أن ترعرع كثيرا فيثبت لكل موجود مريبا و كافلا مقيتا و حافظا نصيرا و لا تفاوت في ذلك للمؤمن و الكافر. و لا شك انَّ الرازق في الحقيقة هو الذي يرزقكم في بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا و كان الله على كل شيء كفيلا و هو الذي يكلؤكم في الليل و النهار.

و بالجملة، من هذه العبارة يظهر انَّ معرفة جمهور العباد انما يتعلّق بمرتبة الربوبية و عليها فطرتهم؛ و أمّا مرتبة الألوهية فانما حصول المعرفة بها للرسل المكرّمين و الأنبياء و الأولياء المقربين و المؤمنين الممتحنين؛ و أمّا مرتبة الأحديّة الذاتية الصّرفة فبمعزل عن العباد و الملائكة أجمعين، إذ لا وصف في تلك الحضرة و لا رسم و لا اسم لهذه المرتبة فلا يتعلّق بها معرفة عارف، و لا يحوم حومها وصف و اصف.

[وجه دلالة الخلق عليه تعالى] الدّال على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على أزليّته. و باشتباههم على أن لا شبه له.

قد سبق ما يصلح شرحا لهذه الفقرات و بالجملة، تحقّق المخلوق متناهايا كان أو غير متناه، يستلزم وجود الخالق و الّا لتحقّق أحد المتضايين بدون الآخر.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون هاهنا أمور غير متناهية لا أول لها، يكون كلّ واحد منها خالقا و مخلوقا فلا يلزم ذلك.

قلنا: ننقل الكلام الى طبائع تلك الأمور: فإمّا أن يكون طبيعته مخلوقة فحسب فيقتضي طبيعة خالقة لا محالة، و إن كانت مركّبة من الطبيعتين فالمطلوب ثابت أيضا في أحد الجزئين، الى أن نبيّن هل الخالق يصحّ عليه التركيب مع غيره أم لا.

و كذلك حدوث الخلق يدلّ على أزليّة الخالق، إذ لو كان الخالق حادثا لاحتاج الى محدث أيضا، إذ وجود الحادث يستدعي لا محالة مرجّحا خارجيا إذ الداخلي نسبته الى جميع الأوقات مساوية. و لو كانت الحوادث غير متناهية، يلزم خروج الشيء عن ذاته، مع اجتماع النقيضين: إذ الحادث ماله أول و غير المتناهي يستلزم الأزليّة إذ الأزليّ هو ما لا أول له و اجتماع ما له أول و ما لا أول له، تناقض كما ورد في الأخبار. و سيأتي أيضا. و قد أشار إليه المعلّم الأول للحكمة المتعالية و من ذلك تبطل القول بعدم تناهي الحوادث.

و بالجملة، كلّ ما له مبدأ موجد، فالحكم بعدم تناهيه مما يبطله العقل الصّريح. و لا معنى لقول من يقول أنّ المبدأ ليس من آحاد هذا الغير المتناهي ليلزم الحصر بين الحاصرين؛ نعم، إطلاق غير المتناهي على الحوادث بمعنى أنّه لا يمكن أن يعيّن العقل لها حدّا بل كلّما جعل له عددا فأنّه يزيد عليه؛ و هذا غير عدم التناهي المستحيل.

و كذلك اشتباه الخلق أي كون البعض مشابها في الذات أو العرضي للبعض الآخر، دليل على أن لا مشابه له تعالى بالبيان الذي قلنا مرارا. و في بعض النسخ «و يشباههم» بدون «تاء الافتعال» فيكون إفعالا من المزيد و مفعوله محذوف أي يشبه بعضهم بعضا.

المستشهد آياته على قدرته

بأن جعلها دالة على قدرته و علامة لاقتداره، إذ الآيات كما تدل على وجوده كذلك تدل على جميع صفاته الحسنی وكمالاته العليا؛ بل عندي انّ النظر الأدق يراها أدلة بالذات على صفاته إذ المعلولات انما هي آثار صفات العلة ثم الصفات تدل على الذات المستجمعة لقاطبة تلك الصفات.

[وجه امتناع ذاته تعالى من الصفات] الممتنع من الصفات ذاته

لما ظهر من العبارة السابقة دلالة الآيات على الصفات و ليس ، للأول

صفات هي عينها كما يقوله المحجوبون و لا انها زائدة على الذات كما يزعمه العادلون و بالجملة، ليس ، بقيام مبدأ الاشتقاق في الذات سواء كان ذلك المبدأ نفس الذات أو قائما بها، بل بمعنى انه تعالى وهب مبادئها للمتصفين بها و أوجد حقائقها لمستحقيها، قال بعد ذلك إشارة الى ما حققنا: «الممتنع من الصفات ذاته» أي الذي امتنع بذاته من مقارنة الصفات و ثبوتها له -عينا كانت أو زائدة-.

و لعلّ قائلا يقول: انّ المراد أنه امتنع ذاته من الصفات الزائدة العارضة.

فنقول: أما أولا، فالجمع المحلّي باللام يفيد العموم و الاستغراق و الأدلة العقلية المخصصة له كلّها مدخولة كما أو مانا إليه فيما سلف؛ و أما ثانيا، فعلى زعمهم يكون اتّصاف الذات بالخالقية و الرّازقية و غيرهما من الصفات الزائدة بالاتفاق ممتنعا و هذا قبيح؛ و أما ثالثا، فلأنّ امتناع الذات من الصفات ليس الا ان في مرتبة الذات لا يصحّ أن يثبت وصف من الأوصاف، إذ الصفات التي بعد الذات ليست بممتنعة للذات باتفاق من العقل و النقل مع قطع النظر عن العروض أو معنى آخر، إذ لا يقول عاقل و لم ينقل من العقلاء نفي الصفات مطلقا، فتعيّن أن يكون المراد امتناع الصفات العينية كما لا يخفى على المتدرّب في أساليب الكلام.

و من الأبصار رؤيته و من الأوهام الإحاطة به

قد سبق تفسيرهما فيما مضى.

[وجه أنه لا أمد لكونه تعالى ولا غاية لبقائه] لا أمد لكونه ولا غاية لبقائه

هاتان الجملتان، للردّ على علماء الزور من أئمة الغرور حيث زعموا أنّ

الزّمان الوهمي قبل وجود العالم محدود الطرفين ينتهي الطرف الواحد الى الله و ينقطع الطرف الآخر عند وجود العالم، وأنّ الزّمان الذي هو وعاء الزمانيات و غاية حدودها منتزع من بقاء الله عزّ شأنه، وكلا القولين كفر بالله جلّ مجده: أمّا الأوّل، فللزوم كونه تعالى محدودا و هو عزّ شأنه ليس بمحدود في وهم و لا عقل، إذ الحد يوجب التركيب و انتهاء الوجود عند ذلك الحد، تعالى عن ذلك؛ و أمّا الثاني، فلأنّ منشأ الانتزاع للمقدار الغير القارّ، لا بدّ أن يكون متقدّرا- و إن كان و هما- و الّا لم يكن له اختصاص بذلك الانتزاع دون غيره و أن يكون سيّالا ذا تجدد و تقصّي كما يحكم به العقل الغير المشوب بشبهات الأوهام.

[وجه أنّ الحجاب بينه تعالى و بين خلقه خلقه] لا تشتمله المشاعر و لا يحجبه الحجاب فالحجاب بينه و بين خلقه خلقه .

«الفاء» جواب لشرط محذوف، أي إذا لم يحجبه الحجاب فالحجاب كذا. و«الخلق» الثاني بالمعنى المصدري ففي الكافي: «خلقهم إيّاهم» بذكر المفعول.

اعلم، أنّ الحجاب هو الأمر الفارق بين الشيين كما ورد في الخبر في شأن الخلق انه تعالى «حجب بعضهم عن بعض» و لمّا كان الخلق انما يشترك لا محالة في أمر ذاتي أو عرضي، فلا محالة يستدعي فارقا به يمتاز كلّ عن الآخر و أمّا الله سبحانه فلا اشتراك له مع شيء أصلا كما قام البرهان عليه و هو مع ذلك «مع كلّ

شيء لا بمقارنة و غير كلّ شيء لا بمزايلة» فلا فارق بينه و بين الخلق الا خلقه تعالى إيّاهم و صدورهم عنه لا غير و الى هذا البرهان أشار عليه السلام بقوله:

لا متناعه ممّا يمكن في ذواتهم و لإمكان ذواتهم ممّا يمتنع عليه

حيث صرّح بأنّ الذي يمكن للخلق يمتنع على الله و ما يمتنع عليه يمكن لذواتهم، فلا يشبهه هو شيئاً و لا يشبهه شيء. و في هذا الكلام برهان على الاشتراك الاسمي بينه تعالى و بين خلقه في جميع الصّفات حتى في الوجود؛ فتبصّر إذ من البين ان الوجود العام مما يمكن فيهم، فيمتنع على خالقهم. و أكّد ذلك بقوله:

[إشارة الى أقسام الفاعل و معان الجوهر و الجنس] و لافتراق الصّانع و المصنوع و الرّبّ و المربوب و الحادّ و المحدود

إشارة الى الدليل عليه، و قد ذكرنا مرارا و حاصله انّ الصّانع و المصنوع يجب أن يفترقا في الذاتيات و العرضيات. و هذه مسألة شريفة غريبة قلّ من يتفطن بها و هي أصل عظيم في الإلهيات سيّما في مسألة الصّدور. و بيانه التفصيلي: انّ الفاعل على نحوين: فاعل تجوهر الذات و تدوّت الدّوات، و فاعل صور الأشياء و محمولاتها المقوّمة لها أو الأعراض المفارقة عنها.

ثم اعلم، انّ «الجوهر» قد يطلق و يراد به المعنى الصّادق على الأجناس الجوهرية و فصولها: و هو الموجود الذي لا في موضوع أي الماهية التي من شأنها إذا وجد في الخارج أن يكون لا في موضوع، و الموضوع محلّ لا يحتاج في تمامية ذاته و وجوده الى الحال، و لا يحصل من انضمامهما حقيقة نوعيّة. و هذا المعنى للجوهر ليس بجنس لما تحته، لصدقه على الفصول الجوهرية؛ و لكونه متصورة الماهية بطريق النسبة الى الموضوع المسلوب عنه فهو عرض عام؛ و لوجوه اخر.

و قد يطلق الجوهر على معنى أخصّ و هو الماهية التي من شأنها و في قوتها بحسب إبهامها الذاتي أن يتعين بجميع المحمولات المنوّعة الجوهرية بالمعنى الأوّل. و بالجملة، الموضوع لجميع المحمولات، و الموضوع هاهنا غير الموضوع في الأوّل و هذا المعنى هو الجنس لأنواع الجوهرية و لا يصدق على فصولها. و ليست النسبة مأخوذة في هذا المعنى، إذ المراد به الذات المتأصلة التي

يكون جميع ما بعدها صفة لها و محمولا عليها و هي المراد بها «الهبأ» في الأخبار و «بالإتيّة» و المادة العقلية في كلام الأبرار. و المراد من «الصورة» محمولاتها مطلقا في كلام رؤساء الحكمة شكر الله مساعيتهم.

و مما يجب أن تعلمه أيضا هو أنّ «الجنس» الذي أحد الذاتيات على قسمين: «جنس بالذات» و هو الذي يكون جنسيته لا بسبب شيء غير نفس ذاته و «جنس بالعرض» و هو الذي يكون جنسيته بسبب شيء آخر مثال الأول، الجوهر بالمعنى الأخصّ الذي قلنا، فإنّ جنسيته بذاته لا بشيء غير نفس حقيقته. و مثال الثاني، الأجناس التي تحت الجوهر الخاص من الأجناس القريبة و المتوسطة فإنّ جنسيّتها لا من ذاتها بل بسبب وجود الجوهر الذي قلنا فيها إذ الحيوان من حيث هو حيوان صورة من الصّور الجوهرية و محمول من المحمولات الذاتية، ألا ترى أنك تقول هذا الجوهر صار جسما ثم صار نباتا ثم حيوانا.

ثم من المستبين أنّ الجاعل أنّما يجعل الطبيعة بالذات. و الفصول و الأفراد مجعولات بالعرض لأنّ جاعل الحيوان ناطقا: إنّما أن يجعل الحيوان بالذات أو الناطق بالذات أو المجموع. لا سبيل الى الأخيرين و الاّ لاستغنى الجنس عن الجعل في الأول، و الجنس و الفصل في الثاني، إذ جاعل المجموع: إنّما جاعل للهيئة الاجتماعية فيلزم ما قلنا أو لكليهما و ذلك ينافي وحدة الجاعل إذا فرض واحدا، و لو كان مركبا فيجب أن يتقدم جعل الجنس على الفصل إذ هو ممّا يقوم بالجنس و فرعه و ذلك هو الأصل، و لا معنى لتقدّم الفرع على الأصل. و الى ذلك أشير ما قاله أساطين الحكمة: من أنّ الوجود للطبيعة بالذات و للأفراد بالعرض.

إذا تحققت هذه الأمور و تعرّفت الحق من القول الزور، فنقول: أمّا الفاعل الذي هو فاعل تجوهر الذات، فيجب أن يباين ذلك الجوهر و جميع الأمور التي بعده من المحمولات التي يكون له و إلاّ لكان جاعلا لنفسه بناء على جعل الطبايع و الذوات؛ و الفاعل بالمعنى الثاني، يجب أن يباين مجعوله من الصّور المحمولة و الماهيات المجعولة في الجنس القريب أي لا يكون جنس قريب يجمع

الجاعل و المجمعول و إلاّ لكان الجاعل يجعل نفسه. و المبدأ الأول تعالى مجده لمّا كان جاعل ذوات الأشياء و صورها جميعاً، فيجب أن يفارق الكلّ من جميع الجهات.

و كذا العقل يجب أن يباين النفس في الجنس القريب إذ هو فاعل صورة النفس التي هي الجنس القريب لها و هي جنس بالعرض للنفوس، لا فاعل ذاتها، إذ الذوات مجعولات للباري تعالى. و هذا التحقيق مما يجب أن يضمن به كلّ الضنّة

و الله يؤتي من يشاء الحكمة .

[وصف بعض صفاته تعالى كالأحادية و الخالقية و...] احد لا بتأويل عدد

قد سبق انّ أحديته عزّ شأنه أحديّة ذاتيّة حقيقيّة لا ينثلم بالكثرات العدديّة و لا يحصل بانضمامها الى أيّ شيء كان عدد من الأعداد الحقيقية. و «التأويل»، تفعيل من آل يؤل: إذا رجع. و معنى عدم الرجوع الى العدد هو أنه لا يتألف من تلك الوحدة و وحدة أخرى، عدد يجمعها فهو تعالى رابع ثلاثة و سادس خمسة لا انها ثالث ثلاثة لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ .

الخالق لا بمعنى حركة

قد سبق أنّ كلّ فاعل غير الله فإنّما يفعل بحركة البتة: أمّا العقل، فإنّه يفعل بحركته نحو ذاته حركة مستوية تشبه السكون، و إن كان هو و معقولاته شيئاً واحداً؛ و أمّا النفس، فهي العدد المتحرك و فعلها التحريك فقط لأنّها تفعل بحركتها مبتدئة نحو علتها الى أن ينتهي الى معلولها. و سرّ ذلك انّ النفس هو العقل المصوّر بصورة الشوق. و الحركة من لوازم الشوق. و أمّا الطبيعة، فهي سيّالة بذاتها لانبعائها من الشوق النفسي و لقصورها عن درجة المفارقات فما لم يحرك المادّة لاستعداد صورة لا يمكن أن يفعل فعلها. و الله سبحانه، فاعل لا بأن يكون في فعله حركة أو يسبق فعله حركة إذ فعله الإبداع و هو «خلق ساكن»، كما في حديث عمران الذي سيجيء في آخر الكتاب إن شاء الله .

السميع لا بأداة، البصير لا بتفريق آلة، المشاهد لا بمماسّة



«تفريق الآلة»، كناية عن توجّه النفس بواسطة النور البصري نحو الشيء المرئي. وفيه إبطال للانطباع. وذكر المشاهد بعد السّمع و البصر و التقييد بعدم المماسّة، يدلّ على أنّ المراد به إدراك الملموسات أو الإدراكات الثلاثة الباقية بعد السّمع و البصر، إذ في كلّ منها يتحقق التماس بين المدارك و المدركات.

البائن لا بتراخي مسافة

المضبوط في نسخ الكتاب في لفظ «التراخي» بدون الياء التحتانية لكن في الكافي معها، و هو الأصوب. و لعلّ الوجه في إسقاط الياء هو ما في إسقاطها في لفظ المتعال في فواصل الآي حتى جرى في غيرها كما ورد في الأدعية. و في بعض النسخ «لا براح» بالموحدتين-الجارّة و الأصلية- و الحاء المهملة. و لعله تصحيف و يمكن بعيدا على تقديره أن يكون البراح، الأرض الواسعة و كنى به عن البعد. و المسافة: المفازة. قيل هي من «السّف» (بالفتح) بمعنى الشّم لأنّ الدليل كان يسوف التراب أي يشمّه ليعلم أ هو على قصد السبيل أم لا.

الباطن لا باجتنان

قد سبق بطونه أنّما هو بكمال ظهوره باجتنان و استتار، إذ لا يستر نوره شيء من الأشياء.

الظاهر الذي قد حسرت دون كنهه نوافذ الأبصار و أقمع وجوده جوائل الأوهام.

يعنى هو الظاهر لا بأن تراه الأبصار لأنّه قد كلّت عند بلوغ كنهه الأبصار

النافذة في دقائق الأشياء- و التقييد «بالكنه» لأجل أنه لمّا لم يكن موشّي بالصفات فلو رأته الأبصار لكانت تدرك كنهه- و لا أيضا ظاهر بأن يحيط به العقول، إذ وجوده أقمع رءوس الأوهام الجائلة للوصول الى حقائق الأشياء، فلا تصل إليه تعالى و لا يحيط به علما؛ بل بمعنى أنه الظاهر على كلّ شيء بالقهر له و هلاكه و لا يخلو عنه شيء في أرضه و سمائه و في الخبر: «سئل عن الله أين هو؟ فقال هو هاهنا و هاهنا و فوق و تحت، و محيط بنا، و معنا» .

[وجه ان كمال توحيد تعالى نفي الصفات عنه] أول الديانة معرفته و كمال المعرفة توحيدده و كمال التوحيد نفي الصفات عنه.

قد سبق نظير هذه العبارة مع تفسيره ، لكنّه ذكر هنا «أول الديانة» موضع «أول عبادة الله» وكذا كمال المعرفة و كمال التوحيد مكان «أصل معرفة الله» و«نظام» في الخطبة السابقة. و«الكمال» بمعنى ما يكمل به الشيء و يتمّ ذاته و لولاه لما يتم تلك الذات فلا يكون هي هذه الذات فهو و«الأصل» و«النظام» واحد. و يمكن أن يكون «الكمال» بمعنى الفضيلة و الزيادة أي المعرفة الكاملة و التوحيد الكامل الذي في المرتبة العالية و الفضيلة و الزيادة، هو نفي الصفات العينية و الزائدة، إذ إثباتها مطلقا لا يخلو من شائبة شرك خفي فيكون «الأصل» هناك بمعنى «الأصيل» فيقرب من معنى الكمال الثاني ليتوافق الخبران.

لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف و شهادة الموصوف أنّه غير الصّفة.

قد سبق معناهما. و بالجملة، الغرض أنّه إذا قلت ها هنا صفة و موصوف فقد قلت بالغيريّة، إذ الصفة من حيث أنّها صفة و محتاجة الى ما تقوم به بحسب مفهومها و حقيقتها غير الموصوف و بالعكس. فلو قلت بعد ذلك بالعينيّة و احتلت في ذلك كلّ حيلة فقد ناقضت نفسك و أحلت قولك! والله على ما نقول شهيد.

و شهادتهما جميعا على أنفسهما بالثنائية الممتنع منها الأزل

العجب كلّ العجب من بعض علماء الأخبار من أهل هذا الزمان حيث صحّح كلمة «الثنائية» التي بالثاء المثلثة من الاثنوة بمعنى الاثنيّة، على «البنية» بالموحّدة ثم النون و الياء التحتانية و ذكر في معناها ما لا ينبغي أن يكتب، و لا إلى أحد ينسب! ثم انّ بعض المتقلّدين للعلم زاد في الطنبور نغمة! فصحّحها «بالبيّنة» بتقديم الباء ثم الياء التحتانية المشدّدة على النون و قال في معناها ما هو أسخف من الأوّل! و نرجع فنقول: الغرض منه إبطال الصفات، و بيانه: انّ الصفة و الموصوف مطلقا يدلّان على الغيريّة، فهما يشهدان بمجموعهما على أنّهما اثنان، و الاثنان يمتنع أن يكونا أزليين لأنّ

الواحد متقدّم بالطبع، فيكون الآخر غير أزلّي إذ الأزلّي غير مسبوق بشيء أصلاً، فيكون الصفة حادثة وكلّ حادث يحتاج الى محدث و ليس هاهنا إلاّ الذات فيكون فاعلة و قابلة من جهة واحدة، إذ الجهات هي الصّفات و قد فرض أنّها حادثات.

فمن وصف الله فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد أبطل أزلّه

هذا برهان آخر دالّ على أنّه لو كان لله تعالى وصف هو عينه، لأبطل ذلك

أزليّته تعالى. و البرهان السّابق إنّما يدل على عدم أزلية واحد من الصفة و الموصوف و هو الصفة، إذ هي الفرع و التابع. و تقرير هذا البرهان: أنّك قد عرفت مرارا أنّ الصّفة هي جهة الإحاطة و علامة التحديد لأنّك تقول هاهنا ذات متّصفة بهذه الأوصاف فقد حكمت بذات، ثم قدّرت بعدها صفات عينية فقد حدّدته، إذ أثبتّ بعده صفاته؛ كأنّك قلت هذه الذات ينتهي الى هذه الصّفات، فهي حدود تلك الذات، بها ينتهي مرتبة هذه الذات؛ فاذا حدّدته فقد عدّدته و جعلته في عداد المعدودات حيث حكمت بعينية الاثنين و اتحادهما سواء قلت باتّحاد المصداق أو الحقيقتين أو كون الذات فرداً حقيقياً لتلك المفهومات المتغايرة، فقد جعلتها معروضة للاثنينيّة التي هو أولى مراتب الأعداد و إذ قد فرض انه تعالى و صفاته شيء واحد.

و مع ذلك معروض للاثنينيّة فهو مسبوق بالواحد الحقيقي الذي ليس فيه اثينية أصلاً؛ إذ الواحد الحقيقي متقدم على كلّ اثنين سواء كان التركيب اتحادياً أو غيره. فثبت أنّ الذات التي هي عين الصّفات لأجل كونها معروضة للاثنينية، مسبوقه بالواحد الحقيقي و من ذلك يبطل أزلّه؛ فتبصّر فإنّ ذلك من غريب البيان.

[وجه أنّه لا يجوز السؤال عنه تعالى ب«كيف؟» و«على م؟» و«أين؟» و«الى م؟»] و من قال: «كيف» فقد استوصفه و من قال: «على م» فقد حمّله و من قال: «أين» فقد أخلى منه و من قال: «الى م» فقد وقّته.

«كيف»، سؤال عن عوارض الشيء. و العارض وصف، فالسؤال «بكيف؟» ممتنع على الله، إذ هو طلب الوصف و قد ثبت أنه لا وصف في الحضرة الأحديّة. و السؤال «بعلى م؟»، سؤال عن المكان العامّ عند الجمهور و هو المعتمد عليه و هو حامل للمتمكّن. فمن سأل عن المكان المعتمد عليه للباري عزّ شأنه فقد جعله محمولا. و السؤال «بأين؟»، سؤال عن نسبة المكان و لما كان الله سبحانه استوى نسبته من كل شيء فمن قال له «أين»-أي الى أيّ مكان ينسب «فقد أخلى منه» أي جعل الأمكنة الباقية خالية عن نسبته تعالى، أو من جعل له مكانا ينتسب إليه، فقد جعل ذلك المكان خاليا من إحاطته إذ يكون حينئذ مصاحبا لظاهر ذلك المكان- إذ المكان هو السطح-فيكون باطن ذلك المكان خاليا منه و لا يخلو عنه شيء في أرضه و سمائه. و من قال وجوده الى أيّ زمان ينتهي أو الى أيّ زمان ينسب، فقد جعل له وقتا و لفظة «م» مخفّف «ما» بمعنى أيّ شيء و قد شاع تخفيفها إذا اتّصل بتلك الكلمات و نظائرها.

عالم إذ لا معلوم، و خالق إذ لا مخلوق، و ربّ إذ لا مربوب، و إله إذ لا مألوه.

قد سبق تفاسير هذه الفقرات و ذكر الصفات الذاتية و الفعلية لبيان أنه لا تفاوت بينها في عدم استدعاء الطرف الآخر كما هو سبيل الأمور الإضافية. و قد سبق أنّ صدق هذه الجمل لا يختصّ بالأزل كما يفهمه الأكثر بل صادقة أزلا و أبدا، إذ العالم و المعلوم يقتضي الاثنيّة و لا ثاني له تعالى- لا من خلقه و لا من غير خلقه-بالبراهين التي ذكرنا، فهو ذات علامة خلاقة ربّ إله أزلا و أبدا من دون أن يحتاج في ذلك الى أحد سواه تعالى الملك القيوم، حيث كان الكل هالكا عند وجهه الكريم. و تحت هذا أسرار لا ينبغي إفشاؤها و الى الله المشتكى!

و كذلك يوصف ربّنا و هو فوق ما يصفه الواصفون

«و كذلك يوصف ربّنا» في الأبد كما وصف بذلك في الأزل؛ فأتى عليه

السلام بصيغة المضارع ليدلّ على الاستمرار. و«فوق ما يصفه الواصفون» من إثبات الصفات العينية و الزائدة و اختلاف الشركاء و الآلهة المعبودة دونه؛ تعالى عما يصفه الواصفون و تنزه عما يقول العادلون.

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٧ / ٣٥٦ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ وَغَيْرِهِ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ ثَابِتٍ، عَنْ رَجُلٍ سَمَّاهُ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبَّيْعِيِّ، عَنِ الْحَارِثِ الْأَعْمُرِيِّ، قَالَ:

ص: ٣٤٣

---

١-١ . فى «ب ، بس ، بف» والوافى والتوحيد: «لشهادة».

٢-٢ . فى التوحيد: «على أنفسهما بالبيئة» بدل «بالتثنية». والبيئة مصدرٌ بمعنى البيئونة.

٣-٣ . فى حاشية «بح ، بج» والتوحيد: «منها». وهو الأنسب.

٤-٤ . «استوصفه»: طلب وصفه . يقال: استوصفه الشيء : سأله أن يصفه له . والمراد : جعل له وصفا زائدا على ذاته . أنظر : لسان العرب ، ج ٩ ، ص ٣٥٦ (وصف) ؛ شرح صدر المتألهين ، ص ٣٥٨ .

٥-٥ . فى الوافى وحاشية ميرزا رفيعا : «على ما».

٦-٦ . فى حاشية «ج ، ض ، ف»: «حمله» . وفى حاشية «بح» ومراة العقول وحاشية ميرزا رفيعا والتوحيد: «حمله» ، أى جعله محمولاً ينتهى إلى ما يحمله.

٧-٧ . فى الوافى وحاشية ميرزا رفيعا : «إلى ما».

٨-٨ . فى «بر» وشرح صدر المتألهين : «فقد غيَّاه». وفى التوحيد: «فقد وقَّته».

٩-٩ . فى التوحيد: «وإله إذ لا مألوه».

١٠-١٠ . فى حاشية «ف»: «وهو».

١١-١١ . فى شرح المازندراني: «فوق، إِمَّا عطف على «يوصف» بتقدير «يوصف»، أو حال عن «ربنا». وفيه إيماء إلى أن ما وصفه الواصفون ليس رباً والربّ فوقه».

١٢-١٢ . التوحيد، ص ٥٦، ح ١٤، بسند آخر، عن الرضا عليه السلام. وراجع: عيون الأخبار، ج ١، ص ١٤٩، ح ٥١ الوافى؛ ج ١، ص ٤٣٨، ح ٣٥٨.

خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ (١) خُطْبَةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ، فَعَجِبَ النَّاسُ مِنْ حُسْنِ صِفَتِهِ وَمَا ذَكَرَهُ (٢) مِنْ تَعْظِيمِ اللَّهِ -جَلَّ جَلَالُهُ؛ قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ: فَقُلْتُ لِلْحَارِثِ: أَوْ مَا حَفِظْتَهَا؟ قَالَ: قَدْ كَتَبْتُهَا، فَأَمْلَاهَا عَلَيْنَا مِنْ كِتَابِهِ:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ؛ لِأَنَّه (٣) كُلَّ يَوْمٍ (٤) فِي شَأْنٍ مِنْ إِحْدَاثِ بَدِيعِ (٥) لَمْ يَكُنِ، الَّذِي لَمْ يَلِدْ (٦)؛ فَيَكُونُ فِي الْعِزِّ مُشَارِكاً، وَلَمْ يُولَدْ (٧)؛ فَيَكُونُ مَوْزُوناً هَالِكاً، وَلَمْ تَقَعْ (٨) عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ؛ فَتُقَدَّرَهُ شَبْحاً مَاثِلاً (٩)، وَلَمْ تُدْرِكْهُ (١٠) الْأَبْصَارُ؛ فَيَكُونُ بَعْدَ انْتِقَالِهَا (١١) حَائِلاً (١٢)، الَّذِي لَيْسَتْ (١٣) فِي أَوَّلِيَّتِهِ نِهَائِيَّةٌ، وَلَا لِأَخْرِيَّتِهِ (١٤) حَدٌّ وَلَا غَايَةٌ (١٥)، الَّذِي لَمْ يَسْبِقْهُ وَقْتُ، وَلَمْ يَتَقَدَّمْهُ (١٦) زَمَانٌ، وَلَا يَتَعَاوَرَهُ (١٧) زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ،

ص: ٣٤٤

١-١ . هكذا فى «ب، ج، ض، ف، و، بح، بر، بس، بف» وشرح المازندراني. وفى المطبوع: - «يوما».

٢-٢ . فى «بس، بف» والتوحيد: «ما ذكر».

٣-٣ . فى الوافى: «لأن».

٤-٤ . فى البحار: «هو».

- ٥-٥ . «البديع»: فعيل بمعنى المفعول ، أى المبتدع والمخترع ، وهو ما يحدث على غير مثال سبق . أنظر: الصحاح ، ج ٣ ، ص ١١٨٢ (بدع).
- ٦-٦ . فى التوحيد ونهج البلاغة : «لم يولد».
- ٧-٧ . فى التوحيد ونهج البلاغة : «ولم يلد».
- ٨-٨ . فى شرح صدر المتألهين وحاشية ميرزا رفيعا والتوحيد : «ولم يقع».
- ٩-٩ . «المائل»: القائم ، أو المماثل والمشابه . يقال : مثل ، أى قام منتصبا ، ومثل فلان فلانا ، أى صار مثله . أنظر: القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ١٣٩٤ (مثل).
- ١٠-١٠ . فى «بر»: «لم يدركه».
- ١١-١١ . فى شرح صدر المتألهين : «وفى نسخة: بعد انتفائها».
- ١٢-١٢ . فى حاشية ميرزا رفيعا : «خائلاً» أى ذا خيال وصورة متمثلة فى المدرك . و«الحائل»: المتغير . يقال: حال الشيء ، إذا تغير وانقلب حاله ، أى لا تدركه الأبصار وإلا لكان بعد انتقالها عنه متغيراً . قال الداماد فى التعليقة ، ص ٣٤٨: «هذا إذا كان «بعد» بالنصب ظرفاً ، وأما إذا كان بالضم ، فالحائل بمعنى الحاجز» . وهو - أى الضم - محتمل عند المازندراني . وانظر: النهاية ، ج ١ ، ص ٤٦٣ (حول).
- ١٣-١٣ . فى حاشية «بح»: «ليس» . وفى التوحيد والبحار : «له».
- ١٤-١٤ . فى التوحيد : «ولا فى آخريته» .
- ١٥-١٥ . فى شرح صدر المتألهين : «وغاية» بدل «ولا غاية».
- ١٦-١٦ . فى «ج»: «ولا يتقدمه».
- ١٧-١٧ . فى «ب ، ج ، بح ، بر ، بس ، بف» وحاشية «ض» وشرح المازندراني والتوحيد: «ولم يتعاوره». وقوله: «لا يتعاوره» ، أى لا يتناوبه ولا يتداوله . يقال: تعاور القوم فلانا ، إذا تعاونوا عليه بالضرب واحداً بعد واحد. أنظر: النهاية ، ج ٣ ، ص ٣٣٠ (عور).

وَلَا يُوصَفُ (١) بِأَيِّنٍ (٢) وَلَا بِمِ وَلَا مَكَانٍ (٣) ، الَّذِي بَطَنَ مِنْ (٤) خَفِيَّاتِ الْأُمُورِ (٥) ، وَظَهَرَ (٦) فِي الْعُقُولِ (٧) بِمَا يَرَى فِي خَلْقِهِ مِنْ عِلْمَاتِ التَّدْبِيرِ ، الَّذِي سَأَلَتِ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا

يَبْعُضُ (٨) ، بَلْ وَصَفْتُهُ بِفِعَالِهِ (٩) ، وَدَلَّتْ عَلَيْهِ بَيِّنَاتُهُ ، لَا تَسْتَطِيعُ (١٠) عُقُولُ الْمُتَفَكِّرِينَ جَحْدَهُ؛ لِأَنَّ مَنْ كَانَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ فِطْرَتَهُ (١١) وَمَا فِيهِنَّ وَمَا بَيْنَهُنَّ وَهُوَ الصَّانِعُ لَهُنَّ ، فَلَا مَدْفَعَ لِقُدْرَتِهِ ، الَّذِي نَأَى (١٢) مِنَ الْخَلْقِ (١٣) ، فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ ، الَّذِي خَلَقَ خَلْقَهُ (١٤) لِعِبَادَتِهِ ، وَأَقْدَرَهُمْ (١٥) عَلَى طَاعَتِهِ بِمَا جَعَلَ فِيهِمْ ، وَقَطَعَ عُذْرَهُمْ بِالْحُجَجِ ، فَعَنْ بَيِّنَةٍ هَلَكَ مَنْ هَلَكَ ، وَبِمَنِّهِ (١٦) نَجَا مَنْ نَجَا ، وَلِلَّهِ الْفَضْلُ مُبَدَأً وَمُعِيدًا .

ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ - وَلَهُ الْحَمْدُ - افْتَتَحَ الْحَمْدَ (١٧) لِنَفْسِهِ ، وَخَتَمَ أَمْرَ الدُّنْيَا ...

ص: ٣٤٥

- 
- ١-١ . فى «ج» وحاشية «ف ، بح» والوافى والتوحيد: «ولم يوصف».
  - ٢-٢ . يجوز قراءة الكلمة بفتح النون أيضا.
  - ٣-٣ . فى التوحيد: «ولا بمكان» بدل «ولا بم ولا مكان».
  - ٤-٤ . فى حاشية «ف»: «فى».
  - ٥-٥ . «بطن من خفيات الأمور» أى أدرك الباطن منها ، أو المراد أنه باطن خفى داخل فى جملتها . أنظر: شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٢٦٦؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٠٦ .
  - ٦-٦ . فى «بف» والوافى: «فظهر».
  - ٧-٧ . فى «ج ، بر ، بس ، بف» وحاشية «ض» والوافى: «المعقول».
  - ٨-٨ . فى التوحيد: «ولا بنقص».
  - ٩-٩ . فى التوحيد: «بأفعاله».
  - ١٠-١٠ . فى «ف»: «لا يستطيع» . وفى التوحيد: «ولا تستطيع» . وفى شرح صدر المتألهين : «الجملة فى موضع الحال عن ضمير «عليه»؛ لأنه بمنزلة المفعول ل «دلت» . ويحتمل الاستيناف بأنّها قاعدة كليّة» .
  - ١١-١١ . «الفِطْرَة»: الخلقة . يقال: فطره يفطره فطرا ، أى خلقه . الصحاح ، ج ٢ ، ص ٧٨١: (فطر).



١٢-١٢ . فى «بر» والتوحيد: «بان».

١٣-١٣ . فى «ب»: «الخلائق».

١٤-١٤ . فى شرح صدر المتألهين والتوحيد: «الخلق».

١٥-١٥ . فى حاشية «ف»: «وقدرهم».

١٦-١٦ . فى «ض» وحاشية شرح صدر المتألهين: «وعنه» . وفى التوحيد: «وعن بيّنة» بدل «وبمنه».

١٧-١٧ . فى التوحيد: «افتتح الكتاب بالحمد».

وَمَحَلٌّ (١) الْأَخِرَةَ بِالْحَمْدِ لِنَفْسِهِ، فَقَالَ: «وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (٢).

١٤٢ / ١

الْحَمْدُ لِلَّهِ اللَّائِسِ الْكِبْرِيَاءِ بِلاَ تَجْسِيدِ (٣)، وَالْمُرْتَدَى (٤) بِالْجَلالِ بِلاَ تَمَثِيلِ (٥)، وَالْمُسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ بِغَيْرِ زَوَالٍ (٦)، وَالْمُتَعَالَى (٧) عَلَى (٨) الْخَلْقِ (٩) بِلاَ تَبَاعُدٍ مِنْهُمْ وَلَا مُلَامَسَةٍ (١٠) مِنْهُ لَهُمْ (١١)، لَيْسَ (١٢) لَهُ حَدٌّ يُنْتَهَى إِلَى حَدِّهِ، وَلَا لَهُ مِثْلٌ؛ فَيُعْرَفُ بِمِثْلِهِ، ذَلَّ مَنْ تَجَبَّرَ غَيْرُهُ، وَصَغُرَ مَنْ تَكَبَّرَ دُونُهُ، وَتَوَاضَعَتِ الْأَشْيَاءُ لِعِظَمَتِهِ، وَانْقَادَتِ لِسُلْطَانِهِ وَعِزَّتِهِ، وَكَلَّتْ عَنْ إِدْرَاكِهِ طُرُوفُ (١٣) الْعُيُونِ، وَقَصُرَتْ دُونَ بُلُوغِ صِفَتِهِ أَوْهَامُ الْخَلَائِقِ، الْأَوَّلِ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا قَبْلَ لَهُ، وَالْآخِرِ بَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا بَعْدَ لَهُ (١٤)،

ص: ٣٤٦

١-١ . فى التوحيد: «ومجىء» . وفى ضبط كلمة «محل» ثلاث وجوه آخر: «محل» وهو المكر، والكيد، والغبار، والشدة، والجذب، وانقطاع المطر، ويؤبس الأرض من الكلا وغيره. و«مجل» و«مجل» وهو أن يجتمع بين الجلد واللحم ماء من كثرة العمل وشدته. قال الداماد فى التعليقة،

ص ٣٤٩: «وكأنَّ الضبط بالجيم هو الأصحَّ الأضبط». وهو مختار المازندراني. وغير ما فى المتن تكلف وتعسف وتصحيف عند الفيض فى الوافى .

٢-٢ . الزمر (٣٩): ٧٥.

٣-٣ . فى «ض ، بر ، بس» وحاشية «ج ، ف ، بح» والتوحيد: «بلا تجسد».

٤-٤ . «المرتدى»: هو الذى لبس الرداء . يقال : تردى وارتدى ، أى لبس الرداء . أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٣٥٥ (ردى).

٥-٥ . فى «بس» وحاشية «ف ، بح» والتوحيد: «بلا تمثّل».

٦-٦ . فى الوافى ومرآة العقول والتوحيد: «بلا زوال».

٧-٧ . فى «بر»: «والمتعال».

٨-٨ . فى حاشية «ف» ومرآة العقول والتوحيد: «عن».

٩-٩ . فى «ب»: «الخلائق».

١٠-١٠ . فى شرح صدر المتألّهين: «بهم».

١١-١١ . فى حاشية «ج»: «بهم» . وفى شرح صدر المتألّهين: - «لهم». وفى التوحيد: «القريب منهم بلا ملامسة منه لهم» بدل «ولا ملامسة منه لهم» .

١٢-١٢ . فى «ب ، بر ، بف»: «فليس».

١٣-١٣ . فى حاشية «ف»: «طروق» . وفى التعليقة للدّاماد ، ص ٣٥٠: «وفى بعض نسخ الكتاب

: طروق العيون، بالقاف بمعنى الطرق ، وهو دقّ الباب» . و«طروف»: إمّا جمع طرّف ، بمعنى

تحريك الجفن بالنظر ، أو بمعنى العين فجمعه لأمن الالتباس بالمصدر . وإمّا جمع طارف بمعنى

طامح ، أى مرتفع . أو جمع طرّف ، وهو الكريم من الخيل ، وهنا الكريم مطلقا . أو هو مصدر بمعنى

النظر . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ٣٥٩؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٢٧٦؛ الوافى ، ج ١ ،

ص ٤٤١؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٠٩؛ الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٣٩٣ (طرف).

١٤-١ . فى التوحيد: «الأول قبل كلّ شىء ، والآخر بعد كلّ شىء ، ولا يعدله شىء».

الظَّاهِرِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ بِالْقَهْرِ لَهُ، وَالْمُشَاهِدِ لِجَمِيعِ الْأَمَاكِنِ بِإِلَاقَةِ الْإِنْتِقَالِ إِلَيْهَا، لَا تَلْمِسُهُ لَامِسَةٌ (١)، وَلَا تَحْسُهُ حَاسَةٌ «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ» (٢) أَتَقْنَنَ مَا أَرَادَ مِنْ خَلْقِهِ مِنَ الْأَشْبَاحِ (٣) كُلِّهَا، لَا بِمِثَالٍ (٤) سَبَقَ (٥) إِلَيْهِ، وَلَا لُغُوبٍ (٦) دَخَلَ عَلَيْهِ فِي خَلْقِ (٧) مَا خَلَقَ لَدَيْهِ، ابْتِدَاءً مَا أَرَادَ ابْتِدَاءَهُ، وَأَنْشَأَ مَا أَرَادَ إِنْشَاءَهُ عَلَى مَا أَرَادَ مِنَ الثَّقَلَيْنِ: الْجِنِّ وَالْإِنْسِ (٨)؛ لِيَعْرِفُوا (٩) بِذَلِكَ رُبُوبِيَّتَهُ، وَتَمَكَّنَ (١٠) فِيهِمْ طَاعَتَهُ (١١)، نَحْمَدُهُ بِجَمِيعِ مَحَامِدِهِ (١٢) كُلِّهَا عَلَى جَمِيعِ نِعَمَائِهِ (١٣) كُلِّهَا (١٤)، وَنَسْتَهْدِيهِ لِمَرَاثِدِ (١٥) أُمُورِنَا، وَنَعُوذُ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، وَنَسْتَغْفِرُهُ لِلذُّنُوبِ الَّتِي سَبَقَتْ (١٦) مِنَّا، وَنَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»

ص: ٣٤٧

١- ٢ . فى «بس»: «ماسة». وفى التعليقة للداماد ، ص ٣٥٠ : «وفى نسخة : لا تلمسه لامة ، من اللمة ... والعين اللامة التى تصيب بسوء ، أو من اللمم: الشىء القليل الذى يقرب من الإنسان ويعتريه».

٢- ٣ . الزخرف (٤٣) : ٨٤ .

٣- ٤ . فى التوحيد: «أتقن ما أراد خلقه من الأشياء».

٤- ٥ . فى التوحيد: «بلا مثال».

٥- ٦ . «سبق» معلوم ، وضمير الفاعل يرجع إلى الله سبحانه، وضمير المجرور إلى المثال ، إن أريد بالمثال الصور العلمية . أو مجهول والضميران بالعكس ، إن أريد بالمثال مثال الموجودات. أو معلوم والضميران بحالهما . أنظر: شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٢٧٧؛ مرآة العقول ج ٢ ، ص ١٠٩ .

٦- ٧ . فى التعليقة للداماد ، ص ٣٥٠ : «فى نسخة : ولا يفوت . وبه يتعلّق لديه ، لا بما خلق ، أى ولا يفوت شىء لديه يكون قد فاته أولاً فى ابتدائه خلق ما خلق ، ثم دخل عليه أخيراً» . و«اللغوب»: التعب والإعياء والعجز : أنظر: الصحاح ، ج ١ ، ص ٢٢٠ (لغب).

٧- ٨ . فى «ب»: «خلقه».

٨-٩ . فى البحار: - «الجنّ والإنس».

٩-١٠ . فى «ف»: «لتعرفوا». وفى التوحيد: «لتعرف».

١٠-١١ . فى المرآة: «يتمكّن». والفعل مضارع منصوب ، وهو: إمّا من التمكن بحذف إحدى التاءين، أو من التمكين. و«طاعته» على الأوّل فاعل ، وعلى الثانى مفعول ، والفاعل هو الله تعالى . أنظر: شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٢٧٩؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١١٠.

١١-١٢ . فى التوحيد: «طواعيته» أى طاعته .

١٢-١٣ . فى شرح المازندراني: «المحامد: جمع المَحْمَدَة ، وهى ما يحمد به من صفات الكمال ونعوت الجلال» .

١٣-١٤ . فى حاشية «ج ، بح»: «نعمه».

١٤-١٥ . فى «بح»: - «كلّها».

١٥-١٦ . «المرشد»: مقاصد الطرق . الصحاح ، ج ٢ ، ص ٤٧٤ (رشد).

١٦-١٧ . فى التوحيد: «سلفت» .

وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، بَعَثَهُ بِالْحَقِّ نَبِيًّا (١) دَالًّا عَلَيْهِ، وَهَادِيًّا إِلَيْهِ، فَهَدَى (٢) بِهِ مِنْ (٣) الضَّلَالَةِ، وَاسْتَنْقَدَنَا بِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ؛ «مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ - وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (٤) وَنَالَ ثَوَابًا جَزِيلًا (٥)؛ وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ - وَرَسُولَهُ، فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا، وَاسْتَحَقَّ عَذَابًا أَلِيمًا، فَانْجِعُوا (٦) بِمَا يَحِقُّ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِخْلَاصِ النَّصِيحَةِ وَحُسْنِ الْمَوْأَزَرَةِ (٧) ، وَأَعِينُوا عَلَى (٨) أَنْفُسِكُمْ بِلُزُومِ الطَّرِيقَةِ الْمُسْتَقِيمَةِ، وَهَجْرِ الْأُمُورِ الْمَكْرُوهَةِ، وَتَعَاطُوا (٩) الْحَقَّ بَيْنَكُمْ، وَتَعَاوَنُوا بِهِ دُونِي (١٠) ، وَخُذُوا عَلَى يَدِ الظَّالِمِ السَّفِيهِ، وَمُرُوا (١١) بِالْمَعْرُوفِ، وَانْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ، وَاعْرِفُوا لِذَوِي الْفَضْلِ فَضْلَهُمْ، عَصَمَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ بِالْهُدَى، وَتَبَّتْ (١٢) وَإِيَّاكُمْ عَلَى التَّقْوَى، وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لِي وَلَكُمْ» (١٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حارث اعور گوید روزی بعد از عصر امیر المؤمنین (علیه السلام) خطبه ای خواند که مردم را از خوشستانی و بزرگداشتش خدای جل جلاله را خوش آمد ابو اسحاق گوید بحارث گفتم آن سخنرانی را حفظ کرده ای؟ گفت آن را نوشته ام، سپس از نوشته خود برای ما املا کرد که: سپاس از آن خدائی که مرگ ندارد و عجائبش پایان نیابد زیرا او هر روز در کار جداگانه ایست و آن ایجاد چیز تازه ایست که سابقه نداشته است، (لعنت خدا بر یهود که گفتند دست خدا بسته است) خدائی که نژائیده تا در عزت شریک داشته باشد و نژائیده نشده تا بمیرد وارث گذارد (بحدیث ۲۴۱ رجوع شود) دستخوش او هام مردم نگردد تا بصورت دور نمائی اندازه گیریش نمایند و بینائیها درکش نکند تا پس از بازگرفتن نظر از وی دگرگون شود (باینکه در برابر دیده نباشد) [تا پس از بازگرفتن نظر خیالی بیش نباشد] خدائی که برای اولیتش نهایی نیست (که از آنجا شروع شود) و برای آخریتش حد و انجامی نیست، (که بآنجا پایان یابد) خدائی که وقتی بر او سبقت نداشته و زمانی از او جلوتر نبوده و دستخوش افزونی و کاهش نگردد و کجا و چرا در باره اش گفته نشود مکانی ندارد، خدائی که علمش در باطن امور پنهان نفوذ دارد [حقیقت ذاتش از امور پنهانی پنهانتر است] و بسبب نشانه های تدبیری که در خلقت دیده می شود در خردها آشکار است، خدائی که او را از پیغمبران پرسیدند ایشان باندازه و جزء توصیفش نکردند بلکه او را بافعالش سودند و بآیاتش نشان دادند، خردهای مردم متفکر توانائی انکارش ندارند، زیرا کسی که آسمانها و زمین و درونیهای آن و فضا و آفرینش او و او صانع آنهاست، قدرتتش انکار ناپذیر است، خدائی که از خلق بدور است و از این رو چیزی مانندش نیست، خدائی که مخلوقش را برای پرستش آفرید و بوسیله ابزاری که بایشان داد آنها را بر اطاعتش توانا کرد و بسبب حاجتها (که عقل خود مردم و پیمبران و ائمه باشند) عذر را از ایشان برداشت، پس آنکه هلاک شد با وجود حجت هلاک شد و آنکه نجات یافت با منت و لطف خدا بود، از آغاز تا بازگشت تفضل از آن خداست، سپس خدا که ستایش از آن او است ستایش را برای خود آغاز کرد و امر دنیا و مکانت آخر ترا با ستایش خویش پایان داد و (در کتابش) فرمود: میان آنها بدرستی داوری شد و گفته شد: ستایش از آن خدای پروردگار جهانیان است. ستایش خدای را که لباس کبریائی در

بر کرده بی آنکه مجسم باشد و ردای شکوه پوشیده بی آنکه ممثل باشد و بدون نابودی بر عرش مسلط گشته، بر مخلوقش فراز گرفته بدون دوری از ایشان و بدون تماس با ایشان، برای او حدی نیست که به آن حد پایان یابد و ماندنی ندارد تا بمانندش شناخته شود، جز او هر که جباری کند خوار است و جز او هر که گردن فرازی نماید خرد و ناچیز است، همه چیز در برابر عظمتش فروتنی کرده و در دربار سلطنت و عزتش رام و زبون گشته، حرکت چشمها از درکش وامانده و او هام مخلوق از رسیدن بصفتش کوتاه شده و آغاز است و پیش از همه چیز و پیش از او چیزی نیست و آخر است و بعد از همه چیز و پس از او چیزی نیست با قهر و سلطه خود بر همه چیز غلبه جسته و همه جا را بدون انتقال بسوی آن دیده و حاضر شده، هیچ لامسه ئی او را نسوده و هیچ حسی درکش ننموده، اوست که در آسمان معبود است و در زمین معبود و او فرزانه و داناست، از میان آنچه دور نمائی میکرد (قابلیت آفرینش داشت) آنچه را که اراده فرمود بیافریند بدون نقشه و نمونه قبلی محکم و متقن آفرید بی آنکه در آفرینش آن خستگی عارضش شود، آنچه را اراده کرد آغاز باشد اول آفرید و آنچه را خواست از دو ثقل هستی که جن و انس باشند چنان که خواست ایجاد کرد تا ربوبیتش بشناسند و اطاعتش در میان آنها جایگزین گردد. او را بیالاترین درجه ستایش بر تمام نعمش میستائیم و برای اصلاح امور خود از او راهنمائی میجوئیم و از کردارهای زشت خود باو پناه میبریم و نسبت بگناہانی که از ما سرزده از او آمرزش میطلبیم و گواهی دهیم که شایان پرستشی جز خدا نیست و محمد بنده و فرستاده اوست، او را بدرستی برانگیخت تا نشانش دهد و بسویش رهنما باشد، خدا ببرکت آن حضرت از گمراهی براهمان آورد و از نادانی نجاتمان بخشید، هر که اطاعت خدا و رسولش کند بکامیابی بزرگی رسد و ثواب نیکی دریابد و هر که نافرمانی خدا و رسولش کند زیان آشکاری برد و سزاوار عذابی دردناک گردد. در انجام وظیفه خود که شنیدن و فرمانبردن و خیرخواهی مخلصانه و حسن مساعدت است جدا بکوشید و با جدا نشدن از راه راست و برکناری از کارهای زشت خود را یاری کنید، حق را میان خود بگردانید و نزد من با آن یک دیگر را کمک دهید، دست ستمگر نادان را ببندید بکار نیک دستور دهید و از کار زشت جلوگیری کنید، اهل فضل را

قدرشناسید، خدا ما و شما را براه هدایت نگهدارد و بر جاده تقوی پا برجایمان دارد، برای خود و شما از خدا آمرزش میطلبم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۹۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- ابو اسحاق سبعی گوید: حارث اعور گفت: امیر المؤمنین (علیه السلام) بعد از عصر یک سخنرانی نمود و خطبه ای ایراد کرد که مردم از خوش ستائی و یادآوری که در باره خدا و بزرگواری او جل جلاله فرمود، در شگفت شدند. ابو اسحاق گوید: به حارث گفتم: آن خطبه را حفظ نکردی؟ گفت: من آن را نوشتم و از دفتر خود برای ما دیکته کرد که: سپاس از آن خدائی است که نمیرد و عجائب وی تمامی نپذیرد، زیرا هر روز در کار تازه ای است از نظر ابتکار تازه هائی که نبوده است، آن خدائی که نزاده است تا در عزت او شریکی باشد و زائیده نیست تا بمیرد و ارث گذارد، در چنگ او هام نیفتد تا او را در یک دور نمای همانندی اندازه گیرند، و دیده ها به وی نرسند تا پس از باز گرفتن از وی دگرگونی یابد (یا نقشی از خود در خاطر بیننده گذارد خ ل) آن خدائی که در آغازش نقطه شروعی نیست و در انجامش حد و سوئی نه، آنکه وقتی بر او پیشی ندارد و دورانی بر او مقدم نبود فزونی و کاستی پیرامونش نباشند، و به کجا است، و برای چیست؟ موصوف نگردد و مکانی ندارد. آن خدائی که از امور نهانی درونی دارد و در خردها آشکار است بدان چه در آفرینش او از نشانه های تدبیر عیان است، آن خدائی که از پیغمبرانش پرسیدند و او را به حد و داشتن جزء نستودند بلکه به افعالش ستایش کردند و به آیاتش بدو رهنمائی نمودند، خرد اندیشه پیشه ها انکارش نتوانند زیرا کسی که آسمانها و زمین با آنچه در آنها است و میان آنها است آفرینش او است و او صانع همه آنها است توانائیش انکار ناپذیر است، آن خدائی که از خلق بدور است و چیزی همانندش نیست، آن خدائی که خلق را برای پرستش خود آفرید و بر طاعت خود توانا کرد بوسیله نیروئی که در آنها نهاد و بواسطه

حجج خود عذر آنها را بباد داد و در نتیجه با بی‌نه و دلیل هر که هلاک شود هلاک شده و به لطف او هر که نجات یافته ناجی است و از آن خدا است تفضل از آغاز تا بازگشت، سپس خدا (سپاسش باد) با سپاس خویش جهان را گشود و امر دنیا و آخرت را با سپاس خود پایان بخشید و فرمود (۷۵ سوره ۳۹): «میان آنها بدرستی قضاوت شد» و گفته شد: الحمد لله رب العالمین. سپاس از آن خدا است که بی کالبد لباس کبریائیش در بر، و بی هیکل ردای جلالش در خور است، آنکه به وضع فنا ناپذیری بر عرش استوار است و بی فاصله و بی تماس بر خلق فرازنده است، سوئی ندارد که بدان رسند و مانندی ندارد که از آتش شناسند، هر که جز او جباری نشان دهد خوار است و هر که در برابرش بزرگی فروشد زبون است، همه چیز برای عظمتش فروتن است و فرمان گذار حکومت و عزت او است، گردش دیده‌ها از دریافتشواماند و او هام خلائق در آستان وصفش نارسا است، آغاز پیش از هر چیز است و پیش از خودی ندارد، و انجام پس از هر چیز است و پس از وی تحقق نیابد، به نیروی قهرش بر همه چیز چیره است و هر جایی را بی نیاز به انتقال و بی چشم دیده است، هیچ ساینده‌ای نسایدش و هیچ حسی نیابدش، او است که در آسمانها معبود است و در زمین هم معبود است، او است علی و حکیم، هر که را آفرید نقشه او را درست و محکم کشید، نه نقشه پیشینی بود و نه خستگی در او پدید شد در آفرینش هر چه آفرید، هر چه را خواست آغاز نهاد و هر چه را خواست ایجاد کرد چنانچه می خواست او دو مرکز ثقل هستی که جن و انس باشند تا ربوبیتش را بدین وسیله بشناسند و عهده طاعتش به گردن بسپرنند همه سپاس شایسته او را به آستانش تقدیم داریم به خاطر همه نعمتهای او و از او رهبری جوئیم برای کارهای درست خود و به او پناه بریم از کردارهای بد خود و از او آمرزش جوئیم به گناهایی که از ما سر زده است و گواهییم که شایسته پرستش جز خدا نیست و بر اینکه محمد (صلی الله علیه و آله) بنده و رسول او است، او را به راستی و درستی به پیغمبری برانگیخته تا دلیل و رهنمای به او باشد، او هم از گمراهی براه آورد و ما را از گرداب نادانی بر گرفت، هر که فرمان خدا و رسولش را برد به کامیابی بزرگی رسد و ثواب شایانی در یابد و هر که نافرمانی خدا و رسولش کند محققا به زیان هویدائی اندر است و عذاب دردناکی را سزاوار است، از دل بکوشید به سوی آنچه از شنوائی و فرمانبری و خیر خواهی مخلصانه و پشتیبانی مؤثر بر شما



لازم است، خود را کمک دهید بوسیله پایش در روش درست و راست و دوری از کارهای بد و ناشایست، حق را میان خود داد و ستد کنید و در برابر من با آنهمکاری نمائید، دست ستمکار احمق را ببندید و به خوش کرداری دستور دهید و از کار زشت جلوگیری کنید و قدر اهل فضیلت را بشناسید. خدا ما و شما را به راه راست نگهدارد و ما و شما را به تقوی بر جا دارد، از خدا برای خود و شما آمرزش خواهم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- «ابو اسحاق سبعی» گوید: حارث اعور گفت: امیر المؤمنین علیه السلام بعد از عصر یک سخنرانی نمود و خطبه ای ایراد کرد که مردم از خوش ستائی و یادآوری که درباره خدا و بزرگواری او جل جلاله فرمود، در شگفت شدند. ابو اسحاق گوید: به حارث گفتم: آن خطبه را حفظ نکردی؟ گفت: من آنرا نوشتم و از دفتر خود برای ما دیکته کرد که: سپاس از آن خدائی است که مرگ ندارد و عجائب وی تمامی ندارد زیرا او هر روز در کار تازه ای است و آن ایجاد چیز تازه ای که سابقه نداشته است، آن خدائی که نزاده است تا در عزت او شریکی باشد و زائیده نیست تا بمیرد وارث گذارد، در چنگ او هام نیفتد تا او را در یک دورنمای همانندی اندازه گیرند، و دیده ها به وی نرسند تا پس از بازگرفتن از وی دگرگونی یابد. آن خدائی که در آغازش نقطه شروعی نیست و در انجامش حد و سوئی نه، خدائی که وقتی بر او پیشی ندارد و دورانی بر او مقدم نبود فزونی و کاستی پیرامونش نباشند، و موصوف به کجاست، و برای چیست؟ در او راه ندارد و مکانی هم ندارد. آن خدائی که از علمش در باطن امور پنهان نفوذ دارد و در خردها آشکار است بدانچه در آفرینش او از نشانه های تدبیر آشکار است،

آن خدائی که از پیامبرانش پرسیدند و او را به حد و داشتن جزء نستودند بلکه به افعالش ستایش کردند و به آیاتش نشان دادند خرده‌های مردم متفکر انکارش نتوانند کرد زیرا کسی که آسمانها و زمین با آنچه در آنهاست و میان آنهاست از آفرینشهای اوست و او صانع همه آنهاست توانائیش انکارناپذیر است، آن خدائی که از خلق بدور است از اینرو چیزی همانندش نیست، آن خدائی که خلق را برای پرستش خود آفرید و بر طاعت خود توانا کرد و به وسیله نیروئی که در آنها نهاد و بواسطه راهنمائیهای خود بهانه و عذر را از آنها برداشت سرانجام با بینه و دلیل هرکس هلاک شود هلاک شده و به لطف او هرکس نجات یافته ناجی است و از آن خداست تفضل، از آغاز تا بازگشت، سپس خدا (سپاسش باد) با سپاس خویش جهان را گشود و امر دنیا و آخرت را با سپاس خود پایان بخشید و فرمود میان آنها بدرستی قضاوت شد (زمر/۷۵) و گفته شد: الحمد لله رب العالمین.

سپاس از آن خدائی است که بی کالبد لباس کبریائیش در بر کرده، و بی هیكل ردای شکوه و عظمت پوشیده، آنکه به وضع فناپذیری بر عرش استوار است و بی فاصله و بی تماس بر خلق فرازنده است، سوئی ندارد که بدان رسند و مانندی ندارد که از آنش شناسند، هرکس جز او جباری نشان دهد خوار است و هرکس در برابرش بزرگی فروشد زبون است، همه چیز برای عظمتش فروتن است و فرمان گذار حکومت و عزت اوست، گردش دیده‌ها از دریافتش واماند و او هام خلائق در آستان و صفش نارساست، او آغاز است پیش از هرچیز و پیش از او چیزی نیست و آخر است پس از هرچیز و پس از وی تحقق نیابد، به نیروی قهرش بر همه چیز چیره است و هرجائی را بی نیاز به انتقال و بی چشم دیده است، هیچ ساینده‌ای نسایدش و هیچ حسی نیابدش، اوست که در آسمانها و زمین معبود است، اوست بزرگوار و حکیم،

هرکس را آفرید نقشه او را درست و محکم کشید، نه نقشه از پیش تعیین شده بوده و نه خستگی در او راه داشته در آفرینش هرچه آفرید و هرچه را خواست آغاز نهاد و هرچه را خواست ایجاد کرد چنانچه می خواست از دو مرکز ثقل هستی که جن و انس باشند تا ربوبیتش را بدینوسیله بشناسند و طاعتش را به گردن نهند همه سپاس شایسته او را به آستانش تقدیم داریم به خاطر همه نعمتهای او

و از او رهبری جوئیم برای کارهای درست خود به او پناه بریم از کردارهای بد خود و از او آمرزش جوئیم به گناہانی که از ما سرزده است و گواہیم که شایسته پرستش جز خدا نیست و بر اینکه محمد صلی اللہ علیہ و الہ بنده و رسول اوست، او را به راستی و درستی به پیامبری برانگیخته تا دلیل و رهنمای به او باشد او ہم از گمراهی به راه آورد و ما را از گرداب نادانی نجات داده هرکس فرمان خدا و رسولش را برد به کامیابی بزرگی رسد و ثواب شایانی دریابد و هرکس نافرمانی خدا و رسولش کند محققا زیان آشکاری برد و سزاوار عذابی دردناک گردد از دل بکوشید به سوی آنچه از شنوائی و فرمانبری و خیرخواهی مخلصانه و پشتیبانی مؤثر بر شما لازم است، خود را کمک دهید توسط جدا نشدن از راه راست و دوری از کارهای بد و ناشایست، حق را میان خود دادوستد کنید و در برابر من با آن همکاری نمائید، دست ستمکار احمق را ببندید و به خوش کرداری دستورش دهید و از کار زشت او جلوگیری کنید و قدر اهل فضیلت را بشناسید. خدا ما و شما را به راه راست و به تقوی پابرجا نگه بدارد از خدا برای خود و شما آمرزش می طلبیم.

ترجمه آیت الہی ؛ ج ۱ ، ص ۳۷۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

فقد مر تفسیره. و قوله: و فوق ما یصفه الواصفون، یعنی ان عقول الواصفین لا یمکن لها ادراک کنه کماله و غایة جلاله لانه فوق عقولهم و عقولهم امکانیة متناهیة الشدة و ذاته غیر متناهیة الشدة، و التناهی لا ینال کنه غیر المتناهی، و لا یلزم من ذلک ان ما یدرکه العارفون من صفاته بالبراهین و یصفونه بها لم یکن ثابتاً فی حقه صادقاً علیہ، كما زعمه کثیر من الفضلاء قائلین بان: ما یدرکه الانسان

من صفاته انما هى سلوب و تنزيهات فقط، و يحملون قوله عليه السلام: كذلك اصف ربي، على ان المراد منه الصفات التنزيهية. و مما يؤكدهم على هذا الحسبان ما نقل عن الباقر عليه السلام: كل ما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم... الحديث و عندنا ليس كذلك و ليس كل صفات الله التى نصفه بها سلوبا و تنزيهات، فان كونه موجودا واجبا حقا قيوما قادرا عالما حيا سمعيا بصيرا اوصاف و نعوت و جودية ليس شىء منها من السلب فى شىء، و اما الحديث المنقول عن الباقر عليه السلام: فيجب ان يكون المراد من المذكور فيه ادراكات النفوس الغير العارفة و التصورات الوهمية و الخيالية الواقعة عن العقول العامية لا التى ادركها اهل الكمال بقوة البرهان و نور الاحوال. و الله ولى الفضل و الافضال و منه العصمة عن الخطاء فى الانظار و الاقوال. الشرح الشان الامر واحد الشئون و هى فى الاصل قبائل الرأس و ملتقاها و منها يجئ الدموع، قال ابن السكيت: الشانان عرقان ينحدران من الرأس الى الحاجبين ثم الى العينين، و شانت شأنه اى قصدت قصده و ما شانت شأنه اى لم اكرث له. و البديع هاهنا فاعيل بمعنى المفعول اى المبتدع و المخترع و قوله:

### بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

، اى مخترعهما لا على مثال. و الشبح الشخص و مثل بين يديه مثولا انتصب قائما فهو مائل اى قائم. يتعاوروه اى يتناوبوه و يتداولوه، و حائلا من حال الشىء اى تغير عن حاله. و الفطرة بالكسرة الخلقة و هى من الفطر كالخلقة من الخلق فى انها اسم للحالة ثم انها جعلت للمفعول و الطرف العين و لا يجمع لانه فى الاصل مصدر و كأنه انما وقع هاهنا ظروف على صيغة الجمع لا من الالتباس بالمصدر لنسبة فعل الادراك إليه. و اللغوب التعب و الاعياء. و انشائه اى خلقه و الاسم النشاء و إنشاء الفعل كذا ابتداء. و المرشد مقاصد الطرق و الطريق الارشد نحو الاقصد و الرشد خلاف الغى. و استنقذنا نجانا و خلصنا. و الجزيل العظيم و اجزلت اكثر، نجع فيه الخطاب و الوعظ و الدواء دخل و اثر، و هؤلاء قوم ناجعة و منتجعون و قد نجعوا فى معنى انتجعوا، فعلى هذا يكون نجعوا هاهنا فى معنى انتجعوا. و الموازنة من الوزر و هو الثقل و الوزير الموازر و هو المعاون

لانه يحمل عنه ثقله. انه عليه السلام قد حمد الله باعتبار اظهاره صفات كماله و عجائب عظمته و جلاله و تنزه ذاته عن مشابهة الاشياء و ارتفاع وجوده عن ادراك المدارك و القوى. قوله: و لا تنقضى عجائبه، اى عجائب قدرته وجوده و علل ذلك بقوله: لانه كل يوم هو فى شأن، اى قدرته غير واقفة على حد، و ذلك لانه لو جاز أن يقف قدرته تعالى على حد لبقى امكان وجود انواع جملة عفيرة و اشخاص غير متناهية فى حيز القوة و مكمن العدم و الخفاء من غيران يخرج من القوة الى الفعل و يبرز من الخفاء و الكمون الى مجلى الوجود و فضاء عالم الشهود، و هذا ينافى العلم و الحكمة و الكرم و الرحمة. و قوله: من احداث بديع لم يكن، و هو ايجاد الهويات الجزئية الزمانية المتشخصة بذواتها و اجزاء الزمان و اجزاء الحركة الدورية الحافظة للزمان و هذا على رأى الجمهور من الحكماء، و اما على ما ذهبنا إليه من تجدد الطبائع الجوهرية و حركاتها الذاتية فالامر اظهر، فكل من هذه الشخصيات الزمانية و الاكوان المتجددة فى كل يوم بل فى كل لحظة امر بديع اذ لم يسبق مثله فى الوجود و لا يلحق كما فى قوله تعالى:

بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ . و قال بعض العرفاء: ان المراد من كل يوم كل لحظة و هو اصغر الايام الالهية، فانه قد ورد فى الحديث عند ذكر الدجال: يوم كسنة و يوم كشهر و يوم كجمعة و يوم كساعة و يوم كسائر ايامنا. و قال فى قوله تعالى:

وَذَكَّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ

، ان فى ذلك لعبرة لمن كان له قلب، هى ايام الانفاس على الحقيقة فانها اول ما يطلق عليه اسم يوم، فهو ان يذكره بقوله:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

، فتلك ايام الله و الناس فى غفلة عنها، و قوله تعالى: ان فى ذلك، اشارة الى قوله كل يوم هو فى شأن مع غير ذلك، و قوله: لعبرة لمن كان له قلب اى فطنة بالتقلب فى الاحوال عليه اى تقلب الاحوال عليه، فيعلم من ذلك شئون الحق و حقائق الايام التى الحق فيها فى شأن، فالشأن واحد العين و القوابل

مختلفة كثيرة يتنوع فيها هذا الشأن فهو من الله واحد و فى صور العالم كثيرة كالصورة الواحدة فى المرئى الكثيرة و الظلالات الكثيرة من الشخص الواحد للسرچ المتعددة. وقوله: و القى السمع، لما يتلى عليه من قوله: كل يوم هو فى شأن و امثاله، و هو شهيد من نفسه تقلب احواله فىكون على بصيرة فى ذلك من الله. انتهى كلام هذا العارف المحقق. قوله عليه السلام: لم يلد فىكون فى العز مشاركا، هذا رد على النصارى حيث زعمت ان عيسى ابن الله ثم عبدوه بالالهية، فىكون الاله عندهم والدا و مولودا كما ان قوله: و لا تنقضى عجائبه، لان كل يوم هو فى شأن رد على اليهود حيث قالت:

يَدْ اللَّهُ مَغْلُوبَةً . و وجه ما ذكره: لان التوالد عبارة عن كون الشىء مبدأ لما هو مثله فى نوعه او جنسه، فالولد مشارك لوالده فى درجة الوجود و رتبته فى الكمال، و واجب الوجود لا ماهية له حتى يشاركه شىء فى رتبة وجوده و عزه و كماله الذاتى فلا ولد له. و قوله: و لم يولد فىكون موروثا هالكا، و ذلك لان السبب الطبيعى لوقوع التوالد و التناسل حفظ بقاء النوع الذى لا يمكن له البقاء الشخص بالعدد، فكل مولود لا بد ان يكون كوالده موروثا هالكا فى وقت و ان كان وارثا موجودا فى وقت اخر، و لا جل ذلك قال عليه السلام فى بعض خطبه التى وردت فى كتاب نهج البلاغة: لم يلد فىكون مولودا، تنبئها على ان كل ما يلد فقد اقتضى طبعه ان يكون مولودا، الا ان يكون هناك سبب إلهى اعلى من الطبيعة يجبرها على خلاف و مقتضاها لحكمة قضائية و غاية اخروية، فحصل والد ليس بمولود من مادة واحد من نوعه بل من مادة ابعده من تلك المادة كحدوث ابى البشر، فلم يرد به نقض على ما ذكر. فالجملة الاولى تشتمل على دعوى و اشارة الى البرهان عليه و هو فى قوة قياس استثنائى تقديره: لو كان له ولد لكان فى العز مشاركا له لكن التالى باطل فالمقدم كذلك، و كذلك الجملة الثانية تشتمل على دعوى اخرى و اشارة الى برهانه و هو كذلك فى قوة قياس اخر استثنائى تقديره: لو كان ولد لكان موروثا هالكا كوالده، لكن التالى باطل فالمقدم كذلك و وجه بطلان كل من التالين ما ذكرناها. قوله: و لم يقع عليه الاوهام فتقدره شبعا ماثلا، كل ما يدركه الوهم من الذوات و هو رئيس القوى الحسية و الخيالية فىصوره بقوته الخيالية شخصا متقدرا كأنه يشاهده شبعا حاضرا عنده ماثلا بين يديه، فان كان تصوره للاول على هذا الوجه صادقا مطابقا للواقع فيلزم كونه تعالى جسما مقداريا محدودا و هو محال، و ان كان كاذبا فلم يكن ادركه بل ادرك امرا اخر، فهو تعالى منزه عن ان يقع عليه

وهم من الاوهام. وقوله: ولم تدركه الابصار فيكون بعد انتقالها حائلا، وفي نسخة: بعد انتفائها، اى لو ادركته الابصار و الابصار و ادراكاتها امور زائلة منتقلة، و اذا انتقلت او انتفت فيكون الاول تعالى حاله بعد انتقالها و انتفائها عنه غير حاله قبل الانتقال او الانتفاء فيتغير عليه الاحوال و ذلك محال عليه تعالى، لان كل من يتغير عليه الاحوال فهو تحت الازمنة و الحركات و يتعاقبه الشئون و الاوقات و يعتريه الانفعالات و التأثيرات و كل ما هو كذلك فهو متعلق بالمواد و الاجسام و الله منزه عنها و عن كل ما يتعلق بها. و أيضا هو قبل كل حركة و استحالة و مبدأ كل تغير و زمان فلا يجرى عليه اختلاف الاحوال. و اما قوله: كل يوم هو فى شأن، فقد مرّ أنه من جهة كثرة القوابل و الاستعدادات، فهو من جهة شأن واحد و من جهة القوابل شئون كثيرة و لا يمكن الاعتذار بمثله هاهنا، لان كون الشىء مما ادركه البصر بالفعل حالة مخصوصة من مواجهة و مشاهدة يوجب اتصاف المبصرية ثم زوال كونه مبصرا بالفعل حالة اخرى، و ان كانت عدمية كاعدام الملكات التى لها حظ من الوجود فانها و ملكاتها قد يتعاقبان على موضوع و لا يجتمعان فيه معا فى زمان واحد، فمثل ذلك الشىء مما يختلف عليه الازمنة و الاوقات و الشئون و الاحوال و كلها متحكمة عليه لا انه متحكم عليها. فافهم هذا المقام فانه من مزال الاقدام. قوله: الذى ليست فى اوليته نهاية و لا لآخريته حد و غاية، لان الحدود و النهايات من عواض الاجسام ذوات الاوضاع و المقادير تعرض لها بالذات و للواحقها كالازمنة و الحركات و للامور المتعلقة بها كالقوى و الكيفيات بالعرض، و الاول سبحانه ليس بجسم و لا جسمانى و لا متعلق به ضربا من التعلق به كالنفوس و هو منزه عن الحد و النهاية. و مما يجب ان يعلم انه تعالى و ان سلب عنه النهاية فليس بحيث يوصف ذاته باللانهاية بمعنى العدول بل كلاهما مسلوبان عنه، لان اللانهاية أيضا كالنهاية من خواص الكميات فاذا وصف بانه غير متناه كان بمعنى السلب البسيط التحصيلى كما يوصف بسلب الحركة بمعنى السلب الساذج لا الذى يساوق السكون. فاذا قيل انه ازالى باق ليس يراد به ان لمدة وجوده زمانا غير منقطع البداية و النهاية، اذا لزمان من مخلوقاته المتأخرة عن الحركة المتأخرة عن الجسم المتأخر عن المادة و الصورة المتأخرتين عن الجوهر المفارق المتأخر ذاته عن ذاته تعالى، بل الزمان بجميع اجزائه كالآن الواحد بالقياس الى سرمديته، كما ان الامكنة و المكانيات كلها بالقياس الى عظمة وجوده كالنقطة الواحدة. و قوله: الذى

لم يسبقه وقت و لا يتقدمه زمان، هذا تأكيد و توضيح لما سبق و كذا قوله: و لا يتعاوره زيادة و لا نقصان، و مثل هذه التأكيدات و التوضيحات فى الخطب و المواعظ غير بديع بل شائع مستحسن سيما فى محضر الناس و مكالمة الخلق الكثير و استجلاب خواطرهم و استصلاح نفوسهم و ارشادهم الى طريق الحق و سبيل التوحيد. و قوله: و لا يوصف باين، لانه خالق الامكنة و الايون و نسبته الى جميعها نسبة واحدة شهودية احاطية لا وضعية مكانية كما زعمه الجاهلون الضالون انه فوق العرش. تعالى عن ذلك علوا كبيرا. قوله: و لا بم، اى لا يوصف بماهية، فان «ما» سؤال عن ماهية الشىء، و قد علمت مرارا ان لا ماهية له تعالى فلا يوصف بما يقع فى جواب «ما» من المعانى الجنسية و الفصلية. و قوله: و لا مكان، اورده للسجع لاستغناء قوله: و لا يوصف باين عنه و قوله: الذى بطن من خفيات الامور و ظهر فى العقول، اراد انه لغاية عظمته و لطفه بحيث يكون جامعا للاطراف المتقابلة، لانه ابطن خفيات الامور و اظهر الجليات فى باب المعقول، اما الاول: فلغاية ارتفاع ذاته عن ادراك العقول و الافهام و المدارك و الاوهام، و اما الثانى: فلظهور آثاره و افعاله و وضوح علامات تدبيره و حكمته و امارات جوده و رحمته المنتشرة فى الكائنات المنبثة فى جميع المخلوقات و كل ما فى الارض و السموات و إليه الاشارة بقوله: بما يرى فى خلقه من علامات التدبير. ثم اشار الى بيان كلا المطلبين و مجموع الوصفين اعنى غاية البطون و الخفاء من جهة ذاته و نهاية الظهور و الجلاء من جهة آثاره و مخلوقاته بقوله: الذى سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحد و لا ببعض، هذا لبيان المطلب الاول، و هو انه لو كان لاحد ان يعرف كنه ذاته كان الاحق به الأنبياء عليهم السلام لانهم اعرف الخلائق و اعلمهم بما يليق بجلاله و كماله، و قد سألوا عن وصف ذاته بذاته فلم يجيبوا بحد و لا بجزء، اى ببعض حد و هو الحدّ الناقص، كالجواب بالفصل القريب دون الجنس القريب، بل عدلوا عن الوصف بالحدّ تاما كان او ناقصا الى الرسوم الناقصة و هى الوصف له تعالى بفعاله. و هذا كما فعل موسى الكليم على نبينا حبيب الله و عليه افضل الصلوات و التسليم حيث سأل فرعون بقوله:

وَ مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ



فلم يأت فى الجواب بحد تام او ناقص بل عدل عن ذلك تنبيها على ان لا ماهية له ولا حد له لذاته الى قوله:

رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ

وقوله:

رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ

وقوله:

رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ . و اعلم ان تعريف المبادئ الوجودية بآثارها و لوازمها الصادرة عن حاق وجودها المنبعثة عن كنه هويتها توصل الذهن الى حد ليس باقل فى باب افادة المعرفة من تعريف الماهيات باجزائها الذهنية المسماة بالحد كما صرح به ابو على سينا فى كتابه المسمى بالحكمة المشرقية، و من هذا القبيل معرفة الله بافعاله و آثاره من خلق السموات و الارض و ما بينهما بشرط الامعان فى النظر و التفكير فيها و تحصيل الايقان بها بالبرهان كما اشار إليه قوله: ان كنتم موقنين. ثم قال لبيان المطلب الثانى: بل وصفته، اى الأنبياء عليهم السلام بفعاله كما صنع الخليل حيث قال:

رَبِّى الَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ

:ودلت عليه بآياته، كما صنع الكليم حيث قال:رب السموات و الارض و ما بينهما. وقوله:لا تستطيع عقول المتفكرين جحده، الجملة فى موضع الحال عن ضمير عليه لانه بمنزلة المفعول لدلت، و يحتمل الاستيناف اشعارا بانها قاعدة كلية:لان من كانت السموات و الارض فطرته و ما فيهن و ما بينهن فلا مدفع لقدرته، اى لا يستطيع عقول المتفكرين و ضمائرهم ان يجحدوا إلهيته و ان انكروها لسانا و جحدوها ظاهرا، و لا يقدر من نظر الى هذه الآيات و البدائع العجيبة و ما فيهن من الترتيب الحكيم و النظام الاتم و ما بينهن من عجائب الانواع و غرائب الاصناف ان يدفع قدرته، و من جحد

إلهيته و دفع قدرته كنمرود و فرعون و اشباههما، فانما فعل ذلك فى ظاهر القول و اللسان دون موافقة الضمير و الجنان، و لهذا لما ذكر موسى عليه السلام ذلك الجواب الحق الذى لا يجوز غيره كما سنوضحه

قَالَ

(فرعون)

لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَّا تَسْتَمِعُونَ

؟ و انما ذكر على سبيل التعجب من جواب موسى و الانكار له فى محضر الجمع، يعنى انا اطلب منه الماهية و خصوصيته الحقيقية بايراد كلمة «ما» يجيبنى بالفاعلية و المؤثرية و هو الجواب برسم ناقص. و تمام الاشكال: ان تعريف الماهية بخواصها و لوازمها لا يفيد الوقوف على تلك الماهية، و ذلك اذا قلنا فى الشىء انه الذى يلزمه اللازم الفلانى فهذا المذكور اما ان يكون معرفا لمجرد كونه امرا ما يلزمه ذلك اللازم او لخصوصية تلك الماهية التى عرضت له هذه الملزومية، فالاول محال لان العلم بانه امر ما يلزمه اللازم الفلانى جعلناه كاشفا، فلو كان المكشوف هو هذا القدر يلزم تعريف الشىء بنفسه و كون الشىء كاشفا لنفسه و هو محال، و الثانى أيضا محال لان العلم بانه امر ما يلزمه ذلك اللازم لا يفيد العلم بخصوصية تلك الماهية الملزومة لانه لا يمتنع عنه العقل اشتراك الماهيات المختلفة فى لوازم متساوية. فان قلت: هذا ينافى ما ذكرته قبيل هذا من ان تعريف المبادئ الوجودية بآثارها و لوازمها مما يوصل الذهن الى عرفان تلك المبادئ. قلت: الفرق ثابت بينهما من وجهين: احدهما من جانب المطلوب المعرف، فان المطلوب هناك ملاحظة الهوية الخارجية اعنى وجود المبدأ الفاعلى للشىء و هاهنا نفس الماهية الكلية. و ثانيهما ان الكاشف المعرف هاهنا تصور مفهومات اللوازم و الصفات و هناك مشاهدة الافعال و الآثار باعيانها، و لا شك ان مشاهدة افعال الشىء و آثاره الخارجية مما له مدخل عظيم فى معرفة ذاته و العلم بانية الخارجية اعظم مما للحد بالاجناس و الفصول فى باب معرفة ذاته بخصوصه، بل معرفة الانيات الوجودية لا يمكن الا بمشاهدة

آثارها الخارجية و لهذا قال الحكماء: والقوى تعرف بافاعيلها، فكذلك الحكم فى الحقيقة التى لا ماهية لها الا الوجود البحت. و توضيح ذلك: ان تعريف حقيقة الشىء اما ان يكون بنفس تلك الحقيقة او بشىء من اجزائها او بامر خارج عنها او بما يتركب من الداخلى و الخارجى. اما تعريفها بنفسها فهو محال، لان المعرف معلوم قبل المعرف، فلو عرف الشىء بنفسه لزم ان يكون معلوما قبل ان يكون و هو محال. و اما تعريفها بالامور الداخلة فى حق البسائط الوجودية سيما ما هو البسط من كل بسيط محال، و قد علمت البرهان على بساطة واجب الوجود، لان كل مركب محتاج الى كل واحد من اجزائه و هو غيره و المحتاج الى غيره و ان كان ذلك الغير جزئه ممكن، فكل مركب ممكن، فما ليس بممكن يستحيل ان يكون مركبا فواجب الوجود ليس بمركب، و أيضا الوجود لا جنس له و لا فصل لانهما معان كلية يتركب منهما الماهيات، و الوجود غير الماهية فليس فيه تركيب عقلى و ما ليس فيه تركيب عقلى لا يكون فيه تركيب خارجى من مادة و صورة، فان الجنس و الفصل فى المركبات الخارجية مأخوذ ان منهما و متحدان معهما الجنس بالمادة و الفصل بالصورة، و اذا لم يكن الشىء مركبا استحال تعريفه بالامور الداخلة، فاذا بطل القسمان بل الاقسام الثلاثة ثبت انه لا يمكن تعريف حقيقة واجب الوجود الا بلوازمه و آثاره. ثم ان اللوازم الوجودية قد تكون خفية و قد تكون جليلة و لا يجوز تعريف الحقيقة باللوازم الخفية بل لا بد من تعريفها باللوازم الجليلة و الآيات المكشوفة، و اظهر آثار الله و آياته هو هذا الهيكل العظيم و العالم المحسوس و هو السموات و الارض و ما بينهما. فقد ثبت انه لا جواب البتة للسائل عن حقيقة الاول تعالى كرفعون حيث قال:

وَ مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ

، الا بما قاله موسى عليه السلام:

رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا

، وقوله:

إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ

، اشعار بانه ان كنتم موقنين باسناد هذه الاجرام و المحسوسات الى فاطرها المتعالى عن ان يكون جسما او جسمانيا المتمزه عن ان يكون متغيرا محسوسا، فاعرفوا انه موجود بحيث لا يمكن تعريفه الا بما ذكرته، لانكم لما سلمتم انتهاء هذه المحسوسات الى واجب الوجود لذاته، و ثبت انه فرد مطلق لا يمكن الوصول الى معرفته إلا بآثاره و افعاله، و ثبت ان تلك الآثار يجب ان يكون اظهر آثاره و ابعدها عن الخفاء ليكون مشاهدتها وسيلة الى معرفة مبدعها و فاعلها و ما ذلك الا السموات و الارض. فاجعلوها وسيلة الى معرفته و سلما للعروج الى ايقانه ان كنتم موقنين اى مستأهلين للايقان، و لهذا صارت هذه الاشياء معارج للانبياء عليهم السلام ليكونوا من الموقنين كما قال تعالى:

وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ

، و قال:

وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ . و لان اظهر المخلوقات عندنا نفوسنا عدل موسى عليه السلام من الجواب الاول عن سؤال فرعون حين انكره الى قوله:

رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ

، اى عدل عن التعريف بخالقية السموات و الارض الى التعريف بكونه خالقا لنا و لآبائنا، و ذلك لانه لا يمتنع ان يعتقد احد ان السموات و الارض واجبة لذواتها فهي غنية عن الخالق و المؤثر كالدهرية و الطباعية، و لكن لا يمكن لعاقل ان يعتقد فى نفسه و فى آبائه و اجداده كونهما واجبة الوجود لذواتها، كيف و المشاهدة دلت على انهم وجدوا بعد العدم ثم عدموا بعد الوجود و ما كان كذلك استحال ان يكون مستغنيا عن المؤثر و الخالق، فكان التعريف بهذا الاثر ابين و اظهر فلهذا عدل موسى عليه السلام عن الكلام الاول اليه. ثم لما كان فرعون ليس غرضه من السؤال الاستكشاف و الاستعلام بل ركب متن اللجاج و العناد فقال:

إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ

، اصرارا على ما كان عليه من قوله الاول، يعنى ان مقصودى من سؤال «ما» طلب الماهية و خصوصيته الحقيقية و التعريف بهذه الآثار الخارجية لا يفيد المطلوب، فهذا الذى يدعى الرسالة مجنون لا يفهم السؤال فضلا عما يجيب عنه فقال موسى عليه السلام:

رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ

، فعدل الى طريق اوضح من الثانى، و ذلك لانه اراد بالمشرق طلوع الشمس و ظهور النهار و اراد بالمغرب غروب الشمس و زوال النهار و الامر ظاهر فى ان هذا التدبير المستمر على الوجه العجيب لا يتم الا بفعل مدبر عليم. و هذا بعينه طريقة ابراهيم عليه السلام مع نمرود اللعين فانه استدل أولا بالاحياء و الالماتة و هو الذى ذكره موسى عليه السلام بقوله

رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ

، فاجابه نمرود بقوله:

أَنَا أُحْيِي وَ أُمِيتُ

، فقال:

فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ

، و هو الذى ذكره موسى عليه السلام بقوله رب المشرق و المغرب، و اما قوله: ان كنتم تعقلون، فكأنه قال: ان كنت من العقلاء عرفت انه لا جواب عن سؤالك الا بما ذكرته لانك طلبت تعريف حقيقته و قد ثبت انه لا يمكن تعريف حقيقة الشىء بنفس حقيقته فلم تبق الا ان اعرف حقيقته بآثار حقيقته و قد عرفت حقيقته بآثار حقيقته، فقد ثبت ان كل من كان عاقلا يقطع بانه لا يمكن الجواب عن هذا السؤال الا بما ذكرته. و لما اتم موسى عليه السلام حجته على فرعون و قد اسمعه القول الخشن من

قوله: ان كنتم تعقلون، وعجز عن الحجاج عدل الى التخويف و التهديد كما هو دأب المحجوج المبهوت فقال:

لَئِنْ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ . و اعلم انه قد اشرنا الى ان الوجود لما كان هوية خارجية ليست لها صورة عقلية مطابقة له، لان كل صورة ذهنية هي مفهوم كلي و الوجود امر متشخص بذاته فلا يمكن العلم بذاته الا بنو الحضور و المشاهدة، و ذلك اذا اريد ان يحصل من جهة الآثار و الافعال فلا يكفى فى ذلك مجرد العلم بمعانى تلك الآثار و مفهوماتها، بل لا بد من الاطلاع بها على سبيل المشاهدة الحضورية، اذ الجاعل و المجمعول و المؤثر و المتأثر انما هي الوجودات العينية دون الماهيات و المعانى فلا رابطة بين ماهية العلة و ماهية المعلول و لا التأثير و التأثير بين المفهومات و الماهيات المتخالفة حتى يصير العلم ببعضها وسيلة للعلم بالبعض. فاذن الذى من الآثار و الافعال تصير سببا للاطلاع على مؤثرها و فاعلها انما هي مشاهدة ذواتها و معاينة وجودها و كذلك قال تعالى:

وَ كَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ

، وقال:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا

،

فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا

،

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً

، تنبيهها على ان ملاك المعرفة من هذا الطريق مشاهدة الآثار و رؤيتها دون ادراكها الذهني و لاجل ذلك قال ابراهيم:

رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ

، و غرضه كان طلب رؤية المحيي و هو ذاته تعالى لكنه تأدب مع الله و اتى بهذه العبارة، و لانه كان عالما بان رؤيته تعالى لا يمكن الا من جهة رؤية آثاره و افعاله الصادرة عنه بلا واسطة و لا يكفى فيها مجرد الايمان بذلك اعنى العلم الاستدلالي بان محي الاشياء و مميتها ليس الا الله. و لما علم الله غرضه المكتمون فى سؤاله قال تعالى على منهاجه فى الرمز و كتمان المقصود:

أَوْ لَمْ تُؤْمِنُ

، بانى قادر على احياء الموتى؟ فاجاب الخليل أيضا على تلك الوتيرة من غير التصريح بمطلوبه قال: بلى و لكن ليظمنن قلبى، و لم يقل و لكنى اريد الرؤية تأدبا مع الله و حياء منه، و الله اعلم. و لندرج الى ما كنا فيه من الشرح. قوله عليه السلام: الذى نأى من الخلق فلا شىء كمثلته، اذ لا ماهية له حتى يشاركه فيها شىء فيكون مثالا له، و اما وجوده الذى هو حقيقة ذاته فهو غير متناه فى الشدة و الكمالية و وجودات الخلائق و وجودات ناقصة ضعيفة نازلة فى منازل النقصان فهى بعيدة المراحل عن مرتبته. و قوله: الذى خلق خلقه لعبادته، اشارة الى غاية الخلق و ثمرة الابداد و هى العبادة و العبودية كما فى قوله تعالى:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

، و حقيقة هذه العبودية صيرورة العبد عبدا خالصا و مفتقرا محضا لم يبق له جهة انانية او نظر التفات الى ما سوى المعبود الحق الاول، و ذلك بعد انسلاخات عن البسة الوجودات الكونية و عقيب رياضات علمية و عملية و تجردات عن نشأة الى نشأة و عن صورة الى صورة حتى يصير عبدا محضا فانيا عن نفسه و عن كل شىء سوى الحق مستغرقا فى عبوديته و فقره الى الله، بل فنى عن ملاحظة

هذا الاستغراق قاصرا نظره الى مطالعة الجلال و مشاهدة الجمال، فهذا هو غاية ايجاد الخلق، ورتبة هذه العبودية المحضنة افضل من مرتبة الرسالة و لهذا قدمت فى التشهد على الرسالة فيقال: اشهد ان محمدا عبد و رسوله. قوله: و اقدرهم على طاعته بما جعل فيهم، من آلات السعى و السلوك إليه و ركز فيهم من ادوات العلم و الادراك، فانه لما خلقهم لطاعته و عبوديته و التقرب إليه و الانخراط فى سلك مقربيه و عباده المكرمين و ملائكته المقربين فلا بد فى سنة حكمته و عنايته و قاعدة لطفه و رحمته ان يخلق فيهم كل ما يتوقف عليه ما اراد منهم من آلات التكليف و اسباب الهداية و التأديب من بعث الأنبياء و الرسل و انزال الصحائف و الكتب و نصب الائمة و الأوصياء و حفظة الدين و الشريعة و خزنة اسرار العلم و المعرفة و حملة انوار اليقين و الحكمة مؤيدين بالالهام و الكرامات كما أيد الأنبياء بالوحى و المعجزات صلوات الله على سيد المرسلين و عليهم اجمعين. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: و قطع عذرهم بالحجج، و الحاصل انه لما فطر عباده فطرة منفصلة من البهائم و الانعام و كرمهم بكرامة النطق و فضيلة النفس على سائر النفوس و الطبائع للجسام اقدرهم على طاعته بما جعل فيهم و اكمل به لهم من الآلات و القوى و سائر الامور و الاسباب المتوقف عليه العبادة و الطاعة، فكلفهم بطاعته و اوجب عليهم عبادته و الا فيكون خلقهم عبثا و تعطلا و هو محال عليه تعالى كما قال:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ . و قوله: فعن بينة هلك من هلك و بمنه نجا من نجا، مقتبس من قوله تعالى:

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ

، و معنى الآية اشارة الى ان الله سبحانه نصب لعباده الحجج و البيئات و اكمل لهم القوى و الآلات و اقدرهم على فعل الحسنات و ترك السيئات، ثم كلفهم و امرهم بالطاعات و الخيرات و زجرهم و نهاهم عن الشرور و المنهيات و بين لهم طريقى الخير و الشر، و اوضح لهم سبيلى النفع و الضر و النعمة و النقمة و السعادة و الشقاوة و النجاة و العقوبة، ليموت من يموت عن بينة عاينها و يعيش من يعيش عن حجة شاهدها لئلا يبق لاحد معذرة و لا يكون له حجة. و لا يبعد ان يكون المراد من



الهلاك والحياة والكفر والايمان اطلاقا للمسبب على سببه اذا الكفر والعناد سبب الهلاك الابدى والايمان والانقياد سبب الحياة السرمدية، يعنى ليصدر كفر من كفر و ايمان من آمن عن وضوح بينة، والمراد بمن هلك و من حى المشارف للهلاك والحياة او من هذا حاله فى علم الله وقضائه. والآية تدل على انه تعالى اراد من الفريقين جميعا العلم والمعرفة والخير والصلاح وذلك يبطل مذهب المخالفين من الاشاعرة انه تعالى اراد الكفر من الكافر، والحق ان الخير والايمان والطاعة واقعة فى قضاء الله و ارادته بالذات والشر والكفر والمعصية واقعة فيه بالعرض وسيأتى إيضاح هذه المطلب فى باب الخير والشر بما لا مزيد عليه. و مما يجب ان يعلم ان المراد من القسمين المذكورين فى الآية هم الذين لهم مكنة استعداد وقوة سعى و تحصيل مما اعطاهم الله خلقه محتملة لاكتساب الادب والعلم لا الناقصين والضعفاء من النساء والعوام الذين لا حيلة لهم ولا داعية كمال فيهم، فقد وضع الله عنهم التكليف الآخرة الا بقدر ما يسع لهم من القوة والطاقة وهم فى الدنيا مكلفون بالسياسات الشرعية والاحكام الظاهرة وفى الآخرة فى مشيئة الله. و اما قوله: بمنه نجا من نجا، فالمراد ان جميع ما يتوقف عليه النجاة انما كانت بفضل الله و منه، اذ وجود العبد و قدرته و حوله وقوته و اسباب سعيه و آلات علمه و سلوك سبيل النجاة و طريق السعادة كلها من قبل الله لا صنع فى العبد فى شىء منها فلا منة الا منه و لا حمد الا له. قوله: ولله الفضل مبدأ و معيدا، اى له الفضل و المنة حين ابتدائه الخلق عبادته فى النشأة الاولى حيث اعطاهم خلقه محتملة لاقتناء العلم و الادب و سلوك سبيل السعادة والخير، و له الفضل و المنة حين اعادته لهم فى النشأة الثانية حيث اعطاهم ثواب الآخرة بما صدر عنهم من الطاعة بسبب آلات و اسباب وقوة و قدرة و داعية و إرادة هو افادها كلها و انشأها لهم لا صنع لغيره فى شىء منها، فله الحمد و الشكر فى الاولى و الاخرى و البدو و الرجعى. ثم اكد كونه تعالى محمودا فى البداية و النهاية بدليل من القرآن و هو قوله: ثم ان الله و له الحمد افتتح الحمد لنفسه و ختم امر الدنيا و محل الآخرة بالحمد لنفسه فقال:

وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ . قوله: و له الحمد، جملة اعتراضية من مبتدأ و خبر وقعت فيما بين اسم «ان» و خبره و قوله: و محل الآخرة، عطف على امر الدنيا، اى ختم وقت انقضاء امر الدنيا و حلول الآخرة بالحمد لنفسه، يعنى انه تعالى افتتح فى كتابه الكريم الحمد لنفسه

كما فى فاتحة الكتاب و الانعام و غيرهما من جهة ما صدر منه ابتداء من خلق العالم و ما فيه و اسباب الكائنات و اعطاء المعاش و الارزاق، ثم اذا انشأ النشأة الآخرة و قضى بين اهل تلك النشأة بالحق استقر كل طائفة من اهل السعادة و الشقاوة على منازلهم و درجاتهم من غير تجاوز عن حدودهم و مقاماتهم. و بالجملة ختم الامر و انقطع السير و وصل كل ذى غاية الى غايته و لما قضى بين الملائكة بالحق قالت الملائكة: الحمد لله رب العالمين على قضائه بيننا بالحق. و هاهنا دقيقة و هى: ان الله سبحانه لما قضى بينهم بالحق فهم ما حمدوه لاجل ذلك القضاء بل حمدوه لصفة الواجبية و المبدئية و هو كونه رب العالمين، فان من حمد المنعم لاجل انعامه الذى وصل إليه فهو فى الحقيقة ما حمد المنعم و انما حمد الانعام، فحمد الله بالحقيقة هو الذى لاجل ذاته الموصوفة بصفة الكرم و الانعام و الربوبية المطلقة للعالمين، فالحامد بذلك الحمد قد وصل الى الجنة و النعيم بحق التوحيد هذا اى نسبة الحمد الى الملائكة اذا قلنا: ان قوله:

و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ

، شرح احوال الملائكة فى الثواب، اما اذا قلنا: انه من بقية شرح ثواب المؤمنين فتقريره ان يقال: ان المتقين لما قالوا:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَ أَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُ مِنْ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ

، فقد ظهر منهم انهم فى الجنة اشتغلوا بحمد الله و تذكره بالمدح و الثناء، فبين تعالى انه كما كانت حرفة المتقين فى الجنة الاشتغال بهذا التحميد و التمجيد فكذلك حرفة الملائكة الذين حافوا حول العرش الاشتغال بالتمجيد و التسبيح. ثم ان جوانب العرش ملاصقة بجوانب الجنة و حينئذ يظهر منه ان المؤمنين المتقين و ان الملائكة المقربين يصيرون متوافقين على الاستغراق فى تحميد الله و تسبيحه و كان ذلك سببا لمزيد التذاذهم و ابتهاجهم بذكره تعالى و حمده. فظهر ان ختم الله امور الدنيا و الآخرة بالحمد لنفسه، و معلوم ان افتتاح ايجاده للعالم و انشائه للموجودات من كتم العدم

مما يوجب استحقاقية الحمد له و الثناء عليه، و لذلك كانت الملائكة يسبحونه بحمده و يقصدونه قبل خلق العالم و هو قولهم:

وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ

، فثبت و تحقق ان له الحمد و الثناء فى المبدأ و المنتهى. ثم انه عليه السلام انشأ خطبة ثانية فى ذلك اليوم وقت العصر فقال: الحمد لله اللابس الكبرياء بلا تجسيد و المرتدى بالجلال بلا تمثيل. و اعلم ان الكبرياء لا بدّ فيه من امرين: احدهما وجود الشرف و العلو على الغير و الثانى العلم بكمال الذات و فضلها، و هذان الاعتباران صادقان عليه تعالى اتم من صدقها على كل موجود و كذا الجلال و العظمة، فكان سبحانه احق بالكبرياء و الجلال من كل موجود. اما الاول: فلانه لما كان كمال الذات عبارة عن تمام وجود الشىء و كماله بحيث لم يفته من كماله شىء، بل كل ما ينبغى له فهو حاصل له بالفعل، صدق عليه هذا الاعتبار اتم صدق، و اما الثانى: فلان وجوده تعالى هو الوجود الذى يصدر عنه وجود كل موجود عداه و هو تعالى عالم بذاته و بجميع الاشياء كلياتها و جزئياتها اتم علم، فهو اذن عالم بكماله و شرفه على عبده و مخلوقاته و عالم بان غيره تعالى لا يستحق صفة الكبرياء و الجلال بالحقيقة بحسب كل من الاعتبارين. اما الكمال: فليس لغيره لذاته بل بسبب افاضته تعالى، ذلك الكمال و الشرف أيضا بالقياس الى ما دونه الا بالإضافة الى ما فوقه، و اما العلم: فعلم ناقص غير محيط بجميع الاشياء و لا بما فوقه، و لاجل ذلك اختارهما لنفسه دون خلقه، و معنى اختياره لنفسه هاهنا تفرد به باستحقاقهما لذاته، فان المستحق للكبرياء و الجلال بالذات ليس الا هو كما ذكرنا، و قد دل على ذلك المنقول و المعقول: اما المنقول: فقوله تعالى:

الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ

، و الألف و اللام هاهنا يفيد حصر الكبرياء و العلو فيه. و اما المعقول: فلانه تعالى لما استحق ذلك الاعتبار لذاته لا بامر خارج بخلاف جميع ما سواه، فعلمنا انه قد اختار الاختصاص بهما دون خلقه، و لهذا ذم المتكبرين و توعدهم فى كتابه العزيز و على لسان نبيه عليه و آله الصلاة و السلام حيث قال

حكاية عنه:الكبرياء ردائي و العظمة ازارى...الحديث،و جعل اللعنة على من نازعه فيهما كما فى الخبر المذكور:فمن نازعنى فيهما القيته فى جهنم،وفى رواية:قصمت ظهره.ولا شك ان الملقى فى جهنم او المقصوم ظهره مبعود مطرود عن باب رحمته و كرمه،و استعار لفظتى اللبس و الرداء باعتبار احاطة كماله و شمول شرفه لتمام جهاته،لان كل صفة من صفاته ثابتة له من جميع جهاته و حيثياته او باعتبار اختصاصهما به دون من سواه، فان لباس كل احد و رداءه مختصان به لا شركة لغيره فيهما. و اما قوله:بلا تجسيد و لا تمثيل،فلدفع ما يتوهم ان الكبر و العظمة و الجلالة و نحوها لا يكون الا فى الاجساد و الاشباح ذوات المقادير و الاوضاع،و لا شك انه تعالى منزه عن الجسمانيات و صفاتها،فنبه على ان كبريائه و جلاله على وجه اعلى و اشرف مما يوجد فى المحسوسات و المتمثلات. قوله:و المستوى على العرش بلا زوال، لان استوائه ليس بمعنى الجلوس و نحوه المستلزم للجسمية المستلزم للزوال،لان كل جسم فى نفس مستحيل قابل للعدم و الزوال لتناهى قواه و انما يبقى لو بقى بامداد علوى. و قوله:و المتعالى عن الخلق بلا تباعد منهم و لا ملامسة بهم منه، لان استوائه ليس بمعنى الجلوس و نحوه المستلزم للجسمية المستلزم للزوال،لان كل جسم فى نفس مستحيل قابل للعدم و الزوال لتناهى قواه و انما يبقى لو بقى بامداد علوى. و قوله:و المتعالى عن الخلق بلا تباعد منهم و لا ملامسة بهم منه، لان الحد اما ان يعنى به اطراف المقادير و نهاياتها كما يقال:النقطة حد الخط و الخط حد السطح و السطح حد الجسم،و اما ان يعنى به الحد المنطقى للشىء المركب من جنسه و فصله،و اما ان يعنى به تنهى قوته بان يكون له ما هو فوقه فى القوة و القدرة،و هذه المعانى كلها مسلوبة عنه تعالى.اما الاول فلتجرده و اما الثانى فلبساطته و اما الثالث فلوجوب وجوده و إلهيته،و قوله:و لا له مثل يعرف بمثله، اذ كل ما له مثل فهو مركب،و الله واحد احد.قوله:ذل من تجبر غيره، لامكانه و افتقاره إليه تعالى،و صغر من تكبر دونه، لقصوره عن درجة الكمال كامر. و قوله:و تواضعت الاشياء لعظمته و انقادت لسلطانه و عزته، و ذلك لان جميع الموجودات صادرة عنه راجعة إليه و هو فاعلها و غايتها و هى طالبة لكمالاتها، فالجميع عاشقة مشتاقة لنوره و عظمته متحركة صائرة إليه و هو تعالى خلق الخلق و تجلى لهم ليعبدوه و يعظموه و

يتواضعوا لعظمته و ينقاد و السلطانة و عزه، و عبر عن هذا التواضع و الانقياد بالتسبيح و السجود كقوله:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ. وَ  
قوله:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ. وَهَذَا تَسْبِيحٌ فَطَرَى ذَاتِي عَنْ تَجَلَّى تَجَلَّى لَهُمْ فَاحْبَوْهُ فَخَضَعُوا لَهُ وَاطَاعُوهُ، وَهَذَا مِمَّا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا الْكَمَلُ مِنْ أَهْلِ الشُّهُودِ وَالْكَشْفِ وَلِهَذَا خَاطَبَ سَبْحَانَهُ فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُوَ اعْظَمُ أَهْلِ الْكَشْفِ فَرَأَى تَسْبِيحَ الْمَوْجُودَاتِ وَسُجُودَهَا وَخُضُوعَهَا لِلَّهِ تَعَالَى. وَقَالَ فِي أَهْلِ النَّظَرِ وَهُمْ عَامَّةُ الْعُقَلَاءِ الْإِنْسِ وَغَيْرِهِمْ:

أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ  
أخبرهم ان ذلك التفيؤ يمينا و شمالا سجدود لله و تواضع له و صغار لعظمته و ذل لسلطانه. ثم اخبره  
فقال متمما:

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ ذَابَّةٍ

، اي ممن يدب عليهما و يتحرك فيهما قال: و الملائكة، يعنى التى ليست فى سماء و لا ارض قال: و هم لا يستكبرون، يعنى عن عبادة ربهم. ثم وصفهم بالخوف ثم قال:

فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ

، اي لا يملون، لان عبادتهم ذاتية ليست عن تكلف و مشقة، كل ذلك يدل على ان العالم كله فى مقام العبودية و الذل و التواضع الاكل مخلوق له قوة التفكير و ليس الا النفوس الوهمية الانسانية خاصة من حيث اعيان انفسهم لا من حيث طبائعهم و هياكلهم فانها كسائر افراد العالم فى مقام التسبيح و

السجود، فاعضاء البدن كلها مسبحة ناطقة، لا ترى انها تشهد على النفوس المسخرة هي لها يوم القيامة من الجلود و الايدي و الارجل و اللسنة و السمع و البصر و جميع القوى بما كانوا يفعلون؟

فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ . و قوله: وكلت عن ادراكه طروف العيون و قصرت دون بلوغ صفتة اوهام الخلائق، قد مر تفسيره مرارا و كذا قوله: الاول قبل كل شىء و لا قبل له و الاخر بعد كل شىء و لا بعد له، و قد علمت ان قبليته تعالى و بعديته ليستا بالمعنى الزمانى حتى لا يجتمعا فى شىء واحد، بل اوليته كونه فاعلا لكل شىء و اخريته كونه غاية لكل شىء. فاعلم انه كما افادنا النظر فى الوجود اثبات فاعل له لا فاعل قبله، كذلك افادنا اثبات غاية له لا غاية بعده، و يجب ان تكون تلك الغاية هي بعينها ما فرضناه فاعلا له، لانا و صفنا كلا منهما بالجلال الارفع و الكمال الاتم و ذلك يقتضى سلب الماهية عنهما و يستحيل ان يكون فى الوجود شيئان كل منهما لا ماهية له، فالله هو الاول و الاخر ليس كمثله شىء، منه ابتداء الامر و إليه ينساق الوجود و هو العلة الفاعلية للوجود و هو العلة الغائية. و قد تكرر فى القرآن الكريم بعبارات مختلفة فى آيات كثيرة كونه تعالى مرجع كل شىء و معاده و مصيره و كذا فى كلام امير المؤمنين و سيد الموحدين عليه السلام فى كثير من خطبه و رسائله، لانه مطلب عال و علم غامض شريف لا يتم توحيد الموحدا الا بمعرفته و تحقيقه. فان قلت: كيف يكون ما هو العلة الفاعلية علة غائية؟ و الفاعل قبل الشىء لينبعث منه و الغاية بعد الشىء ليستتبعها الشىء؟ فالجواب: ان الفاعل و الغاية اذا كانا فى عالم المواد و الحركات فيكون فاعلية الفاعل زمانية، لانها بالحركة توجب تقدمه على الفعل بالزمان، فكذلك الغاية يتأخر وجودها عن وجود الفعل، بخلاف ما اذا كانا فوق الاكوان و الحركات فهما يتحدان وجودا و علما. ثم انك لو تأملت وجدت ان العلة الغائية هي فى الحقيقة عين العلة الفاعلية فى كل مادة، فان الجائع اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع، فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين، فهو من حيث انه شبعان تخيلا، هو الفاعل للاكل الذى يأكل ليصير شبعان وجودا، فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية و الشبعان وجودا هو العلة الغائية، فالاكل صادر من الشبع و مصدر للشبع، فالشبع هو الاول و الاخر للاكل اى هو الذى كان علة فاعلية للاكل و علة غائية له و لكن باعتبارين متغايرين، فهو باعتبار الوجود العلمى فاعل و باعتبار الوجود العينى غاية و انفكاك العلم عن العين انما يوجد فى الفواعل

الناقصة الوجود التي بصدد الاستكمالات من جهة الافاعيل و الحركات، فكانت قد تصورت و استشعرت أولا كمالاتها ضربا من التصور و الشعور ثم تحركت نحو كمالاتها. و إماما نحن فيه فعلمه و وجوده شيء واحد. و أيضا الاشياء صادرة عنه طالبة له، فان اختلف وقت صدور الشيء عنه عن وقت وصوله إليه فذلك لا يوجب انفكاك فاعليته و اوليته عن غائيته و آخريته، بل هو الفاعل من حيث انه الغاية و هو الاول من حيث هو الاخر، و انما الاختلاف بالقياس الى سير السائرين و سفر المسافرين، فالله عز و جل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم قال: كنت كنزا مخفيا فخلقت الخلق لا عرف، فدلنا على ان غاية العالم هو الله معروفا. و قد علمت ان كمال المعرفة يوجب الشهود و الوصول، فهو موجودا في نفسه علة فاعلية للعالم و هو مشهودا علة غائية له، فغاية الوجود هي لقاء الله عز و جل، لذلك بنى العالم و لاجله نظم النظام و الى ذلك ينساق الوجود و تصير الاشياء،

وَ أَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى

أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ . و قوله الظاهر على كل شيء بالقهر له، لانه نور الانوار و من خاصية النور الظهور على كل شيء و القهر، الا ترى النور المحسوس و هو اصغر من الانوار النفسية و العقلية فضلا عن النور الالهي كيف يظهر على الملونات و المبصرات و يقهر على الابصار و يحرك الاجسام و الحيوانات و يثير الاذخنة و البخارات و ينشئ السحب و ينمى النباتات و يولد المواليد و يفنى المياه و الرطوبات؟ فهو تعالى القاهر على كل شيء بشدة نوره و قوة ظهوره. و قوله: و المشاهد لجميع الاماكن بلا انتقال إليها، لانه عالم بجميع الاشياء اتم علم و من جملة الاشياء الامكنة و المكانيات، و تمامه و كماله هو المشاهدة و الرؤية، فعلمه بكل شيء يرجع الى رؤيته لها. ثم انه لما لم يكن مكانيا كانت نسبه الى جميع الاماكن نسبة واحدة، فهي في الحضور لديه متساوية الاقدام، و نحن حيث كنا مكانيين كان اذا قرب منا مكان بعد عنا مكان اخر فنحتاج الى مشاهدته الى حركة و انتقال إليه، و الله منزه عن الايون منزه عن الحركة و الانتقال. قوله: لا تلمسه لامسة و لا تحسه حاسة، هذا ليس من باب العطف العام على الخاص بل بالعكس من ذلك لانه المعطوف عليه سلب اللمس و هو الاعم

والمعطوف سلب الحس وهو الاخص فوق عطف الاخص على الاعم، لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص و نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم، والغرض سلب كونه تعالى محسوسا باحدى الحواس لان ادراكها مقصور على ذوات الاوضاع. و أيضا لا يمكن حضور الانوار الحسية فى مشهد نور عقلى بل يضمحل و يبنى فكيف فى مشهد نور الانوار العقلية؟ قوله: وهو الذى فى السماء إله و فى الارض إله، لان قوامها و قوام كل من فيهما بوجوده تعالى و مقوم الشيء لا يكون خارجا عنه. قوله: وهو الحكيم العليم، لانه اوجد الموجودات على وجه يؤدى الى غاياتها اتم تأدية على ابلغ نظام مع ارادته و علمه بتلك الغايات لا كتسخين النار و إضاءة الشمس، و لهذا عقب ذلك بقوله: اتقن ما اراد من خلقه من الاشباح كلها، ثم اشار الى ان فاعليته بالابداع لا غير فقال: بمثال سبق إليه، و الا لكان ذلك المثال مسبوqa بمثال اخر فيتسلسل و هو محال: و لا لغوب دخل عليه فى خلق ما خلق لديه، و الا لكان فاعليته بنحو الحركة و بقوة جسمانية مستحيلة فلم يكن إلهها مبدعا منزها عن الزوال و الدثور. قوله: ابتداء ما اراد ابت

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ١٤١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

لم يعن عليه السلام الخالقية الاضافية التى هى فرع ذاتى الخالق و المخلوق و متأخرة عنهما بالذات، بل انما عنى الخالقية الحقيقية التى هى مبدأ الخالقية الاضافية، و هى من أسمائه سبحانه التى يستحقها بنفس مرتبة ذاته، و لا يكون حقيقيا لذاته سبحانه مرهونة بالفعل بتجدد أمر ما منتظر و أمد ما مرتقب أصلا، بل انما المتجدد ذوات المخلوقات و المربوبات أنفسها، و لا حيثية ما من الحيثيات و جهة ما من الجهات لذات الرب الخالق وراء نفس حيثية ذاته الخلاقة بنفس مرتبة حقيقته الحققة. فليعقل و ليتبصر. الحديث السابع قوله رحمه الله: عن عمرو بن ثابت و هو عمرو بن أبى المقدام الممدوح من رجال السجاد و الباقر و الصادق عليهم السلام المشهود له من الصادق «ع» أنه



أمير الحاج. قوله عليه السلام: بديع لم يكن أى بحسب الامتداد الزمانى الذى هو ظرف الفوت و اللحوق و منع التعاقب و التغير و موطن التقضى و التجدد، فالشئون الكونية و الاضافات الكيانية متعاقبة بحسب الافق الزمانى و بقياس الزمانيات بعضها الى بعض لا بحسب متن وعاء التقرر و بالقياس الى احاطة العزيز العليم الذى هو بكل شىء محيط. و ذلك لا يصادم ما قد اقرر فى أحاديث الابواب السالفة من استواء نسبتته سبحانه الى كل شىء على سنة على متبدلة فى الأزال و الآباد، و انه سبحانه لا يشغله شىء عن شىء علما و احاطة و افاضة و ايجادا على ما هو مذهب الحكماء الراسخين فى العلم و من يقتاس بهم فى ذلك من المعتزلة كالنظام و بعض أصحابه. قال صاحب الملل و النحل: من مذهبه ان الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن معادن و نباتا و حيوانا و انسانا، و لم يتقدم خلق آدم عليه السلام على خلق أولاده [غير أن الله تعالى أكرم بعضها فى بعض] فالتقدم و التأخر انما يقع فى ظهورها [من مكانها] دون حدوثها و وجودها، و انما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون و الظهور من جملة الفلاسفة . قلت: و لو كان قال: و التقدم و التأخر انما يقع فى حدوثها الزمانى دون حدوثها الدهرى، لكان قد أصاب مر الحق من الحكمة. و نعم القول ما فى الكشف: ان عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل و ذكر له أن من آيات أشكلت عليه قوله عز من قائل

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

و صح أن القلم جف بما هو كائن الى يوم القيامة. فقال الحسين: و أما قوله

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

فانها شئون يديها لا شئون يبتديها، فقام عبد الله فقبل رأسه و سوغ خراجه . قوله عليه السلام: بعد انتقالها حائلا حائلا من حال الشىء يحول اذا تغير عن حاله، و كل متغير عما كان عليه فهو حائل، أى لا تدركه الابصار و الا كان عز و علا بعد انتقال الابصار عن المحاذاة و المقابلة على النسبة الوضعية التى هى مناط تصحح الرؤية و امكان الابصار متغيرا عن المبصرة التى كان عليها، اذ كانت المحاذاة

على تلك النسبة الوضعية، فتبطل سنة القدوسية، وهى كون ذاته القدوس بالقياس الى جميع الاحياز و الاوضاع و الامكنة و الازمنة و المتمكنات و المتزمنات على نسبة واحدة و نسبة غير متبدلة فى الآزال و الأباد أصلا. هذا اذا كان لفظة «بعد» بفتح الباء و بالنصب على أنها الكلمة الظرفية من ظروفه الزمان، و أما اذا كانت مضمومة الباء مرفوعة الاعراب على أنها اسم يكون فحائلا من حال بين الشئيين اذا حجز بينهما و منع أحدهما عن الآخر، أى فيكون البعد المسافى الانتقالى للابصار حائلا بينهما و بين ذاته تعالى مانعا اياها عن ابصارها اياه، و ان ذلك الا شاكلة ذوات الاحياز و الاوضاع بعضها بالقياس الى بعض. تعالى عن ذلك مجده و قدسه. قوله عليه السلام: و مجل الآخرة و مجل الآخرة بالنصب بختم عطا على أمر الدنيا، و هو بالميم المفتوحة ثم الجيم الساكنة قبل اللام، و أصله أن تظهر ثخانة فى جلد اليد شبه البثر و يجتمع بين الجلد و اللحم ماء من كثرة العمل. و منه فى الحديث: ان فاطمة شكت الى على صلوات الله عليهما مجل يديها من الطحن. و فى الحديث: ان جبرئيل نقر رأس رجل من المستهزئين فتمجل رأسه قيحا و دما. أى امتلا. و هذه من أبلغ الكنايات عن كثرة العمل فى أطوار المراتب الاخرية و فظاعة الامر فى فجائع أهوالها. و ربما تضبط اللفظة بالحاء المهملة و يعنى بها المكر و الكيد و الجذب و الشدة، و أصل المحل انقطاع المطر و يبس الارض من الكلاء. و كأن الضبط بالجيم هو الاصح الاضبط. و من طريق الصدوق رحمه الله تعالى فى كتاب التوحيد بالراء مكان اللام اما بفتح الميم و اسكان الحاء المعجمة بمعنى الخوض فى الامر أى التلبس به على كمال التصرف فيه و شدة التمكن منه، و أصل الخوض المشى فى الماء و تحريكه و حدس أغواره و أعماقه، من مخرت السفينة الماء مخرا اذا خرت فيه و شقته بصدرها. و اما بالجيم مكان الحاء، و المجرر بالتسكين الجيش الكثير و الاشغال العظيمة و بالتحريك العطش. قوله عليه السلام: ليس له حد ينتهى على صيغة المجهول، أى ليس له حد فيمكن أن ينتهى بادراك العقول الى حده. قوله عليه السلام: عن ادراكه ظروف العيون أى ظروف عيون العقول العقلانية، جمع طرف و هو تحريك الجفن بالنظر الى ما قاله المطرزي فى المغرب، و فى المعرب لا العين على ما قاله الجوهري فى الصحاح، و لذلك قال العلامة الزمخشري الطرف لا يثنى و لا يجمع لانه مصدر و لو جمع لم يسمع فى جمعه. و فى بعض نسخ الكتاب «طروق العيون» بالقاف بمعنى الطرق، و هو دق

الباب، ومنه يسمى الآتى بالليل طارقا لحاجته الى دق الباب، وأصله مطلق الدق و الضرب بمطرقة ونحوها. قوله عليه السلام: على كل شىء بالقهر له لما فى جملة العقل الصريح من الحكم بأن شاكلة طباع الامكان المقهورية و الفاقرية و سنة الحقيقة الوجودية الغنى و القاهرة. قوله عليه السلام: لا تلمسه لامسة و فى نسخة «لا تلمه لامة» بالميم المشددة من اللمة بالكسر، و منه يقال: أصابت فلانا من الجن لمة، و العين اللامة التى تصيب بسوء، أو من اللمم الشىء القليل الذى يقرب من الانسان و يعتره، و أصلها من ألمات بكذا الماما اذا قاربته و نزلت به. قوله عليه السلام: و لا لغوب دخل عليه اللغوب التعب و الاعياء، و فى نسخة «و لا بفوت»، و به يتعلق لديه لا بما خلق، أى و لا يفوت شىء لديه يكون قد فاته أولا فى ابتدائه خلق ما خلق ثم دخل عليه أخيرا. قوله عليه السلام:

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

\*

آثر عليه السلام اعادة الظاهر على الكناية بالضمير ارشادا للمسترشدين الى سنن الآداب، و فى الحديث: ان خطيبا خطب عند النبي صلى الله عليه و آله و سلم و قال: من يطع الله و رسوله فقد رشد و من يعصهما فقد غوى. فقال صلى الله عليه و آله له: بئس خطيب القوم أنت اذهب. كره منه الجمع بحرف الكناية لما فيه من التسوية. و عن حذيفة عنه صلى الله عليه و آله: لا يقولن أحدكم ما شاء الله و شاء فلان و لكن ما شاء الله ثم ما شاء فلان، أرشدهم الى الادب فى تقديم مشية الله تعالى على مشية من سواه، و الحيود عن الواو المشتركة الى ثم التى للتراخى. قوله عليه السلام: فأبغعوا بما يحق عليكم بالباء الموحدة قبل الخاء المعجمة ثم العين المهملة، أى فبالغوا فى أداء ما يجب عليكم من السمع و الطاعة. قال ابن الاثير فى النهاية: أتاكم أهل اليمن [هم] أرق قلوبا و أبغع طاعة، أى أبلغ و أنصح فى الطاعة من غيرهم، كأنهم بالغوا فى بغع أنفسهم، أى قهرها و اذلالها بالطاعة. قال الزمخشري: هو من بغع الذبيحة اذا بالغ فى ذبحها، و هو أن يقطع عظم رقبتها و يبلغ بالذبح البخاع، و هو العرق الذى فى الصلب. و النخع بالنون دون ذلك، و هو أن يبلغ بالذبح النخاع، و هو الخيط الابيض الذى يجرى فى الرقبة. هذا أصله، ثم كثر حتى استعمل فى كل مبالغة هكذا ذكره فى كتاب

الفائق من غريب الحديث و كتاب الكشاف فى تفسير القرآن و لم أجده لغيره و طالما بحثت عنه فى كتب اللغة و الطب و التشريح فلم أجد البخاع-بالباء-مذكورا فى شىء منها-انتهى . قلت: و فى مغرب المطرزي البخاع خيط أبيض فى جوف عظم الرقبة يمتد الى الصلب، و الفتح و الضم لغة فى الكسر، و من قال: عرق فقدسها انما ذاك البخاع-بالباء-و يكون فى القفاء، و منه بخع الشاة اذا بلغ بالذبح ذلك الموضوع، فالبخع أبلغ من النخع. و فى صحاح الجوهري: بخع بالحق أقرب به و خضع له، و كذلك بخع بالكسر بخوعا و بخاعة .

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٥١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: شبحاً ماثلاً. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: أى صورة عقلية تماثله تعالى فى اشتراكها معه بكنهه، وإنما نفى ذلك عنه تعالى حيث يلزم أن يكون له-جل مجده-فردان:-عقلى وعينى-مشاركان فى ماهية واحدة، فيلزم منه أن يكون ذا ماهية كلية، ونسبتها إلى خصوصية هوية دون هوية ترجح من دون مرجح؛ لأن تلك الخصوصية إما أن تكون ناشئة عن غيرها، فيلزم افتقارها بحسب خصوصيتها إلى غيرها فينافى وجوبها الذاتى، وإما أن تكون ناشئة عن ماهيتها ونسبتها إلى جميع أفرادها على السواء، فيلزم ترجيح من دون مرجح. ومن هنا لك تسمع أئمة الحكمة العالية أن كل ذى ماهية فهو معلول . قال عليه السلام: شبحاً. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: الشبح محرّكة: الشخص ، و«المائل» القائم كالمنارة والطلول ونحوها أى جسماً ممتازاً عن سائر الأجسام. قال عليه السلام: حائلاً. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: من حال الشىء يحول إذا تغير من حاله . قال عليه السلام: لم يسبقه. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: لعل المراد من ذلك أنه لم يكن زماناً على أن يتطرق إليه الزمان. وقوله: «ولم يتقدمه زمان» أى لا يكون مسبقاً به، بل الزمان مع ما فيه متأخر الوجود عنه تعالى، ولم يصحبه زمان كما لم يصحبه مكان، كما تقرّر فى الحكمة. قال عليه السلام: ولم يتعاوره. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: التعاور: التداول [والتناوب، من

العارية . قال عليه السلام:بأين. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: بما يقال فى جواب السؤال بأين. قال عليه السلام:ولا بِمَ . [ص ١٤١ ح ٧] أقول: أى ولا بما يقال فى جواب السؤال بما هو. قال عليه السلام:الذى بطن. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: أى ذاته المقدّسة عن اكتناهه بطن من كلّ باطن لا يناسب خفّيات الأمور فضلاً عن كونه من جنسها بل هو غائب عنها. قال عليه السلام:وظهر. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: أى وجوده أى تامّ ولا يبعّض منه. قال عليه السلام:عنه. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: أى عن مائيّته كما سأل فرعون منها،وأجاب عنه موسى عليه السلام بأنّه

«رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

حيث سأل عنه فرعون:

«مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ»

؟ قال عليه السلام:لا تستطيع عقول. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: قد لاح أنّ معرفة كنهه شىء والتصديق بوجوده بخليقته،والاستدلال بها عليه شىء،والأول مستحيل على العقول المقدّسة فضلاً عن النفوس والأوهام،بل لا يعرف ذاته بكنهه إلّا هو،بخلاف الثانى حيث قال:لا يستطيع عقول المتفكّرين جحده إن

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» . الجحد اللسانى شىء والإقرار الجنانى شىء لظهور الأدلّة الواضحة وبزوغ البراهين اللامعة كما يرشد إليه لفظة المتفكّرين. قال عليه السلام:بغير زوال. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: دفع لتوهم فهم الجلوس على العرش من الاستواء عليه. قال عليه السلام:بما جعل. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: بقوله:

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»

وقوله:بعبارته أى للتعريض لعبارته فيشمل الكفّار،وأما الأطفال والمجانين ونحوهم فيتعلّق بهم التكليف فى النشأة الآخرة كما سيأتى فى الأخبار الآتية فى بابها. قال عليه السلام:والأرض فطرته.

[ص ١٤١ ح ٧] أقول: الفطرة بالكسر: الخلق، وصف بالمصدر أى مفطوراته. قال عليه السلام: بالحجج. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: أى الأنبياء والأئمة والبراهين الواضحة. قال عليه السلام: أى بمته. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: أى بكرمه وإحسانه وتوفيقية ردّ على المجبرة الذين لم يعقلوا، يعنى قوله تعالى:

«لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»

تعالى منهم أنه لا لوم ولا محمودة فى فعل. قال عليه السلام: مبدءاً. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: أى فى الدنيا بالتوفيق بفضله لا باستحقاق منّا، وفى الآخرة بالمنة، ولا ينافى ذلك قاعدة التحسين والتقبيح العقلين؛ لأنّ الفضل لا يمكن تحقّقه إلا مع حسنه وذلك فى المؤمنين معاً. قال عليه السلام: افتتح الحمد لنفسه. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: من المحتمل أن يراد به حين ابتداء خلق الجوهر المجرد حيث قال:

«ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»

، وذلك لأنّ الحمد هو الوصف بالجميل سواء كان بلفظ الحمد أو لم يكن، ومن المحتمل أن يكون المراد أنّه فتح باب الحمد وشرعه وأمر عباده به. ونقل الصدوق فى كتاب التوحيد: «افتتح الكتاب بالحمد لنفسه» ومن هاهنا يجوز أن يراد به الابتداء بفاتحة الكتاب إن كان الابتداء بها يتوقّف أو أن يراد به الابتداء بالبسملة فإنّها حمد أيضاً. قال عليه السلام: ومحلّ الآخرة. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: المحل - بفتح الميم وسكون الحاء المهملة بعدها اللام المخففة - مصدر قولك: محلّ بفلان: سعى به إلى السلطان وخاصمه، وحلوله عنده، وهو منصوب عطفاً على «أمر». ولما كان المحل فى الآخرة لأمر وقعت فى الدنيا قال: «ختم أمر الدنيا» أى ما يتعلّق بأمر الدنيا وبالمحل فى الآخرة من القضاء والحكم بالحقّ فقال: «قضى بينهم بالحقّ»، وقيل: الحمد لله ربّ العالمين» فى هذا الحمد من الرجاء ما لا يقدر قدره. قال عليه السلام: وقيل الحمد لله. [ص ١٤١ ح ٧] أقول: فى هذا الحمد من الرجاء ما لا يقدر قدره. قال عليه السلام: الكبرياء. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: هى العظمة والملك. وقيل: هى عبارة

عن كمال الذات الذى هو الوجود القائم بذاته ولا يوصف بها إلا هو . قال عليه السلام: والمستوى على العرش. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: وهو لدفع توهم الرواة. قال عليه السلام: بغير زوال. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: دفع لتوهم فهم الجلوس على العرش من الاستواء عليه. قال عليه السلام: بلا تباعد. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: بحسب المسافة. قال عليه السلام: ولا ملامسة. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: بالمحاوره لما كان المتعالى على قسمين: الأول التنزه، والثانى القهر والغلبة، والأول محتاج إلى دفع وَهْمٍ بعد المسافة، والثانى إلى دفع وهم المجاورة، ذكرهما معاً. قال عليه السلام: نعمائه. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: النعمة-بالكسر-: ما أنعم الله به عليك، وكذلك النعمى بالضمّ والقصر، فإن فتحت النون طردت النعما قلت: النعماء كلها . قال عليه السلام: ولا قبل له. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: أكد لدفع توهم أنه لا يلزم من كونه قبل كلّ موجود أن لا يكون له قبل. قال عليه السلام: ظروف. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: بالطاء والراء المهملتين المضمومتين مصدر طرفت عينه إذا نظرت، وليس جمع طرف-بالفتح- بمعنى العين؛ لأنه لا يجمع ولا يثنى لأنه فى الأصل مصدر . وقولهم: لا تراه الطوارف أى العيون جمع طارفة. ثم من الجائز أن يكون ظروف جمع طرف-بالكسر-: الكريم من الخيل، يقال: فرس طرف من خيل ظروف؛ والطرف أيضاً الكريم من الفتیان، والمراد هنا الكريم. قال عليه السلام: لا بمثال. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: أى بصورة عمليّة زائدة على ذاته بل إنّها بذاتها الحقّة وجود علميّ لجميع خلقه من العاليات القادسات والسافلات الكائنات. قال عليه السلام: سبق إليه. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: الضمير المستتر للمثال والبارز لله. قال عليه السلام: ولا لغوب. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: بضمّ اللام والغين المعجمة: التعب والإعياء . قال عليه السلام: لديه. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: أى لدى الخلق. قال عليه السلام: بذلك. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: أى بأنهم على ما أراد الله لا على ما أرادوا. قال عليه السلام: وتمكّن. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: بفتح المثناة من فوق والميم والكاف المشدّدة والنون، أصله تتمكّن، حذف أحد التاءين. قال عليه السلام: محامده. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: جمع محمّدة بمعنى ما يحمد به من صفاته الكمال الجماليّة والجلاليّة كلّها لا يمكن وذلك إلا على نمط الإجمال. قال عليه السلام: نعمائه. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: النعمة-بالكسر-: ما أنعم الله به عليك، وكذلك النعمى بالضمّ والقصر، فإن فتحت النون طردت النعما قلت: النعماء كلّها . قال عليه السلام: لمرشد أمورنا.

[ص ١٤٢ ح ٧] أقول: يعنى مقاصد الطرق أى الطرق المستقيمة التى فيها الرشد والوصول إلى البغية. والطريق الأرشد، أى الأqvسد. قال عليه السلام: دالاً. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: صفة «نبياً» أو حال عن «الله» والضمير للنبي. قال عليه السلام: فأبخعوا. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: يقال: أبخع أى أفلح، والفاء للتفريع إشارة إلى ما فى قوله تعالى:

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ». قال عليه السلام: يحق عليكم. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: أى يحسب عليكم حقاً، والحق: الثابت. قال عليه السلام: النصيحة. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: أصل النصيح فى اللغة: الخلوص. يقال: نصحت له، ومعنى النصيحة لأولى [الأمر] أن يطيعهم حق الطاعة، وإخلاص النصيحة مبالغة فيها. قال عليه السلام: وحسن الموازنة. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: [الموازنة]: المساواة والمحاذاة، ومعنى الموازنة هى المعاونة وتحمل الثقل. والوزر- بالكسر -: الحمل والثقل، ويسمى الذنب وزراً؛ لأنه يثقل ظهر المذنب. قال عليه السلام: وأعينوا. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: أى ذيعوا- أى أنفسكم- بترك العتو واتباع الهوى والدعارب، أعنى ولا تعن على أى لا تعن خصمى على. قال عليه السلام: وتعاطوا. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: أى استمسكوا بالحق بينكم، والتعاطى: التناول لما فرغ عما يتعلق بأولى الأمر شرع فيما يتعلق ببعضهم بالنسبة إلى بعض. قال عليه السلام: وتعاونوا. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: يقال: تعاون النؤم إذا أعان بعضهم بعضاً. وقوله: «به» يعود إلى «الحق» أو «بالتعاطى»، وذلك لأنه تابع الحق فى المعاملات، فلما يجادله أحد، فهو معاون لغيره على ترك الجدال. قال عليه السلام: دونى. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: أى لئلا يحتاجوا إلى الشرائع. قال عليه السلام: وخذوا. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: بإغاثة الملهوف وإعانة المظلوم فيما لا يحتاج إلى الرفع إلى أولى الأمر. قال عليه السلام: واعرفوا. [ص ١٤٢ ح ٧] أقول: أمر بشكر المنعم ونحوه مما يراعى مع من هو أعلى فى شىء.



[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: بیان الفاظ استفهام در امثال این گذشت در آخر شرح حدیث سابق. الإِسْتِیْصَافُ: چیزی را صاحب عارضِ کائِنِ فِی نَفْسِهِ در خارج شمردن. ابقای الفِ مَا اسْتِفْهَامِيَّةً، با وجود حرف جرّ، شاذّ است، پس این جا الف اطلاق است، چون حکایت کلام سائل است، پس همه جا، محلّ وقف است، نظیر»

وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا» .

« ضَمَّنَهُ وَ حَمَلَهُ، به تشدید میم مفتوحه است. نَعْتَهُ (به نون و عین بی نقطه و تاء دو نقطه در بالا) به صیغۀ ماضی غایب معلوم باب تفعیل است. التَّنَعُّيتُ: چیزی را قابل بیان کنه ذاتش شمردن. الْمُغَايَاةُ (به غین با نقطه و یاء دو نقطه در پایین و الف منقلبه از یاء، مصدر باب مفاعله): بر بالای سر کسی ایستادن به شمشیر به قصد افنای او؛ و مراد این جا، حکم به فنای چیزی است. خَالِقٌ إِذْ لَا مَخْلُوقَ، مبنی بر این است که مقتضای خلق، ترک مخلوق از روی اختیار در مدّتی و فعل آن در مدّتی دیگر است. یا مبنی بر نوعی از مجاز است، مثل این که کسی گوید که: زید را غنی کردم در وقتی که فقیر بود، بنابر این که زمان غنی کردن، چون متصل است به زمان فقیر بودن، پس گویا که هر دو یکی است. و ذکر «إِذْ لَا مَخْلُوقَ» برای ابطال دو مذهب است: اوّل: مذهب فلاسفه که می گویند که: عالم قدیم زمانی است. دوم: مذهب جمعی که می گویند که: عالم حادث زمانی است، امّا تقدّم فاعل آن بر آن، محض تقدّم ذاتی است، بنابر این که استمراری و بقایی پیش از آن نبوده. فَوْقَ مَنْصُوبٌ به ظرفیت است. و ظرف، خبر مبتدای محذوف است به تقدیر «هُوَ فَوْقَ». مَا مُصَدَّرِيَّةٌ است. الفُ لَامٌ در الوَاصِفُونَ برای عهد خارجی است؛ به معنی جمعی که بیان او به کیفیات می کنند، یا بیان او به اسم جامد محض می کنند. یعنی: و هر که گفت که: چگونه است؟ پس به تحقیق او را صاحب صِفَتِ كَائِنِ فِی نَفْسِهِ در خارج شمردن. و هر که گفت که: در چه چیز است؟ پس به تحقیق او را در ظرفی که حافظ او باشد شمردن. و هر که گفت که: بر بالای چیست؟ پس به تحقیق او را سوار چیزی که اقوی از او باشد شمردن. و هر که گفت که: کجاست؟ پس به تحقیق خالی از او شمردن. جاهای

دیگر را. و هر که گفت که: چیست او؟ پس به تحقیق او را قابل بیان به اسم جامد محض شمرده. و هر که گفت که: تا چه وقت است؟ پس به تحقیق او را فانی شمرده. دانا بوده در وقتی که معلومی نبوده. و خالق جهان بوده در وقتی که جهان کائن نبوده. و صاحب کل اختیار هر کس و هر چیز بوده در وقتی که کسی و چیزی نبوده. و چنان ثنا گفته می شود صاحب کل اختیار ما و او بالای بیان این بیان کنندگان است. شرح: روایت است از ابو اسحاق سبعی (به فتح سین بی نقطه و کسر باء یک نقطه) از حارث أَعور (به عین بی نقطه) گفت که: خطبه خواند امیر المؤمنین علیه السلام روزی بعد از نماز عصر، پس تعجب کردند مردمان از نیکویی ثنای او و نیکویی آنچه ذکر کرد آن را از جمله تعظیم الله - جَلَّ جَلَالُهُ - گفت ابو اسحاق: پس گفتم حارث را که: آیا چنین خطبه شنیدی و حفظ نکردی آن را؟ گفت که: به تحقیق نوشتم آن را تا محفوظ ماند، پس خواند آن خطبه را بر ما تا نویسیم از روی نوشته خود به این روش. اصل: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ، وَلَا يَنْقُضِي عَجَائِبُهُ؛ لِأَنَّهُ كُلَّ يَوْمٍ فِي شَأْنٍ مِنْ إِحْدَاثِ بَدِيعٍ لَمْ يَكُنِ، الَّذِي لَمْ يَلِدْ؛ فَيَكُونُ فِي الْعِزِّ مُشَارِكًا، وَلَمْ يُولَدْ؛ فَيَكُونِ مَوْزُوثًا هَالِكًا، وَلَمْ تَقَعْ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ؛ فَتَقَدَّرَهُ شَبْحًا مَائِلًا، وَلَمْ تُدْرِكْهُ الْأَبْصَارُ؛ فَيَكُونُ بَعْدَ انْتِقَالِهَا حَائِلًا».

شرح: كُلَّ يَوْمٍ فِي شَأْنٍ مأخوذ است از سوره رحمان و رد است بر منکران بدا که می آید در «بَابُ الْبَدَاءِ» که باب بیست و چهارم است. مراد به ولادت در لَمْ يَلِدْ این است که الله تعالی به اختیار خود تکوین کند مثل خود را در خلق به قول «كُنْ» و محض نفوذ اراده. و این برای دفع توهم جمعی است که قائل اند به تجرد نفوس ناطقه و مانند آنها؛ زیرا که بر آن تقدیر، هر تأثیر آنها به حرکت خود، برای تحریک آلتی یا عضوی نخواهد بود. الْعِزُّ (به کسر عین بی نقطه و تشدید زاء با نقطه، مصدر باب «ضَرَبَ»): ضد خواری. الْفُ لَمْ يَلِدْ این جا، برای عهد خارجی است؛ و مراد، بری بودن از هر نقص و قبیح است. مُشَارِكًا، به فتح راء بی نقطه است. فَيَكُونُ فِي الْعِزِّ مُشَارِكًا اشارت است به براهین توحید صانع عالم که مدار آنها بر ضرورت استحاله نقص بر خالق به قول «كُنْ» است و بیان شد در حدیث پنجم باب اول. «لَمْ يُولَدْ» از باب «ضَرَبَ» است. در اکثر نسخ مَوْزُوثًا (به ثاء سه نقطه، به صیغه اسم مفعول باب «ضَرَبَ») است و در بعضی «مُورِثًا» (به ثاء سه نقطه) به صیغه اسم مفعول باب افعال یا باب تفعیل است. و ظاهر این است که: بر هر تقدیر، به باء یک نقطه باشد و مأخوذ باشد از

«وَرَب» به فتح و کسر واو و سکون راء بی نقطه و باء یک نقطه، به معنی عضو. و اِزْب (به کسر همزه و سکون راء و باء یک نقطه) نیز به معنی عضو است. و اشتقاق «مَوْرُوب» از «وَرَب» مثل اشتقاق مَحْمُوم از حُمی و مَحْدُور از حُدُری باشد. و اشتقاق «مَوْرَب» از «وَرَب» یا از «اِرَب» مثل اشتقاق «مَوْلَع» از «وَلَع» باشد. و این مبنی باشد بر این که ممکن بِالذَّات، مجرد نمی تواند بود. و بنا بر ثاء سه نقطه، نسخه دوم بهتر می نماید؛ واللّٰه اعلم. اَلْهَالِك (به صیغه اسم فاعلِ باب «ضَرَبَ» و «مَنَعَ» و «عَلِمَ»): ساقط از درجه اعتبار، و میّت. شخصی را گفتند که: چه حال داری؟ گفت که: مخلوق چه حال داشته باشد؟ وقوعِ وهم بر چیزی عبارت از تصوّر آن است به اسم جامدِ محض. التَّقْدِير: اعتقاد باطل. السَّبْح (به فتح شین با نقطه و فتح باء یک نقطه و حاء بی نقطه): سیاهی آدمی و مانند آن که از دور دیده شود. الْمَائِل (به ثاء سه نقطه، به صیغه اسم فاعلِ باب «نَصَرَ» است): ایستاده. الْحَائِل (به حاء بی نقطه): متغیّر از حالی به حالی دیگر، چنانچه نتوان شناخت که اوست یا نه. یعنی: سپاس الله تعالی راست که نمی میرد و آخر نمی شود افعال عجیبه او؛ چه او در هر روزی در کاری است که احداث تازه ای است که نبوده. آن کس است که نزاید مثل خود را تا دیگری در بی ننگی ربوبیت شریک شود او را. و زاده نشد تا شود موروب ساقط. و واقع نشده بر او دل ها به اعتبار چیزهایی که در دل می آید تا اعتقاد کنند دل ها او را سیاهی راست ایستاده. و درنیافته او را چشم ها تا شود بعد از انتقال آن چشم ها از او و مرور ایام، متغیّر از حالی به حالی. بیان این شد در حدیث پنجم باب شانزدهم. اصل: «الَّذِي لَيْسَتْ فِي أَوَّلِيَّتِهِ نَهَايَةٌ، وَلَا لِآخِرِيَّتِهِ حَدٌّ وَلَا غَايَةٌ، الَّذِي لَمْ يَسْبِقْهُ وَقْتُ، وَلَمْ يَتَقَدَّمْهُ زَمَانٌ، وَلَا يَتَعَاوَرُهُ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ، وَلَا يُوصَفُ بِأَيِّنٍ وَلَا تَمٍّ وَلَا مَكَانٍ». . شرح: نَهَايَةٌ به کسر نون است. حَدٌّ (به فتح حاء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه) این جا به معنی مبدأ است. غَايَةٌ این جا به معنی «نَهَايَةٌ» است و این، اشارت است به تفسیر آیت سوره حدید: «

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»

«و مراد این است که: اَوْلِيَّت او نسبت به غیر او منحصر نیست در این که او ازلی است و غیر او حادث است، تا اَوْلِيَّت او منتهایی داشته باشد، بلکه در وقتِ بودنِ غیر او نیز او اَوَّل است، به اعتبار این که بقای غیر او، بی نگاه داشتنِ او ممکن نیست، چنانچه گفته در سوره فاطر:»

إِنَّ اللَّهَ يُمَسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا .

« و أيضاً اَخْرِيَّت او منحصر نیست در این که او باقی می ماند بعد از فناى دنیا پیش از عودِ آن، چنانچه در نهج البلاغه است در خطبه ای که اَوْلَش: «مَا وَحَدَّهُ مَنْ كَيْفَهُ» است که: «و انه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه - تا قول او که: - ثم يعيدها من هذا الفناء» تا اَخْرِيَّت او مبدأى و منتهایی داشته باشد، بلکه در وقت بودنِ غیر او نیز او اَخْر است؛ به این معنی که او پایانِ کارِ هر پایانِ کار است، چنانچه گذشت در «بَابُ الْكَوْنِ وَالْمَكَانِ» که باب ششم است در امثال حدیث چهارم که: «انْقَطَعَتْ عَنْهُ الْغَايَةُ وَهُوَ غَايَةُ كُلِّ غَايَةٍ» و بیان شد. لَمْ يَسْبِقْهُ به صيغهُ مضارع غایب معلوم باب «ضَرْبَ» و «نَصْرَبَ» است. وقت، عبارت است از قطعه ای از دهر که به آن آزموده می شود طول و قصرِ بقای چیزی، نظیر «گز» در مساحت اجسام، چنانچه می گویند که: چند وقت است که فلان در این شهر است. و زمان، مستعمل می شود در کمتر از وقت نیز. التَّعَاوُرُ (به عین بی نقطه و راء بی نقطه، مصدر باب تفاعل): دریافتن به نوبت. مراد به نفی تعاورِ زیاده و نفی تعاورِ نقصان، بیان استجماعِ جمیع صفات کمال است، پس صفات ذات او نه چنین است که گاهی زیاد شود از آنچه هست و گاهی نشود و بر قرار اَوَّل باشد. و أيضاً صفات ذات او نه چنین است که گاهی ناقص شود و گاهی نشود و بر قرار اَوَّل باشد. اَيْنَ (به فتح و کسر همزه و سکون یاء دو نقطه در پایین) با تنوین است و به معنی حین است. ثُمَّ (به ضمّ ثاء سه نقطه و تشدید میم) با تنوین است و عبارت است از اسبابِ کاری، مثل «أَثَاثُ الْبَيْتِ» و مراد این جا، این است که: فعل او به قول «كُنْ» است و محتاج به اعانتِ اَدْوَات نیست. و می تواند بود که مأخوذ باشد از «ثُمَّ» به ضمّ ثاء و فتح میم مشدده، نظیر «قِيلَ وَقَالَ» و مراد این باشد که: فعل او مُتْرَاحِی از اراده او نیست. یعنی: آن کس است که نیست در اَوَّل بودنِ او منتهایی و نه برای آخر بودنِ او مبدئى و نه منتهایی. آن کس است که سابق

نشده او را وقتی. و متقدم نشده او را زمانی. و به نوبت در نمی یابد او را زیادتی در صفات ذات و نه نقصانی در آنها. و بیان کرده نمی شود به وقتی و نه ادواتی و نه مکانی. اصل: «الَّذِي بَطَّنَ مِنْ خَفِيَّاتِ الْأُمُورِ، وَظَهَرَ فِي الْعُقُولِ بِمَا يُرَى فِي خَلْقِهِ مِنْ عِلْمَاتِ التَّدْبِيرِ، الَّذِي سَأَلَتِ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِبَعْضٍ، بَلْ وَصَفْتَهُ بِفِعَالِهِ، وَدَلَّتْ عَلَيْهِ بَيِّنَاتُهُ، لَا تَسْتَطِيعُ عُقُولُ الْمُتَفَكِّرِينَ جَحْدَهُ؛ لِأَنَّ مَنْ كَانَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ فِطْرَتَهُ وَمَا فِيهِنَّ وَمَا بَيْنَهُنَّ وَهُوَ الصَّانِعُ لَهُنَّ، فَلَا مَدْفَعٌ لِقُدْرَتِهِ». . شرح: بَطَّنَ به صیغه معلوم باب «نَصَرَ» است به معنی خفی. و خفا از خفیّات، عبارت است از این که کنه او از هر پنهانی، بسیار پنهان تر است، یا از این که از جنس سایر پنهان ها نیز. الف لام التَّدْبِيرِ برای عهد خارجی است و عبارت است از خلق به قول «كُنَّ» و محض نفوذ اراده. الْحَدَّ (به فتح حاء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه): تمام حقیقت. الْفِعَالِ (به فتح فاء و تخفیف عین بی نقطه): کرم؛ و این جا عبارت است از استجماع جمیع کمالات به اعتبار صفات ذات، مثل علم به کُلِّ شَيْءٍ و قدرت بر کُلِّ شَيْءٍ». ضمیر عَلَيَّه راجع به موصوف به فعال است. آیاتِه عبارت است از افعال عجیبه که به قول «كُنَّ» و محض نفوذ اراده است و هر یک دلالت می کند بر این که فاعلش بری از هر نقص است، پس مستجمع جمیع صفات کمال است. و این، اشارت است به امثال آیت سوره شعراء:»

قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ \* قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا .

« فَلَا مَدْفَعٌ لِقُدْرَتِهِ اشارت است به این که اول آنچه بنده می شناسد به آن ربّ خود را، قدرت بر تکوین چیزی به قول «كُنَّ» و محض نفوذ اراده است. یعنی: آن کس است که پنهان است از پنهان های چیزها. و ظاهر است بودن او به آنچه دیده می شود در مخلوقات او که علامت های تدبیر اوست. آن کس است که پرسیده شدند پیغمبران از کنه ذات او، یا شخص او، پس بیان نکردند او را به اسم جامد محضی که تمام حقیقت او باشد و نه به اسم جامد محضی که بعض حقیقت او باشد، بلکه بیان کردند او را به فعال او و راه نمودند بر او به نشان های عجیب او. استطاعت ندارند عقل های نظر کنندگان به قصد علم به احوال این جهان، انکار بودن او را؛ چه کسی که باشد آسمان ها و زمین است از ستارگان و معادن و مانند آنها و آنچه میان زمین و آسمان است از هوا و ابر و باران و

مانند آنها؛ و اوست و بس سازنده آنها، پس دفع نیست قدرت او را. اصل: «الَّذِي نَأَىٰ مِنَ الْخَلْقِ، فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ، الَّذِي خَلَقَ خَلْقَهُ لِعِبَادَتِهِ، وَأَقْدَرَهُمْ عَلَىٰ طَاعَتِهِ بِمَا جَعَلَ فِيهِمْ، وَقَطَعَ عُذْرَهُمْ بِالْحُجَجِ، فَعَنْ بَيِّنَةٍ هَلَكَ مَنْ هَلَكَ، وَبِمَنْنَةٍ نَجَا مَنْ نَجَا، وَلِلَّهِ الْفَضْلُ مُبَدِّئًا وَمُعِيدًا». . شرح: نأى، به فتح نون و همزه و الف منقلبه از یاء است. فاء برای بیان است. لَأَشَىٰ ءَ كَمِثْلِهِ مضمون آیت سوره شوری است که بیان شد در شرح حدیث سوم باب چهارم که «بَابُ أَدْنَى الْمَعْرِفَةِ» است. خَلَقَ خَلْقَهُ لِعِبَادَتِهِ اشارت است به آنچه در سوره ذاریات است که:»

وَذَكَرْنَا الذِّكْرَىٰ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ\* وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»

«خواه ضمیر جمع، راجع به مؤمنین باشد و مراد این باشد که: اگر پرستش مؤمنان معلوم او نمی بود، خلق نمی کرد؛ و خواه راجع به جنّ و انس باشد و مراد این باشد که: اگر تعریضِ ثواب و عقاب به تکلیف به عبادت نمی بود، خلق نمی کرد. وَأَقْدَرَهُمْ عَلَىٰ طَاعَتِهِ بِمَا جَعَلَ فِيهِمْ اشارت است به جواز تخلف معلول از علت تامه و به این که هر مکلف، مستجمع علت تامه طاعت و علت تامه عصیان است. وَقَطَعَ عُذْرَهُمْ بِالْحُجَجِ اشارت است به نفی جواز خلّو زمانی از امام معصوم عالم به جمیع احکام که شواهد ربوبیت در زمین و آسمان و محکّمات قرآن که در آنها نهی از اختلاف و پیروی ظن صریح شده، دلالت می کند بر بودن او. فَعَنْ بَيِّنَةٍ تا آخر، مضمون آیت سوره انفال است:»

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» .

«بِمَنْنَةٍ، به حرف جرّ و فتح میم و تشدید نون و ضمیر است. و در بعض نسخ به جای آن عَنْهُ است. و در بعض نسخ: «عَنْ بَيِّنَةٍ» است، چنانچه در کتاب توحید ابن بابویه است. یعنی: آن کس است که دور است از مخلوقین خود. بیان این آن که: نیست مانند آن قسم کسی چیزی. آن کس است که خلق کرده مخلوقین را برای پرستش او و قادر کرد مخلوقین را بر اطاعت او به آنچه کرده در ایشان از آلات قبض و بسط و جمیع موقوف علیّه فعل و موقوف علیّه ترک و بُرید راه عذر ایشان را به براهین، پس از روی حجت جهنمی شد آن که جهنمی شد و به تفضّل او نجات یافت آن که نجات یافت. و

الله تعالی راست تفضل و کرم بر حالی که ابتدا کننده مخلوقین است و بر حالی که برگرداننده ایشان است در روز قیامت. اصل: «ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ - وَلَهُ الْحَمْدُ - افْتَتَحَ الْحَمْدَ لِنَفْسِهِ، وَخَتَمَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَمَحَلَّ الآخِرَةَ بِالْحَمْدِ لِنَفْسِهِ، فَقَالَ: »

وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» .

« . شرح: این فقره، تمهید برگشتن بر سر حمد دیگر است و در تمهید نیز، به جمله معترضه میان اسم «إِنَّ» و خبرش گفته: وَلَهُ الْحَمْدُ؛ به معنی این که: و او راست و بس ستایش، تا اشارت شود که ستایش دیگران در جنب ستایش او هیچ است، یا راجع به ستایش او می شود. افْتَتَحَ الْحَمْدَ لِنَفْسِهِ اشارت است به سوره «فَاتِحَةُ الْكِتَابِ» که سوره حمد است و ترغیب کرده خلائق را در آن، به اعتبار این که تکلیف کرده بندگان را، به نماز و در هر نماز، آن سوره را لازم ساخته [است]. الْمَحَلَّ (به فتح میم و سکون حاء بی نقطه): سختی؛ و مراد این جا، دیوان بزرگ الهی است در روز قیامت که سختی آن معلوم است خصوصاً بر ظالمان. اخبار به لفظ ماضی وَقُضِيَ وَقِيلَ برای تحقق وقوع است. و تصریح به قائل نکرد برای افاده عموم و اشارت به این که اهل جهنم نیز به حقیقت آن دیوان اعتراف می کنند. و ظاهر خَتَمَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَمَحَلَّ الآخِرَةَ بِالْحَمْدِ لِنَفْسِهِ این است که الله تعالی نیز داخل قائلان است. بعد از آن حمد که گذشت، به درستی که الله تعالی گشود در ستایش را برای خود و ختم کرد کار دنیا و دیوان بزرگ نشئه آخرت را که متعلق است به کار دنیا، به ستایش برای خود؛ به این روش که گفت در سوره زمر که: و دیوان شد میان مردمان به حق و گفته شد که: ستایش الله تعالی راست که صاحب کل اختیار هر کس و هر چیز است. اصل: «الْحَمْدُ لِلَّهِ اللَّائِسِ الْكِبْرِيَاءِ بِلَا تَجَسُّدٍ، وَالْمُرْتَدِي بِالْجَلَالِ بِلَا تَمَثُّلٍ، وَالْمُسْتَوِي عَلَى الْعَرْشِ بِغَيْرِ زَوَالٍ، وَالْمُتَعَالَى عَلَى الْخَلْقِ بِلَا تَبَاعُدٍ مِنْهُمْ وَلَا مُلَامَسَةٍ مِنْهُمْ لَهُمْ». . شرح: اللَّائِسِ به معنی «الَّذِي لَيْسَ» است و لهذا عمل کرده در مفعول به، یا آن که اسم فاعل به معنی ماضی است. الْكِبْرِيَاءِ (به کسر کاف و سکون باء یک نقطه و کسر راء بی نقطه و یاء دو نقطه در پایین و الف ممدوده): تَكَبَّرَ. و تَكَبَّرَ اللهُ تعالی عبارت است از تکلیف هر کس به تَضَرُّع و تَذَلُّل نزد او. الْمُسْتَوِي عَلَى الْعَرْشِ بیان شد در باب بیستم که «بَابُ الْعَرْشِ

وَالْكُرْسِيِّ) است. یعنی: ستایش الله تعالى راست که پوشیده لباس تکبر را بی بدن بودن و ردای خود ساخته عظمت را بی صورت داشتن و مستولی است بر تخت پادشاهی بی فنا و بلند مرتبه است بر مخلوقین خود بی دوری مسافت از ایشان به این روش که به فاصله بر بالای ایشان باشد و نه مباشرتی که از جانب او باشد ایشان را به این روش که متصل به ایشان بر بالای ایشان باشد. اصل: «لَيْسَ لَهُ حَدٌّ يُنْتَهَى إِلَى حَدِّهِ، وَلَا لَهُ مِثْلٌ؛ فَيَعْرِفَ بِمِثْلِهِ، ذَلَّ مَنْ تَجَبَّرَ غَيْرَهُ، وَصَغُرَ مَنْ تَكَبَّرَ دُونَهُ، وَتَوَاضَعَتِ الْأَشْيَاءُ لِعَظَمَتِهِ، وَانْقَادَتْ لِسُلْطَانِهِ وَعِزَّتِهِ، وَكَلَّتْ عَنِ إِدْرَاكِهِ طُرُوفُ الْعُيُونِ، وَقَصُرَتْ دُونَ بُلُوغِ صِفَتِهِ أَوْهَامُ الْخَلَائِقِ».. شرح: الْحَدُّ (به فتح حاء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه): کنار، و حقیقت مرگبه از جنس و فصل. و بنابر اول، ینتهی به صیغه معلوم است و مراد این است که: کنار ندارد اصلاً، نه کنار حسی که برای جسم می باشد و نه کنار عقلی که برای کسی می باشد که کمالاتش متناهی باشد و علوم غیر متناهیه مثلاً نداشته باشد. و بنابر دوم، ینتهی به صیغه مجهول است و إِلَيْهِ نایب فاعل است و مراد این است که: کنه او مکتسب نمی شود، موافق آنچه گذشت در این حدیث که: «فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِبَعْضٍ». مِثْلٌ (به کسر میم و سکون ثاء سه نقطه) عبارت است از موافق در حقیقت، یا در لا تناهی صفات کمال، یا در فعل به قول «كُنْ». التَّجَبَّرُ: به فرمان خود در آوردن کسی دیگر به رأی اذنِ اعلی از آن کس. الْعِزَّةُ: بی ننگ بودن. الطُّرُوفُ (به ضم طاء بی نقطه و ضم راء بی نقطه، جمع «طُرْفٌ» به کسر طاء و سکون راء): نفیس های گزیده که هر که آنها را ببیند گزینند. الصِّفَّةُ: ثنای چیزی، و بیان چیزی. و مراد این جا جمیع ثناهاست، یا مراد کنه ذات است، یا مراد کیفیت است. یعنی: نیست الله تعالی را کناری که رسد سوی آن. و نه او را مثلی است پس شناخته شود به آن مثل. خوار شد هر که فرمان فرمایی از پیش خود کرد غیر او. و کوچک شد هر متکبری سوای او. و فروتنی کرد هر چیز برای عظمت او. و فرمان برداری کرد اشیا برای پادشاهی و بی ننگی او. و کند شد از دریافتن او گزیده ها از جمله چشم ها. و کوتاهی کرد نرسیده به جمیع ثنای او هر چه در اذهان جمیع خلایق درآید. اصل: «الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا قَبْلَ لَهُ، وَالْآخِرُ بَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا بَعْدَ لَهُ، وَالظَّاهِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ بِالْقَهْرِ لَهُ، وَالْمُشَاهِدُ لِجَمِيعِ الْأَمَاكِنِ بِلَا انْتِقَالٍ إِلَيْهَا، لَا تَلْمِسُهُ لَامِسَةٌ، وَلَا تَحْسُهُ حَاسَةٌ»



هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ»

« . شرح: معنی اوّلیت او و آخریت او بیان شد در شرح فقره «الَّذِي لَيْسَتْ فِي أَوْلِيَّتِهِ» تا آخر. و»

هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ

«از سوره زخرف است و بیان شد در حدیث یازدهم باب نوزدهم که «بَابُ الْحَرَكَةِ وَالْإِنْتِقَالِ» است.

حصر در»

وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ

«مبنی بر فرق میان معانی اسمای الله و اسمای مخلوقین است که بیان شد در احادیث باب هفدهم؛ و اشارت است به این که کار را به او باید گذاشت و راضی به قضای او باید بود و در احکام نیک و بد، رجوع به رسول و حجج او باید کرد که به وحی الهی اخذ کرده اند بی واسطه یا به واسطه. یعنی: اول است پیش از هر چیز و نیست پیش او را. و آخر است بعد از هر چیز و نیست بعد او را. و غالب است بر هر چیز به کمال تسلط بر آن. و حاضر جمیع مکان ها است بی انتقالی سوی آنها. به لمس در نمی یابد او را هیچ حسّ لمس. و ادراک نمی کند او را هیچ یک از حواسّ خمس. او آن کس است که در آسمان مستحقّ عبادت است و در زمین مستحقّ عبادت است. و اوست و بس. درست کردار به غایت دانا. اصل: «أَتَقَنَ مَا أَرَادَ مِنْ خَلْقِهِ مِنَ الْأَشْبَاحِ كُلِّهَا، لَا بِمِثَالِ سَبَقِ إِلَيْهِ، وَلَا لُغُوبٍ دَخَلَ عَلَيْهِ فِي خَلْقِ مَا خَلَقَ لَدَيْهِ، ابْتِدَاءً مَا أَرَادَ ابْتِدَاءَهُ، وَأَنْشَأَ مَا أَرَادَ إِنْشَاءَهُ عَلَى مَا أَرَادَ مِنَ الثَّقَلَيْنِ: الْجِنِّ وَالْإِنْسِ؛ لِيَعْرِفُوا بِذَلِكَ رَبُّوبِيَّتَهُ، وَتَمَكَّنَ فِيهِمْ طَاعَتَهُ». . شرح: مِنْ در اول، تبعیضیه است. و در دوم، بیانیه است. خَلْقِهِ به معنی «مَخْلُوقِهِ» است. الْأَشْبَاح: ابدان. ضمیر سَبَقَ راجع به «مِثَالِ» است. و ضمیر إِلَيْهِ راجع به الله است. و لَا بِمِثَالِ سَبَقِ إِلَيْهِ برای ابطال قول فلاسفه است که انواع ابدان را قدیم می شمردند و اشخاص هر نوع را غیر متناهی در ماضی می شمردند. اللُّغُوبُ (به ضمّ لام و ضمّ غین با نقطه و باء یک نقطه): ماندگی. نفی لغوب، اشارت است به این که خلق او به حرکت برای تحریک عضوی یا اداتی نیست، بلکه به قول «كُنْ» و محض نفوذ اراده است. لَدَيْهِ، به فتح لام

و فتح دال بی نقطه و سکون یاء دو نقطه در پایین؛ و ضمیر، راجع به ما است. و این، از قبیل ذکر فردِ خفی است؛ زیرا که خلق به معنی تقدیر و تدبیر است و یک فرد آن که مقدم می باشد بر وقت وقوع مخلوق، اشکالی نمی دارد، غالباً همگی اشکال، در فردی می باشد که در وقت وقوع مخلوق است. عَلِيٌّ مَا أَرَادَ مُتَعَلِّقٌ است به هر یک از اِبْتَدَاءٌ و اَنْشَاءٌ که فعل ماضی است. مِنْ تَبْعِيضِيَّةٍ است و مراد این است که هر یک از افراد جنّ و انس به اعتبار اشتغال بر آثار تدبیر در اعضا و عروق ساکنه و متحرکه و امثال آنها به روشی است که معلوم است هر ناظر را این که ابتدایی و انشایی است به قول «كُنْ» و مستند نیست به طبیعت مَنِي پدر و مادر که مُتَشَابِهَةٌ الأجزاء است و شعوری ندارد اصلاً. مُشَارٌ إِلَيْهِ ذَلِكَ مصدر اِبْتَدَاءٌ و اَنْشَاءٌ است. و تَمَكَّنَ، به صيغَةُ مضارع غايبه معلوم باب تَفَعَّلَ، به حذف یک تاء، منصوب است. یعنی: محکم کرده آنچه را که خواسته از جمله مخلوق خود، که آن خواسته ابداناست، همگی آنها نه به مدد ماندی که پیشی گرفته باشد الله تعالی سوی آن و بی ماندگی که داخل شده باشد بر او در خلق آنچه خلق کرده نزد آن. بیان این آن که: ابتدا کرد روز به روز آنچه را که خواست ابتدای آن را و احداث کرد روز به روز آنچه را که خواست احداث آن را، بر نهجی که خواسته از جمله دو طایفه سنگین که جنّ و انس است، تا شناسند به آن ابتدا کردن و احداث کردن به قول «كُنْ»، صاحبِ كُلِّ اختيارِ هر کس و هر چیز بودنِ او را و متمكّن شود در ایشان فرمان برداری او. اصل: «نَحْمَدُهُ بِجَمِيعِ مَحَامِدِهِ كُلِّهَا عَلَيَّ جَمِيعِ نِعَمَائِهِ كُلِّهَا، وَنَسْتَهْدِيهِ لِمَرَاثِدِ أُمُورِنَا، وَنَعُوذُ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، وَنَسْتَغْفِرُهُ لِلذُّنُوبِ الَّتِي سَبَقَتْ مِنَّا، وَنَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، بَعَثَهُ بِالْحَقِّ نَبِيًّا دَالًّا عَلَيْهِ، وَهَادِيًّا إِلَيْهِ، فَهَدَيْتُ بِهِ مِنَ الضَّلَالَةِ، وَاسْتَنْقَذَنَا بِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ» .

شرح: الْمَحَامِدِ (به فتح میم اول و کسر میم دوم، جمع «مَحْمَد» به کسر میم و سکون حاء و فتح میم دوم): آلت های حمد که در حامد است، مثل زبان و دل و سایر اعضا و اجزا که موافقت زبان و دل کند. النَّعْمَاءِ (به فتح نون و سکون عین و مد): نعمت. الْمَرَاثِدِ (جمع «مَرَشِد» به فتح میم و سکون راء و فتح شین): راه های راست. لِلذُّنُوبِ الَّتِي سَبَقَتْ مِنَّا مَبْنِيٌّ بر خلط خود به شیعه خود است، نظیر»

فَلَمَّا آسَفُونَا»

«که بیان می شود در حدیث ششم باب آینده. یعنی: ستایش می کنیم الله تعالی را به وسیلهٔ جمیع آلت های ستایش او، همگی آنها بر جمیع نعمت او همگی آن. و طلب هدایت او می کنیم برای راه های راست کارهای ما. و پناه می گیریم به او از بدهای عمل های ما. و طلب آموزش می کنیم از الله تعالی برای گناہانی که در سابق زمان سر زده از ما. و گواهی می دهیم که مستحق عبادتی نیست مگر الله تعالی و این که محمد، بنده و فرستادهٔ اوست سوی خلاق؛ فرستاد او را با آنچه به کار آمدنی است بر حالی که پیغمبری است که دلالت کنندهٔ مردمان است بر راه شناخت ربوبیت الله تعالی و راهنماست سوی او. پس راه نمود و رها کرد الله تعالی به محمد، مردمان را از گمراهی ایشان و نجات داد ما را به محمد از حکم و عمل بی علم. اصل: »

مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا»

« وَنَالَ ثَوَابًا جَزِيلًا؛ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا، وَاسْتَحَقَّ عَذَابًا أَلِيمًا، فَانْجِعُوا بِمَا يَحِقُّ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِخْلَاصِ النَّصِيحَةِ وَحُسْنِ الْمُوَاظَرَةِ، وَأَعِينُوا عَلَي أَنْفُسِكُمْ بِلُزُومِ الطَّرِيقَةِ الْمُسْتَقِيمَةِ، وَهَجْرِ الْأُمُورِ الْمَكْرُوهَةِ، وَتَعَاطُوا الْحَقَّ بَيْنَكُمْ، وَتَعَاوَنُوا بِهِ دُونِي، وَخُذُوا عَلَي يَدَي الظَّالِمِ السَّفِيهِ، وَمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ، وَانْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ، وَاعْرِفُوا لِذَوِي الْفَضْلِ فَضْلَهُمْ، عَصَمَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ بِالْهُدَى، وَتَبَتَّنَا وَإِيَّاكُمْ عَلَي التَّقْوَى، وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لِي وَلَكُمْ». . شرح: »

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا

«از سوره احزاب است و پیش از آن این است که:»

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا\* يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ». .

» «

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»

«در سوره احزاب و نساء و جن هست. الْإِنِّجَاع (به نون و جیم و عین بی نقطه): به مطلب رسیدن. فاء در فَأَنْجَعُوا برای تفریع است و اشارت است به این که: اطاعت الله تعالی در تقوی و قول سدید، عبارت است از پیروی امام عالم به جمیع احکام؛ و عصیان ایشان، ضد آن است. النَّصِيحَةَ: خالص بودن برای کسی. إِخْلَاصُ النَّصِيحَةَ، از قبیل مبالغه است و مراد این است که: کمال فرمان برداری امام، مبدا که به قصد دنیا باشد. دُونِي به معنی «عِنْدِي» است. أَسْتَغْفِرُ اللهَ لِي مَبْنِي بر خلط است، نظیر»

لِيُغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ»

«. یعنی: هر که اطاعت کند الله تعالی را و رسول او را به اتقاء و قول سدید، پس به تحقیق به مطلب رسیده رسیدنی بزرگ و دریافته ثواب فراوان را. و هر که نافرمانی کند الله تعالی و رسول او را، پس به تحقیق زیان کار شده زیان کاری ظاهر و سزاوار شده عذاب دردناک را، پس به مطلب رسید به آنچه لازم می شود بر شما که شنیدن سخن امام حق است و فرمان برداری اوست و خالص ساختن کمال فرمان برداری اوست و نیکویی مدد کردن امام حق است. و مدد کنید عقل خود را بر هوا و هوس خود، تا عقل، هوس را مغلوب کند به ملازمت راه راست و مفارقت کارهایی که الله تعالی در سؤال از آنها کراهت دارند. و داد و ستد حق کنید میان خود. و مدد هم کنید به حق نزد من. و بچسبید بر دو دست ظالم بی عقل. و امر به پیروی علم کنید. و نهی از پیروی ظن کنید. و شناسید برای صاحبان فضیلت، فضیلت ایشان را. نگاه دارد ما را الله تعالی و شما را به راستی. و ثابت قدم کناد ما را و شما را بر پرهیزکاری. و طلب آموزش الله تعالی می کنم برای خود و برای شما.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۶۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

أى قادر على الخلق قبل الخلق. قال برهان الفضلاء: هذا وأمثاله على سبيل المجاز، يعنى كأنه قبل الخلق- لقدرته عليه من غير مانع- خالق، كما أنّ غير الأصمّ عند عدم صوت سميع. أقول: تمثيله- سلّمه الله تعالى- دلالة على أنّ التجوّز إنّما هو بالنسبة بين الخالق وفعليّة المخلوق، وهو سبحانه خالق حقيقة دائماً، كما أنّه عالم أزلاً أبداً، وربّ إذ لا مربوب. وقد سبق أنّ صفات الفعل حدوثها باعتبار النسب والمتعلّقات، وهى أفعال حادثة لا صفات حقيقيّة. هديّة: «السبيع» كأمر: أبو بطن من همدان. فى القاموس: منهم الإمام أبو إسحاق عمرو بن عبد الله. ومحلّة بالكوفة منسوبة إليهم أيضاً. «عجب» كعلم، و«تعجّب» بمعنى. (من حسن صفته) أى وصفه وثنائه. (وما ذكره) أى ومن حسن ما ذكره، فعطف تفسير على صفته. «أملت» الكتاب و«أملته» بمعنى أى قرأته. (لا يموت)؛ إذ الموت والحياة من مخلوقاته؛

«خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا». (عجائبه) أفاعيله، أى أفعاله العجيبة؛ لأنّ كلّ يوم من أيّام الدنيا والآخرة. (مشاركاً) يحتمل فتح الراء وكسرهما والفتح أولى. والولد مشارك لوالده فى شرفه وعزّه. (هالكاً) مفعول «الموروث» بمعنى الوارث؛ إذ الموروث بمعنى الموصول إليه الميراث. قال السيّد الأجلّ النائنى: «فيكون موروثاً هالكاً» لهلاك كلّ حادث، وحدث كلّ مولود. (ولم تقع عليه الأوهام) أى بالإحاطة. (مائلاً) أى شبيهاً. شبيهه بالأشباح المدركة بالأذهان. قال برهان الفضلاء: وقوع الوهم على شىء عبارة عن تصوّره باسم غير مشتقّ. و«المائل»: شبيه الشىء فى اسم غير مشتقّ. (حائلاً) أى متغيّراً، من حال يحول، إذا تغيّر عن حاله. وضبط السيّد الأجلّ النائنى: «خايلاً» بالمعجمة. قال: أى فيكون بعد انتقاله تعالى عن ذلك من مقابلتها وما فى حكمها «خايلاً» أى ذا خيال وصورة متمثّلة فى المدرك. وقال برهان الفضلاء: يعنى بعد انتقالها عنه ومرور الأيام متغيّراً عن حال إلى حال. (نهاية) أى ليس لأوليّته أوّل ولا لآخريّته آخر؛ لأزليّته وأبديّته سبحانه. (لم يسبقه)؛ إذ الوقت من مخلوقاته. و«التعاور»: التناوب. (ولا يوصف) أى لا يقع الجواب بوضع وكيف عن السؤال عن أينه وحقيقته. (ومكان)؛ لأنّ الأين والمكان من مخلوقاته وحقيقته لا تدرك لمخلوق. (بطن من خفيّات الأمور) أى أخفى من كلّ خفىّ بالعدم السبيل لدرك إلى ذاته، وأظهر من كلّ ظاهر بآثاره وآياته. (بحدّ) أى بمعرفّ لتمام حقيقته أو بعضها. وضبط السيّد الأجلّ

النائني: «ولا بنغض» بالنون والغين والضاد المعجمتين، أى ولا بحركة وانتقالٍ من حالٍ إلى حالٍ .  
وقال برهان الفضلاء: أى فلم يصفوه باسم غير مشتق يكون تمام حقيقته ولا باسم غير مشتق يكون  
بعض حقيقته. (ودلت عليه آياته) أى أمهم آيات ربوبيته، وإشارة إلى قوله تعالى فى سورة الشعراء:

«قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ\* قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا»

، وفى سورة طه:

«قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى\* قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». (فلا مدفع لقدرته)  
حتى يثبتون إيجابه، أو ينسبون التدبير إلى الطباع. (وأقدرهم): أعطاهم القدرة. فى بعض النسخ- كما  
فى توحيد الصدوق رحمه الله-: «وعن بيّنة» مكان «وبمّنه». (و الله الفضل) أى التفضّل والكرم.  
(ومعيداً) أى لهم ليوم الحساب. (افتتح الحمد لنفسه) ناظر إلى قوله: «و الله الفضل مبدئاً» كظيره إلى  
قوله: «ومعيداً». وقال السيّد الأجلّ النائني: «ومعيداً» حيث لطف بهم ومنّ عليهم بالحجج من النبىِّ  
والوصىِّ . قيل: «افتتح» أى فى القرآن. وقال برهان الفضلاء: أى أبواب عبادة الخلق له تعالى، بمعنى  
ترغيبهم إليها بجعله فاتحة الكتاب لازمة لصلاتهم. (ومحلّ الآخرة): مصدر ميمى بمعنى الحلول.  
وقال برهان الفضلاء: «ومحلّ الآخرة» بفتح الميم وسكون الحاء شدّتها وصعوبتها. (فقال:

«وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ»

( فى سورة الزمر . فى بعض النسخ: «بلا تجسّد» على التفعّل مكان التفعيل. وكذا «بلا تمثّل». وقد  
سبق معنى الاستواء على العرش. (ينتهى) على ما لم يسمّ فاعله. (إلى حدّه): إلى كنهه. (وكلّت)  
:عجزت. و«الطرف»: جمع الطّرف، وهو تحريك الجفّن بالنظر. (بالقهر له) أى بالتسلّط والغلبة، أو  
اللام للاختصاص، والضمير له سبحانه. (والمشاهد) أى الحاضر. وقد ذكرت آية

«هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ»

فى الثانى عشر فى الباب التاسع عشر. (من الأشباح كلّها) أى من الأعيان كلّها. و«اللغوب»: الإعياء والتعب. و«الإرادة» فى (على ما) بمعنى الطلب التكليفى. (وتمكن) على المضارع الغائبة بحذف إحدى التائين. و«المحامد»: جمع محمّدة بكسر الميم الثانية، وتفتح مصدر ميمى بمعنى الحمد. (كلّها): مبالغة فى التأكيد؛ للشمول. و«النعماء»: بالفتح والمدّ: النعمة. و«المرشد»: جمع المرشد كمنصب، من الرّشد بمعنى استواء الطريق واستقامتها. (فهدى به) مكان «فهدانا»- كما يقتضيه السياق- دلالة على أنّ الهداية هنا بمعنى إراءة الطريق، وإشارة إلى قوله تعالى:

«إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ»

، وإلى أنّ الهداية المنفيّة فى هذه الآية بمعنى الاستنقاذ والإيصال إلى المطلوب. (ومن يعص الله ورسوله) أى عصيان أفحش؟ وأى كفر أغلظ؟ وأى عناد أفضح؟ وأى قول أقبح؟ وأى طريق أهلك من القول بولاية من ادعى الربوبية لنفسه كحلّاج القدرية وجنيدهم وبسطاميههم. (فابخعوا بما يحقّ عليكم) بالمفردة ثمّ المعجمة ثمّ المهملة؛ أى فبالغوا فى أداء ما يجب عليكم. قال ابن الأثير فى نهايته: فيه: أتاكم أهل اليمن أرقّ قلوباً وأبضع طاعة؛ أى أبلغ وأنصح فى الطاعة من غيرهم، كأنّهم بالغوا فى بخع أنفسهم، أى قهرها وإذلالها بالطاعة. الجوهري: بخع بالحقّ خضع له وأقرّ به. ونحوه فى القاموس. وضبط برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «فأنجعوا» بالنون والجيم والمهملة، على الأمر من الإفعال. قال: «الإنجاع»: الوصول إلى المطلب. ولم أقف على مأخذه. وفى كتب اللغة: نجع الطعام: هنأ أكله، والوعظ فيه: دخل وأثر. وانتجع: طلب الكلاً فى موضعه. فلعلّه قصد لازم المعنى. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «فأنجعوا بما يحقّ عليكم» أى فأفلحوا بما يجب عليكم من الأخذ سمعاً وطاعة وإخلاص النصيحة، وأن لا تغشّ بخدعة وميل إلى الفساد والضلال، «وتناولوا الحقّ بينكم». و«الموازرة»: المعاونة. و(المكروهة) هنا بمعنى الممنوعة. (دونى) قيل: أى من غير مراجعة إلىّ فى كلّ أمر أمر. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «دونى» أى عندى وقريباً منى، أو قبل الوصول إلىّ. وقال برهان الفضلاء: «دونى» أى عندى. ومن الظالمين السفهاء الشيعة المبتلى بالتصوّف؛ مغترّاً بما ترى ظاهراً فى الصوفى من العزلة والخضوع والاستكانة ومداومة الذكر والسهر وترك الدنيا وغيرها

من الأعمال الحسنة، والتصوّف كوسخ حديد رُصّع بالجواهر النفيسة، وهو من غوامض أفكار الشيطان فى أواخر عمره بعد تفريقه الأمة على بضع وسبعين فرقة، وعلمه بأنّ الناجية منهم لا يتهود بوسوسته ولا يتنصر مثلاً وقلّما تهلك بالمعصية؛ لمكان الزيارات والشفاعات وانفتاح أبواب التوبة إلى المعاينة.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٣٥٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرسل. قوله عليه السلام: و لا تنقضى عجائبه، أى كلما تأمل الإنسان يجد من آثار قدرته و عجائب صنعته ما لم يكن وجده قبل ذلك و لا ينتهى إلى حد، أو أنه كل يوم يظهر من آثار صنعه خلق عجيب و طور غريب يحار فيه العقول و الأفهام، و الثانى بالتعليل أنسب، و فيه رد على اليهود حيث قالوا: يد الله مغلولة فيكون في العز مشاركا لمشاركة أنسب، و فيه رد على اليهود حيث قالوا: يد الله مغلولة فيكون في العز مشاركا لمشاركة الولد لوالده في العز و استحقاق التعظيم، أو المعنى أنه ولد فيشاركه في الحقيقة الأحدية صارت سببا لعزته لأن التوالد عبارة عن كون الشيء مبدء لما هو مثله في نوعه و جنسه، فيلزم مشاركته معه في الحقيقة، فيلزم تركبه سبحانه و كونه ممكنا محتاجا، فينافى عزته و وجوب وجوده فيكون موروثا أى يرثه ولده بعد موته كما هو شأن كل والد. و الحاصل أن كل مولود معلول حادث، و كل حادث بمعرض الهلاك و الفناء. و أيضا السبب الحقيقي للتوالد و التناسل حفظ بقاء النوع الذى لا يمكن له البقاء و أيضا السبب الحقيقي للتوالد و التناسل حفظ بقاء النوع الذى لا يمكن له البقاء الشخصى، فكل مولود لا بد أن يكون كوالده موروثا حادثا هالكا فى وقت و إن كان وارثا موجودا فى وقت آخر. فتقدره شبعا مائلا أى قائما أو مماثلا و مشابها للممكنات، إذ الوهم رئيس القوى الحسية و الخيالية، فكل ما يدركه من الذوات يصوره بقوته الخيالية شخصا متقدرا كأنه يشاهده شبعا حاضرا عنده، مائلا بين يديه فإن كان تصوره للرب سبحانه على هذا الوجه مطابقا



للواقع يلزم كونه تعالى جسما مقداريا محدودا و هو محال، و إن كان كاذبا فلم يكن أدركه بل أدرك أمرا آخر، فهو تعالى منزه من أن يقع عليه وهم. فيكون بعد انتقالها حائلا أى متغيرا، من حال الشيء يحول إذا تغير أى لا تدركه الأبصار، و إلا لكان بعد انتقالها عنه متغيرا و منقلبا عن الحالة التى كانت له عند الإبصار من المقابلة و المحاذاة و الوضع الخاص و غير ذلك، أو عن حلوله فى الباصرة بزوال صورته الموافقة له فى الحقيقة عنها، و قيل: المراد بانتقالها عنه مرور الأزمنة عليه سبحانه، و فناء الرئين و حدوث جماعة أخرى متغيرا من حال إلى حال كما هو شأن المبصرات. و بعض الأفاضل قرأ بعد مضمومة الباء مرفوعة الإعراب، على أن يكون اسم كان، و الحائل بمعنى الحاجز أى كان بعد انتقال الأبصار إليه حائلا من رؤيته، و منهم من قرأ حائلا بالخاء المعجمة أى ذا خيال و صورة متمثلة فى المدرك، و التعاور: الورود على التناوب لم يوصف بأين أى بمكان فيكون نفى المكان تأكيدا أو بجهة مجازا و لا بما؟ إذ ليست له مهية يمكن أن تعرف حتى يسأل عنها بما هو. قوله عليه السلام: بطن من خفيات الأمور، أى أدرك الباطن من خفيات الأمور و نفذ علمه فى بواطنها، أو المراد أن كنهه تعالى أبطن و أخفى من خفيات الأمور مع أن وجوده أجلى من كل شيء فى العقول بما يرى فى خلقه من آثار تدبيره بحد و لا ببعض أى بكونه محدودا بحدود جسمانية أو عقلانية أو بأجزاء و أبعاض خارجية أو عقلية و قيل: أى لم يحسبوا بحد و لا ببعض حد و هو الحد الناقص كالجواب بالفصل القريب دون الجنس القريب، بل عدلوا عن الوصف بالحد تاما أو ناقصا إلى الرسوم الناقصة و هو الوصف له تعالى بفعاله كما قال الكلیم عليه السلام فى جواب

وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ

؟

رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا

الآيات. قوله عليه السلام: بما جعل فيهم، أى من الأعضاء و الجوارح و القوة و الاستطاعة بالحجج أى الباطنة و هى العقول، و الظاهرة و هى الأنبياء و الأوصياء فعن بينة أى بسبب بينة واضحة أو معرضا

و مجاوزا عنها، أو عن بمعنى بعد أى بعد وضوح بينة و بمنه نجا من نجا أى بلطفه و توفيقه و إعداد الآلات و هدايته فى الدنيا و بعفوه و رحمته و تفضله فى الثواب بلا استحقاق فى الآخرة نجا الناجون، فقولته: و لله الفضل و فى التوحيد و عن بينة نجا من نجا فالثانى لا يجرى فيه مبدء و معيدا مترتب على ذلك أى حال التكليف فى الدنيا و حال الجزاء فى الآخرة، و يحتمل أن يكون المراد حال إبداء الخلق و إيجادهم فى الدنيا و حال إرجاعهم و إعادتهم بعد الفناء أو مبدءا حيث بدء العباد مفطورين على معرفته قادرين على طاعته و معيدا حيث لطف بهم و من عليهم بالرسول و الأئمة الهداة. و له الحمد الجملة اعتراضية افتتح الحمد لنفسه أى فى التنزيل الكريم أو فى بدو الإيجاد بإيجاد الحمد، أو ما يستحق الحمد عليه، و فى التوحيد: افتتح الكتاب بالحمد، و هو يؤيد الأول و محل الآخرة أى حلولها و ربما يقرأ بسكون الحاء و هو الجذب و انقطاع المطر و المجادلة و الكيد، أو بالجيم و هو أن يجتمع بين الجلد و اللحم ماء من كثرة العمل و شدته، و على التقديرين كناية عن الشدة و المصيبة أى ختم أمر الدنيا و شدائد الآخرة و أهوالها بالحمد لنفسه على القضاء بالحق فعلم أن الافتتاح و الاختتام بحمده من محاسن الآداب. و فى التوحيد: و مجيء الآخرة، أى ختم أول أحوال الآخرة و هو الحشر و الحساب و يمكن أن يقدر فعل آخر يناسبه، أى بدء مجيء الآخرة و قضى بينهم أى بإدخال بعضهم الجنة و بعضهم النار، و يظهر من الخبر أن القائل هو الله، و يحتمل أن يكون الملائكة بأمره تعالى. بلا تمثيل أى بمثال جسمانى، و هذا و ما تقدمه دفع لما يتوهم من أن الكبر و العظم و الجلالة و نحوها لا تكون إلا فى الأجساد و الأشباح ذوات المقادير و الأوضاع، و لا شك أنه سبحانه منزه عن الجسمانيات و صفاتها، فنه على أن كبريائه و جلاله على وجه أعلى و أشرف مما يوجد فى المحسوسات و المتمثلات. قوله: بلا زوال أى بغير استواء جسمانى يلزمه إمكان الزوال أو لا يزول اقتداره و استيلاؤه أبدا المتعالى عن الخلق بالشرف و العلية و التنزه عن صفاتهم، لا بما يتوهم من تراخى مسافة بينهما كالفلك بالنسبة إلى الأرض أو بمماسة كالماء و الهواء بالنسبة إليهما أو قوله عليه السلام: و لا ملامسة نفى لما يتوهم من نفى التباعد من تحقق الملامسة و نحوها، قضية للتقابل بينهما قياسا على الجسمانيات، فإن المتقابلين كليهما منفيان عنه و إنما يتصف بأحدهما ما يكون قابلا للاتصاف بهما، كما يقال: الفلك ليس بحار و لا بارد، و الجدار ليس بأعمى و لا بصير

ليس له حد ينتهى إلى حده أى الحدود الجسمانية فينتهى هو إلى حده على بناء الفاعل أو الحد المنطقى فينتهى على بناء المفعول إلى تحديده به أو لأحد لتوصيفه و نعتة، بل كلما بالغت فيه فأنت مقصر. ذل من تجبر غيره قوله: غيره، حال عن فاعل تجبر و كذا قوله: دونه، حال عن فاعل تكبر و الضميران راجعان إليه سبحانه، أى ذل له كل من تجبر غيره، فإن كل ما يغيره ممكن مخلوق ذليل للخالق الجليل. و صغر كل من تكبر دونه فإن جميع ما سواه موصوف بالصغار أو الصغر لدى خالقه الكبير المتعال، أو المعنى أن عز المخلوق و رفعتة إنما يكون بالتذلل و الخضوع اللائقين به، و بهما يكتسب إفاضة الكمال من خالقه فإذا تجبر و تكبر استحق الحرمان و الخذلان فيزداد صغرا إلى صغره، و ذلا إلى ذلة، فلا يرتفع من درجة النقص إلى الكمال، و لا يزال فى الدارين هابطا فى دركات النقص و الوبال. لعظمته أى عند عظمته أو عنده بسبب عظمته، و الاحتمالان جاريان فيما بعده ظروف العيون جمع طرف و هو تحريك الجفن بالنظر أو جمع طارف بمعنى طامح، و فى الفائق: طرفت عينه أى طمحت و الظاهر على كل شىء أى الغالب عليه بالقهر له على الإيجاد و الإفناء، و إجراء كل ما أراد فيه.

هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ

أى مستحق لأن تعبده و تخضع له السماوات و ما فيها و تتواضع لعظمته و تنقاد لسلطانه و عزته لربوبيته لها

وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ

أى مستحق لأن تخضع له و تعبده الأرض و ما فيها و ما عليها و تنقاد لسلطانه و عزته أتقن أى أحكم ما أراد من خلقه متعلق بأراد أو بيان لما من الأشباح بيان لما على الأول و لخلقته على الثانى، و يحتمل أن تكون من الأولى تبعية، و الأشباح: الأشخاص المتغيرة و الصور المتباينة النوعية و الشخصية. لا بمثال فى التوحيد بلا مثال، أى لا فى الخارج و لا فى الذهن سبق أى ذلك المثل إليه تعالى، أو سبق الله إلى ذلك المثل، وربما يقرأ على بناء المفعول أى سبق غيره تعالى إلى خلق ذلك المثل،

ولا لغوب أى تعب، ويمكن إرجاع ضمير لديه إليه تعالى وإلى الخلق، فالظرف على الأول متعلق بخلق، وعلى الثانى بدخل ويمكن على التفعيل أى بإيجاد القوة والقدرة عليها وتركيب العقول المميزة فيهم، وفى بعض النسخ بالتاء من باب التفعّل بحذف إحدى التائين، والمحامد جمع محمّدة وهى ما يحمّد به من صفات الكمال، وقال الفيروزآبادى: المرشد مقاصد الطرق. دالا عليه أى على الله أو على الحق الذى بعث به، والأول أظهر.

وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

\*

وضع الظاهر موضع الضمير لتعظيمها، والالتذاذ بذكرهما أو ليعلم تقديم الله على الرسول، ولا يتوهم كونهما فى درجة واحدة. ولعل أحد هذه الوجوه علة الذم فيما رواه مسلم عن عدى بن حاتم أن رجلا خطب عند النبى صلى الله عليه وآله فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: بسّ الخطيب أنت، قل: و من يعص الله ورسوله فقد غوى مع أنه قد ورد فى كثير من الخطب بالضمير أيضا. فأنجعوا فى بعض النسخ بالنون والجيم من قولهم أنجع أى أفلح، أى أفلحوا بما يجب عليكم من الأخذ سمعا وطاعة، أو من النجعة بالضم وهى طلب الكلاء من موضعه، وفى بعضها بالباء الموحدة فالخاء المعجمة، قال الجزرى: فيه: أتاكم أهل اليمن هم أرق قلوبا وأبّخ طاعة، أى أبلغ وأنصح فى الطاعة من غيرهم كأنهم بالغوا فى بسخ أنفسهم أى قهرها وإذلالها بالطاعة، وقال الزمخشري فى الفائق: أى أبلغ طاعة من بسخ الذبيحة إذا بالغ فى ذبحها، وهو أن يقطع عظم رقبتها، هذا أصله ثم كثر حتى استعمل فى كل مبالغة، فقيل: بسخت له نصحى وجهدى وطاعنى. وإخلاص النصيحة أى لله ولكتابه ورسوله وللأئمة ولعامّة المسلمين وإخلاصها تصفيتها من الغش، والموازرة المعاونة أى المعاونة الحسنة على الحق. و أعينوا على أنفسكم أى على إصلاحها أو ذلورها وأقهروها فالمراد النفس الأمارة بالسوء، وفى التوحيد أعينوا أنفسكم أى على الشيطان. و تعاطوا الحق أى تناولوه بأن يأخذ بعضكم من بعض ليظهر ولا يضيع دونى أى عندى وقريبا منى أو قبل الوصول إلى أو حالكون الحق عندى. و خذوا

على يد الظالم أى امنعوه عن الظلم و أقهروه على تركه، و السفية من يتبع الشهوات النفسانية، و ذو الفضل: العترة الطاهرة، أو يشمل غيرهم من العلماء و الصلحاء و الذرية الطيبة و الوالدين و أرباب الإحسان على قدر مراتبهم، عصمنا الله و إياكم عن اتباع الباطل بالهدى إلى الحق.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ١١١

\*\*\*\*\*

ص: ٣٤٨

- 
- ١-١ . فى «بس» والتوحيد: - «نبيا» . وفى شرح صدر المتألهين، ص ٣٦٨ : «نصب قوله: «نبيا» إمّا بالمفعوليّة، أو الحالّيّة، أو للتعليل، أى ليكون نبيا، أى مخبرا، فعيل من نبأ بمعنى أخبر».
- ٢-٢ . فى التوحيد: «فهدانا».
- ٣-٣ . فى «ب» والوفى: «عن».
- ٤-٤ . الأحزاب (٣٣): ٧١ .
- ٥-٥ . فى «ب، ج، بر، بف» وحاشية «ض» والتوحيد: «كريما» . وفى «بح»: «كريما».
- ٦-٦ . فى التعليقة للدّاماد وشرح المازندراني والوفى : «فابخعوا» أى فبالغوا فى أداء ما يجب عليكم . وفى شرح صدر المتألهين، ص ٣٥٩ : «نجع فيه الخطاب والوعظ والدواء: دخل وأثر، وهؤلاء قوم ناجعة ومنتجعون وقد نجعوا فى معنى انتجعوا . فعلى هذا يكون أنجعوا هاهنا فى معنى انتجعوا» . وفى مرآة العقول، ج ٢، ص ١١٠: «فأنجعوا... من قولهم: أنجع، أى أفلح» . وانظر: الصحاح، ج ٣، ص ١٢٨٨؛ القاموس المحيط، ج ٢، ص ١٠٢٥ (نجع).
- ٧-٧ . «الموازرة»: المعاونة، وحمل ثقل الآخر؛ من الوزر بمعنى الثقل . أنظر: الصحاح، ج ٢، ص ٨٤٥ (وزر).
- ٨-٨ . فى التوحيد: - «على».

٩-٩ . فى حاشية ميرزا رفيعا : «وتناولوا».

١٠-١٠ . فى التوحيد : «عليه» بدل «به دونى».

١١-١١ . فى «ف ، بف» وشرح صدر المتألهين : «وأمروا». وفى «بس»: - «و».

١٢-١٢ . فى حاشية «ج»: «الله».

١٣-١٣ . التوحيد ، ص ٣١ ، ح ١ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن أحمد بن النضر وغيره ، عن عمرو بن ثابت ، عن رجل سمّاه ، عن أبى إسحاق السبيعى . راجع : نهج البلاغة ، ص ٢٦٠ ، الخطبة ١٨٢ الوافى ، ج ١ ، ص ٤٣٩ ، ح ٣٥٩ ؛ البحار ، ج ٥٤ ، ص ١٦٧ ، ح ١٧ ، إلى قوله : «ربوبيته».

## (٢٣) باب النوادر

### اشاره

١٤٣ / ١

٤٥ \_ باب النوادر

### ١- الحديث

٣٥٧ / ١ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةَ النَّصْرِيِّ ، قَالَ :

سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : «كُلُّ شَيْءٍ إِلاَّ وَجْهَهُ» (١) فَقَالَ : «مَا يَقُولُونَ فِيهِ؟» قُلْتُ (٢) : يَقُولُونَ : يَهْلِكُ كُلُّ شَيْءٍ إِلاَّ وَجْهَ اللَّهِ ، فَقَالَ : «سُبْحَانَ اللَّهِ ! لَقَدْ قَالُوا قَوْلًا عَظِيمًا ، إِنَّمَا عَنَى بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ الَّذِى يُؤَدُّنِ مِنْهُ» (٤) «(٥) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حارث بن مغیره گوید از امام صادق (علیه السلام) در باره قول خدای تبارک و تعالی (۸۸ سوره ۲۸) «همه چیز نابود است جز وجه خدا» پرسش شد حضرت فرمود: در این باره چه میگویند؟ عرض کردم میگویند همه چیز هلاک شود جز وجه خدا، فرمود منزه است خدا، سخن درستی گفتند، مقصود از وجه راهی است که بسوی خدا روند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- حارث بن مغیره گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسش شد از تفسیر قول خدای تبارک و تعالی (۸۸ سوره ۲۸): «هر چیزی نابود است جز وجه او» فرمود: در تفسیر آن چه گویند؟ گفتم: می گویند: نابود می شود هر چیزی جز وجه خدا، فرمود: سبحان الله، گفتار درستی به زبان آوردند، همانا مقصود از آن همان وجه خدا است که بوسیله آن به سوی خدا روند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- حارث بن مغیره گوید: از امام صادق علیه السلام از تفسیر قول خدای تبارک و تعالی «بهنگام قیامت هر چیزی نابود می شود جز چهره خداوند (قصص/۸۸)» فرمود: در تفسیر آن چه می

گویند؟ گفتم می گویند: هر چیزی جز چهره خدا نابود می شود. فرمود: سبحان الله، گفتار درشتی به زبان آوردند، همانا مقصود از آن، همان وجه خداست که بوسیله آن به سوی خدا روند.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۷۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح انما تعجب من قولهم واستعظمه لما فيه من الجرأة والافتراء بهلاك الصنف الاول من الروح الاعظم والملائكة المقربين والأنبياء المكرمين والاولياء الكاملين صلوات الله عليهم اجمعين بل يلزم من قولهم بطلان قضاء الله وعالم امره والقلم الاعلى واللوح المحفوظ، ولجل ذلك عدل عليه السلام عن تفسيرهم بانه اراد سبحانه بوجه الله: وجهه الذي يؤتى منه وبابه الذي يدخل إليه من الملك المقرب والروح الاعظم وما يجاوره، وذلك في البداية في سلسلة النزول، او النبي الاكرم و من يحذو حذوه من الأنبياء السالفين والأوصياء اللاحقين سلام الله عليه وعليهم اجمعين. و انما سموا وجه الله لان وجه الشيء هو ما يعرف منه ويشاهد ويواجه، ونحن انما يمكننا ان نعرف حقيقة الجوهر المقدس الملكي او الانسى و به نعرف الله و نوحده و نعبد و نقدسه عن المثل و الشريك، فهو وجه الحق الذي نواجهه و نشاهده. و اعلم ان هذا المطلب من اعظم الاصول الايمانية و لم نعرف احدا من المشهورين بالحكمة و العرفان من الحكماء و الصوفية و غيرهم حقق هذا الاصل بالبرهان او امكنه ان يبين ضربا من البيان يظهر من بيانه انه على بينة من ربه، بل انما سلك اكثرهم مسلك التقليد او الجدل، و ذهب كثير من المنتسبين الى الحكمة الى قدم هذا العالم و دوام



الافلاك و الكواكب ابدا من غير تطرق الزوال و الهلاك الى جواهرها و صورها. و نحن بفضل الله و تأييده حققنا بنور البرهان و اوضحنا سبيله و بينا دليله و حللنا شبه اشكاله و فككنا عقد اعضاله و كشفنا الحجاب عن وجه جماله الطالبية و دفعنا اشواك الشكوك عن اقدام سالكيه و قمعنا غوائل اغوال الاوهام و التخيلات و وساوس شياطين الأغاليط و المغالطات و عفاريت المجادلات و المشاغبات، و هذا المقام يضيق عن ايراد بيانه و ذكر برهانه، و من احب الاطلاع عليه فليرجع اما الى اواخر المجلد الثالث من كتاب الاسفار الاربعة أو إلى رسالتنا المعمولة فى هذا المطلب . و اعلم ان مدلول هذه الآية مشتمل على مطلبين و كذلك كل حكم وقع منه الاستثناء: احدهما ان ما سوى وجه الله الذى يؤتى منه هالك باطل مضمحل. و الثانى ان كلما هو وجهه فهو باق لا يزال، و هذان المطلبان يتوقف اثباتهما بالبرهان على معرفة ماهيتهما، فان تصور الشىء متقدم على التصديق، فان مطلب «ما» هو الشارحى متقدم على مطلب «لم» هو البرهانى. فنقول: المراد من ما سوى الله و العالم و الخلق و ما يراد منها كل موجود يوصف بعدم واقعى، و ذلك لان حقيقة البارئ جل ذكره هى حقيقة الوجود التام الذى لا يشوبه شوب عدم او نقص او امكان عدم بوجه من الوجوه، و ان الوجود المطلق طبيعة مشتركة بين الوجودات لا كاشتراك الماهية الكلية بين افرادها، لما سبق ان طبيعة الوجود ليست بكلية و لا بجزئية تحت كلى ذاتى بل اشتراكه بينها عبارة عن تفاوت مراتبها بالشدة و الضعف و الكمالية و النقص فى نفس جوهرها و سنخها و كونها مقارنا للاعدام و الامكانات و الاستعدادات، و هذه الطبيعة لما كانت متفقة السنخ بين الموجودات كلها غير مختصة ببعضها دون بعض، فلا ضد و لا مغاير له فليس مغايرها و مخالفها الا طبيعة العدم، و ليس كطبيعة الانسان مثلا او الفلك او غيرها من الطبائع المخصوصة التى يوجد لكل منها فى الخارج اغيار و اضداد و نقائص و جودية. فاللانسان يصدق على كثير من الموجودات و اللافلك يصدق على كثيرين بخلاف الوجود و الموجود بما هو موجود، اذ ليس يتحقق فى الواقع امر يصدق عليه العدم او اللاوجود، و انما يصدق على الانسان مثلا انه لا فلك او لا فرس و يحمل على وجود الفرس انه لا وجود انسان او جماد او غير ذلك، و اما اللاوجود المطلق فلا يصدق على شىء من الاشياء الخارجية و ذلك لشمول الوجود على جميع الموجودات و انبساط نوره على هياكل الماهيات و الاعيان. اذا علمت هذا فنقول: انما علمت ان

حقيقة الاول نفس حقيقة الوجود بشرط سلب الاعداد و الامكانات، فلا غير له فى الموجودات الا ما يتصف بعدم سابق او لاحق و ليس ذلك الا الوجود الذى له تعلق بالاجسام و الطبائع الجسمانية و المواد. و نحن قد بينا بالبراهين العقلية ان العالم الجسمانى بجمع مادته و صورته و طبائعه و نفوسه ارضية كانت او سماوية ناطقة كانت او صامتة مع لواحقها و توابعها و ماهياتها و شخصياتها و كمياتها و كفياتها و اوضاعها و نسبها، كلها حادثة دائرة كائنة فاسدة متجردة متصرمة. فمن حيث انها موجودة فى وقت ما دون سائر الاوقات هى غير الله و ما سواه، و من حيث انها غير باقية ابدا فهى هالكة، سواء رجعت عند الهلاك الى غاياتها الذاتية بالصعق الذى يكون فى القيامة الكبرى كما للنفوس الكاملة، او فسدت كما للصور و الاعراض المادية و النفوس الناقصة عند نفخة الفزع فى القيامة الصغرى. قال تعالى فى النفخة الاولى التى للخلائق كلهم و هى نفخة الفزع و نفخة الا مائة فى القيامة الصغرى:

وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزَعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ

- اى من القوى الروحانية و الجسمانية و النفوس الناقصين و الجهال البدنيين -

إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ

- من الموحدين الفانين فى الله و الشهداء القائمين بالله -

وَ كُلُّ أَتَوُّهُ

- اى الى المحشر للبعث -

ذَاخِرِينَ

- اى صاغرين اذلاء منقادين لحكمه بالموت.

وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ

،اي ترى جبال الابدان ثابتة و هى تمر و تذهب فى كل حين و تحدث اخرى بدلها كالسحب و السرج و نحوها، و لتشابه الامثال ترى كأنها واحدة باقية و ليست كذلك. لما ثبت بالكشف و البرهان ان جميع ما فى السموات و الارض متبدلة فى كل لحظة و لها خلع و لبس جديد و خلق و بعث الى الآخرة. قال تعالى:

بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ

، و قال فى النفخة الاولى لاهل الكمال و هى نفخة الصعق و نفخة الفناء فى القيامة العظمى:

و نَفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ

إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ

-الا من سبقت لهم العناية فى البداية كالعقول المفارقة فى اول نشأتهم و الكلمات التامات الالهية-

ثُمَّ نَفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ

-بالتجلى الالهى-

فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ .الى ربهم و يغيبون عن ذواتهم فانين عنها و عن كل شىء راجعين صائرين إليه تعالى باقين ببقائه. المطلوب الثانى: ان الذى عبر عنه بانه وجه الله باق ابدا غير قابل للفناء: و ذلك لان عالم الامر كله خير برئ من الشر و العدم و التغير و الزوال، لان شيئا من هذه الامور لا يتحقق الا فى ناحية عالم الخلق، اذ وجود ذلك العالم لا يتعلق الا بذاته تعالى لا بشىء اخر من مادة او حركة او زمان او استعداد او زوال مانع او حدوث شرط، و كلما هو كذلك فليس بقابل للعدم و الزوال، اذ كل ما جاز عدمه بعد ان وجد فذلك بسبب عدم شىء من اسباب وجوده و اجزاء علته التامة، ضرورة ان العلة التامة للشىء ما دامت باقية يمتنع عدمه لاستحالة انفكاك المعلول عن علته التامة. فاذا لو فرض عدم المفارق العقلى فذلك يستلزم عدم شىء من اسباب وجوده و هى الفاعل و الغاية و المادة

و الصورة، لكنه لا مادة له لتجرده عن المحل و الموضوع و لا صورة له لبساطته و عدم تركيبه الخارجى، بل ذاته نفس الصورة المجردة عن المواد، و اما فاعله: فهو ذات واجب الوجود و كذا علته التمامية ذاته تعالى. فاذن لا سبب له الا فاعله و غايته و هما شىء واحد ممتنع العدم بالذات، فهو واجب البقاء ببقائه تعالى - لا بابقائه - اذ ليس فيه امكان العدم. فان قلت: أليس كل ما غير ذاته تعالى فهو ممكن و كل ممكن جائز العدم؟ قلت: امكان المفارقات امكان فرضى غير ثابت لها فى الواقع، اذ ليست لها ماهية يعرضها الوجود او يسبق امكانها فى الخارج على وجودها كما فى الطبائع المادية و الاكوان الزمانية، ثم ان نفس الامر كما علمت ثابت لا يتغير و ليس ذلك الا عالم الامر و عالم القول الحق و الكلمة الصدق لقوله تعالى:

مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ

، وقوله:

وَ عِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ

، وقوله:

لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ

، وقوله:

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ

رَبِّى... الآية. و فى الادعية النبوية: اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق و برأ و ذراً، و ظاهر لكل عاقل ان امر الله و قوله و كلماته التامات ليست اعراضاً او هيئاتاً صوتية قائمة بالاجسام، بل هى ذوات نورية و صور عقلية و علوم قائمة بذاته تعالى و ملائكة عليين. هذا ما ادى إليه كشف الصريح و البرهان الصحيح و الشواهد النقلية و الحجج الدينية و الآيات القرآنية و العلوم الالهية. ثم لم يوجد

فى كتاب و لا سنة و لا دل عليه عقل و لا نقل ان شيئاً من قضاء الله و علمه او لوح الله و قلمه او امر الله و روحه او قول الله و كلمته مما يكون قابلاً للبطلان و الهلاك و لا أيضاً يدل على ذلك ضرورة دينية او مصلحة شرعية. فثبت ان كل شىء اتصف بانه غير الله و غير عالم امره و قضائه فهو هالك لما ذكرنا من وجه مغايرته له تعالى، و كلما هو راجع إليه فان عن ذاته باق ببقائه و الذوات الكاملة المفارقة عن عالم النفوس و الاجرام. و منها ما يعبر عنه بانه امر الله و كلمته و هى كلمة وجودية يعبر عنها ب«كن» لكونه وجوداً خالصاً متوسطاً بين الخالق و الخلق. و منها ما يعبر عنه بانه الروح الاعظم و الحقيقة المحمدية بلسان قوم من العرفاء. و منها ما يعبر عنه بالقلم الا على لقوله تعالى:

عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . و منها ما يعبر عنه بمفاتيح الغيب،

وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ . و منها ما يعبر عنه بخزائن العلم و الرحمة.

وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ . و منها ما يعبر عنه بوجه الله.

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ . فاحتفظ بهذه الاسرار و صنفا عن الاغيار و اياك ان تشير إليها او الى نظائرها عند اهل الاعتراض، فان اكثر هذه المخدرات الكريمة و الجواهر الثمينة و الدرر اليتيمة مما لم يوجد فى كتب اهل الكشف و العرفان و لا فى زبر اصحاب الحكمة و البرهان. و لو قلت: انها ابكار لم يطمئن انس قبلهم و لا جان كاد ان لا يكون من الزور او البهتان. و ظنى ان هذه المطالب و ان اشارت إليها كلمات الاولين و قصدت الى سبيلها عبارات المحققين الا انه لم يتفق لاحد اقامة البراهين و حجج انوار العلم و اليقين على مثل هذه الاصول التى اضطربت فيها عقول الناظرين و تزلزلت آراء المتأملين، بل زلت اقدام اكثرهم عن سمت سبيلها و انحرفت اذهانهم عن قصد طريقها و دليلها فضلاً عن بسط موجزها او حل ملغزها او كشف نقابها و رفع حجابها. فلله الحمد و لى الفضل و الرحمة و معطى النور و النعمة.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ١٤٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله عليه السلام: انما عنى بذلك وجه الله يعنى عليه السلام أن ذلك أحد بطون معناه وبعض وجوه تأويله، لان ذلك هو تفسيره لا غير. والحصر المدلول عليه بلفظة «انما» انما هو بالقياس الى ما أولئك يقولون لا بالقياس الى سائر بطونه الكريمة و معانيه الشريفة.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٣٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ما يقولون. [ص ١٤٣ ح ١] أقول: أى المخالفون فى الوجه. قال عليه السلام: عظيماً. [ص ١٤٣ ح ١] أقول: حيث حملوا الوجه على الجارحة المخصوصة، أو ما فسروه تفسيراً لا يراد به بل حيث حملوه على غير ما يراد به.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ٣٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: در سورة قصص چنین است:»

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ .

« ضمیر یُقُولُونَ راجع به مفسران از جمله مخالفان است و تفسیر ایشان مبنی بر توهم این است که دعا به معنی عبادت باشد و كُلُّ شَيْءٍ به معنی کل کائن باشد و هَالِكٌ اسم فاعل برای مستقبل باشد و مأخوذ از هَلَاک به معنی فنا باشد و وَجْهَهُ به معنی «ذاتهُ» باشد. سُبْحَانَ اللَّهِ برای تعجب است. عَظِيمًا به معنی بزرگ، به اعتبار گناه است، بنابر این که تفسیر از روی ظن است و مناسب سابق و لاحق نیست؛ زیرا که لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ استیناف بیانی سابق است و»

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

«استیناف بیانی استیناف سابق است و»

لَهُ الْحُكْمُ

«استیناف بیانی آن است، پس این تفسیر مخالفان، باعث رکاکت نظم قرآن می شود. و أيضاً تعبیر از «ذات» به «هُوَ» در سابق و به «وَجْهَهُ» در لاحق، خالی از رکاکتی نیست و أيضاً مناسب نیست با آیت سوره انعام و سوره کهف:»

الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ»

«و أيضاً مناسب نیست با حصر در آیت سوره حج:»

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ»

«. و تفسیر امام علیه السلام مبنی بر این است که مراد به دعا، استفاده احکام شرع از الله است و مراد به «كُلُّ شَيْءٍ» : «كُلُّ مَدْعُوٍّ مَعَ اللَّهِ» است و مراد به «هَالِكٌ» : «بَاطِلٌ» و از درجه اعتبار ساقط است و مراد به «وَجْهَهُ» : «سَبِيلَهُ» است و آن، عبارت است از عالمان به جمیع احکام الهی بی تصرفی در آنها از روی ظن که الله تعالی در هر زمانی تعیین کرده یکی از ایشان را برای تبلیغ احکام او و مددکاری مردمان در رسیدن سوی احکام او و عمل به آنها، خواه نبی باشد و خواه وصی نبی. و این،

احتراز است از امثال اَخبار و رُهبان در این اَمّت به بیان این که دعوت ایشان دعوت الهی دیگر است به الله تعالی، موافق آنچه گذشت در «كِتَابُ الْعَقْلِ» در حدیث اَوّل و سَوّم «بَابُ التَّقْلِيدِ» که باب نوزدهم است و می آید در حدیث سوم و هفتم این باب که: «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ». مخفی نماند که بنابراین می تواند بود که ضمیر «لَهُ» و ضمیر «إِلَيْهِ» راجع به الله تعالی باشد و می تواند بود که راجع به «وَجْهَهُ» باشد. و حاصل هر دو، یکی است. و بنابر دوم، می تواند بود که»

إِلَيْهِ تَرْجَعُونَ

«اخبار از زمان قائم علیه السلام و انحصار حکومت در او باشد. و أيضاً بنابراین شاید که ذکر «غَدَاة» و «عَشِيَّة» در آیت انعام و كهف و ذكر «غُدُوٌّ» و «أَصَال» در آیت سوره نور:»

يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ \* رِجَالٌ

«مبنی بر این باشد که اوایل روز و اواخر روز، وقت استفاده علوم از علماست؛ وَاللَّهُ أَعْلَمُ. یعنی: روایت است از حارث بن مُغیره (به ضمّ میم و کسر عین با نقطه) نصری (به فتح نون و سکون صاد بی نقطه) گفت که: پرسیده شد امام جعفر صادق علیه السلام از قول الله - عَزَّ وَ جَلَّ- در سوره قصص:»

كُلُّ شَيْءٍ ءِ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

«پس گفت: چه می گویند مخالفان ما در معنی این؟ گفتیم: می گویند: فانی خواهد شد هر کائنی مگر ذاتِ الله تعالی. پس گفت: سُبْحَانَ اللَّهِ، هر آینه به تحقیق گفته اند سخنی بزرگ در گناه؛ جز این نیست که اراده کرده الله تعالی به لفظ «وَجْهَهُ» راهی را که آمده می شود از آن راه.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۶۹

\*\*\*\*\*



[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: المراد ب«النوادر» في العنوان طائفة من الأحاديث الغريبة القريبة من أحاديث التوحيد. (عن قول الله عزّ وجلّ) في سورة القصص . (قولاً عظيماً) بتفسيرهم من عندهم، وإرادتهم من الوجه الذات، أو عضواً من الأعضاء تعبيراً بالخبر عن الكلّ. قال برهان الفضلاء: فإنّ اسم الفاعل في المستقبل مجاز بالاتّفاق والتجزّي من لوازم المخلوق، فاسم الفاعل في الآية ليس بمعنى المستقبل قطعاً. فالمعنى كلّ إمام ضالّ ومذهب باطلٌ إلاّ الحجّة المعصوم العاقل عن الله سبحانه وطريقته المستقيمة. وقالت الصوفيّة في تفسير هذه الآية للوجود وجهان؛ وجه الباقي، ووجه تشكّلاته الفاني. فلقد قالوا قولاً عظيماً. و (وجهه الذي يؤتى منه) إنّما هو المعصوم وصراطه المستقيم. وقال بعض المعاصرين: في حديث آخر جعل الضمير راجعاً إلى شيء، وفُسّر الوجه بالذات . في بعض النسخ: «وجه الله الذي يؤتى منه».

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: مرسل. قوله تعالى

إِلَّا وَجْهَهُ

، قيل فيه وجوه: الأول: أن المعنى كل شيء فإن بائد إلا ذاته، وهذا كما يقال هذا وجه الرأي ووجه الطريق، قاله الطبرسي (ره)، وقال: في هذا دلالة على أن الأجسام تفنى ثم تعاد على ما قاله الشيوخ في الفناء والإعادة. الثاني: ما ذكره الطبرسي أيضا: أي كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه، فإنه يبقى ثوابه عن ابن عباس. الثالث: أن كل شيء هالك فإن الممكن في حد ذاته معدوم حقيقة إلا ذاته سبحانه، فإنه الموجود بالذات بالوجود الحقيقي. الرابع: أن المعنى كل شيء هالك وإنما وجوده و

بقائه وكماله بالجهة المنسوبة إليه سبحانه، فإنه علة لوجود كل شيء وبقائه وكماله، ومع قطع النظر عن هذه الجهة فهي فانية باطلة هالكة، وهذا وجه قريب خطر بالبال وإن قال قريبا منه بعض من يسلك مسالك الحكماء على أذواقهم المخالفة للشريعة. الخامس: أن المعنى كل شيء هالك أى باطل إلا دينه الذى به يتوجه إليه سبحانه، وكل ما أمر به من طاعته، وقد وردت أخبار كثيرة على هذا الوجه. السادس: أن المراد بالوجه: الأنبياء والأوصياء صلوات الله عليهم، لأن الوجه ما يواجه به، والله سبحانه إنما يواجه عباده ويخاطبهم بهم عليهم السلام، وإذا أراد العباد التوجه إليه تعالى يتوجهون إليهم، وبه أيضا وردت أخبار كثيرة منها هذا الخبر. السابع: أن الضمير راجع إلى الشيء أى كل شيء بجميع جهاته باطل فإن إلا وجهه الذى به يتوجه إلى ربه وهو روحه وعقله ومحل معرفة الله منه، التى تبقى بعد فناء جسمه وشخصه، وربما ينسب هذا إلى الرواية عنهم عليهم السلام، وأما وصفه عليه السلام قولهم بالعظم، فالظاهر أنه لإثباتهم له سبحانه وجها كوجوه البشر، ومن قال ذلك فقد كفر، وقيل: كان مرادهم فناء كل شيء غير ذاته تعالى فاستعظمه وأنكره عليه السلام، إذ من المخلوقات ما لا يفنى، ولا يخفى بعده.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١١١

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢ / ٣٥٨. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ (٦)، عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» قَالَ: «مَنْ أَتَى اللَّهَ بِمَا أَمَرَ بِهِ مِنْ طَاعَةِ مُحَمَّدٍ (٧) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٨)، فَهُوَ الْوَجْهُ الَّذِي لَا يَهْلِكُ (٩)، وَكَذَلِكَ (١٠) قَالَ: «مَنْ

- ١-١ . القصص (٢٨) : ٨٨ .
- ٢-٢ . فى حاشية «بح»: «قال» .
- ٣-٣ . فى «ض»: «كلّ شىء يهلك» .
- ٤-٤ . فى البصائر ، ح ١ و ٦ : «ونحن وجه الله الذى يؤتى منه» .
- ٥-٥ . بصائر الدرجات ، ص ٦٤ ، ح ١ ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن فضالة بن أيوب ، عن على بن أبي حمزة ، عن سيف بن عميرة ، عن أبى بصير ، عن الحارث بن المغيرة ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، مع اختلاف يسير . وفيه ، ص ٦٦ ، ح ٦ ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين ، عن بعض أصحابنا ، عن سيف بن عميرة ، عن ابن المغيرة ، وفيهما مع اختلاف يسير . راجع : المحاسن ، ص ٢١٩ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١١٦ ؛ والتوحيد ، ص ١٥١ ، ح ٧ ؛ وكمال الدين ، ص ٢٣١ ، ح ٣٣ الوافى ، ج ١ ، ص ٤١٧ ، ح ٣٤٣ .
- ٦-٦ . فى «بس»: «عن أحمد بن أبى نصر» .
- ٧-٧ . فى المحاسن : «من طاعته وطاعة محمد» .
- ٨-٨ . فى التوحيد : «والأئمة من بعده» .
- ٩-٩ . فى شرح المازندراني : «هذا القول تفسير للوجه ، وضمير «هو» يعود إلى الموصول ، والمعنى أن كل شىء هالك فى الدنيا والآخرة إلا من أطاع محمدا صلى الله عليه وآله » .
- ١٠-١٠ . فى «ب» والمحاسن : «ولذلك» .

يُطِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ «(١)» . (٢)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق راجع بقول خدای عز و جل «همه چیز نابود است جز وجه خدا» فرمود: هر که از راه اطاعت محمد با انجام آنچه مأمور شده است بسوی خدا رود، وجهی است که نابود نگردد چنان که فرماید، (سوره ۷۹) هر که اطاعت پیغمبر کند اطاعت خدا کرده است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۹۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- امام صادق (علیه السلام) در قول خدای عز و جل:»

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

«فرمود: هر که به سوی خدا رود به انجام آنچه بدان دستور دارد از اطاعت محمد (صلی الله علیه و آله) همان است وجهی است که نابود نشود و همچنین فرموده است (سوره ۷۹): «هر که رسول را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده».

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- امام صادق علیه السلام در قول خدای عز و جل:

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»

فرمود: هرکس بسوی خدا رود به انجام آنچه خود فرموده و از اطاعت محمد صلی الله علیه و اله به آن دستور داده همان وجه ای است که نابود نشود و همچنین فرموده است:

هرکس رسول را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده است (نساء/۷۹).

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۷۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح وجه کل شیء هو الذی يتوجه به الى الله، و ذلك لما سبق ذكره من ان الله خلق الموجودات متوجهة الى غاياتها و جعل لكل منها ميلا و شوقا طبيعيا او اراد يا الى كماله و قوة غريزية لطلب ذلك الكمال اعنى غايته التي لاجلها خلق، و لكل غاية أيضا غاية اخرى فوقها حتى ينتهي الى غاية الغايات و منتهى الاشواق و الطلبات لانه خير الخيرات كلها، كما ان لكل مبدء مبدءا حتى انتهى الى مبدء المبادئ و سبب الاسباب و مسببها من غير سبب، و لا بد ان يكون مبدء المبادئ هو بعينه غاية الغايات، اذ لا يمكن ان يكون في الوجود موجودان كل منهما في غاية الكمال، اذ لا يكون حينئذ بينهما تمايز في الوجود و لا اثنية كما مر. فذاته تعالى هو الاول و الاخر و المبدء و الغاية لكل شيء. فقد علم ان الاشياء كلها مخلوقة لان يتقربوا الى الله و يتوجهوا نحوه، فهم مسافرون إليه سائرون في سبيله متوجهون نحوه كما قال تعالى:

وَ لِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ

، لكن ربما يقع لبعض الاشياء قاطع يقطع طريقه و يضل سبيله فيهلك او يهوى سيما نوع الانسان ، فان قواطع طريقه و اسباب ضلالته اكثر من ان تحصى . فاذا تقرر ت هذه المعانى فنقول: معنى الآية اشارة الى ان كل شىء له وجه يتوجه به الى مطلوبه و غايته فهو يوجب بقاءه، و وجه اخر به ينفك عن طريقه و يتخلف عن الوصول الى كماله فهو يوجب هلاكه و فساده. و قد علمت ان الشىء مع غايته بالكمال و الوجوب و مع ذاته بالنقص و الامكان و مع مغايرته بالفساد و البطلان. و قد علمت أيضا ان كمال الانسان منوط بمعرفة الله و طاعته و عبادته و هى غايته التى لاجلها خلق كما فى قوله تعالى:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

، و هى وجهه الذى يوجب بقاءه الاخرى و سعادته السرمدية، و ترك الطاعة و الجهل بربه يوجب هلاكه السرمدى، و تحصيل ذلك الكمال لا يمكن لغير الأنبياء عليهم السلام الا بمتابعتهم و انقيادهم، فان غير النفوس القدسية لا يمكنهم الاخذ من الله بلا واسطة معلم بشرى بل لا بدّ لهم من متابعة الرسول و طاعته، فطاعتهم الرسول هى بالحقيقة طاعة الله لانهم بتلك الطاعة و المتابعة فى السلوك يحشرون معه و يبعثون فى زمرة و يحيون بحياته و ينالون ما ناله، الا ان تلك الامور تكون للمبتوع بالذات و على سبيل الحقيقة و للتابع بالعرض و على سبيل الامثال و الاشباح. كما ان البدن تابع للروح اذ ليست جهة طبيعته اخرى تخالف طبيعة الروح فلا جرم يحيى بحياة الروح و يتنعم بنعيمها و يعيش بعيشها، و جميع ذلك بحسب ما يليق برتبته و حاله و درجته فى الوجود؛ فهذه الامور كلها للروح روحانية عقلية و للبدن جسمانية حسية، فكذلك حكم المحقق و المقلد و الامام و المأموم و النبى و التابع، و هذا اذا لم يصل التابع لقوة استعداده و صفاء قلبه ببركة متابعة الرسول الى مقام التحقيق و درجة حق اليقين و الاخذ من الله بغير واسطة- كما وقع للاولياء الكاملين و الائمة الهادين المهديين و اهل بيت النبوة سلام الله عليهم- بل اكتفى بمجرد التقليد و متابعة الظاهر لقصور استعداده و خمود نور فطرته و لا يكلف الله نفسا الا وسعها، فله حياة اخروية و نعيم على حسب حاله و قدر همته و حوصلته. فاذا ثبت و تحقق معنى قوله عليه السلام: من اتى الله بما امر به من طاعة محمد صلى الله عليه و آله، اى سواء كانت عن بصيرة و كشف او عن تقليد و سماع- بشرط

بذل الجهد و موافقة الضمير و عدم الرياء و سلامة الصدر عن الامراض الباطنية-فهو الوجه الذي لا يهلك اى فذلك الاتيان بالطاعة هو وجهه الذي به ينجو عن الهلاك، اذ بذلك الوجه يصل الى مقام الحياة الابدية اما بالاستقلال و على الوجه العقلي كما للمتحقق او بالتبعية و على الوجه الحسى و المثالى كما للمقلد. و اعلم ان الفرق بين هذا المعنى للوجه المذكور فى الآية و بين معنى الذي مر فى الحديث السابق بضرب من التعميم و بالحقاق وسيلة الشىء و جهته المؤدى إليه فى حكم البقاء بحكم ذلك الشىء، لما علمت من كون الشىء واقعا فى سبيل المطلوب فى حكم الواصل الى ذلك المطلوب. فافهم ان شاء الله.

شرح أصول الكافى؛ ج ٤، ص ١٤٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: أمر به صيغته معلوم و مجهول مى تواند بود. لَا يُهْلَكُ، به صيغته مجهول غايبِ باب تفعيل است. التَّهْلِيكُ: باطل شمردن. مراد اين است كه: دعوت محمد صلى الله عليه و آله و اوصياى او از قبيل دعوت الهى ديگر با الله تعالى نيست. يعنى: روايت است از امام جعفر صادق عليه السلام در قول الله-عَزَّ وَجَلَّ-در سورة قصص: «

كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا وَجْهَهُ

«گفت كه: هر كس كه آمد به جانب الله تعالى به آن راهى كه امر کرده الله تعالى به آن راه-آن راه، طاعت محمد صلى الله عليه و آله است-پس راه آن كس، راهى است كه نسبت داده نمى شود به بطلان. و همچنان به ارادة بيان اين كه دعوت محمد و اوصياى او عليهم السلام دعوت الهى ديگر با الله تعالى نيست؛ گفته الله تعالى در سورة نساء كه: هر كه اطاعت كند رسول را، پس به تحقيق اطاعت کرده الله تعالى را.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: (بما أمر به) يحتمل المعلوم وخلافه. و (لا يهلك) على المعلوم من باب ضرب، أو خلافه من الإفعال. وقرأ برهان الفضلاء على غير المعلوم من التفعيل. هلكه تهليكا: نسبه إلى الهلاك. قال: والمراد البطلان. (وكذلك قال) أى بإرادة الحصر فى سورة النساء: (

«مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ»

(فسر ب: فى جميع ما جاء به صلى الله عليه وآله وسلم وأهمه الإمامة.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح. قوله: فهو الوجه، الضمير راجع إلى الموصول أى من أتى بجميع ما أمر الله به فهو وجه الله فى خلقه، وهم الأئمة عليهم السلام كما أن الرسول صلى الله عليه وآله كان فى زمانه وجه الله، ثم استشهد عليه السلام بقوله تعالى:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

فهو وجه الله الذى من توجه إليه توجه إلى الله فيرجع إلى الوجه السادس، أو الضمير راجع إلى الإتيان أى الإتيان بما أمر الله هو الجهة التى يتوجه بها إلى الله، والاستشهاد من جهة أن العمل بما أتى به الرسول طاعة الله و توجه إليه، مع أنه فى أكثر النسخ كذلك فلا يكون تعليلا بل بيانا لأن طاعة



الرسول صلى الله عليه السلام أيضا توجه إلى الله، فلا تهلك و لا تضيع فيرجع إلى الخامس لكن الأول أظهر.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١١٣

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٣ / ٣٥٩ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي سَلَامٍ النَّخَّاسِ (٣)، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «نَحْنُ الْمَثَانِي (٤) الَّتِي (٥) أَعْطَاهَا (٦) اللَّهُ نَبِيَّنا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَنَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ (٧) نَتَقَلَّبُ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ (٨)، وَنَحْنُ عَيْنُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ، وَيَدُهُ الْمَبْسُوطَةُ بِالرَّحْمَةِ عَلَى عِبَادِهِ، عَرَفْنَا مَنْ عَرَفْنَا، وَجَهَلْنَا (٩) مَنْ جَهَلْنَا وَإِمَامَةً

ص: ٣٥٠

١-١ . النساء ٤-٨٠

٢-٢ . المحاسن، ص ٢١٩، كتاب مصابيح الظلم، ح ١١٨، وفي التوحيد، ص ١٤٩، ح ٣، بسنده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر الوافي، ج ١، ص ٤١٨، ح ٣٤٤.

٣-٣ . في «ب، ج، بر، بس» وشرح المازندراني: «النخّاس». والرجل مجهول لم نعرفه.

٤-٤ . إشارة إلى قوله تعالى في سورة الحجر (١٥): ٨٧: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ». «المثاني»: جمع مثنى أو مثناة، من التثنية بمعنى التكرار. أو جمع مثنية، من الثناء. وقال الصدوق رحمه الله في التوحيد، ص ١٥١، ذيل هذا الحديث: «معنى قوله: نحن المثاني، أي نحن الذين قرننا النبي صلى الله عليه وآله إلى القرآن وأوصى بالتمسك بالقرآن وبنا،

فأخبر أمته بأن لانفترق حتى نرد عليه حوضه». أنظر: المغرب، ص ٧٠ (ثني)؛ الوافي، ج ١، ص ٤١٩.

٥-٥. هكذا في «بر» وحاشية «ف، بح» وحاشية شرح صدر المتألهين والوافي والتوحيد وتفسير العياشي وتفسير القمّي. وفي سائر النسخ والمطبوع: «الذي».

٦-٦. هكذا في «ب، ج، بح، بر، بس، بر، بف» وحاشية «ف» وشرح المازندراني والوافي والتوحيد وتفسير القمّي. وفي تفسير العياشي: «أعطى». وفي سائر النسخ والمطبوع: «أعطاه».

٧-٧. في تفسير القمّي: «الذي».

٨-٨. «أظهر»: جمع الظهر. يقال: فلان أقام بين أظهر قوم، أي أقام فيهم على سبيل الاستظهار والاستناد إليهم. والمعنى أن ظهرا منهم قدامه، وظهرا منهم وراءه. فهو مكفوف من جوانبه، ثم شاع الاستعمال في الإقامة بين قوم مطلقا. أو المراد: نتقلّب بينكم أيّاما معدودة، أو نتقلّب بين ظهوركم وخلفكم لا بين قدامكم كناية عن إعراض الخلق عنهم. النهاية، ج ٣، ص ١٦٦ (ظهر)؛ شرح المازندراني، ج ٤، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

٩-٩. في «ب»: «عَرَفْنَا» و«جَهَلْنَا». وهو الأقرب. وأيضا فسره المازندراني في شرحه، ج ٤، ص ٢٩٠ بما يشعر كون الأول من الجملتين بصيغة المتكلم مع الغير.

المُتَّقِينَ (١). (٢).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (عليه السلام) فرمود: مائیم آن مثنای که خدا به پیغمبر ما محمد (صلی الله علیه و آله) عطا فرموده است (یعنی همدوش قرآنیم که پیغمبر فرمود: دو چیز سنگین میان شما گذاشته ام) و مائیم وجه خدا که در زمین میان شما رفت و آمد کنیم مائیم دیده خدا میان خلقش (ناظر و شاهد

کردار مخلوقیم) و دست باز رحمت او بر بندگانش شناخت هر که ما را شناخت (و خوشا بحالش) و پیشوائی پرهیزگاران را نشناخت هر که ما را نشناخت (و چه زیان بزرگی کرد که مرگش در پیش است و آنگاه زیان خود دریابد).

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

امام باقر (علیه السلام) فرمود: ما هستیم آن مثانی که خدا به پیغمبر خود محمد (صلی الله علیه و آله) عطا کرد، ما همان وجهه خدائیم که در روی زمین میان شما می غلطیم، مائیم دیده بان خدا در خلقش و دست رحمتش که به بندگان دراز کرده، شناسد ما را هر که شناسد و نادیده گیرد ما را هر که نادیده گیرد، سوگند به پیشوائی متقیان (و پیشوائی متقیان را خ ل).

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام باقر علیه السلام فرمود: ما هستیم آن مثانی که خدا به پیامبرش محمد صلی الله علیه و اله عطا کرد، ما همان وجه خدائیم که در روی زمین میان شما هستیم، مائیم دیده بان خدا در میان خلق و دست رحمتش که به سوی بندگان دراز کرده، سوگند به پیشوایی متقیان هرکس که بخواهد ما را بشناسد می شناسد و هرکس ما را نادیده گیرد، نشناسد. مائیم پیشوای متقین.

توضیح: سبع المثانی که در روایت آمده، در دو جای قرآن به کار رفته. یکی در سوره حجر آیه ۸۷ که مراد از آن سوره حمد است که بخاطر تعدد نزول آن که يك بار در مکه و بار دیگر در مدینه نازل شده است و این که امام می فرماید: ما از کسانی هستیم که پیامبر ما را در کنار قرآن قرار داده و از هم جدا نیستیم تا آن که در کنار حوض کوثر به هم برسیم و در جای دیگر در سوره یس آیه ۲۳ که شامل همه قرآن است که مراد امام این است که همانطور که قرآن معجزه پیامبر و کلام خداست ما هم قرآن

ناطقی که مفسر آیات الهی هستیم و هرکس که به قرآن معتقد باشد باید به امامت ما هم گواهی دهد.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: مَثَانِي (جمع مَثَانَة، به فتح میم و سکون ثاء سه نقطه) به صیغۀ اسم مکان برای کثرت است، یا جمع «مَثَانِي» به فتح میم و سکون ثاء و تشدید یاء، به صیغۀ اسم مفعولِ باب «ضَرَبَ» است. و بر هر تقدیر، عبارت است از آیاتی که حاصل مضمون همگی آنها یکی است و بسیار مکرر شده در قرآن به عبارتهای گوناگون برای تأکید و الزامِ حجت بر منکرانِ مضمون آنها به تأویل و تخصیصِ نامعقول. و آنها آیاتی است محکّمات که در آنها صریح شده نهي از پیروی ظن و اختلاف از روی ظن و امر به پیروی علم و سلوکِ صراطِ مستقیم و سؤالِ «أَهْلُ الذِّكْرِ» از هر غیرِ معلوم از جمله نفسِ احکامِ الله تعالی، مثل آیاتِ سورۀ فاتحه که بیان شد در شرحِ اوّلِ خطبۀ مصنّف، موافق آیتِ سورۀ زمر: «اللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكِ هُدًى لِّلَّذِينَ يَهْتَدُونَ بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ\* أَمْ فَمَن يَتَّبِعِ بَوَاجِهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ» «بنابر این که» أَحْسَنَ الْحَدِيثِ «عبارت از مرگب از آیات محکّمات بسیار باشد که حاصل مضمون همگی آنها یکی است و آن، نصّ بر وجوب امام عالم به جمیع نفسِ احکامِ الله تعالی در هر زمان است تا انقراض دنیا به وسیلۀ نهي از پیروی ظن و امر به پیروی علم و مانند آنها. و کتاب، عبارت باشد از کلامی که در آن فرضِ تصدیق به وجوب امامِ مُفْتَرَضِ الطّاعَةِ عالم به جمیع نفسِ احکامِ الله تعالی در هر زمان باشد.

و متشابه، به معنی متوافق در حاصلِ مضمون باشد، نظیر آیت سوره بقره: « وَ اتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا . » و «مَثَانِي» تفسیر متشابه باشد برای احتراز از معنی متشابه مقابلِ محکم.

و اقشِعرارِ جُلُودِ اهلِ خَشْيَتِ از آنها به سبب این باشد که مضمون آن آیات، تکلیفِ مَا لَا يُطَاقِ مینماید اولاً پیش از توجّه و علم به وجوب امام عالم به جمیع نفسِ احکام الله تعالی در هر زمان.

و ذکر الله عبارت از آن امام باشد که باعث سکون جُلُودِ و اطمینانِ قلوب است، موافق آیت سوره رعد: « الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ . »

و ذَلِكَ اشارت به ذکر الله باشد. و «هُدَى اللَّهِ» به معنی راهنما از جانبِ الله تعالی باشد.

و «مَنْ يَشَاءُ» عبارت از شیعه امامیه که پیروان آن اماماند باشد. و «وَمَنْ يُضَلِّ اللَّهُ» عبارت از منکران وجوبِ آن امام در هر زمان باشد، به اعتبار این که گم کرده‌اند راه حق را؛ و استفهام در أَفَمَنْ يَتَّبِعِي انکاری باشد و مِنْ مبتدا باشد و ضمیر «وَجْهَهُ» راجع به الله باشد و وجهه عبارت از آن امام باشد و خبر مبتدا، مقدر باشد به تقدیر «كَمْ لَا يَتَّبِعِي بِوَجْهِهِ» و او در وَقِيلَ حَالِيَه باشد، یا عاطفه بر جمله الله نَزَلَ باشد و ظَالِمِينَ عبارت از «مَنْ يُضَلِّ اللَّهُ» باشد. و موافق این است آیت سوره حجر: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» «بنابر این که سوره فاتحه، هفت آیت است و از جمله مثنایی است، چنانچه بیان شد در شرح اولِ خطبه مصنف. و سوره فاتحه، قرآن عظیم است به اعتبار این که بی آن نماز درست نیست، پس اشرفِ صُورِ قرآنیّه است.

نَحْنُ الْمَثَانِي به معنی این است که: ما ائمه هدی، اگر نمیبودیم، مثنایی در قرآن نمیبود؛ زیرا که چاره‌های جز پیروی ظن در نفس احکام الله تعالی نمیبود. یا به معنی این است که: مَثَانِي، نصوص بر امامت ماست یکی بعد از یکی تا انقراض دنیا؛ و حاصل هر دو یکی است. و از این ظاهر میشود که وجه اعجاز قرآن، اشتمال آن بر

مثنائی و بیان ائمه هدی جمیع احکام را از قرآن، بی شائبه تجویز اختلاف از روی ظن است، موافق امثال آیت سوره نساء: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» و اول سوره زمر: «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ \* إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ».

و ابن بابویه-رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- در کتاب توحید خود، در «بَابُ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»» گفته که:

مَعْنَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «نَحْنُ الْمَثَانِي» أَي نَحْنُ الَّذِينَ قَرَنَّا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى الْقُرْآنِ، وَأَوْصَى بِالتَّمَسُّكِ بِالْقُرْآنِ، وَبَنَّا وَأَخْبَرَ أُمَّتَهُ إِنَّا لَا نَفْتَرِقُ حَتَّى نَرُدُّ عَلَيْهِ حَوْضَهُ.

أَعْطَاهَا اللهُ اشَارَاتٍ اسْتَبَدَّتْ بِهَا نَفْسُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ فِي الْقُرْآنِ فَصَلِّ الْقُرْآنِ» در حدیث دهم باب اول که: «وَأُعْطِيَتْ الْمَثَانِي مَكَانَ الزُّبُورِ» و بیان میشود.

وَنَحْنُ وَجْهٌ اللهُ اشَارَاتٍ اسْتَبَدَّتْ بِهَا نَفْسُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ فِي الْقُرْآنِ فَصَلِّ الْقُرْآنِ» در حدیث دهم باب اول که: «وَأُعْطِيَتْ الْمَثَانِي مَكَانَ الزُّبُورِ» و بیان میشود.

اول از سوره زمر: «أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ» و بیان شد.

دوم از سوره بقره: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» بنابر این که مراد این باشد که: هیچ قطعه از روی زمین نیست که در تحت حکومت امام عالم به جمیع نفس احکام الله تعالی نباشد.

سوم از سوره بقره: «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا نُفْسِكُمْ وَ مَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» بنابر این که مراد این باشد که: انفاق صدقات بر حالی فایدهمند است که مصرف آنها،

پیروان امام عالم به جمیع نفس احکام الله تعالی باشند.

چهارم از سوره روم: «فَاتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» «بنابر این که مراد این باشد که: ایتاء حق فایدهمند است بر حالی که از پیروان آن امام و در پیروان آن امام باشد.

پنجم از سوره روم: «وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبَا لِيَرْبُؤَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ» «بنابر این که مراد این باشد که: زکات بر حالی فایدهمند است که مصرفش پیروان آن امام باشند.

و بر این قیاس است امثال آیت سوره لیل: «إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ» .

الأَظْهَرُ (به فتح همزه و سکون ظاء با نقطه و ضمّ هاء و راء بی نقطه، جمع «ظَهْر» به فتح طاء و سکون هاء): أَوْسَاطُ النَّاسِ و عامه که اعتباری ندارند. و ذکر این، اشارت است به این که حکم، مخصوص وجه الله است و ما از جمله رعیت شده‌ایم.

نَحْنُ عَيْنُ اللَّهِ اشارت است به آیت سوره طه: «وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي» .

وَيَدُهُ الْمَبْسُوطَةُ اشارت است به آیت سوره مائده: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» .

وإِمَامَةَ الْمُتَّقِينَ منصوب به عطف بر ضمیر جَهَلْنَا است. و این، اشارت است به جهل مخالفان و امثال آیت سوره توبه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» «و آیت سوره احزاب: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» .

یعنی: روایت است از امام محمد باقر علیه السلام گفت که: ماییم آن مثانی که داده آنها را الله

تعالی به پیغمبر ما محمد صلی الله علیه و آله. و ماییم وجه الله تعالی؛ آمد و رفت میکنیم در زمین در میان عامه شما. و ماییم به جای چشم الله تعالی در مخلوقات او. و به جای دست او که گشوده

شده به رحمت بر سر بندگان او. شناخت قدر ما را هر که شناخت قدر ما را و شناخت قدر ما را هر که  
که شناخت قدر ما و قدر امامت متقیان را.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف. قوله عليه السلام: نحن المثنائي، إشارة إلى قوله عز و جل: وَ لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَ  
الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وَ المشهور بين المفسرين أنها سورة الفاتحة، وقيل: السبع الطوال، وقيل: مجموع  
القرآن لقسمته أسباعا، وقوله: من المثنائي بيان للسبع و المثنائي من الثنية أو الثناء، فإن كل ذلك  
مثنى تكرر قراءته و ألفاظه أو قصصه و مواعظه، أو مثنى بالبلاغة و الإعجاز، أو مثنى على الله بما هو  
أهله من صفاته العظمى و أسمائه الحسنی، و يجوز أن يراد بالمثنائي القرآن أو كتب الله كلها، فتكون  
من للتبعض. وقوله وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ إن أريد بالسبع الآيات أو السور فمن عطف الكل على البعض  
أو العام على الخاص، و إن أريد به الأسباع فمن عطف أحد الوصفين على الآخر، هذا ما قيل في  
تفسير ظهر الآية الكريمة، و يدل عليها بعض الأخبار أيضا و أما تأويله عليه السلام لبطن الآية فلعل  
كونهم عليهم السلام سبعا باعتبار أسمائهم فإنها سبعة، و إن تكرر بعضها، أو باعتبار أن انتشار أكثر  
العلوم كان من سبعة منهم إلى الكاظم عليه السلام، ثم بعد ذلك كانوا خائفين مستورين مغمورين  
لا يصل إليهم الناس غالبا إلا بالمكاتبة و المراسلة، فلذا خص هذا العدد منهم بالذكر. فعلى تلك  
التقدير يجوز أن تكون المثنائي من الثناء لأنهم الذين يشنون عليه تعالى حق ثنائه بحسب الطاقة  
البشرية، و أن يكون من الثنية لتثنيهم مع القرآن كما قال الصدوق (ره) حيث قال: معنى قوله: نحن  
المثنائي أي نحن الذين قرننا النبي صلى الله عليه و آله إلى القرآن و أوصى بالتمسك بالقرآن، و بنا  
أخبر أمته أنا لا نفترق حتى نرد حوضه انتهى أو لتثنيهم مع النبي صلى الله عليه و آله، أو لأنهم  
عليهم السلام ذو جهتين جهة تقديس و روحانية و ارتباط تام بجنابة تعالى، و جهة ارتباط بالخلق  
بسبب البشرية و يحتمل أن يكون السبع باعتبار أنه إذا ثني يصير أربعة عشر موافقا لعدددهم عليهم  
السلام إما باعتبار التباين الاعتباري بين المعطي و المعطى له إذ كونه معطي إنما يلاحظ مع جهة



النبوة و الكمالات التي خصه الله بها و كونه معطي له، مع قطع النظر عنها، أو يكون الواو في قوله: و القرآن، بمعنى مع فيكونون مع القرآن أربعة عشر، و فيه ما فيه. و يحتمل أن يكون المراد بالسبع في ذلك التأويل أيضا السورة، و يكون المراد بتلك الأخبار أن الله تعالى إنما أمتن بهذه السورة على النبي صلى الله عليه و آله في مقابلة القرآن العظيم لاشتمالها على وصف الأئمة عليه السلام و مدح طريقتهم و ذم أعدائهم في قوله سبحانه صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ إِلَى آخِرِ السُّورَةِ، فالمعنى نحن المقصودون بالمشائي. و قال في النهاية: فيه فأقاموا بين ظهرانيهم و بين أظهرهم، قد تكررت هذه اللفظة في الحديث، و المراد بها أنهم أقاموا بينهم على سبيل الاستظهار و الاستناد إليهم، و زيدت فيه ألف و نون مفتوحة تأكيدا، و معناه أن ظهرا منهم قدامه و ظهرا وراءه فهو مكنوف من جانبه و من جوانبه إذا قيل بين أظهرهم، ثم كثر حتى استعمل في الإقامة بين القوم مطلقا. و هم عين الله أي شاهده على عباده، فكما أن الرجل ينظر بعينه ليطلع على الأمور كذلك خلقهم الله ليكونوا شهداء منه عليهم، ناظرين في أمورهم، و العين يطلق على الجاسوس و على خيار الشيء أيضا، قال في النهاية في حديث عمر: إن رجلا كان ينظر في الطواف إلى حرم المسلمين فلطمه علي عليه السلام فاستعدى عليه فقال: ضربك بحق أصابته عين من عين الله، أراد خاصة من خواص الله عز و جل، و وليا من أوليائه انتهى و إطلاق اليد على النعمة و الرحمة و القدرة شائع، فهم نعم الله التامة و رحمته المبسوطة و مظاهر قدرته الكاملة. قوله عليه السلام: و إمامة المتقين، بالنصب عطفًا على ضمير المتكلم في جهلنا ثانيا، أي جهلنا من جهل إمامة المتقين أو عرفنا و جهلنا أولا أي عرف إمامة المتقين من عرفنا، و جهلها من جهلنا، أو بالجر عطفًا على الرحمة أي يده المبسوطة بإمامة المتقين و لعله من تصحيف النساخ، و الأظهر ما في نسخ التوحيد: و من جهلنا بإمامة اليقين أي الموت على التهديد، أو المراد أنه يتيقن بعد الموت و رفع الشبهات.

\*\*\*\*\*

٤ / ٣٦٠ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى جَمِيعاً، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا» (٣) قَالَ : ١/١٤٤ :

«نَحْنُ - وَاللَّهِ - الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (٤) الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا». (٥)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

و آن حضرت راجع به قول خدای عز و جل «خدا را نامهای نیکوست او را بآنها بخوانید» فرمود: سوگند بخدا مائیم آن نامهای نیکو که خدا عملی را از بندگان نپذیرد مگر آنکه با معرفت ما باشد. (بدستور و راهنمایی ما باشد).

ترجمه مصطفوی ؛ ج ١ ، ص ١٩٦

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

٤- امام صادق (علیه السلام) در قول خدای عز و جل (١٨١ سوره ٧): «برای خدا نامهای نیک است وی را بدانها بخوانید» فرمود: به خدا ما هستیم نامهای نیک او که از بندگان هیچ کرداری پذیرفته نیست جز به شناختن ما.

ترجمه کمره ای ؛ ج ١ ، ص ٤١٥

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- امام صادق علیه السلام در قول خدای عز و جل برای خدا نامهای نیک است وی را بدانها بخوانید (اعراف/۱۸۱) فرمود: به خدا ما هستیم نامهای نیک که از بندگان هیچ کرداری پذیرفته نیست جز به شناختن ما.

توضیح: اسم مشتق از سمه به معنی نشانه و علامت است و چون ائمه علیهم السلام مردم را بسوی خداوند رهبری می کنند نشانه و معرف خداوندند و به همین خاطر اسماء تکوینی حق و وسیله اثبات مقام بلند الهی اند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۷۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح قد علمت فی شرح الحدیث الاول من باب حدوث الاسماء ان الممكنات مظاهر اسماء الله و صفاته، و ان اطلاق الاسماء علی مظاهرها مما هو متعارف عند العرفاء، و ان الانسان الكامل لكونه مشتملا علی معانی اسماء الله کلها، کاسم الله المتضمن لمعانی جمیع الاسماء الالهية علی الاجمال کان مظهرا للاسم الجامع فهو الاسم الاعظم الدال علی صفات الحق و اسمائه من عرفه فقد عرف ربه. و لا شک ان معرفة الله واجبة و انما الطريق الی معرفته معرفة الانسان الكامل و هو النبی صلی الله علیه و آله و من بعده من اوصیائه و اولیاء امته علیهم السلام. فمعنی الآیة: و لله

الاسماء الحسنی و هی الذوات الكاملة، لكونه علامة دالة على محاسن صفاته و افعاله و آثاره، كما ان الاسم علامة لمسمّاه، فادعوه ای فادعوا الله و اطلبوا التقرب إليه بسبب معرفتها، و لكون معرفته تعالی منوطة بمعرفتهم جاز اطلاق اسماء الله عليهم على انك قد علمت ان مفهومات الاسماء معان كلية كل منها يصدق على امور كثيرة فى الخارج، ای ليس المراد من الاسم هاهنا «اسم» بل معنى مثل العالم و القادر و الحی و السميع و البصير، و ليس فى الموجودات الممكنة ما يصدق عليه جميع معانى الاسماء الالهية الا الانسان الكامل، فهو الحرى بان يكون اسم الله، و اما غيره فلا يوجد فيها الا معانى بعض الاسماء لا كلها. فمنها: ما يصدق عليه مثل القدوس و السبوح كالملائكة. و منها العليم و القاهر كالعقول. و منها: المدبر كالنفوس. و منها: الجبار و المنتقم كالملائكة العذاب. و منها: المضل و المغوى كالشياطين. و منها: المهلك و المميت كعزرائيل و ملك الموت. و منها: المحيى و الباعث كاسرافيل و نحوه و هكذا سائر الانواع كل منها مظهر اسم واحد او اكثر بخلاف الانسان الكامل خليفة الله فى الارض. فاذن قد ظهر مما ذكرنا معنى قوله عليه السلام: نحن و الله الاسماء الحسنی، و انما اكده بالقسم لكونه معنى غامضا مستبعدا عند اكثر الناس. و قوله: لا يقبل الله من العباد عملا الا بمعرفتنا، لان العبادة غير صحيحة الا بعد معرفة المعبود و معرفته يتوقف على معرفة النبی صلى الله عليه و آله و الائمة عليهم السلام كما مر.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ١٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله رحمه الله: الحسين بن محمد الاشعري هو الحسين بن محمد بن عمران بن أبى بكر الاشعري القمى أبو عبد الله الثقة صاحب كتاب النوادر، و روى عن معلى بن محمد. و الشيخ رحمه الله قال فى باب لم من كتاب الرجال: الحسين بن محمد بن عامر الاشعري يروى عن عمه عبد الله ابن عامر عن ابن أبى عمير، يروى عنه الكلينى. و فى بعض نسخ كتاب الرجال الحسين بن

أحمد بن عامر الأشعري. و الله سبحانه أعلم. قوله عليه السلام: نحن و الله الاسماء الحسنى الاسم هو الكلمة الدالة على نفس جوهر الذات أو على الذات من حيث صفة ما من صفاتها أو فعل ما من أفعالها، و أعداد نظام الوجود بأسرها كلمات الله الشاهدة بألسنة ذواتها و ألسن هوياتها أن جاعلها و صانعها هو الله الواحد القهار،

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ

«أى بلسان حاله و نطق وجوده»

وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

«و المَجْعول بما هو مَجْعول شأن من شئون الجاعل نعت من نعوته اعتبار من اعتباراته حيثية من حيثياته، فذرات النظام كلمات الله و أسماؤه الدالة على ذاته الحققة و وجوده الحقيقي و الذوات النورية الفاضلة و النفوس القدسية الكاملة، منها أسماء الله الحسنى الناطقة بألسنة ما لها من الصفات و النعوت التى هى كمالات مطلقة للوجود بما هو وجود أكبر نطق و أبلغ بيان، ان تلك الصفات و الكمالات انما هى بالاسر اظلال الكمالات الحققة الحقيقية القائمة بالذات المعبر عن جملتها بحيثية الوجوبية الحققة القيومية. و نحن فى كتبنا و صحفنا قد عبرنا عن عالم الانوار العقلية بعالم التسبيح و التحميد اقتباسا بالتنزيل الكريم و اقتداء بالقرآن العظيم حيث يقول عز من قائل

لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ

تعبيرا عن عالمى الخلق و الامر، لما هناك من الدلالة العظمى و الشهادة الكبرى. و الله سبحانه و لى الحمد كله و بيده مقاليد الفيض كله فليتبصر.

التعليقة على كتاب الكافى؛ ج ١، ص ٣٥٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: عن سعدان بن. [ص ١٤٣ ح ٤] أقول: سعدان لقب، وهو بفتح السين المهملة وسكون العين المهملة نبت من أفضل المرعى وله شوكة. ثم إن ذلك لقب لعبدالرحمن، وهو بضم السين اسم للإسعاد.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: در سورة اعراف چنین است:»

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»

«و در سورة بنى اسرائيل چنین است:»

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ»

«و در سورة طه چنین است:»

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ.»

«و در سورة حشر چنین است:»

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ.»

« نَحْنُ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ مِنْفَاتٍ نَدَارِدُ بِأَنْجِهْ غَدَشْتِ دَرِ حَدِيثِ دَوِّمِ بَابِ بَيْسْتَمِ. بِيَانِ اَيْنِ اَن كِه: اِسْمِ، مَسْتَعْمَلِ مِي شُوْدِ بِهْ مَعْنِي عَلَامَتِ وَ بِهْ مَعْنِي لَفْظِي كِهْ دَرِ مَقَابِلِ فَعْلِ وَ حَرْفِ اِسْتِ وَ بِهْ مَعْنِي مَفْهُومِ اَن لَفْظِ. وَ چُونِ قُرْآنِ رَا مَعَانِي مُتَعَدَّدَهْ مِي بَاشَدِ، دَرِ اَيْنِ حَدِيثِ مَعْنِي اَوَّلِ بِيَانِ شُدِهْ وَ دَرِ گَزْدَشْتِهْ مَعْنِي دِيْگَرِ بِيَانِ شُدِهْ. وَ اَيْنِ كِهْ ائِمَّهْ عَلِيْهَمُ السَّلَامِ عَلَامَاتِ وَ مَظَاهِرِ كَمَالِ قَدْرَتِ اللّٰهِ تَعَالٰی اِنْدِ، گَزْدَشْتِ دَرِ «كِتَابُ الْعَقْلِ» دَرِ حَدِيثِ هَفْتَمِ بَابِ چَهَارْدَهْمِ كِهْ «بَابُ اسْتِعْمَالِ الْعِلْمِ» اِسْتِ. وَ اَيْنِ كِهْ بَهْتَرِنْدِ اَزْ عَلَامَاتِ دِيْگَرِ، بِهْ اِعْتِبَارِ اَيْنِ اِسْتِ كِهْ دُنْيَا وَ مَا فِيْهَا، بِهْ طُفَيْلِ ائِمَّهْ هُدٰی اَفْرِيْدَهْ شُدِهْ.

الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا مَدْلُولِ»

سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

«اِسْتِ؛ زِيْرَا كِهْ دَلَالَتِ مِي كِنْدِ بَرِ اَيْنِ كِهْ جَمِيْعِ اِعْمَالِ اَيْشَانِ اَزْ نَمَازِ وَ رُوْزَهْ وَ حَجِّ وَ غَيْرِ ذَلِكِ، وَ بَالِ بَرِ اَيْشَانِ مِي شُوْدِ. وَ مَوْيِدِ اَيْنِ تَفْسِيْرِ اِسْتِ حَصْرِ دَرِ»

لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ

«وَ تَفْرِيْعِ بَرِ اَن حَصْرِ، دَرِ»

فَادْعُوْهُ بِهَا

«بِنَابِرِ اَيْنِ كِهْ مَرَادِ اَيْنِ بَاشَدِ كِه: ائِمَّهْ هُدٰی تَصْرَفِيْ دَرِ اِحْكَامِ اِلَهِيْ نَمِي كِنْدِنْدِ اَزْ رُوِيْ ظَنْ وَ پِيْرُوِيْ هُوَا وَ هُوَسْ، پَسْ بِهْ مَدَدِ خَوَانِيْدِ اللّٰهِ رَا دَرِ كَارِ دِيْنِ بِهْ تَوْسُطِ اَيْشَانِ وَ دَرِ طَلْبِ حَاجَاتِ كُوْبِيْدِ كِه: «اللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْئَلُكَ بِمُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ». وَ مِثْلِ اَيْنِ تَفْسِيْرِ، دَرِ آيْتِ سُورَهْ بَنِيْ اِسْرَائِيْلِ اَيْنِ اِسْتِ كِه: دَعُوْتِ اللّٰهِ وَ دَعُوْتِ رَحْمَانِ وَ اِمْتَالِ اَنهَا فَايْدَهْ نَدَارِدِ بِيْ تَوْسُطِ ائِمَّهْ هُدٰی. وَ مِي تَوَانْدِ بُوْدِ كِهْ مَرَادِ دَرِ اَيْنِ حَدِيثِ اَيْنِ بَاشَدِ كِه: بِيْ مَعْرِفَتِ مَا وَ تَعَلَّمِ مَسَائِلِ تَوْحِيْدِ اَزْ مَا، اِلْحَادِ دَرِ اِسْمَايِ حَسَنِيْ مِي شُوْدِ وَ هِيْچِ عَمَلِيْ مَقْبُوْلِ نَمِي شُوْدِ، مُوَافِقِ اَنجِهْ مِي آيْدِ دَرِ حَدِيثِ دَهْمِ اَيْنِ بَابِ كِه: «بِنَا عُرِفُ اللّٰهُ». يَعْنِي: رُوَايْتِ اِسْتِ اَزْ اِمَامِ جَعْفَرِ صَادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامِ دَرِ قَوْلِ اللّٰهِ -عَزَّ وَجَلَّ- دَرِ سُورَهْ اِعْرَافِ كِه: وَ اللّٰهُ

تعالی راست و بس نام های بهتر، پس خوانید او را به آنها. گفت که: ما ائمه، اهل البيت، به خدا قسم که آن اسمای حسنی ایم، که قبول نمی کند الله تعالی از بندگان عملی را مگر به شناخت ایشان ما را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۷۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (فی قول الله عزّ وجلّ) فی سورة الأعراف . «الاسم»: العلامة الدالة على المسمی، وظاهر أنّ من أكمل علامات الربوبیة الحجّة المعصوم العاقل عن الله الدالّ علیه دلالة ظاهرة والهادی إلیه هداية باهرة، فتأویل الآية كما قال علیه السلام، والله الحجج المعصومون فاطلب التقرب إلیه بمعرفتهم علیهم السلام. فی بعض النسخ- كما ضبط السید الأجلّ النائینی-: «ونحن والله أسماء الله الحسنی» وقال: أى الحافظ لها ومظهرها المحيط بمعرفتها.

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۲، ص ۳۶۵

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: مجهول و سمووا بالاسم لأنهم يدلون على قدرة الله تعالى و علمه و سائر کمالاته، فهم بمنزلة الاسم فى الدلالة على المسمى أو يكون بمعناه اللغوى من الوسم بمعنى العلامة، أو لأنهم المظهرون لأسماء الله و الحافظون لها و المحيطون بمعرفتها، أو المظاهر لها و الله يعلم.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۱۱۵



## ٥- الحديث

٣٦١ / ٥ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ ، عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ ، عَنِ الْحَسَنِ (٦) بْنِ سَعِيدٍ ، عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ مَرْوَانَ بْنِ صَبَّاحٍ ، قَالَ :

ص : ٣٥١

١-١ . فى التوحيد : «ومن جهلنا فأمامه اليقين» . و«إمامة المتقين» بالنصب ، عطفًا على ضمير المتكلم فى «جهلنا» ثانياً ، أى جهلنا وجهل إمامة المتقين . وفى قوله : «إمامة المتقين» يحتمل وجهان آخران من الإعراب : الجزّ عطفًا على قوله عليه السلام : «بالرحمة» أى ويده المبسوطة بإمامة المتقين ؛ والرفع على الابتداء بحذف الخبر ، أى لنا إمامة المتقين . قال المجلسى فى مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١١٥ : «ولعله من تصحيف النسخ ، والأظهر ما فى نسخ التوحيد: ومن جهلنا فأمامه اليقين ، أى الموت على التهديد ، أو المراد أنه يتيقن بعد الموت ورفع الشبهات» . وانظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٣٧٣ ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٢٩٠ .

٢-٢ . بصائر الدرجات ، ص ٦٥ ، ح ٤ ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن عليّ بن حديد ، عن عليّ بن أبي المغيرة ، عن أبي سلام النحاس ، عن سورة بن كليب ، عن أبي جعفر عليه السلام ؛ وفيه ، ص ٦٦ ، ح ٢ ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن أبي سلام ، إلى قوله : «بين أظهركم»؛ التوحيد ، ص ١٥٠ ، ح ٦ ، عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، عن أبيه ، عن سهل بن زياد ، عن يعقوب بن يزيد ، عن محمد بن سنان ؛ تفسير القمى ، ج ١ ، ص ٣٧٧ ، بسنده عن أحمد بن محمد ، عن محبوب بن سيار ، عن محمد بن سنان ، عن سورة بن كليب ، عن أبي جعفر عليه السلام ، وفى كلّها مع اختلاف يسير؛ بصائر الدرجات ، ص ٦٦ ، ح ١ ، بسند آخر عن أبي

الحسن عليه السلام، مع اختلاف. تفسير العياشي، ج ٢، ص ٢٤٩، ح ٣٦، عن سورة بن كليب،  
عن أبي جعفر عليه السلام، مع اختلاف يسير الوافي، ج ١، ص ٤١٨، ح ٣٤٥.  
٣-٣. الأعراف (٧): ١٨٠.

٤-٤. في «ج» وحاشية ميرزا رفيعا: «أسماء الله الحسنى». وفي «بح، بس» وحاشية «بف»:  
«أسماء الله».

٥-٥. تفسير العياشي، ج ٢، ص ٤٢، ح ١١٩، عن محمد بن أبي زيد الرازي، عمّن ذكره، عن  
الرضا، عن أبي عبد الله عليهما السلام، مع اختلاف يسير وزيادة في أوله الوافي، ج ١، ص ٤٩١،  
ح ٣٤٦.

٦-٦. في حاشية «ض، و»: «الحسين».

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا، فَأَحْسَنَ خَلْقَنَا (١)؛ وَصَوَّرَنَا، فَأَحْسَنَ صُورَنَا؛ وَجَعَلَنَا  
عَيْنَهُ فِي عِبَادِهِ، وَلِسَانَهُ النَّاطِقَ فِي خَلْقِهِ، وَيَدَهُ الْمَبْسُوطَةَ عَلَى عِبَادِهِ بِالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ، وَوَجْهَهُ الَّذِي  
يُؤَوِّتِي مِنْهُ، وَبَابَهُ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَخَزَانَهُ (٢) فِي سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ (٣)؛ بِنَا أَثْمَرَتِ الْأَشْجَارُ،  
وَأَيَّنَعَتِ (٤) الثَّمَارُ، وَجَرَتِ الْأَنْهَارُ؛ وَبِنَا يَنْزِلُ (٥) غَيْثُ السَّمَاءِ، وَيَنْبُتُ (٦) عُشْبُ الْأَرْضِ؛  
وَبِعِبَادَتِنَا عِبَدَ اللَّهُ، وَلَوْ لَا نَحْنُ مَا عُبِدَ اللَّهُ» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق فرمود: خدا ما را آفرید و آفرینش ما را نیکو ساخت (زیرا طینت ما را از علیین قرار داد و  
استعداد کمالات را در ما فوق العاده ساخت) و ما را صورتگری کرد و نیکو صورتگری کرد (اخلاق  
حمیده و صفات فاضله را در سرشت ما گذاشت) و ما را در میان بندگان دیده خویش قرار داد (تا  
کردار آنها را بنگریم و نزد او گواهی دهیم) و در میان خلقتش زبان گویا قرار داد (تا معارف و حلال

و حرام او را برای آنها بیان کنیم) و دست مهر و رحمت گشوده بر سر بندگانش ساخت و وجه خود قرار داد که از آن سوی باو گرایند (به حدیث دوم رجوع شود) و ما را دری که او را نشان دهد قرار داد (پس هر که از این در وارد شود بمعرفت و اطاعت او رسد) و گنجینه دار میان آسمان و زمینش نمود (تا معارف و بلکه تمام خیرات او از برکت ما بمردم رسد) و از برکت وجود ما درختان بارور گردند و میوه ها برسند و نهرها جاری شوند و از برکت ما باران از آسمان بیارد و گیاه از زمین بروید (زیرا شناختن و پرستش خدای یکتا و ظهور کمالات نفسانی مخلوق میوه ایست که از درخت وجود انسان مطلوبست و بدست آمدن این میوه شرایط و معداتی لازم دارد که در اثر تبلیغات فرستادگان و برگزیدگان خدا حاصل آید) و بوسیله عبادت ما خدا پرستش شد و اگر ما نبودیم خدا پرستش نمیگشت (زیرا پرستش کامل و واجد تمام شرایطی که خدا میخواهد، ما میدانیم و میگوئیم و انجام میدهیم).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۹۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- امام صادق (علیه السلام) فرمود: به راستی خدا ما را آفرید و خوش آفرید (خوش خلق آفرید خ ل) و صورتگری کرد و خوش صورتگری کرد، و ما را در میان بندگان دیده و دیده بان خود ساخت و زبان گویای خویش نمود در خلق خود، و دست مهرورزی و رحمت که بر سر بندگانش گشود، ما را وجهه خود معرفی کرد که از سوی آن به وی گرایند، و باب خود ساخت که بر او رهنما باشد و گنجینه دار خود مقرر کرده در آسمان و زمینش. به برکت وجود ما، درختان میوه دهند و میوه ها برسند و نهرها روان باشند، به برکت ما باران فرو بارد و گیاه زمین بروید و بوسیله پرستش ما خداوند پرستیده شد و اگر ما نبودیم خداوند را نمی پرستیدند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۱۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- امام صادق علیه السلام فرمود: براستی خدا ما را آفرید و خوش آفرید و صورتگری کرد، و ما را در میان بندگان چشم و دیده بان خود و در میان مردم ما را زبان گویای خویش نمود و دست مهرورزی و رحمت که بر سر بندگان گشود، ما را وجهه خود معرفی کرد که از سوی آن به وی گرایند، و باب خود ساخت که بر او رهنما باشد و گنجینه دار خود در آسمان و زمین قرار داد و به برکت وجود ما، درختان، میوه دهند و میوه ها برسند و نهرها روان شوند، به برکت ما باران ببارد و گیاه زمین بروید و بوسیله عبادت ما، خداوند پرستیده شد و اگر ما نبودیم خداوند پرستش نمی شد.

توضیح: ائمه باب الله اند بخاطر آن که خداوند نهان است که توسط پیامبران و امامان آشکار و معرفی شود چون پیام علم و حکمت را از خدا آموزد و امام از پیامبر که پیامبر خود فرمود من شهر علمم و علی هم درب ورودی اوست و توسط آنان همه خیرات و نعمتهای الهی به موجودات و مخلوقات می رسد چون آنها واسطه فیضند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۷۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح اینعت علی صیغة المجهول من ینع الثمر ینعا و ینوعا ای نضج فهو یانع و ینیع. و الغیث المطر. و العشب بسکون الشین هو الکلاء الرطب و لا یقال له الحشیش حتی یهیج، و بلد عاشب و

ارض معشية و عشية و اعشوشب الارض كثر عشبها.قوله:ان الله خلقنا فاحسن خلقنا، اراد به هذا الخلق العنصرى و حسنه اعتدال مزاجه و استواء اجزائه و تناسب اعضائه و اشكالها و هيئاتها، فان تسوية المواد و الاشباح و تعديلها على حسب شرافة الصور و الارواح، فالروح الاكمل للمزاج الاعدل. و قوله: و صورنا و احسن صورنا، اراد بها الصورة الباطنة النفسانية و حسنها و صفائها و ذكائها و عدالتها و حسن اخلاقها و اتصافها بالملكات الفاضلة و سلامتها عن الامراض الباطنة و الرذائل النفسانية. و قوله: و جعلنا عينه فى عباده، هذا و ما يتلوه باعتبار مرتبة الروح العقلى الذى هو اخر المراتب الباطنية و منتهى درجة الانسانية فى الكمال، و قد سبق مرارا ان للانسان الكامل مقامات و درجات جوهرية يصل إليها فى سيرها الباطنى و سلوكه الجوهري و سفره المعنوى الى الله، فاذا بلغ الى مقام الروح الامرى المضاف الى الله فى قوله:

وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي

، و هو لا يكون الا للانبياء الكاملين و الاولياء الواصلين صلوات الله عليهم صار متحدًا بامر الله و كلمته، و كذلك الذوات المتعددة الكاملة و النفوس المفارقة الفاضلة عند بلوغها الى هذه الدرجة العقلية تصير واحدة وحدة عقلية كلية لا وحدة عددية يقابلها الكثرة و يحصل من تكررها و انضمام امثالها الكثرة، اذا لعقلى الكلى لا ثانى له من نوعه، و عند ذلك يصير الانسان متوسطا بين الله و بين الخلائق فى اليجاد و التأثير و الخلق و التقدير و التصرف و التدبير، و حيث يكون باقيا ببقاء الله فيكون أيضا مؤثر بتأثير الله خالقا بخلق الله مكونا بتكوين الله، و لاجل ذلك صارت طاعته طاعة الله و عبادته عبادة الله كما قال تعالى:

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

، و قال:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ . و روى عنه صلى الله عليه و آله: من رآنى فقد رأى الله. و فى الحديث القدسى: من اهان لى و ليا فقد بارزنى بالمحاربة، و هذا شأن التوسط العقلى

بينه تعالى وبين خلقه فى الوجود و اليجاد فيسمى اسماء مختلفة باعتبارات مختلفة، فمن حيث كونه واسطة فى رؤيته تعالى للمخلوقات عين الله التى لا تنام، و من حيث كونه واسطة فى إنشاء الكلام و القاء الوحي على الأنبياء عليهم السلام لسانه الناطق، و من حيث كونه واسطة فى تعريف الاشياء يد الرحمة و الرزق يده المبسوطة، و من حيث ان به يتوجه الخالق الى الخلائق و به يتوجه العباد إليه تعالى يسمى بوجه الله الكريم، و من حيث كون العقل دالا على معرفة الله و به يدخلون الى دار رحمته و كرامته يسمى باب الله، و من حيث كونه فيه العلم بحقائق الاشياء على وجه الاجمال خزينة علم الله الى غير ذلك من الاسماء المتعددة باعتبارات شتى ككونه قلم الله و كلمته العليا و قوله الحق و امره الاعلى و اسمه الاعظم و روحه و كلامه. اذا تقررت هذه المعانى فى ذهنك و قد اعتقدت و ايقنت ان نفوس ائمتنا الطاهرين الذين طهرهم الله عن ادناس البشرية و ارجاس الجاهلية و كانوا ذرية طيبة من سلالة الأنبياء عليهم السلام و جدتهم محمد خاتم الأنبياء و على اكرم الأوصياء عليهم صلوات الله و عظمهم الله فى القرآن و جعل مودتهم اجر الرسالة و النبوة و اوجب حقهم على البرية الى غير ذلك من النصوص الواردة فيهم من الكتاب و السنة مما قد بلغت لا محالة الى غاية الكمالات الانسية و اخر الدرجات الامكانية، فجميع ما ذكره عليه السلام فى هذا الحديث و غيره حق و صدق فى شأنهم من غير اطراء او مبالغة و هو جد كله فى حقهم من غير مدهانة و تجوز، حاشاهم عن التكلم بكلام شعري او خطابي مجرد عن اليقين. و نحن بحمد الله و عنايته عرفناهم كذلك لا بمجرد التقليد و السماع و النقل و الاجماع او تعصبا لمذهب دون مذهب او الفا لطائفة دون اخرى، بل بنور البصيرة و البرهان و الكشف العيان. و اعلم ان ثبوت هذه الدرجة للانسان من كون روحه فى أعلى عليين لا ينافى كونه بعد فى هذا العالم الاسفل لما سبقت الاشارة الى ان اولياء الله قد تحولت بواطنهم و حشروا الى الله فى دنياهم فصارت ارواحهم فى المحل الاعلى و مقام او ادنى و اجسادهم فى المنزل الادنى، و انما تصرفت نفوس هؤلاء فى ابدانهم ببعض قواها لا بكلها كما لغيرهم فى حالة النوم، اذ روح المؤمن عند نومه يرتقى الى عالم الملكوت حيث يرى و يشاهد رؤيا صادقة و امورا غائبة عن هذا العالم و ليست باضغاث احلام، فدل ذلك على ان الروح انقطعت علاقته بهذا البدن لكن لا بالكلية و الا لفسد مزاج البدن و انخلعت صورته، بل بقيت قواه

الطبيعية بحالها عمالة فى البدن اعمالها المخصوصة بها من الجذب و الدفع و الهضم و الا حالة و  
الا نماء و التوليد و غيرها. فان قلت:الثابت فى الحديث الالهى المشهور بين الجمهور:لا يزال العبد  
يتقرب الى بالنوافل،هو صيرورة الحق سمعا و بصرا و يدا للعبد المتقرب إليه،و الثابت فى هذا  
الحديث و غيره عكس ذلك من صيرورة العبد وجه الله و عينه و لسانه و يده فما وجه التوفيق؟  
قلنا:وجه ذلك اختلاف الاعتبارات و الحثيات،و لنذكر أولا مثلا مناسبا لهذا المطلب ثم لنعد إليه  
بعد ذلك فنقول:نسبة الذوات المستغرقة فى جلال الله من ارواح الاولياء الكاملين و الملائكة  
المقربين نسبة قوانا و حواسنا الى النفس المدبرة،فان فعلها فعل النفس لكونها موجودة بوجود النفس  
باقية ببقائها و ان كانت مواضعها و آلاتها البدنية فاسدة.اذ التحقيق عندنا انها منبعثة ناشئة من النفس  
متعلقة بمواضع الشعور حين تعلق النفس بالبدن و سترجع إليها عند موت البدن قائمة بها. فلكل  
منها اعتباران:اعتبار كونها ملحوظة بذاتها و اعتبار انها قوة من قوى النفس، فاذا نظرت الى ذات القوة  
الباصرة مثلا فوجدتها مدركة للمرئيات لكن بمدد النفس و قوتها،فحكمت بانها تفعل فعلها الخاص  
و هو الرؤية بقوة النفس و توسطها،فكانت حينئذ هى الذات الباصرة و النفس بصرها،و كذا الكلام  
فى السامعة و غيرها من الحواس،بل الاولى فى التمثيل الحس المشترك الذى آتته مقدم الدماغ  
لكونه مجمع الحواس و القوى،ففى هذا الاعتبار يكون النفس وجهه و سمعه و بصره و ذوقه و غير  
ذلك. و اذا نظرت الى ذات النفس و كونها لا تفعل هذه الآثار الادراكية الا بواسطة الحس المشترك  
فتحكم بانه وجهها و سمعها و بصرها و غير ذلك،لانه فى هذا الاعتبار ليس ذاتا مباينة لذات النفس  
بل شأن من شئونها و حيثية من حيثياتها،لان القوى لنفسانية فانية فيها باقية ببقائها فلا ذات لها مستقلة  
مغايرة لذات النفس،فعلى هذا القياس حال عباد الله المقربين الفانين فيه الباقين ببقائه. قال الشيخ  
العربى فى الفص الابراهيمى من كتابه المسمى بفصوص الحكم:انما سمي الخليل خليلا لتخلله و  
حصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية و لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم عليه السلام،و كل  
حكم يصح من ذلك.الا ترى ان الحق يظهر بصفات المحدثات و اخبر بذلك عن نفسه؟الا ترى  
المخلوق يظهر بصفات الحق؟ فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه فيكون الخلق جميع  
اسماء الحق سمعه و بصره و جميع نسبه و ادراكاته،و ان كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن

فيه، فالحق سمع الخلق و بصره و يده و رجله و جميع قواه كما ورد في الخبر. انتهى كلامه. و قال في  
الفص الادريسي: و هو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها و  
ليست الا هو، فهو العلى لذاته لا علو اضافية لان الاعيان - اراد بها الماهيات - ما شمت رائحة الوجود  
فهى على حالها مع تعدد الصور فى الموجودات. قال القيصرى فى شرح هذا الكلام: ان الاعيان مرايا  
لوجود الحق و ما يظهر فى المرأة الاعين الرائي و صورته، فالموجودات المسمى بالمحدثات صور  
تفاصيل الحق فهى العلية لذاتها لان الحق على بذاته لا بالاضافة، فالموجودات كذلك الا انها ليست  
الاعين الحق. اى بحسب الوجود، و ماهياتها ما شمت رائحة الوجود، و لها اعتباران: اعتبار انها مرايا  
لوجود الحق و اسمائه و صفاته و اعتباران وجود الحق مرآة لها، فبالاعتبار الاول لا يظهر فى الخارج  
الا الوجود المتعين بحسب تلك المرايا، المتعدد بتعدددها، كما اذا قابلت وجهك بالمرايا المتعددة  
يظهر صورتك فى كل منها و تعددت، فعلى هذا ليس فى الخارج الا الوجود، و الاعيان على حالها  
فى العلم معدومة العين ما شمت رائحة الوجود الخارجى. هذا لسان الموحد الذى غلبه الحق، و  
بالاعتبار الثانى ليس فى الوجود الا الاعيان، و وجود الحق الذى هو مرآة لها فى الغيب ما يتجلى الا  
وراء تتق العزة و سرادقات الجمال و الجلال، و هذا لسان من غلبه الخلق. و اما المحقق فلا يزال  
يشاهد المرأتين: مرآة الاعيان و مرآة الحق و الصور التى فيها معا من غير انفكاك و امتياز. انتهى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ١٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله عليه السلام: و أينعت الثمار ينع الثمر أى نضج، و الينيع و اليانع مثل الناضج، و  
جمع اليانع ينع، و ثمرة أثمرت و أينعت من باب الافعال للصيرورة.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٥٦



\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: عينه فى عباده. [ص ١٤٤ ح ٥] أقول: لأنهم الأشهاد يوم القيامة. قال عليه السلام: ولسانه. [ص ١٤٤ ح ٥] أقول: لكونهم المعبرين عن الله. قال عليه السلام: والرحمة. [ص ١٤٤ ح ٥] أقول: لأنهم رحمة من الله للعباد. قال عليه السلام: فى سمائه. [ص ١٤٤ ح ٥] أقول: أى نزول المنافع من السماء وإخراج الأرض منافعها بسببهم.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٣٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: وَلِسَانُهُ النَّاطِقُ فِي خَلْقِهِ به معنى اين است كه: ما عالمان به تأويل جميع متشابهات قرآن ايم. حُرَّانُهُ فِي سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ به معنى اين است كه: قرآن، تَبْيَانِ كُلِّ شَيْءٍ است و ما جميع قرآن را مى دانيم، پس علم جميع آنها نزد ما محفوظ است و در آسمان و زمين، كسى غير ما اين رتبه را ندارد، موافق آنچه گذشت در «كِتَابُ الْعَقْلِ» در حديث هشتم باب بيست و يكم كه «بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ» تا آخر است. أَيُنَعَت، به ياء دو نقطه در پايين و نون و عين بى نقطه است. عُبِدَ در اول، به صيغهُ مجهولِ باب «نَصَرَ» است و در دوم، به صيغهُ معلومِ باب تَفْعِيل، يا مجهولِ باب «نَصَرَ» است. يعنى: گفت امام جعفر صادق عليه السلام كه: به درستی كه الله تعالى آفرید ما ائمه، عالمان به جميع احكام الهی را، پس نيكو كرد آفریدن ما را. و صورت داد ما را، پس نيكو كرد صورت های ما را. و گردانید ما را نظرِ التفاتِ خود در بندگانِ او و زبان او كه گوياست در مخلوقين او و دست او كه گشوده شده است بر سر بندگان او به رأفت و رحمت و راه او كه آمده مى شود از آن راه و در او كه راهنمایی مى كند مردمان را بر او و خزينه داران او در آسمان او و زمين او. بيانِ اين آن كه: به سبب

ما میوه داد درختان و پخته شد میوه ها و جاری شد نهرها. و به سبب ما فرود می آید باران آسمان و می روید گیاه زمین. و به سبب عبادت ما عبادت کرده شد الله تعالی. و اگر ما نمی بودیم، تکلیف نمی کرد الله تعالی هیچ کس را؛ چه هیچ کس نمی بود، پس عبادت کرده نمی شد الله تعالی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۷۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (فأحسن خلقنا) أى من الطينة الطاهرة. إشارة إلى آية التطهير . (وجعلنا عينه فى عباده) أى بمنزلة عينه بدلالة خلقنا. و«الوجه» هنا مفسّر صريحاً بالجهة والطريق. و«الإثمار» إفعال للضرورة. وكذا «الإيناع» من «الينع» بتقديم الخاتمة المفتوحة على النون، وهو نضج الثمر وإدراكه، أى صار نضيجة. (وينبت) على المعلوم من باب نصر. و«العُشب» بالضمّ وسكون المعجمة: الكلاء الرطب. (وبعبادتنا عبد الله) إمّا بمعنى أنّ حقّ عبادته سبحانه لا يصدر إلّا عن المعصوم، أو المعنى أنّ بطاعة مفترض الطاعة تقبل العبادة. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «وبعبادتنا عبد الله» أى بمعرفتنا وعبادتنا التى بها نعرفه ونعبده ونهدى عباده إليها ونعلّمها إيّاهم عبد الله لا غيرها عمّا يسمّيها العامّة معرفةً وعبادةً، وهذه المعرفة والعبادة إنّما تكون لمن انتجبه الله واختاره لحملها وأفاضها عليه، وأمر عباده بالأخذ منهم والمراجعة إليهم فيها؛ لئلاّ يضلّوا بإغواء الشيطان . واحتمل برهان الفضلاء: «ولولا نحن ما عبد الله» على التفعيل المعلوم. فدلالة واضحة على وجوب وجود الإمام؛ فإنّ الأعلم بالحقائق فى هذا النظام صانعها ومدبّرها ألبتة، فانحصر الحقّ فيما أخبر به فلا بدّ لامتناع الرؤية والمعاشرة الجسمانيّة من واسطة معصوم عاقلٍ عنه تعالى.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۳۶۶

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله عليه السلام: فأحسن خلقنا، حيث خلقهم من الطينة الطاهرة أو من حيث إكمالهم عليهم السلام وعصمتهم من الخطأ و الزلة، ويمكن أن يقرأ خلقنا بالضم فأحسن صورنا أى جعلنا ذوى صورة حسنة و أخلاق جميلة، و حلانا بالكمالات النفسانية، و لسانه الناطق فى خلقه لما كان اللسان يعبر عما فى الضمير و يبين ما أراد الإنسان إظهاره أطلق عليهم عليهم السلام لسان الله لأنهم المعبرون عن الله يبينون حلاله و حرامه و معارفه و سائر ما يريد بيانه للخلق و بابه الذى يدل عليه لما كان المرید للقاء السلطان لا بد له من إتيان بابه و لقاء بوابه ليوصلوه إليه فسموا أبواب الله، لأنه لا بد لمن يريد معرفته سبحانه و طاعته من أن يأتهم ليدلوه عليه و على رضاه، فلذا شبهوا بالبواب و سموا الأبواب و لذا قال النبى صلى الله عليه و آله: أنا مدينة العلم - أو مدينة الحكمة و على بابها. و روى عن الباقر عليه السلام فى معنى كونهم باب الله: معناه أن الله احتجب عن خلقه بنبيه و الأوصياء من بعده، و فوض إليهم من العلم ما علم احتياج الخلق إليه، و لما استوفى النبى صلى الله عليه و آله على عليه و آله على عليه السلام العلوم و الحكمة قال: أنا مدينة العلم و على بابها، و قد أوجب الله على الخلق الاستكانة لعلى عليه السلام بقوله:

أَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ

أى الذى لا يرتابون فى فضل الباب و علو قدره. و قال فى موضع آخر:

وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا

يعنى الأئمة عليهم السلام الذين هم بيوت العلم و معادنه و هم أبواب الله و وسيلته و الدعاة إلى الجنة و الأدلاء عليها إلى يوم القيامة، رواه الكفعمى عنه عليه السلام. و خزانة فى سمائه و أرضه أى خزان علمه من بين أهل السماء و الأرض فنعطى علمه من نشاء و منعه من نشاء. و يحتمل الأعم إذ جميع الخيرات يصل إلى الخلق بتوسطهم، و قيل: أى عندهم مفاتيح الخير من العلوم و الأسماء التى تفتح أبواب الجود على العالمين. بنا أثمرت الأشجار إذ الغاية فى خلق العالم المعرفة و العبادة

كما دلت عليه الآيات والأخبار، ولا يتأتى الكامل منهما إلا منهم، ولا يتأتى من سائر الخلق إلا بهم، فهم سبب نظام العالم، ولذا يختل عند فقد الإمام لانتفاء الغاية وقد قال سبحانه: لولاك لما خلقت الأفلاك، قيل: ويحتمل أن يكون أثمار الأشجار وإيناع الأثمار وجرى الأنهار إه كناية عن ظهور الكمالات النفسانية والجسمانية، ووصولها إلى غايتها المطلوبة، و ظهور العلم وأمثاله، و قال فى النهاية أئع الثمر يئع و يئع بينع فهو مئع و يئع إذا أدرك و نضج و أئع أكثر استعمالا، و العشب بالضم الكلاء الرطب. و بعبادتنا عبد الله و لو لا نحن ما عبد الله أى بمعرفتنا و عبادتنا التى بها نعرفه و نعبده و نهدى عباده إليها و نعلمها إياهم، عبد الله لا بغيرها مما تسميه العامة عبادة و معرفة، أو أنه لو لا عبادتنا لم يوجد أحد، لأن الله خلق العالم لعبادتنا فلم يوجد الدنيا فلم يعبد الله أحد، أو المراد أن العبادة الخالصة مع الشرائط لا تصدر إلا منا، فلولانا ما عبد الله إذ المعنى أن ولايتنا شرط لقبول العبادة فلولانا نحن ما عبد سبحانه عبادة مقبولة.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١١٨

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦ / ٣٦٢ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ، عَنْ عَمِّهِ حَمْرَةَ بْنِ بَزِيعٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : «فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ» (٩) فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ (١٠) \_ عَزَّ وَجَلَّ \_ لَا يَأْسَفُ كَأَسَفِنَا، وَلَكِنَّهُ (١١) خَلَقَ أَوْلِيَاءَ لِنَفْسِهِ يَأْسِفُونَ وَيَرْضُونَ وَهُمْ مَخْلُوقُونَ مَرْبُوبُونَ (١٢)، فَجَعَلَ رِضَاهُمْ رِضَا نَفْسِهِ، وَسَخَطَهُمْ سَخَطَ نَفْسِهِ؛ لِأَنَّهُ جَعَلَهُمُ الدُّعَاءَ إِلَيْهِ، وَالْأَدْلَاءَ عَلَيْهِ، فَلِذَلِكَ صَارُوا كَذَلِكَ، وَلَيْسَ أَنَّ ذَلِكَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ كَمَا يَصِلُ

ص: ٣٥٢

- ١-١ . فى «بف»: «خلقتنا» . وفى مرآة العقول : «يمكن أن يقرأ: حُلِقْنَا ، بالضم».
- ٢-٢ . فى «ف»: «وخزائنه» . وفى التوحيد: «وخزائنه».
- ٣-٣ . فى «ف»: «فى السماء والأرض».
- ٤-٤ . «أينعت»: نَضَجَتْ ، أى صارت نضيجة . يقال: يَنَعُ الثمرُ وأينع، أى نضج، أى بلغ وقت أكله . وقال صدر المتألهين فى شرحه: «أَيْنَعَتْ ، على صيغة المجهول» . وانظر: الصحاح ، ج ٣ ، ص ١٣١٠ (ينع).
- ٥-٥ . فى حاشية «ض ، ف ، بح» والتوحيد: «نزل».
- ٦-٦ . فى حاشية «ض ، ف ، بح» وشرح المازندراني والتوحيد : «ونبت».
- ٧-٧ . «العُشْبُ»: الكلاً الرطب ، ولا يقال له: حشيش حتى يهيج . الصحاح ، ج ١ ، ص ١٨٢ (عشب).
- ٨-٨ . التوحيد ، ص ١٥١ ، ح ٨ ، بسنده عن محمد بن أبى عبد الله الكوفى . راجع: الكافى ، كتاب الحجّة ، باب أن الأئمة ولاية أمر الله وخزنة علمه ، ح ٥١٤ ؛ وبصائر الدرجات ، ص ١٠٥ ، ح ٩ و ١٣ الوافى ، ج ١ ، ص ٤١٩ ، ح ٣٤٦ .
- ٩-٩ . الزخرف (٤٣): ٥٥ .
- ١٠-١٠ . فى التوحيد والمعانى : «المكوّن» بدل «الله» .
- ١١-١١ . فى «بس»: «ولكن».
- ١٢-١٢ . فى التوحيد والمعانى : «مدبرون».

إلى خَلْقِهِ، لَكِنْ هَذَا مَعْنَى مَا قَالَ مِنْ ذَلِكَ، وَقَدْ قَالَ: «مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا، فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ، وَدَعَانِي إِلَيْهَا» وَقَالَ: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (١): وَقَالَ: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (٢) فَكُلُّ هَذَا وَشِبْهُهُ (٣) عَلَى مَا ذَكَرْتُ لَكَ، ١٤٦/١

وَهَكَذَا الرِّضَا وَالْغَضَبُ وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْأَشْيَاءِ مِمَّا يُشَاكِلُ ذَلِكَ، وَلَوْ (٤) كَانَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ - ١١/١٤٥ الْأَسْفُ (٥) وَالضَّجْرُ (٦) - وَهُوَ الَّذِي خَلَقَهُمَا (٧) وَأَنْشَأَهُمَا (٨) - لَجَازَ لِقَائِلِ هَذَا أَنْ يَقُولَ: إِنَّ الْخَالِقَ يَبِيدُ (٩) يَوْمًا مَا (١٠)؛ لِأَنَّه إِذَا دَخَلَهُ الْغَضَبُ وَالضَّجْرُ، دَخَلَهُ التَّغْيِيرُ (١١)، وَإِذَا دَخَلَهُ التَّغْيِيرُ (١٢) لَمْ يُوَءَمِنْ عَلَيْهِ الْأَبَادَةُ (١٣)، ثُمَّ لَمْ يُعْرِفِ (١٤) الْمُكُونُ مِنَ الْمُكُونِ، وَلَا الْقَادِرُ مِنَ الْمُقَدَّرِ عَلَيْهِ، وَلَا الْخَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ، تَعَالَى اللَّهُ عَنِ هَذَا (١٥) الْقَوْلِ عَلُوًّا كَبِيرًا؛ بَلْ هُوَ الْخَالِقُ لِلْأَشْيَاءِ لَا لِحَاجَةٍ، فَإِذَا كَانَ لَا لِحَاجَةَ، اسْتَحَالَ الْحَدُّ وَالْكَيفُ فِيهِ، فَافْهَمَ

ص: ٣٥٣

١-١ . النساء - ٨٠

٢-٢ . الفتح (٤٨): ١٠.

٣-٣ . يجوز عطفه على «هذا» أيضا.

٤-٤ . فى «ض» وحاشية «ج»: «فلو».

٥-٥ . «الأسف»: أشدّ الحزن . وأسف عليه: غضب ، وآسفه : أغضبه . أنظر : الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٣٣٠ (أسف).

٦-٦ . «الضجر»: القلق والاضطراب من الغم ، أى هو اضطراب النفس وتغيّرها؛ خوفا من فوات المقصود أو لحوق الضرر . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٧١٩ (ضجر) ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٢٩٩.

٧-٧ . فى التوحيد والمعانى : «أحدثهما».

٨-٨ . فى «ج ، ف ، بح ، بر ، بس» وحاشية «ض»: «وأشياءهما» . وفى شرح المازندراني والوافى : «وأشباههما» . ولعلّ المراد بالأشياء : الآثار.

٩-٩ . «يبيد»: يهلك . يقال: باد الشيء أى هلك ، والإبادة : الإهلاك . أنظر : الصحاح ، ج ٢ ، ص ٤٥٠ (يبيد).

۱۰-۱۰ . فی «بف» وشرح صدر المتألهین : - «ما».

۱۱-۱۱ . هکذا فی «ب» وحاشیة «ف» وشرح صدر المتألهین وشرح المازندرانی . وفی المطبوع  
وسائر النسخ: «التغییر».

۱۲-۱۲ . هکذا فی «ب» وحاشیة «ف» وشرح صدر المتألهین وشرح المازندرانی . وفی المطبوع  
وسائر النسخ: «التغییر».

۱۳-۱۳ . فی الوافی: «بالإبادة».

۱۴-۱۴ . فی التوحید والمعانی : «ولو كان ذلك كذلك لم يعرف» بدل «ثم لم يعرف».

۱۵-۱۵ . فی شرح صدر المتألهین : «ذلك».

إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. (۱)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) راجع بقول خدای عز و جل (۵۴ سوره ۴۳) «چون ما را بافسوس آوردند از ایشان انتقام گرفتیم» فرمود: خدای عز و جل چون افسوس ما افسوس نخورد لیکن او دوستانی ای خود آفریده که آنها افسوس خوردند و خشنود گردند. و ایشان مخلوقند و پروریدگان و خداوند خشنودی آنها را خشنودی خود و خشم آنها را خشم خود قرار داده زیرا ایشان را مبلغین خود و دلالت کنندگان بسوی خود مقرر داشته است و از این جهت است که آن مقامرا دارند، معنی آیه آن نیست که افسوس دامن خدای تعالی را گیرد چنان که دامنگیر مخلوق شود بلکه معنی آن چنانست که در این باره گفته است «هر که بیکی از دوستان من اهانت کند بپیکار من آمده و مرا بمبارزه خوانده است و فرموده (۸۰ سوره ۴) «هر که فرمان پیغمبر برد فرمان خدا برده است» و نیز فرموده است (۱۰ سوره ۴۸) «همانا کسانی که با تو بیعت کنند با خدا بیعت کرده اند و دست خدا روی دست ایشانست»

تمام این عبارات و آنچه مانند اینهاست معنایش همانست که برای گفتیم و همچنین است خشنودی و خشم و غیر این دو از صفات دیگر مانند آنها، اگر بنا باشد که افسوس و دلتنگی دامن خدا را هم بگیرد در صورتی که خود او خالق و پدید آورنده آنها است روا باشد که کسی بگوید روزی شود که خدای خالق نابود گردد، زیرا اگر خشم و دلتنگی بر او درآید دگرگونی عارضش شود و چون دگرگونی عارضش شود از نابودی ایمن نباشد، بعلاوه در این صورت میان پدید آورنده و پدید شده و میان قادر و آنچه زیر قدرتست و میان خالق و مخلوق فرقی نباشد، خدا از چنین گفتار برتری بسیار دارد، او خالق همه چیز است بدون آنکه بآنها نیازی داشته باشد و چون بی نیاز است اندازه و چگونگی نسبت باو محالست - مطلب را بفهم ان شاء الله تعالی.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۹۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امام صادق (علیه السلام) در تفسیر قول خدای تعالی (سوره ۵۴) «چون ما را به افسوس آوردند از آنها انتقام کشیدیم» فرمود: محقق است که خدای تبارک و تعالی چون ما افسوس نخورد ولی او دوستانی برای خود آفریده است که افسوس خورند و بیسندند و با اینکه آنها مخلوق و پرورده اویند، رضای آنها را رضای خود مقرر کرده و خشم آنها را خشم خود، زیرا آنها داعیان به سوی خود و رهنمای بر خویش نموده و بدین سبب این مقام را دارند و این برای آن نیست که از نافرمانی مردم زیانی به خدا رسد چنانچه به خلق می رسد، ولی این است مقصود از آنچه در این باره گفته شده است و به راستی که خدای عز و جل فرموده است: هر که یک دوست مرا خوار شمارد مرا به نبرد طلبیده و بدان دعوت کرده و فرموده است (سوره ۸۰) «هر که فرمان رسول برد، فرمان خدا را برده» و فرموده (سوره ۴۸): «به راستی کسانی که با تو بیعت کنند همانا با خدا بیعت کردند، دست خدا روی دست آنها است» همه اینها و آنچه بدانها ماند چنان است که من با تو گفتم و خشنودی و



خشم و آنچه بدانها ماند هم مثل آنها است و اگر روا بود که افسوس و دلتنگی برای خدا رخ دهد با اینکه خدا آنها را آفریده و ایجاد کرده گوینده ای را می رسد که بگوید روزی شود که خالق جهان نیست گردد، زیرا اگر خشم و دلتنگی بر او در آیند دیگرگونی به او رخ دهد و هر چه در معرض تغییر و دیگرگونی باشد، از نیستی مصون نیست و در این صورت فرقی میان پدید آرنده و پدید شده و میان قادر و آنچه مسخر قدرت است و میان خالق و مخلوق نماند بسیار بسیار از این گفتار ناهنجار برتر است و بدور است بلکه او است که همه چیز را آفریده بی نیاز بدان و چون خلقت او بر پایه بی نیازی از مخلوق است محال است که حدی و یا چگونگی در وی باشد خوب بفهم ان شاء الله.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۱۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امام صادق علیه السلام در تفسیر قول خدای تعالی چون ما را به خشم آوردند از آنها انتقام کشیدیم (زخرف/۵۴) فرمود: محقق است که خشم خداوند مانند خشم ما نیست و مانند ما افسوس نخورد ولی او دوستانی برای خود آفریده است که تأسف خورند و خشنود گردند و با اینکه آنها مخلوق و پرورده اویند، رضای آنها را رضای خود قرار داده و خشم آنها را خشم خود، زیرا آنها خوانندگان را بسوی خود و رهنمای بر خویش قرار داده و بدین سبب این مقام را دارند و این برای آن نیست که از نافرمانی مردم زیانی به خدا رسد، چنانچه به خلق می رسد، ولی نظر چنین است از آنچه که در این باره گفته شده است و به راستی که خدای عز و جل فرموده است: هرکس دوست مرا خوار شمارد مرا به نبرد طلبیده و به آن دعوت کرده و فرموده است هرکس فرمان رسول برد، فرمان خدا را برده (نساء/۸۰) و فرموده به راستی کسانی که با تو بیعت کنند همانا با خدا بیعت کردند، دست خدا روی دست آنها است (فتح/۱۰) همه اینها و آن که شبیه اینهاست چنان است که با تو گفتم و خوشنودی و خشم و آنچه مانند آنهاست و اگر روا بود که افسوس و دلتنگی برای خدا رخ دهد با

اینکه خدا آنها را آفریده و ایجاد کرده گوینده ای بخود اجازه می دهد که بگوید روزی شود که خالق جهان نابود گردد، زیرا اگر خشم و دلتنگی بر او وارد شود و دگرگونی عارضش گردد از نابودی در امان نباشد و در این صورت فرقی میان پدیدآورنده و مخلوق و میان قادر و آنچه مسخر قدرت اوست و میان خالق و مخلوق نباشد و خداوند از این گفتار ناهنجار برتر است و به دور است بلکه اوست که همه چیز را بدون نیاز به آنها آفریده و چون خلقت او بر پایه بی نیازی از مخلوق است محال است که حدی و یا چگونگی در وی باشد این را خوب بدان

توضیح: مرحوم ملا صدرای شیرازی پیرامون این که چون دگرگونی عارضش شود از نابودی ایمن نباشد چهار دلیل آورده است:

۱- افسوس و خشم و مانند اینها کیفیاتی است که قابل اشتداد است و لازمه اشتداد تضاد است و دو چیز متضاد از بین رفتنی است مانند آب در گرما که بخار می شود و بخار در سرما که به آب تبدیل می گردد و انسان به هنگامی که خشمش یا ترسش شدت می یابد می میرد.

۲- هرچیز متغیری، مغیّری غیر از ذات خود لازم دارد زیرا مغیر در او تصرف کند و بر آن غالب آید و وی را نابود می سازد.

۳- هرچیز متغیری مرکب از دو چیز است. به سبب یکی بالفعل و به سبب دیگری بالقوه است زیرا محال است فعلیت و قوه در چیزی یک جهت و یک سبب داشته باشد.

۴- چیزی که دارای قوه نامتناهی است چیز دیگری در او اثر نمی گذارد و او از چیزی متأثر نمی شود زیرا ضعیف در برابر قوی توان مقاومت را ندارد تا چه رسد که بر او غالب گردد و یا قوی در قوت غیرمتناهی باشد در این صورت هرچیزی که قوتش متناهی باشد بناچار روزی فانی گردد.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۷۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح قد علمت ان الولى الكامل و الفانى المضمحل هو الذى يستغرق وجوده فى وجود الحق المعبود، لانه الموجود فى مقام العبودية و الشهود الراجع الى عالم الواحدة و الجمعية بعد طى منازل الكثرة و مناحل التفرقة، و قد خرج من البين و الاين و وصل و فنى فى العين، فحينئذ ان بقى على هذه الحالة من المحو و لم يرجع الى الصحو كان محجوبا بالحق عن الخلق على عكس حالة سائر الناس المحجوبين بالخلق عن الحق، فحينئذ لا شغل له فى هذا العالم و لا اسف و لا ضجر و لا غضب و لا رضاء و لا غير ذلك مع الخلق، لان جميع ذلك فرع الالتفات إليهم و المعاملة معهم. فاذا صارت تلك الحالة ملكة راسخة له و قويت ذاته بحيث وسع قلبه و انشرح صدره و صار جالسا فى مقام التمكين على الحد المشترك بين الحق و الخلق غير محتجب باحدهما عن الاخر، فحينئذ كلما يصدر عنه من الاعمال و الافعال و المجاهدات و المخاصمات و غيرها كان لله و بالله و من الله و فى الله، فان غضب كان غضبه بالله و ان رضى كان رضاه كذلك فهكذا فى جميع ما يفعل او ينفعل، فكان غضبه غضب الحق و رضائه رضاه و اسفه و انضجاره راجعا الى اسف الحق و انضجاره بوجه. لكن يجب ان يعلم لدفع الاشكال الوارد هاهنا بان هذه الانفعالات و التغيرات كيف ينسب الى الحق الاول تعالى؟ ان الاولياء الكاملين المكملين للخلق ما داموا فى هذا العالم لا مخلص لهم عن الاشتغال بالخلق و المخالطة معهم و اصلاحهم و تأديبهم و تعليمهم و الامر لهم بالمعروفات و نهيهم عن المنكرات، و حينئذ يلحقهم لوازم البشرية و نقائص الخلقية من الاذى و الالم و الانضجار و الاسف و غيرها من الانفعالات و الاستحالات و إليه الاشارة بقوله: يأسفون و يرضون و هم مخلوقون مربوبون، و لكن لما كان اصل اشتغالهم بامور الدنيا و التفاتهم الى الخلائق بواسطة امر الله و طاعته و عبادته فكلما يلحقهم من ذلك و يصل إليهم كان لله و فى سبيل الله فجعل رضاهم و رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه. و الحاصل ان الذى يستحيل على الله من

الانفعال و التغيير هو الذى يكون وصفاه بالذات و بالحقيقة و يصل الى ذاته بذاته، لا الذى لا يكون  
أولا و بالذات بل بالعرض و بواسطة العبد هو واسطة فى العروض لا واسطة فى الثبوت و لا فى  
الاثبات و إليه الاشارة بقوله:لانه جعلهم الدعاة إليه و الا دلاء عليه و لذلك صاروا كذلك. و  
توضيحه:ان كلا من هؤلاء الكمل لما كان متوسطا بين الله و خلقه و لهم جهتان ظاهرية يكون مع  
الخلق و باطنية يكون مع الحق، جعلهم الدعاة للخلق الى الله و الا دلاء بوجودهم عليه، فلاجل ذلك  
صاروا كالحمد المشترك بين الطرفين و كالأوسط فى الدليل الذى به يتعدى حكم احد الطرفين الى  
الآخر و لكن كما فى قوله عليه السلام: و ليس ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه. و اعلم ان فى  
قوله عليه السلام تنبيه لطيف على ان كلما هو من صفات الخلق من الامور الوجودية التى هى مظاهر  
صفات الله و اسمائه فهو ثابت للحق تعالى على وجه اعلى و اشرف، فان صفات الوجود كالوجود  
نفسه، فى كل موطن من المواطن و مقام من المقامات و عالم من العوالم انما يكون بحسب ذلك  
الموطن و المقام. فالغضب مثلا فى الجسم جسمانى وضعى كما يشاهد من ثوران الدم و حرارة  
الجلد و حمرة الوجه، و فى النفس نفسانى ادراكى و هو إرادة الانتقام و التشفى عن الغيظ، و فى العقل  
عقلى و هو الحكم الشرى و التصديق بتعذيب طائفة او حربهم لاعلاء دين الله و ما يجرى مجرى  
ذلك، و غضب الله ما يليق بمفهومات صفاته الموجودة بوجود ذاته. و كذا الشهوة:فانها فى النبات  
الميل الى جذب الغذاء و النمو، و فى بدن الحيوان انتفاخ العضو المخصوص و امتلاء اوعية المنى  
و جذب الرحم الا حليل، و فى نفسه التلذذ النفسانى بالمباشرة، و فى النفس الانسانية محبة الاخوان  
و المؤالفة و الصداقة و العشق العفيف الذى منشأ تناسب الاعضاء و الشمائل الحسنة لحسان الوجوه  
لا غلبة الشهوة و استيلاء الحيوانية البهيمية، و فى العقل الابتهاج بمعرفة الله و صفاته و افعاله و كيفية  
ترتيب الوجود و سلسلتى البدو و النهاية و الخلق و الامر و الملك و الملكوت، و فى الا له جل ذكره  
كون ذاته تعالى مبدأ الخيرات كلها و غايتها، و على هذا القياس سائر الصفات. و قد مر سابقا انه  
تعالى بحسب كل صفة و نعت هو له ليس كمثله شىء فى تلك الصفة، فان ذوات المجعولات و  
المخلوقات و صفاتها رشح و تبع لذاته و صفاته، و المجعول لا يساوى جاعله فى وجوده و لا فى  
صفات وجوده، فليس كمثله شىء من كل الوجوه و الجهات لكن الجميع فيه على وجه اعلى و

اشرف. قوله: لكن هذا معنى ما قال من ذلك، استثناء منقطع عن قوله: وليس ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه، يعنى ان هذه الانفعالات كالاسف و الرضاء و الغضب و نحوها لا يلحقه كما يلحق الخلق، و لكن هذا على نحو معنى ما قال فى كتبه و كلامه من ذلك الوجه الذى ذكرنا من انه خلق اولياء لنفسه فياسفون الى قوله:سخط نفسه. ثم اورد بعض الذى قاله تعالى من ذلك الوجه بقوله:و قد قال: من اهان لى و ليا الى قوله تعالى:فوق إليهم. ثم قال: فكل هذا-اى هذا المذكور من الحديث القدسى و الآيتين بعده- و شبهه على ما ذكرت لك، اى من انه جعل اهانة و ليه مبارزته و اطاعة الرسول اطاعته و مبايعته الرسول مبايعته قال: و هكذا الرضاء و الغضب و غيرهما من الاشياء و مما يشاكل ذلك، و هى كالاسف و الاذى كما فى قوله:

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ . و الانتقام:

فَأَنْتَقِمْنَا مِنْهُمْ . و المكر:

وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ . و الكيد:

إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَ أَكِيدُ كَيْدًا . و المجيء:

وَ جَاءَ رَبُّكَ . و الاتيان:

يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ . و الاستهزاء:

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ . و ما يجرى مجرى هذه التغيرات و الانفعالات. و قريب من هذا الباب مسألة البداء التى استصعبوها و ذكروا فى التفصى عن اشكالها و جوها سخيفة و تكلفات بعيدة، و نحن سنبين تحقيقها و توضيحها فى بابها ان شاء الله. ثم اشار الى البرهان الدال على تنزيه الله تعالى عن لحوق هذه الامور الى ذاته بقوله عليه السلام: و لو كان يصل الى الله الاسف و الضجر، و كل ما يجرى مجراهما من المذكورات و غيرها: و هو الذى خلقهما و انشأهما، هذه جملة اعتراضية فيها تنبيه على جهة اخرى فى هذا الباب، و هو ان خالق الشىء و مبدعه يجب ان يكون مرتفعا عنه موصوفا بما هو

اعلى و اشرف منه. و قوله: لجاز لقائل هذا ان يقول: ان الخالق يبىد يوما، جزاء لقوله: لو كان يصل الى الله الاسف و الضجر، اذ كلامه فى قوة قياس شرطى استثنائى ذكرت صغراه بكلا جزئيهما الشرطى و الجزائى و طويت كبراه و النتيجة اعتمادا على فهم السامع، و التقدير: لكن الخالق يستحيل ان يبىد يوما، فيمتنع ان يصل إليه الاسف و نحوه. ثم اشار الى بيان الملازمة بقوله: لانه اذا ادخله الغضب و الضجر دخله التغير، و هو الظاهر لان هذه كلها استحالات و انفعالات نفسانية: و اذا دخله التغير - اى كلما دخله التغير سواء كان فى ذاته او فى صفاته المتقررة دون السلوب و الاضافات البحتة - لم يؤمن عليه الابداء، اى الا هلاك و الافناء و ذلك من وجوه: احدها ان هذه الامور كصفات قابلة للاشتداد، و الاشتداد يلزمه التضاد، و المتضادان متفاسدان. الا ترى ان الماء اذا اشتدت سخوته بطلت صورته المائية و انقلب الى الهواء بل الى النار؟ و كذا الهواء اذا اشتدت برودته انقلب الى الماء، و الانسان اذا اشتدت غضبه يموت غيظا و اذا اشتدت خوفه يهلك جنبا؟ و ثانيها ان كل متغير لا بد له من مغير غير ذاته، اذ قد ثبت بالبرهان ان الشىء لا يتحرك من نفسه و كل ماله مغير قاهر عليه متصرف فيه فهو قادر على اهلاكه. و ثالثها ان كل ما دخل له التغير فهو مركب من امرين باحدهما يكون شيئا بالفعل و بالآخر يكون شيئا بالقوة، لاستحالة ان يكون الشىء من جهة ما هو بالفعل بالقوة و من حيث هو موجود معدوما، اذ القوة ضرب من العدم فلا بد فيه من تركيب من مادة و صورة و كل مركب قابلا للانحلال و الزوال. و رابعها ان ما كانت له قوة غير متناهية فلا يؤثر فيه شىء و هو لا يتأثر و لا ينفعل عن شىء، اذ الضعيف القوة لا يقاوم قويتها فضلا عن ان يغلب على القوى، و حينئذ فكيف الحال اذا كان القوى ذا قوة غير متناهية؟ فدل ذلك بعكس النقيض على ان كل متغير منفعل، فقوته متناهية الى حد و كل ما هو كذلك فلا بد ان يفنى و يهلك يوما، و انما قال: لم يؤمن عليه الابداء، بدل قوله: ان يبىد البتة، لانه يمكن ان يكون باقيا لا من جهة ذاته بل بامداد علوى اى مدد بعد مدد و قوة بعد قوة يصل إليه مما فوقه من المبادئ العالية، و هذا أيضا محال على الله تعالى. و قوله: ثم لم يعرف المكون من المكون و لا القادر من المقدور عليه و لا الخالق من المخلوق، اشارة الى وجه اخر فى امتناع دخول التغير على ذاته غير الوجوه المذكورة و هو: ان كل متغير فله مغير يحتاج إليه فى تغييره، فكل ما فرض انه المبدأ الاول للاكوان و التغيرات و الحركات و

الانفعالات فما دام فرض متغيرا فله مغير اخر و يكون حكمه فى الافتقار الى سبب محرك و مبدأ  
مكون حكم مقدوره و معلومه من غير فرق بينهما فى هذا الحكم، و هو الافتقار الى السبب  
المحتاج، فيكون الكلام عائدا إليه بحذافيه، فاما ان يذهب السلسلة الى غير النهاية او تنتهى الى  
موجود محرك غير متحرك و مكون غير متكون، و الاول محال فتعين الثانى و هو مطلوبنا من خالق  
الاشياء و فاعلها و موجدها و موجد احوالها و حركاتها تغيراتها دون ما فرض أولا انه يصل إليه التغير.  
قوله: تعالى الله عن هذا القول علوا كبيرا، اى عن القول بوصول الاسف و الضجر و نحوهما إليه او  
بدخول التغير مطلقا إليه او بعدم الفرق بين المكون و المكون و القادر و المقدور، و هذا انسب لقربه  
بالاشارة القريبة. قوله: بل هو الخالق للاشياء لا حاجة، اى بل هو الخالق المحض و المبدأ الصّرف  
الذى ليست فيه حاجة امكانية و لا جهة افتقارية، لانه مبدأ سلسلة الحاجات كلها و منتهى جميع  
الاشواق و الحركات. قوله: فاذا كان لا حاجة استحال الحر و كيف فيه، يعنى فاذا كان هو الخالق  
لما سواه كلها لا لجهة اخرى، و قد سبق ان المخلوق لا يساوى الخالق فى ذاته و لا فى صفاته فلا  
مثل له تعالى فى ذاته و لا شبه فى صفاته، و اذا كان كذلك فلا حد له و لا كيف فيه، اذ لو كان له حد  
فله ماهية مشتركة بينه و بين افراد مفروضة الصدق عليها، و كل ما له ماهية غير الوجود الصّرف فهو  
معلول ممكن محتاج الى علّة فلم يكن إله كل شىء، و لو جاز له كيف لكانت له صفة زائدة على ذاته  
فيلزم افتقاره الى سبب مفيد له تلك الصّفة، لا متناع كون ذاته تعالى قابلا و فاعلا و الكل محال. فثبت  
ان خالق الاشياء كلها بذاته استحال فيه الحد و كيف. قوله: فافهم ان شاء الله، انما امر (ع) بالفهم  
لما فيه من غموض و دقة و علقه بالمشيئة الالهية، لان الفهم و الدّرك و نحوهما من الامور التى لها  
مزيد اختصاص بالمشيئة الربانية، اذ ليس لاختيار العبد فيها مدخلية بخلاف افعال الجوارح، فان  
لقدره العبد و ارادته مدخلية فيها.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ١٦٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وليس أنّ ذلك. [ص ١٤٤ ح ٦] أقول: أى ليس معناه أنّ ذلك أى الأسف يعنى ليس إذا أسفوا أسف الله لأسفهم كما يأسف المحبّ المخلوق المحبوب. يقال: أسف عليه أسفاً أى غضب، وآسفه أى أغضبه فى سورة الزخرف . قال عليه السلام: وليس. [ص ١٤٤ ح ٦] أقول: أى ليس معناه. قال عليه السلام: من ذلك. [ص ١٤٤ ح ٦] أقول: فهو مجاز فى الإسناد، وفى كلام شبه ذلك. قال عليه السلام: أيديهم. [ص ١٤٤ ح ٦] أقول: جعل يد رسول الله [صلّى الله عليه وآله] يد نفسه. قال عليه السلام: ممّا يشاكل ذلك. [ص ١٤٥ ح ٦] أقول: أى جميعها مجازات. قال عليه السلام: ولو كان. [ص ١٤٥ ح ٦] أقول: هذا برهان على أنّ أسف الله راجع إلى أسف أوليائه. قال عليه السلام: والضجر. [ص ١٤٥ ح ٦] أقول: محرّكة: الفلق من الغمّ. قال عليه السلام: الإبادة. [ص ١٤٥ ح ٦] أقول: أى الإهلاك بأنّ كلّ متغيّر حادث لما مرّ فى خامس باب جوامع التوحيد، وكلّ حادث ممكن الوجود. قال عليه السلام: استحال الحدّ. [ص ١٤٥ ح ٦] أقول: أى حدوث صفة موجودة له، فإنّ ذلك لا يكون إلاّ بأن يمتاز فيه شىء عن شىء، فيكون محدوداً، أو بأن يتعاقب الأفراد، فيتحدّ زمان وجوده بحسب حدود أزمنة الصفات كما مضى فى خامس الباب. قال عليه السلام: الكيف فيه. [ص ١٤٥ ح ٦] أقول: لعلّ المراد من الكيف هو الأسف والضجر، واللام للعهد. وذلك حيث إنّهما يعرضان لمن يخاف فوت نفع له يحتاج إليه أمّا ما لا حاجة فيه إلى شىء ولا يخاف فوت شىء، فيمتنع اتّصافه بهما.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٣٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: فقَالَ عطف است بر بعضٍ معنى فى قَوْل-وَأَن «سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْل» است-از «قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْل». الأَسْف (به فتح همزه وفتح سين بى نقطه) مصدر باب «عَلِمَ» و السَّخَط (به ضمّ سين بى نقطه و سكون و ضمّ خاء با نقطه؛ وفتح سين وفتح خاء) مصدر باب «عَلِمَ»: غضب. أنّ در دوم (به فتح همزه و تشديد نون) خبر لَيْسَ است و اسمش، ضمير مستترٍ راجع به معنى آيت است. يعنى: رواية



است از محمد بن اسماعیل بن بزیر (به فتح باء یک نقطه و کسر زاء با نقطه و سکون یاء دو نقطه در پایین و عین بی نقطه) از عمش حمزه بن بزیر، از امام جعفر صادق علیه السلام در قول الله -عَزَّ وَجَلَّ- در سوره زخرف: پس وقتی که غضبناک کردند ما را، انتقام کشیدیم از ایشان؛ پس گفت: به درستی که الله -عَزَّ وَجَلَّ- غضبناک نمی شود مانند غضبناکی ما، و لیک او آفریده دوستانی را برای خود که غضبناک می شوند گاهی و راضی می شوند گاهی دیگر و ایشان مخلوق مملوک اند. پس گردانید رضای ایشان را به جای رضای خود و غضب ایشان را به جای غضب خود؛ چه گردانیده ایشان را خوانندگان مردمان سوی او و راهنمایان مردمان بر او، پس برای آن گردیده اند چنان. و نیست معنی آن این که: می رسد به الله تعالی غضب، چنانچه می رسد به خلق او، لیک این است که گفتیم بازگشت آنچه گفته از جمله امثال آن غضب؛ و به تحقیق گفته در حدیث قدسی: هر که خوار سازد دوست مرا، پس به تحقیق در معرکه بیرون آمده به جنگ من و طلبیده مرا سوی جنگ با خود. و گفته در سوره نساء: هر که اطاعت کند رسول را، پس به تحقیق اطاعت کرده الله تعالی را. و گفته در سوره فتح: به درستی که آن جماعت که بیعت می کنند تو را، جز این نیست که بیعت می کنند الله تعالی را. دست الله تعالی، بالای دست های ایشان است؛ چون دست رسول، بالای آنها است، پس جمیع آنچه گفتیم و هر چه مانند آن است، بر این نهج است که ذکر کردم برای تو از مجاز. و همچنین است رضا و غضب و غیر آن دو از چیزهایی که مانند آن است، به معنی این که از کیفیات است. اصل: «وَلَوْ كَانَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ الْأَسْفُ وَالضَّجْرُ - وَهُوَ الَّذِي خَلَقَهُمَا وَأَنْشَأَهُمَا - لَجَازَ لِقَائِهِ هَذَا أَنْ يَقُولَ: إِنَّ الْخَالِقَ يَبِيدُ يَوْمًا مَا؛ لِأَنَّهُ إِذَا دَخَلَهُ الْغَضَبُ وَالضَّجْرُ، دَخَلَهُ التَّغْيِيرُ، وَإِذَا دَخَلَهُ التَّغْيِيرُ لَمْ يُؤْمَنْ عَلَيْهِ الْإِبَادَةُ، ثُمَّ لَمْ يُعْرِفِ الْمُكُونُ مِنَ الْمُكُونِ، وَلَا الْقَادِرُ مِنَ الْمُقَدَّرِ عَلَيْهِ، وَلَا الْخَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ، تَعَالَى اللَّهُ عَنِ هَذَا الْقَوْلِ عَلُوًّا كَبِيرًا؛ بَلْ هُوَ الْخَالِقُ لِلْأَشْيَاءِ لَا لِحَاجَةٍ، فَإِذَا كَانَ لَا لِحَاجَةٍ، اسْتَحَالَ الْحَدُّ وَالْكَيفُ فِيهِ، فَافْهَمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى» . . شرح: الضَّجْرُ (به فتح ضاد با نقطه و فتح جیم و راء بی نقطه، مصدر باب «عَلِمَ»): غمگین شدن. وَهُوَ الَّذِي خَلَقَهُمَا اشارت است به آیت سوره انعام و رعد و زمر و مؤمن:»

خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ . .

«الإِنشَاء: احداث ذکر. وَأَنْشَأَهُمَا اشارت است به این که محال است که مخلوق، ازلی باشد، چنانچه گذشت در حدیث دَوِّمِ باب هفدهم که: «فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ». . یبید (به باء یک نقطه و یاء دو نقطه در پایین و دال بی نقطه) به صیغه مضارع غایب معلوم باب «ضَرَبَ» است. الْبَوَادُ (به فتح باء) و الْبِيَادُ (به فتح باء): فنا. مَا برای ابهام است و مراد، خواه نزدیک و خواه دور است. لَمْ يُؤْمِنْ به صیغه مضارع غایب مجهولِ باب «عَلِمَ» است. «عَلِيَ» در عَلَيَّهِ برای اِضْرَار است. الْإِبَادَةُ (به باء یک نقطه و دال بی نقطه، مصدر باب اِفعال): اِفْنَا. و آن، مرفوع و نایب فاعل است و مراد، اِفْنَای دیگری او راست، یا مراد اعمّ از آن و اِفْنَای او خود راست. و حاصلِ این استدلال این است که: اگر غضب و ضجر حادث شود در او، لازم می آید که در ازل، مستجمع جمیع صفات کمال و بری از جمیع صفات نقص نباشد؛ زیرا که امثال غضب و ضجر از صفات فعل نیست، بلکه از صفات ذات است که کمالات است؛ و این منافات دارد با وجوبِ بِالذَّاتِ که ثابت است به براهین. ثُمَّ لَمْ يُعْرِفِ الْمَكُونُ مِنَ الْمَكُونِ، وَلَا الْقَادِرُ مِنَ الْمَقْدُورِ عَلَيْهِ، وَلَا الْخَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ، برای دفع دو اعتراض است از استدلالی که بیان شد و هر دو اعتراض ناشی شده از بازی خوردن از سخنان فلاسفه و پیروان ایشان و غفلت از طریقه ائمه هدی و شیعه ایشان: اوّل این که: وجوبِ بِالذَّاتِ در صانع عالم، ثابت نیست، چنانچه فلاسفه می گویند که: فاعل اجسام ده عقل است که هر یک ممکنِ بِالذَّاتِ است. و دلایل ایشان در اثبات واجب که مشتمل است بر دور و تسلسل، چندین خلل دارد. چنانچه ظاهر است از رسایل اثبات واجبِ پیروان فلاسفه. دوم این که: استحاله نقص بر واجبِ بِالذَّاتِ، محلّ مناقشه است، چنانچه تفتازانی از پیروان فلاسفه در شرح مقاصد در مبحث قدرت، تصریح به آن کرده. و حاصل جوابِ امام این است که: بعد از الزام امکانِ بِالذَّاتِ در صانع عالم به قول «كُنْ» و محض نفوذ اراده، لازم می آید که فرقی نباشد میان فاعلِ به قول «كُنْ» و مفعول به قول «كُنْ» در استحاله نقص بر اوّل و جواز نقص بر دوم. و این فرق، مرکوز است در ذهن هر عاقل که ضایع نشده به تشکیکات زناده، چنانچه عَزَبِ چون تکوینِ حمار به قول «كُنْ» را دید گفت که:»

أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

«و مذکور است در سوره بقره و معلوم است که حمار در جنب کُلّ شیء چه باشد و این کافی است در اثبات واجب بالذات؛ زیرا که امکان بالذات، سردفترِ نقص ها است و چون این معنی، صریح نشده در این کلام، توضیح آن شده به قول امام که: بَلْ هُوَ الْخَالِقُ لِلْأَشْيَاءِ تَا آخِر. الْحَدِّ (به فتح حاء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه، مصدر باب «نَصَرَ»): منع از چیزی. الْكَيْفِ (به فتح کاف و سکون یاء دو نقطه در پایین و فاء، مصدر باب «ضَرَبَ»): بریدن از چیزی. و عطف آن، از قبیل عطف تفسیر است. و مراد این است که: محال است که ممنوع و مقطوع از صفتی، از صفات ذات باشد و آخر به هم رساند، چنانچه بیان شد در شرح حدیث پنجم باب سابق در شرح فقره «أَزْلُهُ نُهْيَةٌ» تا آخر. و چون این طریق استدلال، مخالف طریق زنادقه است که در زمان منصور دوانیقی رواجی گرفته بوده، چنانچه می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث دَوِّمِ باب چهلم که «بَابُ فِيهِ ذِكْرُ الصَّحِيفَةِ وَالْجَفْرِ وَالْجَامِعَةِ وَ مُصْحَفِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ» است امام گفته که: «فَأَفْهَمُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ». یعنی: و اگر می رسید سوی الله تعالی غضب و ملال؛ و حال آن که او آن کس است که آفریده آن دورا، هر آینه جایز می بود گوینده این سخن را که گوید که: خالق عالم برطرف می شود روزی از روزها؛ زیرا که شأن این است که چون داخل شود او را غضب و ملال، داخل می شود او را تغییر. و چون داخل شود او را تغیر، ممکن است برطرف کردن دیگری او را، بعد از آن لازم می آید که تمییز کرده نشده باشد احداث کننده عالم از احداث کرده شده و تمییز کرده نشود قادر بر عالم از مقدور علیّه و تمییز کرده نشود آفریننده به تدبیر عالم از آفریده شده به تدبیر. به غایت بلند است الله از این سخن بلندی ای بزرگ، بلکه او آفریننده به تدبیر هر چیز غیر خود است، نه برای حاجتی سوی آفریده شده، پس چون باشد آن آفریدن نه برای حاجتی، محال می شود ممنوع بودن و مقطوع بودن از صفتی از صفات ذات در ازل، پس تأمل در اینها کن تا فهمی آنچه را که گفتم، اگر خواسته باشد الله تعالی فهمیدن تو را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۸۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (فى قول الله تبارك وتعالى) فى سورة الزخرف . و«الأسف» محرّكة: أشدّ الحزن. أسف على ما فاته كعلم وتأسّف بمعنى. وأسف أيضاً عليه: غضب، وأسفه إيسافاً: أغضبه، أسفونا: أغضبونا. أى صاروا بأعمالهم باعثين على أن نغضب عليهم ونتقم منهم. (أولياء لنفسه): حججاً معصومين ممتازين عن الجميع حسباً ونسباً. (وهم مخلوقون مربوبون) ردّ على القدرية؛ إذ بعد الاتّصال على رأيهم الفاسد لا مخلوق قبل الممات أيضاً. (فلذلك) أى فلانحصار وصف الاصطفاء والاجتباء فيهم. (صاروا كذلك) أى مختصّين بالإضافات المذكورة. (وليس أنّ ذلك) بفتح الهمزة وتشديد النون، أى وليس المعنى أنّ ذلك. (وقد قال) فى الحديث القدسى: (مَن أهان لى ولياً... ) الحديث. وآية )

«مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ»

( فى سورة النساء، وتاليها فى سورة الفتح . (على ما ذكرت لك) على الوجه الذى ذكرت. (وهكذا الرضا والغضب) قد سبق أنّهما وأمثالهما من صفات الفعل وهى أفعال حادثة. قال السيّد الأجلّ النائنى: قد مرّ مراراً أنّه سبحانه لا يتّصف بصفات المخلوق، وإطلاق الأسف فيه سبحانه إمّا تجوّز باستعماله فى صدور الفعل الذى يترتب فينا مثله على الأسف، وإمّا مجاز فى الإسناد، أو من مجاز الحذف كما حمّله عليه السلام فى هذا الحديث . (والضجر) بالتحريك: السامة. فى بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: «وأنشأهما» مكان (وأشباههما) ثمّ قال: وفى بعض النسخ: «وأشباههما». «بادّ»: زال وهلك، و«الإبادة»: الإهلاك، قيل: ولعلّ هنا للصيرورة كما يدلّ عليه كلام برهان الفضلاء؛ حيث فسّرها بالهلاك والزوال. أقول: المضبوط فى عامّة النسخ: (التغيير) على التفعيل فى الموضوعين، فالمناسب «الإبادة» بمعنى الإهلاك، وأيضاً دخول الضجر من سمات المخلوق، فالإدخال والتغيير والإبادة من الغير. (دخله التغيير) أى من حال إلى حال. (لم يعرف المكوّن) أى الخالق الغنى من جميع الجهات. (من المكوّن) أى المخلوق المحتاج كذلك؛ فإنّ المتّصف بالتغيير ممكن فناقص محتاج إلى مكوّن واجب الوجود لذاته، غنى قادرٍ على كلّ شىء؛ لكماله من جميع الجهات باستجماعه جميع صفات الكمال. (لا لحاجة) أى لا لنقص من جهة الإمكان والاحتياج. ف (استحال الحدّ) أى التناهى والكيف؛ إذ كلّ منهما خاصّ بالمتناهى فى

ذاته. (لا لحاجة) على المعلوم من باب نصر؛ حيث يقول في سورة المائدة . قيل: (ثم قال في موضع آخر) أى منه إلى خلقه فى وجوده، أو كمالاته؛ لكونه المبدأ الأول الأزلى السرمدى الأحدى المتقدّس عن التكثرّ بجهة من الجهات كالفعلية والقوة وغيرها، (فإذا كان) كذلك (استحال) عليه (الحدّ) الموقوف على الماهية الإمكانية (والكيف. فافهم إن شاء الله تعالى): كلام زرارة يعنى ثم قرأ الإمام عليه السلام فى مكان آخر هذه الآية من سورة البقرة . (ثم ذكر) وفسّر كما فسّر أولاً. وقال برهان الفضلاء: «فى موضع آخر» يعنى فى سورة الأعراف. «ثم ذكر» يعنى مضمون الآية فى البقرة والأعراف بلفظ آخر، ومثل ما قال فى أواخر سورة الأعراف وهو قوله تعالى:

«وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ»؛

إذ تقديم المفعول دلالة على قصر القلب. وقال السيّد الأجلّ النائينى: يعنى ثم قال الله سبحانه فى موضع آخر من كتابه

«وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»

، ثم ذكر سبحانه مثله فى كتابه من إسناد ما لهم من الرضا والغضب والأسف وأمثالها إلى نفسه فى مواضع كثيرة . هديّة: «جين» بالجيم كصين: اسم رجل. وقيل: نسبة إلى «حُبِين» كزبير بالمهملة والمفردة اسم رجل. وقيل: إلى «حنين» كذلك بالنون بدل المفردة. قيل: «الجنب» عبارة عن كنف الحماية كما يستفاد من التالى. وقال برهان الفضلاء: يعنى أنا مذكور فى جنب الله كما فى آيتى الولاية والإطاعة:

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ»

الآية،

«أَطِيعُوا اللَّهَ»

الآية. . قال برهان الفضلاء: حاصل الاستدلال أنّ شيئاً من الكيف لا يمكن أن يكون واجب الوجود؛ لاحتياجه إلى محلّه، فممكّن بالذات، وكلّ ممكّن حادث مدبّر بتدبير مُحدّثه، فيستحيل أن يكون خالق العالم ذا كيف، فإنّ كيفه يكون إذاً حادثاً بتدبيره، فيكون الخالق في كماله محتاجاً إلى غيره وهو كيفه، وذلك نقص ينافي الوجوب بالذات باتّفاق أهل الإسلام والزنادقة من الفلاسفة، وينافى أيضاً الخالقيّة باتّفاق أهل الإسلام. فظهر من هذا التقرير أنّ «لأته» إلى آخره إشارة إلى الاستدلال الذي مقدّماته مشتركة بين أهل الإسلام والزنادقة. و«ثمّ لم يعرف» إلى آخره إشارة إلى قسم آخر من الاستدلال وهو مختصّ بأهل الإسلام، فلمّا كان الفرق بينهما دقيقاً قال عليه السلام «فافهم إن شاء الله».

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٦٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: حسن، وقال في القاموس: الأسف محرّكة شدة الحزن، أسف كفرح و عليه غضب انتهى وقد مر مرارا أنه سبحانه لا يتصف بصفات المخلوقين، وهو متعال عن أن تكون له كيفية، فإطلاق الأسف فيه سبحانه إما تجوز باستعماله في صدور الفعل الذي يترتب فينا مثله على الأسف، وإما مجاز في الإسناد أو من مجاز الحذف أي أسفوا أولياءنا، والخبر محمول على الأخيرين. و استشهد عليه السلام بأمثاله في كلامه سبحانه، ثم استدل على استحالة الحزن والضجر عليه كسائر الكيفيات بأن الاتصاف بالممكن المخلوق مستلزم للإمكان وكل ما هو ممكن في عرضة الهلاك، ولا يؤمن عليه الانقطاع و الزوال ثم إذا جوز عليه الزوال لم يعرف المكون المبدأ على الإطلاق من المكون المخلوق، و لا القادر على الإطلاق السرمدي من المقدور عليه المحدث، و لا الخالق من المخلوق، لأن مناط هذا التميز و المعرفة الوجوب و القدم الدالان على المبدئية و القدرة و الخالقية و الإمكان و العدم الدالان على المكونية و المقدورية و المخلوقية، بل هو الخالق للأشياء لا حاجة

منه إلى خلقه في وجوده أو كمالاته، لكونه المبدأ الأول الأزلي الإحدى المتقدس عن التكثر بجهة من الجهات كالفعلية و القوة و غيرها، فإذا كان كذلك استحال عليه الحد الموقوف على المهية الإمكانية و الكيف كذا قيل. أو أنه إذا كان خالقا لجميع ما سواه غير محتاج إليها لا يمكن أن يكون متصفا بالحد و الكيف، إذ الحد و الكيف إن كانا منه سبحانه فهو محتاج إليهما، فتكون خالقيته للحاجة، و إن كانا من غيره فالغير مخلوق له، و هو محتاج إليه في الاتصاف بهما.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١١٨

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٣٦٣ / ٧ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ، عَنْ أَسْوَدَ بْنِ سَعِيدٍ ، قَالَ:

كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَأَنْشَأَ يَقُولُ \_ ابْتِدَاءً مِنْهُ (٢) مِنْ غَيْرِ أَنْ أَسْأَلَهُ (٣) \_ : «نَحْنُ حُجَّةُ اللَّهِ ، وَنَحْنُ بَابُ اللَّهِ ، وَنَحْنُ لِسَانُ اللَّهِ ، وَنَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ (٤) ، وَنَحْنُ عَيْنُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ ، وَنَحْنُ وُلاةُ أَمْرِ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ» . (٥)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

اسود بن سعيد گوید خدمت امام باقر (علیه السلام) بودم که خود حضرت بدون آنکه من چیزی بپرسم شروع کرد و فرمود: ما حجت خدائیم ما باب خدائیم، ما زبان خدائیم، ما وجه خدائیم، ما دیده خدا در میان خلقش باشیم، مائیم سرپرستان امر خدا در میان بندگانش (امر خدا همان

فرمانهای خداست نسبت بندگان و یا بمعنی مطلق کار و مطلب خدائی است مانند امر توحید و معاد و نبوت و عبادات و معاملات از نظر شرع و معانی سایر جملات در دو حدیث قبل بیان شد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۹۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- اسود بن سعید گوید: من نزد امام صادق (علیه السلام) بودم، بی آنکه پرسشی کنم آغاز سخن کرد و فرمود: ما حجت خدائیم، ما باب الله هستیم، ما لسان الله هستیم، ما وجه الله هستیم، ما عین الله هستیم، در میان خلقتش و مائیم والیان امر خدا در میان بندگان.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۱۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- اسود بن سعید گوید: من نزد امام صادق علیه السلام بدون آنکه پرسشی کنم آغاز سخن کرد و فرمود: در میان مخلوقات، ما حجت خدائیم، ما باب الله ایم، ما لسان الله ایم، ما وجه الله ایم، ما عین الله ایم، و مائیم والیان فرمان خدا در میان بندگان.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۸۱

\*\*\*\*\*



شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح قد سبق شرح هذه الالفاظ و معانيها و براهين صحتها و صدقها عليهم عليهم السلام و لا نعيده. و اعلم ان الباعث على ايراد هذه الاحاديث فى هذا الكتاب الذى فى بيان ابواب التوحيد و مباحثه و معارفه، دفع توهم لزوم الكثرة و التجسم على الله من جهة ورود هذه الالفاظ التشبيهية و ما يجرى مجراه فى القرآن الكريم و لسان الشريعة، فلا بد من ذكرها و تأويلها اللائق بها فى هذا الكتاب، لان لا يبقى لاحد شك و ريب و وسوسة و توهم فى توحيده تعالى و تقدسه عن الصورة و التقدر و الكثرة و التغير و المثل و الشبه و غير ذلك مما يوجب تكثرا او تغيرا.

شرح أصول الكافى؛ ج ٤، ص ١٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ولاية أمر الله. [ص ١٤٥ ح ٧] أقول: بضم الواو جمع «والى» بمعنى المتولى. والأمر أى الشأن، يعنى نحن خلفاء الله فى عباده حكمننا كحكمه.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٣٣٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: الْوَلَاةُ (به ضمّ واو و تخفيف لام، جمع وَالِيٍّ): حاکمان. الْأَمْرُ: کار عمده؛ و مراد این جا، کتاب الهی است، چنانچه در سوره شوری است: »

وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا» .

« یعنی: روایت است از اسود بن سعید گفت که: بودم نزد امام محمد باقر علیه السلام، پس شروع کرد می گفت از خود بی آن که پرسیده باشم او را از چیزی که: ما ائمه، اهل البيت، حجّت الله تعالی ایم و ما در دین الله تعالی ایم و ما زبان الله تعالی ایم و ما راه الله تعالی ایم و ما چشم الله تعالی ایم در مخلوقات و ما متولیان کار الله تعالی ایم در میان بندگان او.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۸۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی نحن أهل البيت المعصومون المنصوصون الممتازون حسباً جميع الأحساب، ونسباً إلى آدم عليه السلام ذلك تقدير العزيز العليم ليميز الخبيث من الطيب. وقد علم منا أنّاً بیان «الباب» و «اللّسان» و «الوجه» و «العین». و «الولاية»: جمع الوالی بمعنی الحاکم. قال برهان الفضلاء: والمراد من «أمر الله» هنا: كتاب الله، كما في قوله تعالى في سورة الشورى:

«وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا»

، والروح فيها فسّر بما به الحياة الباقيّة. قال السيّد الأجلّ النائینی: هذا القول یعنی «ونحن ولاية أمر الله في عباده» منه عليه السلام كقول أبي عبدالله عليه السلام في الحديث السابق: «ولسانه الناطق في خلقه، ويده المبسوطة على عباده بالرأفة والرحمة» .

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۳۷۰

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: مجهول.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۱۲۰

\*\*\*\*\*

## ۸- الحديث

۸ / ۳۶۴. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ، عَنْ حَسَّانَ الْجَمَّالِ، قَالَ: حَدَّثَنِي هَاشِمُ بْنُ أَبِي عَمَّارٍ (٦) الْجَنَبِيُّ (٧)، قَالَ:

سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «أَنَا عَيْنُ اللَّهِ، وَأَنَا يَدُ اللَّهِ، وَأَنَا جَنْبُ اللَّهِ، وَأَنَا بَابُ اللَّهِ» (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

جنبی گوید: از امیر المؤمنین (علیه السلام) شنیدم که میفرمود: منم چشم خدا، منم دست خدا، منم جنب خدا (یعنی بخدا نزدیکم و مردم باید از ناحیه من بخدا تقرب جویند) منم باب خدا (هر که معرفت و خشنودی خدا طلبد باید از طریق من داخل شود).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۹۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه كمره ای]:

۸- هاشم بن ابی عماره جنبی گوید: از امیر المؤمنین (علیه السلام) شنیدم می فرمود: منم عین الله و منم ید الله و منم جنب الله و منم باب الله.

ترجمه كمره ای؛ ج ۱، ص ۴۱۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۸- هاشم بن ابی عماره جنبی میگوید: از امیر المؤمنین علیه السلام شنیدم که فرمود: منم عین الله و منم ید الله و منم جنب الله و منم باب الله.

\*\*\*

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۳۸۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح جنب الشيء و جانبه و جنبته ناحيته و ما يليه، و جنب الله فى الحقيقة هو ما يليه فى الوجود و هو عالم الامر، و كل ما وصل الى ذلك المقام من الذوات الكاملة الانسانية كالانبياء الكاملين و الاولياء المقربين صلوات الله عليهم اجمعين لتجرد باطنهم عن جلباب البشرية و وصولهم الى عالم الربوبية و مقام الجمعية، و حينئذ يكون فعلهم فعل الحق و امرهم امر الحق، لانهم تخلقوا باخلاق الله و استضاءوا بنور الله و توسطوا بينه و بين خلقه فى الافاضة و الرحمة كالقمر فى توسطه بين الشمس و بين وجه الارض فى انعكاس نور الشمس من وجهه الى وجه الارض و كالحديدة الحامية تشبه بالنار بمجاورتها و تفعل فعلها من الاشراق و الاحراق، فلا تتعجب من نفس استشرقت و استضاءت بنور الله ان تتوسط فى الابداء و الهداية و الارشاد و تفعل فعل الحق و تكون طاعته طاعة الله و التفريط فى حقه تفريطا فى جنب الله.

شرح أصول الكافي؛ ج ٤، ص ١٧١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثامن قوله رحمه الله: هاشم بن أبى عمار الجنبى جنب بفتح الجيم و اسكان النون قبل الباء الموحدة حى من اليمن إليهم ينسب حصين بن جندب الجنبى و أبو عمار الجنبى و غيرهما، و هاشم بن أبى عمار هذا من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، و هو غير هاشم بن عتبة بن أبى وقاص المرقال. و المستبين لظنى أنه هو أبو ظبيان بالمعجمة المكسورة قبل الموحدة قبل المثناة من تحت الجنبى من خواص أصحابه اليمنيين عليه السلام.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٣٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: عمار [ة] الجيبى . [ص ١٤٥ ح ٨] أقول: نسبة إلى جيب-بكسر الجيم وسكون الياء المثناة تحت ثم باء موحدّة-: حصنين بين القدس [و] نابلس . قال عليه السلام: وأنا باب الله. [ص ١٤٥ ح ٨] أقول: كما أنه لا تيسر الوصول إلى الدار إلا بسلوك بابه كذلك لا يمكن الوصول إلى الله إلا من جهتي.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٣٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: جَنُبُ الله عبارت است از مذکور با الله در آیت سورة نساء:»

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» .

« یعنی: شنیدم از امیر المؤمنین علیه السلام می گفت که: من چشم الله تعالى ام و من دست الله تعالى ام و من پهلوی الله تعالى ام و من در دین الله تعالى ام.

صافی در شرح کافی ؛ ج ٢ ، ص ٤٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «جین» بالجیم کصین: اسم رجل. وقيل: نسبة إلى «حُبِين» كزبير بالمهملة والمفردة اسم رجل. وقيل: إلى «حنين» كذلك بالنون بدل المفردة. قيل: «الجنب» عبارة عن كنف الحماية كما يستفاد من التالى. وقال برهان الفضلاء: یعنی أنا مذکور فی جنب الله كما فى آيتى الولاية والإطاعة:

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ»

الآية،

«أَطِيعُوا اللَّهَ»

الآية.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٧٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول بهاشم بن أبى عمار الحيتى و فى بعض النسخ الجنبى و الجنب حى من اليمن. قوله عليه السلام: و أنا جنب الله، لعل المراد بالجنب الجانب و الناحية و هو عليه السلام التى أمر الله الخلق بالتوجه إليه، و الجنب يجىء بمعنى الأمير، و هو أمير الله على الخلق أو هو كناية عن أن قرب الله تعالى لا يحصل إلا بالتقرب بهم، كما أن من أراد أن يقرب من الملك يجلس بجنبه، و قد ورد المعنى الأخير عن الباقر عليه السلام. قال الكفعمى: قوله: جنب الله، قال الباقر عليه السلام: معناه أنه ليس شىء أقرب إلى الله تعالى من رسوله، و لا أقرب إلى رسوله من وصيه، فهو فى القرب كالجنب، و قد بين الله تعالى ذلك فى كتابه فى قوله:

أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ

يعنى فى ولاية أوليائه. و قال الطبرسى فى مجمعه: الجنب القرب، أى يا حسرتى على ما فرطت فى قرب الله و جواره، و منه قوله تعالى:

وَ الصَّاحِبِ بِالجَنْبِ

و هو الرفيق فى السفر، و هو الذى يصحب الإنسان بأن يحصل بجانبه لكونه رفيقه قريباً منه ملاصقاً له، و عن الباقر عليه السلام: نحن جنب الله انتهى .

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٢٠

\*\*\*\*\*

## ٩- الحديث

٩ / ٣٦٥ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ،

ص: ٣٥٤

---

١-١ . التوحيد، ص ١٦٨، ح ٢؛ ومعانى الأخبار، ص ١٩، ح ٢، بسند آخر، مع اختلاف يسير

الوافى، ج ١، ص ٤٢١، ح ٣٤٧ .

٢-٢ . فى البصائر: - «منه» .

٣-٣ . فى البصائر: «يسأل» .

٤-٤ . فى حاشية «ج»: «ونحن رحمة الله» .

٥-٥ . بصائر الدرجات، ص ٦١، ح ١، عن أحمد بن محمد بن أبى نصر الوافى، ج ١، ص ٤٢٣

، ح ٣٤٨ .

٦-٦ . هكذا فى النسخ والطبعة الحجرية من الكتاب . وفى المطبوع: «أبى عمارة» .

٧-٧ . فى «ألف»: «الجينى» . وفى «ف»: «الحسنى» . وفى «بر»: «الجينى» . وفى «بس»: :

«الجنى» . والرجل مجهول لم نعرفه . واختار المازندراني فى شرحه، ج ٤، ص ٣٠٤: «الجنى

» وقال: «والجنب: حى من اليمن ينسب إليه حصين بن جندب الجنبى وأبوعمار الجنبى، وهاشم



بن ابی عمّار هذا من أصحاب أميرالمؤمنين عليه السلام ، وهو غير هاشم بن عتبة بن أبی وقاص المرقال . وضبطه بعضهم : الجبّی ... منسوب إلى جيب ، وهو حصن قريب من القدس» .  
۸-۸ . بصر الدرجات ، ص ۶۱ ، ح ۲ ، بسنده عن الحسن الجمال ، عن هاشم أبی عمّار . وفيه ،  
ص ۶۴ ، ح ۱۳ ؛ والتوحيد، ص ۱۶۴ ، ح ۲ ؛ ومعانی الأخبار ، ص ۱۷ ، ح ۱۴ ، بسند آخر مع  
اختلاف يسير وزيادة الوافی . ج ۱ ، ص ۴۳ ، ح ۳۴۹ .

عَنْ عَمِّهِ حَمْرَةَ بْنِ بَزِيعٍ ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُؤَيْدٍ :

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : «يَحْسُرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي  
جَنبِ اللَّهِ» (۱) قَالَ : «جَنَّبَ اللَّهُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَكَذَلِكَ مَا كَانَ (۲) بَعْدَهُ مِنَ الْأَوْصِيَاءِ  
بِالْمَكَانِ الرَّفِيعِ (۳) إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ الْأَمْرُ إِلَى آخِرِهِمْ» (۴) .

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

موسی بن جعفر (علیه السلام) راجع بقول خدای عز و جل (سوره ۵۵) «دریغا بر من از آنچه در  
جنب خدا قصور ورزیدم» فرمود: جنب خدا امیر المؤمنین است و همچنین اوصیاء بعد از او تا  
آخرین آنها در مقام بلندی باشند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

ابو الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) در تفسیر قول خدای عز و جل (سوره ۵۵: ۳۹): «افسوس بر من از آنچه در کنار خدا تقصیر ورزیدم» فرمود: جنب الله امیر المؤمنین است و همین طور هر کدام از اوصیاء بعد از وی در مقام بلندی هستند تا کار امامت به آخر کس آنها برسد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

ابو الحسن موسی بن جعفر علیه السلام در تفسیر قول خدای عز و جل: افسوس بر من از آنچه در کنار خدا تقصیر ورزیدم (زمر/۵۵) فرمود: جنب الله امیر المؤمنین است (جنب به معنی همجواری و نزدیکی است و علی علیه السلام از نظر نزدیکی به خداوند تعبیر به جنب الله شده است.) و همین طور هر کدام از اوصیاء بعد از وی در مقام بلندی هستند تا کار امامت به آخرین فرد آنها برگردد.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از ابو الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام در قول الله -عَزَّ وَ جَلَّ - در سوره زمر در حکایت از اهل جهنم: ای حسرت بر تقصیری که کردم در پهلوی الله تعالی. گفت: پهلوی الله تعالی بعد از رسول، امیر المؤمنین علیه السلام است و همچنین هر که بوده باشد بعد از او از اوصیا به مرتبه بلند امامت، تا این که رسد کار امارت سوی آخر ایشان.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

حسن. قوله عليه السلام: جنب الله أمير المؤمنين، أي جنب الله في هذه الأمة أمير المؤمنين صلوات الله عليه وكذا الأوصياء بعده، والحاصل أن المراد بجنب الله الحجج في كل أمة بالمكان خبر كان أو حال.

\*\*\*\*\*

### ۱۰- الحديث

۱۰ / ۳۶۶ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهَيْرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الصَّلْتِ، عَنْ الْحَكَمِ وَإِسْمَاعِيلَ ابْنَيْ حَبِيبٍ، عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «بِنَا عُدَّ اللَّهُ، وَبِنَا عُرِفَ اللَّهُ، وَبِنَا وَحَدَّ (۵) اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَمُحَمَّدٌ حِجَابُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى». (۶)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر (عليه السلام) فرمود: بوسیله ما خدا پرستش شد و بوسیله ما خدا شناخته شد و بوسیله ما خدای تبارک و تعالی را یگانه شناختند و محمد پرده دار خدای تبارک و تعالی است (تا واسطه میان او و مخلوقش باشد)

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۱۹۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۰- برید عجلی گوید: شنیدم امام باقر (علیه السلام) می فرمود: بوسیله ما خدا پرستیده شد و بوسیله ما خدا شناخته شد و بوسیله ما خدا یگانه دانسته شد تبارک و تعالی، و محمد پرده دار خدای تبارک و تعالی است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۱۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۰- برید عجلی می گوید: شنیدم امام باقر علیه السلام می فرمود: بوسیله ما خدا پرستیده شد و بوسیله ما خدا شناخته شد و بوسیله ما خدا یگانه دانسته شد تبارک و تعالی، و محمد پرده دار خدای تبارک و تعالی است.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۸۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح قوله: بنا عبد الله، وكذا المعطوفان بعده يحتمل ثلاثة معان: الاول وهو الظاهر الذى ينساق إليه فهم الجمهور: ان بسبب تعليمنا وارشادنا للناس يعبدون الله و يعرفونه و يوحدونه. و المعنى الثانى و هو اذق من الاول و احق بالتصديق و هو ان غيرنا لا يعبدون الله حق عبادته و لا يعرفونه حق معرفته و لا يوحدونه حق توحيدهم، لان توحيدهم لله توحيد ناقص مخلوط بالشرك. اما المجسمة و المشبهة فظاهر. اما الصفاتية فقد جعلوا فى الوجود قد ماء ثمانية. و اما الذين سمو انفسهم اصحاب العدل و التوحيد فتوحيدهم أيضا غير خالص من الاشتراك من وجوه: احدها قولهم بثبوت الاعيان و شيئية المعدومات و جعلوها مناط علمه تعالى بالممكنات قبل وجودها. و ثانيها قولهم بكون العباد خالقة لافعالهم مؤثرة فيها، فقد اشركوا معه فاعلين فى اليجاد و التأثير كالثنوية القائلين بمبدئين: مبدأ الخير و هو المسمى ب«يزدان» بلغتهم و مبدأ الشر و هو المسمى ب«اهرمن» و ثالثها انهم يجعلون افعاله تعالى معللة بالاغراض التى تعود الى الخلق، و كل من قصد غرضا فى فعله زائدا على ذاته فهو ناقص فى ذاته محصل كمال من غيره كما بين فى موضعه. و اما الفلاسفة القائلين بتنزيه الله تعالى عن الخلق و انفصاله كل الانفصال عن العالم- و العالم عنه- و لم يعلموا ان كونه غير كل شىء على المباينة الكلية من غير ان يكون مع كل شىء، يقتضى ضربا من الشرك و يلزم ان لا يكون واجب الوجود من كل جهة، فان حيثية كون الشىء يسلب عنه الوجود غير حيثية كونه موجودا، فيلزم فيه اختلاف الجهتين فى ذاته و لو عقلا و هو ينافى التوحيد الخالص. فظهر ان التوحيد الخالص مختلص بالاولياء الكاملين، و من لم يوحد حق توحيدهم لم يعرفه حق عرفانه و من لم يعرفه حق عرفانه لم يعبد حق عبادته، اذ العبادة فرع المعرفة، فمن كان معرفته ناقصة كانت عبادته ناقصة مشوبة بعبادة الغير. تأمل فهذا بيان المعنى الثانى. و اما المعنى الثالث فهو اذق و اغمض من الاولين و هو انه قد سبق ان النبى الكامل و الوالى الواصل هو الذى ارتفعت ذاته عن عالم الاكوان و فاق فوق عالم الامكان، فاذا بلغ احد الى هذا المقام صار متوسطا بين الخالق و الخلاق فبه يصل الفيض و الرحمة و الهداية و التوفيق من الله الى عباده، فصدق و حق انه بسبب من كان فى رتبة الوجود تالى وجود الحق يكون سائر الخلق بسببه فائزين بعلومهم و معارفهم و كمالاتهم و توحيدهم و عبادتهم. و يؤيد هذا المعنى الاخير قوله: و محمد صلى الله عليه و آله حجاب الله تبارك و تعالى، لان معنى حجاب

الله هو ما ذكرناه من كون الشيء متوسطاً في رتبة الوجود بين الخالق والخلاق، فهو البرزخ الحاجز والحد الفاصل بين الوجوب والامكان، لانه فان عن ذاته واصل الى غاية وجوده و به يصل فيض الرحمة والخير والوجود الى ما سوى الله. وقد مر معنى ما سوى الله وهو ما يدخل العدم والغيرية في وجوده، و مر أيضاً الفرق بين الباقي بقاء الله و بين الباقي بقاء الله، و مثل هذا الموجود لسان الحق بوجه و ترجمانه بوجه و عينه الناظرة الى الخلق و يده الباسطة عليهم بالرحمة و جنبه و بابه الذي يؤتى منه و يدخل إليه و سرادقه و وجهه و غير ذلك من الحثيات و الاعتبارات.

شرح أصول الكافي؛ ج ٤، ص ١٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: عُبِدَ، به صيغَةُ ماضِي مجهولِ بابِ «نَصَرَ» و معلومِ بابِ تفعيلِ مِي تواند بود؛ و بنابرِ اوّل، مرادِ اين است كه: عبادتِ غيرِ ما و شيعةً ما مقبولِ نيست. و بنابرِ دوم، مرادِ اين است كه: اگر خَلقِ ما نمي بود تكليفِ واقعِ نمي شد. عُرِفَ به صيغَةُ ماضِي مجهولِ بابِ «ضَرَبَ» است؛ و مرادِ اين است كه: غيرِ جمعي كه مسائلِ توحيدِ از ما ياد گرفته باشند، إلحادِ در اسمایِ الله مِي كنند، پس معرفتِ الله چنانچه بايد ندارند و آنچه دارند و مشتركِ است ميانِ مؤمنِ و كافرِ از ايشان، مقبولِ نيست، موافقِ آنچه گذشت در شرحِ حديثِ چهارمِ اين باب. پس اين حديثِ منافاتِ ندارد با آنچه گذشت در احاديثِ «بَابُ أَنَّهُ تَعَالَى لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ» كه بابِ سومِ است. و موافقِ اين است آنچه در كتابِ توحيدِ ابنِ بابويه در «بَابُ أَنَّهُ تَعَالَى لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ» منقولِ است از امامِ جعفرِ صادقِ عليه السلام كه: «لَوْلَا اللَّهُ مَا عَرَفْنَا وَلَوْلَا نَحْنُ مَا عَرَفَ اللَّهُ». وَحَدَّ بِهِ صيغَةُ ماضِي مجهولِ بابِ تفعيلِ است. و مرادِ اين است كه: غيرِ شيعةً ما مشركانِ اند، مانندِ جمعي كه مذکورند در آيتِ سورة توبه:»

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ»

«. الْحِجَاب (به كسر حاء بی نقطه و تخفیف جیم): رسول. مراد این است که: فرقی نیست میان محمد و اوصیای او علیهم السلام در آنچه مذکور شد، فرق در این است که او رسول است و ایشان نیستند. یعنی: روایت است از بُرید (به ضمّ باء یک نقطه و فتح راء بی نقطه) عَجَلَى (به کسر عین بی نقطه و سکون جیم) گفت که: شنیدم از امام محمد باقر علیه السلام می گفت که: به سبب ما عبادت کرده شد الله تعالی و به سبب ما شناخته شد الله تعالی و به سبب ما یگانه شمرده شد الله- تَبَارَكَ وَ تَعَالَى- و محمد، رسولِ اللَّهِ- تَبَارَكَ وَ تَعَالَى- است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۸۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: قد علم بیان (بنا عبَدَ الله) ونظيره في هديّة الخامس. (ومحمد حجاب الله) أي أولنا وأقدم الحجج في التوسط بين الله وبين خلقه للدلالة إلى ما هو الحقّ والهداية إلى الصراط المستقيم، ونوره صلى الله عليه وآله أول الأنوار المخلوقة وأقدمها ومنتهاها نور الحجاب، فلا واسطة بينهما من سائر مخلوقاته سبحانه. وفسّر برهان الفضلاء «الحجاب» بالرسول، من الحجابة بمعنى الرسالة، وظاهر بيانه أنه قرأ على صيغة المبالغة، قال: یعنی رسول الله والواسطة بين الله وبين خلقه. وقال السيّد الأجلّ النائینی رحمه الله أي هو الواسطة والحائل بين الله وبين كلّ خلقه، وكما لا يمكن الوصول إلى المحبوب إلا بالوصول إلى حجابهِ كذلك هو صلى الله عليه وآله بالنسبة إلى جميع خلقه حتّى الأئمّة عليهم السلام والأرواح النوريّة. أو المراد أنّ نفسه صلى الله عليه وآله نور المشرق منه سبحانه، وأقرب شيء منه كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «أول ما خلق الله نوري» ومنه الحجاب لنور الشمس.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۳۷۲

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله عليه السلام: و محمد حجاب الله، أى واسطة بين الله و بين خلقه، كما أنه لا يمكن الوصول إلى المحجوب إلا بالوصول إلى الحجاب، فكذلك هو بالنسبة إلى جميع خلقه لا يمكنهم الوصول إلى الله سبحانه و إلى رحمته إلا بالتوصل به، و قيل: المراد أنه صلى الله عليه و آله النور المشرق منه سبحانه، و أقرب شىء منه، كما قال صلى الله عليه و آله: أول ما خلق الله نوري و منه الحجاب لنور الشمس، أو المراد أنه النور المشرق منه سبحانه و لتوسطه بينه و بين النفوس النورية يكون حجاباً له سبحانه، لأنه بالوصول إليه و غلبة نوره على أنوارهم يعجز كل منها عن إدراك ما فوقه انتهى أو يعلم بالاطلاع على هذا النور و عجزه عن إدراكه أنه لا يمكنه الوصول إلى نور الأنوار، فهو بهذا المعنى حجاب عنه سبحانه.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٢١

\*\*\*\*\*

## ١١- الحديث

١١ / ٣٦٧ . بَعْضُ أَصْحَابِنَا (٧)، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ (٨) عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنِ بَشْرِ، عَنْ ١/١٤٦

مُوسَى بْنِ قَادِمٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ، عَنْ زُرَّارَةَ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظِلُّونَ» (٩) قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْظَمُ وَأَعَزُّ (١٠) وَأَجَلُّ وَأَمْنَعُ مِنْ أَنْ يُظْلَمَ،

ص: ٣٥٥



- ١-١ . الزمر (٣٩): ٥٦ .
- ٢-٢ . فى البصائر ، ص ٦٢ و ٦٤ : «من كان» .
- ٣-٣ . «بالمكان الرفيع» : خبر كان ، أو حال ، أى كائنا بالمكان الرفيع . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٣٧٦ ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٢١ .
- ٤-٤ . بصائر الدرجات ، ص ٦٤ ، ح ١٢ ، بسنده عن محمد بن إسماعيل . وفيه ، ص ٦٢ ، ح ٦ ، بسنده عن محمد بن إسماعيل ، عن حمزة بن بزيع ، عن على السائى ، قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام أبا الحسن الماضى ، مع هذه الزيادة فى آخره : «والله أعلم بمن هو كائن بعده» الوافى ، ج ١ ، ص ٤٢٣ ، ح ٣٥٠ .
- ٥-٥ . فى البصائر : «وعد» .
- ٦-٦ . بصائر الدرجات ، ص ٦٤ ، ح ١٦ ، بسنده عن على بن الصلت . راجع : التوحيد ، ص ١٥٢ ، ح ٩ ؛ وكفاية الأثر ، ص ٢٩٨ الوافى ، ج ١ ، ص ٤٢ ، ح ٣٥١ .
- ٧-٧ . فى «ب، بر» : «عدّة من أصحابنا» .
- ٨-٨ . فى «ض» : «أبى» .
- ٩-٩ . البقرة (٢): ٥٧؛ الأعراف (٧): ١٦٠ .
- ١٠-١٠ . فى «ف» - «أعزّ» . وفى «بح ، بر» : «وأجلّ وأعزّ» .

وَلَكِنَّهُ (١) خَلَطْنَا بِنَفْسِهِ فَجَعَلَ ظُلْمَنَا ظُلْمَهُ، وَوَلَايَتَنَا وَلَايَتَهُ؛ حَيْثُ يَقُولُ: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا» (٢) يَعْنِي الْأَعِمَّةَ مِنَّا» .

ثُمَّ قَالَ (٣) فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: «وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» ثُمَّ ذَكَرَ مِثْلَهُ (٤)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

زراره گوید: از امام باقر (علیه السلام) راجع بقول خدای عز و جل (سوره ۵۴) «بما ستم نکردند بلکه بخودشان ستم کردند» پرسیدم، فرمود: همانا خدای تعالی بزرگتر و عزیزتر و جلیل تر و والاتر است که ستم شود ولی ما را بخود پیوسته و ستم بما را ستم بخود انگاشته و ولایت ما را ولایت خود قرار داده، آنجا که میفرماید: (سوره ۶۰) «همانا ولی شما فقط خداست و پیغمبر او و کسانی که ایمان دارند» که مراد از آنها امامان از خاندان مایند (پس همچنان که در این آیه ولایت ما را بولایت خود پیوسته) در جای دیگر (ستم بما را ستم بخود دانسته) و فرموده است «بما ستم نکردند بلکه بخود ستم کردند» و سپس مانند این در قرآن ذکر کرده است (مانند خشنودی و غضب و افسوس که آنها را بخود نسبت داده و مقصود مائیم) [و در موضع دیگر قرآن این آیه را فرموده است].

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۱- زراره گوید: از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم از تفسیر قول خدای عز و جل (سوره ۵۴) «به ما ستم نکردند ولی به خودشان ستم کردند» فرمود: براستی خدای تعالی بزرگتر و عزیزتر و جلیل تر و منیع تر است از اینکه ستم شود ولی حضرت او ما را به خود وابسته و ستم به ما راست به خود انگاشته و ولایت ما را ولایت خود شناخته، آنجا که می فرماید (سوره ۶۰) «همانا ولی شما خدا است و رسولش و آن کسانی که ایمان آوردند» یعنی امامان (علیهم السلام) از تیره ما، سپس در جای دیگر که همین آیه را تفسیر فرمود: «به ما ستم نکردند و به خود ستم کردند» نظیر این فرمایشات را فرمود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۲۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۱- زراره می گوید: از امام باقر علیه السلام از تفسیر قول خدای عز و جل پرسیدم: به ما ستم نکردند ولی به خودشان ستم کردند (بقره/۵۴) فرمود: براستی خدای تعالی بزرگتر و عزیزتر و جلیل تر و منیع تر است از اینکه به او ستم شود ولی حضرتش او ما را به خود وابسته و ستم به ما را، ستم به خود دانسته و ولایت ما را، ولایت خود شناخته، آنجا که می فرماید: همانا ولی شما خدا و رسولش می باشند و نیز کسانی که ایمان آوردند (مائده/۶۰) یعنی امامان علیه السلام. سپس در جای دیگر که همین آیه را تفسیر فرمود: به ما ستم نکردند بلکه به خود ستم کردند (بقره/۵۷) نظیر این فرمایشات فرمود.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۸۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح نفس الشیء ذاته و قد يطلق علی کمال ذاته و تمام مادته و خلقتة، و لهذا وقع فی تعریف النفس التی للاجسام: انها کمال اول لجسم طبیعی آلی، و السبب المقوم لوجود الشیء اولی بان یکون نفسا له لانه الموجب المقتضی لوجوده و بقائه، و قد سبق ان الشیء مع ذاته بالامکان و مع سبب ذاته و مقوم وجوده بالوجوب، و الوجوب تأکد الوجود و الامکان ضعفه و نقصه، فسبب الشیء اولی بان یکون نفسا و ذاتا له من نفسه و ذاته. اذا علمت هذا و قد کنت سمعت من قبل ان حقیقة ذات النبی

و الولى متوسطة بين الله و بين خلقه فى افاضة الوجود و الرحمة عليهم، فيكون النبى و الائمة عليه عليهم السلام بمنزلة انفس العباد و ذواتهم. و من سبيل اخر: ان حياة الانسان و بقاءه فى الآخرة بنور المعرفة و قوة الايمان، و انما يحصل ذلك النور الباطنى فى قلوب المؤمنين بسبب تعليمهم و هدايتهم، فهم من هذه الحيشية أيضا كانوا بمنزلة السبب المقوم لوجود هؤلاء وجودا اخرويا و بقاء سرمديا، فيكونون انفسهم، و كونهم انفس فرقة من الناس يكفى لاطلاق القول عليهم بانهم انفس الناس طرا للمشاركة بينهم فى ظاهر الانسانية. فعلى هذا و ذاك صح ان يكون معنى الآية: و ما ظلمونا، لبراءتنا و تقدسنا ان يتعدى إلينا شر احد، و لكن ظلموا النبى و الائمة عليه و عليهم السلام الذين هم بمنزلة انفس الناس، و انما يتعدى ظلمهم الى هؤلاء المقربين لوقوع ذواتهم الكاملة فى هذه النشأة الجسمانية الانفعالية فيتألمون و يتأذون من اعمال الكفرة و المنافقين و اعتقاداتهم الفاسدة المفسدة الضالة المضلة. و قوله: و لكنه خلطنا بنفسه، هذه الخلطة باعتبار حصول الفناء و محو الآثار عن انفسهم و البقاء بالله و الاستغراق فيه و الانطماس بنوره القاهر و ضوئه الطامس، فاذا استغرقوا و انطمسوا لم يبق فرق بينهم و بين حبيبتهم. فجعل ظلمهم ظلمه و ولايتهم ولايته و طاعتهم طاعته و عصيانهم عصيانه. ثم أيد كلامه عليه السلام فى ان ولايتهم ولاية الله بقوله تعالى:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا

، و ذلك لانه تعالى جعل الولاية فى هذه الآية مشتركة بينه و بين رسوله و بينهم، فهذه الشركة فى الولاية بهذا المعنى دالة على ان جعل ولايتهم ولايته. و قوله: و الذين آمنوا، يعنى الائمة، و ذلك لان الايمان الحقيقى ليس عبارة عن الاقرار بالله و رسوله باللسان فقط و لا أيضا الاعتقاد الذى للعامى و المقلد و لا أيضا مع تحرير الادلة التى للمتكلم، بل الايمان الحقيقى نور عقلى يقع من الله فى القلب المعنوى كما مرّ مرارا و هو معنى به يكون الولاية و القرب من الله، فالمؤمنون بالحقيقة هم اولياء الله و ائمة عبادته. و قوله: ثم قال فى موضع اخر... الى آخره، اشارة الى وقوع هذه الآية فى مواضع متعددة فى القرآن ليدل على التأكيد و المبالغة فى معناها و فحواها. و الله ولى التوفيق. باب البداء و هو الباب الثالث و العشرون من كتاب التوحيد و فيه سبعة عشر حديثا:

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: يظلمون. [ص ١٤٦ ح ١١] أقول: يقال: ظلمه حقه: إذا أخذه جبراً، وأصله وضع الشيء في [غير] موضعه. ومعناه أنهم ظلمونا ولكن ظلمهم إماماً راجع حقيقةً إلى ظلمهم أنفسهم؛ لأنّ رحي ظلمهم تدور على أنفسهم. قال عليه السلام: خلطنا بنفسه. [ص ١٤٦ ح ١١] أقول: أي جعل الأمر المنسوب إلينا منسوباً إلى نفسه من باب المجاز العقلي يعني إسناد الشيء إلى غيره. ويحتمل أيضاً أن يكون المراد أنه أدخلنا مع نفسه المقدسة في ضمير المتكلم مع غيره، فجعل ظلمنا ظلمه. وولايتنا- بالكسر- السلطان والنصرة أي حكومتنا وتوليئنا لأمر الإمامة حكومته حيث يقول:

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا»

يعنى الحاكم عليكم هؤلاء لما كان حكومة الرسول والأمر بأمر الله، خلط نفسه بهم يعنى من الذين آمنوا الأئمة من أهل البيت، ثم قال في موضع آخر: أي لما خلطنا في الولاية، خلطنا حيث قال:

«وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»

ثم ذكر مثله في قوله:

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»

وقوله تعالى:

«فَلَمَّا آسَفُونَا إِنَّتَقَمْنَا مِنْهُمْ»

ونحو ذلك.

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: يُظْلَم، به صيغة مضارع غايب مجهولِ باب «ضَرَبَ» است؛ و مراد این است که: هیچ کس این توهم نکرده تا دفع آن باید کرد. فاء در فَجَعَلَ برای بیان است. حَيْثُ ظَرْفِ وَوَلَايَتِنَا وَلَايَتُهُ است. يَعْنِي الْأَيْمَةَ مَنَّا تَفْسِيرُ «

الَّذِينَ آمَنُوا

«است و این مبنی بر این است که مراد به ایمان این جا، تصدیق به جمیع مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ نیست، به قرینه این که اهل آن تصدیق به جمیع مخاطبان اند و هر کدام ایشان، قابل حکومت نیست؛ بلکه مراد، ایمن کردن پیروان خود از پیروی غیر حق و از عذاب جهنم و مانند آنها است، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث دهم [بَابُ] مَوْلِدِ أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ. مقصود این است که: با وجود آیاتی که دلالت می کند بر این که حاکم، غیر الله تعالی نیست، ما را حاکم نامیده، پس این مبنی بر خلط است. و بیان آیت:»

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ

« می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث هفتم و شانزدهمِ باب هشتم و در حدیث سوم و چهارم و ششم و هشتمِ باب شصت و چهارم و در حدیث هفتاد و هفتمِ باب صد و هفتم. ثُمَّ قَالَ تَتَمَّهُ كَلَامُ امام است و اشارت است به این که آیت»

وَمَا ظَلَمُونَا

«در دو سوره است؛ اول: اعراف که از مکیّات است، دوم: بقره که از مدنیّات است. ثُمَّ ذَكَرَ مِثْلَهُ كَلَامَ زُرَّارَةَ هِيَ. وَضَمِيرٌ مُسْتَتِرٌ فِي «ذَكَرَ» رَاجِعٌ إِلَى إِمَامٍ هِيَ. وَضَمِيرٌ «مِثْلَهُ» رَاجِعٌ إِلَى ذَلِكَ هِيَ مَذْكُورٌ هِيَ. وَدَلَالَةٌ عَلَى خَلَطٍ هِيَ كُنْدٌ. وَمِثْلُ ذَلِكَ هِيَ آيَةُ سُورَةِ الْمُنَافِقِينَ:»

وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ»؛

«زیرا که حصرِ عزّت در هر کدام صحیح نیست بی خلط. یعنی: روایت است از زراره، از امام محمد باقر علیه السلام، راوی گفت که: پرسیدم او را از قول الله -عَزَّ وَجَلَّ- در سوره اعراف: و ظلم نکردند یهود ما را، و لیک کار ایشان این بود که خود را ظلم می کردند؛ گفت که: به درستی که الله تعالی بزرگ تر و عزیزتر و رفیع تر از آن است که مظلوم شود، و لیک او مخلوط کرده ما را با خود. بیان این آن که: گردانیده ظلم ما را به جای ظلم او و گردانیده حکومت ما را به جای حکومت او، در جایی که می گوید در سوره مائده: جز این نیست که حاکم شما الله تعالی است و رسول او و جمعی که مؤمن شدند می خواهد به قول او:»

الَّذِينَ آمَنُوا

«امامان از ما را. بعد از آن گفت در موضعی دیگر که سوره بقره است که:»

وَمَا ظَلَمُونَا»

«تا آخر. بعد از آن امام علیه السلام ذکر کرد مثل آنچه را که مذکور شد از آیت دالّه بر خلط.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۸۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (عن قول الله عزّ وجلّ) فى سورة البقرة . (وأمنع) وأرفع. (خلطنا) على المعلوم من باب نصر؛ حيث يقول فى سورة المائدة . قيل: (ثمّ قال فى موضع آخر): كلام زرارة يعنى ثمّ قرأ الإمام عليه السلام فى مكان آخر هذه الآية من سورة البقرة . (ثمّ ذكر) وفسّر كما فسّر أولاً. وقال برهان الفضلاء: «فى موضع آخر» يعنى فى سورة الأعراف. «ثمّ ذكر» يعنى مضمون الآية فى البقرة والأعراف بلفظ آخر، ومثل ما قال فى أواخر سورة الأعراف وهو قوله تعالى:

«وَ أَنْفُسُهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ»؛

إذ تقديم المفعول دلالة على قصر القلب. وقال السيّد الأجلّ النائينى: يعنى ثمّ قال الله سبحانه فى موضع آخر من كتابه

«وَمَا ظَلَمُونَا وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»

، ثمّ ذكر سبحانه مثله فى كتابه من إسناد ما لهم من الرضا والغضب والأسف وأمثالها إلى نفسه فى مواضع كثيرة .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول مرسل. قوله عليه السلام: من أن يظلم، أى من أن يتوهم جواز مظلوميته سبحانه وإمكانه حتى يحتاج إلى نفيه، فهذه المظلومية مظلومية المنتجين من عباده خلطهم بنفسه أى ذكرهم مع ذكره، وجعل ظلمهم ظلمه ولا يتهم ولايته حيث يقول

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا



يعنى الأئمة عليهم السلام فجعل الولاية و أولوية التصرف فى الأمور للرسول و الأئمة من بعده، و أسند هذه الولاية التى أثبتها لهم إلى نفسه ابتداء شرفا و تعظيما لهم، ثم أسند مظلوميتهم و إزالتهم عن مكانتهم هذه إلى نفسه فى موضع آخر، فقال :

وَمَا ظَلَمُونَا

\*

الآية ثم ذكر سبحانه مثله فى كتابه من إسناد ما لهم من الرضا و الغضب و الأسف و أمثالها إلى نفسه فى مواضع كثيرة، و يحتمل أن يكون المعنى أنه ذكر إسناد الظلم إلى نفسه فى موضع آخر أيضا، إذ هذه الآية متكررة فى القرآن، و قيل : ثم قال كلام زرارة، و القائل هو عليه السلام، أى قال: و قرأ هذه الآية فى مجلس آخر و ذكر بعدها ما ذكر سابقا و لا يخفى بعده.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٢٢

\*\*\*\*\*

## (٢٤) باب البداء

### إشارة

٤٦ \_ بَابُ الْبَدَاءِ (٥)

### ١- الحديث

٣٦٨ / ١ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنِ الْحَجَّالِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ ثَعْلَبَةَ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ:

ص: ٣٥٦

١-١ . فى حاشية «ض»: «ولكن».

٢-٢ . المائدة (٥): ٥٥ .

٣-٣ . فى شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٣١٠ : «ثم قال، هذا كلام زرارة، يعنى : ثم قال الإمام عليه السلام فى موضع آخر غير هذا الموضوع فى سياق حديثه أو ابتداء... والحاصل أن زرارة روى عنه عليه السلام تفسير هذه الآية بما مرّ فى موضعين».

٤-٤ . الكافى ، كتاب الحجّة ، باب فيه نكت ونتف من التنزيل فى الولاية ، ضمن الحديث الطويل ١١٧٨ ، بسند آخر ، مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٤٢٤ ، ح ٣٥٢ .

٥-٥ . «البداء» فى اللغة : ظهور الشىء بعد الخفاء وحصول العلم به بعد الجهل ، فهو اسم لما ينشأ للمرء من الرأى فى أمر ويظهر له الصواب . يقال: بدا له فى هذا الأمر بداءً ، أى نشأ وتجدد له فيه رأى جديد يستصوبه . فقوام معنى البداء بتغيير العزم ، فإذا عزم رجل على فعل شىء ثم تبين له عدم المصلحة فيه وندم على عزمه ، وتغير قصده قيل : بدا له ، أى ندم وعلم أن عزمه السابق كان خطأ. ولا خلاف بين علمائنا فى أن البداء بهذا المعنى محال على الله تعالى؛ لاستلزامه الجهل عليه تعالى ، فمن نفاه منهم فمراده نفى حقيقته، ومن أثبته فلا بد أن يؤوله، وأولته علماؤنا . فالاختلاف ليس فى وجوب التأويل بل فى وجه التأويل فيعود النزاع لفظياً. ومن التأويلات تأويل شيخنا الصدوق \_ قدس سرّه \_ بأنّ معناه أنّ له تعالى أن يبدأ بشىء فيخلقه قبل شىء ، ثمّ يعدم ذلك الشىء ويبدأ بخلق غيره ، أو يأمر بشىء ثمّ ينهى عن مثله ، أو بالعكس ، وذلك مثل نسخ الشرائع وتحويل القبلة ، وليس ذلك إلاّ لعلمه تعالى بالمصالح . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٣٧٨ \_ ٣٩٣ ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٣١١ \_ ٣١٧؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٥٠٧ \_ ٥١٠؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٢٣ \_ ١٣٥؛ الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٢٧٨؛ النهاية ، ج ١ ، ص ١٠٩ (بدو).

عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ، قَالَ : «مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلِ الْبَدَاءِ (١)» . (٢)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

زرارة از یکی از دو امام (پنجم یا ششم) نقل میکند که فرمود: خدا بچیزی چون بداء پرستش نشده است

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- از یکی از دو امام (امام باقر یا صادق علیهما السلام)، فرمود: خدا به چیزی مانند بداء پرستش نشده است،

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۲۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱- زراره از امام باقر یا امام صادق نقل می کند که فرمود: چیزی مانند بداء پرستش نشده است،

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۳۸۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله رحمه الله: عن أبي اسحاق ثعلبة الطريق صحيح، و الصحيح عن أبي اسحاق ثعلبة باسقاط «عن» من البين كما فى بعض النسخ، وكذلك فى كتاب التوحيد للصدوق رضوان الله تعالى عليه. و ثعلبة هذا هو ثعلبة بن ميمون، ذكره الكشى فيمن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، و ذكر أن كنيته أبو اسحاق الفقيه. و قال النجاشى. ثعلبة ابن ميمون مولى بنى أسد [ثمة] مولى بنى سلامة، منهم أبو اسحاق النحوى، كان وجهها فى أصحابنا قارئاً فقيهاً [نحوياً] لغويًا راوية، و كان حسن العمل كثير العبادة و الزهد، روى عن أبى عبد الله و أبى الحسن عليهما السلام . و الشيخ فى كتاب الرجال أورده فى أصحاب أبى الحسن عليه السلام و أطلق فى كنيته فقال: ثعلبة بن ميمون كوفى، له كتاب، روى عن أبى عبد الله عليه السلام، يكنى أبا اسحاق. قلت: و فى الاخبار كثيرا و خصوصا فى التهذيب عن أبى اسحاق النحوى عن أبى عبد الله عليه السلام.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٥٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: مثل البداء. [ص ١٤٦ ح ١] أقول: أى مثل التصديق بالبداء والإذعان له، وذلك لأنّ إنكار البداء يتضمّن القول بعدم قدرته على إيجاد الحوادث المتعاقبة المترتبة زماناً حيث يلزم منه كونه تعالى زمانياً متغيّراً من حال إلى حال، وليس الأمر كما توهموا؛ لأنّ زمانية الآثار وتعاقبها يستلزم التغيّر فى معلوماته ومعلولاته، وهى بالقياس إليه تعالى غير متغيّرة ولا متعاقبة، معنى البداء لله تعالى أن يتجدّد عنه أثر لم يعلم أحد من خلقه قبل صدوره عنه أنّه يصدر عنه . وفى اللغة: البداء - بفتح الباء الموحّدة والبدال المهملة والمدّ - مصدر قولك: بدأ له فى هذا الأمر، يبدو أى نشأ له فيه رأى . والمراد

به هنا تجدد أثره تعالى باعتبار صدوره عنه بالقدرة أى تكون الآثار الصادرة عنه المترتبة بحسب الأزمنة نظراً إلى جناب قدسه غير مترتبة؛ لأنها نسبة متغيّر إلى ثابت، وهو دهر له. وفى كتاب الملل والنحل فى ترجمة النّظام من المعتزلة: من مذهبه أنّ الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هى عليها الآن: معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً لم يتقدّم خلق آدم خلق أولاده غير أنّ الله تعالى أمكن بعضها فى بعض، والتقدّم والتأخر إنّما يقع فى ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها. انتهى. وإنّما يطلق عليه بالنظر إلى من لا يعلم، وربّما اعتبر فى البدء ظنّ من لا يعلم بأنّه لا يصدر، والمخالفون نسبوا إلينا البدء بمعنى الندامة إليه تعالى فقد غفلوا أو تغفلوا. ثمّ بما قرّرنا أنّ الترتّب والتغيّر فى المعلولات لا يوجب تغيّراً فى علمه تعالى ولا انقلاب علمه جهلاً، ولا تخلف المعلول عن علّته والتفصيل على ما أفيد ذلك حيث قال: البدء ممدود على وزن السّماء، وهو فى اللغة اسم لما ينشأ للمرء من الرأى فى أمر، ويظهر له من الصواب فيه، ولا يستعمل الفعل منه مفطوماً عن اللام الجارّة، وأصل ذلك من البُدُو بمعنى الظهور. يقال: بدا الأمر يبدو بدوّاً، أى ظهر، وبدا فلان فى هذا الأمر بدءاً، أى نشأ وتجدّد له فيه رأى جديد يستصوبه، وفعل فلان كذا ثمّ بدا له أى تجدد وحدث له رأى بخلافه، وهو ذو بدواتٍ بالتاء-قاله الجوهري فى الصحاح ، والفيروزآبادى فى القاموس ، وصاحب الكشاف فى أساس البلاغة -وذو بدوانٍ بالنون. قال ابن الأثير فى النهاية: أى لا يزال يبدو له رأى جديد. ويظهر له أمر سانح، ولا يلزم أن يكون ذلك ألبتّة عن ندامة وتندّم عمّا فعله بل قد وربما؛ إذ يصحّ أن يختلف المصالح والآراء بحسب اختلاف الأوقات والأونة، فلا يلزم أن يكون بدا إلبداء تندّم. وأمّا بحسب الاصطلاح، فالبدء منزلته فى التكوين منزلة النسخ فى التشريع، فما فى الأمر التشريعى والأحكام التشريعيّة التكليفيّة والوضعيّة المتعلقة بأفعال المكلفين نسخ فهو فى الأمر التكوينيّ والإضافات التكوينيّة فى المعلومات الكونيّة والمكوّنات الزماتيّة بدءاً. فالنسخ كأنّه بدءاً تشريعىّ، والبدء كأنّه نسخ تكوينىّ، ولا بدء فى القضاء، ولا بالنسبة إلى جناب القدّوس الحقّ، والمفارقات المحضّة من ملائكة القدسيّة ولا فى متن الدهر الذى هو ظرف الحصول القارّ والنبات الباتّ ودعاء نظام الوجود كلّه، إنّما البدء فى القدر وفى امتداد الزمان الذى هو أفق التقضى والتجدّد، وظرف السبق واللحق، والتدرّج والتعاقب، وبالنسبة إلى الكائنات الزماتيّة والهويّات الهيولانيّة. وبالجملة، بالنسبة

إلى من فى عالمي المكان والزمان، ومن فى عالم المادّة وأقاليم الطبيعة، وكما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره، لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البدء عند الفحص البالغ واللاحظ الفائز انبتات استمرار الأمر التكويني وانتهاء اتصال الإفاضة ونفاد تمادى الفيضان فى المفعول الكوني والمعلول الزماني. ومرجعه إلى تجديد زمان الكون وتخصيص وقت الإفاضة بحسب اقتضاء الشرائط والمعدّات، واختلاف القوابل والاستعدادات لا أنّه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه، وبطلانه فى حدّ حصوله. هذا على مذاق الحقّ ومشرب التحقيق. والصدوق أبو جعفر بن بابويه - رحمه الله تعالى ورضي عنه - مسلكه فى كتاب التوحيد جعل النسخ من البدء، وهذا الاصطلاح ليس برضى عندي؛ وأما علماء الجمهور، فمحقّقوهم يصطلحون على تفسير البدء بالقضاء فيها ابن الأثير فى النهاية أورد بعض أحاديث البدء، وفيه بدء الله عزّ وجل أن مبتليهم، ثمّ شرحه فقال: أى قضى بذلك، وهو معنى البدء هاهنا لأنّ القضاء سابق والبدء استصو[ا]ب شىء علم بعد أن لم يعلم، وذلك على الله غير جائز، ومنه الحديث: «السلطان ذو عدوان وذو بدوان» أى لا يزال يبدو له رأى جديد. وكذلك فى شروح الصحيحين. «ونحن نقول: إنّ هذا ركيك جدّاً؛ لأنّ القضاء السابق متعلّق بكلّ شىء وليس البدء فى كلّ شىء بل فيما يبدو ثانياً، ويتجدّد أخيراً، ولا يكون إلّا حدّ بدء فى لغة العرب حقيقة إلّا إذا ما كان بدوّه له على خلاف ما قد كان يحسبه كما قال عزّ من قائل فى تنزيله الكريم:

«وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ». انتهى.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزويني]:

شرح: عبّد به صيغته ماضى غايب مجهول باب «نَصَرَ» است. مثل البَدَاءِ، به تقدير «مِثْلِ الْإِقْرَارِ بِالْبَدَاءِ» است. مراد اين است كه: اقرار به بداء- به معنى دوم كه مذکور شد در شرح عنوان اين باب-

ابطال قول یهود است و ایمان به غیب است، به معنی اقرار به اختصاص علم غیب به الله تعالی، چنانچه الله تعالی گفته در اول سوره بقره:»

هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ\* الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»

«پس اقرار به بداء، شرط انتفاع به کتب الهی و رسل و حُجَج است و بی آن، هر عبادتی باطل است. مخفی نماند که این معنی ظاهر می شود از ملاحظه آنچه گذشت در حدیث دوازدهم باب اول «كِتَابُ الْعَقْلِ» که: «يَا هِشَامُ! كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ الْعَقْلِ». پس عقل و اقرار به بداء، به یک چیز راجع می شود. و گذشت در حدیث اول و چند حدیث دیگر آن باب که فضیلت عقل بر چیزهای دیگر این است که عقل، اقبال می کند در احکام الله تعالی که غیب است سوی الله تعالی و در غیر آنها که غیب نیست، ادبار می کند و ایمان به غیب، همین معنی دارد. یعنی: روایت است از امام محمد باقر، یا امام جعفر صادق علیهما السلام گفت که: عبادت کرده نشده الله تعالی به عبادتی که مثل اقرار به بداء باشد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی مثل الإقرار بالبداء و حقیته؛ فإنه الإقرار باختصاص علم الغیب بالله تبارک و تعالی، و بكونه قادراً مختاراً فی الفعل والترک يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء. يُقال: بدا له فی هذا الأمر كغزا بدواً. والاسم: «البداء» بالفتح والمد، أى نشأ وظهر له أمر آخر و حکم جدید لم يكن من قبل. قال فی المصباح: بدا له فی الأمر: ظهر له ما لم يظهر أولاً. والاسم: «البداء» مثل سلام . و «البداء» فی أفعال الله: عبارة عن المحو والإثبات؛ قال الله عزّ وجلّ فی سورة الرعد:

«لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ\* يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». و«البداء» فى حقه تعالى حقّ بالكتاب والسنة وإجماع أهل الحقّ وثبوت المعجزات الظاهرة الباهرة المتظافرة المتوافرة المتواترة أيضاً من البراهين القاطعة لحقيته فى حقه تعالى. ومنها أنه لولاه لانتفى فائدة كثير من الأوامر والنواهي لا سيّما الأمر بالدعاء والتصدّق. وبالإقرار بحقيته يبطل الإيجاب كما زعمت الفلاسفة، وكون الأفاعيل والآثار باقتضاء الطباع كما توهم الطبيعيّون فى كلّ شيء والصوفيّة فى ذات الوجود، وقول اليهود ومن يقفوا إثرهم؛ حيث قالوا: فرغ الله من الأمر؛ ولذا بالغ الحجج عليهم السلام فى إثباته والحثّ على الإقرار بمثل قولهم: «ما عبد الله بشيء مثل البداء». والوجه بينه وبين ما سبق فى الثانى عشر من الباب الأوّل فى كتاب العقل حيث قال: «يا هشام، كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: ما عبد الله بشيء أفضل من العقل» أنّ الإقرار بحقيّة البداء فى حقه تعالى هو العقل. وبالبداء يظهر المعجزات، فيمحو الله ما هو المقتضى العادى للطباع ويثبت خلافه. وبالبداء يقطع باختصاص علم الغيب به سبحانه. والقول بحقيّة البداء فى حقه سبحانه من خواصّ مذهب أهل البيت عليهم السلام. وتوضيح المقام: أنّ الإخبار مثلاً بصدور أمر دون الإخبار باستثنائه أو شرط صدوره أو سبب انتفائه أو تعليقه بالمشيئة بقوله: إن شئت، أو إن شاء الله مع علم المخبر بالجميع لا يستلزم عدم علمه بالجميع وعنده أمّ الكتاب. وهل يمحو إلا ما كان ثابتاً عادياً كإحراق النار، أو ثابتاً بدون العلم بشرط انتفائه- مثلاً- كإماتة إسماعيل؟ أو هل يثبت إلا ما لم يكن ثابتاً عادياً كتكلم الشجر والحجر، أو لم يكن ثابتاً بدون العلم بشرط صدوره كإمامة الكاظم عليه السلام؟ والخامس عشر توضح لك خلاصة ما فى الباب إن شاء الله تعالى، فكما أنه تعالى يخبر بالمحتوم يخبر بما يقع إن شاء ولا يقع إن لم يشأ. قال الفاضل الإسترابادى بخطه: البداء فى حقه تعالى أن يظهر فى ثانى الحال علماً كان مخفياً عنده تعالى، وفى حقّ الخلق أن يظهر له رأى بعد أن لم يكن. فمعنى البداء فى حقه تعالى ظهور إرادة وتقدير عند الخلق لم يكن ظاهرة قبل، سواء كان مضمونهم خلافه أو لم يكن. وقال برهان الفضلاء: البداء فى حقه تعالى صدور شيء من أفعاله تعالى فى وقت لم يكن ذلك الصدور قبل ذلك الوقت معلوماً لغيره تعالى، فمضمون لغيره أو مشكوك فيه. فالبداء مستلزم لمحو ظنّ الإمام إن كان ظنّه خلاف مقتضى ذلك، ومستلزم لإثبات علم الإمام إن كان شكّ فى مقتضى ذلك. وبهذا يدفع طعن الحشويّة



فى جملة جهالاتهم على الإمامية: أن قولهم بالبداة يرجع إلى نسبة الجهل السابق وحدث العالم. وفى الصحيح البخارى فى حديث الأقرع والأبرص والأعمى: «بدا لله أن يتليهم». وإنما لم يعبد الله بشيء مثل البداة؛ لأن الإقرار به إيمان بالغيب بمعنى الإقرار باختصاص علم الغيب بالله سبحانه. أقول: ثابت أن الحجّة لا يخبر إلا بإذن الله وقد أخبر النبى صلى الله عليه وآله بأجل ذلك اليهودى الحطاب وأخر بتصدّقه فأخبر النبى صلى الله عليه وآله بأنّ الله بدا فيما أخبرت به للصدقة. فقول برهان الفضلاء: فالبداة مستلزم لمحو ظنّ الإمام أو إثباته، إيماءً إلى ما هو الحقّ الدافع للإشكال، كما سنتلو عليك فى هديّة الخامس إن شاء الله تعالى. فقصدته من ظنّ الإمام أن الإمام يعلم بعلامة باهرة أنّ المخبر به بعض العلم أو تمامه، فإذا كان بعضه فظنّ أو شكّ وقوعه أو لا وقوعه. وقال السيّد الأجلّ النائى رحمه الله: تحقيق القول فى البداة أن الأمور كلّها -عامّها وخاصّها، ومطلقها ومقيدها، ومنسوخها وناسخها، مفرداتها ومركباتها، وإخباراتها وإنشاءاتها بحيث لا يشدّ عنها شيء - منتقشة فى اللوح، والفائض منه على الملائكة والنفوس العلوية والنفوس السفلية قد يكون الأمر العام، أو المطلق، أو المنسوخ حسب ما يقتضيه الحكمة الكاملة من الفيضان فى ذلك الوقت، ويتأخّر المبيّن إلى وقت يقتضى الحكمة فيضانه فيه، وهذه النفوس العلوية وما يشبهها يعبر عنها بكتاب المحو والإثبات. والبداة عبارة عن هذا التغيّر فى ذلك الكتاب من إثبات ما لم يكن مثبتاً، ومحو ما أثبت فيه. والروايات كلّها تنطبق عليه. وبملاحظة جميعها يهتدى إليه. وإنما بالغوا عليهم السلام فى إثبات البداة؛ ردّاً على اليهود ومن تابعهم؛ حيث قالوا: إن الله تبارك وتعالى فرغ من الأمر، فقالوا عليهم السلام - كما ورد به التنزيل:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ»

وهل يمحو إلا ما كان مثبتاً؟ وهل يثبت إلا ما لم يكن؟ وإنما لم يعبد الله بشيء مثل البداة؛ لأنّ فيه الإقرار بما فى كتاب الله، وتصديقه وتصديق أنبيائه ورسله والراسخين فى العلم، وسدّ سبيل الوسواس النفسانيّة والشيطانيّة فى إنكار الأنبياء والأوصياء بالتغيّر فيما أضمرُوا به من غير ما أمروا بتبليغه من الشرائع إن خصّص البداة بما دون النسخ فى الأوامر والنواهي، وفيما جاءوا به مطلقاً إن عمّم. انتهى.

وقال السيّد السند أمير حسن القائني رحمه الله: القول في حقّه تعالى بالبداء؛ ردّ على اليهود؛ حيث قالوا: إنّه تعالى فرغ من الأمر؛ لأنّه عالم في الأزل بمقتضيات الأشياء فقدّر كلّ شيء على وفق علمه. وملخص الردّ: أنّ له تعالى إرادات حادثة، والبداء بحسب الإرادة لا بحسب العلم المحيط بالجميع فيقدّم المؤخّر بالإرادة ويؤخّر المقدم بالإرادة. قول المتكلمين: إنّ إرادته أزليّة، يعنى علمه أزليّ. وإنّما لم يعبد الله ولم يعظّم بشيء مثل البداء؛ لأنّ مدار استجابة الدعاء والرغبة إليه سبحانه والرهبة منه وتفويض الأمور إليه وأمثال ذلك على ثبوت البداء في حقّه تعالى. وقال بعض المعاصرين: اعلم أنّ القوى المنطبعة الفلكيّة لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة؛ لعدم تناهي تلك الأمور، بل إنّما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً وجملة فجملة مع أسبابها وعللها على نهج مستمرّ ونظام مستقرّ؛ فإنّ ما يحدث في عالم الكون والفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخّرة لله ونتائج بركاتها، فهي تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا، فمهما حصل لها العلم بأسباب حدوث أمرٍ ما في هذا العالم حكمت بوقوعه فيه فينتقش فيها ذلك الحكم، وربما تأخّر بعض الأسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقية الأسباب لولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك بعد؛ لعدم الاطلاع لها على سبب ذلك السبب، ثمّ لما جاء أوانه وأطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأوّل، فيمحي عنها نقش الحكم السابق ويثبت الآخر. انتهى.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٧٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: صحيح. قوله: ما عبد الله بشيء مثل البداء، أي الإيمان بالبداء من أعظم العبادات أو أنه ادعى إلى العبادة من كل شيء، و اعلم أن البداء مما ظن أن الإمامية قد تفردت به وقد شنع عليهم بذلك كثير من المخالفين، و الأخبار في ثبوتها كثيرة مستفيضة من الجانبين و لنشر إلى بعض ما قيل في تحقيق ذلك ثم إلى ما ظهر لي من الأخبار مما هو الحق في المقام: اعلم أنه لما كان البداء ممدودا في اللغة

بمعنى ظهور رأى لم يكن، يقال: بدا الأمر بدوا: ظهر، و بدا له فى هذا الأمر بدء أى نشأ له فيه رأى كما ذكره الجوهري و غيره، فلذلك يشكل القول بذلك فى جناب الحق تعالى لاستلزامه حدوث علمه تعالى بشيء بعد جهله، و هذا محال، و لذا شنع كثير من المخالفين على الإمامية فى ذلك نظرا إلى ظاهر اللفظ من غير تحقيق لمرامهم، حتى أن الناصبي المتعصب الفخر الرازى ذكر فى خاتمة كتاب المحصل حاكيا عن سليمان بن جرير إن أئمة الرافضة وصفوا القول بالبدء لشيعتهم، فإذا قالوا إنه سيكون لهم أمر و شوكة ثم لا يكون الأمر على ما أخبروه قالوا: بد الله تعالى فيه. و أعجب منه أنه أجاب المحقق الطوسى (ره) فى نقد المحصل عن ذلك لعدم إحاطته قدس سره كثيرا بالأخبار بأنهم لا يقولون بالبدء، و إنما القول به ما كان إلا فى رواية رووها عن جعفر الصادق عليه السلام أنه جعل إسماعيل القائم مقام بعده فظهر من إسماعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم مقامه موسى عليه السلام، فسئل عن ذلك فقال: بدا لله فى إسماعيل، و هذه رواية، و عندهم أن خبر الواحد لا يوجب علما و لا عملا انتهى . فانظر إلى هذا المعاند كيف أعمت العصبية عينه حيث نسب إلى أئمة الدين الذين لم يختلف مخالف و لا مؤالف فى فضلهم و علمهم و ورعهم و كونهم أتقى الناس و أعلاهم شأنًا و رفعة، الكذب و الحيلة و الخديعة، و لم يعلم أن مثل هذه الألفاظ المجازية الموهمة لبعض المعانى الباطلة قد وردت فى القرآن الكريم و أخبار الطرفين، كقوله تعالى:

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ

و

مَكَرَ اللَّهُ

\*

و

لِيَبْلُوكُمْ

\*

و

لِنَعْلَمَ

\*

و

يُرِيدُ اللَّهُ

\*

و

وَجْهَ اللَّهِ

\*

و

جَنْبِ اللَّهِ

إلى غير ذلك مما لا يحصى، وقد ورد في أخبارهم ما يدل على البداء بالمعنى الذى قالت به الشيعة أكثر مما ورد فى أخبارنا، كخبر دعاء النبى صلى الله عليه وآله على اليهودى، وإخبار عيسى عليه السلام وأن الصدقة والدعاء يغيران القضاء وغير ذلك. وقال ابن الأثير فى النهاية فى حديث الأقرع والأبرص والأعمى: بدا لله عز وجل أن يبتليهم، أى قضى بذلك، وهو معنى البداء ههنا، لأن

القضاء سابق، و البدء استصواب شىء علم بعد أن لم يعلم، و ذلك على الله غير جائز انتهى . و قد قال سبحانه:

هُوَ الَّذِي .

قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ

و قال المحقق الطوسى (ره) فى التجريد: أجل الحيوان الوقت الذى علم الله بطلان حياته فيه، و المقتول يجوز فيه الأمران لولاه، و يجوز أن يكون الأجل لظفا للغير لا للمكلف، و قال العلامة (ره) فى شرحه: اختلف الناس فى المقتول لو لم يقتل، فقالت المجبرة: إنه كان يموت قطعاً و هو قول العلاف، و قال بعض البغداديين: إنه كان يعيش قطعاً، و قال أكثر المحققين: إنه كان يجوز أن يعيش و يجوز أن يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم: لو كان المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان، و قال الجبائيان و أصحابهما و أبو الحسين: إن أجله هو الوقت الذى قتل فيه ليس له أجل آخر لو لم يقتل، فما كان يعيش إليه ليس بأجل له الآن حقيقى بل تقديرى انتهى و قال تعالى:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ . و قال الناصبى الرازى فى تفسيره فى هذه الآية قولان: الأول: أنها عامة فى كل شىء كما يقتضيه ظاهر اللفظ، قالوا: إن الله يمحو من الرزق و يزيد فيه، و كذا القول فى الأجل و السعادة و الشقاوة و الإيمان و الكفر، و هو مذهب عمرو بن مسعود، و رواه جابر عن رسول الله صلى الله عليه و آله. و الثانى: أنها خاصة فى بعض الأشياء دون البعض، ففيها وجه: الأول: أن المراد من المحو و الإثبات نسخ الحكم المتقدم و إثبات حكم آخر بدلا عن الأول الثانى أنه تعالى يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة و لا سيئة، لأنهم مأمورون بكتابة كل قول و فعل و يثبت غيره الثالث أنه تعالى أراد بالمحو أن من أذنب أثبت ذلك الذنب فى ديوانه، فإذا تاب عنه محى عن ديوانه الرابع يمحو الله ما يشاء، و هو من جاء أجله و يدع من لم يجىء أجله و يثبته الخامس أنه تعالى يثبت فى أول السنة، فإذا مضت السنة محيت و أثبت كتاب آخر للمستقبل السادس يمحو نور القمر و يثبت نور الشمس السابع يمحو الدنيا و يثبت الآخرة الثامن أنه فى الأرزاق

والمحن و المصائب يثبتها فى الكتاب ثم يزيلها بالدعاء و الصدقة، و فيه حث على الانقطاع إلى الله تعالى التاسع تغيير أحوال العبد فما مضى منها فهو المحو، و ما حصل و حضر فهو الإثبات العاشر يزيل ما يشاء من حكمه، لا يطلع على غيبة أحد، فهو المتفرد بالحكم كما يشاء، و هو المستقبل بالإيجاد و الإعدام و الإحياء و الإماتة و الإغناء و الإفقار، بحيث لا يطلع على تلك الغيوب أحد من خلقه، و اعلم أن هذا الباب فيه مجال عظيم. فإن قال قائل: أأستتم تزعمون أن المقادير سابقه قد جفت بها القلم، فكيف يستقيم مع هذا المعنى المحو و الإثبات؟ قلنا: ذلك المحو و الإثبات أيضا مما قد جفت به القلم، فلا يمحو إلا ما قد سبق فى علمه و قضائه محوه، ثم قال: قالت الرافضة: البداء جائز على الله تعالى، و هو أن يعتقد شيئا ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده، و تمسكوا فيه بقوله

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ

انتهى كلامه لعنه الله. و لا أدرى من أين أخذ هذا القول الذى افترى به عليهم، مع أن الكتب الإمامية المتقدمين عليه كالصدوق و المفيد و الشيخ و المرتضى و غيرهم رضوان الله عليهم مشحونة بالتبرى عن ذلك، و لا يقولون إلا ببعض ما ذكره سابقا أو بما هو أصوب منها كما ستعرف، و العجب أنهم فى أكثر الموارد ينسبون إلى الرب تعالى ما لا يليق به، و الإمامية قدس الله أسرارهم يبالغون فى تنزيهه تعالى و يفحمونهم بالحجج البالغة، و لما لم يظفروا فى عقائدهم بما يوجب نقصا يباهتونهم ويفترون عليهم بأمثال تلك الأقاويل الفاسدة، و هل البهتان و الافتراء إلا دأب العاجزين، و لو فرض أن بعضا من الجهلة المنتحلين للتشيع قال بذلك، فالإمامية يتبرءون منه و من قوله كما يتبرءون من هذا الناصبى و أمثاله و أقاويلهم الفاسدة. فأما ما قيل فى توجيه البداء فقال الصدوق (ره) فى كتاب التوحيد: ليس البداء كما تقوله جهال الناس بأنه بداء ندامة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، و لكن يجب علينا أن نقر لله عز و جل بأن له البداء، معناه أن له أن يبدأ بشيء من خلقه فيخلقه قبل شيء، ثم يعدم ذلك الشيء و يبدأ بخلق غيره، أو يأمر بأمر ثم ينهى عن مثله أو ينهى عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه، و ذلك مثل نسخ الشرائع و تحويل القبلة و عدة المتوفى عنها زوجها، و لا يأمر الله

عباده بأمر فى وقت ما إلا و يعلم أن الصلاح لهم فى ذلك الوقت فى أن يأمرهم بذلك، و يعلم أن فى وقت آخر الصلاح لهم فى أن ينهأهم عن مثل ما أمرهم به، فإذا كان ذلك الوقت أمرهم بما يصلحهم، فمن أقر لله عز و جل بأن له أن يفعل ما يشاء و يؤخر ما يشاء، و يخلق مكانه ما يشاء، و يقدر ما يشاء، و يؤخر ما يشاء، و يأمر بما يشاء كيف يشاء، فقد أقر بالبداء، و ما عظم الله بشىء أفضل من الإقرار بأن له الخلق و الأمر و التقديم و التأخير و إثبات ما لم يكن و محو ما قد كان، و البداء هو رد على اليهود لأنهم قالوا إن الله قد فرغ من الأمر، فقلنا إن الله كل يوم فى شأن يحيى و يميت و يرزق و يفعل ما يشاء، و البداء ليس من ندامة، و إنما هو ظهور أمر، تقول العرب: بدا لى شخص فى طريقى أى ظهر، و قال الله عز و جل:

وَبَدَأْ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ

أى ظهر لهم و متى ظهر لله تعالى ذكره من عبد صلة لرحمه زاد فى عمره، و متى ظهر له قطيعة رحم نقص من عمره، و متى ظهر له من عبد إتيان الزنا نقص من رزقه و عمره، و متى ظهر له التعفف عن الزنا زاد فى رزقه و عمره. و من ذلك قول الصادق عليه السلام: ما بدا لله كما بدا له فى إسماعيل ابنى، يقول: ما ظهر له أمر كما ظهر له فى إسماعيل إذ اخترمه قبلى، ليعلم بذلك أنه ليس بإمام بعدى. و قال شيخ الطائفة عظم الله أجره فى كتاب الغيبة بعد إيراد الأخبار المشتملة على البداء فى قيام القائم عليه السلام: الوجه فى هذه الأخبار - إن صحت - أنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد وقت هذا الأمر فى الأوقات التى ذكرت، فلما تجدد ما تجدد تغيرت المصلحة و اقتضت تأخيره إلى وقت آخر، و كذلك فيما بعد، و يكون الوقت الأول و كل وقت يجوز أن يؤخر مشروطا بأن لا يتجدد ما تقتضى المصلحة تأخيره إلى أن يجىء الوقت الذى لا يغيره شىء، فىكون محتوما. و على هذا يتأول ما روى فى تأخير الأعمار عن أوقاتها و الزيادة فيها عند الدعاء و صلة الأرحام، و ما روى فى تنقيص الأعمار عن أوقاتها إلى ما قبله عند فعل الظلم و قطع الرحم و غير ذلك، و هو تعالى و إن كان عالما بالأميرين فلا يمتنع أن يكون أحدهما معلوما بشرط، و الآخر بلا شرط، و هذه الجملة لا خلاف فيها بين أهل العدل، و على هذا يتأول أيضا ما روى من أخبارنا المتضمنة للفظ البداء، و يبين

أن معناها النسخ على ما يريده جميع أهل العدل، فيما يجوز فيه النسخ، أو تغير شروطها إن كان طريقها الخبر عن الكائنات، لأن البداء فى اللغة هو الظهور، فلا يمتنع أن يظهر لنا من أفعال الله تعالى ما كنا نظن خلافه أو نعلم و لا نعلم شرطه. فمن ذلك ما رواه سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: على بن الحسين و على بن أبى طالب قبله، و محمد بن على، و جعفر بن محمد عليهم السلام: كيف لنا بالحديث مع هذه الآية:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

فأما من قال بأن الله تعالى لا يعلم الشىء إلا بعد كونه فقد كفر انتهى . و قد قيل فيه وجوه آخر: الأول: ما ذكره السيد الداماد قدس الله روحه فى نبراس الضياء حيث قال: البداء منزلته فى التكوين منزلة النسخ فى التشريع، فما فى الأمر التشريعى و الأحكام التكليفية نسخ فهو فى الأمر التكويني و المكونات الزمانية بداء، فالنسخ كأنه بداء تشريعى، و البداء كأنه نسخ تكويني، و لا بداء فى القضاء، و لا بالنسبة إلى جناب القدس الحق و المفارقات المحضنة من ملائكته القدسية، و فى متن الدهر الذى هو ظرف مطلق الحصول القار و الثبات البات و وعاء عالم الوجود كله، و إنما البداء فى القدر و فى امتداد الزمان الذى هو أفق التقضى و التجدد، و ظرف التدريج و التعاقب، و بالنسبة إلى الكائنات الزمانية، و من فى عالم الزمان و المكان و إقليم المادة و الطبيعة و كما أن حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعى و انقطاع استمراره لا رفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذا حقيقة البداء عند الفحص البالغ انبتات استمرار الأمر التكويني و انتهاء اتصال الإفاضة، و مرجعه إلى تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الإفاضة، لا أنه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه فى حد حصوله انتهى . الثانى: ما ذكره بعض الأفاضل فى شرحه على الكافى و تبعه غيره من معاصرينا: و هو أن القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة، لعدم تناهى تلك الأمور، بل إنما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً و جملة فجملة مع أسبابها و عللها على نهج مستمر و نظام مستقر، فإن ما يحدث فى عالم الكون و الفساد فإنما هو من لوازم حركات الأفلاك



المسخرة لله تعالى، و نتائج بركاتها فهي تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا، فمهما حصل لها العلم بأسباب حدوث أمر ما فى هذا العالم حكمت بوقوعه فيه فينتقش فيها ذلك الحكم، و ربما تأخر بعض الأسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقية الأسباب لولا ذلك السبب، و لم يحصل لها العلم بتصدقه الذى سيأتى به قبل ذلك الوقت، لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب، ثم لما جاء أو أنه و اطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأول فيمحي عنها نقش الحكم السابق، و يثبت الحكم الآخر، مثلا لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا فى ليلة كذا، الأسباب تقتضى ذلك و لم يحصل لها العلم بتصدقه الذى سيأتى به قبل ذلك الوقت، لعدم اطلاعها على أسباب التصديق بعد، ثم علمت به و كان موته بتلك الأسباب مشروطا بأن لا يتصدق، فتحكم أولا بالموت و ثانيا بالبرء، و إذا كانت الأسباب لوقوع أمر و لا وقوعه متكافئة، و لم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعد، لعدم مجيء أوان سبب ذلك الرجحان بعد، كان لها التردد فى وقوع ذلك الأمر و لا وقوعه فينتقش فيها الوقوع تارة و اللاوقوع أخرى، فهذا هو السبب فى البداء و المحو و الإثبات و التردد و أمثال ذلك فى أمور العالم، فإذا اتصلت بتلك القوى نفس النبى أو الإمام عليهم السلام و قرأ فيها بعض تلك الأمور فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه، أو شاهده بنور بصيرته، أو سمع بإذن قلبه، و أما نسبة ذلك كله إلى الله تعالى فلان كلما يجرى فى العالم الملكوتى إنما يجرى بإرادة الله تعالى بل فعلهم بعينه فعل الله سبحانه، حيث إنهم لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون، إذ لا داعى لهم على الفعل إلا إرادة الله جل و عز لاستهلاك إرادتهم فى إرادته تعالى، و مثلهم كمثل الحواس للإنسان، كلما هم بأمر محسوس امتثلت الحواس لما هم به، فكل كتابة تكون فى هذه الألواح و الصحف فهو أيضا مكتوب لله عز و جل بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الأول، فيصح أن يوصف الله عز و جل نفسه بأمثال ذلك بهذا الاعتبار، و إن كان مثل هذه الأمور يشعر بالتغير و النسخ، و هو سبحانه منزه عنه، فإن كلما وجد أو سيوجد فهو غير خارج عن عالم ربوبيته. الثالث: ما ذكره بعض المحققين حيث قال: تحقيق القول فى البداء أن الأمور كلها عامها و خاصها و مطلقها و مقيدها و منسوخها و ناسخها و مفرداتها و مركباتها و إخباراتها و إنشاءاتها، بحيث لا يشذ عنها شىء منتقشة فى اللوح، و الفائض منه على الملائكة و النفوس العلوية و النفوس السفلية قد يكون

الأمر العام المطلق أو المنسوخ حسب ما تقتضيه الحكمة الكاملة من الفيضان فى ذلك الوقت، و يتأخر المبين إلى وقت تقتضى الحكمة فيضانه فيه، و هذه النفوس العلوية و ما يشبهها يعبر عنها بكتاب المحو و الإثبات، و البداء عبارة عن هذا التغيير فى ذلك الكتاب. الرابع: ما ذكره السيد المرتضى رضى الله عنه فى جواب مسائل أهل الرى، و هو أنه قال: المراد بالبداء النسخ، و ادعى أنه ليس بخارج عن معناه اللغوى. أقول: هذا ما قيل فى هذا الباب، و قد قيل فيه وجوه آخر لا طائل فى إيرادها و الوجوه التى أوردناها بعضها بمعزل عن معنى البداء، و بينهما كما بين الأرض و السماء و بعضها مبتنية على مقدمات لم تثبت فى الدين، بل ادعى على خلافها إجماع المسلمين و كلها يشتمل على تأويل نصوص كثيرة بلا ضرورة تدعو إليه، و تفصيل القول فى كل منها يفضى إلى الإطناب، و لنذكر ما ظهر لنا من الآيات و الأخبار بحيث تدل عليه النصوص الصريحة، و لا تأبى عنه العقول الصحيحة. فنقول و بالله التوفيق: إنهم عليهم السلام إنما بالغوا فى البداء ردا على اليهود الذين يقولون إن الله قد فرغ من الأمر، و على النظام، و بعض المعتزلة الذين يقولون إن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن، معادن و نباتا و حيوانا و إنسانا و لم يتقدم خلق آدم على خلق أولاده، و التقدم إنما يقع فى ظهورها لا فى حدوثها و وجودها، و إنما أخذوا هذه المقالة من أصحاب الكمون و الظهور من الفلاسفة، و على بعض الفلاسفة القائلين بالعقول و النفوس الفلكية، و بأن الله تعالى لم يؤثر حقيقة إلا فى العقل الأول، فهم يعزلونه تعالى عن ملكه، و ينسبون الحوادث إلى هؤلاء، و على آخرين منهم قالوا: إن الله سبحانه أوجد جميع مخلوقاته دفعة واحدة دهرية لا ترتب فيها باعتبار الصدور، بل إنما ترتبها فى الزمان فقط، كما أنه لا ترتب الأجسام المجتمعة زمانا و إنما ترتبها فى المكان فقط، فنفوا عليهم السلام كل ذلك و أثبتوا أنه تعالى كل يوم فى شأن من إعدام شىء و إحداث آخر و إماتة شخص و إحياء آخر إلى غير ذلك لئلا يترك العباد التضرع إلى الله و مسألته و طاعته و التقرب إليه بما يصلح أمور دنياهم و عقباهم، و ليرجوا عند التصديق على الفقراء و صلة الأرحام و بر الوالدين و المعروف و الإحسان ما وعدوا عليها من طول العمر و زيادة الرزق و غير ذلك. ثم اعلم أن الآيات و الأخبار تدل على أن الله تعالى خلق لوحين أثبت فيهما ما يحدث من الكائنات: أحدهما اللوح المحفوظ الذى لا تغير فيه أصلا، و هو مطابق

لعلمه تعالى، و الآخر لوح المحو و الإثبات فيثبت فيه شيئاً ثم يمحوه لحكم كثيرة لا تخفى على أولى الألباب، مثلاً يكتب فيه أن عمر زيد خمسون سنة و معناه أن مقتضى الحكمة أن يكون عمره كذا إذا لم يفعل ما يقتضى طوله أو قصره، فإذا وصل الرحم مثلاً يمحي الخمسون و يكتب مكانه ستون، و إذا قطعها يكتب مكانه أربعون، و فى اللوح المحفوظ أنه يصل و عمره ستون، كما أن الطبيب الحاذق إذا اطلع على مزاج شخص يحكم بأن عمره بحسب هذا المزاج يكون ستين سنة، فإذا شرب سما و مات أو قتله إنسان فنقص من ذلك، أو استعمل دواء قوى مزاجه به فزاد عليه لم يخالف قول الطبيب، و التغيير الواقع فى هذا اللوح مسمى بالبداء، إما لأنه مشبه به كما فى سائر ما يطلق عليه تعالى من الابتلاء و الاستهزاء و السخرية و أمثالها، أو لأنه يظهر للملائكة أو للخلق إذا أخبروا بالأول خلاف ما علموا أولاً. و أى استبعاد فى تحقق هذين اللوحين؟ و أية استحالة فى هذا المحو و الإثبات حتى يحتاج إلى التأويل و التكلف. و إن لم تظهر الحكمة فيه لنا لعجز عقولنا عن الإحاطة بها، مع أن الحكم فيه ظاهرة. منها: أن يظهر للملائكة الكاتبين فى اللوح و المطلعين عليه لطفه تعالى بعباده و إيصالهم فى الدنيا إلى ما يستحقونه فيزدادوا به معرفة. و منها: أن يعلم العباد بأخبار الرسل و الحج عليهم السلام أن لأعمالهم الحسنة مثل هذه التأثيرات فى صلاح أمورهم، و لأعمالهم السيئة تأثيراً فى فسادها فيكون داعياً لهم إلى الخيرات، صارفاً لهم عن السيئات، فظهر أن لهذا اللوح تقدماً على اللوح المحفوظ من جهة، لصيرورته سبباً لحصول بعض الأعمال، فبذلك انتقش فى اللوح المحفوظ حصوله، فلا يتوهم أنه بعد ما كتب فى هذا اللوح حصوله لا فائدة فى المحو و الإثبات. و منها: أنه إذا أخبر الأنبياء و الأوصياء أحياناً من كتاب المحو و الإثبات ثم أخبروا بخلافه يلزمهم الإذعان به، و يكون فى ذلك تشديد للتكليف عليهم، و تسبباً لمزيد الأجر لهم، كما فى سائر ما يتلى الله عباده به من التكاليف الشاقة، و إيراد الأمور التى تعجز أكثر العقول عن الإحاطة بها، و بها يمتاز المسلمون الذين فازوا بدرجات اليقين عن الضعفاء الذين ليس لهم قدم راسخ فى الدين. و منها: أن تكون هذه الأخبار تسلية لقوم من المؤمنين المنتظرين لفرج أولياء الله و غلبة الحق و أهله، كما روى فى قصة نوح عليه السلام حين أخبروا بهلاك القوم ثم آخر ذلك مراراً. و كما روى فى فرج أهل البيت عليهم السلام و غلبتهم عليهم السلام، لأنهم عليهم السلام لو كانوا أخبروا الشيعة فى أول ابتلائهم باستيلاء

المخالفين و شدة محنتهم أنه ليس فرجهم إلا بعد ألف سنة أو ألفى سنة ليئسوا و رجعوا عن الدين، و لكنهم أخبروا شيعتهم بتعجيل الفرغ، و ربما أخبروهم بأنه يمكن أن يحصل الفرغ فى بعض الأزمنة القريبة ليثبتوا على الدين و يثابوا بانتظار الفرغ كما سيأتى فى باب كراهية التوقيت من كتاب الحجة عن على بن يقطين، قال: قال لى أبو الحسن عليه السلام: الشيعة تربي بالأمانى منذ مائتى سنة، قال: و قال يقطين لابنه على بن يقطين: ما بالناقيل لنا فكان، و قيل لكم فلم يكن؟ قال: فقال له على: إن الذى قيل لنا و لكم كان من مخرج واحد غير أن أمركم حضر فأعطيتم محضه فكان كما قيل لكم، و إن أمرنا لم يحضر فعللنا بالأمانى، فلو قيل لنا إن هذا الأمر لا يكون إلا إلى مائتى سنة أو ثلاثمائة سنة لقسست القلوب و لرجع عامة الناس عن الإسلام و لكن قالوا ما أسرعه و ما أقربه تألفا لقلوب الناس و تقريبا للفرغ. و قد ذكرنا كثيرا من الأخبار فى ذلك فى كتاب بحار الأنوار فى كتاب النبوة، لا سيما فى أبواب قصص نوح و موسى و شعيب عليهم السلام، و فى كتاب الغيبة. فأخبارهم عليهم السلام بما يظهر خلافه ظاهرا من قبيل المجملات و المتشابهات التى تصدر عنهم بمقتضى الحكم، ثم يصدر عنهم بعد ذلك تفسيرها و بيانها، و قولهم يقع الأمر الفلانى فى وقت كذا معناه إن كان كذا، و إن لم يقع الأمر الفلانى الذى ينافيه و لم يذكروا الشرط كما قالوا فى النسخ قبل الفعل، و قد أوضحناه فى باب ذبح إسماعيل عليه السلام من الكتاب المذكور. فمعنى قولهم عليهم السلام: ما عبد الله بمثل البداء، أن الإيمان بالبداء من أعظم العبادات القلبية لصعوبته و معارضته الوسوس الشيطانية فيه، و لكونه إقرارا بأن له الخلق و الأمر، و هذا كمال التوحيد، أو المعنى أنه من أعظم الأسباب و الدواعى لعبادة الرب تعالى كما عرفت، و كذا قولهم ما عظم الله بمثل البداء يحتمل الوجهين و إن كان الأول فيه أظهر. و أما قول الصادق عليه السلام: لو علم الناس ما فى القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه، فلما مر أيضا من أن أكثر مصالحي العباد موقوفة على القول بالبداء إذ لو اعتقدوا أن كل ما قدر فى الأزل فلا بد من وقوعه حتما لما دعوا الله فى شىء من مطالبهم، و ما تضرعوا إليه و ما استكانوا لديه، و لا خافوا منه، و لا رجوا إليه إلى غير ذلك مما قد أومأنا إليه، و أما إن هذه الأمور من جملة الأسباب المقدره فى الأزل أن يقع الأمر بها لا بدونها فمما لا يصل إليه عقول أكثر الخلق، فظهر أن هذا اللوح و علمهم بما يقع فيه من المحو و الإثبات أصلح لهم من كل

شىء. بقى هيهنا إشكال آخر: و هو أنه يظهر من كثير من الأخبار أن البداء لا يقع فيما يصل علمه إلى الأنبياء و الأئمة عليهم السلام، و يظهر من كثير منها وقوع البداء فيما وصل إليهم أيضا و يمكن الجمع بينها بوجه: الأول: أن يكون المراد بالأخبار الأولة عدم وقوع البداء فيما وصل إليهم على سبيل التبليغ، بأن يؤمروا بتبليغه فيكون إخبارهم بها من قبل أنفسهم لا على وجه التبليغ. الثانى: أن يكون المراد بالأولة الوحي و يكون ما يخبرون به من جهة الإلهام و اطلاع نفوسهم على الصحف السماوية و هذا قريب من الأول. الثالث: أن تكون الأولة محمولة على الغالب فلا ينافى ما وقع على سبيل النذرة. الرابع: ما أشار إليه الشيخ قدس الله روحه: من أن المراد بالأخبار الأولة عدم وصول الخبر إليهم و أخبارهم على سبيل الحتم، فيكون أخبارهم على قسمين: أحدهما ما أوحى إليهم أنه من الأمور المحتمومة، فهم يخبرون كذلك و لا بداء فيه. و ثانيهما ما يوحى إليهم لا على هذا الوجه، فهم يخبرون كذلك، و ربما أشعروا أيضا باحتمال وقوع البداء فيه، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام بعد الإخبار بالسبعين

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ

و هذا وجه قريب. الخامس: أن يكون المراد بالأخبار الأولة أنهم لا يخبرون بشىء لا يظهر وجه الحكمة فيه على الخلق، لئلا يوجب تكذيبهم بل لو أخبروا بشىء من ذلك يظهر وجه الصدق فيما أخبروا به كخبر عيسى عليه السلام و النبى صلى الله عليه و آله حيث ظهرت الحية دالة على صدق مقالهما، و سيأتى بعض القول فى ذلك فى باب ليلة القدر إن شاء الله تعالى.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٢٣

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢ / ٣٦٩ . وَفِي رِوَايَةِ (٣) ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « مَا عَظَّمَ (٤) اللَّهُ بِمِثْلِ الْبَدَاءِ ». (٥)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و در روایت ابن ابی عمیر از هشام بن سالم است که امام صادق علیه السلام فرمود: خدا به چیزی چون بداء بزرگ شمرده نشده است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٢٠٠

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

و در روایت ابن ابی عمیر از هشام بن سالم است که امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدا به چیزی چون بداء بزرگ شمرده نشده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ١، ص ٤٢١

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

و در روایت ابن ابی عمیر از هشام بن سالم است که امام صادق علیه السلام فرمود: خدا به چیزی چون بداء بزرگ شمرده نشده است.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح اعلم ان مسألة البداء من غوامض المسائل الالهية وعويصات المعارف الربانية التي لا يعرفها الا عارف موحد افنى عمره في علم التوحيد و صرف فكره في قطع مناهج الوصلة الى عالم التجريد، فلا بأس بان نبسط الكلام ونشبع القول في اطرافها ونفصل اقوال الناظرين فيها والمترددین علی جوانبها و اکنافها ثم نذكر ما هو الحق القراح و الصدق الصراح عندنا و نتذكر ما حاولنا ان نذكر ان شاء الله في فصول: الفصل الاول في تصحيح لفظ البداء و معناه اللغوي فنقول: البداء ممدود علی وزن السماء و هو اسم لما ينشأ للمرء من الرأى في امر و يظهر له من الصواب فيه، و لا يستعمل الفعل فيه مفصولا عن اللام الجارة . و اصل ذلك من البدو بمعنی الظهور يقال: بد الامر يبدو بداء من باب طلب، ای ظهر و بدأ فلان في هذا الامر بداء ای نشأ و تجدد له فيه رأی جدید يستصوبه، و فعل فلان كذا ثم بدا له ای تجدد و حدث له رأی بخلافه و هو ذو بدوات بالتاء، قاله الجوهري في الصحاح و الفيروزآبادی في القاموس و صاحب الكشاف في اساس البلاغة، و ذو بدوان بالنون ای لا يزال يبدو له رأی جدید و يظهر له امر سانح قاله ابن الاثير في النهاية. و في كتاب الملل و النحل نقلا عن المختار: ان البداء له معان: البداء في العلم و هو ان يظهر له خلاف ما علم، و لا اظن عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد. و البداء في الإرادة و هو ان يظهر له صواب علی خلاف ما اراد و حكم. و البداء في الامر و هو ان يأمر بشيء و يأمر بعده بخلاف ذلك. الفصل الثاني في ذكر شيء من مطاعن الناس و تشنيعاتهم علی القول بالبداء لقصور افهامهم و ضيق حوصلة اذهانهم عن ادراكه علی وجه لا يقدر به قاعدة علمية و لا ينثلم به اساس حکمی و لا خلل في تنزيه الله و توحیده، كيف و اكثر الناس

بمراحل الانحطاط و درجات النزول عن ذروة هذا العالم و سنامه، لان من جملة العلوم الصعبة التي قال فيها الصادق عليه السلام: علومنا صعب متصعب... الحديث. فمنها ما ذكره محمد بن عبد الكريم في كتاب الملل و النحل نقلا عن سليمان بن جرير الزيدى و الفخر الرازى فى خاتمة كتاب المحصل حاكيا عنه أيضا: ان الائمة الرافضة و ضعوا مقاتلين لشيعتهم لا يظفر معها احد عليهم: الاولى القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم امر و شوكة ثم لا يكون الامر على ما اخبروه قالوا: بد الله تعالى فيه. قال زرارة بن اعين من قدماء الشيعة و هو مخبر عن علامات ظهور الامام عليه السلام :

و تلك أمارات تجيء لوقتها - و مالک عما قدر الله مذهب و لو لا البداء سميته غير فائت - و نعت البداء نعت لمن يتقلب و لو لا البداء ما كان ثم تصرّف - و كان كنار دهرها تتلهب و كان كضوء مشرق بطبيعة - و لله عن ذكر الطبائع مهرب

و الثانية التقية، فكلما ارادوا شيئا تكلموا به فاذا قيل لهم هذا خطأ او ظهر لهم بطلانه قالوا: انما قلناه تقية . انتهى . قال المحقق الطوسى قدس سره القدوسى فى نقد المحصل مجيبا عن ذلك: انهم لا يقولون بالبداء و انما القول به ما كان الا فى رواية رووها عن جعفر الصادق (ع) انه جعل إسماعيل القائم مقامه بعد، فظهر من إسماعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه موسى (ع)، فسأل عن ذلك فقال: بد الله فى إسماعيل، و هذه رواية و عندهم ان خبر الواحد لا يوجب علما و لا عملا. و اما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه او على اصحابه، فيظهر ما لا يرجع بفساد فى امر عظيم دينى. اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها. انتهى كلامه. و العجب منه فى انكاره البداء مع ما ورد فيه من الاخبار المتوافرة و الاحاديث المتظافرة المتكثرة الطرق المعتمدة الاسانيد، و قد افرد له باب من هذا الكتاب و فى كتاب الاعتقادات لابي جعفر محمد بن على بن بابويه رحمه الله، ثم الذى نقل من ان الصادق عليه السلام جعل إسماعيل القائم مقامه... الى آخره ليس فى شىء من الكتب المعتمدة للاحاديث سيما الاصول الاربعة المشهورة و انه غير موافق أيضا لما قد ثبت و صح من طرق الامامية و رواياتهم ان النبى صلى الله عليه و آله قد نبأ بأئمة امته و اوصيائه من عترته و انه سماهم



باعيانهم عليهم السلام و ان جبرئيل عليه السلام نزل بصحيفة من السماء فيها اسمائهم و كنانهم كما شحنت بالروايات فى ذلك كتب الحديث سيما كتاب الحجّة من الكافى، فكيف يصوغ معنى هذه الرواية من الصادق عليه السلام من جعله أو لا إسماعيل قائما بعده مقامه ثمّ عزله و نصب الكاظم بدله؟ و الذى اورده الشيخ المعظم الصدوق ابو جعفر بن بابويه رضوان الله عليه فى كتاب التوحيد فى امر إسماعيل بهذه الالفاظ: و من ذلك قول الصادق عليه السلام: ما بد الله امر كما بدا له فى إسماعيل ابني. يقول: ما ظهر الله امر كما ظهر له فى إسماعيل اذ اخترمه قبلى ليعلم بذلك انه ليس بامام بعدى. قال: و قد روى لى من طريق ابى الحسن الاسدى رضى الله عنه فى ذلك شىء غريب و هو انه روى ان الصادق عليه السلام قال: ما بد الله بقاء إسماعيل اذ امر اباه بذبحه ثم فداه بذبح عظيم. و فى الحديث على الوجهين نظر، الا انى اوردته لمعنى لفظ البداء. و الله الموفق للصواب. انتهى كلامه. فاما ما ذكره فى باب التقية فهو حق و صواب فلا تقية فيما يرجع بفساد فى بيضة الشريعة و هدم الحصن الاسلام و لا فى عظام الامور الدينية و لا سيما للمشهورين فى العلم المقتدى بهم فى الدين، و كذلك لا تقية فى الدماء المحقونة و لا فى سبب النبى صلى الله عليه و آله او احد من الائمة المعصومين او الأنبياء عليهم كلهم السلام و البراءة عنهم او عن دين الاسلام اعادنا الله من ذلك كله، انما التقية فيما الخطب فيه سهل من الاعمال و الاقوال لمن خاف على نفسه او على اهله و اصحابه، فيجب على العامل بالتقية عند ذلك ان ينوى به خلوص القربة و ابتغاء وجه الله الكريم من حيث ان حكم الشرع فى حقه التقية، كما فى المتيّم مثلا فرضه التيمم عند الضرورة او مظنة الهلاك فينوى به القربة لا دفاع الهلاك او المرض، و ان كان هو السبب الشرعى لايجاب التيمم او تجويزه، و يكون فى نيته: ان لو لا رخصة او وجوب من الشرع فى حقه لم يكن محترزا من الضرر و لا متحفظا لمهجته عن الموت و اتلاف النفس، و الا لكان فعله باطلا مشورا و عمله هباء منشورا. الفصل الثالث فى ذكر اعتذارات القوم و توجيهاتهم لمعنى البداء: منها: ما مر من قول علامة الطوسى قدس سره من انكاره رأسا. و منها: ما قاله ابن بابويه رحمه الله فى كتاب الاعتقادات من قوله: باب فى الاعتقاد فى البداء: ان اليهود قالوا: ان الله تبارك و تعالى قد فرغ من الامر. قلنا: بل هو تعالى

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

يعبى و يميت يخلق و يرزق و يفعل ما يشاء و قلنا:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

، و انه لا يمحو لا ما كان و لا يثبت الا ما لم يكن، فنسبتنا اليهود فى ذلك الى القول بالبداء و تبعهم على ذلك ما خالفنا من اهل الا هواء المختلفة. قال الصادق عليه السلام: ما بعث الله نبيا قط حتى يأخذ عليه الاقرار لله بالعبودية و خلع الانداد و ان الله تعالى يؤخر ما يشاء و يقدم ما يشاء و نسخ الشرائع و الاحكام بشرية نبينا صلى الله عليه و آله من ذلك، و نسخ الكتب بالقرآن من ذلك. و قال الصادق عليه السلام: من زعم ان الله بدا له شىء فى اليوم و لم يعلمه امس فابراً منه. و قال عليه السلام: من زعم ان الله بدا له فى شىء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم. و اما قول الصادق عليه السلام: ما بد الله فى شىء كما بدا له فى إسماعيل ابني، فانه يقول: ما ظهر لله تعالى امر فى شىء كما ظهر فى ابني إسماعيل اذا اخترمه قبلى ليعلم انه ليس بامام بعدى. و منها: ما قاله ابن الاثير فى النهاية فى معنى: فلان ذو بدوان، اى لا يزال يبدو له رأى جديد و يظهر له امر سانح. و لا يلزم ان يكون ذلك البتة عن ندامة و تندم عما فعله بل قد يكون و قد لا يكون، اذ يصح ان يختلف المصالح و الآراء بحسب اختلاف الاوقات و الازمنة فلا يلزم ان يكون البداء الا بداء تندم . و منها: ما افاد استاذنا المفخم و سيدنا المكرم و مخدمنا الملقب بباقر الداماد الحسينى قدس سره حين كنا فى خدمته فى رسالة عملها فى تحقيق مسألة البداء و سماها نبراس الضياء من قوله: و اما بحسب الاصطلاح فالبداء منزلته فى التكوين بمنزلة النسخ فى التشريع، فما فى الامر التشريعى و الاحكام التكليفية نسخ فهو فى الامر التكويني و المكونات الزمانية نسخ بداء. فالنسخ كأنه بداء تشريعى و البداء كأنه نسخ تكويني و لا بداء فى القضاء و لا بالنسبة الى جناب القدس الحق و المفارقات المحضنة من ملائكة القدسية و فى متن الدهر الذى هو ظرف مطلق الحصول القار و الثبات البات و وعاء عالم الوجود كله، انما البداء فى القدر و فى امتداد الزمان الذى هو افق التقضى و التجدد و ظرف التدرج و التعاقب و بالنسبة الى الكائنات الزمانية و من فى عالم الزمان و المكان و اقليم المادة و الطبيعة. و

كما ان حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي و انقطاع استمراره لا رفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع فكذا حقيقة البدء عند الفحص البالغ انبتات استمرار الامر التكويني و انتهاء اتصال الإفاضة و مرجعه الى تحديد زمان الكون و تخصص وقت الافاضة، لا انه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه في حد حصوله. هذا على مذاق الحق و مشرب التحقيق. انتهى كلامه. و منها: ما ذهب إليه علماء العامة حيث اصطالحوا على تفسير البدء بالقضاء و فسروا كلما رأوا في الحديث لفظ البدء بمعنى القضاء كما فعلوا في شروحههم الاحاديث كشرح الصحيحين و غيره و كما فعله ابن الاثير في النهاية، فانه اورد بعض احاديث البدء و فيه: بدا لله ان يتبليهم، ثم شرحه فقال: اي قضى بذلك و هو معنى البدء هاهنا، لان القضاء سابق. و البدء فى اللغة استصواب شىء علم بعد ما لم يعلم و ذلك على الله غير جائز. الفصل الرابع فى دفع ما ذكره و هدم ما أسسوه و قرروه: اما ما ذكره ابن بابويه رحمه الله من جعل النسخ من البدء غير مرضى، و لو كان القول كذلك لم يكن القول به مختصا من بين الفرق الاسلامية بهذه الفرقة الناجية و الطائفة الامامية رضوان الله عليهم، و النسخ مما لم ينكره احد من علماء العامة و انكروا البدء غاية الانكار. و اما ما رواه عن الصادق عليه السلام من قوله: من زعم ان الله بدأ له شىء فى اليوم و لم يعلمه امس فابراً منه. و قوله: من زعم ان الله بدأ له فى شىء بدءاً ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم، فسيأتى تفسيره بما لا يناقض به القول بالبدء. و اما ما ذكره ابن الاثير: من انه لا يلزم ان يكون البدء عن ندامة و تندم عما فعله، فنقول: البدء و ان لم يستلزم الندامة و التندم فباعترافك على حسب تفسيرك هل يستلزم ظهور رأى له جديد و سنوح شىء لم يكن؟ ثم أو لم يمتنع على الله الواحد الاحد فى مرتبة ذاته و مقام احديته هذه التغيرات و التحولات؟ فلا بد فى دفع هذا الاشكال للمؤمن الموحد من مسلك اخر و منهج ارفع من الهرب عن التندم الى سنوح امر لم يكن و ظهور علم لم يحصل. و اما ما افاده السيد الاستاذ قدس سره فهو أيضا منظور فيه، فانه و ان سلم كون الامر التكويني قابلا للانتهاج و الانقطاع كحال الحوادث الزمانية فى تصرفها و تجددها لكن البدء يخالف ذلك بوجهين. احدهما ان البدء قد يتحقق فى الامر التشريعي أيضا كما امر الله تعالى خليله بذبح إسماعيل عليه السلام كما فى قوله حكاية عن إسماعيل:

إِفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ . و الثاني ان فى النسخ تعدد زمانى مقتضى الامر المنسوخ و مقتضى الامر الناسخ، و وحدة الفعل الوارد عليه النسخ و وحدة مبهمة نوعية يقع فيها التكثر و التجدد او الاستمرار، و وحدة الفعل الوارد عليه البداء و وحدة عددية شخصية كما فى قصة كلا الاسماعيلين، فان الذبح فعل واحد و كون الشخص الواحد إماما امر واحد تعلق به الامر و النهى جمعيا فاين هذا من مشابهة النسخ و اجرائه مجراه؟ و اما ما ذكره علماء العامة و شراح احاديثهم فركيک جدا، لان القضاء السابق متعلق بكل شىء و ليس البداء فى كل شىء بل فيما يبدو ثانيا و يتجدد اخيرا و يعلم مستأنفا، و لا يكون لاحد بداء فى لغة العرب حقيقة الا اذا ما كان يبدو له على خلاف ما قد كان يحتسبه كما فى قول عز من قائل:

ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ . و قوله:

وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ . فاذن قد ظهر لك ان شيئا مما ذكره و أسسوه لدفع الاشكال عن البداء المنسوب الى الله تعالى و تقدس ذاته و صفاته عن التغير و التجدد و عن التكثر و التحدد لا يفي بدفعه و لا يضمن و لا يغنى، و نحن بفضل الله و كرمه بصدد تحقيق البداء و دفع الاشكال الذى فيه، بعد تحقيق النسخ و حل الشبهة فيه أيضا، فى فصلين آخرين ان شاء الله متدرجا من الاسهل الى الاصعب كما هو دأب التعليم فنقول: الفصل الخامس فى تحقيق النسخ قد علمت ان النسخ ليس فى الحقيقة عبارة عن رفع الحكم الشرعى الوارد من الشارع بل عبارة عن الكشف عن انتهاء زمان الحكم الذى ورد من الشارع، فانه قد يختلف مصالح احوال الخلق و نظام امور الجمهور بحسب اختلاف الازمنة و الاوقات، لكن هاهنا اشكال و هو: ان استناد المتغير بما هو متغير الى الثابت الحق من كل وجه مما لا يكاد يصح عند العقل اصلا، أليس الاستناد و الفيضان على طباق التأثير و الافاضة؟ فاذا استندت المتغيرات الى القيوم الحق و الثابت المحض على سبيل التجدد و الانقضاء، فاما ان يكون التأثير و الافاضة على التدرج، فيكون المؤثر المفيض بالذات الذى هو بذاته مؤثر لا بإرادة زائدة حادثة و بنفسه مبدع لا بألة او ملكة عارضة تدرجى الافاضة متجدد الابداع فيكون زمانى الحقيقة، تعالى عن ذلك قدوسية الحق واحديته، او دفعة واحدة لا على التدرج

فيختلف الاثر الفائض عن نحو التأثير و الافاضة. و بالجملة: المتعالى عن الزمان و الحركة الممجد عن علائق المادة و الطبيعة، يمتنع ان يفعل شيئاً بعد شيء و ان يحكم حكماً بعد حكم، و ان لم يكن الثانى رفعا للاول بل كان كل من الحكمين مختصا بزمان غير زمان الاخر، أليس تغاير زمان الناسخ عن المنسوخ مؤديا الى تعاقب اجزاء الزمان عليه و يلزم كونه تعالى زمانى الوجود متغير الحقيقة؟ فلذلك ذهب اليهود الى ان الله قد فرغ من الامر. و ذهب النظام و بعض اصحابه من المعتزلة الى انه سبحانه اخرج جميع الموجودات من العدم الى الوجود دفعة معا لا بتقدم و تأخر. قال صاحب الملل و النحل: من مذهبه ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادنا و نباتا و حيوانا و انسانا و لم يتقدم خلق آدم على خلق اولاده- و التقدم انما يقع فى ظهورها لا فى وجودها و حدوثها - انما اخذ هذه المقالة من اصاب الكمون و البروز من الفلاسفة. فاستمع لما يتلى عليك فى حل هذا الاشكال و حسم مادته و هو: ان الله سبحانه كما تتقدس ذاته و صفاته الحقيقية و شئونه و اسمائه عن التغير، كذلك يتعالى قوله و فعله و امره، و ما امره الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب، و لكن بعض الموجودات كالزمان الذى هو ظرف المتغيرات و افق التجدد و الانقضاء و عرش الحدوث و التصرم و كالحركة التى ماهيتها الحدوث بعد الحدوث و التغير غب التغير، لذاتها متغير لا بتغير عارض و هى بنفسها غير قارة لا بجعل جاعل، فالزمان و الحركة بهويتها الامتداديتين الغير القارتين صدرا من الجاعل الحق الفياض فيضة واحدة و جعلاً واحداً بلا زمان، بل الله سبحانه هو الجاعل المخرج للمبدعات و الكائنات و الثابتات و المتغيرات من كتم العدم الصريح الى الوجود فى نفس الواقع و ظرف الدهر مرة واحدة دهرية لا دفعة واحدة آنية، فان الآن ظرف الزمان و حصوله بعد حصول الزمان و حصول الزمان أيضا بعد حصول اصول الموجودات و عظامها و دعائمها، فكيف يكون جعل الموجود كله من الزمان و غيره من الله جل اسمه فى ان او زمان؟ فاذن إنشاء الصانع المبدع كل المجمعولات و المفطورات: إنشاء واحداً من قبله كل فى حده الخاص و ظرفه المعين. اما المبدعات ففى مطلق الدهر و اصل الواقع، و اما الكائنات فكل منها فى وقته الخاص الذى هو جزء من اجزاء الزمان المتصل الواحد الواقع كله فى نفس الدهر. فاذا علمت و تحققت هذا فقد تبين لك ان هذه التغيرات و التعاقبات و التجردات و التلاحقات بين الزمانيات

انما هي بسبب امتداد الزمان الذي هو بذاته و هويته متجدد و بحسب مقايسة بعضها الى بعض، لكونها موجودة مطابقة لابعاض الزمان الذي وجود كل بعض منه يقتضى عدم ما عداه لذاته، و حدوثه يقتضى زوال سابقه و زوال سابقه يقتضى لحوقه، و ليس هذا التجدد و الانقضاء بالنسبة الى من يتعاضم عن الوقوع فى تغير و يرتفع ذاته اشد الارتفاع عن عالم المكان و الزمان بل هو بكل شىء محيط. و قد مر فى الاحاديث عن اصحاب العصمة و الولاية عليهم السلام انه تعالى ليس شىء اقرب إليه من شىء و لم يبعد منه بعيد و لم يقرب منه قريب استوى فى كل شىء، فى احاديث متعددة و اخبار متكررة بألفاظ مختلفة، فهكذا قياس نسبتته تعالى الى الازمنة و الزمانيات كنسبته الى الامكنة و المكانية. فاذن قد ظهر ان قول اليهود، قد فرغ من الامر، انما يكون معقولا لو كان فى نفس الدهر و صقع الواقع، و جناب الربوبية المرتفع عن الزمان و المكان المتقدم عليها تقديما ذاتيا لا امتداد موجود او موهوم و فيه حدود موجودة او مفروضة فيكون الصنع و التكوين فى حد و الفراغ و التعطيل فى سائر الحدود، و ذلك من مفتريات الظنون الكاذبة و اختلافات المدارك الظلمانية و الاوهام السوداء، بل الامر من تلقاء الجاعل على سنة واحدة، و الجعل جعل واحد و الافاضة افاضة واحدة من جانبه من غير انقطاع و امسك، هو تعالى قائم بالقسط ازلا و ابدا و العالم حادث بعد عدم فى كل وقت، فيدا قدرته و حكمته مبسوطتان.

قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ . و اما كلام النظام الذي نقله صاحب الملل و النحل: فان اراد بالظهور و الخفاء ما يرجع الى ما ذكرنا من ان التقدم و التأخر فى الازمنة و الزمانيات انما يكونان ثابتين لها بحسب انفسها و بقياس بعضها الى بعض لا بالقياس الى جناب الربانى كان كلاما صحيحا و قولا صدقا حقا، و ان اراد ان ليس لبعض الحوادث تقدم على بعض و لبعضها تأخر عن الاخر و حدوث بعد عدم و عدم بعد وجود فكان سخيفا من القول و زورا من الكلام. فاذن قد انحسرت مادة الشبهة و بطل قول اليهود بالفراغ و انقلع اصل شجرة التعطيل و بزغ نور كلام الله:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

، كما سيأتى تفسيره.

وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ . الفصل السادس فى تصحيح القول بالبداة حسبما نقل من ائمة الهدى عليهم السلام من الله و لهم الدعاء . اعلم ان للالهية مراتب و للاسماء الحسنى مظاهر و مجالى، و قد بينا طرفا من هذا المقصد العالى فى صحفنا و اسفارنا الحكمية و اشرنا إليه فى اثناء شروحنا لبعض الاحاديث المتقدمة فنقول: ان الله فى طبقات ملكوت السموات و الارض و بواطنها عبادا روحانيين و نفوسا مدبرين مرتبتهم دون مرتبة السابقين المقربين، لكونهم فى اعلى عليين و عالمهم عالم الامر و القضاء المبرئ بالكلية عن التجدد و التغير و الانقضاء، و هؤلاء الملكوتيون و ان كانت درجاتهم دون درجة اولئك السابقين المقربين الا انهم أيضا عباد مكرمون، افعالهم كلها طاعة لله سبحانه و بامرهم يفعلون ما يفعلون و لا يعصون الله فى شىء من افعالهم و اراداتهم و خطرات اوهامهم و لحظات اذهانهم و شهوات قلوبهم و دواعى نفوسهم، فجميع اراداتهم و لحظاتهم و افعالهم و شهواتهم بالحق و فى الحق، و كل من كان كذلك كان قوله قول الحق و ارادته و حكمه تفصيل إرادة الحق و حكمه المجمل و قضائه الحتم، و كتابه و ان كان مشتملا على المحو و الاثبات و النسخ و الاثبات، فهو شرح كلام الحق و لوح قدره. فهؤلاء يستهلك اراداتهم فى إرادة الحق و حكمهم فى حكمه و فعلهم فى فعله، و ان كانت اراداتهم و حكمهم كلها نفسانية جزئية زمانية على حسب وجودهم، اذا الصفات و الافعال تابعة للذات، و ان كانت الذات نفسانية، كان جميع ما يتعلق بها و يصدر منها نفسانية، و ان كانت عقلية: فعقلية او إلهية، فالهية و مثال طاعتهم لله سبحانه و لامره الاعلى: مثال طاعة الحواس فىنا للنفس الناطقة العقلية حيث لا تستطيع خلافا لها فيما شاءت النفس و لا حاجة فى طاعتها للنفس الى امر و نهى او ترغيب و زجر، بل كلما همت النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به و قصدته دفعه، بل فعلها و ادراكها فعل النفس و ادراكها فى عالم الحواس، مع ان ذلت الحواس و فعلها و ادراكها فى عالم اخر سفلى متكثر متغير منقسم و ذات الناطقة العاقلة و فعلها و ادراكها فى عالم علوى شريف مبرأ عن الوضع و الانقسام و الدثور و الفساد. فهكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السموات لله سبحانه و لامره و كلمته، لانهم المطيعون بذواتهم لامره المستمعون باسمائهم الباطنة لكلامه و وحيه، المستشعرون بقلوبهم لعظمته، فحيث

انهم لا يستطيعون خلافا و لا تمردا، بل يفعلون بامرهم و ينتهون بنهيهم و يقصدون قصده بحكمه، ففعالهم كذواتهم افعال الحق لكن بالواسطة كما ان افعال الجوارح فعل الناطقة لكن فى عالم البدن، فهؤلاء المكرمون افعالهم و تدبيراتهم و تصوراتهم و تصرفاتهم كلها من الحق و بالحق كما فى قوله تعالى:

وَالْحَقُّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ . فاذا تقرر هذا الاصل ظهر فضل ظهوران كل كتابة تكون فى الالواح السماوية و الصحائف القدريه فهو أيضا مكتوب الحق الاول تعالى بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الاعلى فى اللوح المحفوظ عن المحو و الاثبات المصون عن النسخ و التبديل، و هذه الصحائف السماوية و الالواح القدريه اعنى قلوب الملائكة العمالة و نفوس المدبرات العلوية المشار إليها بقوله تعالى:

فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا

، كلها كتاب المحو و الاثبات المشار إليه فى قوله تعالى:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

، سماه أم الكتاب لاحتوائه على الكل اجمالا، فيجوز فى نقوشها المنقوشة فى قلوبها و صدورها اعنى نفوسها و طبائعها ان تزول و تبطل، لان مرتبتها لا يابى ذلك كما بينا فى مسألة حدوث العالم و ما يتعلق به. و الذى يستحيل فيه التغير و التبطل انما هو ذات الله و صفاته و عالم امره و قضائه السابق و علمه الازلى، فمن هذه الالواح القدريه و اقلامها الناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما فى قوله: ما ترددت فى شىء كترددى... الحديث الالهى و بالابتلاء كقوله:

وَ نَبَلُّوا أَخْبَارَكُمْ

، وقوله:



حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ

، و الملك الموكل بهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية القدريية ملك كريم من جنس ما قال تعالى:

كِرَامًا كَاتِبِينَ

، و الله سبحانه هو المملى عليه على وجه يليق بعنايته المبرأة عن التغير و الحدوث. و لو لم يكن الامر كذلك من توسط هذه النفوس القابلة لتعاقب الصور الارادية الواردة عليها غير متجاوز منها على حسب توارد الارقام العلمية عليها، لكانت الامور كلها حتما مقضيا و كان الفيض الالهى مقصورا على عدد معين غير متجاوز عن حدود الابداع، فما حدث حادث فى العالم و لا تجدد متكون و كان قد انسدت طرق الاهتداء للسالكين من المنزل الادنى الى الاعلى و لا الاستنارة بعد الاستنارة للنفوس الانسانية و الخروج من ظلمات البعد الى نور القرب من الله. و بالجملة: امتنعت مراتب سلسلة العود الى الله بافراها و آحادها، و الاصول البرهانية و النصوص القرآنية مما تبطل هذا و ما يلزمه، فظهر أن التجدد فى العلوم و الاحوال و سنوح الارادات و الاعمال لضرب من الملائكة العمالة باذن الله المتعال و هم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع و لا مستبعد. فنقول: اذا اتصلت بها نفس النبى او الولى عليهما السلام و قرء فيها ما اوحى الله به إليهم و كتب فى قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه او شاهده بنور بصيرته او سمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك الكرام كما رأى ابراهيم عليه السلام انه ذبح ابنه إسماعيل، فاذا اخبر به الناس او اراد ان يعمل بمقتضاه كان قوله حقا و صدقا و عمله مرضيا عند الله، لانه عن شهود كشفى لا كقول المنجم او الكاهن فيما يقولانه عن تجربة الناقصة او ظن او نحو ذلك. ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى و رأى فى تلك الالواح غير ما رآه أولا و غير ما ناسبته الصور السابقة، فيقال لمثل هذا الامر النسخ و البداء و ما اشبههما، و لا يمكن العلم به لشيء من النفوس العلوية و السفلية و الملكية و البشرية الا من جهة الله تعالى المختصة به، لانه مما استأثره الله بذاته، لانه ليس فى الاسباب الطبيعية ما يوجبه و لا فى الصور الادراكية العلوية و النقوش القدريية ما تبدر به من قبل. و سيأتى فى احاديث هذا الباب ان لله علمين: علم مكنون

مخزون لا يعلمه الا الله...الحديث كما ستقف على شرحه ان شاء الله. و حاصل ما ذكرنا: ان كل ما يقع فى هذا العالم من الحوادث يكون على ضربين: منها ما يكون وقوعها باسباب طبيعية قابلة مطابقة لاسباب علوية و هيئات ملكوتية فاعلية متكررة الوقوع و كذلك مقتضياتها. و منها ما يكون وقوعها على سبيل الندره، و مثل هذا القسم قد يبتدى سببه من هذا العالم كدعاء داع يؤثر دعائه و يسمع لطبقة من الملكوت الاعلى لا يستحيل و لا يمتنع عليها التأثر و الانفعال، لانها نفوس متعلقة بمواد الافلاك عالمة بما وقع او سيقع فى هذا العالم من الحوادث، سواء كانت من الصور الجسمانية او من الهيئات النفسانية لهذه النفوس المعلولة لها، و هى أيضا مؤثرة فى هذا العالم ضربا من التأثير بتحريك او تسخين و ان لم يكن افاضة لصورة و إنشاء لجوهر، لان ذلك شأن المفارق بالكلية عن عالم الاجسام، من العقول الصريحة التى لا تكون الاّ فعالة غير منفعة مؤثرة غير متأثرة، و هذه مؤثرة من وجه متأثرة من وجه. فلسبب ما ذكرناه ينتفع بالدعوات و القرابين خصوصا فيما يعم نفعه، كما فى امر الاستسقاء و فى امور اخرى نادرة الوقوع كاهلاك قوم فجرت بغرق او خسف او زلزلة، و اكثر معجزات الأنبياء عليهم السلام من هذا الباب، اعنى مما يبتدى سبب وقوعها من هذا العالم الى عالم النفوس الكلية المؤثرة فيما تحتها بعد ان تتأثر من دعاء الداعين و نحوه، و لهذا ما يجب ان يخالف المكافاة على الشر و يتوقع المكافاة على الخير. فالبداء أيضا من هذا القبيل و هو سئو امر لم يكن متوقعا لعدم تقدم اسبابه الارضية و السماوية و لا الاطلاع عليها من النفوس العالية و السافلة الا عند قرب وقوعه، و قد علمت ان هذا غير مستحيل على طبقة من الملكوتيين ليست من العليين بل متوسطة بين العالمين: عالم العقول المحضة و صورها القضائية و بين عالم الاجسام الطبيعية و صورها الكونية المادية، و مع ذلك ليس الجميع خارجا عن قانون القضاء الجملى و العلم المحيط الازلى. و لا أيضا تلك النفوس المؤثرة فى هذا العالم مما ليست بحيث يسوغ ان يقال لها ان فعلها فعل الحق، لانها ليست فى جميع احوالها و افعالها و ادراكاتها و تأثيراتها الا مطيعة لله مسخرة لامره كتسخر حواسنا لعقولنا، فصح لك ان تقول: ابصرت و سمعت كما يصح ان تقول: ابصرت بعينى و سمعت باذننى او تقول: رأيت عينى و سمعت اذننى، كل باعتبار و وجه، فهكذا يصح ان يقال: بد الله، من وجه و يصح ان يقال: انه برئ من التغير منزه من نسبة البداء و الظهور بعد ما لم يكن، من وجه اخر.

اما وجه التنزيه المحض: فهو بحسب مقام الاحدية و غيب الهوية اللاهوتية. و اما الوجه الاخر: فهو كما مر فى رواية حمزة بن بزيع فى الحديث السادس من باب النوادر من قول الصادق عليه السلام: و لكنه خلق اولياء لنفسه يأسفون و يرضون و هم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه... الحديث. و قد وعدنا حين شرحه ان مسألة البداء سيتصح من هذا السبيل فظهر انجاز ما وعدناه هناك بفضل الله و لطفه و كرمه. الفصل السابع فى تأكيد ما قرناه و تأييد ما نورناه فنقول: انك قد علمت بما بيناه لك فى هذا الفصل صحة القول بالبداء بمعنى ظهور وجه الصواب و المصلحة فى امر بعد ما لم يكن ظاهرا، و ان شيئا من قواعد الدين و احكام الشرع المبين لا ينافيها و لا ان الاصول الحكمية و القوانين العقلية و الافكار النظرية و الاحكام الميزانية مما يقدر فيها بل يؤكدها و يقررها. و علمت ان المنكرين لوقوع البداء و المؤولين له الى معان اخرى غير معناه الاصلى، انما وقع انكارهم او تأويلهم لقصور علمهم بكيفية وقوعه و عدم بلوغهم فى مراتب العلم و المعرفة الى مقام العرفاء الموحدين و العلماء الكاملين الذين رأوا بقوة ايمانهم و عرفانهم الوحدة فى الكثرة نزولا و الكثرة فى الوحدة صعودا و شاهدوا بنور بصيرتهم تارة الحق مع الخلق:

فَإَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ

هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَمَا كُنْتُمْ. و تارة الخلق مع الحق:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى . ثم من العجب ان رئيس فلاسفة الاسلام أبا على بن سينا مع كونه واترا به من اشد الناس مبالغة فى ان العالى لا يلتفت الى السافل و لا يفعل شيئا لاجله قال فى كتاب له يدعى بالمبدأ و المعاد فى فصل معقود لبيان مبدأ التأثير فى الكائنات الارضية و الانواع غير المحفوظة بهذه العبارة: فمعلوم ان العناية بها ليست عن الاول تعالى و لا عن العقول الصريحة، فيجب ان يكون لمبدأ بعدها و هو اما نفس متعلقة بعالم الكون و الفساد و اما نفس سماوية، و يشبه ان يكون رأى الاكثر انه نفس متولدة عن العقول و النفوس السماوية و خصوصا نفس الشمس او الفلك المائل

و انه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاوضة الاجسام السماوية و بسطوع نور العقل الفعال، و يجب على كل حال ان يكون هذا المعتنى بهذه الحوادث مدركا للجزئيات، فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفسا سماوية حتى يكون لها بجرمها ان يتخيل و تحسّ الحوادث احساسا يليق به، فاذا حدث حادث عقل الكمال الذي يكون له و الطريق الذي يؤدي إليه، فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة و يقال: ان النفس المغيثة للداعين و غير ذلك هذه . و يشبه ان يكون ذلك حقا، فانه اذ كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر، و ذلك لانه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير و الكمال الذي يجب هناك فيكون ما يعقل، و كذلك يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك النقص و الشر و يجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل، فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل نقص و شر يدخل هذا العالم و اجزائه ليتبع تلك العناية ما يزيلهما من الخير و النظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء، فان كان دعاء لا يستجاب او شر لا يدفع فهناك شيء لا يطلع عليه و عسى العناية لا توجهه. و قال أيضا في فصل اخر يليه معقود لبيان امور نادرة عن هذه النفس حتى يكون مغيرة للطبيعة: ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر تتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد ان يهلك به شريرا و يتعيش به خيرا و تحدث نارا و زلزلة او شيء من الاشياء الغير المعتادة، لان المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها و يسخن باردها و يحرك ساكنها و يسكن متحركها، فحينئذ تحدث امور لا عن اسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الغير الطبيعي الحادث، كما ان اصنافا من الحيوان و النبات التي من شأنها ان تتكون بالتوالد تتكون لا على سبيل التوالد و لا عن اسباب طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد، و تحدث فيها صور حادثة جديدة لم تكن في مبادئها و يكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر و لا يجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير معهودة، فهاهنا نوادر و عجائب اسبابها مثل هذا الذي وصفنا. ثم قال في فصل اخر يلي هذا: و لاجل ان النفس السماوية عالمة بما تفعل علما كليا و جزئيا و عالمة بما يلزم أفاعيلها، فيجب ان تكون الاحوال المتجددة في هذا العالم الذي يكون في المستقبل تابعة لها في الحال كالتائج للمقدمات معلومة هناك بالضرورة، لا انها تحتاج الى ذلك او تكمل به، فالانذارات

فى الاحلام و هذه النوادر منسوبة الى مثل هذه المبادئ و لا يجب ان يتعجب فيقال: كيف يعرض من هذه المبادئ النفسانية شىء لا على المجرى الطبيعى؟ فان من اعتبر حال بدنه و نفسه سهل عليه دفع هذا العجب على ظنه، و ذلك ان من شأن بدننا ان يحدث فيه حرارة و برودة و حركة و سكون على سياق مقتضى الامور الطبيعية و تكون ذلك متوالدا عن اسباب قبل اسباب و فى مدة محدودة و قد تعرض لا عن اسباب طبيعية بل عن توهيمات نفسانية كالغضب، فانه يحدث حرارة فى الاعضاء ليس سببها طبيعة و كذا الاخيار الشهوانى يحرك اعضاء و ان لم يكن كذلك عن امتلاء طبيعى و يحدث ريحا و ان لم يكن ذلك عن اسباب متقدمة طبيعية. و الدليل على ان هذه كلها تحدث عما ذكرناه فى وقت، لو لم يكن ما ذكرناه لم يحدث، و كذا الوجل يحدث له رعدة نافضا قويا، فعلى هذه حال نفس العالم عند بدنه . و سمعت ان طبيبا حضر مجلس ملك من اليونانيين و بلغ من قبوله له ان اهله لمؤاكلته على المائدة التى توضع له فى دار الحرم و لا يدخلها من الذكور داخل، و انما يتولى فيها الخدمة بعض الجوارى فيينا جارية تقدم الخوان و تضعه اذ قوستها ريح و منعته الانتصاب و كانت حظيئة عند الملك فقال للطبيب: عالجهما فى الحال على كل حال، فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعى فى ذلك الباب يشفى بلا مهلة، ففرغ الى التدبير النفسانى و امر ان يكشف شعرها فما اغنى، ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر، ثم امر ان يكشف عورتها فلما حاولت الجوارى ذلك نهضت عنها حرارة قوية اتت على الريح الحادثة تحليلا فانزعجت مستقيمة سليمة. انتهى كلامه. و لا يخفى تأييده و اعانته لما نحن فيه لكن يحتاج فى نسبة هذه الامور التى من جملتها البداء الى الله تعالى الى ضميمه معرفة اخرى و هو: ان نسبة هذه الوسائط النفسانية إليه تعالى نسبة القوى الى النفس العاقلة التى تفعل افاعيلها البدنية بها، لانها ليست كما يظنها جمهور الناس بل علمائهم من ان لها ذوات مستقلة مباينة لذات النفس بل هى مستهلكة فيها موجودة بوجودها، فادراكاتها و افاعيلها عين ادراكات النفس و افاعيلها، و لكن للنفس مرتبة اخرى فوق مراتب القوى النازلة عنها يتحقق بها ذاتها الوجدانية العقلية، فهكذا حال ملائكة الله و انبيائه فى افاعيلهم و طاعتهم و تعقلاتهم و حركاتهم، و اكثر الناس ممن يصعب عليه التصديق بما ذكرناه و لا ادراكه لا فى مادة التمثيل و لا فى الممثل له على الوجه العقلى، و لكن الادلة السمعية ناهضة على ذلك فى حق الأنبياء و الاولياء عليهم السلام كما سبق.

و لمرجع الى لفظ الحديث فنقول: قوله عليه السلام: ما عبد الله بشيء من البداء، اى ما عبد الله عبد بسبب شيء من وجوه الالهية و جهات الربوبية كما عبده من جهة البداء، ولعل العلة فيه: ان التعبد و الامتثال فى العمل بمثل البداء و النسخ و ما يجرى مجراهما مما لا يعرف وجه الحكمة فيه اتم و اعظم، فان الانسان ربما عجز عقله عن ادراك المصلحة فى مثل الحكم بذيح إسماعيل أولا ثم رفع ذلك الحكم ثانيا. و اما الرواية الاخرى من قوله عليه السلام: ما عظم الله بمثل البداء، و الفعل اما بصيغة المجهول او بتقدير فاعل مثل احد او عبد، فالمراد منه ان غاية تعظيم العبد لله ان يعرف انه لا يتحدد ذاته بتنزيهه و تجريد عن الخلق كما لا يتحدد بتشبيهه و تخليط به، بل له شئون فى الالهية و اطوار فى احديته لا يشغله شأن عن شأن و لا يصدده عن مقام عن مقام و لا نشأة عن نشأة، و كونه على هذا الوجه من الانبساط و السعة من غير ان يقدر فى احديته و تنزيهه اعظم و اتم فى الالهية من ان يكون مقيدا محدودا بالمباينة عن ما سواه، و لكن معرفة ذلك صعب عسر الأ على العلماء الراسخين فى العلم و لهذا قيل: انها طور وراء طور العقل. الشرح اعلم ان مسألة البداء من غوامض المسائل الالهية و عويصات المعارف الربانية التى لا يعرفها الا عارف موحد افنى عمره فى علم التوحيد و صرف فكره فى قطع مناهج الوصلة الى عالم التجريد، فلا بأس بان نسط الكلام و نشبع القول فى اطرافها و نفصل اقوال الناظرين فيها و المترددين على جوانبها و اكنافها ثم نذكر ما هو الحق القراح و الصدق الصراح عندنا و نتذكر ما حاولنا ان نذكر ان شاء الله فى فصول: الفصل الاول فى تصحيح لفظ البداء و معناه اللغوى فنقول: البداء ممدود على وزن السماء و هو اسم لما ينشأ للمرء من رأى فى امر و يظهر له من الصواب فيه، و لا يستعمل الفعل فيه مفصولا عن اللام الجارة. و اصل ذلك من البدو بمعنى الظهور يقال: بد الامر يبدو بداء من باب طلب، اى ظهر و بدأ لفلان فى هذا الامر بداء اى نشأ و تجدد له فيه رأى جديد يستصوبه، و فعل فلان كذا ثم بدا له اى تجدد و حدث له رأى بخلافه و هو ذو بدوات بالتاء، قاله الجوهري فى الصحاح و الفيروزآبادى فى القاموس و صاحب الكشاف فى اساس البلاغة، و ذو بدوان بالنون اى لا يزال يبدو له رأى جديد و يظهر له امر سانح قاله ابن الاثير فى النهاية. و فى كتاب الملل و النحل نقلا عن المختار: ان البداء له معان: البداء فى العلم و هو ان يظهر له خلاف ما علم، و لا اظن عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد. و البداء فى الإرادة و هو ان يظهر له صواب

على خلاف ما اراد و حكم. و البداء فى الامر و هو ان يأمر بشىء و يأمر بعده بخلاف ذلك. الفصل الثانى فى ذكر شىء من مطاعن الناس و تشنيعاتهم على القول بالبداء لقصور افهامهم و ضيق حوصلة اذهانهم عن ادراكه على وجه لا يقدر به قاعدة علمية و لا ينثلم به اساس حكمى و لا خلل فى تنزيه الله و توحيده، كيف و اكثر الناس بمراحل الانحطاط و درجات النزول عن ذروة هذا العالم و سنامه، لان من جملة العلوم الصعبة التى قال فيها الصادق عليه السلام: علمونا صعب متصعب... الحديث. فمنها ما ذكره محمد بن عبد الكريم فى كتاب الملل و النحل نقلا عن سليمان بن جرير الزيدى و الفخر الرازى فى خاتمة كتاب المحصل حاكيا عنه أيضا: ان الائمة الرافضة و صنعوا مقالاتين لشيعتهم لا يظفر معها احد عليهم: الاولى القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم امر و شوكة ثم لا يكون الامر على ما خبروه قالوا: بد الله تعالى فيه. قال زرارة بن اعين من قدماء الشيعة و هو مخبر عن علامات ظهور الامام عليه السلام :

و تلك امارات تجىء لوقتها - و مالك عما قدر الله مذهب و لو لا البداء سميته غير فائت - و نعت البداء نعت لمن يتقلب و لو لا البداء ما كان ثم تصرف - و كان كنار دهرها تتلهب و كان كضوء مشرق بطبيعة - و لله عن ذكر الطباع مهرب

و الثانية التقية، فكلما ارادوا شيئا تكلموا به فاذا قيل لهم هذا خطأ او ظهر لهم بطلانه قالوا: انما قلناه تقية. انتهى. قال المحقق الطوسى قدس سره القدوسى فى نقد المحصل مجيبا عن ذلك: انهم لا يقولون بالبداء و انما القول به ما كان الا فى رواية رووها عن جعفر الصادق (ع) انه جعل اسماعيل القائم مقامه بعد، فظهر من اسماعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه موسى (ع)، فسأل عن ذلك فقال: بد الله فى اسماعيل، و هذه رواية و عندهم ان خبر الواحد لا يوجب علما و لا عملا. و اما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه او على اصحابه، فيظهر ما لا يرجع بفساد فى امر عظيم دينى. اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها. انتهى كلامه. و العجب منه فى انكاره البداء مع ما ورد فيه من الاخبار المتوافرة و الاحاديث المتظاهرة المتكثرة الطرق المعتمدة الاسانيد، و قد افرد له باب من هذا الكتاب و فى كتاب الاعتقادات لابي جعفر محمد بن على بن بابويه رحمه الله، ثم الذى

نقل من ان الصادق عليه السلام جعل إسماعيل القائم مقامه...الى آخره ليس فى شىء من الكتب  
المعتبرة للاحاديث سيما الاصول الاربعة المشهورة وانه غير موافق أيضا لما قد ثبت و صح من طرق  
الامامية و رواياتهم ان النبى صلى الله عليه و آله قد نبأ بأئمة امته و اوصيائه من عترته و انه سماهم  
باعيانهم عليهم السلام و ان جبرئيل عليه السلام نزل بصحيفة من السماء فيها اسمائهم و كناههم كما  
شحت بالروايات فى ذلك كتب الحديث سيما كتاب الحجة من الكافى، فكيف يصوغ معنى هذه  
الرواية من الصادق عليه السلام من جعله أو لا إسماعيل قائما بعده مقامه ثم عزله و نصب الكاظم  
بدله؟ و الذى اورده الشيخ المعظم الصدوق ابو جعفر بن بابويه رضوان الله عليه فى كتاب التوحيد  
فى امر إسماعيل بهذه الالفاظ: و من ذلك قول الصادق عليه السلام: ما بد الله امر كما بدا له فى  
إسماعيل ابنى. يقول: ما ظهر الله امر كما ظهر له فى إسماعيل اذ اخترمه قبلى ليعلم بذلك انه ليس  
بامام بعدى. قال: و قد روى لى من طريق ابى الحسن الاسدى رضى الله عنه فى ذلك شىء غريب و  
هو انه روى ان الصادق عليه السلام قال: ما بد الله بقاء كما بدا له فى إسماعيل اذ امر اباه بذبحه ثم  
فداه بذبح عظيم. و فى الحديث على الوجهين نظر، الا انى اوردته لمعنى لفظ البداء. و الله الموفق  
للسواب. انتهى كلامه. فاما ما ذكره فى باب التقية فهو حق و صواب فلا تقية فيما يرجع بفساد فى  
بيضة الشريعة و هدم الحصن الاسلام و لا فى عظام الامور الدينية و لا سيما للمشهورين فى العلم  
المقتدى بهم فى الدين، و كذلك لا تقية فى الدماء المحقونة و لا فى سبب النبى صلى الله عليه و  
آله او احد من الائمة المعصومين او الأنبياء عليهم كلهم السلام و البراءة عنهم او عن دين الاسلام  
اعادنا الله من ذلك كله، انما التقية فيما الخطب فيه سهل من الاعمال و الاقوال لمن خاف على نفسه  
او على اهله و اصحابه، فيجب على العامل بالتقية عند ذلك ان ينوى به خلوص القربة و ابتغاء وجه  
الله الكريم من حيث ان حكم الشرع فى حقه التقية، كما فى المتيمم مثلا فرضه التيمم عند الضرورة  
او مظنة الهلاك فى نوى به القربة لا دفاع الهلاك او المرض، و ان كان هو السبب الشرعى لايجاب  
التيمم او تجويزه، و يكون فى نيته: ان لو لا رخصة او وجوب من الشرع فى حقه لم يكن محترزا من  
الضرر و لا متحفظا لمهجته عن الموت و اتلاف النفس، و الا لكان فعله باطلا مشورا و عمله هباء  
منشورا. الفصل الثالث فى ذكر اعتذارات القوم و توجيهاتهم لمعنى البداء: منها: ما مر من قول علامة



الطوسى قدس سره من انكاره رأسا. و منها: ما قاله ابن بابويه رحمه الله فى كتاب الاعتقادات من قوله: باب فى الاعتقاد فى البداء: ان اليهود قالوا: ان الله تبارك و تعالى قد فرغ من الامر. قلنا: بل هو تعالى

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

يحيى و يميت يخلق و يرزق و يفعل ما يشاء و قلنا:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

، و انه لا يمحوا لا ما كان و لا يثبت الا ما لم يكن، فنسبتنا اليهود فى ذلك الى القول بالبداء و تبعهم على ذلك ما خالفنا من اهل الا هواء المختلفة. قال الصادق عليه السلام: ما بعث الله نبيا قط حتى يأخذ عليه الاقرار لله بالعبودية و خلع الانداد و ان الله تعالى يؤخر ما يشاء و يقدم ما يشاء و نسخ الشرائع و الاحكام بشريعة نبينا صلى الله عليه و آله من ذلك، و نسخ الكتب بالقرآن من ذلك. و قال الصادق عليه السلام: من زعم ان الله بدا له شىء فى اليوم و لم يعلمه امس فابراً منه. و قال عليه السلام: من زعم ان الله بدا له فى شىء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم. و اما قول الصادق عليه السلام: ما بد الله فى شىء كما بدا له فى إسماعيل ابني، فانه يقول: ما ظهر لله تعالى امر فى شىء كما ظهر فى ابني إسماعيل اذا اخترمه قبلى ليعلم انه ليس بامام بعدى. و منها: ما قاله ابن الاثير فى النهاية فى معنى: فلان ذو بدوان، اى لا يزال يبدو له رأى جديد و يظهر له امر سانح. و لا يلزم ان يكون ذلك البتة عن ندامة و تندم عما فعله بل قد يكون و قد لا يكون، اذ يصح ان يختلف المصالح و الآراء بحسب اختلاف الاوقات و الازمنة فلا يلزم ان يكون البداء الا بداء تندم . و منها: ما افاد استاذنا المفخم و سيدنا المكرم و مخدمنا الملقب بباقر الداماد الحسينى قدس سره حين كنا فى خدمته فى رسالة عملها فى تحقيق مسألة البداء و سماها نبراس الضياء من قوله: و اما بحسب الاصطلاح فالبداء منزلته فى التكوين بمنزلة النسخ فى التشريع، فما فى الامر التشريعى و الاحكام التكليفية نسخ فهو فى الامر التكويني و المكونات الزمانية نسخ بداء. فالنسخ كأنه بداء تشريعى و البداء كأنه

نسخ تكوينی و لا بداء فی القضاء و لا بالنسبة الى جناب القدس الحق و المفارقات المحضنة من ملائكة القدسية و فی متن الدهر الذي هو ظرف مطلق الحصول القار و الثبات البات و وعاء عالم الوجود كله، انما البداء فی القدر و فی امتداد الزمان الذي هو افق التقضى و التجدد و ظرف التدریج و التعاقب و بالنسبة الى الكائنات الزمانية و من فی عالم الزمان و المكان و اقليم المادة و الطبيعة. و كما ا

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ ، ص ١٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوی عاملی]:

قال عليه السلام: ما عظم. [ص ١٤٦ ح ١] أقول: على صيغة المجهول، التعظيم: المحمودة، وهو خلاف اللائمة. قال عليه السلام: بمثل البداء. [ص ١٤٦ ح ١] أقول: أى بمثل القول بالبداء؛ فإنّ إنكار البداء يستلزم القول بعدم تأثيره فى الحوادث الزمانية.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٤٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق عليه السلام كه: بزرگ شمردہ نشده الله تعالى به تعظیمی كه مثل اقرار به بداء باشد؛ چه آن، اصل جميع تعظیم ها است، چنانچه بیان شد در شرح حدیث سابق.

صافی در شرح کافي ؛ ج ٢ ، ص ٤٩١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (ما عظم الله) على ما لم يسم فاعله من التفعيل؛ فإن الإقرار بحقية البدء في حقه تعالى إيمان بالرب الصانع القادر المختر الذي لا إله إلا هو لا يعلم الغيب إلا هو، وبكتبه ورسله وأتمته عليهم السلام. قال برهان الفضلاء: إنما لم يعظم الله بمثل البدء؛ لأن تعظيم هذا الإقرار رأس سائر تعظيماته تعالى كما ظهر من شرح السابق. وقال الفاضل الإسترابادي: لأن القول بالبدء في حقه تعالى رد على اليهود؛ حيث زعموا أنه فرغ من الأمر؛ لأنه عالم في الأزل بمقتضيات الأشياء فقدّر كل شيء على وفق علمه. وملخص الرد: أنه يتجدد له إرادات وتقديرات كل يوم بحسب المصالح المنظورة له تعالى .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٣٧٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي] <span >META/>

### ٣- الحديث

٣٧٠ / ٣ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَحَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ وَغَيْرِهِمَا:

ص: ٣٥٧

---

١- ١ . قال العلامة الطباطبائي قدس سره : «البدء من الأوصاف التي ربّما تتّصف بها أفعالنا الاختيارية من حيث صدورها عنّا بالعلم والاختيار ، فإنّا لانريد شيئاً من أفعالنا الاختيارية إلاّ بمصلحة داعية إلى ذلك تعلق بها علمنا ، وربّما تعلق العلم بمصلحة الفعل ، ثمّ تعلق العلم

بمصلحة أخرى توجب خلاف المصلحة الأولى، فحينئذٍ نريد خلاف ما كنا نريده قبل ، وهو الذى نقول بدا لنا أن نعمل كذا ، أى ظهر لنا بعد ما كان خفيًا عنّا كذا . والبداء : الظهور ، فالبداء : ظهور ما كان خفيًا من الفعل ؛ لظهور ما كان خفيًا من العلم بالمصلحة ، ثم توسّع فى الاستعمال فأطلقنا البداء على ظهور كلّ فعل كان الظاهر خلافه ، فيقال : بدا له أن يفعل كذا ، أى ظهر من فعله ما كان الظاهر منه خلافه . ثم إنّ وجود كلّ موجود من الموجودات الخارجيّة له نسبة إلى مجموع علته التامة التى يستحيل معها عدم الشيء ، وعند ذلك يجب وجوده بالضرورة ، وله نسبة إلى مقتضيه الذى يحتاج الشيء فى صدوره منه إلى شرط وعدم مانع ، فإذا وجدت الشرائط وهدمت الموانع ، تمت العلة التامة ووجب وجود الشيء ، وإذا لم يوجد الشرط أو وجد مانع ، لم يؤثّر المقتضى أثره وكان التأثير للمانع ، وحينئذٍ يصدق البداء ؛ فإنّ هذا الحادث إذا نسب وجوده إلى مقتضيه الذى كان يظهر بوجوده خلاف هذا الحادث كان موجودا ظهر من علته خلاف ما كان يظهر منها ، ومن المعلوم أنّ علمه تعالى بالموجودات والحوادث مطابق لما فى نفس الأمر من وجودها ؛ فله تعالى علم بالأشياء من جهة عللها التامة ، وهو العلم الذى لا بداء فيه أصلاً ، وله علم بالأشياء من جهة مقتضياتها التى موقوفة التأثير على وجود الشرائط وفقد الموانع ، وهذا العلم يمكن أن يظهر خلاف ما كان ظاهرا منه بفقد شرط أو وجود مانع ، وهو المراد بقوله تعالى : «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» الآية» [الرعد (١٣): ٣٩] .

٢-٢ . التوحيد ، ص ٣٣١ ، ح ١ ، عن أبيه ، عن محمّد بن يحيى الوافى ، ج ١ ، ص ٥٠٧ ، ح ٤٠٣ .

٣-٣ . الخبر رواه الشيخ الصدوق فى التوحيد ، ص ٣٣٣ ، ح ٢ ، بسنده عن أيّوب بن نوح ، عن ابن أبى عمير . والظاهر كون الخبر مرسلًا فى ما نحن فيه .

٤-٤ . فى شرح صدر المتألّهين ، ص ٣٨٣ : «الفعل إمّا بصيغة المجهول ، أو بتقدير فاعل مثل : أحد ، أو عبْدٌ» .

۵- ۵ . التوحيد ، ص ۳۳۳ ، ح ۲ ، عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ، عن محمد بن الحسن الصفار ، عن أيوب بن نوح ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم الوافي ، ج ۱ ، ص ۵۰۷ ، ح ۴۰۴ .

۱۴۸ / ۱

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ (۱) فِي هَذِهِ الْآيَةِ: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (۲) قَالَ: فَقَالَ: «وَهَلْ يُمَحَى (۳) إِلَّا مَا كَانَ ثَابِتًا (۴)؟ وَهَلْ يُثَبِّتُ إِلَّا مَا لَمْ يَكُنْ؟» (۵).

ترجمه

[ترجمه مصطفوی]:

: مرسل. قوله عليه السلام: ما عظم الله. لأنه إثبات لقدرته و تدبيره و حكمته، و إذعان في أمر يأتي عنه العقول القاصرة و قد مر القول فيه.

مرآة العقول ؛ ج ۲ ، ص ۱۳۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه كمره ای]:

۲- حضرت صادق (عليه السلام) در تفسیر این آیه (۴۱ سوره ۱۳): «محو می کند خدا آنچه را خواهد و ثبت می کند آنچه را خواهد» فرمود: آیا محو می شود جز آنچه ثابت نبوده؟ و ثبت می شود جز آنچه موجود نبوده است؟.

ترجمه كمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۴۲۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الّلهی]:

۲- حضرت صادق علیه السلام در تفسیر این آیه خدا آنچه را خواهد محو و یا ثبت می کند (رعد/۴۱) فرمود: آیا محو می شود جز آنچه ثابت نبوده؟ و ثبت می شود جز آنچه که موجود نبوده است؟

توضیح: مسأله بداء یا انصراف و بازگشت از کار و نقشه در خداوند از جمله مسائلی است که مورد بحث دانشمندان اسلامی قرار گرفته و همگی بر این باورند که بداء در خداوند غیر از بداء در انسان است مثل این که انسانی که می خواهد کاری را شروع کند اول سود و زیان خود را محاسبه می کند و اگر برایش سوددهی داشته باشد کارش را آغاز می کند و وقتی بین کار متوجه ضرر و خسارت شد کار را متوقف می سازد و از ادامه کار بازمی ایستد ولی خداوند کارش چنین نیست زیرا خداوند چیزی را مطابق اوضاع و شرایط مقرر می دارد و سپس بخاطر تغییر اوضاع و شرایط آن را تغییر می دهد. پس خداوند آنچه را که تغییر می دهد پیش از آنکه آن را بیافریند می دانسته ولی بخاطر تغییر شرایط کار او تغییر می دهد. مثلاً خداوند می داند کودکی که در صد سال بعد متولد می شود باید عمرش هشتاد سال باشد و کودک پس از آن که متولد می شود و بزرگ می گردد گناهای انجام می دهد که اثرش کوتاهی عمر است مثل زنا و قطع رحم و عمر او از هشتاد به پنجاه سال تقلیل می یابد و می میرد و جز خداوند این را نمی داند و بداء در خداوند چنین است نه این که مثل انسان از خساراتی و ضررهایی غافل بوده و در هنگام انجام کار متوجه آنها شده لذا از تصمیم خود بازگشته است. به همین خاطر مرحوم میرداماد و شاگردش ملا صدرا بداء را در خداوند در مقام قضا و متن دهر نمی دانند بلکه در قدر و امتداد زمان می دانند و سید مرتضی و مرحوم مجلسی بر این باورند که بداء در تکوین چون نسخ است در تشریح.

ترجمه آیت الّلهی؛ ج ۱، ص ۳۸۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح اراد عليه السلام الاستدلال على وقوع البداء بنص قرآنى و هو قوله: قال فى هذه الآية، اى قال الله تعالى فيها ما يدل عليه، وقوله: يمحوا الله ما يشاء و يثبت، بدل من قوله: هذا الآية، بدل الكل و يحتمل ان يكون قال الاولى من كلام الراوى كقال الثانية و فاعلهما جميعا المستكن العائد الى ابى عبد الله (ع). وقوله: هل يمحى... الى آخره صورة الاستدلال و توضيحه: ان قوله تعالى: يمحوا يستدعى كونا ثابتا أولا، لان المحو ليس نفيا ساذجا و سلبا صرفا، و لهذا لا يقال لما لم يوجد قط: انه يمحى، و كذا قوله: يبعث يستدعى عدما سابقا. فاذن قد تحقّق و تبين ان كلا من المحو و الاثبات يقتضى سنوح أمر زوال اخر فى بعض الصحائف الطوية و الكتب السماوية، و من هاهنا يعلم جواز كل من النسخ و البداء، و الفرق بين النسخ و البداء: ان النسخ عبارة عن الكشف عن انتهاء زمان الحكم المتعلق بافعال المكلفين، اى ظرف وقوع الفعل المأمور به الذى تعلق به الحكم و الامر و لا يلزم فيه ان يختلف نفس الحكم، فيجوز أن يكون الحكم ثابتا دائما بوقوع متعلقه فى زمان محصور، فالتغير هاهنا انما يكون فى متعلق الحكم لاختلاف الازمنة و لا يكون فى نفس الحكم. و اما البداء ففيه التغير فى نفس الحكم أيضا، فمن زعم ان النسخ و البداء شىء واحد و الفرق بينهما ان احدهما فى الافعال و هو النسخ و الاخر فى الاكوان و هو البداء فقد عرفت حاله. قال لسان العارفين قدوة المحققين محى الدين الاعرابى فى كتابه المسمى بالفتوحات: و من هذه الكتابة ثم قضى اجلا و اجل مسمى، و من هذه الألواح وصف نفسه سبحانه بالتردد الالهى يكون سريانها فى التردد الكونى فى الامور و الحيرة فيها، و هو اذا وجد الانسان ان نفسه تتردد فى فعل امر ما هل يفعله أم لا يفعله؟ و ما زال على تلك الحال حتى يكون احد الامور المتردد فيها و يزول التردد، فذلك الامر الواقع هو الذى يثبت فى اللوح من تلك الامور المتردد فيها، و ذلك ان القلم الكاتب فى لوح المحو و الاثبات يكتب امرا ما و هو زمان الخاطر الذى يخطر للعبد فعل ذلك العبد، ثم تمحى تلك الكتابة يمحوها الله فيزول ذلك

الخاطر من ذلك الشخص، لانه ما ثم رقيقة من هذا الوح تمتد الى نفس هذا الشخص من عالم الغيب، فان الرقائق الى النفوس من هذه الالواح تحدث بحدوث الكتابة و تقطع بمحوها، فاذا ابصر موضعها من اللوح يمحو كتب غيرها مما يتعلق بذلك الامر من الفعل او الترك. فتمتد من تلك الكتابة رقيقة الى نفس ذلك الذى كتب هذا من اجله فيخطر لهذا الشخص ذلك الخاطر الذى هو نقيض الاول، فان اراد الحق اثباته لم يمحه، فاذا ثبت بقيت رقيقة متعلقة بقلب هذا الشخص و ثبتت فيفعل ذلك الشخص ذلك الفعل او يتركه بحسب ما ثبت فى اللوح. فاذا فعله او ثبت على تركه و انقض فعله محاه الحق من كونه محكوما بفعله و اثبت صورة عمل حسن او قبيح على قدر ما يكون. ثم ان القلم يكتب امرا اخر، هكذا الامر دائما و هذه الاقلام هذه مرتبتها، و الملك الموكل بالوحي ملك كريم على الله هو الذى يمحو على حسب ما يأمره به الحق تعالى، و الاملاء على ذلك الموكل و الاقلام من الصفة الالهية التى كن عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد، و لو لا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف امران فى العالم و لا حاد احد فى امر و لا تردد فيه و كانت الامور كلها حتما مقضيا. انتهى كلامه. و انما نقلنا للتأكيد و التوضيح و لكونه مشتملا عن بعض الفوائد كما لا يخفى على من تأمل فيه.

شرح أصول الكافي؛ ج ٤، ص ١٩٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: وهل يمحي. [ص ١٤٧ ح ٢] أقول: أى فى تفسيرها أنّ معنى المحو الإعدام حين حلول أجله، وأنّ معنى الإثبات التكوين حلول أجله. قال عزّ من قائل:

«فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ»



وقوله: «وهل يُمحي» على صيغة المجهول من المحو، وقوله: «وهل يثبت» على صيغة المجهول من باب الإفعال، والإثبات: التكوين. وحاصله أن الآية تدلّ على تجدد آثاره تعالى وتعاقبها بقياس بعضها إلى بعض وأنّ تجددها وتعاقبها في أنفسها بمشيتها وقدرته، ولعلمه المحيط بحسن كلّ حسن وبأجله أي بوقت حسنه الذي إذا فعل قبله لم يكن حسناً، وإذا أخر عنه لم يكن حسناً.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٤٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: بَخْتَرِيّ، به فتح باء يك نقطه و سکون خاء با نقطه و فتح تاء دو نقطه در بالا و راء بی نقطه و تشدید یاء است. ضمیر قَالَ در اوّل و سوم، راجع به امام است و در دوم، راجع به راوی مطلق است، یا راجع به هشام است. مجموع این آیت، در سورة رعد چنین است:»

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ \* يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

«و این آیت، بعد از آیاتی است که در آنها اخبار به این است که: جمعی از احزاب، منکر مضمون بعض قرآن می شوند و آن بعض که منکرش می شوند، مناط توحید است. و مراد در این آیت بیان این است که: آن بعض، أمّ الكتاب است و محفوظ بوده در هر شریعتی، موافق آیت سورة شعراء:»

وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأُولِينَ

«و محو و اثبات، تعلق به آن نگرفته و نخواهد گرفت اصلاً. و از این ظاهر می شود که «أمّ الكتاب عبارت است از مضمون آیات محکماتی که در آنها نهی از پیروی ظن و اختلاف از روی اجتهاد هست و تسمیه آنها به أمّ الكتاب، به اعتبار این است که آنها دالّ است بر بطلان امامت ائمه ضلالت

و حقیقتِ امامتِ ائمهٔ عالمین به جمیع متشابهاتِ کتابِ الهی در هر زمان تا انقراضِ دنیا. پس از آن محکّمات، ظاهر می شود معانی جمیع کتابِ الهی، مانند ظاهر شدنِ فرزند از مادرش. و این موافق است با آیتِ سورهٔ آلِ عمران:»

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ .

«و از این ظاهر می شود که:»

رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ

« عبارت است از صاحبانِ شریعتِ علی حده که پیش از صاحبِ این شریعت بوده اند و ایشان پنج کس اند: آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم السّلام. و ذکر»

وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً

«اشارت به این است که جایز نبوده آن رسل را این که به سر خود، تعیینِ اوصیا نمایند، به سبب میل خاطر به جانبِ زنان، یا به سبب میل خاطر به جانبِ فرزندان. و مراد به آیت در»

وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ

«آیت ناسخه از جملهٔ کتابِ الهی است؛ چون آن جماعت از احزاب می خواسته اند که در قرآن آیتی به هم رسد که نسخِ امّ الکتاب کند. «كُلُّ أَجَلٍ» عبارت است از هر یک از زمان های شریعت علی حده، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ النِّكَاحِ» در حدیثِ ششم «بَابُ خُطْبِ النِّكَاحِ» که بابِ چهل و چهارم است و بیان می شود. جمله»

يَمْحُوا اللَّهُ

«استیناف بیانی سابق است و استشهاد امام علیه السلام به این آیت، برای اثبات بداء به اعتبار این است که دلالت می کند بر این که نسبت به الله تعالی، حال، ماضی و مستقبل می باشد، و الا فرقی نخواهد بود میان محو کرده شده و اثبات کرده شده و میان اُمّ الكتاب در بودن نزد الله تعالی همیشه. بدان که اُمّ الكتاب، گاهی مستعمل می شود به معنی ظرف نفس الامر؛ و آن ظرف، ثبوت فانیات و ثبوت محکی هر قضیه حقه است، چنانچه مذکور می شود در «کتاب الحجة» در شرح حدیث سوم «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يَعْلَمُونَ جَمِيعَ الْعُلُومِ الَّتِي خَرَجَتْ إِلَى الْمَلَائِكَةِ وَالْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» که باب چهل و چهارم است. یعنی: روایت است از هشام بن سالم و حفص بن بختری و غیر ایشان از امام جعفر صادق علیه السلام که: امام سخن گفت در تفسیر این آیت سوره رعد که: برطرف می کند الله تعالی آنچه را که خواهد برطرف کردن آن را، خواه از جمله احکام شریعت و خواه غیر آنها. و احداث می کند آنچه را که خواهد احداث آن را، خواه از جمله احکام شریعت و خواه غیر آنها. راوی گفت که: پس امام گفت بعد از تفسیر این آیت که: و آیا برطرف کرده می شود مگر آنچه پیش تر ثابت باشد؟ و آیا احداث کرده می شود مگر آنچه پیش تر نبوده باشد؟

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۹۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (فی هذه الآية) فی سورة الرعد . و (هل) فی الموضوعین للاستفهام الإنکاری. یعنی هذه الآية من البراهین القاطعة علی حقیة البداء فی حقه تعالی و بطلان الإیجاب و تعمیم علم الغیب. (وهل یمحی إلا ما کان ثابتاً) کعلم الإمام بشیء بدون العلم بشرطه، و کاحراق النار. (وهل یثبت إلا ما لم یکن) کتقدیم المعلوم تأخیره للغير لعدم علمه بالمانع للتأخیر؛ أو الباعث للتقدیم و کتکلم الشجر. قال السید الأجلّ النائینی: «وهل یمحی» استدلال منه علیه السلام بهذه الآية التي قال و تکلم فیها

بحقّية البداء ومحو المثبت وإثبات ما لم يكن في كتاب المحو والإثبات . يعنى النفوس العلوية وما يشبهها. وقال برهان الفضلاء: فسّر عليه السلام هذه الآية في سورة الرعد:

«وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»

، وفيه إشارة إلى أن النزاع في الخلافة إذا وقع بين المنسولين إلى رسول فلما لا يجوز له تعيين الوصى - وهو آية بيّنة من آيات الربوبية - إلا بإذنه تعالى ووحيه، فيجب الرجوع حينئذٍ إلى المعيار الذى قرّره الله تعالى لذلك، وذلك أن لكل سنة كتاب على حدة ليعين فيه وقت الحوادث التى يحتاج الإمام إلى العلم بها إلى القابل، تنزل الملائكة والروح فيها بذلك الكتاب على إمام الزمان، لا على نهج الوحي لاختصاصه بالنبى بل على طريق التحديث، بمعنى تذكير مقدّمات معلومة مترتبة منتجة لتعين على استنباط أحكام متشابهات القرآن من محكماتها؛ قال الله فى سورة النساء:

«لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ»

فإن كان ما فى كتاب كل سنة بعضه غير مطابق لما ظنّه الإمام، فما يحى هو ذلك الظنّ، وإلا فما يثبت هو علم الإمام بصيرورة شكّه علماً ثابتاً. وأمّ الكتاب عبارة عن كتاب وقت الظهور ظهور القائم عليه السلام. ويظهر من ذلك الكتاب مضامين جميع كتب المحو والإثبات السابقة، كظهور الولد من بطن أمّه. وليس مضمون ذلك الكتاب معلوماً لأحد قبل القائم عليه السلام وعلمه عند الله إلى زمان ظهور صاحب الزمان صلوات الله عليه. وكما يسمّى كتاب المحو والإثبات بأمّ الكتاب يسمّى باللوح المحفوظ وبالبيت المعمور.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: حسن. و هل يمحي إلا ما كان ثابتا استدل عليه السلام بهذه الآية على تحقق البداء بالمعنى المتقدم، بأن المحو يدل على أنه كان مثبتا فى اللوح فمحي وأثبت خلافه، وكذا العكس، و يدل على أن جميع ذلك بمشيته سبحانه، وأكثر الأخبار يشمل النسخ أيضا فلا تغفل.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٣٧

\*\*\*\*\*

#### ٤- الحديث

٣٧١ / ٤ . عَلِيٌّ (٦)، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا (٧) حَتَّى يَأْخُذَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ خِصَالٍ: الْأَعْقَارَ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ، وَخَلَعَ الْأَعْنَادِ، وَأَنَّ اللَّهَ يُقَدِّمُ (٨) مَا يَشَاءُ (٩)، وَيُؤَخِّرُ (١٠) مَا يَشَاءُ (١١)». (١٢)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: خدا هیچ پیغمبری را مبعوث نفرمود جز اینکه سه خصلت را از او پیمان گرفت:

١ - اقرار به بندگی خدا ٢ - کنار زدن شریکها و ماندها برای خدا ٣ - اقرار باینکه خدا هر چه را خواهد مقدم دارد و هر چه را خواهد بتأخیر اندازد (و همین است معنی بدا و از این روایت اهمیت موضوع «بدا» معلوم می شود، زیرا که در ردیف خداپرستی و توحید قرار گرفته است).

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

امام ششم (علیه السلام) فرمود: خدا هیچ پیغمبری را مبعوث نکرده تا سه خصلت از او تعهد گرفته: اقرار به بندگی برای خود، دل کندن از بتها، و اعتقاد به اینکه خدا هر چه را خواهد پیش دارد و هر چه را خواهد پس اندازد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام ششم علیه السلام فرمود: خدا هیچ پیامبری را برنمیگيخت تا برای سه خصلت از او پیمان گرفت:

۱- اقرار به بندگی برای خدا

۲- کنار گذاشتن بتها و شریکها

۳- اقرار به اینکه خدا هر چه بخواهد جلو می اندازد و هر چه بخواهد به تأخیر می اندازد.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: نبی این جا، عبارت است از رسولی که پیش از رسالت، نبوت داشته باشد و بیان میشود در «کتاب الحجّة» در شرح حدیث اول «بَابُ الْفَرْقِ بَيْنَ الرَّسُولِ وَالنَّبِيِّ وَالْمُحَدَّثِ» که باب سوم است.



حسن. قوله عليه السلام: الإقرار له بالعبودية، أي بأن لا يدعو الربوبية كما يدعون لعيسى عليه السلام، وقيل: لا يخفى ما فيه من المبالغة في إثبات البداء بجعله ثالث الإقرار بالألوهية والتوحيد، ولعل ذلك لأن إنكاره يؤدي إلى إنكاره سبحانه خصوصا بالنسبة إلى الأنبياء عليهم السلام لأنه لقربهم من المبادئ كثيرا ما يفاض عليهم من كتاب المحو والإثبات الثابت الذي سيمحي بعد، و عدم ثبوت ما سيثبت بعد، والظاهر أن التقديم والتأخير بحسب الزمان في الحوادث، ويحتمل ما بحسب الرتبة أيضا، أو يقدمه يعني يوجده ويؤخره، أي يمحوه ولا يوجد.

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٣٧٢ / ٥ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ فَضَالٍ، عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ حُمْرَانَ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «قَضِيَا أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى

ص: ٣٥٨

---

١-١ . «قال» وما بعدها من كلام الإمام الصادق عليه السلام ، أى قال الله فيها ما يدلّ عليه. أو من كلام الراوى ك «قال» الثانية \_ أى الثالثة فى المتن \_ وضميرهما لأبى عبد الله عليه السلام . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٣٨٣ .

٢-٢ . الرعد (١٣): ٣٩.

٣-٣ . فى التوحيد: «يمحو الله». وفى تفسير العياشى: «يمحو».

٤-٤ . فى «بس ، بف» و التوحيد: - «ثابتا».



۵-۵ . التوحيد ، ص ۳۳۳ ، ح ۴ ، بسنده عن عليّ بن إبراهيم . الغيبة للطوسي ، ص ۴۳۰ ، ح ۴۲۱ ، بسند آخر ، مع اختلاف يسير . تفسير العيّاشي ، ج ۲ ، ص ۲۱۵ ، ح ۶۰ ، عن جميل بن درّاج ، عن أبي عبدالله عليه السلام مع تقديم و تأخير الوافي ، ج ۱ ، ص ۵۱۰ ، ح ۴۰۵ .  
 ۶-۶ . فی «الف ، ج ، بح ، بر» : «بن إبراهيم» .  
 ۷-۷ . فی المحاسن : «قط» .  
 ۸-۸ . فی المحاسن : «يمحو» .  
 ۹-۹ . فی «ب ، ج ، بس ، بف» وحاشية «ض ، ف» وشرح صدر المتألّهين : «من يشاء» .  
 ۱۰-۱۰ . فی المحاسن : «ويثبت» .  
 ۱۱-۱۱ . فی «ب ، ج ، بس ، بف» وحاشية «ض ، ف» وشرح صدر المتألّهين وشرح المازندراني : «من يشاء» .

۱۲-۱۲ . التوحيد ، ص ۳۳۳ ، ح ۳ ، بسنده عن عليّ بن إبراهيم ؛ المحاسن ، ص ۲۳۳ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ۱۸۹ ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن زرارة وابن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام ؛ تفسير العيّاشي ، ج ۲ ، ص ۲۱۵ ، ح ۵۷ ، عن محمّد بن مسلم ؛ وفيه ، ح ۵۶ ، عن عليّ بن عبدالله بن مروان ، عن أيّوب بن نوح ، عن أبي الحسن العسكري عليه السلام مع اختلاف يسير وزيادة الوافي ، ج ۱ ، ص ۵۱۰ ، ح ۴۰۶ .

عِنْدَهُ» (۱) قَالَ : «هُمَا أَجْلَانِ : أَجَلٌ مَحْتُمٌ ، وَأَجَلٌ مَوْقُوفٌ» . (۲)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

حمران گوید از امام باقر راجع بقول خدای عز و جل (۳ سوره ۶) «مدتی معین کرد و مدتی معین نزد اوست پرسیدم ، حضرت فرمود: مقصود دو مدت است: مدتی حتمی و مدتی مشروط .

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- حمران گوید: از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم از قول خدای عز و جل (سوره ۶): «به یک مدت حکم کرد و مدت دیگری هم نزد خودش نامبرده است» فرمود: مقصود دو مدت است: یکی حتمی و دیگری معلق.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۲۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- حمران می گوید: از امام باقر علیه السلام پرسیدم از قول خداوند: به یک مدت حکم کرد و مدت دیگری هم نزد اوست (انعام/۳) فرمود: مقصود دو مدت است: یکی مدت حتمی و دیگری مدت مشروط.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۸۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح يعنى ان الاجل اى منتهى العمر اجلان: احدهما اجل محتوم و هو الذى حكم به القضاء الازلى الجملى و هو الحكم الكلى بان كل الانسان لا بد ان يموت يوما. و الثانى اجل موقوف لم يقع الحكم بتعيينه على الخصوص متى كان، اى لاحد من اهل السموات و الارض و يقال له: الاجل المعلق، فيجوز فيه ان يتقدم و يتأخر و تزداد المدة او تنقص، فيقال: شىء كذا يزيد فى العمر و شىء كذا ينقص فيه. قال صاحب الفتوحات: و من هذه الكتابة قال تعالى:

ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى

، و هذا الاقلام تكتب فى الالواح المحو و الاثبات. انتهى. و قد ورد فى الادعية الماثورة طلب طول العمر من الله تعالى، و لو لم يكن الاجل مما يمكن الزيادة فيه عما كان او النقصان لم يكن للادعية الماثورة فائدة. فهذا أيضا مما يثبت القول بالبداء على ان الواقع ليس مخالفا فى القضاء الحتم الازلى. فليس لك ان تقول: ان ما يرام بالطلب و الدعاء و السؤال و الالحاح لانجاح نيته او اعطاء فعله، ان كان مما جرى قلم القضاء الازلى بتقدير وجوده و ارتسم اللوح المحفوظ الالهى بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه و تجشم السؤال له؟ و ان لم يجر به القلم و لم ينطبع به اللوح، فلم الدعاء و ما فائدة الطلب، لما يمتنع فيه حصول المدعى و نيل المبتغى؟ لانه مندفع: بان الطلب و الدعاء أيضا مما جرى به قلم القضاء الاول و انسطر به لوحه السابق على لوح هذا القدر، من حيث ان كل ما بعدهما سواء كان من الامور السفلية، كالدعاء و التضرع و شرب الدواء و فعل الطيب و الرقية و غير ذلك، او من الامور العلوية، كالصور القدرية و التدابير الملكية و ما يتبعها، انما هو من الفعل و الاسباب او الشروط و المقدمات لحصول المطلوب المقضى المقدر فى الازل. فمن جملة الاسباب لحصول الشىء المدعو له، دعاء الداعى و تضرعه و استكائه، و نسبة الادعية و التضمرات الى حصول المقاصد فى العيان كنسبة الافكار و التأملات الى حصول النتائج و العلوم فى الازهان. فثبت ان الادعية و الاذكار جدول من جداول بحار القضاء و ساقية من سواقي لوحه

المحفوظ. اى علمهم دائماً لا يختص الاطلاع به بحين وقوعه. و قوله:فما علمه ملائكته و رسله فانه سيكون لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله،

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ , ص ٢٠١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام:وأجل موقوف. [ص ١٤٧ ح ٤] أقول: الأجل لغة:الوقت ،فيكون أجل الموت وقتاً يقع هو فيه كما أنّ أجل الدين هو فى وقت يجب أن يقع أدائه فيه. وما ذكره بقوله عليه السلام:«هما أجلان أجل محتوم وأجل موقوف» وإّما كان الأول محتوماً؛ لأنّه قضى، وإذا قضى الله شيئاً أمضاه، فلم يبق له تعالى فيه البداء وصار مبرماً كما سيأتى فى آخر الباب. وذلك أنّه لمن مضى ولا قدرة على ما مضى،فليس فيه البداء بخلاف الثانى حيث إنّهُ موقوف لمن بقى ولمن يأتى. والمراد بالموقوف ما لم يقض بعدُ ولكنّه مسمّى أى معلق فى علمه تعالى أنّه سيقع ولم يقع بعدُ، فلا يخرج عن حدّ القدرة. وقوله«مسمّى»وصف للمبتدأ النكرة والظرف خبر، أو خبر والظرف متعلّق به. وأمّا مناسبة هذا القول للبداء،فمن حيث إنّ الفرق بين الأجلين بذلك يدلّ على البداء حيث إنّ الثانى يتجدّد بالقدرة دون الأوّل لانقضائه وإمضائه،فيجرى فى الثانى البداء لتجدّده بحسب القدرة،وإلا فكلّ من الماضى والآتى محتوم لا يختلف نسبة إليها كما لا يخفى.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ , ص ٣٤١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: الأجل (به فتح همزه و فتح جیم): عمر آدمی و مانند آن. و أجل مبتداست؛ چه تخصیص یافته به مقابله. أجلاً و مُسَمَّی خبر مبتداست. و بعضی گفته اند: «مُسَمَّی» نعت «أجل» است و عِنْدَهُ خبر است، تا مبتدا نکره محض نباشد. المَحْتُم (به حاء بی نقطه و تاء دو نقطه در بالا): چیزی که معلوم باشد نزد بعضی خلائق. المَوْقُوف: چیزی که علم آن به خلائق نرسیده اصلاً. در سوره انعام چنین است:»

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ

«: الله تعالی آن کس است که تدبیر کرد شما را از گل-به معنی خاک-و آب؛ چه ماده هر حیوان از گیاه است که از آب و خاک است. بعد از آن، قطع و فصل کرد یک اجل را و اجلی معلوم است نزد او. و از این تقریر، ظاهر می شود که محتوم، تفسیر مقضی است؛ به این روش که قضا به معنی حتم است؛ و «مَوْقُوف» تفسیر»

مُسَمًّى عِنْدَهُ

«است. یعنی: روایت است از حمران، از امام محمد باقر علیه السلام، راوی گفت که: پرسیدم او را از قول الله-عَزَّ وَجَلَّ-در سوره انعام: قطع و فصل کرد یک اجل را و اجلی معلوم است نزد او؛ گفت که: آنها دو اجل اند؛ یکی مشخص و معلوم است نزد بعضی خلائق در شب قدر و مانند آن. و دیگری معلوم است نزد او و کسی دیگر نمی داند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۹۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (عن قول الله عزَّ وجلَّ) فی سورة الأنعام:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ»

، قيل: «وأجل» مبتدأ خصص بمقابلته ب «أجلاً» و«مسمى عنده» خبره. وقيل: بل مخصص بالصفة، والخبر «عنده». (هما) أى الأجل المقضى، والأجل المسمى. و«الأجل المحتوم» هو الذى قضاه وعلمه ملائكته ورسله علماً تاماً، بمعنى عدم كونه موقوفاً على شرط لا يعلم مثلاً أو معلقاً بالمشيئة. و«الأجل الموقوف» هو المخزون عنده تعالى من دون أن يطّلع عليه أحد من خلقه كما فى الأخبار الآتية. ولعلّ المراد بالتعليم كما قلنا، ويجىء فى السابع ونظيره: تعليم العلم بأمر تمام العلم دون الأعم من التعليم بتمامه وبعضه، فلا إشكال إذا أخبر حجّة من حججه تعالى بأمر ولا يخبر إلا بما أخبره الله به فظهر خلافه بدعاء أو تصدّق أو حكمه من حكم الله سبحانه. ومثل العلم بعضه مُخبر به وبعضه مخزون، أو إخبار معلق بالمشيئة، فالإخبار يكون ببعض العلم دون بعض، بخلاف التعليم فإنّه لا يكون إلا بتمام العلم. وإنّما لا يقدح ذلك فى حُجِّيّة الحجّة لأنّها لا تقبل إلا من الحجّة المعصوم المنصوص الثابت حجّيته بآيات الحجّية ودلائلها. قال برهان الفضلاء: «المحتوم» ما هو المعلوم للمعصوم فى ليلة القدر. و«الموقوف» ما هو المخزون عنده تعالى. فالمحتوم تفسير للمقضى، والموقوف تفسير للمسمى عنده. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «هما أجلان» فالذى قضاه مقترناً بالإمضاء «أجل محتوم»؛ لأنّه ثابت بقضائه سبحانه، والذى سمّاه وجعله مُعلماً بالعلامات فى تقديره «أجل موقوف» فإنّ قضاه وأمضاه حُتم، وإنّ غيرَه قضاء بالإمضاء حُتم غيره ولا يقع سواه. وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: يعنى النقوش اللوح المحفوظ-وهى المشيئة والإرادة والتقدير كما سيحىء فى كلامهم عليهم السلام-قسمان؛ قسم حتمه الله تعالى؛ أى لن يمحوه ويعمل على وفقه. وقسم موقوف حتمه على مشيئة جديدة. فعلم من ذلك تجدد إرادته تعالى، هذا هو معنى البداء فى حقّه تعالى .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: حسن أو موثق. قوله تعالى:

قَضَىٰ أَجَلًا . قال الرازى فى تفسيره: اختلف المفسرون فى تفسير الأجلين على وجوه: الأول أن المقضى آجال الماضين و المسمى عنده: آجال الباقين. الثانى أن الأول أجل الموت و الثانى أجل القيامة لأن مدة حياتهم فى الآخرة لا آخر لها. الثالث أن الأجل الأول ما بين أن يخلق إلى أن يموت، و الثانى ما بين الموت و البعث الرابع أن الأول النوم و الثانى الموت الخامس أن الأول مقدار ما انقضى من عمر كل أحد، و الثانى مقدار ما بقى من عمر كل أحد. السادس و هو قول حكماء الإسلام: إن لكل إنسان أجلين أحدهما: الآجال الطبيعية، و الثانى الآجال الاخترامية، أما الآجال الطبيعية فهى التى لو بقى ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجية لانتهدت مدة بقائه إلى الوقت الفلانى، و أما الآجال الاخترامية فهى التى تحصل بالأسباب الخارجية كالغرق و الحرق و غيرهما من الأمور المنفصلة انتهى . و ما صدر من معدن الوحي و التنزيل مخالف لجميع ما ذكر، و موافق للحق، و الأجل المقضى هو المحتوم الموافق لعلمه سبحانه، و المسمى هو المكتوب فى لوح المحو و الإثبات و يظهر من بعض الروايات العكس. قوله عليه السلام: هما أجلا ن أى متغايران أجل محتوم، أى مبرم محكم لا يتغير و أجل موقوف قبل التغير و البداء لتوقفه على حصول شرائط و ارتفاع موانع كما عرفت.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٣٨

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٣٧٣ / ٦ . أَحْمَدُ بْنُ مِهْرَانَ، عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ، عَنْ خَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ مَالِكِ الْجُهَنِيِّ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «أَوَلَمْ يَرِ (۳) الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ  
وَلَمْ يَكُ شَيْءًا» (۴) قَالَ: فَقَالَ: «لَا مُقَدَّرًا وَلَا مَكُونًا».

قَالَ: وَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ (۵): «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ مِنْ حِينٍ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْءًا مَّذْكَورًا» (۶)  
فَقَالَ: «كَانَ مُقَدَّرًا (۷) غَيْرَ مَذْكَورٍ» (۸).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مالک جهنی گوید: امام صادق علیه السلام راجع بقول خدای تعالی (۶۸ سوره ۱۹) «مگر انسان بیاد ندارد که ما او را آفریدیم و هیچ نبود» پرسیدم: فرمود: نه اندازه گیری و نه هست شده بود و راجع بقول خدا (اول سوره ۷۷) «آیا بر انسان زمانی از روزگار گذشت که چیز قابل ذکری نبود» پرسیدم فرمود: اندازه گیری شده بود ولی قابل ذکر نبود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- مالک جهنی گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از قول خدای تعالی (۶۸ سوره ۱۹): «آیا به یاد نمی آورد انسان که ما او را آفریدیم و خود چیزی نبود» گوید که فرمود: نه تقدیر شده بود و نه هست شده بود، گوید: از او پرسیدم از قول خدا (۲ سوره ۷۷): «آیا بر انسان روزگاری گذشته است که در آن چیزی نبوده که یاد شود» فرمود: این در دورانی است که مقدر بوده ولی در یاد نبوده و اسمی نداشته.



ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۲۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- مالک جهنی می گوید: از امام صادق علیه السلام از قول خداوند پرسیدم که فرمود: آیا به یاد نمی آورد انسان که ما او را آفریدیم و خود چیزی نبود (مریم/۶۸)

پرسیدم. فرمود: نه تقدیر شده بود و نه هست شده بود، گوید: از او از قول خداوند که فرمود: آیا بر انسان روزگاری گذشته است که در آن چیزی نبوده که یاد شود (مرسلات/۲) پرسیدم. فرمود: این در دورانی است که مقدر بوده ولی در یاد نبوده و اسمی نداشته است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۸۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح قوله عليه السلام: لا مقدر، ای لم يكن الانسان قبل ان يخلق شيئاً لا بحسب التقدير والتصوير في عالم الاقدار العلمية و لا بحسب الوجود و الكون في المواد الخارجية، و هذا صريح في البداء. فان قلت: ان الانسان من الحقائق النوعية المحفوظة صورته العقلية في اللوح المحفوظ فكيف يمكن ان لا يكون في وقت من الاوقات معلوما و لا موجودا فيلزم التجدد و التغير في علم الله؟ قلت: لعل المراد من الانسان في قوله تعالى: أ و لم ير الانسان انا خلقناه، شخصه الجزئي الموجود في زمان

معين بعد زمان عدمه، ولا شك ان الاشخاص الجزئية ليست محفوظة الصور فى اللوح الالهى، بل صور هذه الجزئيات بجزئيتها غير مرسومة الا فى موضوعات العلوم التفصيلية و الالواح القدرية النفسانية، والتغير و التجدد فى العلوم التفصيلية له تعالى جائزان، لان لوحها كتاب المحو و الاثبات. لكن يجب ان يعلم ان هذه التغيرات و التعاقبات انما هى بالقياس الى كائنين فى عالم الزمان و المكان المحبوسين المقيدين بسلاسل القيود و التعلقات، واما بالقياس الى مرتبة ذاته تعالى المحيط بالازل و الابد المتساوى نسبتة الى الماضى و المستقبل، فلا تجدد و لا تعاقب و لا غروب و لا غيبة، بل الزمان كله من ازله الى ابده مع ما فيه او معه، حاضرة عنده و هو محيط بجميعها ذاتا و علما و كسفا و شهودا من غير احتجاب و لا ابداء و لا سنوح امر. و بهذا التحقيق ينحل الاشكالات و يندفع الشبهات و يرتفع التناقص المتوهم و روده فى كلامهم عليهم السلام عنهم حيث اثبتوه فى بعض الاحاديث اثباتا مؤكدا و نفوه فى بعضها نفيا مؤكدا. و هذا ما وعدنا كشفه و توضيحه. و على هذا القياس التنزيهات و التشبيهاات الواردة فى الكتاب و السنة يمكن الجمع بينهما بمثل ما ذكرناه، من ان التنزيه الخالص و التقديس البالغ انما يكون باعتبار مرتبة ذاته بذاته فى البداية قبل خلق الاشياء و بروزه فى مكانها و مجالها و اطوارها و مراتبها و تجلياته الذاتية و الصفاتية و الاسمائية، و كذلك باعتبار ذاته فى النهاية عند ظهوره بالوحدة الحقيقية و فناء الكل و ارتفاع الحجب و رجوع كل شىء إليه فى القيامة الكبرى كما قال:

فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ

، و هم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى و لذلك قيل: كل شىء يرجع الى اصله و كقوله عز من قائل:

وَلِلَّهِ مِيرَاتُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

، و قوله:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

، وقوله

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ . وان التشبيه كما دل عليه كثير من مواضع القرآن و كثير من الاحاديث فباعتبار ظهوره فى اطوار الخلقة و تجليه فى مجالى الكثرة و نزوله فى منازل الاكوان و مراتب الحدثان كما قال تعالى:

هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ

،

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ

،

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ

، و غير ذلك من الآيات، و كما قال امير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت شيئا الا و رأيت الله فيه، و الشواهد فى هذا الباب من الاخبار و الآثار كثير لا تحصى . و قوله عليه السلام: كان مقدرا غير مذكور، يستفاد منه و مما ذكره سابقا ان الشخص له ثلاث حالات: احداها ان لا يكون ثابتا لا فى العلم و لا فى الكون و إليه الاشارة بقوله:

لَمْ يَكُ شَيْئًا

، فان شئيه الشىء هى مرتبة ماهيته من حيث هى هى مع قطع النظر عن كونه موجودا فى العلم او العين، فنفى الشئيه يستلزم نفى المعلوماتية و الموجودية و لهذا فسره عليه السلام بقوله: لا مقدرا و لا مكونا. و ثانيها ان يكون فى العلم و التقدير و لا يكون فى الكون و التصوير و إليه الاشارة بقوله:

لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا

، حيث لم ينف عند الشيئية بل نفى الشيئية المقيدة بالمذكورية، و نفى المقيد لا يستلزم نفى المطلق، و ثبوت الشيئية لا ينفك عن تحقق ما و اقله ان يكون مقدرًا. و لهذا فسر عليه السلام بقوله: كان مقدرًا لا مذکورًا، لان المذكورية تلازم الموجدية. و ثالثها ان يكون كائنا موجودا و لا يكون الا بعد كونه شيئًا و بعد كونه مقدرًا معلوماً، فمرتبة الكونية الخارجية لهذه الاشياء لا يتحقق الا بعد المرتبتين السابقتين، لان كل ما يوجد منه تعالى فى الخارج لا بد أن يتقدر أولاً بهيئته و شكله و مقدره و وضعه عنده فى عالم اخر حتى يخلقه، لان افعاله كلها ارادية مسبوقة بعلم و إرادة.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٠٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال: إنّا خلقناه. [ص ١٤٧ ح ٥] أقول: المراد بالخلق هاهنا التدبير، وهو أن يفعل ما يفعل المتحرّى للصواب الناظر فى عاقبة الأمور، فالإنسان حين لا يقدر يتعلّق به خلقه تعالى بإيجاد النطفة ونحوه ممّا يفضى إليه، ولكن ما لم يقدر لا يسمّى شيئاً؛ لأنّه قبل النفخ كان جماداً، فلا يكون إنساناً؛ فلذا قال الله تعالى حين النفخ:

«فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». ثمّ إنّ المراد من شيئية الإنسان أن يكون مقدرًا، وهو حين تمام أعضائه و شقّ بصره و سماعه و نحو ذلك ممّا هو قبل نفخ الروح فيه متّصلاً بالنفخ؛ إذ التقدير قبل القضاء و بعد المشيئة و الإرادة فى آخر الباب و القضاء حين التكوين أى نفخ الروح و كلّ من المشيئة و الإرادة و القضاء خلق. ثمّ إنّ فيه البداء لتجدّده و حدوثه بالقدرة البالغة بدلالة قوله تعالى:

«مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً». قال عليه السلام: كان مقدرًا. [ص ١٤٧ ح ٥] أقول: يعنى أنّ النفى راجع إلى القيد، و الاستفهام للتقرير، فيكون مفاده «قد»، و المراد بقوله: «مذكورًا» المذكور بين الملائكة

بالإنسانية، وبأنه ينفخ فيه الروح. ويلوح من ذلك أن الملائكة لا يعلمون الغيب، ولا يقولون ما لا يعلمون.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٤٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: در سورة مريم:»

أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا»

«است، پس این، نقل بالمعنى است، یا قرائتی غیر مشهور است. التَّقْدِير: قرار دادن اندازه و صورت برای چیزی، مثل قرار دادن صورت بدن آدمی در رحم. التَّكْوِين: ساکن ساختن چیزی در مکان معین، مثل ساکن ساختن نطفه در رحم. الْمَذْكُور: آنچه نسبت فعلی به آن داده شود، مثل طفلی که در رحم مادر حرکت کند بعد از نفخ روح، و مادر از آن خبر دهد. بدان که مناسبت این حدیث به «بَابُ الْبَدَاءِ» به اعتبار دلالت بر ترتب صدور اشیا است از الله تعالی؛ زیرا که خلق انسان از تراب، پیش از تکوین اوست و آن، پیش از تقدیر اوست و آن، پیش از نفخ روح در اوست. و نسبت به الله تعالی، حال، ماضی و مستقبل می باشد، و الا نمی گفت که»

مِنْ قَبْلُ».

« یعنی: روایت است از مالک جُهَنِي (به ضم جیم و فتح هاء و نون) گفت که: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از قول الله-عَزَّ وَجَلَّ-در سورة مريم: آیا این را هم از دلایل قدرت ما بر کُلِّ شَیْء به قول «كُنْ» به خاطر نرسانیده انسان که ما خلق کردیم او را از گل پیش از این و هنوز نبود چیزی مُعْتَدَبِهِ؟! راوی گفت که: پس امام گفت که: نه قرار یافته بود صورت او و نه ساکن کرده شده

بود در رحم مادر. راوی گفت که: و پرسیدم امام را از قول الله تعالی در سوره دهر: آیا آمده باشد بر سر انسان وقتی از زمانه که نبود چیزی مُعْتَدَّبِهِ، که نسبت فعلی به او داده شود؟ استفهام، برای تقریر است؛ به معنی این که به تحقیق آمده بر سر او آن وقت، پس گفت: قرار صورت او در رحم مادر شده بود، مرد یا زن، خوب یا زشت، اما نسبت فعلی به او داده نمی شد.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۴۹۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: الآیة الأولى نقل بالمعنی، أو سهو من النسخ؛ فإنها فی سورة مریم هكذا:

«أَوْ لَا»

يَذْكُرُ الْإِنْسَانَ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا»

، وفي سورة يس هكذا:

«أَوْ لَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» .

قل للقدری: ألا ترى أن مخلوقاً من أحسن الأشياء وأخبثها بكمال جهالته-كفرعون- لا يرضى بالإمامة والنبوة ويدعى الألوهية؟! ألم يقل ابن عربیكم: إني كلفت الإمامة وألقيت على منكبي كالرداء فلم أرض بها؟! ألم يقل حلاجكم ما قال بذلك الحسب والنسب، وكذا بسطامیكم؟! . وتفسير الآیة الأولى دلالة على أن المعنى: إنا أردنا خلقه من طين أو نطفة إرادة حادثة بدت بعد أن لم تكن من قبل أن يولد أو يكلف. (لا مقدراً) بصورته بتقدير حادث بمعنى إرادة حادثة، (ولا مكوّناً) بتمام خلقته بتكوين كذلك. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: «شيئاً» أي شيئاً معتداً به. «لا مقدراً» أي بصورته «ولا مكوّناً» أي لا مسكناً في الرحم. من التكوين بمعنى تسكين الشيء في مكان معين. والمراد من

التفسيرين بيان جهل الخلائق بالغيب ليثبت البداء. وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: «لا مقدراً و لا مكوّناً» يعنى قد مضى على الإنسان وقت لم يكن هو موجوداً فى الأرض، المذكوراً بين أهل الأرض، ولم يكن تقديره أيضاً- أى نقشه- موجوداً فى اللّوح المحفوظ، فعلم تجدد إرادته تعالى وتجدد تقديره، وهو معنى البداء فى حقّه تعالى . وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: المراد بالخلق فى الآية إمّا التقدير، أو الإيجاد والإحداث العينى. وعلى الأوّل معناه قدرنا الإنسان أو وجوده، ولم يكن تقديراً فى الإنسان مسبقاً بكونه مقدراً أو مكوّناً فى فرد. وعلى الثانى أوجدناه ولم يكن إيجاداً مسبقاً بتقدير سابق أزلى، بل بتقدير كائن، ولا مسبقاً بتكوين سابق. وقوله: «غير مذكور» أى غير مذكور ومثبت فى الكتاب الذى يقال لذلك الكتاب: كتاب المحو والإثبات، أو غير مذكور لما تحت اللّوح المحفوظ. انتهى. قد عرفت فى هديّة الأوّل تفسير السيّد كتاب المحو والإثبات بالنفوس العلويّة وما يشبهها، وقد سمعت أخى الصّلبى الفاضل الثقة سراج الإمام مولانا محمّد قاسم التبريزى سلّمه الله تعالى وكان قد تلمذ حيناً من الدهر فى خدمة السيّد رحمه الله بعد تلمّذه مدّة مديدة فى ملازمة برهان الفضلاء سلّمه الله يقول: سمعت السيّد يقول: من أراد فلسفة غير مخالفة للإسلام فعليه بتعليقاتى هذه على أصول الكافى.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف و المراد بالخلق فى الآية الأولى، إمّا التقدير أو الإيجاد و الأحداث العينى، و على الأوّل معناه قدرنا الإنسان أو وجوده، و لم يكن تقدير نوع الإنسان مسبقاً بكونه مقدراً أو مكوّناً فى فرد، و على الثانى أوجدناه و لم يكن إيجاده مسبقاً بتقدير سابق أزلى، بل بتقدير كائن و لا مسبقاً بتكوين سابق، و قوله: كان مقدراً غير مذكور أى غير مذكور و مثبت فى الكتاب الذى يقال له كتاب المحو و الإثبات، أو غير مذكور لما تحت اللوح المحفوظ، أو المراد غير موجود إذ الموجود مذكور عند

الخلق، و الحاصل أنه يمكن أن يكون هذا إشارة إلى مرتبة متوسطة بين التقدير و الإيجاد، أو إلى الإيجاد، و لما كان هذا الخبر يدل على أصل التقدير فى الألواح و مراتبه التى يقع فيها البداء، ذكره المصنف فى هذا الباب.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ١٣٩

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٣٧٤ / ٧ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (٩)، عَنِ الْفَضِيلِ (١٠) بْنِ يَسَارٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «الْعِلْمُ عِلْمَانِ: فَعِلْمٌ عِنْدَ اللَّهِ مَخْزُونٌ لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ (١١)؛ وَعِلْمٌ عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ، فَمَا عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ فَإِنَّهُ سَيَكُونُ؛

ص: ٣٥٩

١- ١ الأنعام-٢

٢- ٢ . الغيبة للنعمانى ، ص ٣٠١ ، ح ٥ ، بسنده عن عبد الله بن بكير ، عن ثعلبة بن ميمون ، عن زرارة، مع زيادة فى آخره . تفسير العياشى ، ج ١ ، ص ٣٥٤ ، ح ٧ ، عن حمران ، عن أبى عبد الله عليه السلام مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٥١٢ ، ح ٤١١ .

٣- ٣ . كذا فى جميع النسخ والمطبوع . وفى القرآن : «أَوْ لَا يَذْكُرُ» . وفى الآية ٧٧ من سورة يس هكذا : «أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ إِذَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» .

٤- ٤ . مريم (١٩): ٦٧ .

٥- ٥ . فى حاشية «ض» : «قول الله» .



۶-۶ . الإنسان (۷۶) : ۱.

۷-۷ . فی الوافی: «مقدورا».

۸-۸ . الوافی ، ج ۱، ص ۵۶۷، ح ۴۷۸؛ البحار، ج ۵۷، ص ۶۳، ح ۳۳.

۹-۹ . فی «بس» : - «بن عبدالله».

۱۰-۱۰ . فی «بح»: «الفضل»، وهو سهو؛ فقد صحب ربعی بن عبدالله الفضیل بن یسار، وأكثر

الأخذ عنه، وكان خصیصا به، وروی عنه فی كثير من الأسناد. راجع: رجال النجاشی، ص ۱۶۷،

الرقم ۴۴۱؛ معجم رجال الحديث، ج ۷، ص ۴۲۵ - ۴۲۶، و ص ۴۲۸ - ۴۲۹.

۱۱-۱۱ . فی شرح صدر المتألّهین : - «من خلقه».

لَا يُكذِّبُ (۱) نَفْسَهُ وَلَا مَلَائِكَتَهُ وَلَا رُسُلَهُ؛ وَعِلْمٌ عِنْدَهُ مَخزُونٌ (۲)، يُقَدِّمُ مِنْهُ (۳) مَا يَشَاءُ، وَيُؤَخِّرُ

مِنْهُ (۴) مَا يَشَاءُ (۵)، وَيُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ (۶).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر علیه السلام فرمود: علم دو گونه است:

۱ - علمی که نزد خدا در خزانه است و کسی از مخلوق از آن آگاه نیست ۲ - علمی که خدا

بفرشتگان و پیغمبرانش تعلیم کرده، علمی که بفرشتگان و پیغمبرانش تعلیم کرده (مطابق آنچه تعلیم

کرده) واقع خواهد شد زیرا خدا نه خودش را تکذیب کند و نه فرشتگان و پیغمبرانش را و علمی که

نزدش در خزانه است هر چه را خواهد پیش دارد و هر چه را خواهد پس اندازد و هر چه را خواهد

ثبت کند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

فضیل بن یسار گوید: از امام باقر (علیه السلام) شنیدم می فرمود: علم دو علم است: یکی علمی که نزد خدا نهفته است و احدی از خلقش را بر آن مطلع نکرده و علمی که به فرشته ها و رسولان خود آموخته، آنچه را به فرشته ها و رسولان آموخته برآستی محققا خواهد بود خدا نه خود را تکذیب کند و نه فرشته ها و رسولان خود را و آن علمی که نزد خودش گنجینه است هر چه را خواهد پیش دارد و هر چه را خواهد پس اندازد و هر چه را خواهد ثبت نماید.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

فضیل بن یسار می گوید: از امام باقر علیه السلام شنیدم که فرمود: علم دو گونه است:

۱- علمی که نزد خدا نهفته است و احدی از مخلوقش را بر آن آگاه نساختیم

۲- علمی که به فرشته ها و رسولان خود آموخته، برآستی خواهد بود و خدا نه خود را تکذیب کند و نه فرشته ها و رسولان خود را و آن علمیت که در خزانه خود دارد هر چه را خواهد جلو می اندازد و هر چه را خواهد عقب می اندازد و هر چه را خواهد ثبت می نماید.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: عِلْمٌ به معنی معلوم است و میتواند بود که به معنی مصدر باشد؛ و بنابر اوّل «مِنْ» در مِنْهُ دو جا، برای تبعیض است. و بنابر دوم، برای سببیت است. و حدیث آینده، مؤید اوّل است.

لَمْ يُطْلِعْ (به طاء بی نقطه و عین بی نقطه) به صیغۀ مضارع غایب معلوم باب افعال است. الإِطْلَاعُ: آگاه کردن، خواه به تحدیث در شب های قدر و مانند آنها و خواه به غیر آن.

و این، اشارت است به امثال آنچه میآید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث دوّم باب چهل و پنجم که «بَابُ نَادِرٍ فِيهِ ذِكْرُ الْعَيْبِ» است که: الله تعالی کسی را آگاه نکرده بر وقت ظهور قائم علیه السلام و نخواهد کرد تا آن که تحدیث کند در سالی که در آن ظاهر خواهد شد.

يُقَدِّمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ، وَيُؤَخِّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ، به معنی این است که: گاه باشد که ملائکه و رُسُل و اوصیا، ظن وقوع چیزی مؤخراً کنند و او تقدیم کند و گاه باشد که ظن وقوع چیزی مقدّماً کنند و او تأخیر کند. و این دو قسم، داخل مَحْوٍ است که مذکور شد در حدیث سوم.

وَيُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ، به این معنی است که: گاه باشد که ملائکه و رسل و اوصیا، شك داشته باشند در چیزی و او اعلام کند. و میتواند بود که مراد، اعمّ از این باشد و شامل

باشد این را که ظن داشته باشند و او آن ظن را به مرتبۀ علم رساند.

یعنی: روایت است از فضیل بن یسار، گفت که: شنیدم از امام محمّد باقر علیه السلام میگفت که: علم الله تعالی در حوادث آینده، دو قسم است؛ به این روش که يك قسم، نزد الله تعالی محفوظ است، مطلع نساخته بر آن علم کسی را از مخلوقین خود. و يك قسم، تعلیم کرده آن را به ملائکۀ خود و رسل خود؛ پس آن چه تعلیم کرده آن را به ملائکۀ خود و رسل خود، پس موافق قول ایشان خواهد شد، دروغگو نمیکند خود را نزد ملائکه و رسل و نه ملائکه را نزد رسل و نه رسل را نزد امت او؛ علمی که نزد او محفوظ است، تقدیم میکند از جمله آن آنچه را که میخواهد تقدیم آن را و تأخیر

میکند از جمله آن آنچه را که میخواهد تأخیر آن را و ثابت میکند آنچه را که میخواهد ثابت کردن آن را.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مجهول كالصحيح. فما علمه ملائكته أي على سبيل الوحي أو الحتم أو التبليغ أو غالبا كما مر تفصيله يقدم منه ما يشاء أي من العلم المخزون و بسببه يقدم و يؤخر ما يشاء في كتاب المحو و الإثبات، إذ هذا التغيير مسبق بعلمه ذلك، و إثباته في اللوح المحفوظ

\*\*\*\*\*

## ۸- الحديث

۸ / ۳۷۵ . وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ رَبِيعٍ، عَنِ الْفُضَيْلِ (۷)، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «مِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَوْقُوفَةٌ عِنْدَ اللَّهِ، يُقَدَّمُ مِنْهَا (۸) مَا يَشَاءُ، وَيُؤَخَّرُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ». (۹)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: بعضی از امور نزد خدا مشروط است، هر چه را از آنها که خواهد پیش دارد و هر چه را که خواهد پس اندازد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

فضیل گوید: از امام باقر (علیه السلام) شنیدم می فرمود: از امور قسمتی است که نزد خدا معلق است پیش دارد از آنها هر چه را خواهد و پس اندازد هر چه را خواهد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

فضیل می گوید: از امام باقر علیه السلام شنیدم می فرمود: بعضی امور، نزد خداوند مشروط است و هر چه از آنها خواهد مقدم می دارد و هر چه را خواهد به تأخیر می اندازد.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از فضیل گفت که: شنیدم از امام محمد باقر علیه السلام که میگفت که: از جمله کارها، کارهای مجهول نزد جمیع خلائق، محفوظ نزد الله تعالی است؛ تقدیم میکند از جمله آن کارها آنچه را که خواهد و تأخیر میکند از جمله آنها آنچه را که خواهد.

بیان این شد در شرح حدیث سابق.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول كالصحيح. أمور موقوفة عند الله أي مكتوبة في لوح المحو و الإثبات موقوفة على شرائط  
يحتمل تغييرها.

\*\*\*\*\*

## ٩- الحديث

٩ / ٣٧٦. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُثْمَانَ،  
عَنْ سَمَاعَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ؛ وَ(١٠) ...

ص: ٣٦٠

١-١ . فى «ب» والمحاسن: «ولا يكذب». وفى شرح المازندراني: «لا يكذب، إِمَّا من الكذب،  
أو من التكذيب».

٢-٢ . فى شرح صدر المتألهين، ص ٣٨٥: «قوله: وعلم عنده مخزون، هذا مبتدأ موصوف، وقوله:  
يقدم مايشاء \_ إلى آخره \_ بمنزلة خبره».

٣-٣ . فى المحاسن وتفسير العياشى، ص ٢١٧: «فيه».

٤-٤ . فى «بس، بف» والمحاسن وتفسير العياشى، ص ٢١٧: - «منه».

٥-٥ . فى «ف» وتفسير العياشى، ص ٢١٧: «ويمحو مايشاء».

٦-٦ . المحاسن، ص ٢٤٣، كتاب مصابيح الظلم، ح ٢٣١، بسنده عن حماد بن عيسى . الكافى  
، كتاب الحجّة، باب أنّ الأئمّة عليهم السلام يعلمون جميع العلوم...، ح ٦٦٢، بسند آخر عن أبى  
عبد الله عليه السلام؛ وفى التوحيد، ص ٤٤٤، ضمن الحديث الطويل ١؛ وعيون الأخبار، ج ١،  
ص ١٨٢، ضمن الحديث الطويل ١، بسند آخر عن الرضا، عن علىّ عليهما السلام، مع اختلاف

يسير . تفسير العياشي ، ج ٢ ، ص ٢١٧ ، ح ٦٧ ، عن حمّاد بن عيسى . وفيه ، ص ٢١٦ ، ح ٦٣ ، عن الفضيل ، إلى قوله : «وعلم علمه ملائكته ورسله » مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٥١٢ ، ح ٤١٢ .  
٧-٧ . في «ب ، بح» : «بن يسار» .

٨-٨ . في «بر» : - «منها» .

٩-٩ . المحاسن ، ص ٢٤٣ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢٣٢ ، بسنده عن حمّاد . وفي التوحيد ، ص ٤٤٤ ، ضمن الحديث الطويل ١ ؛ وعيون الأخبار ، ج ١ ، ص ١٨٢ ، ضمن الحديث الطويل ١ ، بسند آخر عن الرضا عليه السلام . تفسير العياشي ، ج ٢ ، ص ٢١٧ ، ح ٦٥ ، عن الفضيل ، مع اختلاف الوافي ، ج ١ ، ص ٥١٣ ، ح ٤١٣ .

١٠-١٠ . في السند تحويل بعطف «وهيب بن حفص ، عن أبي بصير» على «جعفر بن عثمان ، عن سماعة ، عن أبي بصير» ، عطف طبقتين على ثلاث طبقات ، فيكون للمصنّف إلى أبي بصير طريقان : أحدهما : عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن جعفر بن عثمان ، عن سماعة . والآخر : عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن وهيب بن حفص . يؤيد ذلك ما ورد في رجال الكشي ، ص ٨ ، الرقم ١٨ من رواية ابن أبي عمير ، عن وهيب بن حفص ، عن أبي بصير .

وَهَيْبِ (١) بْنِ حَفْصِ ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ : عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ ، مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ ؛ وَعِلْمٌ عَلَّمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ وَأَنْبِيَآءُهُ ، فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ» . (٢)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام صادق علیه السلام فرمود: همانا: خدا را دو علم است: ۱- علم نهفته و در خزانه که جز او کسی نداند و بدا از این علم باشد ۲ علمی که بملائکه و رسولان و پیغمبرانش تعلیم داده که ما آن را میدانیم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- امام صادق (علیه السلام) فرمود: براستی برای خدا دو علم است: علمی نهفته گنجینه که جز خود او نداند و بداء از این علم باشد و علمی که به فرشته ها و رسولان و پیغمبرانش آموخته و ما آن را می دانیم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۲۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸- امام صادق علیه السلام فرمود: براستی برای خدا دو علم است:

۱- علمی نهفته در خزانه که جز او کسی نداند و بداء از این علم است.

۲- علمی که به فرشته ها و رسولان و پیامبرانش آموخته که ما آنرا می دانیم.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۸۷



\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح قد ذكرنا ما فيه غنية عن مزيدا عادة و توضيح هاهنا، فاكثف به ان كنت من اهل الفهم و الا فلا فائدة فى الاعداد أيضا.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٠٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لا يعلمه إلا هو. [ص ١٤٧ ح ٨] أقول: وذلك كالعلم بسرّ الله تعالى فى القدر على ما فى روايات كثيرة بأنّ: «القدر سرّ من سرّ الله لا يطلع عليه إلا الواحد»، وما روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «القدر سرّ الله ولا يظهره سرّ الله». وما روى أنّ رجلاً سأل أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام فقال: «إنّه طريق وعرفلا تسلكه». وقوله: «من ذلك يكون البداء» أشار بكلمة «من» السببيّة يعنى تجدد فعل بعد فعل منه تعالى بقدرته وتدبير لا يستند إلا إلى ذلك العلم يعنى لم يعلم الحكّم والمصالح فى فعل من أفعاله تعالى هو. ثمّ إنّ تعاقب أفعاله تعالى بقياس بعضه إلى بعض، وأمّا بالنظر إلى جناب قدسه، فلا نسلم أن ليس المراد بذلك اختصاص بالمعلوم بهذا العلم حيث لم يقل «فى ذلك» بدل «من ذلك». قال عليه السلام: علمه. [ص ١٤٧ ح ٨] أقول: يعنى لا يكون بداؤه تعالى مستنداً إلى هذا القسم من العلم؛ لأنّه لا يفى بمعرفته سرّ قدره تعالى. ولعلّه أشار إلى أنّه يمكن أن يعتقد الملائكة والرسل والأنبياء والأوصياء بدون وصف أنّه سيقع كذا ولا

يقع، ويجوز أن يخبروا بوقوعه من دون الاستناد إلى توقيف بحيث لا يعلم منه القول على الله بغير علم كالخبر بمجيء زيد من السفر غداً ولا يقع أى لا يقضى الله تعالى . وقوله: «فى الغدوّ» قد نقل مثل ذلك عن المسيح عليه السلام أنه أخبر بموت رجل فى وقت ثم لم يمت ففتش عنه، فرأى فى حطب كان على كتفه حية قد ألقت حجراً ولذلك كان اعتقاد الملائكة أنه تعالى لا يجعل فى الأرض خليفة حيث قالوا:

«أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ»

الآية فى سورة البقرة، وكل ذلك حيث إنهم لم يعلموا سرّ القدر، فليتدبر.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٣٤٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق عليه السلام گفت كه: به درستی كه الله تعالى را دو قسم علم است؛ یکی محفوظ است كه نمی داند آن را مگر او، از روی آن و بس می باشد بدهاء. و یکی تعلیم کرده آن را به ملائكة خود و رسل خود و پیغمبران خود؛ پس ما جميع آن را می دانیم.

صافى در شرح كافى؛ ج ٢، ص ٤٩٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: أى جميعه. قد عرفت الفرق بين العلم المعلم وبين العلم المخبر به، وأن الإخبار ببعض المخزون الذى يكون البدهاء فيه لا ينافى مخزوتيته من حيث التمام. قال السيد الأجلّ النائينى: «علم

مكونون مخزون لا يعلمه إلا هو» يعنى ما فى اللوح المحفوظ والسابق عليه. «من ذلك يكون البداء» أى التغيير فى كتاب المحو والإثبات. «وعلم علمه ملائكته ورسله» أى العلم الحاصل لهم بتعليمه للتبليغ. «فنحن نعلمه» أى الأئمة عالمون به حافظون له . وتمام البيان كما فى هديّة السابع.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٣٨٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول. من ذلك يكون البداء أى بسبب ذلك العلم يحصل البداء فى كتاب المحو.

مرآة العقول ؛ ج ٢ , ص ١٤٠

\*\*\*\*\*

## ١٠- الحديث

٣٧٧ / ١٠ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ

١/١٤٨ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَا بَدَأَ لِلَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يَبْدُو لَهُ». (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفىوى]:

برای خدا نسبت به چیزی بدا حاصل نشد جز اینکه پیش از اینکه بدا حاصل شود خدا آن را میدانست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- امام صادق (علیه السلام) فرمود: برای خدا در چیزی بدا و اظهار خلاف نباشد جز آنکه پیش از آن حقیقت در علم او بوده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۲۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۹- امام صادق علیه السلام فرمود: برای خدا در چیزی بداء حاصل نشد جز آنکه پیش از آن، در علم او بوده است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۸۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح يعنى ان ظهور الشىء و بدوه له بعد الخفاء انما يكون باعتبار العلم التفصيلى القدرى و المرتسم فى الالاء؟؟؟قدرية، و اما علمه القضائى و المرتسم فى اللوح المحفوظ: فيه يعلم الاشياء كما هى و على النحو الذى يكون الى يوم القيامة قبل وقوعها علما ثابتا مستمرا لا تبديل فيه، فبهذا العلم يعلم ما يبدو له قبل ان يبدو له يعلم به كما مر اثبات المحو بعد الاثبات و اثبات الاثبات بعد المحو، و كله اثبات و تحصيل و إنشاء و تكميل و ظهور و اظهار ليس فيه شوب من الخفاء و الانمحاء و النقص و الحدوث و الانتظار، لان عالم الامر كله فعل بلا قوة و حضور بلا غيبة و كمال بلا نقص و دوام بلا زوال و ثبات بلا انتقال و ظهور بلا خفاء، و لا يعرف معنى هذا الحديث الشريف و لا تحقق البداء له سبحانه الا من تحقق بمعنى التوحيد الخاص الذى حققه العرفاء الكاملون من اهل البصيرة و الكشف. كيف اثبت العلم السابق الالهى بما لم يبده تعالى بعد؟ اى لم يظهر، و ليس العلم بالشىء الا نفس ظهوره للعالم به.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٠٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: أن يبدو له. [ص ١٤٨ ح ٩] أقول: ردّ على من نسب إلى جنابه المقدّس. «بدا» بمعنى الندامة؛ وعلى من زعم أنّه لا يعلم الجزئيات إلا حين وقوعها كما بيّن فى موضعه.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٤٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: بدا به صيغهُ ماضى غايب معلوم باب «نَصَرَ» است. و فاعلش، ضمير مستترٍ راجع به مصدرش است. ضمير مستتر در كَان، راجع به شَيْءٍ و به مصدر «بَدَأ» مى تواند بود. و همچنان است ضمير مستتر در يَبْدُو. يعنى: روايت است از امام جعفر صادق عليه السّلام گفت كه: بدا نشده براى الله تعالى در كارى مگر آن كه بوده در علم او پيش از به هم رسيدنِ آن كار براى او. تحقيق اين شد در شرح عنوان باب.

صافى در شرح كافى ؛ ج ۲ ، ص ۴۹۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: دفع لشبهة مشهورة نشأت من خطوات الشيطان، وهى أنه كيف يصحّ نسبة البداء إليه سبحانه وعلمه محيط بكلّ شىء أبداً أزلاً على ما هو عليه فى نفس الأمر وهو تعالى وتقدّس عمّا يوجب التغيّر فى علمه؟ والجواب المفصّل يظهر من تقرير السؤال؛ إذ العلم المحيط بما يُقدّم ويؤخّر لا يمكن أن يتغيّر؛ لأزليّته بتقديم الأمر الحادث أو تأخيره، فالتغيّر فى صفات الفعل كالمشيئة الحادثة والإرادة الحادثة. وأمّا فى العلم الأزلىّ فعلى ما عرفت آنفاً من أنّ اثنيّته ترجع إلى التعليم، يعنى الإخبار بتمام علمٍ أمر، وإلى الإخبار ببعضه لحكمة البداء. قال برهان الفضلاء: التغيّر فى ظنّ الإمام وشكّه. وقال الفاضل الإسترابادى: قد غفل جمع من علماء الإسلام عمّا نطقت به أصحاب العصمة عليهم السلام- كما مرّ مجملاً وسيجىء مفصّلاً- من أنّ المراد بمشيئة الله وإرادته وتقديره أنّه ينتقش فى اللوح المحفوظ أنّه سيفعل كذا، فزعموا أنّ إرادته تعالى مثل العلم عين ذاته بل حملوها على علم مخصوص . فقال السيّد الأجلّ النائينى: «ما بدا لله فى شىء» أى ممّا فى كتاب المحو والإثبات «إلا كان فى علمه» بما فى لوح المحفوظ «قبل أن يبدو له» بمحو المثبت، وإثبات غير المثبت، والبداء منه سبحانه مسبق بعلمه الأزلىّ، وليس البداء منه من جهل كما من غيره .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ۲ ، ص ۳۸۹

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: صحیح.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۱۴۰

\*\*\*\*\*

## ۱۱- الحدیث

۱۱ / ۳۷۸ . عَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ الْجُهَنِيِّ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْدُ (۴) لَهُ مِنْ جَهْلِ». (۵)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

منصور بن حازم گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم که: آیا ممکن است امروز چیزی واقع شود که دیروز در علم خدا نبوده باشد (یعنی خدا آن را نداند مگر وقتی که واقع شود) فرمود: نه، هر که چنین گوید خدایش رسوا کند. عرض کردم بفرمائید مگر نه اینست که آنچه واقع شده و آنچه تا روز قیامت واقع می شود در علم خدا هست فرمود: چرا، پیش از آنکه خلق را بیافریند (همه چیز را میدانست).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۱- منصور بن حازم گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: امروز چیزی تواند بود که دیروز گذشته در علم خدا نبوده؟ فرمود: نه، هر کس این را معتقد باشد، خدایش رسوا سازد، گفتم: بفرمائید که آنچه بود و آنچه تا قیامت خواهد بود، آیا در علم خدا نیست؟ فرمود: چرا از پیشتر که خلق را بیافریند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۱- منصور بن حازم می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا ممکن است امروز چیزی واقع شود که روز گذشته در علم خدا نبوده؟ فرمود: نه، هر کس این را معتقد باشد، خدا او را رسوا خواهد ساخت، عرض کردم: بفرمائید که آنچه بود و آنچه تا قیامت خواهد بود، آیا در علم خدا نیست؟ فرمود: آری پیش از آنکه خلق را بیافریند (همه چیز را می دانست).

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۸۹

\*\*\*\*\*



شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح الخزى الذل و الهوان. قد علمت ان الله تعالى يعلم جميع الاشياء الكلية و الجزئية الثابتة و المتغيرة علما واحدا ازليا ثابتا غير متغير، و مما يوضح تحقيق هذا كلام خاتم الحكماء الإسلاميين نصير الحق و الملة و الدين فى شرح رسالة مسألة العلم بعد ما ذكر اختلاف مذاهب الناس فى كيفية علمه تعالى بالجزئيات حيث قال: و اما التحقيق فى هذا الموضوع فيحتاج كما قيل الى لطف قريحة و لنقدم لبيانه ما يحتاج إليه فنقول: ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقائقها او يكون بحسب تعددها مع اشتراكها فى حقيقة واحدة، و الكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قارة اى لا توجد معا او تكون قارة توجد معا. و الاول من هذين القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع الزمان او فى زمان، فان العلة الاولى للتغير على هذا الوجه فى الوجود هى الوجود غير القار لذاته الذى يتصرم و يتجدد على الاتصال و هو الزمان، و يتغير بحسبه ما هو فيه او معه تغيرا على الوجه المذكور. و الثانى لا يمكن ان يوجد الا فى مكان او مع مكان، فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه فى الوجود هى الوجود الذى يقبل الوضع لذاته، اى يمكن ان يشار إليه اشارة حسية، و يلزمه قبول التجزئة باجزاء مختلفة الاوضاع بالمعنى المذكور و بالمعنى الذى لبعض الاجزاء الى البعض نسبة بان يكون فى جهة من الجهات منه و على بعد من تلك الابعاد غير تلك الجهة و البعد، و كل موجود يكون شأنه كذلك فهو مادى، و الطبائع اذا تحصلت فى اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتعين اشخاصها و تشخصها هى اما الزمان كما للحركات، او المكان كما للجساد، او كلاهما كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع. و ما لا يكون زمانيا و لا مكانيا فلا يتعلق بهما و يتنفر العقل من استناده الى احدهما. كما اذا قيل: الانسان من حيث طبيعة الانسانية متى يوجد او اين يوجد، او كون الخمسة نصف العشرة فى اى زمان يكون و فى اى بلدة يكون، بلى! اذا تعين منها كهذا الانسان او هذه الخمسة و العشرة، فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما، و كون الاشخاص المتفقة الحقائق زمانيا

او مكانيا لا يقتضى كون المختلفة الحقائق غير زمانى و غير مكانى، فان كثيرا منها أيضا يوجد متعلقا بالزمان و المكان، كالأجرام الفلكية العلوية بأسرها و كالكليات العناصر السفلية. و اذا تقرر هذا فلنعد الى المطلوب و نقول: اذا كان المدرك امرا متعلقا بزمان او مكان فانما تكون هذه الادراكات منه بآلة جسمانية لا غير، كالحواس الظاهرة او الباطنة او غيرها، فانه يدرك المتغيرات الحاضرة فى زمانه و يحكم بوجودها، و يفوته ما يكون وجوده فى زمان غير ذلك الزمان و يحكم بعدمه، بل يقول انه كان او سيكون و ليس الآن، و يدرك المتكثرات التى يمكن له ان يشير إليها و يحكم عليها بانها فى اى جهة منه و على اى مسافة و اى بعد عنه . اما المدرك الذى لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما، فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اى حادث يوجد فى اى زمان من الازمنة و كم يكون من المدة بينه و بين الحادث الذى يتقدمه او يتأخر عنه، و لا يحكم بالعدم على شىء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضى ليس موجودا فى الحال يحكم هو بان كل موجود فى زمان معين لا يكون موجودا فى غير ذلك الزمان من الازمنة التى قبله او بعده، و يكون عالما بان كل شخص فى اى جزء يوجد من المكان و اى نسبة يكون بينه و بين ما عداه مما يقع فى جميع جهاته و كم الابعاد بينها جميعا على الوجه المطابق للوجود، و لا يحكم على شىء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب، لانه ليس بزمانى و لا مكانى بل نسبة جميع الازمنة و الامكنة إليه نسبة واحدة، و انما يختص بالآن او بهذا المكان او بالحضور و الغيبة او بان هذا الجسم قدامى او خلفى او تحتى، من يقع وجوده فى زمان معين و مكان معين. و علمه بجميع الموجودات اتم العلوم و اكملها و هذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى و إليه أشير بطى السموات التى هى جامع الامكنة و الازمنة كلها كطى السجل للكتب، فان القارئ للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولا و يغيب عنه ما تقدم نظره إليه او ما تأخر عنه، اما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبه الى جميع الحروف نسبة واحدة و لا يفوته شىء منها. و ظاهرا هذا النوع من الادراك لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زمانى و غير مكانى و يدرك لا بآلة من الآلات و لا بتوسط شىء من الصور، و لا يمكن ان يكون شىء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اى وجه كان الا و هو عالم به، فلا يسقط من ورقة الا يعلمها و لا حبة فى ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس الا جميعها يثبت فى الكتاب المبين الذى

هو دفتر الوجود، فان بالوجود يبين كل شىء مما مضى او حضر او يستقبل اى يوصف بهذه الصفات على اى وجه كان . اما علمه بالجزئيات على وجه الجزئى المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بألة جسمانية فى وقت معين و مكان معين، وكما ان البارئ تعالى يقال انه عالم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات و لا يقال انه ذائق او شام او لامس، لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية و لا ينثلم ذلك فى تنزيهه بل يؤكد، كذا نفى العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا ينثلم فى تنزيهه بل يؤكد و لا يوجب ذلك تغيرا فى ذاته الوجدانية و لا فى صفاته الذاتية التى يدركها العقول، انما يوجب التغير فى معلوماته و معلوماته و معلولاته و الاضافات التى بينه و بينها فقط. فهذا ما عندى من التحقيق فى هذا الموضوع، انتهى كلامه بعباراته. و هو نعم التحقيق فى بيان شهوده للاشياء الجزئية الزمانية و المكانية و نحو حضورها و وجودها بالقياس إليه، و لكن علم الله بالجزئيات ليس منحصرا فى هذا النحو بل لا بد أن يعلمها قبل وجودها، بل له تعالى علمان آخران فعليان مقدمان على اليجاد سببان لوجود الاشياء الجزئية فى الخارج: احدهما علم متغير فى نفسه متجدد يجرى فيه المحو و الاثبات و النسخ و البداء و التردد و الابتلاء، كل ذلك لا بالقياس الى ذاته الاحدية الواجبة بل بالقياس الى المراتب المتوسطة و النازلة، و الاخر علم مصون عن التغير و التبدل محفوظ عن التجدد و التحول مقدس عن النسخ و البداء و ما يجرى مجراهما. و هو اما علم واحد حقيقى مجمل لا اجمال فوقه و هو عين ذاته تعالى الذى هو كل الوجود و كله الوجود، على الوجه الذى حققناه و بيناه فى موضعه من ان جميع المعانى الوجودية و الحقائق الكونية و مفهوماتها التفصيلية موجودة هناك بوجود واحد بسيط احدى على وجه اعلى و اشرف. و اما علم قضائى عقلى: مفصل بالنسبة الى فوقه مجمل بالقياس الى ما دونه من العلوم النفسانية و القدرية، فالاول يسمى بالعناية و الثانى بالقضاء و الثالث و هو المذكور أولا بالقدر و منه كتاب المحو و الاثبات، و هذه المراتب الثلاث لعلم الله متقدمة على المرتبة الاخيرة التى افادها هذا المحقق فالمجموع اربع مراتب، و لا يتطرق التغير الا فى الاخيرتين على وجه لا يلزم منه تغير او تجدد علم له تعالى فى حد ذاته بذاته و لا فى قضائه كما بيناه مرارا.

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: أَرَأَيْتَ به همزة استفهام و صیغۀ ماضی مخاطب معلوم، به معنی «أَخْبِرْنِي» است. أَنْ يَخْلُقَ الخَلْقَ، عبارت است از وقت احداثِ اَوَّلِ مخلوقات که آب است؛ چه در وقت احداث آب، تدبیر جمیع مخلوقات شده، چنانچه می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث دَوِّمِ بابِ چهل و پنجم که «بَابُ نَادِرٍ فِيهِ ذِكْرُ الْعَيْبِ» است. یعنی: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را که: آیا در صورت بدآ می باشد امروز چیزی که نبوده باشد در علم الله تعالی دیروز؟ گفت که: نه، هر که این اعتقاد داشته باشد، پس خوار و رسوا کند او را الله تعالی. گفتم که: خبر ده مرا که آنچه بود و خواهد بود تا روز قیامت، آیا نبوده در علم الله تعالی؟ گفت که: بلی بوده پیش از احداثِ اَوَّلِ مخلوقات.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۰۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (هل يكون) أى على القول بحقيّة البداء فى حقّه تعالى. (فأخزاه الله): دعائيّة. قال برهان الفضلاء: «قبل أن يخلق الخلق» أى اَوَّلِ المخلوقات، وهو الماء؛ فإنّ عند إحداث الماء قد وقع تدبیر جمیع المخلوقات، كما يجىء فى كتاب الحجّة فى الباب الخامس والأربعين فى ثانی من أحاديثه. وقال السيّد الأجلّ النائینی: «بلى قبل أن يخلق الخلق» أى يعلم كلّ كائن إلى يوم القيامة بعلمه السابق على خلقه، وهو علمه الأزليّ السابق على الأزمان والأوقات.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۳۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح فأخزاه الله ظاهره الدعاء، ويحتمل الإخبار أى أخزاه الله و منع لطفه منه بسوء اختياره حتى قال بهذا القول، ويدل الخبر على حدوث العالم.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٤١

\*\*\*\*\*

## ١٢- الحديث

١٢ / ٣٧٩ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ، قَالَ:

ص: ٣٦١

١-١ . فى «ألف ، بس» و حاشية «بر» : «وهب» . وهو سهو؛ فقد أكثر وهيب [بن حفص] من الرواية عن أبى بصير . راجع: معجم رجال الحديث ، ج ١٩ ، ص ٢١٤ \_ ٢١٩ . ووهيب بن حفص هو المذكور فى رجال النجاشى ، ص ٤٣١ ، الرقم ١١٥٩ ؛ والفهرست للطوسى ، ص ٤٨٩ ، الرقم ٧٨٠ ؛ ورجال الطوسى ، ص ٣١٧ ، الرقم ٤٧٣٢ . وما ورد فى بعض الأسناد ورجال البرقى ، ص ٤١ ، من وهب بن حفص ، فهو محرّف ، كما يأتى بعض موارد .

٢-٢ . بصائر الدرجات، ص ١٠٩، ح ٢، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبى عمير أو عمّن رواه ، عن ابن أبى عمير . وفيه، ص ١١٠ ، ح ٧ و ٨؛ و ص ١١١ ، ح ١٠ و ١٣؛ و ص ١١٢ ، ح ١٤ ، ١٦ و ١٧ ؛ و الأمالى للطوسى ، ص ٢١٥ ، المجلس ٨ ، ح ٣٧٥؛ بسند آخر مع اختلاف . وفى الكافى ، كتاب الحجّة ، باب أنّ الأئمّة عليهم السلام يعلمون جميع العلوم... ، ح ٦٦٤؛ وبصائر الدرجات، ص ١١٠ ، ح ٥ و ٦؛ و ص ١١٢ ، ح ١٥ ، بسند آخر عن أبى جعفر عليه السلام مع اختلاف الوافى ، ج ١ ، ص ٥١٣ ، ح ٤١٤ .

۳-۳. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۷۱، عن ابن سنان، مع اختلاف یسیر و زیاده الوافی، ج ۱، ص ۵۱۴، ح ۴۱۶.

۴-۴. فی تفسیر العیاشی: «لا یدو».

۵-۵. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۱۸، ذیل ح ۷۱، عن ابن سنان، عن أبی عبد الله علیه السلام الوافی، ج ۱، ص ۵۱۴، ح ۴۱۷.

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَلْ يَكُونُ الْيَوْمَ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِ اللَّهِ بِالْأَمْسِ؟ قَالَ: «لَا، مَنْ قَالَ هَذَا فَأَخْزَاهُ (۱) اللَّهُ» (۲). قُلْتُ: أَرَأَيْتَ، مَا كَانَ وَ (۳) مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَيْسَ فِي عِلْمِ اللَّهِ؟ قَالَ (۴): «بَلَى (۵)، قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ» (۶).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

منصور بن حازم گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم که: آیا ممکن است امروز چیزی واقع شود که دیروز در علم خدا نبوده باشد (یعنی خدا آن را نداند مگر وقتی که واقع شود) فرمود: نه، هر که چنین گوید خدایش رسوا کند. عرض کردم بفرمائید مگر نه اینست که آنچه واقع شده و آنچه تا روز قیامت واقع می شود در علم خدا هست فرمود: چرا، پیش از آنکه خلق را بیافریند (همه چیز را میدانست).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۱- منصور بن حازم گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: امروز چیزی تواند بود که دیروز گذشته در علم خدا نبوده؟ فرمود: نه، هر کس این را معتقد باشد، خدایش رسوا سازد، گفتم: بفرمائید که آنچه بود و آنچه تا قیامت خواهد بود، آیا در علم خدا نیست؟ فرمود: چرا از پیشتر که خلق را بیافریند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۱- منصور بن حازم می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا ممکن است امروز چیزی واقع شود که روز گذشته در علم خدا نبوده؟ فرمود: نه، هر کس این را معتقد باشد، خدا او را رسوا خواهد ساخت، عرض کردم: بفرمائید که آنچه بود و آنچه تا قیامت خواهد بود، آیا در علم خدا نیست؟ فرمود: آری پیش از آنکه خلق را بیافریند (همه چیز را می دانست).

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۸۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح الخزى الذل و الهوان.قد علمت ان الله تعالى يعلم جميع الاشياء الكلية و الجزئية الثابتة و المتغيرة علما واحدا ازليا ثابتا غير متغير، و مما يوضح تحقيق هذا كلام خاتم الحكماء الإسلاميين نصير الحق و الملة و الدين فى شرح رسالة مسألة العلم بعد ما ذكر اختلاف مذاهب الناس فى كيفية علمه تعالى بالجزئيات حيث قال: و اما التحقيق فى هذا الموضوع فيحتاج كما قيل الى لطف قريحة و لنقدم لبيانه ما يحتاج إليه فنقول:ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقائقها او يكون بحسب تعددها مع اشتراكها فى حقيقة واحدة، و الكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قارة اى لا توجد معا او تكون قارة توجد معا. و الاول من هذين القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع الزمان او فى زمان، فان العلة الاولى للتغير على هذا الوجه فى الوجود هى الوجود غير القار لذاته الذى يتصرم و يتجدد على الاتصال و هو الزمان، و يتغير بحسبه ما هو فيه او معه تغيرا على الوجه المذكور. و الثانى لا يمكن ان يوجد الا فى مكان او مع مكان، فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه فى الوجود هى الوجود الذى يقبل الوضع لذاته، اى يمكن ان يشار إليه اشارة حسية، و يلزمه قبول التجزئة باجزاء مختلفة الاوضاع بالمعنى المذكور و بالمعنى الذى لبعض الاجزاء الى البعض نسبة بان يكون فى جهة من الجهات منه و على بعد من تلك الابعاد غير تلك الجهة و البعد، و كل موجود يكون شأنه كذلك فهو مادي، و الطبائع اذا تحصلت فى اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتعين اشخاصها و تشخصها هى اما الزمان كما للحركات، او المكان كما للجساد، او كلاهما كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع، و ما لا يكون زمانيا و لا مكانيا فلا يتعلق بهما و يتنفر العقل من استناده الى احدهما. كما اذا قيل:الانسان من حيث طبيعة الانسانية متى يوجد او اين يوجد، او كون الخمسة نصف العشرة فى اى زمان يكون و فى اى بلدة يكون، بلى! اذا تعين منها كهذا الانسان او هذه الخمسة و العشرة، فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما، و كون الاشخاص المتفقة الحقائق زمانيا او مكانيا لا يقتضى كون المختلفة الحقائق غير زمانى و غير مكانى، فان كثيرا منها أيضا يوجد متعلقا بالزمان و المكان، كالأجرام الفلكية العلوية بأسرها و كالكليات العناصر السفلية. و اذا تقرر هذا فلنعد الى المطلوب و نقول:اذا كان المدرك امرا متعلقا بزمان او مكان فانما تكون هذه الادراكات منه بألة جسمانية لا غير، كالحواس الظاهرة او الباطنة او غيرها، فانه يدرك المتغيرات الحاضرة فى زمانه و



يحكم بوجودها، ويفوته ما يكون وجوده فى زمان غير ذلك الزمان و يحكم بعدمه، بل يقول انه كان او سيكون و ليس الآن، ويدرك المتكثرات التى يمكن له ان يشير إليها و يحكم عليها بانها فى اى جهة منه و على اى مسافة و اى بعد عنه . اما المدرك الذى لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما، فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اى حادث يوجد فى اى زمان من الازمنة و كم يكون من المدة بينه و بين الحادث الذى يتقدمه او يتأخر عنه، و لا يحكم بالعدم على شىء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضى ليس موجودا فى الحال يحكم هو بان كل موجود فى زمان معين لا يكون موجودا فى غير ذلك الزمان من الازمنة التى قبله او بعده، و يكون عالما بان كل شخص فى اى جزء يوجد من المكان و اى نسبة يكون بينه و بين ما عداه مما يقع فى جميع جهاته و كم الابعاد بينها جميعا على الوجه المطابق للوجود، و لا يحكم على شىء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب، لانه ليس بزمانى و لا مكانى بل نسبة جميع الازمنة و الامكنة إليه نسبة واحدة، و انما يختص بالآن او بهذا المكان او بالحضور و الغيبة او بان هذا الجسم قدامى او خلفى او تحتى، من يقع وجوده فى زمان معين و مكان معين. و علمه بجميع الموجودات اتم العلوم و اكملها و هذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى و إليه أشير بطى السموات التى هى جامع الامكنة و الازمنة كلها كطى السجل للكتب، فان القارئ للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولا و يغيب عنه ما تقدم نظره إليه او ما تأخر عنه، اما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبه الى جميع الحروف نسبة واحدة و لا يفوته شىء منها. و ظاهران هذا النوع من الادراك لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زمانى و غير مكانى و يدرك لا بألة من الآلات و لا بتوسط شىء من الصور، و لا يمكن ان يكون شىء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اى وجه كان الا و هو عالم به، فلا يسقط من ورقة الا يعلمها و لا حبة فى ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس الا جميعها يثبت فى الكتاب المبين الذى هو دفتر الوجود، فان بالوجود يبين كل شىء مما مضى او حضر او يستقبل اى يوصف بهذه الصفات على اى وجه كان . اما علمه بالجزئيات على وجه الجزئى المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بألة جسمانية فى وقت معين و مكان معين، و كما ان البارئ تعالى يقال انه عالم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات و لا يقال انه ذائق او شام او لامس، لانه منزه عن ان يكون له حواس

جسمانية و لا ينثلم ذلك فى تنزيهه بل يؤكده، كذا نفى العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا ينثلم فى تنزيهه بل يؤكده و لا يوجب ذلك تغيرا فى ذاته الوحداية و لا فى صفاته الذاتية التى يدركها العقول، انما يوجب التغير فى معلوماته و معلوماته و معلولاته و الاضافات التى بينه و بينها فقط. فهذا ما عندى من التحقيق فى هذا الموضوع، انتهى كلامه بعباراته. و هو نعم التحقيق فى بيان شهوده للاشياء الجزئية الزمانية و المكانية و نحو حضورها و وجودها بالقياس إليه، و لكن علم الله بالجزئيات ليس منحصرا فى هذا النحو بل لا بد أن يعلمها قبل وجودها، بل له تعالى علمان آخران فعليان مقدمان على اليجاد سببان لوجود الاشياء الجزئية فى الخارج: احدهما علم متغير فى نفسه متجدد يجرى فيه المحو و الاثبات و النسخ و البداء و التردد و الابتلاء، كل ذلك لا بالقياس الى ذاته الاحدية الواجبة بل بالقياس الى المراتب المتوسطة و النازلة، و الاخر علم مصون عن التغير و التبدل محفوظ عن التجدد و التحول مقدس عن النسخ و البداء و ما يجرى مجراهما. و هو اما علم واحد حقيقى مجمل لا اجمال فوقه و هو عين ذاته تعالى الذى هو كل الوجود و كله الوجود، على الوجه الذى حققناه و بيناه فى موضعه من ان جميع المعانى الوجودية و الحقائق الكونية و مفهوماتها التفصيلية موجودة هناك بوجود واحد بسيط احدى على وجه اعلى و اشرف. و اما علم قضائى عقلى: مفصل بالنسبة الى فوقه مجمل بالقياس الى ما دونه من العلوم النفسانية و القدرية، فالاول يسمى بالعناية و الثانى بالقضاء و الثالث و هو المذكور أولا بالقدر و منه كتاب المحو و الاثبات، و هذه المراتب الثلاث لعلم الله متقدمة على المرتبة الاخيرة التى افادها هذا المحقق فالمجموع اربع مراتب، و لا يتطرق التغير الا فى الاخيرتين على وجه لا يلزم منه تغير او تجدد علم له تعالى فى حد ذاته بذاته و لا فى قضائه كما بيناه مرارا.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢١١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: أَرَأَيْتَ به همزة استفهام و صيغته ماضی مخاطب معلوم، به معنی «أَخْبِرْنِي» است. أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ، عبارت است از وقت احداثِ اَوَّلِ مخلوقات که آب است؛ چه در وقت احداث آب، تدبیر جمیع مخلوقات شده، چنانچه می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث دَوِّمِ بابِ چهل و پنجم که «بَابُ نَادِرٍ فِيهِ ذِكْرُ الْغَيْبِ» است. یعنی: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را که: آیا در صورت بدا می باشد امروز چیزی که نبوده باشد در علم الله تعالی دیروز؟ گفت که: نه، هر که این اعتقاد داشته باشد، پس خوار و رسوا کند او را الله تعالی. گفتم که: خبر ده مرا که آنچه بود و خواهد بود تا روز قیامت، آیا نبوده در علم الله تعالی؟ گفت که: بلی بوده پیش از احداثِ اَوَّلِ مخلوقات.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۰۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (هل يكون) أي على القول بحقيّة البداء في حقّه تعالی. (فأخزاه الله): دعائيّة. قال برهان الفضلاء: «قبل أن يخلق الخلق» أي اَوَّلِ المخلوقات، وهو الماء؛ فإنّ عند إحداث الماء قد وقع تدبیر جمیع المخلوقات، كما يجيء في كتاب الحجّة في الباب الخامس والأربعين في ثانی من أحاديثه. وقال السيّد الأجلّ النائینی: «بلی قبل أن يخلق الخلق» أي يعلم كلّ كائن إلى يوم القيامة بعلمه السابق على خلقه، وهو علمه الأزليّ السابق على الأزمان والأوقات.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۳۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: صحیح فأخزاه الله ظاهره الدعاء، و یحتمل الإخبار أى أخزاه الله و منع لطفه منه بسوء اختياره حتى قال بهذا القول، و يدل الخبر على حدوث العالم.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۱۴۱

\*\*\*\*\*

### ۱۳- الحديث

۱۳ / ۳۸۰. عَلِيٌّ، عَنْ مُحَمَّدٍ (۷)، عَنْ يُونُسَ، عَنْ مَالِكِ الْجُهَنِيِّ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «لَوْ عَلِمَ (۸) النَّاسُ مَا فِي الْقَوْلِ بِالْبَدَاءِ (۹) مِنَ الْأَجْرِ، مَا فَتَرُوا عَنِ الْكَلَامِ فِيهِ (۱۰)». (۱۱)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود اگر میدانستند چه پاداشی در اعتقاد ببداء هست از سخن در آن سستی نمیورزیدند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

مالك جهنی گوید: از امام صادق (عليه السلام) شنیدم می فرمود: اگر می دانستند مردم چه اجری در قول و عقیده به بداء هست، از سخن در آن سستی و خسته نمی شدند.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

مالك جهنی می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: اگر مردم می دانستند که چه اجری در اعتقاد به بداء وجود دارد از سخن در آن سست و خسته نمی شدند.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از مالك جهنی گفت که: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام میگفت

که: اگر میدانستند مردمان ثوابی را که هست در اقرار به بداء، سست نمیشدند هیچ وقت از سخن در آن؛ چه آن، ایمان به غیب و ایمان به تجدّد امور از الله تعالی است، چنانچه بیان شد در شرح حدیث اول.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مجهول ما في القول بالبداء أي الاعتقاد به وإظهاره وإنشاؤه من الأجر والفوائد ما فتروا ولم يمسكوا عن الكلام فيه، لأنه مناط الخوف والرجاء، والباعث على التضرع والدعاء والسعي في أمور المعاش والمعاد والعلم بتصرف رب العباد وتديره في عالم الكون والفساد.

\*\*\*\*\*

## ۱۴- الحدیث

۳۸۱ / ۱۴. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو (۱۲) الْكُوفِيِّ أَخِي يَحْيَى، عَنْ مُرَازِمِ بْنِ حَكِيمٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ (۱۳): «مَا تَبَيَّأَ (۱۴) نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يُقَرَّرَ لِلَّهِ (۱۵) بِخَمْسِ (۱۶) خِصَالٍ (۱۷): بِالْبَدَاءِ، وَالْمَشِيئَةِ، وَالسُّجُودِ، وَالْعُبُودِيَّةِ، وَالطَّاعَةِ». (۱۸)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: هرگز هیچ کس پیغمبر نشد تا به پنج خصلت برای خدا اقرار کرد: بداء، مشیت سجود، بندگی، اطاعت.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۳- مرزم بن حکیم گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: هرگز هیچ کس به پیغمبری نرسیده است تا برای خدا به پنج خصلت اعتراف کرده: بداء، مشیت، سجود، بندگی، فرمانبری.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۳-مرام بن حکیم گوید:از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود:

هرگز هیچ کس را به پیامبری نرسید تا آنکه برای خدا به پنج خصلت اعتراف کرده:

۱-بداء، ۲-مشیت، ۳-سجود، ۴-بندگی، ۵-فرمانبری.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۸۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح تبأ علی صیغة «تفعل» ای صار نبیا و لیس من شرط تفعل ان یکون فعله اختلاقا و المراد ما صار نبی نبیا قط حتی یقر لله ای یتبث لاجله بخمس خصال: اما البداء و المشیئة: فقد علمت ان مبنی الاحکام الشرعیة و الخطابات التکلیفیة علی المشیئة الزائدة و علی البداء و النسخ و امثالهما، و اما السجود: فلما فیہ من هیئة الخضوع و التواضع، فان بناء الانقیاد و العبودیة علی المذلة و التواضع للمعبود علی حسب الممكن المقذور للعبد ظاهرا و باطنا قالبا و قلبا، و لا شک ان هیئة السجود اعلى درجات هیئة الاستکانة و صورة التواضع و الخضوع و التذلل، حیث وضع اشرف مواضع البدن و هو الجبهة و الوجه الی اذل الاشیاء و هو التراب، و لهذا ابی ابلیس اللعین رئیس المتکبرین ان یسجد. و قد ورد فی ثواب السجدة و فضلها ما ورد، و جعلت رکناً لاعظم العبادات البدنیة الی دور علیها رحی الاسلام، اعنی الصلاة فی کل رکعة منها مرتین تأکیداً لهیئة الخضوع و الهوان: و عن النبى صلى الله عليه و آله: اذا قرأ ابن آدم آية السجدة فسجد اعتزل الشيطان عنه يبكي فيقول: يا ويلتا امر

هذا بالسجود فسجد فله الجنة و امرت بالسجود فعصيت فلى النار. و اما العبودية: فلانها عبارة عن التواضع و التذلل فى الباطن و التبرى عن حول العبد و قوته الا بالله، و نسبتها الى سائر الاعمال الحسنة و الخيرات نسبة الروح الى البدن فانها غايتها و الغرض المترتب عليها. و اما الطاعة: و هى الانقياد و امتثال الاوامر و النواهي و قبول التكاليف النفسية و البدنية و المالية، فمعلوم ان مدار العبودية و التسليم على و جوب الطاعة. فقد ظهر و تبين ان هذه الامور الخمسة من اصول النبوة و اركان البعثة. الشرح و قد علمت كما يستفاد من الحديث السابع من هذا الباب ان العلم الذى علمه الله ملائكته و رسله هو الضوابط الكلية التى يتكرر وقوع مقتضاها منذ ابتداء الدنيا الى انتهائها، فهذا هو المراد باخبار الله تعالى محمدا صلى الله عليه و آله بما كان من ابتداء الدنيا و بما يكون الى انقضائها، و لهذا وصفه بالمحتوم اى واجب الوقوع بايجاب الله تعالى بتأدية الاسباب النازلة من عنده إليه و على حسب موافاة الاسباب الفاعلية و الشرائط و المعدات القابلية معا من غير معاون. و اما الذى ليس كذلك من الامور النادرة الوقوع و الاتفاقيات، فعلمه مخزون عند الله لا يطلع عليه احد غيره الا عند وقوعه و هو المشار إليه بقوله: و استثنى عليه فيما سواه، اى فى ما سوى المحتوم من القضاء الذى لا يرد و لا يبدل.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢١٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ما تنبأ. [ص ١٤٨ ح ١٣] أقول: بالهمز أى صار نبياً. ويقال: تنبأ مسيلمة أى تكلف النبوة. قال عليه السلام: نبى. [ص ١٤٨ ح ١٣] أقول: الهمز لغة أهل مكة وبتشديد الياء لغة سائر العرب. قال عليه السلام: قط. [ص ١٤٨ ح ١٣] أقول: بفتح القاف وبتشديد الطاء، مبنية على الضم ظرف زمان لاستغراق ما مضى بالنفى، وبنيت لتضمنها معنى مذ، وإذا المعنى: مذ خلق العالم إلى الآن. وبنائها على حركة لئلا يلتقى الساكنان، وكانت الضمة تشبيهاً بالغايات، وقد يكسر على التقاء



الساکنین، وقد يتبع قافه طاء في الضمّ، وقد تخفّف طاؤه مع ضمّها وإسكانها. واشتقاقها من قططته، أى قطعتة؛ لأنّ الماضى منقطع عن الحال والاستقبال. قال عليه السلام: والسجود. [ص ۱۴۸ ح ۱۳] أقول: أى وبأنّه يسجد له من فى السماوات والأرض. قال عليه السلام: والعبوديّة. [ص ۱۴۸ ح ۱۳] أقول: ردّ على النصارى حيث قالوا فى المسيح عليه السلام: إنّ ابن الله، فقال تعالى:

«لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ». قال عليه السلام: والطاعة. [ص ۱۴۸ ح ۱۳] أقول: أى لا يسقط التكليف عن أحد لكماله بل تكليف الأنبياء بالطاعة ويحملهم إعياء النبوة كان أعظم، ثمّ الأوصياء، ثمّ الأمثل فالأمثل. هذا ردّ على بعض المتصوّفة الذاهبين إلى أنّ الأعمال الشرعيّة ساقط عن الكاملين حيث إنّها بمنزلة أعمال أهل الكيمياء إنّما يحتاج إليها النحاس ما لم تصر ذهباً، وبمنزلة معالجات الأطبّاء للمرضى إنّما يحتاج إليها المرضى تبرئةً من المرض، وبعد برئه وصحّته لا يحتاج إليها، وأنت تعلم أنّ أمثال هذه الكلمات هذيانات.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ۱، ص ۳۴۵

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: روایت است از مُرازم (به ضمّ میم و راء بی نقطه و کسر زاء با نقطه) ابن حکیم (به فتح حاء و کسر کاف) گفت که: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السّلام می گفت که: پیغمبر نشده هیچ پیغمبری هرگز، مگر به شرطی که اقرار کرده باشد برای الله تعالى به پنج چیز؛ پس پنج اقرار شرط است: اوّل: اقرار به بداء؛ که بیان شد در شرح عنوان باب. دوم: اقرار به مَسْتَتْ (به فتح میم و کسر شین با نقطه و سکون یاء دو نقطه در پایین و همزه؛ و جایز است قلب همزه به یاء و تشدید) به معنی اقرار به این که هر چه در عالم می شود از افعالِ خلائق، با خواهش الله تعالى است و هر چه نمی شود، بی خواهش اوست، بی آن که بندگان، مجبور در افعال خود باشند. و این، ردّ است بر معتزله و مجوس، چنانچه بیان می شود در اوّل باب آینده. سوم: اقرار به سجود هر کائن، الله تعالى را؛ به

معنی اقرار به این که الله تعالی، پادشاه آسمان ها و زمین است و قدرت او گذراست در هر چیز، چنانچه گفته در سوره آل عمران و سوره نور:»

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

«و در سوره نحل:»

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي

» «

السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»

«و این، ردّ است بر فلاسفه که می گویند که: هر جسمی مکان طبیعی دارد و سکون ارض در این جا و حرکت فلکیّات به تدبیر الله تعالی نیست، بلکه سکون ارض، طبیعی آن است و حرکت فلکیّات، ارادی خودشان است؛ و انواع این مزخرفات در میان ایشان بسیار است. و ایضاً ردّ است بر معتزله که: می گویند که بندگان مستقلّ اند در قدرت خود و فعل ایشان، موقوف بر اذن الهی نیست؛ و بیان می شود در اوّل باب آینده. چهارم: اقرار به عبودیت به معنی اقرار به این که کلّ مخلوقین، بندگان الله تعالی اند، نه چنانچه فلاسفه می گویند که: او فاعل موجب است. و نه چنانچه بعض نصاری می گویند که: عیسی پسر اوست. و بعضی دیگر می گویند: اوست. و بعضی مشرکین می گویند: ملائکه، دختران اویند. پنجم: اقرار به طاعت به معنی اقرار به این که بر هر کس واجب است فرمان برداری و عبادت الله تعالی، هر چند که مرتبه انبیا و اوصیا و اولیا داشته باشد. و این ردّ است بر صوفیّه بی قید، چنانچه در خطبه دفتر پنجم از مثنوی رومی گفته اند که: «إِذَا ظَهَرَتِ الْحَقَائِقُ بَطَلَتِ الشَّرَائِعُ» و تفسیر کرده اند که اعمال شرعیّه مانند معالجات اطّبا است، مادام که شخصی مریض است احتیاج به آنها دارد و بعد از صحّت، مستغنی می شود از آنها؛ و مانند افعال اهل کیمیا است، مادام که مس طلا یا نقره نشده، احتیاج به آنها هست. و انواع نامعقولات ایشان، در هیچ جوال نمی گنجد.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: لعلّ التفعّل هنا للمطاوعة لا للتكلف، ويحتمل مجيء «المتنبئ» بمعنى صاحب النبوة كالمتطبّب بمعنى صاحب الطبابة. (بالبداء) أى بآئه حقّ فى حقّه تعالى على ما فصل، وبأنّ جميع أفعال الخلائق لا يصدر عنهم إلا بمشيئة الله تعالى ولا جبر؛ لما سبق من تفصيل معنى المشيئة، وبحقّية ما جرى فى أوّل الأمر من الأمر بسجود الملائكة لآدم عليه السلام؛ لما فى صلبه من طينة خاتم الأنبياء وآله، وما قدر فى الآخر للتكليف بعبودية من المعاد للمكافأة وبالولاية لأهل البيت عليهم السلام. وقال برهان الفضلاء: أى بالإقرار بالبداء على ما سبق. وبالإقرار بأنّ كلّ ما يقع من أفعال الخلائق إنّما هو بمشيئة الله من دون أن يكونوا مجبورين فى أفعالهم. وهذا ردّ على المعتزلة والمجوس كما سنبيّن فى أوّل الباب الخامس والعشرين. وبالإقرار بأنّ له تعالى جميع السماوات والأرض وما فيهما وهو على كلّ شىء قدير. قال الله تعالى فى سورة آل عمران وسورة النور:

«وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»،

وفى سورة النحل:

«وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» .

وهذا ردّ على الفلاسفة؛ حيث قالوا: إنّ لكلّ جسم مكاناً طبيعياً، وسكون الأرض طبيعىّ وحركة الأفلاك إرادية لا أنّهما بتدبير الفاعل، والفاعل عندهم مُوجِب. وردّ على المعتزلة أيضاً؛ حيث قالوا: إنّ العباد مستقلّون فى القدرة على الفعل والترك من دون التوقّف على إذنه تعالى. وبالإقرار بأنّ جميع المخلوقين عباد الله؛ ردّاً على الفلاسفة القائلين بالإيجاب، وعلى الذين يقولون إنّ عيسى عليه السلام ابن الله، وعلى القائلين من المشركين بأنّ الملائكة بنات الله. وبالإقرار بوجوب الطاعة لله سبحانه على

كلّ مكلف وإن كان نبياً أو وصياً، وهذا ردّ على الصوفيّة؛ حيث قالوا بما قال روميّهم- في الدفتر الخامس من كتابه المشهور بالمشنوي في بيان قولهم الباطل: إذا ظهرت الحقائق بطلت الشرائع-: من أنّ السالك يصل بالرياضة الكاملة من مرتبة العبوديّة إلى منزلة المعبوديّة، ثمّ مثل بأنّ الشريعة بمنزلة الدواء للمريض والإكسير للكيمياء، فلا الصحيح محتاج إلى الدواء ولا الذهب إلى الكيمياء. غلطوا وضلّوا وهلكوا، أولم يتفكّروا هؤلاء الضالّون المتخبّطون من المسّ أنّه لو كان كما قالوا لكان الحكم بكفر قائله، وبأنّه مرتدّ نجس مخلّد في النار أسخف من قولهم؟! هل الشرع بهذه الجلالة والامتانة والحسب والنسب سخيف أم قولهم؟! وقال السيّد الأجلّ النائيني: «بالبداء» أي أوّل الخمس البداء، والثاني أنّ كلّ شيء بمشيّة الله، وإنّما يقع الأشياء بالمشيئة منه سبحانه. والثلاثة الآخر: السجود لله، والعبوديّة له، والطاعة له والانقياد لأوامره ونواهيه. وهي أصول كلّ الشرائع بعد المعرفة والتوحيد.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٣٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: مرسل ما تنبأ نبي أي لم يصر نبيا و المشية أي أن الأشياء تحصل بمشيته و السجود أي استحقاقه للعبادة، و اختصاصه بها، أو أنه يسجد له ما في السماوات و الأرض و ينقاد له، و قدرته نافذة في الجميع و العبودية أي بأن لا يدعى ما ينافي العبودية، أو باختصاص العبودية و العبادة له، فيكون تعميما بعد التخصيص، أو التوحيد و نفى الشريك و الطاعة أي في جميع الأوامر و النواهي و هو ناظر إلى العصمة.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٤١

\*\*\*\*\*

ص: ٣٦٢

- ١-١ . «فأخزاه» أى فأذله وأهانته وأوقعه فى بليّة وعذاب . أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٣٢٦ (خزى).
- ٢-٢ . فى «ف»: «قال» .
- ٣-٣ . فى الوافى: «أرأيت» بدل «و» .
- ٤-٤ . فى حاشية «ف»: «فقال» .
- ٥-٥ . فى «ف»: «كان» .
- ٦-٦ . التوحيد ، ص ٣٣٤ ، ح ٨ ، بسنده عن الكلينى الوافى ، ج ١ ، ص ٥١٤ ، ح ٤١٨ .
- ٧-٧ . فى «ض»: «بن عيسى» .
- ٨-٨ . فى التوحيد: «لو يعلم» .
- ٩-٩ . فى «بر»: «فى البداء» .
- ١٠-١٠ . فى شرح صدر المتألّهين : «به» .
- ١١-١١ . التوحيد ، ص ٣٣٤ ، ح ٧ ، بسنده عن الكلينى الوافى ، ج ١ ، ص ٥١١ ، ح ٤١٠ .
- ١٢-١٢ . فى حاشية «ض»: «عمر» .
- ١٣-١٣ . فى «ف»: «قال» .
- ١٤-١٤ . «تنبأ» مطاوع نبأ ، أى قبل النبوة فصار نبياً . تعورف استعماله فىمن يدعى النبوة كذبا ، ولكن من حقه أن يصحّ استعماله فى النبىّ المحقّق كما ها هنا . أنظر : المفردات للراغب ، ص ٧٨٩ (نبأ).
- ١٥-١٥ . وفى المحاسن: - «لله» .
- ١٦-١٦ . فى المحاسن: «بخمسة» .
- ١٧-١٧ . فى «ب ، ج ، ض ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألّهين والوافى والمحاسن والتوحيد: - «خصال» .
- ١٨-١٨ . المحاسن ، ص ٢٣٤ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ١٩٠ . وفى التوحيد ، ص ٣٣٣ ، ح ٥ ، بسنده عن مرزوم بن حكيم الوافى ، ج ١ ، ص ٥١١ ، ح ٤٠٨ .

## ۱۵- الحدیث

۱۵ / ۳۸۲ . وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ (۱) يُونُسَ، عَنْ جَهْمِ بْنِ أَبِي جَهْمَةَ (۲)، عَمَّنْ حَدَّثَهُ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - أَخْبَرَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِمَا كَانَ مُنْذُ كَانَتِ الدُّنْيَا، وَبِمَا يَكُونُ إِلَى انْقِضَاءِ الدُّنْيَا، وَأَخْبَرَهُ بِالْمَحْتُمِ مِنْ (۳) ذَلِكَ، وَاسْتَشَنَى عَلَيْهِ فِيمَا سِوَاهُ (۴)». (۵)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: خدای عز و جل محمد (صلی الله علیه و آله) را بآنچه از اول دنیا واقع شده و بآنچه تا پایان دنیا واقع می شود خبر داد، آنچه از این وقایع حتمی است باو خبر داد (و نسبت بغیر آن که حتمی نیست و بمشیت او مربوطست) استشنا قائل شد. (و باو خبر نداد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۴- امام صادق (علیه السلام) فرمود: به راستی خدای عز و جل هر چه را از اول دنیا بوده و تا آخر دنیا خواهد بود به محمد (صلی الله علیه و آله) خبر داد، به آنچه حتمی بود خبر داد و آنچه غیر حتمی بود جدا ساخت، و در آن شرط ان شاء الله آورد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۴- امام صادق علیه السلام فرمود: به راستی خدای عز و جل هرچه را از اول دنیا بوده و هرچه تا آخر دنیا واقع خواهد شد به محمد صلی الله علیه و اله خبر داد، و نیز به آنچه که حتمی بود خبر داد و آنچه که غیر حتمی بود استثناء و به او خبر نداد.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۹۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الذاتية و طبائعها الكلية و صورها العقلية، فان المشيئة متضمنة للعلم بالمنشأ قبل وجوده في الخارج، بل المشيئة إنشاء للشيء إنشاء علميا كما ان الفعل إنشاء له إنشاء كونيا جسمانيا ولذا قال: وانشأ قبل اظهارها،

شرح أصول الكافي؛ ج ۴، ص ۲۱۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع عشر قوله رحمه الله: وبهذا الاسناد عن أحمد بن محمد أى عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد، و الظاهر أنه يعنى به أحمد بن أبى عبد الله البرقى كما كان فى ذلك السند المتقدم، فعلى هذا فجعفر بن محمد هو جعفر بن محمد بن يونس لا جعفر بن محمد بن عبيد الله، لان أحمد بن محمد يروى عنه أيضا بواسطة أبيه، وأما الشيخ الثقة جعفر بن محمد بن اسحاق ابن رباط أبو القاسم البجلي، فطبقتة عن أحمد بن أبى عبد الله متأخرة جدا. ثم من المحتمل أن يكون الاسناد عن أحمد بن محمد بن عيسى، و حينئذ فالمراد عن جعفر بن محمد بن يونس الاحوال الثقة اللغوى الفاضل من أصحاب أبى جعفر الثانى و أبى الحسن الثالث عليهما السلام على ما أورده الشيخ فى كتاب الرجال، لا من أصحاب أبى الحسن الرضا عليه السلام كما ظنه العلامة فى الخلاصة لصريح قول النجاشى ان جعفر بن محمد بن يونس الاحوال الصيرفى مولى بجيلة يروى عنه أحمد بن محمد بن عيسى. و لانه هو الذى يروى عنه يونس و هو يونس بن عبد الرحمن من أصحاب الرضا عليه السلام. فأما احتمال أن يكون المراد جعفر بن محمد بن عون الاسدى لما فى كتاب النجاشى فى ترجمة محمد بن جعفر بن محمد بن عون الاسدى: كان ثقة صحيح الحديث، و كان أبوه وجها روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى، له كتاب الجبر و الاستطاعة-الى آخر ما ذكره فى اسناد روايته عنه. فظن كاسد بل و هم فاسد. و الله سبحانه أعلم. قوله رحمه الله: عن يونس عن جهم جهيم بن أبى جهم على ما فى كتاب النجاشى. و يقال ابن أبى جهمة. و قيل: جهم بفتح الجيم و اسكان الهاء ابن أبى جهم كذلك، و كذلك فى كثير من الاخبار. و نسخ الكافى فى ذلك مختلفة، و فى طائفة منها عن جهم بن ابى جهمة. و الرجل لا بأس به و لا غميمة فيه، معروف من أصحاب الصادق عليه السلام روى عنه سعدان بن مسلم أو مسلمة أبو الحسين المعمر عمرا طويلا من أصحاب الصادق و الكاظم عليهما السلام نوادر، و سعدان بن مسلم شيخ كبير القدر عظيم الذكر له أصل رواه عنه جماعة من الثقات الاعيان كصفوان بن يحيى و العباس ابن معروف و أحمد بن اسحاق و عبد الله بن الصلت أبى طالب القمى و غيرهم. (باب فى أنه لا يكون شىء فى السماء و الارض الا بسبعة)



التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٣٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: منذ كانت. [ص ١٤٨ ح ١٤] أقول: «منذ» و«مذ» قد تليهما الجملة الفعلية أو الاسمية، والمشهور أنّهما حينئذٍ ظرفان مضافان، قيل: إلى الجملة، وقيل: إلى زمن مضاف إلى الجملة، وقيل: مبتدآن، فيجب تقدير زمن مضاف إلى الجملة يكون هو الخبر. قال عليه السلام: بالمحتوم. [ص ١٤٨ ح ١٤] أقول: بالحاء المهملة، تقول: حتمتُ عليه الشيء: إذا أوجبتَه عليه. والحتم أيضاً: إحكام الأمر، والحتم أيضاً: القضاء، الذى لا اختيار فى الخلق فى مقتضىته. قال عليه السلام: من ذلك. [ص ١٤٨ ح ١٤] أقول: أى بما كان وبما يكون، والمحتوم منه ما كان لأنّه مضى، فليس لله تعالى فيه البداء، فهو كالواجب الذى فاعله مجبور فيه. قال عليه السلام: واستثنى عليه. [ص ١٤٨ ح ١٤] أقول: المراد بالاستثناء إن شاء الله تعالى. ومعنى الاستثناء بيان أنّه ليس محتوماً بل يستثنى إن شئتُ خلقتُ وإن لم أشأ لم أخلق. واستعمال «على» للدلالة على أنّه أخذ منه الإقرار بذلك وشرطه عليه. وهذا الفرق بين ما مضى وبين ما سيأتى يدلّ على البداء أى ترتّب الأشياء بصدورها عنه تعالى وتعاقبها بقياس بعضها إلى بعض لا غير.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٤٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: مراد به استثناء، تعليق بر مشيئت است به گفتن «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» به اعتبار وقت معيّن، نه به اعتبار اصل وقوع. و تعدية آن به «على» به تضمين معنى شرط اقرار او به جهل خود است، چنانچه گفته در سورة جنّ: «

قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا .

«و بَدَا، در قسم دوم می رود، نه در قسم اول. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: به درستی که الله -جَلَّ وَ عَزَّ- خبردار کرد محمد صلی الله علیه و آله را به هر چه شده از وقتی که شروع شده دنیا و به هر چه می شود تا آخر شدن دنیا. و خبردار کرد او را در بعضی آنچه می شود به وقت معین آن و استثنا کرد بر او در باقی که مجهول او گذاشته، به اعتبار وقت معین؛ اگر خواهد تقدیم می کند و اگر خواهد تأخیر می کند و اگر خواهد اثبات می کند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۰۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: بکمال ایجازه و إجماله مفصلّ لتمام أحادیث الباب. (واستثنی علیه) قال: یكون كذا إن شئت، أو إن شاء الله فيما سواه؛ یعنی فی الموقوف المخزون الذی یكون البداء فیہ. قال برهان الفضلاء: المراد بالاستثناء التعليق بالمشیئة باعتبار الوقت المعین، أو الشخص المعین لا باعتبار أصل الوقوع. وتعدیته ب«علی» علی تضمین معنی اشتراط إقراره صلی الله علیه و آله باختصاص علم الغیب بالله سبحانه. وقال الفاضل الإسترابادی بخطه: «وأخبره بالمحتوم من ذلك» یعنی بقسمی المنقوش علی ما نقش، وذلک بأن أخبره فی قسم بنقش من غیر قید «إن شئت» وفی قسم بنقش مع قید «إن شئت». وقال السید الأجلّ النائینی: «بما كان منذ كانت الدنيا» أي بکلیّاتها وعظامها المعتدّ بشأنها أو بکلّها علی وجه کلیّ إجمالی یستنبط منه التفاصيل والجزئیات .

الهدایا لشیعة أئمة الهدی؛ ج ۲، ص ۳۹۳

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرسل و استثنى عليه أى بأن قال إلا بأن أريد غيره أو أمحوه، و الحاصل أنه ميز له المحتوم و غيره،  
و هذا يؤيد أحد الوجوه المتقدمة فى الجمع بين الأخبار.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٤٢

\*\*\*\*\*

## ١٦- الحديث

١٦ / ٣٨٣ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ أَبِيهِ (٦) ، عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ ، قَالَ:

ص: ٣٦٣

---

١- ١ . كذا فى النسخ والمطبوع. والظاهر أنّ الصواب : «بن» بدل «عن» . نَبّه على ذلك العلامة الخبير السيّد موسى الشبيري دام ظلّه . وبما أنّ المقام لايسع التفصيل ، نشير إلى بعض الأمور اختصارا: الأول : أنّ جعفر بن محمّد فى مشايخ أحمد بن محمّد \_ وهو ابن خالد كما هو واضح \_ ينصرف إلى جعفر بن محمّد الأشعري، وهو لا يروى فى أسناد أحمد إلاّ عن القدّاح عبد الله بن ميمون ، راجع: معجم رجال الحديث ، ج ٤ ، ص ٤٢٥ \_ ٤٢٧ . الثانى : أنّ ما ورد فى بعض الأسناد من رواية جعفر بن محمّد عن يونس \_ كما فى الكافى ، ح ٣٤٣٢ وبصائر الدرجات ، ص ٢٥٦ ، ح ٩ \_ مصحّف وقد ورد فى بعض النسخ المعتبرة من الكتابين: «جعفر بن محمّد بن يونس» على الصواب. وأمّا ما ورد فى الكافى ، ح ١١٨٥٧ ، من رواية أحمد بن محمّد بن خالد عن جعفر بن محمّد بن حكيم ، عن يونس ، فهو مأخوذ من المحاسن ، ج ٢ ، ص ٤٨١ ، ح ٥٢١ ، وفيه: «جعفر بن محمّد عن يونس بن مرزم» ، مضافا إلى أنّ سند المحاسن نفسه، مختلّ. الثالث : أنّه لم يثبت رواية من يسمّى بجعفر بن محمّد عن يونس \_ وهو ابن عبد الرحمن بمقتضى الطبقة \_ إلاّ فى بعض

الأسناد المحرّفة ، أو المشكوك صحّتها . راجع: ما يأتي في ذيل ح ٣٨٠٤ . الرابع: أنّ أحمد بن محمّد بن خالد روى نواردر جعفر بن محمّد بن يونس الأحول كما في رجال النجاشي ، ص ١٢٠ ، الرقم ٣٠٧ ، وروى عنه بعنوان جعفر بن محمّد الأحول في المحاسن ، ص ٥١٤ ، ح ٧٠٠ .

٢-٢ . في «ب ، ف ، بح» والوافي: «جهم بن أبي جهم» . والظاهر أنّ الرجل هو جهيم بن أبي جهم ، ويقال: ابن أبي جهمة ، راجع: رجال النجاشي ، ص ١٣١ ، الرقم ٣٣٨ .

٣-٣ . في «بح»: «بالمختوم عن» .

٤-٤ . في حاشية «بح ، بر ، بف» وحاشية شرح صدر المتألّهين : «سوى ذلك» .

٥-٥ . الوافي ، ج ١ ، ص ٥١٥ ، ح ٤١٩ .

٦-٦ . الخبر رواه الصدوق في التوحيد ، ص ٣٣٣ ، ح ٦ ، بسنده عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم عن الريّان بن الصّلت . وورد مضمون الخبر مع زيادة في التهذيب ، ج ٩ ، ص ١٠٢ ، ح ٤٤٦ ؛ والغيبة للطوسي ، ص ٤٣٠ ؛ وعيون الأخبار ، ج ٢ ، ص ١٥ ، ح ٣٣ ، عن عليّ بن إبراهيم [بن هاشم] ، عن الريّان بن الصّلت بلا واسطة ، إلّا أنّ في بعض نسخ التهذيب زيادة «عن أبيه» بينهما . وقد روى عليّ بن إبراهيم عن أبيه كتاب الريّان بن الصّلت ، كما في الفهرست للطوسي ، ص ١٩٥ ، الرقم ٢٩٥ .

سَمِعْتُ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا قَطُّ (١) إِلَّا بَتَحْرِيمِ الْخَمْرِ، وَأَنْ يُقَرَّرَ لِلَّهِ بِالْبَدَأِ (٢)» . (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حضرت رضا عليه السلام فرمود، هرگز خدا پیغمبری مبعوث نفرمود مگر با حکم حرمت شراب و اقرار به بدا برای خدا.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۵- امام رضا (علیه السلام) می فرمود: خدا هرگز پیغمبری را مبعوث نکرده مگر با حکم حرمت می و با اقرار به بداء برای خدا.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۲۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۵- امام رضا علیه السلام فرمود: خدا هرگز پیامبری را برنمیگینخت مگر با حکم حرمت شراب و با اقرار به بداء برای خدا.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۹۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح معناه واضح بما مرّ.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ ، ص ٢١٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از رِيَّان (به فتح راء بی نقطه و تشدید یاء دو نقطه در پایین) ابن صَلْت (به فتح صاد بی نقطه و سکون لام و تاء دو نقطه در بالا) گفت که: شنیدم از امام رضا علیه السّلام که می گفت که: نفرستاده الله تعالی پیغمبری هرگز، مگر به حرام کردن شراب مسکر و این که اقرار کند برای الله تعالی به بداء، که بیان شد در شرح عنوان باب.

صافی در شرح کافی ؛ ج ٢ ، ص ٥٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: ردّ علی الذین قالوا-تمسّکاً بالتوراة المصنوع بعد الرفع-: إنّ الخمر کان حلالاً فی الأمم السابقة إلى أن نزلت آية تحريمه إلى خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله، ونقلوا عن ذلك التوراة أو الإنجيل أنّ إسحاق عليه السلام صار أعمى فقال يوماً ما: «مَنْ أتى مِنْ بَنِيّ بالخمر ولحم الطّبي لى حتّى أشربَ وأكل أدعو له من الله أن يُعطى بعدى النبوة له» وكان ميله إلى عيص، وكان كثير شَعْر الساعدين، فلما سمعت أمّ يعقوب ذلك أسرع في تحصيل الخمر ولحم الطّبي، وجعلت يد ابنها بشَعْر المَعز كَيْدِ عيص، فلما أقدمها مسّ إسحاق يده فظنّ أنّه عيص، فشرّب وأكل وسرّ فدعا للآتي بهما، فصارت النبوة في يعقوب وولده !! لا تعجب ومن البضع والسبعين من هذه الأمة إحداهما ناجية وهم الممتازون بالإمامة الممتازة في الأصول.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: حسن، ويدل على تحريم الخمر فى جميع الشرائع ولا ينافى كونها فى أول بعض الشرائع حالاً،  
ثم نزل تحريمها كما يدل عليه بعض الأخبار.

مرآة العقول ؛ ج ٢ , ص ١٤٢

\*\*\*\*\*

## ١٧- الحديث

١٧ / ٣٨٤ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ:

سُئِلَ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَيْفَ عِلْمٌ (٤) اللَّهُ؟ قَالَ: «عَلِمَ وَشَاءَ، وَأَرَادَ وَقَدَّرَ، وَقَضَى وَأَمْضَى (٥)؛  
فَأَمْضَى مَا قَضَى، وَقَضَى مَا قَدَّرَ، وَقَدَّرَ مَا أَرَادَ؛ فَبِعِلْمِهِ كَانَتِ الْمَشِيئَةُ، وَبِمَشِيئَتِهِ كَانَتِ الْأَعْرَادَةُ،  
وَبِأَرَادَتِهِ كَانَ التَّقْدِيرُ، وَبِتَقْدِيرِهِ كَانَ الْقَضَاءُ، وَبِقَضَائِهِ كَانَ الْأَمْضَاءُ، وَالْعِلْمُ (٦) ١ / ١٥٠

مُتَقَدِّمٌ (٧) عَلَى (٨) الْمَشِيئَةِ، وَالْمَشِيئَةُ ثَانِيَةٌ، وَالْأَعْرَادَةُ ثَالِثَةٌ، وَالتَّقْدِيرُ وَقَعَ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْأَمْضَاءِ؛  
فَلِلَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - الْبَدَاءُ فِيمَا عَلِمَ مَتَى شَاءَ، وَفِيمَا أَرَادَ لِتَقْدِيرِ الْأَشْيَاءِ، فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ  
بِالْأَمْضَاءِ، فَلَا بَدَاءَ، فَالْعِلْمُ بِالْمَعْلُومِ (٩) قَبْلَ كَوْنِهِ، وَالْمَشِيئَةُ فِي الْمُنْشَاءِ (١٠)

ص: ٣٦٤

٢-٢ . فى الوسائل والتهذيب وتفسير القمى والعيون والغيبة : «أن يفعل الله ما يشاء ، وأن يكون فى تراثه الكندر».

٣-٣ . التهذيب ، ج ٩ ، ص ١٠٢ ، ح ١٨١ بسنده عن الكلينى ، عن على بن إبراهيم ، عن الريان بن الصلت . وفى التوحيد ، ص ٣٣٣ ، ح ٦ ؛ وعيون الأخبار ، ج ٢ ، ص ١٥ ، ح ٣٣ ؛ والغيبة للطوسى ، ص ٤٣٠ ، ح ٤١٩ ، بسندهما عن على بن إبراهيم بن هاشم ، عن الريان بن الصلت . تفسير القمى ، ج ١ ، ص ١٩٤ ، مراسلاً عن ياسر عن الرضا عليه السلام الوافى ، ج ١ ، ص ٥١١ ، ح ٤٠٩ ؛ الوسائل ، ج ٢٥ ، ص ٣٠٠ ، ح ٣١٩٥٧ .

٤-٤ . فى «ب ، ج ، ض ، بح» : «علم» بصيغة الماضى .

٥-٥ . فى التوحيد : «وأبدى» .

٦-٦ . فى «بح» والتوحيد : «فالعلم» .

٧-٧ . فى حاشية «بف» والوافى : «يتقدم» .

٨-٨ . فى «ب ، ج ، ض ، بر ، بس ، بف» والوافى : - «على» .

٩-٩ . هكذا فى «ب ، ض ، ف ، بح» وحاشية «بر» وشرح المازندراني والوافى والتوحيد . وفى المطبوع وباقى النسخ : «فى المعلوم» .

١٠-١٠ . فى حاشية «بح» : «المشاء» ، والأنسب : «المشىء» . وفى مرآة العقول : «وفى المشاء المشيئة قبل عينه ووجوده العينى . وفى أكثر النسخ : المنشأ ، ولعل المراد الإنشاء» .

قَبْلَ عَيْنِهِ، وَالْأَعْرَادَةُ فِي الْمُرَادِ قَبْلَ قِيَامِهِ، وَالتَّقْدِيرُ لِهَذِهِ الْمَعْلُومَاتِ قَبْلَ تَفْصِيلِهَا وَتَوْصِيلِهَا عَيْنَاناً وَوَقْتاً(١)، وَالْقَضَاءُ بِالْأَعْمَاءِ هُوَ الْمُبْرَمُ مِنْ(٢) الْمَفْعُولَاتِ ذَوَاتِ(٣) الْأَجْسَامِ الْمُدْرَكَاتِ بِالْحَوَاسِّ مِنْ ذَوَى(٤) لَوْنٍ وَرِيحٍ وَوَزْنٍ وَكَيْلٍ، وَمَا دَبَّ وَدَرَجَ(٥) مِنْ إِنْسٍ وَجِنٍّ وَطَيْرٍ وَسِبَاعٍ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ، فَلِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ الْبَدَاءُ مِمَّا لَا عَيْنَ لَهُ(٦)، فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومَ الْمُدْرَكَ، فَلَا بَدَاءَ، وَاللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ(٧)؛ فَبِالْعِلْمِ عِلْمِ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا؛ وَبِالْمَشِيئَةِ عَرَفَ(٨) صِفَاتِهَا وَحُدُودَهَا، وَأَنْشَأَهَا(٩) قَبْلَ إِظْهَارِهَا؛ وَبِالْأَعْرَادَةِ مَيَّرَ أَنْفُسَهَا فِي(١٠) أَلْوَانِهَا وَصِفَاتِهَا(١١)؛



وَبِالتَّقْدِيرِ قَدَّرَ أَقْوَاتَهَا (۱۲) وَعَرَّفَ أَوْلَهَا وَآخِرَهَا؛ وَبِالقَضَاءِ أَبَانَ (۱۳) لِلنَّاسِ أَمَاكِنَهَا، وَدَلَّهْمُ عَلَيْهَا؛  
وَبِالْأَمْضَاءِ شَرَحَ عِلَلَهَا، وَأَبَانَ أَمْرَهَا، وَذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (۱۴)». (۱۵)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

از امام علیه السلام سؤال شد که خدا چگونه داند؟ فرمود: خدا بداند و بخواهد و اراده کند و مقدر سازد و حکم کند و امضاء فرماید پس امضاء کند آنچه را حکم کرده و حکم کند آنچه را مقدر ساخته و مقدر کند آنچه را اراده کرده، بنا بر این از علمش مشیت خیزد و از مشیتش اراده و از اراده اش تقدیر و از تقدیرش حکم و از حکمش امضاء و علمش مقدم بر مشیت است، مشیت در مرتبه دوم است و اراده در مرتبه سوم و تقدیر بر حکم مقرون بامضاء واقع شود، و برای خدای تبارک و تعالی بد است نسبت بآنچه بداند هر گاه که خواهد و نسبت بآنچه اراده کند برای تقدیر چیزها ولی اگر حکم مقرون بامضاء گشت دیگر بدا نیست و علم بهر معلومی پیش از بودن اوست و مشیت نسبت بخواسته شده پیش از وجود آنست و اراده پیش از بر پا شدن مراد است و تقدیر این معلومات پیش از آنست که جدا شوند و بهم پیوندند در وجود مشخص و از لحاظ وقت و حکم مقرون بامضاء انجام شدنهای قطعی میباشد که دارای جسمند و بحواس درک شوند مانند آنچه رنگ و بو دارد و وزن دارد و پیمانه شود و آنچه در زمین بجنبند و بخرامد که انسان و جن و پرندهگان و درندگان و جز اینها باشد که بحواس درک شود، برای خدای تبارک و تعالی نسبت به آنچه وجود خارجی ندارد بدا میباشد و چون وجود خارجی قابل فهم و درک بیابد، بدا نباشد و خدا آنچه خواهد بکند، بعلم خود همه چیز را پیش از پدید آمدنشان دانسته و با مشیت خود صفات و حدود آنها را شناخته و پیش از اظهار آنها انشاءشان کرده و بوسیله اراده تعیین رنگ و صفاتشان نموده و با تقدیر خود روزیشان را اندازه گیری نموده و آغاز و پایان آنها را شناخته و بسبب حکمش اماکن آنها را برای مردم هویدا ساخته و

به آنها رهبریشان نموده و با امضائش علل آنها را تشریح کرده و امرشان را آشکار نموده، اینست، تقدیر خدای عزیز دانا.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۶- معلی بن محمد گوید: از عالم (امام) سؤال شد که: خدا چطور داند؟ فرمود: بداند و بخواهد و اراده کند و مقدر سازد و حکم صادر کند و اجراء کند، اجراء کند آنچه را حکم صادر کرده و حکم صادر کند نسبت به آنچه تقدیر کرده و اندازه گرفته و تقدیر کند آنچه را اراده کرده، از علم او مشیت خیزد و از مشیت او اراده آید و از اراده اش تقدیر زاید و از تقدیرش حکم بر آید و به حکم اجراء پدید شود. علم بر مشیت مقدم است و مشیت در درجه دوم است و اراده سوم و تقدیر بر قضای مقرون به امضاء و اجراء واقع شود، برای خدای تبارک و تعالی بداء باشد در آنچه بداند به این طریق که کی خواهد و در چه شرائطی اراده کند برای تقدیر اشیاء و چون قضا به مرحله امضا و اجراء رسید، دیگر بداء نیست، علم به هر معلومی پیش از بودن او است و خواست هر چه پدید شود پیش از وجود او در خارج محقق است و اراده پیش از برپا شدن مراد است و تقدیر و اندازه برای این معلومات پیش از آن است که تفصیل داده شوند و به هم پیوندند در وجود مشخص و وقت معین، قضای مجرد شده کردارهای قطعی خدا هستند که تحقق و تجسم در خارج یافته اند و بوسیله حواس درک شوند از آنچه رنگ و بو دارد و در کیل و وزن در آید و آنچه بجنبند و بخرامد از انسان و جن و پرنده و درنده و محسوسات دیگر. بداء برای خدا در آن چیزی باشد که هنوز وجود خارجی ندارد و چون وجود خارجی قابل ادراک پیدا کند برای خدا بداء در آن نباشد و خدا هر چه خواهد بکند، به علم خود همه چیز را پیش از آنکه بوده باشند دانسته و به خواست خود صفات و حدود آنها را شناخته و پیش از اظهار آنها آهنگ هستی آنها را داشته و به اراده خود ذات آنها را بوسیله رنگ آمیزی و نشانه گذاری

تمیز بخشیده و با تقدیر و اندازه قوت و رزق آنها را مقدر نموده و آغاز و انجام آنها را شناخته و به قضای خود اماکن آنها را برای مردم بیان کرده و مردم را بدانها رهنمائی نموده و با اجراء و امضاء علل آنها را تشریح کرده و امر آنها را آشکار ساخته و این است تقدیر عزیز دانا.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۶- معلی بن محمد گوید: از امام علیه السلام سؤال شد که خدا چگونه می داند؟ فرمود: بداند و بخواهد و اراده کند و مقدر سازد و حکم صادر کند و اجراء کند، آنچه را که حکم صادر کرده و حکم صادر کند نسبت به آنچه تقدیر کرده و اندازه گیری نموده است و مقدر کند آنچه را اراده کرده، از علم او مشیت خیزد و از مشیت او اراده بیرون آید و از اراده اش تقدیر زاید و از تقدیرش حکم برآید و به حکم او آشکار شود، علمش مقدم بر مشیت است و مشیت در درجه دوم است و اراده سوم و تقدیر بر حکم مقرون به امضاء واقع شود

برای خدای تبارک و تعالی بداء باشد در آنچه بداند به این طریق که کی خواهد و در چه شرائطی اراده کند برای تقدیر اشیاء و چون قضا به مرحله امضا و اجراء رسید، دیگر بداء نیست.

علم به هر معلومی پیش از بودن اوست و خواست هرچه پدید شود پیش از وجود او در خارج محقق است و اراده پیش از برپا شدن مراد است و تقدیر و اندازه برای این معلومات پیش از آن است که تفصیل داده شوند و به هم پیوندند در وجود مشخص و وقت معین، قضای مجرد شده کردارهای قطعی خدا هستند که تحقق و تجسم در خارج یافته اند و بوسیله حواس درک شوند از آنچه رنگ و بو دارد و در کیل و وزن در آید و آنچه بجنبند و بخرامد از انسان و جن و پرنده و درنده و محسوسات دیگر. بداء برای خدا در آن چیزی باشد که هنوز وجود خارجی ندارد و چون وجود خارجی قابل

ادراك پیدا کند برای خدا بداء در آن نباشد و خدا هرچه خواهد بکند، به علم خود همه چیز را پیش از آنکه بوده باشند، دانسته و به خواست خود صفات و حدود آنها را شناخته و پیش از اظهار آنها، آهنگ هستی آنها را داشته و به اراده خود ذات آنها را بوسیله رنگ آمیزی و نشانه گذاری تمیز بخشیده و با تقدیر و اندازه قوت و رزق آنها را مقدر نموده و آغاز و انجام آنها را شناخته و به قضای خود اماکن آنها را برای مردم بیان کرده و مردم را به آنها، رهنمائی نموده و با اجراء و امضاء، علل آنها را تشریح کرده و امر آنها را آشکار ساخته و این است تقدیر عزیز دانا.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۹۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح هذا السائل سأله عليه السلام عن كيفية علمه تعالى بالجزئيات الزمانية و المكانية فاجابه عليه السلام عنها بما افاده من المراتب الستة المترتب بعضها على بعض: اولها العلم: لانه المبدأ الاول لجميع الافعال الاختيارية، فان الفاعل المختار لا يصدر عنه فعل الا بعد القصد و الإرادة، و لا يصدر عنه القصد و الإرادة الا بعد تصور ما يدعوه الى ذلك الميل و تلك الإرادة، و التصديق به تصديقا جازما او ظنا راجحا، فالعلم مبدأ مبادئ الافعال الاختيارية. و اعلم ان المراد بهذا العلم المقدم على المشيئة و الإرادة و ما بعدهما بحسب الاعتبار او التحقق هو العلم الازلي الذاتى الالهى او القضائى المحفوظ عن التغير فينبعث منه ما بعده و اشار إليه بقوله: علم اى علم دائما من غير زوال و تبدل. و ثانيها المشيئة: و المراد بها مطلق الإرادة، سواء بلغت حد العزم و الاجماع أم لا، و قد ينفك المشيئة فينا عن الإرادة الجازمة، كما نشاق او نستهي شيئا و لا نعزم على فعله لمانع عقلى او شرعى و إليه

اشار بقوله: و شاء. و ثالثها الإرادة: و هى العزم على الفعل او الترك بعد تصوره و تصور الغاية المترتبة عليه من خير او نفع او لذة، لكن الله برئ ان يفعل لاجل غرض يعود الى ذاته و إليه الاشارة بقوله: اراد. و رابعها التقدير: فان الفاعل لفعل جزئى من افراد طبيعة واحدة مشتركة، اذا عزم على تكوينه فى الخارج كما اذا عزم الانسان على بناء بيت فى الخارج فلا بد قبل الشروع ان يعين مكانه الذى يبنى عليه و زمانه الذى يشرع فيه و مقداره الذى يكون عليه من كبر او صغر او طول او عرض و شكله و وضعه و لونه و غير ذلك من صفاته و احواله، و هذه كلها داخلة فى التقدير و اشار إليه بقوله: و قدر. و خامسها القضاء: و المراد منه هاهنا ايجاب العمل و اقتضاء الفعل من القوة الفاعلة المباشرة، فان الشئ ما لم يجب لم يوجد كما هو مقرر عند الحكماء، سواء كان صدور الفعل باختيار او طبع او غيرهما، و برهان ذلك مسطور فى الكتب الحكمية و بعض الكتب الكلامية و لم يخالف فى ذلك الاصل احد من العقلاء الا اتباع ابى الحسن الاشعري المنكرون للعلة و المعلول. و اما ما سوى هؤلاء فما من احد الا و هو قائل بضرب من الايجاب قالوا: و الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار، و هذه القوة الموجبة لوقوع الفعل، منّا، هى القوة التى تقوم فى العضلة و العصب من العضو التى توقع القوة الفاعلة فيها قبضا و تشنجا او بسطا و ارخاء أو لا فيتبعه حركة العضو فيتبعه صورة الفعل فى الخارج من كتابة او بناء او غيرهما، و الفرق بين هذا الايجاب و بين وجود الفعل فى العين كالفرق بين الميل الذى فى المتحرك و بين حركته، و قدر ينفك الميل عن الحركة، كما تحس يدك من الحجر المسكن باليد فى الهواء. و معنى هذا الايجاب و الميل من القوة المتحركة انه لو لا هناك اتفاق مانع او دافع من خارج لوقعت الحركة ضرورة، اذ لم يبق من جانب الفاعل شئ منتظر، و كذلك الامر فى سائر القوى الفاعلة عند اقتضاءها و ايجابها لفعل و لذلك يترتب الاثم على عازم المعصية. و الذى ورد: من ان هم المعصية لا يوجب ذنبا و لا عقابا، محمول على ان قصده لم يبلغ حد العزم و الاجماع كما سبق فى اوائل الكتاب. فقوله: و قضى، اشارة الى هذا الاقتضاء و الايجاب الذى ذكرنا انه لا بد من تحققه قبل الفعل قبيلة بالذات لا بالزمان، الا ان يدفعه دافع من خارج، كما فى مثال الحجر المسكن فى الهواء، و ليس المراد منه القضاء الازلى لانه نفس العلم، و مرتبة العلم قبل المشيئة و الإرادة و التقدير كما علمت، فكيف يكون بعد هذه الامور الثلاثة التى هى بعده؟ فيلزم تقدم الشئ

على نفسه بأربع مراتب. و سادسها نفس الایجاد: و هو أيضا متقدم على وجود الشيء المقدر فى الخارج، و لهذا يعده اهل العلم و التحقیق من المراتب السابقة على وجود الممكن فى الخارج فىقال: اوجب، اى الشيء الممكن فى ذاته المفتقر الى العلة لا مكانه الذاتى بايجاب العلة له فوجب بايجابها له فوجد بايجادها اياه فوجد من ذلك الایجاد بل فىقال: هذا امكن فاحتاج فوجب فوجد فوجد فوجد، هذا اذا لم يكن صدوره بالاختيار و اما اذا كان الصدور بالاختيار فيزيد المراتب السابقة على الذى ذكره فى كل ايجاد ممكن كما وقعت الاشارة إليها فى هذا الحديث. فان قلت: أليس الایجاد و الموجود و كذا الایجاب و الوجوب متضائفين و المتضائفان معان فى الوجود؟ قلت: المتضائفان و ان كانا من حيث مفهومهما الاضافيان و من حيث اتصاف الذاتين بهما معا كما ذكرت، لكن المراد هاهنا ليس حال المفهومين، فان كلا من الموجد بالفعل و المقتضى او المحرك قد يراد به المعنى الاضافى و المفهوم النسبى، و حكمه كما ذكرت من كون تحققه مع تحقق ما اضيف إليه من حيث انه اضيف إليه، و قد يراد به كون الشيء بحيث يكون وجوده مستتبعا لوجود شيء اخر، و هذا الكون لا محالة متقدم على كون شيء اخر هو تابعه و مقتضاه الموجود بسبب هذا الاقتضاء او الایجاد، كما فى تحريك اليد بحركتها للمفتاح تقول: تحركت إليه فتحرك المفتاح، فان الفاء يدل على الترتيب و ان كان معا فى الزمان. و ربما يتقدم المقتضى على المقتضى زمانا فى عالم الاتفاقات اذا كان هناك مانع من خارج، كما فى المثال الذى ذكرناه و كما فى اقتضاء الشمس لإضاءة ما يحاذيها من وجه الارض فحال بينهما حائل، فعدم استضاءة ذلك الموضع ليس لاجل فتور او نقصان فى جانب المقتضى المضىء، لان حاله فى الاقتضاء و الإضاءة لم يتغير عما كان، انما التخلف فى الاستضاءة لاجل شيء من جانب القابل. فقولہ عليه السلام: فامضى، اشارة الى هذا الایجاد الذى بينا انه قبل الوجود و الصدور. ثم اراد الاشارة الى الترتيب الذاتى بين هذه الامور، لان الذى ذكره او لا يعطف بعضها على بعض بالواو العاطفة لم يغد الترتيب و لم يعلم منه الا التعاقب بحسب اللفظ فقال: فامضى ما قضى و قضى ما قدر و قدر ما اراد، فيفهم منه الترتيب لكن ليس بمنطوق صريح، فصرح بذلك الترتيب بايراد باء السببية فقال: فبعلمه كانت المشيئة و بمشيئته كانت الإرادة و بإرادته كانت التقدير و بتقديره كان القضاء و بقضائه كان الامضاء. ثم لما كانت الباء دالة

بالاشتراك على معان اخرى غير السببية كالتلبس و المصاحبة و غيرهما و لو فى مواضع اخرى اتى بما لا يحتمل غير المقصود بان صرح بمرتبة كل منها فى درجة التقدم و التأخر فقال: و العلم متقدم المشيئة، اى على المشيئة. و قد مر ان المراد به العلم الازلى، و المشيئة ثانية و الإرادة الثالثة. و قوله: و التقدير واقع على القضاء بالامضاء، اراد به ان التقدير مع ترتيبه و تقدمه الذاتى على القضاء الذى هو الايجاب و الاقتضاء كما مر فانه واقع عليه مسلط على جعله اقتضاء خاصا لايجاد خاص لموجود خاص مقدر بتقدير خاص. قد علمت ان التقدير الذى ضرب من العلم الجزئى ينبعث منه قضاء الفعل و ايجابه الجزئى الذى هو من جزئيات القضاء الازلى و يترتب على هذا الايجاب الايجاد المعبر عنه بالامضاء، فمعنى قوله: و التقدير واقع على القضاء بالامضاء، ان التقدير واقع على القضاء الجزئى بامضائه و ايقاع مقتضاه فى الخارج. قوله عليه السلام: فله تبارك و تعالى البدء فيما علم متى شاء و فيما اراد لتقدير الاشياء، يريدان يبين منشأ البدء و انه فى اى مرتبة من هذه المراتب يمكن ان يقع، فيدل كلامه عليه السلام هذا و ما يتلوه من قوله: فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بدء، ان البدء لا يقع فى نفس العلم الازلى القضائى و لا فى المشيئة و الإرادة الازليتين و لا بعد تحقق الفعل بالامضاء، بل لله البدء فى عالم التقدير الجزئى و فى لوح المحو و الاثبات، فقوله: فيما علم، اى له البدء فى ما علم علما كلياً سابقاً، كالحكم بموت كل انسان بان يجرى به فى هذا الجزئى مثلاً من جزئياته أم بغيره متى شاء مشيئة زمانية كما دلت عليه لفظة متى. و قوله عليه السلام: و فى ما اراد لتقدير الاشياء، اى له البدء فى ما اراد أو لا إرادة كلية تابعة للقضاء الكلى، فيريد إرادة اخرى جزئية عند تقديره الاشياء الجزئية الزمانية تقديراً جزئياً زمانياً، فيقدره على حسب ما بدا له فى هذه المرتبة، و فى الحقيقة هذه التغيرات و الارادات الجزئية انما تقع لضرب من ملائكة الله الذين هم وسائط رحمته و جوده و لا شأن لهم الا الطاعة و العبودية. ثم اراد ان يبين ان هذه الموجودات الواقعة فى الاكوان المادية لها ضرب من الوجود و التحقق فى عالم القضاء الالهى قبل عالم التقدير التفصيلى و قبل هذا العالم الذى لها فيه هذا النحو من الوجود المادى المحسوس باحدى الحواس الظاهرة فقال: فالعلم فى المعلوم، لان العلم و هو صورة الشئ مجردة عن مادة، نسبتته الى المعلوم به نسبة الوجود الى الماهية الموجودة به، فكل علم فى معلومه بل العلم و المعلوم متحدان بالذات متغايران

بالاعتبار وكذلك حكم قوله: والمشية في المنشأ والإرادة في المراد قبل قيامه، أي قبل قيام المراد و هو المعلوم المنشأ قياما خارجيا. فانه كما ان المعلوم بالذات هو الذي يتحد به العلم لا الذي هو في خارج محل العلم، الا عند من جعل العلم من مقولة الاضافات و هو مذهب سخييف مردود و لم يقل به اهل التحقيق. فكذا المنشأ هو الذي المشية، و المراد هو الذي مع الإرادة و العلم لا الامر الذي بإزائه في الخارج، فانك اذا اشتهيت شيئا او عشقت احدا فمشتهاك الاصلى و معشوقك الحقيقي هو الذي في خيالك و تصورك، حتى لو قوى خيالك و اشتد تصورك بحيث تشاهده دائما بقوة نفسك فتستغنى بما حضر عندك من الصورة النقية الصافية عن كدورة المادة عن ما سواه من الصور الخارجية، الا انك لضعف تصورك و تخيلك و قصورهما عن درجة التمام في قوة الوجود تريد تميمه و ابقائه في محل التصور باحضر صورته الخارجية بين يدي حسك البدنى ليتم به حضور صورة المعشوق بين يدي خيالك و حسك النفسى، فانك ما دمت في هذا العالم و شواغلك البدنية لا تقدر على الرجوع الكلى الى ذاتك و نفسك و استعمالك لحواسك الباطنة التى شأنها تصوير المرادات و مشاهدتها بعين الخيال الذى هو شعبة من الآخرة. و اما وجودات الاشياء فى علم الله و فى المشية الالهية و الإرادة الربانية فهى اقوى و اشد تحققا من وجوداتها الكونية المادية مما لا يقاس و لا يحصى، حتى انها كالأصل و هذه كالفروع و انها الحقائق و هذه كالأمثال و الاطلال كما فى قوله تعالى:

وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى . و قوله: و التقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها عيانا و وقتا، يعنى ان هذه الانواع الطبيعية و الطبائع الجسمانية التى بينا انها موجودة فى علم الله الازلى و مشيئته و ارادته الذاتيين السابقتين على تقديرها و اثباتها فى الالواح القدرية و الكتب السماوية، فان وجودها القدرى أيضا قبل وجودها الكونى فى موادها السفلية عند تمام استعداداتها و حصول شرائطها و معداتها، و انما يمكن ذلك بتعاقب افراد و تكثر اشخاص فيما لا يمكن استبقائه الا بالنوع دون العدد، و لا يتصور ذلك الا فيما يقبل التفصيل و التركيب و التفريق و التمزيج. فإشار بتفصيلها أى بتفصيل الطبائع النوعية الثابتة عند الله الموجودة فى قضائه وجودا عقليا مقدسا عن الكثرة العددية و التقسيم المقدارى الى كثرة افرادها الشخصية بحسب الامكنة و الاوقات و المواد و الاستعدادات، و



اشار بتوصيلها الى تركيبها من العناصر المختلفة بكيفياتها المتضادة التي يقع الاحتياج إليها عند انكسار سورتها في بقاء المركب زمانا يعتد به، اذ لو لا الرطوبة لم يقبل التشكيل الطبيعي المناسب لذات كل مركب من جهة افعاله و انفعالاته و ادراكه و تحريكاته، و لو لا اليبوسة لم يحفظ الشكل الذي قبله فيزول سريعا في اقل زمان كالماء في قبوله للشكل و سرعة انمحائه، و لو لا الحرارة لم يحصل النضج و الالتيام بين اجزائه و لا صدور الافاعيل الداخلية كالجذب و الهضم و الا حالة و الدفع و الخارجية كالشهوة و الغضب و الاكل و الشرب و المشى في الحيوان و الكتابة و سائر الصنائع الفكرية و القولية و الفعلية في الانسان، و لو لا البرودة لم يحصل انعقاد و جمود في المركب فيقبل الذوبان و التحلل بسرعة و اراد بقوله: عيانا و وقتا، وجودها الخارجى الكونى الذي يدركها الحس الظاهرى فيه عيانا و ذلك وقت تمام استعدادها المادى، فان الامور الجزئية مرهونة بأوقاتها. و قوله عليه السلام: و القضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات، يعنى ان الذي وقع فيه ايجاب ما سبق في عالم التقدير جزئيا او في عالم العلم الازلى كليا ٩ بامضائه و اجرائه، هو الشيء المبرم الشديد من جملة المفعولات كالجواهر العلوية و الاشخاص الكريمة و غير ذلك من الامور الكونية التي يعتنى بوجودها من قبل المبادئ العلوية. ثم شرح المفعولات التي تقع في عالم الكون التي منها المبرم و منها غير المبرم القابل للبداء قبل التحقق و للنسخ بعده و بين احوالها و اوصافها فقال: ذوات الاجسام، يعنى ان صورها الكونية ذوات اجسام و مقادير طويلة عريضة عميقة، لا كما كانت في العالم العقلى صورا مفارقة عن المواد و الابعاد. ثم لم يكتف بكونها ذوات اجسام لان الصور التي في عالم التقدير العلمى أيضا ذوات ابعاد مجردة عن المواد بل قيدها: بالمدرجات بالحواس من ذى لون و ريح، و هما من الكيفيات المحسوسة، احدهما محسوس بحس البصر و ثانيهما بحس الذوق، و وزن، اى ثقل و هو من الكيفيات الانفعالية، و كيل، و هو من النسب العددية و بقوله: ما دبّ و درج، اى قبل الحركة، و هى نفس الانفعالات المادية ليخرج بهذه القيود الصور المفارقة، سواء كانت عقلية كلية او ادراكية جزئية، و كلتاهما مجردة عن عالم المواد و الحركات و الجهات. و اعلم ان المدارك منحصرة في العقل و الخيال و الحس و العوالم أيضا منحصرة في ثلاثة: اعلاها العالم العقلى و هو عالم القضاء و اوسطها العالم المثالى و هو العالم القدرى و ادناها

العالم الحسى و هو العالم المادى الظلمانى، و الانسان الكامل يدرك بعين عقله المعقولات و بعين خياله المثاليات و بعين حسّه الجزئيات المادية. ثم اورد لتوضيح ما افاده من صفة الصور الكونية التى فى هذا العالم الاسفل امثلة جزئية بقوله: من انس و جن و طير و سباع و غير ذلك مما يدرك بالحواس، ثم راجعا الى ما ذكره سابقا: من ان البداء لا يكون الا قبل الوقوع فى الكون الخارجى، بل انما يقع فى عالم التقدير تأكيدا بقوله: فلله تبارك و تعالى فيه البداء، اى فيما من شأنه ان يدرك بالحواس و لكن عند ما لم يوجد عينه الكونى، فاما اذا وقع العين الكونى الخارجى من المفهوم المدرك فلا بداء بعد خروجه عن عالم التقدير الى عالم التكوين. قوله: و الله يفعل ما يشاء، اى يفعل فى عالم التكوين ما يشاء فى عالم التصوير و التقدير. ثم استأنف كلاما فى توضيح تلك المراتب السابقة على وجود الافعال الخارجية و الاكوان المادية و خاصة كل منها بقوله: فبالعلم علم الاشياء، علما ازليا ذاتيا إلهيا او عقليا قضائيا: قبل كونها، فى عالمى التقدير و التكوين: و بالمشيئة عرف صفاتها، الكلية: و حدودها، الذاتية و طبائعها الكلية و صورها العقلية، فان المشيئة متضمنة للعلم بالمنشأ قبل وجوده فى الخارج، بل المشيئة إنشاء للشئ إنشاء علميا كما ان الفعل إنشاء له إنشاء كونيا جسمانيا و لذا قال: و انشأ قبل اظهارها، اى فى الخارج على المدارك الحسية. و قوله: بالارادة ميز انفسها فى ألوانها و صفاتها، لان الإرادة كما مر هى العزم التام على الفعل بواسطة صفة مرجحة يرجح اصل وجوده او نحو من انحاء وجوده، فبها يتميز الشئ فى نفسه فضل تميز لم يكن قبل الإرادة. و قوله: و بالتقدير قدر اقواتها و عرف اولها و اخرها، لانه قد مر ان التقدير عبارة عن تصوير الاشياء المعلومة أولا على الوجه العقلى الكلى، جزئية مقدرة باقدار معينة متشكلة باشكال و هيئات شخصية مقارنة لاوقات مخصوصة على الوجه الذى يظهر فى الخارج قبل اظهارها و ايجادها. قوله: بالقضاء، و هو ايجابه تعالى لوجودها الكونى: ابان للناس أماكنها و دلهم إليها، لان الامكنة و الجهات و الاوضاع مما لا يمكن ظهورها على الحواس البشرية الا عند حصولها الخارجى فى موادها الكونية الوضعية، و ذلك لا يكون الا بالايجاب و الايجاد الذين عبر عنهما بالقضاء و الامضاء كما قال: و بالامضاء، و هو ايجادها فى الخارج: شرح، اى فصل عالمها الكونى: و ابان امرها، اى اظهر وجودها على الحواس الظاهرة: و ذلك تقدير العزيز العليم، اى و ذلك الشرح و التفصيل و الابانة و

الاطهار صورة تقدير الله العزيز الذي علم الاشياء قبل تقديرها في لوح القدر و قبل تكوينها في مادة الكون. باب في انه لا يكون شىء في السماء و الارض الا بسبعة و هو الباب الرابع و العشرون من كتاب التوحيد و فيه حديثان بثلاثة روايات

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ , ص ٢٢٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: قال: علم و شاء. [ص ١٤٨ ح ١٦] أقول: لا خفاء في أن صفاته الكمالية وإن كانت عين ذاته تعالى - بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حملها و مطابق ضدّها عليها، وهذا لا ينافي تكثّر مفهوماتها و ترتّب بعضها على بعض بحسب ما يتصوّرها؛ إذ من المعلوم بتّة أنّه - جلّ سلطانه - بحقيقته و إنّيته و ذاته و صفاته متمجّد عن جميع ما عداه، متقدّس عن سائر ما سواه و كلّ ما في مُنّة العقول إدراكه فإنّه في الهبوط عن حريم جناب الربوبية بمراحل لا تتناهى. فمن الواجب المحتوم أن تعلم مع ذلك أن كلّ اسم نتعاطاه من تلك الأسماء القدسيّة و كلّ لفظ نستعملها من تلك الألفاظ الكمالية في شىء من شؤونه و صفاته و جهاته و اعتباراته لا يصحّ أن تكون هناك إلا على سبيل آخر متقدّس متمجّد متعالٍ عن سبيل المعنى الذي نعقله و نتصوّره من ذلك الاسم و من تلك اللفظة و من أيّة لفظ استعملناها مكانها، فكّل لفظ كمالية فهي في صنع الربوبية بمعنى أقدس و أرفع ممّا في وسع إدراكه العقول والأوهام، و كلّ اسم قدسىّ لكمال حقيقى فهو له سبحانه بمعنى أعلى و أمجد من أن يعقل ويوصف، و البارى الحقّ بحيث لا يناسب ولا يشاكله ولا يضاهيه ولا يدانيه شىء من الأشياء في إنّيته و ذاته، ولا في شىء من أوصافه و حيثياته حتى إذا قلنا: إنّه موجود، علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما دونه، و إذا قلنا: إنّه يجىء، علمنا أنّه بمعنى أمجد و أسنى ممّا نعلمه من العالم الذى هو غيره، وكذلك في سائر الأسماء العزّيّة الجلالية، و الألفاظ القدسيّة الكمالية. فإذا كانت أسماؤه التمجيدية على هذه الشاكلة، فإذا نصونا بحسب وسعنا و مُنتنا، فلا يبعد أن يكون بين معانيها المتصوّرة

لنا ترتب وسببية ومسببية على ما قال عليه السلام: «علم وشاء». والمشية بمعنى الإرادة ولو بالعرض، فيشمل الإرادة بالذات، فذكرها بعد ذكره من قبيل ذكر الخاص بعد العام، وهو يكون بالعلم كما قال: «وأراد». وأما البدء، فقد عبّر عنه بقدر حيث قال الصدوق في كتابه معاني الأخبار: حدثنا أبي رحمه الله قال: حدثنا سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن شعيب، عن أبي بصير، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «شاء وأراد ولم يحب ولم يرض» قلت: كيف؟ قال: «شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه، وأراد مثل ذلك، ولم يحب أن يقال له: ثالثُ ثلاثة، ولم يرض لعباده الكفر». وأما البدء فقد عبّر عنه لا بقدر حيث قال وقدر، وهو في امتداد الزمان الذي هو أفق التقضى والتجدد وظرف السبق واللاحق والتدرج والتعاقب، وبالنسبة إلى الكائنات الزمانية والهويات الهيولانية. وبالجملة، بالنسبة إلى من في عالمي المكان والزمان ومن في عوالم المادة وأقاليم الطبيعة كما تقدم. ثم قال بعد ذلك: «وقضا» وهو أخذها بالنسبة إلى جناب القدوس الحق، وهو دهر على ما نبّه عليه بقوله: «وأمضا»، وهو قضاء مبرم، فلا تجدد حينئذ لتلك الموجودات الكائنة حيث لا وجود استقبالي هنالك، ثم فصل ذلك بقوله: «فأمضى ما قضى، وقضى ما قدر» حيث لوحظ تارة تلك الموجودات الكيانية بما هي كيانية زمانية، وتارة بما هي موجودات دهرية، فعلى الأول يكون قدراً، وعلى الثاني قضاءً قد مضى، فيكون قضاءً وقدراً قد مضى على الأول ولا بدء، وعلى الثاني فيه البدء من دون أن يكون قد مضى. ثم بما قررنا قد لاح سرّ ما ذكره بقوله: «فبعلمه كانت المشية...» إلى آخره. وقوله: «والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء» إشارة إلى أن الموجودات الكيانية المتعاقبة الكينونية واقع عليها أنفسها أيضاً إلى الثابت الصرف والقدوس الحق الصادرة عنه دفعةً واحدة غير زمانية بحسب متن الواقع وأفق الدهر، فلا استقبال هنالك ولا بدء على ما قال: «فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بدء». وقوله: «في المنشأ قبل عينه» أي وجود [ه] العيني الخارجي «والإرادة في المراد قبل قيامه» أي العيني الدهري أو الزماني. وقوله: «والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها» أي تقديرها الدهري، ونسبتها إلى جنابه القدوس قبل وجوداتها الزمانية بما هي زمانية مرهونة بأزمة متعاقبة، وبما هي متواصلة «عياناً» أي خارجاً و«وقتاً» أي زماناً. وبالجملة، إن المفصل والمجمل كالحدد والمحدود تارة يصح الانتقال من الأول إلى الثاني، وتارة من الثاني إلى الأول، ويختلف

حكماهما بجريان البداء وعدمه فيهما. ثم إن المراد بقوله: «ذوات الأجسام» النفوس المجردة فلكية كانت أو عنصرية حيث إنَّها متعلّقة الوجود بالموجودات الهيولانية، وهذا هو القدر، بالإضافة فيها لامية، ويحتمل أن تكون بياتية، فذوات الأجسام هي الأجسام والقضاء العينيّان وإن كانت لهما مراتب عديدة بوجودهما العلميّ الإجماليّ والتفصيلي في القلم واللوح وكتاب المحو والإثبات من النفوس المنطبعة الفلكية المنتقشة بالنقوش على ما تبه عليه بقوله: «وبالقضاء أبان للناس أماكنها ودلّهم عليها». هذا ممّا سنح لي في حلّ هذا المقام، والعلم عند الله الملك المَنَّان. وبالجملة، إنَّ التغيّر ما هو والمستوجب للامتداد وما ليس في شبكة الهيولى وشركة الطبيعة وفي مسيحيّ الجهاات والأبعاد لا يكون موضوعاً للتغيّر لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في لوازم ذاته وصفاته، ولا في الإضافات العارضة لذاته من جهة ما هي عارضة لذاته، ولا في الأمور المتغيّرة بحسب أنفسها مغنياً بعضها إلى بعض إذا أخذت مبتنية إلى ذاته. قال عليه السلام: كانت الإرادة. [ص ١٤٨ ح ١٦] أقول: المراد من الإرادة هاهنا إرادة عزم، وهي الحدّ وإتمام المشيئة. قال عليه السلام: على القضاء. [ص ١٤٩ ح ١٦] أقول: أعلى نهجه فيكون على نهجه لا بنائه هو الأمر التكوينيّ الزائد على ذاته التابع فمشيئته التي هي عينه. قال عليه السلام: بمشيئته. [ص ١٤٩ ح ١٦] أقول: المشيئة في الخيرات المستندة إلى العباد هي الأمر بها في غيرها من المباحات حيث إنَّها يكون بمشيئة الله تعالى أيضاً وهي الرخصة. ويسمى تلك المشيئة مطلقاً مشيئة عزم كما يلوح في رابع باب المشيئة والإرادة، ومشية اختيار كما يجيء في ثالث باب الاستطاعة، ويعبّر عنها في الأحاديث بالذکر الأول كما يجيء في رابع باب الجبر والقدر. وأمّا المعاصي الواقعة عن العباد، فقد ذكر الصدوق في باب القضاء والقدر في كتاب التوحيد مشيئته تعالى لها نهيها عنها. انتهى. فيكون المراد بمشيئته تعالى للخيرات أمره تعالى بها، فيكون قوله في سورة التوبة: «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَ لَكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ» .

ثم لا يخفى أن إطلاق المشيئة في المعاصي بمعنى النهي عنها ما جاء في كلام العرب؛ ويمكن أن يقال: المشيئة لله تعالى بالذات يتعلّق غيره بالخيرات وبالعرض، ومن حيث إنّه لازم لها كما تقرّر في الحكمة. وأمّا الإرادة فإرادة عزم واختيار أيضاً، ويعبّر عنها في الأحاديث بالإتمام على

المشيئة، وبالعزيمة على ما يشاء وبالثبوت عليه أى الحدّ فيه والمراد بالقدر والقضاء ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث طويل رواه أصبغ بن نباتة بقوله الشريف «هو الأمر من الله والحكم» ثم تلا قوله تعالى:

«وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» .

والظاهر من حمله ذلك الحديث أمور: منها: أنّ أفعال العباد بقدرتهم واختيارهم، فلا يكون معنى القضاء والقدر الثابتين له تعالى نظراً إلى أعمالنا خلق أعمالنا؛ إذ هى إنّما تصدر عنّا باختيارنا وإرادتنا بل المراد بهما الإعلام والكتابة كما ينبى عنه قوله تعالى:

«وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ»

وقوله:

«إِلَّا إِمْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ»

أى علمناه وكتبناه فى اللوح، فهذا يشمل كلّ ما فى السماء والأرض، فلو كان معنى قضائه وقدره خلقها لا يكون أفعالنا بقضائه وقدره. ومنها: أنّ معنى القضاء هو الأمر والحكم. ومنها: أنّ قضاءه تعالى عبارة عن علمه الأقدس، وهو لا يستدعى أن لا يكون للعبد إرادة واختيار فى فعله. والسرّ فيه أنّ القضاء عبارة عن الكتابة والإعلام، والأوّل منهما يرجع إلى علمه تعالى، وتعلّق علمه تعالى بفعل العبد ليس يوجب وجوده عنه لا باختياره؛ إذ علمه به ليس إلّا أنّ هذا الأمر يفعله العباد باختياره وإرادته، غاية الأمر أنّ علمه تعالى يكون موافقاً للأمر فى نفسه وهو لا يوجب شيئاً على عبده. وأمّا الإعلام فليس إلاّ إظهار هذا الأمر والإخبار عنه. ومن البين أنّ هذا لا يوجب وجوده ولا امتناع عدمه. يرشدك إلى ذلك ما قاله عليه السلام فى جواب السائل: «ويحك! ظننت قضاءً لازماً وقدرًا حتمًا، ولو كان ذلك كذلك، لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد والأمر والنهى، ولم يأت بدمّه من الله لمذنب، ولا محمّدة لمحسن [ولم يكن المحسن أولى بالمدح] من المسيء، ولا المسيء أولى بالذمّ من

المحسن»... الحديث . قال عليه السلام: عياناً. [ص ١٤٩ ح ١٦] أقول: فإنّ الآثار قد ينفصل بعضها عن بعض في الوجود العيني معاينه ووصفاً كجسم ناء عن جسم، أو وقتاً كآدم ونوح، وقد ينفصل معاينه ووصفاً كجسمين متلاصقين، أو وقتاً كأمر مشترك في آن أو زمان لما كان التقدير، والوضع بمعنى نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، ونسبتها إلى الأمور الخارجة بحسب جهات العالم، والزمان مشابه له. وبالجملة، إنهما متضاهيان ذكر وقتاً بعد قوله «عياناً». قال عليه السلام: قبل قيامه. [ص ١٤٩ ح ١٦] أقول: أي وجوده الوقتي أو بقاءه وهو حين الإمضاء، يقال: أقام الشيء أي أدامه، من قوله تعالى:

«يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ». لما كانت الإرادة إدامةً للمشيئة، وبقاءً عليها، والإمضاء إدامةً للقضاء، ناسب ذكر أنّ الإرادة قبل الإمضاء كما ناسب أن يقال: إنّ المشيئة قبل القضاء. قال عليه السلام: ذوات الأجسام. [ص ١٤٩ ح ١٦] أقول: الإضافة بيانية. قال عليه السلام: وما دبّ. [ص ١٤٩ ح ١٦] أقول: معطوف على «ذوات الأجسام» والمراد به ذوات الأنفس. قوله: «دبّ» يقال: دبّ على الأرض يدبّ بالكسر ديباً: إذا مشى، ودرج الرجل والضبّ تدرج درجاً أي مشى، ودرج القوم دروجاً ودرجاناً أي انقرضوا، وفي المثل: أكذب من دبّ ودرج، أي أكذب من الأحياء والأموات . قال عليه السلام: فيه البداء. [ص ١٤٩ ح ١٦] أقول: الضمير عائد إلى المعلوم في قوله: «فالعالم في المعلوم». وقوله: «البداء» فاعل الظرف الأوّل، والظرف الثاني متعلّق به. قال عليه السلام: ممّا لا عين له. [ص ١٤٩ ح ١٦] أقول: «من» زائدة، فهذا مؤيّد قول من يقول بجواز زيادتها في الإثبات من النحويين. و«ما» للتوقيت أي مادام لا عين له.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٥١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: می تواند بود که مراد به عالم در این جا، صاحب الزمان علیه السلام باشد و به توسط یکی از سُفراء، یا بی واسطه به مُعلّی رسیده باشد. و می تواند بود که مراد، امام حسن عسکری علیه السلام،

یا دیگری از ائمه سابق بر او باشد. عَلِمَ به لفظ ماضی معلوم است. و می تواند بود که مصدر باشد. یعنی: روایت است از معلی بن محمد گفت که: پرسیده شد امام علیه السلام که: چگونه دانست الله تعالی این نظام مخلوقات را؟ مراد این است که: آیا علم او ازلی و مقدم است بر احداث او عالم را، یا نه؟ و اگر مقدم باشد، آیا لازم می آید که او فاعل موجب باشد، یا نه بلکه مختار است و خلاف معلوم خود می تواند کرد؟ اصل: قَالَ: «عَلِمَ وَشَاءَ، وَأَرَادَ وَقَدَّرَ، وَقَضَى وَأَمَضَى؛ فَأَمَضَى مَا قَضَى، وَقَضَى مَا قَدَّرَ، وَقَدَّرَ مَا أَرَادَ». . شرح: حاصل این فقره تا آخر، حدیث این است که: علم او ازلی و مقدم است بر احداث؛ و مَعَ هَذَا او مختار است، خلاف معلوم خود می تواند کرد؛ زیرا که همگی را یک بار احداث نکرد، چنانچه فلاسفه توهم کرده اند که: اجسام و حوادث و ازمنه، مترتب نیستند مِنْ حَيْثُ الصُّدُورِ از واجبِ بِالذَّاتِ و این ترتب که می نماید در آنها، به سبب آن است که نسبت به ما ماضی و حال و مستقبل اند، اما نسبت به واجبِ بِالذَّاتِ، یک بار صادر شده اند و آن را دفعه دهری می نامند. وَشَاءَ وَ أَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى وَأَمَضَى، به معنی این است که: بعد از دانستن، به چهار مرتبه به تدریج احداث این نظام کرده و بعد از آن، این نظام مُشَاهِد را باقی داشته تا حال. پس مجموع مراتب، شش مرتبه است: اول: علم. دوم: مشیّت؛ به معنی خواهش این نظام، به این معنی که آبی احداث کرد که ماده جمیع اقسام اجسام است تا اجسام را به این نظام، از آن احداث کند. سوم: اراده؛ و آن تأکید مشیّت است به فعلی دیگر در آن آب که نزدیک شود به حصول این نظام مُشَاهِد از آن، مثل این که بعضی آن آب را خوشگوار کرد تا جنت و اهل طاعت را از آن احداث کند و بعضی آن آب را شور تلخ کرد تا جهنّم و اهل معصیت را از آن احداث کند. چهارم: تقدیر؛ و آن، تأکید اراده است به فعلی دیگر در آن مراد که نزدیک تر شود به حصول این نظام مُشَاهِد، مثل این که زمین را و آسمان ها را احداث کرد به روشی که دو قسم روز به هم رسد؛ یکی زاید بر شب و آن در شش ماه است. و دیگری ناقص از شب و آن نیز در شش ماه است. و به روشی که چهار فصل به هم رسد تا ارزاقِ خلائق حاصل شود. پنجم: قضا؛ و آن، فعلِ تَمَمُّه جمیع نظام مُشَاهِد است، مثل خلق مکلف و بعث رسول و انزال کتاب و مانند آنها. و می تواند بود که مراد به قضا، اثبات کلّ حوادث در قرآن باشد، چنانچه گفته در سوره حدید:»



مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ .

« ششم: امضا؛ و آن این جا، باقی داشتنِ نظامِ مشاهد است تا وقتی که فایده آن بر آن مترتب شود. و تفصیل این، آن است که: امضا در اصل، دو معنی دارد: اول: باقی داشتنِ چیزی که فاعل آن به اراده، فایده آن را کرده باشد، تا وقتی که آن فایده بر آن مترتب شود، پس اگر آن فاعل، الله تعالی است، امضای آن چیز بعد از قضای آن البته می شود و اگر آن فاعل، غیر الله تعالی است، گاهی قضای آن می شود و امضای آن نمی شود؛ مثل این که الله تعالی قضا کند حرکت شخصی را به قصد قتل و نهبِ اموال دیگری و آن حرکت، باقی نماند، تا به حدی که قتل و نهبِ اموال بر آن مترتب شود. و بیان می شود در «کِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در باب صد و نود و هشتم که «بَابُ نَادِرٍ» است. دوم: باقی داشتنِ چیزی که غالب در مثل آن، این است که: فلان اثر بر آن مترتب شود تا وقتی که آن اثر مترتب شود، پس گاه باشد که فاعل آن چیز الله تعالی باشد و امضای آن بعد از قضای آن نشود، مثل آلت عذاب قوم یونس علیه السلام. و بیان می شود در «کِتَابُ الدُّعَاءِ» در حدیث سوم و هشتم باب سوم که «بَابُ أَنَّ الدُّعَاءَ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَالْقَضَاءَ» است. و می تواند بود که مراد به امضا، انزال ملائکه و روح در شب قدر و مانند آن برای استنباط احکام از قرآن باشد، چنانچه می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث هشتم باب چهل و یکم که «بَابُ فِي شَأْنِ»

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

«وَتَفْسِيرِهَا» است که: قَالَ: «بَلَى، قَدْ عَلِمُوهُ وَلَكِنَّهُمْ لَايَسْتَطِيعُونَ إِمْضَاءَ شَيْءٍ مِنْهُ حَتَّى يُؤْمَرُوا فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ كَيْفَ يَصْنَعُونَ إِلَى السَّنَةِ الْمُقْبِلَةِ». یعنی: گفت که: دانست و مشیت کرد و اراده کرد و تقدیر کرد و قضا کرد و امضا کرد، پس امضا کرده نظام عالم را که قضا کرده و قضا کرده آنچه را که تقدیر کرده و تقدیر کرده آنچه را که اراده کرده. بدان که در این جا اختصاری هست برای ظهور؛ چه این، تتمه آن است: و اراده کرده آنچه را که مشیت کرده و مشیت کرده آنچه را که دانسته. اصل: «فَبِعِلْمِهِ كَانَتْ الْمَشِيئَةُ، وَبِمَشِيئَتِهِ كَانَتْ الْإِرَادَةُ، وَبِإِرَادَتِهِ كَانِ التَّقْدِيرُ، وَبِتَقْدِيرِهِ كَانِ الْقَضَاءُ، وَبِقَضَائِهِ كَانِ الْإِمْضَاءُ». . شرح: پس به علم سابق بر مشیت، واقع شده مشیت. و به مشیت سابق بر ارادت،

واقع شده ارادت. و به ارادت سابق بر تقدیر، واقع شده تقدیر. و به تقدیر سابق بر قضا، واقع شده قضا. و به قضای سابق بر امضا، واقع شده امضای نظام مُشَاهِد تا حال. اصل: «وَالْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيئَةِ، وَالْمَشِيئَةُ ثَانِيَةٌ، وَالْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ، وَالتَّقْدِيرُ وَقَعَ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْإِمْضَاءِ». . شرح: ثَانِيَةٌ به تاء تأنیث است؛ و مراد این است که: از جمله خصال متقدّمه بر نظام مُشَاهِد، خصلت دوم است. وَالتَّقْدِيرُ وَقَعَ عَلَى الْقَضَاءِ، به این معنی است که: اگر چه از خصال متقدّمه است، لیک متّصل است به قضا که از خصال متقدّمه نیست، پس گویا که بر آن فرود آمده. یعنی: و علم به این نظام مُشَاهِد، سابقِ مشیّت است و مشیّت، دوم است و اراده، سوم است و تقدیر که چهارمِ خصال متقدّمه است فرود آمده بر قضا و امضا. اصل: «فَلِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى-الْبَدَاءُ فِيمَا عَلِمَ مَتَى شَاءَ، وَفِيمَا أَرَادَ لِتَقْدِيرِ الْأَشْيَاءِ، فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ، فَلَا بَدَاءَ». . شرح: فاء در فَلِلَّهِ برای تفریع است بر ترتّب شش مرتبه که مذکور شد. و لام متعلّق به الْبَدَاءُ است. فِيمَا عَلِمَ نیز، متعلّق به «الْبَدَاءُ» است. مَتَى نیز، متعلّق به «الْبَدَاءُ» است و مراد این است که: علم، ازلی است و مشیّت حادث است، پس پیش از مشیّت، بدا در علم واقع نشده اصلاً؛ زیرا که معنی بدا مشتمل است بر تجدد امری از الله تعالی. لام در لِتَقْدِيرِ به معنی «عِنْدَ» است مثل «

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ» .

« یعنی: پس برای الله تعالی است بدا در آنچه دانسته در وقتی که مشیّت کرد. و برای الله تعالی است بدا در آنچه اراده کرده نزد تقدیر این اشیا که هر یک، جزء نظام مُشَاهِد است. پس چون واقع شد قضای نظام مُشَاهِد با امضای آن، پس بدا نیست در آن، بلکه در لواحق آن است. بدان که در این جا اختصاری هست؛ چه بدا در مَا شَاءَ، در وقت اراده و بدا در مَقْدَرٍ در وقت قضا، مذکور نیست و ظاهر است که در مطلب، داخل است. اصل: «فَالْعِلْمُ فِي الْمَعْلُومِ قَبْلَ كَوْنِهِ، وَالْمَشِيئَةُ فِي الْمُنْشَأِ قَبْلَ عَيْنِهِ، وَالْإِرَادَةُ فِي الْمُرَادِ قَبْلَ قِيَامِهِ، وَالتَّقْدِيرُ لِهَذِهِ الْمَعْلُومَاتِ قَبْلَ تَفْصِيلِهَا وَتَوْصِيلِهَا عَيَانًا وَوَقْتًا». . شرح: «فِي» در فِي الْمَعْلُومِ و در فِي الْمُنْشَأِ و در فِي الْمُرَادِ برای ظرفیّت حقیقی نیست، بلکه در اول به معنی بَاء است، چنانچه در بعض نسخ به جای «فِي الْمَعْلُومِ»: «بِالْمَعْلُومِ» است. و در دوم و

سوم به معنی لام است و تعبیر از آنها به «فی» برای کمال تعلق است. ذات معلوم و منشا و مراد، یک چیز است و تعدد به اعتبار صفاتی است که عنوان آن ذات است و آن ذات، نظام مشاهده است. العیان (به کسر عین بی نقطه): معاینه؛ به معنی دیدن. عیاناً و وقتاً، تمیز نسبت در تفصیل ها و توصلیل ها است. یعنی: پس علم الله تعالی متعلق است به معلوم که نظام مشاهده است پیش از بودن آن به مشیت. و مشیت، متعلق است به احداث کرده شده که نظام مشاهده است پیش از تعیین آن. و اراده، متعلق است به مراد که نظام مشاهده است پیش از راست ایستادن به معنی به پرگار افتادن آن نظام. و تقدیر، متعلق است به این معلومات که اجزای نظام مشاهده است پیش از جدا کردن بعض آنها از هم به اعتبار دیدن، مثل اهل آسمان و اهل زمین؛ و به اعتبار وقت، مثل آدم و نوح، و پیش از متصل کردن بعض آنها به هم به اعتبار دیدن، مثل توأمان؛ و به اعتبار وقت مثل زید و عمرو، که یک بار متولد شده باشند. اصل: «وَالْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ هُوَ الْمُبْرَمُ مِنَ الْمَفْعُولَاتِ ذَوَاتِ الْأَجْسَامِ الْمُدْرَكَاتِ بِالْحَوَاسِّ مِنْ ذَوِي لَوْنٍ وَرِيحٍ وَوِزْنٍ وَكَيْلٍ، وَمَا دَبَّ وَدَرَجَ مِنْ إِنْسٍ وَجِنٍّ وَطَيْرٍ وَسِبَاعٍ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ». . شرح: الْمُبْرَمُ (به باء یک نقطه و راء بی نقطه، به صیغه اسم مفعول باب افعال): محکم تاییده؛ و مراد این جا، چیزی است که برگشتن از آن ممکن نباشد. و مقصود این است که: قضای با امضا، مُبْرَم می باشد و بس. و غیر آن، در مبرم نمی باشد؛ به قرینه تصریح به «فی» در «فَالْعِلْمُ فِي الْمَعْلُومِ» و نظایر آن و قرینه ذکر ضمیر فصل و تعریف خبر به الف لام. «مِنْ» در مِنْ الْمَفْعُولَاتِ برای بیان مُبْرَم است. ذَوَاتِ (جمع ذات) به معنی حقیقت است و بیان اصل آن شد در شرح حدیث پنجم «بَابُ جَوَامِعِ التَّوْحِيدِ» که باب بیست و دوم است در شرح فقره: «الْمُمْتَنِعَةُ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتُهُ» و آن، بدل تفصیل «الْمَفْعُولَاتِ» است. «مِنْ» در مِنْ ذَوِي لَوْنٍ برای بیان «الْأَجْسَامِ» است. وَمَا دَبَّ عطف است بر «الْأَجْسَامِ» یا عطف است بر «ذَوِي لَوْنٍ». و اَوَّل، مبنی بر این است که مراد به جسم، میان پر باشد، چنانچه گذشت در «بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْجِسْمِ وَالصُّورَةِ». و دوم، مبنی بر این است که مراد به جسم، اعم باشد. اللَّيْبِ (مصدر باب «ضَرَبَ»): راه رفتن بی دوری گام، مثل راه رفتن مورچه بر پاها و مثل راه رفتن مار بر شکم. الدَّرُوجِ (مصدر باب «نَصَرَ»): رفتن به گام فراخ. «مِنْ» در مِنْ إِنْسٍ برای بیان است. الْإِنْسِ: اسم جنس انسی آدمی. الْجِنِّ: اسم جنس جنی

پری. الطَّيْر (جمع طایر): پرندگان. السَّبَاع (به کسر سین بی نقطه، جمع «سَبْع») به فتح سین و ضمّ باء): درندگان. غَيْرُ مَجْرُور است به عطف بر «الْأَجْسَام» یا به عطف بر «الْأَنْس». و بنا بر اوّل، عبارت است از اعراض مثل بیاض و سواد؛ و ذَلِكَ اشارت است به مذکور که ذَوَاتِ الْأَجْسَامِ و مَا دَبَّ است. و بنا بر دوم، عبارت است از ملائکه و حیواناتی که مذکور نشده اند و «ذَلِكَ» اشارت است به مذکور که انس و جنّ و طیر و سباع است. مِمَّا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ اشارت این است که مجردی غیر الله تعالی نمی باشد. یعنی: و قضا با امضا، آن است که در مُبرم است، آن مبرم، کرده شده هایی است که حقیقت های اجسامی است که مدرکات به حواسّ است آن اجسام، صاحبان رنگ است و صاحبان بو است و صاحبان وزن است و صاحبان کیل است و آنچه راه می رود به آهستگی و راه می رود به غیر آهستگی، آن انس و جنّ و طیر و سباع است و غیر آنها از جمله آنچه مدرک می شود به حواسّ. اصل: «فَلِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى- فِيهِ الْبَدَاءُ مِمَّا لَا عَيْنَ لَهُ، فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومُ الْمُدْرِكُ، فَلَا بَدَاءَ، وَاللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ». . شرح: فاء در فَلِلَّهِ برای تفریع بر حصرِ مفهوم از «الْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ هُوَ الْمُبْرَمُ» است. ضمیرِ فِيهِ راجع به «مَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ» است. «مِنْ» در مِمَّا برای سببیت است. ما کافه است. الْعَيْنُ: کائنِ فِي نَفْسِهِ در خارجِ ذهن، خواه جوهر و خواه عرض. واو در وَاللَّهُ حَالِيهِ است و اشارت است به این که نفیِ بَدَا در این صورت، منافات ندارد با عمومِ قدرتِ الله تعالی حتّی بر هر قبیح. یعنی: پس الله تبارک و تعالی راست در آن چه مدرک می شود به حواسّ، بَدَا، به سبب این که کائنِ عینی نشده، پس چون واقع شود کائنِ عینی که معلوم و ادراک کرده شود، پس نیست بَدَا؛ و حال آن که الله تعالی می کند آنچه را که خواهد. اصل: «فَبِالْعِلْمِ عِلْمَ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا؛ وَبِالْمَشِيئَةِ عَرَفَ صِفَاتِهَا وَحُدُودَهَا، وَأَنْشَأَهَا قَبْلَ إِظْهَارِهَا؛ وَبِالْإِرَادَةِ مَيَّزَ أَنْفُسَهَا فِي أَلْوَانِهَا وَصِفَاتِهَا؛ وَبِالتَّقْدِيرِ قَدَّرَ أَقْوَاتَهَا وَعَرَفَ أَوْلَهَا وَآخِرَهَا؛ وَبِالْقَضَاءِ أَبَانَ لِلنَّاسِ أَمَاكِنَهَا، وَذَلَّلَهُمْ عَلَيْهَا؛ وَبِالْإِمْضَاءِ شَرَحَ عِلَلَهَا، وَأَبَانَ أَمْرَهَا، وَذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ». . شرح: باء در بِالْعِلْمِ برای سببیت مجازی است. و مراد، نفی سببیت علم است برای چیزی نسبت به خلیق. عِلْمَ به صیغه ماضی مجرد معلوم است. عَرَفَ به صیغه ماضی معلوم باب تفعیل است. التَّعْرِيفُ: چیزی را صاحب بو کردن؛ و مراد این جا، نزدیک کردن چیزی به کَوْنِ در خارج است. الصِّفَاتُ: عوارض، مثل رنگ و مقدار. الْحُدُودُ (جمع حدّ):

حقایق اشیا. اُنْشَأَ به صیغه ماضی معلوم باب افعال است. اَلْاِنْشَاءُ: ابتدا کردن چیزی را؛ و مراد این جا، تمهید مقدمه چیزها کردن است به احداث آب که ماده هر چیز است. اَلْاَنْفُسُ (جمع «نفس») به سکون فاء): صاحبان روح. فِیْ به معنی «مَعَ» است. اَلْاَلْوَانُ: رنگ ها؛ و مراد این جا، انواع است. و صِفَاتِهَا عطف است بر اَلْوَانِهَا؛ و هر دو ضمیر، راجع است به «اَنْفُسُ» یا به «اَشْيَاءُ» می تواند بود که وَبِالْاِرَادَةِ مَيَّرَ اَنْفُسَهَا فِی الْوَانِهَا وَصِفَاتِهَا اشارت باشد به این که بعد از خلق آب، جدا کرد دو آب را از یکدیگر؛ یکی خوشگوار که از آن بهشت و اهل طاعت خلق شود و دیگری شور تلخ که از آن جهنم و اهل معصیت خلق شود، چنانچه می آید در باب دَوِّم «كِتَابُ الْاِيْمَانِ وَالْكُفْرِ». اَلْاَقْوَاتُ (جمع «قوت» به ضم قاف و سکون واو): آرزاق حیوانات. و اضافه آن به ضمیر «اَشْيَاءُ» از باب اضافه جزء به کل است. عَرَّفَ به صیغه ماضی معلوم باب تفعیل است به معنی نزدیک کرد اول و آخر آنها را به هم، چنانچه گویا که هر کدام بوی دیگری را ادراک کرد. می تواند بود که ذکر لِلنَّاسِ در تحت ذکر قَضَاءِ اشارت به این باشد که آدم و اولاد او مقصود اصلی از خلق مخلوقات اند و بعد از خلق اقوات، مخلوق شده اند. اَلْعِلَلُ (به کسر عین و فتح لام اولی): اسرار، و مصالح در کاری. و آنها را علل غایبه می نامند. اَلْاَمْرُ: کار؛ و مراد این جا، عمده اسرار است که ارسال رسل و تکلیف برای ثواب و عقاب است. ذَلِكْ اشارت است به مضمون «وَبِالْمَشِيئَةِ عَرَّفَ» تا آخر، به اعتبار این که مشتمل است بر تدریج در آفریدن با وجود قدرت بر آفریدن جمیع در کمتر از یک لحظه. یعنی: پس به علم، دانست چیزها را پیش از حدوث آن چیزها. و به مشیّت، بوی کَوْنِ عینی داد صفات چیزها و حقایق چیزها را. و به خلق آب، تمهید کرد برای آن چیزها پیش از ظاهر ساختن و احداث خصوصیات آنها. و به اراده، تمییز کرد صاحبان روح را با انواع آنها و صفات آنها. و به تقدیر، تدبیر آرزاق خلائق کرد از جمله چیزها و بویانید اول چیزها را و آخر چیزها را؛ به این معنی که نزدیک کرد که آخر به اول ملحق شود. و به قضا، ظاهر ساخت برای مردمان، مکان هر چیزی را از آسمان ها و ستارگان و عناصر و جبال و معادن و آنها را و هدایت کرد مردمان را بر منافع آنها. و به امضا، توضیح کرد اسرار خلق چیزها را که برای همین زادن و زیستن و مردن نیست که عبث خواهد بود، بلکه برای مصلحت های بزرگ است. و توضیح کرد به ارسال رسل و انزال کتب و احتجاج به حجج،

مصلحت آن را که تکلیف برای ثواب و عقاب است. و آنچه گفتیم تدبیر خدای بی ننگ به غایت داناست. این اقتباس است از سورة انعام و سورة یس و سورة فصلت.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۱۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: المراد ب (العالم) إمّا صاحب الزمان علیه السلام، فالحدیث مرسل عن سفیر من سفرائه علیه السلام؛ إذ المعلی بن محمّد لا یروی عن المعصوم بلا واسطة. وإمّا أبو محمّد العسکری علیه السلام، أو واحد من آبائه علیهم السلام. (کیف علم الله؟) یحتمل الفعل والمصدر. (قال: علم) یعنی بعلمه الأزلیّ المحیط بالجمیع بحيث لا یشدّ عنه شیء. إنّ الأصلح ممّا هو ممکن الوقوع أمور: کنظام فلک الشمس من الممثّل والخارج المركز، أو من الممثّل والحامل الموافق المركز والتدویر، وله سبحانه أن یفعل أيّها شاء ویترک أيّها شاء، وهذا معنی إن شاء فعل وإن لم یشأ لم یفعل لكن شاء ففعل. والمرجّح هو المشیئة الحادثة، فما (شاء) منها (أراد) إیجاده، ثمّ (قدّر) بحکّمته قدره ووزنه ووقته وغیر ذلك من الأوصاف. ثمّ (قضى) وحکم فأوجب، ثمّ (أمضى) وحتم فأوجد وترک التتمة، یعنی وأراد ما شاء وشاء ما علم للظهور. (والعلم متقدّم المشیئة) أى العلم الأزلیّ المشیئة الحادثة. (والمشیئة فی المنشأ) على اسم المفعول من الإنشاء، أى فی إنشاء ما شاء إنشاءه ممّا هو ممکن الوقوع. وفی بعض النسخ: «فی المشاء» على اسم المفعول من «شاء یشاء» کالمثال من نال ینال. صار مشیوء مشیاً كما صار مرموی مرمی، فنقلت فتحة الیاء إلى ما قبلها ثمّ حذف الیاء بالتقاء الساکنین لمنافرة الألف المتجانسة للفتحة عن الیاء المتجانسة للكسرة. و«المشاء» بضمّ المیم اسم مفعول من أشاء بمعنی ألجأه، ولا یجىء کالمجىء من شاء. (قبل عینه) أى وجوده العینی. (قبل قیامه) أى تمکّنه فی مکانه. (قبل تفصیلها) أى تفریق بعضها عن بعض بالتمییز، وتوصیل بعضها إلى بعض بالتألیف بحسب وجودها العینی وأوقاتها المعیّنة. (والقضاء) المتلبّس (بالإمضاء، هو المبرم)

المحكّم لا رادّ له. (ومادّب ودرج) أى مشى وتحرك. (وغير ذلك) ابتدائية، أى وغير ما هو المبرم بالقضاء بالإمضاء (ممّا يدرك بالحواس) إذا وجد. و«من» فى (ممّا لا عين له) تعليلية، و«ما» كافة. و (المفهوم) بمعنى المعلوم المعين، أو المعنى المفهوم ذهنياً والمدرك حسّاً. ولعلّ فى هذه الفقرة إشارة إلى الفرق بين البدء والتبديل، فالبدء قبل الوجود العيني، والتبديل أعمّ، فله سبحانه التبديل بعد العين وصفاً وصورةً أو عيناً بالكلية. وفى القرآن فى سورة محمّد:

«وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ»

، وفى الدعاء: «ولا تبدّل اسمى ولا جسمى». و«تعريف الصفات» بمعنى تعيينها. (شرح عللها) أى وجوهها وحكمها ومصالحها وفوائدها. (ذلك تقدير العزيز العليم) اقتباس من سورة الأنعام، ويس، وفصلت. و«العزيز» دلالة على جباريته تعالى بالقهر والغلبة على كلّ شيء، وعلى حكمته وعدالته. قال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: الظاهر من السؤال أنّه كيف علم الله؟ أبعلم مستند إلى الحضور العيني والشهود فى وقته لموجود عينيّ أو فى موجود عينيّ أو فى موجود عيني كما فى علومنا، أو بعلم مستند إلى الذات سابق على خلق الأشياء؟ فأجاب عليه السلام: بأنّ العلم سابق على وجود المخلوق بمراتب، وقال: «علم وشاء وأراد وقدّر وقضى وأمضى». ف«العلم»: ما به ينكشف الشيء. و«المشيئة»: ملاحظته بأحوال مرغوب فيها يوجب فىنا ميلاً دون المشيئة له سبحانه، لتعالیه عن التغيّر والاتّصاف بالصفة الزائدة. و«الإرادة»: تحريك الأسباب نحوه وبحركة نفسانية فىنا، بخلاف الإرادة فيه سبحانه. و«التقدير»: التحديد، وتعيين الحدود والأوقات. و«القضاء» هو الإيجاب. و«الإمضاء» هو الإيجاد. «فامضى ما قضى» أى فاوجد ما أوجب، وأوجب ما قدّر، وقدّر ما أراد. «والعلم متقدّم على المشيئة» وهو الأوّل بالنسبة إليها. «والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع» وقوعاً سابقاً على القضاء» والإيجاب المتلبّس «بالإمضاء» والإيجاد. «ولله تبارك وتعالى البدء فيما علم متى شاء» فإنّ الدخول فى العلم أوّل مراتب السلوك إلى الوجود العيني، وله البدء؛ لعدم الإيجاد فيما علم أن يبدوا، وفيما أراد وحرك الأسباب نحو تقديره متى شاء وقبل القضاء والإيجاب، فإذا وقع القضاء والإيجاب

متلبساً «بالإمضاء» والإيجاد «فلا بداء»، فعلم أنّ في المعلوم العلم قبل كون المعلوم وحصوله في الأذهان والأعيان، وفي المُشاء المشيئة قبل عينه ووجوده العيني. وفي أكثر النسخ «المنشأ» ولعلّ المراد الإنشاء قبل الإظهار كما في آخر الحديث، وفي المراد الإرادة قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها وحضورها العيني في أوقاتها «والقضاء بالإمضاء هو المبرم» الذي يلزمه وجود المَقْضَى. وقوله: «من المفعولات» يحتمل تعلّقه بالمبرم، ويكون قوله «ذوات الأجسام» ابتداءً الكلام. ويحتمل كونه من الكلام المستأنف وتعلّقه بما بعده، والمعنى أنّ هذه الأشياء المحدثة لله فيه البداء قبل وقوع أعيانها، فإذا وقع العين فلا بداء. وقال الفاضل الإسترابادي: قوله: «وبتقديره كان القضاء» أي التقدير واقع في اللوح المحفوظ على نهج القضاء المتلبس بالإمضاء، ف«على» نهجيّة لا استعلائيّة. وفي كلامه عليه السلام إشارة إلى شيئين: الأول: أنّ التقدير مشتمل على كلّ التفاصيل الموجودة في الخارج. والثاني: أنّ الإمضاء لا ينفك عن القضاء، ومعنى القضاء هو النقش الحتمي. وقال بعض المعاصرين -بناءً على أصل ثابت عنده-: المشيئة والإرادة والقدر والقضاء والإمضاء كلّ من أسماء علمه الأزلي، كلّ اسم باعتبار حال من الأحوال المختلفة سبحانه. وفي الأخبار أنّ القضاء بمعنى الحكم والإيجاب متأخّر عن القدر. «فالعلم بالمعلوم قبل كونه» إشارة إلى أنّ لهذه الموجودات الواقعة في الأكوان الماديّة لها ضرب من الوجود والتحقّق في العلم الإلهي قبل تحقّقها في العالم الكوني. والحقّ أنّه إشارة إلى العلم الأزلي الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل أبداً بحال من الأحوال من الزيادة والنقصان والانعدام والتجدّد وغير ذلك، كتعلّق الإيجاد بمعلوم دون معلوم، والكلّ من معلوماته سبحانه. وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «علم وشاء» يعني قال عليه السلام: علم الله تعالى هذا النظام قبل أن يوجد، ولم يوجد كلّ دفعة - كما زعمت الفلاسفة من أنّ وجود الأجسام والحوادث والأزمنة ليس على الترتيب من حيث الصدور، بل الترتيب الذي يشاهد إنّما هو بالنظر إلى الزمانيّات؛ لكون الزمان الصادر عن واجب الوجود دفعة، ويسمونها دفعة دهرية هو ماض وحال ومستقبل بالنسبة إلى الزمانيّ - بل أوجد تدريجاً بمراتب. فبعد العلم «شاء» يعني خلق ماء ليصير مادّة خلق الأجسام بهذا النظام. ثمّ «أراد» والإرادة: تأكيد المشيئة، يعني جعل بعض ذلك الماء عذاباً ليخلق منه الجنّة وأهله، وبعضه ملحاً أجاباً ليخلق منه



النار وأهله. ثمَّ «قَدَّر» والتقدير: تأكيد الإرادة بفعل آخر، كخلقه السماوات والأرض بحيث يوجد الليل والنهار والفصول والأهلة وغير ذلك لفائدة الأرزاق وغير ذلك. ثمَّ «قضى» والقضاء: فعل التتمّة، كخلق المكلف وبعث الرّسل وإنزال الكتب. ثمَّ «أمضى» والإمضاء: بتقيّة الفعل التامّ إلى أوان ترتّب الفائدة المطلوبة منه إليه، كتبقيّة هذا النظام إلى الوقت المعلوم. «وغير ذلك ممّا يدرك بالحواسّ» أى غير ما ذكر ممّا لم يوجد ويدرك من بعد «فلله فيه البدء» قبل أن يصير موجوداً عينياً، ولا بدء بعد تحقّقه موجوداً عينياً معلوماً مدركاً. «فبالعلم علم الأشياء قبل» إيجادها. «وبالمشيئة» أعطى ريح الوجود صفات الأشياء. يُقال: «عرّفه تعريفاً»: صيّره ذا ريح، من العرّف بالفتح، وهو الريح، طيّبة أو منتنة. وأنشأها «قبل إظهارها» أى مهّد لها بخلق الماء قبل إيجادها بخصوصيّاتها. «وبالإرادة» بين ذوات الأرواح وبينها وبين غيرها. «وبالتقدير» قدرّ أقواتها. «وعرّف أولها وآخرها» أى أول الأشياء وآخرها. «وبالقضاء أبان للناس» أماكن الأشياء ممتازة من السماوات والأرض والنجوم والعناصر والجبال والمعادن والأنهار وغير ذلك ممّا علم الله «ودلّهم» على منافعها، «وبالإمضاء» أوضح الأغراض من إيجادها وأبان شغلها، ومآلها كمثال أهل الجنان وأهل النيران «ذلك تقدير العزيز العليم».

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٣٩٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف، وهو من غوامض الأخبار ومتشابهاتها ولعله إشارة إلى اختلاف مراتب تقدير الأشياء فى الألواح السماوية أو اختلاف مراتب تسبب أسبابها إلى وقت حصولها. قوله عليه السلام: قبل تفصيلها وتوصيلها، أى من لوح المحو والإثبات أو فى الخارج. قوله عليه السلام: فإذا وقع العين المفهوم المدرك، أى فصل و ميز فى اللوح أو أوجد فى الخارج، ولعل تلك الأمور عبارة عن اختلاف مراتب تقديرها فى لوح المحو والإثبات، وقد جعلها الله من أسباب وجود الشئ و شرائطه لمصالح، كما

قد مر بيانها، فالمشئية كتابة وجود زيد وبعض صفاته مثلا مجملا، و الإرادة كتابة العزم عليه بته مع كتابة بعض صفاته أيضا، و التقدير تفصيل بعض صفاته و أحواله، لكن مع نوع من الإجمال أيضا، و القضاء تفصيل جميع الأحوال و هو مقارن للإمضاء، أى الفعل و الإيجاد و العلم بجميع تلك الأمور أزلنى قديم، فقولته بالمشئية عرف على صيغة التفعيل، و شرح العلل كناية عن الإيجاد. و قال بعض الأفاضل: الظاهر من السؤال أنه كيف علم الله، أ بعلم مستند إلى الحضور العيني و الشهود فى وقته لموجود عيني أو فى موجود عيني كما فى علومنا، أو بعلم مستند إلى الذات، سابق على خلق الأشياء، فأجاب عليه السلام بأن العلم سابق على وجود المخلوق بمراتب، فقال: علم و شاء و أراد و قدر و قضاء، و أمضى، فالعلم ما به ينكشف الشيء و المشئية ملاحظته بأحوال مرغوب فيها يوجب فىنا ميلا دون المشئية له سبحانه لتعالیه عن التغير و الاتصاف بالصفة الزائدة، و الإرادة تحريك الأسباب نحوه، و بحركة نفسانية فىنا بخلاف الإرادة فيه سبحانه، و القدر: التحديد و تعيين الحدود و الأوقات، و القضاء: هو الإيجاب، و الإمضاء هو الإيجاد، فوجود الخلق بعد علمه سبحانه بهذه المراتب و قوله: فأمضى ما قضى، أى فأوجد ما أوجب و أوجب ما قدر، و قدر ما أراد، ثم استأنف البيان على وجه أوضح فقال: بعلمه كانت المشئية و هى مسبوقه بالعلم، و بمشئته كانت الإرادة و هى مسبوقه بالمشئية، و بإرادته كان التقدير و التقدير مسبوق بالإرادة، و بتقديره كان القضاء و الإيجاب و هو مسبوق بالتقدير، إذ لا إيجاب إلا للمحدد و الموقوت بقضائه و إيجابه كان الإمضاء و الإيجاد، و لله تعالى البدء فيما علم متى شاء، فإن الدخول فى العلم أول مراتب السلوك إلى الوجود العيني، و له البدء فيما علم متى شاء أن يبدو، و فيما أراد و حرك الأسباب نحو تحريكه متى شاء قبل القضاء و الإيجاب، فإذا وقع القضاء و الإيجاب متلبسا بالإمضاء و الإيجاد فلا بداء فعلم أن فى العلوم العلم قبل كون المعلوم و حصوله فى الأذهان و الأعيان، و فى المشاء المشئية قبل عينه و وجوده العيني. و فى أكثر النسخ المنشأ و لعل المراد الإنشاء قبل الإظهار كما فى آخر الحديث و فى المراد الإرادة قبل قيامه، و التقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها و حضورها العيني فى أوقاتها و القضاء بالإمضاء هو المبرم الذى يلزمه وجود المقتضى. و قوله: من المعقولات، يحتمل تعلقه بالمبرم و يكون قوله ذوات الأجسام ابتداء الكلام، و يحتمل كونه من الكلام المستأنف و تعلقه بما بعده، و المعنى أن

هذه الأشياء المحدثه لله فيه البدء قبل وقوع أعيانها، فإذا وقع العيني فلا بدء فبالعلم علم الأشياء قبل كونها و حصولها، و أصل العلم غير مرتبط بنحو من الحصول للمعلوم و لو فى غيره بصورته المتجددة، و لا يوجب نفس العلم و الانكشاف بما هو علم، و انكشاف الأشياء إنشاؤها و بالمشية و معرفتها بصفاتهما و حدودها إنشائها إنشاء قبل الإظهار، و الإدخال فى الوجود العيني و بالإرادة و تحريك الأسباب نحو وجودها العيني ميز بعضها عن بعض بتخصيص تحريك الأسباب نحو وجود بعض دون بعض، و بالتقدير قدرها و عين و حدد أوقاتهما و أوقاتها و آجالها، و بالقضاء و إيجابها بموجباتها أظهر للناس أماكنها و دلهم عليها بدلانها، فاهتدوا إلى العلم بوجودها حسب ما يوجبه الموجب بعد العلم بالموجب، و بالإمضاء و الإيجاد أوضح تفصيل عللها و أبان أمرها بأعيانها، و ذلك تقدير العزيز العليم، فبالعلم أشار إلى مرتبة أصل العلم، و بالعزيز إلى مرتبة المشية و الإرادة و بإضافة التقدير إلى العزيز العليم إلى تأخره عن العز بالمشية و الإرادة اللتين يغلب بهما على جميع الأشياء، و لا يغلبه فيهما أحد مما سواه و بتوسيط العزيز بين التقدير و العلم إلى تأخره عن مرتبة العلم، و تقدم مرتبة العلم عليه، كتقدمه على التقدير. و قال بعضهم: أشار عليه السلام بقوله إلى ستة مراتب بعضها مترتب على بعض: أولها: العلم لأنه المبدأ الأول لجميع الأفعال الاختيارية، فإن الفاعل المختار لا يصدر عنه فعل إلا بعد القصد و الإرادة، و لا يصدر عنه القصد و الإرادة إلا بعد تصور ما يدعوه إلى ذلك الميل و تلك الإرادة و التصديق به تصديقا جازما أو ظنا راجحا، فالعلم مبدء مبادئ الأفعال الاختيارية، و المراد به هنا هو العلم الأزلى الذاتى الإلهى أو القضائى المحفوظ عن التغير فينبعث منه ما بعده، و أشار إليه بقوله: علم، أى دائما من غير تبدل. و ثانيها: المشية، و المراد بها مطلق الإرادة، سواء بلغت حد العزم و الإجماع أم لا، و قد تنفك المشية فينا عن الإرادة الحادثة. و ثالثها: الإرادة و هى العزم على الفعل أو الترك بعد تصوره و تصور الغاية المترتبة عليه من خير أو نفع أو لذة، لكن الله برىء عن أن يفعل لأجل غرض يعود إلى ذاته. و رابعها: التقدير فإن الفاعل لفعل جزئى من أفراد طبيعة واحدة مشتركة، إذا عزم على تكوينه فى الخارج كما إذا عزم الإنسان على بناء بيت، فلا بد قبل الشروع أن يعين مكانه الذى يبنى عليه، و زمانه الذى يشرع فيه، و مقداره الذى يكونه عليه من كبر أو صغر أو طول أو عرض، و شكله و وضعه و لونه و غير ذلك من

صفاته و أحواله و هذه كلها داخلة فى التقدير. و خامسها: القضاء و المراد منه هنا إيجاب الفعل و اقتضاء الفعل من القوة الفاعلة المباشرة، فإن الشىء ما لم يجب لم يوجد، و هذه القوة الموجبة لوقوع الفعل منا هى القوة التى تقوم فى العضلة و العصب من العضو الذى توقع القوة الفاعلة فيها قبضا و تشنيجا، أو بسطا و إرخاء أو لا، فيتبعه حركة العضو فتتبعه صورة الفعل فى الخارج من كتابة أو بناء أو غيرهما، و الفرق بين هذا الإيجاب و بين وجود الفعل فى العين كالفرق بين الميل الذى فى المتحرك و بين حركته، و قد ينفك الميل عن الحركة كما تحس يدك من الحجر المسكن باليد فى الهواء، و معنى هذا الإيجاب و الميل من القوة المحركة أنه لو لا هناك اتفاق مانع أو دافع من خارج، لوقعت الحركة ضرورة، إذ لم يبق من جانب الفاعل شىء منتظر، فقوله: و قضى، إشارة إلى هذا الاقتضاء و الإيجاب الذى ذكرنا أنه لا بد من تحققه قبل الفعل قبلية بالذات لا بالزمان، إلا أن يدفعه دافع من خارج، و ليس المراد منه القضاء الأزلى لأنه نفس العلم، و مرتبة العلم قبل المشية و الإرادة و التقدير. و سادسها: نفس الإيجاد و هو أيضا متقدم على وجود الشىء المقدر فى الخارج و لهذا يعده أهل العلم و التحقيق من المراتب السابقة على وجود الممكن فى الخارج فيقال: أوجب فوجب، فأوجد فوجد، ثم أراد عليه السلام الإشارة إلى الترتيب الذاتى بين هذه الأمور، لأن العطف بالواو سابقا لم يفد الترتيب فقال: فأمضى ما قضى، و لما لم يكن أيضا صريحا فى الترتيب صرح بإيراد باء السببية فقال: فبعلمه كانت المشية إلخ ثم لما كانت الباء أيضا محتملة للتلبس و المصاحبة و غيرهما، زاد فى التصريح فقال: و العلم متقدم المشية أى عليها. و قوله: و التقدير واقع على القضاء بالإمضاء، أراد به أن التقدير واقع على القضاء الجزئى بإمضائه و إيقاع مقتضاه فى الخارج، ثم بين عليه السلام أن البدء لا يقع فى العلم الأزلى و لا فى المشية و الإرادة الأزليتين و لا بعد تحقق الفعل بالإمضاء، بل لله البدء فى عالم التقدير الجزئى و فى لوح المحو و الإثبات، ثم أراد أن يبين أن لهذه الموجودات الواقعة فى الأكوان المادية لها ضرب من الوجود و التحقق فى عالم القضاء الإلهى قبل عالم التقدير التفصيلى، فقال: فالعلم فى المعلوم لأن العلم و هو صورة الشىء مجردة عن المادة، نسبه إلى المعلوم به نسبة الوجود إلى المهية الموجودة فكل علم فى معلومه بل العلم و المعلوم متحدان بالذات، متغايران بالاعتبار، و كذلك حكم قوله: و المشية فى المشاء، و الإرادة فى المراد

قبل قيامه، أى قبل قيام المراد قياما خارجيا وقوله: و التقدير لهذه المعلومات، يعنى أن هذه الأنواع الطبيعية و الطبائع الجسمانية التى بينا موجودة فى علم الله الأزلى، و مشيته و إرادته السابقتين على تقديرها و إثباتها فى الألواح القدرية و الكتب السماوية، فإن وجودها القدرى أيضا قبل وجودها الكونى. فى موادها السفلية عند تمام استعداداتها و حصول شرائطها و معداتها و إنما يمكن ذلك بتعاقب أفراد و تكثر أشخاص فيما لا يمكن استبقاؤه إلا بالنوع دون العدد، و لا يتصور ذلك إلا فيما يقبل التفصيل و التركيب و التفريق و التمزيج فأشار بتفصيلها إلى كثرة أفرادها الشخصية و بتوصيلها إلى تركيبها من العناصر المختلفة و أراد بقوله: عيانا و وقتا، وجودها الخارجى الكونى الذى يدركه الحس الظاهرى فيه عيانا. و قوله: و القضاء بالإمضاء، يعنى أن الذى وقع فيه إيجاب ما سبق فى عالم التقدير جزئيا أو فى عالم العلم الأزلى كليا بإمضائه هو الشىء المبرم الشديد من جملة المفعولات كالجواهر العلوية و الأشخاص الكريمة و غير ذلك من الأمور الكونية التى يعنى لوجودها من قبل المبادئ العلوية، ثم شرح المفعولات التى تقع فى عالم الكون التى منها المبرم و منها غير المبرم، القابل للبدء قبل التحقق و للنسخ بعده و بين أحوالها و أوصافها، فقال: ذوات الأجسام، يعنى أن صورها الكونية ذوات أجسام و مقادير طويلة عريضة عميقة، لا كما كانت فى العالم العقلى صورا مفارقة عن المواد و الأبعاد، ثم لم يكتف بكونها ذوات أجسام لأن الصورة التى فى عالم التقدير العلمى أيضا ذوات أبعاد مجردة عن المواد بل قيدها بالمدركات بالحواس من ذوى لون و ريح و هما من الكيفيات المحسوسة. و بقوله: ما دب و درج، أى قبل الحركة، و هى نفس الانفعالات المادية لتخرج بهذه القيود الصور المفارقة سواء كانت عقلية كلية أو إدراكية جزئية. ثم أورد لتوضيح ما أفاده من صفة الصور الكونية التى فى هذا العالم الأسفل أمثلة جزئية بقوله: من إنس و جن و طير و سباع و غير ذلك مما يدرك بالحواس، ثم كر راجعا إلى ما ذكره سابقا من أن البدء لا يكون إلا قبل الوقوع فى الكون الخارجى بل إنما يقع فى عالم التقدير تأكيدا بقوله: فله تبارك و تعالى فيه البدء، أى فيما من شأنه أن يدرك بالحواس و لكن عند ما لم يوجد عينه الكونى فأما إذا وقع فلا بدء. و قوله: و الله يفعل ما يشاء، أى يفعل فى عالم التكوين ما يشاء فى عالم التصوير و التقدير، ثم استأنف كلاما فى توضيح تلك المراتب بقوله: فبالعلم علم الأشياء، أى علما عاما أزليا ذاتيا إليها أو عقليا قضائيا قبل

كونها فى عالمى التقدير و التكوين و بالمشية عرف صفاتها الكلية و حدودها الذاتية و صورها العقلية، فإن المشية متضمنة للعلم بالمشىء قبل وجوده فى الخارج، بل المشية إنشاء للشىء إنشاء علميا كما أن الفعل إنشاء له إنشاء كونيا، و لذا قال: و إنشاؤها قبل إظهارها أى فى الخارج على المدارك الحسية، و بالإرادة ميز أنفسها، لأن الإرادة كما مر هى العزم التام على الفعل بواسطة صفة مرجحة ترجح أصل وجوده أو نحوا من أنحاء وجوده فيها يتميز الشىء فى نفسه فضل تميز لم يكن قبل الإرادة و بالتقدير قدر أقاتها لأنه قد مر أن التقدير عبارة عن تصوير الأشياء المعلومة أولا على الوجه العقلى الكلى جزئية مقدره بإقدار معينة متشكلة بإشكال و هيئات شخصية مقارنة لأوقات مخصوصة على الوجه الذى يظهر فى الخارج قبل إظهارها و إيجادها. قوله: و بالقضاء، و هو إيجابه تعالى لوجودها الكونى أبان للناس أماكنها و دلهم عليها لأن الأمكنة و الجهات و الأوضاع مما لا يمكن ظهورها على الحواس البشرية إلا عند حصولها الخارجى فى موادها الكونية الوضعية، و ذلك لا يكون إلا بالإيجاب و الإيجاد الذين عبر عنهما بالقضاء و الإمضاء كما قال و بالإمضاء و هو إيجادها فى الخارج شرح أى فصل عللها الكونى و أبان أمرها أى أظهر وجودها على الحواس الظاهرة و

ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

\*

أى و ذلك الشرح و التفصيل و الإبانة و الإظهار صورة تقدير الله العزيز الذى علم الأشياء قبل تقديرها فى لوح القدر، و قبل تكوينها فى مادة الكون. هذا ما ذكره كل على آرائهم و أصولهم و لعل رد علم هذه الأخبار على تقدير صحتها إلى من صدرت عنه أحوط و أولى، و قد سبق منا ما يوافق فهمنا، و الله الهادى إلى الحق المبين.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٤٩

\*\*\*\*\*

- ١-١ . فى التوحيد: «وقياما».
- ٢-٢ . الظاهر أنّ «من» متعلّق بالمبرم صلةً له أو بيانا . و «ذوات الأجسام» ابتداء الكلام، أو بيان للمفعولات، أو بدل منه . ويحتمل كون «من المفعولات» من الكلام المستأنف وتعلّقه بما بعده ، وجعلها بيانا للمعلومات بعيد. أنظر : شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٣٤٥؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٤٤.
- ٣-٣ . فى «ب» وحاشية «ض»: «وذوات».
- ٤-٤ . فى «ب ، بر ، بف» والوافى والتوحيد : «ذى».
- ٥-٥ . فى شرح المازندراني : «الديب والدُروج: المشى على الأرض . والمراد هنا مطلق الحركة وإن كان فى الهواء». وانظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ١٢٤ و ٣١٣ (دب) و (درج).
- ٦-٦ . فى شرح المازندراني : «مما لا عين له ... حال عن الضمير المجرور فى قوله: فيه».
- ٧-٧ . فى شرح المازندراني : «والله يفعل مايشاء ، الظاهر أنّه تأكيد لثبوت البداء له تعالى ، ويحتمل أن يكون بيانا وتعليلاً لعدم ثبوت البداء له فى المفعولات العينية المدركة بالحواس».
- ٨-٨ . فى شرح المازندراني : «الظاهر أنّ «عرف» من المعرفة لا من التعريف» . وقال فى مرآة العقول : «فقوله: «بالمشيّة عرف» على صيغة التفعيل». والنسخ أيضا مختلفة.
- ٩-٩ . فى «ج ، بر» وشرح صدر المتألّهين : «وإنشأوها».
- ١٠-١٠ . فى «ب» وحاشية «ض»: «من».
- ١١-١١ . فى التوحيد: «وحدودها».
- ١٢-١٢ . فىحاشية «بس،بف» والتوحيد: «أوقاتها».
- ١٣-١٣ . فى «بس»: «بان».
- ١٤-١٤ . فى «ج، بر»: «جلّ وعلا وتقدّس».
- ١٥-١٥ . التوحيد ، ص ٣٣٤ ، ح ٩ ، بسنده عن الكليني الوافى، ج ١ ، ص ٥١٧ ، ح ٤٢٠.

## (۲۵) باب فی آنه لا یكون شیء فی السماء و الأرض إلا بسبعة

### اشاره

۴۷ \_ بَابُ فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (۱) إِلَّا بِسَبْعَةٍ

### ۱- الحديث

۳۸۵ / ۱ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعًا، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ (۲)، عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ جَمِيعًا:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أَنَّهُ قَالَ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (۳) إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ: بِمَشِيئَةٍ، وَإِرَادَةٍ، وَقَدَرٍ، وَقَضَاءٍ، وَإِذْنٍ، وَكِتَابٍ، وَأَجَلٍ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ (۴)، فَقَدْ كَفَرَ». (۵)

وَرَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَفْصٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ، عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَابْنِ مُسْكَانَ مِثْلَهُ (۶).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: چیزی نه در آسمان و نه در زمین باشد جز با این هفت خصلت: با مشیت و اراده و قدر و قضاء و اذن و کتاب و اجل، هر که گمان کند که او میتواند یکی از اینها را نقض کند کافر است.



ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام صادق (علیه السلام) فرمود: نه در زمین و نه در آسمان چیزی نباشد جز با این هفت خصلت: به مشیت و اراده و قدر و قضاء و اذن و کتاب و اجل، هر که گمان برد که می تواند یکی از اینها را نقض کند محققا کافر است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: نه در زمین و نه در آسمان چیزی نباشد جز با هفت خصلت: به مشیت و اراده و قدر و قضاء و اذن و کتاب و اجل، هرکس گمان برد که می تواند یکی از اینها را نقض کند محققا کافر است.

و ابن مسکان روایتی دیگر مانند همین روایت از امام صادق علیه السلام نقل کرده است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۹۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

فالمراد به اما مدة زمان العالم كله او زمان كل شخص، و اما منتهى زمان العالم و عمره الذى عند القيامة الكبرى او منتهى عمر كل احد الذى عند موته و قيامته الصغرى، فان الاجل يطلق على المعنيين: نفس المدة المعينة او آخرها او انقضائها. قوله: فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر، لان هذه الامور السبعة مما نص عليه القرآن و دل عليه البرهان و كل من نقض شيئا ثبت فى القرآن و اثبت بالبرهان فهو لا محالة كافر منافق.

شرح أصول الكافى؛ ج ٤، ص ٢٢٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله رحمه الله: عدة من أصحابنا الطريق صحيح بناء على ما سننقله عن الكشى فى فضالة من الاجماع على تصحيح ما يصح عنه. قوله رحمه الله: و محمد بن يحيى أبو جعفر العطار القمى الثقة الرواية الكثيرة الرواية، يروى عنه أبو جعفر الكلينى رحمه الله تعالى. قوله رحمه الله: عن أحمد بن محمد بن عيسى فى طائفة من النسخ أحمد بن عيسى باسقاط «محمد» من البين، يعنى به أحمد بن عيسى بن جعفر العلوى العمري نسبة الى عمر الاطراف بن أمير المؤمنين عليه السلام، و هو ثقة جليل من أصحاب العياشى أبى النضر - بالضاد المعجمة - السلمى السمرقندى المعروف الصدوق العين الثقة. قوله رحمه الله: عن الحسين بن سعيد الحسين بن سعيد بن حماد بن مهران الاهوازى الكوفى القمى الثقة العظيم الشأن صاحب المصنفات، من أصحاب أبى الحسن الرضا و أبى جعفر الجواد و أبى الحسن الهادى عليهم السلام. قوله رحمه الله: و محمد بن خالد يعنى به أبى عبد الله محمد بن خالد بن عمر الطيالسى الشيخ المعظم الذى يروى عنه على بن الحسن بن فضال، فقيه أصحابنا بالكوفة و وجههم و ثقتهم و عارفهم بالحديث. و أبو القاسم سعد بن أبى عبد الله الاشعري القمى الثقة الجليل القدر الواسع الاخبار الكثير التصانيف، شيخ هذه الطائفة و فقيها و

وجهها، و روى عنه حميد بن زياد الثقة العالم الجليل الواسع العلم الكثير التصانيف أصولا كثيرة، مات سنة تسع و خمسين و مائتين و له سبع و تسعون سنة، ذكر ذلك الشيخ فى كتاب الرجال . قوله رحمه الله: عن فضالة بن أيوب فضالة بن أيوب الأزدي ساكن الأهواز ثقة فقيه مستقيم فى دينه، من أصحاب أبي الحسن الكاظم و أبي الحسن الرضا عليهما السلام، ذكره الشيخ بالتوثيق فى كتاب الرجال فى الموضوعين . و قال النجاشى: روى عن موسى بن جعفر عليهما السلام و كان ثقة فى حديثه مستقيما فى دينه . و الكشى ذكر جماعة قد أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم و تصديقهم و الاقرار لهم بالفقه، و عد منهم فضالة بن أيوب و عبد الله بن مسكان . ثم الضبط الصحيح فضالة بفتح الفاء. قال ابن الاثير فى جامع الاصول فى فضالة بن عبيد: فضالة بفتح الفاء و بالضاد المعجمة. قوله رحمه الله: عن محمد بن عماره محمد بن عماره هذا هو محمد بن عماره بن أشعث من أصحاب أبي الحسن الرضا عليه السلام، أورده الشيخ فى كتاب الرجال ، لا محمد بن عماره بن ذكوان الكلابى الجعفرى أبو شداد الكوفى من أصحاب الصادق عليه السلام، فانه قد مات سنة احدى و تسعين و مائة، و هو ابن ثلاث و ثمانين سنة على ما فى كتاب الرجال للشيخ . و لم يدركه فضالة بن أيوب و لا لحقه محمد بن حفص . قوله رحمه الله: عن حريز بن عبد الله و عبد الله بن مسكان أبو محمد عبد الله بن مسكان، فقيه ثقة عين معظم، من الستة الذين أجمعت العصابة على تصديقهم و توثيقهم و الاقرار لهم بالفقه، أورده الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحاب الصادق عليه السلام . و قال النجاشى: روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام و قيل أنه روى عن أبي عبد الله عليه السلام و ليس بثبت . و فى كتاب الكشى: من طريق محمد بن مسعود مسندا عن يونس أنه لم يسمع حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام الا حديثا أو حديثين، و كذلك عبد الله بن مسكان [لم يسمع] الا حديث من أدرك المشعر فقد أدرك الحج . قال: و كان عبد الله بن مسكان من أروى أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، و زعم أبو النضر محمد بن مسعود أن ابن مسكان لا يدخل على أبي عبد الله عليه السلام شفقة الا يوفيه حق اجلاله، و كان يسمع من أصحابه عليه السلام و يأبى أن يدخل عليه أجالا و اعظاما له . هذا عبارة الكشى بألفاظها . و من بعد ما قد سمعت فمقصود النجاشى من قوله «قيل» الى قوله «و ليس بثبت» فى هذا الموضوع و فى نظائره غير متستر عن بصيرتك ان كنت ذا بضاعة ما من

الثقافة، وكذلك مقصود أبي جعفر الكليني رحمه الله من قوله «جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام»، وكذلك مقصود الشيخ في كتاب الرجال من قوله «أصحاب أبي جعفر الباقر أو أصحاب أبي عبد الله الصادق أو أصحاب أبي الحسن الكاظم مثلاً عليهم السلام» في ذكر رجال كل منهم صلوات الله عليهم أجمعين.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: بمشيئته. [ص ١٤٩ ح ١٦] أقول: المشيئة في الخيرات المستندة إلى العباد هي الأمر بها في غيرها من المباحات حيث إنها يكون بمشيئة الله تعالى أيضاً وهي الرخصة. ويسمى تلك المشيئة مطلقاً مشيئة عزم كما يلوح في رابع باب المشيئة والإرادة، ومشيئة اختيار كما يجيء في ثالث باب الاستطاعة، ويعبر عنها في الأحاديث بالذكر الأول كما يجيء في رابع باب الجبر والقدر. وأما المعاصي الواقعة عن العباد، فقد ذكر الصدوق في باب القضاء والقدر في كتاب التوحيد مشيئته تعالى لها نهيها عنها. انتهى. فيكون المراد بمشيئته تعالى للخيرات أمره تعالى بها، فيكون قوله في سورة التوبة:

«وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ» .

ثم لا يخفى أن إطلاق المشيئة في المعاصي بمعنى النهي عنها ما جاء في كلام العرب؛ ويمكن أن يقال: المشيئة لله تعالى بالذات يتعلق غيره بالخيرات وبالعرض، ومن حيث إنه لازم لها كما تقرّر في الحكمة. وأما الإرادة فإرادة عزم واختيار أيضاً، ويعبر عنها في الأحاديث بالإتمام على المشيئة، وبالعزيزة على ما يشاء وبالثبوت عليه أي الحدّ فيه والمراد بالقدر والقضاء ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام في حديث طويل رواه أصبغ بن نباتة بقوله الشريف «هو الأمر من الله والحكم» ثم تلا قوله تعالى:

«وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» .

والظاهر من حمله ذلك الحديث أمور: منها: أنَّ أفعال العباد بقدرتهم واختيارهم، فلا يكون معنى القضاء والقدر الثابتين له تعالى نظراً إلى أعمالنا خلق أعمالنا؛ إذ هي إنَّما تصدر عنَّا باختيارنا وإرادتنا بل المراد بهما الإعلام والكتابة كما ينبى عنه قوله تعالى:

«وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ»

وقوله:

«إِلَّا إِمْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ»

أى علمناه وكتبناه فى اللوح، فهذا يشمل كل ما فى السماء والأرض، فلو كان معنى قضائه وقدره خلقها لا يكون أفعالنا بقضائه وقدره. ومنها: أنَّ معنى القضاء هو الأمر والحكم. ومنها: أنَّ قضاءه تعالى عبارة عن علمه الأقدس، وهو لا يستدعى أن لا يكون للعبد إرادة واختيار فى فعله. والسرّ فيه أن القضاء عبارة عن الكتابة والإعلام، والأول منهما يرجع إلى علمه تعالى، وتعلّق علمه تعالى بفعل العبد ليس يوجب وجوده عنه لا باختياره؛ إذ علمه به ليس إلاّ أنّ هذا الأمر يفعلُه العباد باختياره وإرادته، غاية الأمر أنّ علمه تعالى يكون موافقاً للأمر فى نفسه وهو لا يوجب شيئاً على عبده. وأمّا الإعلام فليس إلاّ إظهار هذا الأمر والإخبار عنه. ومن البين أنّ هذا لا يوجب وجوده ولا امتناع عدمه. يرشدك إلى ذلك ما قاله عليه السلام فى جواب السائل: «ويحك! ظننت قضاءً لازماً وقدرًا حتمًا، ولو كان ذلك كذلك، لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد والأمر والنهى، ولم يأت بدمّه من الله لمذنب، ولا محمّدة لمحسن [ولم يكن المحسن أولى بالمدح] من المسيء، ولا المسيء أولى بالذمّ من المحسن»... الحديث .

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٣٥١

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: معتزله از جمله مخالفان، به دو تفویض قائل اند. و مراد به تفویض، به سر خود شمردن کسی را در کاری است. اول ناشی شده از اعتقاد به این که هر لطف نافع بر الله تعالی، واجب است؛ و چهار خصلت که اولاً مذکور است، برای ابطال آن است. دوم ناشی شده از اعتقاد به این که قدرت بندگان بر افعال، قبل از وقت آن افعال است؛ و خصلت پنجم، برای ابطال آن است. و فلاسفه قائل اند به این که معصیت و طاعت بندگان در صحیفه اعمال نوشته نمی شود و روز حسابی نخواهد بود؛ و خصلت ششم و هفتم، برای ابطال آنها است. و می تواند بود که خصلت ششم، برای ابطال خیال اشاعره باشد؛ چون قائل اند به نفی وجوب چیزی بر الله تعالی، بنابر نفی قاعده تحسین و تقبیح عقلیین. و خصلت هفتم، برای ابطال خیال فلاسفه باشد در قول به این که انواع افعال عباد در دنیا منقضی نمی شود و اشخاص حرکات سماویات ارادی آنها است و منقضی نمی شود، پس قیامتی نخواهد بود بنابر خیال قدم عالم. مراد به مشیت، تدبیر افعال و تروک بندگان است در وقت احداث آب که اول حوادث و ماده جمیع ماعدای خود از حوادث است. و مراد به اراده، تدبیری دیگر است مؤکد مشیت به احداث چیزی در ماده تا نزدیک شود به قبول افعال بندگان و آن، پیش از تحقق دواعی فعل و ترک در دل بندگان است. و مراد به قدر (به فتح قاف و فتح دال) تدبیری دیگر است مؤکد مشیت و اراده به احداث چیزی دیگر در ماده تا نزدیک تر شود و آن، در وقت تحقق دواعی و پیش از وقت فعل است. و مراد به قضا، تدبیری دیگر است مؤکد مشیت و اراده و قدر در وقت تحقق افعال بندگان. این چهار صفت، برای رد است بر مجوس در این که جمیع تدبیر فعل شیطان را به شیطان نسبت می دهند. و بر معتزله در این که جمیع تدبیر فعل خود را به خود نسبت می دهند؛ چه چون منکر تدبیر الله تعالی شده اند در مقدور، ایشان قائل اند به این که الله تعالی قادر نیست بر مهربانی ای که باعث این شود که عاصی از عصیان به اختیار خود برگردد، بنابر این که می گویند: هر مهربانی نافع بر الله تعالی، واجب است نظر به عدل او، پس اگر مقدور او می بود می کرد، پس تدبیر را به ایشان واگذاشته و به این اعتبار، معتزله را قدریه و مفوضه نیز می نامند. و در کتاب توحید ابن بابویه در «باب القضاء والقدر» مروی است از امام جعفر صادق علیه السلام که گفته: به درستی که

قدریه، مجوس این امت اند و ایشان جمعی اند که اراده کرده اند که حفظ عدالت الله تعالی کنند، پس بیرون کرده اند الله تعالی رای از سلطنت ربوبیت . پس حاصلِ ردّ، این است که: در مملکت او فعلی بی تدبیر او نمی شود، بلکه چهار قسم تدبیر از الله تعالی تا نشود فعل از بنده سر نمی زند به قدرت و اختیار. و اگر یکی از آن چهار تدبیر نباشد، بنده اختیار ترک آن فعل خواهد کرد. و مراد به اِذْن (به کسر همزه و سکون ذال با نقطه) ترک احداثِ الله تعالی، مانع عقلی از فعل بنده است در وقت آن فعل با وجود قدرت او بر آن احداث. و مراد به مانع عقلی، چیزی است که بیرون برد بنده را از قدرت. و قید عقلی، برای احتراز از ترک احداثِ مانع علمی است که در چهار صفت سابق، معتبر است. و اثبات اذن در خصال سبع، برای ردّ بر معتزله قدریه است و ایشان را مفوضه نیز می نامند؛ چون قائل اند به این که بنده مستقلّ است در قدرت بر فعل و ترک خود، بنابر این که قدرت بنده را که مناط تکلیف و ثواب و عقاب است قبل از وقت فعل و ترک، واقع می شمرند. و اکثر ایشان می گویند که: در وقت فعل و ترک، قدرت بر طرف می شود. و اقلّ ایشان می گویند که: بر طرف نمی شود، لیک فعل یا ترک به آن صادر نمی شود، بلکه به قدرت سابقه بر آن وقت صادر می شود، پس قائل اند به این که الله تعالی قادر نیست بر این که در وقت فعل و ترک، مانع عقلی از آن فعل یا ترک احداث کند، و الاّ در سابق بر آن وقت، قدرت مناط تکلیف و ثواب و عقاب نخواهد بود. و جواب ایشان چنانچه ابن بابویه در کتاب خود در توحید روایت کرده از امام جعفر صادق علیه السلام این است که: به ایشان می گوئیم که: آیا بقای شما و در یاد نگاه داشتن شما بعد از وقتی که آن رای و قوت قدرت می شمرد، در دست شماست یا نه؟ اگر گفتند در دست ماست، پس برای خود دعوی ربوبیت کرده اند، و الاّ از اعتقاد خود برگشته اند؛ چه در آن وقت، توانایی، مناط تکلیف و ثواب و عقاب نبوده. و مراد به کتاب، نوشتن ملائکه دست راست و چپ، طاعت و معصیتِ بندگان راست؛ یا مراد، وجوب خلق و تدبیر افعال بندگان بر الله تعالی است. و استعمال کتاب به معنی وجوب، محتمل است در آیت سوره بقره: «

حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ»

«حَتَّىٰ يَبْلُغَ وَجُوبَ التَّرْبُصِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا آخِرَ مُدَّتِهِ». و مراد به أَجَل (به فتح همزه و فتح جیم) تعیین آخرِ مدت مهلت دادن در طاعت و معصیت است و آن، روز حساب و جزای اعمال است؛ یا به معنی تعیین آخر مدت افعال عباد است و آن، وقتی است که همه فانی و برطرف شوند و غیر الله تعالی چیزی نماند و بعد، اعاده کرده می شوند چنانچه در نهج البلاغه است در خطبه ای که اولش «مَا وَحَدَّهُ مَنْ كَيْفَهُ» است. التَّقْضُ (به فتح نون و سکون قاف و ضاد با نقطه): شکستن. و به صاد بی نقطه: کم کردن. و حاصل هر دو، یکی است. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام این که او گفت که: نمی شود فعلی از افعال بندگان در معصیت و نه در طاعت مگر به این هفت خصلت: به مشیت الله تعالی و ارادة الله تعالی و قَدَر الله تعالی و قضای الله تعالی و اذن الله تعالی و نوشتن ملائکه و تعیین آخر مدت، پس هر که دعوی کرد این را که او قادر می شود بر شکستن یک خصلت از این هفت خصلت، پس به تحقیق منکر شده ربوبیت الله تعالی را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۱۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: یعنی لا يحدث شيء في العالم إلا بعد حدوث هذه الخصال السبع، فلا يفعل عبد يحبه الله، خيراً، أو يبغضه الله شراً (إلا بمشيئة، وإرادة، وقدر، وقضاء، وإذن، وكتاب، وأجل) من الله سبحانه. ولا جبر؛ إذ الجبر إذا أجبر مَنْ من شأنه الخير على الشر، وَمَنْ من شأنه الشر على الخير. ولا تفويض أيضاً؛ لعدم استقلال العبد قدرة، وقدرته تؤثر بإذن من الله سبحانه، فأمر بين الأمرين. و«المشيئة»: جعله تعالى في العبد القدرة على الفعل بإذنه، والترك بإذنه. و«الإرادة»: خلقه الخير فيمن يحبه والشر فيمن يبغضه، ثم تقديره وتحديد ما أراد بمثاله وأجله، ثم القضاء والحكم، ثم الإذن والإمضاء، فيصدر أمر بين أمرين بفعل الفاعل وإيجاد الخالق تعالى. وتوضح لك مصاديق الحالات الثلاث من هذه الأمثلة: إذا كان رجل على مرتفع وآخر أسفل منه فيعلو منه في الأسفل بأنحاء



ثلاثة، إمّا بأخذ مَنْ في العالی على يد مَنْ في الأسفل من غير علاج ممّن في الأسفل فهو الجبر، وإمّا بسعی مَنْ في الأسفل وقوّته بلا شائبة علاج وتأثير ممّن في العالی فهو التفویض، وإمّا بأخذ الأعلى على يد مَنْ في الأسفل وقوّتهما وعلاجهما وتأثير سعيهما فهو أمرٌ بين الأمرين. ثمّ اعلم أنّ المشيئة تؤكّد بالإرادة، والإرادة بالتقدير-تقدير القدر والوصف- والتقدير بالحكم، والحكم بالإذن، ويثبت بالإذن النقش والمثال الممتاز عن غيره في الأعيان بمدتها أيضاً من أولها إلى آخرها، فحقيقة مشيئته تعالی جعله في العبد قدرةً على الخير والشرّ، فإذا شاء خيره فعل الخير بتوفيقه، وإذا شاء شرّه فعل الشرّ بخذلانه، فالجاعل بقدرته هو الله سبحانه والفاعل باختياره هو العبد. والفرق بين الأمر والمشیئة ظاهر كما سيحییء في الثالث من الباب التالی، فلا یصدر شیء من عبد إلا بإذن الله، لكن الخير بإذن منضمّاً بأمر الله ورضائه، والشرّ بإذن منضمّاً بنهيهِ وإكراهه. ومثّل اختيار العبد كمثّل العصير العنبي من شأنه أن یصیر دبساً أو خمراً. والعلم عند الله وحججه صلوات الله عليهم. وفي الحديث القدسی - كما سیذكر في باب الخير والشرّ - : «إني أنا الله لا إله إلا أنا، خلقت الخير، وخلقت الشرّ، فطوبى لمن أجريت على يديه الخير، وويل لمن أجريت على يديه الشرّ، وويل لمن يقول: كيف ذا؟ وكيف ذا؟» . یعنی على يديه الخير دائماً أو غالباً، وكذا في أجزاء الشرّ؛ لما سیذكر في بیان الثالث من الباب التالی. قال الفاضل الإسترابادی بخطّه: «إلا بهذه الخصال السبع» یعنی وجود كلّ حادث مسبوق بسبعة أشياء. وسيحییء في باب الجبر رواية في الإذن، وسيحییء في باب الاستطاعة ما يدلّ على أنّ الإذن هو القدر المشترك بين الحيلولة والتخلية . وقيل: الإذن هو الإمضاء، والكتاب هو المثبت في اللوح المحفوظ، والأجل هو تعيين الوقت . وقال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالی: یعنی لا يكون شیء من أفعال جوارح العباد من الإنس والجنّ في الأرض، والملائكة وغيرها في السماء إلا بهذه الخصال السبع. والأربع الأول للردّ على المجوس والمعتزلة؛ لنسبة المجوس جميع تدبيرات الظلمة یعنی الشيطان إليها، بمعنى إثباتهم الاستطاعة والاستقلال في القدرة لها. وقول المعتزلة القائلين بتفويضين اللذين أحدهما نشأ من اعتقادهم بوجوب كلّ لطف نافع على الله، والثاني من اعتقادهم بأنّ قدرة العبد على الفعل إنّما هو قبل وقت الفعل - لقولهم باستطاعة العبد في الفعل والترک على الاستقلال - بأنّ الله سبحانه فوّض تدبيرات أفعال العباد إلى قدرتهم واختيارهم وليس لتدبير الله تعالی مدخلاً في

تدبير العبد فعلاً وتركاً، وبأنه تعالى لا يقدر على لطف يوجب الحيلولة بين العاصي والعصيان؛ لقولهم بوجوب كلّ لطف نافع على العادل القادر، فقالوا: لو كان ذلك من مقدوراته لفعل، ولهذا سمّيت المعتزلة بالمفوضة والأشاعرة يسمّون المعتزلة بالقدرية؛ لنسبتهم القدر إلى أنفسهم. وحاصل الردّ: أنّ فعلاً من أحد لا يصدر في هذا النظام إلاّ بمشيئة الله سبحانه عند أربعة أوقات: عند خطور الفعل في خاطر فاعله ويسمّى هذا الخطور بمشيئة العبد. وعند بقاء العبد على مشيئته هذه ويسمّى هذا بإرادة العبد، كما سمّى ما من الله عند ذلك بإرادة الله، وعند وقت أخذه وشروعه في الفعل قبل الإتمام ويسمّى هذا بقدر العبد، كما سمّى ما من الله عند ذلك بقدر الله. وعند وقت إتمام الفعل ويسمّى هذا بقضاء العبد، كما سمّى ما من الله عنده بقضاء الله. والله تبارك وتعالى قادر عند الأوقات الأربعة على فعل أو ترك يصير مانعاً من فعل العبد، لكن لحكمته تعالى وعلمه بالمصالح لا يمنع العبد من فعله طاعةً كان أو معصية؛ لئلا يبطل الحجّة والعدالة. ويحتمل أن يكون لمعنى «شاء»: «ما شاء» بأن يكون المشيئة عبارة عن إعلام السعادة والشقاء قبل وجود المكلّفين. و«الإرادة» عبارة عن الإعلام الموافق للإعلام الأوّل قبل وجود المكلّفين أو بعده. و«القدر» عبارة عن مشيئته تعالى عند قصد المكلّف فعلاً قبل الشروع. و«القضاء» عبارة عن مشيئته تعالى عند الفعل. و«الإذن» عبارة عن عدم إحداثه تعالى مانعاً عقلياً لفعل العبد عند فعله مع قدرته على إحداث المانع. و«الكتاب والأجل» -ردّاً على الأشاعرة القائلين بعدم وجوب شيء عقلاً على الله تعالى- أولهما عبارة عن وجوب الخلق والتدبير. و«الأجل» عبارة عن وقت معيّن لو شاء قبله أو بعده كان على خلاف المصلحة. و«النقض» بالمعجزة هنا بمعنى «النقص» بالمهملة. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: يعني لا يحدث شيء في الأرض ولا في السماء إلاّ ما يتوسّط ويدخل في كونه سبعة أشياء، وكلّ واحد منها يسبقه. ولما كانت المشيئة أوّل ما له اختصاص بشيء دون شيء أخذ في عدّ سوابق وجود الأشياء وصدورها منه سبحانه من المشيئة، وبعدها الإرادة، وبعدها القدر، وبعدها القضاء وبالترتيب المذكور في الحديث. وأمّا «الإذن» وهو الإعلام وإفاضة العلم، أى الإذن في الشيء: الإعلام بإجازته والرخصة فيه، وإفاضة العلم بالرخصة والإباحة. قال الراغب: الإذن في الشيء: إعلام بإجازته والرخصة فيه. وفي القاموس: أذن له في الشيء -كسمع- إذناً وأذينا: أباحه له. وأمّا حمل الإذن هنا على العلم

فلا يخلو عن بُعد إلا أن يحمل على علم خاص كالمشيئة والإرادة، فلا يخلو عن غرابة .  
و«الكتاب» وهو ما ثبت فيه الأشياء وتقرّر فيه. و«الأجل» وهو المدة المعيّنة الموقّعة للأشياء فهي داخلية  
فى الإرادة والقدر، أو متخلّلة بين الأربعة بأن يكون الإذن متخلّلاً بين المشيئة والإرادة، والكتاب بينهما  
وبين القدر، والأجل بين القدر والقضاء، أو كلّ واحدٍ من هذه الثلاثة داخل فى واحد من هذه الثلاثة  
الأول من الأربعة. وذكر الثلاثة مع الأربعة على تقدير الدخول؛ للدلالة على دخولها فى الأربعة وثبوت  
الوساطة فى الإيجاد لها كالأربعة. وعلى تقدير التخلّل؛ للدلالة على ترتّب هذه الثلاثة على الثلاثة  
الأول من الأربعة، فهي كالتمّة لها. «على نقص واحدة» أى إسقاطها من مقدّمات الإيجاد وجعلها  
أقلّ من سبعة. «فقد كفر»؛ لأنّه كذب على الله، وقال فيه خلاف الحقّ، وردّ على الله؛ حيث أنكر ما ثبته  
فى الكتاب المبين. وفى بعض النسخ: «نقض واحدة» بالضاد المعجمة؛ أى الردّ على واحدة  
منها. وهذه النسخة بقوله: «فقد كفر» أنسب. والنسخة الأولى للغرض المسوق له الكلام وللحديث  
الثانى أوفق .

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٠١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

: مجهول بسنديه. و يمكن حمل الخصال السبع على اختلاف مراتب التقدير فى الألواح السماوية  
أو اختلاف مراتب تسبب الأسباب السماوية والأرضية أو يكون بعضها فى الأمور التكوينية وبعضها  
فى الأحكام التكليفية، أو كلها فى الأمور التكوينية، فالمشيئة وهى العزم والإرادة وهى تأكدها فى  
الأمور التكوينية ظاهرتان، و أما فى التكليفية فلعل عدم تعلق الإرادة الحتمية بالترك عبر عنه بإرادة  
الفعل مجازاً. والحاصل أن الإرادة متعلقة بالأشياء كلها لكن تعلقها بها على وجوه مختلفة، إذ تعلقها  
بأفعال نفسه سبحانه بمعنى إيجادها والرضا بها، وبطاعات العباد بمعنى إرادة وجودها والرضا بها،

أو الأمر بها، و بالمباحات بمعنى الرخصة بها، و بالمعاصي إرادة أن لا يمنع منها بالجبر لتحقيق الابتلاء و التكليف، كما قال تعالى:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا

أو يقال تعلقها بأفعال العباد على سبيل التجوز باعتبار إيجاد الآلة و القدرة عليها، و عدم المنع منها، فكأنه أرادها، و ربما تأول الإرادة بالعلم و هو بعيد، و بالقدر تقدير الموجودات طولاً و عرضاً و كيلاً و وزناً و حداً و وصفاً و كما و كيفاً، و بالقضاء: الحكم عليها بالثواب و العقاب، أو تسبب أسبابه البعيدة كما مر. و المراد بالإذن أما العلم أو الأمر فى الطاعات، أو رفع الموانع و بالكتاب الكتابة فى الألواح السماوية أو الفرض و الإيجاب كما قال تعالى:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

و

كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

و بالأجل: الأمد المعين و الوقت المقدر عنده تعالى، و قيل: المراد بالمشية القدرة و هى كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، و إن لم يشأ لم يفعل و بالقدر تعلق الإرادة و بالقضاء الإيجاد، و بالإذن دفع المانع، و بالكتاب العلم و بالأجل وقت حدوث الحوادث، و الترتيب غير مقصود، إذ العلم مقدم على الكل بل المقصود أن هذه الأمور مما يتوقف عليه الحوادث.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٥٠

\*\*\*\*\*

٢- الحديث

٣٨٦ / ٢ . وَرَوَاهُ أَيْضاً عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ عِمْرَانَ:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، قَالَ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ ١ / ١٥١

وَلَا فِي الْأَرْضِ (٧) إِلَّا بِسَبْعٍ: بِقَضَاءٍ، وَقَدَرٍ، وَإِرَادَةٍ، وَمَشِيئَةٍ، وَكِتَابٍ، وَأَجَلٍ،

ص: ٣٦٦

---

١-١ . في «ف»: «ولا في الأرض».

٢-٢ . في «بر»: «عمار» . والرجل مجهول لم نعرفه.

٣-٣ . في «ف»: «في السماء ولا في الأرض».

٤-٤ . في المحاسن: «على نقص واحدة منهن» .

٥-٥ . المحاسن ، ص ٢٤٤ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ٢٣٦ عن أبيه ، عن فضالة بن أيوب ، عن

محمد بن عمارة ، عن حريز بن عبدالله و عبدالله بن مسكان ، عن أبي جعفر عليه السلام الوافي ، ج

١ ، ص ٥١٩ ، ح ٤٢١ .

٦-٦ . الوافي ، ج ١ ، ص ٥١٩ ، ح ٤٢١ .

٧-٧ . في «ب»: «في الأرض ولا في السماوات» . وفي «ج»: «السماء» بدل «السماوات» .

وَإِذْ، فَمَنْ زَعَمَ غَيْرَ هَذَا، فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ، أَوْ رَدَّ (١) ... عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ . (٢)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

موسی بن جعفر علیه السلام فرمود: چیزی نه در آسمانها و نه در زمین باشد مگر بسبب هفت چیز با قضاء و قدر و اراده و مشیت و کتاب و اجل و اذن. هر که غیر این گمان کند بر خدا دروغ بسته است - یا فرمود بر خدای عز و جل رد کرده است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- امام کاظم (علیه السلام) فرمود: در آسمانها و در زمین چیزی نباشد جز با هفت: به قضا و قدر و اراده و مشیت و ثبت در دفتر و مدت مقرر و اجازه، هر که جز این معتقد باشد محققا بر خدا دروغ بسته و یا بر خدای عز و جل رد کرده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۳۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- زکریا بن عمران از امام موسی کاظم علیه السلام روایت می کند که فرمود: در آسمانها و زمین چیزی نباشد جز با هفت خصلت: به قضا و قدر و اراده و مشیت و ثبت در دفتر و مدت مقرر و اجازه، هر کس جز این معتقد باشد محققا بر خدا دروغ بسته و یا بر خدای عز و جل را رد کرده است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۹۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح قد مر تفسير هذه الامور ويحتمل ان يراد بالقضاء هاهنا القضاء الازلى السابق على القدر، فان لبعض هذه المذكورات نحوين من الثبوت: احدهما اجمالى عقلى و الاخر تفصيلى جزئى كما علمت فى العلم و المشيئة و الإرادة، فالقضاء عبارة عن حكم ايجابى يقتضى وجود الشئ، اما عقليا سرمديا و هو القضاء الازلى الربانى قبل التقدير، و اما جزئيا زمانيا و هو القضاء الذى بعد القدر التفصيلى، و الشك من الراوى. باب المشيئة و الإرادة و هو الباب الخامس و العشرون من كتاب التوحيد و فيه ستة احاديث:

شرح أصول الكافى؛ ج ٤، ص ٢٢٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ابتداء الفعل. [ص ١٥٠ ح ١] أقول: بمعنى الإرادة التى هى الإيجاد بالفعل ولو كان ذلك بالعرض، لعل المراد به حكمه المتقدم الذى يصدر عن غيره تعالى، أو تركه حيث إنه يتناول تركه. وفى باب الإرادة و المشيئة من كتاب المحاسن للبرقى فى هذه الرواية بعد هذا: قلت: فما معنى أراد؟ قال: «الثبوت عليه». انتهى ومعناه الجدد و الجهد و البقاء على الابتداء، وهو يصدر عنه تعالى بعد المشيئة و قبل قدرة العبد فعل أو ترك موافق للمشيئة فى الاقضاء إلى اختيار العبد العقل و الحاجة إلى اعتبار الإرادة بيان أن الفعل لم يخرج بمجرد مشيئة الله تعالى عن قدرة الله على التصرف فيه؛ لأن الوجوب بالنسبة إلى المشيئة ليس وجوباً سابقاً بل هو وجوب لاحق كما سيأتى فى باب ثالث باب الاستطاعة. قال عليه السلام: تقدير الشئ. [ص ١٥٠ ح ١] أقول: يفهم من ذلك أن معنى التقدير تعيين جهات الفعل و صفاته باعتبار زيادته و نقصانه و شدته و ضعفه قبل وقت الفعل، وأن معنى تقدير الله

فعل العبد قد مضى بيانه. قال عليه السلام: وإذن. [ص ١٤٩ ح ١] أقول: الإذن له معانٍ، والمراد هاهنا عدم إحداثه تعالى المانع العقلي عن فعل العبد وتركه في وقتها كفعل الضدّ وإعدام العبد ونحوهما ممّا ينافي قدرة العبد مع علمه تعالى بأنّه إذا لم يقع الإحداث عنه تعالى حينئذٍ يصدر الفعل والترک عن العبد حينئذٍ باختياره، ومع قدرته تعالى على الإحداث حينئذٍ، وقد يجعل المانع في حدّ الإذن في غير هذا الموضوع أعمّ من المانع العقلي والمانع العلمي هو ما يعلم تعالى معه عدم فعل العبد وتركه. قال عليه السلام: وكتاب. [ص ١٤٩ ح ١] أقول: لعلّ المراد به وجوب خلق كلّ كائن عليه تعالى عقلاً، إمّا خلق تقدير كما في أفعال العباد، وهو ممّا نحن فيه، وإمّا خلق تكوين أو إبداع كما في أفعاله تعالى، وهو غير ما نحن فيه، وخلق التقدير لأفعال العبد وتركهم إنّما يكون بالخصال الخمس المتقدّمة. ثمّ إنّ التعبير عن الوجوب بالكتاب غير عزيز كقوله تعالى:

«كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ»

«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»

«قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ». وإثبات هذه الخصلة ردّ على الأشاعرة والجهميّة، فإنّهم نفوا قدرة العبد رأساً. قال عليه السلام: وأجل. [ص ١٤٩ ح ١] أقول: المراد بالأجل الوقت المعيّن للكائن، وفيه ردّ ما عليه الأشاعرة والجهميّة أيضاً على أن ليس الواجب عليه تعالى إيجاد ما خلق بل لوقته مدخل في وجوبه، ولا يقع إلاّ بلغ الكتاب أجل يعني لا يجوز عليه تعالى تقديم ما خلقه في وقت عليه، ولا تأخيره عنه. قال الله تعالى في سورة الرعد:

«لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ». ثمّ إنّ الشيخ قال في كتاب العدة: إنّ فعله تعالى العقاب بالعصاة لصفة المباح ولعلّ فيما وقع عنه عليه السلام من الأجل لا يجمعه.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٥٣

\*\*\*\*\*



[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از امام موسی کاظم علیه السلام گفت که: نمی باشد چیزی از افعال و تروک بندگان در طاعت ها و نه در معصیت مگر با هفت خصلت ؛ و ترتیب چهار خصلت را برعکس ترتیب حدیث سابق آورد، برای این که به بعض ذهن ها نزدیک تر است. و اذن را بعد از کتاب و اجل ذکر کرد تا ظاهر شود که اذن برای ردّ بر معتزله در مسأله دیگر است غیر مسئله ای که خصال اربع اول در آن مسئله ردّ بر ایشان است ، چنانچه بیان شد در شرح حدیث سابق، پس هر که دعوی غیر آن کند، پس دروغ بر الله - عَزَّ و جَلَّ - گفته، یا ردّ سخن الله - عَزَّ و جَلَّ - در محکّمات قرآن کرده. شک از راوی است و از کلام امام نیست.

صافی در شرح کافی ؛ ج ۲ ، ص ۵۱۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: الظاهر أنّ التردید من الراوی. وقد عرفت بیان السبع بأنحائه مفصّلاً. والتقدیم والتأخیر فی التعداد قد لا یستدعی وجهاً. ویمكن أن یکون الوجه فی تقدیم «القضاء» و«القَدَر» هنا اشتهاهما فی السبع؛ حیث یکتفی بهما منها فی المحاورات، أو الإشارة إلى الردّ علی من اکتفی بهما عن مقدّمات الأحداث. وفي تأخیر «الإذن» التصریح بامتناع الحیلولة بینة و بین الوقوع بخلاف سائرہ بدونہ. وقال برهان الفضلاء: «لا یکون شیء» أي من أفعال العباد وتروکهم. وعکس الترتیب هنا فی الأربع الأول؛ لقربه إلى بعض الأذهان، وأخر «الإذن»؛ لیظهر أنّ الردّ هنا علی المعتزلة فی مسألة أخرى غیر التي كان الردّ علیهم فیها بالأربع الأول، كما بیّناه فی بیان سابقه. والتردید من الراوی. وقال السیّد الأجلّ النائینی رحمه الله: الکلام فی هذا الحدیث کالکلام فی الحدیث الأول، إلاّ أنّه أخذ فی هذا الحدیث من أقرب الأمور والخصال من المعلول ووجوده، وفي الحدیث السابق من أقربها من المبدأ .

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول. قوله: أورد، الترديد من الراوى. فائدة: قال العلامة قدس الله روحه فى شرحه على التجريد:  
يطلق القضاء على الخلق و الإتمام قال الله تعالى:

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ

أى خلقهن و أتمهن و على الحكم و الإيجاب كقوله تعالى:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا لِيَّاهُ

أى أوجب و ألزم، و على الإعلام و الأخبار كقوله تعالى

وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ

أى أعلمناهم و أخبرناهم، و يطلق القدر على الخلق كقوله تعالى:

وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا

و الكتابة كقول الشاعر:

و اعلم بأن ذا الجلال قد قدر- فى الصحف الأولى التى كان سطر

و البيان كقوله تعالى:

إِلَّا أَمْرًا تَقَدَّرْنَا مِنْهَا مِنَ الْغَابِرِينَ

أى بينا وأخبرنا بذلك. إذا ظهر هذا فنقول للأشعري: ما تعنى بقولك أنه تعالى قضى أعمال العباد و قدرها؟ إن أردت به الخلق والإيجاد فقد بينا بطلانه، وأن الأفعال مستندة إلينا وإن عني به الإلزام لم يصح إلا فى الواجب خاصة، وإن عني به أنه تعالى بينها وكتبها وعلم أنهم سيفعلونها فهو صحيح لأنه تعالى قد كتب ذلك أجمع فى اللوح المحفوظ وبينه لملائكته، وهذا المعنى الأخير هو المتعين للإجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره، ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث إنه فعله، وعدم الرضا به من حيث الكسب، لبطلان الكسب أولا، وثانيا نقول: إن كان الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم، وإن لم يكن بقضاء وقدر بطل إسناد الكائنات بأجمعها إلى القضاء والقدر انتهى. وقال شارح المواقف: اعلم أن قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره إيجاده إياها على وجه مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها، وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمى عندهم بالعناية التى هي مبدء لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء، والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد، ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم انتهى. وقال السيد المرتضى رضى الله عنه فى كتاب الغرر والدرر: إن قال قائل: ما تأويل قوله تعالى:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

فظاهر الكلام يدل على أن الإيمان إنما كان لهم فعله بإذنه وأمره وليس هذا مذهبكم فإن حمل الإذن ههنا على الإرادة اقتضى أن من لم يقع منه الإيمان لم يرده الله تعالى منه، وهذا أيضا بخلاف قولكم: ثم جعل الرجس الذى هو العذاب على الذين لا يعقلون، ومن كان فاقدا عقله لا يكون مكلفا فكيف يستحق العذاب وهذا بالضد من الخبر المروى عن النبى صلى الله عليه وآله: أنه قال: أكثر أهل

الجنة البله. يقال له: فى قوله: إلا بإذن الله وجوه: منها أن يكون الإذن الأمر، و يكون معنى الكلام أن الإيمان لا يقع من أحد إلا بعد أن يأذن الله فيه و يأمر به، و لا يكون معناه ما ظنه السائل من أنه لا يكون للفاعل فعله إلا بإذنه، و يجرى هذا مجرى قوله تعالى:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

و معلوم أن معنى قوله ليس لها فى هذه الآية هو ما ذكرناه و إن كان الأشبه فى الآية التى فيها ذكر الموت أن يكون المراد بالإذن العلم. و منها: أن يكون هو التوفيق و التيسير و التسهيل، و لا شبهة فى أن الله تعالى يوفق لفعل الإيمان و يल्पف فيه و يسهل السبيل إليه. و منها: أن يكون الإذن العلم من قولهم أذنت لكذا و كذا إذا سمعته و علمته، و أذنت فلانا بكذا و كذا إذا أعلمته، فتكون فائدة الآية الأخبار عن علمه تعالى بسائر الكائنات، و أنه ممن لا تخفى عليه الخفيات، و قد أنكر بعض من لا بصيرة له أن يكون الإذن بكسر الألف و تسكين الذال عبارة عن العلم، و زعم أن الذى هو العلم الإذن بالتحريك، و استشهد بقول الشاعر: إن همى فى سماع و أذن و ليس الأمر على ما توهمه هذا المتوهم، لأن الإذن هو المصدر، و الإذن هو اسم الفعل، و يجرى مجرى الحذر فى أنه مصدر، و الحذر بالتسكين الاسم على أنه لو لم يكن مسموعا إلا الإذن بالتحريك لجاز التسكين، مثل مثل و مثل و شبه و شبه و نظائر ذلك كثيرة. و منها: أن يكون الإذن العلم و معناه إعلام الله المكلفين بفضل الإيمان و ما يدعو إلى فعله فيكون معنى الآية: و ما كان لنفس أن تؤمن إلا بإعلام الله تعالى لها ما يبعثها على الإيمان، و يدعوها إلى فعله، فأما ظن السائل دخول الإرادة فى محتمل اللفظ فباطل، لأن الإذن لا يحتمل الإرادة فى اللغة، و لو احتملها أيضا لم يجب ما توهمه لأنه إذا قال أن الإيمان لم يقع إلا و أنا مرید له لم ينف أن يكون مریدا لما لم يقع و ليس فى صريح الكلام و لا فى دليله شيء من ذلك. فأما قوله تعالى:

وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

فلم يعن به الناقدى العقول، و إنما أراد تعالى الذين لم يعقلوا و يعلموا ما وجب عليهم علمه من معرفة خالقهم تعالى و الاعتراف بنبوة رسله عليهم السلام و الانقياد إلى طاعتهم و وصفهم بأنهم لا يعقلون تشبيها، كما قال تعالى:

صُمُّ بَكْمٌ عُمَى

\*

و كما يصف أحدنا من لم يفطن لبعض الأمور أو لم يعلم ما هو مأمور بعلمه بالجنون و فقد العقل، فأما الحديث الذى أورده السائل شاهدا له فقد قيل فيه: إنه صلى الله عليه و آله لم يرد بالبله ذوى الغفلة و النقص و الجنون و إنما أراد البله عن الشر و القبيح، و سماهم بلهاء عن ذلك من حيث لا يستعملونه و لا يعتادونه لا من حيث فقد العلم به، و وجه تشبيهه من هذه حاله بالأبله ظاهر.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٥١

\*\*\*\*\*

## (٢٦) باب المشيئة و الإرادة

### ١- الحديث

على الله عز وجل

١ / ٣٨٧ . عَلَى بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْهَاشِمِيِّ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ يَقُولُ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ، وَأَرَادَ، وَقَدَّرَ وَقَضَى (٣)».

قُلْتُ: مَا مَعْنَى «شَاءَ»؟ قَالَ: «ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ (٤)».

قُلْتُ: مَا مَعْنَى «قَدَّرَ»؟ قَالَ: «تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طُولِهِ وَعَرْضِهِ (٥)».

قُلْتُ: مَا مَعْنَى «قَضَى»؟ قَالَ: «إِذَا قَضَى (٦) أَمْرًا، فَذَلِكَ الَّذِي لَا مَرَدَّ لَهُ (٧)».

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

علی بن ابراهیم هاشمی گوید: از موسی بن جعفر (علیه السلام) شنیدم که فرمود: چیزی نباشد جز آنچه خدا خواهد و اراده کند و اندازه گیری نماید و حکم دهد، گفتم معنی خواست خدا چیست؟ فرمود: آغاز کار است گفتم معنی اندازه گیری چیست؟ فرمود: آن اندازه گرفتن طول و عرض چیز است: گفتم معنی قضا و حکمش چیست؟ فرمود هر گاه حکم کند بگذراند و آنست که برگشت ندارد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

علی بن ابراهیم هاشمی گوید: از ابو الحسن موسی بن جعفر (علیه السلام) شنیدم می فرمود: نباشد چیزی جز آنچه خدا خواهد و اراده کند و مقدر سازد و مجری دارد، گفتم: معنی خواسته چیست؟ فرمود: آغاز کردن کار است، گفتم: معنی مقدر سازد چیست؟ فرمود: اندازه گرفتن چیز است از جهت درازا و پهنایش، گفتم: معنی مجری کردن چیست؟ فرمود: چون چیزی را مجری کند، آن را بگذراند و آن است که دیگر برگشتی ندارد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

علی بن ابراهیم هاشمی می گوید: از ابو الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام شنیدم که می فرمود: چیزی نباشد جز آنچه که خدا خواهد و اراده کند و مقدر سازد و فرمان دهد عرض کردم: معنی خواست خدا چیست؟ فرمود آغاز کردن کار است، گفتم، معنی اندازه گیری چیست؟ فرمود: اندازه گرفتن چیزی عبارت است از جهت درازا و پهنا، گفتم: معنی فرمان دادن چیست؟ فرمود: چون چیزی را اراده کند، آنرا بگذرانند که دیگر برگشتی نداشته باشد.

توضیح: در این حدیث چهار مرتبه از مقدمات ایجاد و آفرینش مخلوق را بیان کرده و راوی از سه عدد آن ها توضیح خواسته و حضرت توضیح داده است در اینصورت هر چیزی که آفریده شود باید

۱- مشیت و خواسته خداوند به او تعلق گیرد.

۲- آن را قطعی و مسلم باشد که اراده نام دارند.

۳- حدود و اندازه آن معین فرماید که تقدیر نام دارد.

۴- فرمان خلقت صادر شود که تقدیرش نامند.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ به این معنی است که: مشیّت الله تعالی، تدبیر هر حادث است در وقت احداث آب که اوّل حوادث و مادّه جمیع ماعدای خود از حوادث است. و آن آب را نیز گاهی مشیّت مینامند، چنانچه گذشت در حدیث چهارم باب چهاردهم.

در کتاب محاسن احمد بن ابی عبد الله البرقی، این حدیث منقول شده و بعد از «اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ» و پیش از قُلْتُ: مَا مَعْنَى قَدَرٍ، این زیادتى هست: «قُلْتُ: فَمَا مَعْنَى ارَادَ؟»

قَالَ: الثُّبُوتُ عَلَيْهِ» و این موافقتر است با آنچه میآید در حدیث چهارم باب سیام. و ما با این، شرح میکنیم.

إِذَا قَضَى أَمْضَاهُ به این معنی است که: قضا تدبیری است که مقارن کون مقضی است.

الْمَرَادُ (به فتح میم و فتح راء بی نقطه و تشدید دال بی نقطه، به صیغۀ مصدر میمی باب «نَصَرَ»): برگردانیدن؛ و مراد این جا، بدا است که در شرح عنوان باب بیست و چهارم بیان شد. و در حدیث آخر آن باب، بیان شد که بدا در مقضی مضمی نمیرود.

یعنی: روایت است از علی بن ابراهیم هاشمی، گفت که: شنیدم از امام موسی کاظم علیه السلام میگفت که: نمیشود چیزی مگر آنچه الله تعالی مشیّت آن کرده باشد و اراده آن کرده باشد و تقدیر آن کرده باشد و قضای آن کرده باشد.

گفتم: چیست معنی مشیّت کرد؟

گفت: مشیّت، ابتدای فعل است.

گفتم: پس چیست معنی اراده کرد؟

گفت: اراده، باقی ماندن بر فعل است به احداث چیزی در مادّه حوادث، پیش از وقت تقدیر، به قرینه ذکر آن علی حده.



گفتم: چیست معنی تقدیر کرد؟

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

ضعیف، و رواه البرقي في المحاسن بسند صحيح هكذا: حدثني أبي عن يونس عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا يكون إلا ما شاء الله و أراد و قضى فقال: لا يكون إلا ما شاء الله و أراد و قدر و قضى، قلت: فما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل قلت: فما معنى أراد؟ قال: الثبوت عليه، قلت: فما معنى قدر؟ إلى آخر الخبر و لعله سقط الإرادة من الكتاب. و قوله عليه السلام: ابتداء الفعل، أي أول الكتابة في اللوح، أو أول ما يحصل من جانب الفاعل و يصدر عنه مما يؤدي إلى وجود المعلول، و على ما في المحاسن يدل على أن الإرادة تؤكد المشية، و في الله سبحانه يكون عبارة عن الكتابة في الألواح و تسبب أسباب وجوده، و قوله: تقدیر الشيء، أي تعيين خصوصياته في اللوح أو تسبب بعض الأسباب المؤدية إلى تعيين المعلول و تحديده و خصوصياته و إذا قضاه أمضاه أي إذا أوجبه باستكمال شرائط وجوده و جميع ما يتوقف عليه المعلول أوجده و ذلك الذي لا مرد له لاستحالة تخلف المعلول عن الموجب التام كذا قيل.

\*\*\*\*\*

ص: ۳۶۷

- 
- ۱-۱ . الترديد والشك من الراوى ، لا من الإمام عليه السلام . أنظر : شرح صدر المتألّهين ، ص ۳۹۱ ؛ شرح المازندراني ، ج ۴ ، ص ۳۵۵؛ مرآة العقول ، ج ۲ ، ص ۱۵۱ .
- ۲-۲ . الخصال ، ص ۳۵۹ ، باب السبعة ، ح ۴۶ ، بسنده عن إبراهيم بن هاشم ، عن أبي عبد الله البرقي الوافي ، ج ۱ ، ص ۵۱۹ ، ح ۴۲۲ .

٣-٣ . فى «ف» : «وقضى وقدر». وفى «ف» والمحاسن : «قال».

٤-٤ . فى الوافى والمحاسن : «قلت : فما (الوافى : ما) معنى أراد؟ قال : الثبوت عليه».

٥-٥ . فى «ف» : «قال» . وفى حاشية «ف» : «ثم».

٦-٦ . فى حاشية ميرزا رفيعا والمحاسن : «قضاه».

٧-٧ . قال العلامة الطباطبائى قدس سره : «لاريب أن لنا فى أفعالنا الاختيارية مشيئة وإرادة وتقديرا وقضاء وهو الحكم البتّى ، وحيث عدّ الله سبحانه الموجودات أفعالاً لنفسه ، صادرة عن علمه وقدرته ، لم يكن بدّ من أن ندعن فى فعله بالجهات التى لا يخلو عنها فعل اختياريّ من المشيئة والإرادة والتقدير والقضاء؛ فالمشيئة والإرادة هما المعنى الذى لا بدّ فى الفعل الاختياريّ من تحقّقه فى نفس الفاعل منّا بعد العلم وقبل الفعل ، وهذا المعنى من حيث ارتباطه بالفاعل يسمّى مشيئة ، ومن حيث ارتباطه بالفعل يسمّى إرادة ، والتقدير تعيين مقدار الفعل من حيث تعلق المشيئة به . والقضاء هو الحكم الأخير الذى لا واسطة بينه وبين الفعل ؛ مثلاً إذا قربنا نارا من قطن ، والنار مقتضية للاحتراق ، ينتزع من المورد مشيئة الإحراق ، ثمّ بزيادة قربها إرادة الإحراق ، ثمّ من كيفية قربها وشكل القطن ووضعها منها وسائر ما يقارن المورد تقدير الإحراق ، فإن كان القطن مثلاً مرطوباً لا يؤثّر فيه النار ، كان ذلك بداء لظهور ما كان خفياً من الفعل ، وإن كان يابساً لا مانع معه من الاحتراق ، كان ذلك قضاء وإمضاء وهو الاحتراق والإحراق ؛ وبذلك يتحقّق فى كلّ حادث حدث عن أسبابه من حيث تهيؤ سببه مشيئة وتمام التهيؤ وتحقّق محلّ الفعل ، وتحقّق آخر جزء من سببه مشيئة وإرادة وقدر، وقضاء هو الإمضاء والإجراء» .

٨-١ . المحاسن ، ص ٢٤٤ ، كتاب مصابيح الظلم ح ٢٣٧ ، بهذا السند ، وبسند آخر: عن أبيه ، عن يونس بن عبدالرحمن، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام الوافى ، ج ١، ص ٥١٩، ح ٤٢٣.

## ٢- الحديث

٣٨٨ / ٢ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : شَاءَ وَأَرَادَ ، وَقَدَّرَ وَقَضَى ؟ قَالَ : « نَعَمْ » . قُلْتُ : وَأَحَبُّ ؟ قَالَ : « لَا » .  
قُلْتُ : وَكَيْفَ (١) شَاءَ وَأَرَادَ ، وَقَدَّرَ وَقَضَى وَلَمْ يُحِبَّ ؟!

قَالَ : « هَكَذَا خَرَجَ إِلَيْنَا (٢) » . (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

ابو بصیر گوید بامام صادق (علیه السلام) عرض کردم: خدا خواسته و اراده کرده و مقدر نموده و حکم فرموده؟ فرمود: آری: عرض کردم و دوست هم داشته است فرمود: نه: گفتم: چگونه خواسته و اراده کرده و مقدر نموده و حکم فرموده ولی دوست نداشته است؟ فرمود این چنین بما رسیده است.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۲۰۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

۲- ابو بصیر گوید: به امام ششم (علیه السلام) گفتم: خواسته، اراده کرده، تقدیر کرده، و مجری ساخته؟ فرمود: آری، گفتم: و دوست هم داشته؟ فرمود: نه، گفتم: چطور خواسته، اراده کرده، تقدیر کرده، مجری ساخته، و دوست نداشته؟ فرمود: همچنین به ما دستور رسیده است.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۴۳۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۲- ابو بصیر می گوید: به امام ششم علیه السلام گفتم: خدا خواسته، اراده کرده، تقدیر کرده، و فرمان داده؟ فرمود: آری، گفتم: دوست هم داشته؟ فرمود: نه گفتم: چطور خواسته، اراده کرده، تقدیر کرده، فرمان داده و دوست نداشته؟ فرمود: این چنین به ما دستور رسیده است.

توضیح: مراتب چهارگانه تکوین از خواست و اراده و تقدیر و امضاء بطور عموم شامل حال همه موجودات می شود چه خوب و چه بد، چه زشت و چه زیبا ولی محبت و دوستی برخاسته از عاطفه نشاط انگیز و در خداوند مانند صفات ذاتیه عین ذات اوست و بهنگام ظهور لطف خاصی را می طلبد که نصیب دوستان و مؤمنان می شود و شامل همه موجودات نمی گردد. مثلاً خداوند کافر را دوست نمی دارد به همین خاطر سائل می پرسد چرا محبت خداوند عمومی نیست امام بصورت ابهام پاسخ سائل را می دهد شاید به این خاطر باشد که او نمی تواند این حقیقت را درک نماید یا آن که در مجلس افراد نامناسبی حضور داشته اند و حضرت رعایت تقیه را کرده.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۳۹۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا] :

الشرح ای خرج إلینا من عند الله و علمنا من لدنه. و لعل الوجه فيه: انه تعالى ما احب شيئاً غير ذاته تعالى بالذات، و ان احب غيره فانما احبه بتبعية محبة ذاته، لانه من توابع ذاته، فكل ما هو اقرب إليه

كان احب عنده فيرجع محبته لما سواه الى محبة ذاته. و لذلك لما قرأ القارئ عند ابى سعيد المهني قوله تعالى:

فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ

،قال: ويحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه، فلا يكون له نظر الى غيره من حيث انه غيره، بل نظره الى ذاته و الى افعاله فقط، وليس فى الوجود الا نفسه و افعال نفسه و تصانيف نفسه و ضائعه و آثاره و كلها راجع إليه، و هو غاية كل شىء فلا يجاوز حبه ذاته و توابع ذاته من حيث هو متعلق بذاته، فهو اذا لا يحب الا نفسه. و ما ورد من الاخبار فى حبه لعباده، فهو مؤول بما ذكرناه و يرجع معناه الى انه جعله قريبا منه و كشف الحجاب عن قلبه حتى يراه بقلبه. فحبه تعالى لمن احبه ازلى مهما اضيف الى الإرادة الازلية، و اذا اضيف الى فعله و صنعه فى حق عبده، من تمكينه اياه من القرب منه و الى مشيئته و ارادته المخصوصة التى اقتضت تمكن هذا العبد من سلوك طريقة القرب إليه، فهو حادث يحدث بحدوث السبب المقتضى له، كما ورد فى الحديث القدسى من قوله عز و جل: لا يزال يتقرب العبد الى النواقل حتى احبه، فيكون تقربه بالنوافل سببا لصفاء باطنه و ارتفاع الحجاب عن قلبه و حصوله فى درجة القرب و صيرورته من جملة المقربين فصار قريبا بعد ما كان بعيدا كائنا فى مقام المبعدين كالبهائم و السباع و ابناء الشياطين، فقد تجددت له درجة القرب و المحبوبة بالمعنى الذى علمت من كونها على وجه التبعية، و لم يتجدد فيه تعالى صفة لم تكن، و لكن ربما يظن لهذا انه لما تجدد له القرب و صار محبوبا له تعالى بعد ما لم يكن فقد تغير وصف العبد و الرب جميعا، و هذا ظن باطل، اذ البرهان قائم على ان التغير عليه تعالى محال، بل لا يزال من نعوت الكمال و الجمال على ما كان عليه فى ازل الآزال. و هذا مما ينكشف لك بمثال فى قرب الاشخاص: فان الشخصين قد يتقاربان بتحركهما جميعا و قد يكون احدهما ثابت فيتحرك الاخر، فيحصل القرب بينهما بتغير فى احدهما فقط، و كذا فى القرب المعنوى، فان التلميذ يطلب القرب من درجة استاذة فى كمال العلم و قوة اليقين و الاستاذ ثابت فى كمال علمه غير متحرك بالنزول الى درجة التلميذ، و التلميذ متحرك مترق من حضيض الجهل الى ذروة العلم و يفاع الكمال، فلا تزال دائبا فى التغير و الترقى

الى ان يقرب من استاذه و الاستاذ ثابت غير متغير، فكذلك ينبغي ان يفهم ترقى العبد فى درجات القرب من الله تعالى و صيرورته من جملة المقربين المحبوبين بعد ما لم يكن. فاذن لا يبعد ان يكون امساكه عليه السلام عن الكلام فى حب الله لاجل ما يتوهم فيه من الحدوث و التغير فى ذاته، و مع قطع النظر عن هذا لا يتيسر لآكثر الناس ان محبة الله لعباده و خلقه، سواء كانت حادثة او ازلية راجعة الى محبة ذاته فقط، لئلا يلزم استكمالها بغيره او ابتهاجه بشيء سواه، فلاجل هذا او شبهه اتى بالكلام المجمل من غير تبين و تفصيل. و الله اعلم.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٣٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: قال لا. [ص ١٥٠ ح ٢] أقول: أى لا يتعلّق الإرادة بالذات بالأشياء كلّها؛ لعدم تعلّقها بالسرور إلاّ بالعرض ومن جهة كونها لوازم الخيرات. قال عليه السلام: هكذا. [ص ١٥٠ ح ٢] أقول: يعنى أنّه لا نزاع فى المعنى لأنّ محبّة الله لفعل العبد مثلاً طلبه منه ومدحه وثوابه عليه أو عدم نهيّه عنه ولكن خرج إلينا فى استعمالات القرآن هكذا حيث قال تعالى:

«لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ»

وفى سورة التوبة:

«لَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ»

وأمثال ذلك كثيرة. قال عليه السلام: خرج. [ص ١٥٠ ح ٢] أقول: أى وصل من النبىّ -صلى الله عليه وآله وسلم- إلينا.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از ابو بصیر گفت که: گفتم امام جعفر صادق علیه السلام را که: الله تعالی هر فعلی را که صادر می شود از بندگان، مشیّت و اراده و تقدیر و قضا کرده؟ گفت: آری. گفتم: دوست نیز داشته؟ گفت: نه. گفتم: و چگونه مشیّت و اراده و تقدیر و قضا کرده و دوست نداشته؟ گفت: چنین بیرون آمده سوی ما. مراد این است که: این نزاع در معنی نیست. و در آیات قرآنی چنین مذکور است که: هر واقع، حتی معاصی را مشیّت و اراده و تقدیر و قضا کرده، مثل قول او در سوره بقره:»

لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا»

«و در سوره هود:»

وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ»

«و در سوره دهر و سوره تکویر:»

وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»

«و معاصی را دوست نداشته مثل قول او در سوره نساء:»

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ»

«و در سوره بقره:»

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»

«و امثال اینها بسیار است. و می تواند بود که سرّ آن، این باشد که محبّت خواهشی است بالاتر از مشیّت و اراده و قدر و قضا در استعمالات اهل لغت، پس به غیر جایز، بلکه به غیر راجح، تعلّق نمی گیرد و به معنی تجویز یا امر یا اراده ثواب است؛ چه میل نفسانی در الله تعالی ممکن نیست.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۲۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (شاء) أى فى أفعال العباد أو مطلقاً، ف«نعم» أى مطلقاً، و(لا) أى لا مطلقاً، بل أحبّ ورضى إذا أمر، وأبغض وكره إذا نهى على ما مرّ بيانه آنفاً. (قلت: وكيف شاء) تقرير لشبهة مشهورة هي أنّه قد ثبت وجوب الرضا بالقضاء وعدم جواز الرضا بالكفر والمعاصى؛ فإذا كان الكفر والمعاصى بالقضاء فكيف التوفيق؟ والجواب: أنّ القضاء لا منافاة بين تعلّقه بالخير لمن أحبّه، وبين تعلّقه بالشرّ لمن أبغضه، كما لا منافاة بين محبّته لمن أحبّه وبغضه لمن أبغضه. ويعضد هذا الجواب أنّه لا منافاة بين الرضا بإجرائه تعالى الخير على يد من أحبّه والشرّ على يد مَنْ أبغضه، وبين البغض لما أبغضه تعالى، بل لا يتخلّف كلّ منهما عن الآخر فى مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان؛ فإنّه لا يرضى بالقضاء إلاّ يبغضه لما أبغضه الله، ولا يبغض ما أبغضه الله إلاّ برضاه بقضاء الله وكفّه عن قول: كيف ذا؟ وكيف ذا؟ ولم أحبّ هذا؟ ولم يحبّ هذا، وحكمة إعراض الإمام عن تفصيل الجواب معه عليه السلام (هكذا خرج إلينا) أى بالتحديث، أو من الكتب الإلهية. وقيل: «لا» يعنى لا دائماً؛ لمكان التوفيق للطاعة والخذلان للمعصية. وقال برهان الفضلاء: المراد من الجواب أنّ هذا النزاع ليس فى المعنى، والمذكور فى الآيات القرآنية أنّ كلّ واقع حتّى المعصية إنّما هو بمشيّة الله وإرادته وقدره وقضائه، قال الله عزّ وجلّ فى سورة البقرة:

«لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا افْتَنَّاكُمْ»



، وفي سورة هود:

«وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ»

، وفي سورة الدهر وسورة التكوير:

«وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». وأنه سبحانه لا يحب المعصية؛ قال الله تعالى في سورة النساء:

«لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ»

، وفي البقرة:

«إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ». وفي بعض النسخ- كما ضبط السيّد الأجلّ النائني رحمه الله-: «هكذا أخرج إلينا» على المجهول من الإفعال، قال: يعنى هكذا نقل عن النبي صلى الله عليه وآله ووصل منه إلينا. ولما كان فهمه يحتاج إلى لطف قريحة والحكمة مقتضية لعدم بيانه للسائل اكتفى ببيان المآخذ النقلى عن التبيين العقلى. ثم قال: ولعلّ عدم المنافاة بين تعلق الإرادة والمشية بشيئين وأن لا يحبه؛ لأنّ تعلق المشية والإرادة بما لا يحبه بتعلقها بوقوع ما يتعلّق به إرادة العباد وإرادتهم وترتبه عليها، فتعلقهما بالذات بكونهم قادرين مريدين لأفعالهم وترتّبها على إرادتهم، وتعلقهما بما هو مرادهم بالتبع، ولا بجبر فى كون متعلقهما بالتبع شراً غير محبوب له؛ فإنّ دخول الشرّ وما لا يحبه فى متعلق مشيئته وإرادته بالعرض جائز، فلكلّ من تعلق مشيئته وإرادته بخير وعلم لزوم شرّ له شريّة لا تقاوم خيريته تعلق بذلك الشرّ بالتبع، وذلك التعلق بالتبع لا ينافى أن يكون المرید خيراً محضاً، ولا يكون شريراً ومحبباً للشرّ. أقول: أنت خير بأن الغرض من ذكر بيانات جماعة من معظم الأصحاب معرفتك مقادير قوّة كلّ منهم فى السباحة فى بحار أحاديثهم عليهم السلام حيث لا يتجاوزون- وإن بالغوا فى بذل الجهد لها- عن أدانى سواحلها.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٤٠٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: موثق كالصحيح. قوله عليه السلام: هكذا خرج إلينا، أى هكذا وصل إلينا من النبى و آبائنا الأئمة صلوات الله عليهم، و لما كان فهمه يحتاج إلى لطف قريحة، و كانت الحكمة تقتضى عدم بيانه للسائل اكتفى عليه السلام ببيان المأخذ النقلى عن التبيين العقلى. و كلامه عليه السلام يحتمل وجوها: الأول: أن يكون المراد بالقضاء و القدر و المشية و الإرادة فيما يتعلق بأفعال العباد علمه سبحانه بوقوع الفعل و ثبته فى الألواح السماوية و شىء منها لا يصير سببا للفعل و أما المحبة فهو أمره سبحانه بالشىء و إثابته عليه، فهو سبحانه لا يأمر بالمعاصى و لا يثيب عليها فصح إثبات القضاء و أخوانها مع نفى المحبة. الثانى: أن يقال لما كانت المشية و الإرادة و تعلقهما بإيقاع الفعل فى الإنسان مقارنا لمحبهته و شوقه و ميل قلبه إلى ذلك، توهم السائل أن له سبحانه صفة زائدة على ما ذكره، و هى المحبة و الشوق و ميل القلب، أجاب عليه السلام بأنه ليس له تعالى محبة بل إسنادها إليه مجاز، و هى كناية عن أمره أو عدم نهيه أو ثوابه و مدحه. الثالث: ما قيل: أن عدم المنافاة بين تعلق الإرادة و المشية بشىء و إن لا يحبه لأن تعلق المشية و الإرادة بما لا يحبه بتعلقهما بوقوع ما يتعلق به إرادة العباد بإرادتهم و ترتبه عليها، فتعلقهما بالذات بكونهم قادرين مرادين لأفعالهم و ترتبها على إرادتهم و تعلقها بما هو مرادهم بالتبع و لا حجر فى كون متعلقهما بالتبع شرا غير محبوب له، فإن دخول الشر و ما لا يحبه فى متعلق إرادته بالعرض جائز فإن كل من تعلق مشيته و إرادته بخير و علم لزوم شر له شرية لا تقاوم خيريته تعلقتا بذلك الشر بالعرض و بالتبع و ذلك التعلق بالتبع لا ينافى أن يكون المرید خيرا محضا، و لا يتصف بكونه شريرا و محبا للشر، و سيأتى مزيد تحقيق لذلك فى شرح الأخبار الآتية.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٥٦

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٣٨٩ / ٣ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ، عَنْ وَاصِلِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ ١ / ١٥١

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «أَمَرَ اللَّهُ وَلَمْ يَشَأْ، وَشَاءَ وَلَمْ يَأْمُرْ (٤)؛ أَمَرَ إِبْلِيسَ أَنْ يَسْجُدَ لِآدَمَ، وَشَاءَ أَنْ لَا يَسْجُدَ، وَلَوْ شَاءَ (٥) لَسَجَدَ، وَنَهَى آدَمَ عَنْ أَكْلِ الشَّجَرَةِ، وَشَاءَ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا، وَلَوْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَأْكُلْ (١)». (٢)

ص: ٣٦٨

١-١ . فى حاشية «ف»: «فكيف».

٢-٢ . لا يبعد أن يكون إمساكه عليه السلام عن الجواب والكلام فى حبّ الله تعالى لأجل ما يتوهم فيه من الحدوث والتغيير مع دقة الجواب وقصور فهم الأكثرين. أنظر: شرح صدر المتألهين، ص ٣٩٢؛ الوافى، ج ١، ص ٥٢٠؛ مرآة العقول، ج ١، ص ١٥٦. وقال العلامة الطباطبائى قدس سره: «الحبّ حبان: حبّ تكويني يتعلّق بوجود الشىء من حيث هو وجوده، وحبّ تشريعي يتعلّق بالشىء من حيث هو حسن جميل، ولا يتعلّق بالقبيح أبداً؛ وكأنّ عدم استعداد ذهن السائل عن إدراك الفرق بينهما استدعى إضرابه عليه السلام عن جواب سؤاله».

٣-٣ . المحاسن، ص ٢٤٥، كتاب مصابيح الظلم، ح ٢٣٩، بسند آخر مع اختلاف يسير وزيادة الوافى، ج ١، ص ٥٢٠، ح ٤٢٤.

٤-٤ . فى «ف»: «ولم يأمر وشاء و».

٥-٥ . فى «ف»: «أن يسجد».

الشَّجَرَةَ، وَشَاءَ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا، وَلَوْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَأْكُلْ (١)». (٢)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: ممکن است خدا امر کند و نخواهد و خواهد و امر نکند، شیطان را امر کرد که به آدم سجده کند و خواست که سجده نکند و اگر میخواست سجده میکرد. و آدم را از خوردن آن درخت نهی فرمود و خواست که از آن بخورد و اگر نمیخواست او نمیخورد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۰۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- عبد الله بن سنان گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: بسا خدا فرمانی دهد و نخواهد، و بخواهد و فرمانی بدان ندهد. به شیطان فرمان داد که برای آدم سجده کند و خواست که سجده نکند و اگر خواسته بود سجده می کرد، آدم را از خوردن آن درخت نهی کرد و خواست که از آن بخورد و اگر نمی خواست که آدم بخورد نمی خورد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۳۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- عبد الله بن سنان می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم می فرمود: بسا خدا فرمانی می دهد و نخواهد، و بخواهد و فرمانی بدان ندهد. به شیطان فرمان داد که برای آدم سجده کند و خواست که

سجده نکند و اگر خواسته بود سجده می کرد، آدم را از خوردن آن درخت نهی کرد و خواست که از آن بخورد و اگر نمی خواست که آدم بخورد نمی خورد.

توضیح: ظاهر این روایت با عقیده جبر موافق است و شیعه در مذهب جبر و تفویض براساس قانون عدل عمل می کند به همین خاطر به شیعه عدلیه می گویند. لذا مرحوم مجلسی برای فرار از این محضور می گوید حدیث در مورد تقیه صادر شده است یا آن که از قول مرحوم صدوق نقل می کند که او در کتاب توحید بعد از این خبر می گوید: خداوند آدم و حوا را از خوردن آن درخت نهی کرد و می دانست که آنها خواهند خورد ولی خداوند چنین می خواست که با جبر و زور مانع خوردن آنها نشود در این صورت اراده در خداوند عزمی بود نه حتمی.

ترجمه آیت اللمی ؛ ج ۱ ، ص ۳۹۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح ان مشیئة الله تعالى من صفات ذاته فلا يمكن تخلف مقتضاه، و اما امره تعالى فهو ليس من صفاته بل هو من قبيل افعاله لکنه كما سبق على قسمين: امر تكوين و امر تشريع. فالاول كما في قوله تعالى:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

، و الثانی کقوله تعالى:

فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

، وكقوله:

وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ

، فالامر الذى من القسم الاول لكونه بارتفاع الوسائط لا بدّ من وقوع المأمور به لا سبيل الا الطاعة خاصة من غير احتمال تعص و تمرد، والذى هو القسم الثانى لكونه بالواسطة وعلى السنة الرسل و الملائكة فيمكن فيه العصيان و التجاوز عن الامر. فمنهم من اطاع و منهم عن عصى. اذا تقرر هذا فنقول: من الجائز ان يأمر تعالى عبده بشىء امره تكليفيا و لم يشأ وقوع المأمور به او نهى و شاء وقوع المنهى عند لعلمه بالمصلحة العظيمة فى ذلك. كما امر ابليس ان يسجد لآدم عليه السلام و لم يشأ، بل شاء ان لا يسجد. و نهى آدم عن اكل الشجرة و شاء ان يأكل منها، و لا يقع فى الوجود الا ما شاء الله، فلو شاء ان يسجد ابليس لآدم لسجد له لا محالة، و لو شاء ان لا يأكل آدم منها شيئا لم يأكل البتة كما فى قوله عليه السلام: ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن، وقوله تعالى:

وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٣٣

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: و شاء أن لا يسجد. [ص ١٥١ ح ٣] أقول: أى مشيئة بالعرض لا بالذات، والمشيئة هنا بمعنى أنه لم يتعلّق به إيجاده وتكوينه تعالى بأن يكون مراداً له وفعلاً يتعلّق به تأثيره كما الأمر فى سائر المكلفين حيث أراد منهم صدور الأفعال الواجبة والمستحبة عنهم بإراداتهم، وترك الأفعال القبيحة عنهم كذلك لئلا ينافى الاختيار ووصول الثواب والعقاب إليهم من جهتهم. وقوله عليه

السلام: «ولو شاء لسجد» أى لو تعلقت إرادته ومشيتته به على أن يصدر عنه ويوجد منه، لكان واجب الصدور ولا يتخلف عنه البتة كما يلوح من قوله عز من قائل:

«إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»

لأنّ المراد منه الأمر التكويني الذى هو فعل وتأثيره فيما أراد من الخيرات من الجواهر والأعراض والملك والملكوت وكون الدنيا دار مثوبة وعقوبة. وقوله عليه السلام: «وشاء أن يأكل منها» أى مشيئة بالعرض لا بالذات لكونه لازم الخيرات حيث إنّه بخروجهما عن الجنة حصلت ذريتهما وهو خيرات بالذات. ثم إنّ الشيخ ميثم البحرانى فى شرحه الكبير لنهج البلاغة المكرّم أوّل نهى آدم وزوجته بنهى أولادهما عن قرب شجرة العصيان، والجنة برضوان الله؛ لأنّ هذا أقرب من جعل النهى لتنزيه مع قوله:

«وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى»

ونحو ذلك، والله عالم برموز أقوال الأولياء عليهم السلام. قال عليه السلام: وشاء أن يأكل. [ص ١٥١ ح ٤] أقول: أى مشيئة بالعرض لكونها مضى أنّه لمشيئة الله تعالى وإيجاده إياهما بالذات.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: نهى آدم از أكل شجره، دو قسم واقع شده در قرآن و شخص شجره هر کدام ، غير شخص شجره ديگرى است و هر دو شخص شجره، از يك جنس است : اوّل: نهى در آيت سورة بقره: «

وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ»

«و این نهی، صریح است و برای تحریم است و آدم علیه السلام مخالفت آن نکرده اصلاً. دوم: نهی در سوره طه:»

فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى»

«و این نهی، غیر صریح است از اکل شجره دیگر که آن را ابلیس «شجره الخلد» و «ملک لایلی» نامیده و این نهی، برای تنزیه است، بنابر این که مراد به شقا، آزار کشیدن در دار دنیا است، مثل:»

طه\* «مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى»

«؛ زیرا که هیچ کس توهم سوء عاقبت در آدم علیه السلام نکرده و آدم علیه السلام مخالفت این نهی کرده از روی نسیان و خطا، موافق آیت سوره طه که:»

وَ لَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً»

«». و بیان می شود در «کتاب الایمان والتدویر والکفارات» در حدیث دوم باب چهاردهم که «باب الاستثناء فی الیمین» است. و میان خطاب به این نهی و میان مخالفت آدم، سی سال فاصله بوده و به این حجت که سهولت خطاب و فراموشی است آدم، مغلوب کرده موسی را، چنانچه در روایت موافق و مخالف مذکور است. علی بن ابراهیم در تفسیر سوره بقره گفته که: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَأَلَ رَبَّهُ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَجَمَعَ، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: يَا أَبَهِ! أَلَمْ يَخْلُقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَسْجَدَ لَكَ مَلَائِكَتَهُ وَأَمَرَكَ أَنْ لَا تَأْكُلَ مِنَ الشَّجَرَةِ، فَلِمَ عَصَيْتَهُ؟ قَالَ: يَا مُوسَى! بِكُمْ وَجَدْتُ حَاطِيَتِي قَبْلَ خَلْقِي فِي التَّوْرَةِ. قَالَ بِثَلَاثِينَ سَنَةً؟ قَالَ: قَالَ: فَهَوَ ذَلِكَ؟ قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَحَجَّ آدَمَ مُوسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ. حَاطِيَةٌ (به ضم خاء با نقطه و فتح طاء بی نقطه و تشدید یاء دو نقطه در پایین مکسوره و باء یک نقطه و تاء و حدت) مصغر است و عبارت از یک خطاب سهل غیر صریح است. خُلف (به ضم خاء با نقطه و سکون لام و فاء، اسم مصدر باب افعال) به معنی مخالفت است. و ابن



اثیر از مخالفان در نهایت گفته که: «الحجة الدلیل والبرهان من حاجته حجاجا ومحااجة فانا محاج وحجيج فعيل بمعنی فاعل ومنه الحديث فحج آدم موسى أى غلبه بالحجة». و ظاهر آنچه می آید در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث یازدهم باب شصت و یکم که «بَابُ ذَمِّ الدُّنْيَا وَالزُّهْدِ فِيهَا» است، این است که: اصل شجره اُخری، در بیرون جنت بوده و بعضی شاخ های آن، داخل جنت شده بوده و ابلیس به آن وسیله، تلبیس کرده و آن را از جمله افراد مأمور به در آیت:»

كُلًّا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا»

«وانموده ، پس می تواند بود که نهی دوم مفهوم باشد از»

كُلًّا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا

«؛ زیرا که در صورت آماده بودن رزق فراخ مباح یقینی، ارتکاب خوردن چیزی که داخل آن نباشد، قسمی از حرص است و خلاف اولی است. و بر هر تقدیر، مراد به نهی در این حدیث و حدیث آینده و در آیت:»

أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ»

«نهی دوم است که نهی است از قبول دلالت ابلیس در قول او، که مذکور است در سوره طه که:»

يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَىٰ»

«وقول ابلیس که مذکور است در سوره اعراف که:»

مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ

» «

إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ»

«؛ زیرا که معلوم است از سیاق قول اول این که شجره ای که ابلیس دلالت سوی آن کرده، آدم آن را ندیده بوده. و معلوم است از قول دوم این که ابلیس، ابهام این کرده که نهی شما از قرب شجره اولی برای اراده این شده که از شجره آخری تناول کنید و باعث خلود شما شود، خواه به صورت فرشته شوید و خواه نه، پس فی الحقیقه شما در تناول از شجره آخری، اطاعت امر او می کنید. و تتمه آیت سوره بقره که:»

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ»

«مؤید این است، بنابر این که «أَزَلَّهُمَا» به معنی «أَزَالَهُمَا» باشد که موافق بعض قرائت است و «عَنْ» برای مجاوزت باشد و ضمیر «عَنْهَا» راجع به «شَجَرَةَ» در»

لَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ

« باشد که اقرب است و فاء در فَأَخْرَجَهُمَا برای تعقیب باشد. و از این ظاهر می شود که قول مفسران مخالفان و تابعان ایشان که: مراد به «شَجَرَةَ الْخُلْدِ» و «هَذِهِ الشَّجَرَةَ» یکی است، و إِلَّا «أَنْ تَكُونَا» به تقدیر «إِلَّا كَرَاهَةً أَنْ تَكُونَا» یا به تقدیر «إِلَّا أَنْ لَا تَكُونَا» است؛ از کمال سفاهت و در کمال شناخت است؛ کدام عاقل تجویز می کند این رکاکت را در نظم قرآن که معجز است؟ عجب این که خیال کرده اند مثل این رکاکت را بی اضطراب در امثال آیت سوره نحل نیز که:»

وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ»

«و ظاهر است این که»

أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ

«به تقدیر «مِنْ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ» است و حذف حرف جرّ از «أَنْ». و «أَنْ» قیاسی است و ظرف، متعلق است به «رَوَاسِيَ» که متضمن معنی موانع است. و بر این قیاس است آیت سوره اعراف:»

وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

«؛ زیرا که «أَشْهَدُهُمْ» متضمن معنی «مَنْعُهُمْ» است. و آیت سوره مائده: «

يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا»

«و آیت سوره نساء:»

يُبَيِّنُ [اللَّهُ] لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا

«؛ زیرا که «أَنَّ» و مدخولش منصوب و مفعولُ بِهِ «يُبَيِّنُ» است و مراد، بیان سوء عاقبتِ آن قول و ضلال و مانند آن است، یا «يُبَيِّنُ لَكُمْ» متضمن معنی «يَمْنَعُكُمْ» است. و امثال این در نثر و نظم بسیار است. و در عاملِ جاز و مجرور، رایحه فعل، کافی است، هر چند که جامد باشد، مثل «أَسَدُ عَلِيٍّ فِي الْحُرُوبِ نُعَامَةٌ» به اعتبار این که «أَسَدٌ» متضمن معنی «مُجْتَرِيٌّ» است. و أيضاً کدام عاقل تجویز می کند که آدم علیه السلام دانسته و فهمیده ابا و استکبار کرده باشد به وسوسه ابلیس و نظیر

»:

خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»

«را خیال کرده باشد؟ و این است مراد در روایت ابن بابویه در کتاب عیون أخبار الرضا در «بَابُ ذِكْرِ مَجْلِسِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ الْمَأْمُونِ فِي عِصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» : عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْجَهْمِ، قَالَ: حَضَرْتُ مَجْلِسَ الْمَأْمُونِ وَعِنْدَهُ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ [لَهُ] الْمَأْمُونُ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ! أَلَيْسَ مِنْ قَوْلِكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ؟ قَالَ: بَلَىٰ، قَالَ: فَمَا مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «

وَ عَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ»

«؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ - قَالَ لِآدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «

أَسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ»

«وَأَشَارَ لَهُمَا إِلَى شَجَرَةِ الْحِنْطَةِ»

فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

«وَلَمْ يَقُلْ لَهُمَا لَا تَأْكُلَا مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ وَلَا مِمَّا كَانَ مِنْ جِنْسِهَا، فَلَمْ يَقْرَبَا تِلْكَ الشَّجَرَةَ وَإِنَّمَا أَكَلَا مِنْ غَيْرِهَا لِمَا أَنْ وَسَّوَسَ الشَّيْطَانُ إِلَيْهِمَا وَقَالَ:»

مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ

« «

الشَّجَرَةَ

«وَإِنَّمَا نَهَيْكُمَا أَنْ تَقْرَبَا غَيْرَهَا وَلَمْ يَنْهَكُمَا عَنِ الْأَكْلِ مِنْهَا»

إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكِينَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ\* وَفَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ»

«وَلَمْ يَكُنْ آدَمُ وَحَوَّاءُ شَاهِدًا قَبْلَ ذَلِكَ مَنْ يَحْلِفُ بِاللَّهِ كَاذِبًا»

فَدَلَّاهُمَا بِعُرْوٍ

«فَأَكَلَا مِنْهَا ثِقَةً بِيَمِينِهِ بِاللَّهِ. مراد به «هَذِهِ الشَّجَرَةَ» در این حدیث، در اول بر طبق قرآن، شجره اولی است و مراد به آن در آخر، شجره اُخری است. و ضمیر «مِنْهَا» در «و لم ينهكما عن الأكل منها» راجع به «غَيْرَهَا» است. و تأنیث، به اعتبار «شَجَرَةَ» یا به اعتبار مُضَافٍ إِلَيْهِ است. و چون مأمون معتزلی بوده، چنانچه تفتازانی در شرح مقاصد نقل از او کرده و مذهب معتزله این است که: صغیره جایز است بر انبیا پیش از نبوتِ امام از روی تقیّه. بعد از آن گفته که: وَكَانَ ذَلِكَ مِنْ آدَمَ قَبْلَ النُّبُوَّةِ، وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِذَنْبٍ كَبِيرٍ اسْتَحَقَّ بِهِ دُخُولَ النَّارِ، وَإِنَّمَا كَانَ مِنَ الصَّغَائِرِ الْمَوْهُوبَةِ الَّتِي تَجُوزُ عَلَى

الْأَنْبِيَاءِ قَبْلَ نُزُولِ الْوَحْيِ عَلَيْهِمْ، تا آخر . و برای تقیّه نگفته که: مراد به عصیان، مخالفتِ نهی تنزیه از روی فراموشی و خطاست، به قرینه آنچه مذکور شد در بیان آیات قرآن. و به قرینه فاء در «فَعَوَى» ؛ زیرا که از قبیل فاء در «فَتَشَقَّى» است، پس مراد به غوایت، شقا است که بیان شد، به اعتبار این که از آن جمله است سرگردانی، چنانچه می آید در «كِتَابُ الْحَجِّ» در حدیث سوّم باب اوّل که: «وَجَعَلَهُ تَائِهًا حَيْرَانَ». و شاید که این، از قبیل استعاره و مبنی بر تشبیه باشد، به اعتبار این که ارتکاب صدیقان مرجوح را، شبیه به ارتکاب غیر ایشان است مُحَرَّم را. و از این قبیل است : »

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ»

«و»

لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ

« . و شیخ طبرسی در کتاب احتجاج، این کلام امام رضا علیه السّلام را حمل بر تقیّه نکرده و گفته که: مراد به صغیره، مکروه-فِي الْجُمْلَةِ- است. و این، محلّ تأمل است ؛ زیرا که اختصاص به زمان سابق بر نبوّت ندارد. و شیخ طوسی در کتاب عدّه، در «فَصْلٌ فِي ذِكْرِ مُقْتَضَى الْأَمْرِ هَلْ هُوَ الْوُجُوبُ أَوْ النَّدْبُ أَوْ الْوَقْفُ وَالْخِلَافُ فِيهِ» گفته که: الْعِصْيَانُ قَدْ يَكُونُ بِمُخَالَفَةِ الْمُنْدُوبِ إِلَيْهِ، وَلَا جُلَّ هَذَا حَمَلْنَا قَوْلَهُ: »

وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَعَوَى»

«عَلَى أَنَّهُ خَالَفَ مَا نَدَبَ إِلَيْهِ، وَقَدْ يَتَجَاوَزُ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يُقَالَ فِيْمَنْ خَالَفَ الْمَشُورَةَ بِأَنَّهُ عَصَى، فَيَقُولُونَ: أَشْرْتُ عَلَيْكَ فَعَصَيْتَنِي . و قول به این که این مخالفت پیش از زمان نبوّت آدم بوده، نیز از روی تقیّه است ؛ زیرا که خطاب»

أُسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ»

«و مانند آن، بی نبوت ممکن نیست، موافق آنچه می آید در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیثِ اوّلِ باب دوم که «بَابُ طَبَقَاتِ الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ وَالْأَيْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» است. و بعضی می گویند که: مراد به آدم در»

وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ

«اکثر ذرّیتِ آدم است، مثل قول امیر المؤمنین علیه السّلام در نهج البلاغه: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَعْدِيكَ عَلَىٰ قُرَيْشٍ [وَمَنْ أَعَانَهُمْ] فَإِنَّهُمْ قَطَعُوا رَحِمِي» ؛ به دلیل برائتِ ساحتِ آدم و به موافقتِ»  
فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ».

« یعنی: روایت است از عبد الله بن سنان، از امام جعفر صادق علیه السّلام، راوی گفت که: شنیدم از امام می گفت که: امر کرده الله تعالی به چیزی و مشیت نکرده آن را. و مشیت کرده چیزی را و امر نکرده به آن. بیان این آن که: امر کرده ابلیس را به سجود آدم و مشیت نکرده آن را ؛ و اگر مشیت می کرد آن را، هر آینه سجده می کرد. و نهی کرده آدم را از خوردنِ از درخت در ضمنِ نهی از قبولِ قولِ ابلیس و مشیت کرده خوردنِ او را از آن ؛ و اگر مشیت نمی کرد، نمی خورد. مراد این است که: مشیت او به هر واقع، حتّی به معاصی تعلق می گیرد و امر او تعلق نمی گیرد مگر به طاعت، خواه واقع شود و خواه نه، پس مشیت و امر، لازم و ملزوم هم نیستند. و بنابر آنچه گفتیم در باب سابق، در تفسیر مشیت، اشکالی در این نیست.

صافی در شرح کافی ؛ ج ۲ ، ص ۵۲۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: قد سبق وحق أن شيئاً لا يقع إلا بمشيئته تعالى مأموراً به كان أو منهياً عنه، وأنه سبحانه لا يأمر إلا بالخير ولا ينهى إلا عن الشر، وأنه لا يشاء إلا أن يجري الخير على يد من يحبّه والشر على يد من لا يحبّه. وسيجيء أن له تعالى إرادتين ومشيئتين: إرادة حتم، وإرادة عزم، فلذا يأمر ولا يشاء ويشاء ولا يأمر؛ يأمر بالخير من يحبّه ومن لا يحبّه. وقد لا يشاء أن يصدر عمّن لا يحبّه؛ لعلمه الأزلي بأنه مع قدرته على الفعل والترك يختار الترك، وقد يشاء أن لا يصدر عمّن يحبّه؛ لحكمة، كالعلم بالأصلح له، كما في التالي من أنه «أمر إبراهيم بذبح إسحاق ولم يشأ أن يفعل». وسيجيء في الخامس: أنه «شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه» الشامل على ما يجري على يد العبد على خلاف ما يفعله باختياره لولا غلبة مشيئة الله - لحكمة - على مشيئته، وهو من البداء قبل الإمضاء. وينهى عن الشر من يحبّه ومن لا يحبّه، فقد يشاء صدور ما علم بعلمه الأزلي أن فاعله يختاره وقد لا يشاء لحكمة كما مر. والإشكال المتوهم في المقام يدفع بأنه سبحانه علم بعلمه الأزلي أن بعض من يحبّه لا يفعل باختياره وتوفيق الله إلا الخير، وبعضه كذلك غالباً؛ وأن من لا يحبّه لا يفعل باختياره وخذلان الله إلا الشر أو غالباً. ومصداق الأول في الثاني مثل الكافر الذي يكون عمره بين إدراكه وموته قليلاً. وصدور الخير دائماً أو كثيراً عمّن يحبّه الله، وكذا الشر عمّن لا يحبّه الله دلالة واضحة على قدرته سبحانه على الحيلولة بين العبد ومراده بالتوفيق أو الخذلان، وعلى جعله العبد قادراً على الفعل والترك، فلا جبر؛ ولذا قد يتخلف الخير عمّن يحبّه والشر عمّن لا يحبّه. قال برهان الفضلاء في شرح هذا الحديث: وذلك لأن مشيئته تبارك وتعالى يتعلّق بكلّ واقع حتّى بالمعاصي، وأمره سبحانه لا يتعلّق إلا بالطاعة تقع أم لا، فلا تلازم بينهما. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: يعنى أمر الله بشيء لم يشأ مشيئةً منجّرةً إلى وقوعه، وشاء مشيئةً منجّرةً إلى وقوع المُشاء ولو بالتبع، كما أمر إبليس بالسجود لآدم عليه السلام ولم يشأ أن يسجد، بل شاء أن لا يسجد بالتبع مشيئةً منجّرةً إلى الوقوع، ولو شاء كذلك لسجد، ونهى آدم عن أكل الشجرة ولم يشأ تركه بل شاء أن يأكل بالتبع، ولو لم يشأ لم يأكل. وقال بعض المعاصرين: سرّ هذا الحديث أن الله سبحانه بالنسبة إلى عباده أمرين: أمراً إرادياً إيجابياً، وأمراً تكليفاً إيجابياً. والأول بلا واسطة الأنبياء عليهم السلام ولا يحتمل

العصيان، والمطلوب منه وقوع المأمور به ويوافق مشيئته تعالى طرداً وعكساً لا يتخلف عنها البتة، فيقع المأمور به لا محالة وإليه أشير بقوله عز وجل:

«إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». والثاني يكون بواسطة الأنبياء عليهم السلام، والمطلوب منه قد يكون وقوع المأمور به فيوافق مشيئته تعالى ويقع المأمور به من غير معصية فيه، كالأوامر التي كلف الله بها الطائعين. وقد يكون نفس الأمر من دون وقوع المأمور به؛ لحكم ومصالح يرجع إلى العباد، فهذا الأمر الذي لا يوافق المشيئة ولا الإرادة؛ يعنى وما لم يشأ الله به وقوع المأمور به ولا إرادة، وإن شاء الأمر به وأراد وأمر؛ ولذلك لم يقع المأمور به. انتهى. وفيه -بعد ما فيه من أن الأمر من غير طلب ليس بأمر- أن تحقيقه هذا لا يوافق سرّه تحقيق السابق فى البداء فى بابه، على أن أمر إبليس بالسجود قبل بعث الأنبياء عليهم السلام.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٤١١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول. قوله عليه السلام: و شاء أن لا يسجد. أقول: توجيه تلك الأخبار على أصول العدلية لا يخلو من صعوبة وقد يوجه بوجه: الأول: حملها على التقية لكونها موافقة لأصول الجبرية وأكثر المخالفين منهم ويؤيده ما رواه الصدوق فى العيون و التوحيد بإسناده عن الحسين بن خالد قال: قلت للرضا عليه السلام: يا بن رسول الله إن الناس ينسبوننا إلى القول بالتشبيه و الجبر لما روى من الأخبار فى ذلك من آبائك الأئمة عليهم السلام؟ فقال: يا بن خالد أخبرنى عن الأخبار التى رويت عن آبائى الأئمة عليهم السلام فى التشبيه أكثر أم الأخبار التى رويت عن النبى صلى الله عليه وآله فى ذلك؟ فقلت: بل ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله فى ذلك أكثر، قال: فليقولوا إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول بالتشبيه و الجبر إذا؟ قلت له: إنهم يقولون إن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقل من ذلك شيئاً، وإنما روى عليه، قال عليه السلام: فليقولوا فى آبائى عليهم



السلام إنهم لم يقولوا من ذلك شيئا، وإنما روى عليهم، ثم قال عليه السلام: من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة، يا بن خالد إنما وضع الأخبار عنا في التشبيه والجبر الغلاة الذين صغروا عظمة الله فمن أحبهم فقد أبغضنا ومن أبغضهم فقد أحبنا الخبر . الثاني: أن يقال: المراد بالمشية العلم، ويؤيده ما في كتاب فقه الرضا حيث قال عليه السلام: قد شاء الله من عباده المعصية وما أراد، و شاء الطاعة وأراد منهم، لأن المشية مشية الأمر و مشية العلم، وإرادته إرادة الرضا وإرادة الأمر، أمر بالطاعة ورضى بها، و شاء المعصية يعنى علم من عباده المعصية و لم يأمرهم بها الخبر . الثالث: أن يقال: المراد بـمشية الطاعة هداياته و ألطافه الخاصة التي ليست من ضروريات التكليف، و بـمشية المعصية خذلانه و عدم فعل تلك الألفاف بالنسبة إليه و شىء منهما لا يوجب جبره على الفعل و الترك، و لا ينافى استحقاق الثواب و العقاب. الرابع: ما قيل: إن المراد تهيئة أسباب فعل العبد بعد إرادة العبد ذلك الفعل. الخامس: أن يقال: لما اقتضت المصلحة تكليف من علم الله منه المعصية و كلفه مع علمه بذلك و وكله إلى اختياره ففعل تلك المعصية فكأنه شاء صدوره منه، و كذا في الطاعة إذا علم عدم صدوره منه، فسمى ذلك مشية مجازا، و هذا مجاز شائع كما إذا أمر المولى عبده بأوامر و خيره في ذلك و مكنه على الفعل و الترك مع علمه بأنه لا يأتي بها، فيقال له: أنت فعلت ذلك إذ كنت تعلم أنه لا يفعل و مكنته و وكلته إلى نفسه. السادس: أن يقال أن المراد بـمشيته عدم جبره على فعل الطاعة أو ترك المعصية و بعبارة أخرى سمي عدم المشية مشية العدم كما سيأتى في كلام الصدوق (ره) و هذا قريب من الوجه السابق بل يرجع إليه. السابع: أنه إسناد للفعل إلى العلة البعيدة، فإن العبد و قدرته و أدواته لما كانت مخلوقة لله تعالى فهو جل و علا علة بعيدة لجميع أفعاله. الثامن: ما أومأنا إليه في الخبر السابق من المشية بالتبع، و ربما يحقق بوجه أوضح حيث حقق بعضهم الأمر بين الأمرين، أن فعل العبد واقع بمجموع القدرتين، قدرة الله و قدرة العبد، و العبد لا يستقل في إيجاد فعله بحيث لا دخل لقدرة الله تعالى فيه، بمعنى أنه أقدر العبد على فعله بحيث يخرج عن يده أزمة الفعل المقدر للعبد مطلقا، كما ذهب إليه المفوضة أو لا تأثير لقدرته فيه، و إن كان قادرا على طاعة العاصي جبرا لعدم تعلق إرادته بجبره في أفعاله الاختيارية كما ذهب إليه المعتزلة و هذا أيضا نحو من التفويض و ليس قدرة العبد بحيث لا تأثير له في فعله أصلا،

سواء كانت كاسبة كما ذهب إليه الأشعري، ويؤول مذهبه إلى الجبر، أم لا تكون كاسبة أيضا بمعنى أن لا تكون له قدرة و اختيار أصلا، بحيث لا يكون فرق بين مشى زيد و حركة المرتعش كما ذهب إليه الجبرية، و هم جهم بن صفوان و من تبعه. فهذا معنى الأمر بين الأمرين، و لما كان مشية العبد و إرادته و تأثيره فى فعله جزءا أخيرا للعللة التامة، و إنما يكون تحقق الفعل و الترك مع وجود ذلك التأثير و عدمه فينتفى صدور القبيح عنه تعالى، بل إنما يتحقق بالمشية و الإرادة الحادثة، و بالتأثير من العبد الذى هو متمم للعللة التامة، و مع عدم تأثير العبد و الكف عنه بإرادته و اختياره لا يتحقق فعله بمجرد مشية الله سبحانه و إرادته و قدره إذ لم يتحقق مشية و إرادة و تعلق إرادة منه تعالى بذلك الفعل مجردا عن تأثير العبد فحينئذ الفعل لا سيما القبيح مستند إلى العبد، و لما كان مراده تعالى من أقداره العبد فى فعله و تمكينه له فيه صدور الأفعال عنه باختياره و إرادته إذا لم يكن مانع أى فعل أراد و اختار من الإيمان و الكفر و الطاعة و المعصية، و لم يرد منه خصوص شىء من الطاعة و المعصية، و لم يرد جبره فى أفعاله ليصح تكليفه لأجل المصلحة المقتضية له، و كلفه بعد ذلك الأقدار بإعلامه بمصالح أفعاله و مفسده فى صورة الأمر و النهى، لأنهما منه تعالى من قبيل أمر الطبيب للمريض بشرب الدواء النافع و نهيه عن أكل الغذاء الضار، فمن صدور الكفر و العصيان عن العبد بإرادته المؤثرة و استحقاقه بذلك العقاب لا يلزم أن يكون العبد غالبا عليه تعالى، و لا يلزم عجزه تعالى كما لا يلزم غلبة المريض على الطبيب و لا عجز الطبيب إذا خالفه المريض و هلك، و لا يلزم أن يكون فى ملكه أمر لا يكون بمشية الله تعالى و إرادته، و لا يلزم الظلم فى عقابه، لأنه فعل القبيح بإرادته المؤثرة و طبيعة ذلك الفعل توجب أن يستحق فاعله العقاب. و لما كان مع ذلك الإعلام من الأمر و النهى بوساطة الحجج عليهم السلام اللطف و التوفيق فى الخيرات و الطاعات من الله جل ذكره فما فعل الإنسان من حسنة فالأولى أن يسند و ينسب إليه تعالى لأنه مع أقداره و تمكينه له و توفيقه للحسنات أعلمه بمصالح الإتيان بالحسنات و مضار تركها و الكف عنها بأوامره، و ما فعله من سيئة فمن نفسه لأنه مع ذلك أعلمه بمفاسد الإتيان بالسيئات و منافع الكف عنها بنواهيها و هذا من قبيل إطاعة الطبيب و مخالفته فإنه من أطاعه و برأ من المرض يقال: عالجه الطبيب، و من خالف و هلك يقال: أهلك نفسه بمخالفته للطبيب. فمعنى قوله: أمر الله و لم يشأ، أنه أعلم العباد

و أخبرهم بالأعمال النافعة لهم كالإيمان و الطاعة، و لم يشأ صدور خصوص تلك الأفعال عنهم، كيف و لو شاء و لم يصدر عن بعضهم لزم عجزه و مغلوبيته تعالى عن ذلك علوا كبيرا، بل إنما شاء صدور الأفعال عنهم بقدرتهم و اختيارهم أى فعل أرادوه، فما شاء الله كان. و معنى قوله: شاء و لم يأمر، أنه شاء صدور الأفعال عن العباد باختيارهم أى فعل أرادوه، و لم يأمر بكل ما أرادوا بل نهاهم عن بعضه و أعلمهم بمضرته كالكفر و العصيان. فقوله: أمر إبليس أن يسجد لآدم، أى أعلمه بأن سجده لآدم نافع له، و كفه عنه ضار له، و شاء أن لا يسجد يعنى لم يشأ خصوص السجود عنه، و لو شاء خصوص السجود عنه لسجد، لاستحالة عجزه و غلبة إبليس عليه، بل إنما شاء صدور أيهما كان من السجود و تركه، أى كفه بإرادته و اختياره، و لما لم يسجد إبليس، أى كف عن السجود بإرادته، فهو تعالى لأجل ذلك شاء كفه، و لما كان الكف إنما يتحقق بمشية إبليس و إرادته المؤثرة و هى جزء أخير للعلة التامة فلذا يستحق إبليس الذم و العقاب، و القبيح صادر عنه لا عن الله تعالى، و كذا الكلام فى نهى آدم عن أكل الشجرة. أقول: هذا ما حققه بعضهم و له وجهان: الأول: أن يكون المراد أنه تعالى يوجد الفعل بعد إرادة العبد لقولهم: لا مؤثر فى الوجود إلا الله، فإرادة العبد شرط لتأثيره تعالى، و هذا مخالف لقول الإمامية بل عندهم أن أعمال العباد مخلوقة لهم. و الثانى: أن يكون العباد موجدين لأعمالهم بشرط عدم حيلولته سبحانه بينهم و بين الفعل، و لتوفيقه و خذلانه سبحانه أيضا مدخل فى صدور الفعل، لكن لا ينتهى إلى حد الإلجاء و الاضطرار، و نسبة المشية إليه سبحانه لتمكينهم و أقدارهم و عدم منعهم عنه لمصلحة التكليف فيرجع إلى بعض الوجوه السابقة، و هو موافق لمذهب الإمامية، و الله تعالى يعلم حقائق الأمور.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٥٧

\*\*\*\*\*

٤- الحديث

٤ / ٣٩٠ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْمُخْتَارِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيِّ (٣)؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ الْعَلَوِيِّ جَمِيعًا، عَنِ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدَ الْجُرْجَانِيِّ:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «إِنَّ لِلَّهِ إِعْرَادَتَيْنِ وَمَشِيئَتَيْنِ: إِزَادَةٌ حَتْمٌ، وَإِزَادَةٌ عَزْمٌ، يَنْهَى وَهُوَ يَشَاءُ، وَيَأْمُرُ وَهُوَ لَا يَشَاءُ؛ أَوْ مَا رَأَيْتَ أَنَّهُ نَهَى آدَمَ وَزَوْجَتَهُ أَنْ يَأْكُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَشَاءَ ذَلِكَ؟ وَلَوْ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَأْكُلَا، لَمَا غَلَبَتْ مَشِيئَتُهُمَا (٤) مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَمَرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يَذْبَحَ إِسْحَاقَ (٥) وَلَمْ يَشَأْ أَنْ يَذْبَحَهُ، وَلَوْ شَاءَ (٦)، لَمَا غَلَبَتْ مَشِيئَةُ إِبْرَاهِيمَ مَشِيئَةَ اللَّهِ (٧) تَعَالَى (٨)» . (٩)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حضرت ابو الحسن (علیه السلام) فرمود: خدا را دو اراده و دو مشیت است. اراده حتم و اراده عزم (و مشیت حتم و مشیت عزم) خدا نهی میکند و میخواهد، امر میکند و نمیخواهد، مگر نمی بینی که او آدم و همسرش را نهی کرد که از آن درخت نخورند ولی خوردن ایشان را خواست و اگر نمیخواست که بخورند خواست آنها بر خواست خدای تعالی غلبه نمیکرد و حضرت ابراهیم را امر کرد که اسحاق (و بقول مشهور اسماعیل) را سر ببرد ولی نخواست که سر او را ببرد و اگر میخواست، خواست ابراهیم بر خواست خدای تعالی غلبه نمیکرد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

أبو الحسن (عليه السلام) (امام هفتم) فرمود: به راستی خدا دو اراده و دو خواست دارد: يك اراده حتمي و يك اراده عزمی، بسا باشد از چیزی نهی کند و آن را بخواهد و به چیزی فرمان دهد و آن را نخواهد،

مگر ندانی که خدا آدم را از خوردن آن درخت نهی کرد ولی خوردن آنها را خواست و اگر نمی خواست بخورند خواست آنان بر خواست خدا چیره نمی شد، و به ابراهیم (علیه السلام) فرمان داد اسحق را سر ببرد و نخواست که او را سر ببرد و اگر می خواست، خواست ابراهیم بر خواست خدای تعالی چیره نمی شد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمود: به راستی خدا دو اراده و دو خواسته دارد: یکی اراده حتمی و یکی اراده عزمی، بسا از چیزی نهی می کند و آنرا می خواهد و به چیزی فرمان می دهد و آنرا نخواهد، مگر نمی دانی که خدا آدم را از خوردن آن درخت نهی کرد ولی خوردن آن را می خواست و اگر نمی خواست بخورند خواسته ایشان بر خواست خداوند پیشی نمی گرفت و به ابراهیم علیه السلام فرمان داد اسحق را سر ببرد و نمی خواست که او را سر ببرد و اگر می خواست، هیچگاه خواست او بر خواست خدا جلو نمی افتاد.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: اراده و مشیت الهی متلازم است، و لِهَذَا در این حدیث، بیان یکی از آنها به جای بیان دیگری شده.

مراد به اراده حتم این است که: بندگان را قدرت بر ضدّ مراد آن نباشد و آن، در افعال خودش است، مثل نظام عالم که مذکور شد در حدیث آخرِ باب بیست و چهارم که «بَابُ الْبَدَاءِ» است.

مراد به اراده عزم این است که: بندگان را قدرت بر ضدّ مراد آن باشد.

يَنْهَى وَهُوَ يَشَاءُ مثال مشیّت عزم است؛ زیرا که تعلق مشیّت حتم الهی به مَنْهِيٍّ عَنْهُ، محال است.

وَيَأْمُرُ وَهُوَ لَا يَشَاءُ مثال مشیّت حتم است؛ زیرا که «لَا يَشَاءُ» به معنی «يَشَاءُ خِلَافَهُ» است. و مشیّتِ خلاف مأموریه از جانب الله تعالی دو قسم است؛ اول: مشیّت حتم. دوم: مشیّت عزم. و این جا مراد، قسم اول است، حقیقتِ نهی آدم و زَوْجَهُ او بیان شد در شرح حدیث سابق.

تعلق مشیّت حتم الهی به خلاف مأموریه ممکن است اگر مأموریه از افعال مؤلّده (به کسر لام مشدّده) باشد برای فعلی دیگر که فاعل آن الله تعالی است، مثل ذبح که مؤلّد بریده شدنِ اوداج گردن است، پس ذبح، مأموریه است از حیثیتی و غیر مأموریه است از حیثیتی دیگر. و تعلق مشیّت حتم الهی به خلافِ ذبح از حیثیت دوم ممکن است، پس امر به ذبح منسوخ نشده و ابراهیم ذبح را به جا آورده از آن حیثیت که مأموریه است و ذبح را به جا نیاورده از آن حیثیت [که] غیر مأموریه است.

ظَاهِرٍ لَمَّا غَلَبَتْ مَشِيئَةُ إِبْرَاهِيمَ مَشِيئَةَ اللَّهِ این است که: ابراهیم در دل خود میخواست که اوداج گردن پسرش بریده نشود، لیک ابن بابویه در کتاب خصال در «بَابُ الْإِثْنَيْنِ» روایت کرده که: ابراهیم میخواست که قطع اوداج را برای اجر صبر بر مصیبت عظمی؛ و بنا بر آن، این کلام به عنوان فرض خواهد بود.

یعنی: روایت است از امام رضا علیه السّلام گفت که: به درستی که الله تعالی راست دو ارادت و دو مشیّت؛ یکی اراده حتم که کسی غیر او قدرت بر خلاف آن مراد ندارد. و دیگری اراده عزم که بندگان قدرت بر خلاف آن مراد دارند.

بیان این آن که: نهی میکند از چیزی و او مشیت آن میکند به مشیت عزم. و امر میکند به چیزی و او مشیت آن نمیکند به این معنی که مشیت خلاف آن میکند به مشیت حتم؛ آیا این را نیز ندیدی که نهی کرد آدم را و زنش حوا را از خوردن ایشان از آن درخت که ابلیس به ایشان نمود و مشیت عزم کرد آن خوردن را. و اگر مشیت عزم نمیکرد خوردن ایشان را؛ به این معنی که اگر مشیت عزم میکرد نخوردن ایشان را، هر آینه نمیخوردند و غالب نمیشد مشیت آدم و حوا بر مشیت عزم الله تعالی.

و امر کرد ابراهیم را به ذبح اسحاق و مشیت نکرد ذبح او را؛ به این معنی که مشیت حتم کرد خلاف ذبح او را. و اگر مشیت حتم میکرد ذبح اسحاق را، غالب نمیشد مشیت ابراهیم بر مشیت الله تعالی.

بدان که روایات مختلف است در این که ذبیح، اسحاق است، یا اسماعیل است.

و مصنف، ترجیح روایات اول کرده. و ابن بابویه، ترجیح روایات دوم کرده. و بیان میشود مفصلاً در «کتاب الحج» در شرح کلام مصنف در ذیل حدیث پنجم «بَابُ حَجِّ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ بَنَاتِهِمَا الْبَيْتَ وَمَنْ وَلِيَ الْبَيْتَ بَعْدَهُمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ» که باب هفتم است.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مجهول، و قال الصدوق نور الله ضريحه في كتاب التوحيد بعد إيراد هذا الخبر: إن الله تعالى نهى آدم و زوجته عن أن يأكلا من الشجرة، و قد علم أنهما يأكلان منها لكنه عز و جل شاء أن لا يحول بينهما و بين الأكل منها بالجبر و القدرة، كما منعهما من الأكل منها بالنهي و الزجر، فهذا معنى مشيته فيهما و لو شاء عز و جل منعهما من الأكل بالجبر، ثم أكلا منها لكان مشيتهما قد غلبت مشية الله كما قال العالم: تعالى الله عن العجز علوا كبيرا انتهى. و الكلام في هذا الخبر كالكلام في سابقه و المراد بإرادة الحتم الإرادة المستجمعة لشرائط التأثير المنجزة إلى الإيجاب و الإيجاد، و كذا المشية، و المراد بإرادة العزم الإرادة المنتهية إلى طلب المراد و الأمر و النهي، و ينفك أحدهما عن

الآخر كما مر، وهذه الرواية تدل على أن الذبيح إسحاق، وقد اتفق عليه أهل الكتابين، وذهب إليه بعض العامة وقليل من أصحابنا، ولعل الكليني (ره) أيضا مال إليه، والمشهور أنه إسماعيل عليه السلام وعليه دلت الأخبار المستفيضة، ويمكن حمل هذا الخبر على التقية، وربما يأول بأنه عليه السلام أمر أولا بذبح إسحاق ثم نسخ وأمر بذبح إسماعيل، والإقدام على الذبح وفعل مقدماته إنما وقع فيه. وروى الصدوق (قدس سره) هذا الخبر في التوحيد، وفيه هكذا: وأمر إبراهيم بذبح ابنه و شاء أن لا يذبحه وليس فيه ذكر واحد منهما.

\*\*\*\*\*

ص: ٣٦٩

---

١-١ . ظاهر الخبر يدل على الجبر ، وهو معلوم البطلان من مذهبنا الإمامية ، فوجب التأويل إن أمكن، وإلا يردّ الخبر أو يحمله على التقية . وكذلك الأخبار الآتية . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٣٩٢ ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٣٥٩ ؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٥٢٢ ؛ مرآة العقول ، ج ١ ، ص ١٥٧ .

٢-٢ . الوافي ، ج ١ ، ص ٥٢١ ، ح ٤٢٥ .

٣-٣ . في «ألف ، و ، بس» : «الهمذاني» .

٤-٤ . في «ض ، بح ، بس» وشرح صدر المتألهين : «شهوتهما» .

٥-٥ . في حاشية «ض» والتوحيد : «إسماعيل» . وكون الذبيح إسحاق عليه السلام خلاف المشهور بأنه إسماعيل عليه السلام ، ودلت عليه الأخبار المستفيضة ، فيحمل الخبر على التقية ، أو يأول بأنّ المأمور به أولاً ذبح إسحاق عليه السلام ثم نسخ وأمر بذبح إسماعيل عليه السلام . أنظر : مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٦٢ .

٦-٦ . في «ض» وحاشية «ج» والوافي : «أن يذبحه» .



٧-٧ . محبته الطبيعيّة للولد وشوق بقائه لا ينافي التسليم والرضا لأمر الله تعالى ، فحاشا الخليل عليه السلام أن يشاء ما لا يشاء الله تعالى . أنظر شرح صدر المتألّهين ، ص ٣٩٣ ؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٥٢٣ .

٨-٨ . قال العلامة الطباطبائي قدس سره : «للمشيئة والإرادة انقسام إلى الإرادة التكوينيّة الحقيقيّة ، والإرادة التشريعيّة الاعتباريّة ، فإنّ إرادة الإنسان التي تتعلّق بفعل نفسه نسبة حقيقيّة تكوينيّة تؤثر في الأعضاء الانبعاث إلى الفعل ، ويستحيل معها تخلفها عن المطاوعة إلاّ لمانع ؛ وأمّا الإرادة التي تتعلّق منّا بفعل الغير ، كما إذا أمرنا بشيء ، أو نهينا عن شيء ، فإنّها إرادة بحسب الوضع والاعتبار ، لا تتعلّق بفعل الغير تكوينيّاً ؛ فإنّ إرادة كلّ شخص إنّما تتعلّق بفعل نفسه من طريق الأعضاء والعضلات ، ومن هنا كانت إرادة الفعل أو الترك من الغير لا تؤثر في الفعل بالإيجاد والإعدام ، بل تتوقّف على الإرادة التكوينيّة من الغير بفعل نفسه حتّى يوجد أو يترك عن اختيار فاعله ، لا عن اختيار أمره وناهيه . إذا عرفت ذلك علمت أنّ الإرادتين يمكن أن تختلفا من غير ملازمة ، كما أنّ المعتاد بفعل قبيح ربّما ينهى نفسه عن الفعل بالتلقين ، وهو يفعل من جهة إلزام ملكته الرذيلة الراسخة ، فهو يشاء الفعل بإرادة تكوينيّة ، ولا يشاؤه بإرادة تشريعيّة ، ولا يقع إلاّ ما تعلّقت به الإرادة التكوينيّة ، والإرادة التكوينيّة هي التي يسمّيها عليه السلام بإرادة حتم ، والتشريعيّة هي التي يسمّيها بإرادة عزم . وإرادته تعالى التكوينيّة تتعلّق بالشئ من حيث هو موجود ، ولا موجود إلاّ وله نسبة الإيجاد إليه تعالى بوجوده ، بنحو يليق بساحة قدسه تعالى ؛ وإرادته التشريعيّة تتعلّق بالفعل من حيث أنّه حسن وصالح غير القبيح الفاسد ، فإذا تحقّق فعل موجود قبيح ، كان منسوباً إليه تعالى من حيث الإرادة التكوينيّة بوجه ، ولو لم يرد له لم يوجد؛ ولم يكن منسوباً إليه تعالى من حيث الإرادة التشريعيّة ؛ فإنّ الله لا يأمر بالفحشاء . فقوله عليه السلام : إنّ الله نهى آدم عليه السلام عن الأكل ، وشاء ذلك ، وأمر إبراهيم عليه السلام بالذبح ، ولم يشأه ، أراد بالأمر والنهي التشريعيّين منهما ، وبالمشيئة وعدمها التكوينيّين منهما . واعلم أنّ الرواية مشتملة على كون المأمور بالذبح إسحاق ، دون إسماعيل ، وهو خلاف ما تظافرت عليه أخبار الشيعة» .

۹-۹ . التوحيد ، ص ٦٤ ، ضمن الحديث الطويل ح ١٨ ، بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجاني مع اختلاف يسير . وراجع : فقه الرضا عليه السلام ، ص ٤١٠ الوافي ، ج ١ ، ص ٥٢٢ ، ح ٤٢٦ .

## ٥- الحديث

٣٩١ / ٥ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ، عَنْ دُرُسْتِ بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ، عَنْ فَضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ:

١٥٢ / ١

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «شَاءَ وَأَرَادَ، وَلَمْ يُحِبَّ وَلَمْ يَرْضَ؛ شَاءَ أَنْ لَا يَكُونَ (١) شَيْءٌ إِلَّا بِعِلْمِهِ، وَأَرَادَ مِثْلَ ذَلِكَ، وَلَمْ يُحِبَّ أَنْ يُقَالَ (٢): ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ، وَلَمْ يَرْضَ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ». (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدا خواسته و اراده کرده ولی دوست نداشته و نپسندیده، خواسته است که چیزی نباشد مگر اینکه او بداند و همچنین هم اراده کرده و دوست نداشته که او را سوم سه خدا گویند و کفر را برای بندگان خود نپسندیده است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١ ، ص ٢٠٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- فضیل بن یسار گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: خواست، و اراده کرد، و دوست نداشت و نپسندید، خدا خواست که چیزی نباشد جز آنکه آن را حق و واقع بداند و اراده او هم چنین بود ولی دوست نداشت که بگویند: خدا سومین دو دیگر است و نمی پسندد برای بندگان خود که کافر باشند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- فضیل بن یسار می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم می فرمود: خدا خواسته و اراده کرده ولی دوست نداشته و نپسندیده خواسته است که چیزی نباشد جز آنکه آنرا حق و واقع بداند و اراده او هم چنین بود ولی دوست نداشته که گفته شود: خدا سومین آنهاست (قائل به تثلیث) زیرا کفر را برای بندگان خود نمی پسندد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۹۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاحظه]:

الشرح قد علمت ان المشیئة و الإرادة قد تخالفان المحبة و الرضا، كما قد نريد نحن شيئا لا نستلذه كالحجامة و شرب الدواء الكريهة الطعم، فكذلك ربما انفكت مشية الله و ارادته عن محبته و

رضاه، فكل ما وقع او سيقع فى العالم سواء ان من الخيرات كالايمان و الطاعة او من الشرور كالكفر و المعصية فالجميع بمشيئة الله و ارادته غير خارجة عن قضائه و قدره، لكن الخيرات كلها مقضية منه مرضية عنده تعالى و الشرور كلها مقضية غير مرضية عنده، و انما دخل فى قضائه و قدره بالعرض لا بالقصد الاول لكونها لازمة للخيرات الكثيرة، فالخير برضائه و الشر بقضائه. و قوله: شاء ان لا يكون شىء الا بعلمه و اراد مثل ذلك، اى شاء و قضى بحسب علمه الازلى بكيفية نظام الخير فى الكل على وجود الاشياء على الوجه الذى هو كائن و ان كان متضمنا لبعض الشرور و الافات، فيكون وجود الاشياء على هذا الوجه الذى هى عليه الآن و فى كل وقت مما سبق فى علمه و تعلقت به ارادته و مشيئته، و فى العالم شرور و خيرات و انوار و ظلمات و سعادة و شقاوة و صحة و سقم و ايمان و كفر و طاعة و معصية و شكر و كفران و عدل و جور الى غير ذلك من افراد الخير و الشر و الكل بعلمه و قضائه، لكن المرضى المحبوب ليس الا الخيرات دون الشرور كما قال فى باب الخيرات:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ

، و قوله:

اللَّهُ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

، و قوله:

يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ

، و قال فى الشرور مثل قوله:

وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ

، و قوله:

أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

، وقوله:

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ .

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ ، ص ٢٣٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: إلابعلمه. [ص ١٥٢ ح ٥] أقول: الباء للملابسة أى إلا مع علمه يقول: فعلت كذا بعلم وعلى علم أى لا بإكراه ولا غفلة. فى سورة فاطر:

«وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ»

، وفى سورة الدخان:

«وَلَقَدْ اخْتَرْنَا هُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ»

، وفى سورة الجاثية:

«وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» . قال عليه السلام: مثل ذلك. [ص ١٥٢ ح ٥] أقول: أى مثل «شاء» فى أن لا يكون إلابعلمه. قال عليه السلام: ولم يحبّ. [ص ١٥١ ح ٥] أقول: لأنّ المحبّة أخصّ من الإرادة؛ لأنّ من أحبّ أحداً وكرمه، لم يرد منه ما يلائمه، والله سبحانه أحبّ عباده وكرمهم، فلا يريد منهم ما يحطّهم عن هذه المرتبة العظيمة. ثمّ إنّ نفي المحبّة لا ينافى المشيئة بالعرض، فليتدبّر؛ لأنّ نفي الأخصّ لا يستلزم نفي الأعمّ. قال عليه السلام: ولم يرض. [ص ١٥١ ح ٥] أقول: الرضا هو الإرادة المتعلقة بالأمر الحسن من حيث هى كذلك.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: شَاءَ در اوّل، به تقدیر «شَاءَ كُلُّ كَائِنٍ» است. و بر این قیاس است اَرَادَ وَلَمْ يُحِبَّ وَلَمْ يَرْضَ، پس «لَمْ يُحِبَّ وَلَمْ يَرْضَ» رفع ایجابِ کَلِّی است و راجع می شود به سلبِ جزیی. «شَاءَ» در «شَاءَ أَنْ لَا يَكُونَ» مبتدا و محکی است. و «أَنْ لَا يَكُونَ» خبر مبتداست. «أَنْ» مخففه از مثقله است. و مفسره می تواند بود نزد جمعی که شرط نکرده اند تقدّم جمله را و آن را در»

وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»

«مفسره گرفته اند. و بر هر تقدیر، «لَا يَكُونُ» مرفوع است. باء در بَعْلَمِهِ برای سببیت است. و مراد به علم، چیزی است که صادر شده باشد از روی علم به مصالح و متفرّعات آن چیز، خواه فعل باشد و خواه ترک. و اَرَادَ نیز مبتداست. و مِثْلُ مرفوع و خبرِ مبتداست. یعنی: روایت است از فضیل بن یسار گفت که: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السلام می گفت که: الله تعالی مشیت کرده هر واقع را و اراده کرده هر واقع را و دوست نداشته بعضی را و راضی نشده به آن بعض. معنی «شَاءَ» این است که: نمی شود چیزی مگر به دانسته او؛ به این معنی که می توانست که کاری کند که آن چیز نشود، با وجود اختیار فاعلِ آن چیز. و دانسته نکرد. و معنی «اَرَادَ» نزدیکِ آن است که در معنی «شَاءَ» مذکور شد؛ به این معنی که ثبوت بر مقتضای مشیت است، چنانچه بیان شد در باب سابق. و دوست نداشته این را که گفته شود که: او ثالثِ ثلاثه است، چنانچه نصاری می گویند که: او ذاتی است که دو صفتِ کائِنِ فِي نَفْسِهِ دارد؛ یکی: علم. و دیگری: حیات. و راضی نشده برای بندگان خود کفر را.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۲۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: يعنى شاء الله تبارك وتعالى وجعل فى العبد قدرته على الفعل والترك، وأراد ما علم أنّ هذا يفعل باختياره فى وقت كذا إياه من الخير والشرّ، وهذا كذلك بعكسه. وله البدء فى هذه الإرادة قبل الإمضاء لحكمه، فيريد الخير ويحبّ ويرضى. ويريد الشرّ ولا يحبّ ولا يرضى. إرادته سبحانه على الحتم لا يتعلّق إلا بما يعلم صدوره عن العبد باختياره المتروك فى طرفيه، أو المغلوب المقلوب بغلبة إرادة الله من أحدهما إلى الآخر لمصلحة علمها الله. وهذا معنى (شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه وأراد مثل ذلك) والإشكال الناشئ هنا من أنّ ما يطابق الحكمة يرضى به سبحانه البتّة؛ ففى كون ما يرضى به وما لا يرضى به مطابقاً للحكمة تناقض لا محالة، مدفوع بأنّه لا شكّ لنا فى عدم المنافاة بين حكمة الصدور واللا صدور، وبين عدم الرضا به لنصّ المعصوم العاقل عن الله سبحانه وإن لم يكن وجهه معلوماً لنا، على أنّ العلم المحيط بجميع الحكّم والمصالح علمه حسّب، وما أوتى البشر من العلم إلا قليلاً. وخلاصة الكلام: أنّ جميع المكالمات سؤالاً وجواباً ينتهى فى هذا الباب إلى هذا الإشكال ولا مدفع له إلا بما قلنا، وثبت اعتقادنا عليه بعون الله تعالى وحسن توفيقه. وتوضيح الجواب: أنّه لا منافاة بين رضائه تعالى باعتبار تعلّقه بحكمته وأفعاله، وبين عدم رضائه باعتبار تعلّقه بأفعال العباد. والله عليهم حكيم، وهو لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون. قال برهان الفضلاء: «(شاء) فى (شاء أن لا يكون شيء) مبتدأ؛ لأنّه محكيّ، و«أن لا يكون» خبر، و«أن» مخففة عن المثقّلة، أو مفسّرة عند من لم يشترط تقدّم الجملة، وذهب إلى أنّ «أن» فى و«آخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين» مفسّرة، و«لا يكون» على التقديرين مرفوع، و«الباء» فى «بعلمه» للسببيّة، وكذا «وأراد» مبتدأ و«مثل ذلك» مرفوع وخبره، فالمعنى معنى شاء أنّه لا يكون شيء إلا بعلمه مع قدرته على الحيلولة بينه وبين فاعله المختار فى الفعل والترك، فقد يحول لحكمة وقد لا يحول. «ولم يحبّ أن يُقال: ثالث ثلاثة» كما قالت النصارى: إنّ سبحانه ذات لها صفتان قائمتان عليها موجودتان فى نفسيهما: إحداهما العلم، والأخرى الحياة. وقال الفاضل الإسترابادى: «(شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه وأراد مثل ذلك) المراد من العلم هنا نقوش اللوح المحفوظ، والمشية والإرادة والتقدير والقضاء كلّها نقوش اللوح المحفوظ، والتفاوت بينها أنّ كلّ لاحق تفصيله أكثر من سابقه، وتوقّف أفعال العباد على تلك الأمور السبعة إمّا بالذات أو بجعل الله

تعالى. وتحقيق المقام: أن تحرك القوى البدنية بأمر النفس الناطقة المخصوصة المتعلقة به ليس من مقتضيات الطبيعة، فيكون بجعل الله تعالى. وهنا احتمالان: أحدهما: أنه جعل الله بدنًا مخصوصاً مسخراً لنفس مخصوصة بأن قال: كُن متحركاً بأمرها، ثم جعل ذلك موقوفاً على الأمور السبعة بأن قال: لا يكن شيء إلا بعد السبعة. وثانيهما: أن بهذه السبعة يجعل الله تعالى البدن مسخراً لنفس مخصوصة كل يوم في أفعال مخصوصة، وعلى التقديرين ظهر معنى قولهم عليهم السلام: «لا جبر ولا تفويض، وبينهما منزلة أوسع مما بين السماء والأرض». وسيجيء أنه تعالى خلق الأشياء بالمشيئة، وخلق المشيئة بنفسها. والمراد أن هذه السبعة ومحللها - أعنى اللوح المحفوظ - ليست موقوفة على مثلها وإلا لزم التسلسل. وقال السيد الأجل النائبي رحمه الله: «شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه» أي شاء بالمشيئة الحتمية أن لا يكون شيء إلا بعلمه وعلى طباق ما في علمه بالنظام الأعلى وما هو الخير والأصلح ولو ازمها «وأراد» بالإرادة الحتمية «مثل ذلك ولم يحب» الشرور اللازمة التابعة للخير والأصلح، ك«أن يقال: ثالث ثلاثة» وأن يكفر به ولم يرض بها. انتهى. كأن قصده من هذا البيان ما فصلناه أولاً من عدم المنافاة بين رضائه سبحانه باعتبار تعلقه بحكمة أفعاله، وبين عدم رضائه باعتبار تعلقه بأفعال العباد.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤١٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله عليه السلام: أن لا يكون شيء إلا بعلمه، قيل: أي شاء بالمشيئة الحتمية أن لا يكون شيء إلا بعلمه، وعلى طباق ما في علمه بالنظام الأعلى وما هو الخير والأصلح ولو ازمها، وأراد الإرادة الحتمية مثل ذلك ولم يحب الشرور اللازمة التابعة للخير والأصلح، كان يقال: ثالث ثلاثة، وأن يكفر به ولم يرض بهما وقيل: لم يحب ولم يرض أي لم يأمر بهما بل جعلهما منهيًا عنهما، و



لم يجعلهما بحيث يترتب عليهما النفع، بل بحيث يترتب عليهما الضرر، وتمام الكلام فى ذلك قد مر فى شرح الأخبار السابقة.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٦٢

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦ / ٣٩٢ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ (٤) ،

ص: ٣٧٠

---

١-١ . فى التوحيد، ص ٣٤٣ : «فى ملكه».

٢-٢ . فى التوحيد والمعانى: «له».

٣-٣ . التوحيد ، ص ٣٣٩ ، ح ٩ ، بسنده عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم؛ وفيه، ص ٣٤٣ ، ح ١٢ ، بسنده عن إبراهيم بن هاشم، مع زيادة فى أوله . معانى الأخبار ، ص ١٧٠ ، ح ١ ، بسند آخر . وراجع : تصحيح الاعتقاد ، ص ٤٨ الوافى ، ج ١ ، ص ٥٢٣ ، ح ٤٢٧ .

٤-٤ . هكذا فى «ألف ، ب ، ض ، ف ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» وحاشية «جر» . وفى «ج» : «محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر» وفى «جر» والمطبوع : «محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن أبي نصر» . وما ورد فى «ج» سهو واضح ؛ لعدم ثبوت رواية محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر.

قَالَ:

قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ : « قَالَ اللَّهُ : ابْنُ (١) آدَمَ ، بِمَشِيئَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ ، وَبِقُوَّتِي أَذَيْتَ فَرَائِضِي ، وَبِنِعْمَتِي قَوَيْتَ عَلَيَّ مَعْصِيَتِي ، جَعَلْتُكَ سَمِيعاً بَصِيراً قَوِيّاً » مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ » (٢) ٤ . فِي « ب ، بَف » وَقَرَبَ الْإِسْنَادَ وَفَقَهُ الرِّضَا : « ذَلِكَ » . (٣) وَذَاكَ (٤) أَنِّي أَوْلَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ ، وَأَنْتَ أَوْلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي ، وَذَاكَ (٥) أَنَّنِي (٦) لَا أَسْأَلُ عَمَّا أَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (٧) » . (٨)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام رضا علیه السلام فرمود: خدای تعالی فرماید: ای پسر آدم بخواست من است که تو هر چه برای خود خواهی توانی خواست و نیروی من است که واجبات مرا انجام میدهی و بنعمت من است که بر نافرمانیم توانا میشوی، من ترا شنوا، بینا، توانا ساختم، هر نیکی که بتو رسد از جانب خداست و هر بدی که بتو رسد از خود تو است و این برای آنست که من بکارهای نیک تو از خودت سزاوارترم و تو بکارهای زشتت از من سزاوار تری و علت این آنست که من از آنچه میکنم بازخواست نشوم ولی مردم بازخواست شوند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٢٠٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

٦- امام رضا (علیه السلام) فرمود: خدای تعالی فرماید: ای پسر آدم، به خواست من تو برای خود هر چه خواهی توانی خواست و به نیروئی که از من است واجبات مرا انجام توانی داد و به نعمت من بر

نافرمانی من نیرومند شدی، من تو را شنوا، بینا و نیرومند ساختم، هر نیکی که به تو رسد از خدا است و هر بدی که به تو رسد از خود تو است و این برای آن است که من به کردار خوشت از خودت علاقمندترم و تو به بد کردارهایت از من علاقمندتری و دلیلش این است که من از آنچه کنم باز خواست نشوم و همان مردمند که باز خواست می شوند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۳۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امام رضا علیه السلام فرمود: خدای تعالی می فرماید: ای پسر آدم، براساس خواسته من تو برای خود هرچه را بخواهی می توانی بخواهی و بخاطر نیروی من است که واجبات مرا انجام می دهی و به همت من است که بر نافرمانی من توانا می گردی

من تو را بینا و شنوا و توانا ساختم هر نیکی که به تو برسد از خداست و هر بدی که به تو برسد از خودت است و این برای آن است که من به کردار خوشت از خودت علاقمندترم و تو، به بد کرداریهایت از من علاقمندتری و دلیلش این است که من از آنچه انجام دهم بازخواست نمی شوم ولی مردم بازخواست می شوند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۳۹۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح فى هذا الحديث مسائل شريفة من العلم الالهى: الاولى ان كل ما يحدث فى الاعيان او فى الاذهان انما تكون بعلم الله و مشيئته و هو قوله تعالى خطابا لابن آدم: بمشيئتي كنت انت الذى تشاء لنفسك، اى بإرادتي كنت بحيث تشاء و تريد شيئا لاجل نفسك، اى خلقتك ذا إرادة و علم تختار لنفسك ما تختار، فاذا كان اختيار العبد و مشيئته بمشيئته الله و قضائه فكذلك وجودات الاشياء كلها باعيانها و ما يخطر فى اذهانها بمشيئته تعالى و حكمه. الثانية ان كل ما يوجد شىء من الاشياء سواء كان من الذوات او الصفات او الافعال فالجميع موجود بقوته كائن بقدرته، و إليه الاشارة بقوله: و بقوتي اديت فرائضى فقوته تعالى سارية و قدرته نافذة فى جميع الاشياء، و هذا لا ينافى قدرة العبد و اختياره كما سيجىء تحقيقه فى باب الجبر و القدر. الثالثة ان كل خير و كمال و حسنة فهو من عند الله و كل شر و نقص و وبال و سيئة فمن جانب العباد و المخلوقات، لان المصادر منه بالذات ليس الا ايجاد الخير و افاضة الوجود. و اما الشرور و الافات فانما هى من اللوازم التابعة من غير ان يتعلق بها جعل و تأثير، فان الوجودات بمصادماتها تنتهى الى اعدام و نقائص، فان بقاء الانواع بتعاقب اشخاصها يستلزم الكون و الفساد و منشأهما وقوع التضاد فيما بين المواد، و كون الحرارة ضد البرودة ليس بجعل جاعل و لا كون الرطوبة و اليبوسة متضادتين بفعل فاعل، بل التضاد و التفسد بين موجودات هذا العالم من لوازم ماهياتها، و انما شأن الحق الاول افاضة الوجود على كل قابل لا غير و إليه الاشارة بقوله تعالى: ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك، يعنى ان كل ما اصاب الانسان من حسنة او سعادة فى الدنيا و الآخرة فهو من افاضة الله و فضله و كل ما اصابه من سيئة و شقاوة و شر و آفة فهو من قصور نفسه و نقصان قابليته عن قبول الجود الاتم و الفيض الاعظم. الرابعة ان جاعل وجود الشىء و مبدع ذاته اولى بذات ذلك الشىء و ما يصدر عنه من باب الفضائل و الحسنات من ذاته. لما مر سابقا ان نسبة الشىء الى نفسه بالامكان و الى فاعله بالوجوب، فان وجوده فى نفسه مع قطع النظر عن موجبه و جاعله بين ان يكون و ان لا يكون و نسبته الى موجبه و جاعله بالوجوب و الايجاب و النسبة الوجوبية اكد من النسبة الامكانية. ثم كلما كان الفاعل اعلى مرتبة كان ايجابه و تأثيره فى المعلول اقوى، ففاعل الفاعل و الفاعل البعيد اقوى ايجابا

و اشد تأثيرا فى المعلول الاخير من الفاعل القريب. و اعتبر بالنور الشديد الشمسى اذا اجتمع مع الانوار المتوسطة و المنعكسات من سطوح المرايا و غيرها فى اناة موضع فان الوسائط مضمحلة التأثير معه فى الانارة، فهكذا القوة الظاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط الفاعلية فى استقلال التأثير و اليجاد و هو المشار إليه بقوله تعالى: و ذلك انى اولى بحسناتك منك. الخامسة ان نسبة القبائح و السيئات الى مبادئها القريبة المزاولة لها اولى من نسبتها الى المبدأ العالى، لما سبق ان شأن المبدأ الاعلى افاضة الوجود و اعطاء الخير و الوجود لا غير، و النقائص و الشرور من لوازم الماهيات المتنزلة فى عالم التضاد، فالموجود كلما بعد عن منبع الخيرات و نور الانوار نقص وجوده و قلت خيريته و ضعف نوره و هكذا الى ان ينتهى الى المواد الظلمانية و معادن الشرور و الافات و إليه الاشارة بقوله: و انت اولى بسيئاتك منى. السادسة ان ليس لفعله تعالى غاية و غرض زائدين على ذاته و انما الغاية و الغرض لافاعيل ما سواه من الفاعلين، و الغاية و الغرض اسمان لشيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار، فالذى لاجله يفعل الفاعل فعله و يسأل عنه ب«لم» و هو يقع فى الجواب يقال له: الغاية، بالنسبة الى الفعل. فاذا قلت لبانى البيت لم تبنى البيت؟ فيقول فى جوابك: لاسكن فيه، فالسكنى غاية للبناء و غرض للبناء. اذا علمت هذا فاعلم ان وجود الاشياء عنه تعالى من لوازم خيريته تعالى، ليس يريد بايجادها شيئا اخر غير ذاته، بل كونه على كماله الاقصى يقتضى ذلك، اذ كل فاعل يقصد فى فعله شيئا فذلك الشيء افضل منه و هو ادون منزلة من مقصوده، فلو كان للاول تعالى قصد الى ما سواه، اى شيء كان من ايصال خيرية او نفع او مثوبة الى احدا و طلب ثناء او شكر او محمدة او غير ذلك، لكان فى ذاته ناقصا مستكملا بقصده و ذلك محال، لان وجوده على اقصى درجات الفضل و الكمال، اذ كل كمال و شرف و فضيلة فهو رشح من رشحات وجوده فكيف يعود إليه من مجعولاته شيء من الفضيلة لم تكن فى ذاته؟ و أيضا لو كان له قصد زائد او لفعله غرض يلحق إليه بواسطة الفعل يلزم فيه الكثرة و الانفعال و قد ثبت انه واحد احد من كل وجه هذا خلف. فاذن قد ظهر انه لا لمية لفعله و لا يسأل عما يفعل، و كل فاعل سواه فله فى فعله غرض و لفعله غاية يطلبها هى لا محالة فوقه، و تلك الغايات متفاوتة فى الشرف على حسب تفاوت الفواعل، و الذى عنده من الملائكة المقربين و من فى درجاتهم من عباده المكرمين فلا غاية لفعله و عبادته و

تسبيحه الا لقاء ذاته تعالى لا غير، و لمن دونهم من الملائكة السماوية و النفوس المدبرة غايات اخرى يشتاقون إليها و يتشبهون بها و يصلون إليها و هى بعد ذاته تعالى، و هكذا يتنازل الغايات حسب تنازل النفوس و الطبائع، حتى ان الجمادات و العناصر لها فى استحالاتها و حركاتها غايات طبيعية جعلها الله مركوزة فى ذاتها مجبولة على قصدها و طلبها

وَ لِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا. فاتضح و تبين ان لكل احد فى فعله غاية يسأل عنها و هو معنى قوله: و هم يسألون، و ليس معنى قوله:

لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ

، كما زعمه علماء العامة من الاشاعرة و غيرهم ان ذاته تعالى لا يقتضى الخير و النظام و لا يجب منه ان يكون العالم على افضل ما يمكن من الخير و التمام و الشرف و النظام بحيث لا يتصور ما هو اكمل و اتم مما هو عليه، مستدلين على صحة ما ادعوه من المجازفة بان لا اعتراض لاحد على المالك فيما يفعله من ملكه، و العالم ملكه تعالى فله ان يفعل فيه كل ما يريد، سواء كان خيرا او شرا او عبثا او جزافا، و هم لا يقولون بالمخصص و المرجح فى اختياره تعالى لشيء قائلين على: ان الإرادة تخصص احد الطرفين من دون الحاجة الى مرجح، لانه لا يسأل عن اللمية فيما يفعله، و هو كلام لا طائل تحته، فان الإرادة اذا كان الجانبان بالنسبة إليها سواء، لا يتخصص احد الجانبين الا بمرجح و لا يقع الممكن الا بمرجح، و بذلك يثبت الحاجة الى وجود الصانع. و اما الخاصية التى يقولونها فهو هوس، أليس، لو اختارت الجانب الاخر الذى فرض مساويا لهذا الجانب كانت تحصل هذه الخاصية؟ ثم تعلق الإرادة بشيء مع ان النسبة الى الجانبين سواء هذيان، فان الإرادة ما حصلت او لا إرادة لشيء ما ثم تعلقت بشيء مخصوص، فان المرید لا يريد اى شيء اتفق و لا يكون للمرید إرادة غير مضافة الى شيء اصلا ثم يعرض لها ان تعلقت ببعض جهات الامكان، نعم! اذا وقع التصور و حصل ادراك يرجح احد الجانبين يحصل إرادة مخصصة باحدهما، فالترجيح متقدم على الإرادة. فاذا علمت ان كل مختار لا بدّ فى اختياره احد طرفى وجود شيء من مرجح فيجب ان يكون المرجح فى فعل الغنى المطلق غير زائد على ذاته و علمه بذاته، فذاته هى الغاية المقتضية لفعله لا لشيء

اخر، اذ لا يتصور ان يكون امر اولى بالغنى المطلق ان يقصده، و الا لكان الغنى المطلق فقيرا فى حصول ما هو الاولى له الى ذلك الشىء و هو محال. فاذن هو الغاية للكل كما هو الفاعل للكل، فهكذا يجب عليك ان تعلم تحقيق هذا المقام لتكون موحدًا مخلصًا مؤمنًا حقًا. إضاءة عرشية و انارة مشرقية لما كانت هذه المسألة من مزلق الاقدام و مزال الافهام حتى ان اكثر الناس فى اثبات الإرادة الجزافية و نفى الايجاب بالكلية حكمهم حكم الاشاعرة و ان كانوا منتسبين الى مذهب الامامية، و ذلك لرفضهم طريق العلم و الحكمة و اشتغالهم بفروع الفقه عن اصول الدين و احكام اليقين، فلا بأس بان نزيدها إيضاحًا و اشراقًا بالبيان و نبين الحق الصريح كاشفا على العقول و الاذهان. فاقول: مما يتعلق بهذا الباب انه نقل صاحب كتاب الملل انه: اول شبهة وقعت فى البرية شبهة ابليس لعنه الله و مصدرها استبداده بالرأى فى مقابلة النص و اختياره الهوى فى معارضة الامر و استكباره بالمادة التى خلق منها و هى النار على مادة آدم و هى الطين. و انشعبت هذه الشبهة سبع شبهات و سرت فى اذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة و ضلال، و تلك الشبهات مسطورة فى شرح الاناجيل الاربعة و مذكورة فى التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه و بين الملائكة بعد الامر بالسجود و الامتناع منه. قال كما نقل عنه: انى سلمت ان البارئ تعالى إلهى و آله الخلق عالم قادر و انه مهما اراد شيئًا قال له كن فيكون و هو حكيم فى فعله الا انه يتوجه على مساق حكمته أسئلة؟ قالت الملائكة: ما هى و كم هى؟ قال لعنه الله: هى سبع: الاولى منها انه علم قبل ان خلقنى انه اى شىء يصدر عنى و يحصل منى، فلم خلقنى أولا و ما الحكمة فى خلقه اياى؟ الثانية اذ خلقنى على مقتضى ارادته و مشيئته فلم كلفنى بمعرفته و طاعته و ما الحكمة فى التكليف بعد ان لا ينتفع بطاعة و لا يتضرر بمعصية؟ الثالثة اذ خلقنى و كلفنى بالتزمت تكليفه بالمعرفة و الطاعة فعرفت و اطعت فلم كلفنى بطاعة آدم و السجود له؟ و ما الحكمة فى هذا التكليف على الخصوص بعد ان لا يزيد ذلك فى معرفتى و طاعتى؟ و الرابعة اذ خلقنى و كلفنى على الاطلاق و كلفنى بهذا التكليف على الخصوص فاذا لم اسجد فلم لعننى و اخرجنى من الجنة، و ما الحكمة فى ذلك بعد ان لم ارتكب قبيحا الا قولى: لا اسجد الا لك؟ و الخامسة اذ خلقنى و كلفنى مطلقًا و خصوصا فلم اطع فلعننى و طردنى فلم طرقتنى الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا و غررته بوسوستى فاكل من الشجرة النهى عنها و

اخرجه من الجنة معي؟ و ما الحكمة فى ذلك بعد انه لو منعنى من دخول الجنة استراح منى آدم و بقى خالدا فيها؟ و السادسة اذ خلقنى و كلفنى عموما و خصوصا و لعنى ثم طرقتنى الى الجنة و كانت الخصومة بينى و بين آدم فلم سلطنى على اولاده حتى اراهم من حيث لا يرونى و تؤثر فيهم و سوستى و لا يؤثر فى حولهم و قوتهم و قدرتهم و استطاعتهم؟ و ما الحكمة فى ذلك بعد ان لو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين كان احرى بهم و أليق بالحكمة؟ و السابعة سلمت هذا كله خلقنى و كلفنى مطلقا و مقيدا فاذا لم اطمع لعنى و طردنى، و اذا اردت دخول الجنة مكنتى و طرقتنى، و اذا عملت عملى اخرجنى ثم سلطنى على بنى آدم، فلم اذا استمهلتة امهلنى؟ فقلت:

فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ

، و ما لحكمة فى ذلك بعد ان لو اهلكنى فى الحال استراح الخلق منى و ما بقى شر ما فى العالم؟ أ ليس بقاء العالم على بقاء الخير خيرا من امتزاجه بالشر؟ قال: فهذه حجتي على ما ادعيته فى كل مسألة. قال شارح الاناجيل: فاوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام: قولوا له انك فى تسليمك الاول انى إلهك و آله الخلق غير صادق و لا مخلص، لو صدقت انى إله العالمين ما حكمت على ب«لم» فانا الله لا إله الا انا لا اسئل عما افعل و الخلق مسئولون. قال الفخر الرازى: لو اجتمع الاولون و الآخرون من الخلائق لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا من هذه الاشكالات الا الجواب الالهى. و غرض الفخر اثبات مذهب اصحابه من القول بالفاعل المختار و نفى التخصيص فى الافعال. و قد علمت ان ذلك مما ينسد به باب اثبات المطالب بالبراهين كاثبات الصانع و صفاته و افعاله و اثبات البعث و الرسالة، اذ مع تمكين هذه الإرادة الجزافية لم يبق اعتماد على شىء من اليقينيّات، فيجوز ان يخلق الفاعل المختار الذى يعتقدونها هؤلاء الجدليون فينا امرا يرينا الاشياء لا على ما هى عليها. فاقول: ان لكل هذه الشبهات التى أوردتها اللعين جوابا برهانيا حقا ينتفع به من له قلب سليم او القى السمع و هو شهيد، و لا ينفع مريض النفس و الجدلى الذى غرضه ليس الا المماراة و المجادلة فلا يمكن الزامه الا بضرب من الجدل. و لهذا اجيب اللعين من قبل الله تعالى



بما يسكته و هو بيان حاله و ما هو عليه من كفره و ظلمة جوهره عن ادراك الحق كما هو، و ان ليس غرضه فى ابداء هذه الشبهات الا الاعتراض و اغواء من يتبعه من الجهال الناقصين او الغاوين الذين هم من جنود ابليس اجمعين، فقليل له: انك لست بصادق فى دعواك معرفة الله و ربوبيته، و لو صدقت فيها لم تكن معترضا على فعله. و لكنك عرفت انه لا لمية لفعله المطلق الا ذاته، فان ايجاده للاشياء ليس له سبب و لا غاية الا نفس ذاته بذاته من غير قصد زائد و لا مصلحة و لا داع و لا معين و لا صلوح وقت و لا شىء اخر اى شىء كان الا الذات الاحدية، فان علمه بذاته الذى هو عين ذاته يوجب علمه بما يلزم خيرية ذاته من الخيرات الصادرة، فيجب صدورها عنه على الوجه الذى علمها و هو بعينه ارادته لها. فثبت ان لا لمية لفعله و لا يسأل عما يفعل فعلا مطلقا، و انما تثبت الغاية للافاعيل المخصوصة الصادرة عن الوسائط و سائر الفاعلين كما مر و هو قوله فى القرآن:

وَهُمْ يُسْئَلُونَ

، و فى هذا الحديث: و الخلق مسئولون. و معلوم عند ارباب البصائر الثاقبة و اصحاب الحكمة المتعالية ان الموجودات الصادرة منه على الترتيب من الاشرف فالاشرف و الاقرب فالاقرب الى الاخس فالاخس و الابدع فالابدع حتى انتهى الى اخس الاشياء و هى الهاوية و الظلمة، و العائدة إليه تعالى على عكس ذلك الترتيب، من الاخس فالاخس و الابدع فالابدع الى الاشرف فالاشرف و الاقرب فالاقرب الى ان ينتهى إليه سبحانه كما أشير إليه بقوله:

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ

، قوله:

كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ

، فلكل منها غاية مخصوصة ينتهى إليها و لغايته أيضا غاية اخرى فوقها و هكذا حتى ينتهى الى غاية لا غاية بعدها، كما ابتدأت من مبدأ لا مبدأ قبله. و اما الاجوبة الحكمية عن تلك الشبهات على

التفصيل لمن هو اهلها و مستحقها فهي هذه: اما الشبهة الاولى و هي السؤال عن الحكمة و الغاية في خلق ابليس فالجواب عنها: انه من حيث انه من جملة الموجودات على الاطلاق، فمصدره و غايته ليس الا ذاته تعالى الذى يقتضى وجود كل ما يمكن وجوده و يفيض عنه الوجود على كل قابل و منفعل، و اما حيثية كونه موجودا ظلما نيا و ذاتا شريرة و جوهر خبيثا، فليس ذلك بجعل جاعل بل هو من لوازم هويته النازلة فى اخر مراتب النفوس، و هي المتعلقة بما دون الاجرام السماوية و هو الجرم النارى الشديد القوة، فلا جرم غلبت عليه الانانية و الاستكبار و الافتخار و الالباء عن الخضوع و الانكسار. و اما الشبهة الثانية و هي السؤال عن حكمة التكليف بالمعرفة و الطاعة و الغاية فى ذلك و كذا ما يتوقف عليه التكليف من بعث الأنبياء و الرسل و انزال الوحي و الكتب، فالجواب عنها، ان الحكمة و الغاية فى ذلك تخليص النفوس من اسر الشهوات و حبس الظلمات و نقلها من حدود البهيمية و السبعية الى حدود الانسانية و الملكية و تطهيرها و تهذيبها بنور العلم و قوة العمل عن درن الكفر و المعصية و رجس الجهل و الظلمة، و لا ينافى عموم التكليف عدم تأثيره فى النفوس الجاسية و القلوب القاسية، كما ان الغاية فى انزال المطر اخرج الحبوب و انبات الثمار و الاقوات منها و عدم تأثيره فى الصخور القاسية و الاراضى الخبيثة لا ينافى عموم النزول، و الله اجل من ان يعود إليه فائدة فى هداية الخلائق كما فى اعطائها اصل الوجود، بل هو

الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ

، من غير غرض او عوض فى فضله و جوده. و اما الشبهة الثالثة و هي السؤال عن فائدة تكليف ابليس بالسجود لآدم و الحكمة فيه. فالجواب عنها أولا: انه ينبغى ان يعلم ان لله فى كل ما يفعله او يأمره حكمة بل حكم كثيرة، لانه تعالى منزه عن فعل العبث و الاتفاق و الجراف، و ان خفى علينا وجه الحكمة فى كثير من الامور على التفصيل بعد ان علمنا القانون الكلى فى ذلك على الاجمال، و خفاء الشئ علينا لا يوجب انتفائه، و هذا يصلح للجواب عن مثل هذه الشبهة و نظائرها. و ثانيها ان التكليف بالسجدة كان عاما للملائكة و كان ابليس معهم فى ذلك الوقت، فعمه الامر بها تبعا و بالقصد الثانى لكنه لما تمرد و عصى و استكبر و ابى بعد ما اعتقد فى نفسه انه من المأمورين صار

مطرودا ملعونا. و ثالثا بان الاوامر الإلهية و التكاليف الشرعية مما يمتحن به جواهر النفوس و يعلن ما فى بواطنهم و يبرز ما فى مكان صدورهم من الخير و الشر و السعادة و الشقاوة، فيتم به الحجة و يظهر المحجة

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ . و اما الشبهة الرابعة و هى السؤال عن لمية تعذيب الكفار و المنافقين و ايلامهم بالعقوبة و تبعيدهم عن دار الرحمة و الكرامة. فالجواب عنها: ان العقوبات الاخرية من الله ليس باعثها الغضب و الانتقام او ازالة الغيظ و نحوها، تعالى عن ذلك علوا كبيرا و انما هى لوازم و تبعات ساق إليها اسباب داخلية نفسانية و احوال باطنية انتهت الى التعذيب بنتائجها، من الهوى الى الهاوية و السقوط فى اسفل درك الجحيم و من مصاحبة المؤذيات و العقارب و الحيات و غيرها من المؤلمات. و مثالها فى هذا العالم الامراض الواردة على البدن الموجبة للاوجاع و الآلام بواسطة نهمة سابقة، فكما ان وجع البدن لازم من لوازم ما ساق إليه الاحوال الماضية و الافعال السابقة من كثرة الاكل و افراط الشهوة و نحوهما من غير ان يكون هاهنا معذب خارجي، فكذلك حال العواقب الاخرية و ما يوجب العذاب الدائم لبعض النفوس الجاحدة للحق المعرضة عن الآيات و هى

نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ . و اما التى دلت عليه الآيات و الاخبار الواردة فى الكتب الالهية و الشرائع الحققة من العقوبات الجسمانية الواردة على بدن المسيء من خارج على ما يوصف فى التفاسير فهى أيضا منشأها امور باطنية و هيئات نفسانية برزت من الباطن الى الظاهر و تصورت بصورت النيران و العقارب و الحيات و القوامع من حديد و غيرها، و هكذا يكون حصول صور الاجسام و الاشكال و الاشخاص فى الآخرة كما حقق فى مباحث معاد الجسماني و كيفيته تجسيم الاعمال و دل عليه كثير من الآيات مثل قوله تعالى:

وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ

، و قوله:

وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَىٰ

، وقوله:

كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ

، وقوله:

إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ وَ حُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ . ثم اذا سلم معاقب من خارج فان فى ذلك أيضا مصلحة عظيمة، لان التخويف و الانذار بالعقوبة نافع فى اكثر الاشخاص و الايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم المسيء تأكيد للتخويف و مقتض لزيادة النفع. ثم هذا التعذيب و ان كان شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنه خير بالقياس الى اكثر افراد النوع فيكون من جملة الخير الكثير الذى يلزمه الشر القليل، كما فى قطع العضو لاصلاح البدن و باقى الاعضاء. و اما الشبهة الخامسة و هى السؤال عن فائدة تمكين الشيطان من الدخول الى آدم فى الجنة حتى غره بوسوسته فاكل ما نهى ان اكله فاخرج به من الجنة. فالجواب عنها: ان الحكمة فى ذلك و المنفعة عظيمة، فانه لو بقى فى الجنة ابدا لكان بقى هو وحده فى منزلته التى كان عليها فى أول الفطرة من غير استكمال و اكتساب فطرة اخرى فوق الاولى، و اذا هبط الى الارض و خرج من صلبه اولاد لا يحصى يعبدون الله و يطيعونه الى يوم القيامة و يرتقى منهم عدد كثير فى كل زمان الى درجات الجنان بقوتى العلم و العبادة، و اى حكمة و فائدة اعظم و اجل و ارفع و اعلى من وجود الأنبياء و الاولياء و من جملتهم سيد المرسلين و اولاده الطاهرين صلوات الله عليه و عليهم و على سائر الأنبياء و المرسلين؟ و لو لم يكن فى هبوطه الى الارض مع ابليس الا ابتلائه مدة فى الدنيا و اكتسابه درجة الاصطفاء لكانت الحكمة عظيمة و الخير جليلا. و اما الشبهة السادسة و هى السؤال عن وجه الحكمة فى تسليط الشيطان و هو العدو المبين على ذرية آدم بالاغواء و الوسوسة بحيث يراهم من حيث لا يرونه. فالجواب عن ذلك: ان نفوس افراد البشر فى الاول الفطرة ناقصة بالقوة و مع ذلك بعضها خيرة نورانية شريفة بالقوة مائلة الى الامور القدسية عظيمة الرغبة الى الآخرة، و بعضها خسيصة الجوهر ظلمانية شريرة بالقوة مائلة الى الجسمانيات عظيمة فى آثار الشهوة و الغضب، و ليس سلطان الشيطان الا على هذا القسم لقوله تعالى:

إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ

،  
إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ . و مع ذلك فلو لم يكن فى الوجود وسوسة الشياطين و الاغواء و لا طاعة النفس و الهوى لكان ذلك منافيا للحكمة لبقائهم على طبقة واحد من نفوس سليمة ساذجة، فلا يتمشى عمارة الدنيا بعدم النفوس الجاسية الغلاظ العمالة فى الارض لاغراض و نية عاجلة، الا ترى الى ما روى من قوله تعالى فى الحديث القدسى: انى جعلت معصية آدم سببا لعمارة العالم؟ و ما روى أيضا فى الخبر: لو لا انكم تذنبون لذهب الله بكم و جاء بقوم يذنبون. و اما الشبهة السابعة و هى السؤال عن الفائدة فى امهال ابليس فى الوسوسة لاولاد آدم الى يوم البعث. فالجواب بمثل ما ذكرنا، فان بقائه تابع لبقاء النوع البشرى بتعاقب الافراد و هو مستمر الى يوم القيامة، فكذلك و جب استمراره و دوامه لاجل ادامة الفائدة التى ذكرناها فى وجوده و وجود وسوسته الى يوم الدين. و قوله: أ ليس بقاء العالم على الخير خيرا من امتزاجه بالشر؟ قلنا: فاذن لم يكن دنيا، و الدنيا ممزوجة بالشرور لكنها جسر يعبر به الناس الى الآخرة، و لو كان كلها شرا و لكن وسيلة الى الخير الاخرى الدائم لكان وجودها خيرا من عدمها، و العالم الذى لا يتطرق إليه الشرور و الافات عالم اخر إليه رجعى الطاهرات من نفوسنا، و هذا العين مع اشتهاه بالعلم فى غاية الجهل المركب بالعناد كما يظهر من ايراد هذه الشبهات. و كل من له مرتبة متوسطة فى الحكمة يعلم دفعها و حلها فضلا عن الراسخ القدم فى الحكمة المنشرح الصدر بنور الايمان و المعرفة. و مع ذلك ذكر الفخر الرازى اما المشككين ما نقلنا عنه من أنه: لو اجتمع الخلائق كلهم لم يجدوا مخلصا عن هذه الشبهات الا بما سماه الجواب الالهى من القول بابطال الحكمة و انكار الغاية و نفى المرجح و السبب الذاتى لوجود الاشياء شعفا بمذهب اصحابه و ترويجا له من القول بالفاعل المختار و الإرادة الجزافية، و ذلك لقصوره و قصورهم عن ادراك الحكمة المتعالية و فهمهم الانوار العلمية و عجزهم عن دفع الاوهام و الشبهات الموردة فى كل باب عقلى، لان ذلك لا يتسير الا بترك الرغبة الى الدنيا و مالها و جاهها و الشهرة عند اربابها، و انى يتسير الوصول الى نيل الغوامض الالهية و فهم الاسرار

اليقينية مع هذه الدواعى و الامراض النفسانية و الاغراض الدنيوية؟ و الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٤١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السادس قوله رحمه الله: محمد بن يحيى السند صحيح من ثلاثيات الكلينى رحمه الله تعالى، و ذلك ضرب من أعلى ضروب علو الاسناد على الاقوى.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٧١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: قال الله. [ص ١٥١ ح ٦] أقول: المقول حديث قدسى، وهو ما كان من الله لا بتوسّط جبرئيل. قال عليه السلام: لنفسك. [ص ١٥٢ ح ٦] أقول: اللام للانتفاع. قال عليه السلام: ماتشاء. [ص ١٥٢ ح ٦] أقول: من الطاعات. قال عليه السلام: ما أصابك. [ص ١٥٢ ح ٦] أقول: قال البيضاوى: والآية مخصوصة بالمجوس، فإنّ ما أصاب غيرهم، فلاسباب آخر منها تعريضه للأجر العظيم بالصبر عليه. قال عليه السلام: وذاك أنّى. [ص ١٥٢ ح ٦] أقول: تصريح بالتعليل المفهوم من الاستيناف فى «أتى» أى «لأتى». قال عليه السلام: وأتنى. [ص ١٥٢ ح ٦] أقول: دفع لسؤال يتفرّع إليه أوهام العوامّ. وجه الدفع أى لا أفعل إلّا ما فيه المصلحة مع العلم بوجوه المصالح والمفاسد والنهى عن السؤال عن سرّ القدر؛ «لأنّه سرّ من سرّ الله فمن يطلع إليها، فقد ضادّ الله - عزّ وجلّ - فى حكمته، ونازعه سلطانه، وكشف عن سرّه، وباء بالغضب من الله، ومأواه جهنّم وبئس المصير». ثمّ إنّ

معتزلة بصرة ذهبوا إلى أنه يجب عليه الأصلح بمعنى الأنفع للعبد في دينه ودينه . ويرد عليهم النقض بخلق الكافر والنقض بالإخوة الثلاثة: أحدهم مات بالغاً مؤمناً، والثاني مات بالغاً كافراً، والثالث مات صبياً، وهو مبنی علی أنه لا يتعلّق التكليف بالصبيّ في الآخرة، وهو منافٍ للأخبار.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٦٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: لام در لِنَفْسِكَ برای انتفاع است. و مَا تَشَاءُ اعمّ از افعال حسنه و قبيحه است ؛ زیرا که هر فعل اختیاری، موقوف بر داعی است و آن در بنده، علم به نفع است. و می تواند بود که مَا تَشَاءُ عبارت از افعال حسنه باشد، مثل طاعات. الْقُوَّة (به ضمّ قاف و تشدید واو): زورمندی عزم کسی در کاری. و آن، ضدّ «حَوْل» به فتح حاء بی نقطه و سکون واو است که به معنی سستی عزم کسی از کاری است ، مثل «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ». مَا أَصَابَكَ تا آخر، مذکور است در سوره نساء. «مِنْ» در

مِنْ حَسَنَةٍ

«و در»

مِنْ سَيِّئَةٍ

«برای سببیت است. اَنِّي دو جا، به تقدیر «لَا اِنِّي» است. لَا اُسْأَلُ تا آخر، مضمون آیت سوره انبیاء است. و سؤال از فعل کسی عبارت است از محاسبه بر معامله که با آن کس است برای باز یافتِ حَقِّی که بر آن کس باقی باشد، تا مدهانه کند آن کس در طلب حق خود از سائل اگر تَضییع حق آن کس کرده باشد، مثل طلب این که الله تعالی عذاب نکند مشرک را به سبب حَقِّی از مشرک که نزد الله تعالی باقی باشد. یعنی: گفت امام رضا علیه السّلام که: گفت الله تعالی در حدیث قدسی که: ای

فرزند آدم! به مشیت من شدی تو آن که مشیت می کنی برای خود آنچه را که مشیت می کنی. و به قوت عزمی که به وسیله قوت من است ادا کردی فرایض را و به نعمت من - مثل گوش و چشم - قوت بر معصیت من به هم رسانیدی؛ چه من تو را شنوای بینای توانا کردم و اگر نمی کردم، معاصی که سمع و بصر و توانایی در آنها دخل دارند، نمی شد. بیان این آن که: آن چه از نفع برمی خورد تو را در دنیا و آخرت به سبب عملی که خیر است، پس از الله تعالی است. و آنچه از ضرر برمی خورد تو را در دنیا و آخرت به سبب عملی که شر است، پس از خود توست. و این به سبب این است که من، اولی به اعمال خیر توأم از تو. و تو اولی به اعمال شر تویی از من. و این اولی بودن، برای این است که هیچ کس را حقی بر الله تعالی باقی نمی ماند و حق الله تعالی بر بندگان بسیار است، پس آن چه در جزای عمل نیک کند، بنابر وعده تفضل است و آن چه در جزای عمل بد کند، بنابر عدل است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۳۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: من بینات براهین ما بیناه أولاً فی هدیة سابقه. فی بعض النسخ: «یا ابن آدم» بإثبات حرف النداء. (بمشیت) المراد هنا بالمشیة: القدر المشترك بین المشیة السابقة علی الإرادة والإرادة، أی بجعلی فیک القدرة علی الفعل والترك، و بإرادتی إجراء الخیر أو خلافه علی یدک بعلمی وحکمتی. (أنت الذی تشاء لنفسک) باختیارک و قدرتک التی تحت قدرتی و مغلوبة لها؛ لقدرتی علی قلبها إن شئت بعلمی وحکمتی من کلّ واحد من طرفی الاختیار إلی الآخر ما تشاء من الخیر و خلافه. (وبقوتی أدیت فرائضی) أی بقوتی الغالبة علی قوتک عند صدور فعل عنک لا بالجبر ولا بالتفویض، بل بأمر بین الأمرین، أو المعنی: و بخلقی القدرة فیک و توفیقی لک علی اختیارک فعل الحسنه. و هذا أنسب بالفقرة التالیة. فی بعض النسخ: «فریضتی» مکان «فرائضی». (و بنعمتی قویت علی معصیتی) أی و بکرامتی و خلقی فیک القدرة والقوة والجوارح والآلات. و فسر التکریم فی قوله:



«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»

بإعطاء القدرة والاختيار . وهذه الفقرة توبيخية بدليل تاليها وهي تعليلية. (ما أصابك من حسنة ) أى باختيارك بتوفيق الله (فمن الله) بعلمه وحكمته. (وما أصابك من سيئة) باختيارك بخذلان الله (فمن نفسك) كذلك (وذلك أنى) بفتح الهمزة تعليلية، أى ولذلك حسناتك بعلمى وحكمتى وتوفيقى منسوبة إلى رضائى، وسيئاتك بعلمى وحكمتى وخذلانى إيتاك منسوبة إليك وعدم رضائى بها. وفى الصحيفة الكاملة السجادية: «وإذا هممنا بهمين يرضيك أحدهما عنّا، ويسخطك الآخر علينا، فمِلْ بنا إلى ما يرضيك عنّا، وأوهن قوتنا عمّا يسخطك علينا، ولا تُخَلِّ فى ذلك بين نفوسنا واختيارها؛ فإنّها مختارة للباطل إلا ما وقفت، أمانة بالسوء إلا ما رحمت». . ولما كان وجه الرضاء وعدمه المتعلقين معاً بحكمة الخذلان مع قدرته سبحانه، على الحيلولة غير معلوم لنا، قال عليه السلام: (وذلك أننى لا أسأل عمّا أفعل وهم يُسألون). قال برهان الفضلاء ما حاصله: إنّ معصية العبد بمحض تمكين الله إياه عليها، وأما طاعته فبانضمام تقويته سبحانه إياه عليها بالتمكين . وحاصله: أنّ الطاعة بالتوفيق والمعصية بالخذلان فإنّ كلّاً من المعصية والطاعة إنّما هو بأمر بين الأمرين. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «بمشيئتى» أى بالمشيئة التى خلقتها فيك وجعلتك ذا مشيئة، -وهى من آثار مشيئة الله سبحانه- كنت أنت الذى تشاء لنفسك على وفق هواها ما تشاء، وبالقوة التى خلقتها فيك -وهى من آثار قوة الله، ولعلّ المراد هنا القوة العقلانية- أديت فريضتى، وبنعمتى التى أنعمتها عليك من قدرتك على ما تشاء، والقوى الشهوانية والغضبية- التى بها حفظ الأبدان والأنواع وصلاحها- قويت على معصيتى . «جعلتك سمياً بصيراً قوياً».السمع باعتبار حمل القوة على القوة العقلانية، والبصر ناظر إلى الفقرة الثانية، والقوة إلى الفقرة الثالثة. «ما أصابك من حسنة فمن الله» لأنّه من آثار ما أفيض عليه من جانب الله. «وما أصابك من سيئة فمن نفسك» لأنّه من طغيانها هواه. «وذلك أنى أولى بحسناتك منك» بيان للفرق مع أنّ الكلّ مستند إليه ومُنْتَهٍ به بالأخرة. وللعبد فى الكلّ مدخل بالترتب على مشيئته وقوة العقلانية والنفسانية بأنّ ما يؤدّى إلى الحسنات منها أولى به سبحانه؛ لأنّه من مقتضيات خيريته سبحانه وآثاره الفائضة من ذلك الجناب بلا مدخلية النفوس إلا القابلية لها. وما يؤدّى إلى السيئات منها أولى بالأنفس؛ لأنّها مناقص من آثار نفسها لا يستند إلا إلى

ما فيه منقصة. «وذلك أنّي لا أسأل عمّا أفعل وهم يُسألون» بيان لكونه أولى بالحسنات بأنّ ما يصدر ويفاض من الخير المحض من الجهة الفائضة منه لا يسأل عنه ولا يؤاخذ به؛ فإنّه لا مؤاخذه بالخير الصرف، وما ينسب إلى الخير المحض، ومن فيه شريّة ينبعث منه الشرّ يؤاخذ بالشرّ، والشروع وإن كان من حيث وجودها منتسبة إلى خالقها فمن حيث شريّتها منتسبة إلى منشئها وأسبابها القريبة الماديّة. صدق الله العظيم. انتهى. لو سأل السائل عن منقصة بيانه لا منقصة فيه سوى أنّه يُستشَم من عدّة من فقراته أنّها كأنّها مبتنية على طائفة من أصول الفلاسفة من الإيجاب وكون الآثار باقتضاء الطبائع، وفي وجه وهو لا يسئل ما فيه.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤١٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: صحيح. قوله سبحانه: بمشيّتي، أي بالمشية التي خلقتها فيك و جعلتك مريدا شائيا، أو بما شئت أن أجعلك مختارا مريدا و بقوتي التي خلقتها فيك أديت فرائضي، و قيل لعل المراد بها القوة العقلانية و بنعمتي التي أنعمتها عليك من قدرتك على ما تشاء، و القوى الشهوانية و الغضبية التي بها حفظ الأبدان و الأنواع و صلاحها قويت على معصيتي و قوله جعلتك سميعا بصيرا ناظر إلى الفقرة الثانية، و قوله: قويا إلى الثالثة. و قوله:

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ

لأنه من آثار ما أفيض عليه من جانب الله

وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ

لأنه من طغيانها بهواه. وقوله: و ذاك أنى أولى بحسناتك منك إلخ بيان للفرق، مع أن الكل مستند إليه و منتهى به بالأخرة، و للعبد فى الكل مدخل بالترتب على مشيئته و قواه العقلانية و النفسانية، بأن ما يؤدى إلى الحسنات منها أولى به سبحانه، لأنه من مقتضيات خيريته سبحانه و آثاره الفائضة من ذلك الجنب بلا مدخلية للنفوس إلا القابلية لها، و ما يؤدى إلى السيئات منها أولى بالأنفس لأنها مناقص من آثار نقصها لا تستند إلى ما فيه منقصة. وقوله: و ذاك أنى لا أسأل عما أفعل

وَهُمْ يُسْأَلُونَ

بيان لكونه أولى بالحسنات بأن ما يصدر و يفاض من الخير المحض من الجهة الفائضة منه لا يسأل عنه، و لا يؤاخذ به فإنه لا مؤاخذة بالخير الصرف، و ما ينسب إلى غير الخير المحض و من فيه شرية ينبعث منه الشر يؤاخذ بالشر، فالشرور و إن كانت من حيث وجودها منتسبة إلى خالقها، فمن حيث شريتها منتسبة إلى منشأها و أسبابها القريبة المادية، هذا ما ذكره بعض الأفاضل فى هذا المقام. و يمكن أن يقال: كونه تعالى أولى بحسناته لأنها بألطفه و توفيقاته و تأييداته و يمكن أن يكون قوله عليه السلام: بقوتى إشارة إلى ذلك أيضا، و للعبد مدخلية ضعيفة فيها بإرادته و اختياره بخلاف المعاصى، فإنها و إن كانت بالقدرة و الآلات و الأدوات التى خلقها الله فيه و له، لكنه سبحانه لم يخلقها للمعصية بل خلقها للطاعة، و صرفها فى المعصية موجب لمزيد الحجة عليه، و أما خذلانه و منع التوفيق فليس فعلا منه تعالى بل ترك فعل لعدم استحقاقه لذلك و اختيار المعصية بإرادته و سوء اختياره، فظهر أن العبد أولى بسيئاته منه سبحانه. وقوله: و ذاك أنى يمكن أن يكون تفريعا لا تعليلا، أى لأجل ما ذكر لا يسأل سبحانه عن معاصى العباد و لا يعترض عليه و هم يسألون، و لو كان تعليلا يحتمل أن يكون المراد أنه لوضوح كمال علمه و حكمته و لطفه و رحمته ليس لأحد أن يسأله عن سبب فعله و حكمة التكليف، و العباد لنقصهم و عجزهم و تقصيرهم يسألون، و ليس على ما زعمه الأشاعرة من أن المراد أنه لا اعتراض لأحد على المالك فيما يفعله فى ملكه، و العالم ملكه تعالى و ملكه فله أن يفعل فيه كل ما يريد سواء كان خيرا أو شرا أو عبثا، و هم لا يقولون بالمخصص و

المرجح فى اختياره تعالى لشيء، قائلين إن الإرادة يخصص أحد الطرفين من غير حاجة إلى المخصص والمرجح لأنه لا يسأل عن اللمية، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٦٣

\*\*\*\*\*

## (٢٧) باب الابتلاء والاختبار

### ١- الحديث

٣٩٣ / ١ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ حَمْرَةَ  
بْنِ مُحَمَّدٍ الطَّيَّارِ:

ص: ٣٧١

---

١-١ . هكذا فى النسخ التى قوبلت وشرح المازندراني والوافى . وفى المطبوع : «[يا] ابن».

٢-٢ . النساء

٣-٣ : ٧٩ .

٤-٣ . فى «ب ، بف» والوافى وقرب الإسناد وفقه الرضا: «وذلك».

٥-٤ . فى «ب ، بف» وقرب الإسناد وفقه الرضا: «ذلك».

٦-٥ . فى «ج ، بر» وحاشية «بف» ومرآة العقول والوافى وقرب الإسناد : «أنى».

٧-٦ . فى الوافى : «صدق الله». وهى إشارة إلى الآية ٢٣ من سورة الأنبياء (٢١) : «لَا يُسْـَٔلُ  
عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ» .

٧-٨ . قرب الإسناد ، ص ٣٥٤ ، ح ١٢٦٧ ، عن أحمد بن محمد ، عن أحمد بن محمد بن أبى  
نصر . الكافى ، كتاب التوحيد ، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين ، ح ٤١٢ ، بسند آخر ، عن

أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن الرضا، عن علي بن الحسين عليهما السلام؛ وفي التوحيد، ص ٣٨٨، ح ٦؛ وعيون الأخبار، ج ١، ص ١٤٤، ح ٤٩، بسنده فيهما عن أحمد بن محمد بن أبي نصر. وفي المحاسن، ص ٢٤٤، كتاب مصابيح الظلم، ذيل ح ٢٣٨، بسند آخر. تفسير العياشي، ج ١، ص ٢٥٨، ح ٢٠٠، عن صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام. فقه الرضا عليه السلام، ص ٣٤٩، وفي كلها مع زيادة يسيرة في أوله وآخره الوافي، ج ١، ص ٥٢٤، ح ٤٣٠.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «مَا مِنْ قَبْضٍ وَلَا بَسْطٍ (١) إِلَّا وَلِلَّهِ فِيهِ مَشِيئَةٌ وَقَضَاءٌ وَابْتِلَاءٌ (٢)». (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق عليه السلام فرمود: هیچ قبض و بسطی (تنگی و فراخی، بستن و گشودنی) نباشد جز آنکه برای خدا نسبت بآن خواست و حکم و آزمایش است:

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: هیچ کف بستن و کف گشودنی (داد و ستدی) نیست جز آنکه برای خدا در آن خواست و حکم و آزمایش است.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: هیچ قبض و بسطی (دادوستدی) نیست جز آنکه برای خدا در آن خواسته و فرمان و آزمایش است.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: الْقَبْضُ (به فتح قاف و سکون باء یك نقطه و ضاد با نقطه، مصدر باب «ضَرَبَ»): بازداشتن. و مراد این جا، بازداشتن مکلف است خود را از مَأْمُورٌ بِهِ.

الْبَسْطُ (به فتح باء یك نقطه و سکون سین بی نقطه و طاء بی نقطه، مصدر باب «نَصَرَ»): وادادن. و مراد این جا، وادادن مکلف است خود را در مَنْهِيٌّ عَنْهُ. و میتواند بود که مراد به قبض و بسط، ترك و فعل باشد مطلقاً.

تفسیر مشیّت و قضا گذشت در باب بیست و پنجم و بیست و ششم. ترك ذکر اراده و قدر این جا، اختصار برای ظهور است.

یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: نیست هیچ ترك «مَأْمُورٌ بِهِ» و نه هیچ فعل «مَنْهِيٌّ عَنْهُ» مگر بر حالی که الله تعالی راست در آن مشیّت و قضا و خلقِ مقوِّی عصیان، بی جبر بر عصیان.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

حسن. و القبض في اللغة: الإمساك و الأخذ، و البسط: نشر الشيء و يطلق القبض على المنع و البسط على العطاء، و من أسمائه تعالى القابض و الباسط، لأنه يقبض الرزق عمن يشاء و يبسطه لمن يشاء و يقبض الأرواح عند الممات و يبسطها عند الحياة. و هنا يحتمل أن يكون المراد بهما ما هو من فعله تعالى كالقبض و البسط في الأرزاق بالتوسيع و التقدير، و في النفوس بالسرور و الأحزان أو بإفاضة المعارف عليها و عدمها، و في الأبدان بالصحة و الألم، و في الأعمال بتوفيق الإقبال إليها و عدمه، و في الدعاء بالإجابة له و عدمها، و في الأحكام بالرخصة في بعضها و النهي عن بعضها، أو ما هو من فعل العباد كقبض اليد و بسطها، و البخل و الجود و أمثالها، فالمراد بالمشية و القضاء أحد المعاني المذكورة في الباب السابق، و الابتلاء و الامتحان و الاختبار في حقه تعالى مجاز، أي يعاملهم معاملة المختبر مع صاحبه لا يعلم مال حالهم و عاقبة أمرهم، لأنه علام الغيوب، بل ليظهر منهم ما يستحقون به الثواب و العقاب.

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢ / ٣٩٤ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ، عَنْ حَمْرَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ الطَّيَّارِ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ فِيهِ قَبْضٌ أَوْ بَسْطٌ (٤) \_ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَوْ نَهَى عَنْهُ \_ إِلَّا وَفِيهِ لِلَّهِ (٥) \_ عَزَّ وَجَلَّ \_ ابْتِلَاءٌ وَقَضَاءٌ (٦) ». (٧).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: از آنچه خدا بآن امر کرده یا از آن نهی فرموده چیزی که در آن قبض و بسطی باشد نیست مگر آنکه برای خدای عز و جل نسبت بآن آزمایش و حکمی است.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

فرمود: هیچ چیزی نیست که در آن دست باز گرفتن و کناره گیری، یا دست انداختن و اقدام تصور شود از هر چه خدا بدان فرمان داده یا از آن نهی کرده جز آنکه برای خدای عز و جل در باره اش آزمایش و قضاوتی است.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

فرمود: از آنچه که خدا فرمان داده و یا نهی کرده چیزی نیست که در آن قبض و بسطی وجود داشته باشد جز برای خداوند نسبت به خواسته و فرمان و آزمایش او (مراد از قبض و بسط تنگی و گشایش در کار است).

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بنغازی قزوینی]:

شرح: مِمَّا صفت شئیء است. و مِنْ بیانیته یا تبعیضیه است. و در کلام، لَفَّ و نَشْرٍ مرتّب است. و مضمون این، ظاهر است از شرح حدیث سابق.



\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية:

قد علم بيانه بيان سابقه فتدبر. و«الواو» في «وبسط» بمعنى «أو».

و«مما» وصف الشيء و«من» بياني أو تبعيسي، كما احتمل برهان الفضلاء.

\*\*\*\*\*

## (٢٨) باب السعادة و الشقاء

### ١- الحديث

٣٩٥ / ١. مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّعَادَةَ وَالشَّقَاءَ (٨) قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ،

ص: ٣٧٢

---

١- ١. في «ج»: «وبسط» .

٢- ٢. في «ض»: «وابتلاء وقضاء».

٣- ٣. التوحيد، ص ٣٥٤، ح ٢، بسنده عن علي بن إبراهيم بن هاشم. المحاسن، ص ٢٧٩، كتاب مصابيح الظلم، ح ٤٠٣، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن الوافي، ج ١، ص ٥٢٤، ح ٤٢٨.

٤- ٤. في حاشية «بر»: «ولا بسط».

٥- ٥. في حاشية «بف»: «إلا والله فيه». وفي المحاسن والتوحيد: «إلا فيه من الله».

۶-۶ . قال العلامة الطباطبائي قدس سره : «لَمَّا تَحَقَّقَ أَنَّ كُلَّ تَكْلِيفٍ مُتَعَلِّقٌ بِقَبْضٍ أَوْ بَسْطٍ ، فَفِيهِ إِرَادَةٌ تَكْوِينِيَّةٌ وَإِرَادَةٌ تَشْرِيْعِيَّةٌ ، وَالتَّشْرِيْعُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالمَصْلُحَةِ فِي الفِعْلِ أَوْ التَّرْكِ الِاخْتِيَارِي ، فَلَا يَخْلُو التَّشْرِيْعُ عَنِ ابْتِلَاءٍ وَامْتِحَانٍ ؛ لِيُظْهَرَ بِذَلِكَ مَا فِي كَمُونِ العَبْدِ مِنَ الصَّلَاحِ وَالفَسَادِ بِالإِطَاعَةِ وَالمَعْصِيَةِ ، وَالإِرَادَةُ التَّكْوِينِيَّةُ لَا تَخْلُو مِنْ قَضَاءٍ؛ فَمَا مِنْ تَكْلِيفٍ إِلاَّ وَفِيهِ ابْتِلَاءٌ وَقَضَاءٌ» .

۷-۷ . المحاسن ، ص ۲۷۸ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ۴۰۱ ، عن أبيه ، عن فضالة ، عن أبان الأحمر ، عن حمزة بن طيار . التوحيد ، ص ۳۵۴ ، ح ۳ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن خالد الوافي ، ج ۱ ، ص ۵۲۴ ، ح ۴۲۹ .

۸-۸ . فی «ب ، ج ، ف ، بر ، بس» وشرح صدر المتألهين والتوحيد: «والشقاوة» .

فَمَنْ خَلَقَهُ (۱) اللَّهُ سَعِيداً (۲) ، لَمْ يُبَغِضْهُ أَبَداً ، وَإِنْ عَمِلَ شَرًّا ، أَبْغَضَ عَمَلَهُ وَلَمْ يُبَغِضْهُ ، وَإِنْ كَانَ شَقِيًّا ، لَمْ يُحِبَّهُ أَبَداً ، وَإِنْ عَمِلَ صَالِحاً ، أَحَبَّ عَمَلَهُ وَأَبْغَضَهُ؛ لِمَا يَصِيرُ إِلَيْهِ ، فَإِذَا ۱ / ۱۵۳

أَحَبَّ اللَّهُ شَيْئاً ، لَمْ يُبَغِضْهُ أَبَداً ، وَإِذَا أَبْغَضَ (۳) شَيْئاً ، لَمْ يُحِبَّهُ أَبَداً (۴) . (۵)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: همانا خدا سعادت و شقاوت را آفرید پیش از آنکه مخلوقش را بیافریند هر که را خدا با سعادت آفرید هیچ گاه او را دشمن ندارد و چون کار بدی بجا آورد کردارش را دشمن دارد. ولی خودش را دشمن ندارد و اگر شقی بوده باشد او را هرگز دوست ندارد و چون عمل صالحی انجام دهد کردارش را دوست دارد و خودش را دشمن دارد بواسطه سرانجامی که بسوی آن میرود، پس چون خدا چیزی را دوست دارد دیگر هرگز آن را دشمن ندارد و چون چیزی را دشمن دارد دیگر هرگز آن را دوست ندارد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۱۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام صادق (علیه السلام) فرمود: براستی خدا پیش از آنکه آفریده های خود را بیافریند سعادت و شقاوت را آفرید، هر که را خدا خوشبخت و سعادت‌مند آفرید، هرگز او را دشمن ندارد، اگر بد کند کار او را دشمن دارد نه خود را، و اگر بدبخت و با شقاوت باشد، هرگزش دوست ندارد و اگر کار خوبی کند، کارش را دوست دارد و خودش را دشمن دارد به خاطر سرانجامی که بسوی آن می رود، هر گاه خدا چیزی را دوست دارد هرگزش دشمن ندارد و هر گاه چیزی را دشمن دارد هرگزش دوست ندارد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: براستی خدا پیش از آنکه آفریده های خود را بیافریند سعادت و شقاوت را آفرید، هر کس که خدا او را خوشبخت و سعادت‌مند آفرید، هرگز او را دشمن ندارد، اگر بد کند کار او را دشمن دارد نه خود او را، و اگر بدبخت و با شقاوت باشد، هرگز او را دوست ندارد و اگر کار خوبی کند، کارش را دوست و خودش را دشمن می دارد به خاطر سرانجامی که به سوی آن می رود، هرگاه خدا چیزی را دوست بدارد هرگز آن را دشمن ندارد و هرگاه چیزی را دشمن دارد هرگز آن را دوست ندارد.

(سعادت و خوشبختی در دین به معنی رفتن به بهشت و شقاوت به معنی رفتن به دوزخ است.)

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۰۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح قد اشرنا سابقا الى ان سعادة كل شىء و خيره بنيل ما يكمل به وجوده و شقاوته و شره بنيل ما يضاد كماله، لان الوجود على الاطلاق خير و سعادة و العدم على الاطلاق شر و وبال، و كمال الوجود خير ذلك الخير و نقصه او زواله شره، و الشعور بذلك الكمال لذة و بهجة و الشعور بذلك النقص او الزوال الم و شقاوة، لكن الموجودات متفاوتة متفاوتة فى الوجودات و كمالاتها، فرب وجود و كمال وجود لشىء اخر هو نقص و آفة لشىء اخر. فكمال القوة الشهوية و لذتها بتكيف الآلة بصورة مشتهاها كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة و كتكيف العضو الشام بكيفية الرائحة الطيبة و كذا حال باقى الحواس. و كمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية الغلبة على من يغضب عليه او بكيفية الشعور بوصول اذى او ضرر فى المغضوب عليه، و كمال القوة الوهمية بتكيفها بهيئة ما ترجوه او ما تذكره، و على هذا القياس سائر القوى و النفوس. و كمال الجوهر العاقل بتصوره بصور المعقولات و بان يتمثل له جليلة الحق الاول على قدر طاقته و قدر ما يمكنه ان ينال منه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بالحق و بعده الجواهر العقلية العالية كالملائكة المقربين و عقول الأنبياء الكاملين و الاولياء الواصلين ثم الروحانيات السماوية و المدبرات العلوية ثم ما بعدها تمثلا و تصورا، لا تمايز الذات، فهذا هو الكمال الذى به الجوهر العقلى و ما سلف هو الكمال الحيوانى، و للانسان شركة لسائر الحيوانات فى تلك الكمالات. و اما الذى يخصه بحسب ما هو به انسان هو الكمال العقلى الذى ذكرنا و به سعادته و بما يخالفه و هو الجهل بتلك الامور شقاوته، ثم اذا قايسنا بين السعادتين و الذاتين اعنى العقلية و الحيوانية من حيث الكمية و العدد و من حيث الكيفية و الشدة و من حيث المتعلق وجدنا العقلية اقوى كفية و اكثر

كمية. اما الاول:فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقة المكتنفة بعوارضها كما هي، و الحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بظواهر الاجسام و سطوحها التي تحضره، فاذا ادراك العقلي خائض الى الكنه خالص عن الشوب و الادراك الحسى شوب كله. و اما الثانى:فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد تتناهى، وذلك لان اجناس الموجودات و انواعها غير متناهية و كذلك المناسبات الواقعة بينهما ، و المدركات بالحواس محصورة فى اجناس قليلة، و ان تكثرت فانما تكثرت بالموضوعات او بالاشد و الاضعف، كالحلاوتين المختلفتين. و اما الثالث:فلان المدركات العقل هى المفارقات عن المادة و الصور الكلية المجردة عن الاجسام و غوائشها بخلاف المحسوسات، و هى الباقيات الدائمات من غير تغير. و هذه هى الامور الدنية الكائنة الفاسدة، فاذا كان الكمال العقلية اكثر و ادراكاتها اتم و مدركاتها ارفع و اشرف كانت اللذة و السعادة بحسبها اشد، لان نسبة اللذة الى اللذة نسبة الكمال الى الكمال و الادراك الى الادراك و المدرك الى المدرك. و اعلم ان هذه السعادة العقلية هى سعادة المقربين الكاملين فى العلم من افراد البشر، و بعد هذه السعادة سعادة اصحاب اليمين و هم الذين صفت نفوسهم عن درن المعاصى و الشهوات الدنية و سلمت قلوبهم عن الامراض الباطنة، فسعادتهم و ان كانت حسية و مدركاتهم امورا محسوسة من الجنة و الحور و القصور لكنها خالصة عن المكدرات آمنة عن التضاد و الفساد، واردة عليهم من الاسباب العالية و الجهات الفاعلية بلا مشاركة المادة السفلية و استعداداتها و جهاتها الوضعية، فنعيمها دائم و سرورها ابدى غير زائل، و هكذا قياس الشقاوة الحسية التى تقابلها فى انها بعد الشقاوة العقلية التى هى بالاحتجاب عن الحق و هى

نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ

، و هذا هى المستولية على الجلود و الابدان، و هى اشد ايلاما من كل تعذيب بنار حسية، قال تعالى:

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ

، تقديمًا للاحتجاب عن الحق تعالى على صلى النار. اذا تقررت هذه المعلومات فنقول: فى هذا الحديث مسائل: الاولى: ان سعادة المرء و شقاوته ازليتان كما قيل: السعيد سعيد فى الازل و الشقى شقى لم يزل، وهو ما اشار بقوله تعالى: ان الله خلق السعادة و الشقاوة قبل ان يخلق خلقه، و المراد بهما: الحقيقتان العقليتان لا الحسيتان، لان وجود الامور العقلية متقدمة على الخلق لانها من عالم الامر و الحسيات متأخرة عن الخلق لانها تابعة، يعنى انه تعالى خلق سعادة كل سعيد و شقاوة كل شقى قبل ان يخلق خلقه، فان المنازل و المقامات التى يصل إليها اهل السعادة موجودة قبل وجودهم الدنيوى، و كذا المنازل و الدرجات التى يصل إليها اهل الشقاوة موجودة قبل خلقهم. و يحتمل ان يكون معنى الخلق فى احد اللفظين و هو الاول بمعنى التقدير و فى الثانى بمعنى اليجاد، يعنى انه سبحانه يعلم فى الازل قبل ايجاد الخلائق حال ما يتول إليه احوالهم من السعادة و الشقاوة. و الثانية: ان السعيد محبوب الحق تعالى و الشقى مبغوضه و مغضوب عليه من الله و مطرود عن بابه. و قد سبق تحقيق ان معنى محبة الله لغيره ما ذا؟ و هى ترجع الى كونه فى درجة القرب منه تعالى و كذا معنى مقت الله و كراهة لاحد هو كونه فى درجة البعد عنه. و قد علمت ان السعادة و الشقاوة الحقيقتين مرجعا هما الى القرب منه تعالى و البعد عنه، و ان السعيد هو العبد المقرب و الشقى هو العبد المبعد. فثبت ان كل سعيد محبوب للحق الاول تعالى، و كل شقى ممقوت عنده مكروه له. الثالثة: ان من احبه الله فى الازل لم يبغضه ابدا و من ابغضه لم يحبه ابدا. و تحقيق هذه المسألة على وجه التمام و الكمال يحتاج الى خوض عظيم فى بحار علوم الالهيات و معارف الربوبيات و هذا المقام يضيق عن تفصيل بيانه و لكن اللمحة الاجمالية و القول الوجيز فيه كما افاده بعض المحققين: ان الله سبحانه قسم عبادته بالمشيئة و الإرادة الازليتين الى قسمين: و قد علمت ان الغاية فى فعله المطلق ذاته لا غير و فى افاعيله التفصيلية ايصالها الى كمالاتها و سياقتها الى غاياتها. فانقسمت الافعال الصادرة عن قدرته تعالى و ارادته الى قسمين: قسم ينساق به الى المنتهى الذى هو الغاية و الحكمة فى ايجاد الشىء و قسم يقف دون البلوغ الى الغاية و كان لكل منهما نسبة الى صفة القدرة و المشيئة فاستعير لتسمية البالغ الى المنتهى اسم المحبوب و لبلوغه إليه اسم السعادة و استعير لتسمية الواقف دون غايته اسم المبغوض و لحالته فى الوقوف اسم الشقاوة، فمن سبقت له

المشيئة في الازل ان تستعمله القدرة الالهية للانسباق الى الغاية و الارتقاء الى الدرجة القصوى، وفقه الله لذلك هيئات له اسباب الوصول و يكون ذلك توفيقا و هداية و لطفاً و رضا في حقه، و من سبقت له المشيئة الازلية بالانقطاع عن الغاية و الاستيقاف به دون البلوغ الى الحكمة، و ذلك بتسليط الدواعى و البواعث عليهم، فيكون ذلك قهراً و خذلانا و غضبا في حقهم و اضلالا، فهكذا كانت احوال الفريقين في البداية و النهاية:

فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ

وَ مَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ

وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ

، و من يضلله فلا هادى له من بعده. و كل ذلك بتقدير رب الارباب و مسبب الاسباب، و لم يكن شىء من ذلك بخارج عن قانون القضاء و لا عن اتفاق و بخت و جزاف بل عن إرادة عازمة و حكمة لازمة و حكم جزم و قضاء حتم، ففاضت بحار المقادير بحكم ذلك القضاء المتحتم بما سبق به التقدير. و قد مر سابقا: ان القضاء بإزاء الامر الواحد الكلى و لفظ القدر بإزاء التفصيل الغير المتناهى، فهنا موضع الحظر و الزلل لاكثر العباد، ان القسمة لما اذا اقتضت هذا التفصيل و اين انتظم العدل مع هذا التفاوت و التفصيل؟ و كان بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الامر و لا يحتمل كشفه فاجموا عما لم يطيقوا فهمه و لا يحتملون كشفه بلجام المنع فقيل لهم: اسكتوا! فما لهذا خلقتم و لا بذلك امرتم

لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ . و من كانت مشكاة قلوبهم ممتلئة نورا مقتبسا من نور الله في السموات و الارض و كانت زيتهم أولا صافيا يكاد يضىء و لو لم تمسسه نار، فمسته نار فاشتعل نورا

على نور، فاشرقت اقطار ارض الملكوت بنور ربها بين ايديهم، فادركوا الامور كما هي عليه فقيل لهم: تأدبوا بأدب الله و اسكتوا و اذا ذكر القدر فامسكوا، فان حو اليكم ضعفاء الابصار، فسيروا بسير أضعفكم و لا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم، فتخلقوا باخلاق الله و انزلوا الى السماء الدنيا من منتهى علوكم ليستأنس بكم الضعفاء و يقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة، كما يقتبس الخفاش من بقايا نور الشمس و الكواكب فى جنح الليل فيحيا حياة يحتمله شخصه و حاله، و ان كان لا يحيى حياة المترددين فى كمال نور الشمس، و كونوا ما قيل فيهم: شربن شرابا طيبا عند طيب-كذاك شراب الطيبين يطيب شربنا و اهرقنا الارض جرعة- و للارض من كأس الكرام نصيب

فهذه رموز و اشارات الى معنى المحبة و البغض من الله لعباده و خلقه. فقد تبين و تحقق من هذه الرموز و الاشارات ان من كان سعيدا فى الازل احبه الله و لم يبغضه ابدا، و من كان شقيا ابغضه الله و لم يحبه ابدا، فهذا هو مفاد قوله عليه السلام: فمن خلقه الله سعيدا لم يبغضه ابدا. و قوله: فاذا احب الله شيئا لم يبغضه ابدا و اذا ابغض شيئا لم يحبه ابدا، و قد علمت منا سابقا ان جواهر النفوس البشرية متفاوتة فى الانارة و الاظلام مختلفة فى الشرافة و الدناءة و ان كان افراد البشر بحسب هذه النشأة الدنيوية و الطبيعة البدنية متفقة نوعا، و يؤيد ذلك قوله صلى الله عليه و آله: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، دل على ان ارواح الناس حقائق متخالفة و ان معدن وجود بعضهم، كالجوهر العقلى الذى هو واسطة وجوده من الله، هو اعلى من معدن البعض الاخر، كالجوهر الملكوتى الذى هو مما دون ذلك، فلا يعبدان يكون النهايات على نسبة البدايات، فيكون مرجع كل نفس الى ما بدأت منه مع ما يلحقها من الهيئات النفسانية التى تناسبها مما تزيدها نورا و شرفا او تؤكدها ظلمة و دناءة كما هو المعلوم عند الله المقضى المقدر منه تعالى. المسألة الرابعة ان جوهر نفس الانسانى قد يكون خيرا فاضلا شريفا لكن اعماله البدنية سيئة قبيحة، و قد يكون احد بالعكس من هذا فيكون نفسه شريرة و اخلاقه رذيلة و لكن اعماله الظاهرة من الصلاة و الزكاة و الحج و غيرها صالحه، فعند ذلك كان الاول محبوبا عند الله و عمله مبعوضا و كان الثانى



بعكس ذلك جوهره ممقوتا و عمله محبوبا. و السر فى ذلك: ان مدار السعادة الحقيقية على العلم الحقيقى بالله و ملكوته و هو لا يحصل الا بصيرورة النفس عقلا بالفعل و هو نور الايمان، و اذا حصل ذلك للانسان يصير جوهرها ملكوتيا قربها من الله و لا يضره تفاريق المعاصى، لانها امور عارضة لا يدوم اثرها فى نفسه، بل يزول الاسباب فى اقل الزمان، و ان مدار الشقاوة الحقيقية على الجهل بالله و ملائكته و كتبه و رسله و باليوم الاخر و هو الضلال البعيد لقوله تعالى:

وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

، و اذا رسخ هذا الجهل يصير الانسان بعيدا عن رحمة الله و دار كرامته و عند ذلك لا ينفع له صدور الاعمال الصالحة منه لانها كما قلنا امور فرعية لا تدوم آثارها فى النفوس فيزول بزوال اسبابها فى زمان يسير. بالجملة مع الايمان الحقيقى لا يضر المعصية و مع الكفر لا ينفع الطاعة. فثبت ان المرء قد يكون محبوبا مع كون عمله مكروها و قد يكون مكروها مع كون عمله محبوبا، و هذا مفاد قوله تعالى فى حق الاول: و ان عمل شرا بغض عمله و لم يبغضه، و قوله تعالى فى حق الثانى: و ان عمل صالحا احب عمله و ابغضه لما يصير إليه.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: خلق السعادة. [ص ١٥٢ ح ١] أقول: أى الكاشف عنهما لا هما، وعليه يحمل ما يجيء فى ذيل باب طينة المؤمن والكافر فى أول آخر باب منه، وفيه زيادة وقوع الأول. قوله: «فثم تثبت الطاعة» وكذا المعصية ومع خلق السعادة والشقاء، قال هذا حين خلق مادة كل روح، فجعل بعض المادة ماء عذبا، وبعضها ماء أجاجا، وخلق بعضهم فى عليين، وبعضهم فى سجين ونحو ذلك، كما يجيء فى الباب المذكور من قول أبى جعفر عليه السلام: «إن الله عزوجل قبل أن يخلق الخلق

قال: كن ماء عذباً أخلق منك جنّتي وأهل طاعتي، وكن ملحاً أجاباً أخلق منك نارى وأهل معصيتي» وكذا ما وقع عنه عليه السلام: «وقلوبهم تهوى إلينا لأنّها خلقت ممّا خلقنا منه وهو لا يقتضى الجبر؛ لأنّ الهوى إلى الشىء لا ينافى القدرة على ضده بل التعليل من قبيل الوساطة [فى] الإثبات لا الثبوت. قال عليه السلام: فإذا أحبّ الله شيئاً لم يبغضه. [ص ١٥٢ ح ١] أقول: فإن قلت: إنّ فى سورة الفتح:

«لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ»

وقال:

«فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ». وروى الزمخشري عن جابر بن عبد الله أنّه قال: بايعنا رسول الله صلى الله عليه وآله تحت الشجرة على الموت، وعلى أن لا نفرّ، فما نكث أحد منّا البيعة إلا حرّ بن قيس وكان منافقاً فأحبنى تحت الشجرة بغيره ولم يسر مع القوم. انتهى. وقد فرقوا بعد بيعة الرضوان فى غزوة خيبر، روى البخارى عن البراء بن عازب أنّه قيل له: طوبى لك صحبت رسول الله وبايعته تحت الشجرة، فقال: يا ابن أخى! إنك لا تدري ما أحدثنا بعده. انتهى. وظاهره يعطى خلاف ما فى هذا الخبر من أنّه لم يبغض من أحبّه وهو من رضى عنه. قلت: غفلت عن قوله:

«إِذْ يُبَايِعُونَكَ»

التعليلى يعنى أنّه تعالى قد رضى عن المؤمنين من جهة ومن حيث يبايعونك لا مطلقاً على تقدير شمول وصف المؤمنين لهم وليس كذلك. فإن قلت: إنّ قوله تعالى «إِذْ» فى قوله «إِذْ يُبَايِعُونَكَ» يدلّ على أنّه لم يكن راضياً عنهم قبل ذلك، فيدلّ على حدوث رضائه عنهم بسبب البيعة، والحديث يدلّ على خلافه. قلت: إنّ فى الحديث ما يشعر بل ينصّ على أنّ الحبّ قد يتعلّق بالشخص لسعادته وقد يتعلّق بالعمل لموافقته الأمر، وهو يحدث لحدوث العمل وينتفى بإنتفائه، فلعلّ ما فى الآية من هذا القبيل. إن قلت: قد ورد فى الأدعية المأثورة طلب السعادة كما فى أدعية شهر رمضان: «وَأَنْ تَكْتَبَ اسْمِي فِي السَّعْدَاءِ» وطلب ما مضى غير معقول. قلت: إنّّه ليس طلباً حقيقة بل هو اظهار للرضا

بالسعادة وترتب عليه ثوابه، ونظيره طلب اللعن على الظالمين حيث إنه إظهار للخروج عن حزبهم، وتبرؤ منهم بشهادة أن طلب العذاب لشخص مع العلم بأنه لا يعفو البتة كان عبثاً، وإن كان بدون ذلك كان قبيحاً؛ وكذا الكلام فيما ورد في الدعاء المأثور: «إن كنت في أم الكتاب شقيماً فامح من أم الكتاب ذلك» وذلك لأن من علمه الله شقيماً، لا ينقلب علمه به جهلاً وعلماً بسعادته.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٦٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: آفریدن نشان عاقبت به خیری و نشان ناعاقبت به خیری، پیش از آن که آفریند مکلفان را در ابدان، اشارت است به حدیثی که نقل می شود در باب دویم «کتابُ الإیمانِ وَالکُفْرِ» از ابی جعفر علیه السلام گفت که: «إِنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قَالَ: كُنْ مَاءً عَذْباً أَخْلَقَ مِنْكَ جَنَّتِي وَأَهْلَ طَاعَتِي، وَكُنْ مِلْحاً أَجَاأَ أَخْلَقَ مِنْكَ نَارِي وَأَهْلَ مَعْصِيَتِي»؛ چه از آن حدیث معلوم می شود که هیچ مکلف، مخلوق نمی شود در بدن، بی نشانی که مخلوق شده باشد پیش از خلق او در بدن. لَمْ يُجِبْهُ أَبَداً دلالت می کند بر این که آنچه در ادعیه مؤثوره واقع شده از طلب سعادت بر تقدیر فرض شقا، قسمی از مجاز است و طلب حقیقی نیست، بلکه ذکر آن، از کمال رغبت در ثواب و ترس از عذاب است و آن، ثواب دارد. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: به درستی که الله تعالی آفرید نشان عاقبت به خیری و نشان ناعاقبت به خیری را پیش از آن که آفریند مکلفان را در ابدان، پس هر که آفریده او را الله تعالی با نشان عاقبت به خیری، کراهت ندارد او را هرگز و اگر عمل بد کند، کراهت دارد عمل او را و کراهت ندارد او را. و اگر بوده باشد با نشان ناعاقبت به خیری، دوست نمی دارد او را هرگز و اگر عمل خوب کند، دوست می دارد عمل او را و کراهت دارد او را؛ چه می داند آنچه را که بازگشت سوی آن خواهد کرد. پس چون دوست داشت الله چیزی

را، خواه مكلف و خواه عمل ، كراهت نمى دارد آن را هرگز. و چون كراهت كرد چيزى را، خواه مكلف و خواه عمل، دوست نمى دارد آن را هرگز.

صافى در شرح كافى ؛ ج ٢ ، ص ٥٣٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى] :

هدية: (السعادة) بالفتح لغة:سعة العيش، ومجازاً متروك الحقيقة، أو حقيقة عرفية فى علامة النجاة. و (الشقاء) بالفتح يمدّ ويقصر:ضدّ السعادة.القاموس:الشقا:الشدة والعسر، ويمدّ،شقى-كرضى- شقاوة وشقاً وشقاً وشقوةً،ويكسر.وشقاه الله وأشقاه . ولعلّ المراد هنا النور والظلمة، أو طينة الجنة والنار.فالمعنى قبل أن يخلق الأبدان. (فمن خلقه الله سعيداً) لإطاعته فى التكليف بدخول النار يوم أخذ الميثاق على الإقرار بربوبية ربّ العالمين، ونبوة الأنبياء، وولاية الأوصياء عليهم السلام. (وإن عمل شراً) إشارة إلى أنّ الأبدان المخلوقة لأهل الجنة قسماً:قسماً من بحت طينة الجنة فللحجج عليهم السلام، وقسماً من الطينتين بغلبة طينة الجنة على ضدها على ما شاء الله من التفاوت وقدّر بحكمته، فلشيعتهم الثابتين على إقرارهم الأزلى فى الصراط المستقيم. (وإن عمل صالحاً) إشارة إلى ما علم من بيان الضدّ. (فإذا أحبّ الله شيئاً) يعنى يوم أخذ الميثاق. قال برهان الفضلاء: لَمَّا ذكر ثقة الإسلام فى الباب السابق ما يدلّ بظاهره على استطاعة العبد وقدرته مستقلاً فى الفعل والترك وهو يوهم التفويض فوضع هذا الباب وآخر لدفع ذلك التوهم، ثمّ وضع بعدهما باباً لإثبات الوسطة. «قبل أن يخلق خلقه»إشارة إلى مثل الحديث الذى يجىء فى كتاب الإيمان والكفر عن الباقر عليه السلام«إنّ الله عزّ وجلّ قال قبل أن يخلق الخلق:كُنْ ماءً عذباً أخلقُ منك جنّتى وأهل طاعتى، وكُنْ ملحاً أجاباً أخلقُ منك نارى وأهل معصيتى». الحديث. و«لم يبغضه أبداً»و«لم يحبّه أبداً»للدلالة على أنّ ما ورد فى الأدعية المأثورة من طلب السعادة على فرض الشقاء مجاز ليس طلباً حقيقةً، بل الغرض إظهار كمال الرغبة فى الثواب والخوف من العذاب.انتهى. أقول: لا يذهب عليك أنّ بيانه

هذا يوهم الجبر؛ إذ لا شكّ في الفرق بين الامتناع الذاتى والعادى. ومن عادة الله سبحانه ما يمتنع أن لا يدوم، كقدرته على فعل القبيح وامتناعه منه عادةً أبداً، ودوام الامتناع العادى لا يمنع الإمكان الذاتى، ومنها ما لا امتناع فى عدم دوامه وله التبديل فى خلقه، فطلب السعادة مجاز باعتبار وحقيقة بآخر، إلا أن يدعى أن تبديل السعادة أو الشقاوة قبيح فى عادة الله سبحانه فمجاز ليس إلا. وبالجملة: الحمل على المجاز، كما قال سلّمه الله تعالى -أوفق بظاهر الأحاديث وأسلم للمتأمل فى مثل المعضل. وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: «خلق السعادة والشقاء» المراد خلق تقدير لا خلق تكوين، كما وقع التصريح به فى الأحاديث. وخلق التقدير نقوش اللوح المحفوظ، وخلق التكوين الوجود فى الخارج وهو من فعلنا. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «إنّ الله خلق السعادة والشقاوة» أى قدرهما لعباده تقديراً سابقاً على الخلق، فمن خلق الله سعيداً على وفق تقديره لم يبغضه أبداً، إنّما يبغض عمله إن عمل سوءاً، ولم يبغضه، ومَن قدره شقيماً وخلق شقيماً على وفق تقديره لم يحبّه أبداً، وإن عمل عملاً صالحاً أحبّ عمله؛ لأنّه يحبّ الخير والصلاح، وأبغضه لشقاوته ولما يصير إليه من عدم الثبات على الإيمان. وقال بعض المعاصرين: والسرّ فى تفاوت النفوس فى الخير والشرّ واختلافها فى السعادة والشقاوة، اختلاف الاستعدادات وتنوّع الحقائق؛ فإنّ المواد السُفليّة بحسب الخلقة والماهية متباينة فى اللطافة والكثافة، وأمزجتها مختلفة فى القرب والبعد من الاعتدال الحقيقى، والأرواح الإنسيّة التى بإزائها مختلفة بحسب الفطرة الأولى فى الصفاء والكدورة، والقوّة والضعف مترتبة فى درجات القرب والبعد من الله تعالى؛ لأنّ بإزاء كلّ مادّة ما يناسبه من الصُور، فأجود الكمالات لأتمّ الاستعدادات وأخسّها لأنقصها، فلا يمكن لشيء من المخلوقات أن يظهر فى الوجود ذاتاً وصفةً وفعلاً إلا بقدر خصوصيّة قابليّته واستعداده الذاتى. ثمّ قال: ووجه آخر: أنّه قد ثبت أنّ لله عزّ وجلّ صفات وأسماء متقابلة هى من أوصاف الكمال ونعوت الجلال، ولها مظاهر متباينة بها يظهر أثر تلك الأسماء. مثلاً لَمّا كان قهّاراً أوجد المظاهر القهريّة التى لا يترتب عليها إلا أثر القهر، ولَمّا كان غفوراً أوجد مجالى للعفو والغفران، وقس على هذا. فظهر أن لا وجه لاستناد الظلم والقبائح إلى الله سبحانه؛ لأنّ هذا الترتيب والتمييز من وقوع فريق فى طريق اللطف وآخر فى طريق القهر من ضروريّات الوجود والإيجاد، ومن مقتضيات الحكمة والعدالة. ومن هنا قال

بعض العلماء: لَيْتَ شِعْرَى لِمَ لَا يُنْسَبُ الظلم إلى المَلِكِ المجازى حيث يجعل بعض من تحت تصرفه وزيراً قريباً وبعضهم كَنَاساً بعيداً؛ لأنَّ كلاًّ منهما من ضروريّات مملكته، وينسب إلى الله تعالى فى تخصيص كلّ من عبده بما خصّص، مع أنّ كلاًّ منهما ضرورىّ فى مقامه؟! انتهى.

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٤٢٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول كالصحيح. قوله: خلق السعادة، السعادة: ما يوجب دخول الجنة والراحة الأبدية والذات الدائمة، والشقاوة ما يوجب دخول النار والعقوبات الأبدية والآلام الدائمة، وقد تطلق السعادة على كون خاتمة الأعمال بالخير، و الشقاوة على كون الخاتمة بالشر، والمراد بخلق السعادة و الشقاوة تقديرهما بتقدير التكاليف الموجبة لهما، أو أن يكتب فى الألواح السماوية كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار، موافقا لعلمه سبحانه، التابع لما يختارونه بعد وجودهم و تكليفهم بإرادتهم و اختيارهم و المراد بالخلق ثانيا الإيجاد فى الخارج. فمن خلقه الله سعيدا أى علمه و قدره سعيدا، و خلقه عالما بأنه سيكون سعيدا. لم يبغضه أبدا أى لا يعاقبه، و لا يحكم بكونه معاقبا. و إن عمل شرا أبغض عمله أى يذم عمله، و يحكم بأن هذا الفعل مما يستحق به العقاب و لم يبغضه بأن يحكم بأن هذا الشخص مستحق للعقاب لعلمه سبحانه بأنه سيتوب، و يصير من السعداء. و إن كان شقيا فى علمه تعالى بأن يعلم أنه يموت على الكفر و الضلال لم يحبه أبدا أى لا يحكم بأنه من أهل الجنة و لا يثنى عليه، و إن عمل الأعمال الصالحة لما يعلم من عاقبته و لكن يحكم بأن عمله حسن عند ما يعمل صالحا، و أن هذا العمل مما يستحق عامله الثواب إن لم يعمل ما يحبطه و أبغضه أى يحكم بأنه من أهل النار لما يعلم من عاقبة أمره، فإذا أحب الله شيئا سواء كان من الأشخاص أو الأعمال لم يبغضه أبدا و كذا العكس بالمعنى الذى ذكرنا للحب و البغض.

مرآة العقول ؛ ج ٢ , ص ١٦٦

١-١ . فى المحاسن والتوحيد: «علمه».

٢-٢ . «فمن خلقه سعيدا» أى خلقه عالما بأنه سيكون سعيدا ، يعنى أنه سبحانه يعلم فى الأزل قبل إيجاد الخلائق حال ما يؤول إليه أحوالهم من السعادة والشقاوة . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٣٩٨ ؛ شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٣٧٦؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٦٦ .

٣-٣ . فى «بح»: «الله».

٤-٤ . قال العلامة الطباطبائي قدس سره : «مما لا شكّ فيه ولا ريب أنّ التربية مؤثرة فى الإنسان فى الجملة ، وعلى ذلك بناء عمل النوع الإنسانى فى جميع أدوار حياته ، وأنّه يقرب بالتربية الجميلة إلى السعادة وبغيرها إلى غيرها بحسب ما يظنّ من معنى السعادة والشقاء، وإنّ ذلك بواسطة الأفعال التى يرى الإنسان تمكّنه من فعلها وتركها (الأفعال الاختيارية) ؛ فنسبة هذه الأفعال إلى الإنسان بالإمكان (ممكّن أن يفعل وأن لا يفعل) ، وكذلك نسبة السعادة والشقاء (وهما نتيجتا تراكم الأوصاف النفسائية الحاصلة من هذه الأفعال) إليه بالإمكان ، هذا والإنسان أحد أجزاء علّة الفعل الصادر عنه كالأكل مثلاً ، فإنّ إرادة الإنسان أحد أجزاء العلّة التى يمكن صدوره منه ، وإذا فرض مع إرادته وجود المادّة وقربها منه ، وصلاحيّة التناول ، وكذلك جميع ما يتوقّف عليه وجوده من الشرائط وارتفاع الموانع من غير استثناء أصلاً ، كان الفعل واجب الصدور ضرورىّ الوجود (لا يمكن أن لا يقع) ؛ إذا عرفت هذا ظهر لك أنّ السعادة والشقاء اللذين يلحقان الإنسان بواسطة أفعاله الاختيارية إذا نسبتا إلى الإنسان فقط كانت النسبة فيها بالإمكان والاختيار ، وإذا نسبتا إلى مجموع العلّة التامة التى أحد أجزائها الإنسان كانت النسبة الضرورة والحتم ، وأنت تعلم أنّ القضاء هو علم الله تعالى وحكمه من جهة العلل التامة ، فمن هنا تعلم أنّ كلّ إنسان مقضىّ فى حقّه السعادة أو الشقاء قضاء لا يردّ ولا يبدّل ، ولا ينافى ذلك إمكان اختياره السعادة والشقاء، فقولته عليه السلام : «إنّ الله خلق

السعادة والشقاء قبل أن يخلق خلقه « إلخ ، معناه : أنه تعالى علم أن العلة التامة ماذا يوجب في حق الإنسان من سعادة وشقاء ، وحكم بذلك ، ولا ينافى ذلك كون الأفعال اختيارية للإنسان ، وكذا السعادة والشقاء اللاحقان له من جهة أفعاله ، والله تعالى يحب الجميل ، ويبغض القبيح الشرير ؛ فمن كان سعيدا أحب الله ذاته وإن كان ربما يصدر عنه الفعل القبيح المبعوض ، ومن كان شقيًا أبغض ذاته وإن كانت ربما يصدر عنه الفعل الحسن المحبوب . وبهذا البيان يظهر معنى الروايتين التاليتين أيضا ، فحكم الله تعالى وقضاؤه يتبع العلة التامة للشيء ، التي لا يتخلف عنها ، وأما حكم الناس وقضاؤهم فيتبع علمهم الناقص ببعض جهات الشيء ، وشطرا من أجزاء علته الموجودة ، ولذلك ربما يتخلف ، فيختم لبعض من هو سعيد عندهم بالشقاء ، ولبعض من هو شقي عندهم بالسعادة» .

٥-٥ . المحاسن ، ص ٢٧٩ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٤٠٥ ؛ والتوحيد ، ص ٣٥٧ ، ح ٥ ، بسندهما عن صفوان بن يحيى الوافى ، ج ١ ، ص ٥٢٧ ، ح ٤٣٢ .

## ٢- الحديث

٢ / ٣٩٦ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ، عَنْ شَعِيبِ الْعَقْرُقُوفِيِّ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ:

كُنْتُ بَيْنَ يَدَيْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسًا وَقَدْ سَأَلَهُ سَائِلٌ، فَقَالَ: جُعِلْتُ فِدَاكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، مِنْ أَيْنَ لِحَقِّ الشَّقَاءِ أَهْلَ الْمَعْصِيَةِ حَتَّى حَكَّمَ اللَّهُ (١) لَهُمْ فِي عِلْمِهِ بِالْعَذَابِ عَلَى عَمَلِهِمْ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَيُّهَا السَّائِلُ، حُكْمُ (٢) اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - لَا يَقُومُ (٣) لَهُ (٤) أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ بِحَقِّهِ، فَلَمَّا حَكَّمَ (٥) بِذَلِكَ، وَهَبَ لِأَهْلِ مَحَبَّتِهِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ، وَوَضَعَ عَنْهُمْ ثِقَلَ (٦) الْعَمَلِ بِحَقِيقَةِ مَا هُمْ أَهْلُهُ، وَوَهَبَ لِأَهْلِ الْمَعْصِيَةِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْصِيَتِهِمْ (٧)؛ لَسَبَقَ عِلْمُهُ فِيهِمْ، وَمَنْعَهُمْ (٨) إِطَاقَةَ الْقُبُولِ مِنْهُ (٩)، فَوَاقَعُوا (١٠) مَا سَبَقَ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ، وَلَمْ يَقْدِرُوا أَنْ يَأْتُوا حَالًا تُنْجِيهِمْ (١١) مِنْ عَذَابِهِ؛ لِأَنَّ عِلْمَهُ أَوْلَى بِحَقِيقَةِ التَّصَدِيقِ (١٢)



- ١-١ . فى «ب ، ج ، ض ، ف ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» والوفى والتوحيد: - «اللّه» .
- ٢-٢ . فى التوحيد: «علم» .
- ٣-٣ . فى «ف» والوفى والتوحيد: «الآ يقوم» . وعلى هذه النسخة «حكم» فعل ماض .
- ٤-٤ . فى التوحيد: - «له» .
- ٥-٥ . فى التوحيد: «علم» .
- ٦-٦ . «الثقل» \_ بسكون القاف \_ : الوزن ، وبفتحتها بمعنى ضدّ الخفّة ، وهو المراد هنا .
- ٧-٧ . فى «بر» والوفى : «معصيته» .
- ٨-٨ . قوله: «منعهم» ، هو مصدر مضاف إلى الفاعل عطفًا على ضمير «فيهم» ، أو عطفًا على «السبق» واللام للعاقبة ، أو مضاف إلى المفعول والفاعل هو اللّه تعالى . والمراد سلب التوفيق والإعانة عنهم بسبب إبطالهم الاستعداد الفطرى لإطاعة القبول منه . أو هو فعل ماض . والمراد ترك الألفاظ الخاصّة . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٤ ، ص ٣٨٣؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٦٩ .
- ٩-٩ . فى التوحيد: «ولم يمنعهم إطاعة القبول منه ؛ لأنّ علمه أولى بحقيقة التصديق» بدل «منعهم إطاعة القبول منه» .
- ١٠-١٠ . هكذا فى النسخ التى قوبلت وحاشية ميرزا رفيعا وشرح المازندراني والوفى . وفى المطبوع والتوحيد : «فوافقوا» .
- ١١-١١ . فى «ب»: «تنجّينهم» . وفى شرح صدر المتألّهين : «ينجيهم» .
- ١٢-١٢ . فى التوحيد: «وإن قدروا أن يأتوا خلافاً تنجيهم عن معصيته» بدل «ولم يقدرُوا \_ إلى \_ بحقيقة التصديق» .

وَهُوَ مَعْنَى «شَاءَ مَا شَاءَ» وَهُوَ سِرُّهُ (١) . (٢)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ابو بصیر گوید: خدمت امام صادق علیه السلام نشسته بودم که شخصی از او پرسید و گفت: قربانت گردم ای پسر پیغمبر از چه جهت شقاوت بگنجهکاران رسید تا خدا در علم خود بر عمل ایشان حکم بعذاب کرد امام (علیه السلام) فرمود: ای سؤال کننده، هیچ یک از خلق خدا نتواند بحق او قیام کند (و چنان که شایسته او است انجام وظیفه نماید) و چون این مطلب را دانست [بآن حکم کرد] باهل محبت خویش نیروی معرفتش عطا فرمود و سنگینی عمل (و اطاعت خویش) را از ایشان برداشت بطوری که سزاوار آن بودند، و باهل معصیت نیروی معصیت بخشید برای آنچه از پیش نسبت بایشان میدانست و ایشان را از توانائی پذیرش از خود باز داشت و حال آنها با آنچه از پیش نسبت بایشان میدانست موافق گشت (چون دنیا آمدند آن نیرو را در معصیت صرف کردند) و نتوانستند وضعی پیش آورند که ایشان را از عذاب او برهاند زیرا علم خدا را بحقیقت باور کردن سزاوارتر است، اینست معنی «خدا خواست هر چه را خواست» و اینست راز او.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۱۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- ابو بصیر گوید: من حضور امام صادق (علیه السلام) نشسته بودم و یکی از آن حضرت چنین پرسید، گفت: قربانت یا بن رسول الله، از کجا بدبختی دامنگیر گنجهکاران شده تا در علم خدا گذشته که به کیفر کردار خود محکوم به شکنجه اند؟ امام فرمود: ای سؤال کننده، احدی از خلق خدای عز و جل به حق و شایستگی نسبت به حکم او قیام نکند و نتواند آن را به درستی درک کند و بسنجد چون خدا بدان حکم صادر کرد به دوستان خود نیروی معرفت بخشید و از رنج کردار آنها کاست، در عوض حقیقت شناسی آنها، و به نافرمان نشان نیروی نافرمانی داد به خاطر پیشینه دانش خود در باره آنها و بی تاب کردنشان از پذیرش فرمان خود و بناچار با آنچه در علم خدا گذشته هم آهنگ

شدند و نتوانستند وضعی به خود گیرند که آنها را از عذاب خدا وارهاند، زیرا دانش حق باور کردنی است و تحقق پذیرد و همان است معنی، خواهد هر چه خواهد و همان راز نهان حضرت او است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- ابو بصیر می گوید: من حضور امام صادق علیه السلام نشسته بودم و یکی از آن حضرت چنین پرسید، گفت: قربانت یا بن رسول الله، از کجا بدبختی دامنگیر گنهکاران شده تا در علم خدا گذشته که به کیفر کردار خود محکوم به شکنجه اند؟ امام فرمود: ای سؤال کننده، احدی از خلق خدای عز و جل به حق و شایستگی نسبت به حکم او قیام نکند و نتواند آنرا به درستی درک کند و بسنجد چون خدا به آن حکم صادر کرد، به دوستان خود نیروی معرفت بخشید و از رنج کردار آنها کاست، و به اهل معصیت نیروی معصیت بخشید بخاطر آنچه که پیش از این درباره آنها می دانست. ایشان را از توانایی پذیرش از خود بازشان داشت و حال آنها نسبت به آنچه که پیش از آنها درباره آنها می دانست همراه شد (در این صورت چون به دنیا آمدند نیروی خود را در راه معصیت صرف کردند) و نتوانستند وضعی را پیش آورند که ایشان را از عذاب خداوند نجات دهد و این است معنی خدا خواست هر چه را خواست.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۰۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح الغرض من هذا الحديث: ان الذى هو السبب المقتضى لسعادة السعداء و كونهم ابدا مخلدين فى الجنة و نعيمها و الذى هو السبب المقتضى لشقاوة الاشقياء و كونهم ابدا مخلدين فى النار و حميمها ليس ذاك نفس الاعمال الحسنة و السعى فى اكتساب العلم و الطاعة، و لا هذا نفس الاعمال السيئة و السعى فى قضاء الشهوة و فعل المعصية، لان هذه الاعمال كلها من قبيل الاعراض بل هى من باب الحركات و الانفعالات و هى اضعف الاعراض، و العرض و ان كثر عدده لا يوجب بتبديل الجوهر سيما الجوهر العقلى و النفسى حتى يصير بسببها جوهر الآدمى الارضى جوهرًا علويًا قدسيا من جملة المقربين او جوهرًا سفليًا انجس و ابخس ما يكون و من جملة الشياطين، و انما المنشأ و المقتضى لسعادة السعداء امتداد لطفه تعالى و توفيقه باعطاء القوة المعرفة و الطاعة لهم و افاضة النور عليهم و المقتضى لشقاوة اهل الشقاء امداد قهره و خذلانه بايجاد قوة الشهوة و المعصية فيهم. اذا علمت هذا فنقول: قول السائل: من اين لحق الشقاء اهل المعصية حتى حكم لهم فى علمه بالعذاب على عملهم؟ سؤال عن لمية كون الاشقياء مخلدين فى النار معذبين بعذاب أليم دائم غير متناه الى حد بسبب اعمال عديدة صدرت منهم فى الدنيا، و كيف تعلق علمه تعالى بعذابهم حتى حكم لهم فى علمه بمثل هذا العذاب الدائم على عملهم اليسير بالإضافة الى هذا العذاب الشديد الغير المتناهى؟ و لا بد أن يكون لحكمه و ارادته على وفق علمه من داع لئلا يكون حكمه جزافًا او اتفاقًا؟ و حاصل ما اجاب (ع) به عن هذا السؤال: ان منشأ حكمه تعالى بالعذاب و الشقاء او الثواب و السعادة ليس نفس الاعمال القبيحة و الحسنة و هو المعبر عنه بقوله تعالى: حكم الله عز و جل لا يقوم له احد من خلقه بحقه، اى اعمال الخلق و افعال العباد لا تقوم بحق ما حكم الله تعالى عليهم بالسعادة و الشقاوة، انما هى معدات و ماهيات او علامات و أمارات لما لحقهم فى القيامة، و لكن المنشأ و السبب فى سعادة السعيد و شقاوة الشقى ما اعطاهما من القوة و الملكة الراسخة التى تصير النفس بها جوهرًا اخر من جنس الملائكة و من حزب الله، او من جنس الانعام و السباع و البهائم و من حزب الشيطان، فبرسوخ القوى و الملكات و الصور الباطنة تخلد اهل الجنة فى الجنة و اهل النار فى النار حسب ما قدره الله فى سابق علمه الازلى من القسمة التى ذكرناها فى شرح

الحديث السابق لخلقه أولاً ثم بتسليط الدواعى و البواعث عليهم ثانيا حتى يترسخ فيهم القوى و الملكات التى بها العذاب الدائم او النعيم الدائم. و إليه الاشارة بقوله تعالى: فلما حكم بذلك، اى فى الازل بمقتضى تقسيمه وهب لاهل محبته القوة على معرفته و هى الملكة الراسخة فى الدنيا و صورة الملكية فى الاخرى و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم عليه، اى سهل عليهم ثقل العبادات و مشقة الطاعات بسبب ما هم عليه من حقيقة تلك القوة الباطنية، كما فى قوله تعالى خطابا لنبيه (ع):

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ

؟ اى بنور النبوة و قوة الرسالة،

وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ الَّذِى أَنْقَضَ ظَهْرَكَ

، اى ثقل اعباء الرسالة و دعوة الخلق الذى لو لا ذلك الانشراح لم يحتمله ظهره، هذا بالقياس الى اهل المحبة و القرب، و قوله: و هب لاهل المعصية القوة على معصيتهم... الى قوله: فى عمله، هذا بالقياس الى اهل العذاب و البعد على و زان ما قررنا فى اهل المحبة. و قوله: و لم يقدرُوا ان يأتوا حالا، اى الى حال او فى حال او بحال ينجيهم من عذابه اى من عذاب الله، كما اشير إليه فى الكتاب الالهى بقوله:

كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا

، و قوله:

كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا . و قوله: لان علمه اولى بحقيقة التصديق، اى علمه السابق و حكمه الازلى بشقاوة الشقى او سعادة السعيد اولى بحقيقة الايقاع و الاثبات فى الواقع من اتيان العبد بفعل او حال او ارادته و سعيه على وفات ما قدر فى الازل او خلافا له، و حقيقة التصديق جعل مطابق الحكم واقعا. و ذلك لان علمه تعالى فعلى مقتضى لتحقق الشىء و اعمال الخلائق و ارادتهم مهيأت و معدات او علامات كما مر، مع ان الاعمال و الارادات أيضا تابعة لحكمه تعالى، و إليه

الإشارة بقوله: وهو معنى شاء ما شاء وهو سره، أى الذى ذكرناه معنى شاء العبد ما شاء الله كما فى قوله:

وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

، وهو أيضا سره، أى كون مقتضى علمه وقضائه واجب التحقق، سر كون الافعال والمشئيات تابعة لحكم الله وقضائه ومشئته ولا استقلال لها فى ترتب الغايات وحصول المطالب والمرادات الى ما يكون الامر مما شاء الله. فان قلت: فهذا الحديث كما فسرتة يثبت ما تقوله الجبرية. قلت: ليس كذلك وسيأتىك الفرق بينهما عند تحقيقنا لقدرة العبد واختياره.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: من أين. [ص ١٥٣ ح ٢] أقول: «من» هذه للتعليل نحو

«مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا»

أى بأى سبب هى الابتداء نحو

«حَتَّى عَفَّوْا»

وقالوا: تفيد تابعته ما بعدها لما قبلها. قال عليه السلام: لحق. [ص ١٥٣ ح ٢] أقول: فعل ماض فاعله الشقاء، ومفعوله أهل المعصية. قال عليه السلام: حتى حكم [الله] لهم. [ص ١٥٣ ح ٢] أقول: أى حتم لهم والمراد ما سيأتى فى باب طينة المؤمن والكافر وأبواب بعده من أنه تعالى قال فيهم: «هؤلاء

للنار وما أبالي». والمراد أن علمه تعالى لسوء خاتمتهم واللام بمعنى «فى» و«فى علمه» إما للتعليل نحو

«فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ»

فالمعنى بسبب علمه بالمصالح والمفاسد فى كل ما يفعل، وإما للمصاحبة نحو

«أَدْخُلُوا فِي أُمَّمٍ»

أى معهم ونحو

«فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ»

والمعنى مع علمه المحيط بالمفاسد والمصالح، وإما للظرفية المجازية نحو قوله:

«لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ». فالمعنى أن هذا الحكم من جملة وفرد من أفراده بالعذاب على عملهم أى بأن العذاب واجب عملهم أى أن العذاب حتم لازم على ذلك العمل فى قضية الحكمة على عملهم لا يجوز العفو عنهم؛ لأن العفو عنهم ظلم أى وضع الشيء فى غير موضعه كما فى قوله تعالى فى سورة الأنفال:

«وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ \* ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ». قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام. [ص ١٥٣ ح ٢] أقول: لما كان السؤال الاستكشاف عن سرّ الحكم فقال أبو عبد الله عليه السلام. قال عليه السلام: لا يقوم له. [ص ١٥٣ ح ٢] أقول: أى للحكم والمراد لا يقوم لمعرفته. يقال: قام له إذا قاومه أى أطاقه ولم يعجز عنه. قال عليه السلام: بحقه. [ص ١٥٣ ح ٢] أقول: أى بحق القيام أو الحكم.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٣٦٩

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: لِحَقِّ، (به صیغه ماضی غایب معلوم باب «عَلِمَ» است. مراد به شَقَاءِ این جا، ناعاقبت به خیری است. و آن، باعث شَقَا است که نشان ناعاقبت به خیری است. حَتَّى حرف ابتدا است و داخل جمله شده و افاده تأخِر مَابَعْدُش از مَاقْبَلُش می کند حَقِيقَةً، یا حکماً؛ وَمَا نَحْنُ فِيهِ از قسم دوم است؛ زیرا که علم و حکم از روی علم، مقدّم بِالزَّمَانِ است بر لِحُقِّ شَقَا، به اعتبار این که علم، ازلی است و حکم به عذاب، اگر چه حادث است، لیک پیش از لِحُقِّ شَقَا است بِالزَّمَانِ؛ زیرا که در وقت قول «كُنْ مُلْحَاً اُجَا جَا اَخْلُقْ مِنْكَ نَارِي وَاَهْلَ مَعْصِيَتِي» است و لِحُقِّ شَقَا، بعد از خلق ابدان و تکلیف است، لیک در حکم مقدّم است، به اعتبار این که علم، تابع معلوم است، پس گویا که اَوَّلًا لِحُقِّ شَقَا شده و بعد از آن علم و حکم متحقّق شده. حَكَمَ در اَوَّل، به صیغه ماضی غایب معلوم باب «نَصَرَ» است و ضمیر مستتر، راجع به الله تعالی است. لام در لَهُمْ برای استحقاق است، مثل آیت سوره انفال:»

وَ اَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ

« . فی برای تعلیل است. بِالْعَذَابِ متعلّق به «حَكَمَ» است. و حکم به عذاب از روی علم، عبارت است از نهادن نشان ناعاقبت به خیری بر ایشان در وقت تکوین آب شور تلخ. حُكْم در دوم، به ضمّ حاء و سکون کاف، مبتدا و مضاف است. لَا يَقُومُ به صیغه مضارع غایب معلوم باب «نَصَرَ» خبر مبتداست. اَلْقِيَامُ: ایستادگی کردن. لَهُ وَبِحَقِّهِ متعلّق به «يَقُومُ» است. و ضمیر، راجع به حکم است. اَلْحَقُّ: لایق و سزاوار. مراد این است که: کسی اسرار حکم الهی را نمی تواند دانست، چنانچه لایق و سزاوار است. حاصل سؤال این است که: اگر لِحُقِّ شَقَا، موجبی به وجوب سابق دارد، بنابر امتناع تَخَلُّفِ معلول از عَلَتْ تامّه، چنانچه مذهب فلاسفه است که می گویند که: «الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ بِوُجُوبِ سَابِقٍ لَمْ يُوجَدْ» حکم به عذاب، معقول نیست و اگر موجبی به وجوب سابق ندارد، علم و حکم به عذاب چگونه متحقّق می باشد؟! و حاصل جواب این است که: موجبی به وجوب سابق ندارد و معرفت چگونگی تحقّق علم الهی و حکم الهی چنانچه باید، از طاقت خلائق بیرون



است و قیاس علم او که علم به غیب است به علم خلاق که علم به غیب نیست، نمی توان کرد. یعنی: روایت است از ابو بصیر گفت که: بودم نزد امام جعفر صادق علیه السلام نشسته بر حالی که به تحقیق پرسید او را پرسنده ای به این روش که گفت که: قربانت شوم ای فرزند رسول الله، از کجا دریافت ناعاقبت به خیری اهل معصیت را، تا آن که حکم کرد الله تعالی از روی علم خود به این که عذاب خواهد کرد ایشان را بر عمل های ایشان؟ پس امام علیه السلام گفت که: ای پرسنده! حکم الله تعالی از روی علم خود، ایستادگی نمی کند برای آن حکم کسی از مخلوقین او به آنچه لایق و سزاوار آن حکم است. اصل: فَلَمَّا حَكَمَ بِذَلِكَ، وَهَبَ لِأَهْلِ مَحَبَّتِهِ الْقُوَّةَ عَلَىٰ مَعْرِفَتِهِ، وَوَضَعَ عَنْهُمْ ثِقَلَ الْعَمَلِ بِحَقِيقَةِ مَا هُمْ أَهْلُهُ، وَوَهَبَ لِأَهْلِ الْمَعْصِيَةِ الْقُوَّةَ عَلَىٰ مَعْصِيَتِهِمْ؛ لِسَبْقِ عِلْمِهِ فِيهِمْ، وَمَنْعَهُمْ إِطَاقَةَ الْقَبُولِ مِنْهُ، فَوَاقَعُوا مَا سَبَقَ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ، وَلَمْ يَقْدِرُوا أَنْ يَأْتُوا حَالًا تُنَجِّيهِمْ مِنْ عَذَابِهِ؛ لِأَنَّ عِلْمَهُ أَوْلَىٰ بِحَقِيقَةِ التَّصَدِيقِ وَهُوَ مَعْنَى «شَاءَ مَا شَاءَ» وَهُوَ سِرُّهُ. شرح: مُشَارٌ إِلَيْهِ ذَلِكَ، علم به لحوق ناعاقبت به خیری جمعی را بی موجبی به وجوب سابق و لحوق عاقبت به خیری جمعی را بی موجبی به وجوب سابق است. و می تواند بود که مُشَارٌ إِلَيْهِ «ذَلِكَ» عذاب بر عمل جمعی و ثواب بر عمل جمعی باشد. و بنابر اول، بآء برای سببیت است. و بنابر دوم، برای تأکید تعدیه است. و بر هر تقدیر، حکم به آن عبارت است از خلق جمع اول از آب شور تلخ و خلق جمع دوم از آب خوشگوار، بی آن که آن دو کیفیت، موجب اعمال ایشان باشد به وجوب سابق. اضافه در مَحَبَّتِهِ اضافه مصدر به مفعول است. و ضمیر، راجع به الله تعالی است. الْقُوَّةُ: توانایی؛ و مراد این جا، توانایی از روی رغبت است. وضع ثقل عمل، عبارت است از توفیق به جا آوردن عمل، هر چند که آن عمل ثقیل باشد به اعتباری دیگر؛ یا الف لام الْعَمَلِ برای عهد خارجی است و عبارت است از مَعْرِفَتِهِ. و بر هر تقدیر، منافات ندارد با آنچه می آید در «كِتَابُ الْجَنَائِزِ» در حدیث اول «بَابُ الْعِلَّةِ فِي غُسْلِ الْمَيِّتِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ» که باب سی و دوم است، در خطاب با شخصی که از شیعه امامیه شده بوده و پیش از آن از مخالفان بوده که: «أَمَّا إِنَّ عِبَادَتَكَ يَوْمَئِذٍ كَانَتْ أَخَفَّ عَلَيْكَ مِنْ عِبَادَتِكَ الْيَوْمَ؛ لِأَنَّ الْحَقَّ ثَقِيلٌ، وَالشَّيْطَانَ مُوَكَّلٌ بِشِيعَتِنَا». وَهَبَ لِأَهْلِ الْمَعْصِيَةِ از باب مجاز مشاکله است، یا اشارت است به این که از بس که ایشان مستحق قوت بر معصیت اند، گویا که طلیده اند و بخشش شده. اضافه

در إِطَاقَةَ الْقَبُولِ اضافه لامیه است. و «إِطَاقَةَ» نوعی از وسعت در قدرت است که آن را استطاعت نیز می نامند و می آید در اوّل «بَابُ الْإِسْتِطَاعَةِ» ؛ یا بیایته است. پس اطاقه به معنی صبر کردن است و منع اطاقه، به معنی منع توفیق اطاقه است. و أَقَعُوا، به قاف و عین بی نقطه است. الْمُوَاقَعَةُ: مخالطت. و در بعض نسخ به فاء و قاف است. لَمْ يَقْدِرُوا (به قاف و دال بی نقطه و راء بی نقطه، به صیغه مجهول باب تفعیل، یا باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ» است) مأخوذ است از تقدیر، یا از قدر، به معنی تدبیر. و فاعل آن، الله تعالی است. أَنْ يَأْتُوا مَرْفُوعٌ و بدل اشتمالِ ضمیر «لَمْ يَقْدِرُوا» است. لِأَنَّ مَتَعَلَّقٌ است به «لَمْ يَقْدِرُوا». التَّصْدِيقُ: عمل به مقتضای چیزی کردن. و مراد به حَقِيقَةِ التَّصْدِيقِ، چیزی است کَمَا هُوَ حَقُّهُ، به معنی این که چنانچه باید و شاید. ضمیر هُوَ در اوّل، راجع به مضمون «وَهَبَ لِأَهْلِ مَحَبَّتِهِ» تا آخر است. مَا نَافِيَهُ است و جمله ثانیه، عطف است بر جمله اولی به حذف عاطف. ضمیر هُوَ در دوم، راجع به معنی است. و ضمیر سِرُّهُ، راجع به الله تعالی است. و این اشارت است به این که مخالفان، مشیت الله تعالی را در امثال آیت سوره دهر و تکویر: «

وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»

«نفهمیده اند ؛ و مجبره ایشان، تفسیر می کنند به چیزی که باعث نفی قدرت بنده است بر هر یک از فعل و ترک، و قدریه ایشان تفسیر می کنند به محض علم. و حق آن است که مذکور شد و آن راز الله تعالی است در سینه ائمه اهل البيت عليهم السلام و ایشان به شیعه امامیه می رسانند و باید که نگاه دارند از مخالفان نظیر آن چه می آید در «كِتَابُ الْحَيْضِ» در حدیث اوّل «بَابُ مَعْرِفَةِ دَمِ الْحَيْضِ وَالْعَذْرَةِ وَالْقَرْحَةِ» که باب یازدهم است که: «يَا خَلْفُ، سِرَّ اللَّهِ سِرَّ اللَّهِ، فَلَا تُدِيعُوهُ، وَلَا تُعَلِّمُوا هَذَا الْخَلْقَ أُصُولَ دِينِ اللَّهِ، بَلِ ارْضَوْا لَهُمْ مَا رَضِيَ اللَّهُ لَهُمْ مِنْ ضَلَالٍ». یعنی: پس وقتی که قطع و فصل کرد میان دو فریق به سبب علم خود، بخشید بعد از خلق ابدان و تکلیف، اهل محبت خود را توانایی از روی رغبت، بر اعتراف به ربوبیت او و فرو گذاشت از ایشان، سنگینی عمل به طاعت را به قدر قابلیت و اهلیت هر کدام ایشان. و بخشید اهل معصیت را توانایی از روی رغبت بر معصیت ایشان ، برای سابق بودن علم الله تعالی در ایشان که اهل معصیت خواهند بود. و نداد ایشان را استطاعت

قبول از او. پس کردند آنچه را که گذشته بود برای ایشان در علم الله تعالی. و تدبیر کرده نشد از جانب الله تعالی این که کنند کاری را که نجات دهد ایشان را از عذاب الهی؛ برای این که علم الله تعالی به این که در صورت تسویه اقدار و تمکین و ازاحه عذر و علت میان جمیع مکلفین، بعض ایشان اختیار معصیت می کنند، اولی است به عمل الله تعالی به مقتضای آن چنانچه باید و شاید. و آنچه مذکور شد معنی این است که: الله تعالی خواهش کرده طاعت مطیع و عصیان عاصی را و خواهش نکرده عصیان مطیع و طاعت عاصی را. و آن، معنی «شَاءَ مَا شَاءَ» راز الله تعالی است در دل ائمه هدی و شیعه ایشان، باید که مخالفان مطلع نشوند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۳۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «اللام» فی (حکم لهم) للاستحقاق، كما فی قوله تعالی:

«وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»

و

«لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ»

و

«لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ»

و

«لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ». و توضیح السؤال: أن الله سبحانه بقدرته على خلقه جميع العباد سعيداً

«وَلَوْ شَاءَ لَهَذَاكُمْ أَجْمَعِينَ». قوله: هل أجبر الشقي على شقاوته والسعيد على سعادته، أم ذلك باقتضاء الطبيعة واستعداد المادة كما قالت القدرية؟ وحاصل الجواب: أن من علمه تعالى ما هو خاص لم يطلع عليه أحداً من خلقه وهو سرّه، فلا علم لأحدٍ على الباعث على محبته سبحانه لمن أحبه أو بغضه لمن أبغضه، ولو كان لقوله: (لا يقوم له أحد) وسع الاستثناء، فالمعنى إلا الحجّة المعصوم العاقل عن الله سبحانه. (فلما حكم بذلك) بسعادة أهل الطاعة وشقاء أهل المعصية أعطى من أحبه - بعد جعله مختاراً في الفعل والترك - أن يختار الفعل باختياره وبتوفيق الله سبحانه، كما يختار من أبغضه الترك باختياره مخذولاً بالخذلان، فلذا لا يثقل العمل والطاعة على من أحبه بخلاف من أبغضه. في بعض النسخ هكذا: «فوافقوا معصيتهم على ما سبق لهم في علمه» بزيادة «معصيتهم على». وفي آخر: «فوافقوا ما سبق لهم في علمه» من الموافقة بالفاء والقاف. و«القدرة» في (ولم يقدروا) عبارة عن الاستطاعة وكمالية القدرة. ومعنى التعليل أن علمه الأزلي بأن ما يختاره المختار باختياره بالتوفيق أو الخذلان ماذا من الطرفين لن ينقلب ولن يتخلف معلومه، والعلم عند الله وأهل ذكره عليهم السلام. قال برهان الفضلاء سلمه الله تعالى: معنى السؤال: أن أي شيء صار سبباً للحكم العلمي الأزلي بعذاب أهل الشقاء؟ ومعنى الجواب: أن حكمه العلمي الأزلي بعذاب أهل المعصية أو بثواب أهل الطاعة حقّ ليس موقوفاً أتصافه بالحقية على وجود أحد وللحقوق صفة به. ولا يقاس علمه تعالى المتعلّق بالغيب والشهادة بعلم المخلوق وهو علمٌ حادث تابع للمعلوم وليس بعلم الغيب، فكما لا يجوز أن يُقال: إن علمه تعالى علة لمعلومه لا يجوز أن يُقال تابع للمعلوم. «فلما حكم بذلك» أي بعدم القيام المفهوم من «لا يقوم» و«الباء» للملابسة لا صلة للحكم. والإضافة في «محبته» إضافة المصدر إلى المفعول، أي محبة الله. والمراد ب«القوة» هنا الأمر الدالّ والعلامة، وهو خلق الماء العذب والماء الملح الأجاج. «وهب لأهل المعصية» من باب مجاز المشاكلة. يعني فلما حكم بعلمه - وحكمه غير موقوف على وجود أحد ولا لحوق صفة - وهب لأهل الطاعة علامة دالة على نجاتهم، وأبعد عنهم ثقل العمل بالطاعة بقدر تفاوت مراتبهم في المحبة التي كلّ منهم متّصف في علمه سبحانه بقدر منها، وهب لأهل المعصية علامة دالة على هلاكهم. وفي بعض النسخ المعتبرة: «على معصيتهم» مكان «معصيته». «ومنعمهم» أي لم يعطهم استطاعة قبول

الأحكام الدينيّة من الله تعالى. «فواقعوا ما سبق لهم» أى أوقعوا. «ولم يقدرُوا» على المعلوم من التفعيل؛ أى ولم يصيروا أنفسهم راغبَةً فى الإتيان بما يُنجيهم من العذاب. «وهو سرّه» يعنى العلم بوجه خلق السعادة والشقاء قبل خلق الخلق، أو وجهه سرّاً لا يعلمه إلا الله. أو المعنى: إلا الله وخزنة علمه المعصومون. انتهى. الأولى كون الإضافة فى «محبّته» إضافة المصدر إلى الفاعل مع التساوى فى ترتّب الفائدة؛ إذ السرّ المسؤول عنه إنّما هو سبب الحكم العلمى لأجل المحبّة وعدمها قبل الخلق. على أنّ منشأ محبّة العبد محبّة المعبود تعالى، وأوّل التالى مؤيّد. ونعم ما قيل:

گرت عزّت دهد روز ناز مى کن- و گرنه چشم حسرت باز مى کن وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: «فلما حكم بذلك وهب» إلى آخره. المراد حكمه تعالى فى التكليف الأوّل يوم الميثاق قبل تعلق الأرواح بالأبدان؛ حيث ظهرت ذلك اليوم الطاعة والمعصية، فقال- جلّ وعلا- مشيراً إلى من ظهرت ذلك اليوم منه الطاعة: هؤلاء للجنّة، ومشيراً إلى من ظهرت منه المعصية: هؤلاء للنار ولا أبالى. فلما علم الله تعالى أنّ أفعال الأرواح بعد تعلقهم بالأبدان موافقة لفعالهم يوم الميثاق مهّد لكلّ روح شروطاً تناسب ما فى طبعه من السعادة والشقاوة. «منعهم إطفاء القبول» معناه أنّه لم يشأ ولم يقدر قبولهم، ومن المعلوم أنّ المشيئة والتقدير شرطان فى وجود الحوادث- كما مرّ- وإن لم يكونا من الأسباب. وأمّا قوله: «ولم يقدرُوا أن يأتوا» فمعناه- والله أعلم- أنّهم لم يقدرُوا على قلب حقائقهم بأن يجعلوا أرواحهم من جنس أرواح السعداء. وسيجىء فى أصول هذا الكتاب: لا يستطيع هؤلاء أن يكونوا من هؤلاء، ولا هؤلاء أن يكونوا من هؤلاء. «لأنّ علمه أولى بحقيقة التصديق» تعليل لقوله: «فوافقوا ما سبقوا لهم فى علمه». وهنا فائدتان: إحداهما: أنّ الجمادات إذا خلّيت وأنفسها كانت فى أمكنة مخصوصة مناسبة لطبعها، فكذلك الأرواح إذا خلّيت وإرادتها اختارت الطاعة أو المعصية، فمقتضى الطبع قسمان. وثانيتها: إنّ لعلمه تعالى بأنّ بعض الأرواح يختار المعصية ما خلق الأشياء السبعة التى هى شرط الطاعة، وخلق السبعة التى هى شرط المعصية ولا يلزم الجبر؛ لأنّ التمهيد وقع على وفق اختياره. وبعبارة أخرى: الجبر هو خلق الفعل فى العباد، أو خلق ما يخلق الفعل فيهم، كالميول القسريّة. والاضطرار جاء بمعنى الجبر، وجاء بمعنى الإكراه وهو أن يفعل الإنسان بإرادته فعلاً لا يحبّه بخوف ونحوه. انتهى. ومن المعلوم أنّ صرف طائفة من العمر فى مطالعة

المصنّفات في أصول الفلاسفة لضرّه أكثر من نفعه، ومن ضرّه ظنّ مثل الفاضل من أصحابنا أنّه لو لم يتمسّك بحبل تلك الأصول لما أمكنه توجيه طائفة من أحاديثهم عليهم السلام. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: لَمَّا سأل السائل عمّا يستند إليه حكم الله لعذاب أهل الشقاء، وأنّه لا بدّ أن يكون لحوق الشقاء لهم مقدّماً على حكم الله في علمه حتّى يترتّب عليه ذلك الحكم، وعمّا يستند إليه لحوق الشقاء سابقاً على حكمه في علمه، وأنّه لا شيء قبل علمه يستند إليه لحوق الشقاء لهم. أجاب عليه السلام: بأنّ حكم الله لا يقوم له أحد من خلقه بموجبه وبيان سببه، أو بما يليق به، وبأن يكون بياناً بسببه ولا بإدراكه وفهمه، وما هو كذلك فحقيق بأن لا يتعرّض لبيانه، والسكوت عمّا يعجز اللسان عن بيانه أولى من التعرّض للبيان. ثمّ بيّن بقوله: «فلمّا حكم بذلك» أنّ حكمه بذلك في علمه يترتّب عليه إعطاء المعرفة لأهل السعادة وأهل محبّته، ووَضَع ثقل العمل عنهم بثبوت ما هم أهل، وإعطاء أهل الشقاء والمعصية القوّة على معصيتهم لما علمه فيهم من الشقاء. «ومنعهم» ولم يعطهم «إطاقة القبول منهم، فواقعا ما سبق لهم في علمه» من السعادة والشقاوة وتوابعهما «ولم يقدروا» على الإتيان بحال لهم يُنجيهم من عذابه؛ لأنّ علمه أولى بحقيقة التصديق والوقوع. «وهو معنى شاء ما شاء» أي ما ذكرناه من أنّه لا يقوم بحكم الله أحد من خلقه بحقّه معنى «شاء ما شاء» «وهو سرّه» الذي لم يطلع عليه أحد من خلقه. وقال بعض المعاصرين: ما قدّر الله سبحانه على الخلق الكفر والعصيان من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم وطلبهم بالسنّة استعداداتهم أن يجعلهم كافراً أو عاصياً، فما كانوا في علمه تعالى ظهروا في وجوداتهم العينيّة فليس للحقّ إلاّ إفاضة الوجود عليهم والحكم لهم وعليهم، فلا يحمدوا إلاّ أنفسهم، ولا يذمّوا إلاّ أنفسهم ولا يبقى للحقّ إلاّ حمد إفاضة الوجود؛ لأنّ ذلك له لا لهم. انتهى.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٤٢٨

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: مرفوع و هو فى غاية الصعوبة و الإشكال، و تطبيقه على مذهب العدالة يحتاج إلى تكلفات كثيرة. و العجب أن الصدوق قدس سره رواه فى التوحيد ناقلا عن الكلينى بهذا السند بعينه هكذا: عن أبى بصير قال: كنت بين يدى أبى عبد الله عليه السلام جالسا و قد سأله سائل فقال: جعلت فداك يا بن رسول الله من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتى حكم الله لهم فى علمه بالعذاب على عملهم؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: أيها السائل علم الله عز و جل لا يقوم أحد من خلقه بحقه، فلما علم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم، و لم يمنعهم أطاقه القبول منه، لأن علمه أولى بحقيقة التصديق، فوافقوا ما سبق لهم فى علمه، و إن قدروا أن يأتوا خلا لا ينجيهم عن معصيته، و هو معنى شاء ما شاء و هو سر، و لا أدري أن نسخته كانت هكذا أو غيره ليوافق قواعد العدل، و يشكل احتمال هذا الظن فى مثله. و بالجملة على ما فى الكتاب لعل حمله على التقية أو تحريف الرواة أولى و لتكلم على الخبر ظاهرا و تأويلا، ثم نكل علمه إلى من صدر عنه و نسب إليه صلوات الله عليه. فنقول: السؤال يحتمل وجوها: الأول: أنه سئل عن سبب أصل السعادة و الشقاوة و سيرورة بعض الخلق كفارا و بعضهم مؤمنين و فرقة فساقا و أخرى صالحين. الثانى أن يكون الشبهة الواردة عليه من جهة أن العلم لما كان تابعا للمعلوم فتوهم أنه يجب تأخره عن المعلوم فكيف تقدم عليه. الثالث: أن يكون الشبهة عليه من جهة أن العلم إما حصولى أو حضورى و حصول الصورة لا يتصور فى حقه تعالى، و الحضور إنما يكون بعد وجود المعلوم. و حاصل الجواب على الأول أن حكم الله بالسعادة و الشقاوة و أسبابهما من غوامض مسائل القضاء و القدر، و عقول أكثر الخلق عاجزة عن الإحاطة بها، فلا يجوز الخوض فيها كما قال الصدوق (ره) فى رسالة العقائد: الكلام فى القدر منهى عنه كما قال أمير المؤمنين عليه السلام لرجل قد سأله عن القدر؟ فقال: بحر عميق فلا تلجه، ثم سأله ثانية فقال: طريق مظلم فلا تسلكه، ثم سأله ثالثة فقال: سر الله فلا تتكلفه و قال عليه السلام فى القدر: ألا إن القدر سر من سر الله، و حرز من حرز الله، مرفوع فى حجاب الله، مطوى عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق فى علم الله، وضع الله عن العباد علمه، و رفعه فوق شهاداتهم، لأنهم لا ينالونه بحقيقة الربانية، و لا بقدره الصمدانية، و لا بعظمة النورانية، و لا بعزة الوحدانية، لأنه بحر زاخر موج خالص لله عز و جل، عمقه ما بين السماء و الأرض، عرضه ما بين

المشرق و المغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيات و الحيتان، يعلو مرة و يسفل أخرى، فى قعره شمس تضىء لا ينبغى أن يطلع عليها إلا الواحد الفرد، فمن تطلع عليها فقد ضاد الله فى حكمه و نازعه فى سلطانه و كشف عن سره و ستره، و باء بغضب من الله و مأواه جهنم و بس المصير. و أما على الثانى فالجواب عنه و إن كان ظاهرا إذ تابعة العلم لا تستدعى تأخره عن المعلوم زمانا، فلعله لم يجب عنه لقصور فهم السائل. و أما الثالث فغموض المسألة و عجز أكثر الخلق عن الوصول إلى كنه علمه سبحانه ظاهر، و قد تحير فيه الحكماء و المتكلمون، و لم يأتوا فيه بشىء يسمن و يغنى من جوع، و سبيل أهل الديانة فيه و فى أمثاله الإقرار به جملة، و عدم الخوض فى كلفيته و ترك التفكير فى حقيقته فإنه كما لا يمكن إدراك حقيقة ذاته تعالى، فكذا لا تصل عقول الخلق إلى كنه صفاته التى هى عين ذاته سبحانه. و يحتمل أن يكون المراد أن تكاليفه تعالى شاقة لا يتيسر إلا بهدايته و توفيقه سبحانه و هب لأهل محبته الإضافة إلى الضمير إضافة إلى الفاعل أو إلى المفعول، أى الذين أحبهم لعلمه بأنهم يطيعونه، أو الذين يحبونه و وضع عنهم ثقل العمل بالتوفيقات و الهدايات و الألفاظ الخاصة بحقيقة ما هم أهله، أى بحسب ما يرجع إليهم من النيات الصحيحة و الأعمال الصالحة و الطينات الطيبة و هب لأهل المعصية الهبة هنا على سبيل التحكم أو يقال إعطاء أصل القوة لطف و رحمة، و باستعمال العبد إياها فى المعصية تصير شرا، أو أنهم لما كانوا طالبين للمعصية راغبين فيها، فكأنهم سألوا ذلك و وهبهم و الأوسط أظهر. القوة على معصيتهم أى المعصية التى يفعلونها بإرادتهم و اختيارهم لسبق علمه فيهم، إذ علم أن التكليف لا يتم إلا بإعطاء الآلة و القوة، و إلا لكانوا مجبورين على الترك. و منعهم أطاقه القبول منه قيل: هو مصدر مضاف إلى الفاعل عطفاً على ضمير فيهم، أى لعلمه بأنهم يمنعون أنفسهم أطاقه القبول، و لا يخفى ما فيه لفظاً و معنى. أقول: و يحتمل أن يكون عطفاً على السبق و يكون اللام فيهما لام العاقبة كما فى قوله تعالى:

لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا



أى وهب لهم القوة مع أنه كان يعلم عدم إطاعتهم وتصييرهم أنفسهم بحيث كأنهم لا يطيقون القبول منه، أو منعهم بصيغة الماضى و يكون المراد ترك الألفاظ الخاصة، فلما لم يلفظ لهم فكأنه منعهم القبول كما فى قوله تعالى:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ

و كذا قوله: و لم يقدرُوا، أى قدرة تامة لسهولة كما كانت للفريق الأول عند الألفاظ الخاصة، لأن علمه أولى بحقيقة التصديق، أى إنما صاروا كذلك لأن علمه تعالى لا يتخلف، لا لأن العلم علة، بل لأن علمه سبحانه لا محالة يكون موافقا للمعلوم، فمعنى مشية الله تعالى و سرها هو هذا المعنى، أى علمه مع التوفيق لقوم و الخذلان لآخرين على وجه لا يصير شىء منهما سببا للإجبار على الطاعة أو المعصية. هذا غاية ما يمكن من القول فى تأويل هذا الخبر و إن كان ظاهره أن الله لما علم من قوم أنهم يطيعونه سهل عليهم الطاعة، و لما علم من قوم المعصية إن وكلوا إلى اختيارهم جعلهم بحيث لم يمكن أن يتأتى منهم الطاعة، و القول بظاهره لا يوافق العدل، و للسالكين مسالك الحكماء و الصوفية هي هنا تحقيقات طويلة الذيل، دقيقة المسالك لم نذكرها لئلا تتعلق بقلوب نواقص العقول و الأفكار و الله يعلم حقائق الأسرار

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٧٠

\*\*\*\*\*

١٥٥ / ١

### ٣- الحديث

٣٩٧ / ٣ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ

سُوَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْحَلَبِيِّ، عَنْ مُعَلَّى أَبِي عُثْمَانَ (٣)، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَنْظَلَةَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أَنَّهُ قَالَ : « يُسَلِّكُ بِالسَّعِيدِ فِي طَرِيقِ الْأَشْقِيَاءِ حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ (٤) : مَا أَشْبَهَهُ بِهِمْ ، بَلْ هُوَ مِنْهُمْ ! ثُمَّ يَتَدَارَكُهُ (٥) السَّعَادَةُ . وَقَدْ يُسَلِّكُ بِالشَّقِيِّ طَرِيقَ السُّعَدَاءِ حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ : مَا أَشْبَهَهُ بِهِمْ ، بَلْ هُوَ مِنْهُمْ ! ثُمَّ يَتَدَارَكُهُ الشَّقَاءُ ؛ إِنَّ مَنْ كَتَبَهُ اللَّهُ سَعِيداً \_ وَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا فُوقُ (٦) نَاقَةٍ \_ حَتَّمَ لَهُ بِالسَّعَادَةِ . (٧) »

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام صادق علیه السلام فرمود: گاهی شخص سعید را برای اهل شقاوت برند تا آنجا که مردم گویند چقدر شبیه آنها شده بلکه این هم از آنهاست ولی سپس سعادت او را دریابد و اصلاحش کند (این شخص نیکو مآبی است که اتفاقاً گناهی از او سرزند و سپس با توبه و یا اعمال شایسته آنها را جبران کند) و گاهی شقی را براه سعادت‌مندان برند تا آنجا که مردم گویند: چه اندازه بآنها ماند بلکه این هم از آنهاست و سپس شقاوت او را دریابد (و این شخص بدجنسی است که بدون تصمیم جدی یا برای تظاهر عمل خیری انجام دهد و سپس بخرمیه بد خویش گراید) آن را که خدا (در لوح محفوظ) با سعادت نوشته است پایان کارش بسعادت انجامد اگر چه از دنیا باندازه فاصله میان دو دوشیدن ماده شتر (که چند لحظه بیش نیست) باقی نمانده باشد. (پس ملاک سعادت و شقاوت پایان عمر و زمان رفتن از دنیاست خدا ما و تمام مؤمنین را عاقبت بخیر و اهل سعادت فرماید).

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای] :

امام صادق (علیه السلام) فرمود: بسا که سعادت‌مندی به راه و روش شقاوت‌مندان پیش رود تا آنجا که مردم گویند، وه تا چه اندازه بدانها ماند، آری از آنها است، و سپس سعادت‌مندی سابقه او را جبران

کند. و بسا که شقاوت مآبی را به راه و روش نیک بختان سعادت‌مند برند تا مردم گویند، وه چه اندازه بدانها ماند، آری او از آنها است، و سپس شقاوت او آنچه از کار خیر کرده از میان ببرد، براستی هر که سعادت‌مند نوشته شده اگر از دنیا جز به اندازه آب نوشیدن شتری نماند سرانجام او به سعادت پایان یابد.

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: بسا که سعادت‌مندی به راه و روش شقاوت‌مندان پیش می رود تا آنجا که مردم گویند، چقدر شبیه به آنها شده بلکه او از خود آنهاست و سپس سعادت‌مندی سابقه او را جبران کند. و بسا که شقاوت مآبی را به راه و روش نیک بختان به راه سعادت‌مندان برند تا مردم بگویند: چقدر شبیه به آنهاست بلکه خود، از آنهاست و سپس شقاوت او آنچه از کار خیر کرده از میان ببرد،

براستی هرکس که خداوند سعادت را برایش رقم زده (در لوح محفوظ) پایان کارش به سعادت خواهد انجامید و اگر از دنیا جز به اندازه آب نوشیدن شتری باقی نمانده باشد پایان کارش به سعادت ختم خواهد شد.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: يُسَلِّكُ دو جا، به صیغۀ مجهول باب «نَصَرَ» است.

باء برای تعدیه است و ظرف، نایب فاعل است.

يُقُولُ دو جا، مرفوع است. مَا أَشْبَهَهُ صِيغَةُ تَعَجُّبٍ است.

كُتِبَ اللَّهُ سَعِيداً اشارت است به امثال آنچه میآید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث شانزدهم «[بَابُ] مَوْلِدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَوَفَاتِهِ».

الْفُوقُ (به ضمّ و فتح فاء و تخفیف واو و قاف): دوشیدن بعض شیر که باقی مانده در پستان ناقه، به سبب عادت ناقه، به بالا کشیدن بعض شیر خود در وقت شروع در دوشیدن آن ناقه و فرو گذاشتن آن بعد از ترك دوشیدن به اندك زمانی. و این عادت در «شاة» نمیباشد. و صاحب قاموس در معانی فُوق گفته که: «وَمَا بَيْنَ الْحَلَبَتَيْنِ مِنَ الْوَقْتِ، وَيُفْتَحُ، أَوْ مَا بَيْنَ فَتْحِ يَدِكَ وَقَبْضِهَا عَلَى الضَّرْعِ».

خَتَمَ به صیغهُ معلوم است و در آن، ضمیر مستتر، راجع به الله تعالی است. و میتواند بود که به صیغهُ مجهول باشد و لَهُ نایب فاعل باشد.

یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: گاهی بُرده میشود سعادت‌مند در راه ناسعادت‌مندان، تا آن که میگویند مردمان در اوایل حال که: چه مانند است به

اشقیا ؛ و در اواخر میگویند به ظن که: بلکه او از اشقیا است، بعد از آن درمیآید او را سعادت. و گاهی برده میشود شقی در راه سُعدا، تا آن که میگویند مردمان که: چه مانند است به سعدا، بلکه او از سُعدا است. بعد از آن درمیآید او را شقا. به درستی که هر که نوشته او را الله تعالی سعادت‌مند، اگر چه نمانده باشد از زندگی دنیایی او مگر مقدار دوشیدن بالا رفته شیر ماده شتری، ختم میکند الله تعالی برای او به سعادت. و بر این قیاس است شقی.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

مجهول. قوله عليه السلام: يسلك بالسعيد، على بناء المفعول و الباء للتعديّة، و الفاعل هو الله بالخذلان أو الشيطان ما أشبهه بهم تعجبا من كمال مشابھتهم بهم في الأعمال ثم يحكمون بعد تكرّر مشاهدة ذلك أنه منهم إن من كتبه الله أي علم الله منه السعادة و كتب له ذلك في اللوح المحفوظ، لا لوح المحو و الإثبات، فلا ينافي ما ورد في الأدعية الكثيرة إن كنت كتبتني شقيا فامح من أم الكتاب شقائي فإن المراد به لوح المحو و الإثبات، و الفواق بالضم و قد يفتح الفاء: ما بين الحلبتين من الوقت، لأن الناقة تحلب ثم تترك سويعة يرضعها الفصيل لتدر ثم تحلب، أو ما بين فتح يدك و قبضها على الضرع. و الحاصل أن السعادة و الشقاوة الأخرويتين إنما تكون بحسن العاقبة و سوءها و المدار عليهما، فينبغي للإنسان أن يطلب حسن العاقبة و يسعى فيه، و يتضرع إليه تعالى في أن يرزقه ذلك، رزقنا الله و سائر المؤمنين حسن عاقبة المتقين.

\*\*\*\*\*

## باب (٢٩) الخير و الشرّ

### إشاره

٥١ \_ باب (٨) الخَيْرِ وَ الشَّرِّ

### ١- الحديث

١ / ٣٩٨ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ وَعَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ، قَالَ:

ص: ٣٧٥

٢-٢ . التوحيد ، ص ٣٥٤ ، ح ١ ، بسنده عن الكليني الوافي ، ج ١ ، ص ٥٢٩ ، ح ٤٣٣ .  
٣-٣ . هكذا في «ألف ، ب ، ج ، بس ، بف ، جر» ، وحاشية «ض ، ف» والوافي والمحاسن والتوحيد .  
وفي «ض ، ف ، بر» والمطبوع: «معلّى بن عثمان» . وفي «و ، بح» وحاشية «ج»: «معلّى بن أبي عثمان» . هذا ، ومعلّى هذا ، هو معلّى بن عثمان أبو عثمان الأحول . راجع: رجال النجاشي ، ص ٤١٧ ، الرقم ١١١٥ ؛ الفهرست للطوسي ، ص ٤٦٠ ، الرقم ٧٣٣ .  
٤-٤ . في المحاسن: «كأنه منهم» .  
٥-٥ . في «ض ، بس»: «تداركه» . وفي المحاسن: «تداركه» .  
٦-٦ . فُوق الناقة وفُوقها ، هو ما بين الحلبتين من الوقت؛ لأنّ الناقة تُحلب ثمّ تترك وقتاً يرضعها الفصيل لتُدّرّ ، ثمّ تحلب ، أو ما بين فتح يدك وقبضها على الضرع . ويجوز هاهنا فيه النصب والرفع .  
انظر : القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ١٢١٩ (فوق) ؛ التعليقة للدّاماد ، ص ٣٧٤ .  
٧-٧ . المحاسن ، ص ٢٨٠ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٤٠٩ ، عن النضر بن سويد ، مع زيادة في أوّله . التوحيد ، ص ٣٥٧ ، ح ٤ ، بسنده عن أحمد بن محمّد بن خالد الوافي ، ج ١ ، ص ٥٣١ ، ح ٤٣٤ .

٨-٨ . في «ب» وحاشية بدرالدين : «خلق» .

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ مِمَّا أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مُوسَى (١) عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ فِي التَّوْرَةِ: أَنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ، خَلَقْتُ الْخَلْقَ ، وَخَلَقْتُ الْخَيْرَ ، وَأَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيَّ مَنْ أَحَبُّ ، فَطُوبَى لِمَنْ أَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيْهِ ، وَأَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ، خَلَقْتُ الْخَلْقَ ، وَخَلَقْتُ الشَّرَّ ، وَأَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيَّ مَنْ أُرِيدُهُ ، فَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرِيئُهُ عَلَى يَدَيْهِ (٢)» . (٣)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: از جمله آنچه خدا بجناب موسی علیه السلام وحی فرمود و در تورات بر او نازل شد این بود که: همانا منم خدا که جز من شایسته پرستشی نیست، مخلوق را آفریدم و نیکی را آفریدم و آن را بدست هر که دوست داشتم جاری ساختم، خوشا بحال آنکه نیکی را بدست او (بر مخلوقم) جاری ساختم. منم خدا و شایان پرستشی جز من نیست، مخلوق را آفریدم و بدی را آفریدم و آن را بدست هر که اراده کردم جاری ساختم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۱۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- معاویة بن وهب گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم می فرمود: براستی از آنچه خدا بر موسی (علیه السلام) وحی کرد و در تورات بر او نازل شد این بود که: منم من خدائی که جز من شایسته پرستشی نیست، خلق را آفریدم و نیکی را آفریدم و آن را به دست کسی مجری ساختم که دوستش داشتم، خوشا بر کسی که نیکی را به دست او اجرا کردم. منم خدائی که نیست شایسته پرستشی جز من، خلق را آفریدم و بدی را آفریدم و آن را به دست هر که خواستم مجری کردم، وای بر آنکه بدی را به دست او مجری ساختم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۴۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: آنچه که خدا بر موسی علیه السلام وحی کرد و در تورات بر او نازل شد که: منم خدائی که جز من شایسته پرستش نیست، مخلوق و نیکی را آفریدم و آنرا به دست هرکسی که دوستش داشتم، سپردم خوشا بحال کسی که نیکی را به دست او اجرا کردم.

منم خدائی که جز من شایسته پرستش نیست. من مردم و بدی را آفریدم و به دست هرکس که خواستم اجرا کردم. پس وای بر کسی که آن را به دست های وی اجرا نمودم.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۰۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح هذا الحديث رد على مذهب الثنوية القائلين بان الله فاعل الخير فقط و فاعل الشر إله اخر سموه اهرمن او شيئاً اخر فقالوا بالهين اثنين: إله الخير و آله الشر، و لذلك ذكر اَوّل كل واحدة من الفقرتين كلمة التوحيد تأكيدا لان الخير و الشر كليهما من فعله و تأثيره، و قد مر البرهان على ان لا مؤثر غيره فى وجود شىء من الاشياء بشرط ان يعلم كيفية الصدور. فاعلم ان الشر شران: حقيقى و غير حقيقى، و الشر الحقيقى لا ذات له بل هو عدمى اما عدم ذات او عدم كمال الذات، و لو كان امرا وجوديا لكان اما شرا لنفسه و اما شرا لغيره، فان كان الاول لم يوجد نفسه و قد فرضناه موجودا هذا خلف. و أيضا كيف يقتضى شىء موجود عدم ذاته او عدم كمال ذاته، و الاشياء طالبة لكمالات ذواتها، فاذا لم يقتض موجود عدم ذاته لا عدم كمال ذاته فلا يكون شرا لذاته. و ان كان الثانى فكون



شئ ء موجود شرا لغيره، اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا اصلا، فعلى الشق الثالث لم يكن ما فرضناه شرا شرا، كما اشرنا إليه للعلم الضرورى بان ما لا يوجب عدم شئ ء و لا عدم كمال شئ ء لا يكون شرا لذلك الشئ ء، و اما على الشقين الاولين فليس الشر الا ذلك العدم لا نفس وجود ذلك الشئ ء الا بالعرض. فثبت ان الشر الحقيقى لا وجود له اصلا، و انت اذا تأملت الاشياء و استقرت حال الشرور و جدت كل ما يطلق عليه اسم الشر اما عدما محضا او امرا مؤديا الى عدم، فانه قد يطلق اسم الشر على الموت و الجهل البسيط و الضعف و نقصان الخلقة، و لا شك ان هذه و امثالها عدميات، و قد يطلق على ما هو مثل الالم و الوجع الذى فيه ادراك لامر مناف، لو لم يكن ذلك الادراك لم يكن هذا النحو من الشر، فان الامر المنافى للخير قد لا يكون مدركا كتفرق الاتصال اذا حصل فى جسم غير شاعر و قد يكون مدركا كمن يتألم بقطع عضوه بسكين او بتفرق اتصاله بحرارة مبددة ممزقة، فيكون قد اجتمع هناك شران: عدم، و ادراك عدم، و الاول شر بالذات و حقيقى و الاخر شر بالعرض و غير حقيقى بحسب جليل النظر، و اما بحسب دقيق النظر: فالآخر أيضا شر حقيقى ان كان المدرك قوة ذلك العضو السارية فيه و هى اللامسة التى يستعملها النفس فتدرك بها تفرق الاتصال الوارد على نفس ذلك العضو الحامل لتلك القوة السارية فيه، فان ادركت بقوة اخرى عقلية او حسية لم يكن ذلك الا لم الشديد، اذ فى الاول قد ادرك نفس الشر الذى هو عدم الاتصال و فى الثانى ادركت صورته لا نفسه، و الشر بالذات نفس العدم لا صورة اخرى التى هى بإزائها. فالتحقيق: ان فى الالم الحاصل عند تفرق اتصال العضو بحرارة ممزقة ثلاثة امور: تفرق اتصال الحاصل فى العضو، و مبدأ قريب وجودى لذلك التفرق و هو الحرارة المقتضية له، و الثالث ادراك لتلك الحرارة، و لا شك ان تفرق الاتصال لكونه عدما شر حقيقى. و لا شك ان الحرارة فى نفسها امر وجودى فلا يكون شرا حقيقيا بل شريتها لكونها مؤدية الى الشر الذى هو عدم الاتصال. و اما الادراك فان كان ادراكا لجوهر تلك الحرارة فيجب ان لا يكون ادراكها من هذه الجهة شرا و لا لما الا بالعرض، و ان كان ادراكا لها من حيث تأديتها للتفرق كانت هذه الحيثية راجعة الى ادراك التفرق فقد ادرك امران: حرارة مستلزمة لفقد اتصال فيكون اذى فلا يخلو ان كان المدرك هو بعينه العضو المضر و راو القوة السارية فيه، فيكون هذا الادراك عين الامر العدمى فهو شر حقيقى

قد حصل، و ان كان المدرك قوة اخرى، كمن تعقل و تخيل تفرق اتصال كان حاصلًا في عضوه وقتا  
اخر او في عضو ولده او صديقه، كان هذا الادراك ادراك امر وجودى متعلق بامر عدمى فيكون شرا  
بالعرض لا بالذات. فتأمل فيه فانه دقيق و قد وقع اعتراضا انجر الكلام إليه. فعلم ان الشر الحقيقي  
لا ذات له و انما الذى له الشر اما شىء عدمى لازم لامر وجودى أو أمر وجودى يلزمه عدم هو عدم  
كماله الثانى لا عدم ذاته كما عرفت، فالشر الحقيقى غير صادر و الصادر اما خير محض و اما خير  
يلزمه شر، فيطلق عليه الشر لاجل ذلك الاستلزام، فمن الممكنات ما هو برئ عن الشر و الفساد  
كالعقول القادسة و ضرب من الملائكة، و منه ما هو خير كثير يلزمه شر قليل، و معلوم ان ترك خير  
كثير لاجل شر قليل شر كثير. فقوله: خلقت الخلق و خلقت الخير فاجرته على يدي من احب،  
اشارة الى القسم الاول، وقوله: و خلقت الخلق و خلقت الشر فاجرته على يدي من اريد، اشارة الى  
القسم الثانى، دل الكلام على ان الخير مجعول بالذات لكونه محبوبا و ان الشر مجعول مراد بالبقى  
لكونه لازما للخير. فان قلت: لم ما جعل هذا القسم بريئا عن الشر؟ قلت: فاذن لرجع القسمان الى  
القسم الاول و لم يكن قسم اخر فيكون تركه ترك خير كثير لشر قليل و ذلك شر كثير كما مر، و اما  
كونه موجودا منفكا عن الشر فهو محال لامتناع ان يجعل الشىء غير نفسه. و من المحال ان يجعل  
الماء غير الماء و النار غير النار و ان يكون نار مع كونه نارا بحيث يمسها ثوب فقير و لا مانع عن  
الحريق و لا تحرقه. فاذا نظرت الى حال الذى احرق ثوبه بالنار و كمية تضرره و كمية انتفاعه بالنار  
فى مدة عمره لم تجد بينها نسبة، هذا فى الشخص الواحد فكيف اذا انتفع النوع بل الانواع من الحيوان  
و النبات التى امزجتها تحصل بالنار، و لو لم يكن لذلك الشخص الا التضرر بالنار فحسب لكان  
وجودها حسنا بالقياس الى نظام نوعه كما يقطع عضو لصلاح بدن. فاذن نقول فى كيفية دخول  
اصناف الشر فى القضاء الالهى: انه معلوم ان ليس لكون الماهيات محتاجة الى الغير سبب و لا  
لكون درجة الاجسام قاصرة عن درجة العقول و النفوس و لا لكون الحيوانات انقص مرتبة من  
الملائكة سبب و لا لكون المتضادين متفاسدين علة و لا لكون كل كائن فاسدا علة و لا لكون الدنيا  
ضد الآخرة علة و لا لكون التعلق بالدنيا و شهواتها مانعا عن سعادة الآخرة علة و هكذا فى نظائر  
كثيرة غير معدودة. منها: كون احدى غايات بعض الاشياء مضرّة ببعض الموجودات او مفسدة له،

مثل ان غاية القوة الغضبية وكمالها مضرة بالعقل الانسانى و ان كانت خيرا بحسب القوة الغضبية، و افراط فعل الشهوة وكمالها مضر بالنفس الانسانية التى كمالها بالعلم و ضبط القوى التى تحتها و ان كان ذلك خيرا بحسب القوة الشهوية. فثبت ان الامور الموجودة التى يطلق عليها اسم الشرهى خيرات فى انفسها و انما شريتها بالقياس الى ما يتضرر منها او يفسد لاجلها، و تلك الشرور و ان كانت كثيرة فى عالم الطبيعة بل فى الكائنات الشخصية التى تحت الافلاك و لكن ليس باكثرى بل يقع فى اشخاص قليلة و فى اوقات يسيرة، فان الاشخاص السالمين و الاصحاء من افراد الانسان بل من افراد كل نوع من الحيوان و غيره عددها اكثر من عدد ذوى الافات و العاهات و اوقات السلامة و البرء اكثر من اوقات الآفة و الضرر. ثم هذا العالم الارضى الذى فيه العاهات و الشرور لا نسبة له فى الحقارة و القلة الى عالم السموات الذى لا نسبة له الى عالم الملكوت، فلو كان كله شرا لازما لتلك الخيرات العظيمة لم يقدر فى كون الخير مقصودا بالذات، فالخير مقضى مقدر بالذات و الشر داخل فى القدر بالعرض. و قولنا: بالعرض، نعنى به انه اذا قسناه الى ما يتعلق به منافعها فهو بالعرض و الا فالحكم فى الجميع من حيث انه موجود حكم واحد، اذا لوجود بما هو وجود خير محض فهو مقدور مقضى بالذات لان كله مراد، و انت تعلم نسبة عنايته و لطفه وجوده الى الموجودات كلها نسبة واحدة و انما التفاوت التى فيها بحسب ذواتها القريبة و البعيدة من الحق الاول، ثم ليس اذا كان شىء بالقياس الى امر شرا فهو شر فى نظام الكل بل ربما كان خيرا بالقياس الى نظام الكل. و بالجملة فكل شخص و ان كان شرا بالقياس الى شخص اخر و كل نوع و ان كان بالقياس الى نوع اخر ناقصا فانه فى ذاته كامل، و الظلم و ان كان شرا فهو بالقياس الى قوة الغضبية خير. و لا يصح ان يقال انه قد كان جائز ان يخلق الخالق المدبر القادر على ما يشاء خلقا خبيرا محضا مبرأ عن الشرور كله. لانا نقول: هذا واجب فى الموجود المطلق و لكنه ليس بواجب فى كل موجود، فقد اوجد ما هو كذلك، لانه اوجد موجودات مقدسة عن الشرور و الافات كلها و اوجد أيضا قسما اخر و هو الذى غير خال من الشر كله بل فيه شوب من الشر، فلو لم يجد هذا النمط لكان الشر حينئذ اعظم كما مر. و لو وجدت الامور التى فى هذا العالم كلها بريئة من الشرور على حالة و صفة واحدة لكانت ماهياتها ماهية واحدة، و اذ من الواجب فى وجود اشخاص الكائنات من صور متضادة حتى امكن ان

يحصل بتفاعلها و انفعالاتها امزجة يتبعها اكون مركبة من الحيوان و النبات و يوجب من التضاد، و قد عرفت ان الاول سبحانه قد اعطى كل قابل ما يستحقه من الصورة و الكمال، فان وجد نوع ما يفسد الانسان مع انه فى نفسه كامل فانما يعده من الشر من ان خلق العالم و الامور العالية لاجل الانسان و ليس كذلك، و الذى خلق لاجله ما فى السموات و الارض انسان اخر وجوده خارج عن العالم الجسمانى. فالاشياء بحسب اعتبار وجود الشر و عدمه منقسمة الى ما لا شرفيه اصلا و الى ما فيه ما هو شر و ما ليس بشر و الى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا، و القسم الثانى ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر و الى ما يتساويان فيه و الى ما يغلب فيه ما هو شر. و هذه خمسته اقسام: الاول ما لا شرفيه اصلا و هو موجود، فان الموجودات التى لا تقارن و لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول الخاصة و الذوات الطاهرة لا شر فيها اصلا. و الثانى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر و هو أيضا موجود، فان الموجودات التى لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة الا و يكون بحيث يعرض منها فى بعض الاوقات و عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله، كالنار و الماء و غيرهما كما بيناه، يكون لا محالة من هذا القسم الثانى و هى قليلة بالقياس الى الكل، و وقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته أيضا فيها قليل، فانه لا يقع الا فى اجزاء العناصر و بعض المركبات و فى بعض الاوقات. و اما الاقسام الثلاثة الباقية التى تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوى ما ليس بشر، فغير موجود، لان الموجودات الحقيقية و الاضافية تكون لا محالة اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور. فثبت ان المخلوقات قسمان لا غير: خير محض وجودا و اثرا، و خير يلزم وجوده شر، و هذان القسمان كما ينقسم إليها افراد مطلق الوجود الممكن كذلك ينقسم إليها افراد الانسان و لكن بحسب النشأة الثانية، لان من افراد الانسان من كان وجوده الاخرى الخارج من القوة الى الفعل وجودا خيرا لا شرفية اصلا و منهم من كان وجوده مع الشر، و من هذا القسم من كان الغالب عليه الالم الدائم و العذاب الابدى. و قد سبق منا ان وجود نفس الالم من الشر الحقيقى، فالبالغ فى الشقاوة هو الذى وجوده الادراكى عين الجهل و الضلال و هذا لا يتصور فى الدنيا، لان ما فى الدنيا اجسام و صور و ليس وجودها عين الالم و العذاب، و انما يمكن ذلك فى الآخرة لان وجود كل من كان فيها وجود ادراكى، فاذا كانت نفس

رسخت فيها هيئة الجهل و الضلال و خرجت ذاتها من القوة الى الفعل فى جانب الشقاوة الصرفة من غير جهة كمالية فيه، كان وجودها الاخرى نفس الالم و الاذى من غير راحة، فكان وجودها شرا محضا لا خير فيه، فهو فى طرف المقابل للقسم الاول الذى لا شر فيه، فلا يبعد ان يكون المراد من القسمين المذكورين فى هذا الحديث الالهى هذين المتقابلين من اصناف النفوس الانسانية. قوله: خلقت الخير و اجرته على يدى من احب فطوبى لمن اجرته على يديه، اشارة الى الانسان الكامل فى العلم و العمل. و قوله: و خلقت الشر و اجرته على يدى من اریده فويل لمن اجرته على يديه، اشارة الى البالغ فى الجهل و الرذيلة، فهما الغايتان فى الخير و السعادة و الشر و الشقاوة و ما بينهما وسائط لا تعد و لا تحصى.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ ، ص ٢٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: أوحى الله. [ص ١٥٤ ح ١] أقول: أولاً خلق كلمة وأنزلته ثانياً فى التوراة. قال عليه السلام: و خلقت الخير. [ص ١٥٤ ح ١] أقول: أى لا بالإيجاد، بل بالمشيئة. قال عليه السلام: فطوبى. [ص ١٥٤ ح ١] أقول: طوبى من الطيب، قلبوا الياء واواً لضمّة ما قبلها . قال قدس سره: و خلقت الشر. [ص ١٥٤ ح ١] أقول: لا يخفى أنّ خلق الشرّ وإيجاده تعالى بالعرض لا بالذات بل ذلك تبعاً لإيجاده الخيرات. ألا ترى أنّ خلق الماء فيه منافع كثيرة وشرور قليلة وهدم بعض الأبنية وهلاك بعض الأشخاص، والواجب- سبحانه وتعالى- إنّما أوجده للأول من الأمرين لا للأخير، فيكون المطلوب منه هو الحسن لا القبيح، وكذا إنّ ما خلق مشتمل على خيرات كثيرة وشرور قليلة وليس خلقه إلا لاشتماله على الخيرات لا لاشتماله على الشرور أو لاشتماله عليهما معاً، فيكون وقوع الشرّ منه تعالى بالعرض لا بالذات. وبالجملة، إنّ لا يمكن أن يخلو خلقه عنها وهو تعالى إنّما أوجده لهذه الخيرات لا لهذه الشرور، فيكون المطلوب منها ما هو أليق وأحسن بها، ولهذا أعطى كلّ شىء منهم

ما بقى بتحصيل كمالاته ولم يخصّ بعض منها ببعض، غاية الأمر أنّ بعضاً منها لأمر عرضية غير ذاتية، فلا يرتكب استعمال ما أعطاه الله فيما خلق لأجله وهو لا يقدر فى أن يكون مراد فاعله فى إيجاده ودواعيه وغير ذلك. فإذا علمت هذا، فقد علمت سرّ ما عليه خلق الشرّ، وكذا مثل قوله تعالى:

«وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا»

لأنّ معناه أنّه تعالى لو شاء أن لا يخلق أى الخير المحض، لكان الأمر كذلك، لكنّ التالى باطل، فكذا مقدّمه، أمّا الملازمة، فهى ظاهرة، وأمّا بطلان التالى، فلاستلزامه أن يترك الخير الكثير للشرّ القليل، وهو من حسان الأمور. وأمّا المراد من مثل قوله تعالى:

«وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»

أنّ ما يستدعى كلّ أحد منهم ليس إلا بإرادة الله منهم أنّه البصر إنّما يقتضى رؤية مصنوعاته، والسمع تلقى مأموراته والاجتناب عن منهيّاته وغير ذلك من حسان الأمور. غاية الأمر أنّ بعضاً منه لأسباب عرضية وقد ينحرفون عنه، وذلك لا يقدر فى أن يكون الداعى إليه أمراً آخر حسناً ولا فى أن لا يترتب على إيجاده ما أراه الله منهم؛ إذ المطلوب منه ليس إلا وقوع الخير الكثير، وهو ملزوم أن يكون معه هذه الشرور العقلية. فإن قلت: لو كان الأمر كذلك، لكان وقوع هذه الشرور بإرادته واختياره، وهو عين ما هربتم عنه. قلت: إن أردت [أنّ] هذا يوجب أن يكون هذه الأمور من جملة ما يتعلّق به إرادته بالذات، فهو غير مسلم، وإن أردت أنّ هذا يوجب أن يكون من جملة ما هو مراد له تعالى بالعرض، فهو مسلم؛ وأمّا الآيات الأخر، فما هو منها يدلّ على أنّه يريد هذه الأشياء القبيحة لك أن تحملها على أنّه تعالى يريد بها بالعرض لا بالذات فكأنّه قال: إنّّه هو الشرّ القليل الداخلى فيما هو مراده تعالى بالعرض. وأمّا ما يدلّ على أنّه مراده تعالى لا يتخلّف عن إرادته، فكذلك أن تقول فيها إنّ الأمر كذلك؛ إذ المطلوب منها ليس إلا الخير الكثير، وهو ليس يتخلّف عنه كما لا يخفى عن من له إحاطة إجمالية أو تفصيلية بحقائق ما هو المراد عن إيجاد الموجودات الصادرة عنه تعالى.

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از معاویة بن وَهَب (به فتح واو و سکون و فتح هاء و باء یک نقطه) گفت که: شنیدم از امام جعفر صادق علیه السّلام می گفت که: به درستی که از جمله آنچه وحی کرده الله تعالی سوی موسی علیه السّلام و فرو فرستاده بر او در تورات، این است که: به درستی که من که منم، آن مستحقّ عبادت معروفم، نیست مستحقّ عبادتی مگر من؛ تدبیر کردم خلاق را و تدبیر کردم ایمان و طاعت را و جاری ساختم به توفیق آن را بر دو دستِ هر که دوست می دارم او را، پس خوشا حال کسی که جاری ساختم خیر را بر دو دست او. و من آن مستحقّ عبادت معروفم، نیست مستحقّ عبادتی مگر من؛ تدبیر کردم خلاق را و تدبیر کردم شرک و معصیت را و جاری ساختم به ترک توفیق آن را بر دو دستِ هر که اراده دارم او را که اهل شرّ شود، پس وای بر کسی که جاری ساختم شرّ را بر دو دست او.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۴۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: یعنی هذا باب الخیر والشرّ اللّذین خالقهما بأنواعهما وأصنافهما وأشخاصهما هو الله بالمشیئة والإرادة والقَدَر والقضاء والکتاب والأجل والإذن، وفاعلهما باختیاره هو العبد. وسیذکر فی الأوّل من الباب التالی قول امیر المؤمنین علیه السلام: «إِنَّ الله تعالی کلف تخییراً، ونهی تحذیراً». (خلقت الخلق) بالحکمة والتدبیر. (وخلقت الخیر) أى عقل الإیمان وجنوده، فالشرّ هو الکفر وجنوده. وقد عرف مراراً أنّ أسوء صنوف الکفر کفر الصوفیة القَدَریّة، ثمّ کفر القائلین بالقَدَر والتفویض. (أجریته) أى بالقُدَرتین والتوفیق، أو الخذلان. قدرة الله الغالبة، وقدرة العبد المغلوبة. قال برهان الفضلاء: وضع

هذا الباب كسابقه لإبطال التفويض الذى ذهبت إليه القَدَرِيَّة ببيان الخير والشر؛ يعنى الحسنات من الإيمان والطاعات، والسيئات من الشرك والمعاصى، والقدر فى الأشياء عند الصوفيَّة القدرية. وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: المراد بالخلق الموجود العينى القارّ الوجود، وبالخير والشر ما هو من الأعمال والأفعال. وكلّ الموجودات بأقسامها مستند الوجود إليه سبحانه، واستناد بعضها إلى من يفعله باعتبار جريانه على يديه ووقوعها تبع قدرته وإرادته بالمدخلية لا بالإيجاد، وإنّما إعطاء الوجود من الواجب بذاته الموجب الموجد للأشياء كما هى فى علمه بمشيئته وإرادته وقدره وقضائه، فلأفعال العباد موجد وشرائط وأسباب مقربة لها إلى الوجود، ووجودها وجهة خيريتها من ذلك المبدأ الفاعلى، وظهورها على يد عاملها وجهات شريتها من شرائطها وأسبابها؛ أى من أحوال عاملها، وواسطة ظهورها بجريها على يده، وبقدرته وإرادته، فتنسب إلى العامل بهذه الجهة، فخالقها وموجدها هو الله سبحانه وعاملها والمتكلف بكسبها بقدرته وإرادته وسائر قواه وجوارحه هو من جرت هو على يده بقدرته وإرادته. وسيجىء ما يُغنيك لتحقيق هذا إن شاء الله. والحديثان الآخران كهذا الحديث إلاّ أنّه زاد فيهما الوعيد على المنكر لما قاله والمتشكك فيه. انتهى. تفسيره الخلق بما فسره، لعلّ للإيماء إلى تعميم الخلق فأنسبه بالمقام، ولعلّ أنسيّة التفسير بالعباد بالسياق، وتفسيره الخير والشرّ أرجح.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٣٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح. و الخير و الشر يطلقان على الطاعة و المعصية و على أسبابهما و دواعيهما، و على المخلوقات النافعة كالحبوب و الثمار و الحيوانات المأكولة و الضارة كالسموم و الحيات و العقارب، و على النعم و البلايا، و ذهبت الأشاعرة إلى أن جميع ذلك من فعله تعالى، و المعتزلة و الإمامية خالفوهم فى أفعال العباد، و أولوا ما ورد فى أنه تعالى خالق الخير و الشر بالمعنيين الأخيرين. قال



المحقق الطوسي قدس سره: ما ورد أنه تعالى خالق الخير و الشر، أريد بالشر ما لا يلائم الطباع و إن كان مشتملا على مصلحة، و تحقيق ما ذكره أن للشر معنيين: أحدهما: ما لا يكون ملائما للطباع كخلق الحيوانات المؤذية، و الثانى ما يكون مستلزما للفساد، و لا يكون فيه مصلحة، و المنفى عنه تعالى هو الشر بالمعنى الثانى لا الشر بالمعنى الأول، و قال الحكماء: ما يمكن صدوره من الحكيم إما أن يكون كله خيرا، أو كله شرا، أو بعضه خيرا و بعضه شرا، فإن كان كله خيرا و جب عليه تعالى خلقه، و إن كان كله شرا لم يجز خلقه، و إن كان بعضه خيرا و بعضه شرا فإما أن يكون خيره أكثر من شره، أو شره أكثر من خيره، أو تساويا، فإن كان خيره أكثر من شره و جب على الله خلقه، و إن كان شره أكثر من خيره أو كانا متساويين لم يجز خلقه، و ما نرى من المؤذيات فى العالم فخيرها أكثر من شرها. ثم اعلم أن المراد بخلق الخير و الشر فى هذه الأخبار إما تقديرهما أو خلق الآلات و الأسباب التى بها يتيسر فعل الخير و فعل الشر، كما أنه سبحانه خلق الخمر و خلق فى الناس القدرة على شربها، أو كناية عن أنهما يحصلان بتوفيقه و خذلانه، فكأنه خلقهما أو المراد بالخير و الشر النعم و البلى، أو المراد بخلقهما خلق من يعلم أنه يكون باختياره مختارا للخير أو الشر، و لا يخفى بعد ما سوى المعنى الثانى و الثالث، و أما الحكماء فأكثرهم يقولون لا مؤثر فى الوجود إلا الله، و إرادة العبد معدة لإيجاده تعالى الفعل على يده، فهى موافقة لمذاهبهم و مذاهب الأشاعرة و يمكن حملها على التقية.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٧١

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢ / ٣٩٩ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ فِي بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ (٤) كُتُبِهِ: أَنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، خَلَقْتُ الْخَيْرَ، وَخَلَقْتُ الشَّرَّ، فَطُوبَى لِمَنْ أَجْرَيْتُ عَلَى يَدَيْهِ الْخَيْرَ، وَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرَيْتُ عَلَى يَدَيْهِ الشَّرَّ، وَوَيْلٌ لِمَنْ يَقُولُ: كَيْفَ ذَا؟ وَكَيْفَ ذَا؟ (٥)» (٦).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر (علیه السلام) فرمود: در یکی از کتابهایی که خدا نازل کرده اینست که: منم خدا که شایسته پرستشی جز من نیست، نیکی را آفریدم و بدی را آفریدم، خوشا بحال آنکه نیکی را بدستش جاری ساختم، وای بر کسی که بدی را بدستش جاری ساختم و وای بر کسی که بگوید چرا این طور و چرا آن طور (چرا نیکی بدست این و بدی بدست آن جاری شد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۱۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- محمد بن مسلم گوید: از امام باقر (علیه السلام) شنیدم می فرمود: خدا در یکی از کتب خود نازل کرده است که: منم، من خدائی که شایسته پرستشی نیست جز من، خیر را آفریدم، و شر را، خوشا بر کسی که به دستش خیر را مجری کنم و بدا بر کسی که به دستش بد را مجری کنم، و وای بر کسی که بگوید: چطور شده، چطور شده؟

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۴۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- امام باقر علیه السلام فرمود: خدا در یکی از کتب خود نازل کرده است که: منم، خدائی که جز من شایسته پرستش نیست خیر و شر را آفریدم خوشا بحال کسی که نیکی را به دستش جاری ساختم و بدا بحال کسی که به دستش بدی را اجرا کردم و وای بر کسی که بگوید: چرا این شد و چرا آن شد؟

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۰۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح قد شرح ما سبق منه فی الحدیث. و اما شرح هذه التسمية الواقعة فيه: فالمراد ان الویل لمن یقول: لم صار ذا خیرا و ذا شرا و لم صار ذا ممن جرى الخیر علی یدیه و ذا ممن جرى الشر علی یدیه؟ و قد یطلق حروف الاستفهام بعضها بمعنی البعض فقد یقال: کیف و این بمعنی «لم» و الغرض ذم الاعتراض علی فعل الله و خلقه كما قیل: لما ذا هذا التقسیم؟ و لما ذا صار السعید سعیدا جرى الخیر علی یدیه حتی صار له طوبی و حسن مآب و لما ذا صار الشقی شقیاً جرى الشر علی یدیه حتی صار له الویل و العقاب و شر مآب؟ و بالجملة: اذا كانت الخیرات و الشرور كلها بإرادة الله و قضائه و تقدیره مكتوبة علینا فی الازل قبل وجودنا، و معجونة فینا و قبل صدور افعالنا منا، فما بالناس لا نتساوی و لا نعدال فیها؟ و کیف نحترز عما لا یمکن الاحتراز و کیف نسعی فیما لا تأثیر للسعی؟ و

باى شىء يفضل السعيد على الشقى وقد تساويا فيما قدر لهما؟ ان القسمة لما اقتضت هذا التفضيل  
و كيف انتظم عدل الله فينا مع هذا التفاوت الواقع فى التفضيل وقد قال تعالى:

وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ

،

وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ؟

فهذا القائل ان كان غرضه الالتزام و الاعتراض و تمهيد العذر فيما هو يصدده من الشرور و المعاصى  
فلا دواء له الا النار و هو المراد بقوله: ويل لمن يقول كيف ذا و كيف ذا؟ فان كان غرضه الاطلاع على  
كيفية صنع الله و معرفة حكمته فى خلق الاشياء و ربط اسبابها الى مسبباتها، فان لم يكن من اهل  
هذا الاطلاع و لا له استحقاقية ان يرتقى طائر فهمه الى هذا البقاع يقال له: اسكت فما لهذا خلقت،

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ . و لو القى إليه شىء من هذا العلم لزاده حيرة و دهشة و شرا و وبالا  
و آفة و ضلالا، بل الصلاح و الخير فيه ان يلجم بلجام المنع عما لا يطيق الخوض فى غمرته. و ان  
كان ممن يكون زيت قلبه صافيا و نفسه زكية و طبعه لطيفا و ذهنه مستقيما فيجاب له او لا بمثل ما  
قال الشاعر.

هون على بصرى ما شق منظره- فانما يقظات العين كالحلم

اصبر صبيرا جميلا و كن متعرضا لنفحة من نفحات رحمة الله مترصدا لفتح باب من ابواب فضله و  
حكمته،

وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ

، اقرع باب الرحمة بالدعاء و لا تيأس من روح الله اذا تأخرت الاجابة، فلست اول من زل فى هذا المقام و ارتاب، و استغفر من هذا الكلام ثم فهم فرجع و تاب، أ و لا تعتبر بحال موسى عليه السلام مع الخضر و اعتراضه عليه و انكاره بقتل الغلام او تذكر قوله:

لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا،

لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْرًا

، و جوابه:

أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا

، و ثانيا و ذلك بعد سكون قلبه و قراره و رجوع سكينته و وقاره. اعلم ايها السالك سبيل الهدى المعرض عن اغراض النفس و الهوى جعل الله عين بصيرتك مكحلة بنور العلم و العرفان و كشف عنها غشاوة العمى و الحرمان اسمع ما يشفيك و يكفيك فى ازالة الريب و يهديك: ان حقائق الارواح متنوعة و جواهر النفوس مختلفة و الاستعدادات أيضا فى مواد الجسمانية و القوابل السفلية متفنة. فالارواح الانسية بحسب الفطرة الاولى مختلفة فى الصفاء و الكدورة و الضعف و القوة مترتبة فى درجات القرب و البعد من الله تعالى، و المواد السفلية بإزائها بحسب الخلقة متباعدة فى اللطافة و الكثافة و مزاجاتها مختلفة فى القرب و البعد من الاعتدال الحقيقى و قابليتها لما يتعلق بها من الارواح متفاوتة. و قد قدر فى عالم التقدير بإزاء كل روح ما يناسبها من المواد، فحصل من مجموعها استعدادات لبعض العلوم و الادراكات دون بعض موافق لبعض الاعمال و الصناعات دون بعض على حسب ما قدره الله فى العناية الاولى و القضاء السابق كما قال صلى الله عليه و آله: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، اى ذوو معادن و هى ما فى خزائن علم الله قبل ايجاد النفوس و ابدانها. فلا يرد علينا انه يلزم مما ذكرت قدم النفوس و الارواح. لانا نقول: كينونة حقائق الاشياء فى خزائن علم الله و قضائه كينونة اعلى و اشرف مما عليه وجودها فى عالم الامكان و دار الاكوان. و بالجملة يتفاوت العقول و الادراكات و الاشواق و الارادات بحسب اختلاف الطبائع و القوى و الغرائز و

الجبالات، فينزع بعضهم بطبعه الى ما ينفر عنه الاخر ويستحسن احدهم بهواه ما يستقبحه الثاني. و العناية الالهية اقتضت نظام الوجود على احسن ما يتصور و اجود ما يمكن من التمام، فلو امكن ان يكون احسن مما هو عليه لوجد، و لو تساوت الاستعدادات لفات الحسن و الفضل في ترتيب النظام و ارتفع الصلاح و الخير و التمام و لبقى الناس كلهم على طبقة واحدة و حالة واحدة لا يتمشى امورهم و لا ينتظم معيشتهم فهلكوا في ايسر زمان، و لو بقوا فرضا لبقيت المراتب الباقية في كتم العدم مع امكان وجودها فكان حيفا عليها و جورا لا عدلا و قسطا و بقي الاحتياج الى تلك الطبقات في العالم مع عدمها. و لو كان البصل زعفرانا و الدفلى اقحوانا و لم يوجد البصل و الدفلى اصلا لحرم الناس من منافعهما و تضرروا في مناجحهم بفقدهما مع امكان وجودهما. و لو صارت الارض كلها ذهباً خالصا لهلك الناس جميعا و لو كان الحديد كله فضة لتضرروا. و كما لا يختلج في صدرك ان البصل لم يكن زعفرانا و القيصوم زعفرانا و الارض ذهباً و الحديد فضة، فلا ينقدحن في بالك ان الباقل لما ذا لم يكن سحباناً و الفقير سلطاناً و الشقى سعيداً و الجاهل حكيماً و الوهم عقلاً؟ اذ لو كان كذلك لاضطر السلطان الى صنعة الكنس و الحكيم المتأله الى مباشرة الرجس فابقى التناسل على تقدير التماثل و لم يبق السلطان سلطاناً و القهرمان قهرماناً و لاختل النظام و ظهر الهرج و المرج فلم يكن ذلك عدلا بل كان ظلماً و جوراً. فالعدل هو تسوية المواد و الاشباح بحسب الارواح و تعديل الامزجة بحسب الانواع و توزيعها على الاصناف و الاشخاص و توجيه الافراد من كل نوع الى ما يناسبها من الغايات، فمن اساء عمله و اخطأ في اعتقاده فانما ظلم نفسه بظلمة جوهره و سوء استعداده و كان اهلاً للشقاوة في معاده و ينادى في لسان المالك: مهلاً، فيداك اوكتا و فوك نفخ. و انما قصر استعداده و اظلم جوهره لعدم امكان كونه احسن مما وجد، كما لا يمكن ان يلد القرد انساناً مثلاً في احسن صورة و اكمل سيرة، و إليه الاشارة في قوله:

وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ  
وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ. و قوله:

لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ...

وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا... الآية، وقوله:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ... الآية، وقوله:

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ... الآية. و كما لا تعترض على اقبح الناس انه لم لا يكون مثل يوسف في الحسن، فكذلك لا تعترض على شر الناس كابي جهل لم لا يكون مثل خير الناس كمحمد صلى الله عليه وآله و اعذرهم، فان اختلاف الغرائز و السمائل كاختلاف الاشكال و الطبائع و حسن الخلق و قبحه في النفوس كحسن الخلق و قبحه في الابدان. و اما كيف السبيل الى احتراز عما يجب الاحتراز عنه؟ فان شريف النفس نجيب الجوهر طيب الاصل لطيف القريحة قلما يهيم بشيء مما ليس في فطرته و لم يقدر له من الفواحش و الرذائل لعدم المناسبة، و اذا هم نادرا بشيء منها لغلبة صفة من صفات نفسه و قواه و استيلاء داعية من دواعي وهمه و هواه او هيجان من شهوته و غضبه زجره زاجر من عقله و هداه كما قال تعالى في يوسف عليه السلام:

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ

، و اذا كان دون ذلك في صفاء الجوهر و حسن الاستعداد فلا ينزجر الا بزجر زاجر خارج من الشرع و السياسة و الناصح و الاديب و غير ذلك و يستحي منه، فاذا هم بشيء مما فطر به من المحاسن وجد باعثا من عقله و درايته و ناصرا من توفيقه و هدايته فيقدم عليه بشوقه و شعفه لمناسبته اياه لا ينتهي عنه بدفع دافع و لومة لائم و لا يمنع من مانع و ان كان دون ذلك احتاج الى محرض و باعث و شوق من خارج. و الخسيس النفس الخبيث الجوهر الرديء الاصل بالعكس في جميع ما ذكر، و كل واحد منهما يشتاق الى ما يفعله بطبعه و يحبه و يستحسنه، و لهذا يحشر به و معه الى ما يتول إليه و ان كان يعلم ان ضده اجود و احسن، كمحبة الزنجى ولده مع قبحه دون الغلام التركي مع علمه بحسنه. فهذا ما قصدنا ايراده في شرح هذا الحديث بعبارة محررة ذكرها بعض الا مائل في مثل هذا المقام فاوردناها بلا تبديل في اكثرها لضيق الوقت عن اختيار الفاظ حسنة في كل مطلب، اذ الغرض

الاصلى ليس الا اظهار الحق و اعلام العلم و تبين الحكمة، فأى عبارة اتفقت لذلك كفت فى هذا الغرض.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد الطريق حسن من جهة محمد بن حكيم.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: روایت است از محمد بن مسلم گفت که: شنیدم از امام محمد باقر علیه السلام می گفت که: به درستی که در بعض آنچه فرو فرستاده الله تعالى از کتاب های خود این است که: به درستی که منم آن مستحق عبادت معروفم، نیست مستحق عبادتی مگر من ؛ تدبیر کردم خیر را و تدبیر کردم شر را، پس خوشی برای کسی که جاری ساختم بر دو دست او خیر را و وای برای کسی که جاری ساختم بر دو دست او شر را و وای برای کسی که به قصد انکار گوید که: چگونه است این و چگونه است این ؟ بیان این می آید الحال.

صافى در شرح کافى ؛ ج ٢ ، ص ٥٤٣

\*\*\*\*\*



[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (كيف ذا؟ وكيف ذا؟) كناية عن السؤال عن الوجه المخزون عند العدل الحكيم، أو الحكم بوجههما رأياً وقياساً، أو الإنكار لحقيّة حكم الحديث.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٣٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: حسن على الظاهر.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ١٧٢

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٤٠٠ / ٣. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ بَكَّارِ بْنِ كَرْدِمٍ، عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ وَعَبْدِ الْمُؤَمِّنِ الْأَنْصَارِيِّ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - : أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، فَطُوبَى لِمَنْ أَجْرَيْتُ عَلَى يَدَيْهِ الْخَيْرَ، وَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرَيْتُ عَلَى يَدَيْهِ الشَّرَّ، وَوَيْلٌ لِمَنْ يَقُولُ: كَيْفَ ذَا؟ وَكَيْفَ هَذَا (٧)؟» (٨).

ص: ٣٧٦

۱-۱ . فی «ف» : «بن عمران».

۲-۲ . قال العلامة الطباطبائي قدس سره : «يظهر معنى الرواية من الرجوع إلى معنى الرواية الأولى من الباب السابق ، فسعادة أهل السعادة مقضية وهم محبوبون لله ، والخير جارٍ على أيديهم بإجراء الله ، وشقاء أهل الشقاء مقضى منه وهم غير محبوبين ؛ والشر جارٍ على أيديهم بإرادة من الله ، وإن اتفق فعل شرٍّ من السعداء أو فعل خير من الأشقياء ، لم يكن حبّ ذلك الفعل أو بغضه منافيا لبغض الذات أو حبه» .

۳-۳ . المحاسن ، ص ۲۸۳ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ۴۱۴ الوافی ، ج ۱ ، ص ۵۳۳ ، ح ۴۳۵ .

۴-۴ . فی «بح» وحاشية «ج» : «فی» .

۵-۵ . فی «بس» : «كيف هذا» بدل «كيف ذا وكيف ذا» .

۶-۶ . المحاسن ، ص ۲۸۳ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ۴۱۵ ، عن أبيه ، عن أبي عمير الوافی ، ج ۱ ، ص ۵۳۳ ، ح ۴۳۶ .

۷-۷ . فی «بر ، بف» والوافی : «كيف هذا» بدل «كيف ذا وكيف هذا» .

۸-۸ . المحاسن ، ص ۲۸۳ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ۴۱۶ ، بسند آخر ، عن أبي جعفر عليه السلام ، مع اختلاف الوافی ، ج ۱ ، ص ۵۳۳ ، ح ۴۳۷ .

قَالَ يُؤْنَسُ (۱) : يَعْنِي مَنْ يُنْكَرُ هَذَا الْأَمْرَ بِتَفَقُّهِ فِيهِ (۲)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدای عز و جل فرماید: منم خدا که معبودی جز من نیست، آفریننده خیر و شرم، خوشا بحال آنکه خیر را بدستش جاری ساختم، وای بر آنکه شر را بدستش

جاری ساختم و وای بر آنکه بگویند: چگونه این شد و چگونه آن، یونس گویند: یعنی وای بر کسی که از روی عقل خود آن را منکر شود (و بگویند خدا خالق خیر و شر نیست).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۱۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدای عز و جل فرماید: منم خدائی که شایسته پرستشی جز من نیست آفریننده خوبی و بدی ام، خوشا بر آنکه خوبی را به دستش مجری سازم و وای بدان که بدی را به دستش به کار اندازم و وای بر کسی که بگوید: آن چطور است، این چطور است. یونس گفت: یعنی کسی که از راه کنجکاوی بخواهد منکر این موضوع شود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۴۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- امام صادق علیه السلام فرمود: خدای عز و جل می فرماید: منم خدائی که جز من شایسته پرستش نیست آفریننده خوبی و بدی ام، خوشا بحال آن کس که خوبی را به دستش اجرا کردم و بدا بحال آنکس که بدی را به دستش اجرا نمودم و وای بر کسی که بگوید: چرا آنطور و چرا اینطور شد؟

یونس گفت: وای بر کسی که بخواهد از راه عقل و اندیشه منکر این موضوع شود.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۰۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح قد مر شرح مثله. و اما ما ذكره يونس بن عبد الرحمن فى معنى قوله عليه السلام: ويل لمن يقول كيف هذا من قوله: من ينكر هذا الامر يتفقه فيه. فاراد به ان من كان فى نفسه انكار هذا الامر اى مذهب اهل الحق يجب عليه ان يتفقه فيه حتى يعلم انه الحق و الا لاستحق الويل و العذاب الدائم، وهذا وان كان صحيحا فى نفسه لكن الذى ذكرناه اشمل و افيد و حمل كلام الله على المعنى الاعم الاشمل انسب و أليق و خصوصا اذا كان منزلا فى الكتب السالفة كما فى الروايتين الاوليين. نعم! ما ذكره احد خصوصيات الحكم الكلى الشامل و تفاصيله و اما الانحصار فى هذا المادة المخصوصة فغير لازم. و من هذا القبيل ما يروى عن الائمة عليهم السلام: ان الصراط المستقيم هو امير المؤمنين عليه السلام

النَّبِيَّ الْعَظِيمَ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ

امير المؤمنين عليه السلام

وَ إِنَّهُ فِي أُمَّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ

، هو على بن ابي طالب عليه السلام و ان قوله تعالى:

وَ بئْرٍ مَعَطَّلَةٍ وَ قَصْرِ مَشِيدٍ

، الاول هو الامام الصامت و الثانى هو الامام الناطق، و امثال ذلك فى آيات كثيرة مرادهم ما اشرفنا إليه. و كذا ما فى التفسير المنقول عن إمامنا و مولانا ابي محمد حسن العسكري عليه السلام من حمل اكثر الآيات على احوال الائمة و احكامهم و احوال خصومهم و الجاحدين لمنزلتهم و

الغاصبين حقهم ليس المراد به ان معنى الآية منحصر فيه، بل ذلك احد محامله و معانيه و بعض بطونه و فحاويه، بهذا يدفع عنا تشنيعات العلماء العامة. و الله اعلم باسرار كلامه. باب الجبر و القدر و الامر بين الامرين و هو الباب التاسع و العشرون من كتاب التوحيد و فيه أربعة عشر حديثاً:

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ ، ص ٢٧٤

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: عن بكار بن كردم بكار بفتح الموحدة و تشديد الكاف ابن كردم، كوفى ذكره الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحاب أبى عبد الله الصادق عليه السلام. و كردم معناه فى اللغة الرجل القصير الضخم، ثم جعل علما و شاعت به التسمية.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: بتفقه فيه. [ص ١٥٤ ح ٣] أقول: حال عن فاعل «ينكر»، ويحتمل عطفه على «ينكر»، بحذف العاطف، والضمير المجرور لهذا الأمر أو للإنكار. والتفقه: طلب الفقه، والبصيرة فى شىء. والتفقه أيضاً تكلف. والمراد أن الاستفهام إنكارى، والمنكر للشىء قد يسأل خصمه عن دليله. وفى هذا الشرح ليونس دلالة على أن السؤال بدون إنكار ليس منهياً عنه.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٧٣

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت کرد علی بن ابراهیم از محمد بن عیسی، از یونس، از بکار (به فتح باء یک نقطه و تشدید کاف و راء بی نقطه) ابن کُرْدُم (به ضم کاف و سکون راء بی نقطه و ضم دال بی نقطه) از مفصل بن عمر و عبد المؤمن انصاری، از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: گفت الله -عزَّ و جَلَّ- که: من آن مستحق عبادت معروفم، نیست مستحق عبادتی مگر من؛ تدبیر کننده خیر و شرِّم، پس خوشی برای کسی که جاری ساختم بر دو دستِ او خیر را و وای برای کسی که جاری ساختم بر دو دستِ او شرِّ را و وای برای کسی که گوید که: چگونه است این؟ اصل: قَالَ يُؤْنَسُ: يَعْنِي مَنْ يُنْكَرُ هَذَا الْأَمْرَ بِتَفَقُّهِ فِيهِ. . شرح: قَالَ يُؤْنَسُ، کلام محمد بن عیسی است. بِتَفَقُّهِ (به باء یک نقطه) حرف جر است و متعلق است به يُنْكَرُ. و تفقه. مصدر باب تفعَّل است برای تکلف، به معنی دعوی دانش بی آن که دانش باشد. و در بعضی نسخ، به صیغه مضارع غایب است و بنابراین حال، فاعل «يُنْكَرُ» است. و حاصل هر دو، یکی است. و ذکر آن برای این است که کسی انکار را حمل بر نشناختن محض نکند؛ چه مراد این جا، ابطال است. یعنی: گفت یونس که: می خواهد الله تعالی به مَنْ يَقُولُ: كَيْفَ هَذَا؟ کسی را که منکر شود این را که الله تعالی خالق خیر و شرِّ است به دعوی دانش در آن مسئله، یا بر حالی که دعوی دانش کند در آن مسئله. بدان که فکر کنندگان در این مسئله سه قسم اند: اول: جمعی که در ذهن ایشان، محض وسوسه می افتد که حقیقت این کار چگونه باشد؟ و این جمع مردود نیستند، چنانچه مذکور است در «كِتَابُ الرَّوْضَةِ» اندکی پیش از «حَدِيثُ آدَمَ مَعَ الشَّجَرَةِ»: «ثَلَاثَةٌ لَمْ يَنْجُ مِنْهَا نَبِيٌّ فَمَنْ دُونَهُ: التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ، وَالطَّيْرَةُ، وَالْحَسَدُ، إِلَّا أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَسْتَعْمِلُ حَسَدَهُ»: سه چیز است که نجات نیافته از آنها هیچ پیغمبر، پس کسی که پایین تر از پیغمبر است از اوصیا و مؤمنان: یکی فکر در وسوسه در خالق بودنِ الله تعالی خیر و شرِّ را. دیگری فال بد. دیگری حسد بر مردمان. این قدر هست که مؤمن، کار نمی فرماید حسد خود را و از آن اثری ظاهر نمی شود. دوم: جمعی که تفحص این کار بسیار می کنند و اظهار می کنند که این کار چگونه است. و این قسم اگر اعتراف به جهل خود و عجز از ادراک مکنون سرِّ قدر می کنند، مقبول اند، موافق آنچه می آید در «كِتَابُ الْحُجَّةِ» در حدیث ششم باب شصت و پنجم که «بَابُ

الإِشَارَةَ وَالنَّصَّ عَلَى الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ « است كه: «كَمْ أَطْرَدْتُ أَيَّامَ أَبْحَثُهَا عَنْ مَكْنُونِ هَذَا الْأَمْرِ، فَأَبَى اللَّهُ إِلَّا إِخْفَاءَهُ» و اگر دعوی اطلاع بر آن سر می کنند ، مردودند، موافق روایت ابن بابویه در کتاب توحید خود در «بَابُ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ» از امیر المؤمنین علیه السلام که گفت: «أَلَا إِنَّ الْقَدَرَ سِرٌّ مِنْ سِرِّ اللَّهِ- تا قول او که :-فَمَنْ تَطَّلَعَ عَلَيْهَا فَقَدْ ضَادَّ اللَّهَ». و حاصل آن این است که: در تحت دریای خلق خیر و شرّ، آفتاب تابان حکمت الهی هست که غیر الله تعالی آن را نمی داند، پس هر که دعوی اطلاع بر آن کند ، همچشمی با الله تعالی کرده. سوم: جمعی که انکار می کنند این را که الله تعالی خالق خیر و شرّ است، مثل معتزله ؛ و ایشان مردودند البتّه. و مراد یونس این است که: این حدیث، مخصوص ایشان است.

صافی در شرح کافی ؛ ج ۲ ، ص ۵۴۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی] :

هدیّة: (بکّار) كعطار. و (کردم) كجعفر. وقيل: كعنصر؛ الرجل القصير الضخم . (یتفقه فيه) كسجّين موضع قرب الرّقة بشاطئ الفرات كانت به الوقعة العظمى بين أمير المؤمنين عليه السلام ومعاقبة لعنه الله. جثا يجثوا جُثْوًا وَجُثِيًّا بضمّ الجيم-والمثلثة في الأوّل مضمومة وفي الثانی مكسورة-: جلس على ركبتيه وأقام على أطراف أصابعه . (إلى أهل الشام) حال من فاعل (ينكر) أى يجتهد فى تخريج وجهه بعقله ورأيه. وفى بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: «بتفقه فيه» على المصدر للتكلف؛ أى بسبب دعوى علمه ومعرفة سرّه كالصوفيّة. قال برهان الفضلاء: يعنى قال محمّد بن عيسى: قال يونس: يعنى عليه السلام بقوله: لمن يقول: من ينكر- كالمعتزلى- أنّه تعالى خالق الخير والشرّ بادّعاءه العلم بخلافه.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ۲ ، ص ۴۳۷

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول، و يدل كالسابق على النهى عن الخوض فى هذه المسائل و الاعتراض عليها. و قوله: قال يونس، كلام محمد بن عيسى و هو تفسير لقوله عليه السلام: من يقول كيف ذا و كيف ذا، أى كيف أجرى على يد هذا الخير و أجرى على يد هذا الشر؟ و غرض يونس أن الويل لمن أنكر كون خالق الخير و الشر هو الله تعالى بتفقهه و علمه اتكالا على عقله، و أما من سأل عن عالم ليتضح له الأمر، أو يخطر بباله من غير حدوث شك له أو يؤمن به مجملا و هو متحير فى معناه، معترف بجهل معناه لقصور عقله عن فهمه فلا ويل له.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٧٣

\*\*\*\*\*

### (٣٠) باب الجبر و القدر و الأمر بين الأمرين

اشاره

١٥٥ / ١

٥٢ \_ بَابُ الْجَبْرِ وَ الْقَدْرِ وَ الْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ (٣)

١- الحديث

٤٠١ / ١ . عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَغَيْرِهِمَا رَفَعُوهُ، قَالَ: (٤).



«كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسًا بِالْكَوْفَةِ بَعْدَ مُنْصَرَفِهِ (٥) مِنْ صِفِّينَ إِذْ أَقْبَلَ شَيْخٌ فَجَثَا (٦) بَيْنَ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَخْبِرْنَا عَنْ مَسِيرِنَا إِلَى أَهْلِ الشَّامِ، أَبْقِضَاءٍ مِنَ اللَّهِ - وَقَدَرٍ؟ فَقَالَ لَهُ (٧) أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَجَلٌ يَا شَيْخُ، مَا عَلَوْتُمْ

ص: ٣٧٧

١-١ . فى مرآة العقول : «قوله: قال يونس، كلام محمد بن عيسى، وهو تفسير لقوله عليه السلام : من يقول: كيف ذا وكيف ذا».

٢-٢ . فى حاشية بدرالدين والوافى: «يتفقه فيه» . وقوله : «بتفقه فيه» أو «يتفقه فيه» إمّا حال عن فاعل ينكر ، والمعنى: يترتب الويل لمنكر هذا الأمر مدّعيًا التفقه فى الإنكار والعلم بخلاف ذلك الأمر ، أى لمن يجتهد بعقله ويقول برأيه . وإمّا «يتفقه فيه» جواب «من» والمعنى : أنّ من كان فى نفسه إنكار هذا الأمر يجب عليه أن يتفقه فيه حتّى يعلم أنّه الحقّ وإلاّ استحقّ الويل والعذاب . أنظر شروح الكافى .

٣-٣ . اختلف فى انتساب أفعال العباد على أقوال: الأول: هى منتسبة إلى الله تعالى، بمعنى جبر الله تعالى إيّاهم على الأفعال من غير أن يكون لهم مدخل فيها . هذا هو الجبر ، وهو مذهب الأشاعرة. الثانى : هى منتسبة إليهم على وجه الاستقلال من غير تصرّف له تعالى أصلاً . وهذا هو القدر والتفويض ، وهو مذهب طائفة من المعتزلة. الثالث: لا هذا ولا ذاك ، بل طريق متوسط بينهما ، وهو أنّ أفعالهم بقدرتهم واختيارهم مع تعلق قضاء الله وقدره وإرادته بها . وهذا هو الأمر بين الأمرين، وهو مذهب الإمامية تبعاً لأهل البيت عليهم السلام . أنظر: شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ٢ \_ ٤ .

٤- باب الجبر والقدر و الأمر بين الأمرين

٤-٥ . فى شرح صدر المتألّهين، ص ٤٠٣ : «الْمُنْصَرَفُ ، قد يجىء بمعنى المكان، وقد يجىء بمعنى المصدر . والثانى هو المراد هاهنا . وهكذا لفظ المسير والمنقلب والمقام . والمراد بكلّ

منهما هو المعنى المصدري» . والأظهر عند المازندراني في شرحه كونها أسماء الزمان أو المكان فقط؛ للصون عن التكرار.

٥ - ٦ . جثا يجثو ، أى جلس على رُكبتيه، أو قام على أطراف أصابعه . القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ١٦٦٦ (جثو).

٧- ١ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، بر ، بس ، بف» والوافى . وفى سائر النسخ و المطبوع : - «له» .

تَلَعَةً (١) وَلَا هَبَطْتُمْ بَطْنَ وَاذٍ إِلَّا بِقَضَاءٍ مِنَ اللَّهِ وَقَدَرٍ.

فَقَالَ لَهُ الشَّيْخُ: عِنْدَ اللَّهِ أَحْتَسِبُ عَنَائِي (٢) يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَقَالَ لَهُ: مَهْ يَا شَيْخُ، فَوَاللَّهِ، لَقَدْ عَظَّمَ اللَّهُ لَكُمْ (٣) الْأَجْرَ فِي مَسِيرِكُمْ وَأَنْتُمْ سَائِرُونَ، وَفِي مَقَامِكُمْ وَأَنْتُمْ مُقِيمُونَ، وَفِي مُنْصَرَفِكُمْ وَأَنْتُمْ مُنْصَرِفُونَ، وَلَمْ تَكُونُوا فِي شَيْءٍ مِنْ حَالَاتِكُمْ مُكْرَهِينَ، وَلَا إِلَيْهِ مُضْطَرِّينَ.

فَقَالَ لَهُ الشَّيْخُ: وَكَيْفَ لَمْ نَكُنْ فِي شَيْءٍ مِنْ حَالَاتِنَا مُكْرَهِينَ، وَلَا إِلَيْهِ مُضْطَرِّينَ، وَكَانَ بِالْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ مَسِيرُنَا وَمُنْقَلَبُنَا وَمُنْصَرَفُنَا!؟

فَقَالَ لَهُ: وَتَظُنُّ (٤) أَنَّهُ كَانَ قَضَاءً حَتْمًا، وَقَدَرًا لَازِمًا؛ إِنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لَبَطَلَ (٥) الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ، وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالرَّجْرُ مِنَ اللَّهِ (٦)، وَسَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، فَلَمْ تَكُنْ (٧) لَأَيِّمَةً لِلْمُذْنِبِ، وَلَا مَحْمَدَةً لِلْمُحْسِنِ، وَلَكَانَ الْمُذْنِبُ أَوْلَى بِالْأَعْسَانِ مِنَ الْمُحْسِنِ، وَلَكَانَ (٨) الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِالْعُقُوبَةِ مِنَ الْمُذْنِبِ، تِلْكَ مَقَالَةٌ إِخْوَانِ عَبْدَةِ الْأَعْوْثَانِ، وَخُصَمَاءِ الرَّحْمَنِ،

ص: ٣٧٨

---

١- ٢ . «التَّلَعَةُ»: ما ارتفع من الأرض . وقيل : هو من الأضداد، فيطلق على ما انهبط منها أيضا .  
أنظر : الصحاح ، ج ٣ ، ص ١١٩٢ (تلع).

٢-٣ . «العناء»: التعب والمشقة. وهذا الكلام يحتمل الاستفهام والإخبار . والمعنى : هل أو كيف عند الله أحسب عنائي ومشقتي وأنا مضطرّ؟ أو المعنى : فلا نستحقّ شيئاً ولعلّ الله يعطينا بفضله . أنظر شروح الكافوالصاحح، ج ٦ ، ص ٢٤٤٠ (عنو).

٣-٤ . هكذا في «ب ، ج ، ض ، ف ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني والوفاي . وفي المطبوع: - «لكم».

٤-٥ . في «بح»: «فتظنّ». وفي شرح المازندراني : «وتظنّ ، الواو للعطف على مقدر ، أى أظننت قبل الجواب بأنّ لكم الأجر العظيم ، وتظنّ بعده أنّ سيركم وانقلابكم وانصرافكم وغيرها ممّا تعلق به القضاء والقدر كان قضاء حتماً؟».

٥-٦ . في «ب»: «بطل».

٦-٧ . في مرآة العقول : «زواجر الله: بلاياه النازلة على العصاة بإزاء عصيانهم، وأحكامه في القصاص والحدود ونحو ذلك».

٧-٨ . في «ف ، بح» وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني : «فلم يكن».

٨-٩ . في «ب ، ف ، بف»: «وكان».

وَحِزْبِ الشَّيْطَانِ، وَقَدْرِيَّةِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَمَجُوسِهَا، إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - كَلَّفَ تَخْيِيرًا<sup>(١)</sup>، وَنَهَى تَحْذِيرًا، وَأَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيرًا، وَلَمْ يُعْصَ<sup>(٢)</sup> مَغْلُوبًا، وَلَمْ يُطْعَ مَكْرَهًا<sup>(٣)</sup>، وَلَمْ يُمْلَكْ<sup>(٤)</sup> مُفَوَّضًا، وَلَمْ يَخْلُقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا، وَلَمْ يَبْعَثِ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ عَبَثًا «ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ»<sup>(٥)</sup>، فَأَنْشَأَ

ص: ٣٧٩

---

١-١ . في شرح صدر المتألهين ، ص ٤٠٥ : «تخييرا ، مصدر سدّ مسدّ الخبر ، أى حال كونهم مختارين . وتحذيرا ، مفعول له » .

٢-٢ . فى مرآة العقول : «يمكن أن يقرأ الفعلان \_ أى لم يعص ولم يطع \_ على بناء الفاعل ويكون الفاعل المطيع والمعاصى ، وهما بعيدان».

٣-٣ . قوله: «مكرها» إمّا اسم فاعل ، أو اسم مفعول بمعنى المصدر . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ١٤؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٨١.

٤-٤ . فى مرآة العقول : «لم يملك ، على بناء التفعيل ، والمفعول القدرة والإرادة والاختيار . أو على بناء الإفعال؛ بمعنى إعطاء السلطنة».

٥-٥ . ص (٣٨) : ٢٧ . وقال العلامة الطباطبائي قدس سره : «مسألة القضاء والقدر من أقدم الأبحاث فى تاريخ الإسلام ، اشتغل به المسلمون فى أوائل انتشار الدعوة الإسلاميّة وتصادفها مع أنظار الباحثين من علماء الملل والأديان ، ولما كان تعلق القضاء بالحتم بالحوادث ومن بينها بالأفعال الاختيارية من الإنسان يوجب بحسب الأنظار العامية الساذجة ارتفاع تأثير الإرادة فى الفعل ، وكون الإنسان مجبوراً فى فعله غير مختار ؛ تشعب جماعة الباحثين (وهم قليل البضاعة فى العلم يومئذ) على فرقتين : إحداهما \_ وهم المجبرة \_ أثبتوا تعلق الإرادة الحتمية الإلهية بالأفعال كسائر الأشياء ، وهو القدر ، وقالوا بكون الإنسان مجبوراً غير مختار فى أفعاله ، والأفعال مخلوقة لله تعالى ، وكذا أفعال سائر الأسباب التكوينية مخلوقة له . وثانيتهما \_ وهم المفوضة \_ أثبتوا اختيارية الأفعال ، ونفوا تعلق الإرادة الإلهية بالأفعال الإنسانية ، فاستتجوا كونها مخلوقة للإنسان . ثم فرّع كل من الطائفتين على قولهم فروعا ، ولم يزالوا على ذلك حتى تراكمت هناك أقوال وآراء يشمئز منها العقل السليم ، كارتفاع العلية بين الأشياء ، وخلق المعاصى ، والإرادة الجزافية ، ووجود الوسطة بين النفى والإثبات ، وكون العالم غير محتاج فى بقائه إلى الصانع ، إلى غير ذلك من هوساتهم . والأصل فى جميع ذلك عدم تفقّهم فى فهم تعلق الإرادة الإلهية بالأفعال وغيرها ، والبحث فيه طويل الذيل لايسعه المقام على ضيقه ، غير أنّا نوضح المطلب بمثل نضربه ، ونشير به إلى خطأ الفرقتين ، والصواب الذى غفلوا عنه ؛ فلنرض إنساناً أوتى سعة من المال والمنال والضياع والدار والعبيد والإماء ، ثم اختار واحداً من عبده \_ وزوجه إحدى جواريه \_ وأعطاه من الدار والأثاث ما يرفع حوائجه المنزلية ، ومن المال والضياع ما يسترزق به فى حياته بالكسب والتعمير . فإن قلنا : إنّ هذا الإعطاء لا يؤثر فى

تملك العبد شيئاً والمولى هو المالك وملكه بجميع ما أعطاه قبل الإعطاء وبعده على السواء ، كان ذلك قول المجبّرة . وإن قلنا : إنّ العبد صار مالكا وحيدا بعد الإعطاء وبطل به ملك المولى ، وإنّما الأمر إلى العبد يفعل ما يشاء فى ملكه ، كان ذلك قول المفوّضة . وإن قلنا \_ كما هو الحقّ \_ : إنّ العبد يتملك ما وهبه له المولى فى ظرف ملك المولى وفى طوله لا فى عرضه ، فالمولى هو المالك الأصلي والذى للعبد ملك فى ملك ، كما أنّ الكتابة فعل اختياري منسوب إلى يد الإنسان وإلى نفس الإنسان ، بحيث لا يبطل إحدى النسبتين الأخرى ، كان ذلك القول الحقّ الذى يشير عليه السلام إليه فى هذا الخبر . فقوله عليه السلام : «لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب» إلى قوله : «وأعطى على القليل كثيرا» إشارة إلى نفي مذهب الجبر بمحاذير ذكرها عليه السلام ، ومعناها واضح . وقوله : «ولم يعص مغلوبا» إشارة إلى نفي مذهب التفويض بمحاذيرها اللازمة ؛ فإنّ الإنسان لو كان خالقا لفعله ، كان مخالفته لما كلّفه الله من الفعل غلبة منه على الله سبحانه . وقوله : «ولم يطع مكرها» نفي للجبر ، ومقابلة للجمله السابقة ؛ فلو كان الفعل مخلوقا لله \_ وهو الفاعل \_ فقد أكره العبد على الإطاعة . وقوله : «ولم يملك مفوّضا» بالبناء للفاعل وصيغة اسم الفاعل ، نفي للتفويض ، أى لم يملك الله ما ملكه العبد من الفعل بتفويض الأمر إليه وإبطال ملك نفسه . وقوله عليه السلام : «ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً ، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثا» : الجملتان يحتمل أن يشار بهما إلى نفي كلّ من الجبر والتفويض ؛ فإنّ الأفعال إذا كانت مخلوقة لله قائمة به سبحانه ، كان المعاد الذى هو غاية الخلقة أمرا باطلاً ؛ لبطلان الثواب والعقاب إلى آخر ما ذكره عليه السلام ، وكان بعث الرسل لإقامة الحجّة وتقديم القيامة عبثا ، ولا معنى لأن يقيم تعالى حجّة على فعل نفسه ، وإذا كانت مخلوقة للإنسان ولا تأثير لله سبحانه فيها ، لزم أن تكون الخلقة لغاية لا يملك الله تعالى منه شيئاً وهو الباطل ، وبعث الرسل لغرض الهداية التى لا يملكها إلاّ الإنسان ليس لله فيها شأن وهو العبث . واعلم أنّ البحث عن القضاء والقدر كان فى أوّل الأمر مسألة واحدة ، ثمّ تحوّلت ثلاث مسائل أصليّة : الأولى : مسألة القضاء وهو تعلق الإرادة الإلهية الحتمية بكلّ شىء ، والأخبار تقضى فيها بالإثبات ، كما مرّ فى الأبواب السابقة . الثانية : مسألة القدر ، وهو ثبوت تأثير ماله تعالى فى الأفعال ، والأخبار تدلّ فيها أيضا على الإثبات . الثالثة : مسألة الجبر

والتفويض ، والأخبار تشير فيها إلى نفي كلا القولين ، وثبت قولاً ثالثاً ، وهو الأمر بين الأمرين ، لا ملكاً لله فقط من غير ملك الإنسان ولا بالعكس ، بل ملكاً في طول ملك ، وسلطنة في ظرف سلطنة . واعلم أيضاً أنّ تسمية هؤلاء بالقدرية مأخوذة ممّا صحّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله : «إنّ القدرية مجوس هذه الأمة» الحديث ، فأخذت المجبرة تسمى المفوضة بالقدرية ؛ لأنّهم ينكرون القدر ويتكلّمون عليها ، والمفوضة تسمى المجبرة بالقدرية ؛ لأنّهم يثبتون القدر ، والذي يتحصّل من أخبار أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّهم يسمّون كلتا الفرقتين بالقدرية ، ويطبّقون الحديث النبويّ عليهما . أمّا المجبرة فلاّنّهم ينسبون الخير والشرّ والطاعة والمعصية جميعاً إلى غير الإنسان ، كما أنّ المجوس قائلون بكون فاعل الخير والشرّ جميعاً غير الإنسان ، وقوله عليه السلام في هذا الخبر مبنيّ على هذا النظر . وأمّا المفوضة فلاّنّهم قائلون بخالقيين في العالم هما الإنسان بالنسبة إلى أفعاله ، والله سبحانه بالنسبة إلى غيرها ، كما أنّ المجوس قائلون بإله الخير وإله الشرّ ، وقوله عليه السلام في الروايات التالية : لاجبر ولاقدر ، ناظر إلى هذا الاعتبار».

ص: ٣٨٠

الشيخ يقول:

أَنْتَ الْأَمَامُ الَّذِي نَرْجُو بِطَاعَتِهِ يَوْمَ النَّجَاةِ مِنَ الرَّحْمَنِ غُفْرَانًا

١٥٦/١

أَوْضَحْتَ مِنْ أَمْرِنَا مَا كَانَ مُلْتَبَسًا جَزَاكَ رَبُّكَ بِالْأَحْسَانِ إِحْسَانًا. (١)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

امیر المؤمنین (علیه السلام) پس از بازگشت از جنگ صفین در کوفه نشسته بود که پیر مردی آمد و در برابر آن حضرت زانوزد و سپس عرضکرد: ای امیر مؤمنان، بفرمائید که آیا رفتن ما بجنگ اهل شام بقضا و قدر خدا بود؟ حضرت فرمود: آری ای پیر مرد بهیچ تلی بالا نرفتید و بهیچ دره ای سرا زیر نشدید مگر بقضا و قدر خدا، پیر مرد گفت: ای امیر مؤمنان رنجی که من در این راه بردم بحساب خدا گذارم؟ (یعنی چون رفتن من بقضاء و قدر خدا بوده است پس من اجری نخواهم داشت) حضرت فرمود: ساکت باش ای پیر مرد بخدا سوگند که خدا اجر بزرگی نسبت برفتن آنجا و اقامت در آنجا و بازگشت از آنجا بشما داده است، و شما نسبت بهیچ یک از حالات خود مجبور و ناچار نبودید پیر مرد گفت: چگونه می شود که ما در هیچ یک از حالات مجبور و ناچار نباشیم با آنکه رفتن و حرکات و بازگشت ما بقضا و قدر خدا باشد؟ حضرت باو فرمود: مگر تو گمان کنی که آن قضا حتمی بود و آن قدر لازم (بطوری که اختیار از تو سلب شود و رفتن و جنگ کردنت بقدرت و اراده تو نباشد) اگر چنین میبود ثواب و عقاب و امر و نهی و بازداشت خدا بیهوده بود (زیرا در آن صورت انسان مانند ماشین خود کاریست که اگر درست کوکش کنند نافع باشد و چون بد جورش کنند زیان رساند و ماشین را امر و نهی کردن و تویخ و تحسین نمودن بیهوده و باطلست) و نوید و بیم دادن انسان معنی ندارد و نه گنهکار سزاواری سرزنش دارد و نه نیکوکار اهلیت ستایش، بلکه گنهکار از نیکوکار سزاوارتر باحسانست و نیکوکار از گنهکار بعقوبت سزاوارتر است [نیکو کار از بدکردار سزاوارتر بستایش نیست و بدکردار از نیکوکار سزاوارتر بنکوهش نباشد] این سخن گفتار برادران بت پرستان و دشمنان خدای رحمان و حزب شیطان و اهل قدر و مجوس این امت است، خدای تبارک و تعالی تکلیف با اختیار نموده (نه با جبر و اضطرار) و برای بیم دادن نهی فرموده (تا مردم فهمیده و با اختیار بچاه نیفتند) و بر کردار اندک ثواب بسیار عطا فرموده، نافرمانی از او غلبه جوئی بر او نیست و فرمانبری از او باکراه و زور نباشد بمردم آن ملکیت نداده که یکباره واگذار کرده باشد (چنان که اهل تفویض گویند) و آسمانها و زمین و فضا را بیهوده نیافریده و پیغمبران را بدون جهت مژده گویان و بیم رسان مبعوث نساخته، این عقیده کافران است، وای بر کافران از آتش دوزخ پیر مرد (که عقده دلش باز شده و از شادی در پوست خود نمیگنجید یک رباعی باین مضمون) انشاء

نمود و میگفت: توئی آن امامی که بسبب اطاعت او از خدای رحمان در روز قیامت امید آمرزش داریم، از امر دین ما هر چه مشکل بود روشن ساختی، در برابر این احسان پروردگارت بتو جزای احسان عنایت کند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۱۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- راوی گوید: امیر المؤمنین (علیه السلام) پس از بازگشت از جنگ صفین در مسجد کوفه نشسته بود که پیر مردی آمد و برابر آن حضرت زانوزد و عرض کرد: یا امیر المؤمنین بفرمائید که رفتن ما به شام به قضا و قدر الهی بود؟ علی (علیه السلام) - آری ای شیخ به هیچ تلی بالا نرفتید و به هیچ دره ای سرازیر نشدید جز به قضا و قدر الهی. شیخ - من رنج خود را به حساب خدا می گذارم ای امیر المؤمنین یعنی رنج بیهوده بردم، نه بهره دنیا داشت و نه اجرت آخرت. علی (علیه السلام) - خاموش باش ای شیخ، به خدا سوگند، خداوند پاداش بزرگی به شما داده است در این بسیج شما هم در رفتن شما اجر بزرگی به شما داده و هم در اقامت شما در جبهه و هم در برگشتن شما، شما در هیچ حالی واداشته نبودید و ناچاری نداشتید. شیخ - چطور در هیچ حالی واداشته و ناچار نبودیم با اینکه رفتن و ماندن و برگشتن ما همه به قضا و قدر بوده است. علی (علیه السلام) - تو گمان می کنی که قضاء خدا بر بنده حتم است و قدر او بایست است و از بنده سلب اختیار می کند؟ اگر حقیقت مطلب این باشد، ثواب و عقاب و امر و نهی و بازداشتن از طرف خدا همه بیهوده گردد و وعده پاداش و وعید کیفر لغو شود و گنهکار را سرزنشی نشاید و خوش کردار را ستایشی نباید و باید گنهکار را بهتر از نیکوکار مورد تفقد و احسان قرار داد و نیکوکار را به کیفر سزاوارتر دانست (چون که گنهکار رنج گناه برده و نیکوکار لذت فرمانبری چشیده یا به اعتبار اینکه متمرّد در جنگ و جهاد کسی را نکشته ولی مطیع بناچار خونهایی از دشمنان ریخته است) این عقیده همکیشان بت پرستان است و دشمنان



حضرت رحمان و حزب شیطان و قدری مذهببان و مجوسیان این امت اسلامی، براستی خدای تبارک و تعالی تکلیف را مقرون به اختیار ساخته و نهی و غدقن خود را به حساب خود را باش پرداخته و به کردار اندک ثواب بسیار داده، نافرمانی از او، چیرگی بر او نیست و فرمانبری از وی به زور نباشد و خودکاری یکباره هم به مردم نداده و آسمانها و زمین و هر چه میان آنها است بیهوده نیافریده و پیغمبران مژده بخش و بیم ده را هم عبث مبعوث نکرده، وای بر کسانی که کافرند از آتش دوزخ. شیخ این شعر را سرود:

تو باشی امامی که از طاعت تو- امید نجات است از رب و غفران تو هر مشکلی را کنی حل و واضح-  
ز احسان جزایت دهد رب احسان

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۴۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- راوی گوید: امیر المؤمنین علیه السلام پس از بازگشت از جنگ صفین در مسجد کوفه نشسته بود که پیرمردی آمد و در برابر آن حضرت زانو زد و عرض کرد: یا امیر المؤمنین بفرمائید که رفتن ما به شام به قضا و قدر الهی بود؟

حضرت فرمود: آری ای پیرمرد به هیچ بلندی بالا نرفتید و به هیچ دره ای سرازیر نشدید جز به قضا و قدر الهی.

پیرمرد گفت: ای امیر آیا من رنج خود را به حساب خدا گذارم یعنی رنج بیهوده بردم، نه بهره دنیا داشت و نه اجرت آخرت؟

حضرت فرمود: خاموش باش ای پیرمرد، به خدا سوگند، خداوند پاداش بزرگی به شما داده هم در رفتن شما و هم در اقامت شما در جبهه و هم در برگشتن شما از جبهه،

شما در هیچ کاری مجبور و ناچار نبودید.

پیرمرد گفت: چطور در هیچ حالی واداشته و ناچار نبودیم با اینکه رفتن و ماندن و برگشتن ما همه به قضا و قدر الهی بوده است.

حضرت فرمود: تو گمان می کنی که قضاء خدا بر بنده حتم و قدر او لازم بود بطوریکه از تو سلب اختیار می کند؟

اگر حقیقت مطلب این باشد، ثواب و عقاب و امر و نهی و بازداشتن از طرف خدا همه بیهوده گردد و وعده پاداش و کیفر لغو شود و گنهکار را سرزنشی نباشد و خوش کردار را ستایشی نباید و باید گنهکار را بهتر از نیکوکار مورد تفقد و احسان قرار داد و نیکوکار را به کیفر سزاوارتر دانست (چون که گنهکار رنج گناه برده و نیکوکار لذت فرمانبرداری چشیده) این عقیده همکیشان بت پرستان است و دشمنان خداوند و حزب شیطان و قدری مذهببان و مجوسیان این امت است، براستی خداوند تکلیف را همراه با اختیار ساخته و برای بیم دادن نهی کرده است و به کردار اندک ثواب بسیار داده، نافرمانی از او، چیرگی بر او نیست و فرمانبری از وی به زور نباشد و خودکاری یکباره هم به مردم نداده و آسمانها و زمین و هرچه میان آنهاست بیهوده نیافریده و پیامبران مژده بخش و بیم ده را هم بی جهت برنینگیخته است، وای بر کافران از آتش دوزخ. پیرمرد گفت: تو همان امامی هستی که فرمانبرداری از تو راه نجاتی است برای ما در قیامت که خداوند ما را ببخشد تو مسئله را برایمان شکافتی و روشن ساختی خداوند به شما جزای خیر دهد و بر احسانش بر شما بیفزاید.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۰۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح المنصرف قد يجيء بمعنى المكان وقد يجيء بمعنى المصدر و الثانى هو المراد هاهنا و هكذا لفظ المسير و المنقلب و المقام، و المراد بكل منها هو المعنى المصدرى فى هذا الحديث. و جثا، اى جلس، و العناء المشقة اسم من عنى بالكسر عناء اى تعب و نصب. و التلعة ما ارتفع من الارض و قد يجيء بمعنى ما انهبط منها و هو من الاضداد و قال ابو عمرو: التلاع مجارى اعلى الارض الى بطون الاودية. و مه اسم مبنى على السكون سمي به الفعل معناه: اكفف لانه زجر: فان وصلت نونت فقلت مه . و الحتم الواجب. لما سأل الشيخ السائل عن كون مسيرهم الى الشام، أكان بقضاء من الله و بقدره و اجابه امير المؤمنين عليه السلام بما حاصله: ان جميع افعالهم و حركاتهم و سكناتهم بقضاء الله و قدره، خطر بباله اشكال و تقرير اشكاله انه: اذا كان مسيرنا و سائر افعالنا بقضاء الله لم يكن لنا فى تعبنا و عنائنا ثواب و اجر و هو المراد بقوله على طريقة الاستفهام: عند الله احتسب عنائى؟ اى هل عند الله احتسب عنائى و مشقتى و انا مضطر فى فعلى؟ لما كان ظاهر كلامه مجرد السؤال عن ترتب الاجر و الثواب على مشقته فى ذلك السفر اجاب عليه السلام على طبق سؤاله بثبوت الاجر العظيم من الله و لمن كان معه على مسيرهم الى الشام حال كونهم سائرين و على اقامتهم فى صفيين مدة كونهم مقيمين و فى انصرافهم حين كانوا منصرفين، و نبه على دفع ما استشعر من سؤاله مما اختلج بباله بقوله عليه السلام: و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين و لا إليه مضطرين. ثم لما اعاد الشيخ سؤاله تارة اخرى على صورة الاستدلال و تقرير الاشكال فقال: فكيف لم نكن فى شىء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟ فاجابه عليه السلام بقوله: و تظن انه كان قضاء حتما و قدرا لازما؟ اى و تزعم انه اذا كانت افعالنا بقضاء الله و قدره يلزم سلب الاختيار عنا فى فعلنا فيكون المقضى حتما علينا و المقدر لازما لذاتنا و لم يبق فرق بين المختار و المضطر. ثم بين مفاسد هذا الظن الاول انه لو كان

كذلك لبطل الثواب و العقاب، اذ لا اجر و لا عقوبة على الفعل المجبور. الثانى انه بطل الامر و النهى و الزجر من الله لمن لا اختيار له. و الثالث انه حينئذ سقط معنى الوعد و الوعيد اذ لا فائدة فيهما. و الرابع انه لو كان كذلك لم يكن لائمة للمذنب على ذنبه و لا محمداً للمحسن على احسانه. و الخامس ان الله على ذلك التقدير كان المذنب اولى بالاحسان من المحسن و لكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب. و لعل وجه ذلك: ان المذنب بصدور القبائح و السيئات منه متألم منكسر البال لظنه انها وقعت منه باختياره و قد كانت بجبر جابر و قهر قاهر فيستحق الاحسان، و ان المحسن لفرحانه و تبجحه بصدور الحسنات عنه و زعمه انه قد فعلها بالاختيار اولى بالعقوبة من المذنب. و قوله: تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان و خصماء الرحمن و حزب الشيطان، يعنى ان القول بنفى الثواب و العقاب و الامر و النهى و سقوط الوعد و الوعيد و ما يلزم ذلك مقالة اخوان الكفرة و اعداء الله و اولياء الشيطان. و قوله: و قدرية هذه الامة و مجوسها، اى تلك مقالة قدرية هذه الامة و قد ورد الحديث فيهم: ان القدرية مجوس هذه الامة. و اختلفوا فى ان المراد بالقدرية الواقعة فى الحديث اى الفريقيين؟ و كل منهما يقول ان المراد هو الاخر، اذ لكل منهما وجه من الشبهة بالمجوس القائلين بان: الخير و الشر ليسا منا بل من غيرنا و ان فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشر هو اهرمن. فالقائلون بان العبد مجبور فى فعله هم كالمجوس فى قولهم الاول، و القائلون بان العبد فاعل فى فعله مفوض إليه اختيارهم كالمجوس فى قولهم الثانى. و لكن المراد بالقدرية هاهنا هى المجبرة، لان الكلام كان فى نفي الاختيار عن العبد. ثم لما نقض عليه السلام دليل الخصم و الزمه ما يلزم من المفسد الشنيعة شرع فى الجواب على وجه ينحل به عقدة الاشكال و تزول به وسوسة الوهم و الخيال فقال: ان الله تبارك و تعالى... الى آخره. و اعلم انه يمكن تقرير هذه الاشكال و دفعه بوجهين بناء على تفسير القضاء بوجهين: احدهما بمعنى الامر كما فى قوله تعالى:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا

، و هو الظاهر من قوله فى رواية نهج البلاغة: ان الله سبحانه امر عباده تخييراً و نهاهم تحذيراً، و من قوله هاهنا: ان الله تبارك و تعالى كلف تخييراً و نهى تحذيراً. و الثانى بمعنى العلم الملزم و اليجاد

الواجب على وفقه و هو ان القضاء عبارة عن ابداع الاول تعالى لصور الموجودات الكلية و الجزئية التى لا نهاية لها من حيث هى معقولة فى العالم العقلى. ثم لما كان ايجاد ما يتعلق منها بمواد الاجسام فى موادها و اخراج المادة من القوة الى الفعل غير ممكن الا على سبيل التعاقب و التدرج لامتناع قبولها لتلك الكثرة دفعة، و كان الجود الالهى مقتضيا لايجادها و لتكميل المادة بابداعها فيها و اخراج ما فيها من قبول تلك الصور من القوة الى الفعل، قدر بلطيف حكمته و جوده زمانا تنقطع ليخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير فى جميع ذلك الزمان موجودة فى موادها و المادة كاملة بها. فالقدر عبارة عن وجود هذه الاشياء مفصلة واحدا بعد واحد فى موادها السفلية الخارجية بعد ان كانت مقدره فى صحائفها العلوية بايدى المدبرات النفسانية كما قال تعالى:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ . فتقرير السؤال على الوجه الاول: ان الله لما قضى و حكم علينا و امرنا بصدور افعالنا من مسيرنا و موقفنا و مرجعنا كنا مكرهين فى افعالنا مضطرين فى احوالنا كلها فلا ثواب و لا اجر لنا فى فعلنا كما لا ثواب فى الفعل المكروه و المضطر. و تقرير الجواب: ان امره تعالى و نهيه و تكليفه ليس امر اجبار او اكراه كما قال:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

، بل امره تعالى امر تخيير و نهيد نهى تحذير فلا ينافى امره و نهيه و تكليفه اختيار العبد فى فعله و تركه، لانه فى الحقيقة راجع الى اعلام و تنبيه كأنه قيل: من فعل هذا فله الثواب و من تركه او فعل ضده فله العقاب، و تقرير الكلام على هذا الوجه القناعى غير كاف فى حسم مادة الاشكال. فالاولى ان يقرر السؤال و الجواب بناء على تفسير القضاء بالعلم الازلى فيقال: لما كان جميع ما يصدر عنا من الاعمال و الافعال قبل صدورها مقضية مقدره بهيئته و زمانه فى عالم اخر مكتوبة علينا قبل وجودنا، فلا يمكن لنا خلاف ما قدر لنا و كتب علينا فلا اختيار لنا فى فعل و ترك و طاعة و معصية. و حينئذ يمكن تقرير الجواب على وفق ما ذكره عليه السلام بان: سبق علمه تعالى و جريان قضائه و قدره لا يوجب علينا الحتم و الجبر و الاضطرار و لا ينافى القدرة لنا و الاختيار و لا أيضا حسن تكليفه

و ثوابه و عقابه، لان معنى الاختيار ان يكون للعبد قوة فاعلية سالحة للفعل و الترك يقال لها القدرة، و قوة اخرى علمية مدركة للنفع و الضر و الآفة و الشر فى جانبى ما يقدر عليه، و قوة اخرى ارادية باعثة تطيعها القوة المسماة بالقدرة بحيث متى انبعثت الإرادة لفعل او ترك بحسب ما ادركته النفس و اذ عنته بقوته الادراكية اطاعتها تلك القوة ففعلت او تركت، و ذلك امر لا ينافى علم الله تعالى بما يقع او لا يقع من الطرفين، فان حصل و جوب بعد تصور نفع مظنون او مجزوم و انبعثت إرادة عازمة، فذلك و جوب عارض لاحق لا ينافيه امكان سابق و لان موضوعيهما متغايران، فموضوع الامكان و هو القدرة على الطرفين نفس تلك القوة الفاعلة المحركة للاعصاب قبضا و بسطا ثم للاعضاء اقدا و احجاما و موضوع الوجوب هى مع انضمام الداعى و الإرادة. ثم ان التكليف لم يرد على العبد بمجرد ما فى علم الله و قضائه بل له مبداء ان: احدهما فاعلى و هو حكمته تعالى اعنى ايجاده الموجودات على احكم وجه و اتقنه و شوق ما هو ناقص منها من مبدأها الى كمالها شوقا ملائما لها. و الثانى قابلى و هو كون العبد بالصفة المذكورة من الاختيار، و لذلك ذكر عليه السلام من لوازم الاختيار و التكليف المقصود من الحكمة لغايته امورا عشرة. الاول امره تعالى لعباده تخييرا و قوله: تخييرا، مصدر سدّ مسدّ الحال اى حالكونهم مختارين. الثانى نهيمهم تخديرا و تخديرا مفعول له. الثالث تكليفهم اليسير دون الوسع و الطاقة ليسهل عليهم العمل فيرغب فيه الكل. الرابع عدم تكليفهم العسير كما وقع فى بعض الروايات لغرض ان يكونوا على صفة الاختيار و الرغبة فلا يتخرجون بالعسرة الى تكليف ما لا يطاق كما اشار إليه تعالى:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ . الخامس اعطائه على القليل فى العمل العاجل كثيرا من الثواب الاجل و ذلك من لوازم اختيارهم للآخرة. السادس انه تعالى لم يعص حالكونه مغلوبا عنهم اذ،

هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ

، بل لانه خلى بينهم و بين افعالهم و هياهم و ذلك من لوازم اختيارهم. السابع انه تعالى لم يطع مكرها اى لم يكن طاعة مطيعهم له عن اكراه منه تعالى لهم عليها و ذلك من لوازم اختيارهم. الثامن

انه تعالى لم يملك عباده القوة و القدرة مفوضا حتى يفعلوا كل ما شاءوا فهلكوا بل امرهم و نهاهم فبعث إليهم الرسل و ابشرهم و انذرهم. التاسع انه لم يبعث الأنبياء عبثا و فى عبارة نهج البلاغة: لم يرسل الأنبياء لعبا و لم ينزل الكتب عبثا. بل ليعرفوا وجوه تكليفهم و احكام افعالهم التى امروا ان يكونوا عليها و بيان حدود الله التى امرهم بالوقوف عندها و عدم التجاوز عنها، و كل ذلك من لوازم اختيارهم و علامات انهم غير مضطرين و لا مجبورين. العاشر و لا خلق السموات و الارض و ما بينهما باطلا بل هى مشتملة على وجوه من الحكمة و المصلحة. منها و هى العمدة: انسياق عباده الى غايات وجودهم و ما خلقوا لاجله. و منها: ان يحصل لعباده بما وهب لهم من الفكر فى آياتها المنتشرة فى الآفاق و الانفس الاعتبار و التذكر فيتنبهوا من ذلك للطيف حكمته و يستدلوا على كمال عظمتة و قدرته و كيفية صنعه و ابداعه و ملكه و ملكوته كما قال تعالى:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ... الى قوله:

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا . ثم زجر و نفر عليه السلام عن اعتقاد غير ذلك كاعتقاد الطباعية و الدهرية الذين ظنوا ان وجود الافلاك و ما فيها انما هو بمجرد الطبع ليس لها غاية و حكمة بان ذلك ظن الذين كفروا. الآية اقتباسا من القرآن. هذا ما يتعلق بشرح هذا الحديث فان اردت إيضاح المرام و بسط الكلام فى تحقيق المقام فاستمع لما يتلى عليك مستيقظا و فرغ لى قلبك متفطنا.

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ . فنقول: لما تحقق و تبين ان جميع الاشياء صادرة من الله تعالى و هو عالم بصدورها مرید لها غير كاره و هو معنى مختاريتها تعالى كما مر، و العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول و هو فى الازل عالم بجميع الكليات و الجزئيات على ما هى عليه علما عقليا دفعة واحدة و هو القضاء و خروجها من القوة الى الفعل مفصلا بحسب ارادته و قدرته و مشيئته واحدا بعد واحد هو القدر. و بالجملة قدره تفصيل قضائه فكل ما يقع فى هذا العالم مقدر بهيئته و زمانه فى عالم اخر قبل وجوده. فان اشتبه عليك حال الافعال المنسوبة الى الاختيار و تخيل لها انك على هذا التقدير تكون بالاضطرار فما بالنات تصرف فيها بالتدبير و التغيير و تصرفها بالتقديم و التأخير، على انا نجد الفرق بين المجبور عليه و المضطر فيه و المجبر و المخير

والمختار والمضطر، فلما إذا يؤاخذ بها ويعاقب عليها أو يؤجر ويثاب بقصدها و ما الفرق بين سهوها وعمدها وكيف يتجه المدح والذم لنا و انى يتوجه الامر و النهى إلينا و اى فائدة للتكليف بالطاعات و النهى عن السيئات و دعوة الأنبياء بالمعجزات و الآيات و اى تأثير للسعى و الجهد و اى توجيه للوعد و الوعيد و ما معنى الابتلاء فى قوله تعالى:

لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

؟ و ما لا يحصى كثرة من الآيات الدالة على ان مدار التكليف على الاختيار و بناء الامر فى الاختيار على الاختيار، بل تكون قاعدة التكليف على هذا التقدير عبثا و هباء و اكثر كلام الاكابر هدرًا و هواء؟ فاستغفر الله العظيم و تب إليه. ثم تأمل جريان الامر الالهى فى مجارى القضاء و القدر و تفكر فى ترتب سلسلة الاسباب و العلل و تدبر مباني الامور حق التدبر و معانى الآيات بقوة التفكير عسى الله ان يؤيدك بالتوفيق بعد الاستغفار فبادر عند التحقيق الى الاعتذار، اذا القضاء و القدر انما يوجبان ما يوجبان بتوسط اسباب و علل مترتبة منتظمة بعضها مدبرات و معدات كالنفوس السماوية و الحركات و الاوضاع الفلكية و الصور اللاحقة المادية و الامور الجارية مجرى الامور الاتفاقية و غيرها من الادراكات و الارادات الانسانية و الحركات و السكنات الحيوانية و بعضها فاعلات و مفيضات كالمبادئ العالية من الجواهر العقلية و بعضها قوابل و استعدادات ذاتية و عارضية بها يختص بحال دون حال و بصورة دون صورة ترتبا و انتظاما متقنا معلوما فى القضاء السابق. فاجتماع تلك الامور و الاسباب و الشرائط مع ارتفاع الموانع علة تامة يجب عندها وجود ذلك المدبر المقضى المقدر، و عند تخلف واحد منها او حصول مانع بقى وجوده فى حيز الامكان كان لم يكن واحد منها سواء، فاذا كان من جملة الاسباب و خصوصا القريية منها وجود هذا الشخص الانسانى او الحيوانى و ادراكه و علمه و قدرته و ارادته و تفكره و تخيله اللذان يختار بهما احد طرفى الفعل و الترك اختيارا واجبا و وقوعه بجميع تلك الامور المسماة علة تامة ممكنة بالنسبة الى كل واحد منها، فوجوبه لا ينافى كونه بالاختيار بل يؤكد. كيف و انه ما وجب الابه. و لنفصل لك هذا الجملة تفصيلا واضحا و نبينها بيانا شافيا. فاعلم انّ الشىء ما لم يجب لم يوجد و الافعال الاختيارية اوجبها حصول الإرادة و تحقق



العزم بالاضطرار، و ان المراد هاهنا بالارادة ما اشرنا إليه فيما سبق العزيمة الثابتة الباعثة الجازمة على الفعل او الترك و هى كسائر احوال النفس من العلم و الادراك و القدرة و الشوق كيفية نفسانية، فانا اذا ادركنا شيئاً و علمناه فان اعتقدنا ملائمته او منافرته لنا دفعة بالوهم او ببديهة العقل انبعث منا شوق الى جذبته او دفعه دفعة يتبع ذلك الشوق إرادة جازمة هى العزم الجازم، و اذا انضمت الى القدرة التى هى هيئة القوة الفاعلة انبعث تلك القوة لتحريك الاعصاب و الاعضاء فيحصل الحركة واجبة بالاختيار و هو انضمام الإرادة الى القدرة، و ان لم نجد الملائمة او المنافرة بالضرورة و ببديهة الوهم او العقل استعمل العقل قوة التفكير و الوهم قوة التخيل لطلب الترجيح بإرادة عقلية او وهمية فتحركان حركة اختيارية نفسانية فى الطلب. فربما كان الشيء ملائماً ببعض الوجوه منافراً ببعض اخر، ككونه ملائماً لبعض الحواس غير ملائم لبعضها، او ملائماً لبعض الاعضاء غير ملائم لبعضها، او ملائماً للحس غير ملائم للعقل او بالعكس، او ملائماً فى الاجل غير ملائم فى الاجل او بالعكس، او ملائماً بحسب بعض المصالح غير ملائم بحسب بعضها، و بسبب كل ملائمة داع و بحسب كل منافرة صارف، فان ترجحت الدواعى حدث عزم جازم على الفعل فيجب الفعل بانضمام ذلك العزم الى القدرة الذى هو الاختيار، و ان ترجحت الصوارف حدث عزم جازم على الترك فيجب الترك بالاختيار و هناك يتوجه الثناء و الملامة و المدح و الذم بحسب حسن الاختيار و سوء الاختيار الواقعين بقوة التفكير و التخيل و يترتب الثواب و العقاب و يظهر الفرق بين المكره و المختار، و ربما لا يظهر وجه الرجحان فتبقى النفس فى التردد و التحير حتى لاح لها وجه الرجحان فيبقى متحيراً ابداً. فان قلت: مع حصول القدرة و الإرادة ان كان الترك ممكناً لم يكن الفعل واجباً، و ما لم يجب لم يوجد، و ان لم يكن ممكناً لم يكن الفاعل مختاراً؟ قلنا: الترك غير ممكن، و لا يلزم من ذلك نفى الاختيار، فان الفعل الاختيارى ما يكون الاختيار من جملة اسبابه و يكون صدوره موقوفاً على الاختيار لا ما يكون ممكناً على تقدير علته التامة التى من جملتها الإرادة، و لا شك ان وجود الإرادة و القدرة و الادراك و العلم و غيرها من احوالنا النفسانية و قوانا و آلاتنا مع ترتبها كلها بفعل الله و قضائه لا بفعلنا و اختيارنا و الا لتسلسلت القدر و الارادات الى لا نهاية او دارت و كلاهما محال. فان قلت: ان الله عالم قبل افعال العباد بها فلا يمكن ان يصدر عنهم خلافها و ذلك يستلزم الجبر؟ قلنا: هذا منقوض

بافعال اللّٰه الحادثة فان كان عالما بها فى الازل قبل فعلها فلا يمكن عند صدور خلافها فيكون سبحانه مجبوراً فى فعله، فكل ما كان جوابكم فهو جوابنا. و الحق فى الجواب ان يقال: علمه تعالى بوقوع الفعل من العبد المتوقف على اسبابه و علله التى من حملتها قدرة العبد و علمه و اختياره لا ينافى اختياره و لا يستلزم الجبر. فان قلت: لا فائدة فى التكاليف الشرعية لان سعادة العبد لا تخلوا ما ان تكون مقدرة او لم تكن، فعلى تقدير التقدير يحصل المقدر البتة و على تقدير خلافه لا يحصل البتة، اذ لا راد لقضائه، و على كلا التقديرين يكون السعى فى الاعمال و ارتكاب المشاق عبثاً فلا فائدة للتكليف و الترغيب و التأديب و لا تأثير للسعى و الجهد و التهديد و الترهيب و الوعد و الوعيد؟ قلنا: المقدر هو حصول السعادة بعد تحصيل اسبابه، و كما ان الاشياء الداخلة فى وجود الانسان كالقدرة و العلم و الإرادة من جملة اسباب الفعل فكذلك فاحدس ان الامور الخارجة أيضاً من حملتها، فالدعوة و التكليف و الارشاد و التهذيب و الوعد و الترغيب و اليعاد و التهديد امور جعله الله مهيجات الاشواق و الدواعى الى الخيرات و الطاعات و اكتساب الفضائل الكمالات و محرصات على اعمال حسنة و طاعات محمودة و اخلاق جميلة و ملكات فاضلة مرضية مكملة لنا نافعة فى معاشنا و معادنا يحسن بها حالنا فى دنيانا و يحصل بها سعادتنا فى آخرانا او محذرات عن اضدادها من الشرور و القبائح و الذنوب و الرذائل مما يضرنا فى العاجل و نشقى بها فى الاجل. و كذلك السعى و الجهد و التدبير و الحذر اذا قدرت مهيتته لمطالبنا موصلة ايّانا الى مقاصدنا مخرجة لكمالاتنا من القوة الى الفعل و جعلت اسباباً لما يصل إلينا من ارزاقنا و ما قدر لنا من معاشنا او هيب لنا فى عاقبتنا او يصرفه الله تعالى عنا من المكاره و يدفعه عنا من المضار و المفسدات مقدرة لنا واجبة باختيارنا كما قال تعالى لمن سأله (ص) هل الدواء و الرقية من قدر الله؟ قال: الدواء و الرقية أيضاً من قدر الله، و لما قال (ص): جف القلم بما هو كائن، قيل: ففيم العمل؟ فقال: اعملوا و كل ميسر لما خلق له، و لما سئل أ نحن فى امر فرغ منه او فى امر مستأنف؟ قال: فى امر فرغ منه و فى امر مستأنف. و من هذا علم ان كل ما يصدر عنا من الحركات و السكنات و الحسنات و السيئات محفوظة فى القضاء مكتوبة لنا و علينا فى القدر واجب صدورها عنا مع كونها باختيارنا كما قال تعالى:

وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبْرِ وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ

،قال:

وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَرَهُمْ وَ كُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ .فهى معرفات لسعادتنا و شقاوتنا فى العقبى ليست بموجبات كما فى قول امير المؤمنين(ع)فى هذا الحديث: و تظن انه كان قضاء حتما و قدرا لازما؟ و كذلك ما روى عن النبى (ص): و اعلم ان الامة لو اجتمعت على ان ينفعوك الا بشىء لم ينفعوك الا بشىء قد كتبه الله لك و لو اجتمعت على ان يضروك بشىء لم يضروك الا بشىء قد كتبه الله عليك، رفعت الاقلام و جفت الصّحف. و قال امير المؤمنين(ع): اعلموا علما يقينا ان الله لم يجعل للعبد و ان عظمت حيلته و قويت مكيدته و اشتدت طلبته اكثر ممّا سمى له فى الذّكر الحكيم. و الشواهد فى هذا الباب اكثر مما يحصى. و ما الابتلاء فهو اظهار ما كتب علينا فى القدر و ابراز ما اودع فىنا و غرز فى طباعنا بالقوة بما يظهره من الشواهد و يخرجها الى الفعل من الوقائع و الحوادث و التكاليف الشاقة بحيث يترتب عليه الثواب و العقاب، فأنهما ثمرات و لوازم و تبعات و عوارض لا مور موجودة اى بالقوة فىنا، فاذا لم تصدر عنّا و لم تخرج الى الفعل لم توجد بعد، او كانت لله تعالى موجودة فىنا بالقوة فكيف يحصل ثمراتها و تبعاتها التى هى عوارضها و لوازمها و لهذا قال تعالى:

وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ

، و امثالها اى نعلمهم موصوفين بهذا الصفة بحيث يترتب عليها الجزاء، و اما قبل ذلك الابتلاء فأنه علمهم مستعدين للمجاهدة و الصّبر صابرين إليها بعد حين. فهذا تفصيل هذا المقام على محاذاة ما ذكره بعض الكرام، و الله ولىّ الفضل و الانعام و منه الهداية و الاعلام.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٨١

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله: بعد منصرفه من صفين من تغاليط صاحب القاموس - وهو رجل يتغيب و يتغرب فتارة يتطبب و تارة يتعرب - ان قد حسب صفين كسجين . فصار ذلك من الاغاليط العامية قد اتخذته أحايش العامة المقلدون و المتشبهون بالخاصة مذهبا لالستتهم فى محاوراتها و مقاولاتها، و لم يدر أن سجيناً اسم منقول من الوصف الى العلمية غير مختلف الجوهر حرفاً باختلاف محله من الاعراب رفعا و نصبا و جراً، كما فى التنزيل الكريم

إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينٍ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ

و النون فى أصل جوهره أصيل، و هو فعيل من السجن، و هو الحبس و التضيق، فنقل من وصف الى علمية، لان ما سحر به من الديوان سبب الحبس و التضيق فى جهنم، أو لانه مطروح تحت الارض السابعة فى مكان و حش مظلم. و أما صفين فجمع السلامة و النون فيه للجمع، و هو من الصفا بالقصر و التخفيف جمع الصفاة، و هى الصخرة الملساء و الحجر الاملس، و مفرده الصفاء بالتشديد أصلها الصفواء بمعنى الحجارة قلبت الواو فاء لكونهما مشفويتين فأدغمت فى الفاء الاصلية كما فى الغماء بالمد و بالقصر من الغمى ثم الحقت بها نون الجمع و أعربت رفعا بالواو و نصبا و جراً بالياء، كما المصطفون و المصطفين و الأصفون و الأصفين و الاعلون و الاعلين، و جعلت اسما لموضع فيه كانت وقعة أمير المؤمنين عليه السلام و القاسطين من الفئة الباغية، لكونه أرضاً ذات صفاة و صفواء و صفوان. و يقال: و لان فيها نهر الصفاء، و فيه نظر لان الصفا اسم نهر بالبحرين، و كسرت صاها دفعا للالتباس بمثناة الصف حالتى النصب و الجر. قال حجة العلماء الادبيين فى نهاية الاثرية: و فى حديث أبى وائل «شهدت صفين و بنست الصفون»، فيها و فى أمثالها لغتان: احدهما اجراء الاعراب على ما قبل النون و تركها مفتوحة كجمع السلامة كما قال أبو وائل، و الثانية أن تجعل النون حرف الاعراب و تقر الياء على حالها فتقول: هذين صفين و رأيت صفين و مررت بصفين. يعنى هناك لغتان: فأرباب اللغة الاولى انما يعبرون مقتضى جمع السلامة فقط و لا يكثرثون لامر العلمية اللاحقة فيأتون فى مقام الرفع بالواو و فى مقامى النصب و الجر بالياء، و أصحاب اللغة الثانية يعتبرون أمرين

محافظة على مراعاة الجانبين فلا يسوغون الحاق التنوين رعاية لمقتضى نون الجمع و لا يتصرفون فيها بتغير حرف الاعراب رعاية لمقتضى العلمية، فلا جرم يجعلون الاعراب باختلاف الحركات. و فى هناك ظهر أيضا سر ما أنك تراهم يوردون صفيين فى باب الصفن كما فى الصحاح و النهاية و غيرهما، نظرا الى أن نون الجمع الزائدة صارت متأصلة فى العلمية الطارئة، فهم كثيرا ما يعبرون أمر ظاهر اللفظ فى حالته العارضة. فتثبت لا تتخبط.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٧٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: منصرفه. [١٥٥ ح ١] أقول: مصدر ميمى، أى انصرفه. قال عليه السلام: فجثا. [١٥٥ ح ١] أقول: أى كدعا ورمى، أى جلس على ركبتيه. قال عليه السلام: وقدر. [١٥٥ ح ١] أقول: لعل المراد بالقدر هنا التفويض إلى العباد وجعلهم قادرين على الأفعال كما يظهر من آخر هذا الباب. قال عليه السلام: أجل. [١٥٥ ح ١] أقول: بالهمزة والجيم المفتوحتين واللام الساكنة، حرف جواب مثل نعم. قال عليه السلام: ما علوتم تلعة. [١٥٥ ح ١] أقول: ممّا ارتفع من الأرض؛ من تلح النهار، أى ارتفع. وقيل: التلاع مجارى أعلى الأرض إلى الأودية. قال عليه السلام: بطن واد. [١٥٥ ح ١] أقول: بطن الوادى ما بين طرفيه من الأرض المنخفض. قال عليه السلام: مه. [١٥٥ ح ١] أقول: اسم فعل بمعنى اسكت. وقال الجوهري: اكفف، أى عن مثل هذا الكلام الدالّ على أنّه لا أجر للعبد فى عمل. قال عليه السلام: من حالاتكم. [١٥٥ ح ١] أقول: أى المسير والمقام والمنصرف. قال عليه السلام: ولا إليه مضطّرين. [١٥٥ ح ١] أقول: هذا ردّ توهم الجبر على ما عليه أبو الحسن، وليس المقصود هنا بأنّ العلة للأجر وتعظيم، وإلاّ لناسب حذف العاطف لكمال الاتّصاف حيث إنّهما واحد إلاّ أنّ الأوّل أشدّ من الأخير، فلذا نفى الأضعف بعد نفى الأشدّ. قال عليه السلام: ومنقلبنا. [١٥٥ ح ١] أقول: مصدر ميمى، أى انقلابنا فى الحرب مع العدد من مكان إلى مكان، ومن حال إلى حال. قال قدس

سره: وتظنُّ. [١٥٥ ح ١] أقول: الواو للعطف على مقدّر، وفيه استفهام إنكارى، أى ظننت قبل هذا الجواب المشتمل على إثبات الأجر مع القضاء والقدر، ويظن بعده أنه أى أنّ ما تعلق بمسيركم إلى أهل الشام من القضاء والقدر. قال عليه السلام: حتماً. [١٥٥ ح ١] أقول: مصدر قولك: حتمت عليه الشيء، أى أوجبت، والوصف بالمصدر للمبالغة. والمراد موجباً للفعل بحيث لم يكن له سبيل إلى تركه أصلاً لفقده العلة التامة للترك كأن يكون الفعل بالوجوب السابق. قال عليه السلام: إنّه لو كان [١٥٥ ح ١] أقول: الضمير راجع إلى ما يرجع إليه الضمير «أنّه كان». قال عليه السلام: كذلك. [١٥٥ ح ١] أقول: أى لو كان قضاء حتماً وقدرًا لازماً. قال عليه السلام: لبطل الثواب. [١٥٥ ح ١] أقول: الثواب هو الأجر وهو نفع مقارن للتعظيم والمحمدة، والعقاب ضرر مقارن للإهانة واللوم. ومن هاهنا لاح الفرق بين الأجر والعوض. وفى نهج البلاغة: وقال عليه السلام لبعض أصحابه فى علة اعتلّها: «جعل الله ما كان من شكاك حطّاً لسيئاتك فإنّ المرض لا أجر فيه، ولكنّه يحطّ السيئات وتحتّها حطّ الأوراق، وإنّما الأجر فى القول باللسان والعمل بالأيدى والأقدام، وإنّ الله يدخل بصدق النيّة والسريرة الصالحة من يشاء من عباده الجنّة». وذكر السيّد الرضى: وأقول: صدق عليه السلام أنّ المرض لا أجر فيه؛ لأنّه من قبل ما يستحقّ عليه العوض؛ لأنّ العوض يستحقّ على ما كان فى مقابله فعل الله تعالى بالعبد من الآلام والأمراض وما يجرى مجرى ذلك، والأجر والثواب يستحقّان على ما كان فى مقابله فعل العبد، فبينهما فرق قد بيّنه عليه السلام كما يقتضيه علمه الثاقب ورأيه الصائب. انتهى. ومن هاهنا لاح بطلان ما ذكره البيضاوى فى تفسير آخر سورة البقرة من تجويز العقاب على النسيان أو الخطأ من: «أنّ الذنوب كالسموم، فكما أنّ تأولها يؤدى إلى الهلاك وإن كان خطأ، فتعاطى الذنوب لا يبعد أن يُفضى إلى العقاب وإن لم يكن عزيمة». انتهى. بما حاصله: أنّها كسائر الغايات المترتبة على أسبابها من غير لزوم عقلى ولا اتّجاه سؤال وهذا كما ترى كما لا يخفى ضرورة أنّ لوم المجبور سفاحة، فيرد عليه ما يرد. ومن هنا لاح حال ما يقال من أنّ عقاب الكافر كإحراق الحطب، وثواب المؤمن كلفّ الجوهرة فى الحرير كلّ منهما مقتضى طبع الكافر والمؤمن وذاتهما، ولذا يقال: فلان سيء الذات وفلان حسن الذات. انتهى. وهذا كما ترى إنّ لوم الحطب ومحمدة الجواهر سفاهة، والقياس مع الفارق لأنّ سوء الذات وخبثه مجاز عن ممكن حبّ الشرّ

وَحَبَّ الْخَيْرِ كَمَا سَبَقَ فِي بَابِ السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ. [ص ١٥٥ ح ١] أقول: دليل آخر بما تقريره: أَنَّ الأَمْرَ وَالنَّهْيَ طَلَبٌ وَلَا يَصِحُّ فِي الْمَجْبُورِ، وَلَيْسَ الأَمْرُ كَتَسَبُّبِ سَائِرِ الأَسْبَابِ الْمُقْتَضِيَةِ إِلَى الأَفْعَالِ عَادَةً بِأَنَّ يَجْبِرُ اللهُ العَبْدَ عَقِيبَ الطَّلَبِ كَمَا يَحْرَقُ عَقِيبَ مِمَاسَّةِ النَّارِ عَادَةً، فَإِنَّ الأَوَّلَ قَبِيحٌ فِي نَفْسِهِ بِخِلَافِ الثَّانِي؛ عَلَى أَنَّ وَقُوعَ المَأْمُورِ عَقِيبَ الأَمْرِ لَيْسَ عَادِيًّا. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَالزَّجْرُ. [ص ١٥٥ ح ١] أقول: وَالزَّجْرُ مِنْ زَجَرَ الإِبِلَ إِذَا حَثَّهَا وَحَمَلَهَا عَلَى السَّرْعَةِ. وَزَوَاجِرُ اللهُ تَعَالَى: بَلَايَاهُ النَّازِلَةُ عَلَى العَصَاةِ، وَوَعْدُهُ وَوَعِيدُهُ وَأَحْكَامُهُ فِي القِصَاصِ وَالحُدُودِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، تَقْرِيرُهُ-أَيُّ زَجَرَ المَجْبُورِ-قَبِيحٌ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ الزَّجْرُ أَيْضًا كَالْأَسْبَابِ الْمُقْتَضِيَةِ عَلَى الأَفْعَالِ عَادَةً. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَلَمْ تَكُنْ لَائِمَةً. [ص ١٥٥ ح ١] أقول: الفَاءُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ فَرْدَ مَعْنَى الوَعْدِ ثَبُوتِ المَحْمُودَةِ، أَوْ فَرْدَ مَعْنَى الوَعِيدِ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَلَكَانَ المَذْنِبُ [أُولَى]. [ص ١٥٥ ح ١] أقول: دَلِيلٌ آخَرَ، وَهُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى قَوْلِهِ: «لِبَطْلٍ»، وَزِيَادَةُ اللَّامِ لِلإِشْعَارِ بِأَنَّ الأَدْلَةَ السَّابِقَةَ مُتَشَابِهَةٌ بِالجِنْسِ دُونَ هَذَا، وَبِأَنَّ مَفْسُدَتَهُ أَشَدُّ مِنْ مَفْسُدَتِهَا. حَاصِلُهُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ جَبْرٌ مَعَ تَحَقُّقِ الثَّوَابِ وَالعِقَابِ-كَمَا هُوَ المَتَّفِقُ عَلَيْهِ بَيْنَ عَامَّةِ المُسْلِمِينَ-لَكَانَ المَذْنِبُ [أُولَى بِالإِحْسَانِ]. وَوَجْهُ الأَوَّلِيَّةِ أَنَّ المَذْنِبَ قَدْ أُجْبِرَ عَلَى قَبِيحٍ وَهُوَ شَرٌّ، وَالمَحْسَنُ قَدْ أُجْبِرَ عَلَى حَسَنٍ وَهُوَ خَيْرٌ، فَحَسَبَهُمَا هَذَا الشَّرُّ وَهَذَا الخَيْرُ، فَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ، فَالأُولَى مَا قَالَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِخْوَانُ. [ص ١٥٥ ح ١] أقول: جَمْعُ أَخٍ، وَالأُخُوَّةُ هُنَا بِمَعْنَى المُشَابَهَةِ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: عِبَادَةُ الأَوْثَانِ. [ص ١٥٥ ح ١] أقول: هُمُ المُشْرِكُونَ العَرَبُ، النَّافُونَ لِلْبَعْثِ وَالثَّوَابِ. رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ: جَاءَ مُشْرِكُونَ قَرِيشَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَخَاصِمُونَهُ فِي هَذَا القَدْرِ، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ:

«إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ»

إِلَى

«إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ». وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ المَرَادُ بِعِبَادَةِ الأَوْثَانِ هُنَا الجَبْرِيَّةَ مِنَ المُشْرِكِينَ وَكَانَ فِيهِمْ جَبْرِيَّةٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِمْ:

«وَاللّٰهُ أَمَرْنَا بِهَا»

، كما يجيء في ثانی الباب. قال عليه السلام: وقدریة هذه الأمة ومجوسها. [ص ۱۵۵ ح ۱] أقول: مجوسها هم الأشاعرة لا المعتزلة، والدلیل على ذلك ما روى عن النبی صلی الله علیه و آله أنه قال لرجل قدم علیه من فارس: «أخبرنی بأعجب شیء رأیت»، فقال: رأیت قوماً ینکحون أمهاتهم وأخواتهم، فإذا قیل لهم: لِمَ تفعلون؟ قالوا: قضاء الله علينا وقدره. فقال صلی الله علیه و آله: «سیكون فی آخر أمتی أقوام یقولون مثل مقاتلتهم أولئک مجوس هذه الأمة». وما روى عن الإمام الحسن بن علی علیهما السلام: من أنه قال: «بعث الله تعالى محمداً إلى العرب، وهم قدریة یحملون ذنوبهم علی الله». ویصدق قوله هذا ما قاله تعالى:

«وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللّٰهُ أَمَرْنَا بِهَا». ثم إن الحسن البصری قال: من زعم أنّ المعاصی من الله - عزوجل - جاء يوم القيامة مسوداً وجهه . ثم قرأ قوله تعالى:

«وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ». ومن الناس من ظنّ أنه يشمل المعتزلة، وهو كان من معاصرنا . وهو ظنّ باطل بعد ما عرفت من الشواهد الصادقة. ثم الأشاعرة قالوا: إنّ مجوس هذه الأمة هم المعتزلة لقوله صلی الله علیه و آله: «فإنّ القدریة مجوس هذه الأمة»، وإذ من البین أنّ المجوس ینسبون الخیر إلى الله تعالى والشرّ إلى الشیطان، والقدریة كذلك كان من هذه اللفظ من هذه الطائفة. وهذا إنّما یدلّ علی أنه لو لم یکن مورد الحدیث یتأدّى علی خلافه وليس كذلك حیث إنّ المروی عن نبینا وإمامنا یتأدّى علی خلافه نداءً علیاً علی أنّ قول المعتزلة وفاقاً لأصحابنا الإمامیة إنّما یرجع إلى المجوس لو دلّ علی أنّ مبدأ المبادئ اثنان، وليس فی كلامهم ما یوجب ذلك. ومنها ما روى عنه صلی الله علیه و آله أنه قال: «إذا قامت القيامة ینادی مناد: أین خصماء الله تعالى؟». والخصم إنّما یرجع من اعترض علیه ویقول: إنّ بعض الأفعال منافٍ بعضه منه لا من یقول: إنّ کلّها من الله. وأنت خیر بما یرد علیه؛ إذ المخاصمة لا یقتضی أن یرجع بهذه؛ لجواز أن یرجع بوجه آخر، وهو أن یرجع إلى ما لا یرجع له تعالى كأن یقول: إنّ أفعالاً فعلها غیره تعالى باختیارهم وإرادتهم كالصلاة والزكاة والزنی والسرقة إنّما فعله الله تعالى مع أنّ العقل والنقل الذی



هو من أقواله وأفعاله أو من أقواله صدق الله يدل على خلافه فيكون خصماً له تعالى في أنهم لا يقبلون قوله، ولا قول رسوله، ويقولون خلاف ما يقوله. قال عليه السلام: ونهى تحذيراً. [ص ١٥٥ ح ١] أقول: أى نهى العباد عن المعاصى على سبيل التحذير لا الإيجاب. قال عليه السلام: ولم يملك مفوضاً. [ص ١٥٥ ح ١] أقول: هذا إشارة إلى بطلان ما عليه المفوضة من المعتزلة، هذا فى حدّ التفريط، كما أنّ ما عليه الأشاعرة فى حدّ الإفراط، وذلك لأنّ التفويض لغةً ردّ الأمر فى شىء إلى أحد وجعله حاكماً فيه، كما أنّ الموكل صرف الأمر فى شىء إلى أحد وجعله معتمداً عليه واصطلاحاً نوع من الإقدار، وهو إقدار الله تعالى العبد بحيث يخرج عن يده تعالى أزيمة المقدور ما دام الإقدار. وللتفويض بهذا المعنى فردان هو القدر المشترك بينهما: الأول: إقدار الله تعالى العبد على فعل بحيث لا يكون فى مقدوره تعالى ما يقرب إلى الفعل أو الترك ما لو فعله بالعبد، لاختار غير ما اختاره من الفعل أو الترك، فيلزمه أن يصدر عن العبد ما يختاره وإن شاء الله أن لا يصدر. وهذا القول من المعتزلة ينافى ما عليه من وجوب اللطف عنه تعالى، ويلزم من ذلك أنّ العبد إن اختار العصيان كان غالباً عليه تعالى، والقول لهذا عصيان آخر فإنه لو كان اللطف تحت مقدّرتة مع وجوبه عليه وعندهم أنّ كلّ لطف ناجٍ يجب عليه فلم يتحقّق العصيان إلّا لعدم قدرته على اللطف الناجع. ويلزم من ذلك أيضاً أنّ العبد إن اختار الطاعة كان مطيعاً بإكراه بمعنى أنّه بحيث إن شاء الله تعالى -على فرض المحال- ترك الطاعة لم يقدر على صرفه عن اختياره الطاعة إلى اختياره تركها؛ لعدم الفرق بين الإقدار على الطاعة والإقدار على المعصية، لعلّ المراد من هذه الآية

«إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ»

إلى

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»

يشمل هؤلاء المفوضة أيضاً كما يشمل الأشاعرة. وقس عليه أنّه

«يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ\* إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ». . الثاني: إقدار الله تعالى العبد في وقت على فعل في ثانی الوقت، ولزم من ذلك استقلال العبد في القدرة من دون توقّف فعله على الإذن. فإذا تمهّد هذا فنقول: إنّ المفوّضة على الأول أنكروا قسماً من قدرة الله على التصرف في فعلهم فأنكروا قسماً من قدرة تدبيره وتقديره؛ لأنّه لا يتأتى التدبير في شيء إلا من القادر على وجوه التصرف فيه من هذه الجهة فنسبوا جميع القدر يكون من هذه الجهة إلى أنفسهم، وعلى الثاني أنكروا قسماً آخر من قدرة الله تعالى في فعلهم فأنكروا قسماً آخر من تدبيره في فعلهم، فنسبوا الفعل إلى أنفسهم من دون صحابة قدرتهم عليه، فلزم وجود المقدور من دون قدرة العبد التي أعطاه الله لعدم بقاء العرض في آيين عندهم وتفصيله في محله. قال عليه السلام: ولم يخلق السماوات. [ص ١٥٥ ح ١] أقول: نوع من اقتباس ما في قوله في سورة ص:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ\* أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ». . قال عليه السلام: عبثاً ذلك ظنّ. [ص ١٥٥ ح ١] أقول: هذا الحديث نقله نصير الحكماء في التجريد على ما قال أمير المؤمنين عليه السلام في تقدير الصنع، ونقله بتمامه الشارح الجديد للتجريد ثم قال: إنّ ما في هذا الحديث من معنى القضاء والقدر لا يوافق شيئاً من المعاصي المذكورة التي ذكرها، فإيراده لتأييدها محلّ تأمل. انتهى. وهذا كما ترى أنّه ذهب عليه أنّه نفسه قال: إنّ القضاء في قوله:

«وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»

بمعنى الإلزام، وإنّ قراءته عليه السلام هذه الآية بعد قوله «هو الأمر والحكم» قرينة دالة على أنّ المراد منه الإلزام، فكيف لا يؤيد شيئاً من هذه الأمور المذكورة التي ذكرها، فقوله «إنّ القضاء والقدر» إن أريد بهما خلق الفعل، لزم المحال، أو الإلزام صحّ في الواجب خاصّة أو الإعلام صحّ مطلقاً، ولم يعلم أنّ المراد بالإعلام والحكم، وقد تصدّينا سابقاً لشرح كلامه طاب ثراه بوجه مُشبع.

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: بدان که علامه حلی - رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى - در شرح تجرید، بر طبق عبارت ماتن، روایت این حدیث را نسبت به اصبع بن نباته داده و حال آن که اصبع این را روایت نکرده، بلکه راوی حدیثی است که ابن بابویه روایت کرده و نقل شد در شرح حدیث سوم باب سابق؛ و آن، به این مبحث دخلی ندارد و مع هذا خیال کرده که از این حدیث ظاهر می شود که قدریه، اشاعره اند. و بیان خواهیم کرد در همین حدیث، در شرح «تِلْكَ مَقَالَةٌ» تا آخر که آن باطل است. الْمُنْصَرَف (به ضم میم و فتح راء، مصدر میمی باب انفعال): برگردیدن. صَفِين (به کسر صاد و تشدید فاء مکسوره و سکون یاء دو نقطه در پایین زایده و نون اصلیه): مکانی است که جنگ میان حضرت شاه ولایت و میان معاویه در آن جا شد. و در آن، دو قسم اعراب است؛ اول این که: نون محلّ حرکات ثلاث باشد. دوم: تشبیه نون اصلیه به نون جمع و اعراب به حروف. و بنا بر اول، صرف و منع صرف جایز است. إِذْ (به کسر همزه و ذال با نقطه) برای مُفَاجَأَةٌ است، اگر چه بعد از «بَيْنًا» و «بَيْنَمَا» نیست صریحاً، لیک بعد از مقام آنها است. الْإِقْبَال: رو آوردن. الْجُتُو (به ضم جیم و ضم تاء سه نقطه و تشدید واو، مصدر باب «نَصَرَ»): به دو زانو نشستن. مراد به قضا و قدر این جا، آن نیست که در بیان خصال سبع گذشت در باب بیست و پنجم، بلکه مراد، تدبیر مطلق است. و تدبیر الهی دو اعتبار دارد؛ به اعتبار آن که در آن قطع و فصل شده و رجوع از آن نمی شود آن را قضا می نامند. و به اعتبار آن که موافق حکمت است آن را قدر می نامند. أَجَل (به فتح همزه و فتح جیم و سکون لام) به معنی آری است. التَّلْعَةُ (به فتح تاء دو نقطه در بالا و سکون لام و عین بی نقطه): بلندی در روی زمین. یعنی: روایت کرد علی بن محمد از سهل بن زیاد و اسحاق بن محمد و غیر این دو کس که سند را بالا بردند، راوی گفت که: بود امیر المؤمنین علیه السلام نشسته در کوفه بعد از برگشتن او از صفین و جنگ معاویه، که در این وقت آمد پیرمردی، پس به زانو نشست پیش دو دست امیر المؤمنین علیه السلام، بعد از آن گفت که: ای امیر المؤمنین! خبر ده ما را از رفتن ما سوی اهل شام، آیا به قضایی

بود از جانب الله تعالى و به قدری بود؟ پس گفت امیر المؤمنین علیه السلام که: آری ای پیرمرد، بالا نرفتید هیچ بلندی را و فرو نرفتید هیچ شکم درّه را مگر به قضایی از جانب الله تعالى و قدری. اشارت به این است که: یک قضا و قدر نبود که متعلق به این سفر باشد مجملاً، بلکه به هر فعلی از آن، علی حده قضا و قدر، متعلق بود. اصل: «فَقَالَ لَهُ الشَّيْخُ: عِنْدَ اللَّهِ أَحْتَسِبُ عَنَائِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَقَالَ لَهُ: مَهْ يَا شَيْخُ، فَوَ اللَّهِ، لَقَدْ عَظَّمَ اللَّهُ لَكُمْ الْأَجْرَ فِي مَسِيرِكُمْ وَأَنْتُمْ سَائِرُونَ، وَفِي مُقَامِكُمْ وَأَنْتُمْ مُقِيمُونَ، وَفِي مُنْصَرَفِكُمْ وَأَنْتُمْ مُنْصَرِفُونَ، وَلَمْ تَكُونُوا فِي شَيْءٍ مِنْ حَالَاتِكُمْ مُكْرَهِينَ، وَلَا إِلَيْهِ مُضْطَرِّينَ» . . شرح: الإحتساب: به آخرت انداختن طلبِ عوض یا مزد عمل خود. العناء (به فتح عین بی نقطه و نون و الف ممدوده): تعب. عِنْدَ اللَّهِ أَحْتَسِبُ عَنَائِي، بر دو وجه مستعمل می شود؛ اول: طلب مزد عمل یا عوضِ آزار در آخرت. دوم: محض اظهار ملالت از چیزی که شده باشد. و در این جا، هر دو مناسب است؛ زیرا که مرادش این است که: آن عمل ها چون به جبر بوده، ثوابی ندارد، شاید عوضی داشته باشد، مثل بیماری و سایر آزارهای بی اختیار این کس، یا مرادش عوضِ آزاری است که از شنیدن این جواب به هم رسیده، یا مرادش محض اظهار ملالت است. مَهْ به معنی «مگو» آمده و به معنی «مکن» آمده. و این جا، هر دو مناسب است؛ چه قول، قسمی از فعل است. فاء در فَوَالله برای بیان است؛ چون شیخ، توهم جبر کرده از این که هر چیز به قضا و قدر است. و اهل جبر این جا، دو قسم اند؛ جمعی از ایشان می گویند: فاعل افعالِ عباد، الله تعالى است، نه عباد، مثل جهنم بن صفوان و اشاعره. و جمعی دیگر از ایشان می گویند: فاعل ماییم، اما به واسطه امتناع تخلف معلول از علت تامه، مُکْرَه و مضطربیم به آن افعال. و بر هر تقدیر، استحقاق ثواب و عقاب، بلکه نوازش و سرزنش، باطل می شود. امیر المؤمنین علیه السلام، ابطالِ هر دو قسم جبر کرد. و اشارت به بطلان قسم اول کرد که گفت که: وَأَنْتُمْ سَائِرُونَ و گفت که: وَأَنْتُمْ مُقِيمُونَ و گفت که: وَأَنْتُمْ مُنْصَرِفُونَ. و اشارت به بطلان قسم دوم کرد که گفت که: وَلَمْ تَكُونُوا تا آخر. فرق میان اکراه و اضطرار، به شدت و ضعف می باشد، نظیر فرق میان جبر و اکراه که می آید در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالنُّذُورِ وَالْكَفَّارَاتِ» در حدیث شانزدهم «بَابُ مَا لَا يَلْزَمُ مِنَ الْإِيمَانِ وَالنُّذُورِ» که باب هشتم است که: «قَالَ: الْجَبْرُ مِنَ السُّلْطَانِ، وَيَكُونُ الْإِكْرَاهُ مِنَ الزَّوْجَةِ وَالْأُمِّ وَالْأَبِ» . پس اگر اضطرار، آشد است،

موافق آنچه گذشت در حدیثِ اوّلِ بابِ اوّل که : «والذی اضطرهما احکم منهما و اکبر» ؛ این کلام جاری بر عادت عرب خواهد بود که نفیِ آدنی پیش از نفیِ اعلی می کنند، مثل آیت سوره یونس و سبأ:»

وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ

« و اگر اِکراه، اشدّ است، این کلام جاری بر مقتضای ترقی است. یعنی: پس گفت او را آن پیر مرد که: نزد الله تعالی حساب می کنم عوضِ آزار خود را ای امیر المؤمنین، پس گفت او را که: مگو ای پیر مرد ؛ چه به خدا قسم که هر آینه به تحقیق بزرگ کرده الله تعالی برای شما ثواب را و اکتفا به عوضِ آزار نکرده در رفتنِ شما و شما فاعلِ رفتنید نه دیگری. و در ایستادنِ شما در برابر دشمن و شما فاعلِ ایستادنید نه دیگری. و در برگشتنِ شما به مرکز خود و شما فاعلِ برگشتنید نه دیگری. و نبودید در چیزی از افعال خود، فاعلانِ موجب و نه سوی آن چیز از افعال خود، مضطرّان. اصل: «فَقَالَ لَهُ الشَّيْخُ: وَكَيْفَ لَمْ نَكُنْ فِي شَيْءٍ مِنْ حَالَاتِنَا مُكْرَهِينَ، وَلَا إِلَيْهِ مُضْطَرِّينَ، وَكَانَ بِالْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ مَسِيرُنَا وَمُنْقَلَبُنَا وَمُنْصَرَفُنَا؟!». شرح: الْمُتَقَلَّبُ (به ضمّ میم و سکون نون و فتح قاف و فتح لام و باء یک نقطه، مصدر میمی باب انفعال): گردیدن در اثنای جنگ چپ و راست. یعنی: پس گفت او را آن پیر مرد که: و چگونه نبودیم در چیزی از افعال خود فاعلان موجب و نه سوی آن مضطرّان و حال آن که به قضا و قدر بود رفتن ما و گردیدن ما و برگردیدن ما. اشارت به این است که: اگر چه قسم اوّل جبر نیست ؛ چون بدیهی است که فاعلِ افعال ماییم، اما قسم دوم، لازم است. اصل: «فَقَالَ لَهُ: وَتَظُنُّ أَنَّهُ كَانَ قَضَاءً حَتْمًا، وَقَدَرًا لَازِمًا؛ إِنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ، وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالزَّجْرُ مِنَ اللَّهِ، وَسَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، فَلَمْ تَكُنْ لَأَيِّمَةً لِلْمُذْنِبِ، وَلَا مَحْمَدَةً لِلْمُحْسِنِ، وَلَكَانَ الْمُذْنِبُ أَوْلَى بِالْإِحْسَانِ مِنَ الْمُحْسِنِ، وَلَكَانَ الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِالْعُقُوبَةِ مِنَ الْمُذْنِبِ». شرح: واو در وَتَظُنُّ برای عطف بر مقدر است و در آن، استفهام انکاری نیز مقدر است ؛ به معنی این که آیا قبل از این جوابی که گفتم و مشتمل است بر اثبات اجر و اختیار، گمانِ قضای حتم کردی و بعد از آن نیز گمان می کنی! الْحَتْمُ (به فتح حاء بی نقطه و سکون تاء دو نقطه در بالا): لازم ساختنِ فعلی به

معنی بی اختیار کردن کسی را در آن فعل. و حَتْمًا می تواند بود که نعت یا بدل «قَضَاءً» باشد. و می تواند بود که مَفْعُولٌ لَهُ «قَضَاءً» باشد. و حاصل همه، یکی است. الْأَلْزَامُ: فعلی که فاعلش در آن بی اختیار باشد. و این اشارت است به این که: بنابر چیزی که مذهبِ فلاسفه است، چنانچه لازم می آید که بندگان در افعال خود بی اختیار باشند، لازم می آید که الله تعالی نیز در فعل خود بی اختیار باشد. الثَّوَابُ: نفعی که مقارنِ تعظیم و نوازش باشد. الْعِقَابُ: ضرری که مقارنِ اهانت و سرزنش باشد. بطلان امر و نهی، مبنی بر این است که امر و نهی، محبورِ سفاهت است، چنانچه مذکور می شود در حدیث پنجم این باب. الزَّجْرُ (به فتح زاء با نقطه و سکون جیم و راء بی نقطه): تحریم کسی در کاری به وعظ و مانند آن. مِنَ اللَّهِ متعلّق است به کُلِّ واحدٍ از ثواب و عقاب و امر و نهی و زجر. و او در وَسَقَطَ برای عطفِ تفسیر است. الْمَعْنَى: بازگشت چیزی به معنی مُعْتَمِدٌ عَلَيْهِ آن چیز، مثل استحقاق نوازش که بازگشتِ وعد است و استحقاق سرزنش که بازگشت و عید است. فاء در فَلَمْ تَكُنْ برای بیانِ «وَسَقَطَ» است. الْأَلِيمَةُ: سرزنش. و آن، در فعلِ اختیاری می باشد؛ چه اگر کسی گوید: این مروارید بد است، سرزنش آن نیست. الْمَحْمَدَةُ: نوازش. و آن نیز در فعلِ اختیاری می باشد؛ چه اگر کسی گوید: این مروارید خوب است، نوازش آن نیست. لام در لِلْمُذْنِبِ و لِلْمُحْسِنِ، لامِ استحقاق است. وَلَكَانَ الْمُذْنِبُ أَوْلَى بِالْإِحْسَانِ مِنَ الْمُحْسِنِ، مبنی بر این است که هرگاه افعال، به اختیار بندگان نباشد، یا هر که به جبر بر بدی واداشته شده باشد، عوض باید کرد و عوض، غیرِ ثواب است؛ چه عوض، نفع غیر مقارنِ نوازش است و ثواب، نفعِ مقارنِ نوازش است. وَلَكَانَ الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِالْعُقُوبَةِ مِنَ الْمُذْنِبِ، به این معنی است که: اگر ضرری واقع شود بر کسی در آخرت، نیکوکار اولی است به آن از بدکار. مخفی نماند که می توان احسان و عقوبت را بر ثواب و عقاب حمل کرد و منافات ندارد با بطلانِ ثواب و عقاب؛ چه گاهی دلیل، مبنی بر فرضِ محال می باشد. الْعُقُوبَةُ: عقاب؛ و مراد این جا ضرر است که به عقاب ماند، اما عقاب نباشد. یعنی: پس گفت امیر المؤمنین علیه السلام آن پیرمرد را که آیا هنوز گمان می بری که تدبیر الله تعالی که آن را قضا و قدر می گوئیم قضایی باشد که بی اختیار کردنِ بندگان در افعال ایشان باشد و قدری باشد که لازم ذات الله تعالی باشد؛ به درستی که اگر چنان می بود، هر آینه باطل می شد ثواب و عقاب و امر و نهی و تحریم

بر طاعات از جانب الله تعالی. تفسیر این آن که: ساقط می شد بازگشتِ وعده به بهشت و وعید به جهنم؛ چه نمی بود استحقاق سرزنشی گناهکار را و نه استحقاق نوازشی نیکوکار را و هر آینه می بود گناهکار، سزاوارتر به نیکویی الله تعالی با او از نیکوکار و هر آینه می بود نیکوکار سزاوارتر به ضرر از بدکار. اصل: «تِلْكَ مَقَالَةٌ إِخْوَانَ عَبْدَةِ الْأَوْثَانِ، وَخُصَمَاءِ الرَّحْمَنِ، وَحِزْبِ الشَّيْطَانِ، وَقَدْرِيَّةٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ وَمَجُوسُهَا». . شرح: چون هر یک از جبریّه و مفوضه، در دور بودن از حق شریک اند، لیک مفوضه از جبریّه مردودترند. جبریّه را تشبیه به مفوضه کرده و برادرانِ مفوضه گفته. عَبْدَةُ (به فتح عین بی نقطه و فتح باء یک نقطه) جمع عابد است. خُصَمَاءِ (به ضمّ خاء با نقطه و فتح صاد بی نقطه و الف ممدوده) جمع خَصِيم (بفتح خاء و کسر صاد و سکون یاء) معطوف است بر «عَبْدَةُ» و همچنین حزب قدریّه و مجوس ها. بدان که اطلاق عَبْدَةُ اَوْثَانِ بر مفوضه، به اعتبار این است که جمعی از ایشان که در زمان رسول صلی الله علیه و آله بوده اند، بت پرست بوده اند، چنانچه بعضی روایات دلالت بر این می کند که قول الله تعالی در سوره قمر: «

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»

«نازل شده در ردّ بر مشرکان قریش و مذکور می شود الْحَال. و اطلاقِ خُصَمَاءِ الرَّحْمَنِ بر مفوضه به اعتبار این است که می آید در حدیث دوم باب آینده که: مفوضه مضافاً الله تعالی اند در پادشاهی او. و در بعضی روایات واقع شده که: «الْقَدْرِيَّةُ خُصَمَاءُ اللَّهِ فِي الْقَدْرِ» و واقع شده که: «أَخْرَجُوهُ مِنْ سُلْطَانِهِ». و اطلاقِ حِزْبِ الشَّيْطَانِ بر مفوضه، به اعتبار این است که می گویند که: الله تعالی طاعت کافر را مشیت کرده و شیطان، کفر او را مشیت کرده و شیطان، غالب شده. و اطلاقِ قَدْرِيَّةِ هَذِهِ الْأُمَّةِ بر مفوضه، به اعتبار این است که جمیع قدر و تدبیر فعل خود را به خود نسبت می دهند؛ چون منکر قدر و تدبیر الله تعالی در آن شده اند. و اطلاقِ مجوس ها بر مفوضه، به اعتبار این است که در حدیث رسول صلی الله علیه و آله واقع شده که: «الْقَدْرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ». مخفی نماند که چون علامه حلی -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- خیال کرده در شرح تجرید که خُصَمَاءِ یا حِزْبِ یا قدریّه، معطوف است بر إِخْوَانَ، قرار داده که قدریّه جبریّه اند و مصنّف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- در عنوان این باب، جبر و قدر را در

دو طرف مقابل ذکر کرده و این حدیث را در تحت عنوان این باب ذکر کرده برای حلّ این حدیث و ابطال این خیال که بعید است لفظاً و معنی، اما لفظاً چه در بیان این در تتمه حدیث، چنانچه ابطال مذهب جبریّه شده، ابطال مذهب مَفْوُضَه نیز شده و اما معنی، منافات دارد با احادیث بسیار، مثل این که ابن بابویه گفته در «بَابُ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ» از کتاب توحید خود: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ الْقَدَرِيَّةَ مَجْهُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ، وَهُمْ الَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا اللَّهَ بِعَدْلِهِ، فَأَخْرَجُوهُ مِنْ سُلْطَانِهِ، وَفِيهِمْ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ:»

يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ \* إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ .

« روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: به درستی که قدریّه، گبران امت محمد صلی الله علیه و آله اند و قدریّه، جمعی اند که به دعوی استقلال بندگان در قدرت بر افعال خود خواسته اند که رعایت جانب عدالت الله تعالی کنند، پس بیرون کرده اند الله تعالی را از سلطنت پادشاهی او. و در شأن قدریّه نازل شده قول الله تعالی در سوره قمر: آن روز که کشیده می شوند در آتش جهنم بر روهای ایشان بر حالی که گفته می شود که: بچشید دریافتن آتش جهنم را؛ به درستی که ما هر چیزی را تدبیر کرده ایم به قدر به معنی به تدبیر موافق حکمت. کشیدن بر رو، خواری است که موافق جزای تکبر انکار پادشاهی پادشاه است. یعنی: آن سخن که قول به جبر است، سخن برادران مَفْوُضَه است که آن مَفْوُضَه بت پرستان اند و نزاع کنندگان رحمان اند و لشکر شیطان اند و قدریّه این امت اند و گبران این امت اند. اصل: «إِنَّ اللَّهَ-تَبَارَكَ وَتَعَالَى-كَلَّفَ تَخْيِيرًا، وَنَهَى تَحْذِيرًا، وَأَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيرًا، وَلَمْ يُعْصَ مَغْلُوبًا، وَلَمْ يُطْعَ مُكْرَهًا، وَلَمْ يُمْلَكْ مُفَوَّضًا، وَلَمْ يَخْلُقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا، وَلَمْ يَبْعَثِ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ عَبَثًا»

ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ»

«... شرح: التَّخْيِيرِ: دلالت بر خیر. التَّحْذِيرِ: اجتناب فرمودن از شرّ. لَمْ يُعْصَ به صیغه مجهول است. و لَمْ يُطْعَ نیز به صیغه مجهول است. مُكْرَهًا به صیغه اسم فاعلِ باب افعال است. می آید در حدیث



اول باب آینده که : «وَلَمْ يُطِعِ اللَّهَ بِإِكْرَاهٍ وَلَمْ يَعِصِهِ بِغَلَبَةٍ» . لَمْ يُمَلِّكَ (به تشدید لام مکسوره) به صیغه معلوم باب تفعیل است. مُفَوِّضاً (به تشدید واو مسکوره) به صیغه اسم فاعل باب تفعیل است. این فقرات، استیناف است برای بیان سابق و چون در سابق، سه چیز مذکور بود: یکی بطلان جبر. دیگری بطلان تفویض. دیگری اشارت به این که مفوضه، عبده اوثان اند. و چون این، مشترک است میان مفوضه و جبریّه ؛ بعد از فراغ از ابطال مختص هر یکی ، ابطال آن مشترک کرد. پس إِنَّ اللَّهَ تَا كَثِيرًا، برای ابطال جبر است ؛ و مراد این است که : از اینها معلوم می شود که حسن و قبح افعال، عقلی است و جبر، باطل است. وَلَمْ يُعَصَّ تَا مُفَوِّضًا برای ابطال تفویض است. پس ذکر وَلَمْ يُطِعْ مُكْرَهًا به تقریب است و مانند جمله معترضه است، مگر آن که «مُكْرَهًا» به فتح راء باشد و آن، بعید می نماید. وَلَمْ يُخْلَقْ تَا آخِر، برای ابطال قدر مشترک میان جبر و تفویض است ؛ زیرا که بنابر هر کدام، لازم می آید بطلان امر و نهی ؛ اما بنابر جبر، پس گذشت در این حدیث که : «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ». و اما بنابر تفویض، پس می آید در حدیث یازدهم این باب که : «لَوْ فَوَّضَ إِلَيْهِمْ لَمْ يَحْضُرْهُمْ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ». مُشَارًا إِلَيْهِ ذَلِكَ، اعتقادی است که باعث بطلان خلق و عبث بودن بعث باشد و آن ، قدر مشترک میان اعتقاد جبر و اعتقاد تفویض است و اشارت است به قول الله تعالی در سوره ص : »

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِإِطْلَاقٍ ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ \* أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ

« . به این روش که : وَلَمْ يَبْعَثْ تَا عَبَثًا اشارت به آخر آیت است. و به آیت دیگر در سوره نساء : »

رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ

» «

الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

«. یعنی: به درستی که الله تعالی امر کرده جنّ و انس را به طاعات برای دلالتِ ایشان به خیر. و نهی کرده برای اجتناب فرمودنِ ایشان از شرّ. و بخشیده بر عملِ کم، ثواب بسیار. و عصیان کرده نشده بر حالی که مغلوب باشد. و اطاعت کرده نشده بر حالی که اکراه کننده باشد. و قادر نکرده کسی را بر فعلی بر حالی که واگذارنده باشد سوی او آن فعل را. و خلق نکرده آسمان ها را و زمین را و آنچه را که در میان آن دو است به کار نیامدنی. و نفرستاده رسل را بشارت دهندگانِ مطیعانِ اوصیا و ترسانندگانِ مخالفانِ اوصیا عبث. آن باعثِ بطلانِ خلق و عبث بودنِ فرستادن، ظن کافران است؛ به این معنی که مضمونِ ایشان است، پس وای برای کافران از آتش جهنّم. اصل: «فَأَنْشَأَ الشَّيْخُ يَقُولُ:

أَنْتَ الْإِمَامُ الَّذِي نَزَجُو بِطَاعَتِهِ - يَوْمَ النَّجَاةِ مِنَ الرَّحْمَنِ غُفْرَانًا أَوْضَحْتَ مِنْ أَمْرِنَا مَا كَانَ مُلْتَبِسًا - جَزَاكَ رَبُّكَ بِالْإِحْسَانِ إِحْسَانًا».. شرح: پس آن پیرمرد شروع کرد می گفت این دو بیت را که مضمونش این است: تویی و بس بعد از رسول صلی الله علیه و آله، بی فاصله آن امامی که امید می داریم به فرمان برداری او در روز نجاتِ اهل نجات از رحمانِ آمرزش گناهان را. واضح ساختی از کاری که به ما متعلق است آنچه را که مشتبه بود، مثل تعلقِ قضا و قدر با وجود بقای اختیار و قدرت. جزا دهد تو را صاحبِ کلِّ اختیار تو به مقابلهٔ احسانی که به ما کردی احسان خود را در دنیا و عقبی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۵۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: هذا الحديث في توحيد الصدوق رحمه الله سنده متصل غير مرفوع هكذا: أحمد بن عمران الدقاق، عن محمد بن الحسن الطائي، عن سهل، عن علي بن جعفر الكوفي، قال: سمعت سيدي علي بن محمد عليهما السلام يقول: حدثني أبي محمد بن علي، عن أبيه الرضا، عن أبيه، عن أبيه، عن أبيه، عن أبيه الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام. ورواه بسند آخر أيضاً متصل غير

مرفوع . ولعلّ المراد ب«الكوفة» هنا مسجدها. و«المنصرف»: مصدر ميمى بمعنى الانصراف. و (صفين) كسجّين موضع قرب الرّقة بشاطئ الفرات كانت به الوقعة العظمى بين أمير المؤمنين عليه السلام ومعاوية لعنه الله. جثا يجثوا جُثُوًّا وجُثِيًّا بضمّ الجيم- والمثلثة فى الأوّل مضمومة وفى الثانى مكسورة:- جلس على ركبتيه وأقام على أطراف أصابعه . (إلى أهل الشام) إلى معاوية وعسكره. و«التلعة»- بفتح المثناة فوقايتية وسكون اللام والمهملة-: ما ارتفع من الأرض. (عند الله) على تقدير الاستفهام التعجّيبى. و«العناء» بالفتح والمدّ. يعنى أمنه تعالى أطلبُ أجر مشقتى مع وقوع ذلك بقضائه وقدره؟ وزيد فى بعض الروايات: «ولا أرى فى ذلك أجراً». (ولا إليه مضطرين) يعنى لخالقه تعالى فيكم الاختيار، ولعلمه الأزلى بما يصدر باختياركم من الطرفين على التوفيق أو الخذلان

«وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». قال المحقق الطوسى نصير الملة والدين فى بعض رسائله المعمول لتحقيق الأمر بين الأمرين: العبد مختار فى الفعل والترك إلا أنّ مشيئته ليست تحت قدرته كما قال الله تعالى:

«وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»

، فإذا نحن فى مشيئتنا مضطرون وفى عين الاختيار مجبورون . (قضاء حتماً) أى بالإجبار والإكراه، أو بإيجاب الفاعل الموجب. (وقدراً لازماً) للذوات والحقائق كما زعمت الصوفية القدرية. وإثما «كان المذنب أولى بالإحسان، والمحسن أولى بالعقوبة»؛ لأنّ فعل العبد إذا كان بالقضاء الحتم والجبر فلا بدّ من القول بالظلم، والظالم شأنه الإحسان إلى المذنب وعقوبة المحسن؛ فإنّ الظلم وضع الشىء فى غير موضعه. (ومجوسها) هديّة: أوّل الحديث ردّ على الأشاعرة، وناظر إلى آية سورة الأعراف:

«وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ». قال برهان الفضلاء: فسرت «الفاحشة» بالافتداء بأئمة الجور، وفسرت «الفحشاء» بالآراء الباطلة والعقائد الفاسدة والحكم بمقتضاها. وآخر الحديث ردّ على المعتزلة المفوّضة القائلين باستقلال العبد واستطاعته، فضمير «إليه» الزاعم، والظرف متعلّق

بالتفويض تقديرًا. وعلى الصوفيّة القدريّة أيضاً، وهم قائلون بنسبة الخير والشرّ إلى ذات العبد بطلبه بلسان الاستعداد ما استعدّ له منهما. ويحتمل أن يكون ضمير «إليه» له سبحانه، فردّ على الأشاعرة أيضاً، وهم قائلون بأنّه تعالى كما هو خالقهما فاعلهما أيضاً. وقد عرفت الفرق بين الخلق والفعل، وأنّ العبد فاعل فعله بمدخلية قدرته واختياره، والله سبحانه خالق فعل العبد. قال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله تعالى: «مَنْ زعم أنّ الله يأمر بالفحشاء» إشارة إلى فساد قول الأشاعرة من نفى الحسن والقبح العقليّين، وتجوز أن يأمر بما نهى عنه ممّا يحكم العقل بقبحه، وأنّ يأمر بالسوء والفحشاء؛ فإنّ إبطال حكم العقل فيما يحكم به بديهياً أو بالبرهان باطل، والأمر القبيح قبيح، ومن جوّز القبيح على الله فقد كذب عليه. «ومن زعم أنّ الخير والشرّ إليه» إشارة إلى فساد قول المعتزلة من أنّ الخير والشرّ من أفعال العباد مفوض إليهم، وأنّ العبد مستقلّ بإيجاد أفعاله، وأنّ الله سبحانه يجرى في ملكه خلق شيء وإيجاده لا بإرادته، وأنّه قول بخالق وموجد سواه، وبتحقّق مخلوق لا يكون وجوده منه بقدرته وإرادته كقول المجوس في الشرور. ومن زعم هذا «فقد كذب على الله» وأبطل ملكه وسلطانه. ويحتمل أن يكون المراد أنّ من زعم أنّ الخير والشرّ إلى الله سبحانه من غير مدخلية إرادة العبد وقدرته - كما يقوله الأشاعرة - فقد كذب على الله، فيكون إشارة إلى فساد قول الأشاعرة أيضاً كالفقرة الأولى. والله أعلم. عطف تفسير ل«القدرية»، كالقدرية ل (إخوان عبدة الأوثان، وخصماء الرحمان، وحزب الشيطان). وفي رواية ابن عباس: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمرني أن أبرأ من خمسة؛ من الناكثين وهم أصحاب الجمل، ومن القاسطين وهم أصحاب الشام، ومن الخوارج وهم أهل النهروان، ومن القدرية وهم الذين ضاهوا النصارى في دينهم فقالوا: لا قدر، ومن المرجئة الذين ضاهوا اليهود في دينهم فقالوا: الله أعلم. وقال بعض المعاصرين: وإنّما كان المذنب أولى بالإحسان؛ لأنّه لا يرضى بالذنب كما يدلّ عليه جبره عليه، فجبره عليه يستدعى إحساناً في مقابلته. والمحسن أولى بالعقوبة؛ لأنّه لا يرضى بالإحسان لدلالة الجبر عليه، ومن لا يرضى بالإحسان أولى بالعقوبة من الذي يرضى به. انتهى. وقال برهان الفضلاء في بيان هذا الحديث: اعلم أنّ المذاهب في أفعال العباد ثلاثة: الأوّل: الجبر، وأهله أربع طوائف: الأوّل: رهط جهم بن صفوان الترمذي، قالوا: لا فرق بين الحركة رعشة ومشياً وجميع حركات العباد كحركة الأوراق على

الأشجار، ليس لغير الله تعالى فيها قدرة واختيار. الثانية: الأشاعرة، قالوا: إنّما الفاعل لأفعال العباد هو الله، وفرّقوا بين الحركتين بأنّ في الحركة رعشةً لا قدرة للعبد أصلاً، وفي الحركة مشياً له قدرة ولكن يصدر بقدرة الله؛ لأنّها أقوى، ولو فرض عدم قدرته على المحال ليصدر بقدرة العبد. وبهذا الاعتبار سمّوا أفعال العباد الاختيارية كالحركة مشياً مكسوبة العباد ولم يسمّوا مثل الحركة رعشةً مكسوبة العبد. الثالثة: تبعة اليهود والفلاسفة القائلين بامتناع تخلّف المعلول عن علته التامة، ووجوب كلّ فعل عندها، وسمّوا هذا الوجوب بالوجوب السابق، فلمّا قالوا بانتهاء سلسلة العلة إلى واجب الوجود، وبأنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وبقدم العالم لزمهم القول بمجبورية واجب الوجود وجميع الفاعلين في سلسلة العلة وإن كانوا لدفع الفضيحة قائلين بالقدرة والاختيار. ولا يمكن أن يكون حسن الأشياء ولا قبحها عند هذه الطوائف الثلاث عقلياً. الرابعة: المخطئة - على اسم الفاعل من التفعيل - قالوا: إنّ الله تعالى أمر العباد بمعصية إنكار ربوبيّته والشرك؛ لأنّه جعلهم مجبورين على تبعيّة الظنّ وقد يقع فيه الخطأ، لعدم تصريحه تعالى بجميع أحكام الدين في محكمات القرآن، وأمره العباد بإطاعة الرسول وأولى الأمر يستلزم أمرهم بالشرك وتبعيّة الظنّ الذي قد يقع فيه الخطأ. وهذا الاستدلال عن المخطئة حكى الله سبحانه بقوله:

«سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا». المذهب الثاني: التفويض، ويسمّى بالقدر أيضاً، وأهله ثلاث طوائف: الأولى: المعتزلة وهم قالوا بالتفويضين: أحدهما: أنّ أفعال العباد ليست تحت مشيئة الله وإرادته وقضائه. وثانيهما: أنّهما ليست داخلة تحت إذن الله تعالى. وقد سبق بيان التفويضين. وتسميتهم بالقدرية عند طائفة من العلماء؛ لنسبتهم جميع القدر - أي التدبير في الفعل - إلى العباد. الثانية: المصوّبة - كالمخطئة - وهم قالوا: الاجتهاد ليس بخطأ ولو كان خطأً، والمخطئ مصيب ومثاب وحكم الله في المسائل الخلاقية تابع لرأى المجتهد. وبهذا الاعتبار سمّيت المصوّبة بالقدرية أيضاً؛ لنسبتهم تدبير الأحكام إلى رأى العباد. الثالثة: رهط مؤيس - كزبير بالميم والواو والمهمله بعد الخاتمة - وهم قالوا: إنّ الله تعالى فوّض طائفة من الأحكام إلى رسول الله صلى الله عليه وآله؛ يعنى إلى اجتهاده بالظنّ والرأى والقياس وصوّب تعالى اجتهاده عليه السلام وإن كان خطأً، فهم المصوّبة في حقّ الرسول وبعض الأئمة أيضاً. وسمّيت هذه الطوائف الثلاث أيضاً بالمصوّبة؛ لما

عرفت. سيذكر الفرق بين هذا التفويض والتفويض الذي سيذكر في كتاب الحجّة في باب التفويض إلى رسول الله والأئمة عليهم السلام في أمر الدين. المذهب الثالث: الأمر بين الأمرين، وأهله الشيعة الاثني عشرية مستندين في ذلك إلى الحجج المعصومين العاقلين عن الله تبارك وتعالى. وليس المراد بالقضاء والقدر هنا ما مرّ في بيان الخصال السبع، بل المراد التدبير المطلق؛ يعني مطلق التدبير من الحكيم تعالى، فباعتبار أنّ فيه قطع وفصل يسمّى قضاء، وباعتبار أنّه مطابق للحكمة يسمّى قدراً. وبعبارة أخرى: «القضاء» هو الأمر، و«القدر» هو الحكم بضمّ الكاف. والمعنى أنّه لم يكن هذا السّفَر بقضاء واحد وقدر واحد، بل كان لكلّ فعل فيه قضاء وقدر على حدة. و«العناء» -بالفتح والمدّ-: التعب. «وتظنّ» عطف على مقدر؛ أي وتسمع جوابك وتظنّ بعد. وإنّما كان المذنب أولى بالإحسان؛ لأنّه مجبور، فيلزم أن يعوّض ما فعل به من الجبر بالإحسان. «ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب»؛ لأنّه مجبور وفعله الإساءة لولا الجبر. «ولم يعص مغلوباً» ردّ على المفوّضة؛ حيث قالوا: إنّ كلّ المعاصي بغليّة الشيطان ومغلوبية الرّحمان، وبعض الطاعات بمغلوبية الرّحمان؛ بمعنى أنّه لو يريد خلافه لصدر أيضاً كالمعاصي. «ولم يطع مكرهاً» بفتح الرّاء؛ أي مجبوراً مغلوباً كما لم يعص مغلوباً. «ولم يملك» على المعلوم من التفعيل. «مفوّضاً» على اسم الفاعل منه أيضاً؛ أي ولم يجعل أحداً قادراً مفوّضاً، بكسر الواو. وقال الفاضل الإسترابادي رحمه الله تعالى: يفهم من الأحاديث أنّ معنى القدر هنا -يعنى في العنوان- إنكار توقّف الحوادث على تقدير الله تعالى توقّف المشروط على الشرط لا توقّف المسبّب على السبب، فالمضاف محذوف؛ أي إنكار القدر. ويفهم من بعض الأحاديث أنّ القدر هنا بمعنى الاستطاعة أيضاً. ويفهم من كلامهم عليهم السلام أنّ المراد من الجبرية الأشاعرة، ومن القدرية المعتزلة؛ لأنّهم شهّروا أنفسهم بإنكار ركن عظيم من الدين وهو كون الحوادث بقدر الله وقضائه، وهم زعموا أنّ العبد قبل أن يقع منه الفعل مستطيع، يعني لا يتوقّف فعله على تجدد فعل من أفعاله تعالى، وهذا معنى التفويض يعني الله تعالى فوّض أفعال العباد إليهم. وفي كلامهم عليهم السلام: «من قال بالتفويض فقد أخرج الله عن سلطانه». وأنّ أفعال العباد يتوقّف على أمور سبعة توقّف المشروط على الشرط لا المسبّب على السبب. وأنّ آخر تلك الأمور الإذن، وأنّه مقارن لحدوث الفعل من العبد وليس قبل حدوثه، وإلا لزم التفويض وإن يخرج الله من

سلطانه، وأنّ الأمر بين الأمرين هو أمر بين الجبر والتفويض. وقد مرّ توضيحه في الحواشى السابقة. وقوله: «تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان» يعنى أنّ القول بأنّ الحوادث كونها بقدر الله وقضائه يستلزم أن يكون العباد مجبورين، مقالة طائفتين: إحداهما الأشاعرة، والأخرى المعتزلة، ففي العبارة الشريفة ذمّ الطائفتين: أولاً ذمّ الأشاعرة، وثانياً ذمّ المعتزلة. ف«عبدة الأوثان» إشارة إلى الأشاعرة، و«قدرية هذه الأمة» إشارة إلى المعتزلة، كما وقع التصريح به في روايات كثيرة. والقدرية والأشاعرة زعموا أنّ القدر والقضاء لا يكونان إلا بطريق الإلجاء، فنفاهما المعتزلة وأثبتهما الأشاعرة. و«مكرهاً» بكسر الراء انتهى. أنت خبير ممّا عرفت مراراً أنّ ورود الحديث تارةً ب«أنّ القدرية مجوس هذه الأمة»، وأخرى ب«أنّ الصوفية مجوس هذه الأمة» ينفي المنافاة بين إطلاق القدرية تارةً على الصوفية وأخرى على المعتزلة، على أنّ تغاير الاعتبارين في الإطلاق كاف لنفي المنافاة. وقال السيّد الأجلّ النائيني رحمه الله: تلخيص ما في هذا الحديث- من سؤال السال وجوابه عليه السلام- أنّه سأل عن كون أفعالهم وما عملوه في مسيرهم لجهاد أهل الشام: هل كان بقضاء الله وقدره؟ والظاهر أنّ القضاء إذا استعمل مع القدر الإيجاب الذي منه سبحانه في طريق الإيجاد، لا الإيجاب التكليفي من الطلب الحتمي للفعل كما في الأمر، أو للكفّ عن الفعل أو تركه كما في النهي، ولا الإعلام. فالأولى أن يحمل القضاء في هذا الحديث على ذلك الإيجاب، لا على أحد من الأخيرين، فلنحمله عليه كما هو الظاهر من كلام السائل؛ حيث قرنه بالقدر؛ وحيث استفهم عن احتسابه عند الله بعنايه وتعبه ومشقّته في إتيانه بتلك الأفعال والأعمال استفهماً إنكارياً. وحيث راجع في السؤال بعد الردّ عليه في الجواب بقوله عليه السلام: «مه يا شيخ» إلى قوله: «ولا إليه مضطّرين» فأعاد السؤال بقوله: «وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين، ولا إليه مضطّرين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟!». وحينئذٍ فتقرير جوابه عليه السلام أنّ القضاء والإيجاب في طريق الإيجاد على قسمين: أحدهما: الإيجاب بمدخلية قدرة العبد وإرادته، ولا إيجاب منه سابقاً عليها وإنّما المؤدّي إلى الإكراه والاضطرار الإيجاب السابق عليهما، لا الإيجاب بهما. والثاني: الإيجاب لا بمدخلية القدرة والإرادة من العبد، وهو المراد بالقضاء الحتم والقدر اللازم. وهذا القسم من الإيجاب هو المؤدّي إلى الإكراه والاضطرار. فقول السائل باستلزام الكون بالقضاء للإكراه والاضطرار يدلّ على ظنّه أنّ القضاء في

أفعال العباد قضاء حتم، والقدر فيها قدر لازم وجوباً ولزوماً لا بمدخلية القدرة والإرادة من العبد، كما قال عليه السلام: «وتظنّ أنه كان قضاءً حتماً، وقدراً لازماً» أي تظنّ أنّ القضاء الذي قلت إنّ ما فعلتم به وكذا القدر، كان قضاءً حتماً وقدراً لازماً سابقين على قدرة العبد وإرادته، وليس تعلّقهما بأفعال العباد وأعمالهم على هذا النحو، ولو كان تعلّقهما بها كذلك لخرج أفعالهم عن قدرتهم ولم تكن بها وإرادتهم، ولم يستحقّوا بها مدحاً ولا ذمّاً؛ لاختصاصهما بما يصدر عن المختار بقدرته وإرادته وإذا كان كذلك لبطل الأمر والنهي؛ لقبح مخاطبة غير القادر بهما ولم يكن الوعد والوعيد حينئذٍ بمعنى، وسقط المقصود بهما وبطل الثواب والعقاب؛ حيث لا ينفكّ استحقاقهما عن استحقاق المدح والملامة، ولو فرض جريان المدح والذمّ واستحقاقهما واستحقاق الإحسان والإثابة والعقوبة وترتّبها على الأفعال الاضطرارية الخارجة عن القدرة والاختيار لكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، والمحسن أولى بالعقوبة من المسيء؛ لأنّ في عقوبة المسيء على ذلك التقدير جمع بين إلزامه [بالسيئة وعقوبته عليها، وكلّ منهما إضرار وإزاء به، وفي إثابة المحسن جمعاً بين إلزامه] بالحسنة وإثابته عليهما. وكلّ منهما نفع وإحسان إليه. وفي خلاف ذلك يكون لكلّ منهما نفع وضرر، وهذا بالعدل أقرب وذلك بخلافه أشبه. «إنّ الله كلّف تخييراً» أي أمره جاعلاً له مخيراً بين الفعل والترك بإعطاء القدرة له على الإتيان بما شاء منهما من غير إكراه وإجبار. «ونهي تحذيراً» وطلباً للاحتراز عن فعل المنهي عنه لا بإكراه على الترك. «وأعطى على القليل كثيراً» ترغيباً للإطاعة وترك المعصية، ولم يعص ولا يقع العصيان عن طاعته بمغلوبيته، بل بما فيه الحكمة من عدم إكراهه وإجباره. ويحتمل أن يكون المراد لا يقع العصيان بمغلوبية العاصي؛ فإنّه لا عصيان مع عدم الاختيار، ولا يقع الطاعة له بإكراهه المطيع على الطاعة؛ فإنّه لا طاعة إلا بالاختيار. «ولم يملك مفوضاً» يحتمل أن يكون الفعل من الملك، أي لم يملك مُلكاً وسلطاناً يفوض فيه خلق مخلوق - كأفعال العباد - إلى مخلوق مثلهم، فيكون وجودهم مستنداً إليهم لا إليه سبحانه. ويحتمل أن يكون من الإملاك، أي لم يُعط السلطنة للعباد على أفعالهم مفوضاً خلقها إليهم. «ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً» لا يشتمل على حكمة كاملة. «ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً» لا يترتب عليها غايتها



«ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ». انتهى. وفي توحيد الصدوق زيادة قبل «فأنشأ الشيخ» وبعد «من النار» وهى: فقال الشيخ: فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وما هبطنا وادياً ولا علونا تلة إلابهما؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «الأمر من الله والحكم» ثم تلا هذه الآية: «

«وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»

؛ أى أمر ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً» فأنشأ الشيخ يقول الحديث. التفسير من أمير المؤمنين عليه السلام والآية فى سورة بنى إسرائيل. و«الحكم» بالضم بمعنى الحكمة، يعنى هما عبارة عن الإمضاء بالحكمة الكاملة. وفسر «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان؟» ب«هل جزاء كلمة التوحيد بشرطها إلا الجنة».

الهدايا لشعبة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٤٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرفوع لكن رواه الصدوق (ره) فى العيون بأسانيد عنه عليه السلام، و مذكور فى رسالة أبى الحسن الثالث عليه السلام إلى أهل الأهواز، و سائر الكتب الحديثية و الكلامية، و أشار المحقق الطوسى (ره) فى التجريد إليه، و رواه العلامة (قدس سره) فى شرحه عن الأصبغ بن نباتة بأدنى تغيير. و صنفين كسجين اسم موضع قرب الرقة شاطئ الفرات، بها الواقعة العظمى بين أمير المؤمنين عليه السلام و معاوية لعنه الله، و جثا كرمى أى جلس على ركبتيه، و قال الفيروزآبادى: التلة، ما ارتفع من الأرض، و مسيل الماء انتهى و بطن الوادى أسفله، و المطمئن منه. قوله: عند الله أحتسب عنائى، العناء بالفتح و المد: التعب و النصب، و يمكن أن يكون استفهاماً إنكارياً، أى كيف أحتسب أجر مشقتى عند الله و قد كنت مجبوراً فى فعلى؟ أو المعنى فلا نستحق شيئاً، و لعل الله يعطينا بفضلته من غير استحقاق للتفضل أيضاً، و فى رواية الأصبغ بعده: ما أرى لى من الأجر شيئاً فيؤيد الثانى فقال له: مه أى اسكت

والمسير مصدر ميمى بمعنى السير و أنتم سائرون أى بقدرتكم و إرادتكم المؤثرة و فى مقامكم أى بإزاء العدو بصفين و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين كما زعمته الجبرية الصرفة و لا إليه مضطرين كما ذهب إليه الأشاعرة كما سيأتى تحقيقهما، و لما توهم الشيخ من الجوابين التدافع و التنافى قال : فكيف لم نكن إلى آخره فأجاب عليه السلام بقوله: فتظن أنه كان قضاء حتما لا مدخل لاختيار العبد و إرادته فيه كما يقضى و يوجد الأشياء، ليس كذلك بل قضاء ان يخير العبد و يكله إلى إرادته، و أيدته بما يستحقه من الألفاظ الخاصة حتى أتى بالفعل و قد مر أنه قد يحمل القضاء على العلم أو الثبت فى الألواح السماوية، و شىء منها لا يصير سببا للجبر و القدر، اللازم هو تعلق إرادته بفعله الذى لا مدخل لإرادة الغير فيه، و هنا ليس كذلك، ثم أبطل مذهب الجبرية و الأشاعرة بقوله: إنه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، لأن الثواب نفع مقارن للتعظيم و المحمدة، و العقاب ضرر مقارن للإهانة و اللوم، و لا يتصوران مع الجبر بمعنييه، و إلا كان سفها، ثم بقوله: و الأمر و النهى، لأنهما عبارتان عن إعلام الناس بمصالح بعض الأعمال و منافعها و بمفاسد بعضها و مضارها، ليختار العبد ما فيه المصلحة و المنفعة، و يترك ما فيه المفسدة و المضرة، و ظاهر أن ذلك الإعلام فى صورة الجبر و عدم تأثير الاختيار و الإرادة سفه و عبث، تعالى عن ذلك. ثم بقوله: و الزجر من الله، و زواجر الله: بلاياه النازلة على العصاة بإزاء عصيانهم، و أحكامه فى القصاص و الحدود و نحو ذلك و التقريب ظاهر مما مر. ثم بقوله: و سقط الوعد و الوعيد، أى المقصود منهما من إتيان الحسنات و ترك السيئات، لأن ذلك لا يعقل من المجبور فى أفعاله، فالوعد و الوعيد سفه و عبث، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. ثم بقوله عليه السلام: فلم تكن لأئمة للمذنب و لا محمدة للمحسن، لأن المحمدة هو الثناء على الجميل الاختيارى، و اللائمة ما يقابله من الذم على القبيح الاختيارى و معلوم بديهته أنه لا يستحقهما المجبور. و أما قوله عليه السلام: و لكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، و لكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، فيحتمل وجوها: الأول أن يكون هذا متفرعا على الوجوه السابقة، أى إذا بطل الثواب و العقاب و الأمر و النهى و الزجر و الوعد و الوعيد لكان المحسن أولى إلخ و وجه الأولوية أنه لم يبق حينئذ إلا الإحسان و العقوبة الدنيوية، و المذنب كالسلطان القاهر الصحيح الذى يكون فى غاية التنعم يأتى بكل ما يشتهي من الشرب و

الزنا والقتل والقذف وأخذ أموال الناس وغير ذلك وليس له مشقة التكاليف الشرعية والمحسن كالفقير المريض الذى يكون دائما فى التعب والنصب، من التكاليف الشرعية من الإتيان بالمأمورات والانتهاى عن المنهيات ومن قلة المؤنة وتحصيل المعيشة من الحلال فى غاية المشقة فحينئذ الإحسان الواقع للمذنب أكثر مما وقع للمحسن، فهو أولى بالإحسان من المحسن، والعقوبة الواقعة على المحسن أكثر مما وقع على المذنب فهو أولى بالعقوبة من المذنب. الثانى: أن يكون المعنى أنه لو فرض جريان المدح والذم واستحقاقهما واستحقاق الإحسان والإثابة والعقوبة وترتيبها على الأفعال الاضطرارية الخارجة عن القدرة والاختيار، لكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن وبالعكس، لأن فى عقوبة المسىء على ذلك التقدير جمع بين إلزامه بالسيرة القبيحة عقلا، وجعله موردا لملامة العقلاء وعقوبة عليها وكل منهما إضرار وإزاء به وفى أثابه المحسن جمع بين إلزامه بالحسنة الممدوحة عقلا ويصير بذلك ممدوحا عند العقلاء، وإثابته عليها وكل منهما نفع وإحسان إليه، وفى خلاف ذلك يكون لكل منهما نفع وضرر، وهذا بالعدل أقرب وذاك بخلافه أشبه. الثالث: ما قيل إنه إنما كان المذنب أولى بالإحسان لأنه لا يرضى بالذنب كما يدل عليه جبره عليه، والمحسن أولى بالعقوبة لأنه لا يرضى بالإحسان لدلالة الجبر عليه، ومن لا يرضى بالإحسان أولى بالعقوبة من الذى يرضى به ولا يخفى ما فيه. الرابع: أنه لما اقتضى ذات المذنب أن يحسن إليه فى الدنيا بإحداث اللذات فيه، فينبغى أن يكون فى الآخرة أيضا كذلك لعدم تغير الذوات فى النسأتين، وإذا اقتضى ذات المحسن المشقة فى الدنيا وإيلامه بالتكاليف الشاقة فى الآخرة أيضا ينبغى أن يكون كذلك. الخامس: ما قيل لعل وجه ذلك أن المذنب بصدور القبائح والسيئات منه متألم منكسر البال لظنه أنها وقعت منه باختياره، وقد كانت بجبر جابر وقهر قاهر فيستحق الإحسان، وأن المحسن لفرحانه بصدور الحسنات عنه وزعمه أنه قد فعلها بالاختيار أولى بالعقوبة من المذنب، وفى حديث الأصبغ هكذا: ولم تأت لأئمة من الله لمذنب ولا محمداً لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء، ولا المسىء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها.

تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان أى أشباههم، لأن عبدة الأوثان الذين كانوا فى عصر النبىّ صلى الله عليه وآله كانوا جبرية لقوله تعالى:

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا

أى جعلنا الله مجبوراً عليها وقوله:

وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ

و أمثال ذلك فى القرآن كثيرة. وقيل: إنما كانوا إخوانهم لأن القول بما يستلزم بطلان الثواب والعقاب فى حكم القول بلازمه، و القول ببطلان الثواب و العقاب قول عبدة الأوثان، و أما كونهم خصماء الرحمن لأنهم نسبوا إليه سبحانه ما لا يليق بجنازة من الظلم و الجور و العبث و أية خصومة و عداوة تكون أشد من ذلك. و قيل: إنكار الأمر و النهى إنكار للتكليف و المنكرون للتكليف خصماء المكلف الأمر و الناهى. و قيل: لما نسب الله سبحانه فى آيات كثيرة أفعال العباد إليهم، و صرح فى كثير منها ببراءته من القبائح و الظلم، و هؤلاء يقولون نحن برآء من القبائح و أنت تفعلها فلا مناصرة أعظم من ذلك و حزب الشيطان لأنه لعنه الله قال:

رَبِّ بِمَا أَعْوَيْتَنِي

و أيضا أنه لعنه الله يبعثهم على تلك العقائد الفاسدة، أو لما لزمهم بطلان الأمر و النهى و التكليف فيجوز له متابعة الشيطان فى كل ما يدعوهم إليه، و قوله: و قدرية هذه الأمة، يدل على أن المجبرة هم القدرية، و لا خلاف بين الأمة فى أن النبى صلى الله عليه وآله ذم القدرية، لكن كل من الجبرية و التفويضية يسمون خصومهم بها، و فى أخبارنا أطلقت عليهما، و إن كان على التفويضية أكثر، قال فى المقاصد: لا خلاف فى ذم القدرية و قال شارحه: قد ورد فى صحاح الأحاديث لعنة القدرية على لسان سبعين نبيا، و المراد بهم القائلون بنفى كون الخير و الشر كله بتقدير الله و مشيئته، سموا بذلك، لمبالغتهم فى نفيه و كثرة مدافعهم إياه، و قيل: لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد و ليس بشيء، لأن

المناسب حينئذ القدرى بضم القاف، وقالت المعتزلة: القدرية هم القائلون بأن الشر والخير كله من الله تعالى وبتقديره ومشيته، لأن الشائع نسبة الشخص إلى ما يشتهه ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا إلى ما ينفيه. ورد بأنه صح عن النبي صلى الله عليه وآله قوله: القدرية مجوس هذه الأمة، وقوله: إذا قامت القيامة نادى مناد أهل الجمع: أين خصماء الله، فتقوم القدرية، ولا خفاء فى أن المجوس هم الذين ينسبون الخير إلى الله والشر إلى الشيطان، ويسمونهما: يزدان، وأهريمن، وأن من لا يفوض الأمور كلها إلى الله، ومعترض لبعضها فينسبه إلى نفسه، يكون هو المخاصم لله تعالى، وأيضا من يضيف القدر إلى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر أولى باسم القدرى ممن يضيفه إلى ربه. فإن قيل: روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لرجل قدم عليه من فارس: أخبرنى بأعجب شىء رأيت؟ فقال: رأيت أقواما ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهم: لم تفعلون ذلك؟ قالوا قضاء الله علينا وقدره؟ فقال صلى الله عليه وآله: ستكون فى آخر أمتى أقوام يقولون بمثل مقالتهن، أولئك مجوس أمتى، وروى الأصبغ بن نباتة: أن شيخا قام إلى على بن أبى طالب عليه السلام بعد انصرافه من صفين ثم ذكر نحو هذا الخبر - إلى قوله -

ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ

فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ قال: هو الأمر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ

وعن الحسن بعث الله محمدا صلى الله عليه وآله إلى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله، ويصدقه قوله تعالى:

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا . قلنا: ما ذكر لا يدل إلا على أن القول بأن فعل العبد إذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقته وإرادته، يجوز للعبد الإقدام عليه، ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس، فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم

المجبرة، و لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور، و من وقاحتهم أنهم يروجون باطلهم بنسبته إلى أمير المؤمنين على عليه السلام و أولاده رضى الله عنهم، و قد صح عنه أنه خطب الناس على منبر الكوفة فقال: ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره و شره، و أنه قال لمن قال: إني أملك الخير و الشر و الطاعة و المعصية؟ تملكها مع الله أو تملكها بدون الله؟ فإن قلت: أملكها مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله، و إن قلت أملكها بدون الله فقد ادعيت أنك أنت الله؟ فتاب الرجل على يده. و أن جعفر الصادق عليه السلام قال لقدرى: أقرء الفاتحة، فقراً فلما بلغ قوله:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

قال له جعفر: على ما ذا تستعين بالله و عندك أن الفعل منك، و جميع ما يتعلق بالأقدار و التمكين و الألفاظ قد حصلت و تمت؟ فانقطع القدرى و الحمد لله رب العالمين انتهى . و قال العلامة (قدس سره) فى شرح التجريد بعد إيراد خبر الأصيغ: قال أبو الحسن البصرى و محمود الخوارزمى: فوجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه: أحدها: أن المجوس اختصوا بمقالات سخيفة و اعتقادات واهية، معلومة البطلان و كذا المجبرة. و ثانيها: مذهب المجوس أن الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه، كما خلق إبليس و انتفى منه، و كذا المجبرة قالوا: إن الله تعالى يفعل القبيح ثم يتبرأ منها. و ثالثها: أن المجوس قالوا: إن نكاح الأمهات و الأخوات بقضاء الله و قدره و إرادته و وافقهم المجبرة، حيث قالوا: إن نكاح المجوس لأمهاتهم و أخواتهم بقضاء الله و قدره و إرادته. و رابعها: أن المجوس قالوا: إن القادر على الخير لا يقدر على الشر و بالعكس و المجبرة قالوا: إن القدرة الموجبة للفعل غير متقدمة عليه، فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على ضده و بالعكس انتهى . أقول: و قد يعطف خصماء الرحمن على عبدة الأوثان فالمراد بهم المعتزلة المفوضة أى الأشاعرة الجبرية إخوان المفوضة، الذين هم خصماء الرحمن، لأنهم يدعون استقلال قدرتهم فى مقابلة قدرة الرحمن، و أنهم يفعلون ما يريدون بلا مشاركة الله فى أعمالهم بالتوفيق و الخذلان، و الأخوة بينهما باعتبار أن كلا منهما على طرف خارج عن الحق الذى هو بينهما، و هو الأمر بين الأمرين، فهما يشتركان فى البطلان، كما أن المؤمنين إخوة لاشتراكهم فى الحق. و قيل فى وجه

الأخوة: إنه يقال للمتقابلين إنهما متشابهان كما قيل، إن قصة سورة براءة تشابه قصة سورة الأنفال و تناسبها، لأن في الأنفال ذكر العهود وفي البراءة نبذها، فضمت إليها انتهى و على هذا يكون قوله: و حزب الشيطان، و قوله: قدرية هذه الأمة، و قوله: مجوسها، كلها معطوفات على العبد لا الإخوان، و أوصافا للمفوضة لا الجبرية، على الوجوه المتقدمة، و يكون الحديث مشتملا على نفى طرفى الإفراط و التفريط معا، و هذا الوجه و إن كان بعيدا لكنه يكون أتم فائدة. و يؤيده أيضا ما رواه الصدوق (ره) فى التوحيد بإسناده عن على بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرقى أ تدفع من القدر شيئا؟ فقال: هى من القدر، و قال عليه السلام: إن القدرية مجوس هذه الأمة، و هم الذين أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من سلطانه، و فيهم نزلت هذه الآية:

يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

و يعضده أيضا أن قدماء المحدثين إنما يطلقون القدرية على المفوضة كالمصنف، حيث قابل فى عنوان الباب بين الجبر و القدر، و قد عد أصحاب الرجال من كتب هشام بن الحكم كتاب الجبر و القدر، و كتاب الرد على المعتزلة إن الله كلف تخيرا أى أمره جاعلا له مخيرا بين الفعل و الترك بإعطاء القدرة له على الإتيان بما شاء منهما، من غير إكراه و إجبار و نهى تحذيرا أى طلبا للاحتراز عن فعل المنهى عنه، لا بالإكراه على الترك و أعطى على القليل كثيرا ترغيبا إلى الطاعة و ترك المعصية و لم يعص مغلوبا على بناء المفعول: أى لم يقع العصيان عن طاعته بمغلوبيته عن العبد بل بما فيه الحكمة من عدم إكراهه و إجباره، أو لا يقع العصيان بمغلوبية العاصى، فإنه لا عصيان مع عدم الاختيار، و لم يطع مكرها على صيغة اسم الفاعل، أى لم تقع طاعته بإكراهه المطيع على الطاعة و ربما يقرأ على صيغة المفعول، فيكون ردا على المفوضة أيضا، لأنه إذا استقل العبد و لم يكن لتوفيقه تعالى مدخل فى ذلك فكأنه سبحانه مكره فيه. و يمكن أن يقرأ الفعلان على بناء الفاعل و يكون الفاعل المطيع و العاصى، و هما بعيدان و لم يملك على بناء التفعيل و المفعول القدرة و الإرادة و الاختيار، أو على بناء الأفعال بمعنى إعطاء السلطنة مفوضا بحيث لم يحصرهم بالأمر و

النهي أو لم يكن له مدخل في أفعالهم بالتوفيق و الخذلان و لم يخلق السماوات، إلخ إشارة إلى قوله سبحانه:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ

كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ، أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ  
أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ

و هذا إما رد على عبدة الأوثان المذكورين سابقا بتقريب ذكر إخوانهم، أو المجبرة إذ الجبر يستلزم بطلان الثواب و العقاب و التكليف المستلزم لكون خلق السماوات و الأرض عبثا و باطلا، أو المفوضة أيضا لأن التفويض على أكثر الوجوه الآتية ينافي غرض الإيجاد، و كون بعثة الأنبياء و الرسل مع الجبر باطلا ظاهرا، بل مع التفويض على بعض الوجوه. أقول: و روى الصدوق في التوحيد و العيون هذه الرواية عن أبي الحسن الثالث عن آبائه عليه السلام، و عن الصادق عن آبائه عليهم السلام بسندين آخرين و عن ابن عباس بسند آخر، و زاد في الرواية بالسند الأخير، فقال الشيخ: فما القضاء و القدر اللذان ساقانا و ما هبطنا واديا و لا علونا تلعة إلا بهما؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الأمر من الله و الحكم، ثم تلا هذه الآية

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

أى أمر ربك. و قال الشيخ أحمد بن أبي طالب الطبرسى في كتاب الاحتجاج بعد إيراد هذه الرواية: و روى أن الرجل قال: فما القضاء و القدر الذى ذكرته يا أمير المؤمنين؟ قال: الأمر بالطاعة، و النهى عن المعصية و التمكين من فعل الحسنة و ترك المعصية، و المعونة على القربة إليه و الخذلان لمن عصاه، و الوعد و الوعيد و الترغيب و الترهيب، كل ذلك قضاء الله فى أفعالنا و قدره لأعمالنا، أما غير ذلك فلا تظنه فإن الظن له محيط للأعمال، فقال الرجل: فرجت عنى بذلك يا أمير المؤمنين فرج الله عنك، و فى رواية ابن نباتة الذى أورده العلامة و غيره: فقال الشيخ: و ما القضاء و القدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ فقال: هو الأمر من الله تعالى و الحكم، و تلا قوله تعالى:



وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ

فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول. وذكر البيتين.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٨١

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٤٠٢ / ٢ . الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ (٢)، فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ؛  
١/١٥٧

ص: ٣٨١

---

١-١ . عيون الأخبار، ج ١، ص ١٣٨، ح ٣٨، بطرق أربعة: الأول: بسنده عن سهل بن زياد الكوفى ، عن عليّ بن جعفر الكوفى ، عن عليّ بن محمّد الهادى ، عن آباءه ، عن الحسين بن عليّ عليهم السلام ؛ الثانى : بسنده عن السكونى ، عن جعفر بن محمّد ، عن آباءه ، عن الحسين بن عليّ عليهم السلام ؛ الثالث : بسنده عن عبد الله بن نجيح ، عن جعفر بن محمّد ، عن آباءه ، عن عليّ عليهم السلام ؛ الرابع : بسنده عن ابن عبّاس ، عن أمير المؤمنين عليه السلام ؛ التوحيد ، ص ٣٨٠ ، ح ٢٨ ، بطريقتين : الأول : بسنده عن سهل بن زياد ، عن عليّ بن جعفر الكوفى ، عن الهادى ، عن آباءه ، عن الحسين بن عليّ عليهم السلام ؛ والثانى : بسنده عن السكونى ، عن جعفر بن محمّد ، عن آباءه ، عن عليّ عليهم السلام ؛ وفيهما مع اختلاف يسير وزيادة أربعة أبيات فى آخره. الإرشاد، ج ١، ص

۲۲۵ ، مرسلاً عن الحسن بن أبي الحسن البصرى. تحف العقول ، ص ۴۶۸ ، عن الهادى عليه السلام ، وفيهما مع اختلاف الوافى ، ج ۱ ، ص ۵۳۵ ، ح ۴۳۸ .  
۲-۲ . «الفحشاء» و«الفحش» و«الفاحشة»: ما عظم قبحه من الأفعال والأقوال . المفردات، ص ۶۲۶ (فحش).

وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ إِلَيْهِ ، فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ. (۱)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق عليه السلام فرمود: هر که معتقد باشد که: خدا خلقتش را به بیعتی و زشتکاری فرمان میدهد بر خدا دروغ بسته است و هر که معتقد شود که کار نیک و بد از اوست بر خدا دروغ بسته است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱ ، ص ۲۱۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲-ابی بصیر از امام صادق(علیه السلام)فرمود:هر که معتقد باشد که خدا به هرزگی دستور می دهد به خدا دروغ بسته و هر که معتقد باشد کار خوب و کار بد بنده ها از او است بر خدا دروغ بسته است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱ ، ص ۴۴۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- امام صادق علیه السلام فرمود: هرکس معتقد باشد که خدا به هرزگی دستور می دهد به خدا دروغ بسته و هرکس معتقد باشد کار خوب و کار بد بنده ها، از آن اوست بر خدا دروغ بسته است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۰۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح الغرض من هذا الحديث التنبيه على بطلان قول المجبرة القائلين بانّ فاعل افعال العباد سواء كانت من باب الحسنات او من باب القبائح والسيئات كلها، هو لله تعالى وهو الامر بها، وان الشرور والخيرات كلها منسوبة إليه من غير ان يكون لارادة العباد مدخلية و تأثيرا فيه، وقد علمت بالبرهان فساد هذا المذهب و كذب هذا القول، ولهذا ابطال قول من زعم ان الله يأمر بالفحشاء بان قائله كذب على الله، ولا شك ان من كذب على الله في قوله فقوله كذب و باطل، و ابطال أيضا قول من زعم ان الخير و الشر منسوبان إليه بان زاعمه كذب على الله. و لا شك ان من زعم كذبا على الله فزعمه باطل. و اما كونهما كذبا على الله: فاما لمخالفتهما للبرهان و كل ما نسب إليه تعالى مخالفا للبرهان فهو كذب على الله فهما كذب على الله تعالى، و اما لكونهما مخالفين لصريح القرآن: فكلما خالف صريح القرآن فهو كذب على الله اما حقيقة فهي بديهية ضرورة كون القرآن كله صدقا و حقا، و اما ثبوت الملزوم ففي القول الاول قوله تعالى:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ

، وما فى القول الثانى قوله:

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ . فان قلت: فما تقول فى قوله تعالى  
قبيل هذه الآية:

قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ

؟ قلنا: ليس المراد هاهنا ما ظننته بل لما حكى سبحانه عن كفار قريش بقوله:

إِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ

، امر نبيّه (ص) بان يقول لهم ان ما اصابهم من البلاء و المحن بشؤم اعمالهم و سوء افعالهم من عند  
الله لا من جهة ما يطىرون بالنبي (ص)، و هذا كما كان قوم فرعون يطىرون بموسى و من معه فقال  
تعالى:

إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ

، ثم على تقدير كون المراد ان الاشياء كلها من عند الله يكون المعنى: ان سلسلة الموجودات ينتهى  
إليه و ان الجميع بقضائه و قدره فلا ينافى ما ذكرناه. و قد سبق تحقيق استناد الشرور إليه تعالى و  
كيفية صدورها عنه مع براءته عن استناد القبيح إليه و صدور الشر منه بالذات، و سيأتى تفصيل  
المذاهب فى افعال العباد ان شاء الله تعالى.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: قُبِحَ امرِ اللَّهِ تعالی به فَحْشَاءِ کنایت است از قُبِحَ جبرِ اللَّهِ تعالی بر فحشا؛ زیرا که قبحِ اوّل، لازم دارد قبحِ دوم را به طریق اولی. و در سوره اعراف چنین است: «

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلُوبُنَا إِنَّ اللَّهَ لَأَمْرٌ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»

«». فرق میان فاحشه و فحشا این است که: تاء در «فاحشة» برای مبالغه است، پس «فاحشة» به معنی به غایت رسوا است و آن این جا عبارت از تقلید اهل ظن است که چون خالی از ظن نیز هست رسواتر است از حال اهل ظن، به اعتبار این که دورتر است از علم و منافی تر است با شواهد ربوبیت و محکّمات کتب الهی که در آنها امر به پیروی علم و نهی از پیروی غیر علم صریح است. و همچنین ظن ضعیف، دورتر است از ظن قوی نسبت به علم. و «فحشاء» مؤنث «فاحش» است، پس به معنی خصلت رسواست. و ترجمه آیت این است: و چون مشرکان کنند به غایت رسوا را، گویند: یافتیم پدران و بزرگان خود را بر آن و الله تعالی امر کرده ما را به آن. بگو ای محمّد: به درستی که الله تعالی امر نمی کند به خصلت رسوا که منافی شواهد ربوبیت و وجوب اعتراف به رب العالمین است و منافی محکّمات کتب الهی است، خواه رسواتر باشد و خواه نه؛ آیا می گویند بر الله تعالی چیزی را که نمی دانید و پیروی ظن در آن می کنید؟ و می آید در «کتاب الحجّة» در حدیث نهم باب هشتم و چهارم که «بَابُ مَنْ ادَّعَى الْإِمَامَةَ وَلَيْسَ لَهَا بِأَهْلٍ» است که مراد به فاحشه، اقتدا به ائمه جور است و حاصل آن، همین است که گفتیم. یعنی: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: هر کس که دعوی کرد که الله تعالی امر می کند به رسوا، پس به تحقیق دروغ بسته بر الله تعالی. و هر کس که دعوی کرد که الله تعالی سررشته نیک و بد افعال را مفوّض سوی آن کس کرده، پس به تحقیق دروغ بسته بر الله تعالی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۵۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: أول الحديث ردّ على الأشاعرة، وناظر إلى آية سورة الأعراف:

«وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلُوبُنَا إِنَّ اللَّهَ لَأَمْرٌ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» . قال برهان الفضلاء: فسرت «الفاحشة» بالافتداء بأئمة الجور، وفسرت «الفحشاء» بالأراء الباطلة والعقائد الفاسدة والحكم بمقتضاها. وآخر الحديث ردّ على المعتزلة المفوضة القائلين باستقلال العبد واستطاعته، فضمير «إليه» الزاعم، والظرف متعلق بالتفويض تقديراً. وعلى الصوفيّة القدرية أيضاً، وهم قائلون بنسبة الخير والشرّ إلى ذات العبد بطلبه بلسان الاستعداد ما استعدّ له منهما. ويحتمل أن يكون ضمير «إليه» له سبحانه، فردّ على الأشاعرة أيضاً، وهم قائلون بأنه تعالى كما هو خالقهما فاعلهما أيضاً. وقد عرفت الفرق بين الخلق والفعل، وأنّ العبد فاعل فعله بمدخلية قدرته واختياره، والله سبحانه خالق فعل العبد. قال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله تعالى: «من زعم أنّ الله يأمر بالفحشاء» إشارة إلى فساد قول الأشاعرة من نفى الحسن والقبح العقليين، وتجوز أن يأمر بما نهى عنه ممّا يحكم العقل بقبحه، وأن يأمر بالسوء والفحشاء؛ فإنّ إبطال حكم العقل فيما يحكم به بديهياً أو بالبرهان باطل، والأمر القبيح قبيح، ومن جوز القبيح على الله فقد كذب عليه. «ومن زعم أنّ الخير والشرّ إليه» إشارة إلى فساد قول المعتزلة من أنّ الخير والشرّ من أفعال العباد مفوض إليهم، وأنّ العبد مستقلّ بإيجاد أفعاله، وأنّ الله سبحانه يجرى في ملكه خلق شيء وإيجاده لا بإرادته، وأنّه قول بخالق وموجد سواه، وبتحقّق مخلوق لا يكون وجوده منه بقدرته وإرادته كقول المجوس في الشرور. ومن زعم هذا «فقد كذب على الله» وأبطل ملكه وسلطانه. ويحتمل أن يكون المراد أنّ من زعم أنّ الخير والشرّ إلى الله سبحانه من غير مدخلية إرادة العبد وقدرته - كما يقوله الأشاعرة - فقد كذب على الله، فيكون إشارة إلى فساد قول الأشاعرة أيضاً كالفقرة الأولى. والله أعلم .

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف على المشهور. قوله عليه السلام: من زعم، أى ادعى، وقال: وأكثر استعماله فى الباطل إن الله يأمر بالفحشاء اقتباس من قوله تعالى:

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ . قال بعض المفسرين: الفاحشة: الفعل المتناهية فى القبح كعبادة الصنم و كشف العورة فى الطواف حيث كان المشركون يطوفون عراة، ويقولون: لا نطوف فى الثياب التى قارننا فيها الذنوب، فكانوا إذا نهوا عنها اعتذروا واحتجوا بأمرين: تقليد الآباء، و الافتراء على الله، فأعرض عن الأول لظهور فساده، و رد الثانى بقوله:

قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ

أى بأمر يجد العقل السليم قبحه، بل لا يأمر إلا بمحاسن الأعمال و العقائد، فالأمر بمعناه، و قال الطبرسى (ره): قال الحسن: إنهم كانوا أهل إجبار فقالوا: لو كره الله ما نحن عليه الطبرسى (ره): قال الحسن: إنهم كانوا أهل إجبار فقالوا: لو كره الله ما نحن عليه لنقلنا عنه، فلهذا قالوا: و الله أمرنا بها فأقول: الأمر فى الخبر أيضا يحتمل الوجهين، فعلى الأول إشارة إلى فساد قول الأشاعرة من نفى الحسن و القبح العقليين، و تجويز أن يأمر بما نهى عنه مما يحكم العقل بقبحه، و أن يأمر بالسوء و الفحشاء، فإن إبطال حكم العقل فيما يحكم به بديهة أو بالبرهان باطل، و الأمر بالقبيح قبيح، و من جوز القبيح على الله فقد كذب عليه، و على الثانى رد على الأشاعرة أيضا من حيث قولهم بالجبر. و قوله: و من زعم أن الخير و الشر إليه، الظاهر إرجاع الضمير إلى الموصول، فيكون ردا على المفوضة و المعتزلة القائلين باستقلال العبد فى أفعاله، و عدم مدخلية الرب سبحانه فيها، و هذا أيضا كذب على الله تعالى لمخالفته للآيات الكثيرة الدالة على هدايته و توفيقه و خذلانه و مشيته و

تقدیره، و یحتمل إرجاع الضمیر إلى الله فیكون ردا علی المجبرة فینبغی حمل الفقرة الأولى حینئذ علی المعنی الأول.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۱۸۴

\*\*\*\*\*

### ۳- الحدیث

۴۰۳ / ۳. الحسین بن محمد (۲)، عن معلى بن محمد (۳)، عن الحسن بن علی الوشاء:

عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سألتُهُ، فقلتُ: الله فوّضَ الأئمّة إلى العبادِ؟ قال (۴): «الله أعزُّ من ذلك».

قلتُ: فجبرهُم (۵) علی المعاصی؟ قال (۶): «الله أعدل وأحکم من ذلك». قال: ثمَّ قال: «قال الله: يا ابن آدم، أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسیئاتك مني؛ عملت المعاصی بقوتی التي جعلتها فيك». (۷)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و شاء گوید از حضرت رضا علیه السلام پرسیدم و عرض کردم: خدا کار را به خود بندگان وا گذاشته است؟ فرمود: خدا قادرتر از اینست، عرض کردم: پس ایشان را بر گناه مجبور کرده است؟ فرمود خدا عادلتر و حکیم تر از اینست، سپس فرمود: خدا فرماید: ای پسر آدم من بکارهای نیک تو از خود تو



سزاوارترم و تو بکارهای زشتت از من سزاوارتری (به حدیث ۳۸۳ رجوع شود) مرتکب گناه میشوی  
بسبب نیروئی که من در وجودت قرار داده ام.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۱۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- حسن بن علی و شاء گوید: از امام رضا (علیه السلام) پرسیدم: خدا کار را به بنده ها  
واگذارده؟ فرمود: خدا عزیزتر از این است، گفتم: آنها را به معصیت مجبور کرده، فرمود: خدا عادل تر  
و حکیم تر از این است. گوید: سپس فرمود: خدا فرماید: ای پسر آدم، من به حسنات تو از خودت  
علاقمندترم و تو به گناهانت از من علاقمندتر و شایسته تری، تو گناه را هم به نیروئی کردی که من به  
تو دادم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- حسن بن علی و شاء گوید: از امام رضا علیه السلام پرسیدم: خدا کار را به بنده ها واگذارده؟

فرمود: خدا عزیزتر از این است، گفتم: آنها را به معصیت مجبور کرده؟

فرمود: خدا عادل تر و حکیم تر از این است. گوید: سپس فرمود: خداوند فرماید: ای پسر آدم! من به  
حسنات تو از خودت علاقمندتر و سزاوارترم و تو به گناهانت از من، علاقمندتر و سزاوارتری، تو گناه  
را با نیروئی که من به تو داده ام انجام می دهی.

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح قد علمت أنّ كون الافعال الصادرة من العباد بقدرتهم واختيارهم معناه: أنّ من جملة الاسباب والشرائط التي توقف عليها وجود تلك الافعال ادراك العبد وقدرته و ارادته، و اما وجود الادراك و القوة و الإرادة فليس ذلك بقدره العبد و ارادته بحيث لا ينتهي الى فعل الحق، بل لا بد أن ينتهي ارادته اما ابتداء او بتوسطه إرادة اخرى الى إرادة الله تعالى، و الا لتسلسلت الارادات الى غير النهاية و هو محال كما مرّ و مع محالّيته و فرض عدم تناهيتها لا بد أن ينتهي الى إرادة ازلية، و قد فرض لا ينتهي هذا خلف. بيان ذلك: ان جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها إرادة امر حادث فتحتاج حصولها الى علة قديمة و هي إرادة الله، لأنّ تأثيره تعالى في شيء لا يكون الا بإرادة، فثبت ان العبد لا يريد شيئاً الا ان اراد الله كما قال:

وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ. فثبت ان فعل العبد غير مفوض إليه و هو قوله: الله اعزّ من ذلك اي اعز من ان يجرى في ملكه الا ما يشاء. و لما ثبت أنّ من جملة ما يتوقف عليه فعل العبد علمه و قدرته و اختياره فلا يفعل شيئاً من افعاله المختصة به الا بعلمه و اختياره، و اما مثل سقوطه من السطح او صحته او مرضه او حمرته او صفوته او ما يجرى مجرى ذلك مما لم يستطع أحد أن يلومه عليه فهو ليس في الحقيقة فعله بل من فعل الله فيه بواسطة طبيعة او جدها في جسميته. كما ورد ان احدا سأل جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام عن القضاء و القدر فقال: ما استطعت ان تلوم العبد عليه فهو فعله و ما لم تستطع ان تلوم العبد عليه فهو فعل الله، يقول الله تعالى للعبد: لم عصيت لم فسقت لم

شرب الخمر لم زنت؟ فهذا فعل العبد و لا يقول له لم مرضت لم قصرت لم ابيضت لم اسوددت لانه من فعل الله فى العبد. فثبت و تبين ان العبد غير مجبور فى ما يصدر عنه المعاصى و السيئات، فهو تعالى منزه عن الفحشاء و ذلك قوله: الله اعدل و احكم من ذلك، اى من ان يجبر خلقه على المعاصى ثم يعذبهم عليها. و مثل هذا الحديث ما روى انّ الفضل بن سهل سئل على بن موسى بين يدى المأمون فقال: يا أبا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال: الله اعدل من ان يجبر خلقه ثم يعذبهم، قال: فمطلقون؟ قال: الله احكم من ان يهمل عبده و يكله الى نفسه. و اما قوله تعالى: يا ابن آدم انا اولى بحسناتك منك و انت اولى بسيئاتك منى، فقد مرّ بيانه فى الحديث السادس من باب المشيئة و الإرادة. و قوله: عملت المعاصى بقوتى التى جعلتها فيك، اى قوتك على المعصية و ان كانت من فعلى، لكن ما اعطيتك اياها الاّ لان تفعل بها الطّاعات و الخيرات لا لان تفعل بها المعاصى و الشرور، فالصادر منه تعالى لا يكون الاّ خيرا، و لا يكون بالذّات الاّ لاجل غاية هى الخير أيضا كفعل الحسنات و الطّاعات، و انما يؤدى الى شر كفعل المعصية بتعميد لعبد او نقص القابل و الله كان عالما بالجميع، فظهر و انكشف انه تعالى اولى بان ينسب إليه حسنات العبد منها الى العبد و ان نسبة سيئات العبد الى العبد اولى منها إليه تعالى لانّ الخيرات مقتضية مقدرة بالذات و ان الشرور مقتضية مقدرة بالعرض.

شرح أصول الكافى؛ ج ٤، ص ٢٨٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: روايت است از حسن بن على (نقاش جام ها) از امام رضا عليه السلام، راوى گفت كه: پرسيدم او را به اين روش كه گفتم كه: آيا الله تعالى واگذاشته كار را سوى بندگان؟ گفت كه: الله تعالى بى ننگ تر از آن است. گفتم كه: آيا پس جبر کرده ایشان را بر معصيت ها؟ پس گفت كه: الله تعالى عادل تر و حكيم تر از آن است. راوى گفت كه: بعد از آن امام عليه السلام گفت كه: گفت الله تعالى

در حدیث قدسی که: ای فرزند آدم! من سزاوارترم به نیکویی های تو از تو و تو سزاوارتری به بدی های تو از من؛ بجا آوردی معصیت ها را به قوتی که کردم آن را در تو. بیان این گذشت در آخر باب بیست و ششم که «بَابُ الْمَشِيئَةِ وَالْإِرَادَةِ» است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۵۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (أعز من ذلك) أي من أن يكون شيء موجوداً في العالم باستقلال قدرة غيره تعالى ولا خالق سواه. (أعدل وأحكم من ذلك) أي من الإيجاب على المعاصي والتعذيب بها والنهي عنها. وفي الاستشهاد بالحديث القدسي بيان للأمر بين الأمرين، وقد علم بيانه بنظيره السابق في باب المشيئة والإرادة رداً على طوائف الجبرية والمفوضة والقدرية بأن الخالق لفعل العبد هو الله سبحانه، والفاعل هو العبد بمدخلية قدرته وإرادته اللتين أعطاهما الله إياه.

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۴۴۹

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: ضعيف على المشهور. قوله: الله أعز من ذلك أي أغلب و أقدر من أن يكون غيره فاعلا مستقلا في ملكه، بغير مدخلية له سبحانه في ذلك الفعل. قوله: و أحكم، أي الجبر مناف للحكمة.

مرآة العقول؛ ج ۲، ص ۱۸۴

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤٠٤ / ٤ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ:

قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا يُونُسُ، لَا تَقُلْ بِقَوْلِ الْقَدْرِيَّةِ (٨)؛ فَإِنَّ الْقَدْرِيَّةَ لَمْ يَقُولُوا (٩) بِقَوْلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَلَا بِقَوْلِ أَهْلِ النَّارِ، وَلَا بِقَوْلِ إِبْلِيسَ؛ فَإِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ قَالُوا: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ» (١٠) وَقَالَ أَهْلُ النَّارِ: «رَبَّنَا غَلَبَتْ أَعْيُنُنَا وَمَنْ لَنَا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْ نَدْعُوهُ» (١١) وَقَالَ إِبْلِيسُ: «رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي» (١٢) ١٥ . تفسير القمّي ، ج ١ ، ص ٢٤ ، بسنده عن يونس مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٥٤٢ ، ح ٤٤٤ . (١٣)»

ص: ٣٨٢

١-١ . المحاسن ، ص ٢٨٤ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٤١٩ ، بسنده عن حمّاد بن عثمان . تفسير العياشي ، ج ٢ ، ص ١٢ ، ح ١٦ عن أبي بصير الوافي ، ج ١ ، ص ٥٣٩ ، ح ٤٣٩ .

٢-٢ . في «ب ، بح ، بر ، بس ، بف» : - «بن محمّد» .

٣-٣ . في «بح ، بف» : - «بن محمّد» .

٤-٤ . في «ج» : «فقال» .

٥-٥ . في التوحيد: «فأجبرهم» . وفي العيون: «أجبرهم» .

٦-٦ . في حاشية «ج»: «إن» .

٧-٧ . التوحيد ، ص ٣٦٢ ، ح ١٠ ؛ وعيون الأخبار ، ج ١ ، ص ١٤٣ ، ح ٤٦ ، بسنده فيهما عن الحسين بن محمّد بن عامر ، عن معلّى بن محمّد البصرى الوافي ، ج ١ ، ص ٥٤١ ، ح ٤٤٣ .

٨-٨ . في شرح صدر المتألّهين ، ص ٤٠٨ : «لا تقل بقول القدرية ، منع عن الاعتقاد به والذهاب إليه؛ فإنّ القول إذا تعدّى بالباء يراد به الاعتقاد والمذهب» .

٩-٩ . في شرح صدر المتألّهين : «لا يقولون» .

۱۰-۱۰ . الأعراف (۷): ۴۳ .

۱۱-۱ . المؤمنون (۲۳): ۱۰۶ .

۱۲-۲ . الحجر

۱۳- : ۳۹ .

فَقُلْتُ: وَاللَّهِ، مَا أَقُولُ بِقَوْلِهِمْ، وَلَكِنِّي أَقُولُ: لَا يَكُونُ (۱) إِلَّا بِمَا (۲) شَاءَ اللَّهُ وَأَرَادَ، وَقَدَّرَ وَقَضَى، فَقَالَ (۳): «يَا يُونُسُ، لَيْسَ هَكَذَا، لَا يَكُونُ إِلَّا مَا (۴) شَاءَ اللَّهُ وَأَرَادَ، وَقَدَّرَ وَقَضَى؛ يَا يُونُسُ، تَعَلَّمْ مَا الْمَشِيئَةُ؟»، قُلْتُ: لَا، قَالَ: «هِيَ الذِّكْرُ الْأَعْوَلُ (۵)، فَتَعَلَّمْ مَا الْأَعْرَادَةُ؟»، قُلْتُ: لَا، قَالَ: «هِيَ الْعَزِيمَةُ (۶) عَلَى مَا يَشَاءُ (۷)، فَتَعَلَّمْ مَا الْقَدَرُ (۸)؟»، قُلْتُ: لَا، قَالَ: «هِيَ (۹) الْهَنْدَسَةُ (۱۰)، وَوَضَعَ الْحُدُودَ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ».

قَالَ (۱۱): ثُمَّ قَالَ: «وَالْقَضَاءُ هُوَ الْأَعْبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ». قَالَ: فَاسْتَأْذَنَتْهُ (۱۲) أَنْ أَقْبَلَ رَأْسَهُ، وَقُلْتُ: فَتَحَّتْ لِي شَيْئًا كُنْتُ عَنْهُ فِي غَفْلَةٍ. (۱۳)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

یونس بن عبد الرحمن گوید: حضرت رضا علیه السلام بمن فرمود: بگفتار قدریه (اهل تفویض) قائل مباش زیرا قدریه نه بگفتار اهل بهشت قائل شدند و نه بگفتار اهل دوزخ و نه بگفتار شیطان برای اینکه اهل بهشت گفتند (سوره ۷-۴۳) «سپاس خدای راست که ما را باین بهشت هدایت فرمود و اگر خدا ما را هدایت نمیکرد، ما هدایت نمیشدیم» و اهل دوزخ گفتند (سوره ۲۳-۱۰۶) «پروردگارا، شقاوت خود ما بر ما غلبه کرد و ما گروهی گمراه بودیم» و شیطان گفت: «پروردگارا بسبب آنکه تو مرا گمراه کردی» (پس این هر سه طایفه نیکی و بدی را بخدا ارجاع

میدهند ولی قدریه بخودشان بر میگردداند) عرض کردم بخدا سوگند من بگفتار ایشان قائل نیستم بلکه میگویم چیزی نباشد مگر بوسیله آنچه خدا خواهد و اراده کند و تقدیر نماید و حکم فرماید، فرمود: ای یونس چنین نیست، چیزی نباشد مگر آنچه خدا خواهد و اراده کند و تقدیر نماید و حکم فرماید میدانی مشیت (خواست خدا) چیست! گفتم: نه، فرمود: ذکر اولست (یاد نخستین) میدانی اراده چیست؟ گفتم: نه فرمود: آن تصمیم است بر آنچه میخواهد، میدانی قدر چیست؟ گفتم: نه فرمود آن اندازه گیری و مرزبندی است مانند مقدار بقا و زمان فناء سپس فرمود و قضا (حکم) محکم ساختن و وجود خارجی دادنت، یونس گوید: از آن حضرت اجازه خواستم که سرش را ببوسم و عرض کردم: گرهی برایم گشودی که از آن بی خبر بودم.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۱۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- یونس بن عبد الرحمن گوید: امام رضا (علیه السلام) به من فرمود: ای یونس، هم عقیده قدریه (تفویضی مذهب) مباش زیرا آنها نه هم قول اهل بهشتند و نه هم قول اهل دوزخ اند و نه هم قول شیطان. بهشتیان در بهشت گویند: حمد از آن خدائی است که ما را به این نعمت بهشت رهنمائی کرد و ما رهیاب نبودیم اگر خدا ما را رهنمائی نمی کرد، اهل دوزخ در دوزخ گویند: پروردگارا شقاوت بر ما چیره شد و ما مردم گمراهی بودیم (در دنیا) ابلیس هم گوید: پروردگارا به سبب اینکه تو وسیله گمراهی مرا فراهم ساختی، من گفتم: به قول آنها معتقد نیستم، من می گویم چیزی نباشد جز به اینکه خدا خواهد و اراده کند و مقدر سازد و اجراء کند، فرمود: ای یونس، چنین نیست، چیزی نباشد جز آنچه خدا خواهد و اراده کند و مقدر سازد و اجراء کند. ای یونس، می دانی مشیت چیست؟ گفتم: نه، فرمود: نخستین یادآوری. می دانی اراده چیست؟ گفتم: نه، فرمود: آن عزم و آهنگ بر چیزی است که می خواهد. می دانی قدر چیست؟ گفتم: نه، فرمود: آن اندازه گیری و مرزبندی است

از بقاء و فنا، پائیدن و نابودی. گوید: سپس فرمود: قضاء همان محکم گذاشتن و هستی خارجی برپا داشتن است. گوید: از آن حضرت اجازه خواستم برای اینکه سرش را ببوسم و عرض کردم: گرهی را برای من گشودی که آن را نادیده گرفته بودم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۴۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- یونس بن عبد الرحمن می گوید: امام رضا علیه السلام به من فرمود: ای یونس، هم عقیده قدریه (تفویضی مذهب) مباش زیرا آنها نه هم قول اهل بهشتند و نه هم قول اهل دوزخ اند و نه هم قول شیطان.

بهشتیان در بهشت گویند: حمد از آن خدائی است که ما را به این نعمت بهشت رهنمائی کرد

اگر خدا ما را رهنمائی نمی کرد، به راه بهشت نمی رفتیم،

اهل دوزخ در دوزخ گویند: پروردگارا شقاوت بر ما چیره شد و ما مردم در دنیا گمراه بودیم

ابلیس هم گوید: پروردگارا به سبب اینکه تو وسیله گمراهی مرا فراهم ساختی، من گفتم: به قول آنها معتقد نیستم، من می گویم چیزی نباشد جز به اینکه خدا خواهد و اراده کند و مقدر سازد و اجراء کند، فرمود: ای یونس، چنین نیست، چیزی نباشد جز آنچه خدا خواهد و اراده کند و مقدر سازد و اجراء کند.

ای یونس، می دانی مشیت چیست؟

گفتم: نه، فرمود: نخستین یادآوری.



می دانی اراده چیست؟

گفتم: نه، فرمود: آن عزم و آهنگ بر چیزی است که می خواهد.

می دانی قدر چیست؟ گفتم: نه، فرمود: آن اندازه گیری و مرزبندی است از بقاء و فنا، پائیدن و نابودی. گوید: سپس فرمود: قضاء همان محکم گذاشتن و هستی خارجی بر پا داشتن است. گوید: از آن حضرت اجازه خواستم برای اینکه سرش را ببوسم و عرض کردم: گرهی را برای من گشودی که آنرا نادیده گرفته بودم.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۰۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح الهندسة، قال الجوهري المهندس هو الذي يقدر مجارى القنى حيث تحفر و هو مشتق من الهنداز و هي فارسية فصيرت الزاء سينا لانه ليس في شيء من كلام العرب زاي بعد الدال و الاسم هندسة. انتهى. و الحاصل ان الهندسة معرب هندازة بلغة الفرس القديم و يقال لها في فرس زماننا «اندازه» يعنى المقدار. و اما المهندس في عرف اهل التعليم فهو الذي يبحث عن احوال اقسام المقدار و هو الكم المتصل القار، و الكم ما يقبل القسمة و المساواة و اللامساواة لذاته، فخرج منه بالقيد الاول المعانى المعقولة و المجردات من الجواهر و الاعراض و بقيد لذاته سائر المعقولات العرضية و الجواهر المادية، اذ قبول شيء منها للقسمة و المساواة و عدمها انما هو بتبعية ما لحقها

من الكمية، وبقيد المتصل خرج العدد وبقيد القار خرج الزّمان، و اقسامه الخط و السطح و الحجم، وقد يستعمل بالمعنى الشامل للقار و غير القار فيكون الزّمان من اقسامه، فيناسبه المذكور فى قوله (ع) و وضع الحدود من البقاء و الفناء. و اعلم ان القدرية و يقال لها المفوّضة أيضا قوم ذهبوا الى ان الله اوجد العباد و اقدرهم على تلك الافعال و فوّض إليهم الاختيار، فهم مستقلّون بايجادها على وفق مشيئتهم و ارادتهم و طبق قدرتهم، و زعموا أنّه تعالى اراد منهم الايمان و الطّاعة و كره منهم الكفر و المعصية، لكنّهم فعلوا بإرادتهم ما شأوا. قالوا و على هذا يظهر امور: الأوّل فائدة التكليف بالاوامر و التّواهي و فائدة الوعد و الوعيد. الثّانى استحقاق الثواب و العقاب. الثّالث تنزيه الله عن ايجاد القبائح و الشرور التى هى انواع الكفر و المعاصى و عن ارادتها، لكنّهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا من اثبات الشركاء لله فى الابداد حقيقة، و لا شبهة فى أنّه اشنع من جعل الاصنام شفعاء عند الله، و أيضا يلزمهم أنّ ما اراده ملك الملوك لا يوجد فى ملكه و ان ما كرهه يكون موجودا و ذلك نقصان شنيع فى السلطنة و الملكوت، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. و بإزاء هؤلاء جماعة اخرى ذهبت الى انّ لا مؤثر فى الوجود الا الله المتعالى عن الشريك فى الخلق و الابداد فيفعل ما يشاء و يحكم ما يريد لا علة لفعله و لا راد لقضائه

لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ

، قالوا لا مجال للعقل فى تحسين الافعال و تقييحها بالنسبة إليه بل يحسن صدور كلّها، و اما المسماة بالاسباب فليست اسبابا على الحقيقة و أنّما ارتبط بها بحسب الظاهر وجود الاشياء و لا مدخل اما فى سببية وجودها، لكنّه تعالى اجرى عادته بان يوجد الاشياء عقيب تلك الاسباب فكل، من الاسباب و المسببات صادرة منه ابتداء، قالوا فى ذلك تعظيم لقدرة الله و تقديس له عن شوائب النقصان و الحاجة فى التأثير الى شىء اخر، فهذان الفريقان واقعان فى طرفى التضاد، احدهما يسمّى بالقدرى و الاخر بالجبرى و كلاهما اعور دجال. و ذهب آخرون الى ان الاشياء فى قبول الوجود متفاوتة فبعض منها لا يقبل الوجود الا بعد وجود شىء اخر كالعرض، فانه الذى لا يقبل الوجود الا بعد وجود الجوهر و كالمركّب لا يقبل الوجود الا بعد وجود جزئه، فقدوته سبحانه تامة كاملة فى غاية الكمال

يفيض الوجود منه تعالى على الممكنات كلّها بحسب قابليّتها المتفاوتة، فبعضها صادرة منه بلا واسطة و بعضها بواسطة او وسائط، فمثل ذلك لا يدخل فى الوجود الا بعد سبق امور اخرى لا لنقصان فى القدرة بل لنقصان فى القابلية. وكيف يتوهم النقصان و الاحتياج فى القدرة مع ان سبب المتوسط أيضا صادر عنها، فالله سبحانه غير محتاج فى ايجاد شىء الى ما ليس بصادر عنه. و قالوا لا ريب فى وجود موجود على اكمل وجه فى الخير و الوجود و لا فى ان صدور الممكنات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام، فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة العلوية و من ضاهاها من العقول الانسانية و اما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر فيكون الخيرات داخله فى قدرة الله تعالى بالاصالة و الشرور اللازمة للخيرات داخله فيها بالتبع كما سبق ذكره. و من ثم قيل: ان الله يقضى الكفر و المعاصى الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها، و قيل أيضا: ان الخير برضائه و الشر بقضائه على قياس من لسعت الحية اصبعه و كانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه، فانه يختار قطعها بإرادته لكن بتبعية إرادة السلامة، و لولاها لم يرد القطع اصلا يقال: هو يريد السلامة و يرضى بها و يريد القطع و لا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق. و انت تعلم ان اسلم هذه المذاهب الثلاثة من الافات و اصحها المذهب الا خير لكونه كالمتوسط بين الجبر و التفويض و كالمزاج المعتدل بين طرفين متضادين. فخير الامور اوسطها. لكن هاهنا مذهب اخر هو مذهب العرفاء المحققين و الاولياء الكاملين و هو مذهب ائمتنا عليهم السلام كما سيلوح إليه بعض الاحاديث الآتية، و نسبته الى المذاهب الثلاثة نسبة الطبيعة الفلكية الى الحار و البارد و المعتدل العنصرى على ما رأينا من كون تلك الطبيعة مع بساطتها جامعة للصفات و الكمالات العنصرية على وجه اعلى و اشرف ممّا يوجد فيها، فمن نظر الى الاسباب القريبة لافعال العباد قال بالقدر او التفويض، اى بكونها واقعة فى قدرتنا مقدرة بتقديرنا مفوضة إينا و لهذا قال تعالى: القدرية مجوس هذه الامة، و قيل فى الفرس نظاما:

چنان كان گبر یزدان و اهرمن گفتم - مر این نادان احمق ما و من گفتم

لانهم اصروا كالمجوس على ان الشرور صادرة من غير الله بالاستقلال و انها تقع بإرادتنا لا بإرادته تعالى و فضائه، و من نظر الى السبب الاوّل و قطع النظر عن الاسباب المتوسطة و ترتيب صدورها و

عن السبب القريب و جعل الكل مستندة إليه تعالى ابتداء بلا مراعات ترتيب و حكمة و نظام و غاية قال بالجبر و خلق الاعمال و لم يفرق بينها و بين افعال الجمادات و كلاهما اعور لا يبصر الا باحدى العينين، اما القدرى فبعينه اليمنى اى النظر الا قوى الذى به يدرك الحقائق، و اما الجبرى فبعينه اليسرى اى الاضعف الذى به يدرك الظواهر. و اما الحكيم الذى قلبه ذو العينين و ذو النظرين ينظر الى الحق باليمنى فيضيف الافعال كلها خيرا و شرها الى قضاء الله و قدره كما علمت و ينظر الى الخلق باليسرى، فثبت تأثيرهم فى الافعال به سبحانه لا بالاستقلال و تحقق بمعنى قول الصادق (ع) و ذلك هو الخير الكثير و الفضل الكبير. و اما من اضاف الافعال إليه تعالى بنظر التوحيد و اسقاط الاضافات و محو الاسباب و المسببات لا بمعنى خلق الافعال فينا او خلق قدرة و إرادة جديدتين عند صدور الفعل عنا كما يقوله المجبرة و لا مباينتين لقدرته تعالى و ارادته كما يقوله له القدرية و لا بكونها واقعة بمجموع قدرة و إرادة قديمتين و قدرة و إرادة جديدتين كما يقول الفرقة الثالثة بل بنحو اخر يشير إليه قوله تعالى:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ

، و قوله،

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ

، و لا يعرفه احد الا الكاملون الراسخون فى العلم، و لا يكشف عند المقال غير الخيال، بل يحتاج من يريد معرفته الى ان يصير من اهل المكاشفة و المشاهدة دون المفارقة و المناظرة، فذلك هو الذى طوى بساط الكون و خلص عن مضائق البون و خرج من الاين و البين فهو الولى الواصل و العارف الكامل المكمل.

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ . هذا تفصيل المذاهب فى هذا الباب ذكرتها لك لتكون متهيئا ذا بصيرة و تيقظ فى طلب ما هو الحق فيها، فلنرجع الى الشرح فنقول: الغرض من هذا الحديث المنع عن القول بمذهب القدرية و التذهب إليه و بيان بطلانه: فقوله تعالى: يا يونس لا

تقل بقول القدرية، منع عن الاعتقاد به و الذّهاب إليه، فان القول اذا تعدى بالباء يراد به الاعتقاد و المذهب و قوله: فان القدرية لم يقولوا بقول اهل الجنة...الى بما اغويتنى اشارة الى بطلان مذهبهم بانه فى البطلان و الفساد بمثابة لا يقول به احد من العالمين كافرهم و مؤمنهم لا اهل الجنة و لا اهل النار و لا الشيطان الرجيم مع غاية غوايته و ضلالته. اما اهل الجنة فقالوا:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ

، فتيقنوا ان اهتدائهم الى الجنة و وصولهم الى السعادة الا بدية بهداية الله و ارادته الازلية و توفيقه اياهم و لهذا حمدوا الله على الهداية و ما حمدوا الا انفسهم على الاهتداء، لانه من لوازم الهداية و لا حمد و لا شكر للامر الشئ بل لملزومه. و اما اهل النار فقالوا:

رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَ كُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ

، اى غلبته الشقوة على نفوسنا صيرتنا من اهل النار و كنا فى الاصل من صنف اهل الضلال، كما دل عليه كون الخبر جملة اسمية، ففرق بين ان يقولوا كنا ضللنا و بين ان يقولوا كنا قوما ضالين اى من هذا لقسم فدل كلامهم بان لم يدخلوا النار باختيارهم بل بما سبق عليهم من القضاء و ما كانوا عليه من غلبة الشقاء و كونهم من قسم الضالين. و اما ابليس فقوله:

فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ

، جعل اغواء الله اياه سبب غوايته و اغوائه للناس. فان قلت: ما معنى اغواء الله لابليس و اضلاله؟ قلت: هو عبارة عن ايجاد عينه غاويا مغويا و خلقه ضالا مضلا، و قد حققنا ذلك و بسطنا القول فيه فى كتابنا المسمى بمفاتيح الغيب و فى كتابنا المسمى باسرار الآيات . و زبدة الكلام فيه: انّ العوالم و النشآت متطابقة مترتبة فى الشرف و الخسة، اذ ما من شئ فى هذا العالم الا وله روح فى العالم الاعلى، و ما من شئ فى العالم الاعلى الا و اصله من حقيقة ربانية و سره من اسم إلهى كما يعرفه الكاملون، و انّ انواع الموجودات الكونية كلها مظاهر اسماء الله و صفاته، و من الاسماء و الصفات

ما هو اكثر حيطة و اشمل اقساماً كالصفات المتقابلة و منها ما ليس كذلك فله تعالى صفتا لطف و قهر و رحمة و غضب و هداية و اضلال و غيرها من المتقابلات، و لا بدّ فيهما من مظاهر، فالملائكة و من والاهم من الاخيار مظاهر اللطف و الرحمة و الهداية و الشياطين و من ضاهاهم من الاشرار مظاهر القهر و الغضب و الاضلال. و من هاهنا يظهر سرّ السعادة و الشقاوة الازليتين و حقيقة الجنة و النار و حقيقة

نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنِدَةِ

، و سرّ قوله تعالى:

يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا

، و سرّ قوله تعالى:

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ

\*

الله فلا هادى له ، و قوله:

لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

، و قوله:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ

، و آيات كثيرة فى هذا الباب. لكن يجب ان يعلم انّ الرحمة ذاتية و الغضب عرضى و ان الهداية بالذات و الاضلال بالتبع و ان الخيرات ذاتية و الشرور تبعية، و هكذا فى كلّ صفتين متقابلتين و مظاهرهما هكذا يجب ان يدرك هذا المقام و يحقق المرام. و اما ما ذكر تعالى بعد قول يونس: و لكن

اقول لا يكون الا بما شاء الله و اراد و قدر و قضى من قوله: ليس هكذا يجب ان لا يكون الا ما شاء الله و اراد و قدر و قضى، فلعل وجهه انه تعالى علم من مرتبة يونس و درجته فى العلم و الفهم انه زعم ان مشيئة الله و ارادته على نحو مشيئتنا و ارادتنا و شوقنا و غرضنا و ان قدره و قضائه كقدرنا و قضائنا و كتصورنا و حكمنا، بل لعله زعم كما زعمت المجبرة انه تعالى مباشر لأفاعيلنا القبيحة و الحسنة بإرادته و قصده فهده و علمه و ارشده الى معانى كل واحد من هذه الالفاظ على التفصيل بطريق الاستفهام عن علمه او لا بواحد واحد منها ثم تعليمه اياه ما هو الحق المعنى. فذكر فى المشيئة انها هى الذكر و المراد به علمه تعالى بنظام الخير، لان مشيئته تعالى غير زائد على علمه بغيره، و نحن اذا علمنا امرا مقدورا لنا لم يكن علمنا سببا لفعلنا له ما لم يحدث فينا شوق إليه ثم إرادة جازمة هى العزم عليه ثم تحريك لاعضائنا الارادية و هو ليس كذلك، بل علمه مشيئته، و ذكر فى ارادته انها هى عزيمة على ما يشاء و عزمته أيضا غير زائدة على علمه و مشيئته، و ذكر فى القدر انه هى الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء و المراد علمه التفصيلى بالجسمانيات المتقدرة الزمانية و المكانية على الوجه الجزئى المتقدر متطابقة لما فى المواد الخارجية من مقاديرها و كمياتها و مدة بقائها و فنائها و هو كما سبق مرارا تفصيل قضائه الذى هو علمه بالاشياء الكلية و الجزئية لكن على الوجه الكلى العقلى المقدس عن التقدر و التغير. ثم قال فى القضاء و هو غير القضاء بالمعنى المذكور السابق على القدر هو الابرام و اقامة العين، يعنى ان حكمه تعالى بوجود شىء هو ابرامه اى ايجابه و ايجابه هو نفس ايجاده و اقامة عينه و هو بخلاف قضائنا و حكمنا بوجود شىء لان حكمنا انفعالى و حكمه فعلى، فنفس حكمه بوجود زيد مثلا على الوجه الذى هو عليه فى الخارج من كنهه و كيفه و مكانه و زمانه هو نفس اقامة عينه و افاضة صورته على مادته من غير حركة او تغير او استعمال آلة او مباشرة مادة، بل كما قال تعالى:

إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ . فقوله: و كلمته و حكمه و امره و ابرامه نفس افاضيته للاشياء فهكذا يجب ان يعلم مشيئته و ارادته و قدره و قضائه حتى لا يلزم تغير و تكثر فى ذاته و صفاته الاولى و لا نقص و قبح فى افعاله من حيث هى افعاله، لا كما زعمته القدرية حيث اشركوا به تعالى فى افعاله و

لا كما زعمته المجبرة من نسبة القبائح و الشرور إليه تعالى من غير واسطة، فسبحان الذي تنزه عن  
الفحشاء و سبجان الذي لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٩٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله رحمه الله: على بن ابراهيم عن ابيه الطريق حسن بل صحيح. قوله رحمه الله: عن  
اسماعيل بن مرار اسماعيل بن مرار بالراء قبل الألف و بعدها، ويقال بالزاي قبل الألف و الراء بعدها، و  
ربما يضبط بالتشديد، هو الذى يروى عنه و عن صالح بن السندى ابراهيم بن هاشم القمى، و هما  
يرويان عن يونس بن عبد الرحمن كتبه و رواياته. ذكرهما الشيخ فى الفهرست فى طريقه الى يونس  
بن عبد الرحمن. و لم نظفر بتنصيب من الاصحاب عليهما بالتوثيق، لكنهم قد أطبقوا على أن طريق  
الشيخ الى يونس بن عبد الرحمن صحيح، و ذلك متضمن للحكم لهما بالثقة و الصحة. و من ليس  
له درجة فى المعرفة من القاصرين يزعم أن اسماعيل ابن مرار غير معروف و لا مذكور فى كتب  
الرجال .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: شقوتنا. [ص ١٥٧ ح ٤] أقول: أى جذبتنا إلى الشرّ، والمقصود أنهم فعلوا ما تدعو  
إليه الشقوة، فهو مجاز عقليّ، وهو مجاز فى النسبة. قال عليه السلام: بما أغويتنى. [ص ١٥٨ ح ٤]  
أقول: أى أشقيتنى، فإنّ الغاوى هو الشقىّ، وليس فعل الشرّ من الشقىّ بالجبر. قال عليه السلام: ليس



هكذا. [ص ۱۵۸ ح ۴] أقول: حيث أورد يونس بالباء الجازّة في قوله: «بما شاء الله» أي بسبب أمر آخر شاء الله، فردّ عليه الإمام عليه السلام بدون الباء الجازّة. قال عليه السلام: هي الذكر الأوّل. [ص ۱۵۸ ح ۴] أقول: العلم السابق على الإرادة- كما قيل- تصوّر ثمّ شوق ثمّ إرادة. قال عليه السلام: هي العزيمة. [ص ۱۵۸ ح ۴] أقول: أي البقاء والحدّ، وهذا بالنظر إلى أفعال العباد من الحسنات، وذلك بخلاف ما عليه أمر أفعاله تعالى؛ لأنّ إرادته هكذا حتميّة قصديّة. قال عليه السلام: هي الهندسة. [ص ۱۵۸ ح ۴] أقول: على وزن الدحرجة معرّب أندازة أي المقدار، ونقل إلى تعيين المقدار. وقيل: المهندس مقدر مجارى الماء حيث يحفر، والاسم: الهندسة مشتقّ من الهنداز معرّب «انداز» فأبدلت الزاى لأنّه ليس لهم دال بعده زاي .

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۳۸۲

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: مراد به قدریّه این جا، معتزله است. و مراد به قول ایشان، فرد اوّل تفویض است که بیان شد در باب بیست و پنجم، که اثبات مشیّت و اراده و قدر و قضا در خصال سبع برای ابطال آن قول ایشان است. احتجاج به قول اهل نار و به قول ابلیس، مبنی بر این است که آن دو قول منقول شده در قرآن در مقام تقریر آنها، نه در مقام انکار آنها. ما در بِمَا أَغْوَيْتَنِي مصدریّه است. مراد به إِغْوَاء خذلان و مشیّت غوایت است. و قَسَمَ به آن، مبنی بر این است که ابلیس می دانسته که خلق او و اغوای او مشتمل است بر حکمت ها و مصلحت های بسیار، بی جبر او بر قبایح اعمال. یعنی: روایت است از یونس بن عبد الرحمان گفت که: گفت مرا امام رضا علیه السلام که: ای یونس! قائل مشو به قول معتزله ؛ چه ایشان قائل نشده اند به قول اهل بهشت و نه به قول اهل جهنّم و نه به قول عزازیل ؛ چه اهل بهشت گفته اند چنانچه در سوره اعراف است که: سپاس الله تعالى راست که توفیق داده ما را برای بهشت و ما راه نمی یافتیم اگر این که توفیق نمی داد ما را الله تعالى. و گفته اند اهل جهنّم چنانچه

در سوره مؤمنون است که: ای صاحبِ کلِّ اختیار ما، دریافت ما را نشان ناعاقبت به خیری ما و بودیم جماعتی گمراهان. و گفته عزازیل چنانچه در سوره حجر است که: ای صاحبِ کلِّ اختیار من، قسم به اغوایی که مرا کردی. اصل: قُلْتُ: وَاللَّهِ، مَا أَقُولُ بِقَوْلِهِمْ، وَلَكِنِّي أَقُولُ: لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا شَاءَ اللَّهُ وَأَرَادَ، وَقَدَّرَ وَقَضَى. . شرح: بَاءٌ فِي مَا شَاءَ لِلرَّحْمَنِ لَطِيفٌ. و این تدقیقی لطیف است از یونس بن عبد الرحمان و مرادش این است که: واسطه هست میان قول معتزله در تفویضِ اوّل و میان قول به این که مشیّت و اراده و قدر و قضا تعلق گیرد به معاصی بی واسطه؛ و من به آن واسطه قائل ام، نه به طرفین. و این تدقیق را برای آن کرده که بعید شمرده این را که الله تعالی خواهش کرده باشد معاصی را، چنانچه بعضی توهم می کنند که آن، منافی عدالت الله تعالی است. یعنی: پس گفتم که: به خدا قسم که قائل نمی شوم به قول معتزله در فرد اوّل تفویض، ولیک می گویم که: نمی باشد فعلی از بندگان مگر به سبب چیزی که مشیّت کرده آن را الله تعالی و اراده کرده آن را و قدر کرده آن را و قضا کرده آن را. اصل: قَالَ: «يَا يُونُسُ، لَيْسَ هَكَذَا، لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَأَرَادَ، وَقَدَّرَ وَقَضَى». . شرح: امام علیه السّلام گفت که: ای یونس! صریح حق چنان نیست که گفتی، بگو: نمی باشد فعلی از بندگان مگر آنچه مشیّت و اراده و قدر و قضا به آن تعلق گرفته باشد. مراد این است که: تعلق آنها به معاصی، منافی عدالت الله تعالی نیست. پس از این تدقیق لطیف، تجاوز می باید کرد. و اسقاط «باء» که حرف جرّ است می باید کرد؛ چه مشیّت الله تعالی، مثلاً معاصی را، از قبیل مشیّت بندگان نیست که کیفیات نفسانیّه می دارند، چنانچه بیان کرد که گفت. اصل: «يَا يُونُسُ، تَعَلَّمْ مَا الْمَشِيئَةُ؟»، قُلْتُ: لَا، قَالَ: «هِيَ الذُّكْرُ الْأَوَّلُ، فَتَعَلَّمْ مَا الْإِرَادَةُ؟»، قُلْتُ: لَا، قَالَ: «هِيَ الْعَزِيمَةُ عَلَىٰ مَا يَشَاءُ، فَتَعَلَّمْ مَا الْقَدْرُ؟»، قُلْتُ: لَا، قَالَ: «هِيَ الْهَنْدَسَةُ، وَوَضْعُ الْحُدُودِ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ». قَالَ: ثُمَّ قَالَ: «وَالْقَضَاءُ هُوَ الْإِبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ». . شرح: الذُّكْرُ (به کسر و ضمّ ذال با نقطه و سکون کاف): به خاطر رسانیدن چیزی تا کرده شود؛ و مراد این جا، تدبیر چیزی است بر طبق علم سابق. الْعَزِيمَةُ (به فتح عین بی نقطه و کسر زاء با نقطه و سکون یاء دو نقطه در پایین): به جدّ شدن در کاری. يَشَاءُ، به صیغۀ معلوم است. تأنیث ضمیر هِیَ با آن که راجع به قدر است، به اعتبار خبر آن است. الْهَنْدَسَةُ (به فتح هاء و سکون نون و فتح دال بی نقطه و سین بی نقطه): معرّب اندازه، تعیین قدر چیزی، مثل تعیین قدر

صورتی در عرض و طول، یا حرکتی در ماندن تا فلان وقت و برطرف شدن بعد از آن. الوَضْع: نهادن ؛ و مراد این جا، تعیین است. الْحُدُود (جمع حدّ): اطراف. مِنْ برای ابتداست. الْبَقَا: باقی ماندن حرکت تا آنی. الْفَنَاءُ: برطرف شدن حرکت بعد از آنی. الْإِبْرَام: استوار کردن چیزی. الْإِقَامَةُ: به راست آوردن چیزی که پیش از این خواهش آن شده باشد. الْعَيْنُ: کائنِ فِي نَفْسِهِ در خارج ذهن، خواه جوهر و خواه عرض. یعنی: تَمَّمَهُ کلام امام این بود که: ای یونس! می دانی که چیست مشیّت الله تعالی فعل بنده را؟ گفتم که: نه. گفت که: مشیّت الله تعالی تدبیر اوّل است. پس می دانی که چیست اراده الله تعالی فعل بنده را؟ گفتم که: نه. گفت که: باقی ماندن بر خواهش آنچه می خواهد. پس می دانی که چیست قدر الله تعالی فعل بنده را؟ گفتم که: نه. گفت که: آن، تدبیر الله تعالی است در وقت تعیین بنده، اندازه حرکت خود را؛ به این روش که تعیین اطراف حرکاتی که در کاری می باید کند که هر حرکتی تا کی باقی باشد و کی فانی شود، مثل شخصی که عزم جزم کرد که جولانی کند از صبح تا چاشت مثلاً. یونس گفت که: بعد از آن امام علیه السّلام گفت که: و قضا تدبیر الله تعالی است در وقتی که بنده به راست آورد کائن عینی را. توضیح اینها شد در شرح حدیث اوّل باب بیست و پنجم و اوّل باب بیست و ششم. اصل: قَالَ: فَاسْتَأْذَنْتُهُ أَنْ أَقْبَلَ رَأْسَهُ، وَقُلْتُ: فَتَحَتَ لِي شَيْئًا كُنْتُ عَنْهُ فِي غَفْلَةٍ. شرح: یونس گفت که: پس رخصت طلبیدم از امام علیه السّلام که بوسم سرش را و گفتم که: گشودی برای من در علمی را که بودم از آن در غفلت. مرادش این است که: پنداشتم که تعلق مشیّت الله تعالی - مثلاً - به معاصی قبیح است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۶۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (لا تقل بقول القدریّة) أي الصوفيّة وهم قائلون - كما نقلناه عن بعض المعاصرين في هدیّة الثاني في الباب الثامن والعشرين - بأنّ القدر شأن الحقائق والماهيات وليس من الحقّ الإفاضة

الوجود. ( بقول أهل الجنة) فى نسبة فعل الخير والشرّ من العبد باختياره إلى إيجاد الله سبحانه بالتوفيق والخذلان. (ولا بقول أهل النار) فى الإقرار بأن المعصية باختيارهم. (ولا بقول إبليس) فى الإقرار بأن الله تعالى هدى من أحبه وأغوى من لم يحبه بعد جعله الاختيار فيهما، وعلمه بما يختار كلّ منهما. والآية الأولى فى سورة الأعراف والثانية فى سورة المؤمنون، والثالثة فى سورة الحجر. (ليس هكذا) نفى لسببية مشيئة الله وإرادته وقدره وقضائه لفعل العبد بإثبات شرطيتها له كما سبق بيانه. و (الذكر) بالكسر والضمّ. يعنى قال مشيئة الله المتعلقة بفعل العبد هى خلق القدرة والاختيار فيه؛ ليذكر الفعل أو الترك، وإرادته كذلك جعله مريداً لأحدهما عازماً عليه بالتوفيق أو الخذلان. و (الهندسة): معرّب «اندازه». و (الإبرام) هنا بمعنى الإذن والإمضاء. قال برهان الفضلاء: المراد بالقدريّة هنا المعتزلة، وبقولهم: تفويضهم الأوّل الذى إثبات المشيئة والإرادة والقدر والقضاء فى الخصال السبع على ما سبق لإبطاله. ومراد السائل بقوله: «إلا بما شاء الله» إثبات الوساطة بين تفويضهم الأوّل وبين القول بأنّ الخصال الأربع تتعلّق بالمعاصى بلا واسطة، والباعث على إثباته الوساطة استبعاده تعلّق مشيئة الله سبحانه بالمعاصى. وحاصل جوابه عليه السلام: أنّ ما استبعده ليس منافياً لعدالته تعالى على ما سبق مفصّلاً. وحرف الجرّ يوهّم أن يكون مشيئته تعالى كمشيئة العبد نفسانيّة، وأهل الجنة سلبوا الفعل عنهم بإسناد الهداية إليه تعالى، وأهل النار سلبوه عنهم بإسناده إلى غلبة الشّقوة، وإبليس سلبه عنه بإسناده الإغواء إلى الله سبحانه، والمفوّضة نسبه مطلقاً إلى أنفسهم وقالوا باستقلال العبد فيه كاستقلال الله تعالى فى أفعاله. والفرق بين «بما» و«ما» أنّ الباء تدلّ على العلية، فالمعنى بدون الباء: لا يصدر فعل من عبد إلا بمشيئة الله سبحانه؛ أى بتوسّط مشيئته بين مشيئة العبد والفعل توسّطاً إضافياً ولذا قيل: الفرق بين «بما شاء الله» و«ما شاء الله» أنّ الأوّل جبر محض، والثانى أمرٌ بين الأمرين، أو أعمّ. «كنت عنه فى غفلة» يعنى كان ظنّى أنّ تعلّق مشيئة الله بالمعاصى قبيح، فعلمت أن لا منافاة بينه وبين عدالته سبحانه. وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله بخطّه: لم يقولوا بقول أهل الجنة؛ يعنى الفرق الثلاثة قائلون بأنّ الهداية والشقاوة والغواية بتقدير الله تعالى، والقدريّة أنكروه. وقال السيّد الأجلّ النائنى رحمه الله: «لا تقل بقول القدريّة» الظاهر أنّ المراد هنا أيضاً بالقدريّة من يقول بأنّ أفعال العباد وجودها ليست بقدر الله وقضائه، بل بإيجادهم لها

بإرادتهم كما فى الحديث الأوّل. ومن يقول بعدم مدخلية قضائه وقدره، وباستقلال إرادة العبد به، واستواء نسبه إلى الإرادتين وصدور أحدهما عنه لا بموجب غير الإرادة- كما ذهب إليه بعض المعتزلة- لا يقول بقول أهل الجنة من إسناد هدايتهم إليه سبحانه، ولا بقول أهل النار من إسناد ضلالتهم إلى شقوتهم، ولا بقول إبليس من استناد الإغواء إليه سبحانه. «لا يكون إلا بما شاء الله» أى الإبالذى شاء الله أو بشىء شاء الله. ولما كانت هذه العبارة قاصرة عن الدلالة على المراد قال عليه السلام: «ليس هكذا» أى ليس التعبير عما هو هكذا، بل العبارة عنه «لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى». وقوله: «هى الذكر الأوّل» أى المشيئة فىنا هى توجه النفس إلى المعلوم بملاحظة صفاته وأحواله المرغوبة الموجهة لحركة النفس التى تحصّله، وهذه الحركة النفسانية فىنا وانبعاتها لتحصيله هى العزم والإرادة، وفى الواجب تعالى ما تترتب عليه أثر هذا التوجه ويكون بمنزلة. و«الهندسة»: مأخوذة من الهنداز، وهى فارسية، ومعناه تحديد مجارى الأمور، فلما عرّبت صيرت الزاى سينا؛ لأنه ليس فى كلام العرب زاى بعد الدال. والمهندس: مقدّر مجارى القناة حيث تحفر، ثم عمّم فى تحديد مجارى الأمور كلّها.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٥١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول. و المراد بالقدرية هنا من يقول بأن أفعال العباد و وجودها ليست بقدر الله و قضائه بل باستقلال إرادة العبد به و استواء نسبه إلى الإرادتين و صدور أحدهما عنه لا بموجب غير الإرادة كما ذهب إليه بعض المعتزلة، فإنهم لم يقولوا بقول أهل الجنة من إسناد هدايتهم إليه سبحانه، و لا بقول أهل النار من إسناد ضلالتهم إلى شقوتهم، و ظاهره هنا أن المراد بالشقوة ما يصير مرجحا للأعمال السيئة من خبث الطينة و قلة العقل، و سوء الفهم، مما يرجع إلى العبد، أو هذا أيضا يرجع إلى الله بناء على أن الله تعالى خالق السعادة و الشقاوة و مقدرهما، و يحتمل أن يكون المراد بالشقوة

استحقاق العذاب بسبب الأعمال السيئة فإن. ذلك يصير سببا لمنع اللطف و الهداية الخاصة، و لا بقول إبليس من إسناد الإغواء إليه سبحانه، و هذا الخبر يدل على أن غرضه من الإغواء كان هو الخذلان و منع اللطف، إذ ظاهر الخبر أنه عليه السلام استشهد بقوله و قول أهل النار لتقريره سبحانه إياهما، و يحتمل أن يكون غرضه عليه السلام أنهم اخترعوا قولاً ليس قول أهل الخير و لا قول أهل الشر. قوله: و لكنى أقول لا يكون إلا بما شاء الله، أقول: فى أكثر النسخ الباء موجودة فى كلام يونس دون كلامه عليه السلام، فالفرق بينهما بالباء إذ كلام يونس يدل على العلية و السببية و استقلال إرادة الله سبحانه و مشيئته فى فعل العبد، فيوهم الجبر فلذا أسقط عليه السلام الباء، و قيل: كان غرض يونس من إدخال الباء بيان أن الله تعالى أعطى العبد القدرة و الاختيار، ثم هو فعل الفعل بما أعطاه الله و هو مستقل فى الفعل، فأراد عليه السلام نفي التفويض فأسقط الباء، و فى بعض النسخ بدون الباء فلا يعقل فرق إلا بنحو التقرير، لكن فى تفسير على بن إبراهيم: و لكنى أقول لا يكون إلا ما شاء الله و قضى و قدر، فقال: ليس هكذا يا يونس، و لكن لا يكون إلا ما شاء الله و قدر و قضاء فيكون الاختلاف بينهما فى الترتيب، فإن القدر مقدم على القضاء كما فى الأخبار، فلذا غير عليه السلام الترتيب ليكون الترتيب الذكرى موافقا للترتيب الواقعى، و لعل التوافق صدر من النسخ ثم ألحقوا الباء لحصول الاختلاف. قوله عليه السلام: هى الذكر الأول، أى الإثبات مجملا فى لوح المحو و الإثبات، و قيل العلم القديم. قوله: هى العزيمة، العزيمة: تأكد الإرادة، و لعل المراد بها هنا الإثبات ثانيا مع بعض الخصوصيات أو الأخذ فى خلق أسباب وجوده البعيدة، و قيل: المعنى أن المشية فىنا هى توجه النفس إلى المعلوم بملاحظة صفاته و أحواله المرغوبة، الموجبة لحركة النفس إلى تحصيله، و هذه الحركة النفسانية فىنا و انبعاثها لتحصيله هى العزم و الإرادة و فى الواجب تعالى ما يترتب عليه أثر هذا التوجه، و يكون بمنزلة. قوله عليه السلام: هى الهندسة، الهندسة: على وزن دحرجة مأخوذ من الهنداز (معرب انداز) فأبدلت الزاى سينا لأنه ليس فى كلام العرب دال بعدها زاى، فالهندسة (معرب اندازه) أى المقدار، و المهندس مقدر مجارى القناة حيث تحفر، ثم عمم فى تحديد مجارى الأمور كلها، فالقدر إثبات خصوصيات ما أراد إيجادها فى اللوح من أمانة بقاءه و وقت فنائه و أشباه ذلك، أو ترتيب أسباب وجوده إلى حيث ينتهى إلى علله الخاصة المعينة

لخصوصياته، أو فينا عبارة عن تعيين حدود ما يريده من عرضه و طوله و سمكه و إحكامه على وجه يبقى زمانا طويلا أو قصيرا، و فيه تعالى ما يناسبه من ترتيب الأسباب، و القضاء هو الإبرام أى إحكام المراد، و إقامة عينه أى إيجاده، و فى أفعال العباد إقدار العبد و تمكينه و رفع الموانع عنه.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ١٨٦

\*\*\*\*\*

## ٥- الحديث

٥٠٥ / ٥ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَمَرَ الْيَمَانِيِّ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ، فَعَلِمَ مَا هُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ، وَأَمَرَهُمْ

ص: ٣٨٣

---

١-٣ . فى «ف» وشرح المازندراني : «شىء».

٢-٤ . الباء موجودة فى أكثر النسخ فى كلام يونس دون كلامه عليه السلام ، فالفرق بينهما بالباء . إذ كلام يونس يدل على العلية واستقلال إرادة الله فى فعل العبد فيوهم الجبر ولذا أسقط عليه السلام الباء . وفى «ف» وحاشية «ج»: «ما» بدون الباء، فالفرق لا يعقل إلا بنحو التقرير . وكذا فى تفسير القمى، مع تقديم «قضى» على «قدر» فى كلام يونس، فالفرق فى الترتيب. ولعلّ التوافق صدر من النسخ، ثم ألحقوا الباء لحصول الاختلاف . أنظر : مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٨٥ .

٣-٥ . فى «ض ، بح ، بر ، بس» : «قال».

٤-٦ . فى «بح» : «بما».

٥-٧ . فى حاشية «ف» وشرح صدر المتألهين : «قال».

۶-۸ . «العزيمة»: مصدر بمعنى الجِدِّ والقطع في الأمر ، وتأكد الإرادة والرأى. أنظر : النهاية ، ج ۳ ، ص ۲۳۱ (عزم).

۷-۹ . في حاشية «ف»: «قال».

۸-۱۰ . في «ف»: «قال» .

۹-۱۱ . في شرح المازندرانی وتفسير القمى : «هو».

۱۰-۱۲ . «الهندسة»: مأخوذ من الهنداز ، وهي فارسيّة ، فصيرت الزاى سينا؛ لأنه ليس فى شىء من كلام العرب زاى بعد الدال ، فالهندسة معرّب هندازة بلغة الفرس القديم، ويقال لها فى فرس زماننا : «اندازه» يعنى المقدار . أنظر : الصحاح ، ج ۳ ، ص ۹۹۲ (هندس) ؛ شرح صدر المتألّهين ، ص ۴۰۷ .

۱۱-۱۳ . فى «بح» : - «قال».

۱۲-۱۴ . فى «ض» وحاشية «ف»: «فسألته أن يأذن لى».

۱۳-۱۵ . تفسير القمى ، ج ۱ ، ص ۲۴ ، بسنده عن يونس مع اختلاف يسير الوافى ، ج ۱ ، ص ۵۴۲ ، ح ۴۴۴ .

وَنَهَاهُمْ، فَمَا أَمَرَهُمْ بِهِ مِنْ شَيْءٍ، فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ (۱) إِلَى تَرْكِهِ، وَلَا يَكُونُونَ آخِذِينَ وَلَا تَارِكِينَ  
إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (۲) . (۳)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

امام صادق عليه السلام فرمود: همانا خدا خلق را آفرید و دانست که آنها بچه راهی میروند و ایشان را امر کرد و نهی فرمود: هر امری که بایشان نمود راهی بترکش برای آنها گذاشت (بطوری که با اختیار خود بجا آوردند و مجبور و ناچار نباشند) و انجام ندهند و ترک نکنند مگر باذن خدا.



ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- ابراهیم بن عمر یمانی از حضرت صادق (علیه السلام) فرمود: خدا خلق را آفرید و سرانجام آنها را می دانست با این حال به آنها امر و نهی کرد و به هر چه امرشان کرد راه مخالفت آنها را باز گذاشت و آنها هر چه بکنند و نکنند به اذن خدا است یعنی با اعلام او نسبت به سرانجام روشی که اتخاذ کنند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- امام صادق علیه السلام فرمود: خدا خلق را آفرید و سرانجام آنها را می دانست با این حال به آنها امر و نهی کرد و به هر چه امرشان کرد راه مخالفت آنها را باز گذاشت و آنها هر چه بکنند و نکنند به اذن خداست.

\*\*\*

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۱۱

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح اشار الى جهتى الجبر و الاختيار لعباد فى فعلهم فقوله: ان الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه، اشارة الى الجبر، لان ما خالف علمه تعالى فهو يمتنع ان يوجد و ما وافق علمه يجب ان يوجد. وقوله: و امرهم و نهاهم دال على القدرة و الاختيار للعبد و الاّ فلا فائدة للامر و النهى، و قوله: فما امرهم به من شىء فقد جعل لهم السبيل الى تركه، و يفهم بقرينة المقام و مقايسة الكلام و ما نهاهم عنه من شىء فقد جعل لهم السبيل الى فعله، صريح فى اثبات الاختيار له و ان له ان يفعل و له ان يترك نظرا الى قوته و تمكنه من الفعل و الترك، و هذا اى امكان صدور الفعل و لا صدوره جواز حصول الترك و لا حصوله لا ينافى وجوب احدهما و امتناع مقابله، لان هذا الامكان بالقياس الى ذات العبد و قدرته و ذلك الوجوب لاحدهما بالنسبة الى اسبابه و علله و بالنسبة الى سابقة علم الله و قضائه فلا منافاة بينهما. و قوله: و لا يكونون آخذين و لا تاركين الا باذن الله صريح فى الجبر، لان المراد باذن الله ايجابه و ايجاده لشىء بتوسط فاعله المباشر له كما فى قوله تعالى فى حق عيسى (ع):

وَ تَبَرَّئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي

، فثبت و تبين من هذا ان الفعل صادر من الانسان و فائض من الله. قال الغزالي فى كتابه المسمى بالاحياء: فان قلت: كيف الجمع بين الشرع و التوحيد؟ و معنى التوحيد ان لا فاعل و لا مؤثر فى الوجود الاّ الله و معنى الشرع اثبات الافعال للعباد؟ فان كان العبد فاعلا فكيف يكون الله فاعلا؟ و ان كان الله فاعلا كيف يكون العبد فاعلا، و مفعول واحد بين فاعلين غير معقول؟ فاقول: نعم ذلك غير مفهوم اذا كان للفاعل معنى واحد و ان كان له معنيان، و يكون الاسم مجملا مرددا بينهما لم يتناقض ما يقال: قتل الامير فلانا و يقال: قتله الجلاد، و لكن كل منهما بمعنى اخر، فكذلك هاهنا فيكون معنى كون الله فاعلا انه المخترع الموجد، و معنى كون العبد فاعلا انه المحل الذى خلقت

فيه القدرة بعد ان خلق الله تعالى فيه الإرادة بعد ان خلق الله فيه العلم، فارتبطت القدرة بالارادة و الحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط و ارتبطت بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة و ارتباط المخترع بالمخترع، و كل ما له ارتباط بقدرة فانّ محل القدرة فيه يسمى فاعلا له كيف ما كان الارتباط، كما يسمى الجلاذ قاتلا و الامير قاتلا، لان الفعل بقدرتهما و لكن على وجهين مختلفين، فكذلك ارتباط المقدور بين القدرتين. و لاجل توافق ذلك و تطابقه نسب الله الافعال في القرآن مرة الى الملائكة و مرة الى العباد و مرة الى نفسه قال تعالى:

قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ

، وقال:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا

، وقال:

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ

، وقال:

أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا

، انتهى.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ ، ص ٢٩٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الخامس قوله رحمه الله: عن الفضل بن شاذان السند صحيح، لما قد أسلفنا تحقيقه مرارا في محمد بن اسماعيل. قوله رحمه الله: عن ابراهيم بن عمر اليماني الصنعاني الذي يروى عنه كتابه ورواياته حماد بن عيسى وغيره، وقد وثقه النجاشي ونقل توثيقه عن الموثقين حيث قال فيه: شيخ من أصحابنا ثقة، روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، ذكر ذلك أبو العباس وغيره. يعني بأبي العباس ابن نوح وبغيره جماعة من وجوه أرباب التوثيق وأعيانهم. وأما قول ابن الغضائري في تضعيفه فلا يصلح للتعويل عليه في جرح مثل هذا الشيخ الجليل، ورد شهادة أولئك الثقات الاثبات، وما في حواشي الخلاصة لبعض المتأخرين مردود من وجوه عديدة فصلناها في معلقاتنا.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٣٨٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: خلق الخلق فعلم. [ص ١٥٨ ح ٥] أقول: يدلّ على أنّ العلم تابع مع أنّ علمه تعالى سابق أزلّ. ولعلّ المراد من التابعية هو التابعية في التطابق. قال العلامة في مناهج اليقين: لا بدّ في العلم من المطابقة، وإلا لكان جهلاً، وهو حكاية عن العلوم وتابع له لا على أنّه يتأخّر عنه في الوجود بل على معنى أنّه لولا تحقّق المعلوم على حاله، لما صحّ تعلّق العلم به على تلك الحالة، وسواء تقدّم العلم أو تأخّر، فإنّه بهذه الحالة. ولا يستبعد ذلك؛ فإنّ الحكاية كما يتأخّر فقد يتقدّم. قال عليه السلام: إلاباذن الله. [ص ١٥٨ ح ٥] أقول: أى بعدم إحدائه مانعاً عقلياً مخرجاً له عن القدرة لا مانعاً علمياً أى ما يعلم تعالى معه عدم الأخذ أو الترك اختياراً.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٨٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: فاء در فَعَلِمَ برای تعقیب است. عَلِمَ به صیغه ماضی غایب و معلوم باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ». یا بابِ تفعیل است. اَلْعَلِمَ (به فتح عین و سکون لام) و التَّعْلِيمُ : نشان کردن. فاء در فَمَا برای تفریع است. و اشارت است به این که امر و نهی، محبور سفاقت است. و در آن جمله، اقتضای هست؛ چه این نیز مراد است که: «وَمَا نَهَاہُمْ عَنْهُ مِنْ شَیْءٍ، فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَىٰ اٰخِذِهِ». تفسیر اذن، گذشت در شرح حدیثِ اوّلِ بابِ بیست و پنجم. و بنابر آن، ردّ است بر معتزله در تفویض ثانی ایشان. و می تواند بود که مراد این جا اعمّ از آن و از مشیت و اراده و قدر و قضا باشد و ردّ باشد بر معتزله در تفویضِ اوّل نیز. یعنی: روایت است، جعفر صادق علیه السلام گفت که: به درستی که الله تعالی آفرید بندگان را، پس نشان کرد در ایشان آنچه را که ایشان بازگشت کنندگان اند سوی آن از ایمان و کفر و طاعت و معصیت. و امر کرد ایشان را و نهی کرد ایشان را. پس آنچه امر کرده ایشان را به آن، هر چه باشد، پس به تحقیق گردانیده برای ایشان راه سوی ترک آن. و هر چه نهی کرده ایشان را از آن، هر چه باشد، پس به تحقیق گردانیده برای ایشان راه سوی فعل آن. و نمی باشند بندگان، فاعلانِ مَأْمُورٍ بِهِ یا مَنہیٌّ عَنْہُ و نہ تارکانِ مَأْمُورٍ بِهِ یا مَنہیٌّ عَنْہُ مگر به اذن او.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۶۳

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: بیان بین للأمر بین الأمرین بما لا مزید علیہ. (ما هم صائرون إلیہ) ای باختیارهم. (وَأمرهم ونہاہم) لعدم علیّة العلم وتحقق السبیل إلی الطرفین لمکان الاختیار. (فما أمرهم) بیانیّة. ووجه الاستثناء محالیّة فاعلیّة العبد بدون خالقیتہ الربّ ولا خالق سوی الله، ولحکمتہ الحیلولة أو التخلیة توفیقاً أو خذلاناً. قال برهان الفضلاء: الاستثناء ردّ علی المعتزلة فی تفویضهم الثانی، وهو صدور الفعل عن العبد بدون اذنه تعالی، وفي متن الحدیث اقتصار للاختصار. وما نہاہم عنہ من شئ فقد جعل لهم السبیل إلی أخذہ؛ وذلك لأنّ تکلیف المجبور لیس من أفعال العدل الحکیم. وقال الفاضل

الإسترابادى: سيجىء فى الأحاديث أنّ إذن الله مقارن لحدوث الفعل والترك، فإنّ مصداقه الحيلولة أو التخلية، والإذن آخر الخصال، وسيجىء فى باب الاستطاعة تفسيره . وقال السيّد الأجلّ النائينى: «فما أمرهم به» أى كلّ ما تعلق به الأمر جعل للمأمور سبيل إلى تركه بإعطاء القدرة له، وإمكان المأمور . ولا منافاة بين إمكانه بالذات قبل الإرادة الحتمية ووجوبه بالعرض بعدها. والمراد الإمكان قبل الإرادة الحتمية، فلا يُقال المأمور به واجب ضرورى الوجود عند اجتماع أسباب وجوده، وممتنع ضرورى العدم عند عدم اجتماع أسباب وجوده فلا إمكان له. «ولا يكونون آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله» إشارة إلى عدم استقلالهم فيما لهم من الفعل والكفّ والترك .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٤٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول كالصحيح. قوله عليه السلام: فقد جعل لهم السبيل، قال بعض المحققين: أى كل ما تعلق به الأمر جعل للمأمور سبيل إلى تركه بإعطاء القدرة له، وإمكان المأمور به. فإن قيل: المأمور به واجب ضرورى الوجود عند اجتماع أسباب وجوده وممتنع ضرورى العدم عند اجتماع أسباب الوجود، فلا إمكان له؟ قيل: المقصود الإمكان قبل الإرادة الحتمية، وهى من أسباب الوجود، فلا وجوب قبلها، و لزوم وقوع العدم عند عدم اجتماع الشرائط لا ينافى الإمكان، فإن الممكن الذى لا يلحقه وجوب لعلته الموجبة، لا إيجاب لعدمه من عدم علته، كما لا تأثير من عدم علته فى عدمه، فالممكن مع إمكان وجوده بوجود علته يكون معدوما لعدم علته فوجوب عدمه عبارة عن ضرورة عدم انفكاك العدم عن العدم، لا ضرورة عدم حاصل فيه بإيجاب من موجب، وبخلاف وجوب وجوده فوجوب الوجود من الفاعل لا يجامع الإمكان بمعنى عدم ضرورة نسبة الوجود ومقابلته إلى الماهية ولو بإيجاب من الموجب، و لزوم العدم يجامع الإمكان بمعنى عدم ضرورة أحدهما للماهية ولو بإيجاب موجب، و مرجع هذا اللزوم إلى ما هو بمنزلة الوجوب اللاحق، فالممكن بإمكانه مجردا من

إيجاب موجب إنما يكون معدوماً و هذا الإمكان مصحح الطلب. و الحاصل أن مناط الوجود للممكن، الوجوب الحاصل لوجوده من علته الموجبة أى إيجابها إياه، و مناط العدم للممكن عدم إيجاب موجب إياه لا إيجاب موجب لعدمه، و إذا كان المعدوم يمكن وجوده بموجبه صح طلب إيجاده بإيجابه بموجبه، و طلب الكف عن إيجاده بعدم إيجابه بموجبه، و كذا لزوم عدم إرادة الفاعل لعدم أسبابها لا ينافى الأمر بإرادته انتهى . و لعل المراد بالإذن رفع الموانع التى من جملتها تعلق الإرادة الحتمية من الله تعالى بصدده. و الحق أن تأثير جميع المؤثرات مشروطة بذلك كإحراق النار فإنه مشروط بعدم تعلق إرادته سبحانه بعدمه، فإذا تعلق لم تؤثر كما لم تحرق إبراهيم عليه السلام، و تأثير السيف فى قطع اللحم و شبهه مشروط بذلك، فكما أن الإحراق و القطع مشروطان بشرائط كثيرة من قابلية المادة و مجاورة المؤثر و غيرهما فكذا مشروطان بعدم تعلق الإرادة الحتمية من ذى القدرة القاهرة و القوة الغالبة بخلافهما، و لا يتأتى التصديق بمعجزات الأنبياء و الأوصياء صلوات الله عليهم إلا بذلك، و به يستقيم مدخلية إرادة الله سبحانه فى أعمال العباد مع اختيارهم، و هو المراد بالتخلية. أقول: و روى الشيخ أحمد الطبرسى فى كتاب الاحتجاج عن على بن محمد العسكرى عليه السلام أن أبا الحسن موسى عليه السلام قال: إن الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه، فأمرهم و نهاهم، فما أمرهم به من شىء فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به، و ما نهاهم عنه من شىء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، و لا يكونون آخذين و لا تاركين إلا بإذنه، و ما جبر الله أحداً على معصيته، بل اختبرهم كما قال:

لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

\* قوله عليه السلام: و لا يكونون آخذين و لا تاركين إلا بإذنه، أى بتخليته و علمه انتهى و الظاهر أن التفسير من المؤلف (ره). أقول: و يومى إلى ما ذكرنا ما ذكره الشيخ السعيد المفيد فى كتاب المقالات حيث قال: إن الإرادة التى هى قصد الإيجاد أحد الضدين الخاطرين ببال المرید موجبة لمرادها، و أنه محال وجودها و ارتفاع المراد بعدها بلا فصل، إلا أن يمنع من ذلك من فعل غير المرید، و هذا مذهب جعفر بن حرب و جماعة من متكلمى البغداديين و هو مذهب البلخى، و على خلافه مذهب

الجبائى و ابنه و البصريين من المعتزلة و الحشوية و أهل الأخبار. و قال الشيخ أبو على الطبرى رحمه الله: فى قوله تعالى:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

اختلفوا فى تفسير الإذن على أقوال: الأول أن يكون الإذن هو الأمر أى يأمر ملك الموت بقبض الأرواح فلا تموت أحد إلا بهذا الأمر الثانى أن المراد به الأمر التكوينى كقوله:

أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

و لا يقدر على الحياة و الموت أحد إلا الله الثالث أن يكون الإذن هو التخلية و الإطلاق، و ترك المنع بالقهر و الإجبار، و به فسر قوله تعالى:

وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

أى بتخليته، فإنه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر الرابع أن يكون الإذن بمعنى العلم و معناه إن نفسا لا تموت إلا فى الوقت الذى علم الله موتها فيه. الخامس قال ابن عباس: الإذن هو قضاء الله و قدره، فإنه لا يحدث شىء إلا بمشيئة الله و إرادته.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٨٨

\*\*\*\*\*

## ٦- الحديث

٦ / ٤٠٦ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ حَفْصِ بْنِ قُرْطِبٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ، فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ (٤) الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بغيرِ مَشِيئَةِ اللَّهِ، فَقَدْ أَخْرَجَ



اللّٰهُ مِنْ سُلْطَانِهِ؛ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ (٥) بِغَيْرِ قُوَّةِ اللّٰهِ، فَقَدْ كَذَّبَ عَلَيَّ اللّٰهُ؛ وَمَنْ كَذَّبَ عَلَيَّ  
اللّٰهُ، أَدْخَلَهُ اللّٰهُ، (٦) النَّارَ (٧) « (٨).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق از قول پیغمبر (صلی الله علیه و آله) فرماید هر که معتقد باشد که خدا بزشتکاری فرمان  
میدهد بر خدا دروغ بسته و هر که معتقد باشد که خیر و شر بغیر خواست خداست، خدا را از  
سلطنتش بیرون کرده و هر که معتقد باشد که ارتکاب گناه با نیروی خدا نیست بر خدا دروغ بسته و  
هر که بر خدا دروغ بندد خدا او را بدوزخ برد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امام صادق (علیه السلام) فرمود: رسول خدا فرموده است: هر که معتقد است خدا امر به بدی و  
هرزگی می کند به خدا دروغ بسته و هر که خوبی و بدی را بی خواست خدا می داند خدا را از  
سلطنتش بر کنار دانسته. و هر که گمان برد گناهان ما به نیروی است که خدا نداده است بر خدا  
دروغ بسته و هر که به خدا دروغ بندد او را به دوزخ برد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۶- امام صادق علیه السلام از قول پیامبر فرموده است: هرکس معتقد است خدا امر به بدی و هرزگی می کند به خدا دروغ بسته و هرکس خوبی و بدی را بی خواست خدا بداند خدا را از سلطنتش برکنار دانسته. و هرکس گمان برد گناهان ما وابسته به نیروئی است که خدا نداده است بر خدا دروغ بسته و هرکس به خدا دروغ بندد او را به دوزخ برد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۱۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح الزعم الاول مذهب المجبرة الزاعمين ان السيئات و الفواحش بإرادة الله و حكمه و الزعم الثانى القدرية الزاعمين ان الشرور و المعاصى ليست بمشيئة الله و قدرته، فيلزم عليهم ان يجرى فى ملك مالک الملوك ما ليس بقدرته و اختياره و يجرى فى ملكه ما يكرهه و يقبحه و لا يقدر على دفعه او يقدر و لا يفعل و يرى الشرور و القبائح و انواع الظلم و الجور و الاديان الفاسدة و الممل الباطلة و استيلاء الاعداء على الأنبياء و الاولياء عليهم السلام و قتلهم العباد و اسرهم الامهات و الاولاد و تخريبهم البلاد و يقدر على دفعا ثم لا يدفعها حتى يكون العالم على ابلغ نظام و اكمل تمام و ذلك محال. فان قالوا ان التقدير الازلى يمنعه عن ذلك فيقال: كون التقدير الازلى ان كان واجبا ان يكون على هذا الوجه الذى هو الواقع بحيث ما كان يصح الوجود الا كما هو عليه فصح اللزوم و الجبر و ثبت كون الامر كله لله. و ان كان ممكنا و اختاره لما فيه من المصلحة فأى مصلحة فى ان يهتك بالفقر كثيرا من ارباب الستر و يرفض بأيام صغار عن حضانة مرضعاتهم فيبتليهم و

يبتليها ويرسل العاهات و الشدائد الكثيرة على اهل الله و عباده الصالحين فلم ما جمع لهم سلامة الدنيا و سعادة العقبى؟ و اى مصلحة للجاهل فى جهله و للشقى فى شقائه؟ فعلم ان هذا الترتيب و النظام و التفاوت و الانقسام و وجود الخيرات و الشرور و حصول المنافع و المضار و السعادة و الشقاوة كلها بقضاء الله و امره و حكمه و ان لا مؤثر و لا حاكم و لا مدبر غيره بل الكلّ تحت امره و تأثيره و حكمه و تسخيريه، و هذا لا ينافى اثبات الوسائط و الفواعل و قوة الفاعلين و قدرة القادرين، لانّها مسخرة بزمام التقدير مقيّدة بسلسلة التقدير محكومة بحكم القضاء و التدبير و إليه الاشارة بقوله تعالى: و من زعم انّ المعاصى بغير قوة الله فقد كذب على الله و من كذب على الله ادخله الله النار. قال ابو حامد فى كتاب التوحيد من كتب الاحياء: انّ حاصل هذا التوحيد ان ينكشف لك ان لا فاعل الا الله و ان كل موجود من خلق و رزق و حياة و قدرة و فوت فالمتفرد بابداعه و اختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه، و اذا انكشف لك هذا لم تنظر الى غيره، بل كان منه خوفك و رجاؤك و عليه اعتمادك و اتكالك دون غيره، و علمت ان ما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات و الارض، و اذا انفتحت لك ابواب المكاشفة اتضح لك هذا و انما يصدك الشيطان عن هذا التوحيد فى مقامين: احدهما الالتفات الى اختيار الحيوانات و الثانى الالتفات الى فعل الجمادات . اما الالتفات الى الجمادات كاعتمادك على المطر فى خروج الورق و نباته و نمائه و على الغيم فى نزول المطر و على البرد فى اجتماع الغيم و على الرّيح فى استواء السفينة و سيرها، و من انكشف له امر العالم كما هو عليه علم ان الرّيح هو الهواء لا يتحرك بنفسه ما لم يحرك، و كذا الكلام فى محركه و هكذا حتّى ينتهى الى المحرك الاوّل الذى لا محرك له و لا هو متحرك فى نفسه. فالتفات العبد فى النجاة فى البحر الى الرّيح يضاهى التفات من اخذ للقتل فكتب الملك توقيعاً بالعفو عنه، فاخذ يشتغل بذكر الحبر و الكاغذ و القلم الذى كتب التوقيع و يقول: لو لا القلم لهلكت، فيرى نجاته من القلم لا من محرك القلم و هذا غاية الجهل، فالشمس و القمر و المطر و الغيم و الارض و كل جماد و حيوان فى القبضة القدرة سخرة تسخير القلم فى يد الكتاب، و اذا انكشف لك انّ جميع ما فى السموات و الارض مسخر على هذا الوجه انصرف عنك الشيطان خائبا و ايس من مزج توحيدك بهذا الشرك و يأتىك فى المهلكة الثانية و هى الالتفات الى اختيار

الحيوانات فى افعالها الحيوانية فيقول: كيف ترى الكل من الله و هذا الانسان يعطيك الرزق باختياره فان شاء اعطاك و ان شاء قطع عنك و يقول له أيضا: نعم ان كنت لا ترى القلم الا مسخرا فكيف لا ترى الكاتب بالقلم و هو المسخر له؟ و عندها زلت اقدام الاكثرين الا عباد الله الذين لا سلطان عليهم للشيطان، فيشاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخرا مضطرا كما شاهد الضعفاء كون القلم مسخرا، و عرفوا ان غلط الضعفاء فى ذلك كغلط النمل مثلا لو كانت تدب على الكاغذ فرأت رأس القلم يسود الكاغذ فلم يمتد بصرها الى اصابعه و يده فضلا عن صاحب اليد، فغلطت و ظنت ان القلم هو المسود للبياض، و ذلك لقصور بصرها عن مجاوزة رأس القلم لضيق حدقتها. فكذلك من لم يشرح الله بنوره صدره قصرت بصيرته عن جبار السموات و الارض و مشاهدة كونه قهارا و راء الكل، فوقف فى الطريق على الكاتب و هو جهل محض، بل ارباب القلوب و المشاهدات هم الذين انطق الله فى حقهم كل ذرة فى الارض و السموات بقدرته التى نطق بها كل شىء حتى سمعوا تسبيحها و تقديسها و شهادتها على انفسها بالعجز بلسان ذلق يتكلم بلا صوت و حرف لا يسمعه الذين هم عن السمع لمعزولون، و ليس المراد السمع الظاهر الذى لا يجاوز الاصوات و ان الحمار شريك فيه، بل المراد سمع عقلى يدرك به كلام ليس بحرف و لا صوت و لا هو عربى و لا عجمى. ثم نقل حكاية فى المثال الذى كان فيه تقريبا للفهم و نحن نذكرها اختصارا: قال: قال بعض الناظرين عن مشكاة نور الله تعالى للكاغذ و قد رآه اسود و وجهه: ما بال و جهك اسود بعد ما كان ابيض مشرقا؟ فقال: ما انصفتنى فى هذه المطالبة، فان ما سودت و جهى بنفسى و لكن سل الحبر، فانه سافر عن وطنه و مستقره الذى هو قعر المداد فنزل بساحة و جهى و سوده ظلما و عدوانا. فقال: صدقت فسأل الحبر عن ذلك فقال: ما انصفتنى فانى كنت ساكنا فى المحبرة عازما ان لا ابرح منها فاعتدى على القلم و اجلانى عن بلدى فالسؤال عليه لا على. فقال: صدقت ثم سأل القلم عن سبب ظلم تعديه فقال: سل اليد و الاصابع، فانى كنت قصبنا نابتا على شاطئ الانهار متنزها بين خضر الاشجار فجتتى إليه بسكين و اقلعتنى من اصلى و مزقت على ثيابى و شققت رأسى ثم غمستنى فى سواد الحبر و مرارته و تمشيني على قمة رأسى فما جرمى؟ ففتح عنى و سل من قهرنى. فقال: صدقت ثم سأل اليد عن ظلمها للقلم فقالت اليد ما انا الا لحم و عصب، فهل رأيت لحما يظلم او جسما يتحرك

بنفسه؟ و انما انا مركب مسخر ركبنى فارس يقال له القدرة و القوة ،فهى التى ترددنى و تجول بى فى نواحي الارض فلا معاملة بينى و بين القلم فسأل القدرة. فقال: صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها و استخدامها لليد فقالت: دع عنك لومى و معاتبى فكم من لائم ملوم و كم من ملوم لا ذنب له؟ و كيف ظننت انى ظلمتها لما ركبتها و لو كنت راكبة قبل التحريك ما كنت احركها، بل كنت ساكنة نائمة نوما ظن بى ظانون انى ميتة او معدومة حتى جاءنى موكل ازعجنى و ارهقنى الى ما ترى منى و هذا الموكل يسمى بالارادة. فقال: صدقت ثم سأل الإرادة ما الذى قواك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة حتى صرفتها الى التحريك و ازعجتها و ارهقتها ارهاقا لم تجد عنه مخلصا و مناصا؟ فقالت الإرادة: لا تعجل على فعل لنا عذرا و انت تلوم، فانى ما انتهضت و لكنى انهضت و ما انبعثت و لكنى بعثت بحكم حاكم قاهر و امر امر جازم ورد على من حضرة القلب رسول العلم بالاشخاص المقدره فاشخصتها بالاضطرار، فانى مسكين مسخر تحت قهر العلم و العقل و لا ادري باى جرم وقعت عليه و سخرت له و الزمت طاعته، و لكنى ادري انى لا طاقة لى على مخالفته مهما جزم حكمه، لعمري ما دام هو فى التردد مع نفسه و التحير فى حكمه، فانا ساكنة لكن مع استشعار و انتظار لحكمه، فاذا انجزم حكمه انزعجت بطبع و انقهار تحت طاعته فسل العلم عن شأنى و دع عتابك. فقال: صدقت و اقبل على العلم و العقل و القلب مطالباً لهم و معاتباً اياهم على استنهاض الإرادة و ترشيحها لاشخاص القدرة فقال العقل: اما انا فسراج ما اشتعلت بنفسى و لكنى اشتعلت ، و قال القلب، اما انا فلوح ما انبسطت بنفسى و لكنى بسطت، و قال العلم: اما انا نقش نقشت فى بياض لوح القلب لما اشرق سراج العقل و ما انخططت بنفسى، و كم كان هذا اللوح قبلى خاليا عنى؟ فسأل القلم عنى فان الخط لا يكون الا بالقلم. فعند هذا يصرخ السائل و لم يقنعه جوابه و قال: قد طال تعبى فى هذا الطريق و كثرت منازلى و لا يزال يحيلنى من طمعت فى معرفة هذا الامر منه الى غيره، و لكنى قد كنت اطيب نفسا بكثرة التردد لما كنت اسمع كلاما مقبولا فى الفؤاد و عذرا ظاهرا فى دفع السؤال. فاما قولك: انى خط انما خطنى قلم فلست افهمه، لانى لا اعلم قلما الا من القصب و لا لوحا الا من العظم او الخشب و لا خطأ الا بالحبر و لا سراجا الا من النار، و انى لا سمع فى هذا المنزل حديث اللوح و السراج و الخط و القلم و لا اشاهد من ذلك شيئا اسمع جعجعة و لا ارى

طحانا؟ فقال له القلم: صدقت فيما قلت فبضاعتك مزجاة و زادك قليل و مركبك ضعيف و المهالك فى الطريق الذى توجهت إليه كثيرة، فالصواب لك ان تنصرف و تدع ما انت فيه و ان كنت راغبا فى استتمام الطريق الى المقصد فائق سمعك و انت شهيد. و اعلم ان العوالم فى طريقك هذا ثلاثة: عالم الملك و الشهادة و هو اولها، و لقد كان الكاغذ و الحبر و القلم و اليد من هذا العالم، و قد جاوزت تلك المنازل بسهولة. و الثانى عالم الملكوت و هو ورائى، فاذا جاوزت انت انتهيت الى سائر منازلها و فيها المهامة الفسيحة و الجبال الشاهقة و البحار المغرقة و لا ادري كيف تسلم منها . و الثالث عالم الجبروت و هو بين عالم الملك و الملكوت و لقد قطعت منها ثلاثة منازل، اذ فى اوله منزل القدرة و الإرادة و العلم و هو واسطة بين عالم الملك و الملكوت يشبه سفينة التى هى فى الحركة بين الارض و الماء. فقال السائل: قد تحيرت فى امرى و استشعر قلبى خوفا مما وصفته من خطر الطريق، و لست ادري اطيع قطع هذه المهامة التى وصفتها أم لا؟ فهل لذلك من علامة؟ فقال: نعم! افتح بصرک و اجمع ضوء عينيك و حدقه نحوى، فان ظهر لك القلم الذى به انكبت فى لوح القلب فيشبه ان تكون اهلا لذلك. فقال السائل: لقد فتحت بصرى و حدقته فوالله ما ارى قسبا و لا خشبا و لا اعلم قلما الا كذلك. فقال العلم: لقد ابعدت النجعة، أ ما سمعت ان متاع البيت يشبه رب البيت؟ أ ما علمت ان الله تعالى ذاته لا يشبه سائر الذوات؟ فكذلك لا يشبه يده الا يدي و لا قلمه الا اقلام و لا كلامه سائر الكلام و لا خطه سائر الخطوط؟ و هذه امور إلهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى فى ذاته بجسم و لا فى مكان بخلاف غيره، و لا يده لحم و عظم و دم بخلاف الايدي و لا قلمه من قصب و لا لوحه من خشب و لا كلامه بحرف و صوت و لا خطه برقم و رسم، فان كنت لا تشاهد هذا هكذا فما اراك الا مخنثا بين فحولة التنزيه و انوثة التشبيه مذبذبان هذا و ذاك، لا الى هؤلاء و لا الى هؤلاء، فكيف نزهته ذاته و صفاته و كلامه و اخذت تتوقف فى يده و قلمه و لوحه و خطه؟ فكن منزها صرفا و مقدسا فحلا فلعلك تجد على النار هدى و لعلك من سرادقات العزة تنادى كما نودى موسى:

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ . فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه و انه مخنث فى التشبيه و التنزيه، فاشتعل قلبه نارا من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص، و لقد كان زيتته فى مشكاة

قلبه يكاد يضىء ولو لم تمسسه نار. فلما نفخ فيه العلم بحدّته اشتعل زيتته فاصبح نورا على نور فقال له العلم: اغتتم الآن الفرصة و افتح بصرك فلعلك تجد على هذه النار هدى، ففتح بصره فانكشف له القلم الالهى فاذا هو كما وصفه العلم فى التنزيه، و هو يكتب على الدوام فى قلوب البشر كلهم اصناف العلوم و كان له فى كل قلب رأسا و لا رأس له. فقضى منه العجب و قال: نعم الرفيق العلم، جزاه الله عنى خيرا، اذا لان ظهر لى صدق انبائه عن اوصاف القلم فانى اراه الآن قلما لا كالأقلام. فعند هذا ودع العلم و شكره فقال: لقد طال مقامى عندك و انا عازم على السفر الى حضرة القلم فاسأله عن شأنه، فسار إليه و قال: ايها القلم ما بالك تخط على الدوام فى القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى اشخاص القدرة و صرفها الى المقدورات؟ فقال: لقد نسيت ما رأيت فى عالم الملك و الشهادة و سمعته من جواب القلم اذا سألته فاحالك على اليد فقال: ما لى لم انس ذلك؟ فقال: جوابى مثل جوابه. قال: كيف و انت لا تشبهه؟ قال القلم: أ ما سمعت ان الله خلق ادم على صورته؟ قال: بلى! قال: فاسأل عن شأن المقلب يمين الملك فانى فى قبضته، هو الذى يرددنى و انا مقهور مسخر، فلا فرق بين القلم الالهى و قلم الآدمى فى معنى التسخير، و انما الفرق فى ظاهر الصورة. فقال: و من يمين الملك؟ فقال القلم: أ ما سمعت قوله تعالى:

وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ

، هو الذى يرددها. فسار السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده و رأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم و لا يجوز وصف شىء من ذلك و لا شرحه، بل لا يحوى مجلدات كثيرة عشر عشر وصفه. و بالجملة انه يمين لا كالايمان، و يد لا كالايدى، و اصبع لا كالاصابع، فيرى القلم متحركا فى قبضته، فظهر له عذر القلم فسأل عذر اليمين عن شأنه و تحريكه للقلم فقال: جوابى ما سمعت من اليمين الذى فى عالم الشهادة و هو الحوالة الى القدرة، اذ إليه لا حكم لها فى نفسها و انما محركها القدرة لا محالة. فسار السالك الى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب ما استحقق عندها قبل ذلك، فسألها عن تحريك اليمين فقال: انما انا صفة فاسأل القادر اذا العهدة على الموصوفات لا على

الصفات. و عند هذا كاد ان يزيغ و يطلق بالجرأة لسان السؤال فثبت بالقول الثابت و نودى من وراء سرادات العزة :

لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُونَ

،فغشيته الحضرة فخر صعبا يضطرب فى غشيته مدّة،فلما افاق قال:سبحانك تبت أليك و توكلت عليك و آمنت بانك الملك الجبار الواحد القهار،فلا اخاف غيرك و لا ارجو سواك و لا اعوذ الا بعفوك من عقابك و برضاك من سخطك. فعند هذا رجع السالك و اعتذر من أسئلته و معاتبته و قال لليمين و القلم و العلم و الإرادة و القدرة و ما بعدها:اقبلوا عذرى فانى كنت غريبا حديث العهد بالدخول فى هذه البلاد و لكل داخل دهشة،فما كان انكارى عليكم الا عن قصور و جهل،الآن قد صح عندى عذركم و انكشف لى ان المتفرد بالملك و الملكوت و العزة و الجبروت هو الواحد القهار،فما انتم الا مسخرون تحت قهره و قدرته،مرددون فى قبضته،و هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن.انتهى كلامه تلخيصا. فظهر و تحقق من هذا التوحيد ان فعل العبد بما هو فعله الله،لا ان هاهنا فعلا ن احدهما للحق و الاخر للعبد،و لا كما يقوله المجبرة:ان لا تأثير لارادة العبد و قدرته و لا تقدم منه على الفعل بالذات و لا كما يقوله القدرية:ان الفعل للعبد خاصة و لا كما يقوله الآخرون من:ان العبد مع قدرته و ارادته الجازمة و ارتفاع الموانع فاعل قريب مستقل فى فعله و انما الحاجة إليه تعالى بالواسطة لأنه مبدأ المبادئ و علة العلل، حتى انه لو امكن وجود العبد و اختياره بدونه تعالى لما توقف فعله الا عليه،و هؤلاء زعموا ان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول الاخير بل الامر كما ذكر فى مثال الكتابة و القلم و اليمين. فلو كان للقلم عقل و نطق فكان له ان يقول:انى كتبت،و كان صادقا فى ما قاله و كان أيضا للكاتب حينئذ ان يقول لقلمه:ما كتبت اذ كتبت و لكنى كتبت،و كلا القولين صادقين على ذلك التقدير كما قال تعالى:

وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى



، فهكذا سبيل افعال العباد فى نسبتها إليه تعالى من الجهة التى نسبت الى العباد من غير شركة فى الفاعلية، ولا جبر أيضا ولا تفويض لكن ادراكه عسر جدا الا لمن نور الله قلبه وشرح صدره، وهذا هو المذهب الرابع الذى وعدنا بيانه فى الحديث السابق وهو المراد من قول الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٢٩٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السادس قوله رحمه الله: عن حفص بن قرط حفص بن قرط بضم القاف هو النخعي الكوفى، ذكره الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحاب الصادق عليه السلام .

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٨١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: بالسوء. [ص ١٥٨ ح ٦] أقول: السوء-بفتح السين المهملة-مصدر ساءه يسوؤه سوءاً ومساءة ومسائية، نقيض سرّه، وأما بضمّها من الاسم منه . قال عليه السلام: إنّ الخير والشرّ. [ص ١٥٨ ح ٦] أقول: ذكر الصدوق أنّ المراد بالخير والشرّ الصّحة والمرض، وذلك قوله عزّ وجلّ:

«وَنَبَلُوكُمْ بِالْأَسْوَءِ بِالشَّرِّ وَالْأَخْيَرِ فِتْنَةً». . ثمّ لا يخفى أنّ المشيئة لما كانت هو الذكر الأوّل، وهو علمه الأزلى، فيشمل الطاعات والمعاصى كقوله تعالى:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»

لأنَّ أحداً لا يزعم أنَّ نحو الصَّحَّة والمرض بغير مشيئة الله، ثمَّ ردَّ على المفوضه كما أنَّ الأوَّل ردَّ على المجبرة. وقوله: «إنَّ الله يأمر» أى يجبر على ما يستحقُّ فاعله اللوم عليه. ويؤيِّد ما فى القرآن حكايةً لقول جبريَّة من المشركين من الأعراب فى سورة الأعراف:

«وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ». والتعبير بالفحشاء إشارة إلى دليل عقليّ على بطلان قولهم؛ لاستحالة اجتماع الجبر مع استحقاق اللوم. قال عليه السلام: بغير قوّة. [ص ١٥٨ ح ٦] أقول: ردَّ على الأشاعرة حيث زعموا أنَّ المعاصى فعل الله بقوّة خلقها. قال عليه السلام: فقد كذب على الله. [ص ١٥٨ ح ٦] أقول: وما يتضمّنه هذا الخبر من قوله عليه السلام: «ومن زعم أنَّ الخير والشرَّ بغير مشيئة الله» ردّاً على المفوضه من المعتزلة بما ذكرنا تفسيرهم سابقاً، وعلى أبى الحسن البصرى. فإن قلت: ورد فى الأدعية: «والخير فى يديك والشرُّ ليس إليك». قلت: معناه أنَّ الشرَّ غير متّجه إليك إشارة إلى [أنَّ] الله أولى بحسنات العبد منه، والعبد أولى بسّيئاته من الله.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ، براى ردِّ مذهب جبريّه است، چنانچه بيان شد در شرح حديث دوّم اين باب. سُوء (به ضمّ سين) اسم مصدر است به معنى آزرده كردن. و مراد به سوء اين جا ، فاحشه است كه بيان شد در شرح حديث دوّم اين باب. در سورة يوسف چنين است:»

كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ

« . وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ، براى ردِّ مذهب قدريّه است در خلاف اوّل از دو خلاف كه مذكور شد در شرح حديث اوّل باب بيست و پنجم. و مراد به خير و شرّ، طاعات و معاصى است. وَ مَنْ زَعَمَ

أَنَّ الْمَعَاصِيَ، برای ردّ قول جمعی است که قائل اند به این که: واجب است بر الله تعالی هر لطف ناجع، پس محال است بر او فعلِ قوّت بر معاصی؛ زیرا که آن، ضدّ لطف است. و گذشت در حدیث سوم این باب که: «عَمِلْتَ الْمَعَاصِيَ بِقُوَّتِي الَّتِي جَعَلْتُهَا فِيكَ». یعنی: گفت رسول الله صلی الله علیه و آله که: هر که دعوی کرد که الله تعالی امر می کند به چیزی که به غایت رسواست، پس به تحقیق دروغ بسته بر الله تعالی. و هر که دعوی کرد که نیک و بد، بی مشیّت الله تعالی است. پس به تحقیق بیرون کرده الله تعالی را از سلطنت ربوبیت او. و هر که دعوی کرد که گناهان، بی تقویت الله تعالی است، پس به تحقیق دروغ بسته بر الله تعالی. و هر که دروغ بست بر الله تعالی، داخل می کند البتّه او را در آتش.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۶۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: الفقرة الأولى ردّ على الأشاعرة، والثانية ردّ على الصوفيّة القدريّة-وقد عرفت مقالتهم في هديّة الثاني في الباب الثامن والعشرين-والثالثة ردّ على المفوّضة. قال الفاضل الإسترابادي بخطّه: «وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ بِغَيْرِ قُوَّةِ اللَّهِ» ردّ على الأشاعرة؛ حيث زعموا أنّ المعاصي فعل الله لا بقوّة خلقها. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالی: في هذا الحديث ردّ على عدّة فرق: أولها: الذين قالوا في آية سورة النساء:

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»

:إنّ من كان حكمه في المختلف فيه بالظنّ والرأى هو داخل في أولى الأمر والله سبحانه أمر بطاعته. وحاصل الردّ أنّه تعالی قال في سورة البقرة:

«وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ \* إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»

، وفي سورة الأعراف:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ»

، وفي سورة النحل:

«وَيُنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» . وثانيتهما: المصوّبة؛ حيث قالوا: يحصل العلم بالحسن والقبح بدون إرادة الله والوحي إلى الرسول، أو التابعون لزندقة الفلاسفة؛ حيث قالوا: إنّ الحوادث مثل الصّحة والمرض ليست بمشيئة الله وقدرته، أو الذين يقولون باستقلال العبد في القدرة على الفعل والترك وعدم فعله في تحت مشيئة الله وإرادته وقدره وقضائه. وحاصل الردّ: أنّه تعالى قال في سورة الكهف:

«وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا»

، وفي سورة الأنبياء:

«وَنَبَلُوكُمْ بِالْأَشْرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً»

، وفي سورة الدهر:

«وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»

، فكيف يكون الخير والشرّ بدون مشيئة الله سبحانه. وثالثتها: القائلون بالتفويض الثاني للمعتزلة؛ حيث لم يثبتوا الإذن في الخصال السبع، أو القائلون بالجبر، بعدم إثباتهم قدرة العبد على الفعل والترك، أو القائلون بعدم كون السعادة والشقاء بخلق الله تعالى.

الهدايا لشريعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٤٥٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول. قوله: بغير مشية الله، أى التخلية وعدم تعلق الإرادة الحتمية بخلافه، فإن من زعم استقلال الخلق وعدم قدرته تعالى على صرفهم عن أفعالهم، وعدم مدخليته سبحانه فى أعمالهم بوجه فقد أخرج الله من سلطانه، وعزله عن التصرف فى ملكه.

مرآة العقول ؛ ج ٢ , ص ١٨٩

\*\*\*\*\*

## ٧- الحديث

٧ / ٤٠٧ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ، قَالَ:

كَانَ فِي مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْقَدْرِ وَالنَّاسِ مُجْتَمِعُونَ، قَالَ: فَقُلْتُ:

ص: ٣٨٤

---

١-١ . فى التوحيد، ص ٣٤٩ و ٣٥٩: «إلى الأخذ به ، وما نهاهم عنه [فى ص ٣٥٩: من شىء] فقد

جعل لهم السبيل». واستصوبه الفيض فى الوافى، ج ١، ص ٥٤٣.

٢-٢ . فى «بس»: - «الله».

٣-٣ . التوحيد ، ص ٣٥٩ ، ح ١ ، بسنده عن حمّاد بن عيسى؛ وفيه ، ص ٣٤٩ ، ح ٨ ، بسنده عن حمّاد بن عيسى ، عن الحسين بن المختار ، عن إسماعيل بن جابر ، عن الصادق عليه السلام الوافى ، ج ١ ، ص ٥٤٣ ، ح ٤٤٥ .  
 ٤-٤ . فى «بح» : - «أن» .  
 ٥-٥ . فى تفسير العياشى : «عملت» .  
 ٦-٦ . فى «بح» : - «الله» .

٧-٧ . قال العلامة الطباطبائى قدس سره : «أى من زعم أنّ الله يأمر بالفحشاء \_ وهو القائل بالجبر \_ يقول بالإرادة الحتمية فى المعاصى فقد كذب على الله ونسبه إلى الكذب فى قوله تعالى : «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» [الأعراف (٧): ٢٨]؛ ومن زعم أنّ الخير والشرّ من الأفعال بغير مشيئة الله \_ وهم المفوضة \_ يقولون : إنّ الأفعال مخلوقة بمشيئة الإنسان دون الله فقد أخرج الله من سلطانه ، وقد قال تعالى : «وَلَهُ الْمُلْكُ» . [الأنعام (٦): ٧٣]؛ ومن زعم أنّ المعاصى بغير قوّة الله بل بقوّة الإنسان فقد كذب على الله؛ حيث يقول : «مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» [الكهف (١٨): ٣٩] .

٨-٨ . التوحيد ، ص ٣٥٩ ، ح ٢ ، بسنده عن على بن إبراهيم . تفسير العياشى ، ج ٢ ، ص ١١ ، ح ١٤ ، عن مسعدة بن صدقة ، عن أبى عبد الله عليه السلام الوافى ، ج ١ ، ص ٥٤٠ ، ح ٤٤٠ .

يَا هَذَا، أَسْأَلُكَ؟ قَالَ: سَلْ ، قُلْتُ: يَكُونُ (١) فِي مُلْكِ اللَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - مَا لَا يُرِيدُ؟ قَالَ: فَاطْرَقَ (٢) طَوِيلًا، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَيَّ ، فَقَالَ (٣): يَا هَذَا، لَيْتَنِي قُلْتُ: إِنَّهُ يَكُونُ فِي ١ / ١٥٩

مُلْكِهِ مَا لَا يُرِيدُ، إِنَّهُ (٤) لَمَقْهُورٌ، وَلَيْتَنِي قُلْتُ (٥): لَا يَكُونُ فِي مُلْكِهِ إِلَّا مَا يُرِيدُ، أَقْرَرْتُ لَكَ بِالْمَعَاصِي، قَالَ: فَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: سَأَلْتُ هَذَا الْقَدْرِيَّ، فَكَانَ مِنْ جَوَابِهِ كَذَا وَكَذَا، فَقَالَ: «لِنَفْسِهِ نَظَرَ (٦)، أَمَا (٧) لَوْ قَالَ غَيْرَ مَا قَالَ، لَهْلَكَ» . (٨)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

اسماعیل بن جابر گوید: مردی در مسجد مدینه نشسته بود و راجع بقدر سخن میگفت و مردم گردش را گرفته بودند، من گفتم ای فلانی از تو سؤالی دارم: گفت پرس، گفتم آیا در ملک خدا چیزی هست که با اراده او نباشد، مدتی دراز سر بگریبان شد و سپس سرش را بجانب من بلند کرد و گفت ای فلانی، اگر بگویم در ملک خداست چیزی که اراده نکرده خدا مقهور و زور پذیر گردد و اگر بگویم در ملک او جز آنچه اراده کند نیست گناهان را بتورخصت داده ام (زیرا آنها را بخدا نسبت داده ام و ترا بی تقصیر دانسته ام) اسماعیل گوید: من بامام صادق علیه السلام عرض کردم از آن قدری مذهب چنین پرسیدم و او این گونه جواب داد حضرت فرمود: او بنفع خویش اندیشید، اگر جز این میگفت (و طبق عقیده خودش جواب قطعی میداد) هلاک میشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۷- اسماعیل بن جابر گوید: در مسجد مدینه مردی بود که در باره قدر سخن می گفت و مردم گرد او را گرفته بودند، گوید: من به او گفتم: ای فلانی، از تو پرسشی دارم، گفت: پرس، گفتم: در ملک خدا تبارک و تعالی چیزی باشد بر خلاف اراده او؟ گوید: لختی دراز سربزیر انداخت و سپس سر برداشت و گفت: اگر بگویم مطلب این است که در ملک او چیزی باشد بر خلاف اراده او خدا را مقهور و زورپذیر دانسته باشم، و اگر بگویم در ملک او نباشد جز آنچه او اراده کند، در برابر تو اعتراف به معاصی کرده باشم و تو را بدان رخصت داده باشم زیرا از خود اختیاری نداری، گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم که از این قدری چنین پرسیدم و چنین پاسخ داد، فرمود: برای خود دور اندیشی کرده و اگر جز آنچه گفت می گفت هلاک می شد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۵۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۷- اسماعیل بن جابر می گوید: در مسجد مدینه مردی بود که درباره قضا و قدر سخن می گفت و مردم اطراف او را گرفته بودند، گوید: من به او گفتم: ای فلانی! از تو پرسشی دارم، گفت: پرس، گفتم: در ملک خدای تبارک و تعالی چیزی باشد برخلاف اراده او؟

گوید: مدتی سر را به زیر انداخت و سپس سر را برداشت و گفت: اگر بگویم مطلب این است که در ملک او چیزی باشد برخلاف اراده او خدا را مقهور و زورپذیر دانسته باشم، و اگر بگویم در ملک او نباشد جز آنچه او اراده کند، در برابر تو اعتراف به گناه کرده و تو را بدان رخصت داده باشم زیرا از خود اختیاری نداری،

گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم که از این قدری چنین پرسیدم و چنین پاسخ داد، فرمود: برای خود دوراندیشی کرده و اگر جز آنچه می گفت هلاک می شد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۱۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:



الشرح قوله (ع): لنفسه نظر، اى لنفسه حيث لم يقل فى الجواب ما يلزم منه كفره، وكلمة «اما» يحتمل مخففة و مشددة، فالاولى للتنبيه و التحقيق و الثانية لافتتاح الكلام و يتضمن الاخبار. فان قلت: السؤال المذكور طلب لتحقيق احد الامرين المتنافيين، فلا بدّ فى جوابه به من اختيار احد الشقيين ان كان المجيب عالما، و اذا لم يكن عالما كان الواقع الحق احد القولين لا غير، اما الايجاب خاصة او السلب خاصة اذ لا مخرج عن النفي و الاثبات، فأى الطرفين كان الحق فى هذا المطلوب. قلنا: قد يكون المسألة ذات وجهين و لكلّ وجه منها جواب، فالمجيب هاهنا ينبغي له ان يستفسر السؤال و يفصل فى الجواب و يقول: ان اردت بقولك لا يريد ما لا يريده تعالى لا بالذات و لا بالعرض بان يكون حصوله لازما لحصول امر اخر و ارادته لازمة لارادة ذلك الاخر، فالجواب: ان مثل ذلك لا يكون فى ملك الله ابدا و ان اردت به ما لا يريده بالذات و ان اراده بالعرض و على سبيل التبعية، فالجواب: انّ مثل ذلك يوجد فى ملك الله كثيرا كالكفر و المعاصى و سائر الشرور فانّها تابعة للخيرات الكثيرة واقعة فى قضاء الله و قدره على سبيل اللزوم و الاستمرار، لان فى تركها ترك خير كثير لاجل شر قليل و ذلك يوجب شرا كثيرا، فالخير بقضائه و رضائه و الشر بقضائه لا برضائه كما مر غير مرة.

شرح أصول الكافي؛ ج ٤، ص ٣٠٨

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث السابع قوله رحمه الله: عدة من أصحابنا الطريق موثق من جهة عثمان بن عيسى الرواسى. قوله رحمه الله: عن أحمد بن أبى عبد الله هو أحمد بن محمد بن خالد البرقى.

التعليقة على كتاب الكافي؛ ج ١، ص ٣٨١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال: فقلت: يا هذا. [ص ۱۵۸ ح ۷] أقول: هذا على سبيل الاستخفاف. قال: أسألك. [ص ۱۵۸ ح ۷] أقول: خبر وبتقدير الاستفهام للاستيدان. قال: في مُلك الله. [ص ۱۵۸ ح ۷] أقول: بضمّ الميم وسكون اللام أي سلطان الله. قال: مالا يريد أنه. [ص ۱۵۹ ح ۷] أقول: أي لزم أن أقول إنه. قال عليه السلام: نظر. [ص ۱۵۹ ح ۷] أقول: أي تأمل واحتاط لنفسه. قال عليه السلام: [لو قال] غير ما قال لهلك. [ص ۱۵۹ ح ۷] أقول: أي لو حكم بمذهبه ولم يرجع عنه ولم يتردد فيه.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۳۸۵

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از اسماعیل بن جابر گفت که: بود در مسجد مدینه، مردی که سخن می گفت به تفویضِ اوّلِ معتزله و مردمان جمع بودند. گفت که: پس گفتم که: ای مرد حاضر! آیا پرسم تو را از چیزی که می خواهم؟ گفت که: پرس. گفتم که: می باشد در مملکت الله تعالی چیزی که نخواهد؟ گفت که: پس آن مرد، سر در پیش افکند زمانی دراز، بعد از آن سر برداشت، متوجه من شد، پس گفت که: ای مرد حاضر! هر آینه اگر گویم که: می باشد در مملکت الله تعالی چیزی که نمی خواهد، به درستی که او هر آینه مغلوب خواهد بود. و اگر گویم که: نمی باشد در مملکت او مگر چیزی که می خواهد، اقرار کرده خواهم بود برای تو به این که گناهان نیز به خواست اوست؛ به این معنی که اقرار کرده خواهم بود به خلاف مذهب خود. اسماعیل گفت که: پس گفتم امام جعفر صادق علیه السلام را که: پرسیدم این قدری را، پس بود جواب او چنین و چنین. پس گفت که: برای خود فکری کرده که اقرار به خلاف مذهب خود کرده در پرده؛ آگاه باش، اگر می گفت غیر آنچه گفته، هر آینه داخل جهنم می شد.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: فى بعض النسخ: «يتكلم فى القدر» وضبط برهان الفضلاء كالأكثر، وقال: يعنى بالتفويض الأول للمعتزلة. وفسر «الملك» بالمملكة، فكأنه احتمال ضم الميم وكسرها. و«نظر» بفكر، وصرح بأن اللام فى «لك» للانتفاع؛ يعنى عن غيرك فأكون مقرراً بخلاف مذهبي، وأن «أما» للتنبيه. وقال الفاضل الإسترابادى بخطه: «لنفسه نظر» أى احتاط. «لهلك» لأنه كان يزعم أن إرادة الله إنما يكون بطريق الحتم؛ لقوله تعالى:

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». وقال السيد الأجلّ النائينى رحمه الله: «أقررت لك بالمعاصى» أى أمكنتك لفعالها؛ إذ كلّ معصيته بإرادة. أو المراد أنه أقررت لك بأنّ المعاصى بإرادته. «لنفسه نظر» أى رقّ ورحم لنفسه وأعانها «لو قال غير ما قال لهلك». أقول: (رجل يتكلم بالقدر) أى بنسبة التقادير والتدابير إلى الحقائق والماهيات، وإفاضة الوجود حسب إلى الربّ تعالى، كما صرح به بعض المعاصرين فى كتابه وحكيانه لك مراراً. (لنفسه نظر) أى من تأمل ولم يحكم فى مثله برأيه فنفع نفسه، وإلا فهلك أسوء الهلاك كالقدرية لعنهم الله.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرسل. قوله: أقررت لك بالمعاصى، أى جوزت لك فعل المعاصى، إذ ليس لك فيها اختيار وهى بإرادته سبحانه، أو أقررت لك بأنّ المعاصى بإرادته تعالى. قوله عليه السلام: لنفسه نظر، أى تأمل و

احتياط لنفسه، حيث لم يحكم بما يوجب هلاكه من القول بالقدر الذى هو مذهبه، أو نفى مذهبه، و  
مذهب الجبرية أيضا وإن لم يفهم الوساطة، ويمكن أن يكون تفتن بالوساطة عند الإلزام عليه.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٩٠

\*\*\*\*\*

## ٨- الحديث

٨ / ٤٠٨. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدٍ (٩) بْنِ الْحَسَنِ زَعْلَانَ، عَنْ أَبِي طَالِبٍ  
الْقَمِّيِّ، عَنْ رَجُلٍ:

ص: ٣٨٥

- 
- ١-١. فى «ب، ف، بر، بف» والوافى: «قد يكون» .
  - ٢-٢. يقال: أطرق الرجل، إذا سكت فلم يتكلم، وأطرق، أى أرخى عينيه ينظر إلى الأرض .  
الصحاح، ج ٤، ص ١٥١٥ (طرق).
  - ٣-٣. هكذا فى النسخ التى قوبلت وشرح صدر المتألهين وشرح المازندراني . وفى المطبوع:  
«[لى]».
  - ٤-٤. أى قلت: إنه لمقهور.
  - ٥-٥. فى شرح صدر المتألهين: «إنه».
  - ٦-٦. فى مرآة العقول، ج ٢، ص ١٩٠: «لنفسه نظر، أى تأمل واحتاط لنفسه، حيث لم يحكم  
بما يوجب هلاكه من القول بالقدر الذى هو مذهبه، أو نفى مذهبه ومذهب الجبرية أيضا».
  - ٧-٧. فى شرح صدر المتألهين، ص ٤١٢: «كلمة «أما» تحتمل مخففة ومشددة، فالأولى للتنبيه  
والتحقيق، والثانية لافتتاح الكلام، وتتضمن الإخبار».

۸-۸. الوافی ، ج ۱ ، ص ۵۴۰ ، ح ۴۴۲ .

۹-۹ . هکذا فی «ب ، بح» . وفی «ألف ، ج ، ض ، ف ، و ، بر ، بس ، بف ، جر» والمطبوع: - «عن محمّد» . وفی «ض ، ف» : «بن علان» بدل «زعلان» . هذا ، ولم یرد لمحمّد بن الحسن زعلان (بن علان) ذکر فی کتب الرجال ، لیمكننا تعیین الصواب فی عنوانه ، والمسلم من أسناده رواية أحمد بن محمّد [بن عیسی] عنه . راجع: معجم رجال الحديث ، ج ۱۵ ، ص ۲۲۷ ، الرقم ۱۰۴۸۸ . ویؤید ذلك ما ورد فی حاشیة المطبوع \_ نقلاً من بعض النسخ \_ من «أحمد بن محمّد عن محمّد بن الحسن [بن زعلان]» . وأما عنوان «أحمد بن محمّد بن الحسن زعلان (بن علان)» فعدم صحّته واضح ؛ لروایة أحمد بن محمّد بن [عیسی] عن محمّد بن الحسن بن علان (زعلان) فی عدّة من الأسناد . راجع : معجم رجال الحديث ، ج ۲ ، ص ۵۶۱ \_ ۵۶۲ و ص ۶۹۳ .

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: قُلْتُ: أَجِبَرَ (۱) اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي؟ قَالَ: «لَا». قَالَ (۲): قُلْتُ: فَفَوَّضَ إِلَيْهِمُ الْأَمْرَ (۳)؟ قَالَ (۴): «لَا». قَالَ (۵): قُلْتُ: فَمَاذَا؟ قَالَ: «لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ (۶)». (۷).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مردی گوید بامام صادق علیه السلام عرض کردم: خدا بندگان را بر گناه مجبور ساخته؟ فرمود: نه، گفتم: پس کار را بآنها وا گذاشته؟ فرمود: نه، گفتم پس حقیقت چیست؟ فرمود: لطفی است از پروردگارت میان این دو مطلب.

ترجمه مصطفوی ؛ ج ۱ ، ص ۲۲۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۸- مردی از امام صادق (علیه السلام) پرسید: خدا مردم را به گناه اجبار کرده؟ فرمود: نه، گفت: کارشان را یکباره به خودشان وا گذاشته؟ فرمود: نه، گفت: پس مطلب چیست؟ فرمود: یک تدبیر لطیف و ریزه کاری استادانه میان این دو موضوع است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۸- مردی از امام صادق علیه السلام پرسید: خدا مردم را به گناه اجبار کرده؟

فرمود: نه،

گفت: کارشان را یکباره به خودشان وا گذاشته؟

فرمود: نه، گفت: پس مطلب چیست؟

فرمود: یک تدبیر لطیف و ریزه کاری استادانه میان این دو موضوع است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۱۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح لم يرد(ع)باللطف معناه العرفى المشهور و هو ما يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية، بل اشار به الى دقة المعنى و غموضه و كونه بحيث يلطف ادركه عن العقول و الافهام، و اراد بقوله: بين ذلك، انه امر بين الجبر و التفويض كما سيأتى، و التقدير بين ذلك و ذلك.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ , ص ٣٠٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثامن قوله رحمه الله: عن أبى طالب القمى هو عبد الله بن الصلت الثقة المسكون الى روايته، من أصحاب الرضا عليه السلام. قوله رحمه الله: عن رجل عن أبى عبد الله عليه السلام اذا قيل فى الحديث عن رجل عن أبى عبد الله عليه السلام فهو اما محمد بن أبى حمزة التيملى الثقة، و هو الذى روى الحديث و المتضمن لحد كثرة السهو فى الفقيه. أو محمد بن أبى حمزة الثمالى الممدوح، و هو الذى يروى عنه ابن أبى عمير أو محمد بن سنان، و اما ثعلبة بن ميمون أبو اسحاق الفقيه النحوى. و اذا قيل عن رجل من جعفر عن أبى عبد الله عليه السلام، فهو عجلان أبو صالح الثقة الذى قال له أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا صالح كأنى أنظر إليك الى جنبى و الناس يعرضون على . فهذه فائدة جليلة قد أخذتها و استفدتها من كتاب الرجال للشيخ رحمه الله تعالى، و الذى يستبين لظنى أنه فى هذا السند أبو اسحاق ثعلبة. و الله سبحانه أعلم.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٣٨٢

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: على المعاصى. [ص ١٥٩ ح ٨] أقول: هذارد على المجبرة ضيقوا دائرة قدرة العبد، فقال جهم من المجبرة: لا قدرة فى العبد بل حركة الماشى كحركة المرتعش، والأشاعرة يقولون: قدرة العبد على فعل مساوقة لا تصافه به تبعاً للداعى إليه، وقدرته على تركه مساوقة لا تصافه للداعى إليه، فقدره العبد لا تتعلّق عندهم. وكلّ من طرفى الفعل والتركب، والمفوّضة القائلون بتفويض الله تعالى الفعل والتركب إلى العبد، وهم جمهور المعتزلة، ووافقهم أبو الحسين. وقد تقدّم تحقيق معناه، وهو القدر المشترك بين الفردين، فلا يتوقّف فعله على الإذن من الله. قال عليه السلام: لُطْفٌ. [ص ١٥٩ ح ٨] أقول: بضّم اللام وسكون الطاء المهملة ضدّ الغلظة، وهو الرفق فى الفعل والعلم بدقائق المصالح وإيصالها إلى من قدرها له من خلقه، يقال: لطف به وله - بالفتح - يلطف لطفاً إذا رفق به. وقيل: التكليف إلى الأمر والنهى كما سيجىء فى باب حادى عشر وثالث عشر أيضاً.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٣٨٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: أَجْبَرَ، به همزة استفهام و صيغته معلوم باب «نَصَرَ» است، يا به صيغته معلوم باب افعال و تقدير استفهام است مثل فَفَوَّضَ. يعنى: روایت است از مردى از امام جعفر صادق عليه السلام، راوى گفت كه: گفتم كه: آیا مجبور کرده الله تعالى بندگان را بر گناهان؟ گفت كه: نه. راوى گفت كه: گفتم كه: پس واگذاشته سوى ایشان كار را؟ گفت كه: نه. گفتم كه: پس چیست حق در اين مسئله؟ گفت كه: نازك كارى اى است از جانب صاحب كلّ اختيار تو در میان جبر و تفويض. اشارت است به آنچه مى آید در حديث دهم اين باب كه: «لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالِمُ، أَوْ مَنْ عَلَّمَهَا إِيَّاهُ الْعَالِمُ».

صافى در شرح كافى؛ ج ٢، ص ٥٦٦

\*\*\*\*\*



[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: «الهمزة» للاستفهام. و (جبر) كنصر، أو «أجبر» من باب الإفعال، وظاهر السياق الاستفهام. (لطف) أى أمرٌ لطيفٌ دقيقٌ جداً، وعند فهمه أوسع ممّا بين السماء والأرض. وقد سبق بيانه وتصوير نظير مصداقه ببيان الحاء صعود القائم على المنحدر إلى القائم على المرتفع بأنّه إمّا باستقلال هذا أو ذاك، وإمّا بقوة ذاك على الغالبية توفيقاً أو خذلاناً، ومدخلة قوة هذا على المغلوبة كذلك. قال برهان الفضلاء: ظاهر هذا الجواب أنّ المراد بالجبر جبر المخطئة، وبالتفويض تفويض المصوّبة، وباللطف الإمام المعصوم المفترض الطاعة العالم بجميع الأحكام. ويحتمل أن يكون المراد بالجبر والتفويض أعمّ ممّا ذكر، وباللطف الدقة، فيشتمل الإمام المعصوم أيضاً. وقال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: «لطف من ربك بين ذلك» لعلّ المراد باللطف هنا إعطاء القدرة للعبد على ما يشاء من الفعل والترك، وجعله عاملاً بإرادته-الواقعة تحت إرادة الله-بالمأمور به، والكفّ عن المنهى عنه، وتقريبه من الطاعة بالأمر، وتبعيده عن المعصية بالنهي. وقال الفاضل الإسترابادى بخطه: «لطف من ربك» هذا نظير قوله تعالى:

«قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»

؛ فإنّ المقامات الصعبة يقتضى الاكتفاء بالإجمال وترك التفصيل. وسمعت أستاذي رئيس المحدثين ميرزا محمّد الإسترابادى رحمه الله ومدّ ظلّه يقول: «لطف من ربك» أى التكليف والأمر والنهي، كما سيجيء.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: مرسل. قوله: أجز الله، الهمزة للاستفهام. قوله عليه السلام: لطف من ربك، أى رحمة و توفيق، و قيل: أمر دقيق لا تصل إليه العقول، و هو الأمر بين الأمرين، و الظاهر أنه غير اللطف الذى هو مصطلح المتكلمين بل ما قرنا سابقا و سياتى مزيد توضيح له، و اللطف على اصطلاح المتكلمين هو ما يقرب العبد إلى الطاعة و يبعده عن المعصية، و لا حظ له فى التمكين، و لا يبلغ الإلجاء و متكلمو الإمامية و المعتزلة اتفقوا على وجوبه على الله عقلا و خالفهم فى ذلك الأشاعرة و قالوا بعدم وجوبه. و استدل المشتون عليه بأن اللطف مما يتوقف عليه غرض المكلف من المكلف و كل ما يتوقف عليه الغرض يكون واجبا، أما الأولى فظاهر، لأن غرض المكلف من المكلف إيقاعه ما كلف به، و هو يتوقف على كل ما يقرب به إلى فعله و يبعده عن تركه، و أما الثانية فلأن المرید من غيره فعلا من الأفعال إذا علم المرید أن المراد منه لا يفعل الفعل المطلوب إلا بفعل يفعل المرید مع المراد منه من نوع ملاطفة أو مكاتبة أو سعى إليه أو إرسال من غير مشقة عليه فى ذلك لو لم يفعل ما يتوقف عليه إيقاع ذلك الفعل منه، مع تصميم إرادته إيقاعه منه، لكان هذا المرید ناقضا لغرضه عند العقلاء، و نقض الغرض قبيح لذم العقلاء على ذلك، و إذا أردنا تمشية هذا التقرير فى حقه سبحانه، قلنا: إنه كلف العباد بالأوامر و النواهي فكان غرضه من التكليف المذكور إيقاع الطاعة و ارتفاع المعصية من المكلفين، فإذا علم أنهم لا يفعلون ذلك إلا بفعل يفعلهم بحيث يحصل به تقريبهم إلى إيقاع ذلك منهم، لو لم يفعل ذلك مع توقف غرضه عليه كان ناقضا لغرضه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فوجب فى حكمته تعالى و عنايته فعل الألفاف المقربة للمكلفين إلى فعل الطاعات المبعدة لهم عن المعاصى و هو المطلوب. ثم إن هذه الألفاف تكون من فعله تعالى خاصة كإرسال الرسل و نصب الأئمة و إظهار المعجزات على أيدي الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام، فيجب عليه فعل ذلك، و قد يكون من فعل المكلفين كأتباعهم الرسل و طاعتهم الأئمة و امتثالهم لأوامرهم، و الانتهاء عند نواهيهم فيجب عليه إعلامهم بذلك و إيجابه عليهم ليتم الامتثال و يحصل القول، و يستكمل الألفاف، و قد يكون من فعل غيرهما كقبول الرسل للرسالة، و تحمل الإمام للإمامة، و قيامهما بأعبائهما، فيجب عليه فى ذلك الإيجاب على ذلك الغير و إثابته عليه، لأن تكليف شخص لنفع غيره من غير نفع له قبيح عقلا. أقول: هذا هو اللطف الذى أوجبه أصحابنا، و يشكل الجزم

بوجوب كل لطف بالنسبة إلى كل مكلف، نعم لا بد من الألفاظ التي لا يصح التكليف عقلا بدونها كالإعلام والأقدار والتمكين ورفع الموانع التي ليس رفعها في وسع المكلف، وأما وجوب كل ما يقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية فيشكل القول بوجوبها، بل الظاهر عدم تحقق كثير من الألفاظ الغير المفضية إلى حد الإلجاء كابتلاء أكثر المرتكبين للمعاصي مقارنة لفعلهم ببلاء، وإيصال نفع عاجل بأكثر المطيعين، وتواتر الأنبياء والمرسلين والحجج في كل أرض وصقع، وإيضاً فحينئذ لا معنى للخذلان الذي يدل عليه كثير من الأخبار، إذ مع علمه تعالى بعدم نفع اللطف لا تأثير للخذلان في الفعل والترك، ومع النفع يفوت اللطف، ونقض الغرض إنما يتحقق إذا كان الغرض فعل المكلف به، ولعل الغرض تعريضهم للثواب والعقاب، وليس هذا مقام بسط الكلام في تلك المسائل، وإنما نشير إلى ما ظهر لنا من الأخبار في كل منها.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٩٠

\*\*\*\*\*

## ٩- الحديث

٩ / ٤٠٩ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، قَالَا: «إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ (٨) مِنْ أَنْ يُجْبَرَ (٩) خَلْقُهُ (١٠) عَلَى الذُّنُوبِ، ثُمَّ يُعَذِّبُهُمْ عَلَيْهَا، وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْرًا؛ فَلَا يَكُونُ».

قَالَ: فَسُئِلَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ (١١) مَنزِلَةٌ ثَالِثَةٌ؟ قَالَا: «نَعَمْ، أَوْسَعُ مِمَّا (١٢) بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (١٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام باقر و امام صادق علیهما السلام فرمودند: خدا بمخلوقش مهربانتر از آنست که ایشان را مجبور بر گناه کند و سپس بجهت آن عذابشان نماید (چنانچه جبری مذهب گوید) و خدا عزیزتر از آنست که چیزی را بخواهد و نشود (چنانچه تفویضی مذهب گوید) راوی گوید از آن دو حضرت سؤال شد که: مگر میان جبر و تفویض منزل سومی است، فرمودند: آری منزلی است فراختر از میان آسمان تا زمین

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۹- امام باقر و امام صادق (علیه السلام) فرمودند: خدا بر خلق خود مهربان تر از این است که آنها را به گناه وادارد و سپس بر آن عذابشان کند و خدا عزیزتر از این است که اراده امری کند و آن امر محقق نشود، راوی گوید: از آن دو امام پرسش شد میان جبر و قدر مرحله سومی است؟ فرمودند: آری، وسیع تر از مسافت میان آسمان و زمین.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۹- امام باقر و امام صادق علیهما السلام فرمودند: خدا بر مخلوقات خود مهربان تر از این است که آنها را به گناه وادارد و سپس بخاطر آن عذابشان کند و خدا عزیزتر از این است که اراده امری کند و آن امر محقق نشود، راوی گوید: از آن دو امام پرسش شد میان جبر و قدر مرحله سومی است؟

فرمودند: آرى، وسيع تر از مسافت ميان آسمان و زمين.

ترجمه آيت اللهى ؛ ج ١ ، ص ٤١٣

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح قد سبق من الكلام فى هذا المقام ما به يقع الكفاية لمن له فطرة صافية و فطنة زكية و قريحة خالية عن اقاويل المبتدعة المضللين، فمن كان ذا فطرة على هذا الوجه و تأمل تأملا كاملا و تدبر تدبرا شاملا فيما ذكرناه و نقلناه علم انّ الفعل ثابت للعبد من حيث انه ثابت للحق، و ان العبد مجبور فى فعله من حيث انه مختار فيه، و ان لم يمكنه تصور ذلك فعليه ان يذهب المذهب الثالث الذى ذكرناه و هو مذهب اهل الحكمة و هو: ان الفعل ثابت للعبد لا غير لكن ايجابه بالقياس الى ملاحظة الاسباب البعيدة العالية القريبة السافلة، و امكانه بالقياس الى وجود العبد و قدرته و علمه. و لهذا قال بعض الحكماء: ان الانسان لمضطر فى صورة مختار. قال ابو على بن سينا فى تعليقاته على الشفاء: النفس مضطرة فى صورة مختار و حركاتها تسخيرية أيضا كالحركة الطبيعية، فانها تكون بحسب اغراض و دواع و هى مسخرة لها، الاّ انّ الفرق بينها و بين الطبيعة انها تشعر باغراضها و الطبيعة لا تشعر باغراضها، و الافعال الاختيارية فى الحقيقة لا تصح الاّ فى الاول وحده، و حركة الافلاك أيضا تسخيرية الا انها ليست بطبيعية، فان الحركات الطبيعية تكون على سبيل اللزوم، و ما يلزم شيئا ليس يلزم نقيضه أيضا فى حالة واحدة، و المحرك فى الفلك يحرك من نقطة و الى تلك النقطة بعينها فهى ترك موضع و قصده معا. انتهى كلامه. و هو صريح فى ان المختار فى الحقيقة ليس الا الاول تعالى و ما سواه مسخر مجبور فى حركاته و افعاله. الا ان الذى انكشف لنا بتأييد الله و نور

هداه من جهة التدبر فى كتابه الكريم و كلمات ائمتنا عليهم السلام ما نبهناك عليه، و مثال ذلك بوجه فعل الجوارح بل فعل الحواس، فالقلب امير الجوارح و امير الحواس فلا يكون من الجارحة فعل الا بإرادة القلب، و لولاها كانت الجوارح جمادات ساكنة لا حراك لها، ثم القلب لا إرادة له من ذاته، اذ ذاته غير موجبة لارادته و انما الله يخلق فيه علما و إرادة كما اودع العين الباصرة شعاعا يحيط بالمرئيات، فنسبة جوارحك و قواها و حواسها الى القلب و هو اللطيفة النورانية لا اللحم الصنوبرى كنسبة القلب الى الله. فحظ الحكيم الرسمى فى هذا المقام: ان النفس الانسانية بالقدرة و العلم و الإرادة التى خلقها الله فيها فعلت الافعال كما ان الجوارح بالقوة التى سرت فيها من النفس تحركت او ادركت. و اما حظ العارف المتأله فيه: ان الله سبحانه فعل الافعال التى فعلتها النفس و انها لم تفعل الا فعلة تعالى، و لم تشأ الا ما شاء الله،

وَمَا تَشَاؤْنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

كما ان الحواس لم تحس الا ما احسسته النفس. و العجب ان الخلاف بين هذين الفريقين ثابت فى المثال أيضا كما فى الممثل له، فان نسبة النفس الى الاعضاء و القوى المدركة و المحركة مثال نسبته تعالى الى عالم السموات و الارضين و ملكوته، فمن عرف احدهما عرف الاخرى. و اما قولهما(ع): نعم اوسع مما بين الارض و السماء، فهو كناية عن كون القول بالمنزلة بين الجبر و القدر فى الصّحة و الصدق بحيث لا جرح فيه، و ان القائل به فى مندوحة و سعة اوسع من السعة التى مما بين الارض و السماء.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٣١١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: يجبر. [ص ١٥٩ ح ٩] أقول: ردّ على الأشاعرة والجهم. قال عليه السلام: ثمّ. [ص ١٥٩ ح ٩] أقول: للتعجب وتراخي الرتبة. قال عليه السلام: والله أعزّ. [ص ١٥٩ ح ٩] أقول: أى أقدر وأغلب. هذا ردّ على المفوّضة كما عرفت أنّ التفويض قسمان حيث ما زعموا يفضى إلى عجزه وخروجه عن سلطانه وعزّه كما سيأتى فى ثانى باب الاستطاعة والقدرة عبارة عن هؤولاء، وإنّما سمّوا به لما عرفت من أنّ إقدار الله تعالى العبد بحيث خرج عن كونه تعالى قادراً على فعله أو تركه لاستقلال العبد فى ذلك. فى النهاية: يقال: قدرت الأمر أقدره، وأقدره: إذا نظرت فيه ودبرته. فهؤولاء قدرية بهذا المعنى كما أنّ الأشاعرة قدرية بمعنى آخر يقابله. وأمّا كون المفوّضة قدرية حيث إنهم لما قالوا: إنّه ليس لله قدر أى تدبير أصلاً فى أفعالنا مادام إقدارنا وتدبيرنا عليها، نسبوا جميع القدر أى التدبير إلى أنفسهم فنسبوا إلى ما نسبوه بالكلية إلى أنفسهم. وسيأتى فى باب أصول الكفر وأركانه: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «خمسة لعنتهم...» إلى قوله: «والتارك لسنتى والمكذب لقدر الله» الحديث. وفى باب ما أمر النبىّ صلى الله عليه وآله من قبله وأله بالنصيحة لأمة المسلمين: «لا يدخل الجنة قدرى، وهو الذى يقول: لا يكون ما شاء الله عزّ وجلّ، ويكون ما شاء إبليس» الحديث. ووجه كون المفوّضة حزب الشيطان-على ما وقع فى حديث أصبغ بن نباتة، عن أمير المؤمنين عليه السلام كما تقدم-أنهم قالوا كالمجوس: إنّ الشيطان مستقلّ بالقدرة على فعله، وفعله مفوّض إليه. وقد يقع ما شاء الشيطان دون ما شاء الله، وقد وضعت المجوس حكايات فى أنّه وقع الحرب بين الله والشيطان. وظاهر قوله عليه السلام فى ذلك الحديث «وقدرية هذه الأمة» أنّ لفظة القدرية كانت فى الأصل واقعة عن المجوس نقلت إلى المفوّضة كما فى هذا الخبر الذى نحن بصدد شرحه. قال عزّ من قائل فى سورة الأحزاب:

«كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا»

وسورة الروم:

«لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ». وفى سورة مريم:

«إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». وفى سورة بنى إسرائيل:

«وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا»

على تقدير کون امرنا جزءاً للشرط لا صفة «قرية» كما ارتضاه المرتضى فى غرر الفوائد. وكذا الكلام فى نهيه عن فعل الغير. وإنما قلنا: إن المراد بالأمر والنهى ما ذكرنا لا الأمر والنهى التكليفيين حيث إنه إن حمل التفويض حينئذ على الرخصة فى الرأى والقياس فى أحكام الشرع، لم يحسن مقابلته مع الجبر، وأيضاً تأبى عنه الفاء فى جواب قول السائل: «ففوض» كلّ الاءاء، وقس عليه أمر ما يتلوه من الحديث حيث وقع فيه: «لا جبر ولا قدر». الحديث.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٣٨٥

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: روایت است متعدّد از امام محمّد باقر و امام جعفر صادق علیهما السلام گفتند که: به درستی که الله تعالى مهربان تر است به مخلوقین خود از این که جبر کند مخلوقین را بر گناهان، به جبر جهمیّه یا اشاعره یا فلاسفه، بعد از آن عذاب کند ایشان را به واسطه گناهان. و الله تعالى بی ننگ تر از این است که اراده کند چیزی را، پس نشود، چنانچه مقتضای تفویض اول معتزله است. راوی گفت که: پس پرسیده شدند علیهما السلام که: آیا میان جبر و تفویض، مرتبه دیگر که سوم آن دو مرتبه باشد هست؟ گفتند که: آری، فراخ تر از میان آسمان و زمین. اشارت به «أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» است که مذهب شیعه امامیه است. وسعت آن به اعتبار این است که آیاتی که جبریّه به آنها استدلال کرده اند بر بطلان مذهب مفوضه، مفوضه را به تنگی انداخته و آیاتی که مفوضه به آنها استدلال کرده اند بر بطلان مذهب جبریّه، جبریّه را به تنگی انداخته و هیچ کدام، باعث تنگی اهل «أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» نیست. همان مثل است که هرگاه دزدان با هم به نزاع افتند، مال صاحب به آسانی پیدا می شود، پس منافات ندارد با این که آن مرتبه دقیق باشد، چنانچه در حدیث سابق و حدیث آینده است.



\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى]:

هدية: (من أن يجبر) على المعلوم من باب نصر، أو الإفعال. (والله أعزّ) بيان لصدور فعل العبد بمشيئة الله وقدرته الغالبة، واختيار العبد وقوته المغلوبة في التوفيق والخذلان. وتصويرنا المذكور مراراً يحقّق لك معنى (أوسع ممّا بين السماء والأرض) يعنى معنى الأمر بين الأمرين معنى ظاهر، كمعنى الجبر ومعنى التفويض. ودقته في الجملة لا تنافى وضوحه بعد العقل عن المعصوم العاقل عن الله بدليل ما في التالى من قوله عليه السلام: «لا يعلمها إلاّ العالم، أو من علمها إياه العالم». قال برهان الفضلاء: إنّما هي أوسع كذا؛ لأنّ الآيات التي حجة للجبرية ألفت للمفوضة في شدّة وضيق، وكذا الآيات التي حجة للمفوضة ألفت الجبرية في ضيق وشدّة، وما أظهر الفرق بين فعل يصدر بمشيتين من اثنين وبين ما يصدر بمشيئة واحدة من واحد!. وقال الفاضل الإسترابادى: «والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون» ردّ على المعتزلة حيث زعموا أنّ العباد ما شاءوا صنعوا، والمعنى ليس هذا على الإطلاق، بل إذا وافق إرادة الله تعالى. والمراد بالقدر هنا قدر العباد؛ حيث زعمت المعتزلة أنّ العباد ما شاءوا صنعوا. وقال الصادق عليه السلام: «لا أقول: العباد ما شاءوا صنعوا». فالقدر المقابل للجبر استقلال العباد بمشيتهم وتقديرهم؛ يعنى مشيتهم وتقديرهم ما هي متوقّفة على مشيئة الله وإرادته وتقديره وقضائه. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «قالا: نعم أوسع ممّا بين السماء والأرض» لمّا كان كلام السائل دالّاً على إنكار الوساطة بين الجبر-وهو إيجاب الله وإلزامه العباد على أعمالهم بلا مدخلة لإرادة العباد وقدرتهم في أفعالهم وإيجابها-والقدر-وهو استقلال قدرة العبد وإرادته في إيجاب فعله وإيجاده من غير إيجاب الله له وإيجاده سبحانه بقدرته واختياره-أجيب بأنّ ما بينهما احتمالات كثيرة، ولا حصر بينهما لا عقلاً ولا قطعاً.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرسل كالصحيح. قوله عليه السلام: و الله أعز، أى إنما قدروا على الفعل لأن الله سبحانه خلى بينهم وبين إرادتهم، ولو أراد غيره حتما لصرّفهم إذ هو سبحانه أعز من أن يريد أمرا حتما ثم لا يكون ذلك الأمر، وهذا الخبر أيضا يدل على أن القدرية المفوضة.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٩٢

\*\*\*\*\*

ص: ٣٨٦

---

١-١. فى «ف»: «أَجَبَر». وفى «بر»: «أَجَبَرَ». والهمزة للاستفهام عند المجلسى . ويحتمل الإفعال أيضا عند المازندراني . والكلام على الأوّل إنشاء لفظا ومعنى، وعلى الثانى معنى فقط . أنظر: شرح المازندراني، ج ٥، ص ٣١؛ مرآة العقول، ج ٢، ص ١٩٠.

٢-٢. هكذا فى «ب، ض، ف، و، بح، بر، بس، بف» وحاشية «ج». وفى المطبوع: - «قال».

٣-٣. هكذا فى «ب، ج، ض، ف، و، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألّهين وشرح المازندراني . وفى المطبوع: «قال».

٤-٤. فى «بح»: «فقال».

٥-٥. فى «ب»: - «قال».

٦-٦. فى حاشية «ف»: «بين يديك». وقال العلامة الطباطبائى : «وقوله: «لطف من ربك بين ذلك» أى بين الجبر والقدر، وقد مرّ توضيحه فى أوّل الباب . واللطف هو النفوذ الدقيق، عبّر به عليه السلام عن تأثيره تعالى فى الأفعال بنحو الاستيلاء الملكى لنفوذه ودقّته كما مرّ بيانه» .

۷-۷. الوافی، ج ۱، ص ۵۴۳، ح ۴۴۶؛ البحار، ج ۵، ص ۸۳.

۸-۸. فی شرح صدر المتألهین: «بعده».

۹-۹. يجوز فيه فتح الياء.

۱۰-۱۰. فی شرح صدر المتألهین: «بخلقه».

۱۱-۱۱. فی حاشية «بر»: «والقدرة».

۱۲-۱۲. فی «بف» والوافی: «ما».

۱۳-۱۳. التوحيد، ص ۳۶۰، ح ۳، بسنده عن يونس بن عبدالرحمن الوافی، ج ۱، ص ۵۴۴، ح ۴۴۷.

## ۱۰- الحديث

۴۱۰ / ۱۰. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ (۱)، عَنْ صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ (۲):

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ، فَقَالَ: «لَا جَبْرَ وَلَا قَدَرَ، وَلَكِنْ مَنزِلَةٌ بَيْنَهُمَا فِيهَا الْحَقُّ؛ الَّتِي بَيْنَهُمَا (۳) لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالِمُ، أَوْ مَنْ عَلَّمَهَا إِيَّاهُ الْعَالِمُ». (۴)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

از امام صادق علیه السلام راجع بجبر و تفویض پرسش شد، حضرت فرمود: نه جبر است و نه تفویض بلکه منزلی ست میان آن دو که حق آنجاست و آن منزل را نداند جز عالم یا کسی که عالم آن را بوی آموخته باشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۰- از امام صادق (علیه السلام) راجع به جبر و قدر پرسش شد، فرمود: نه جبر است و نه تفویض ولی مرحله ای است میان این دو، حق در آن است و آن را نداند جز عالم (امام) یا کسی که عالم آن را به وی آموخته باشد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۵۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۰- از امام صادق علیه السلام راجع به جبر و قدر سؤال شد فرمود: نه جبر است و نه تفویض ولی مرحله ای است میان این دو،

حق در آن است و آنرا نداند جز عالم (امام) یا کسی که امام آن را به وی آموخته باشد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۱۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح لم يرد(ع)بقوله: لا جبر و لا قدر، ان فعل العبد خال عن الجبر و الاختيار و لا بقوله: و لكن منزلة بينهما، ان فيه شيئاً ضعيفاً من الجبر و شيئاً ضعيفاً من الاختيار، و لا أيضاً ان فيه تركيباً بين الجبر و القدر ناقصين كانا او تامين كالمركب من الحلاوة و الحموضة شديدتين او فاترين، بل المراد ان العبد مجبور فى قدرته، قادر فى مجبوريته، مضطر فى عين اختياره، مختار فى عين اضطراره، و الفعل ثابت له من حيث هو ثابت لله، و انه صادر منه من حيث هو صادر من الله. و قوله تعالى: لا جبر و لا قدر، اى لا جبر مجرداً عن القدر و لا قدر مجرداً عن الجبر، و هكذا معنى قوله تعالى:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ

، اى ما رميت رمياً لم يكن الله رماه حين ما رميت رمياً كان الله راميه، و قوله: و لكن الله رمى، اى و لكن الله رمى ما رميته. و مما يشير الى هذا المعنى قوله تعالى خطاباً للمؤمنين:

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ

، امرهم بقتالهم الكفار ثم نسب التعذيب الذى هو عين القتال الى الله بايدي المؤمنين. و قوله تعالى: فيها الحق التى بينهما... الى آخره، اشارة الى ان منزلة التى بين الجبر و القدر امر غامض بحيث لا يعلمه الا العالم الربانى الناظر فى الحقائق بنور الالهام او من يعلمه منه ممن القى السمع و هو شهيد.

شرح أصول الكافى؛ ج ٤، ص ٣١٣

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:

شرح: مَنْزِلَةٌ مَبْتَدَأَتْ. بَيْنَهُمَا نَعْتٌ مَبْتَدَأَتْ. جَمَلَةٌ فِيهَا الْحَقُّ خَبْرٌ مَبْتَدَأَتْ. الَّتِي مَبْتَدَأَتْ. بَيْنَهُمَا صَلَةٌ مَوْصُولٌ اسْت. جَمَلَةٌ لَا يَعْلَمُهَا تَا آخِرٌ، خَبْرٌ مَبْتَدَأَتْ. يَعْنِي: رَوَايَةٌ اسْتِ از صَالِحِ بْنِ سَهْلٍ، از بعض یاران او، از امام جعفر صادق علیه السلام، راوی گفت که: امام پرسیده شد از جبر و از قدر که کدام حق است؟ گفت که: حق نیست جبر و حق نیست قدر، ولیک مرتبه ای که میان آن دو است، در آن است و بس حق. آن مرتبه که میان آن دو است نمی داند آن را مگر امام عالم به جمیع احکام الهی، یا کسی که تعلیم کرده باشد آن مرتبه را به او آن عالم. مخفی نماند که به تتبع معلوم شده که متکلمین اشاعره و معتزله و امثال ایشان، در این مسئله در نزاع و اضطراب اند و مخلصان شیعه امامیه به تعلیم «أَهْلَ الذِّكْرِ» علیهم السلام از این اضطراب برکنارند و با کمال اطمینان خاطر در کشتی نجات اند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۶۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هَدِيَّةٌ: قِيلَ فِيهَا: (الْحَقُّ) مَبْتَدَأٌ وَخَبْرٌ مَقْدَمٌ، وَ (الَّتِي بَيْنَهُمَا) مَبْتَدَأٌ آخِرٌ. وَقَالَ بَرَهَانَ الْفَضْلَاءِ سَلَّمَ اللَّهُ تَعَالَى: «مَنْزِلَةٌ» مَبْتَدَأٌ، وَ «بَيْنَهُمَا» نَعْتٌ لَهُ، وَجَمَلَةٌ «فِيهَا الْحَقُّ» خَبْرٌ، وَ «الَّتِي» مَبْتَدَأٌ آخِرٌ، وَ «بَيْنَهُمَا» صَلَةٌ الْمَوْصُولِ، وَجَمَلَةٌ «لَا يَعْلَمُهَا» بِتَمَامِهَا خَبْرٌ. وَالْمُرَادُ بـ «الْعَالَمِ»: الْحِجَّةُ الْمَعْصُومِ الْعَاقِلِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى. وَبـ «الْمَتَعَلِّمِ»: شِيعَتَهُ الْعَاقِلِ عَنْهُ. وَاحْتِمَالٌ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْعَالَمِ: مُطْلَقَ الْعَاقِلِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَشْمَلُ الْمَلَائِكَةَ، وَبـ «الْمَتَعَلِّمِ»: مُطْلَقَ الْعَاقِلِ عَنِ الْعَاقِلِ عَنِ اللَّهِ فَيَشْمَلُ الْمَحْدَثَ مِثْلَ سَلْمَانَ وَسَفْرَاءِ الصَّاحِبِ عَلَيْهِ السَّلَامِ، كَمَا تَرَى. قَالَ الْفَاضِلُ الْإِسْتِرَابَادِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: الْمُرَادُ مِنْ «الْعَالَمِ» أَصْحَابُ الْعِصْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَلَى وَفْقِ مَا مَضَى فِي الْأَحَادِيثِ السَّابِقَةِ «نَحْنُ الْعُلَمَاءُ وَشِيعَتُنَا الْمَتَعَلِّمُونَ». وَقَالَ السَّيِّدُ الْأَجَلُّ النَّائِنِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: الَّتِي بَيْنَهُمَا لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالَمُ، أَوْ مَنْ عَلَّمَهَا إِيَّاهُ الْعَالَمُ، وَذَلِكَ لِدَقَّتِهَا وَغَمُوضِهَا وَعَرُوضِ الشَّبهِ فِيهَا، فَلَا يَقْدِرُ عَلَى تَحْقِيقِهَا وَالْعِلْمُ بِهَا

على ما ينبغي إلا العالم، أو من علمه العالم، فالقادر على تحقيقها والعالم بها إما من خصه الله بإفاضة العلوم عليه، أو من وقفه للتعلم والأخذ عنه .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله: التى بينهما، مبتدأ لا يعلمها خبره، أشار عليه السلام إلى دقة المنزلة بين المنزلتين وغموضها، كما يظهر لمن تأمل فيها، فإنها أصعب المسائل الدينية، وقد تحير فيها العلماء من كل فرقة، قال إمامهم الرازى: حال هذه المسألة عجيبة فإن الناس كانوا فيها مختلفين أبدا بسبب أن ما يمكن الرجوع إليه فيها متعارضة متدافعة، فمحول الجبرية على أنه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد، و محول القدرية على أن العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والأمر والنهى، وهما مقدمتان بديهيتان. ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد، و اعتماد القدرية على أن أفعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضتان، و من الإلزامات الخطابية أن القدرة على الإيجاد كما لا يليق بالعبد الذى هو منبع النقصان، فإن أفعال العباد يكون سفها و عبثا فلا يليق المتعالى عن النقصان، و أما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء مما يوهم بالأمرين، و كذا الآثار و أن أمة من الأمم لم تكن خالية من الفرقتين، و كذا الأوضاع و الحكايات متدافعة من الجانبين، حتى قيل: إن وضع النرد على الجبر و وضع الشطرنج على القدر، إلا أن مذهبنا أقوى بسبب أن القدر فى قولنا لا يترجح الممكن إلا بمرجح [لا] يوجب انسداد باب إثبات الصانع. و نحن نقول: الحق ما قال بعض أئمة الدين: أنه لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين، و ذلك لأن مبنى المبادئ القريبة لأفعال العبد على قدرته و اختياره، و المبادئ البعيدة على عجزه و اضطراره، فإن الإنسان مضطر فى صورة مختار، كالقلم فى يد الكاتب، و الورد فى شق الحائط، و فى كلام بعض العقلاء: قال الحائط للورد: لم تشقنى؟ قال:

سل من يدقنى انتهى و إنما أوردت كلامه لبيان حيرتهم و اعترافه بالأمر بين الأمرين، و إن لم يبين معناه على وجه يرفع الإشكال من اليبين.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٩٣

\*\*\*\*\*

## ١١- الحديث

١١ / ٤١١. عَلىُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ، عَن مُحَمَّدٍ، عَن يُونُسَ، عَن عِدَّةٍ (٥):

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَجَبَرَ (٦) اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي؟

فَقَالَ (٧): «اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبِرَهُمْ (٨) عَلَى الْمَعَاصِي، ثُمَّ يُعَذِّبُهُمْ عَلَيْهَا».

فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَفَوَّضَ اللَّهُ إِلَى الْعِبَادِ؟

قَالَ: فَقَالَ: «لَوْ فَوَّضَ إِلَيْهِمْ، لَمْ يَحْصُرْهُمْ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ».

فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَبَيْنَهُمَا مَنْزِلَةٌ؟

قَالَ: فَقَالَ: «نَعَمْ، أَوْسَعُ مِمَّا (٩) بَيْنَ السَّمَاءِ وَ (١٠) الْأَرْضِ» (١١).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:



راوی گوید مردی بامام صادق (علیه السلام) عرضکرد: قربانت کردم خدا بندگان را بر گناه مجبور کرده است؟ فرمود: خدا دادگتر از آنست که ایشان را بر گناه مجبور کند و سپس بآن جهت عذابشان نماید، آن مرد گفت، قربانت کردم: پس کار را ببندگان وا گذاشته است؟ فرمود اگر بایشان واگذار کرده بود در تنگنای امر و نهیشان قرار نمیداد، عرضکرد: پس میان این دو، منزل دیگریست؟ فرمود آری، فراختر از میان آسمان و زمین.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۱- مردی به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد: قربانت، خدا بندگان را به گناه واداشته؟ فرمود: خدا عادل تر از آن است که آنها را به گناه وادارد و سپس بر آن عذابشان کند، راوی به آن حضرت گفت: قربانت، خدا کار را یکباره به بندگان واهشته، فرمود: اگر کار را به آنها وا گذاشته بود که با دستور و امر و نهی آنها را محصور نمی کرد، گفت: قربانت، میان این دو مرحله ای است؟ فرمود: وسیعتر از ما بین آسمان و زمین.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۵۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۱- مردی به امام صادق علیه السلام عرض کرد: قربانت کردم، خدا بندگان را به گناه واداشته است؟

فرمود: خدا عادل تر از آن است که آنها را به گناه وادارد و سپس بخاطر آن عذابشان کند،

راوی به آن حضرت گفت: قربانت، خدا کار را یکباره به بندگان واگذاشته فرمود: اگر کار را به آنها واگذاشته بود که با دستور و امر و نهی آنها را در تنگنا قرار نمی داد

گفت: قربانت، میان این دو مرحله ای است؟

فرمود: وسیعتر از ما بین آسمان و زمین.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۱۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح قد اتضح معناه بما سبق ممّا نحن فيه كفاية لعن استبصر و تدبّر فعلیک بالتدبّر فيه.

شرح أصول الكافي؛ ج ۴، ص ۳۱۳

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملی]:

قال عليه السلام: لم يحصرهم. [ص ۱۵۹ ح ۱۱] أقول: الحصر-بالحاء والصاد والراء المهملات- المنع والحبس. والمراد بالأمر هنا فعل أو ترك من الله تعالى يعلم-أجلّ مجده-أنّه يفضى إلى صدور فعل عن العبد اختياراً ولولاه لم يصدر، والمراد بالنهى فعل أو ترك من الله تعالى يعلم-جلّ وعزه-أنّه يفضى إلى صدور ترك عن العبد اختياراً ولولاه لم يصدر. والمقصود أنّه لو فرض إليهم لم يكن بيده

أزمة الأمور. وبطلانه كالنور في شاهق الطور. قال بعض من عاصرتة سابقاً: إنَّ الحكمة التي اقتضت حصرهم بالأمر والنهي تأبى عن التفويض، وهو قول المعتزلة حيث قالوا: العباد ما شاؤوا صنعوا. قال الصدوق في كتاب التوحيد في أسماء الله تعالى في معنى الجبار: قال الصادق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» عنى بذلك أن الله تبارك وتعالى لم يجبر عباده على المعاصي، ولم يفوض إليهم أمر الدين حتى يقولوا فيه بأرائهم ومقائيسهم فإنَّ الله عزَّ وجلَّ قد حدَّ وخلف، وشرع وفرض، وسنَّ وأكمل لهم الدين، فلا تفويض مع التحديد والتوظيف والشرع والفرض وإكمال الدين. انتهى. وأنت خبير بأنَّه لو حمل التفويض على هذا المعنى -أى الأمر والنهي التكليفي- لم يحسن أن يقابل الجبر، ويأبى عنه الفاء في قول السائل، ويبعد توهم السائل أنَّه لا واسطة بينهما، فليتدبر.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: لَمْ يَحْضُرْ (به حاء بي نقطه و صاد بي نقطه و راء بي نقطه) به صيغهُ مضارع غايب معلوم باب «نَصَرَ» و «ضَرَبَ» است. مراد اين است كه: تفويض، مستلزم اين است كه الله تعالى عاجز باشد مثل ديگران، چنانچه گذشت در حديث ششم اين باب كه: «وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بغيرِ مَشِيَةِ اللَّهِ، فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْ سُلْطَانِهِ». و عاجز، قابل ربوبيت نيست و قابل امر و نهي نيز نيست، مگر آن كه به نيابتِ ديگري باشد مثل انبيا و اوصيا. يعنى: روايت است از چند كس از امام جعفر صادق عليه السلام، هر کدام گفت كه: گفت امام را مردى كه: قربانت شوم، آيا مجبور کرده الله تعالى بندگان را بر گناهان؟ گفت كه: الله تعالى عادل تر از اين است كه مجبور كند ايشان را بر گناهان، بعد از آن عذاب كند ايشان را بر آنها. پس آن مرد گفت او را كه: قربانت شوم، آيا پس واگذاشته الله تعالى كار را سوى بندگان؟ راوى گفته كه: پس امام عليه السلام گفت كه: اگر وامى گذاشت سوى ايشان، در حصارِ امر و نهي نمى كرد ايشان را. پس آن مرد گفت او را كه: قربانت شوم، پس ميانِ جبر و تفويض، مرتبه

ای هست؟ راوی گفت که: پس امام علیه السلام گفت که: آری، فراخ تر از میان آسمان تا زمین. بیان این شد در شرح حدیث نهم این باب.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۶۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: بیانه کنظائرہ. «حصره» کنصر: جعله فی حصار و ضیق علیه. قال برهان الفضلاء: «لم يحصرهم» أي لم يجعلهم محصوراً فی حصار الأمر والنهي بالتكليف. وقال الفاضل الإسترابادی: «لم يحصرهم» یعنی الحكمة التي اقتضت حصرهم بالأمر والنهي يأبى عن التفويض، وهو قول المعتزلة؛ حيث قالوا: العباد ما شأوا صنعوا. فی بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: «إلى الأرض» مكان «والأرض». وفي بعض آخر: «مما بين السماء» بميمين مكان «ما بين السماء».

الهدايا لشيعة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۴۶۱

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: مرسل كالصحيح. و يظهر منه أن التفويض هو إهمال العباد و عدم توجه الأمر و النهي إليهم، و لذا قال بعضهم: التفويض غير معنى القدر و الجبر المقابل لكل منهما معنى آخر، و أقول: يحتمل أن يكون المراد لو كان أهملهم بعد الأمر و النهي و لم يوجه إليهم الألفاظ و التوفيقات، لكان إهمالهم مطلقاً أولى، و الحاصل أن أمرهم و نهيمهم و إرسال الرسل إليهم دليل على أنه سبحانه متوجه إلى إصلاحهم، معتن بشأنهم ليوصلهم إلى ما يستحقونه من الدرجات، و إهمالهم حينئذ ينافي ذلك الغرض، فيكون قريباً من دليل اللطف المتقدم، و قيل: أي لم يحصرهم بسلطنته و ملكه و يلزم

خروجهم باعتبار التفويض من سلطان الله تعالى، ولما كانت السلطنة علة للأمر والنهي فعبر عنها بهما مجازاً تسمية للسبب باسم المسبب، ولا يخفى بعده، وقيل: أى التفويض مستلزم للعجز، والعاجز غير قابل للربوبية والأمر والنهي، وهو قريب من الأول مضمونا وبعداً.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٩٤

\*\*\*\*\*

## ١٢- الحديث

١٢ / ٤١٢. مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَغَيْرُهُ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ

ص: ٣٨٧

- 
- ١-١ . فى «ألف، ج، ف، بح، بس، بف»: - «بن عبدالرحمن» .
  - ٢-٢ . فى شرح المازندراني: «أصحابنا» .
  - ٣-٣ . فى مرآة العقول: «قوله: «التي بينهما» مبتدأ و«لا يعلمها» خبره» .
  - ٤-٤ . الوافى، ج ١، ص ٥٤٤، ح ٤٤٨ .
  - ٥-٥ . فى «ف»: «من أصحابنا» .
  - ٦-٦ . فى «ض، ف، بح»: «أَجَبَرَّ»، أى بفتح الجيم .
  - ٧-٧ . فى أكثر النسخ وشرح المازندراني والوافى: «قال» . وفى «ف»: «إن» .
  - ٨-٨ . فى «ف»: «يجبر العباد» . يجوز فيه الإفعال والمجرّد .
  - ٩-٩ . هكذا فى «ض، ف، بح» وشرح صدر المتألّهين . وفى سائر النسخ والمطبوع: «ما» .
  - ١٠-١٠ . فى «ج، ض، ف، و، بح، بس، بف» وشرح صدر المتألّهين: «إلى» بدل «و» .
  - ١١-١١ . راجع: تفسير القمى، ج ١، ص ٢٤ الوافى، ج ١، ص ٥٤٥، ح ٤٤٩ .

أَبِي نَصْرٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا يَقُولُ بِالْجَبْرِ، وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ ١٦٠ / ١

بِالِاسْتِطَاعَةِ، قَالَ: فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِي: «اَكْتُبْ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا ابْنَ آدَمَ، بِمَشِيئَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ (١)، وَبِقُوَّتِي أَدَيْتَ إِلَيَّ (٢) فَرَائِضِي، وَبِنِعْمَتِي قَوَيْتَ (٣) عَلَيَّ مَعْصِيَتِي؛ جَعَلْتُكَ سَمِيعًا بَصِيرًا (٤)» «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (٥)، وَذَلِكَ أَنِّي أُولَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ (٦)، وَأَنْتَ أُولَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي، وَذَلِكَ (٧) أَنِّي لَا أَسْأَلُ عَمَّا أَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (٨)، قَدْ (٩) نَظَّمْتُ (١٠) لَكَ كُلَّ شَيْءٍ تُرِيدُ (١١)». (١٢)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

احمد بن محمد گوید: بحضرت رضا (علیه السلام) عرض کردم: بعضی از اصحاب ما شیعیان قائل بجبر و بعضی قائل باستطاعتند حضرت فرمود بنویس: «

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«، علی بن الحسین فرمود خدای عز و جل فرموده است: ای پسر آدم، تو بخواست من میخواهی و بقوت من واجباتم را انجام دهی و بوسیله نعمت من بر نافرمانیم توانا گشتی، من ترا شنوا و بینا کردم، هر نیکی که بتو رسد از خداست و هر بدی که بتو رسد از خود تو است زیرا من به نیکیهایت از تو سزاوارترم و تو بیدیهایت از من سزاوارتری زیرا من از آنچه کنم بازخواست نشوم و مردم بازخواست شوند (سپس امام (علیه السلام) فرمود یا خدا فرماید) هر چه میخواستی برایت برشته در آوردم.

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۲- احمد بن محمد بن ابی نصر گوید: به امام رضا (علیه السلام) گفتم: بعضی از همکیشان ما معتقد به جبراند و برخی معتقد به استطاعت، فرمود: بنویس: بسم الله الرحمن الرحيم، علی بن الحسین فرمود: خدای عز و جل فرماید: ای پسر آدم، به خواست من تو هستی که خواهی و به نیروی اعطائی من واجبات مرا می پردازی و به نعمت دریافتی از من بر گناهانم توانائی کنی، من تو را بینا و شنوا ساختم، هر چه خوشی بینی از طرف خدا است و هر چه بدی بینی از طرف خودت است و این برای آن است که من از خودت به کارهای نیکت علاقمندتر و شایسته ترم و تو از من به کارهای بدت علاقمندتری، من از هر چه کنم مسئول نباشم (چون مسئولیت در بدی و خلاف حکمت است و از خدا نیاید) و هم ایشانند که مسئولند، چون کارگرانی اند که در کارگاه خیر و شر از دستور تخلف کردند، من همه چیز را برای تو منظم کردم (یعنی همه ابزار و برنامه و تنظیم امور در این کارگاه خیر و شر که به کار گماشته شدی از من است به شرحی که مفصلاً بیان شد، شرح تفصیل استطاعت در باب بعد می آید).

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۲- احمد بن محمد بن ابی نصر می گوید: به امام رضا علیه السلام گفتم: بعضی از همکیشان ما معتقد به جبراند و برخی معتقد به استطاعت (تفویض)، فرمود: بنویس: بسم الله الرحمن الرحيم، علی بن الحسین گفت: خدای عز و جل می فرماید:

«ای پسر آدم! تو به خواست من می خواهی و با نیروی من واجباتم را انجام می دهی و بخاطر نعمت من بر نافرمانیم توانا شدی،

من تو را بینا و شنوا ساختم، هرچه خوشی بینی از طرف خداست و هرچه بدی بینی از طرف خودت است.

و این برای آن است که من از خودت به کارهای نیکت سزاوارترم و تو از من به کارهای بدت سزاوارتری من از هرچه کنم بازخواست نشوم ولی مردم بازخواست شوند».

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۱۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح لما اسئل الرضا(ع) من اختلاف اصحابه فى الجبر و الاستطاعة اى التمكن و القدرة امر بكتابة ما قاله على بن الحسين رواية عن الله عز و جل، اذ كان فيه كفاية للمستبصر فى بيان الحق فى مسألة الجبر و الاختيار، اذ ليس فوق كلام الله كلام. فقلوه: عز و جل: بمشيئتي كنت انت الذى تشاء، ظاهره يدل على مذهب اهل التوحيد فى الافعال بحمل الباء على السببية القريبة كما فى قولك: بالبصر يبصر الانسان و بالسمع يسمع و باليد يبطش، فيكون المعنى: مشيئتك التى بها كنت تشاء الاشياء هى مشيئتي التى تظهر فيك. و اما اذا حملت الباء على السببية البعيدة فيكون المعنى: ان مشيئتي كانت سببا لمشيئتك التى بها تشاء، و هذا يوافق مذهب جمهور الحكماء، و على كلا الطرفين يثبت ان العبد مضطر فيما يختاره و يشاءه. و كذا قوله عز و جل: بقوتى اديت الى فرائضى، يحتمل الوجهين



المشار إليهما: احدهما الوجه التوحيدى الذى يراه اهل المشاهدة بالعين المنور بنور الله و ثانيهما الوجه التفصيلى الذى يراه اهل الحكمة بالعين المنور بنور العقل، و كلا الوجهين صحيحان ثابتان فى الواقع لكن الاول الطف و اشرف و اعلى. و مثال ذلك كما فى الحد و المحدود، فان حقيقة الانسان حقيقة واحدة و له اسم واحد و وجود واحد و حقيقة واحدة مختلفة و هى الحيوان الناطق، و الحيوان عين البدن المحسوس الظلمانى المؤلف من الاعضاء و الجوارح، و الناطق عين الجوهر العقلى النورانى البسيط، فاذا تصورت فى الانسان الذى هو مثال الحق و معرفته نموذج من معرفة الله هذين الوجهين من الوحدة و الكثرة من غير تناف بينهما، فاجعله مقياسا لمعرفة بارئك و نزوله فى مراتب الكثرة و ظهوره فى مظاهر الاكوان و بروزه من مكان الحدثان. و قوله: ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك، قد مر شرح معناه و وجه لميته من ان الصادر منه تعالى بالذات فى كل معلول و قابل هو الخير و الحسن و السعادة، و اما الشر و القبح و السوء و الشقاوة فانما هى من نقصان المعلولية و قصور القابل. و بهذا التحقيق يندفع ما ربما يختلج ببال من ليس ذا بضاعة كثيرة فى العلم و امعان شديد و خوض تمام فى معنى احاديث ائمتنا عليهم السلام من التناقض و التناقض فيها، حيث ان فى كثير منها الحكم بان افعال العباد كلها منسوبة إليه تعالى من الوجه الذى هى منسوبة الى العبد كما مر تحقيقه، و فى كثير منها ان المعاصى من العبد لا من الرب تعالى. فمن ذلك ما يروى ان ابا حنيفة اجتاز على موسى بن جعفر عليهما السلام فاراد ابو حنيفة امتحانه فقال المعصية ممن؟ فقال له موسى الكاظم عليه السلام: اجلس حتى اخبرك، فجلس ابو حنيفة بين يديه فقال له الكاظم عليه السلام: لا بد ان تكون المعصية من العبد او من ربه تعالى او منهما جميعا. فان كانت من الله و هو اعدل و انصف من ان يظلم عبده الضعيف و يؤاخذه بما لم يفعل، و ان كانت المعصية منهما جميعا فهو شريكه و القوى اولى بانصاف عبده الضعيف، و ان كانت المعصية من العبد وحده فعليه وقع الامر و إليه توجه النهى و له حق الثواب و العقاب و وجبت له الجنة و النار. فقال ابو حنيفة:

ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ . و قد نظم بعض شعراء اهل البيت عليهم السلام ذلك فقال:

لم يخل افعالنا اللاتى نذم بها-احدى ثلاث خصال حين نأتيها اما تفرد ربنا بصنعتها-فيسقط اللوم منا حين نبدئها او كان يشركنا فيها فيلحقه-ما سوف يلحقنا من لائم فيها او لم يكن لالهى فى جنايتها-ذنب فما الذنب إلا ذنب جانيها

و من الحكايات أيضا ما رواه جماعة من العلماء ان الحجاج بن يوسف كتب الى الحسن البصرى و الى عمرو بن عبيد و الى واصل بن عطاء و الى عامر الشعبي ان يذكروا ما عندهم و ما وصل إليهم فى القضاء و القدر، فكتب إليه الحسن البصرى: ان من احسن ما انتهى الى ما سمعت عن امير المؤمنين على بن ابى طالب(ع) انه قال: أ تظن ان الذى نهاك دهاك؟ انما دهاك اسفلك و اعلاك و الله برىء من ذاك. و كتب إليه عمرو بن عبيد احسن ما سمعت فى القضاء و القدر قول على بن ابى طالب(ع): لو كان الوزر فى الاصل محتوما كان الموزر فى القصاص مظلوما. و كتب إليه واصل بن عطاء احسن ما سمعت فى القضاء و القدر قول امير المؤمنين على بن ابى طالب(ع): كلما استغفرت الله منه فهو منك و كلما حمدت الله عليه فهو منه. فلما وصلت كتبهم الى الحجاج و وقف عليها قال: لقد اخذوها من عين صافية. و الوجه فى دفع التدافع و حل التناقض كما سبقت الاشارة إليه ان ليس لله الا افاضة الوجود و اعطاء الخير و الجود، و هذه الشرور اعدام و نقائص راجعة الى نقصانات القوابل و تصورات الدّوات عن احتمال الكمال الا تم و الخير الاعظم. و فى قوله تعالى: و ذلك انى اولى بحسناتك منك و انت اولى بسيئاتك منى، اشارة دقيقة الى ما نحن فيه من ان حسنات افعال العباد و سيئاتها كلها و ان كانت منسوبة إليه تعالى و الى العبد جميعا لا على وجه الشركة فى الفاعلية بل على الوجه الذى يعرفها العارفون، او على انّ الافاضة و التأثير منه تعالى و الوساطة و المصدرية من العبد و لكنّ الله اولى بالحسنات و الخيرات من العبد و العبد اولى بالسيئات و الشرور، اذ ليس فى ذاته تعالى جهة من جهات النقص و العدم و انه منبع افاضة الوجود و الخير و انما منبع الشرور و العدم هو الامكان ثمّ المادة التى صدرت من بعض الاوائل المفارقة من جهة نقصه الا مكانى و هى اخس الدّوات و اظلمها و ابعداها من الاول تعالى، و كلما هو اشد تعلقا بها فهو اخس ذاتا و أسوأ فعلا، و النفوس الادمية كلما كانت هى اكثر تعلقا بالمواد و البدنيّة فهى اخس ذاتا و أسوأ فعلا و اكثر

معصية. فعلى هذا التحقيق انكشف ان حسنات العبد من الله و سيئاته من نفسه مع ان الكل صادرة منه تعالى فاتل قوله:

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ

، و اتل أيضا قوله:

كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَا لَهُؤْلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا

، فيقولون تارة بالجبر و تارة بالقدر و كلا القولين زيغ عن منهج الصواب و انحراف عن سنن اولى الالباب. و اما قوله: انى لا اسئل عما افعل و هم يسألون، فقد مر تفسيره بما لا يوجب الجبر و لا نفى العلة و المعلول و لا نفى الغاية عن فعله تعالى، و انما قال ذلك لان لا يعترض احد عليه تعالى فيما يفعله و فيما جرى عليه قضائه و قدره، لان اكثر العقول بل كلها الا نادرا قاصرون عن فهم سرّ القدر فالجموا بلجام المنع الشرعى. و اما اهل الكلام منهم فيعرفون ان تخصيص كل فرقة بما خصصوا به من لوازم الوجود و اليجاد و ان هذا الترتيب و التميز من ضروريات الماهيات و تفاوت طبقات الوجود و درجات الكون فى القرب و البعد من الله الاكبر، فاذا تؤمل فيما ذكر فلا وجه بعد ذلك للاعتراض بانه لم صار السعيد سعيدا و الشقى شقيا. و ليت شعرى لم لا ينسب الظلم الى الملك المجازى حيث يجعل بعض من تحت تصرفه وزيرا قريبا و بعضهم كناسا بعيدا؟ لان كلا منهما من ضرورات المملكة و ينسب الظلم إليه تعالى فى تخصيص كل من عبده بما خصص به مع ان كلا منهما ضرورى فى مقامه. و اما قوله تعالى: قد نظمت لك كل شىء تريد، فالمعنى انى قد خلقت لك جميع مصالحك من الجوارح و الاعضاء و الحواس و القوى و نظمت اسباب معاشك و معادك و سهلت عليك سبيل الخير و الرحمة و اوضحت لك طريقى السعادة و الشقاوة من غير جبر و ضيق عليك و لا منع و لا صد منى لك، فان اطعت و سلكت سبيل السعادة فللك الاجر و الثواب و لنا عليك المنة و الفضل، و ان عصيت و سلكت سبيل الشقاوة فلزمك العذاب و تبعك الحساب و العقاب و لنا الحجة عليك و العتاب هذا. قال العلامة النيشابورى فى تفسير قوله تعالى:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ... الآية. يحكى انّ أبا القاسم الانصارى سئل عن تكفير المعتزلة فى مسألة الجبر و القدر فقال: لا لانهم نزهوه عما يشبه الظلم و القبيح و ما لا يليق بالحكمة، و سئل عن تكفير اهل الجبر فقال: لا لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة و تأثير و ايجاد. قال: و زعم فخر الدين الرازى ان اثبات الاله يلجئ الى القول بالجبر، لان الفاعليّة لو لم تتوقف على الدّاعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح و هو نفى الصانع، و اثبات الرّسول يلجئ الى القول بالقدر لانه لو لم يقدر العبد على الفعل و الترك فأى فائدة فى بعثة الرّسول و انزال الكتب؟ او نقول: لما رجعنا الى الفطرة السليمة ان ما استوى الوجود و العدم بالنسبة إليه لا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح و هذا يقتضى الجبر، و نجد تفرقة ضرورية بين حركات الانسان و سكناته و بين حركات الجمادات و الحركات الاضطرارية و ذلك يقتضى مذهب الاعتزال، فلذلك بقيت هذه المسألة فى حيّز الاشكال. قلت و بالله التوفيق: عندى ان هذه المسألة فى غاية الانارة و السّطوع اذا لوحظت المبادئ و رتبت المقدمات، فان مبدأ الكلّ لو لم يكن قادرا على كل الممكنات و خرج كثير من الاشياء عن علمه و قدرته و تأثيره و ايجاده بواسطة او بغير واسطة لم يصلح لمبدئية الكل، فالهداية و الضلالة و الايمان و الكفر و الخير و الشرّ و النّفع و الضّرّ و سائر المتقابلات كلّها مستندة إليه منتهية الى قدرته و تأثيره و علمه و ارادته، و الآيات الناطقة بصحّة هذه القضية كقوله تعالى:

فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا

قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ

كثيرة و كذا الاحاديث:اعملوا كل ميسر لما خلق له،كلّ شىء بقدر حتى العجز و الكيس. ثم قال:فهذه القضية مطابقة للعقل و النقل و بقى الجواب عن اعتراضات المخالف،اما حكاية التنزه عن الظلم و القبائح فاقول:ان لله صفتى لطف و قهر،و من الواجب و فى الحكمة ان يكون الملك و خصوصا ملك الملوك كذلك،اذ كل منها من اوصاف الكمال و لا يقوم احدهما مقام الاخر،و من منع ذلك كابر و عاند،و لا بدّ لكلّ من الوصفين من مظهر،فالملائكة و من ضاهاهم من الاخيار مظاهر اللطف و الشياطين و من والا هم من الاشرار مظاهر القهر،و مظاهر اللطف اهل الجنة و الاعمال المستتعبة لها و مظاهر القهر اهل النار و الافعال المعقبة اياها،و لا اعتراض عليه فى تخصيص كل من الفريقين بما خصصوا به فانه لو عكس الامر لكان الاعتراض بحاله.و هاهنا يظهر حقيقة السعادة و الشقاوة،

فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ... وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ... الآية. قال:و اذا توّمل فيما قلت ظهران لا وجه بعد ذلك لاسناد الظلم و القبائح إليه تعالى،لان هذا الترتيب من لوازم الوجود و اليجاد و لا سيّما عند القائل بالتحسين و التقبيح العقليين. و اما قوله اى فائدة فى بعثة الرسل و انزال الكتب فى غاية السخافة،لانه لما بينا انه تعالى يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد فكيف يبقى للمعترض ان يقول:لم جعل الله الشىء الفلانى كما انه ليس له ان يقول مثلا:لم جعل الشمس سببا لاناارة الارض؟ غاية ما فى الباب ان يقول:اذا علم الله ان الكافر لا يؤمن فلم يأمره بالايمان و يبعث إليه النبى؟ فاقول:فائدة بعث الأنبياء و انزال الكتب بالحقيقة ترجع الى المؤمنين الذين جعل الله بعثهم و انزالها سببا و واسطة لاهتدائهم.

إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّنْ يَخْشَاهَا. كما ان فائدة نور الشمس يعود الى اصحاب العيون الصحاح،و اما فائدة الارسال و الانزال بالنسبة الى المختوم على قلوبهم فكفائدة نور الشمس بالنسبة الى الاكمه.

وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَ مَاتُوا وَ هُمْ كَافِرُونَ. غاية ذلك الزام الحجة و اقامة البينة عليهم ظاهرا.

لِنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ...

لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا

، وهو بالحقيقة النعى عليهم بانهم فى اصل الحقيقة ناقصون اشقياء. وهذا المعنى ربما لا يظهر لهم ، لغاية نقصانهم كما ان الاكمه ربما لا يصدق البصراء و لا يعرف ان التقصير و النقصان منه، و ان سائر الشرائط من محاذاة المرئى و ظهور المبصر موجودة و انما يعرف نقصانهم ارباب الابصار. و اما حديث التفرقة الضرورية بين الحركات الاضطرابية و الحركات الاختيارية كالرعدة مثلا فاقول: لا ريب ان للانسان ارادات و قوى بها يتم له حصول الملائم و اجتناب المنافى، الا ان تلك الارادات و القوى مستندة الى الله تعالى فكأنه لا اختيار له، و التفرقة المذكورة سببها فى ان الرعدة نقصت واسطة هى الداعية و فى الحركة المسماة بالاختيارية زادت واسطة. فافهم هذه الحقائق. انتهى كلامه. و جميع ما ذكره مأخوذ من قوانين الحكماء موافق لقاعدة البرهان الا قوله فى تنزيهه تعالى عن نسبة القبائح و الشرور: ان لله صفتى لطف و قهر، فانه بظاهره يدل على ان الظلم و الشر كالعدل و الخير و كل واحد من المتقابلين صادر عنه بالذات. ثم ما ذكره كلام خطابى بل قياس شعرى يقوله عوام الصوفية. و الحق ان صفاته تعالى المتقابلة كلها عين الذات و لا يوجب اختلافها فى الحثيات، فكما ان حثية كونه ظاهرا عين حثية كونه باطنا لما عرفت من ان غاية ظهوره على الاشياء نشأ منه غاية بطونه عنها، فكذلك الحال فى كل متقابلين من صفاته كالاولية و الآخرية و الرحمة و الغضب و اللطف و القهر، فالوليتة عين اخريته و حثية رحمته عين غضبه و وجه لطفه عين وجه قهره كما قال امير المؤمنين عليه السلام: سبحانه من اتسعت رحمته لاوليائه فى شدة نقمته و اشتدت نقمته لاعدائه فى سعة رحمته. و اتحاد الجهة فى السبب المقتضى يوجب اتحاد الاثر، و صفات الله كلها و ان تعددت اسمائها و مدلولاتها هى عين ذاته تعالى و كلها موجود بوجود واحد بسيط احدى، فليست

بحيث يقتضى احداها شيئاً و الاخرى شيئاً مخالفا له و لا ان الذات تقتضى باحداها شيئاً و بالآخرى  
اخر مخالفا له فانسد باب اثبات العقل المفارق و ترتيب الصنع من الاشرف فلاشرف الى الاخس  
فالاخس. بل الوجه فى صدور القبائح و الشرور ما سبق ذكره مرارا من ان طرفى الخير و السعادة و  
الراحة و الحسن و الكرامة و الايمان و الطاعة كلها صادرة بالذات و مقابلاتها صادرة بالعرض و هكذا  
فى مبادئها من الاسماء و الصفات المتقابلة. فالرحمة ذاتية و الغضب بالعرض، فهو الرحيم و  
المنتقم، و كونه عزيزا يوجب كون ما سواه أذلاء، و كونه معزا للمؤمنين يقتضى كونه مذلا  
للكافرين، فهو المعز و المذل، و كونه وليا لاوليائه نفس كونه عدوا لاعدائه، و كونه محييا للارواح  
يقتضى كونه مميتا للجسام، فهو المحيى و المميت، و على هذا القياس فى سائر اسمائه المتقابلة و  
كثرة مظاهرها، و من زعم غير هذا الوجه فى تعدد صفاته و تقابلها فقد انثلم توحيديه و لم يخلص بعد  
عن شوب الكثرة و الشركة. و على ما ذكرنا يجب ان يحمل كلام اكابر العرفاء فى كثرة الاسماء و  
اقتضائها لمظاهر المتخالفة بالحقائق. و الله ولى التوفيق.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٣١٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال: بالاستطاعة. [ص ١٦٠ ح ١٢] أقول: المراد بالاستطاعة للفعل وتركه معاً، ولا يستعمل إلا فى  
مقدّرتة الحادثة، ولعلّ المراد منها ما عليه المفوّضة، وهم جمهور المعتزلة، فأجاب عليه السلام عن  
ذلك بثبوت الوسطة.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٨٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: مراد به جبر این جا، قدر مشترک میان مذهب جَهْمِيَّة و مذهب أشاعره و مذهب فلاسفه است. و مراد به استطاعت این جا، استقلال در قدرت است که مذهب معتزله است، خواه به این روش که فعل بنده در تحت مشیّت و اراده و قدر و قضای الهی نباشد و خواه به این روش که فعل بنده موقوف بر اذن الهی نباشد. و بیان اینها همه شد در شرح عنوان این باب. قَدْ نَظَّمْتُ لَكَ كُلَّ شَيْءٍ تُرِيدُ، کلام امام رضا علیه السّلام است و مراد این است که: به تحقیق بیان کردم برای تو هر چه را که در کار داری. یعنی: روایت است از احمد بن محمد بن ابی نصر، گفت که: گفتم امام رضا علیه السّلام را که: به درستی که بعضی یاران ما اعتقادِ جبر می دارد و بعضی ایشان اعتقاد استطاعت می دارد؟ راوی گفت که: پس امام علیه السّلام گفت مرا که: بنویس: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، گفت امام زین العابدین علیه السّلام که: گفت الله عَزَّ وَجَلَّ ... باقی ظاهر است از آنچه گذشت در شرح حدیث ششم باب بیست و ششم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۷۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: قد سبق نظائره ببيانها مفصلاً. (قد نظمت) تأكيد لحكم سابقه. واحتمال أن يكون من كلام أبي الحسن الرضا عليه السلام أو علي بن الحسين عليهما السلام سواء. (كلّ شيء تريد) أي من التحقيق في هذا الباب. قال برهان الفضلاء: المراد ب«الجبر» هنا: القدر المشترك بين مذهب الجهميّة والأشاعرة والزندقة. وب«الاستطاعة»: استقلال العبد في القدرة على الفعل والترك، سواء كان على التفويض الأوّل للمعتزلة، وهو عدم كون فعل العبد تحت مشيئة الله وإرادته وقضائه؛ أو على التفويض الثاني لهم، وهو عدم كون فعل العبد موقوفاً على إذن الله سبحانه. وقال الفاضل الإسترابادي بخطه: «الاستطاعة» و«القدر» هما التفويض، وهما ضدّ الجبر.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ۲، ص ۴۶۲



\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف على المشهور، و الاستطاعة تطلق على ثلاثة معان الأول القدرة الزائدة على ذات القادر  
الثانى آلة تحصل معها القدرة على الشىء كالزاد و الراحلة و تخلية السرب و صحة البدن فى الحج  
الثالث التفويض مقابل الجبر و هو المراد ههنا، و قوله: قد نظمت، كلام الرضا عليه السلام و يحتمل  
السجاد عليه السلام أيضا لكنه بعيد، و قد مر الكلام فى الخبر فى باب المشية و الإرادة.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٩٥

\*\*\*\*\*

ص: ٣٨٨

- 
- ١-١ . فى الكافى ، ح ٣٩٢ : «لنفسك ماتشاء».
  - ٢-٢ . فى الكافى ، ح ٣٩٢ : - «إلى».
  - ٣-٣ . فى «ض ، ف»: «قويت».
  - ٤-٤ . فى الكافى ، ح ٣٩٢ : «قويا».
  - ٥-٥ . النساء (٤) : ٧٩ .
  - ٦-٦ . فى «بح»: - «منك».
  - ٧-٧ . فى «بح ، بس ، بف»: - «وذلك» .
  - ٨-٨ . إشارة إلى الآية ٢٣ من سورة الأنبياء (٢١) : «لا يُسْئَلُ عَمَّا يُفَعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ».
  - ٩-٩ . فى حاشية «ج»: «وقد» .

١٠-١٠ . «قد نظمت»: من كلام الله تعالى ، أو من كلام الرضا عليه السلام ، أو من كلام السجّاد عليه السلام . أنظر: الوافي ، ج ١ ، ص ٥٢٥؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ١٩٥ .

١١-١١ . قال العلامة الطباطبائي : «معنى الرواية مبنى على القدر ، وهو أنّ الإنسان إنّما يفعل ما يفعل بمشيئة وقوة ، والله سبحانه هو الذى شاء أن يشاء الإنسان ، ولو لم يشأ لم تكن من الإنسان مشيئة ، وهو الذى ملك الإنسان قوّة من قوّته ، وأنّ القوّة لله جميعا ، فلا استغناء للإنسان فى فعله عنه تعالى ، ثمّ إنّهما نعمتان قوى الإنسان بهما على المعصية ، كما قوى على الطاعة ، ولازم ذلك أن تكون الحسنات لله وهو أولى بها ؛ لأنّ الله هو المعطى للقوّة عليها والأمر بإتيانها وفعلها ؛ وأن تكون السيئات للإنسان وهو أولى بها دون الله ؛ لأنّه تعالى لم يعطها إلاّ نعمة للحسنة ونهى عن استعمالها فى السيئة ، فاللّوم على الإنسان ، وذلك أنّه تعالى لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون ، لأنّه تعالى إنّما يفعل الجميل وهو إفاضة النعمة والهداية إلى الحسنة ، والنهى عن السيئة ، وكلّ ذلك جميل ، ولا سؤال عن الجميل ، والإنسان إنّما يفعل الحسنة بنعمة من الله ، والسيئة بنعمة منه ، فهو المسؤول عن النعمة التى أعطىها ما صنع بها ، ثمّ أتمّ الله الحجّة ، وأقام المحنة بأنّ نظم كلّ ما يريد الإنسان ، ليعلم ماذا يصير إليه حال الإنسان بفعاله ؛ وللرواية معنى آخر أدقّ ، يطلب من مظانّه» .

١٢-١٢ . قرب الإسناد ، ص ٣٥٤ ، ح ١٢٦٧ ، عن أحمد بن محمّد ، عن أحمد بن محمّد بن أبى نصر ؛ الكافى ، كتاب التوحيد ، باب المشيئة والإرادة ، ح ٣٩٢ ، بسند آخر عن أحمد بن محمّد بن أبى نصر ، وفيهما مع اختلاف يسير . وراجع : المصادر التى ذكرنا ذيل ح ٣٩٢ الوافى ، ج ١ ، ص ٥٢٥ ، ح ٤٣١ .

### ١٣- الحديث

١٣ / ٤١٣ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ حُسَيْنِ (١) بْنِ مُحَمَّدٍ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ (٢)» .

قَالَ : قُلْتُ : وَمَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ ؟

قَالَ: «مَثَلُ ذَلِكَ: رَجُلٌ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ، فَنَهَيْتَهُ، فَلَمْ يَنْتَهُ، فَتَرَكْتَهُ، فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ؛ فَلَيْسَ (۳) حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَكْتَهُ (۴) كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ». (۵)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: نه جبر درست است و نه تفویض بلکه امری است میان این دو امر، راوی گوید: گفتم امر میان دو امر چیست؟ فرمود مثلش اینست که مردی را مشغول گناه بینی و او را نهی کنی او نپذیرد و تو او را رها کنی و او آن گناه را انجام دهد، پس چون او از تو نپذیرفته و تو او را رها کرده ای نباید گفت تو او را بگناه دستور داده ای.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۳- امام صادق (علیه السلام) فرمود: نه جبر است و نه تفویض، ولی امری است میان این دو امر، راوی گوید: عرض کردم: امر میان دو امر چیست؟ فرمود: مثلش این است که می بینی مردی به گناهی مشغول است و او را نهی کردی و او دست باز نگرفت و او را رها کردی و او هم آن گناه را کرد، چون از تو نپذیرفته و تو از او دست باز داشتی نباید گفت: تو او را به گناه واداشتی.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۵۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۳- امام صادق علیه السلام فرمود: نه جبر است و نه تفویض، ولی امری است میان این دو امر،

راوی گوید: عرض کردم: امر میان دو امر چیست؟

فرمود: مثلش این است که می بینی مردی به گناهی مشغول است و او را نهی کردی و او نپذیرفت و آن گناه را انجام داد چون از تو نپذیرفته و تو از او دست برداشتی نباید گفت: تو او را به گناه وادار ساختی.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۱۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح لا یخفی علیک ان تحقیق معنی امر بین امرین مما یعجز عن ادراکه عقول کثیر من العلماء و الحکماء فضلا عن العوام و الضعفاء، و المثال الذی ذکره علیه السلام مثال حسن لمخاطبة العامی الضعیف تقریبا لفهمه و حفظا لاعتقاده فی افعال العباد حتی لا یعتقد کون العبد مجبورا فی فعله و لا مفوضا إلیه اختیاره، فان فی المثال المذكور لا یصدق علی الرجل الذی رأى احدا فی معصيته فنهاه فلم ینته فترکه انه امر جابر له علی معصيته و لا أيضا انه مفوض امره إلیه بالکلية فحیث نهاه فلم یکن مفوضا له و حیث ترکه فلم یکن جابرا له، و كذلك الرجل الاخر الذی فی مثالنا هذا لیس بمفوض إلیه فی معصيته اذ صار منھیا عنها فلم ینته و لا أيضا مجبور علیها اذ ترک بحاله منھیا غیر منته، فهذا نعم المثال فی حق من قصر فهمه عن درک کیفیة الامر بین الامرین. و اعلم ان فی ایراد هذا اللفظ

منكرا حيث لم يقل عليه السلام و لكن الامر بين الامرين و لا و لكن امر بين الامرين و لا و لكن الامر بين امرين بل قال: لكن امر بين امرين، تلويح لطيف الى ان الامر المذكور كأنه جامع لهما جميعا و لكن لك منهما فيه على وجه اعلى و اشرف مما كانا عليه عند التفرق. قال صاحب كتاب الفتوحات فى باب الحادى و التسعين و ثلاث مائة.

رأيت الحق فى الاعيان حقا- هو الرأى و نحن له المرائى

قال الله تعالى:

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ

، و هو القاتل.

وَ أَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ

وَجَدْتُمُوهُمْ. فظاهر امرا و آمرا او مأمورا فى هذا الخطاب التكليفى، فلما وقع الامثال و ظهر القتل بالفعل من اعيان المحدثات قال ما انتم الذين قتلتموهم بل انا قتلتم فانتهم بمنزلة السيف لى، و لم يقل فيه انه القاتل و الضارب بل الله هو العامل بالمكلف، فقام له المكلف مقام اليد الضاربة بالسيف كالحجر الاسود يمين الله بالبيعة تقيلا و استلاما كالمصافحة بين الشخصين. و تقرير هذه المنازلة معرفة الامور الموجبة للاحكام هل لها اعيان وجودية او هى نسب تطلبها الاحكام فهى معقولة باحكامها، وبقى العلم فى المحل الذى ظهرت فيه هذه الاحكام ما هو؟ هل هو عين الممكن؟ و هذه النسب للمرجح مثل ما قال:

وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. و قوله:

وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ. او هل المحل وجود الحق و هذه الاحكام اثر الممكنات فى وجود الحق و هو ما يظهر فيه من الصور؟ فكل صورة تشهد صورة و هى آثار الممكنات فى وجود الحق، فيرى

زيد صورة خالد فى وجود حق و يرى خالد صورة زيد فى وجود حق، وكلا الامرين قد قال به طائفة من اهل الله. انتهى كلامه. و لو لا مخافة التطويل لبينا صريح الحق فى هذا المقام بكلام واضح موضح لا مجمجة فيه، وقوله فصل لا تردد فيه من ان الموجودات الا مكانية بعين ما هى متعددة الحقائق متكثرة الذوات و الموجودات متحدة الوجود، وكلا الحكمين حق ثابت لا كما ظهر من كلام جمهور المتصوفة ان الذات واحدة و الكثرة اعتبارية كالبحر و امواجه، و لا ان حقائق الممكنات هى المعانى المعقولة و النسب الذهنية و هى مبدأ الآثار و منشأ الاحكام من غير ان يكون فى الاعيان وجودات خارجية بإزائها هى بالحقيقة مصداق تلك الماهيات و منشأ انتزاعها على عكس ما اشتهر بين الجمهور. و اكثر الناس بحيث اذا حاولوا ان يثبتوا توحيد الافعال فات عنهم رعاية جانب الكثرة، و اذا ارادوا ان ينزهوا خالقهم عن نسبة الشرور و القبائح فات عنهم رعاية جانب التوحيد و كذلك حالهم فى باب وحدة الوجود و كثرته. ثم العجب ان جماعة من افاضل المتأخرين ذهبوا الى ان لا مؤثر فى الوجود الا الله، بل نقلوا اتفاق الحكماء فى ذلك و ان الوسائط شروط و معدات و ليس شىء منها فاعلا مؤثرا، مع ان الوجودات متعددة عند اكثر هؤلاء سيما المشائين الذين هم اتباع ارسطو، و الوجود عندهم مبدأ الاثر و ما لا تأثير له فى شىء لا وجود له. قال الشيخ رئيس اتباع المشائين ابو على بن سينا فى كتاب الاشارات: الاول يبدع جوهرها عقليا هو بالحقيقة مبدع و بتوسطه جوهرها عقليا و جرما سماويا. و قال الشيخ المقتول مقدم اتباع اشراقيين محى رسوم حكماء الفرس فى كتابه المسمى بالهياكل: ان النور القوى لا يمكن نور الضعيف من الاستقلال بالانارة، فالقوة القاهرة الواجبية لا تمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه و كمال قدرته. و قال أيضا: ليس ان حركات الافلاك توجد الاشياء لكنها تحصل الاستعدادات و يعطى الحق الاول ما يليق باستعداده. و قال نصير الملة و الدين المحقق الطوسى رحمه الله فى شرح الاشارات: قد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة و المتوسطة الى العالية، و الواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول و يجعل المراتب شهودا معدة للافاضة. و هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية، فان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوه و بنوا عليه مسائلهم. و قال الفخر الرازى: الحق عندى انه لا مانع

من اسناد كل الممكنات إليه تعالى لكنّها على قسمين: منها ما امكانه الذاتى كاف فى صدوره عن البارئ تعالى، فلا جرم يكون فائضا عن البارئ من غير شرط، ومنها ما لا يكفى امكانه بل لا بدّ من حدوث امور قبل حدوثها ليكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة، وذلك انما ينتظم بحركة دائمة دورية، ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن البارئ تعالى و وجدت و لا تأثير للوسائط اصلا فى اليجاد بل فى الاعداد. انتهى. هذا ما ذكره فى هذه المسألة و هو دال على الجبر المحض، على انه من لم يسمع من احد و لم ينقل برهان عقلى او حجة قوية فى هذه المسألة العظيمة. و اما الذى قاله بهمنيار تلميذ ابي على فى كتاب التحصيل من قوله: و ان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برىء من كل الوجوه من معنى ما بالقوة و هذا هو صفة الاول تعالى لا غير، اذ لو ان يفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة فى افادة الوجود و لكان لا بالقوة شركة فى اخراج الشىء من القوة الى الفعل. انتهى. فيرد عليه اما أولا فنقول: انّ الممكن موجود مفتقر فى وجوده الى سبب و ذاته بحيث يمكن تحليله الى وجود و ماهية، و الامكان هو حال ماهيته اذا اخذت من حيث هى هى، و الوجوب بالغير حال وجوده الفائض من السبب التام، ثم ان امكان المبدعات و عدميتها امر لا ثبوت له فى الواقع بل الثابت فى الواقع هو الوجود و الوجوب و فى المكونات قوة استعدادية قائمة بموادها، و اذا حصلت بالفعل بطلت امكاناتها. اذا تقرر هذا فنقول: لا يلزم من كون الموجود الممكن مفيدا لوجود شىء ان يكون افادته له من جهة امكانه او قوّته حتى يكون للسلب او للقوة شركة فى افادة الوجود، بل وجوده بما هو وجوده مفيد لوجود ما هو انقص منه، و انما يظهر اثر الامكان فى نقصان الوجود الصّادر منه و النقصان أيضا امر عدمى فصار الوجود سبب الوجود و العدم سبب العدم. و أما ثانيا فنقول: هل للممكن وجود خاص متحقق فى الواقع أم لا؟ فان لم يكن لما سوى الحق تعالى وجود فى الواقع فلا تأثير له تعالى أيضا، اذ لا نعنى بالتأثير الا افادة الوجود، و اما للمسمى بالماهية فلا يتعلّق بها جعل و لا تأثير كما هو المحقق عندهم و ان كان للممكن وجود عينى مخصوص، فالوجود لا ينفك عن الاثر و الاشتراك فى الوجود يوجب الاشتراك فى التأثير، فكلما كان الوجود اقوى و اشد كان تأثيره اقوى و اتم. الا ترى ان الموجودات المترتبة من لادن المبدأ الاعلى الى المادة السفلى كما

أنها متفاوتة في القوة و الضعف حسب ترتبها في التقدم و التأخر الذاتيين كذلك متفاوتة في آثارها التي تفيدها بالذات؟ و هذه القاعدة مطردة في الاسباب الفاعلة دون الشرائط و المعدات، فقد يكون الشرط او المعد امرا عدما او في غاية الخسة و الشرية و المشروط او المعد له موجودا شريفا في غاية الفضل و الشرف و الخيرية، فعلم ان الموجودات على قاعدتهم متكثرة و انها مبادئ لآثارها المختصة، و اذا تكثرت الذوات تكثرت الآثار فاين توحيد الافعال؟ فظهر و تبين ان هذا المطلب الشريف العالى ارفع درجة و اجلّ مقاما من ان يصل إليه احد بهذه الانظار و الافكار و لكن لله تعالى رجال متألهون و عباد ملكوتيون عيونهم منورة بنور الكشف و البرهان يرون الموجودات الكثيرة بما هي كثيرة واحدة و بما هي واحدة كثيرة، و ان الانسان بما هو مختار مجبور و بما هو مجبور مختار.

ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ .

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ , ص ٣٢١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: أمرته. [ص ١٦٠ ح ١٣] أقول: أى جبرته بالمعصية والتعبير عن الجبر بالأمر مجاز باعتبار المشابهة، وهو صريح فى بطلان ما عليه جمهور المعتزلة والأشاعرة. ويؤيده فى ثانى باب الاستطاعة من قوله فى الحسن عليه السلام: «وإن لم يفعل فليس هو حملهم عليها إجباراً» وقيل: كما لا يستلزم الأمر بالمعصية لا يستلزم التفويض.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ , ص ٣٨٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی] :



شرح: مراد به جبر، قدر مشترک میان مذهب جَهْمِيَّة و اشاعره و فلاسفه است. و مراد به تفویض، مذهب معتزله است. مَثَلُ ذَلِكَ، به فتح میم و فتح ثاء سه نقطه است و مراد، نظیر مَا نَحْنُ فِيهِ است که ظاهر می شود از آن مَا نَحْنُ فِيهِ و از جمله مَا نَحْنُ فِيهِ نیست. فَهَيْئَةُ نَظِيرِ نَفِي تَفْوِيضِ است. فَلَمْ يَنْتَه فَتَرَكْتَهُ، فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ، نظیر «أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» است. فَلَيْسَ تَا آخِر، نظیر نَفِي جَبْرِ است. أَمْرَتُهُ به تخفیف میم است، بنابر این که امر به معصیت، نظیر جبر بر معصیت است. و فاضل مدقق، مولانا محمد امین استرآبادی-رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- در حواشی کافی گفته که: «يَعْنِي كَمَا لَا يَسْتَلْزِمُ الْأَمْرُ بِالْمَعْصِيَةِ لَا يَسْتَلْزِمُ التَّفْوِيضُ». یعنی: روایت است از محمد بن یحیی، از کسی که خبر داد او را از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: نیست جبر و نیست تفویض، ولیک کاری است میان این دو کار. راوی گفت که: گفتم که: و چیست کار میان این دو کار؟ گفت که: نظیر آن، حال مردی است که دیدی او را که مشرف بر معصیتی شده، پس نهی کردی او را از آن، پس قبول نکرد، پس ترک کردی او را و لطفی با او نکردی که باعث ترک آن معصیت شود، پس کرد آن معصیت را؛ پس نیست از آن حیثیت که قبول نکرد از تو، پس تو وا گذاشتی او را، این که تو کسی باشی که امر کرده باشی او را به معصیت.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۷۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی بیان المثل إشارة إلى أن علمه تعالى بأن العبد-وهو مختار في الفعل والترك بقوة مخلوقة فيه يقبل-الأمر أو لا يقبل-ليس علة ولا باعثاً، بل العلة مشيئة العبد بمشيئة الله على التوفيق أو الخذلان المنوطين بالعلم الأزلي بما يصدر باختيار العبد من الطرفين بفاعليته بالقوة المغلوبة، وخالقية الرب بالقدرة الغالبة. قال برهان الفضلاء: المراد ب«الجبر» هنا: الجبر عند المخطئة، وب«التفويض»: التفويض عند المصوبة. ف«أمرته» بتخفيف الميم، كما بينه الصدوق

رحمه الله فى باب الأسماء فى كتاب التوحيد. ويحتمل أن يكون المراد بـ«الجبر» هنا: القدر المشترك بين مذهب الجهمية والأشاعرة والزنادقة. وبـ«التفويض»: مذهب المعتزلة فـ«أمرته» بتشديد الميم من التأمير؛ أى جعلته أميراً ومطلق العنان. وقال الفاضل الإسترابادى: «كنت أنت الذى أمرته بالمعصية» يعنى كما لا يستلزم الأمر بالمعصية لا يستلزم التفويض .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٤٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرسل و يدل على أن الأمر بين الأمرين هو مدخليته سبحانه فى أعمال العباد بالتوفيق و الخذلان كما سيأتى.

مرآة العقول ؛ ج ٢ , ص ١٩٥

\*\*\*\*\*

## ١٤- الحديث

١٤ / ٤١٤ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ (٦): «اللَّهُ أَكْرَمُ مَنْ أَنْ يُكَلِّفَ النَّاسَ مَا (٧) لَا يُطِيقُونَ (٨)، وَاللَّهُ أَعَزُّ مَنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يُرِيدُ». (٩)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق علیه السلام فرمود: خدا بزرگوارتر از آنست که مردم را بآنچه توانائیش را ندارند تکلیف کند و خدا نیرومندتر از آنست که در حوزه فرمانروائی او چیزی باشد که آن را اراده نکرده باشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱۴- امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدا کریم تر از اینکه مردم را بدان چه تاب و توان آن را ندارند تکلیف کند و خدا مقتدرتر است از اینکه در محیط حکم او چیزی باشد که مخالف اراده او باشد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۵۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱۴- امام صادق علیه السلام فرمود: خدا بزرگوارتر از آن است که مردم را به آنچه توانائیش ندارند دستور دهد و خدا نیرومندتر از آن است که چیزی در حوزه حکومتش باشد که آن را اراده نکرده باشد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۱۷

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح اثبت تعالى فى هذا الحديث حكيمين ظاهرهما متناقض و باطنهما متوافق، فان الحكم الاول اثبات القدرة و الاختيار للمكلف و الحكم الثانى اثبات الجبر و الاضطرار له، و قد علمت صحتها جميعا و علمت ان الخير و الشر و النفع و الضر و السعادة و الشقاوة كلها منه تعالى و يارادته لكن احد الطرفين بالذات و الاخر بالعرض، و علمت ان سبحانه فاعل كل موجود بلا واسطة و بواسطة الا الصادر الاول فانه بلا واسطة. فقد قال الشيخ محى الدين العربى فى الباب التاسع عشر و ثلاث مائة من كتابه: ان رافع الاسباب سيئ الادب مع الله و من عزل من ولاة الله فقد اساء الادب و كذب فى عزل ذلك الوالى، فانظر ما اجهل من كفر بالاسباب و قال بتركها؟ و من ترك ما قرره الحق فهو منازع لا عبدا و جاهل لا عالم و انى اعظك يا ولى ان تكون من الجاهلين، و اراك فى الحس تكذب نفسك فى ترك الاسباب، فأتى اراك فى وقت حديثك معى فى تركها و رميها يأخذك العطش فتترك كلامى و تجرى الى الماء فتشرب منه لتدفع بذلك الم العطش، و كذلك اذا جعت تناولت الخبز و عاينتك ان لا تتناوله بيدك كى تجعل فى فيك، فاذا حصلت فى فمك مضغته و ابتلعتة فما اسرع ما اكذبت به نفسك بين يدي. و كذلك اذا اردت ان تنظر الى افتقرت الى فتح عينيك فهل فتحها الا بسبب؟ فكيف تنفى الاسباب بالاسباب؟ أترضى لنفسك بهذه الجهالة؟ فالالديب الالهى العالم من اثبت ما اثبته الله فى الموضع الذى اثبته و على الوجه الذى اثبته، ثم تكذب نفسك فى عبادة ربك، أليست عبادتك سببا فى سعادتك و انت تقول بترك الاسباب، فلم لا تقطع العمل؟ أ رأيت احدا من رسول و لا نبى و لا ولى و لا مؤمن و لا كافر و لا شقى و لا سعيد خرج قط من رق الاسباب مطلقا ادناها التنفس، فيا تارك السبب لا تتنفس فان التنفس سبب حياتك، فامسك نفس حتى تموت فتكون قاتل نفسك فتحرم عليك الجنة، و اذا فعلت هذه فانت تحت حكم السبب. فما اظنك عاقلا ان كنت ترفع ما نصبه الله و اقامه علما مشهودا، و دع عنك ما تسمع من كلام اهل الله فانهم لم يريدوا بذلك ما

توهمته بل جهلت ما ارادوا بقطع الاسباب كما جهلت ما اراد الحق بوضع الاسباب، ولقد القيت بك على مدرجة الحق و اثبت لك الطريقة التي وضعها الله لعباده بالمشى عليها، فاسلك

وَ عَلَيَّ اللَّهُ قَصْدُ السَّبِيلِ...

وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ. انتهى كلامه و هو كله فى ابطال مذهب الجبر و مذمة المجبرة. و قال أيضا فى الباب السادس و التسعون و مأتين: و لقد نبهنى الولد العزيز العارف شمس الدين إسماعيل بن سودكين على امر كان عندى من غير الوجه الذى بنهنا عليه هذا الولد، و هو التجلى فى الفعل هل يصح او لا يصح؟ فوقتا كنت انفيه و وقتا كنت اثبته بوجه يقتضيه و يطلبه التكليف، اذ كان التكليف بالعمل لا يمكن ان يكون من حكيم يقول اعمل و افعل لمن يعلم انه لا يعمل و لا يفعل اذ لا قدرة له عليه. و قد ثبت الامر الالهى بالعمل للعبد فى قوله:

وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ

، و اصبروا و صابروا و رابطوا و جاهدوا. فلا بد ان يكون له فى المنفعل منه تعلق من حيث الفعل فيه فيسمى به فاعلا و عاملا، و اذا كان هذا فبهذا القدر من النسبة يقع التجلى فيه، فبهذا الطريق كنت اثبته و هو طريق مرضى فى غاية الوضوح يدل على ان القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بم كلفت عليه لا بد من ذلك و رأيت حجة المخالف واهية فى غاية الضعف و الاختلال. و لما كان يوما فاونضى فى هذه المسألة هذا الولد فقال: و اى دليل اقوى على نسبة الفعل إليه و التجلى فيه، اذ كان من صفته من كون الحق خلق الانسان على صورته، فلو جرد عنه الفعل لما صح ان يكون على صورته و لما قبل التجلى بالاسماء، و قد صح عندكم و عند اهل الطريق بلا خلاف ان الانسان مخلوق على الصورة فقد صح التخلق بالاسماء. فلا يقدر احد ان يعرف قدر ما دخل على من السرور بهذا التنبيه، فقد يستفيد الاستاذ من التلميذ اشياء من مواهب الحق تعالى لم يقض الله للاستاذ ان ينالها الا من التلميذ، كما تعلم قطعا انه قد يفتح للانسان الكبير فى امر يسأله عند بعض العامة فيرزق العالم فى ذلك الوقت لصدق السائل علم تلك المسألة و لم يكن عنده قبل ذلك عناية من الله

بالسائل ان حصل للمسئول علما لم يكن عنده، و من راقب قلبه يجد ما ذكرناه. انتهى كلامه. و هو أيضا فى اثبات القدرة الحادثة و ابطال مذهب المجبرة مع انه من الذين ذهبوا مذهب اهل التوحيد الخاصى و ان الموجود واحد و المؤثر واحد و به يصرح فى كثير من ابواب هذا الكتاب و فى سائر كتبه. من ذلك قوله من الباب الثانى و التسعين و مأتين: فهو عقل العقلاء و فكرة المفكرين و ذكر الذاكرين و دليل الدالين، لو خرج عن شىء لم يكن و لو كان فى شىء لم يكن، فهذا قد اثبت لك ما اثمره الاصطلام اللازم و ان العلماء هم المقربون الذين ادركوا هذا المشهد الاحمى و هذه المنزلة العظمى، و من سواهم فقد نصب له علامة يعبدها و حقيقة يشهدها و هى ما انطوى عليه اعتقاده لدليل قام عنده او قلد صاحب دليل، فهو عند نفسه قد ظفر بمطلوبه و اعتكف على معبوده و سكن إليه و كفر بما ناقض ما عنده و كفر بلا شك غيره ممكن اعتقد غير معتقده، و لهذا يكفر بعضهم ببعض و يلعن بعضهم بعضا دنيا و آخرة، و العالم المحقق لما هو الامر عليه فى عينه يتفرج فى ذاته و فى العالم ظاهره و باطنه فهو العين المصيبة و هو المثل المنزه المنصوص عليه الذى نفى الحق ان يماثل او يقابل بقوله تعالى

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ . سئل الجنيد عن المعرفة و العارف قال: لون الماء لون إناءه، فاثبت الماء و الاناء و اثبت الحرف و المعنى و الادراك و نفى الادراك، ففرق و جمع فنعم ما قال. انتهى كلامه. مسألة التوحيد اكثر من ان تحصي و اظهر و اشهر من ان يخفى و الله الهادى الى طريق الهدى. باب الاستطاعة و هى عبارة عن كون القادر ذا استعداد تام و تهيؤ كامل فيما له ان يفعله او يتركه، و هو الباب الثلاثون من كتاب التوحيد و فيه أربعة احاديث.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٣٢٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: ما لا يطيقون. [ص ١٦٠ ح ١٤] أقول: أي لا يقدرّون عليه، يقال: طاقه طوقاً وإطاقةً، والاسم الطاقاة. وهذا صريح في بطلان ما عليه أهل الجبر. وقوله: «والله أعزّ» صريح في بطلان ما عليه المفوضة. وقوله: «ان يكون» تامّة. قال عليه السلام: في سلطانه. [ص ١٦٠ ح ١٤] أقول: مصدر بمعنى السلطنة أي ملكه وغلبيته.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٨٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: الإِطَاقَةُ: قَدْرَتِ بَا وَسَعَتِ. مَا لَا يُطِيقُونَ بِهِ مَعْنَى أَيْنَ اسْتَكَه: عَلَّتْ تَامَةً أَنْ رَا نَدَارَنَد، نَه حَقِيقَةً وَ نَه حُكْمًا؛ بِهِ أَيْنَ رُوشَ كَه أَنِجَه نَدَارَنَد اَز اجزای عَلَّتْ تَامَه، بِهِ اخْتِيَار ايشان نباشد با وجود امکان نشدن آن جزء، پس جبری که قدر مشترک است میان مذهب جَهْمِيَّة و أشاعره و فلاسفه، باطل است. وَ اللهُ أَعَزُّ تَا آخِر، بَرَاي اِبْطَال تَفْوِيضِ أَوَّلِ مَعْتَزَلَه اسْت. يَعْنِي: رَوَايَت اسْت اَز اِمَام جَعْفَر صَادِق عَلَيْهِ السَّلَام كَفْت كَه: اللهُ تَعَالَى كَرِيم تَر اسْت اَز اَيْنَ كَه تَكْلِيْف كَنَد مَرْدَمَانَ رَا چيزی كَه وَسَعَتِ أَنْ نَدَاشْتَه بَاشَنَد. وَ اللهُ تَعَالَى بِي نَنگ تَر اسْت اَز اَيْنَ كَه شُود دَر مَمْلَكَتِ او چيزی كَه ارادَةُ أَنْ نَدَاشْتَه بَاشَد.

صافي در شرح كافي؛ ج ٢، ص ٥٧٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: الفقرة الأولى لإبطال الجبر، والثانية لإبطال التفويض وإثبات الأمر بين الأمرين على ما عرفت مراراً. قال برهان الفضلاء: «الإِطَاقَةُ»: القُدْرَةُ مَعَ الوَسْعَةِ. وَصَدْرَ الحَدِيثِ لإِبْطَالِ الجَبْرِ بِمَعْنَى القَدْرِ المَشْتَرَكِ بَيْنَ مَذْهَبِ الجَهْمِيَّةِ والأشاعرة والزنادقة، وآخره لإبطال التفويض الأول للمعتزلة. وقال

السيد الأجلّ النائبي: «ما لا يطيقون» أى ما لا يكون الإتيان به مقدوراً لهم، ويكونون مجبورين على خلافه كما يقوله الجبريّة، والله أعزّ من أن يكون فى ملكه ما لا يريده، ويدخل شىء فى الوجود لا من قدرته وإرادته وإيجاده له .

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٦٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: صحيح. قوله عليه السلام: ما لا يطيقون، أى ما لا يكون الإتيان به مقدوراً لهم، ويكونون مجبورين على خلافه كما تقوله الجبرية. قوله: ما لا يريده، أى ولو بالعرض كما مر أو يريد خلافه. فذلّة اعلم أن مسألة خلق الأعمال من أعظم المسائل الإسلامية وأصعبها وأهمها، وقد جرى بين الإمامية و المعتزلة والأشاعرة فى ذلك مناقشات طويلة و مباحثات كثيرة، و قد صنع أكثرهم فى ذلك رسائل مفردة، و الذى يتحصل من مذاهبهم أن أفعال العباد دائرة بحسب الاحتمال العقلى بين أمور: الأول: أن يكون حصولها بقدرّة الله وإرادته من غير مدخل لقدرة العبد فيه وإرادته. الثانى: أن يكون بقدرّة العبد وإرادته من غير مدخل لقدرة الله تعالى وإرادته فيه، أى بلا واسطة، إذ لا ينكر عاقل أن الأقدار و التمكين مستندان إليه تعالى، إما ابتداءً أو بواسطة. الثالث: أن يكون حصولها بمجموع القدرتين، و ذلك بأن يكون المؤثر قدرة الله بواسطة قدرة العبد أو بالعكس، أو يكون المؤثر مجموعها من غير تخصيص إحداهما بالمؤثرية، و الأخرى بالآلية، و ذهب إلى كل من تلك الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثانى من محتملات الشق الثالث طائفة. أما الأول ففيه قولان: الأول مذهب الجبرية البحتة و هم جهنم بن صفوان و أتباعه، حيث ذهبوا إلى أن الفعل من الله سبحانه بلا تأثير لإرادة العبد و قدرته فيه و لا كسب، بل لا فرق عندهم بين مشى زيد و حركة المرتعش، و لا بين الصاعد إلى السطح و الساقط منه، و الثانى مذهب أبى الحسن الأشعري و أتباعه فإنهم لما رأوا شناعة قول الجهمية فروا منه بما لا ينفعهم وقالوا: أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرّة الله وحده، و ليس لقدرتهم



تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأنه يوجد فى العبد قدرة و اختيارا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدر مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا و إحداثا و مكسوبا للعبد، و المراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته و إرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له، و قالوا: نسبة الفعل إلى العبد باعتبار قيامه به لا باعتبار إيجاده له، فالقائم و الأكل و الشارب عندهم بمنزلة الأسود و الأبيض. و الثانى و هو استقلال العبد فى الفعل مذهب أكثر الإمامية و المعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى أن العباد موجودون لأفعالهم مخترعون لها بقدرتهم، لكن أكثر المعتزلة قائلون بوجود الفعل بعد إرادة العبد، و بعضهم قالوا: بعدم وجوب الفعل بل يصير أولى، قال المحقق الطوسى (قدس سره): ذهب مشايخ المعتزلة و أبو الحسين البصرى و إمام الحرمين من أهل السنة إلى أن العبد له قدرة قبل الفعل و إرادة بها تتم مؤثرته، فيصدر عنه الفعل، فيكون العبد مختارا إذ كان فعله بقدرته الصالحة للفعل و الترك، و تبعا لداعيه الذى هو إرادته، و الفعل يكون بالقياس إلى القدرة و حدها ممكنا و بالقياس إليها مع الإرادة يصير واجبا، و قال المحمود الملاحمى و غيره من المعتزلة: إن الفعل عند وجود القدرة و الإرادة يصير أولى بالوجود حذرا من أن يلزمهم القول بالجبر لو قالوا بالوجوب، و ليس ذلك بشيء لأن مع حصول الأولوية إن جاز له الطرف الآخر لما كانت الأولوية بأولوية، و إن لم يجز فهو الواجب و إنما غيروا اللفظ دون المعنى انتهى. و اختلف فى نسبة احتمالى الشق الثالث و تحقيقهما، فى المواقف و شرحه: أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى و حدها، و قالت المعتزلة: بقدرة العبد و حدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار، و قالت طائفة بالقدرتين، ثم اختلفوا فقال الأستاذ، يعنى أبا إسحاق الإسفرائينى: بمجموع القدرتين، على أن تتعلقا جميعا بالفعل نفسه و جوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد، و قال القاضى، يعنى الباقلانى: على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل و قدرة العبد بصفته أعنى كونه طاعة و معصية، إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا يوصف بها أفعاله تعالى كما فى لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله و تأثيره، و كونه طاعة على الأول و معصية على الثانى بقدرة العبد و تأثيره، و قالت الحكماء و إمام الحرمين: هى واقعة على سبيل الوجوب و امتناع التخلف بقدرة يخلقها الله فى العبد إذا قارنت حصول الشرائط و ارتفاع الموانع، و الضابط فى هذا المقام أن المؤثر إما قدرة

الله أو قدرة العبد على الانفراد كمذهبي الأشعري و جمهور المعتزلة، أو هما معا و ذلك إما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الأستاذ منا و النجار من المعتزلة، أو دونه و حينئذ فإما مع كون إحداهما متعلقة للأخرى، و لا شبهة في أنه ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد، إذ يستحيل تأثير الحادث في القديم، فتعين العكس و هو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله و موجبة للفعل، و هو قول الإمام و الفلاسفة، و إما بدون ذلك و هو مذهب القاضى لأن المفروض عدم اتحاد المتعلقين انتهى . و اعترض عليه المولى جمال الدين محمود وغيره: بأن جعل المذهب المنسوب إلى الإمام و الفلاسفة كون المؤثر مجموع القدرتين دون مذهب المعتزلة تحكم بحت إذ لا فرق بين هذين المذهبين في أن المؤثر الحقيقي في الفعل هو قدرة العبد، و تلك القدرة الحادثة مخلوقة للقدرة القديمة الإلهية، ثم قال: الصواب في الضبط أن يقال المؤثر إما قدرة الله تعالى وحدها و هو مذهب الشيخ الأشعري، و إما قدرة العبد وحدها و هو مذهب جمهور المعتزلة و الإمام و الفلاسفة، و إما هما معا أما مع اتحاد المتعلقين و هو مذهب الأستاذ، أو بدون ذلك بأن تتعلق القدرة القديمة بنفس الفعل و الحادثة بصفته، و هو مذهب القاضى انتهى . ثم اعلم أن هذا المذهب الذى نسبوا إلى الحكماء من أن العلة القريبة للفعل الاختيارى إنما هو العبد و قدرته، لكن قدرته مخلوقة لله و إرادته حاصلة بالعلل المترتبة منه تعالى قول بعضهم، و قال جم غفير منهم: لا مؤثر فى الوجود إلا الله، و موجد أفعال العباد هو الله سبحانه، و قالوا: إن الفعل كما يسند إلى الفاعل كإسناد البناء إلى البناء قد يسند إلى الشرط كإسناد الإضاءة إلى الشمس و السراج مثلا فبعض الأفعال الصادرة عن الطبائع النوعية كالحركات الطبيعية و القسرية و الأفعال الاختيارية للإنسان و غيره بل الأفعال الصادرة عن النفوس الفلكية و العقول المجردة بناء على القول بوجودهما، فكل من هذه الأمور لا سيما إرادة النفوس الحيوانية و الإنسانية و الفلكية بل العقول مع عدم المانع شرط و واسطة لصدور تلك الأفعال من مفيض الوجود، و إسنادها إلى تلك المبادئ من قبيل إسناد الفعل إلى الشرائط و الوسائط، لا إلى الفاعل و الموجد، و هذا قريب من مذهب الأشاعرة. إذا عرفت هذه المذاهب فاعلم أن تأثير قدرة العبد و إرادته فى الأفعال الاختيارية من أجل البديهيات و سخافة مذاهب الأشاعرة و من يحذو حذوهم لا يحتاج إلى بيان و بطون الأوراق و الصحف و الزبر من علمائنا و المخالفين مشحونة بذلك. قال العلامة

الحلى قدس الله روحه: الإمامية قسموا الأفعال إلى ما يتعلق بقصودنا و دواعينا وإرادتنا و اختيارنا بحركتنا الاختيارية الصادرة عنا، كالحركة يمينة و يسرة، و إلى ما لا يتعلق بقصودنا و دواعينا وإرادتنا و اختيارنا كالأثار التى فعلها الله تعالى من الألوان و حركة النمو و التغذية و النبض و غير ذلك، و هو مذهب الحكماء، و الحق أنا نعلم بالضرورة أننا فاعلون، يدل عليه العقل و النقل، أما العقل فإننا نعلم بالضرورة الفرق بين حركتنا الاختيارية و الاضطرارية و حركة الجماد و نعلم بالضرورة قدرتنا على الحركة الأولى كحركتنا يمينة و يسرة، و عجزنا عن الثانية كحركتنا إلى السماء و حركة الواقع من شاهر، و انتفاء قدرة الجماد، و من أسند الأفعال إلى الله تعالى ينفى الفرق بينهما، و يحكم بنفى ما قضت الضرورة بثبوته، و قال أبو الهزيل العلاف: - و نعم ما قال - حمار بشر أعقل من بشر، فإن حمار بشر لو أتيت به إلى جدول صغير و ضربته للعبور فإنه يظفر، و لو أتيت به إلى جدول كبير و ضربته فإنه لا يظفر و يروع عنه، لأنه فرق بين ما يقدر عليه و بين ما لا يقدر عليه و بشر لا يفرق بين المقدور له و غير المقدور له انتهى . و إذا كان الحكم بذلك ضروريا فالشبه المورد فى مقابلة ذلك لا يصغى إليها و إن كانت قوية، و كثير من أحوال الإنسان و أموره إذا أمعن النظر فيها يصل إلى حد يتحير العقل فيها، كحقيقة النفس و كيفية الإبصار مع كونهما أقرب الأشياء إليه، لا يمكنه الوصول إلى حقيقة ذلك، و ينتهى التفكير فيها إلى حد التحير و ليس ذلك سببا لأن ينفى وجودهما و تحققهما فيه، و لا نطيل الكلام بإيراد الدلائل و دفع الشبهات، فإن هذا الكتاب ليس محل إيرادها، و إنما نؤمى إلى بعض مسائل الكلامية إجمالا لتوقف فهم الأخبار التى نحن بصدد شرحها عليه. ثم اعلم أن الحق أن المعتزلة أيضا خرجوا من الحق للإفراط من الجانب الآخر، فإنهم يذهبون إلى أنه تعالى لا مدخلية له فى أعمال العباد أصلا، سوى خلق الآلات و التمكين و الأقدار حتى أن بعض المعتزلة قالوا: إن الله لا يقدر على عين مقدور العبد، و بعضهم قالوا: لا يقدر على مثله أيضا، فهم عزلوا الله عن سلطانه، و كأنهم أخرجوا الله من ملكه و أشركوا من حيث لا يعلمون، و الأخبار الواردة ينفى مذهب هؤلاء و ذمهم أكثر من الأخبار الدالة على ذم الجبرية و نفى مذهبهم، و فى أكثر الأخبار أطلقت القدرية عليهم كما عرفت، و أطلقوا عليهم المفوضة، فهم عليه السلام نفوا و أبطلوا الجبر و التفويض معا، و أثبتوا الأمر بين الأمرين و هو أمر غامض دقيق و للناس فى تحقيق ذلك مسالك:

الأول: ما ذكره الشيخ الأجل المفيد طيب الله رمسه حيث قال فى تحقيق الأمر بين الأمرين: الجبر هو الحمل على الفعل و الاضطرار إليه بالقسر و الغلبة، و حقيقة ذلك إيجاد الفعل فى الخلق من غير أن تكون له قدرة على دفعه، و الامتناع من وجوده فيه، و قد يعبر عما يفعله الإنسان بالقدرة التى معه على وجه الإكراه له على التخويف و الإلجاء أنه جبر، و الأصل فيه ما فعل من غير قدرة على امتناعه منه حسبما قدمناه، و إذا تحقق القول فى الجبر على ما وصفناه، كان مذهب أصحاب المخلوق هو بعينه لأنهم يزعمون الله تعالى خلق فى العبد الطاعة من غير أن يكون للعبد قدرة على ضدها، و الامتناع منها، و خلق فيه المعصية كذلك، فهم المجبرة حقا و الجبر مذهبهم على التحقيق، و التفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق فى الأفعال و الإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال، و هذا قول الزنادقة و أصحاب الإباحات و الوسطة بين القولين أن الله أقدر الخلق على أفعالهم و مكنهم من أعمالهم و حد لهم الحدود فى ذلك و رسم لهم الرسوم، و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخويف، و الوعد و الوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبرا لهم عليها، و لم يفوض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها، و وضع الحدود لهم فيها و أمرهم بحسنها و نهاهم عن قبيحها، فهذا هو الفصل بين الجبر و التفويض انتهى و أقول هذا معنى حق لكن تنزيل الأخبار عليه لا يخلو من بعد. الثانى: ما ذكره بعض السالكين مسلك الفلاسفة حيث قال: فعل العبد واقع بمجموع القدرتين و الإرادتين، و التأثيرين من العبد و من الرب سبحانه، و العبد لا يستقل فى إيجاد فعله بحيث لا مدخل لقدرة الله فيه أصلا، بمعنى أنه أقدر العبد على فعله بحيث يخرج عن يده أزمة الفعل المقدر للعبد مطلقا، كما ذهب إليه المفوضة أو لا تأثير لقدرة فيه و إن كان قادرا على طاعة العاصى جبرا، لعدم تعلق إرادته بجبره فى أفعاله الاختيارية كما ذهب إليه المعتزلة، و هذا أيضا نحو من التفويض، و قول بالقدر و بطلانه ظاهر، كيف و لقدرة خالق العبد و موجدته تأثير فى فعل العبد بلا شبهة كما يحكم به الحدس الصائب، و ليس قدرة العبد بحيث لا تأثير له فى فعله أصلا سواء كانت كاسبة كما ذهب إليه الأشعرى، و يؤول مذهبه إلى الجبر كما يظهر بأدنى تأمل أم لا تكون كاسبة أيضا بمعنى أن لا تكون له قدرة و اختيار أصلا بحيث لا فرق بين مشى زيد و حركة المرتعش كما ذهب إليه الجبرية و هم الجهمية، و قال: هذا معنى الأمر بين الأمرين، و معنى قول الحكماء

الإلهيين: لا مؤثر فى الوجود إلا الله، فمعناه أنه لا يوجد شىء إلا بإيجاده تعالى و تأثيره فى وجوده، بأن يكون فاعلا قريبا له، سواء كان بلا مشاركة تأثير غيره فيه كما فى أفعاله سبحانه كخلق زيد مثلا، أو بمشاركة تأثير غيره فيه كخلقه فعل زيد مثلا، فجميع الكائنات حتى أفعال العباد بمشيته تعالى و إرادته و قدره، أى تعلق إرادته و قضاؤه، أى إيجاده و تأثيره فى وجوده، و لما كانت مشية العبد و إرادته و تأثيره فى فعله بل تأثير كل واحد من الأمور المذكورة آنفا فى أفعاله جزءا أخيرا للعلة التامة لأفعاله، و إنما يكون تحقق الفعل و الترك مع وجود ذلك التأثير و عدمه فينتفى صدور القبيح عن الله تعالى، بل إنما يتحقق بالمشية و الإرادة الحادثة، و بالتأثير من العبد الذى هو متمم للعلة التامة، و مع عدم تأثير العبد و الكف عنه بإرادته و اختياره لا يتحقق فعله بمجرد مشية الله تعالى و إرادته و قدره، بل لا يتحقق مشية و إرادة و تعلق إرادة منه تعالى بذلك الفعل، و لا يتعلق جعله و تأثيره فى وجود ذلك الفعل مجردا عن تأثير العبد فحينئذ الفعل لا سيما القبيح مستند إلى العبد، و لما كان مراده تعالى من إقدار العبد فى فعله و تمكينه له فيه صدور الأفعال عنه باختياره و إرادته، إذا لم يكن مانع أى فعل أراد و اختار من الإيمان و الكفر و الطاعة و المعصية، و لم يرد منه خصوص شىء من الطاعة و المعصية، و لم يرد جبره فى أفعاله ليصح تكليفه لأجل المصلحة المقتضية له، و لا يعلم تلك المصلحة إلا الله تعالى و كلفه بعد ذلك الأقدار بإعلامه بمصالح أفعاله و مفسده فى صورة الأمر و النهى، لأنهما من الله تعالى من قبيل أمر الطبيب للمريض بشرب الدواء النافع، و نهيه عن أكل غذاء الضار، و ذلك ليس بأمر و نهى حقيقة، بل إعلام بما هو نافع و ضار له، فمن صدور الكفر و العصيان عن العبد بإرادته المؤثرة و استحقاقه بذلك العقاب، لا يلزم أن يكون العبد غالبا عليه تعالى، و لا يلزم عجزه تعالى، كما لا يلزم غلبة المريض على الطبيب، و لا عجز الطبيب إذا خالفه المريض و هلك، و لا يلزم أن يكون فى ملكه أمر لا يكون بمشيته تعالى و إرادته، و لا يلزم الظلم فى عقابه، لأنه فعل القبيح بإرادته المؤثرة، و طبيعة ذلك الفعل توجب أن يستحق فاعله العقاب، و لما كان مع ذلك الإعلام من الأمر و النهى بوساطة الحجج البينة اللطف و التوفيق فى الخيرات و الطاعات من الله جل ذكره، فما فعل الإنسان من حسنة فالأولى أن يسند و ينسب إليه تعالى، لأن مع أقداره و تمكينه له و توفيقه للحسنات أعلمه بمصالح الإتيان بالحسنات، و مضار تركها و الكف عنها بأوامره،

و ما فعله من سيئة فمن نفسه، لأنه مع ذلك أعلمه بمفاسد الإتيان بالسيئات و منافع الكف عنها بنواهيه و هذا من قبيل إطاعة الطبيب و مخالفته، فإنه من أطاعه و برىء من المرض يقال له: عالجه الطبيب و صيره صحيحا، و من خالفه و هلك يقال له: أهلك نفسه بمخالفته للطبيب، فظهر إسناد الحسنات إلى الله تعالى و إسناد السيئات إلى العبد، فهذا معنى الأمر بين الأمرين و ينطبق عليه الآيات و الأخبار من غير تكلف انتهى و هذا المحقق و إن بالغ في التدقيق و التوفيق بين الأدلة لكن يشكل القول بتأثيره سبحانه في القبائح و المعاصي مع مفاسد آخر ترد عليه، ذكرها يفضي إلى الإطناب. الثالث: ما ذكره أيضا أكثر السالكين مسلك الفلاسفة و نسب إلى المحقق الطوسي أيضا حيث قالوا: قد ثبت أن ما يوجد في هذا العالم فقد قدر بهيته و زمانه في عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، و قد ثبت أن الله تعالى قادر على جميع الممكنات و لم يخرج شىء من الأشياء عن مصلحته و علمه و قدرته و إيجاده بواسطة أو بغير واسطة و إلا لم يصلح لمبدئية الكل، فالهداية و الضلال و الإيمان و الكفر و الخير و الشر و النفع و الضرر و سائر المتقابلات كلها منتهية إلى قدرته و تأثيره و علمه و إرادته و مشيته بالذات أو بالعرض، و أفعالنا كسائر الموجودات و أفعالها بقضائه و قدره و هى واجبة الصدور بذلك منا، و لكن بتوسط أسباب و علل من إدراكنا و إرادتنا و حركاتنا و سكناتنا و غير ذلك من الأسباب العالية الغائبة عن علمنا، و تدبيرنا الخارجة عن قدرتنا و تأثيرنا، فاجتماع تلك الأمور التى هى الأسباب و الشرائط مع ارتفاع الموانع علة تامة يجب عندها وجود ذلك الأمر المدبر و المقضى المقدر، و عند تخلف شىء منها أو حصول مانع بقى وجوده فى حيز الامتناع، و يكون ممكنا وقوعيا بالقياس إلى كل واحد من الأسباب الكونية. و لما كان من جملة الأسباب و خصوصا القريبة منها إرادتنا و تفكرنا و تخيلنا و بالجملة ما نختار به أحد طرفى الفعل و الترك فالفعل اختياري لنا فإن الله أعطانا القوة و القدرة و الاستطاعة لنبولنا أننا أحسن عملا، مع إحاطة علمه، فوجوبه لا ينافى إمكانه و اضطرارته لا تدافع كونه اختياريًا كيف و أنه ما وجب إلا باختياره و لا شك أن القدرة و الاختيار كسائر الأسباب من الإدراك و العلم و الإرادة و التفكير و التخيل و قواها و آلاتها كلها بفعل الله تعالى لا بفعالنا و اختيارنا، و إلا لتسلسلت القدر و الإرادات إلى غير النهاية، و ذلك لأننا و إن كنا بحيث إن شئنا فعلنا، و إن لم نشأ لم نفعل، لكننا لسنا بحيث إن

شئنا شئنا، و إن لم نشأ لم نشأ، بل إذا شئنا فلم تتعلق مشيتنا بمشيتنا بل بغير مشيتنا فليست المشية إلينا، إذ لو كانت إلينا أ إلى مشية أخرى سابقه، و تسلسل الأمر إلى غير النهاية، و مع قطع النظر عن استحالة التسلسل نقول: مشياتنا الغير المتناهية بحيث لا تشذ عنها مشية لا يخلو إما أن يكون وقوعها بسبب أمر خارج عن مشيتنا أو بسبب مشيتنا، و الثانى باطل لعدم إمكان مشية أخرى خارجة عن تلك الجملة، و الأول هو المطلوب، فقد ظهر أن مشيتنا ليست تحت قدرتنا كما قال الله عز و جل:

وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

\*

فإذن نحن فى مشيتنا مضطرون و إنما تحدث المشية عقيب الداعى، و هو تصور الشىء الملائم تصورا ظنيا أو تخيليا أو علميا، فإذا أدركنا شيئا فإن وجدنا ملائمته أو منافرتة لنا دفعة بالوهم أو ببديهة العقل انبعث منا شوق إلى جذبه أو دفعه، و تأكد هذا الشوق هو العزم الجازم المسمى بالإرادة، و إذا انضمت إلى القدرة التى هى هيئة للقوة الفاعلة انبعثت تلك القوة لتحريك الأعضاء الأدوية من العضلات و غيرها، فيحصل الفعل فإذا تحقق الداعى للفعل الذى تنبعث منه المشية تحققت المشية، و إذا تحققت المشية التى تصرف القدرة إلى مقدرها انصرفت القدرة لا محالة، و لم يكن لها سبيل إلى المخالفة، فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة، و القدرة محررة ضرورة عند انجزام المشية و المشية تحدث ضرورة فى القلب عقيب الداعى، فهذه ضروريات يترتب بعضها على بعض، و ليس لنا أن ندفع وجود شىء منها عند تحقق سابقه، فليس يمكن لنا أن ندفع المشية عند تحقق الداعى للفعل، و لا انصراف القدرة عن المقذور بعدها، و فنحن مضطرون فى الجميع، و نحن فى عين الاختيار مجبورون على الاختيار انتهى . و الظاهر أن هذا عين الجبر، و ليس من الأمر بين الأمرين فى شىء، و احتياج الإرادة إلى إرادة أخرى ممنوع، و تفصيل الكلام فى ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمات و إيراد إشكالات و أجوبة تفضى إلى التطويل، مع أن أمثال هذه شبه فى مقابلة البديهة و لا وقع بمثلها. و مثل هذا التوجيه ما قيل: أنه لا دخل لإرادة العبد فى الإيجاب، بل هى من الشروط التى بها يصير المبدأ بإرادته موجبا تاما مستجمعا لشرائط التأثير، و هذا القدر كاف لوقوع فعل العبد

بإرادته، و كونه مستندا إليها و عملا له. و ما قيل: أن لإرادة العبد مدخلية فى الإيجاب لا بالمشاركة فيه، بل بأنه أراد وقوع مراد العبد و أوجبه على أنه مراده، فلها مدخلية فى الإيجاب لا بالمشاركة فيه، و بهذه المدخلية ينسب الفعل إلى العبد و يكون عملا له، فهذان الوجهان و أضرابها مما تركنا ذكرها حذرا من الإطالة مشتركة فى عدم رفع المفاسد، و عدم إيصال طالب الحق إلى المقاصد. الرابع: ما ذكره الفاضل الأسترآبادى رحمه الله تعالى حيث قال: معنى الأمر بين الأمرين أنهم ليسوا بحيث ما شاءوا صنعوا بل فعلهم معلق على إرادة حادثة متعلقة بالتخلية أو بالصرف، و فى كثير من الأحاديث أن تأثير السحر موقوف على أذنه تعالى و كان السر فى ذلك أنه لا يكون شىء من طاعة أو معصية أو غيرهما كالأفعال الطبيعية إلا بإذن جديد منه تعالى، فتوقف حينئذ كل حادث على الإذن توقف المعلول على شروطه، لا توقفه على سببه. أقول: و هذا معنى يشبه الحق و سنشير إليه. الخامس: أن يكون الجبر المنفى ما ذهب إليه الأشعرى و الجهمية، و التفويض المنفى هو كون العبد مستقلا فى الفعل، بحيث لا يقدر الرب تعالى على صرفه عنه كما ينسب إلى بعض المعتزلة، و الأمر بينهما هو أنه جعلهم مختارين فى الفعل و الترك مع قدرته على صرفهم عما يختارون. السادس: أن يقال: الأمر بين الأمرين هو أن الأسباب القريبة للفعل بقدره العبد، و الأسباب البعيدة كالألات و الأدوات و الجوارح و الأعضاء و القوى بقدره الله سبحانه، فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين. و فيه: أن التفويض بهذا المعنى لم يقل به أحد حتى يحتاج إلى نفيه. السابع: أن المراد بالأمر بين الأمرين كون بعض الأشياء باختيار العبد و هى الأفعال التكليفية، و بعضها بغير اختياره كالصحة و المرض و النوم و اليقظة و أشباهها. و يرد عليه ما أوردنا على الوجه السابق. الثامن: أن التفويض المنفى هو تفويض الخلق و الرزق و تدبير العالم إلى العباد كقول الغلاة فى الأئمة عليه السلام، و يؤيده ما رواه الصدوق فى العيون بإسناده عن يزيد بن عمير قال: دخلت على على بن موسى الرضا عليه السلام بمرو، فقلت: يا بن رسول الله روى لنا عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام أنه قال: لا جبر و لا تفويض، أمر بين أمرين فما معناه؟ فقال: من زعم أن الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر، و من زعم أن الله عز و جل فوض أمر الخلق و الرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض، فالقائل بالجبر كافر، و القائل بالتفويض مشرك، فقلت له: يا بن رسول الله، فما أمر بين



أمرين؟ فقال: وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به، وترك ما نهوا عنه، فقلت له: فهل لله عز وجل مشية وإرادة في ذلك؟ فقال: أما الطاعات فإرادة الله ومشية فيها الأمر بها والرضا لها، والمعاناة عليها، وإرادته ومشية في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها، قلت: فله عز وجل فيها القضاء؟ قال: نعم، ما من فعل يفعله العباد من خير وشر إلا والله فيه قضاء، قلت: فما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة.

التاسع: ما ظهر لنا من الأخبار المعتبرة المأثورة عن الصادقين عليهم السلام، وهو أن الجبر المنفى قول الأشاعرة والجبرية كما عرفت، والتفويض المنفى هو قول المعتزلة إنه تعالى أوجد العباد وأقدرهم على أعمالهم وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجادها على وفق مشيتهم وقدرتهم، وليس لله سبحانه في أعمالهم صنع. وأما الأمر بين الأمرين فهو أن لهدياته وتوفيقاته تعالى مدخلا في أفعالهم بحيث لا يصل إلى حد الإلجاء والاضطرار، كما أن لخذلانه سبحانه مدخلا في فعل المعاصي وترك الطاعات، لكن لا بحيث ينتهي إلى حد لا يقدر معه على الفعل أو الترك، وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه في أحواله المختلفة، وهو مثل أن يأمر السيد عبده بشيء يقدر على فعله وفهمه ذلك، ووعده على فعله شيئا من الثواب وعلى تركه قدرا من العقاب، فلو اكتفى من تكليف عبده بذلك ولم يزد عليه مع علمه بأنه لا يفعل الفعل بمحض ذلك، لم يكن لوما عند العقلاء لو عاقبه على تركه، ولا ينسب عندهم إلى الظلم، ولا يقول عاقل أنه أجبره على ترك الفعل، ولو لم يكتف السيد بذلك وزاد في ألطافه والوعد بإكرامه والوعيد على تركه، وأكد ذلك ببعث من يحثه على الفعل ويرغبه فيه ويحذره على الترك، ثم فعل ذلك الفعل بقدرته واختياره فلا يقول عاقل أنه جبره على الفعل، وأما فعل ذلك بالنسبة إلى قوم وتركه بالنسبة إلى آخرين فيرجع إلى حسن اختيارهم وصفاء طويتهم أو سوء اختيارهم وقبح سريرتهم أو إلى شيء لا يصل إليه علمنا، فالقول بهذا لا يوجب نسبة الظلم إليه سبحانه، بأن يقال: جبرهم على المعاصي ثم عذبهم عليها، كما يلزم الأولين، ولا عزله تعالى من ملكه واستقلال العباد، بحيث لا مدخل لله في أفعالهم، فيكونون شركاء لله في تدبير عالم الوجود كما يلزم الآخرين. ويدل على هذا الوجه أخبار كثيرة كالخبر الأول لا سيما مع التتمة التي في الاحتجاج، والخبر الثامن والثالث عشر من هذا الباب، بل أكثر أبواب هذا الباب،

و الأبواب السابقة و اللاحقة، و به يمكن رفع التنافى بينها كما أو مانا إليه فى بعضها، و قد روى فى الاحتجاج و تحف العقول فيما أجاب به أبو الحسن العسكرى عليه السلام فى رسالته إلى أهل الأهواز حيث قال عليه السلام: قال الصادق عليه السلام: لا جبر و لا تفويض، أمر بين أمرين، قيل: فما ذا يا بن رسول الله؟ قال: صحة العقل و تخلية السرب، و المهلة فى الوقت، و الزاد قبل الراحلة، و السبب المهيج للفاعل على فعله، فهذه خمسة أشياء، فإذا نقض العبد منها خلة كان العمل عنه مطرحا بحسبه و أنا أضرب لكل باب من هذه الأبواب الثلاثة و هى الجبر و التفويض و المنزلة بين المنزلتين مثلا يقرب المعنى للطالب و يسهل له البحث من شرحه، و يشهد به القرآن بمحكم آياته و تحقيق تصديقه عند ذوى الألباب و بالله العصمة و التوفيق. ثم قال عليه السلام: فأما الجبر فهو قول من زعم أن الله عز و جل جبر العباد على المعاصى و عاقبهم عليها، و من قال بهذا القول فقد ظلم الله و كذبه و رد عليه قوله:

وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا

و قوله جل ذكره:

ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ

مع أى كثيرة فى مثل هذا، فمن زعم أنه مجبور على المعاصى فقد أحال بذنبه على الله عز و جل و ظلمه فى عقوبته له، و من ظلم ربه فقد كذب كتابه، و من كذب كتابه لزمه الكفر بإجماع الأمة. و المثل المضروب فى ذلك مثل رجل ملك عبدا مملوكا لا يملك إلا نفسه، و لا يملك عرضا من عروض الدنيا، و يعلم مولاه ذلك منه، فأمره على علم منه بالمصير إلى السوق لحاجة يأتيه بها، و لا يملكه ثمن ما يأتيه به، و علم المالك أن على الحاجة رقبيا لا يطمع أحد فى أخذها منه إلا بما يرضى به من الثمن، و قد وصف مالك هذا العبد نفسه بالعدل و النصفة و إظهار الحكمة و نفى الجور، فأوعد عبده إن لم يأتيه بالحاجة أن يعاقبه، فلما صار العبد إلى السوق و حاول أخذ الحاجة التى بعثه المولى للإتيان بها وجد عليها مانعا يمنعها منها إلا بالثمن، و لا يملك العبد ثمنها، فانصرف إلى

مولاه خائباً بغير قضاء حاجته، فاغتاظ مولاه لذلك و عاقبه على ذلك، فإنه كان ظالماً متعدياً مبطلاً لما وصف من عدله و حكمته و نصفته، وإن لم يعاقبه كذب نفسه، أليس يجب أن لا يعاقبه و الكذب و الظلم ينفيان العدل و الحكمة تعالى الله عما يقول المجبرة علواً كبيراً. ثم قال عليه السلام بعد كلام طويل: فأما التفويض الذى أبطله الصادق عليه السلام و خطىء من دان به فهو قول القائل: إن الله فوض إلى العباد اختيار أمره و نهيه و أهملهم، و فى هذا كلام دقيق لم يذهب إلى غوره و دقته إلا الأئمة المهديّة عليهم السلام من عترة آل الرسول صلى الله عليه و آله فإنهم قالوا: لو فوض الله إليهم على جهة الإهمال لكان لازماً له رضا ما اختاروه و استوجبوا به من الثواب، و لم يكن عليهم فيما اجترموا العقاب، إذ كان الإهمال واقعا، فتصرف هذه المقالة على معنيين: إما أن يكون العباد تظاهروا عليه فالزموه قبول اختيارهم بآرائهم ضرورة، كره ذلك أم أحبه فقد لزم الوهن، أو يكون جل و تقدس عجز عن تعبدهم بالأمر و النهى ففوض أمره و نهيه إليهم و أجراهما على محبتهم، إذ عجز عن تعبدهم بالأمر و النهى على إرادته، فجعل الاختيار إليهم فى الكفر و الإيمان، و مثل ذلك مثل رجل ملك عبداً ابتاعه ليخدمه و يعرف له فضل ولايته و يقف عند أمره، و نهيه، و ادعى مالك العبد أنه قادر قاهر عزيز حكيم، فأمر عبده و نهاه و وعده على اتباع أو أمره عظيم الثواب، و أوعده على معصيته أليم العقاب، فخالف العبد إرادة مالكه و لم يقف عند أمره و نهيه، فأى أمر أمره به أو نهى نهاه عنه لم يأتى على إرادة المولى، بل كان العبد يتبع إرادة نفسه، و بعثه فى بعض حوائجه، و فيها الحاجة له، فصدر العبد بغير تلك الحاجة خلافاً على مولاه، و قصد إرادة نفسه و اتبع هواه، فلما رجع إلى مولاه نظر إلى ما أتاه فإذا هو خلاف ما أمره به، فقال العبد: اتكلت على تفويضك الأمر إلى فاتبعت هواى و إرادتى، لأن المفوض إليه غير محصور عليه، لاستحالة اجتماع التفويض و التحصير. ثم قال عليه السلام: من زعم أن الله فوض قبول أمره و نهيه إلى عباده فقد أثبت عليه العجز، و أوجب عليه قبول كل ما عملوا من خير أو شر و أبطل أمر الله تعالى و نهيه، ثم قال: إن الله خلق الخلق بقدرته، و ملكهم استطاعة ما تعبدهم به من الأمر و النهى و قبل منهم اتباع أمره و رضى بذلك منهم، و نهاهم عن معصيته و ذم من عصاه و عاقبه عليها، و لله الخيرة فى الأمر و النهى، يختار ما يريد و يأمر به، و ينهى عما يكره، و يثيب و يعاقب بالاستطاعة التى ملكها عباده لاتباع أمره و اجتناب

معاصيه، لأنه العدل و منه النصفة و الحكومة، بالغ الحجة بالأعذار و الإنذار، و إليه الصفوة يصطفى من يشاء من عباده، اصطفى محمدا صلى الله عليه و آله و بعثه بالرسالة إلى خلقه، و لو فوض اختيار أموره إلى عباده لأجاز لقريش اختيار أمية بن الصلت و أبى مسعود الثقفى، إذ كانا عندهم أفضل من محمد صلى الله عليه و آله لما قالوا: لو لا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم يعنونهما بذلك. فهذا هو القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض، بذلك أخبر أمير المؤمنين عليه السلام حين سأله عباية بن ربيعى الأسدى عن الاستطاعة؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية، فقال له: قل يا عباية! قال: و ما أقول؟ قال: إن قلت تملكها مع الله قتلتك، و إن قلت تملكها من دون الله قتلتك، قال: و ما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال: تقول تملكها بالله الذى يملكها من دونك، فإن ملكها كان ذلك من عطائه، و إن سلبكها كان ذلك من بلائه، و هو المالك لما ملكك، و المالك لما عليه أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول و القوة حيث يقولون: لا حول و لا قوة إلا بالله؟ فقال الرجل: و ما تأويلها يا أمير المؤمنين؟ قال: لا حول بنا عن معاصى الله إلا بعصمة الله، و لا قوة لنا على طاعة الله إلا بعون الله، قال: فوثب الرجل و قبل يديه و رجليه، إلى آخر الخبر بطوله. و أقول أكثر أجزاء هذا الخبر يدل على ما ذكرنا فى الوجه التاسع، و أما ما ذكر فى معنى التفويض، فيحتمل أن يكون راجعا إلى الوجه الأول، لكن الظاهر أن غرضه عليه السلام من نفى التفويض نفى ما ذكره المخالفون من تفويض اختيار الإمام عليه السلام و نصبه إلى الأمة و تفويض الأحكام إليهم بأن يحكموا فيها بآرائهم، و قياساتهم و استحساناتهم، و لهذا أجمل عليه السلام فى الكلام، و قال فى هذا كلام دقيق، و بين ذلك أخيرا بذكر قريش و اصطفائهم فلا تغفل. فيمكن أن يعد هذا وجهها عاشر لنفى الجبر و التفويض، و إثبات الوسطة. و يؤيد ما ذكرنا أيضا ما رواه الشيخ أبو الفتح الكراجكى فى كتاب كنز الفوائد إن الحسن البصرى كتب إلى الإمام الحسن بن على عليهما السلام: من الحسن البصرى إلى الحسن بن رسول الله أما بعد فإنكم معاشر بنى هاشم الفلك الجارية فى اللجج الغامرة، مصايح الدجى و أعلام الهدى، و الأئمة القادة، الذين من تبعهم نجا و السفينة التى يؤول إليها المؤمنون، و ينجو فيها المتمسكون، قد كثر يا بن رسول الله عندنا الكلام فى القدر، و اختلافنا فى الاستطاعة، فعلمنا ما الذى عليه رأيك و رأى آبائك فإنكم ذرية

بعضها من بعض، من علم الله علمتم، وهو الشاهد عليكم، وأنتم الشهداء على الناس و السلام؟ فأجابه صلوات الله عليه من الحسن بن علي إلى الحسن البصري: أما بعد فقد انتهى إلى كتابك عند حيرتك و حيرة من زعمت من أمتنا و كيف ترجعون إلينا و أنتم معنا بالقول دون العمل، و اعلم أنه لو لا ما تناهى إلى من حيرتك و حيرة الأمة من قبلك لأمسكت عن الجواب، و لكنى الناصح ابن الناصح الأمين، و الذى أنا عليه أنه من لم يؤمن بالقدر خيره و شره فقد كفر، و من حمل المعاصى على الله فقد فجر، إن الله سبحانه لا يطاع بإكراه، و لا يعص بغلبة، و لا أهمل العباد من الملكة و لكنه عز و جل المالك لما ملكهم و القادر على ما عليه أقدروهم، فإن ائتمروا بالطاعة لم يكن الله عز و جل لهم صادًا، و لا عنها مانعًا، و إن ائتمروا بالمعصية فشاء سبحانه أن يمن عليهم فيحول بينهم و بينها فعل، و إن لم يفعل فليس هو حملهم عليها إجبارًا و لا ألزمهم بها إكراهًا، بل احتجاجه عز ذكره عليهم أن عرفهم و جعل لهم السبيل إلى فعل ما دعاهم إليه، و ترك ما نهاهم عنه، و لله الحجة البالغة و السلام. و فى تحف العقول هكذا: أما بعد فمن لم يؤمن بالقدر خيره و شره أن الله يعلمه فقد كفر، إلى قوله عليه السلام: و إن لم يفعل فليس هو الذى حملهم عليها جبرًا و لا ألزموها كرها، بل من عليهم بأن بصرهم و عرفهم و حذرهم و أمرهم و نهاهم لا جبلا لهم على ما أمرهم به، فيكونوا كالملائكة، و لا جبرا لهم على ما نهاهم، و لله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين و السلام على من اتبع الهدى. و أقول: قال السيد بن طاوس قدس سره فى كتاب الطرائف: روى جماعة من علماء الإسلام عن نبيهم صلى الله عليه و آله أنه قال: لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا، قيل: و من القدرية يا رسول الله؟ قال: قوم يزعمون أن الله قدر عليهم المعاصى و عذبهم عليها. و روى صاحب الفائق و غيره من علماء الإسلام عن محمد بن على المكى بإسناده قال: إن رجلا قدم على النبى صلى الله عليه و آله فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: أخبرنى بأعجب شىء رأيت؟ قال: رأيت قوما ينكحون أمهاتهم و بناتهم و أخواتهم، فإذا قيل لهم: لم تفعلون؟ قالوا: قضاء الله علينا و قدره، فقال النبى صلى الله عليه و آله: ستكون من أمتى أقوام يقولون مثل مقالتهم، أولئك مجوس أمتى. و روى صاحب الفائق و غيره عن جابر بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: يكون فى آخر الزمان قوم يعملون المعاصى و يقولون إن الله قد قدرها عليهم، الراد عليهم كشاهر سيفه فى

سبيل الله. أقول: الأخبار الواردة في ذلك أوردناها في كتابنا الكبير، وإنما أوردنا هنا بعضها تأييدا لما ذكرنا في شرح الأخبار، إذ المصنف (ره) إنما اقتصر على الأخبار الموهمة للجبر، و لم يذكر مما يعارضها إلا قليلا و الله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ١٩٥

\*\*\*\*\*

ص: ٣٨٩

- 
- ١-١ . في «بح ، بر ، بف»: «الحسين».
  - ٢-٢ . في «ف»: «الأميرين».
  - ٣-٣ . كذا في النسخ ، والأولى: «فلمست».
  - ٤-٤ . في «ض»: «وتركته».
  - ٥-٥ . التوحيد ، ص ٣٦٢ ، ح ٨ ، بسنده عن محمد بن أبي عبد الله الكوفى ، عن خنيس بن محمد ، عن محمد بن يحيى الخزاز ، عن المفضل بن عمر ، عن أبي عبد الله عليه السلام (وخنيس بن محمد عنوان غريب لم نجد له ذكرا فى موضع). وفى الاعتقادات للصدوق ، ص ٢٩؛ وتصحيح الاعتقاد ، ص ٤٦ ، رسالاً عن أبي عبد الله عليه السلام الوافى ، ج ١، ص ٥٤٥ ، ح ٤٥٠.
  - ٦-٦ . فى «ف» والمحاسن: «إن».
  - ٧-٧ . فى «ف»: «مما».
  - ٨-٨ . فى التوحيد: «لا يطيقونه».
  - ٩-٩ . المحاسن ، ص ٢٩٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٤٦٤ . التوحيد ، ص ٣٦٠ ، ح ٤ ، بسنده عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى الوافى ، ج ١، ص ٥٤٠ ، ح ٤٤١.

**(٣١) باب الاستطاعة**

## ١- الحديث

٤١٥ / ١ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ (١)، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ (٢)، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْإِسْتِطَاعَةِ، فَقَالَ (٣): «يَسْتَطِيعُ الْعَبْدُ بَعْدَ أَرْبَعِ ١ / ١٦١

خِصَالٍ: أَنْ يَكُونَ مُخْلِئَ السَّرْبِ (٤)، صَحِيحَ الْجِسْمِ، سَلِيمَ الْجَوَارِحِ، لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ (٥) مِنَ اللَّهِ».

قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَسِّرْ لِي هَذَا، قَالَ (٦): «أَنْ يَكُونَ الْعَبْدُ (٧) مُخْلِئَ السَّرْبِ، صَحِيحَ الْجِسْمِ، سَلِيمَ الْجَوَارِحِ يُرِيدُ أَنْ يَزْنِيَ، فَلَا يَجِدُ امْرَأَةً تَمَّ يَجِدُهَا، فَمَا أَنْ يَعْصِمَ نَفْسَهُ (٨)، فَيَمْتَنِعَ كَمَا امْتَنَعَ يُوسُفُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَوْ يُخَلِّي بَيْنَهُ وَبَيْنَ إِرَادَتِهِ، فَيَزْنِيَ، فَيَسْمَى زَانِيًا،

ص: ٣٩٠

---

١-١ . لم يعهد وجود راوٍ باسم الحسن بن محمد في مشايخ علي بن إبراهيم، بل في هذه الطبقة . والظاهر وقوع خلل في السند . يؤكد ذلك توسط الحسن بن محمد بين علي بن إبراهيم وبين شيخه علي بن محمد القاساني . راجع: معجم رجال الحديث ، ج ١١ ، ص ٤٧٧ \_ ٤٧٨ .

٢-٢ . في «ألف ، بح ، بس»: «القاشاني» .

٣-٣ . في «ج»: «قال» .

٤-٤ . «السَّرْبُ» و«السَّرْبُ»: المسلك والطريق . والمعنى: أن طريقه إلى الخير والشرٍّ موسَّع عليه غير مضيق وخال بلا مانع . و«السَّرْبُ»: النفس . والمعنى عليه: أنه لا مانع لنفسه عن الميل إليهما . أنظر: شرح صدر المتألهين ، ص ٤١٨ ؛ شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ٤٧؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٥٤٧؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢١٣؛ لسان العرب ، ج ١ ، ص ٤٦٤ (سرب) .

٥-٥ . في «ف ، بر» وحاشية «ض»: «وإرادة» .

۶-۶ . فی «ف»: «هذا».

۷-۷ . فی «بف»: «إِنَّ الْعَبْدَ يَكُونُ».

۸-۸ . فی «بف» والتوحيد: - «نفسه».

وَلَمْ يُطِعِ اللَّهَ بِإِكْرَاهٍ، وَلَمْ يَعْصِهِ بِغَلَبَةِ (۱)». (۲)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

علی بن اسباط گوید: از حضرت رضا علیه السلام راجع باستطاعت پرسیدم، فرمود؛ استطاعت بنده پس از چهار خصلت حاصل می شود: ۱- اینکه راهش باز باشد ۲- تندرست باشد ۳- اعضائش سالم باشد ۴- برای او سببی از جانب خدا برسد. گفتم: قربانت گردم: سبب از جانب خدا را برایم توضیح دهید، فرمود: بعد از آنکه بنده راهش باز باشد، تندرست باشد، اعضائش سالم باشد، میخواهد زنا کند زنی را پیدا نمیکند و سپس پیدا میکند، آنگاه یا خود را نگه میدارد و سرباز میزند چنان که حضرت یوسف (علیه السلام) سرباز زد یا خود را تسلیم خواست و اراده اش میکند و زنا میکند و زانی نامیده می شود: نه (آنکه سر باز زند) خدا را بزور اطاعت کرده و نه (آنکه زنا کند) با نافرمانی خود بر او چیره گشته است.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:



۱- علی بن اسباط گوید: از امام رضا (علیه السلام) از استطاعت پرسیدم، فرمود: استطاعت عبد پس از چهار خصلت است: ۱- راهش باز باشد و مانعی و جلوگیری از کار نداشته باشد. ۲- تنش سالم باشد و در بدن خود نسبت به کاری که قصد آن را دارد کسر نیروی تنی نداشته باشد (مثلاً تب شدید، ضعف زیاد، بیهوشی و کلیه عوارضی که تن را از انجام کار ناتوان می کند). ۳- اعضاء و جوارح او نسبت به کاری که می خواهد انجام دهد درست و سالم باشد (مثلاً برای دیدن نابینا نباشد، برای جماع مقطوع الآلة نباشد). ۴- برای او سببی و قوتی که وسیله انجام کار است از طرف خدا برسد و نیروی هنگام عمل او تأمین شود. گوید که عرض کردم: قربانت، این موضوع را برایم تشریح کنید، فرمود: بیانش این است که بنده آزاد و بی مانع باشد و تندرست باشد. اندام او سالم باشد و تصمیم بگیرد که زنا کند و زنی نیابد سپس بدست آورد، در این صورت یا خود را نگه می دارد و باز پس می نشیند چنانچه یوسف (علیه السلام) باز پس نشست و امتناع کرد، یا خود را تسلیم قصد و تصمیم خود می کند و زنا می کند و زانی نامیده می شود، در صورت اول به زور خدا را اطاعت نکرده و در صورت دوم به نافرمانی بر خدا غلبه نکرده است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۵۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- علی بن اسباط می گوید: از امام رضا علیه السلام از استطاعت پرسیدم،

فرمود: استطاعت عبد پس از چهار خصلت است:

الف- راهش باز باشد و مانعی از کار نداشته باشد.

ب- تندرست و سالم بوده و نسبت به کاری که می خواهد انجام دهد احساس ناتوانی نکند.

ج-اعضاء و جوارح او نسبت به کاری که می خواهد انجام دهد درست و سالم باشد.

د-از جانب خداوند قوت و توانایی که وسیله ای برای انجام کار او باشد برسد.

می گوید عرض کردم: قربانت گردم، این موضوع را برایم تشریح کنید، فرمود: بیانش این است که بنده آزاد و بی مانع و تندرست باشد. اندام او سالم باشد و تصمیم می گیرد که زنا کند ولی زنی نمی یابد سپس بدست می آورد، در این صورت یا خود را نگه می دارد و می نشیند چنانچه یوسف علیه السلام سر باز زد و کنار کشید یا خود را تسلیم اراده خویش می کند و زنا می کند و زانی نامیده می شود، در اینصورت نه خدا را به زور فرمان برده و نه با نافرمانی خود، بر او چیره شده است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۴۱۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح الخصال جمع الخصلة و هی الخلة، و السرب بالفتح هو الطريق يقال: خل سربه، و منه اذا كان مخلى السرب ای موسعا علیه غیر مضيق. لما ثبت فی الاحادیث المتقدّمة ان افعال المكلفین صادرة عنهم بقدرتهم و اختیارهم، و قد علمت فی تضاعیف ما ذکرناه ان مجرد القدرة و القوة و الاختیار غیر كاف فی صدور الفعل و صيرورة العبد فاعلا، بل لا بدّ هاهنا من دواع و اسباب اخر ربما يعبر عن مجموعها بالاستطاعة، و لهذا ذهبت جماعة الى انها مع الفعل اذ يجب الفعل حينئذ، و الحق انها قبل الفعل الا انها قوة قريبة من الفعل فهی ما سوى العزم التام، اذ عند تحقق العزم لا يتخلف العفل عن الفاعل الا ان يحدث هناك حائل من خارج، فالاستطاعة صيرورة العبد بحيث ان شاء فعل

و ان شاء ترك، فلم يكن هناك اكراه او جبر او غلبة و هى مناط استحقاقية الجزاء و الاجر و الثواب و العقاب. فهذا الحديث مشتمل على مطلبين: احدهما تصورى و الاخر تصديقى، اما التصورى: فهو تفسير الاستطاعة و هى عبارة عن حالة نفسانية تحصل فى الاغلب بعد اجتماع الامور الاربعة التى ذكرها عليه السلام، ثلاثة منها امور عدمية ترجع الى زوال المانع و الاخير امر وجودى: الاول كونه مخلى السرب اى سبيله الى ما يقصده من فعل او ترك متسعا غير مضيق، و هو اعم من ان يكون مسافة حسية كما فى استطاعة الحج او غيرها من الامور المتوسطة بين الفاعل و فعله. الثانى ان يكون صحيح الجسم اى البدن، فان غالب افعال المكلف ما دام فى الدنيا بآلة البدن، و اما الحركات الفكرية و الاعمال القلبية فلا يتعلق بالبدن. الثالث ان يكون سليم الجوارح، و المراد سلامة الجارحة التى يقع بها الفعل كاليد الكتابة و الرجل للمشى، و كذا الكلام فى صحة الجسم لا يلزم ان يكون صحيحا من كل وجه و عن كل آفة و مرض، بل من الوجه الذى يتوقف عليه الفعل او الترك لكن لم يفصل لظهور المطلب تعويلا على فهم المخاطب او غيره. و الرابع ان يكون له سبب وارد من الله، و المراد به ما لا يحصل الا بفعل الله، فان الامور الثلاثة كلها اشياء عدمية بها يزول المانع و لا يكفى فيما يقع بالاختيار زوال الموانع، بل لا بد فيه من وجود داعية تنبعث منها الإرادة كوجود مشتهى لطيف او حضور خصم ضعيف كان يريد الانتقام منه، و ذلك لان الامر لا يكون الا من قبل الله. و لما كان قوله عليه السلام: له سبب وارد من الله، كلاما مجملا استفسره السائل بقوله: جعلت فداك فسر لى هذا، اراد به تفسير الامر الرابع اذ لم يكن الخفاء الا فيه خاصة، لكنه عليه السلام اعاد الكلام من رأس للتوضيح فاورد الامور الثلاثة باعيانها و اتى للرابع بمثال تفصيلى فقال: يريد ان يزنى فلا يجدا مرأة ثم يجدها، فوجود امرأة جميلة لصاحب شهوة الزنا فى مكان خال عن الاغيار مثال للسبب الداعى للإرادة الوارد من الله تعالى. و اعلم ان الكلام الى هاهنا فى بيان ما يتوقف عليه الاستطاعة و قوله عليه السلام: فاما ان يعصم نفسه فيمتنع كما امتنع يوسف عليه السلام او يخلى بينه و بين ارادته فيزنى فيسمى زانيا، بيان للحالة المسماة بالاستطاعة فى هذا المثال، و هى كون الانسان بحيث يقدر ان يعصم نفسه عن معصية الله و يكفها عن فعل الزنا فيمتنع عنه و يقدر ان يعصم نفسه بل يخلى بينها و بين ارادتها اى شهوتها فيعزم و يزنى فيسمى حينئذ زانيا، لانه زنى باختياره و قصده لا بجبر و اكراه

فيكون عاصيا عند ذلك. و اما المطلب التصديقي: فهو المشار إليه بقوله: و لم يطع الله باكره و لم يعصيه بغلبة، و المراد به ما لا يحصل الا بفعل الله، فان الامور الثلاثة كلها اشياء عدمية بها يزول المانع و لا يكفى فيما يقع بالاختيار زوال الموانع، بل لا بد فيه من وجود داعية تنبعث منها الإرادة كوجود مشتهى لطيف او حضور خصم ضعيف كان يريد الانتقام منه، و ذلك لان الامر لا يكون الا من قبل الله. و لما كان قوله عليه السلام: له سبب وارد من الله، كلاما مجملا استفسره السائل بقوله: جعلت فداك فسر لى هذا، اراد به تفسير الامر الرابع اذ لم يكن الخفاء الا فيه خاصة، لكنه عليه السلام اعاد الكلام من رأس للتوضيح فاورد الامور الثلاثة باعيانها و اتى للرابع بمثال تفصيلي فقال: يريد ان يزنى فلا يجدا مرأة ثم يجدها، فوجود امرأة جميلة لصاحب شهوة الزنا فى مكان خال عن الاغيار مثال للسبب الداعى للإرادة الوارد من الله تعالى. و اعلم ان الكلام الى هاهنا فى بيان ما يتوقف عليه الاستطاعة و قوله عليه السلام: فاما ان يعصم نفسه فيمتنع كما امتنع يوسف عليه السلام او يخلى بينه و بين ارادته فيزنى فيسمى زانيا، بيان للحالة المسماة بالاستطاعة فى هذا المثال، و هى كون الانسان بحيث يقدران يعصم نفسه عن معصية الله و يكفها عن فعل الزنا فيمتنع عنه و يقدران لا يعصم نفسه بل يخلى بينها و بين ارادتها اى شهوتها فيعزم و يزنى فيسمى حينئذ زانيا، لانه زنى باختياره و قصده لا بجبر و اكراه فيكون عاصيا عند ذلك. و اما المطلب التصديقي: فهو المشار إليه بقوله: و لم يطع الله باكره و لم يعصيه بغلبة،

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ ، ص ٣٣٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله رحمه الله: عن على بن محمد القاساني على بن محمد القاساني بالسین المهمة نسبة الى ناحية باصفهان، و قد أسلفنا تحقيق الامر فى ذلك.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٨٤

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: مخلى [السرب] . [ص ١٦٠ ح ١] أقول: اسم مفعول من باب التفعيل. وأما «السرب» ففي النهاية الأثيرية: «من أصبح آمناً في سربه - بالكسر - أى فى نفسه، وفلان واسع السرب، أى رخصى البال، ويروى بالفتح، وهو المسلك والطريق، يقال: خلّ له سربه: سرح حيث شاء، أى طريقه ومذهبه الذى يمرّ فيه. وفى حديث الخضر وموسى عليهما السلام: وكان للحوت سرباً - بالتحريك - : المسلك». انتهى. ومناسبة الأول ظاهر فى الاستطاعة، وأما الثانى فباعتبار أنّه لا يمنعه أحد من الناس. قال عليه السلام: سليم الجوارح. [ص ١٦٠ ح ١] أقول: أى التى تعتبر فى الفعل من سلامة المادّة كالمقطوع الذكر والعينين فى فعل الزنى، فإنّه لا ينافى الصّحة فى البدن. قال عليه السلام: سبب وارد. [ص ١٦٠ ح ١] أقول: وهو الإذن، ومشيئته تعالى كمشيئته يلزم القصد. تقريره أنّ الحكماء وأهل الملة قد اتفقوا على أنّ إرادة الله تعالى إذا تعلّقت بفعل من أفعال نفسه أو جبت المراد، أمّا إذا يفعل غيره ففيه خلاف من قال من المعتزلة: إنّ الأمر هو الإرادة فإنّ الأمر لا يوجب المراد إتفاقاً، وأمّا إرادة أحدنا إذا تعلّقت بفعل من أفعال نفسه فإنّها توجب المراد، ولا يتخلف عنها عادةً وإن كانت مقارنة له. ووافقهم فى ذلك الجبائى وجماعة من متأخري المعتزلة. وجوز نظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة إيجابها للمراد إذا كانت تلك الإرادة قصداً إلى الفعل لا عزمًا عليه؛ لأنّ الإرادة إذا كانت عزمًا على الفعل لم يُوجب المراد. واستدلّ على ذلك بأنّ العزم توطين النفس على أحد الأمرين بعد سابقة التردّد فيهما، والعزم الذى هو هذا توطين النفس يقبل الشدّة والضعف ويقوى شيئاً فشيئاً حتّى يبلغ إلى درجة العزم مقارناً للفعل، فيكون متقدّماً عليه غير موجب له فيزول التردّد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل إلى مرتبة العزم وربّما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط أو وجود مانع، فهؤلاء اتّبَعُوا إرادة متقدّمة على الفعل، ولم يجوّزوا كونها موجبة، وإرادة مقارنة له هى القصد، وجوّزوا إيجابه إيّاه. وأمّا الأشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل

الإرادة بل أمراً مغايراً لها . وعلى هذا القياس حال الكراهة. فإذا تقرّر هذا فنقول: إن الاستطاعة هي القدرة الحادثة، فلهذا غايت عيسى عليه السلام من هذه الجهة أيضاً الحواريين حيث قالوا:

«هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ»

بقوله:

«وَإِتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ»

ولعلّ سؤال الحواريين من الاستفهام والاستطاعة لله كان في أوائل حالهم من عدم الاتفاق والاستحكام لهم. ثم إن للاستطاعة إطلاقاً ثلاثة: أولها: القدرة على ما لم يتعلّق بمنافيه مشيئة لله تعالى ويعبر عنها بمشيئة من لا يكون إلا ما شاء الله بخلاف ما عليه المفوضة من المعتزلة حيث يتركون هذا القيد، ويقولون: إنه يكون للعبد بقدرته وإن تعلّقت مشيئة بعدمه إلا أن يجبره. والاستطاعة في هذا الخبر هو هذا حيث وقع فيه سبب وارد من الله حيث لم يتعلّق بمنافيه بل تعلّق به، وبطل ما عليه المفوضة من التفويض بكلا معنييه حيث اعتبروا في معنى الثاني عدم توقّف فعل العبد على إذنه تعالى ومشيئته. وفي المعنى الأول عدم قدرته تعالى على صرف العبد عن فعله إلا بالقسر والإلجاء. ثم إن الاستطاعة المنفية في سورة الكهف بقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام خطاباً لموسى:

«إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا»

وفي سورة بنى إسرائيل:

«فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا»

محمولة على هذا المعنى. وثانيها: التمكن من الشيء، وهو معناها لغة، ويسمى بالفارسية «توان» و«تواناي». وثالثها: آلة في الحال يظنّ بحسبها أنه استحقوا القدرة على شيء في

حال بعد تلك الحال إن لم يترك ذو الآلة باختياره شيئاً ممّا يقدر عليه من الشروط لذلك الشيء كما في قوله تعالى:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»

كما سيأتى فى خامس باب استطاعة الحجّ من كتاب الحجّ. قال: فسّر لى. [ص ١٦١ ح ١] أقول: أى أوضح لى مثال هذا أى عدم تحقّق الاستطاعة بدون سبب وإرادة من الله مع تحقّق الثلاث. «قال: إن يكون» أى مثاله أن يكون، وقوله: «يريد» أى يعزم فى الحال على أن يزنى فى ثانى الحال عزمًا بلا فتور. «فلا يجد» أى فى ثانى الحال «امرأة» مثال لتخلّف الإذن عن الثلاث، وبيان أنّ العبد حينئذ ليس قادراً أصلاً فضلاً عن أن يكون مستطيعاً. وهذا ردّ و إبطال للتفويض بالمعنى الأوّل والثانى على ما عليه المعتزلة، وعلى مذهب من يقول: الاستطاعة والقدرة نفس سلامة الجوارح كبشير بن المعتمر والمعتزلة، وعلى مذهب من يقول: «إنّها الصّحّة»، وغير ذلك من المذاهب. قال عليه السلام: أن يعصم. [ص ١٦١ ح ١] أقول: والعاصم هو الله تعالى بمشيئته لتركه مشيئة عزم، ومشيئته تعالى لترك العبد المعصية تسمى عصمة كما تسمى مشيئة لفعل الطاعة توفيقاً. قال عليه السلام: كما امتنع يوسف. [ص ١٦١ ح ١] أقول: مع قدرته على الزنى لا يستطيع أن يزنى مشيئة من لا يكون إلا ما شاء بما ينافيه. والتشبيه إنّما هو فى أصل الامتناع من الزنى لا فى سبق العزم أيضاً. وقوله: «أو يخلّى» على صيغة المجهول من باب التفعيل. ولعلّ المراد منه عدم العصمة أى عدم مشيئة الترك لا الإذن. ثم إنّ الظرف قائم مقامه الفاعل لذلك الفعل يجوز نصبه؛ لكونه لازماً للظرفيّة. ويجوز الرفع أيضاً. وقوله: «يسمى» على صيغة المجهول من باب التفعيل يقال: سمّيت فلاناً زيداً وسمّيته بزيد. قال عليه السلام: ولم يطع الله. [ص ١٦١ ح ١] أقول: ناظر إلى قوله «فإنّما أن يعصم» من غير إكراه له، لأنّ إذنه تعالى فى تركه الزنى ومشيئته إيّاه لا يلجئه حيث إنّ كفّ نفسه عن الزنى وتركه فعل اختيار للعبد لا فعله تعالى ولا يجبره عليه. قال عليه السلام: بغلبة. [ص ١٦١ ح ١] أقول: ناظر إلى قوله: «أو يخلّى» فالنشر على ترتيب اللفّ، لا أنّه لما يقدر الله صرفه إلاّ بالإلجاء والجبر كما عليه المفوّضة من المعتزلة.

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قرويني]:

شرح: الْمُخَلِّي (به ضمّ ميم و فتح خاء با نقطه و تشديد لام و الف): خالی کرده شده. السَّرْب (به فتح و كسر سين بي نقطه و سکون راء بي نقطه و باء يك نقطه): راه. السَّلِيم: بی عيب. الْجَوَارِح (به فتح جيم و كسر راء بي نقطه و حاء بي نقطه، جمع جارحه): اعضاء. و به فتح خاء با نقطه و جيم، جمع خارجه: آلاتی که داخل بدن نباشد و زايد بر اصل قدرت باشد؛ به معنی این که باعث وسعت قدرت شود، مثل زاد و راحله و قافله در حرکت به جانب مکه. یعنی: روایت است از علی بن اسباط گفت که: پرسیدم امام رضا علیه السلام را از وسعت در قدرت، پس گفت که: وسعت در قدرت به هم می رساند بنده بعد از چهار صفت که هر کدام عَلَي حِدَه باعث وسعت است و به مجموع کمال وسعت به هم می رسد: اول این که: خالی بوده باشد راه کردن مقدور او از زاجری که مانع فی الْجُمْلَه باشد او را از کردن مقدور، مثل پدر و حاکم در زنا کردن. دوم این که: بدن او خالی باشد از عيب، مثل بیماری؛ چه بیمار را وسعت در قدرت بر مقدور او مثل صحیح نیست. سوم این که: نقصان نباشد در اعضای او، یا در اسباب و آلاتِ کردنِ او مقدور را که بیرون است از بدن او، مثل مبلغی که وفا به خرج در آن عمل کند؛ چه کم مال را وسعت در قدرت بر بعضِ مقدرات او مثل پر مال نیست. چهارم این که: مشیت الهی تعلق به مقدور او گرفته باشد؛ چه وسعت قادری که مقدور او با خواست الهی باشد، بیشتر از وسعت قادری دیگر است. اصل: «قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَسَّرَ لِي هَذَا، قَالَ: «أَنْ يَكُونَ الْعَبْدُ مُخَلِّي السَّرْبِ، صَحِيحَ الْجِسْمِ، سَلِيمَ الْجَوَارِحِ يُرِيدُ أَنْ يَزْنِيَ، فَلَا يَجِدُ امْرَأَةً ثُمَّ يَجِدُهَا، فَإِمَّا أَنْ يَعْصِمَ نَفْسَهُ، فَيَمْتَنِعَ كَمَا امْتَنَعَ يُوسُفُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَوْ يُخَلِّي بَيْنَهُ وَبَيْنَ إِزَادَتِهِ، فَيَزْنِي، فَيَسْمَى زَانِيًا، وَلَمْ يُطْعِ اللَّهُ بِإِكْرَاهٍ، وَلَمْ يَعْصِهِ بِغَلْبَةٍ» . شرح: مُشَارٌ إِلَيْهِ هَذَا، سَبَبُ وَاوَدَ مِنْ اللَّهِ اسْتِ. أَنْ يَكُونَ خَبْرُ مَبْتَدَأٍ مَحذُوفٍ اسْتِ، بِه تَقْدِيرُ «تَفْسِيرُهُ أَنْ يَكُونَ». يَعْصِمَ بِه صِيغَةُ مَجْهُولٍ بِاب «ضَرْبَ» اسْتِ وَفَاعِلُش، اللَّهُ تَعَالَى اسْتِ. يُخَلِّي بِه صِيغَةُ مَجْهُولٍ بِاب تَفْعِيلٍ اسْتِ. يُسْمَى بِه صِيغَةُ



مجهولِ باب «نَصَرَ» یا باب افعال یا باب تفعیل است. السَّمُو (به فتح سین و سکون میم) و الإِسْمَاء و التَّسْمِيَّة: نشان دار کردن ؛ و مراد این جا، الزام نشان ها، و لوازم چیزی است بر کسی، مثل زدن حذرنا. الإِكْرَاه: مجبور ساختن ؛ و فاعلش، الله تعالی است. و مناسب این گذشت در حدیثِ اوّلِ باب سابق در فقرة «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى» تا آخر. العُلْبَةُ: قادر به استقلال بودن ؛ و فاعلش، بنده است. یعنی: راوی گفت که: گفتم که: قربانت شوم، بیان کن برای من این خصلتِ چهارم را که چگونه می شود که سه خصلت باشد و کمال وسعت در قدرت نباشد؟ امام علیه السّلام گفت: مثل این که بوده باشد آن بنده، خالی راه، تندرست تمام اعضا، بر حالی که می خواهد که زنا کند، پس نمی یابد زنی را و اصل قدرت نیست، بعد از آن می یابد زنی را و قادر می شود با وسعتی که از آن سه خصلت به هم می رسد، پس یا وسعت چهارم ندارد و نگاه داشته می شود نفس او به عصمت و مشیّت الهی، پس سرباز می زند از زنا، چنانچه سر باز زد از زنا با زلیخا یوسف علیه السّلام، به مدد دیدن برهانِ ربّ خود، چنانچه در سوره یوسف مذکور است. یا واگذاشته می شود میان او و میان اراده زنا، به این معنی که عصمت و مشیّت الهی او را در نمی یابد، پس زنا می کند، پس نشان کرده می شود به ننگ و عار زنا و حدّ شرعی. و در صورت عصمت، اطاعت نکرده مجبور شدن او از جانب الله تعالی و در صورت تخلیه، عصیان نکرده به غالب شدن او بر الله تعالی. مراد، بیان چهار چیز است: اوّل این که: این سه خصلت، گاهی بی اصلِ قدرت می باشد، چه جای بی وسعت در قدرت. دوم این که: هرگاه با قدرت باشد، گاهی مشیّت الهی مانع وسعت قدرت است و گاهی مانع نیست. سوم این که: در صورتی که مشیّت الهی مانع شود، بنده مجبور نمی شود بر ترک فعل. چهارم این که: در صورتی که مشیّت الهی مانع نشود، وسعت قدرت به حدّی نمی رسد که بنده مستقلّ در قدرت شود به تفویض دوم معتزله که در شرح عنوان باب سابق گذشت.

صافی در شرح کافی ؛ ج ۲ ، ص ۵۷۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: معنى العنوان ثبوت وسعة القدرة للعبد على الفعل والترك بعدم المانع مع نفي استقلاله فيها، لكون قدرته تحت قدرة الخالق تعالى، وصدور فعل العبد بمدخلية قدرته من دون استقلاله فيها، وقدرة الخالق بالاستقلال والغالبية. والقدرة على أحد الطرفين يلزمها القدرة على الآخر بخلاف الاستطاعة لأحدهما؛ لتوقّفها على حصول أسباب حصولها من مشيئة الله وإرادته وقدره وقضائه. وحصول أسباب أحد الطرفين لا يستلزم حصول أسباب حصول الآخر كما سيذكر في هدية الثاني. و (السرب) بالفتح: السبيل. وقرأ برهان الفضلاء: «سليم الخوارج» بالمعجمة والجيم جمع خارجة، يعنى الآلات الخارجة عن البدن كالزاد والراحلة. و«السبب الوارد» بمعنى الشرط، دون العلة المشيئة والإرادة والقدر والقضاء والأجل والكتاب والإذن. (فإما أن تعصم) على ما لم يسمّ فاعله. (فيمتنع) أى بتوفيق الله تعالى. (فيزنى) أى بخذلان الله عزّ وجلّ. (ياكراه) أى بل باختياره واستطاعته وتوفيق الله. (بغلبة) أى ولم يعصه بمغلوبية، بل بمدخلية قدرته وخذلان الله. أو المعنى ولم يعصه بغالبية قدرته. فالعبد لعدم المنافاة بين نفي مغلوبيته أصلاً وثبوت مغلوبيته فى الجملة بفاعليته بالاستطاعة وخالقية الربّ بالاستقلال لا مغلوباً مطلقاً ولا مستقلاً مطلقاً، والأمر والنهى بعد العلم الأزلى بما يصدر عن المكلف لإتمام الحجّة عليه لمكان اختياره واستطاعته، ألا ترى أنّ السيّد إذا أخبرك أنّ عبده الفلانى لم يقبل أمره فى أمر كذا فشاء أن يصدّق عليك قوله فأمره امتحاناً وإتماماً للحجّة. قال برهان الفضلاء سلّمه الله تعالى: «الاستطاعة» أخصّ من القدرة ولا يستعمل إلا فى قدرة المخلوقين، وهى قدرة تكون معها وسعة فى الجملة، ويختلف الوسعة بالشدة والضعف. والعبد ليس مكلفاً بمجرد خلق القدرة فيه، بل الله سبحانه لا يكلفه إلا مع الاستطاعة وذلك من فضل رحمته. قال الله تعالى فى البقرة:

«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»

، فلم يكلف بالحجّ مثلاً بمجرد القدرة على المشى بل بعد حصول ما يصير سبباً لوسعة القدرة من الزاد والراحلة والرفقة. و«السرب» بالفتح: الطريق، وفلان آمن فى سربه بالكسر، أى فى نفسه، وفلان واسع السرب بالكسر أيضاً، أى رخيّ البال. و«الخوارج» فى الموضوعين بالمعجمة والجيم: جمع

خارجة، يعنى الآلات الخارجة عن البدن كالزاد والراحلة والرفقة للحاج. والمراد من «السبب الوارد» تعلق مشيئة الله سبحانه حين مشيئة العبد، وكلّ واحدة من الخصال السبع سبب لوسعة القدرة على حدة، والمجموع لوسعة كاملة. والمشار إليه ل «هذا»: السبب الوارد. و«أن يكون» خبر لمبتدأ محذوف؛ أى تفسيره. «ولم يعصه بالغلبة» أى بغالبية قدرته بكونه مستقلاً غالباً بقدرته ومشيئته على قدرة الله ومشيئته، كما ذهب إليه المخطئة. والحاصل: أنّ مشيئته تعالى إذا منعت العبد لمصلحة من الفعل مع استطاعته فليس بالجبر وإذا لم يمنع فليس بالتفويض. وقال الفاضل الإسترابادى: «السرب» بكسر السين وفتحها. «فإما أن تعصم نفسه» تفسير الإذن بأنّه التخلية فى آخر الأمر أو الحيلولة. وقوله: «ولم يطع الله» لفّ ونشر مرتّب، فقوله: «ولم يطع الله» ناظر إلى قوله: «فيمتنع» وقوله: «ولم يعصه» ناظر إلى قوله: «فيزنى». وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «مخلّى السرب» أى مخلّى الطريق، مفتوحه «صحيح الجسم» من الأمراض المانعة «سليم الجوارح» التى هى آلات له. «له سبب وارد من الله» سبحانه من عصمة نفسه، أو التخلية بينه وبين إرادته. «فيزنى فيسمى زانياً» لترتب الزنا على إرادته. «ولم يطع الله بإكراه» بل بإرادة وعصمة الله إياه من موانع المطلوب «ولم يعصه بغلبة» منه بل بإرادة وتخلية الأمر بينه وبين إرادته.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٦٦

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. قوله عليه السلام: أن يكون مخلّى السرب، و السرب بالفتح و الكسر: الطريق و الوجهة، و بالكسر البال و القلب و النفس، أى مخلّى الطريق مفتوحة، و هو كناية عن رفع الموانع و الزواجر كزجر السلطان و أمثاله صحيح الجسم أى من الأمراض المانعة عن الفعل سليم الجوارح التى هى آلات الفعل له سبب وارد من الله من عصمته أو التخلية بينه و بين إرادته فسر لى هذا أى السبب الوارد ففسره عليه السلام بالعصمة و التخلية، فيكون ذكر وجدان المرأة استطرادا و لم يطع الله بإكراه

بل بإرادته و عصمة الله من أسباب إرادته و لم يعصه بغلبة منه، بل بإرادته مع تخلية الله بينه و بين إرادته، فلو لم يخل الله بينه و بين اختياره، و أراد منعه لم يمكنه الفعل فلم يكن الله فى ذلك مغلوبا منه. و يحتمل أن يكون المراد بتخلية السرب أن يكون مخلى بالطبع، فارغ البال غير مشغول الخاطر بما يصرفه عن الفعل، و بصحة الجسم أن لا يكون له مرض لا يقدر معه على الفعل، و بسلامة الجوارح أن لا يكون فى الجارحة التى يحتاج إليها فى الفعل آفة، كقطع الذكر فى مثل الزنا، و بالسبب إذنه تعالى أى رفع الموانع، فقولته: فلا يجد امرأة، مثال لتخلف السبب عن الثلاث و قوله: ثم يجدها، بيان لوجوده، فقولته إما أن يعصم نفسه، أى يعصم المكلف نفسه لكن فى المقابلة بينه و بين أن يخلى تكلف. و فيما أجاب به أبو الحسن الثالث عليه السلام قال الصادق عليه السلام: لا جبر و لا تفويض و لكن منزلة بين المنزلتين، و هى صحة الخلقة و تخلية السرب و المهلة فى الوقت و الزاد مثل الراحلة و السبب المهيج للفاعل على فعله، ثم فسر عليه السلام صحة الخلقة بكمال الخلق للإنسان بكمال الحواس و ثبات العقل و التمييز و إطلاق اللسان بالنطق قال: و أما تخلية السرب فهو الذى ليس عليه رقيب يحظر عليه، و يمنعه العمل مما أمر الله به، و أما المهلة فى الوقت و هو العمر الذى يمتع به الإنسان من حد ما يجب عليه المعرفة إلى أجل الوقت، و ذلك من وقت تميزه و بلوغ الحلم، إلى أن يأتية أجله، فمن مات على طلب الحق فلم يدرك كماله فهو على خير، و أما الزاد فمعناه البلغة و الجدة التى يستعين بها العبد على ما أمره الله به، و الراحلة للحج و الجهاد و أشباه ذلك، و السبب المهيج هو النية التى هى داعية الإنسان إلى جميع الأفعال و حاستها القلب، فمن فعل فعلا و كان بدين لم يعقد قلبه على ذلك لم يقبل الله منه عملا إلا بصدق النية، إلى آخر الخبر الطويل الذى أوردته فى الكتاب الكبير و فيه فوائد جمة.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢١٤

\*\*\*\*\*

٢- الحديث

٤١٦ / ٢ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى وَعَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ جَمِيعاً، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ وَعَبْدِ  
اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ جَمِيعاً، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْإِسْتِطَاعَةِ (٣)، فَقَالَ (٤): «أَتَسْتَطِيعُ (٥) أَنْ تَعْمَلَ مَا لَمْ

ص: ٣٩١

١- ١ . فى «بس» : «بغلبته». وفى فقه الرضا : «بقبله» . وقال العلامة الطباطبائى قدس سره : «لا  
ريب أن كل أمر خارجي \_ ومنها أفعال الإنسان \_ لا يوجد ما لم يوجد جميع أجزاء علته التامة وما  
يحتاج إليه فى وجوده ، فإذا وجدت جميعا ولم يبق ممّا يحتاج إليه وجوده شيء فى العدم وجب  
وجوده ، وإلا كان وجود علته التامة وعدمها بالنسبة إليه على السواء ، مثلاً إذا نسب أكل لقمة من  
الغذاء إلى الإنسان ، وفرض وجود الإنسان وصحة أدوات التغذية ، ووجود الغذاء بين يديه ، ووجود  
الإرادة الحتمية ، وعدم شيء من الموانع مطلقاً ، وجب تحقق الأكل وكان بالضرورة ، فهذه نسبة  
الفعل وهو الأكل مثلاً إلى مجموع علته التامة ، وأمّا نسبة الفعل كالأكل مثلاً إلى الإنسان المجهز  
بآلة الفعل فقط لا إلى مجموع أجزاء العلة مع فرض وجودها ، فهى نسبة الإمكان والاستعداد التام  
الذى لا يفارق الفعل لفرض وجود بقية أجزاء العلة ، وإن لم تكن النسبة إلى جميعها بل إلى الإنسان  
فقط وهى المسمّاة بالاستطاعة ، فالإنسان مع فرض جميع ما يتوقّف عليه يستطيع أن يأكل بالإرادة  
وأن لا يأكل بعدمها ؛ وأمّا نسبة الفعل إلى الإنسان مع فرض عدم وجود جميع أجزاء العلة كنسبة  
الأكل إلى الإنسان حيث لا غذاء عنده ، ومباشرة النساء حيث لا امرأة ، فهى الإمكان والاستعداد  
الضعيف الناقص ، ولا تسمى استطاعة ، فالإنسان لا يستطيع أن يأكل حيث لا غذاء ، ولا أن يباشر  
حيث لا امرأة ؛ فقوله عليه السلام فى هذه الروايات : «إنّ الاستطاعة مع الفعل» يريد به الاستعداد  
التام الذى لا واسطة بينه وبين الفعل والترك إلا إرادة الإنسان ، وأمّا مطلق إمكان الفعل والقدرة عليه  
، فليس بمراد ، وليس هذا من قول الأشاعرة : «إنّ القدرة على الفعل توجد مع الفعل لا قبله» فى

شيء؛ فإنه مذهب فاسد كما بين في محله، وبالتأمل في ما ذكرناه يظهر معنى سائر روايات الباب،  
والله الهادي» .

٢-٢ . التوحيد ، ص ٣٤٨ ، ح ٧ ، بسنده عن علي بن أسباط . وفي فقه الرضا عليه السلام ، ص  
٣٥٢؛ والاعتقادات للصدوق ، ص ٣٨ ، مرسلاً مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٥٤٧ ، ح ٤٥١ .  
٣-٣ . اختلف في أن الاستطاعة والقدرة هل هما في العبد قبل الفعل أو معه ، فذهبت الإمامية  
والمعتزلة إلى الأول ، وهو الحق؛ لكونه ضرورية ، والأشاعرة إلى الثاني . وظاهر الحديث موافق  
لمذهب الأشاعرة فيحتاج إلى التأويل ، إما بحمله على التقيّة ، أو غيره . وكذا الآتية . أنظر : شرح  
صدر المتألهين ، ص ٤١٩ ؛ شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ٥٠ ؛ الوافي ، ج ١ ، ص ٥٤٨ ؛ مرآة  
العقول ، ج ٢ ، ص ٢١٥ .

٤-٤ . في «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» : «أبو عبد الله عليه السلام» .

٥-٥ . في «ب» : «أنت تستطيع» . وفي «بف» : «تستطيع» بدل «أستطيع» .

يُكُونُ؟» ، قَالَ: لَا ، قَالَ: «فَتَسْتَطِيعُ أَنْ تَنْتَهِيَ عَمَّا قَدْ كُنَّ؟» قَالَ: لَا ، قَالَ (١): فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ -  
عليه السلام : «فَمَتَى أَنْتَ مُسْتَطِيعٌ (٢)؟» ، قَالَ: لَا أَدْرِي .

قَالَ (٣): فَقَالَ لَهُ (٤) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ -عليه السلام : «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقًا ، فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الْإِسْطَاعَةِ ، ثُمَّ  
لَمْ يَفْوِضْ إِلَيْهِمْ ، فَهُمْ مُسْتَطِيعُونَ لِلْفِعْلِ (٥) وَقَتَ الْفِعْلِ مَعَ الْفِعْلِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ الْفِعْلَ ، فَإِذَا لَمْ  
يَفْعَلُوهُ فِي مُلْكِهِ (٦) ، لَمْ يَكُونُوا مُسْتَطِيعِينَ أَنْ يَفْعَلُوا (٧) فِعْلًا لَمْ يَفْعَلُوهُ ؛ لِإِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ -  
أَعَزُّ مِنْ أَنْ (٨) يُضَادَّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ (٩)» .

قَالَ الْبَصْرِيُّ: فَالنَّاسُ مَجْبُورُونَ؟ قَالَ : «لَوْ كَانُوا مَجْبُورِينَ ، كَانُوا مَعْدُورِينَ» . قَالَ: فَفَوَّضَ إِلَيْهِمْ؟ قَالَ  
: «لَا» . قَالَ : فَمَا هُمْ؟ قَالَ: «عَلِمَ مِنْهُمْ فِعْلًا ، فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الْفِعْلِ ، فَإِذَا فَعَلُوا كَانُوا مَعَ الْفِعْلِ  
مُسْتَطِيعِينَ» .

قَالَ الْبَصْرِيُّ: أَشْهَدُ أَنَّهُ الْحَقُّ، وَأَنَّكُمْ أَهْلُ بَيْتِ النَّبُوَّةِ وَالرَّسَالَةِ. (١٠)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

مردی بصری گوید: از حضرت صادق (علیه السلام) در باره استطاعت پرسیدم. حضرت فرمود: تو میتوانی کاری انجام دهی که نبوده است؟ گفت: نه، فرمود: میتوانی از کاری که انجام یافته باز ایستی؟ گفت: نه، فرمود: پس تو کی استطاعت داری؟ گفت: نمیدانم، حضرت باو فرمود: خدا مخلوقی را آفرید و ابزار استطاعت را در آنها قرار داد ولی کار را بایشان واگذار نفرمود. پس ایشان چون کار را انجام دهند هنگام کار و همراه کار استطاعت بر آن کار دارند. اگر کاری را در ملک خدا انجام ندادند استطاعت نداشته اند کار انجام نشده استطاعت آن معلوم نیست، زیرا خدای عز و جل مقتدرتر از آنست که کسی در ملک او با او رقابت کند، مرد بصری گفت: پس مردم مجبورند؟ فرمود: اگر مجبور بودند معذور بودند (و نمیبایست عقاب شوند) گفت: پس بایشان واگذار شده است؟ فرمود: نه، گفت پس در چه حالند؟ فرمود: (پیش از آنکه خدا آنها را بیافریند) کار و وضع آنها را دانست پس ابزار همان کار را در وجودشان قرار داد و چون انجام دهند مقارن عمل استطاعت دارند، مرد بصری گفت: گواهی دهم که حق همین است و شما خاندان نبوت و رسالت هستید.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- مردی از اهل بصره گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از استطاعت، فرمود: تو می توانی کاری انجام دهی که نبوده است و زمینه تحقق نداشته؟ گفت: نه، گفت: می توانی خود را باز داری از کاری که پدید شده و تحقق یافته؟ گفت: نه، گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: پس تو کی دارای استطاعت هستی؟ عرض کرد: نمی دانم، گوید: امام صادق (علیه السلام) به او فرمود: به راستی خدا خلقی آفرید و در آنها ابزار استطاعت نهاد و کار را به آنها وانگذاشت و آنها هنگام انجام کار و مقارن آن استطاعت کار دارند، استطاعت باید همراه انجام کار باشد، همان وقتی که کار را می کنند و اگر کاری را در زیر سلطه و در تسلط خدا نکردند نسبت بدان فعل استطاعتی ندارند، کاری که نشده استطاعت آن هم محقق نشود، زیرا خداوند نیرومندتر از آن است که احدی در ملک او با او طرفیت کند، مرد بصری گفت: پس مردم در کار خود مجبورند؟ فرمود: اگر مجبور بودند معذور بودند و گناه و عذابی بر آنها نبود، گفت: پس کارشان به خودشان واگذار شده؟ فرمود: نه. مرد بصری گفت: پس چه وضعی دارند؟ فرمود: خدا دانسته که کاری خواهند کرد و ابزار کار را به آنها داده است و چون کار را انجام دهند به همراه انجام کار و مقارن آن دارای استطاعت آن کارند، مرد بصری گفت: من گواهم که حق همین است و گواهم که شما خاندان نبوت و رسالت هستید.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۶۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- مردی از اهل بصره گفت: از امام صادق علیه السلام از استطاعت پرسیدم، فرمود: تو می توانی کاری انجام دهی که نبوده است و زمینه تحقق نداشته؟

گفت: نه، گفت: می توانی کاری که انجام گرفته و تحقق یافته خود را باز داری؟ گفت: نه، گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: پس تو چه وقت توانایی داری؟ عرض کردم: نمی دانم، گوید: امام صادق علیه السلام به او فرمود: به راستی خدا خلقی را آفرید و در آنها ابزار استطاعت قرار داد و کار را به



خود آنها وانگذاشت و آنها هنگام انجام کار و مقارن آن، استطاعت کار را دارند، استطاعت باید همراه انجام کار باشد، همان وقتی که کار را می کنند و اگر کاری را در زیر سلطه و در تسلط خدا نکردند نسبت بدان فعل استطاعتی ندارند، کاری که نشده استطاعت آن هم محقق نشود، زیرا خداوند نیرومندتر از آن است که احدی در ملک او با او رقابت کند، مرد بصری گفت: پس مردم در کار خود مجبورند؟

فرمود: اگر مجبور بودند معذور بودند و گناه و عذابی برای آنها نبود، گفت: پس کارشان به خودشان واگذار شده؟

فرمود: نه. مرد بصری گفت: پس چه وضعی دارند؟

فرمود: خدا دانسته که کاری خواهند کرد و ابزار کار را به آنها داده است و چون کار را انجام دهند به همراه انجام کار و مقارن آن، دارای استطاعت آن کارند،

مرد بصری گفت: من گواهم که حق همین است و گواهم که شما خاندان نبوت و رسالت هستید.

ترجمه آیت اللهی ؛ ج ۱ ، ص ۴۱۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاحظه در]:

الشرح ظاهر هذا الحديث في معنى الاستطاعة يناقض حديث السابق في باب معناها، اذ قد استفيد مما ذكر هناك ان للعبء حالة يمكنه معها الفعل و الترك جميعا و هي الاستطاعة، و المستفاد من

المذكور وهاهنا ان ليس للعبد تلك الحالة لا فى زمان الفعل و لا فى زمان الترك، اذ فى زمان عدم الفعل لا يستطيع ان يفعل و الا يلزم اجتماع وجود الشىء و عدمه و هو المراد بقوله (ع): أ يستطيع ان تعمل ما لم يكون، اى أ تقدر ان تفعل شيئاً لم يوجد بعد؟ و لهذا قال المخاطب الذى سأل عن الاستطاعة: لا، اذ قد علم ان الذى لم يكون بعد معدوم و اذا صار معمولاً قبل تكوّنه صار موجوداً حين عدمه و مكوّناً قبل تكوّنه فكان موجوداً و معدوماً فى وقت واحد و هو محال، و فى زمان وجود الفعل لا يستطيع ان يترك و الا يلزم اجتماع المذكور و هو المراد بقوله (ع): فتستطيع ان تنتهى عما قد كوّن، اى فهل تقدر ان تترك ما قد وجد؟ و لهذا قال السائل المذكور: لا، لعلمه بان الذى وجد لو صار منتهى عنه اى متروكاً فى ذلك الوقت بعينه فكان معدوماً حين وجوده و هو محال، فلا استطاعة فى وقت من الاوقات و هو قوله (ع): فمتى انت مستطيع. و قول السائل: لا ادرى. و ربما يقرر به نفي الاستطاعة هكذا: ان الاستطاعة اى المتمكن على الفعل و الترك محال لانها تقتضى امكان صدور الاثر عن المؤثر، لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع، لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير امتنع صدوره عنه. و قد يقرر هكذا: ان الاستطاعة و التمكن اما حال وجود الاثر او حال عدمه: اما فى حال وجود الاثر فيجب الاثر فلا يتمكن من الترك و الا لاجتماع النقيضان، و اما فى حال عدم الاثر فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل لما ذكرنا هذا، و لكن لا تناقض و لا تنافى بين الحديثين و لا مضادة بين القولين. لانك قد علمت مما قرع سمعك مرارا كثيرة فى الاحاديث الماضية ان الانسان مختار فى فعله حين اضطراره و مجبور فى فعله حين اختياره، فكلا الحكمين اى الجبر و الاختيار صادقان فى حقه لكن على طريق لا يلزم منه تناقض مستحيل. بقى الكلام فى معرفة ذلك الطريق و تحقيقه اما على اسلوب الحكماء النظار فهو جعل الحثيتين مختلفتين لا بمجرد الاعتبار و المفهوم، اذ ذلك غير كاف فى دفع مفسدة التناقض بل اما بحسب الموضوع او بحسب الاضافة. و بيانه ان يقال: لا منافاة بين استطاعة الانسان و لا استطاعته و كذا لا منافاة بين كونه مختاراً و مضطراً فى آن واحد، لان الوصفين و الحثيتين مختلفان، اما بحسب الموضوع او بحسب الاضافة الى ظروف الواقع و اوعيته. اما فى التقرير الاول الذى فى متن الحديث فيقال: انه يمكن اجتماع الاستطاعة للفعل و الترك فى المستقبل مع عدمها فى الحال، يعنى ان لنا فى الجواب عن قول القائل: أ يستطيع ان تؤثر

حال عدم الاثر او لا تؤثر حال وجوده؟ ان نقول: نعم! نستطيع، لكن معنى استطاعتنا انا نتمكن من الفعل و الترك فى ثانى الحال فلا ينافيه عدم استطاعتنا فى الحال بمعنى عدم تمكنا من التأثير فى وجود الاثر حال عدمه و لا فى عدمه حال وجوده و لا فى وجوده حال وجوده و لا فى عدمه حال عدمه، لان فى الاولين تناقض و فى الثانيتين تحصيل للحاصل. و اما فى التقرير الثانى فنقول: يمكن اجتماع عروض الوجوب و الامكان للاثر المقذور بالاعتبارين المختلفين بالموضوع، فوجوب صدور الاثر عارض للسبب التام المستجمع بشرائط التأثير كلها، و امكانه عارض لذات القادر المستطيع، مع قطع النظر عن انضمام الدواعى و الإرادة الجازمة او لا انضمامها، اذ مع انضمامها يجب الاثر و مع عدم انضمامها يمتنع، فلا منافاة بين الوجوب و الامكان فى كل وقت فرض لاختلاف الموضوع. و اما فى التقرير الثالث فبمثل ما مر فى التقرير الاول، لان مرجعهما فى المعنى واحد، و انما الاختلاف بينهما فى اللفظ. و اما قوله عليه السلام: ان الله خلق خلقا فجعل فيهم آلة الاستطاعة... الى قوله: فى ملكه احد. فالغرض فيه ان العبد لا يفعل الا ما اراد الله منه، فهو مستطيع فى وقت الفعل للفعل لا للترك، و مستطيع فى وقت الترك للترك لا الفعل، فلا يستطيع فى كل وقت الا لما جعل الله فيه آلة الاستطاعة لاجله، و اراد بالاستطاعة هاهنا الاستعداد التام الذى لا يكون الا مع الاثر، فاراد بآلة الاستطاعة جميع ما يتوقف عليه الاثر فعلا كان او تركا، فاستطاعة الفعل لا تكون الا مع الفعل و استطاعة الترك لا تكون الا مع الترك. ثم اشار عليه السلام الى ان الناس مع ذلك ليسوا مجبورين و لا مفوضا إليهم أيضا، اما الاول: فلما خلق الله فيهم من القدرة و العلم و الإرادة التى يتوقف عليها صدور الاثر منه و عليها مدار التكليف و الثواب و العقاب و اما الثانى: فلما علمت ان مع الاستعداد التام لاحد الطرفين يجب ذلك الطرف و يمتنع مقابله. و الى جملة ما ذكرناه من رعاية جانبى الجبر و الاختيار اشار بقوله عليه السلام فى جواب البصرى حيث قال: فما هم؟ قال: علم منهم فعلا فجعل فيهم آلة الفعل فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين، و المراد بآلة الفعل العلم و العزم التام و سائر ما يتوقف عليه الفعل الذى يفعل بالاختيار و هى لا تكون الا بخلق الله و جعله فيهم، فاذا فعلوا كانوا مع الفعل اى فى زمانه لا بالفعل مستطيعين للفعل، و اذا تركوا كانوا مع الترك لا بالترك مستطيعين الترك.

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ ، ص ٣٣٦

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: جميعا عن أحمد بن محمد أى على بن ابراهيم و محمد بن يحيى جميعا.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: أتستطيع أن تعمل. [ص ١٦١ ح ٢] أقول: فى الحال، لأن نعمل أى فى ممّا عملية فى الماضى وإنما تنتهى. يدلّ أن لا تعمل لكونه سلباً محضاً ليس من فعل العبد. قال: قال: لا. [ص ١٦١ ح ٢] أقول: أمر ببطلان التفويض بالمعنى الثانى. قال: قال: لا. [ص ١٦١ ح ٢] أقول: هذا النفى بديهىّ المستقبل ما لم يوجد بعد، ويوجد فى المستقبل. قال عليه السلام: خَلَقَ خَلْقًا. [ص ١٦١ ح ٢] أقول: أى المخلوقين، ولم يجمع لأنّه المصدر. قال عليه السلام: آلة الاستطاعة. [ص ١٦١ ح ٢] أقول: أى ما يفضى إلى الاستطاعة من تخلية السرب، وصحّة الجسم، وسلامة الجوارح على حسب الأفعال المستطاع لها. قال عليه السلام: لأنّ الله. [ص ١٦١ ح ٢] أقول: استدلال على قوله، ثمّ لم يفوض إليهم. قال عليه السلام: أعزّ من أن. [ص ١٦١ ح ٢] أقول: أى أغلب قدرة وأقهر سلطاناً. قال عليه السلام: فى ملكه أحد. [ص ١٦١ ح ٢] أقول: بضمّ الميم أى سلطنته. هذا ما أشير إليه فى قوله تعالى فى سورة الروم:

«هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ». وبالجملة، إنَّ كلاً من فردى التفويض يستلزم أن يكون العبد مضافاً إلى الله وفى سلطنته. بيان ذلك أمّا فى التفويض الأوّل، وهو إقداره تعالى عبداً على شىء بحيث لا يقدر تعالى عن هذا على ما يصرف ذلك العبد عن اختيار ما اختاره من الفعل أو الترك إلى اختيار ضده غفولاً عن قوله تعالى فى سورة الكهف:

«وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ سَنَىٰ ۖ اِنِّىْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا\* اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ وَ اُذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ»

وقوله تعالى فى سورة لقمان:

«وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّا ذَا تَكْسِبُ غَدًا». قال: فالناس مجبورون. [ص ١٦١ ح ٢] أقول: توهم البصرى من نفى تعلّق الاستطاعة بكلّ من الفعل والترك لزوم نفى تعلّق القدرة بكلّ منهما، فيلزم الجبر لخفاء الواسعة، ولما نفاه عليه السلام توهم منه البصرى التفويض إليهم فنفاه، ولم يذكر عليه دليلاً اكتفاءً بما مرّ من قوله عليه السلام: «لأنّ الله عزّوجلّ أعزّ» فعرف أنّ بينهما واسطة. قال عليه السلام: علم. [ص ١٦١ ح ٢] أقول: على صيغة المعلوم، وفاعله هو الله. قوله: «منهم فعلاً» أى علم الله تعالى من المكلفين أنّهم يختارون فعل كذا إذا جعل فيهم أمر كذا، فيصير الأمر آلة لفعلهم بدون أن يكونوا مجبورين ولا مفوّضين.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٣٩٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینى]:

شرح: چون حسن بصرى از معتزله بوده و قائل بوده به استقلال بنده در قدرت به تفويض دوّم معتزله و این مرد آن را شنیده بوده، این سؤال کرده [است]. یعنی: روایت است از علی بن حکم و عبد الله بن یزید (به یاء دو نقطه در پایین مفتوحه) همگی از مردی از اهل بصره، گفت که: پرسیدم امام

جعفر صادق علیه السلام را از وسعت تام در قدرت بنده بر مکلف به که چه وقت می باشد و چگونه می باشد؟ اصل: فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَتَسْتَطِيعُ أَنْ تَعْمَلَ مَا لَمْ يَكُنْ؟»، قَالَ: لَا، قَالَ: «فَتَسْتَطِيعُ أَنْ تَنْتَهِيَ عَمَّا قَدْ كُنْ؟»، قَالَ: لَا، قَالَ: فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَمَتَى أَنْتَ مُسْتَطِيعٌ؟»، قَالَ: لِأَدْرِي. . شرح: قَالَ: لِأَوْ نَظَائِرِشْ مِنْ قَبِيلِ التَّفَاتِ مِنْ تَكَلَّمَ سَوَى غِيْبَتِ اسْتِ، يَا كَلَامِ عَلِيِّ بْنِ حَكَمٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدٍ اسْتِ وَ مِنْ قَبِيلِ تَغْلِيْبِ حَالِ حِكَايَتِ بِرِ حَالِ مَحْكِي اسْتِ، نَظِيرِ آنچِه مِی آید در «كِتَابُ الصَّلَاةِ» در حدیثِ دَوِّمِ بَابِ أَوَّلِ كِه: «نَادَى إِبْلِيسُ يَا وَيْلَهُ». و بِرِ هِرِ تَقْدِيرِ، مَقْصُودِ اِمَامِ عَلِيهِ السَّلَامِ مِنْ دُو سَوْأَلِ أَوَّلِ، تَقْرِيرِ اَيْنِ اسْتِ كِه: اسْتِطَاعَتِ، بَعْدِ مِنْ وَقْتِ فَعْلِ نَمِی بَاشَدِ، وَ اَيْنِ، بَرَايِ تَمْهِيْدِ بِيَانِ حَقِّ اسْتِ. يَعْنِي: پَسِ كَفْتِ اِمَامِ جَعْفَرِ صَادِقِ عَلِيهِ السَّلَامِ كِه: آيَا وَسْعَتِ تَامِّ دَرِ قَدْرَتِ دَارِي كِه كِنِي اَلْحَالِ عِبَادَتِي رَا كِه نَشْدِه دَرِ زَمَانِ مَاضِي بِهِ عِنْوَانِ اِدَا نِه قَضَا؟ بَصْرِي كَفْتِ كِه: نِه. اِمَامِ عَلِيهِ السَّلَامِ كَفْتِ كِه: پَسِ آيَا وَسْعَتِ تَامِّ دَرِ قَدْرَتِ دَارِي كِه خُودِ رَا نَگَاهِ دَارِي، اَلْحَالِ مِنْ مَعْصِيَتِي كِه كَرْدِه شْدِه دَرِ زَمَانِ مَاضِي بِهِ عِنْوَانِي كِه مِنْ زَمَانِ مَاضِي رَفْعِ شُود؟ كَفْتِ كِه: نِه. بَصْرِي كَفْتِ كِه: پَسِ كَفْتِ اُو رَا اِمَامِ جَعْفَرِ صَادِقِ عَلِيهِ السَّلَامِ كِه: پَسِ چِه وَقْتِ تُو وَسْعَتِ تَامِّ دَرِ قَدْرَتِ بِرِ مَكْلَفِّ بِهِ دَارِي، آيَا پِيَشِ مِنْ وَقْتِ فَعْلِ، يَا وَقْتِ فَعْلِ مَطْلَقًا، يَا وَقْتِ فَعْلِ بَا قَيْدِي؟ كَفْتِ كِه: نَمِی دَانَم. اصل: قَالَ: فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقًا، فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الْإِسْتِطَاعَةِ، ثُمَّ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِمْ، فَهُمْ مُسْتَطِيعُونَ لِلْفِعْلِ وَقَتَ الْفِعْلِ مَعَ الْفِعْلِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ الْفِعْلَ». . شرح: فَأَءِ دَرِ فَجَعَلَ بَرَايِ تَعْقِيْبِ اسْتِ. الْآلَةُ: چِيْزِي كِه مَدَدِ شُودِ دَرِ كَارِي. وَ اِضَافَةُ أَنْ، لِامِيَهِ اسْتِ. وَ مَرَادِ، حَالَتِي اسْتِ كِه بِهِ آنِ مَخْلُوقَانِ، مَهِيَّايِ اسْتِطَاعَتِ مِی شُونَدِ پِيَشِ مِنْ وَقْتِ فَعْلِ بِي بُوْدَنِ اسْتِطَاعَتِ. ثُمَّ بَرَايِ تَعَجُّبِ اسْتِ، يَا بَرَايِ تَرَاحِي دَرِ زَمَانِ اسْتِ، تَا اِشَارَتِ شُودِ بِهِ اَيْنِ كِه مِنْ اَوَّلِ وَقْتِ حَصُولِ آلتِ اسْتِطَاعَتِ تَا وَقْتِ فَعْلِ مَكْلَفِّ بِهِ، مَدَّتِي مَدِيدِ مِی بَاشَدِ، مِثْلِ زَمَانِي كِه مِنْ اَوَّلِ تَمِيْزِ تَا سَنِّ بَلُوْغِ وَ تَكْلِيْفِ بِهِ اِيْمَانِ بِهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ اسْتِ. لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِمْ بَرَايِ نَفِي تَفْوِيْضِ أَوَّلِ مَعْتَزَلِهِ دَرِ وَقْتِ فَعْلِ اسْتِ كِه كِزْدَشْتِ دَرِ شَرْحِ عِنْوَانِ بَابِ سَابِقِ، يَا بَرَايِ نَفِي هِرِ يَكِ مِنْ تَفْوِيْضِ أَوَّلِ وَ تَفْوِيْضِ دَوِّمِ اسْتِ؛ چِه مَمْكِنِ اسْتِ كِه دَرِ وَقْتِ فَعْلِ، فَرَامُوشِ كِنْدِ مَكْلَفِّ بِهِ رَا. وَقَتَ الْفِعْلِ مَعَ الْفِعْلِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ الْفِعْلَ، بَرَايِ بِيَانِ اَيْنِ اسْتِ كِه: اسْتِطَاعَتِ، بَلَكِهِ اَصْلِ قَدْرَتِ، پِيَشِ مِنْ وَقْتِ فَعْلِ

نمی باشد، و الا تفویض دوّم معتزله لازم می آید. و در وقت فعل نیز استطاعت کامل، بی تعلق مشیّت الهی به شروع و اتمام نمی باشد، و الا تفویض اوّل معتزله لازم می آید. و این منافات ندارد با این که در وقت فعل استطاعت به قدری که صحیح باشد، تکلیف، متحقّق باشد. فاء در فهُم برای بیان فَجَعَلَ تا آخر است و می تواند بود که برای تفریع بر آن باشد. یعنی: بصری گفت که: پس گفت او را امام جعفر صادق علیه السّلام که: به درستی که الله تعالی خلق کرد قسمی از مخلوقین خود را که قابل تکلیف باشند، پس کرد در ایشان پیش از وقت فعلِ مُكَلَّفٌ به، آلت وسعت در قدرت بر مَكَلَّفٌ به را بی وسعت در قدرت بر آن، بلکه بی اصل قدرت بر آن نیز، بعد از آن در وقتِ فعلِ مُكَلَّفٌ به تفویض نکرد سوی ایشان. بیان این آن که: ایشان، وسعت در قدرت بر فعلِ مَكَلَّفٌ به دارند در وقتی که مطلوب شده فعل از ایشان که در آن وقت به جا آورند و با وقوع آن فعل از ایشان و با تمام کردن ایشان آن فعل را. اصل: «فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوهُ، لَمْ يَكُونُوا مُسْتَطِيعِينَ أَنْ يَفْعَلُوا فِعْلاً لَمْ يَفْعَلُوهُ؛ لِأَنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُضَادَّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ». . شرح: فاء برای بیانِ إِذَا فَعَلُوا، یا تفریع بر آن است. به جای أَنْ يَفْعَلُوا فِعْلاً لَمْ يَفْعَلُوهُ نگفت: «أَنْ يَفْعَلُوهُ» تا اشارت باشد به این که اگر بعض فعل را کنند و بعض را نکنند نفی استطاعت به قدر بعض نکرده است. و نفی استطاعتِ فعلِ نکرده شده مذکور است در سوره کهف در آیت:»

الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا»

«و در آیت:»

إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا

« . لِأَنَّ دَلِيلَ فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوهُ تا آخر، یا دلیل لَمْ يُفَوِّضْ تا آخر است. و حاصل هر دو، یکی است. یعنی: پس اگر نکردند تمام مُكَلَّفٌ به را، نبوده اند صاحبان وسعت تامّ در قدرت که کنند قدری از فعل را که نکرده اند؛ چه الله -عَزَّ وَجَلَّ- بی ننگ تر از این است که همچشمی کند با او در سلطنت پادشاهی او کسی. اشارت به این است که: افعال بنده اگر در تحت مشیّت و اراده و قدر و قضای الهی

نباشد، سلطنت الله تعالى ضعیف می شود. اصل: قَالَ الْبَصْرِيُّ: فَالنَّاسُ مَجْبُورُونَ؟ قَالَ: «لَوْ كَانُوا مَجْبُورِينَ، كَانُوا مَعْدُورِينَ». قَالَ: فَفَوَّضَ إِلَيْهِمْ؟ قَالَ: «لَا». قَالَ: فَمَا هُمْ؟ قَالَ: «عَلِمَ مِنْهُمْ فِعْلًا، فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الْفِعْلِ، فَإِذَا فَعَلُوهُ كَانُوا مَعَ الْفِعْلِ مُسْتَطِيعِينَ». قَالَ الْبَصْرِيُّ: أَشْهَدُ أَنَّهُ الْحَقُّ، وَأَنَّكُمْ أَهْلُ بَيْتِ النَّبِيِّ وَالرَّسَالَةِ. شرح: فَالنَّاسُ وَنظِيرش، به تقدیر استفهام است. و فاء برای تفریع است. كَانُوا مَعْدُورِينَ، اشارت است به این که اگر نفی استطاعت، متضمن جبر می بود، جایز نمی بود مذمت ایشان در امثال آیت سوره کهف:»

وَ كَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا

« . فَوَّضَ به صیغه مجهول باب تفعیل است. و مراد به تفویض گذشت در شرح عنوان باب سابق. مَا هُمْ این جا، مستعمل شده به معنی «كَيْفَ هُمْ» و مراد این است که: چگونه است حال ایشان که با وجود این که نه مجبوران اند و نه تفویض سوی ایشان شده، استطاعت تام آنچه کنند دارند و استطاعت تام آنچه نکنند ندارند! عَلِمَ (به کسر لام) فِعْلًا عبارت است از «مَا هُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ» که گذشت در حدیث پنجم باب سابق. و مراد این است که: دانست از ازل این را که اگر تسویه کند میان سعید و شقی در الطاف ضروریّه مُزِيحَةً عَلَّتْ و عذر و در الطاف زایده بر آنها که منافات نداشته باشد با مصالح عامّه، مثل فایده تکلیف که ابتلا و اختبار است، سعید اختیار طاعت می کند و شقی اختیار معصیت می کند، بلکه بر فرض محال، اگر مفوض می بود سوی ایشان نیز، چنان می کردند. مراد به آلَةَ الْفِعْلِ حالتی است که به آن مخلوقات، مهیای فعل شوند. و اضافه آن، لامیه است و آن، استطاعت تام فعل است، چنانچه گفته در سوره زمر:»

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ» .

« یعنی: گفت بصری که: آیا بنابر این که هر که فعلی کند، استطاعت آن داشته باشد و هر که نکند، نداشته باشد، مردمان مجبوران اند در فعل و ترک؟ امام علیه السلام گفت که: اگر می بودند مجبوران، می بودند معذوران در معاصی. گفت که: آیا پس واگذاشته شده سوی ایشان؟ گفت که: نه. گفت



که: پس چگونه اند ایشان؟ گفت که: دانست الله تعالی در ازل از ایشان فعلی را، پس کرد در ایشان استطاعت تام فعل را به مناسبت آنچه از ایشان دانست، پس چون کنند آن را، می باشند با فعل صاحبان استطاعت تام. گفت بصری که: گواهی می دهم که آنچه گفتمی به کار آمدنی است، نه آنچه مخالفان می گویند و این که شما اهل بیت نبوت و رسالتید.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۷۹

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (ما لم یكون) علی ما لم یسم فاعله من التفعیل. وكذا (قد کون) یعنی ألك وسعة القدرة علی ما لم یتعلّق به ایجاد الله سبحانه؟ وهو متوقّف علی تحقّق الخصال السبع علی ما مرّ بیانه. فی بعض النسخ: «آلات الاستطاعة» علی الجمع. (ثم لم یفوض إلیهم) یعنی بل جعل تأثیر الاستطاعة موقوفاً علی المشیئة والإیجاد. (فهم مستطیعون للفعل فی وقت الفعل مع الفعل) نصّ علی أنّ فاعلیة العبد إنّما هو بخالقیة الربّ، وأنّ مشیئة العبد بمشیئة الله

«وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»

؛ أي فللعباد وسعة القدرة علی الفعل عند تعلّق مشیئة الله وإیجاده بما علم صدورهم عنهم بمشیئتهم واختیارهم. (إذا فعلوا ذلك الفعل) أي بمشیئة الله وإیجاده. (فإذا لم یفعلوه فی ملكه) حیث لم یشأ. (قال: علم منهم فعلاً) أي ما یصدر عنهم باختیارهم. (فإذا فعلوا) أي بمشیئة الله وإیجاده ومدخلیة قدرتهم. (كانوا مع الفعل مستطیعین) وإن لم یكونوا مستقلّین. والحاصل: أنّ سبب الفعل مشیئة الفاعل واختیاره، ولا ینافی هذه السببیة كون مشیئة الخالق وإیجاده من شروط الوجود. قال برهان الفضلاء: كأنّ هنا وقع سهو من نسّاخ الكافی؛ فإنّ الظاهر «سأل» مكان «سألت»، و«علی بن مبشر بن الحکم» مكان «علی بن الحکم»، و«ابن مبشر» من أصحاب الصادق علیه السلام، و«ابن الحکم» من

أصحاب أبي جعفر الثانى الجواد عليه السلام. يعنى قال ابن مبشر: سأل ذلك الرجل. لا يقال: فلا بدّ من «قالا» مكان «قال»؛ لأننا نقول: نفرّد الضابط لمتن الحديث بلفظ الإمام عليه السلام والسائل ممكن. ولما كان الحسن البصرى -لعنه الله- من المعتزلة قائلاً باستقلال العبد فى قدرته بالتفويض الثانى من تفويضهم فسأل الرجل البصرى عن الاستطاعة؛ يعنى عن كمال الوسعة فى القدرة على المكلف به بحيث لا يكون أكمل منه. و«الآلة»: ما يعين الفاعل على الفعل، وإضافتها لامية. وفى بعض النسخ: «وقت الفعل» بدون «فى». وحاصل جملة الجواب: أنّ العبد ليس له استطاعة قبل وقت الفعل بل أصل القدرة أيضاً، فبطل التفويض الثانى للمعتزلة. وكذا ليس له وقت الفعل كمال الاستطاعة بحيث يمكنه الفعل بدون تعلق مشيئة الله تعالى شروعاً وإتماماً، فبطل التفويض الأول للمعتزلة أيضاً. فثبت ما هو الحقّ من أنّ العبد فى وقت الفعل مستطيع فى الجملة بوسعة قدرته بحيث يصحّ تكليفه، وكونه مكلفاً مختاراً وإن لم يكن مستقلاً فى قدرته؛ لكونها تحت قدرة الله وتوقفها بمشيئة الله وإيجاده توقّف المشروط على الشرط لا المسبّب على السبب. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «أستطيع أن تعمل ما لم يكون؟» أى أستطيع أن تعمل ما لم يتم أسباب وجوده؟ وكيف تكون مستطيعاً فى وقت عدم شىء لعدم استجماع شرائط وجوده لذلك الشىء فى ذلك الوقت، وعدم سبق ما لا يدخل فى الوجود إلاّ سبقه كمشيئة الله وإرادته وقدره، وكالمعدّات المهيّئة للمواد؟! «فتستطيع أن تنتهى عمّا قد كوّن؟» أى فى زمان وجوده. والاستطاعة للشىء: التمكنّ منه وانقياد حصول ذلك الشىء له. واستطاعة أحد الطرفين لا يستلزم استطاعة الآخر بخلاف القدرة؛ فإنّ القدرة؛ على أحد الطرفين يلزمه القدرة على الآخر، والقدرة على الفعل يسبقه بمراتب بخلاف الاستطاعة. «فجعل فيهم آلة الاستطاعة» أى آلة حصولها وما به يتمّ حصولها. «ثمّ لم يفوّض إليهم» الأمر فى حصول الاستطاعة وحصول ما أعطاهم آلة استطاعته. «فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع وجود الفعل» بإتيانهم به «فإذا لم يفعلوه فى ملكه» وسلطانه الشامل لهم، وهم تحت قدرته وإرادته وقدره وقضائه «لم يكونوا مستطيعين أن يفعلوا فعلاً لم يفعلوه» ولم يكن فى مشيئته وإرادته وقدره؛ لأنّه تعالى أعزّ من أن يضادّه أو يعارضه أحدٌ فى ملكه بالتصرّف بإيجاد ما لم يوجد سببانه ولم يشأه ولم يقدره. «لو كانوا مجبورين كانوا معذورين» لقبح المؤاخذه على ما ليس باختيارى. وقال الفاضل الإسترابادى بخطّه:

أقول: فى كتاب التوحيد لابن بابويه أحاديث كثيرة بظاهاها مخالفة للحديثين المذكورين فى هذا الكتاب، وأحاديث موافقة. فمن المخالفة: حدثنا أبى رضى الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن أبى عمير، عمّن رواه من أصحابنا، عن أبى عبدالله عليه السلام يقول: «لا يكون العبد فاعلاً إلا وهو مستطيع، وقد يكون مستطيعاً غير فاعل، ولا يكون فاعلاً أبداً حتى لا يكون معه الاستطاعة». حدثنى أبى رضى الله عنه بإسناده، عن هشام بن سالم، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «ما كلف الله العباد كلفة فعل ولا نهاهم عن شىء حتى جعل لهم استطاعة، ثم أمرهم ونهاهم فلا يكون العبد آخذاً ولا تاركاً إلا باستطاعة متقدمة قبل الأمر والنهى، وقبل الأخذ والترك، وقبل القبض والبسط». حدثنا أبى ومحمد بن الحسن بن الوليد بإسنادهما، عن عوف بن عبدالله الأزدي، عن عمّه، قال: سألت أباً عبدالله عليه السلام عن الاستطاعة، فقال: «وقد فعلوا»، فقلت: نعم، زعموا أنّها لا يكون إلا عند الفعل، وإرادة فى حال الفعل لا قبله فقال: «أشرك القوم». ومن الأحاديث الموافقة؛ حدثنا أبى رضى الله عنه بإسناده، عن مروك بن عبيد، عن عمر رجل من أصحابنا، عمّن سأل أباً عبدالله عليه السلام فقال له: إنّ لى أهل بيت قدرية يقولون: نستطيع أن نفعل كذا وكذا ونستطيع أن لا نعمل، قال: فقال أبو عبدالله عليه السلام: «قل تستطيع أن لا تذكر ما تكره ولا تنسى ما تحب؟ فإن قال: لا، فقد ترك قوله، وإن قال: نعم، فلا تكلمه أبداً، فقد ادّعى الربوبية». ومعنى الحديث الأخير أنّه إذا لم تستطع حفظ معنى فى خاطر ككيف تستطيع أن تعمله؟ ويمكن الجمع بين الأخبار بما ذكرناه فى الحواشى السابقة من أنّ الاستطاعة قسمان: ظاهريّة وباطنيّة، وأنّ الظاهريّة مناط التكليف وأنّها متقدمة على التكليف. ألا ترى أنّ الحجّ يجب على من يموت فى طريق مكة، وأنّ الاستطاعة الجامعة للظاهريّة والباطنيّة إنّما يحصل فى وقت الفعل والترك. انتهى كلام الفاضل الإسترابادى رحمه الله. أقول: فرق بين أسباب الاستطاعة من المشيئة والإرادة والقدر، وبين سبب تأثيرها وهو الإذن والإمضاء. فمعنى الحديث الأوّل: لا يكون العبد فاعلاً إلا وهو مستطيع بالاستطاعة الكاملة بإذن الله سبحانه، وقد يكون مستطيعاً بحصول الاستطاعة بالمشيئة والإرادة والقدر غير فاعل بانتفاء شرط التأثير وهو الإذن فلا مخالفة. ومعنى «ثم أمرهم ونهاهم» فى الثانى: أنّه أمرهم بالخير ونهاهم عن الشر؛ لتؤثر استطاعتهم بإذن الله إذا أذن توفيقاً أو خذلاناً. فمناط التكليف الاستطاعة

المتقدمة الحاصلة بأسبابها قبل الإذن الذى هو شرط التأثير ومن شأنها التأثير بالإذن. ومعنى «وقد فعلوا» فى الثالث: أن نسبة الأفعال إلى العباد لا يكون إلا بالاستطاعة الكاملة عند الفعل كما فى التالى، ووجه إشراك القوم زعمهم عدم الفرق بين أسباب تحقق الاستطاعة وسبب تأثيرها، فيلزمهم القول باستقلال العبد فى القدرة على الفعل والترک من دون توقّف وسع قدرتهم على مشيئة الله وإرادته وقدره وتأثير استطاعتهم على إذن الله تعالى. ومعنى الأمر بالسؤال فى الرابع بتبيين ما هو الحقّ وتوضيحه من أن الفاعل لفعل العبد وإن كان هو العبد بمدخلية قدرته المخلوقة فيه كاختياره ومشيئته وإرادته وقدره واستطاعته إلا أن الخالق فى الوجود مطلقاً من الخارجى والذهنى هو الله سبحانه لا غيره.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٤٦٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرسل. و اعلم أن المتكلمين اختلفوا فى أن الاستطاعة و القدرة هل هما فى العبد قبل الفعل أو معه؟ فذهبت الإمامية و المعتزلة إلى الأول و الأشاعرة إلى الثانى، و استدل كل من الفريقين على مذهبهم بدلائل ليس هذا موضع ذكرها، و الحق أن ما ذهب إليه الإمامية ضرورية إذ القطع حاصل بقدرة القاعد فى وقت قعوده على القيام، و القائم فى حال قيامه على القعود بالوجدان، و يدل عليه أخبار كثيرة: منها ما رواه الصدوق عن عوف بن عبد الله عن عمه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الاستطاعة؟ فقال: و قد فعلوا، فقلت: نعم زعموا أنها لا تكون إلا عند الفعل، واردة فى حال الفعل لا قبله، فقال: أشرك القوم. و فى الصحيح عن ابن أبى عمير عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: لا يكون العبد فاعلاً إلا و هو مستطيع، و قد يكون مستطيعاً غير فاعل، و لا يكون فاعلاً أبداً حتى يكون معه الاستطاعة. و فى الصحيح عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ما كلف الله العباد كلفة فعل، و لا نهاهم عن شىء حتى جعل لهم الاستطاعة، ثم أمرهم

و نهاهم فلا يكون العبد آخذا و لا تاركا إلا باستطاعة متقدمة قبل الأمر و النهى، و قبل الأخذ و الترك و قبل القبض و البسط. و فى الصحيح أيضا عن هشام عنه عليه السلام قال: لا يكون من العبد قبض و لا بسط إلا باستطاعة متقدمة للقبض و البسط. و فى الصحيح أيضا عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول و عنده قوم يتناظرون فى الأفاعيل و الحركات، فقال: الاستطاعة قبل الفعل، لم يأمر الله عز و جل بقبض و لا بسط إلا و العبد لذلك مستطيع، و الأخبار فى ذلك كثيرة. و الأشاعرة إنما قالوا بعدم القدرة قبل الفعل و كونها مع الفعل لأنهم يقولون بعدم تأثير قدرة العبد و إرادته فى الفعل أصلا. إذا عرفت هذا فاعلم أن هذا الخبر ظاهرا موافق لمذهب الأشاعرة، و مخالف لمذهب الإمامية، و الأخبار الصحيحة السالفة تنفيه، و يمكن تأويله بوجه: الأول: حملة على التقية إذ أكثر المخالفين يرون رأى الأشعرى و يتبعونه فى أصول مذهبهم، و يؤيده أن ما ذكر فيه من الدليل على نفى الاستطاعة من عمدة دلائل الأشاعرة على نفى اختيار العبد حيث قالوا: القدرة على الأثر بمعنى التمكن على فعله و تركه، إما حال وجود الأثر و حينئذ يجب وجوده، فلا يتمكن من الترك و إما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل، و أجيب بأننا نختار أنها حال عدم الأثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل فى ثانى الحال، فلا ينافيه العدم فى الحال، بل يجتمع معه. الثانى: أن يقال المراد بالاستطاعة فى الخبر الاستعداد التام الذى لا يكون إلا مع الأثر و المراد بآلة الاستطاعة جميع ما يتوقف عليه الأثر فعلا كان أو تركا، فاستطاعة الفعل لا يكون إلا مع الفعل، و استطاعة الترك لا يكون إلا مع الترك، و بعبارة أخرى: المراد بالاستطاعة الاستقلال بالفعل، بحيث لا يمكن أن يمنعه مانع عنه، و لا يكون هذا إلا فى حال الفعل إذ يمكن قبل الفعل أن يزيله الله تعالى عن الفعل بصرفه عنه، أو إعدامه أو إعدام الآلة، و الحاصل أن استطاعة الشيء التمكن منه و انقياد حصول ذلك الشيء له، و استطاعة أحد الطرفين لا يستلزم استطاعة الآخر بخلاف القدرة، فإن القدرة على أحد الطرفين تلزمه القدرة على الآخر، و القدرة على الفعل تسبقه بمراتب بخلاف الاستطاعة، قال إمامهم الرازى فى الجمع بين رأى الأشاعرة و المعتزلة فى تلك المسألة: القدرة قد تطلق على القوة العضلية التى هى مبدء الآثار المختلفة فى الحيوان بحيث متى انضم إليها إرادة كل واحد من الضدين حصل دون الآخر، و لا شك فى أن نسبتها إلى الضدين على السواء، و قد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط

التأثير، ولا شك في امتناع تعلقها بالضدين وإلا اجتمعا في الوجود، بل هي بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى مقدور آخر لاختلاف الشرائط بحسب مقدور مقدور، فلعل الأشعري أراد بالقدرة المعنى الثانى، فحكم بأنها لا تتعلق بالضدين، ولا هي قبل الفعل، والمعتزلة أرادوا بها المعنى الأول فذهبوا إلى أنها تتعلق بالضدين وأنها قبل الفعل انتهى وهذا الكلام متين لكنه لا يصلح جامعا بين القولين، لأن الأشعري لا يقول بتأثير قدرة العبد وإرادته، ولذا قال بمقارنتها للفعل. الثالث: أن يكون المعنى أن في حال الفعل تظهر الاستطاعة، ويعلم أنه كان مستطيعا قبله، بأن أذن الله له في الفعل، كما ورد أن بعد القضاء لا بداء. قوله عليه السلام: أن تعمل ما لم يكون، أى بعد حصول الترك في زمان الترك لا تستطيع الفعل، بل تستطيع الترك، وتمت علة و حصل، فلا تستطيع الفعل حينئذ، إذ لم يحصل منك ولا من الله ما يتوقف عليه حصول الفعل قبله، فصار الترك حينئذ واجبا بعلة التي منها إرادة العبد الترك. قوله عليه السلام: أن تنتهى عما قد كون، أى بعد وجود الفعل ووجوبه بعلة التي منها إرادته كيف يستطيع الترك، فالقدرة على الفعل و الترك قبلهما و استطاعتهما أى وجوبهما و لزومهما فى وقتهما كما مر فى الوجه الثانى فجعل فيهم آلة الاستطاعة أى ما يتوقف عليه حصولها من تخلية السرب و صحة الجسم و سلامة الجوارح و نحو ذلك على حسب الأعمال المستطاع لها ثم لم يفوض إليهم بحيث يكونون مستقلين لا يمكنه صرفهم عنه، أو بحيث لا يكون له مدخل فى أفعالهم بالتوفيق و الخذلان، أو المراد بالتفويض عدم الحصر بالأمر و النهى لم يكونوا مستطيعين أى بالاستقلال بحيث لا مدخل لتوفيق الله و خذلانه فيه، أو لم يحصل لهم العلة التامة للفعل و إن كان باختيارهم، ويمكن حمله على ما إذا كان الترك لعدم الآلات و للموانع الصارفة من قبل الله تعالى، وعلى هذا ينطبق التعليل غاية الانطباق، إذ استقلال العبد على هذا الوجه بحيث لا يتوقف فعله على شىء من قبل الله تعالى، و عدم قدرته سبحانه على صرفه عنه، قول بوجود أصدقاء له تعالى فى ملكه، و على الأول أيضا ظاهر، و على الثانى يحتاج إلى تكلف، و ربما يقال: التعليل لعدم التفويض، و لا يخفى بعده فجعل فيهم آلة الفعل أى قدرتهم و إرادتهم و قواهم و جوارحهم التي هي من أسباب وجود ذلك الفعل.

## ٣- الحديث

٤١٧ / ٣. مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ؛ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ؛ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ صَالِحِ (١١) النَّيْلِيِّ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَلْ لِلْعِبَادِ مِنَ الْإِسْتِطَاعَةِ شَيْءٌ؟ قَالَ: فَقَالَ لِي (١٢): «إِذَا فَعَلُوا الْفِعْلَ، كَانُوا مُسْتَطِيعِينَ بِالْإِسْتِطَاعَةِ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ فِيهِمْ».

ص: ٣٩٢

- 
- ١-١ . في «ف» والوافى : - «قال».
- ٢-٢ . في «ب»: «تستطيع».
- ٣-٣ . في «بس»: - «قال».
- ٤-٤ . في «ب ، ف» والوافى: - «له».
- ٥-٥ . في حاشية «ج»: «في».
- ٦-٦ . في «ج» والوافى: - «في ملكه».
- ٧-٧ . في «ج»: «في ملكه».
- ٨-٨ . في «ف»: «يكون».
- ٩-٩ . في «ف»: «غيره».
- ١٠-١٠ . فقه الرضا عليه السلام، ص ٣٥١، مع اختلاف الوافي، ج ١، ص ٥٤٧، ح ٤٥٢.
- ١١-١١ . في «ض، بح، بف»: «الصالح».
- ١٢-١ . في «ف»: «إنهم».

قَالَ: قُلْتُ: وَمَا هِيَ؟ قَالَ: «الْأَلَّةُ (١) مِثْلُ الزَّانِي (٢) إِذَا زَنَى، كَانَ مُسْتَطِيعاً لِلزَّانِي حِينَ (٣) زَنَى: وَلَوْ أَنَّهُ تَرَكَ الزَّانِي وَلَمْ يَزِنْ، كَانَ مُسْتَطِيعاً لِتَرْكِهِ إِذَا تَرَكَ».

قَالَ: ثُمَّ قَالَ: «لَيْسَ لَهُ مِنَ الْإِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ، وَلَكِنْ مَعَ الْفِعْلِ وَالتَّوَكُّلِ كَانَ مُسْتَطِيعاً».

قُلْتُ: فَعَلَى مَا ذَا يُعَذِّبُهُ (٤)؟ قَالَ: «بِالْحُجَّةِ الْبَالِغَةِ وَالْأَلَّةِ الَّتِي رَكَّبَ (٥) فِيهِمْ؛ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُجِبِرْ (٦) أَحَدًا عَلَى مَعْصِيَتِهِ (٧)، وَلَا أَرَادَ - إِزَادَةَ حَتْمٍ - الْكُفْرَ (٨) مِنْ أَحَدٍ، وَلَكِنْ حِينَ كَفَرَ كَانَ فِي إِزَادَةِ اللَّهِ أَنْ يَكْفُرَ، وَهُمْ فِي إِزَادَةِ اللَّهِ وَفِي عِلْمِهِ أَنْ لَا يَصِيرُوا إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ».

قُلْتُ: أَرَادَ مِنْهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا؟ قَالَ: «لَيْسَ هَكَذَا أَقُولُ، وَلَكِنِّي أَقُولُ: عَلِمَ أَنََّّهُمْ سَيَكْفُرُونَ، فَأَرَادَ الْكُفْرَ؛ لِعِلْمِهِ فِيهِمْ، وَلَيْسَتْ هِيَ (٩) إِزَادَةَ حَتْمٍ، إِنَّمَا هِيَ إِزَادَةُ اخْتِيَارٍ». (١٠)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

صالح نیلی گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم، آیا بندگان از استطاعت بهره ای دارند؟ حضرت بمن فرمود: زمانی که کار را انجام دادند استطاعت دارند باستطاعتی که خدا در آنها نهاده است، عرضکردم: آن چیست؟ فرمود: آلت و ابزار است مانند زناکار که چون زنا کند در زمان زنا استطاعت آن را داشته است و چون ترک زنا کند و مرتکب آن نشود استطاعت ترک زنا داشته است، سپس فرمود: برای او پیش از عمل هیچ گونه استطاعتی نه کم و نه زیادش نباشد بلکه در صورت انجام دادن یا ترک کردن مستطیع است. عرضکردم: (اگر آلت و ابزار معصیت هم از خداست) پس چرا زناکار را عذاب میکنند؟ فرمود: بسبب حجت رسا (که عقل او و بیان پیمبرانست) و ابزاری که در بندگان ترکیب کرده (و آن قدرت و اختیار ایشانست) خدا هیچ کس را بر نافرمانی خود مجبور



نسازد و از هیچ کس کفر را باراده حتمی نخواسته است ولی هنگامی که کافر شود (کشف میکنیم) که کفر او در اراده خدا بوده است (پس از آنکه دانست آن بنده با اختیار خود کفر را انتخاب میکند) و نیز در اراده و علم خداست که کفار بسوی خیر نمیگرایند، عرض کردم: خدا نسبت بایشان اراده کرد که کافر شوند؟! فرمود: من چنین نمیگویم بلکه من میگویم: خدا دانست که ایشان کافر میشوند پس اراده کفر آنها نمود برای آنچه نسبت بایشان میدانست، این اراده خدا اراده حتمی نیست بلکه اراده اختیار است (اراده حتمی آنست که چه آنکه خدا کفر بنده را بداند یا اسلام او را نسبت باو اراده کفر نماید و اراده اختیار آنست که طبق اراده و اختیار بنده باشد)

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- صالح نیلی گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از اینکه برای بندگان تأثیری در استطاعت انجام کار هست؟ فرمود: وقتی کار را انجام دادند دارای استطاعت باشند به استطاعتی که خدا در آنها نهاده است، گوید: گفتم، آن چیست؟ فرمود: ابزار کار، مانند زانی (زنا خ ل) چون زنا کند در گاه زنا توانش زنا دارد و اگر ترک زنا کند و مرتکب آن نگردد به ترک زنا استطاعت ترک زنا در او تحقق یابد، گوید: سپس فرمود: برای او پیش از ارتکاب زنا هیچ استطاعتی کم یا بیش نباشد ولی به همراه فعل یا ترک مستطیع باشد (یعنی با فعل مستطیع فعل است و با ترک مستطیع ترک) گفتم: پس خدا برای چه او را عذاب کند؟ فرمود: به حجت و دلیل رسا و ابزاری که مردم را با آن ترکیب کرده (ابزاری که در آنها ترکیب کرده خ ل) خدا احدی را بر گناه وادار کند و اراده کفر از کسی نکند بر وجه حتم ولی چون به اختیار خود کافر شود، در اراده خدا باشد که کفر ورزد و در اراده خدا و علم او است که آنها به سرانجام خیری نرسند، گفتم: یعنی از آنها خواسته که کافر باشند، فرمود: من چنین نمی گویم

ولی می گویم دانسته است که آنها محققا کافرند، اراده کفر آنها پیرو علم به کفر آنها است و اراده ایجاد و حتم نیست، همانا آن اراده است و اختیار.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۶۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- صالح نیلی می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم از اینکه برای بندگان تأثیری در استطاعت انجام کار هست؟

فرمود: وقتی کار را انجام دادند دارای استطاعت باشند به استطاعتی که خدا در وجود آنها نهاده است، گوید: گفتم، آن چیست؟

فرمود: ابزار کار، مانند زناکار که چون زنا کند در زمان زنا توانائی آن را داشته است و چون ترک زنا کند و مرتکب آن نگردد استطاعت ترک زنا را داشته است سپس فرمود: برای او پیش از ارتکاب زنا، هیچ استطاعتی کم یا بیش نباشد ولی به همراه فعل یا ترک، استطاعت را دارد گفتم: (اگر ابزار گناه از خداست) پس چرا خداوند او را عذاب می کند؟

فرمود: بخاطر حجت و دلیل (که اندیشه و سخنان پیامبران است) و ابزاری که مردم را با آن ترکیب کرده (قدرت و توانائی مردم) پس خداوند احدی را بر گناه مجبور نسازد و از هیچکس کفر را به اراده حتمی نخواست است ولی چون به اختیار خود کافر شود، در اراده خدا باشد که کفر ورزد و در اراده خدا و علم اوست که آنها به سرانجام خیری نرسند، گفتم: یعنی از آنها خواسته که کافر باشند، فرمود: من چنین نمی گویم ولی می گویم دانسته است که آنها محققا کافرند، اراده کفر آنها پیرو علم به کفر آنهاست و اراده از نوع محتوم نیست همانا آن اراده و اختیار است.

\*\*\*

ترجمه آیت اللہی ؛ ج ۱ ، ص ۴۲۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح قوله عليه السلام: اذا فعلوا الفعل...الى قوله: اذا ترك، قد مر ما يفى بشرحه و توضيحه، و اما قوله: ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل و لا كثير و لكن مع الفعل و الترك كان مستطيعا، اشارة الى رد مذهب من زعم ان بين الامكان و لا ضرورة الطرفين و بين الوجوب الذي هو ضرورة احد الطرفين مرتبة يقال لها الاولوية، سواء كانت ذاتية اقتضتها ماهية الشيء او عرضية افادها سبب اخر، و هي كون الشيء بحيث يكون وجوده اولى من عدمه او عدمه اولى من وجوده، و المجوزون لهذا الاحتمال مثلوا في ما عدمه اولى من وجوده بالاشياء الضعيفة الوجود كالصوت و الحركة و العدد و الزمان و نظائرها، و هذا المذهب مما اقيم البرهان على ابطاله و ليس هاهنا موضع بيانه. و بالجملة فالممكن لذاته لا يخلو دائما عن الوجوب اى ضرورة الوجود او الامتناع اى ضرورة العدم، و لما كان المراد بالاستطاعة هاهنا هو استجماع شرائط التأثير الذي به يكون ايجاب الفعل و هو مع الفعل، فعدمها يتحقق بعد شيء من تلك الشرائط و به يكون امتناع الفعل و ايجاب عدمه و هو مع عدمه، فثبت و تبين ان قبل الفعل لم يكن استطاعة له اصلا لا قليلها و لا كثيرها، بل هناك استطاعة تامة للترك. و اما ما ذكره عليه السلام في جواب السائل: فعلى ما ذا يعذبه؟ يعنى اذا كان جميع ما يتوقف عليه فعل العبد من قدرته و استطاعته بخلق الله و جعله حسب قضائه و قدره فلما ذا يعاقب الكافر و يعذب العاصى من قوله: بالحجة البالغة و الآلة التي ركب فيهم، فالمراد منه ان تعذيب الله

عباده ليس من جهة منتقم خارجي ينتقم منهم، لانه سبحانه برىء من الغرض غنى عن ما سواه، بل انساق حجته البالغة و حكمته الكاملة الى تعذيب فريق و تنعيم فريق بما ركب فى كل واحد منهم من الآلات و خلق لهم من الدواعى و الارادات و غيرها من اسباب المعاصى و الطاعات و الشرور و الخيرات. فانقسمت افعال الله الى ما ينساق الى الغاية المطلوبة بالذات و الى ما ينساق الى غاية اخرى مرادة بالعرض منقطعة عن تلك الغاية المطلوبة، فاطلق على القسم الاول اسم المحبوب و على الثانى اسم المكروه، و انقسم عباده الذين عم أيضا من فعله و اختراعه الى من سبقت لهم العناية بالحسنى بتسليط الدواعى و البواعث عليه قهرا لسياقتهم الى غاية الحكمة و الى ما سبقت لهم المشيئة بالردىء لسياقتهم الى غايتها فى بعض الامور و استعمالهم فى عمارة هذا الادنى، فكان لكل واحد من الفريقين نسبة الى المشيئة الربانية و الإرادة الالهية. قوله عليه السلام: ان الله لم يجبر احدا على معصية و لا اراد إرادة حتم الكفر من احد، يعنى انه ليس العاصى فى معصيته الصادرة منه مجبورا عليها، لانك قد علمت مرارا ان المجبور فى فعله هو الذى لم يترتب فعله على قدرته و علمه و ارادته، و هاهنا تتوقف المعصية على تلك الامور و هى عقيبتها فكيف يكون العبد مجبورا على معصيته؟ و كذا الكافر و ان جرى قضاء الله و سبقت ارادته بكفره، و لكن لا جرى القضاء بجبره على الكفر و لا سبقت إرادة بحتم الكفر عليه، بل جرى القضاء و سبقت الإرادة بانه بإرادته يصير كافرا و باختياره يفعل الاشراك و يعبد الصنم، فهم حيث ظهر منهم الكفر علم انهم كانوا فى إرادة الله ان يكفروا، و هم فى مشيئة الله و قضائه ان لا يصيروا الى شىء من غاية الحكمة و الخير. ثم استشعر من ظاهر كلامه عليه السلام انه تعالى اراد منهم فى سابق قضائه ان يكفروا و لكن بإرادتهم و اختيارهم لا بالطبع و القصر و الاكراه و بالجبر، قال السائل: اراد منهم ان يكفروا؟ فقال بالجواب بما حاصله: الفرق بين المقضى بالذات كالايمان و الطاعة و بين المقضى بالعرض و على سبيل اللزوم كما مر فى مسألة صدور الخير و الشر منه تعالى: ان الشرور الواقعة فى العالم انما هى من لوازم الخيرات الكثيرة، فلو تركت تلك الخيرات الكثيرة لاجل استلزامها لهذه الشرور لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل و ذلك شر كثير كما مر. فقولته: ليس هكذا اقول، اى لست اقول كما فهمت من كلامى ان الكفر مراد إرادة الله بالذات بل انما وقع فى إرادة الله بالعرض و على وجه اللزوم و

الاستتباع، وإليه أشار بقوله: ولكنى أقول على أنهم سيكفرون فاراد الكفر لعلمه فيهم، يعنى انه كان فى علمه تعالى انه لا يتم نظام الخير و بقاء الانواع و الاصناف بالتوالد و التناسل فى هذا العالم الا بوجود هذه الطبقة لغلظة طبائعهم و قساوة قلوبهم و دناءة همهم القاصرة على طلب الشهوات و الدواعى الحيوانية فيهم يقع عمارة الدنيا و حرثها و زرعها، وكان فى علمه أيضا ان امثال هذه النفوس لا تكون الا ظلمانية كافرة جاحدة لحقوق الله من الايمان و التوحيد، اعداء لاهل الله و اوليائه و علماء دينه و حكيمته، فاراد كفرهم و طغيانهم لكونه لازما لاعيانهم و اشخاصهم و مع ذلك ليست ارادته لكفرهم إرادة حاتمة بهم الكفر بل إرادة متعلقة باختيارهم الكفر كما مر و هو قوله: و ليست إرادة حتم انما هى إرادة اختيار. اعلم ان فى هذا المقام اشكالا و هو انكم قلت: ان الشرور فى هذا العالم قليلة و انها وقعت فى قضاء الله و ارادته لكونه لازمة للخيرات الكثيرة، و نحن نرى فى نوع الانسان الذى هو اشرف انواع الكائنات ان اكثر افراده الغالب عليهم بحسب القوة النظرية الجهل و بحسب العقل العملى طاعة الشهوة و الغضب و هى اضداد، ما ينبغى ان يكونوا فى الحياة الاجلة التى يستحق بالقياس إليها هذه العاجلة، فيلزم كون الشر و الشقاوة فى هذا النوع الذى هو اشرف الانواع اكثر من الخير و السعادة. و الجواب: ان الجهل الذى هو ضد اليقين يقال له الجهل المركب اعنى الهيئة الظلمانية الراسخة فى النفس امر نادر كوجود اليقين الذى هو نور من انوار الله و العام الفاشى هو الجهل البسيط الذى لا يضر كثير ضرر لكونه امرا عدميا، و كذا الكلام فى حال القوتين الباقيتين، فان وجود الرذيلة الشديدة و الشرارة القوية المتضادتين للملكة الفاضلة نادر كوجود تلك الملكة، و العام الشائع الفاشى هو الاخلاق الخالية عن الغايتين غاية الفضل و غاية الرذالة، و شبهت النفوس فى هذه الاحوال الثلاثة بالأبدان فى الجمال و الصحة الغايتين او فى القبح و المرض الغايتين او فى الحالة المتوسطة فيهما بين الغايتين. فكما ان احوال البدن فى هيئة ثلاثة: حال البالغ فى الجمال و الصحة و حال المتوسط فيهما و حال القبيح و المسقام او السقيم، ثم ان المتوسط فيهما منهم مع احد الطرفين غالب، فالاول و الثانى من الاقسام الثلاثة البدنية ينالان من السعادة العاجلة قسطا و افرا و معتدلا. فكذلك حال النفس فى هيئتها ثلاثة: حال البالغ فى فضيلة العقل و الخلق و له الدرجة القصوى فى السعادة الاخروية، و حال من ليس له ذلك لا سيما فى المعقولات الا انه من جملة اهل

السلامة و نيل حظ ما من الخيرات الاجلة، و الاخر كالمسقام او السقيم هو عرضة الاذى و الا لم الشديد، و كل واحد من الطرفين نادر و الوسط فاش غالب، و اذا اضيف إليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة. هذا تمام ما ذكر في كتاب الاشارات و شرحه، و لكن بقى اشكال اخر و هو ان هؤلاء الاوساط اكثرهم كفار و ان لم يكونوا من اهل الجحود و العناد، و قد وقع النص بخلودهم في النار و الخالد في نار الجحيم كيف يكون من اهل السلامة و النجاة؟ و أيضا في تعذيبهم الابدی ينافی رحمة الله الواسعة. و أيضا قوله تعالى:

وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ... الآية و غيرها من الآيات دالة على ان كونهم في دار الجحيم غاية حركاتهم و تحولاتهم الذاتية و منتهى منازلهم و مقاماتهم الطبيعية، و الغاية المتقلب إليها لا يكون الا كمالا للمتقلب المتحول، و كمال الشيء ملائم له غير مؤلم و ملذ له غير مؤذ. و أيضا قد ثبت في العلوم العقلية ان جميع الموجودات الامكانية بحسب الغرائز و الجبلات طالبة لكمالاتها و خيراتها اللائقة بها، و قد اودع الله برحمته الواسعة في كل منها قوة غريزية و شوقا جبليا الى كمالها و حركة رجوعية ذاتية الى مبادئها التي نزلت منها، و ان القواسر و المزاحمات لها عن احوالها الطبيعية امور اتفاقية عرضية و الامور الاتفاقية اقلية الوجود في افراد كل نوع، و هي مع ذلك لا تدوم القواسر فان القاسر شيء عن فعله الطبيعي اما ان يزول عن المقسور و هو متخلص عنه الى حاله الطبيعي و اما ان ينتقل مادة المقسور الى طبيعة اخرى حكمها في المحافظة على كمالها الممكن في حقها و خيرها اللائق بها حكم الاول، فظهر ان مآل كل شيء الى الخير و السلامة اللذين من شأنه، فليست الحالة العارضة المضرة له المضادة اياه دائمية مخلدة، فهذا تحرير هذا الاشكال. ثم اني ذكرت في الاشراف الخامس عشر من الشاهد الثاني من كتابي المسمى بالشواهد الربوبية في كيفية خلود اهل النار الذين هم من اهلها فيها: ان هذه مسألة عويصة و هي موضع خلاف بين علماء الرسوم و علماء الكشف، و كذا موضع خلاف بين اهل الكشف هل يسرمد العذاب عليهم الى ما لا نهاية له او يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم الى اجل مسمى؟ مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها و انهم ماكثون، فان لكل من الدارين عمارا و لكل منهما ملاؤها، و الاصول

الحكمية دالة على ان القسر لا يدوم على طبيعة و ان لكل موجود غاية يصل إليها يوما و ان الرحمة الالهية وسعت كل شىء كما قال:

عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ . و انت قد علمت ان نظام الدنيا لا يتمشى الا بوجود الامور الخسيسة و الدنية المحتاج إليها فى هذه الدار التى يقوم بها اهل القسوة و الحجاب و الظلمة و يتنعم بها الاذلاء المبعدون عن دار النور و الكرامة، فوجب فى الحكمة الحققة وجود الفريقين فريق فى الجنة و فريق فى السعير. فاذا كان وجود كل قسم بحسب قضاء إلهى و مقتضى ظهور اسم ربانى فىكون لها غايات طبيعية و منازل ذاتية، و الامور الذاتية التى جبلت عليها الاشياء اذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمة لذيدة و ان وقعت المفارقة عنها و الحيلولة عن السكون إليها و الاستقرار عليها امدا بعيدا، كما قال تعالى:

وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ . و الله سبحانه يتجلى بجميع الاسماء فى جميع المقامات و المنازل و يتجلى على كل احد بما هو الغالب عليه بطبعه، فهو الرحمن الرحيم و هو القهار المنتقم. و فى الحديث: لو لا ان تذبون لذهب بكم و جاء بقوم يذبون. و قال بعض المكاشفين: يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و اهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالاعمال و يخلدون فيها بالنيات، فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر المصروف فى الشرك فى الدنيا، فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم فى الدار التى يخلدون فيها، بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه، فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لدغ حيات و عقارب فيها كما يلتذ اهل الجنة بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور و استخدام الغلمان و الولدان فى الغرفات و القصور، لان طباعهم يقتضى ذلك. الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر برائحة الورد و يلتذ بنتن السرجين و المحرور من الانسان يتألم بريح المسك؟ فاللذات تابعة للملائم و الآلام بضده. و نقل صاحب الفتوحات عن بعض اهل الكشف انه قال: انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة و تبقى ابوابها تصطفق و ينبت فى قعرها الجر جير و يخلق الله لها اهلا يملؤها. اقول: فيما ذكره اشكالان: احدهما ينافى النص و الاجماع بخلود الكفار فى النار. اللهم الا ان يراد

بخلودهم خلود نوعهم بالتعاقب او يراد به الخلود العرفى العامى. و قال القيصرى فى شرحه للفصوص: اعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله و ليس لهم وجود و صفة و فعل الا بالله و حوله و قوته و كلهم محتاجون الى رحمته و هو الرحمن الرحيم، و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابديا، و ليس ذلك المقدار عن العذاب أيضا الا لاجل اتصالهم الى كمالهم المقدر لهم، كما يذاب الذهب و الفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل:

و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى - و جوركم عدل و قطعكم وصل

و ذكر بعض المحققين من اهل الشهود: ان من الاحوال التى فطر الخلق عليها ان لا يعبدوا الا الله فبقوا على تلك الفطرة فى توحيد الله، فما جعلوا مع الله مسمى اخر هو الله، بل جعلنا الهة على طريق التقرب بها الى الله و لهذا قال تعالى:

قُلْ سَمُّوهُمْ

، فاذا سموهم بان لهم انهم ما عبدوا الا الله، فما عبد عباد الا الله فى المحل الذى نسب إليه الالهية له، فصح بقاء التوحيد لله الذى اقرؤا له فى الميثاق، و ان الفطرة مستصحبة. و السبب اللمى فى نسبة الالهية لهذه الصور المعبودة: هو ان الحق لما تجلى لهم فى اخذ الميثاق تجلى لهم فى مظهر من المظاهر الالهية فذلك الذى اجراهم على ان يعبدوه فى الصور، و من قوة بقائهم على الفطرة انهم ما عبدوها على الحقيقة و انما عبدوها لما تخيلوا فيها من رتبة التقرب و الشفاعة. انتهى. اقول: قوله:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ

، هذه عبادة ذاتية، و قد سبق القول منابا جميع الحركات و الانتقالات فى ذوات الطبايع و النفوس الى الله و بالله و فى سبيل الله، و الانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين إليه و اما بحسب اختياره و هواه فان كان من اهل السعادة فظاهر انه يزيد على قربه قربا و على سلوكه الجبلى سعيا و امعانا و



هرولة. و ان كان من الاشقياء الكافرين فلا يخلوا ما ان يكون من الجهال المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون، فهو كالبهائم و الانعام لا يفقه شيئا من حقائق الدين و لا له قوة الارتقاء الى عالم اليقين، و انما الغرض فى وجوده حراثة الدنيا و ما له فى الآخرة من نصيب، و انما له المشى فى مراتع الدواب و السباع الا انها مسلمة عن التكاليف الشرعية و الخطاب، و هؤلاء مكلفون بالاعمال و الطاعات البدنية و المالية و السياسات الدنياوية فيحشرون كحشرها،

إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ

و يبعثون كبعثها و يعذبون كعذابها و ينعمون كنعيمها. و ان كان من اهل النفاق او من الكفار المعاندين و الضالين المكذبين بيوم الدين فيكون عذابه أليما و جزائه عظيما لانحرافه عما فطر عليه و هويّه الى الهاوية و ترديه الى منازل البعد عن الهوية الالهية، و بقدر سقوطه عن الفطرة و نزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذابه أليما، الا ان الرحمة واسعة و الفطرة باقية و الآلام دالة على وجود قوة تقاومها و جوهر اصلى تصادمها، و التقاوم و التصادم بين المتضادين لا يكون دائما و لا اكثريا لما مر، فلا محالة يتول الامر الى بطلان احدهما و خلاص الاخر، لكن الجوهر النفسانى من الانسان لا يقبل الفساد و لو فسد لاستراح من العذاب، قال تعالى:

لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ

، اى لا يموت موت البهائم و الحشرات و لا يحيى حياة السعداء و العقلاء. قال صاحب الفتوحات المكية: الاستدلال على ذلك الخلاص و النجاة بقوله تعالى:

أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. و بما ورد فى الحديث النبوى من قوله صلى الله عليه و آله: و لم يبق فى نار الا اهلها الذين هم اهلها، و ذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة وطنه الذى الفه، فلو فارق النار اهلها الذين هم اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له، و ان الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن. و ذكر أيضا: فعمرت الداران و سبقت الرحمة الغضب و وسعت كل شىء و منه جهنم و من فيها و هو ارحم الراحمين، و قد وجدنا فى نفوسنا ممن جبل على رحمة لو حكمه

الله فى خلقه لأزال صفة العذاب عن العالم، و الله قد اعطاه هذه الصفة و معطى الكمال و صاحب هذه الصفة و امثالى، و نحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض و لا نشك انه ارحم بخلقنا منا، و قد قال جل علاته عن نفسه انه ارحم الراحمين. و قد قام الدليل على انّ البارئ لا ينفعه الطاعات و لا يضره المخالفات، و ان كل شىء جار بقضائه و قدره و ان الخلق مجبورون فى اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم؟ و جاء فى الحديث: و اخر من يشفع ارحم الراحمين. فالآيات الواردة فى حقهم بالتعذيب كلّها حق و صدق و كلام اهل المكاشفة لانّ كون الشىء عذابا من وجه لا ينافى كونه رحمة من وجه، فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه فى شدة نعمته و اشتدت نعمته لاعدائه فى سعة رحمته.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٣٣٩

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله رحمه الله: جميعا عن على بن الحكم أى سهل بن زياد و أحمد بن محمد بن عيسى جميعا. (باب البيان و التعريف و لزوم الحجّة)

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ ، ص ٣٨٥

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: بالاستطاعة. [ص ١٦٢ ح ٣] أقول: الباء فيه كالباء فى قولنا: «زيد شريف بالشرف» بالكسر، وأصلها السببيّة كان مبدأ الاشتقاق سبب صدق المشتقّ. ويحتمل أن يكون للملابسة كما فى قولهم: «الماهيّة ما به الشىء هو هو». ثمّ إنّ المراد من الاستطاعة القدرة المستحقّة

وإنّها مع الفعل، وإنّها بمعنى الأوّل الذى قدّمناه. وأمّا الاستطاعة بمعنى التمكن من الفعل، فهى متقدّمة على الفعل. فاندفع بما قرّرنا- من أنّ الاستطاعة عبارة الإشكال- أنّ ظاهر هذا الخبر يعطى أنّ الاستطاعة هى القدرة أن يكون قبل الفعل، فيلزم أن لا يكون الإيمان مثلاً مقدوراً لشخص ما قبل إيمانه، فلا يكون الكافر قادراً على الإيمان، فتكليفه به من قبيل تكليف الشخص بما لا يطاق كما لزم الأشاعرة القائلين بأنّ قدرة العبد لا تكون سابقة على فعله كما تقرّر فى علم الكلام ولكن بقى أنّه يحتاج قوله: «ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير» إلى التوجيه بوجه ما مع أنّ الآلة من الاستطاعة ومتقدّمة على الفعل. ولعلّ قوله هذا محمول على التقيّة. ثمّ لا يخفى أنّ كون الاستطاعة مع الفعل والترك- كما فى هذا الخبر- ينافى كونها مع الفعل، وإن تركه- كما فى الخبر السابق عليه- بلا فصل. قلت: لعلّ المراد من الاستطاعة فى هذا- الخبر المقارنة لهما جميعاً- ما يعتم الاستطاعة بالمعنى الأوّل والثانى من قبيل عموم الاشتراك، على أن يكون المراد من الاستطاعة مع الفعل هو معنى الأوّل، ومع الترك المعنى الثانى، وما فى الخبر السابق من عدم الاستطاعة حيث قال: «وإذا لم يفعلوا لم يكونوا مستطيعين» بالمعنى الأوّل لا بالمعنى الثانى، وهو التمكن منه. ثمّ لا يخفى أنّ الاستطاعة بهذا المعنى توجد قبل الفعل والترك، وإن لم توجد بالمعنى الأوّل من ذلك ما رواه الصدوق فى كتاب التوحيد، عن هشام بن سالم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «ما كلف الله العباد كلفة فعل ولا نهاهم عن شىء حتّى جعل لهم استطاعة، ثمّ أمرهم ونهاهم، فلا يكون العبد آخذاً ولا تاركاً إلا باستطاعة متقدّمة قبل الأمر والنهى، وقبل الأخذ والترك، وقبل القبض والبسط». وعن عوف بن عبد الله، عن عمّه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الاستطاعة فقال: «وقد فعلا؟» فقلت: نعم، زعموا أنّها لا تكون إلا عند الفعل، واردة حال الفعل لا قبله فقال: «أشرك القوم». انتهى. ثمّ لا يخفى أنّ صاحب كتاب الجواهر من المعتزلة قال: قيل: إنّ الحسن البصرى كتب إلى الإمام الحسن بن علىّ عليهما السلام: من الحسن البصرى إلى ابن رسول الله صلى الله عليه وآله، أمّا بعد فإنّكم معاشر بنى هاشم الفلك الجارية فى اللجج الغامرة ومصايح الدجى [وأعلام الهدى والأئمّة القادة الذين] [من] تبعهم نجاء، والسفينة التى يؤول إليها المؤمنون، وينجو فيها المتمسكون، قد كثر يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله عندنا الكلام فى القدر واختلافنا فى الاستطاعة لتعلمنا ما

ترى عليه رأيك ورأى آباك فإنكم ذرّية بعضها من بعض، من علم الله علمتم وهو الشاهد عليكم وأنتم الشهداء على الناس والسلام. فأجابه الحسن بن عليّ عليهما السلام: «من الحسن بن عليّ إلى الحسن البصرى: فقد انتهى إلى كتابك عند حيرتك وحيرة من زعمت من أمتنا، وكيف ترجعون إلينا وأنتم بالقول دون العمل؟! واعلم أنه لو لا ما تناهى إلى من حيرتك وحيرة الأمة من قبلك، لأمسكت عن الجواب، ولكنى الناصح ابن الناصح الأمين والذي أنا عليه أنه من لم يؤمن بالقدر خيره وشره، فقد كفر، ومن حمل المعاصى على الله - عزّ وجلّ - فقد فجر إن الله سبحانه لا يطاع بإكراه، ولا يعصى بغلبة، ولم يمهل العباد [سدى] من المملكة، ولكنّه - عزّ وجلّ - المالك لما ملكهم، والقادر على ما عليه قدرهم، فإن اتّمروا بالطاعة، لم يكن [الله] - عزّ وجلّ - لهم صادّاً ولا عنها مانعاً، وإن اتّمروا بالمعصية، فشاء - سبحانه - أن يمنّ عليهم فيحول بينهم وبينها فعل، وإن لم يفعل فليس هو حملهم عليها إجباراً، ولا ألزمهم بها إكراهاً بل احتجاجه - جلّ ذكره - عليهم أن عزّفهم وجعل لهم السبيل إلى فعل ما دعاهم إليه، وترك ما نهاهم [عنه] والله الحجّة البالغة، والسلام». انتهى . قال بعض من عاصرناهم: إن ما يتضمّنه هذا الحديث وحديث النبلى فى أصل هذا الكتاب محمول على التقيّة. ولعلّ نظره فى قوله «وإن اتّمروا بالمعصية» أنت خبير بأنّ هذه القضية شرطيّة وصدقها لا يقتضى صدق طرفيها كما تبيّن فى موضعه. وقوله: «لا يطاع بإكراه» ردّ على المجبّرة. وقوله: «ولا يعصى بغلبة» ردّ على المفوّضة. قال عليه السلام: قال: الآلة. [ص ١٦٢ ح ٣] أقول: لما كانت علّة للفعل مع أمور كما تقدّم وسيأتى فى ثانى الباب بقوله: «فجعل فيهم آلة الفعل» أى الأمر الذى علم أنّه مفيض إلى الفعل. وقوله: «مثل الزنى» مثال لقوله «إذا فعلوا الفعل» وليس مثلاً لتفسير الاستطاعة. قال عليه السلام: بالحجّة البالغة. [ص ١٦٢ ح ٣] أقول: كما فى قوله تعالى فى سورة الأنفال:

«وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ»

أقيم الفعل مقام المصدر كما فى قولهم: تسمع بالمعيدي خير من أن تراه، والمعنى: لا أقول هذا اللفظ بهذا المعنى استعملت أنت فيه.

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: النَّیل (به کسر نون و سکون یاء دو نقطه در پایین): دهی از کوفه، و شهری میان بغداد و واسط. شیء عبارت است از فردی از افراد استطاعت، به معنی وسعت تام، خواه در وقت فعل باشد و خواه پیش از آن وقت. الاءة (به همزه و الف و تخفیف لام): حالت؛ و مراد این جا، حالتی است که تعبیر از آن به «آلة الفعل» شده در حدیث سابق و آن سوای قدرت و رفع مانع و صحّت بدن و سلامت اعضا است. و تعبیر از آن در قرآن، به شرح صدر شده در آیت سوره زمر که: «

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ»

«و آیت سوره نحل که:»

وَلَكِنَّ مَن شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ

« . مِثْلُ الزَّانِي (به فتح زاء با نقطه و تشدید نون و الف و همزه) به صیغه مبالغه است و نکته در ذکر آن، این است که: توهم حصول استطاعت پیش از وقت فعل و بی فعل، در این قسم کسی، بیشتر می شود. و در بعض نسخ: «مِثْلُ الزَّانِي» است. یعنی: روایت است از صالح نیلی گفت که: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را که: آیا هست برای بندگان از وسعت تام در قدرت چیزی؟ راوی گفت که: پس امام علیه السلام گفت که: چون کنند فعل را، می شوند صاحب وسعت تام در قدرت بر آن فعل به وسعتی که کرده آن را الله تعالی در ایشان. گفت که: گفتم که: و چه چیز است آن وسعت تام؟ گفت که: آلت فعل است، مثل به غایت زنا کننده. بیان این آن که: چون زنا کند، خواهد بود صاحب وسعت در قدرت مرزنا را در وقت زنا. و اگر این که او ترک می کرد زنا را و زنا نمی کرد، می بود صاحب وسعت در قدرت بر ترک آن؛ چون ترک می کرد. اصل: قَالَ: ثُمَّ قَالَ: «لَيْسَ لَهُ مِنَ الْإِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ، وَلَكِنَّ مَعَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ كَانَ مُسْتِطِيعًا». . شرح: مِنْ برای تبعیض

است، خواه به اعتبار اجزا و خواه به اعتبار افراد. قلیل عبارت است از اصل قدرت یا وسعتی که کم باشد. کثیر عبارت است از وسعتی که تمام اجزا باشد، یا کامل باشد. کَانَ مُسْتَطِيعًا به این معنی است که: با فعل، مستطیع فعل بوده و با ترک، مستطیع ترک بوده. و این، ردّ است بر معتزله که می گویند: الْحَالِ قَدْرَتِ و استطاعت تام می باشد بر فعل در ثانی الْحَالِ. یعنی: صالح گفت که: بعد از آن، امام علیه السّلام گفت که: نیست برای آن زناکار از جمله استطاعت پیش از وقت فعل چیزی نه کم و نه بسیار، و لیک در وقت فعل و ترک بوده صاحب استطاعت تام. اصل: قُلْتُ: فَعَلِي مَاذَا يُعَذِّبُهُ؟ قَالَ: «بِالْحُجَّةِ الْبَالِغَةِ وَالْإِهْلَةِ الَّتِي رَكَّبَ فِيهِمْ؛ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُجْبِرْ أَحَدًا عَلَى مَعْصِيَةٍ، وَلَا أَرَادَ إِرَادَةَ حَتْمٍ - الْكُفْرَ مِنْ أَحَدٍ، وَلَكِنْ حِينَ كَفَرَ كَانَ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ أَنْ يَكْفُرَ، وَهُمْ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ وَفِي عِلْمِهِ أَنْ لَا يَصِيرُوا إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ». . شرح: ضمیر يُعَذِّبُهُ راجع به زناست. الْحُجَّةُ (به ضمّ حاء بی نقطه، مصدر باب «نَصَرَ»): غالب شدن؛ و مراد این جا چیزی است که سبب غالب شدن الله تعالی بر عاصیان است در روز قیامت و آن، کتب و رسل و ائمه است. الإهْلَةُ: حالتی که به آن، بنده مهیای وسعت کامل در قدرت است، اگر چه وسعت کامل نباشد. رَكَّبَ به صیغه ماضی معلوم باب تفعیل است. التَّرْكِيبُ: سوار کردن نگین در انگشتر و مانند آن؛ و مراد این جا، جا دادن حالتی است در انسان. ضمیر فِيهِمْ راجع به بندگان است و اشارت است به این که آن آلت، مصحح تکلیف است و مخصوص زنا نیست. لَمْ يُجْبِرْ به صیغه معلوم باب «نَصَرَ» یا باب افعال است. و این، برای دفع مذهب جهمیّه و مذهب اشاعره است. الْحَتْمُ (به فتح حاء بی نقطه و سکون تاء دو نقطه در بالا): مضطرّ ساختن کسی را در کاری. و این، برای دفع مذهب فلاسفه و تابعان ایشان است و بیان شد در شرح عنوان باب سابق. حِينَ كَفَرَ كَانَ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ أَنْ يَكْفُرَ به معنی «عَلِمَ أَنَّهُمْ سَيَكْفُرُونَ فَأَرَادَ الْكُفْرَ لِعِلْمِهِ فِيهِمْ» است، به قرینه فقره آینده. جمله وَهُمْ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ تا آخر، عطف است بر «حِينَ كَفَرَ». و ضمیر جمع، راجع است به رؤسای ضلالت و امثال ایشان از اشقیاء. و ذکر این جمله، برای بیان این است که کافر دو قسم است: یکی آن که از کفر خود برمی گردد و او سعید است. و دیگری آن که بر نمی گردد و او شقی است. «أَنَّ» در أَنْ لَا يَصِيرُوا مصدریّه است و حمل مصدر بر ضمیر «هُمْ»، برای مبالغه است. یعنی: گفتم که: پس بنابر چه عذاب می کند زانی را؟ گفت که: به سبب

حجت رسا و به سبب قدری از استطاعت که مصحح تکلیف است و جا داده در مکلفان. بیان این، آن که: به درستی که الله تعالی جبر نکرده کسی را بر معصیت و اراده نکرده اراده لازم ساختن انکار ربوبیت را از کسی، و لیک وقتی که منکر ربوبیت شد آن کس در علم الله تعالی، بود در اراده الله این که منکر ربوبیت شود آن کس. و رؤسای ضلالت و امثال ایشان در اراده الله و در علم او آندی اند که نگردند سوی چیزی از طاعت. اصل: قُلْتُ: أَرَادَ مِنْهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا؟ قَالَ: «لَيْسَ هَكَذَا أَقُولُ، وَلَكِنِّي أَقُولُ: عَلِمَ أَنَّهُمْ سَيَكْفُرُونَ، فَأَرَادَ الْكُفْرَ؛ لِعِلْمِهِ فِيهِمْ، وَلَيْسَتْ إِرَادَةٌ حَتْمًا، إِنَّمَا هِيَ إِرَادَةٌ اخْتِيَارًا». .

شرح: تفاوت میان عبارت سائل و عبارت امام علیه السلام در لفظ مِنْهُمْ و فِيهِمْ است؛ چه هرگاه اراده، متعدی به «مِنْ» باشد به معنی طلب است، خواه به عنوان تکلیف و خواه به عنوان فعلی که برای وقوع آن مراد باشد. و هرگاه متعدی به «فِي» باشد، به معنی تمکین با قدرت بر منع است، خواه به مانع عقلی و خواه به مانع علمی. پس در کلام امام، ظرف در لِعِلْمِهِ و در فِيهِمْ متعلق به أَرَادَ است، چنانچه در کلام سائل، مِنْهُمْ متعلق به أَرَادَ است. یعنی: گفتم که: مقصود تو این است که اراده کرده الله تعالی از ایشان که کافر شوند؟ گفت که: چنین نمی گویم، و لیک می گویم: دانست به علم ازلی که ایشان با وجود قدر استطاعت مصحح تکلیف- که مشترک است میان سعید و شقی- البته کافر خواهند شد، خواه تقویت جانب کفر شود و خواه نه، پس اراده کرد کفر را به سبب آن دانش در ایشان؛ و این اراده، نیست اراده جبر، جز این نیست که اراده مجامع قدرت و اختیار ایشان است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۸۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (النیلی): نسبة إلى النیل، بكسر النون، شطّ معروف، وقرية من قرى الكوفة، ومدينة بين بغداد وواسط. (إذا فعلوا الفعل) أي بإذن الله توفيقاً أو خذلاناً. (كانوا مستطيعين) أي بالاستطاعة الكاملة المؤثرة بإذن الله التي جعلها الله فيهم بتمام أسبابها. (قال: الآلة) بتقدير «منها الآلة» أو «الآلة منها». ولا

مانع من احتمال قصد الخصوص أو العموم؛ لاحتمال الذكر على التمثيل. و (الزنى) يمدّ ويقصر. فى بعض النسخ: «حين الزنى» مكان «حين زنى» أى بالخذلان والتخلية. (ولو أنه ترك الزنا) بالتوفيق والحيلولة. (قليل ولا كثير) أى من الاستطاعة التامة المؤثرة بإذن الله. (بالحجة البالغة) أى بمخالفة الأمر أو النهى بعد إتمام الحجة بالإخبار والتنبيه وعداً ووعيداً من المبشر المعصوم والنذير المعلوم، وبعد جعله مختاراً بخلق أسباب الاختيار فيه وآلات الاستطاعة التى من شأنها الفعل والترك بإذن الله عزّ وجلّ. ونعم ما قيل فى هذا المعنى بالفارسيّة:

ترا تيشه دادم كه هيزم سكن-ندادم كه ديوار مسجد بكن (ولأرادة إرادة حتم الكفر من أحد) أى ليست إرادة إكراه وإجبار على خلاف ما علم صدوره من العبد باختياره إذا كان مخلى السرب، فقد يكون إرادة حتم بالمعنى فى غير مثل الكفر لحكمة ومصلحة عائدة نفعها إلى العبد، بل أراد إرادة موافقة لإرادة العبد باختياره لعلمه بما يريد المكلف باختياره من الطرفين. (وهم) أى الكفار. وضبط بعض المعاصرين: «إنما هى إرادة اختبار» بالمفردة، وهو تصحيف سمح لا يناسب المقام بوجه. قال برهان الفضلاء: قد عرفت أنّ الاستطاعة وسعة تامة فى الجملة، لتأثيرها بعد الإذن بالمدخلية لا بالاستقلال، وهى تحصل للقدرة المخلوقة بحصول الأسباب والآلات والأعوان. «قليل ولا كثير» ردّ على المعتزلة؛ حيث قالوا: تكون الاستطاعة فى الحال للفعل فى ثانى الحال. و«الحجة البالغة» الكتب المنزلة والرّسل والأوصياء. والمراد ب«الآلة» المركبة فيهم: «ما يشمل حالتهم التى يصيرون بها مستعدّين. «للاستطاعة» أى القدرة المتسعة بالاتّساع الذى عرفت. «إلى شىء من الخير» أى الطاعة. «وليست إرادة حتم» أى جبر وإكراه، بل إنّما هى إرادة مجامعة لقدرة العبد واختياره، أى ولإرادته باختياره. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «بالحجة البالغة والآلة التى ركبها فيهم» من الأمر والنهى والإقذار على الفعل والترك، والقوى والجوارح الصائرة إليه بإرادته، وإن كان إعطاء وجود الفعل على وفق إرادة العبد من الله سبحانه وإفاضة الوجود منه سبحانه عليه بمشيئته وإرادته وقدره وقضائه. إنّ الله لم يجبر أحداً على معصيته؛ لصدورها عنه بقدرته وإرادته. «ولا أراد- إرادة حتم- الكفر من أحد» حتّى يقع الكفر بلا مدخلية إرادة العبد، إنّما أراد وقوع الكفر عند إرادة العبد إيّاه بها وبقدرته، فيتعلّق هذه الإرادة منه سبحانه بالعرض بالكفر وتحققه، فحين كفر بإرادته كان



فى إرادة الله أن يكفر، وهم فى إرادة الله فى علمه أن لا يصيروا إلى شىء من الخير بإرادتهم. «أراد منهم أن يكفروا» أى شاء منهم أن يكفروا، وذلك مقصوده منهم. ولما كان هذا الكلام إنما نشأ من توهمه من قوله: «كان فى إرادة الله أن يكفروا» أنّ الكفر مراده ومطلوبه منهم. أجاب عليه السلام: «ليس كذا أقول» ولم يكن مرادى من قولى هذا، ولكن المراد من قولى وما أقوله أنّ الله أراد وقوع مرادهم، وعلم أنّ إرادتهم يتعلّق بالكفر، فتعلّق إرادته بكفرهم من حيث تعلّق إرادته بوقوع ما يريدون، ومن حيث علمه بتعلّق إرادتهم به، وهذا لا يستلزم كون الكفر مقصوده ومطلوبه منهم؛ فإنّ دخوله فى القصد بالعرض لا بالذات، وتعلّق الإرادة بالكفر بالعرض ليست موجبة للفعل إيجاباً يخرج عن الاختيار؛ لأنّ هذا التعلّق من جهة إرادتهم واختيارهم، وما يتعلّق بشىء من جهة الإرادة والاختيار لا يخرج عن الاختيار.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٤٧٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف، و الكلام فى صدر الخبر ما مر فى الخبر السابق. قوله عليه السلام: مثل الزنا، هذا مثال لقوله: إذا فعلوا الفعل، وليس مثالا لتفسير الاستطاعة، ولما توهم السائل من قوله عليه السلام: كانوا مستطيعين بالاستطاعة التى جعلها الله فيهم، و من أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله الجبر قال: فعلى ما يعذبه؟ أى الزانى و المراد بالحجة البالغة أوامر الله تعالى و نواهيه و إرسال الرسل و إنزال الكتب و نصب الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام لإعلام الناس بالأفعال النافعة و الضارة، و المراد بالآلة التى ركب فيهم القدرة و الإرادة المؤثرتين اللتين خلقهما الله تعالى فى العباد. قوله: كان فى إرادة الله أن يكفر، أى إرادة بالعرض لأنه لما أراد أن يعطى العبد إرادة و اختيارا و يخليه و اختياره و هو أراد المعصية فهو سبحانه أراد ما صار سببا لكفره إرادة بالعرض أو يقال إرادته سبحانه علة بعيدة للكفر، أو يقال: لما خيره و خلاه مع علمه بأنه يكفر بإرادته فكأنه أراد كفره مجازا كما مر تفصيله. قوله عليه

السلام: أن لا يصيروا إلى شيء من الخير، أى باختيارهم وإرادتهم المؤثرة و لما توهم السائل من قوله عليه السلام: إنه تعالى شاء منهم أن يكفروا، أى جبرهم عليه أو ذلك مقصوده منهم، أجاب عليه السلام بأن ليس مرادى ذلك، بل مرادى أن الله أراد بحسب مصلحة التكليف أن يكلهم إلى اختيارهم وإرادتهم، و علم أن إرادتهم يتعلق بالكفر فتعلق إرادته بكفرهم من حيث تعلق إرادته بما يصير سببا لإرادتهم الكفر مع علمه بذلك، وهذا لا يستلزم كون الكفر مقصوده و مطلوبه منهم، فإن دخوله فى القصد بالعرض لا بالذات، و تعلق الإرادة بالكفر بالعرض ليست موجبة للفعل إيجابا يخرج عنه الاختيار، لأن هذا التعلق من جهة إرادتهم و اختيارهم و ما يتعلق بشيء من جهة الإرادة و الاختيار لا يخرج عنه الاختيار، و قيل: الفرق بين كلام الإمام و كلام السائل أن فى كلامه عليه السلام عدية الإرادة بفي و فى كلام السائل بمن، و التعدية بفي تفيد التمكين مع القدرة على المنع، و التعدية بمن، تفيد الطلب إما تكليفا و إما تكوينيا، فالظرفان متعلقان بالإرادة كالظرف فى قوله لعلمه.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢١٩

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤١٨ / ٤ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي حَمْرَةُ بْنُ حُمْرَانَ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْإِسْتِطَاعَةِ فَلَمْ يُجِبْنِي، فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ دَخْلَةً أُخْرَى ، فَقُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، إِنَّهُ قَدْ وَقَعَ فِي قَلْبِي مِنْهَا شَيْءٌ لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا شَيْءٌ أَسْمَعُهُ مِنْكَ.

قَالَ: «فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّكَ مَا كَانَ فِي قَلْبِكَ».

قُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، إِنَّي أَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لَمْ يُكَلِّفِ الْعِبَادَ مَا لَا

- ۱-۲ . فی شرح صدر المتألهین : «آلة» .
- ۲-۳ . فی «ب ، ض ، بر» وحاشیة «ج» وشرح المازندرانی والمرآة والوافی : «الزنی» .
- ۳-۴ . فی «بح» : «حيث» .
- ۴-۵ . فی «ب ، ف ، بح» : «يعذبهم» .
- ۵-۶ . فی «ب» : «ركبها» .
- ۶-۷ . فی «ج» : «لايجبر» . ويجوز فی الفعل هيئة الإفعال والتجرد .
- ۷-۸ . فی «ب ، ف ، بح» وحاشیة ميرزا رفيعا : «معصية» .
- ۸-۹ . فی «ف» : «للكفر» .
- ۹-۱۰ . فی «ب ، ج ، بح ، بس ، بف» والوافی : - «هی» .
- ۱۰-۱۱ . الوافی ، ج ۱ ، ص ۵۴۹ ، ح ۴۵۳ .

يَسْتَطِيعُونَ (۱)، وَلَمْ يُكَلِّفَهُمْ إِلَّا مَا يُطِيقُونَ، وَأَنْتَهُمْ لَا يَصْنَعُونَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِزَادَةِ اللَّهِ وَمَشِيئَتِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدَرِهِ.

قَالَ: «هَذَا دِينُ اللَّهِ الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ وَأَبَائِي». أَوْ كَمَا قَالَ (۲)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حمزة بن حمران گوید: از امام صادق (علیه السلام) راجع باستطاعت پرسیدم، جوابم نفرمود، بار دیگر خدمتش رسیدم و عرض کردم: اصلحک الله - راجع باستطاعت مطلبی بقلبم در آمده که جز

آنچه از شما بشنوم خارجش نکند. حضرت فرمود: آنچه در دلت باشد بتوزیان نرساند (زیرا من از آن آگاهم و یا چون نزد من پرسش آمده ای) عرض کردم - اصلحک الله - من میگویم: خدای تبارک و تعالی بندگانش را تکلیف نمیکند بچیزی که استطاعت ندارند و نه بچیزی که طاقت ندارند، و چیزی را جز باراده و خواست و قضاء و قدر خدا انجام ندهند، فرمود، همین است آن دینی که من و پدرانم برآئیم - یا مانند این تعبیر را فرمود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- حمزة بن حرمان گوید: از امام صادق (علیه السلام) استطاعت را پرسیدم و به من پاسخ نداد، بار دیگر حضورش شرفیاب شدم و گفتم: اصلحک الله به راستی راجع به استطاعت چیزی در دل من گره شده که جز سخنی که از شما بشنوم آن را بیرون نکند و نگشاید، فرمود: آنچه در دل داری به تو زیانی ندارد، گفتم: اصلحک الله برآستی من می گویم محققا خدای تبارک و تعالی به بندگان تکلیف بی استطاعت نکرده و آنها را دستوری نداده که از عهده برنمایند و باز هم مردم کاری از این قبیل نکنند مگر به اراده و مشیت و قضاء و قدر خدا، گوید: فرمود: این است همان دین خدا که من و پدرانم برآئیم، یا به تعبیر دیگر فرمود.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۶۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- حمزه بن حمران می گوید: از امام صادق علیه السلام راجع به استطاعت پرسیدم ولی پاسخی را نداد، بار دیگر حضورش شرفیاب شدم و گفتم: به راستی راجع به استطاعت چیزی در دلم وارد شده که جز سخنی که از شما بشنوم از آنجا بیرون نرود فرمود: آنچه در دل داری برایت زیانی ندارد، گفتم: می گویم که خداوند به بندگان که توانائی ندارند تکلیفی نکرده و به آنها دستوری نداده که در توان آنها نباشد. و باز هم مردی کاری از این قبیل نکند مگر به اراده و مشیت و قضاء و قدر خداوند: فرمود: این است همان دین خدا که من و پدرانم بر آنیم.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۲۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح قوله: انه قد وقع فی قلبی شیء لا یخرجه الا شیء اسمعه منك، یعنی انه قد وقع فی ضمیری شیء فی معنی الاستطاعة الا انی لا اجسر فی ابرازه و اخراجه من الضمیر او اظهاره علی الناس الا بشیء اسمعه منك ککلام یناسبه او رخصة او اذن أوامر. و قوله علیه السلام: لا یضرك ما کان فی قلبک، ای لا جرح علیک فیما یخطر ببالک و یقع فی قلبک، فان خطرات الاوهام و لحظات القلوب مما لا یقع باختیار العبد فلا ضرر فیها و لا فی اظهارها اذا کان الغرض استعمال حالها. و یحتمل ان کان (ع) قد اطلع علی الذی فی قلبه فاخبره بان لا بأس به، و باقی الفاظ الحدیث معناه واضح مکشوف بما مر من الکلام. و قوله: او كما قال، من کلام الراوی و شکه فی صورة اللفظ هل هی ما قال او شبهه؟ باب البیان و التعریف و لزوم الحجّة ای وجوب البیان و التعریف و الزام الحجّة من الله علی عباده و هو الباب الواحد و الثلاثون من کتاب التوحید و فیه ستة احادیث:

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: عن الاستطاعة. [ص ١٦٢ ح ٤] أقول: لعل المراد بها التمكن كما فى إطلاقات اللغويين. وقوله: «فلم يجبنى» لعل ذلك من حيث إنه يشم رائحة كون اعتقاد السائل يوافق الحق. قال عليه السلام: ما كان فى قلبك. [ص ١٦٢ ح ٤] أقول: حيث إنه اشتباه لفظى حيث إن المفوضة يطلقون الاستطاعة على ما لا يتعلق بطرفى الفعل والترك، وأصحابنا على جواز تعلقها بهما رداً على هؤلاء، وصار ذلك باعثاً على الاشتباه على السائل.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٣٩٨

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قروينى]:

شرح: فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّكَ مَا كَانَ فِي قَلْبِكَ اشارت است به اين كه شيطان گاهى وسوسه در دل مؤمن پاك اعتقاد مى اندازد و به آن التفات نمى بايد كرد. الإِسْتِطَاعَةُ و الإِطَاقَةُ، وسعت در قدرت. و مى تواند بود كه مراد به استطاعت اين جا، آلت استطاعت باشد كه بيان شد در حديث دوم اين باب در شرح «فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الإِسْتِطَاعَةِ» و آن، پيش از وقت فعل مُكَلِّفٌ به است. وَأَنَّهُمْ لَا يَصْنَعُونَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِزَادَةِ اللَّهِ وَمَشِيَّتِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدَرِهِ، اشارت است به ابطال تفويض اول معتزله. و تفسير اين چهار خصلت شد در شرح حديث اول باب بيست و پنجم؛ و ظاهر مى شود از آن، اين كه راوى اين خصال را بى ترتيب ذكر کرده و اولى اين بود كه مشييت را بر اراده مقدم دارد و قدر را بر قضا مقدم دارد. «أَوْ» در أَوْ كَمَا قَالَ، از شك راوى است و مراد اين است كه: امام، هَذَا دِينَ اللَّهِ كُفْتُ، يا به لفظى ديگر كه به همين مضمون باشد. يعنى: روايت است از عبيد بن زرارة گفت كه: خبر داد مرا

حمزة بن حمران گفت که: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را از وسعت بندگان در قدرت، پس جواب نگفت مرا، پس داخل شدم بر او یک دخول دیگر، پس گفتم که: نگاه داراد تو را الله تعالی، به درستی که به تحقیق درآمده در دل من از وسعت بندگان در قدرت، دغدغه ای که بیرون نمی کند آن دغدغه را مگر جوابی که شنوم آن را از تو. گفت که: پس جواب این است که: ضرر نمی کند تو را هر دغدغه ای که در دل تو است. گفتم که: نگاه داراد تو را الله تعالی، به درستی که من می گویم که: به درستی که الله - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - تکلیف نکرده بندگان را چیزی که در وقت آن وَسِعُ الْقُدْرَةَ نشوند و تکلیف نکرده ایشان را مگر چیزی که در وقت آن، طاقت به هم رسانند. و به درستی که وسعت ایشان به حدی نیست که کاری از آن کارها کنند بی تعلق ارادت او و مشیت او و قضای او و قدر او. راوی گفت که: پس امام علیه السلام گفت که: اعتقاد تو، دین الله تعالی است که من بر آنم و پدرانم.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۸۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (منها) ای من الاستطاعة، أو من مسألتي. «ضره» كمد، وأضره بمعنى. (ما كان في قلبك) من الوسوس. وقصد السائل تعداد الأسباب الشرطية فلا ضير في عدم الترتيب بذكر الإرادة قبل المشيئة، والقضاء قبل القدر. والشك من الراوي؛ يعني «أو قال كما قال آباءي» مكان «وآبائي»، أو المعنى أو قال شبيهاً بهذا لفظاً. قال برهان الفضلاء: الضمير في «فإنه» للشأن، والموصول عبارة عن الوسوسة في قلب المؤمن حقاً. وفي ذكر الإرادة والمشيئة والقضاء والقدر إشارة إلى بطلان التفويض الأول للمعتزلة. والشك من الراوي؛ يعني قال: هذا المضمون بهذا اللفظ أو بما يشابهه. وقال الفاضل الإسترابادي بخطه: «أو كما قال» من شك الراوي، أي مثل ما مر. وقال السيد الأجلّ النائيني رحمه الله: «لا يضرك ما كان في قلبك» لما كان عليه السلام مطلعاً على أنه خطر بقلبه ما هو الحق، أجابه

بعدم إصراره. وترك الجواب أولاً؛ إما لهذا أو لمصلحة مقتضية له. ولما سمع السائل منه هذا عَرَض عليه معتقده، فصَدَّقَه عليه السلام بقوله: «هذا دين الله الذي أنا عليه وآبائي». «أو كما قال» تريد من السائل بين العبارة المنقولة وما في حكمها من العبارات الدالة على تصديق معتقده بوجه من الوجوه .

الهدايا لشيعَة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٧٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: مرسل. قوله: فإنه لا يضرک، هذا إما لأنه عليه السلام كان مطلعاً على ما في قلبه وأنه حق، أو المراد أنه إذا كان في قلبك شيء ثم رجعت عنه إلى قولنا لم يضرک، وقوله أو كما قال، تريد من السائل بين العبارة المنقولة وما في حكمها من العبارات الدالة على تصديق معتقده بوجه من الوجوه.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٢٢٠

\*\*\*\*\*

## (٣٢) باب البيان و التعريف و لزوم الحجة

### ١- الحديث

٤١٩ / ١ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى وَغَيْرُهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، عَنِ ابْنِ الطَّيَّارِ:

١٦٣ / ١

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ أَحْتَجُّ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ». (٣)



مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، مِثْلَهُ.

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود خدا بر مردم بآنچه بآنها داده و بایشان معرفی کرده حجت آورد (یعنی بمقدار عقل و فهمی که بایشان داده و مطابق خیر و شری که بآنها شناسانده باز خواست کند نه بیش از آن مقدار که از عدالت بدور است).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدا بر مردم حجت آورد بدان چه به آنها داده و به آنها معرفی کرده.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: خدا بر مردم به آنچه به آنها داده و به آنها معرفی کرده حجت آورد.

و محمد بن اسماعيل از ابن دراج حديثى مانند همين حديث نقل کرده است.

\*\*\*

ترجمه آيت اللهى ؛ ج ١ ، ص ٤٢٣

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح احتجاج الله على الناس كناية عن استحقاقه للثناء ما يفعل بهم من الجزاء و العقاب بحيث لم يبق لاحد مجال اعتراض على ما يفعله تعالى من العقوبة او الاعتذار عن نفسه فيما ارتكبه من الخطيئة. اذا عرفت هذا فاعلم ان العبد انما يستحق العذاب و العقوبة فى ترك واجب او فعل محرم اذا كان قد اوتى آلة التكليف، و قد عرفت المكلف به و بالجملة كان فى ذاته استعداد فضيلة او داعية كمال ثم تكاسل فى تحصيله او انحرف عن قصد سبيله، فعقوبة كل احد على المعصية على قدر ما اوتى له من التمكن و الاستعداد لمقابلها، فيتفاوت الآلام و اللذات على حسب تفاوت الغرائز. «محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج مثله».

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٣٤٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: احتجّ على الناس. [ص ١٦٣ ح ١] أقول: كقوله تعالى فى سورة طه:

«كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا»

، وفي سورة الملك:

«أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ»

فما آتاهم وعرفهم بحذف المفعول الثاني فيهما، وهو العائد إلى الموصول، أي آتاهم إياه وعرفهم إياه. يقال: أتى زيد فلاناً شيئاً على أفعل أي أعطى، وأتى زيد أي جاء أي آتاهم وعرفهم. ومعنى إتيانه الإقذار عليه، ومعنى التعريف كما قد مضى. والمقصود أنه لو لا الإيتاء والتعريف، لكانت الحجّة داحضة تعالى عن ذلك. وهذا ردّ على الأشاعرة من تجويزهم التكليف من غير طاقة، ومن قولهم: «الوجوب عندنا ثابت شرعاً نظر أم لم ينظر ثبت الشرع أو لم يثبت لأنّ تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به، وإلا لزم الدور، وليس ذلك من تكليف الغافل في شيء؛ فإنه يفهم التكليف وإن لم يصدق به». انتهى. وأرادوا بالدور ما يشبهه في الاستحالة، لعدم توقف العلم على المعلوم بل هو تابع له. ودليلهم على ذلك عليل؛ لأنّ عدم توقف الوجوب على العلم به لا ينافي توقفه على مقتضى العلم به كالبيان والتعريف والنظر ونحوه ليهلك عن هلك عن بينة ولم يدحض احتجاجه على أهل النار. قال عليه السلام: بما آتاهم. [ص ١٦٣ ح ١] أقول: من الحجج الداخلة كالعقل والقدرة والعلم وغيرها. وقوله: «عرفهم» أي الحجج الخارجة من الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، ولعلّ عزّ من قائل أشار إليهما بقوله العزيز:

«وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»

على أن يكون الرسول يشمل العقل أيضاً، وكذلك الأمر في الأحكام الشرعيّة على ما فصلناها آنفاً.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٤٠٠

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: به درستی که الله تعالی حجّت گرفته بر مردمان عاصی به دو چیز؛ اول: آنچه داده به ایشان مثل چشم و زبان. دوم: آنچه شناسانیده به ایشان، مثل طریق خیر که تصدیق ربوبیت است و طریق شرّ که انکار ربوبیت است. اشارت است به امثال آیت سورة بلد:»

أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ\* وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ\* وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»

..«

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۸۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: المراد ب (البيان) في العنوان الإخبار البين بما هو الحقّ من العقائد والأقوال والأعمال في هذا النظام. ب (التعريف): تبیین ما هو الحقّ ممّا ذکر بما لا مزید علیه. وب (لزوم الحجّة): وجوب وجود الوسطة المعصوم العاقل عن الله ممتازاً حسباً ونسباً ما دام الاشتباه، والاشتباه باقی ما دام الشيطان، والشيطان مشكّك ما دام الدنيا. وما أوضح أنّ من البديهيّات أنّ الأعم بما هو الحقّ ممّا ذكر في هذا النظام إنّما هو مدبره، فانحصر القطع بحقیة شیء من ذلك في إخباره وتعريفه، ولمّا لم يمكن الرؤية ومثل المعاشرة بالملامسة ونحوها وجب على لطفه الإخبار والتعريف بالإلهام أو الوحي أو الوسطة

«لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ»

،وعلى حكمته توسّط المخلوق من البشر فيما بينه وبينهم، وأن يكون لتوسّطه بين ربّ العالمين والعالمين لمثل الأمر العظيم فى مثل هذا النظام بهذا النسق من المدبّر العدل الحكيم تعالى شأنه، بحيث يكون ممتازاً عن الجميع بالعصمة وسائر مكارم الأخلاق والأحساب وبشرف النسب وكرم الأصل فى نظام سلاسل الأنساب، وبهذا تتعيّن «الناجية» فى حديث الافتراق. وهو متواتر بالاتّفاق. (بما آتاهم وعرفّهم) أى بما أعطاهم من العقل والفهم ودرك شواهد الربوبية من السماء والأرض وما فيهما وما بينهما من عجائب الصنع المُتقن وغرائب التدبير المحكم، والاستطاعة للفعل عنده وكذا للترك. وعرفّهم كلّ ما يحتاجون فى معاشهم ومعادهم إلى معرفته من الخير والشرّ بإخبار الحجّة الواسطة المعصوم العاقل عن الله وفعله وتقريره. قال برهان الفضلاء: قد وضع ثقة الإسلام هذا الباب بهذا العنوان إبطالاً لمذهب الجهميّة، وقول المرجئة وسائر المذاهب الباطلة فى حقيقة الإيمان على ما ستعرف إن شاء الله تعالى. قالت الجهميّة: الإيمان إنّما هو مجرد معرفة الربوبية لربّ العالمين والمكلّف يكلف به. وقالت المرجئة: إيمان المكلّف مجرد معرفة ربوبيّته تعالى ومعرفة الرسول وتصديقه فى جميع ما جاء به، ولا مدخل للعمل فى حقيقة الإيمان، فالمؤمن بالله ورسوله بجميع ما جاء به سواء عمل أم لا، مؤمن حقّاً. «بما آتاهم» أى بما أعطاهم من شواهد الربوبية مثل السماء والأرض، «وعرفّهم» بالمعجزات والمحكمات بتوسّط الرّسل والأوصياء فى كلّ عصرٍ من الأعصار إلى انقراض الدنيا. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «بما آتاهم وعرفّهم» أى بإتيانهم المعرفة وتعريفهم. وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: هنا مقامان: الأوّل: أنّ الصور الإدراكيّة-المطابقة للواقع وغير المطابقة-كلّها فائضة من الله سبحانه بأسبابها المختلفة وهذا هو قول الحكماء وعلماء الإسلام، قال الله تعالى:

«سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا»

، وشبهها من الآيات. والثانى: أنّ الله تعالى لم يكلفنا بالكسب والنظر لنعرف أنّ لنا خالقاً، بل عليه أن يعرّف نفسه. وفيه ردّ على المعتزلة والأشاعرة حيث زعموا أنّ أوّل الواجبات النظر لتحصل معرفة الخالق. وفى كتاب العلل وغيره تصريحات بأنّ أوّل الواجبات الإقرار بالشهادتين. انتهى. كفى

للتوضيح بيانه الأول من المقامين ما مرّ في هديّة الثانی فی الباب السابق فی بیان قوله علیه السلام: «هل تستطيع أن لا تذكر»- فی الحديث الذى نقله هذا الفاضل من كتاب توحيد الصدوق رحمهما الله:- من أنّ الفاعل لفعل العبد وإن كان هو العبد بمدخلية قدرته المخلوقة فيه كاختياره ومشيئته وإرادته وقدره واستطاعته، إلا أنّ الخالق فى الوجود مطلقاً من الخارجى والذهنى هو الله سبحانه لا غير. وتحقيق المقام الثانى منهما: أنّ المعلوم فهمه لكلّ فهم لا يكون مكلفاً به، كالمعرفة الفطرية الخلقية، والبصيرة الضرورية الجبلية، وهى الفطرة التى فطر الله الناس عليها؛ فإنّ كلّ ذى شعور يعلم قطعاً بطائفة من شواهد الربوبية التى دلّت على نفى حدّ التعطيل فقط أنّ لمثل هذا النظام العظيم بهذا النسق القويم صانع أعلم من كلّ عليم، مدبّر أحكم من كلّ حكيم، مالك أعظم من كلّ عظيم. وأمّا المعرفة الدينية والبصيرة اليقينية وهى معرفة الربوبية بخصوصياتها كما عرف الله به نفسه منها التنزّه عن حدّ التشبيه، ومعرفة الرسول والإمام بخصائصهما بالمعجزات والآيات والدلالات كما ورد به الكتاب والسنة، فمكّلف بها البتّة، وحصولها بعد البيان والتعريف قطعاً إذا أقبلوا وقبلوا.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٤٧٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: حسن بسنده الأول، مجهول كالصحيح بسنده الثانى. قوله عليه السلام: بما آتاهم، أى من العقول والآلات والأدوات والجوارح والقوى وعرفهم من أصول الدين وفروعه كما قال تعالى:

أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ .

مرآة العقول ؛ ج ٢ , ص ٢٢١

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٤٢٠ / ٢ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى وَغَيْرُهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ، قَالَ:

ص: ٣٩٤

١-١ . في « ف » : « بما لا يستطيعون » . وفي التوحيد : « إلا ما يستطيعون » .  
٢-٢ . التوحيد ، ص ٣٤٦ ، ح ٣ ، بسنده عن الحسين بن سعيد، عن عبيد بن زرارة (ولم نجد في شيء من الأسناد والطرق رواية الحسين بن سعيد عن عبيد بن زرارة مباشرة ، بل يروى الحسين عنه في كثير من الأسناد بواسطتين وفي بعضها بواسطة واحدة . فما ورد في التوحيد لا يخلو من خلل) .  
راجع: المحاسن ، ص ٢٩٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٤٦٦ ؛ ورجال الكشي ، ص ١٤٦ ، ح ٢٣٣ الوافي ، ج ١ ، ص ٥٥٠ ، ح ٤٥٤ . وقوله: «أو كما قال» من كلام الراوى . وشكّه في صورة اللفظ هل هي ما قال ، أو شبهه؟ يعنى : قال هذا القول بعينه، أو قال ما هو مثله فى المعنى ، أى ما ذكره نقل بالمعنى . أنظر : شرح صدر المتألهين ، ص ٤٢٣ ، شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ٥٨ ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ .  
٣-٣ . التوحيد ، ص ٤١٠ ، ح ٢ ، بسنده عن الحسين بن سعيد؛ وفيه، ح ٣ ، بسند آخر عن حمزة بن الطيّار . المحاسن ، ص ٢٣٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، صدر ح ٢٠٤ ، بسنده عن حمزة بن الطيّار . وفيه ، ص ٢٣٦ ، ح ٢٠٣ ؛ وص ٢٧٥ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٣٨٨ ، بسند آخر . وفى تفسير العياشى ، ج ٢ ، ص ١٠٤ ، صدر ح ١٠٠ ، عن الحلبي ، عن زرارة وحمران ومحمد بن مسلم ، عن أبى جعفر وأبى عبد الله عليهما السلام الوافي ، ج ١ ، ص ٥٥١ ، ح ٤٥٥ .

قُلْتُ لِإِبْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعٍ مَنْ هِيَ؟

قَالَ: «مِنْ صُنْعِ اللَّهِ، لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ» . (١)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

محمد بن حکیم گوید: بامام صادق (علیه السلام) عرض کردم: معرفت ساخت کیست؟ فرمود: ساخت خداست، برای بندگان در ساخت آن بهره ئی نیست.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- محمد بن حکیم گوید: به امام ششم (علیه السلام) گفتم: معرفت ساخت کیست؟ فرمود: ساخت خداست بندگان را در ساخت آن سهمی نیست.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۲- محمد بن حکیم گوید: به امام ششم علیه السلام گفتم: معرفت و شناخت ساخت کیست؟ فرمود: ساخت خداست و بندگان در ساخت آن سهمی ندارند.



توضیح: معرفت و شناخت چیزی نیست که بتوان مثل کالا خریداری کرد و بلکه متاعی است که با تلاش و زحمت و علم و کمال جویی می توان بدست آورد. قرآن در این راستا می فرماید: (و من جاهد فینا لنهدينهم سبلنا) «هرکه در مسیر ما گام برداشت و برای هدف خود تلاش کرد ما او را به هدف خود می رسانیم و قلبش را از نور علم و معرفت روشن می سازیم».

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۲۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح المعرفة عبارة عن نور عقلي يفيض من الله تعالى على قلب العارف اما بذاته او بواسطة ملك مقرب و ليس للعبد صنع فيها، سواء كان معلما او متعلما، فالذي يقدر عليه المتعلم امور من باب الحركات النفسانية و الانفعالات من الافكار و الانتقالات الذهنية او من باب الاعمال البدنية من الرياضات و التصفية و التهذيب، و الذي يصنعه المعلم البشري امر من باب القاء الالفاظ و العبارات حتى يستفيد المتعلم بما يعلمه بنفسه او يسمعه من استاذه لان يفيض عليه من واهب العلم و الحياة صورة علميه او ملكة نورية، و اما نفس حصول المعرفة فليس للعباد صنع فيها الا بالتهيئة و الاعداد دون الافاضة و الایجاد. و بهذا ظهر ضعف ما قاله محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المعتزلي في كتاب مصارع الحكماء رادا عليهم فيما ذهبوا إليه من ان مخرج النفوس من القوة الى الفعل في باب العقل و المعقول يجب ان يكون امرا مفارق الذات و الفعل جميعا عن عالم المواد و علائق الاجساد بقوله: هلا جوزتم ان يكون ان من العقول الانسانية ما هو عقل بالفعل فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة القدسية؟ كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة الحدسية، و اوجبتم في النفوس تفاضلا

و فى العقول ترتباً و المتفاضلات و المترتبات لا بد و ان تنتهى الى واحد هو الافضل فلا يتسلسل لا الى حدّ قال تعالى:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا وَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا . قال المحقق الطوسى نصير الدين قدس سره فى جوابه فى كتابه المسمّى بمصارع المصارع: كل ما يتعلق بالبدن و لا يكون عقلا بالفعل من كل وجه فلا يكون سببا قريبا لتكميل النفوس الا بالاعداد كالمعلم الذى يعد نفس المتعلم لان يقبل ما يفيض عليه من كماله الحقيقى، و لو كان سببا مفيضا على النفوس صور عقلية لكان متساوى النسبة الى جميعهم، و كيف يكون من يتعلق ببدن خاص و يعمل بتوسطه متساوى النسبة الى جميع الناس حاضرهم و غائبهم اولهم و اخرهم و الذين يولدون قبل ذلك الشخص و بعده، و انتهاء النفوس الانسانية يكون لا محالة الى نفس هو اكملها بان يكون اقبلها للفيض العلوى، لا بأن يكون اكثرها افاضة الى ما تحتها، و اما العقول المفارقة: فقد اتضح انتهائها الى العقل الاول، و النبى (ص) هو الشخص المؤيد بالتأييد الالهى الواضع للشرائع و الاحكام التى تفيد انتظام امور الناس فى معاشهم و معادهم بحسب الاجتماع و الانفراد اذا اطاعوه، لا بأن يلقي فى نفوسهم نتائج الافكار و العلوم بعد اخطارهم بالمقدمات. انتهى كلامه.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٣٤٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: المعرفة من صنع. [ص ١٦٣ ح ٢] أقول: أى المعرفة التى لا تلزم حجّته تعالى إلّا بها، وهى معرفة الأحكام التكليفية التى يعذب ويثاب مخالفتها وموافقها. قال: من هى. [ص ١٦٣ ح ٢] أقول: يعنى أهى ممّا يمكن للعباد تحصيلها وكسبها بعقولهم ونظرهم بدون توقيف من الله تعالى، أم .وقوله: «هى» مبتدأ، والظرف الواقع قبله خبره، والمجموع خبر المعرفة. ويحتمل أن يكون «هى» فاعل الظرف. قال عليه السلام: صنع. [ص ١٦٣ ح ٢] أقول: ردّ على المعتزلة ومن يحذو حذوهم حيث

ذهبوا إلى أنّ المعرفة تولدّية تحصل للعباد بحسب ما يترتب مقدّماتها من الحجّة والقياس، أو المعرف من الحدّ والرسم وليست من صنع الله تعالى.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٤٠٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

[مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَادَانَ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، مِثْلَهُ]. شرح: مراد به معرفت این جا، علم به ربوبیت ربّ العالمین و علم به رسالت رسولی برای هر زمانی و علم به وصی عالم به جمیع احکام بعد از وفات آن رسول در هر زمان است. مِنْ صُنْعِ مَنْ هِيَ، سؤال است از این که حصول آن علم ها در مکلفان، آیا به تدبیر الله تعالى است، یا به سعی و تدبیر مکلفان است؟ و حاصل جواب این است که به تدبیر الله تعالى است؛ و مراد این است که: هر کس که به سنّ تمیز رسیده، الله تعالى چنان کرده که او نظر در مخلوقی به قول «كُنْ» و محض نفوذ اراده کرده و ربّ خود را دانسته، پس اگر منکر شود، به هوا و هوس و مکابره خواهد بود. پس هر که ربّ خود را دانست، می داند که خلق آدمیان عبث نیست، بلکه برای تکلیف و دار جزاست و علم به رسالت رسول به هم می رساند به معجزات که به تدبیر الله تعالى است و همچنین علم به وصی به هم می رساند، خصوصاً بعد از نظر در محکّمات کتاب، پس هر که منکر شود به تأویل و تخصیص نامعقول، به هوا و هوس و مکابره خواهد بود. و توضیح اینها می شود در «کِتَابُ الْحُجَّةِ» در احادیث «بَابُ الْإِضْطِرَارِ إِلَى الْحُجَّةِ» که باب اوّل است. یعنی: روایت است از محمد بن حکیم (به ضم حاء و فتح کاف، یا به فتح حاء و کسر کاف) گفت که: گفتم امام جعفر صادق علیه السلام را که: شناخت مکلفان، ربوبیت الله تعالى را و رسالت رسول را و امامت امام حق را در هر زمانی تا انقراض عالم از فعل به تدبیر کیست آن؟ مراد این است که: آیا مُکَلَّفٌ به است یا نه؟ گفت که: از فعل به تدبیر الله تعالى است، نیست بندگان را در آن معرفت، تدبیری اصلاً.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبريزى] :

هدية: أى المعرفة الدينية والبصيرة اليقينية على ما عرفتها آنفاً. ولا يتوهم المنافاة بين كونها من صنع الله وتدييره وتوفيقه وبين كونها مكلفاً بها؛ فإنّ المكلف بها إذا قبل فبتوفيق الله والهداية من الله-كما ستعرف فى بابيه وهو آخر أبواب هذا الكتاب-وإلا فمن عند نفسه بخذلان الله إياه على ما مرّ بيانه مراراً فى الأبواب السابقة. وقال برهان الفضلاء: المراد بالمعرفة هنا: معرفة الأمام الحقّ فى كلّ زمان إلى انقراض الدنيا، ومراد السائل أنّها مكلف بها أم لا؟ وتوضيح الجواب أنّها ليس للعباد فيها اختيار وتديير، بل هى من فعل الله وتدييره، فليست مكلفاً بها بل المكلف به هو العمل بمقتضاها. أقول: لا منفاة بين الوجهين للفرق بين المعرفة والهداية والأول مسبب عن الثانى. قال الفاضل الإسترابادى بخطه: «ليس للعباد فيها صنع» يعنى هى من صنع الله، ولو كان سبب بعضها من صنع العباد. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «ليس للعباد فيها صنع» وذلك لأنّ عقول الناس غير وافية بالوصول إلى المعرفة بكمالها، وإنّما يحصل بتعريف الله؛ ولأنّ المعرفة ليس ممّا لإرادة العبد وأفعاله فيه تأثير، إنّما حصولها بفيضان من المبدأ على النفوس. وأول الوجهين أظهر. أقول: بل فى الوجهين ما فيهما؛ إذ المراد بكمال المعرفة إذا كان حقّ المعرفة فكما ترى، وإلا فكذلك. والفيضان من المبدأ عامّ، وإلا جمال عبارة الوجهين يمكن التوجيه المطابق لما فصلناه أولاً، كما لا يخفى على الفطن المتأمّل إن شاء الله تعالى.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٨١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

: مجهول. و المراد بالمعرفة أما العلم بوجوده سبحانه فإنه مما فطر الله العباد عليه إذا خلوا أنفسهم عن المعصية، والأغراض الدنية كما قال تعالى:

وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ

\*

و به فسر قوله صلى الله عليه وآله: من عرف نفسه فقد عرف ربه، أى من وصل إلى حد يعرف نفسه فيوقن بأن له خالقا ليس مثله، ويحتمل أن يكون المراد كمال المعرفة فإنه من قبل الله تعالى بسبب كثرة الطاعات و العبادات و الرياضات، أو المراد معرفة غير ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسل فإن ما سوى ذلك إنما نعرفه بما عرفنا الله على لسان أنبيائه و حججه صلوات الله عليهم، أو يقال: المراد بها معرفة الأحكام الفرعية لعدم استقلال العقل فيها، أو المعنى أنها إنما تحصل بتوفيقه تعالى للاكتساب، و ذهب الحكماء إلى أن العلة الفاعلية للمعرفة تصوريا كان أو تصديقا، بديها كان أو نظريا، شرعيا كان أو نظريا، شرعيا كان أو غيره، إنما يفيض من الله تعالى فى الذهن بعد حصول استعداد له بسبب الإحساس أو التجربة أو النظر و الفكر و الاستماع من المعلم أو غير ذلك، فهذه الأمور معدات و العبد كاسب للمعرفة لا موجد لها، و الظاهر من أكثر الأخبار أن العباد إنما كلفوا بالانقياد للحق و ترك الاستكبار عن قبوله، فأما المعارف فإنها بأسرها مما يلقيه الله سبحانه فى قلوب عباده بعد اختيارهم للحق، ثم يكمل ذلك يوما فيوما بقدر أعمالهم و طاعاتهم حتى يوصلهم إلى درجة اليقين، و حسبك فى ذلك ما وصل إليك من سيرة النبيين و أئمة الدين فى تكميل أممهم و أصحابهم فإنهم لم يحيلوهم على الاكتساب و النظر، و تتبع كتب الفلاسفة و غيرهم، بل إنما دعوهم أولا إلى الإقرار بالتوحيد و سائر العقائد، ثم إلى تكميل النفس بالطاعات و الرياضات، حتى فازوا بما سعدوا به من أعالي درجات السعادات. قال الفاضل المحدث أمين الدين الأسترآبادى فى الفوائد المدنية: قد تواترت الأخبار عن أهل بيت النبوة متصلة إلى النبي صلى الله عليه وآله بأن معرفة الله بعنوان أنه الخالق للعالم، و أن له رضا و سخطا، و أنه لا بد من معلم من جهته تعالى ليعلم الخلق ما يرضيه و ما يسخطه من الأمور الفطرية التى وقعت فى القلوب بإلهام فطرى إلهى، و ذلك كما

قالت الحكماء: الطفل يتعلق بثدى أمه بإلهام فطرى الهى، و توضيح ذلك أنه تعالى ألهمهم بتلك القضايا، أى خلقها فى قلوبهم و ألهمهم بدلالات واضحة على تلك القضايا، ثم أرسل إليهم الرسول و أنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه و نهى فيه، و بالجملة لم يتعلق وجوب و لا غيره من التكاليف إلا بعد بلوغ خطاب الشارع، و معرفة الله قد حصلت لهم قبل بلوغ الخطاب بطريق إلهام بمراتب، و كل من بلغته دعوة النبى صلى الله عليه و آله يقع فى قلبه من الله يقين بصدقه، فإنه قد تواترت الأخبار عنهم عليهم السلام بأنه ما من أحد إلا و قد يرد عليه الحق حتى يصدع قلبه، قبله أو تركه. و قال فى موضع آخر: قد تواترت الأخبار أن معرفة خالق العالم و معرفة النبى و الأئمة عليهم السلام ليستا من أفعالنا الاختيارية، و أن على الله بيان هذه الأمور و إيقاعها فى القلوب بأسبابها، و أن على الخلق بعد أن أوقع الله تلك المعارف الإقرار بها و العزم على العمل بمقتضاها. ثم قال فى موضع آخر: قد تواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام بأن طلب العلم فريضة على كل مسلم كما تواترت بأن المعرفة موهبية غير كسبية، و إنما عليهم اكتساب الأعمال فكيف يكون الجمع بينهما؟ أقول: الذى استفدته من كلامهم عليهم السلام فى الجمع بينهما: أن المراد بالمعرفة ما يتوقف عليه حجية الأدلة السمعية من معرفة صانع العالم، و أن له رضا و سخطا، و ينبغى أن ينصب معلما ليعلم الناس ما يصلحهم و ما يفسدهم، و من معرفة النبى صلى الله عليه و آله، و المراد بالعلم الأدلة السمعية كما قال صلى الله عليه و آله: العلم أما آية محكمة أو سنة متبعة أو فريضة عادلة، و فى قول الصادق عليه السلام: إن من قولنا أن الله احتج على العباد بما آتاهم و عرفهم، ثم أرسل إليهم الرسول و أنزل عليهم الكتاب و أمر فيه و نهى، و فى نظائره إشارة إلى ذلك، ألا ترى أنه عليه السلام قدم أشياء على الأمر و النهى، فتلك الأشياء كلها معارف، و ما يستفاد من الأمر و النهى كله هو العلم، و يحتمل أيضا أن يراد بها معرفة الأحكام الشرعية و هو الذى ذهب إليه بعض أصحابنا حيث قال: المراد بهذه المعرفة التى يعذب و يثاب مخالفتها و موافقتها انتهى . لكن المشهور بين المتكلمين من أصحابنا و المعتزلة و الأشاعرة أن معرفته تعالى نظرية واجبة على العباد، و أنه تعالى كلفهم بالنظر و الاستدلال فيها، إلا أن الأشاعرة قالوا: تجب معرفته تعالى نقلا بالنظر، و المعرفة بعده من صنع الله تعالى بطريق العادة، و سائرهم قالوا: تجب معرفته سبحانه عقلا بالنظر و المعرفة بعده من صنع العبد يولدها النظر،

كما أن حركة اليد تولد حركة المفتاح، وهم قد اختلفوا في أول واجب على العباد، فقال أبو الحسن الأشعري: هو معرفته تعالى إذ هو أصل المعارف و العقائد الدينية، و عليه يتفرع كل واجب من الواجبات الشرعية، و قيل هو النظر في معرفته تعالى لأن المعرفة تتوقف عليه، و هذا مذهب جمهور المعتزلة و قيل: هو أول جزء منه، لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه، فأول جزء من النظر واجب و مقدم على النظر المقدم على المعرفة، و قيل: هو القصد إلى النظر، لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المقدم على أول جزء من أجزاء النظر، و قال شارح المواقف: النزاع لفظي إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول، أى أريد أول الواجبات المقصودة أولا و بالذات فهو المعرفة اتفاقا، و إن أريد أول الواجبات مطلقا فالقصد إلى النظر، لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا أيضا.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٢١

\*\*\*\*\*

### ٣- الحديث

٤٢١ / ٣ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ ابْنِ فَضَالٍ، عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ حَمْرَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ الطَّيَّارِ :

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» (٢) ٩ . فِي الْمَحَاسِنِ : «نَهَاہُمْ عَنْ قَتْلِهِمْ» بَدَل «عَرَّفْنَاہُمْ» . (٣) ، قَالَ : «حَتَّى يُعَرِّفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ وَمَا يُسْخِطُهُ» .

وَقَالَ : «فَالْهَمَّهَا (٤) فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (٥) ، قَالَ : «بَيَّنَّ (٦) لَهَا مَا تَأْتِي وَمَا تَتْرُكُ» .

وَقَالَ : «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (٧) ، قَالَ : «عَرَّفْنَاہُ ، إِمَّا (٨) أَخَذَ وَإِمَّا تَارِكًا» .

وَعَنْ قَوْلِهِ: «وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى» (٩)، قَالَ: «عَرَفْنَا هُمْ (١٠) فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى وَهُمْ يَعْرِفُونَ».

وَفِي رِوَايَةٍ: «بَيْنَا لَهُمْ (١١)». (١٢)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

طیار گوید: امام صادق (علیه السلام) در تفسیر قول خدای عز و جل (سوره ۹۱) «خدا پس از آنکه قومی را هدایت کرد بگمراهی نبرد تا آنچه وسیله پرهیزکاریست برای ایشان بیان کند» فرمود: یعنی تا بآنها معرفی کند آنچه او را خوشنود کند و آنچه او را خشمگین سازد و نیز در تفسیر (سوره ۹۱) «راه خلافتکاری و تقوی را بنفس بشر الهام کرد» فرمود برایش بیان کرد: چه بکند و چه نکند و در تفسیر (سوره ۳) «ما راه را بانسان نمودیم، او یا سپاسگزار شود و یا ناسپاس گردد» فرمود: راه را باو معرفی کردیم و او یا اخذ می کند و یا ترک مینماید، و پرسید از قول خدا (سوره ۴۱) «اما قوم ثمود را هدایت کردیم ولی آنها کور دلی را بر هدایت برگزیدند» امام فرمود: بایشان معرفی کردیم و آنها کوردلی را بر هدایت برگزیدند در صورتی که میشناختند و در روایت دیگری است برای آنها بیان کردیم

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۲۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:



۳- امام صادق (علیه السلام) در تفسیر قول خدای عز و جل (سوره ۹۱): «خدا را شیوه نبوده است که مردمی را گمراه کند و از راه به در برد پس از آنکه آنها را هدایت کرده است تا به جایی که راه تقوی را برای آنها آشکار کرده باشد» (خدا قومی را به گمراهی نیاندازد تا آنکه برای آنها آنچه وسیله پرهیزکاری است بیان کند) فرمود: تا آنکه به آنها معرفی کند آنچه او را خشنود می کند و آنچه او را خشمگین می سازد. و خدا فرموده (سوره ۸۱): «به نفس بشر الهام کرد راه خلاف روی و راه تقوی را» فرمود: یعنی بیان کرد چه کند و چه نکند، و فرمود (سوره ۸۶): «به راستی ما راه را به او نمودیم، یا قدر بدانند و یا ناسپاسی کند» امام فرمود: یعنی به او شناساندیم یا عمل کند یا ترک کند. محمد طیار گوید: پرسیدم از او تفسیر قول خدا را (سوره ۱۷): «و اما ثمود را رهنمائی کردیم ولی کوری و گمراهی را بر هدایت و ره جوئی ترجیح دادند و پسندیدند» فرمود: یعنی به آنها نمودیم و شناساندیم و در روایتی است که یعنی برای آنها بیان کردیم.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۶۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- امام صادق علیه السلام در تفسیر قول خداوند خداوند پس از آنکه قومی را هدایت کند گمراه نخواهد کرد تا آنچه وسیله پرهیزکاری است برای آنها بیان کند! (توبه/۱۱۵) فرمود: تا آنچه که او را خوشنود می سازد و آنچه که او را خشمگین می سازد به آنها معرفی کند و نیز خداوند فرمود به نفس بشر راه خلاف و تقوی را الهام کرد (الشمس/۸) فرمود: برایش بیان کرد چه کند و چه نکند، و فرمود: به راستی ما راه را به او نمایاندیم خواه قدر شناس باشد یا ناسپاسی کند (الطارق/۳) امام فرمود: یعنی به او شناساندیم یا عمل کند یا ترک کند محمد طیار گوید: از تفسیر قول خدا از او پرسیدم، فرمود: «و اما ثمود را رهنمائی کردیم ولی کوری آنها و گمراهی را بر هدایت ترجیح

دادند»(فصلت/۱۷) فرمود: یعنی به آنها راه را شناسانندیم و در روایتی است که یعنی برای آنها بیان کردیم.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۴۲۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح لما كان من دأب الرحمة الرحمانية والعناية الربانية ان يصدر عنه اقسام الموجودات و انواع الكائنات على اكمل ما يتصور فى حقها، و ان يعطى لكل نوع بعد اعطاء الوجود ما يحفظ به كماله الاول و يستدعى كماله الثانى كما قال تعالى:

رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ

، اشار الى انه اعطى اصل وجوده و طبعه ثم افاد له أيضا ما يتهيأ و يهتدى به الى فضيلة زائدة من القوى و الآلات، فللكل نوع من انواع المكونات اعطى من خزائن رحمة الله ما يستعد به للوصول الى ما هو خير له و سعادة بالنسبة إليه و يحترز و ينفر عما هو شر و شقاوة له. و لا شك ان الانسان اشرف هذه الانواع فإيتاء ما يستطيع به لطلب ما هو الخير و السعادة له اولى و اوجب، لكن لما كان كماله الخاص به امرا متميزا عن كمالات سائر الانواع الحيوانية من مأكول شهى او مشروب هنىء او منكوح بهى او غلبة على بنى جنس او غيرها من كمالات البهائم و السباع فليس خيره و سعادته مما يوجد فى هذا العالم، بل كماله و خيره فى العلم و الطهارة اى التجرد عن الدنيا و ما فيها و التقرب إليه تعالى و ملكوته الاعلى، فيجب فى العناية الربانية ان يعطيه ما يهتدى به الى سبيل سعادته و طريق نجاته

بان يعرف أولا و لو بوجه من الوجوه ما الاله و ما الملكوت و ما الآخرة و ما الاولى و ما السعادة و ما الشقاوة حتى يمكنه السعى و السلوك الى سعاده الاخروية. ثم ان كان مما لا يهتدى الى تلك السعادة الا بواسطة معلم بشرى و كتاب سماوى و جب ان يعرفه ما الكتاب و ما الرسول و ما الامام، فهذا القدر من المعرفة مما يجب حصوله للعبد من قبل الله اما بالهام من الله او بتعليم معلم و هى مناط التكليف و الحجّة لله على عباده. اذا علمت هذا فاعلم ان المقصود فى هذا الحديث اثبات هذا التعريف الالهى استدلالا ببعض الآيات القرآنية منها قوله تعالى:

مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ

، دلت الآية على ان كل قوم ضلوا عن سبيل الحق و سلكوا مسلك الضلال فانما ضلوا بعد ان وقع لهم من الله فعل الهداية لكنهم ما اهتموا لغلبة الهوى و دواعى الدنيا على نفوسهم، و ما انحرفوا عن طريق التقوى و منهج الهدى حتى يبين الله لهم ذلك الطريق و يعرفهم ما يرضيه و يسعدهم و ما يسخطه و يشقيهم. و منها قوله تعالى:

وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا

، لانّ معناه كما افاده(ع) بين لها ان ما يجب عليها اتيانه و يحرم تركه و ما يجب عليها تركه و يحرم اتيانه حتى تعرف ما الذى اذا فعلت صارت من اهل الفجور و ما الذى تركت صارت من اهل التقوى. و منها قوله تعالى:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

، معناه كما بينه(ع) انا عرفناه السبيل اى سبيل الهدى و الخير لانها هى الطريقة المعروفة المستحقة لهذا الاسم على الاطلاق لا سبيل الضلالة و الشر. الا ترى الى قوله تعالى:

إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا

، و انما اضلوهم سبيل الهدى، و يجوز ان يكون المراد من السبيل سبيل الهدى و الضلال و الخير و الشر و النجاة و الهلاك، فعلى الاول كان المعنى قوله (ع): اما اخذوا ما تارك، اى اما اخذ سبيل الهدى و الخير و النجاة او تارك لها، و على الثانى كان معناه: اما اخذ ما عرفناه او تارك له. و منها قوله تعالى:

وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ

، و المعنى عرفناهم سبيل الهدى و دين الحق و طريق المعرفة فاستحبوا العمى القلبي و الجهل الابدى لحب الدنيا و شهواتها و رئاساتها التى تعمى القلب و تميت النفس و تحجب عن الهدى و قصد السبيل الى المولى. فان قلت: اذا وقعت الهداية حصل الهدى و هو نور البصيرة و ضياء القلب المعبر به عن كمال المعرفة، و ذلك غاية السعى و فائدة العمل و اصل السعادة الحقيقية، فيكيف يتصور معه العمى و الضلال و هو ضد الهدى و الكمال؟ قلت: قد سبقت الاشارة الى ان مبدأ السلوك بالعلم و منتهاه أيضا العلم، الا ترى ان اكتساب كل علم و طلب كل معرفة انما هو فعل اختياري و كل فعل اختياري يكون لاجل غاية لا بد ان يتصور أولا حتى يمكن طلبه؟ فاذا كان المطلوب نفس العلم فلا بد أن يتصور أولا ذلك حتى يمكن طلبه و اكتسابه و لا يلزم طلب المجهول المطلق، ولكن بوجه غير الوجه الذى حصل حتى لا يلزم تحصيل الحاصل. فقوله: فهديناهم، اى عرفناهم الهدى بوجه من الوجوه و على قدر يتوقف عليه الشوق الى تحصيله على وجه الكمال، لكنهم استحبوا العمى على حصول الهدى بالحقيقة الذى عرفوه بوجه من الوجوه، و كذلك الكلام فى الرواية الاخيرة، اى بينا لهم الهدى بوجه يمكن به القصد الى تحصيل حقيقته.

شرح أصول الكافي؛ ج ٤، ص ٣٥١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: ليضلّ. [ص ١٦٣ ح ٣] أقول: اللام لتأكيد النفي، يقال: ما كان زيد ليفعل كذا إذا بُعد صدوره عنه. قال عليه السلام: حتّى يعرفهم. [ص ١٦٣ ح ٣] أقول: بتشديد الراء، لعلّ المراد به أنّ الله لا يخذل قوماً بعد إذ وفقهم حتّى يعرفهم ما يرضيه فيعملوا به، وما يسخط فيتجنبوا عنه، أى حتّى يوفقهم لكلّ خير ويعصمهم عن كلّ شرٍّ؛ من قبيل «عرّف الدنيا دأها ودواها» فما بعد «حتّى» داخل فى حكم ما قبلها، ذكر هذا الحديث فى الباب لمناسبة هذا الخبر. وأمّا إذا فسّر ذلك بأنّ المراد أنّ الله لا يحتجّ على قوم، ولا يحكم بضالّلتهم بعد إذ هداهم إلى الإيمان إلّا بعد أن يعلمهم، فيكون حينئذٍ ما بعد «حتّى» خارجاً عن حكم ما قبلها. قال: وقال. [ص ١٦٣ ح ٣] أقول: هذا من كلام ثعلبة، والضمير المستتر فى الفعل عائد إلى حمزة، أى وسأله عن قوله تعالى فى سورة فصلت. قال عليه السلام: عرفناهم. [ص ١٦٣ ح ٣] أقول: بتشديد الراء، والمفعول محذوف أى سبيل الحقّ. قال عليه السلام: وهم يعرفون. [ص ١٦٣ ح ٣] أقول: أى سبيل الحقّ، والتعدية بـ «على» لتضمن الاستحباب معنى الترجيح. قال عليه السلام: بيّنا لهم. [ص ١٦٣ ح ٣] أقول: بدل «عرفناهم» كلّ من الهداية قد يستعمل فى التوفيق، وقد يستعمل فى بيان الحكم، والبيان لا يستعمل فى التوفيق إلّا نادراً بقرينة إن جعلنا هذا الحديث على حدة، كان أحاديث الباب سبعة.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٤٠١

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: حتّى این جا، برای استثنای منقطع است. یعنی: روایت است از ثعلبة بن میمون، از حمزة بن محمد طیار، از امام جعفر صادق علیه السلام در قول الله -عَزَّ وَجَلَّ- در سورة توبه: و هرگز نبوده این که الله تعالی در حیرت گذارد جماعتی را بعد از آن که به ایشان رسول و کتاب فرستاده باشد، لیک ظاهر می سازد به محکّمات کتاب خود برای آن جماعت، چیزی را که به آن خود را نگاه دارند از انکار ربوبیت به خودرأیی در مُختلفِ فیه، بعد از رفتن رسول از دنیا. امام گفت که: مراد این است

که: لیک می شناساند بعد از رسول به ایشان، امام حقی را که پیروی او الله تعالی را راضی می کند و امام ضاللتی را که پیروی او الله تعالی را به غضب می آورد. اصل: وَقَالَ: «

فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا»

«، قَالَ: «بَيْنَ لَهَا مَا تَأْتِي وَمَا تَتْرُكُ».. شرح: وَقَالَ عِبَارَتِ ثَعْلَبَةَ اسْت. وضمیر مستتر، راجع به حمزه است. ما دو جا، مصدریّه است. و ما تَأْتِي تفسیر فُجُورُهَا است. و ما تَتْرُكُ تفسیر تَقْوَاهَا است. و مراد این است که: به شواهد ربوبیت معلوم او ساخت که هر کاری که به سر خود کند، بی سؤالِ أَهْلِ الذِّكْرِ، فُجُور است و ترک آن تا وقتی که سؤال کند تقوی است. یعنی: و حمزه گفت: این آیت را از سوره شمس که: پس الهام کرد نفس را بی باکی آن نفس و خودداری آن نفس. امام گفت که: مراد این است که: بیان کرد برای آن نفس، حال ارتکابِ مشتهات را و حال خودداری از مشتهات را. اصل: وَقَالَ: «

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»

«، قَالَ: «عَرَّفْنَاهُ، إِمَّا آخِذٌ وَإِمَّا تَارِكٌ».. شرح: و حمزه گفت این آیت را از سوره انسان که: به درستی که ما به شواهد ربوبیت و به معجزات و به محکّمات کتب نمودیم به آدمی راه را؛ یا بر حالی که مقدر است که شکرگزار باشد و یا بر حالی که مقدر است که کافر نعمت باشد. امام گفت که: مراد این است که: شناسانیدیم او را راه حق که راه اقرار به ربوبیت، به تصدیق به رسول و حجج است؛ یا او قبول کننده است و یا ترک کننده است. مراد این است که: شکر نعمتِ هدایت، عمل به مقتضای آن است. و کفران نعمت هدایت، ترک عمل به مقتضای آن است. و این مضمون می آید در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث چهارم «بَابُ الْكُفْرِ» که باب صد و شصت و پنجم است. اصل: وَعَنْ قَوْلِهِ: «

وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ»

«، قَالَ: «عَرَفْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى وَهُمْ يَعْرِفُونَ». وَفِي رِوَايَةٍ: «بَيْنَا لَهُمْ». . شرح: و پرسید حمزه امام علیه السلام را از قول الله تعالى در سورة فصلت: واما قوم ثمود، پس هدایت کردیم ایشان را به شواهد ربوبیت و به معجزات و به محکّمات، راه حق را، پس گزیدند کوری را بر راه یافتن. امام گفت که: مراد این است که: شناسانیدیم به ایشان راه حق را، پس گزیدند کوری را بر راه یافتن بر حالی که ایشان راه حق و اهل آن را می شناختند. و در روایتی دیگر به جای «عَرَفْنَاهُمْ»: «بَيْنَا لَهُمْ» است؛ به معنی این که بیان کردیم برای ایشان. و حاصل هر دو، یکی است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۹۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: الآیة الأولى فی سورة التوبة، والثانية فی سورة الشمس، والثالثة فی سورة الإنسان والرابعة فی سورة فصلت . (وقال) فی الموضوعین بتقدیر «القول» ای وقلت، وقال الله. (وعن قوله) بتقدیر «السؤال» ای وسألت. (وفی رواية) کلام ثقة الإسلام- طاب ثراه- یعنی (بینا لهم) مکان «عَرَفْنَاهُمْ». وهذه الآیات البینات بیّنات لما بیّناه فی هدیّة سابقة. قال برهان الفضلاء: «لیضلّ» ای لیترکهم فی الحيرة والضلالة بعد إذ هداهم بالرّسل والکتب حتّى یتبیّن لهم بمحکّمات الکتاب ما یتّقون من إنکار الربوبیّة بالحکم بالرأی فی المختلف فيه. «حتّى یعرفهم ما یرضیه» ای افتراض طاعة الإمام الحقّ الذی یرضیه طاعة الناس إیّاه. «وما یسخطه» ای اقتفاء الإمام الباطل الذی یسخطه اقتفاء الناس إیّاه. «وقال» عبارة ثعلبة، والمستتر للحمزة. یعنی وقرأ حمزة هذه الآیة من سورة والشمس، وكذا «وقال»:

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ»

«وعن قوله» أى وسأل حمزة الإمام عليه السلام عن قوله تعالى فى سورة فصلت. وقال السيّد الأجلّ النائينى: «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه» هذا القول وما بعده ممّا قاله عليه السلام دالّ على أنّ التعريف فيما يرضيه ويسخطه، وفيما ينبغى الإتيان به وما ينبغى تركه، وفيما هو سبيل الخير من الله سبحانه .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٤٨٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: حسن موثق. قوله سبحانه:

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا

أى يسميهم ضاللا أو يؤاخذهم مؤاخذتهم، أو يسمهم بسمة الضلالة يعرف بها من يشاء من ملائكته إذا نظروا إليها أنهم من الضالين، أو يخذلهم بسلب اللطف و التوفيق منهم

بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ

قيل: يحتمل أن تكون الهداية هيهنا بمعنى الإيصال إلى المطلوب، فمعناه أنه تعالى لا يخذل قوما أو لا يحتج على قوم ولا يحكم بضاللتهم بعد أن أوصلهم إلى المطلوب حتى يعرفهم ما يرضيه فيعملوا به، و ما يسخطه فيجتنبوا عنه، أى حتى يوفقهم لكل خير و يعصمهم من كل شر فما بعد حتى داخل فيما قبلها، و يحتمل أن يكون بمعنى إراءة الطريق فمعناه أنه تعالى لا يخذل قوما أو لا يحكم بضاللتهم بعد إذ هداهم إلى الإيمان إلا بعد أن يعلمهم ما يرضيه و ما يسخطه فما بعد حتى خارج عن حكم ما قبلها انتهى . و فيه دلالة على أن التعريف من الله فيما يرضيه و فيما يسخطه من الشرائع



و الواجبات و السنن و الأحكام، لكن لا ينافى ما مر، و قوله: و قال فألهمها، من كلام ثعلبة و ضميره راجع إلى حمزة، أى و سأله عن قوله تعالى:

فَأَلْهَمَهَا

و الضمير راجع إلى النفس، و المراد: بفجورها و تقويها، ما فيه فجورها و ما فيه تقويها، و قوله عليه السلام: بين لها ما تأتي و ما تترك، أى المراد بالإلهام هو بيان أن الله تعالى و إعلامه بما ينبغى للنفس أن تأتي به مما ينفع لها بالأمر، و بما ينبغى لها أن تتركه مما يضرها بالنهي فالنشر على خلاف ترتيب اللف، قال البيضاوى: إلهام الفجور و التقوى إلهامهما، و تعريف حالهما، و التمكين من الإتيان بهما

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ

أى سبيل الخيرات و الطاعات

إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا. قال البيضاوى: هما حالان من الهاء، و إما للتفصيل أو التقسيم أى هديناه فى حالتيه جميعا أو مقسوما إليهما بعضهم شاكر بالاهتداء و الأخذ فيه، و بعضهم كفور بالإعراض عنه، أو من السبيل و وصفه بالشكر و الكفر مجاز قال: عرفناه بالتشديد أى السبيل إما آخذ تفسير للشاكر و إما تارك تفسير للكفور، و هذا شامل لجميع الواجبات الأصولية و الفروعية، و كذا قوله:

وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ

شامل لهما، و الهداية هنا بمعنى إراءة الطريق، و فى رواية: بينا لهم، أى مكان عرفناهم.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٢٥

\*\*\*\*\*

٤- الحديث

٤٢٢ / ٤٢٢ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى (١٣)، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ

ص: ٣٩٥

١-١ . التوحيد ، ص ٤١٠ ، ح ١ ، بسنده عن محمد بن يحيى العطار ، عن أحمد بن محمد بن عيسى .  
وفيه ، ص ٤١٦ ، ح ١٥ ، بسند آخر مع اختلاف وزيادة في أوله وآخره الوافي ، ج ١ ، ص ٥٥٦ ، ح  
٤٦٤ .

٢-٢ . التوبة

٣- : ١١٥ .

٣-٤ . «قال: فألهمها» من كلام ثعلبة، والقائل هو حمزة بن محمد الطيار ، أى وسأله عن قوله:  
فألهمها .

٤-٥ . الشمس (٩١) : ٨ .

٥-٦ . فى «ف»: «يبين» .

٦-٧ . الإنسان (٧٦) : ٣ .

٧-٨ . فى المحاسن: «فإمّا» .

٨-٩ . فصلت (٤١) : ١٧ .

٩-١٠ . فى المحاسن: «نهاهم عن قتلهم» بدل «عرّفناهم» .

١٠-١١ . فى المحاسن والتوحيد: - «وفى رواية بيّنا لهم» .

١١-١٢ . المحاسن ، ص ٢٧٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٣٨٩ ، بطريقتين ، أحدهما عن ابن فضال .  
التوحيد ، ص ٤١١ ، ح ٤ ، بسنده عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى وراجع : الكافى ، كتاب الإيمان  
والكفر ، باب الكفر ، ح ٢٨٤٦ الوافي ، ج ١ ، ص ٥٥٢ ، ح ٤٥٧ ؛ و ص ٤٥٨ و ٥٥٣ .

١٢-١٣ . فى «ب»: «بن عبيد» .

أَبْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ حَمَزَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ (١):

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : « وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ » (٢) قَالَ: « نَجْدَ (٣) الْخَيْرِ وَالشَّرِّ (٤) ». (٥)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و گوید: از آن حضرت پرسیدم راجع بقول خدای عز و جل (سوره ٩٠) انسان را بدو راه بلند و روشن راهنمایی کردیم» فرمود یعنی راه خیر و شر.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٢٢٩

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٤- حمزه بن محمد گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم از تفسیر قول خدای عز و جل (سوره ١٠) «و او را به دو نجد- بلندی- راهنمایی کردیم» فرمود: مقصود نجد خوبی و بدی و بدی است.

ترجمه کمره ای؛ ج ١، ص ٤٦٧

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۴- حمزه بن محمد می گوید: از امام صادق علیه السلام از تفسیر قول خداوند: «و او را به دو راه بلند و روشن رهنمائی کردیم» (آل عمران/۷) پرسیدم. فرمود: مقصود راه خیر و شر است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۴۲۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از حمزه بن محمد، از امام جعفر صادق علیه السلام، راوی گفت که: پرسیدم او را از قول الله تعالی در سوره بلد: و نمودیم به آدمی دو راه واضح نمایان را. امام گفت که: مراد، راه خیر و راه شر است. مراد به راه خیر، اقرار به ربوبیت است که لازم آن است تصدیق رُسل و کتب و حجج معصومین در هر زمان. و مراد به راه شر، انکار ربوبیت است که لازم آن است تکذیب رسل یا کتب یا حجج معصومین در هر زمان.

صافی در شرح کافی ؛ ج ۲ ، ص ۵۹۱

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «النجد»: ما ارتفع من الأرض والطريق، وقد يُطلق على مطلق الطريق. والآية في سورة البلد. والهداية هنا وفي الآيات السابقة في سابقه بمعنى التعريف والبيان، وإراءة الطريق، والتكليف. وللعباد لمكان ثبوت اختيارهم صنع فيها في الجملة، كما مرّ في بيان أمر بين الأمرين. والهداية التي لا صنع

للعباد فيها أصلاً، بمعنى إعطاء البصيرة والإيصال إلى المطلوب. قال برهان الفضلاء: المراد بطريق الخير: الإقرار بالربوبية بتصديق الرّسل والكتب والأوصياء المعصومين في كلّ زمان صلوات الله عليهم، وبطريق الشرّ: إنكار ذلك بتكذيب ذلك.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٤٨٣

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح قال اهل اللغة: النّجد الطريق الواقع فى ارتفاع كجبل و نحوه، ولعل الكناية به عن سبيل الخير و الشر او دلائل احدهما لاجل انها لما وضحت فجعلت كالطرق العالية المرتفعة فى انها واضحة للعقول كوضوح الطريق العالى للايصال. و الى هذا التأويل ذهبت عامة المفسرين الى ان المراد بهما سبيلا الخير و الشر. و روى فى طريق العامة عن ابى هريرة انه قال: انهما النجدان: نجد الخير و نجد الشر، فلا يكن نجد الشر احب الى احدكم من نجد الخير، و هو الموافق لهذا الحديث، و عن ابن عباس و سعيد بن مسيب انهما الثديان لانها كالطريقين لحياة الولد و رزقه، و الله تعالى هدى الطفل إليهما حتى ارتضعهما.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ , ص ٣٥٣

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الرابع قوله عليه السلام: نجد الخير و نجد الشر أى عرفناه سبيلهما اذا ريم تخصيص الهداية بالخير قيل: أى نجدى العقل النظرى و العقل العملى و سبيلى كمال القوة النظرية و كمال القوة العملية، أو نجدى المعاش و المعاد، أو نجدى الدنيا و الآخرة، أو نجدى الجنة و الثواب. و انحاء

المطلق فى نور وجه الله و البهجة بقاء بهائه.رزقنا الله تعالى فى حريم القرب من أشعة جماله و سقانا فى جنة الوصل من كأس وصاله. (باب) قوله رحمه الله:محمد بن أبى عبد الله

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٣٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام:نجد الخير. [ص ١٦٣ ح ٤] أقول: أى فيما كلف به لا مطلقاً.والنجد:الطريق الواضح المرتفع .

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ , ص ٤٠١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: حسن موثق أيضا. نجد الخير أى عرفناه سبيلهما، و النجد فى الأصل الطريق الواضح المرتفع، و فيه دلالة على أن الهداية تطلق على إراءة طريق الشر أيضا لأنها هداية إلى اجتنابه و تركه، أو هو على التغليب و قال السيد الداماد (ره) إذا أريد تخصيص الهداية بالخير قيل أى نجدى العقل النظرى و العقل العملى، و سبيلى كمال القوة النظرية و كمال القوة العملية، أو نجدى المعاش و المعاد، أو نجدى الدنيا و الآخرة، أو نجد الجنة و العقاب و الثواب و الفناء المطلق فى نور وجه الله البهجة الحققة للقاء بقاءه.

مرآة العقول ؛ ج ٢ , ص ٢٢٦

\*\*\*\*\*

## ۵- الحدیث

۴۲۳ / ۵ . وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ، عَنْ يُوسُفَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ (۶) يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟  
قَالَ: فَقَالَ: «لَا».

قُلْتُ (۷): فَهَلْ كَلَّفُوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: «لَا، عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (۸) وَ«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً تَلَهَا» (۹)».

قَالَ: وَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» (۱۰)  
قَالَ: «حَتَّى يُعَرِّفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ وَمَا يُسْخِطُهُ» (۱۱).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

عبد الاعلی گوید: بامام صادق (علیه السلام) عرض کردم - اصلحک الله - آیا در مردم ابزاری نهاده شده که بوسیله آن بمعرفت برسند فرمود: نه، عرض کردم: آیا بکسب معرفت تکلیف دارند؟ فرمود: نه، بر خداست که بیان کند، خدا هیچ کس را جز بمقدار طاقت تکلیف نکند و خدا هیچ کسرا جز بآنچه داده است تکلیف نکند، و از آن حضرت راجع بقول خدا (۱۱۵ سوره ۹) «خدا پس از آنکه قومی را هدایت کرد بگمراهی نبرد تا موجبات تقوی را برای آنها بیان کند» پرسیدم، فرمود: تا بآنها بشناساند آنچه را خشنودش سازد و آنچه را خشمناکش کند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۳۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵- عبد الاعلی گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: -اصلحک الله- در مردم ابزاری نهاده شده است که به وسیله آن درک معرفت کنند؟ گوید: فرمود: نه، گفتم: تکلیف به تحصیل معرفت دارند؟ فرمود: نه، خدا باید بیان کند، خدا احدی را مسئول نمی داند مگر به اندازه ای که وسع او است و به او رسیده است و خدا احدی را مسئول نداند مگر نسبت بدان چه به او داده است و خدا قومی را محکوم به گمراهی نسازد مگر پس از آنکه برای آنها راه تقوی را بیان کند، فرمود: یعنی آنچه او را خشنود سازد و آنچه او را خشمگین کند به آنها بفهماند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۶۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵- عبد الاعلی می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: در مردم ابزاری نهاده شده است که به وسیله آن معرفت را درک می کند؟

فرمود: نه، گفتم: تکلیف به تحصیل معرفت دارند؟

فرمود: نه، خدا باید بیان کند، خدا احدی را مسئول نمی داند مگر اندازه ای که در توانائی اوست و به او رسیده است و خدا احدی را مسئول نمی داند مگر نسبت به آنچه که به او داده است و خدا قومی را محکوم به گمراهی نسازد مگر پس از آنکه برای آنها راه تقوی را بیان کند،

فرمود: یعنی آنچه او را خشنود سازد و آنچه او را خشمگین کند به آنها بفهماند.



\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح المراد بالناس هاهنا عوام البشر، فوق السؤال أولا انه هل خلقهم الله على وجه يمكنهم ان ينالوا المعرفة بقوة عقلية جعلت في نفوسهم؟ فاجاب عليه السلام: لا، اى لم يجعل في نفوسهم تلك الاداة كما هو معلوم من احوالهم و احوال نفوسهم الكدرة الظلمانية. ثم وقع السؤال انهم هل كلفوا المعرفة؟ اى هل كانوا بحيث لو تعلموا اثر فيهم السعى و التعليم و انجع لهم الارشاد و التأديب فى باب العلم و المعرفة؟ فاجاب عليه السلام أيضا بقوله: لا، لما علم من احوال الاكثرين ان ليس لهم درجة الارتقاء الى رتبة العلم و اليقين. و قوله: على الله البيان، اى وجب بحسب عنايته و علمه بما هو اصلح لعباده ان يبين لهم القدر الذى يحتاجون إليه فى سلوك سبيله اما بوحي او إلهام لمن هو من اهلها و اما بارسال رسل او انزال كتب على الذين يحتاجون إليهما و يهتدون بهما على القدر الذى يحتاجون و يهتدون، و لذلك تتفاوت درجات الرسل عليهم السلام فى الفضل و الشرف و درجات الكتب فى الهدى و النور كما قال تعالى:

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ . و قوله:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

،

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا

، اى تكليف الله عباده لا يكون الا بما يسعهم ولا يكون الا بحسب ما اعطاهم من القوة والاستعداد والقدرة والاستطاعة. والسبب اللمى فى ذلك: ان الحق تعالى غنى مطلق لا غرض يعود إليه من الطاعات ولا ضرر ينتهى إليه من المعاصى، ولكن العناية اقتضت اىصال كل احد الى غاية ما خلق لاجلها وهى خيره وكماله وبه سعاده وسلامته عن آفته وتبعيد كل احد عن اضداد تلك الغاية وهى شره ووباله وبه شقاوته وعذابه فى عاقبة، كل ذلك بحسب ما يمكن فى حقه. ومعلوم ان الغرائز والجبيلات مختلفة فى نوع الانسان والنفوس متفاوتة فى الدواعى والاستعدادات، فبحسب ما ارتكز فى غرائزهم من الدواعى والقوى والآلات يكون حال سعادتهم وشقاوتهم وخيراتهم وشورورهم، وفائدة التكليف ليس الا اىصال المكلف الى خيره وسعاده وابعاده والمنع عن شره وشقاوته، وقد علمت ان الخيرات والسعادات ومقابلاتها من الشرور والشقاوات مختلفة متفاوتة، فيجب ان يكون التكليف مختلفة متفاوتة وان لا يكلف كل نفس الا وسعها وعلى حسب ما اوتيت من القوة والهمة، وباقى الحديث قد مر شرحه فلا حاجة الى الاعادة.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٣٥٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال: ينالون بها. [ص ١٦٣ ح ٥] أقول: أى معرفة الأحكام الشرعية التكليفية التى يحتج الله على من لم يعمل بها. والمراد السؤال عن استقلال الناس بمعرفتها على توفيق وعدم استقلالها. والأداة: الآلة، والمراد بها هاهنا هو العقل وقوة اللذة والفتنة. قال: قال [ عليه السلام ] : لا. [ص ١٦٣ ح ٥] أقول: رد على الأشاعرة، مقصوده السؤال عن جواز التكليف بها مع أنها لا تطاق، وإن كان ظاهر اللفظ فى السؤال عن الوقوع.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٤٠٢

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: مراد به معرفت، علم به ربوبیت و رسالت و وصایت است. و مراد به اداتی که به آن نیل معرفت کنند، آلتی است که اگر خواهند به استعمال آن عارف شوند و اگر نخواهند به ترک استعمال آن غیر عارف شوند، نظیر پا که آلت مشی است، اگر خواهند به استعمال آن، ماشی می شوند و اگر نخواهند به ترک استعمال آن، غیر ماشی می شوند. و جواب امام مبنی بر این است که: آن علم، حاصل است برای هر کس و هیچ کس آن را دفع از خود نمی تواند کرد و هر که اظهار خلاف کند، مکابره می کند؛ پس تکلیف به آن، از قبیل تکلیف به تحصیل حاصل است، پس از قبیل تکلیف به «مَا لَا يُطَاقُ» است. یعنی: روایت است از عبد الاعلی گفت که: گفتم امام جعفر صادق علیه السلام را که: نگاه دارد تو را الله تعالی، آیا کرده شده در مردمان از جانب الله تعالی، آلتی که هرگاه خواهند دریابند به آن آلت، شناخت ربوبیت و رسالت و امامت را و هرگاه نخواهند، ترک کنند؟ راوی گفت که: پس امام علیه السلام گفت که: نه. گفتم که: پس آیا مکلف شده اند به شناخت؟ گفت که: نه، بر الله تعالی واجب است ظاهر ساختن ربوبیت و رسالت و امامت، نزد هر که مکلف به ایمان به آنها است؛ چه الله تعالی گفته در سوره بقره: تکلیف نمی کند الله تعالی کسی را مگر آنچه وسعت در قدرت بر آن داشته باشد. و گفته در سوره طلاق: تکلیف نمی کند الله تعالی کسی را مالی که نفقه [دهد] مگر مالی که داده باشد الله تعالی او را آن مال. اصل: قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: «

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»

« قَالَ: « حَتَّى يُعَرِّفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ وَمَا يُسْخِطُهُ» . شرح: این گذشت در حدیث سوّم این باب.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۹۲

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدية: (أداة ينالون بها المعرفة) أى من عند أنفسهم من غير احتياجهم إلى بيان المعصوم وتعريفه فى حصول المعرفة الدينية بدءاً، كما فى حصول المعرفة الفطرية. (فهل كلفوا المعرفة؟) أى من قبل البيان والتعريف بحجة معصوم عاقل عن الله تعالى. والآية الأولى فى سورة البقرة . و«الوسع»: الطاقة؛ أى الاستطاعة، وهى سعة القدرة على ما مرّ بيانه فى بابها. والثانية فى سورة الطلاق . والثالثة فى سورة التوبة . قال برهان الفضلاء: «أداة» أى آلة ينالون بها معرفة الربوبية والرسالة والإمامة، كما جعل فىهم آلة الصلاة والزكاة. «فهل كلفوا المعرفة؟» كما زعمت الجهمية والمرجئة.

«إِلَّا مَا آتَاهَا»

أى لإلفاق مال أعطاه الله إيّاها. وقال السيد الأجلّ النائينى: «لا يكلف الله نفساً إلاّوسعها» فيه إشارة إلى أنّ المعرفة بكمالها لا قدرة للعبد على تحصيلها بإرادته، وأنّ تكليف غير المقدور قبيح وغير واقع.

«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»

معرفتها .

الهدايا لشيعة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٨٤

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول. قوله: هل جعل فى الناس أداة، أى آلة من العقل و الفهم ينالون بها بدون التعريف و التوقيف المعرفة بأحد المعانى المتقدمة، فهل كلفوا المعرفة أى بالنظر و الاستدلال على الله البيان أى و عليهم القبول كما روى فى التوحيد عن الصادق عليه السلام قال: ليس لله على الخلق أن يعرفوا

قبل أن يعرفهم، و للخلق على الله أن يعرفهم، و لله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا، ثم أشار عليه السلام إلى أن تكليفهم بالمعرفة أو بكمالها تكليف بالمحال، بقوله:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

و الوسع أوسع من الطاقة، و

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا

أى ما آتاها علمه، و ظاهره أن المعارف توقيفية، و تكليفهم بتحصيلها تكليف بالمحال و قد سبق الكلام فيه.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٢٦

\*\*\*\*\*

ص: ٣٩٦

---

١-١ . فى «ف»: «الطيّار».

٢-٢ . البلد (٩٠): ١٠.

٣-٣ . «النَّجْدُ» فى اللغة: الطريق الواضح المرتفع . قال صدر المتألّهين فى شرحه، ص ٤٢٤ : «قال أهل اللغة: النجد، الطريق الواقع فى ارتفاع كجبل ونحوه ، ولعلّ الكناية به عن سبيل الخير والشرّ ، أو دلائل أحدهما؛ لأجل أنّهما لَمَّا وضحت فجعلت كالطريق العالية المرتفعة فى أنّها للعقول كوضوح الطريق العالى للإيصال». وانظر: القاموس المحيط ، ج ١، ص ٤٦٣ (نجد).

٤-٤ . فى «ف»: «نجد الشرّ ونجد الخير». وفى حاشية «ف» وشرح صدر المتألّهين : «نجد الخير ونجد الشرّ».

٥-٥ . التوحيد ، ص ٤١١ ، ح ٥ ، بسنده عن عليّ بن إبراهيم. الأمالي للطوسي ، ص ٦٦٠ ،  
المجلس ٣٥ ، ح ١١ ، بسند آخر . تفسير القمّي ، ج ٢ ، ص ٤٢٢ ، من دون الإسناد إلى المعصوم  
عليه السلام نحوه الوافي ، ج ١ ، ص ٥٥٣ ، ح ٤٥٩ ؛ البحار ، ج ٦٠ ، ص ٢٨٤ .  
٦-٦ . فى شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ٦٨ : «الأداة : الآلة . والمراد بها هنا العقل والذكاء» . وفى  
حاشية بدرالدين ، ص ١٢٤ : «الظاهر أنّ المراد بالأداة هنا الحاسّة من البصر أو غيره» . وانظر :  
الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٢٦٥ (أدو) ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٢٦ .  
٧-٧ . فى حاشية «ف» : «فقلت» .  
٨-٨ . البقرة (٢) : ٢٨٦ .  
٩-٩ . الطلاق (٦٥) : ٧ .  
١٠-١٠ . التوبة (٩) : ١١٥ .

١١-١١ . المحاسن ، ص ٢٧٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٣٩٢ ، إلى قوله : «إلا ما آتاه» ؛ والتوحيد ،  
ص ٤١٤ ، ح ١١ ، بسندهما عن يونس بن عبد الرحمن . تفسير العياشى ، ج ٢ ، ص ١١٥ ، ح ١٥٠ ،  
عن عبد الأعلى ، من قوله : «وسألته عن قوله» مع زيادة فى آخره الوافي ، ج ١ ، ص ٥٥٣ ، ح ٤٦٠ .

## ٦- الحديث

٤٢٤ / ٦ . وَبِهَذَا الْأَسْنَادِ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ سَعْدَانَ رَفَعَهُ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُنْعِمْ عَلَى عَبْدٍ نِعْمَةً إِلَّا وَقَدْ أَلْزَمَهُ (١) فِيهَا الْحُجَّةَ  
مِنَ اللَّهِ ، فَمَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِ فَجَعَلَهُ قَوِيًّا ، فَحُجَّتُهُ عَلَيْهِ الْقِيَامُ بِمَا كَلَّفَهُ (٢) ، وَاحْتِمَالُ مَنْ هُوَ دُونَهُ مِمَّنْ  
هُوَ أَوْضَعُ مِنْهُ ؛ وَمَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِ فَجَعَلَهُ مُوسِعًا عَلَيْهِ ، فَحُجَّتُهُ عَلَيْهِ ١ / ١٦٥

مَالُهُ ، ثُمَّ تَعَاهَدُهُ (٣) الْفُقَرَاءُ بَعْدَ بِنَوَافِلِهِ (٤) ؛ وَمَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِ فَجَعَلَهُ شَرِيفًا فِي بَيْتِهِ (٥) ، جَمِيلًا فِي  
صُورَتِهِ ، فَحُجَّتُهُ عَلَيْهِ أَنْ يَحْمَدَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى ذَلِكَ ، وَأَنْ (٦) لَا يَتَطَاوَلَ عَلَى غَيْرِهِ (٧) ؛ فَيَمْنَعُ حُقُوقَ  
الضُّعْفَاءِ لِحَالِ (٨) شَرَفِهِ وَجَمَالِهِ . (٩)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدا بهیچ بنده ای نعمتی ندهد جز آنکه نسبت بآن حاجتی گردنگیرش کند، پس کسی که خدا بر او منت نهاده و توانایش ساخته حاجتش بر او انجام تکالیف الهی و بدوش کشیدن از زیر دستان و ناتوانتران است و کسی را که بر او منت نهاده و در مالش توسعه داده است، همان مالش بر او حجت است و باید با عطایش بفقرا رسیدگی کند: و کسی را که خدا بر او منت نهاده و در میان فامیلش شریف و خوش سیما قرار داده، حجت خدا بر او اینست که خدا را نسبت بآن نعمت شکرکند و بر دیگران گردنفرازی نکند و بواسطه شرف و جمالش از حقوق ضعفا جلوگیری نکند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۳۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۶- امام صادق (علیه السلام) فرمود: به راستی خدا نعمتی به بنده ای ندهد جز آنکه از طرف خود حجت را نسبت بدان نعمت بر او تمام کند، به هر که خدا نعمت نیرومندی داده مسئول است که قیام کند بدان چه برای او تکلیف نهاده و متحمل کسانی باشد که از او ناتوان ترند. و خدا بر هر که نعمت وسعت مال و توانگری داده مسئول آن ثروت است و باید از فقراء رسیدگی کند و به آنها عطایا بدهد و خدا بر هر که نعمت شرافت خانوادگی و زیبایی رخسار داده است مسئول است که خدا را سپاس گذارد بر آن نعمت و گردن فرازی بر دیگران نکند و به واسطه شرافت و جمال خود حق ناتوانان را دریغ نکند.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۱ ، ص ۴۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی] :

۶- امام صادق علیه السلام فرمود: به راستی خدا نعمتی به بنده ای ندهد جز آنکه از طرف خود حجت را نسبت به آن، بر او تمام کند،

به هرکس خدا نعمت نیرومندی داده مسئول است که قیام کند به آنچه که بر او تکلیف نهاده و متحمل کسانی باشد که از او ناتوان ترند. و خدا به هرکس نعمت وسعت مال و توانگری داده مسئول آن ثروت است و باید از فقراء رسیدگی کند و به آنها ببخشد و خدا به هرکس نعمت شرافت خانوادگی و زیبایی رخسار داده است مسئول است که خدا را بر آن نعمت شکرگزار باشد و گردن فرازی بر دیگران نکند و به واسطه شرافت و جمال خود، از حقوق ناتوانان جلوگیری نکند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۴۲۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا] :

الشرح اعلم ان الله تعالى بقدرته الكاملة و حكمته البالغة ربط الاسباب بالمسببات و ناظ المبادئ بالغايات و اعطى لكل موجود قسطه من الوجود و الكمال و جعله مبدءاً لما يناسبه من الآثار و الاعمال، و خلق لتلك المبادئ آلات و قوى بها يتمكن من الاتيان بتلك الاعمال و الافعال، و هذا



فى الامور الطبعية معلوم مشاهد، فانه تعالى هياً لكل نوع من الخلقة و الشكل و القدر و الوضع و الآلات و القوى ما يناسب الاعمال و الافعال التى يصدر منها، كالفرس للعدو فى الميدان و الجمل لحمل الاثقال الى اقاصى البلدان و الطير للطيران و الحوت للسبحان، فهكذا الحكم فى الامور الغير الطبيعية و مبادئها من الاسباب سواء كانت تلك الاسباب امورا طبيعية او اتفاقية. اذا تقرر هذا فنقول: ذكر (ع) أولاً قاعدة كليّة فى هذا الباب ثم بينها و اوضحها بأربعة امثلة منها. اما القاعدة: فهى قوله: ان الله لم ينعم على عبده نعمة الا و قد الزمه فيها الحجة من الله، معناه ان المنعم الحق و الجواد المطلق اذا انعم على عبد نعمة فوجب عليه عقلا شكر المنعم عليه بتلك النعمة عليها و هو ان يصرفها فيما خلقت لاجله، و هو المراد هاهنا بالحجة اى تكليف الله عبده بما يستحقّه و يجب عليه عقلا من الطاعة و العبودية. و اما الا مثله: فهى من اقسام نعم الله تعالى و هى من الكثرة بحيث لا تعد و لا تحصى كما قال:

وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا

، و لكنّها مع عدم عدّها و احصائها مندرجة أولاً تحت قسمين: احدهما ما هى غاية مطلوبة لذاتها و ثانيهما ما هى مطلوبة لاجل الغاية، اما الغاية و هى النعمة الحقيقية فيه سعادة الآخرة اعنى بقاء لا فناء له و لذة لا الم فيها و علم لا جهل معه و غنى لا فقر معه. و اما الوسيلة فتنقسم الى الاقرب الاخص و هى فضائل النفس من العلم و العدالة المعبر عنهما بالايمان و حسن الخلق، و العدالة هى الملكة الفاضلة المشتملة على العفة و الشجاعة و الحكمة، فمجموع هذه الفضائل اربعة، و الى ما يليه فى القرب و هى فضائل البدن و هى اربعة: القوة و الصحة و الجمال و طول العمر، و الى ما هو خارج عن النفس و البدن و هو الاسباب المطيفة بالبدن و هى أيضاً اربعة: المال و الجاه و الاهل و الشرف كالانتساب الى شجرة النبی (ص)، و انما وقع الاختصار فى كلامه (ع) على هذه الاربعة من جملة جوامع النعم الالهية التى هى ستة عشر لانها اظهر و اجلى و اكثر. اما القسم الاول من التقسيم الاول: فانما لم يذكره لانها لا يتحقّق فى دار العمل و التكليف و لانه مختص بالانبياء و الاولياء عليهم السلام. و اما القسم الاول من اقسام الثلاثة التى للقسم الثانى من ذلك التقسيم: فتركه أيضاً لكونه

نعمة باطنية لا يدركها اكثر الناس، و ذكر(ع) من اقسام القسم الثانى اثنين: وهما: القوة و الجمال و ترك اثنين و هما: الصحة و العمر . اما الصحة: فلكونها لازمة للقوة غالبا كما علم من الطب، و اما العمر الطويل: فغير معلوم التحقق حتى يفعل بإزائه شكر، و ذكر من اقسام القسم الثالث اثنين: المال و الشرف و ترك اثنين و هما: الجاه و الاهل، إذ بهما يمكن الوصول الى الآخرين. هذا و اما حل سائر الفاظ الحديث فواضح غير محتاج الى التبيين. باب اختلاف الحجّة و هو الباب الثانى و الثلاثون من كتاب التوحيد فى الاشارة الى الامور التى ليس لاختيار العبد و لا لصنعه فيه تأثير و فيه حديث واحد:

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٣٥٦

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: لا اوقد ألزمه فيها الحجّة. [ص ١٦٣ ح ٦] أقول: يعنى زاد بسببها تكليفاً له، فزاد إلزام الحجّة فيها عليه بعد البيان والتعريف. ثم الفاء فى قوله: «فمن» الفاء للتفصيل الداخلة على الموصولة. قوله «من» على صيغة الماضى المعلوم المضاعف صلة لذلك الموصول. يقال: منّ عليه منّا أى أنعم عليه، ومنّ المَنان من أسمائه الحسنى . قال عليه السلام: بما كلّفه. [ص ١٦٣ ح ٦] أقول: من الجهاد والحجّ ونحوهما من الأمور التى لا تتيّسر إلا من الغنى القويّ جعل المكلف به نفس الحجّة تسميةً للسبب باسم المسبّب؛ لأنّ ترك المكلف المكلف به صار باعثاً للحجّة أو باعتبار الفعل أيضاً إن قلنا الحجّة أعمّ من نيّة هلاك الهالك ونجاة الناجى. قال عليه السلام: واحتمال. [ص ١٦٣ ح ٦] أقول: عطف على قوله «القيام» أى تحمّل ثقل من هو قريب منه فى القوّة من استعلائه على من هو أضعف منه قوّة كما فى دفع مضرة القويّ عن الضعيف من المسلمين ودفع ظلم ظالم عن المظلوم سواء كان ذلك فى الجهاد- إذا أحسّ من نفسه رباطة جاش وقوّة بدن أكثر- أو فى غيره كاستخلاص المظلوم عن يد الظالم. وبالجملة، إنّه لا يقتصر فى الاحتمال على احتمال الضعيف

المتهاك كما فى إغاثة المستغيث. قال عليه السلام: فجعله موسّعاً. [ص ١٦٣ ح ٦] أقول: هذا ناظر إلى النعمة الماليّة، وهو على صيغة المجهول. وقوله عليه السلام قائم مقام المفعول به محذوف وهو الرزق. قال عليه السلام: ماله. [ص ١٦٣ ح ٦] أقول: أى الحقوق الماليّة المفروضة من الزكاة والخمس «ثمّ تعاوده الفقراء» أى عدم نسيانه إيّاهم وقوله: «بعد» مبنى على الضمّ؛ لأنّها من الغايات المقطوعة بالإضافة أى بعد أداء المفروضات؛ فإنّ فى المال حقوقاً سوى نحو الزكاة كما سيجىء فى باب فرض الزكاة وما يجب فى المال من الحقوق فى كتاب الزكاة. وقوله: «بنوافله» أى عطاياه وهى لغة أعمّ من أن تكون واجبة شرعاً كما فى سفر الحجّ فيه كثرة المشاة الفقراء المحتاجين إلى عطية من معه أكثر من نفقته المحتاج إليها ولولاها لهلكوا. قال عليه السلام: شريفاً. [ص ١٦٤ ح ٦] أقول: أى كريماً بأن يكون من أهل العلم كما تقدّم فى باب لزوم الحجّة على العالم وتشديد الأمر عليه. ومن الجائز أن يكون المراد منه ما يعمّ العلم من الكمالات. قوله: «جميلاً فى صورته» أى عزيزاً غير ذليل، والجمال فى الصورة-كصباحة الوجه-يطلق على أمرين: أحدهما: كونه مشهوراً بحسنة الصفات عزيزاً بين الناس. ويؤيّد ما فى هذا الخبر من الضعفاء. وثانيهما: كونه على قيافة حسنة. وقد فسّر بهما ما فى وصف إمامة الجماعة فى الصلاة أنّه مع التشاحّ يقدّم الأصبح وجهاً. قال عليه السلام: على ذلك. [ص ١٦٤ ح ٦] أقول: أى يعترف بأنّه نعمة من الله ساقه إليها، ولو شاء لذهب بها، فلا بدّ أن يقيم بشكرها وحقوقها كإرشاد المسترشدين وإعانة الضعفاء والمساكين والترحمّ عليهم. قال عليه السلام: وأن لا يتناول. [ص ١٦٤ ح ٦] أقول: أى أن لا ينظم نظر إهانة، ولا يفتخر. وأصله طلب الطول والزيادة كالاستطالة. قال عليه السلام: فيمنع. [ص ١٦٤ ح ٦] أقول: أى التناول سبب لأن يمنع حقوق الضعفاء هى إكرام مؤمنهم وزيادتهم وعبادة مرضاهم ونحو ذلك من إرشاد صالحهم، وإدراك ليفهم.

الحاشية على اصول الكافى؛ ج ١، ص ٤٠٤

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى]:



خود را، به این روش که گردانیده او را عزیز در خانواده او، خوش نما در ظاهر او، پس حجت الله تعالی بر او باعث آن است که حمد الله تعالی کند بر آن نعمت و تفوق نکند بر غیر خود، تا مبادا که برطرف کند ادای حقوق ضعیفان اهل بیت خود را برای صفت عزت و خوش ظاهری خود. مراد، امر به زیادتى صلۀ رحم، یا نهی از قطع صلۀ رحم است.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۹۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: «الفاء» فی (فمن من الله علیه) للبيان. (فجعله قویاً) بسلطنة أو رئاسة أو قوّة بدنیة. (بما کلفه) من العدل فی الرعیة والإنصاف من نفسه فیمن هو دونه، ورفع الظلم عن المظلوم، والجهد، والحجّ، والأمر بالمعروف، والنهی عن المنکر، وغیر ذلك من الأمور المکلف بها، کاحتمال مؤونة الأهل والعیال، ومواساة الإخوان بحسن البشر والمال وحسن المعاشرة، وصلة الأرحام، وحسن الجوار، وتعاهد الفقراء للأغنیاء، والإتیان بحقوق الضعفاء، وترك التناول والتکبر للشرفاء إلاّ علی من تکبر لا علی المتکبر. وفي الحدیث «تَه على التّاه حتّى نسی تیهه». و (بعد) أى بل للخلق على الله أن يجعلهم عارفين بالمعرفة الدینیة بالتعريف، قبلوا أم لا. أو المعنى أن یعرف لهم على الحذف والإیصال. وفي بعض النسخ - كما ضبط برهان الفضلاء - : «للخلق» بدون الواو. وقال: یعنی ليس لله على خلقه أن يعرفوا ربوبیته فیسعوا فی طلب الرسول والکتاب والوصی، بل للخلق على الله أن یعرف غیر مستضعفیهم ربوبیته بشواهدها، والله على الخلق إذا عرفهم ربوبیته أن یقبلوا بالسعی فی طلب الرسول والکتاب والوصی. وقال الفاضل الإسترابادی بخطه: «ليس لله على خلقه أن يعرفوا» قد وقعت فی مواضع كثيرة من کلامهم علیهم السلام تصریحات بأن الله تعالى یعرف نفسه ممّن أراد تعلّق التکلیف به، بأن یخلق أولاً فی قلبه أنّ لك خالقاً مدبراً، وأنه ینبغى أن یجىء من قبله تعالی من یدلک على مصالحک ومضارک، وفي هذه المرتبة ليس تکلیفاً أصلاً ثمّ تبلغه الدعوة من

قَبْلَهُ تَعَالَى بِالاعْتِرَافِ بِوَحْدَانِيَّتِهِ قَوْلًا وَقَلْبًا، وَبَأَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رَسُولَ اللَّهِ. وَهَذَا أَوَّلُ التَّكَالِيفِ، وَالدَّلِيلُ عَلَى صِدْقِهِ الْمَعْجِزَةُ. وَمِنْ تِلْكَ الْمَوَاضِعِ مَا مَضَى فِي بَابِ أَدْنَى الْمَعْرِفَةِ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: «إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ، إِلَّا أَنَّهُ قَدْ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا عَرَّفَكُمْ بِهِ مِنْ نَفْسِهِ». وَمِنْ تِلْكَ الْمَوَاضِعِ مَا يَجِيءُ فِي تَحْتِ بَابٍ: وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ؛ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: «أَدْنَى مَا يَكُونُ الْعَبْدُ بِهِ مُؤْمِنًا أَنْ يَعْرِفَهُ اللَّهُ تَعَالَى نَفْسَهُ فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ، وَيَعْرِفَهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ، وَيَعْرِفَهُ إِمَامَهُ فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ» وَمِنْهَا: أَحَادِيثُ هَذَا الْبَابِ. وَمِنْهَا: أَحَادِيثُ الْمَاضِي. وَمِنْهَا: الْحَدِيثَانِ الْمَذْكُورَانِ فِي أَوَّلِ كِتَابِ الْحِجَّةِ. «أَنْ يَقْبَلُوا» أَيْ يَعْتَرَفُوا بِذَلِكَ وَيَقَرُّوا بِهِ. وَقَالَ السَّيِّدُ الْأَجَلُّ النَّائِنِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا» أَيْ لَيْسَ الْمَعْرِفَةُ وَاجِبَةً عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّهُ مِنْ صَنْعِ اللَّهِ لَا مِنْ صَنْعِهِمْ. «وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَعْرِفَهُمْ» لِأَنَّ اسْتِكْمَالَهُمْ وَنَجَاتَهُمْ فِيمَا لَا يَكُونُ تَحْتِ قُدْرَتِهِمْ لِأَزْمِ عَلَى الْخَالِقِ الْخَبِيرِ الْحَكِيمِ الْقَادِرِ، وَيَحْكُمُ الْعَقْلُ بِحُسْنِهِ وَقَبِيحِ تَرْكِهِ، وَبَأَنَّهُ لَا يَتْرِكُهُ الْمَوْصُوفُ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ الْبُتَّةِ. «وَالْوَاجِبُ» اللَّهُ عَلَى الْخَلْقِ «وَمِنْ حَقُوقِهِ عَلَيْهِمْ» إِذَا عَرَّفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا «أَيْ يَطِيعُوا وَيَنْقَادُوا وَيَعْتَرَفُوا بِأَنَّ مَا عَرَّفَهُمْ حَقٌّ. وَهَذَا الْحَدِيثُ وَأَمْثَالُهُ دَالٌّ عَلَى التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ الْعَقْلِيِّينَ. وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَهْلُ الذِّكْرِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ. بَعْدَ (ثُمَّ) تَأْكِيدَ وَإِشَارَةَ إِلَى تَرْتِيبِ مَرَاتِبِ الْإِنْفَاقِ كَمَا يَجِيءُ فِي كِتَابِ الْمَعِيشَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. وَ«النَّوَافِلُ»: الزَّوَائِدُ. (فِي بَيْتِهِ): فِي قَوْمِهِ. (جَمِيلًا فِي صُورَتِهِ) أَيْ مَزِينًا بِلِبَاسِ التَّجَمُّلِ فِي ظَاهِرِهِ، كَتَزِينَهُ بِنُورِ الْإِيمَانِ فِي سِيرَتِهِ وَصُورَتِهِ. قَالَ بَرَهَانَ الْفَضْلَاءِ: ذَكَرَ «بَعْدَ» مَعَ «ثُمَّ» لِلْمَبَالِغَةِ فِي أَنَّ الْمَالَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْحَلَالِ لَا يَجُوزُ إِتْيَانُهُ الْفُقَرَاءَ بَلْ يَجِبُ رَدُّهُ عَلَى الْمَالِكِ. وَقَالَ السَّيِّدُ الْأَجَلُّ النَّائِنِيُّ: «فَحِجَّتُهُ عَلَيْهِ الْقِيَامُ بِمَا كَلَّفَهُ» أَيْ مَا يَحْتَجُّ بِهِ عَلَيْهِ بَعْدَ التَّعْرِيفِ قُوَّةَ الْقِيَامِ بِمَا كَلَّفَ بِهِ، أَوْ الْمَحْتَجُّ لَهُ الْقِيَامُ بِالْمَكْلَفِ بِهِ. وَهَذَا أَظْهَرَ وَأَوْفَقُ بِمَا بَعْدَهُ مِنْ جَعْلِ التَّعَاهُدِ لِلْفُقَرَاءِ بِنُوَافِلِ مَالِهِ وَالْحَمْدُ عَلَى شَرْفِهِ وَجَمَالِهِ، وَعَدَمِ التَّطَاوُلِ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْحِجَّةِ. وَحِينَئِذٍ يَنْبَغِي حَمْلُ قَوْلِهِ: «فَحِجَّتُهُ عَلَيْهِ مَالَهُ» عَلَى أَنَّ الْمَحْتَجَّ لَهُ إِصْلَاحُ مَالِهِ وَصَرْفُهُ فِي مَصَارِفِهِ، وَحِفْظُهُ عَنِ التَّضْيِيعِ وَالْإِسْرَافِ فِيهِ.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرفوع. قوله عليه السلام: فحجته عليه القيام بما كلفه، أى ما يحتاج به عليه بعد التعريف قوة القيام بما كلف به، أو المحتج له القيام بالمكلف به، وهذا أظهر وأوفق بما بعده من جعل التعاهد للفقراء بنوافل ماله و الحمد على شرفه و جماله، و عدم التطاول على غيره، من الحجة و حينئذ ينبغى حمل قوله فحجته عليه ماله على أن المحتج له إصلاح ماله و صرفه فى مصارفه و حفظه عن التضييع و الإسراف فيه.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٢٧

\*\*\*\*\*

### (٣٣) باب اختلاف الحجّة على عباده

إشاره

٥٥ \_ بَابُ اخْتِلَافِ الْحُجَّةِ عَلَى عِبَادِهِ (١٠)

#### ١- الحديث

٤٢٥ / ١ . مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ، عَنْ

ص: ٣٩٧

---

١- ١ . فى «بح»: «الله».

٢- ٢ . فى «ج» وشرح صدر المتألهين: «به».

٣-٣ . فى «ج، بر، بف»: «تعاهد».

٤-٤ . فى التوحيد: «فحجته ماله، يجب عليه فيه تعاهد الفقراء بنوافله» .

٥-٥ . فى التوحيد: «نسبه».

٦-٦ . فى الوافى: - «أن».

٧-٧ . «أن لا يتناول على غيره» أى لا يطلب الزيادة على غيره بالتكبر والافتخار، ولا ينظر إليه بالإهانة والاستصغار. يقال: تناول على الناس، إذا رفع رأسه ورأى أن له عليهم فضلاً فى القدر.

أنظر: شرح المازندراني، ج ٥، ص ٧١؛ لسان العرب، ج ١١، ص ٤١٢ (طول).

٨-٨ . فى «ب»: «بحال».

٩-٩ . التوحيد، ص ٤١٤، ح ١٢، بسنده عن يونس بن عبدالرحمن الوافى، ج ١، ص ٥٥٤، ح ٤٦١.

١٠-١٠ . فى «ف»: «العباد». وفى «ب، ض، بس، بف»: - «اختلاف الحجّة على عباده». وفى مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٢٧: «باب؛ ليس الباب فى بعض النسخ، وإنما لم يعنون لأنه من الباب الأول، وإنما أفرد لامتيازه حديثه بخصوصه كما لا يخفى».

الحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ (١)، عَنْ دُرُسْتِ بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «سِتَّةُ أَشْيَاءَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ: الْمَعْرِفَةُ، وَالْجَهْلُ، وَالرِّضَا، وَالْغَضَبُ، وَالنُّومُ، وَالْيَقَظَةُ». (٢)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:



امام صادق علیه السلام فرمود: شش چیز است که بندگان را در آن کاری نیست: معرفت و نادانی،  
خشنودی و خشم، خواب و بیداری.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۳۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام ششم (علیه السلام) فرمود: شش چیز است که بندگان را در آن دستی نیست و سازنده آنها  
نیستند: معرفت، جهل، رضا، غضب، خواب، بیداری.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۶۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۱- امام ششم علیه السلام فرمود: شش چیز است که بندگان را در آن دستی نیست و سازنده آنها  
نیستند: معرفت، جهل، رضا، غضب، خواب، بیداری.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۴۲۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح هذه الستة من جملة الكيفيات النفسانية و لا شىء من الكيفيات النفسانية مما للعباد فيه تأثير، فهذه الستة مما لا تأثير لغير الله فيه، اما الصغرى: فهى معلومة مسلمة عند الجميع و لهذا يختص بذوات الانفس و لا يتحقق فى غيرها، و اما الكبرى: فنحن مشبوتها بالبرهان العقلى. و لعل اختصاص هذه الستة بالذكر من جملة اقسام الاحوال و الملكات، ان للنفس الانسانية ثلاث نشآت: نشأة عقلية و نشأة نفسية و نشأة طبيعية، و ذكر لكل منها صفتين متقابلتين: فالعلم و الجهل المقابل له تقابل العدم و الملكة ان كان بسيطا او تقابل التضاد ان كان مركبا صفتان للعقل بما هو عقل، و الرضا و الغضب المضاد له صفتان للنفس بما هى نفس، و النوم و اليقظة صفتان للنفس بما هى ذات طبيعة، فان النوم عبارة عن ترك استعمالها للآلات الحسية البدنية و اليقظة عبارة عن استعمالها لتلك الآلات التى هى امور طبيعية. و اما البرهان على ان ليس للعبد و لا لاحد صنع فى وجود تلك الاشياء هو ان كل فعل و اثر يصدر عن صورة جسمانية او قوة لها تعلق بمادة جسمانية، فانما ذلك بمشاركة الوضع، يعنى لا بد ان يكون بين مبدأ ذلك الفعل و بين ما يفعل فيه نسبة وضعية مخصوصة من قرب او محاذاة او غيرهما، و لهذا لا تسخن النار الا ما يقرب منها و لا تضىء الشمس الا ما يحاذيها، و تتفاوت التأثيرات من فاعل واحد و تختلف باختلاف الاوضاع و تفاوتها فى شدة القرب و ضعفه او كمال المحاذاة و نقصها، و ذلك لان الصنع و التأثير بعد وجود الصانع و المؤثر و ان اليجاد متقوم بالوجود، فالمحتاج الى المادة الوضعية فى وجوده محتاج لا محالة الى تلك المادة فى فعله و الا لم يكن محتاجا إليها فى الوجود أيضا فلم يكن متعلقا بالمادة، و قد فرض انها قوة جسمانية هذا خلف. فاذا ثبت ان كل ما له تعلق بالاجسام و هو جميع ما سوى الرب تعالى و ملكوته الاعلى فلا يفعل شيئا الا بمشاركة الوضع، فثبت ان الجميع لا صنع لها فيما لا وضع له، و لا شك انه لا وضع لهذه الاشياء النفسانية، فان العلم ليس بذى وضع لا بالذات و لا بالعرض، و كذا الجهل و الرضا و الغضب و النوم و اليقظة و الالم و الحزن و الرجاء و الخوف و الشجاعة و الجبن و العفة و الوقاحة و الحلم و السفه و التواضع و الكبر و العجب و الكرم و البخل و سائر الامور الباطنية التى لا يقع إليها اشارة حسية و لا وضع لها بالقياس الى شىء، فهى وجودها

من صنع الله ولا صنع لاحد فيها بالايجاد، بل شأن العبد ان يستجلبها ويكتسبها بالاعداد والاستعداد  
وتهيئة الاسباب المقربة المقابل لها الى صنع المبدأ الجواد. باب حجج الله على خلقه و هو الثالث  
و الثلاثون من كتاب التوحيد و فيه أربعة احاديث:

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ , ص ٣٥٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

هو أحد الابواب، أبو الحسين محمد بن جعفر بن عون الاسدى الكوفى ساكن الرى. (باب حجج الله  
على خلقه)

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ , ص ٣٨٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: صنعُ: المعرفةُ. [ص ١٦٤ ح ١] أقول: المعرفة سواء كانت بديهية أو نظرية، تصويرة أو  
تصديقية رداً على المعتزلة حيث ذهبوا إلى حصولها إنما هو يحلق العبد بطريق التوليد الذى هو  
إيجاب فعل وأثر لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد الموجبة لأن يصدر عن الفاعل كحركة المفتاح. ثم إن  
المعرفة التصورية فعل العبد حاصله من اقتران الحدّ والرسم اللذين هما أيضاً فعله، والمعرفة  
التصديقية فبالقياس الاقترانى والاستثنائى، فهاتان المعرفتان تتولدان منهما فتكونان مخلوقتين  
للعباد، ثم جدير بنا لو فصلنا المذاهب بأسرها ثم نشير إلى ما هو المراد فى هذا الخبر، فنقول:  
اختلفت العقلاء فى كيفية حصولها، قالت الأشاعرة-بناءً على قاعدة أن «لا مؤثر فى الوجود  
إلا الله» وأن «فعله تعالى لا يتوقف على أمر آخر سوى قدرته وإرادته»-: إن حدوث النظريات عقيب

ملاحظة البديهيّات المترتبة إنّما هو بطريق جرى العادة التي هي تكرر صدور الفعل عن الفاعل تكراراً دائماً من دون أن يجب عليه ذلك، وجواز أن لا يخلقه عقبيه على طريق خلاف العادة، وهم فرقتان: إحداهما: من يقول: إنّه بمحض قدرته تعالى من غير أن يكون لقدرة العبد مدخل فيه، ويقولون: إنّ قدرته إنّما هي على إحضار المتقدمتين وملاحظة النتيجة فيهما بالقوّة. وثانيتها: من جعله كسباً مقدوراً له . وقالت المعتزلة ما قلناه آنفاً. وقال الحكماء وكثير من محقّقي المتكلّمين، منهم خاتم المحصّلين في التجريد: إنّ فاعل النتيجة وموجدتها أمر خارج عن النفس والنظر معدّ لصدورها عنه . والحاصل أنّ الأشاعرة يقولون: إنّ الله يخلق العلوم النظرية في ذات العالم على ما جرت به عادة، والمعتزلة يقولون: إنّ النظر يولدها. وأمّا الأوائل، فقالوا: كما أنّ الحسن سبب معه لحصول العلوم النظرية البديهية كذلك العلوم البديهية أسباب معدّة لحصول العلوم. أمّا في التصورات، فبالاقتران الحدّي أو الرسمي. وأمّا في التصديقات، فبالاقتران القياسي أو الاستغرائي، والسبب الفاعل في الجميع هو المبدأ الأول والعقول الفعّالة المجرّدة عن شوائب القوّة والإمكان. واختار ذلك المحقّق في التجريد هذا المذهب بقوله: ولا بدّ فيه- أي في العلم- من الاستعداد، أمّا الضروري فبالحواسّ، وأمّا الكسبي فبالأولى أي العلوم البديهية . فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ ما في هذا الخبر من المعرفة وما يشمل البديهيّات والنظريّات، التصوّرات والتصديقات، وهي ليست فعل العبد بل فعله تعالى وإن كانت حواسّه في الأولى- أي العلوم الإحساسية في البديهيّات- واقتران الحدود أو الرسوم في التصوّرات النظرية والأقيسة الإقترائية والاستثنائية في التصديقات معدّات فيضانها عن الله تعالى في العباد. وإنّما قلنا: إنّها معدّات لوقوع الأمر بالنظر في العباد في خلق السماوات والأرض على ما في الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة. ثمّ اعلم أنّ هاهنا مذهباً آخر اختاره الفاضل الرازي، وذكر الغزالي أنّه هو المذهب عن أصحابنا، وهو أنّ النظر يستلزم العلم بالنتيجة بالوجوب الذي لا بدّ منه لا بطريق التوليد. وصرّح بذكر الوجوب لئلاّ يتوهّم أنّ هذا الإستلزام [...] واستدل عليه بأنّ من علم أنّ العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث فمع حصول هذين العلمين امتنع أن لا يعلم أنّ العالم هو الحادث والعلم به ضروري، وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات . وهذا المذهب باطل أيضاً كما اقتضاه ما في هذا الخبر، فقد بان أنّ المعرفة من فعله تعالى، وأمّا الجهل فلاّنه قسمان: انتفاء العلم والاعتقاد عمّا من

شأنه أن يكون له، فيقابل المعرفة تقابل الملكة والعدم. ويسمى جهلاً بسيطاً، إذ ليس له جزء. وثانيهما: اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقاداً جازماً مستنداً إلى شبهة أو تقليد أو غيرهما، وذلك على أن يكون كل من هذه معداً [أ]لحصوله، وهو قسم من الاعتقاد المطلق الشامل للصوادق والكواذب من الإعتقادات ومضاد للمعرفة لأنهما وجوديان ليس تعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر، ولا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة. ويسمى هذا النوع من الاعتقاد: الجهل المركب، لتركبه من جهلين: أحدهما: التصديق بوقوع أمر ليس له هذا، والثاني: التصديق بأن ما اعتقده امتنع أن لا يكون على وجه اعتقده. وهذا أولى مما يقال في توجيه تركبه من أنه عدم العلم بالواقع، وعدم العلم بأنه لا يعلمه. وعلى التقديرين لا يكون فعلاً اختيارياً للعبد وإن كان فائضاً من صنع فاعله بحسب كون سوء استعداده معداً لفيضانه عليه، أمّا الأول فلكونه عدم المعرفة، فلمّا لم يكن المعرفة فعلاً اختيارياً للعبد، فكذلك عدمه ليس كذلك، ونسبة الجهل إلى المعرفة تشبه بوجه ما نسبة الموت إلى الحياة؛ لأنّه زوالها عمّا يتّصف هو بها بالفعل؛ إذ الزوال إنّما هو العدم بعد الوجود فيكون عدمياً. قال الله تعالى:

«خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ»

ذكر العلامة الحلّي في كتابه مناهج اليقين: إنّ وجود الحياة من الله تعالى، وهو غير مقدور لنا. واستدلّ عليه أبو هاشم بأنّه لو قدرنا عليها لقدرنا على الموت، والتالي باطل فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ القادر هو الذي يقدر على الشيء وعلى جنس ضده، والموت ضدّ الحياة، وأمّا بطلان التالي فظاهر؛ فإنّه يتعدّر علينا موت زيد مع صحّة اتّصاف زيد به. وهذه الحجّة عندي ساقطة لأنّها مبنيّة على ضدّ الموت للحياة، وعلى أنّ القادر على أحد الضدّين يجب أن يكون قادراً على الآخر. والسيد المرتضى شكّ في ذلك من حيث العقل، وجزم بعدم القدرة من حيث السمع. انتهى. ثمّ لا يخفى جواز أن يكون المراد من الخلق التقدير أو لات حدوثه على حذف المضاف. وقد يقال: «إنّ الأمور العامّة قد تحدث أي يتّصف المحلّ بها بعد أن لم يكن متّصفاً بها كالعمرى فلا خير لو أريد إحداث نفس الموت ولعلّ هذا الذي لم يتفطن بأنّ المخلوق يجب أن يكون مقدوراً ولا قدرة له على انعدام

أثره؛ إذ ذاك إنّما يعلّل بعدم علّته وعلّة إيجاده عندهم هو القدرة والاختيار فقط، فيكون أثره بانعدامه أو بانعدام أحدهما، وما يكون كذلك لا يكون مقدوراً ومخلوقاً. انتهى. ولا يخفى أنّ خلقه الموت عبارة عن [...] فيضه وانجذال عن إفاضة الوجود واستمراره وهذا [...] أنّ عدم المعلول بعدم علّته. ثمّ إنّ الجهل عدم العلم عمّا شأنه الاتّصاف به لا كونه بعدم العلم. ثمّ إنّ المراد من كونه فعل الله تعالى أنّه لم يفيض المعرفة على العبد، فيكون جاهلاً بسوء استعداده كما أنّ المعرفة بحسن استعداده، وأمّا الجهل المركّب في عدم كونه فعل العبد بل فعله تعالى بسوء استعداد العبد، فلاّنه مماثل للتصديق متّحد معه في تمام الماهيّة إذ لا اختلاف بينهما إلاّ بعارض. أمّا أولاً، فلاّشترأكهما في الإذعان [...] وافتراقهما بأنّ أحدهما مطابق للواقع والآخر غير مطابق له، وهو خارج عنهما لأنّ النسبة غير داخلية في حقيقة المثبتين، والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات. وأمّا ثانياً، فلاّ أنّ من اعتقد أنّ زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها إلى الظهر، ثمّ خرج عنه كان له اعتقاد واحد مستمرّ لا اختلاف في ذاته مع أنّه كان علماً ثمّ صار جهلاً. وأمّا الاعتراض عليه بأنّ المطابقة واللاّ مطابقة أخصّ صفات النفس للجهل والعلم، والاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وبالاثم إنّ ذات الاعتقاد في الحالين واحد، بل هي على التجدّد والتقضّي، فما دام زيد في الدار فالمتجدّد علم وحين خرج عنه، فالجهل هو المتجدّد الآخر، فهو غير وارد لعدم تبدّل ما هو حقيقة الانكشاف في الصورتين. ألا ترى أنّ المنكشف والمعلوم بالجهل المركّب أمر واحد نسب هذا الأمر إلى الخارج عنه سواء وجد مطابقه فيه أو لا. ولذا قال خاتم المحصّلين في نقده المحصّل: إنّ المعلوم من حيث هو علم ليس يختلف وإنّما يختلف بسبب متعلّقاته، فيكون تماثل العلوم لذواتها واختلافها بسبب اختلاف متعلّقاتها. وأمّا الثاني من الاعتراض، ففيه أنّ مبناه على عدم بقاء الأعراض، وهذا كما ترى وتفصيله في موضعه. قال عليه السلام: والرضا. [ص ١٦٤ ح ١] أقول: المقصود من الرضا ما يقابل الغضب لا ما يقابل السخط، وهو الفرح، وهو كيفيّة نفسانيّة يتبعها حركة الروح إلى خارج البدن قليلاً طلباً للوصول إلى الله، وأمّا الغضب، فهو أيضاً كيفيّة نفسانيّة يتبعها حركة الروح إلى الخارج دفعةً طلباً للانتقام، وإنّما لم يذكر الصّحة والمرض حيث إنّ مبنى الرواية على ردّ ما يتوهّم أن يكون للعباد فيه صنع.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٤٠٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق عليه السلام گفت که: شش چیز است که نیست بندگان را در آن کردن به تدبیری که اگر خواهند کنند و اگر نخواهند نکنند: اول: شناخت چیزی، مثل شناخت ربوبیت و رسالت و وصایت. دوم: ندانستن چیزی، مثل ندانستن ربوبیت و رسالت و وصایت. سوم: راضی بودن از کسی. چهارم: غضبناک بودن بر کسی. پنجم: خواب. ششم: بیدار شدن.

صافی در شرح کافی ؛ ج ٢ ، ص ٥٩٥

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: لعلّ ثقة الإسلام أفرد هذا الحديث مع مناسبتة أحاديث الباب السابق للإشارة إلى غرابته وندرته، فالتقدير: «باب نادر». وفي تعقيب الباب بسابقه إشارة إلى المناسبة. قيل: ذكر العدد ليس للحصر؛ إذ ورد في الحديث أيضاً أنّ الستّة: «الفقر، والغنى، والمرض، والصحة، والنوم، واليقظة». وتكلف التوجيه بما يدخل به غير المذكور هنا في المذكور بعيد جداً. وقال برهان الفضلاء: إنّما لم يعنون هذا الباب؛ لكونه شبيهاً بأنّه من تتمة سابقه، والفرق أنّ الكلام في سابقه في لزوم الحجّة في معرفة الربوبية والرسالة والإمامة على أولى الألباب، وهنا في عدم لزوم الحجّة في المذكورات على المستضعفين. والمراد ب«المعرفة»: معرفة الربوبية والرسالة والوصاية. وب«الجهل»: جهل المذكورات. وب«الرضا»: رضى مخلوق عن مخلوق. وب«الغضب»: غضب مخلوق على مخلوق. والمراد أنّ الجاهل الواقعي بالربوبية والرسالة والوصاية معذور. انتهى. وفي بيانه تأمل بليغ.

وقال الفاضل الإسترابادى بخطه: قوله عليه السلام: «المعرفة والجهل» يعنى الجهل المركب؛ أى الصورة الإدراكية الغير المطابقة للواقع . فيه أيضاً تأمل.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٨٧

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

: ضعيف المعرفة و الجهل أقول: قد مر الكلام فيهما سابقا و نقل إجماع المتكلمين على وجوب النظر فى معرفة الله تعالى، بل إجماع الأمة عليه، و إنما اختلفوا فى أن وجوبها عقلى أو شرعى و نسب إلى البراهمة أنها تحصل بالإلهام، و إلى الملاحدة أنها تحصل بالتعليم، و إلى المتصوفة أنها تحصل بتصفية الباطن و الرياضات، و ربما يقال: إن النظر فى معرفة الله تعالى و صفاته و أفعاله و العقائد الدينية على ما تفعله المتكلمون بدعة فى الدين، لم ينقل عن النبى صلى الله عليه و آله و الصحابة و الخلفاء الراشدين، و لو كانوا قد اشتغلوا بها لنقل إلينا لتوفر الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها، و أجيب بمنع عدم النقل بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد و ما يتعلق به، و القرآن مملوء منه، و هل ما يذكر فى كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم؟ نعم أنهم لم يدونها و لم يشتغلوا بتقرير المذاهب و تحرير الاصطلاحات، و لم يبالغوا فى تفصيل الأسئلة و تلخيص الجوابات لاختصاصهم بصفاء النفوس و قوة الأذهان، و مشاهدة الوحي المقتضية لفيضان أنوار العرفان، و التمكن من مراجعة من يفيدهم و يدفع عنهم ما عسى أن يعرض لهم من الشكوك و الشبهات فى كل حين، مع قلة عناد المعاندين و ندرة تشكيك المشككين، بخلاف زمان من بعدهم إلى زماننا هذا، حيث كثرت المذاهب و المقالات، و شاعت المنازعات و المجادلات، فاجتمع بالتدريج لأهل الأعصار التالية جميع ما حدث فى الأزمان و القرون الخالية، فاحتيج إلى تدوين مسائل الكلام و تقرير كل ما أورد على كل حجة من النقص و الإبرام. قالوا: فإن ادعى أن هذا التدوين بدعة فرب بدعة حسنة، و ذلك بعينه



كالاشتغال بتدوين الفقه وأصوله، و ترتيب أبوابه و فصوله، فإنه حدث بعد ما لم يكن فكما ليس ذلك بقادح فى الفقه ليس هذا بضائر للكلام، و قد أمر الله سبحانه بالنظر فى آيات كثيرة كقوله تعالى:

قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

وقوله تعالى:

فَأَنْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

فأمر بالنظر و هو للوجوب، و لما نزل:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ

قال النبى صلى الله عليه و آله: ويل لمن لاكها بين لحيتيه و لم يتفكر فيها، فقد أوعد بترك التفكير فى دلائل المعرفة، فيكون واجبا، إذ لا وعيد على ترك غير الواجب أقول: قال الشيخ المفيد قدس الله روحه فى كتاب المقالات: المعرفة بالله تعالى اكتساب و كذلك المعرفة بأنبيائه عليهم السلام و كل غائب، و إنه لا يجوز الاضطرار إلى معرفة شىء مما ذكرناه و هو مذهب كثير من الإمامية و البغداديين من المعتزلة خاصة، و يخالف فيه البصريون من المعتزلة و المجبرة و الحشوية من أصحاب الحديث، و قال فى موضع آخر منه: العلم بالله عز و جل و أنبيائه عليهم السلام و بصحة دينه الذى ارتضاه و كل شىء لا تدرك حقيقته بالحواس، و لا تكون المعرفة به قائمة فى البداهة و إنما يحصل بضرب من القياس لا يصح أن يكون من جهة الاضطرار، و لا يحصل على الأحوال كلها إلا من جهة الاكتساب، كما لا يصح وقوع العلم بما طريقه الحواس من جهة القياس، و لا يحصل العلم فى حال من الأحوال بما فى البداهة. ثم قال رحمه الله: العلم بصحة جميع الأخبار طريقه الاستدلال و هو حاصل من جهة الاكتساب، و لا يصح وقوع شىء منه بالاضطرار، و القول فيه كالقول فى جملة الغائبات، و إلى هذا القول ذهب جمهور البغداديين و يخالف فيه البصريون و المشبهة و أهل الأخبار، و أما العلم بالحواس فهو على ثلاثة أضرب، فضرب هو من فعل الله تعالى، و ضرب

من فعل الحاس، و ضرب من فعل غيره من العباد، فأما فعل الله تعالى فهو ما حصل للعالم به عن سبب من الله، كعلمه بصوت الرعد و لون البرق و وجود الحر و البرد و أصوات الرياح و ما أشبه ذلك مما يبده ذو الحاسة من غير أن يتعمد لإحساسه، و يكون بسبب من الله سبحانه، ليس للعباد فيه اختيار، فأما فعل الحاس فهو ما حصل له عقيب فتح بصره أو الإصغاء بإذنه أو التعمد لإحساسه بشيء من حواسه أو يفعله السبب الموجب لإحساس المحسوس، و حصول العلم به، و أما فعل غير الحاس من العباد فهو ما حصل للحاس بسبب من بعض العباد كالصائح بغيره و هو غير متعمد لسماعة أو المولم له فلا يمتنع من العلم بالألم عند إيلامه و ما أشبه ذلك، و هذا مذهب جمهور المتكلمين من أهل بغداد و مخالف فيه من سميانه انتهى . و أقول: الغرض من إيراد هذه الوجوه أن تطلع على مذاهب القوم فى ذلك، و إن كان للنظر فيها مجال واسع، و لتكلم على الخبر فنقول: قد عرفت الوجوه التى يمكن حمل أمثال هذا الخبر عليه، و لنعد بعضها: الأول: أنه يصح على القول بأن جميع العلوم و المعارف فائضة من قبل الله سبحانه بحسب استعدادات العباد و قابلياتهم إما بلا واسطة أو بتوسط الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام، و إنما الواجب على الخلق أن يخلو أنفسهم عن الأغراض الدنية و الحمية و العصبية، و يصيروا طالبين للحق ثم بعد إفاضة الحق عليهم أن يقرأوا بها ظاهرا و لا ينكروا و لا يكونوا كالذين قال الله سبحانه فيهم:

جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ . قال المحقق الطوسى روح الله روحه القدوسى: و لا بد فيه أى فى العلم من الاستعداد، أما الضرورى فبالحواس، و أما الكسبى فبالأول، و قال العلامة رفع الله مقامه فى شرحه: قد بينا أن العلم أما ضرورى و إما كسبى، و كلاهما حصل بعد عدمه، إذ الفطرة البشرية خلقت أولا عارية عن العلوم، ثم يحصل لها العلم بقسميه فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس، و فاعل للعلم، فالضرورى فاعله هو الله تعالى إذ القابل لا يخرج المقبول من القوة إلى الفعل بذاته، و إلا لم ينفك عنه، و للمقبول درجات مختلفة فى القرب و البعد، و إنما يستعد النفس للمقبول على التدريج فينتقل من أقصى مراتب البعد إلى أدناها قليلا قليلا لأجل المعدات التى هى الإحساس بالحواس على اختلافها، و التمرن عليها و تكرارها مرة بعد أخرى، فيتم الاستعداد لإفاضة العلوم البديهية الكلية من التصورات و التصديقات بين كليات تلك المحسوسات و أما النظرية فإنها

مستفادة من النفس أو من الله تعالى على اختلاف الآراء، لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية، أما فى التصورات فبالحد و الرسم، و أما فى التصديقات فبالقياسات المستندة إلى المقدمات الضرورية انتهى . و ظاهر كلام المصنف أن الإفاضة من المبدأ الفياض، و ليس من فعل النفس بالتوليد كما ذهب إليه المعتزلة. و قال صاحب الفوائد المدنية رحمه الله: هنا إشكال كان لا يزال يخطر ببالي من أوائل سنى، و هو أنه كيف تقول بأن التصديقات فائضة من الله تعالى على النفوس الناطقة، و منها كاذبة و منها كفرية، هذا إنما يتجه على رأى جمهور الأشاعرة القائلين بجواز العكس بأن يجعل الله كل ما حرمه واجبا و بالعكس، المنكرين للحسن و القبح الذاتيين، لا على رأى محققهم، و لا على رأى المعتزلة، و لا على رأى أصحابنا؟ و الجواب أن التصديقات الصادقة فائضة على القلوب بلا واسطة أو بواسطة ملك، و هى تكون جزما أو ظنا، و التصديقات الكاذبة تقع فى القلوب بإلهام الشيطان، و هى لا تتعدى الظن و لا تبلغ إلى حد الجزم، و فى الأحاديث تصريحات بأن من جملة نعماء الله تعالى على بعض عبادة أنه يسלט ملكا يسدده و يلهمه الحق، و من جملة غضب الله على بعض أنه يخلق بينه و بين الشيطان ليضله عن الحق و يلهمه الباطل، و بأن الله تعالى يحول بين المرء و بين أن يعجز جزما باطلا انتهى . و على ما ذكره يكون المراد بالمعرفة العلم اليقيني المطابق، و الجهل يشمل البسيط و المركب، و نسبتته إليه سبحانه من جهة التخلية، و لا يرد على شىء من تلك الوجوه عدم معاقبة الكفار و المخالفين على عقائدهم الباطلة، لأنهم إما موقنون فى أنفسهم منكرون ظاهرا فيعاقبون على الإنكار أو غير موقنين لتقصيرهم فى المبادئ، فلذا يعاقبون. و يؤيده ما رواه الصدوق فى التوحيد عن عبد الرحيم القصير قال: كتبت على يدى عبد الملك بن أعين إلى أبى عبد الله عليه السلام اختلف الناس جعلت فداك بالعراق فى المعرفة و الجحود، فأخبرنى جعلت فداك أهما مخلوقان؟ فكتب عليه السلام: اعلم رحمك الله أن المعرفة من صنع الله عز و جل فى القلب مخلوقة، و الجحود صنع الله فى القلب مخلوق، و ليس للعباد فيهما من صنع، فلهم فيهما الاختيار من الاكتساب، فبشهوتهم الإيمان اختاروا المعرفة، فكانوا بذلك مؤمنين عارفين، و بشهوتهم الكفر اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلالا، و ذلك بتوفيق الله لهم و خذلان من خذله الله، فبالاختيار و الاكتساب عاقبهم الله و أثابهم، إلى آخر الخبر. إذ ظاهره

أن المفيض للمعارف هو الرب تعالى، وللنظر والتفكر والطلب مدخل فيها، وإنما يثابون ويعاقبون بفعل تلك المبادئ وتركها، ويحتمل أن يكون المعنى أن المعرفة ليست إلا من قبله تعالى، إما بالقائها في قلوبهم أو ببيان الأنبياء والحجج عليهم السلام، وإنما كلف العباد بقبول ذلك وإقرارهم به ظاهرا وتخليه النفس قبل ذلك لطلب الحق عن العصبية والعناد، و عما يوجب الحرمان عن الحق من تقليد أهل الفساد، فهذا هو المراد بالاختيار من الاكتساب، ثم بين عليه السلام أن لتوفيق الله و خذلانه أيضا مدخلا في ذلك الاكتساب أيضا كما مر تحقيقه. الثاني: أن يخص بمعرفة الخالق والإقرار بوجوده سبحانه، فإنها فطرية كما عرفت، و روى في قرب الإسناد من معاوية بن حكيم عن البنزطي قال: قلت للرضا عليه السلام: للناس في المعرفة صنع؟ قال: لا، قلت: لهم عليها ثواب؟ قال: يتطول عليهم بالثواب كما يتطول عليهم بالمعرفة، و روى في المحاسن بسند صحيح عن صفوان قال: قلت للعبد الصالح: هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة؟ قال: لا، إنما هو تطول من الله، قلت: أفلهم على المعرفة ثواب إذا كان ليس لهم فيها ما يتعاطونه بمنزلة الركوع والسجود الذي أمروا به ففعلوه؟ قال: لا إنما هو تطول من الله عليهم و تطول بالثواب. و في الصحيح أيضا عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز و جل:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ

قال: كان ذلك معاينة فأنساهم المعاينة وأثبت الإقرار في صدورهم، و لولا ذلك ما عرف أحد خالقه و لا رازقه، و هو قول الله:

وَ لَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ. الثالث: أن يعم بحيث يشمل جميع أصول الدين، و يكون المراد أن الهداية إنما هو من الله سبحانه كما قال:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ

لأن الله تعالى أعطى العقل و أقام الحجج على وجوده و علمه و قدرته و حكمته في الآفاق و الأنفس، ثم بعث الأنبياء عليهم السلام ليبينوا للناس ما لا يفى به عقولهم، و أيدهم بالمعجزات الباهرات، ثم

نصب لهم الأوصياء فترجع أسباب الهداية كلها إليه سبحانه، و ليس للعباد فيها مدخلية تامة، و يكون المراد بالجهل الجهل ببعض الأمور كمن لم تقم عليه حجة من المستضعفين فى الإمامة و غيرها، فيعذرهم أو بالجميع كالمجانين. الرابع: أن يكون المراد سوى ما يتوقف عليه العلم بحقية الرسل عليهم السلام، فالمراد أن ما سوى ذلك توقيفية يعرفها الله بتوسطهم عليهم السلام و لم يكلفهم تحصيلها بالنظر كما قررنا سابقا. الخامس: أن يكون المراد بالمعرفة كمالها، و بالجهل مقابله فإنهما بتوفيق الله سبحانه و خذلانه بأسباب راجعة إلى العبد كما دلت عليه الأخبار و شهدت به التجربة و الاعتبار. السادس: أن تحمل على العلم بالأحكام الشرعية ردا على المخالفين القائلين بجواز استنباطها بقياس العقول و استحساناتها، كما روى البرقى فى المحاسن بإسناده عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: ليس على الناس أن يعلموا حتى يكون الله هو المعلم لهم، فإذا علمهم فعليهم أن يعلموا، و قد مضت الأخبار الدالة على النهى عن اتباع الأهواء و العمل بالقياس فى الدين. السابع: حمله على التقية لموافقته ظاهر المذاهب الأشاعرة و أشباههم، لكن لا ضرورة فيه، و حمله على بعض الوجوه السابقة أظهر. و الرضا كيفية نفسانية تتفعل بها النفس و تتحرك نحو قبول شىء، سواء كان ذلك الشىء مرغوبا لها أو مكروها، و الغضب حالة نفسانية تتفعل بها النفس و تتحرك نحو الانتقام، و قد يطلقان على نفس الانفعالين، و النوم حالة تعرض للحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة، بحيث تقف الحواس عن أفعالها، لعدم انصباب الروح الحيوانى إليها، و اليقظة زوال تلك الحالة. و أقول: لعل تخصيص تلك الستة من بين سائر الصفات النفسانية لأنها مما يتوهم فيها كونها بالاختيار، أو يقال: أنها أصول الكيفيات النفسانية فيظهر سائرها بالمقايسة، كاللذة و الألم، و الإرادة و الكراهة و الحياة و الموت، و الصحة و المرض، و الفرح و الغم، و الحزن و الهم، و البخل و الحقد و أشباهها، و الأول أظهر.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٣٤

\*\*\*\*\*

**(٣٤) باب حجج الله على خلقه**

## ۱- الحدیث

۴۲۶ / ۱ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ الْمَحَامِلِيِّ، عَنْ دُرُسْتِ بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ، عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مَعَاوِيَةَ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا(۳)» ، وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَعْرِفَهُمْ ، وَلِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا(۴)» .(۵)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: برای خدا بر مردم حقی نیست که بشناسند بلکه برای مردم بر خداست که بآنها بشناسند و چون بایشان شناسانید حقی است از خدا بر آنها که بپذیرند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۳۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- امام صادق (علیه السلام) فرمود: خدا را بر خلق خود این حق (وظیفه شناسی) نیست که از پیش خود معرفت داشته باشند، خلق را بر خدا این حق است که به آنها بشناسند و وسیله معرفت آنها را میسر سازد و این حق برای خدا بر خلق منظور است که چون چیزی را به آنها معرفی کرد و شناسانید بپذیرند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: برای خدا بر مردم حقی نیست که بشناسند بلکه برای مردم بر خداست که به آنها بشناساند و وسیله معرفت آن ها را فراهم سازد و چون بشناساند حق خداست بر آنها که بپذیرند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۲۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح و اما قوله (ع): ليس لله على خلقه ان يعرفوا، اي يعرفوه قبل ان يخلق فيهم آلات الاستطاعة للمعرفة من القوى و المشاعر و المقدمات الاولية التي يتوقف عليها حصول المعرفة، فذلك لانه يلزم على تقديره تكليفهم بما لا يطيقونه. و اما قوله (ع): وللخلق على الله ان يعرفهم، فذلك لان من دأب العناية الالهية ان لا يهمل امرا ضروريا يحتاج إليه كل نوع سيما نوع الانسان في وجوده و بقائه، و لا شك ان بقاء الانسان في دار الآخرة و دار الحيوان متوقف على تحصيل العلم بالله و اليوم الاخر، فكل ما يتوقف عليه هذا التحصيل و الاكتساب من المعارف الضرورية و غيرها كالقدرة على اكتساب النظريات من البديهيات و الثواني من الاوليات لمن هو اهله لا بدّ في العناية ان يعطيها من قبل، فلا بدّ ان يعرفهم او لا اما بالالهام او بتعليم الرسل و الائمة و المعلمين ان له مبدأ يجب طاعته و معادا يجب استعداده و تحصيل زاده حتى يمكنهم ان يكتسبوا العلم و اليقين و يحصلوا ملكة الطهارة و

التقوى. و اما قوله: و لله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا، اى يقبلوا بكنههم إليه و يرغبوا فيما عنده و يزهّدوا فيما يبعدهم عن دار كرامته. فذلك لان الله اذا عرفهم ذاته و آياته فقد اودع فى جبلتهم استعداد و التقرب إليه و الوصول الى منزل الكرامة و السعادة، فاذا انحرفوا عن قصد السبيل و اتبعوا الشهوات و ابطلوا استعدادهم و ضيعوا سلامة معادهم فيستحقون الغضب و العذاب و الطرد عن باب الرحمة و العقاب و طول الحسرة و الندامة و سوء العيش فى دار المقامة، و هذا سرّ التكليف و الوجوب العقلى الذى كشف عنه الشرع و من الله التوفيق و الهداية.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٣٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى] :

قال عليه السلام: أن يعرفهم. [ص ١٦٤، ح ١] أقول: بتشديد الراء أى أن يعرف كلّ أحد ما يكلفه به، و ذلك بصرف دواعيه إلى النظر فيما يعلم به الصانع للعالم وفى معجزة النبىّ بحيث يجعل عقبيها العلم بهما، ثمّ اتّصال الخطاب التكليفى بوجوب التصديق أى الطوع لما علم و نحو ذلك.

الحاشية على اصول الكافى ؛ ج ١ ، ص ٤٠٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوينى] :

شرح: روایت است از امام جعفر صادق عليه السلام گفت كه: نیست حق الله تعالى بر مخلوقين او این كه شناسند ربوبیت او را، پس به طلب رسول و كتاب و وصی شتابند. و هست مردمان را بر الله تعالى این كه به غير مستضعفان شناساند ربوبیت خود را به شواهد ربوبیت. و هست الله تعالى را بر



مخلوقين خود چون شناساند به ایشان ربوبیت خود را این که قبول کنند ربوبیت را به شتابیدن در طلبِ خصوص رسول و کتاب و وصی.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۹۶

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: (أن يعرفوا) على المعلوم، من باب ضرب؛ أى أن يحصلوا لأنفسهم المعرفة الدينيّة من دون الحجة عليهم بتعريف الوسطة المعصوم العاقل عن الله. (وللخلق) أى بل للخلق على الله أن يجعلهم عارفين بالمعرفة الدينيّة بالتعريف، قبلوا أم لا. أو المعنى أن يعرف لهم على الحذف والإيصال. وفي بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: «للخلق» بدون الواو. وقال: يعنى ليس لله على خلقه أن يعرفوا ربوبيته فيسعدوا في طلب الرسول والكتاب والوصي، بل للخلق على الله أن يعرف غير مستضعفيهم ربوبيته بشواهدها، والله على الخلق إذا عرفهم ربوبيته أن يقبلوا بالسعى في طلب الرسول والكتاب والوصي. وقال الفاضل الإسترابادى بخطه: «ليس لله على خلقه أن يعرفوا» قد وقعت في مواضع كثيرة من كلامهم عليهم السلام تصريحات بأن الله تعالى يعرف نفسه ممن أراد تعلق التكليف به، بأن يخلق أولاً في قلبه أن لك خالقاً مدبراً، وأنه ينبغي أن يجيء من قبله تعالى من يدلك على مصالحك ومضارّك، وفي هذه المرتبة ليس تكليفاً أصلاً ثم تبلغه الدعوة من قبله تعالى بالاعتراف بوحدانيته قولاً وقلباً، وبأنّ محمّداً صلى الله عليه و آله رسول الله. وهذا أول التكاليف، والدليل على صدقه المعجزة. ومن تلك المواضع ما مضى في باب أدنى المعرفة عن الصادق عليه السلام من قوله: «إنّ أمر الله كلّ عجب، إلاّ أنّه قد احتجّ عليكم بما عرفكم به من نفسه». ومن تلك المواضع ما يجيء في تحت باب: ومن الناس من يعبد الله على حرف؛ عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «أدنى ما يكون العبد به مؤمناً أن يعرفه الله تعالى نفسه فيقرّ له بالطاعة، ويعرفه نبيّه صلى الله عليه و آله ويقرّ له بالطاعة، ويعرفه إمامه فيقرّ له بالطاعة» ومنها: أحاديث هذا

الباب. ومنها: أحاديث الماضي. ومنها: الحديثان المذكوران في أول كتاب الحجّة. «أن يقبلوا» أى يعترفوا بذلك ويقرّوا به . وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «ليس لله على خلقه أن يعرفوا» أى ليس المعرفة واجبة عليهم؛ لأنّه من صنع الله لا من صنعهم. «ولخلق على الله أن يعرفهم» لأنّ استكمالهم ونجاتهم فيما لا يكون تحت قدرتهم لازم على الخالق الخبير الحكيم القادر، ويحكم العقل بحسنه وقبح تركه، وبأنّه لا يتركه الموصوف بتلك الصفات البتّة. «و» الواجب لله على الخلق» ومن حقوقه عليهم «إذا عرفهم أن يقبلوا» أى يطيعوا وينقادوا ويعترفوا بأنّ ما عرفهم حقّ. وهذا الحديث وأمثاله دالّ على التحسين والتقبيح العقليّين . والعلم عند الله وأهل الذّكر صلوات الله عليهم.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٨٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: ضعيف. ويعرف شرحه مما مر في الأخبار السابقة، وهذه الأخبار وأمثالها مما يدل على الحسن و القبح العقليين.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٢٣٤

\*\*\*\*\*

## ٢- الحديث

٢٧ / ٤٢٧ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحَجَّالِ، عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : مَنْ (٦) لَمْ يَعْرِفْ شَيْئاً هَلْ عَلَيْهِ شَيْءٌ؟ قَالَ: «لَا». (٧)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

عبد الاعلی گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم کسی که چیزی را شناسد مسئولیتی دارد؟ فرمود: نه (زیرا مؤاخذه غافل عقلا قبیح است).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۳۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- عبد الاعلی بن اعین گوید که: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: هر که چیزی را شناسد، مسئولیتی بر او باید؟ فرمود: نه.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۷۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت اللهی]:

۲- عبد الاعلی بن اعین گوید که: از امام صادق علیه السلام پرسیدم هرکس چیزی را شناسد، مسئولیتی دارد؟ (زیرا بندگان نمی دانند) فرمود: نه.

ترجمه آیت اللهی؛ ج ۱، ص ۴۲۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح معناه ظاهر و الوجه العقلى ما ذكرناه.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ , ص ٣٦٠

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثانى قوله رحمه الله: عن عبد الاعلى بن أعين العجلى مولا هم كوفى، ذكره الشيخ فى كتاب الرجال فى أصحاب الصادق عليه السلام من غير توثيق و لا مدح، و لكن الاصحاب قد استصحوا أسانيد هو هو فى طريقها. و بالجملة طريق هذا الحديث صحيح بناء على ما قد نقلناه سابقا عن الكشى فى ثعلبة بن ميمون من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه. و من ليس له درجة فى المعرفة يقول: عبد الاعلى بن أعين غير معروف الحال و لا هو مذكور فى كتب الرجال، بل انما ذكره فى طرق الاحاديث فى تهذيب الاحكام عن الصادق عليه السلام.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٣٨٩

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: شيئاً. [ص ١٦٤ ح ٢] أقول: أى مطلقاً فيرجع إلى السلب الكلّي، ويحتمل أن يكون المراد شيئاً مفروضاً، فيرجع إلى السلب الجزئي، هل عليه شيء من الإثّم مطلقاً أو فى ذلك الشيء؟ قال: لا.

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ١، ص ٤٠٩

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: روایت است از عبد الاعلی بن أعین گفت که: پرسیدم امام جعفر صادق علیه السلام را که: کسی که نشناخته باشد چیزی را از ربوبیت الله تعالى، مثل دیوانگان، آیا بر او گرفت و گیری هست؟ گفت که: نه.

صافی در شرح کافی؛ ج ٢، ص ٥٩٧

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (من لم یعرف شيئاً) على ما لم یسم فاعله من التفعیل؛ أى له شيئاً من المعارف الدینیة. ويحتمل المعلوم من باب ضرب، أى بتعريف الله بوساطة الحجّة المعصوم. وقال برهان الفضلاء: یعنی المستضعف الذى لم يعرف شيئاً من الربوبية هل عليه مؤاخذه؟ وقال الفاضل الإسترابادى رحمه الله: یعنی من لم یعرفه الله نفسه ونبيّه لم يكلفه بشيء أصلاً؛ لأنّ التكليف إنّما يكون بعد التعريفين كما مرّ. ومما يوضح ذلك الأحاديث الآتية فى باب المستضعف. وقال السيد الأجلّ النائنى رحمه الله: أى من لم يعرف شيئاً أصلاً بتعريفه سبحانه بإرسال الرّسل والوحى والإلهام هل يجب عليه شيء يؤاخذ بتركه ويُعاقب عليه؟ أو المراد من لم يعرف شيئاً خاصّاً بتعريفه سبحانه

هل يجب ذلك الشيء عليه، ويؤاخذ بتركه ويعاقب عليه؟ وإن كان عبارة السائل قاصرة عنه. والجواب بنفى الوجوب؛ أما على الأول؛ فلقلوه تعالى:

«وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»

؛ ولأنه من لم يعرف شيئاً حتى المعرفة بالله سبحانه التي من صنع الله كيف يؤاخذ بعدم المعرفة، وبما يترتب عليه؟! وأما على الثاني؛ فلما قاله سبحانه؛ لأن الإرسال في شيء لا يجدي في شيء آخر؛ ولأنه مؤاخذه الغافل عن الشيء من غير أن ينبه عليه وعقابه على تركه قبيح أصلاً.

الهدايا لشيعه أئمة الهدى؛ ج ٢، ص ٤٩١

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: مجهول. قوله من لم يعرف، على بناء المعلوم من المجرد أو المجهول من باب التفعيل شيئاً على العموم أي شيئاً من الأشياء بإرسال الرسل أو الوحي أو الإلهام، هل يجب عليه شيء يؤاخذ بتركه و يعاقب عليه؟ أو المراد من لم يعرف شيئاً خاصاً بتعريفه سبحانه هل يجب ذلك الشيء عليه ويؤاخذ بتركه؟ والجواب بنفى الوجوب أما على الأول فلقلوه تعالى:

«وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»

و لأن من لم يعرف شيئاً حتى المعرفة بالله سبحانه التي من صنع الله كما مر على بعض الوجوه كيف يؤاخذ بعدم المعرفة به، وبما يترتب عليه كما قيل، وأما على الثاني فللاية ولأن مؤاخذه الغافل عن الشيء من غير أن ينبه عليه وعقابه على تركه قبيح عقلاً، وقيل: إفاضة المعرفة من الله لا يعاقب على عدمها، وإنما يعاقب على ترك التحصيل كما مر في بعض الوجوه، ويدل على أن الجاهل معذور، وعلى أن من لم تبلغه الدعوة ولم تتم عليه الحجة غير معاقب.

١-١ . فى «ف» وحاشية «ج»: «الحسين بن يزيد». وفى «بر»: «الحسين عن ابن زيد». وفى حاشية «بف»: «الحسين بن سعيد».

٢-٢ . التوحيد، ص ٤١١، ح ٦؛ والخصال، ص ٣٢٥، أبواب الستة، ح ١٣، بسندهما عن درست بن أبى منصور . المحاسن، ص ١٠، كتاب القرائن، ح ٢٩، مراسلاً الوافى، ج ١، ص ٥٥٥، ح ٤٦٢ .

٣-٣ . فى التوحيد: «قبل أن يعرفهم».

٤-٤ . فى التوحيد: «يقبلوه». وقوله: «أن يقبلوا» ظاهر صدر المتألهين فى شرحه، ص ٤٢٦ كونه من الإقبال لا من القبول . وهو المحتمل أيضا عند الفيض فى الوافى . والمعنى: أن يُقبلوا ويتوجهوا بكنههم إليه ويرغبوا فيما عنده، ويزهدوا فيما يبعدهم عن دار كرامته.

٥-٥ . التوحيد، ص ٤١٢، ح ٧، بسنده عن محمد بن يحيى العطار الوافى، ج ١، ص ٥٥٦، ح ٤٦٥ .

٦-٦ . فى «ف» والتوحيد: «عمّن».

٧-٧ . التوحيد، ص ٤١٢، ح ٨، بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى الوافى، ج ١، ص ٥٥٧، ح ٤٦٦ .

### ٣- الحديث

٤٢٨ / ٣ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «مَا حَجَبَ اللَّهُ (١) عَنِ (٢) الْعِبَادِ، فَهُوَ مَوْضِعٌ عَنْهُمْ» (٣).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

و فرمود: هر چه را خدا از بندگان پوشیده داشته از گردن ایشان ساقط است (پس هر که چیزی را نداند باکی بر او نیست بشرط اینکه در تحصیلش مقصر نباشد).

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٢٣٢

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٣-امام صادق (علیه السلام) فرمود: هر چه را خدا از بندگان در پرده داشته و نهفته از عهده آنها ساقط است.

ترجمه کمره ای؛ ج ١، ص ٤٧١

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

٣-امام صادق علیه السلام فرمود: هر چه را خدا از بندگان پوشیده داشته از عهده آنها ساقط است. (زیرا بندگان نمی دانند)



ترجمه آیت اللہی ؛ ج ۱ ، ص ۴۲۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح قد عرفت ان مدار التكليف على العقل و المعرفة و بحسبهما، فمن لا عقل له و لا معرفة له اصلا فلا تكليف عليه اصلا، و من عرف شيئا و حجب عنه شيء فالتكليف ثابت له بقدر ما عرف له و ساقط عنه بقدر ما حجب عنه.

شرح أصول الكافي ؛ ج ۴ ، ص ۳۶۱

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: موضوع عنهم. [ص ۱۶۴ ح ۳] أقول: أى خارج عنهم.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۴۰۹

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: روایت است از امام جعفر صادق علیه السلام گفت که: آنچه پنهان داشته الله تعالی از بندگانش مستضعف خود از ربوبیت، پس تکلیف به مقتضای آن فرو گذاشته شده از ایشان.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۵۹۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: أى من المعارف الدينية، كـبعض خصوصيات الربوبية، وخصائص النبوة والإمامة ممّا لا يحتاجون إليه فى الدين كسرّ محبة الله لأهل الخير، فإجراء الخير على يدهم؛ وسخط الله على أهل الشرّ، فإجراء الشرّ على يدهم، كما مرّ فى الثانى من باب السعادة والشقاء حيث قال عليه السلام فى آخره: «وهو سرّه تبارك وتعالى». وقال برهان الفضلاء سلّمه الله: «عن العباد» أى عن المستضعفين من العباد من ربوبيّته، فالتكليف بمقتضاه موضوع عنهم. وقال السيّد الأجلّ النائينى رحمه الله: «ما حجب الله عن العباد» أى ما لم يعرفوه. وبيانه ظاهر. ولعلّ معرفة الله سبحانه فى الجملة ليس ممّا حجبها الله عن عبد من عباده وإن كان حجاباً فبصنعه لا بصنع الله سبحانه؛ لأنّه سبحانه لم يحجبها عن أحد، بل أوضحها وأظهرها بدلائلها وإعطاء ما يكفى للوصول إليها، وإن لم يقع الوصول فمن جهتهم لا من حجبها سبحانه إيّاها عنهم. نعم، المعرفة على وجه الكمال ربّما يُقال بحجبها عن بعض النفوس الناقصة. وفى استناد هذا الحجب إليه سبحانه نظر. ويحتمل أن يكون المراد بقوله: «ما حجب الله عن العباد» ما لم يكن فى وسعهم وحُجبوا عنه بما من جانب الله، فيكون موضوعاً عنهم، كما فى الحديث الذى بعد هذا. انتهى. أقول: ملخص أقوال الأصحاب فى هذا الباب: أنّ الله تبارك وتعالى لا يكلف العباد بشيء ولا يحتجّ عليهم إلاّ بعد البيان والتعريف وإعطاء الوسع والطاقة وما به الاستطاعة؛

«لَيْتَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»

، فهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة. والمعيار العدل للفظن المتأمل في البيانات في هذا الباب تمييزه بين المعرفة الفطرية التي لا تكليف فيها أصلاً والمعرفة الدينية التي مناط التكليف، ولا تحصل إلا بالتعريف إذا أقبل وقبل فحيّ عن بيّنة، بخلاف من أنكر وأدبر فهلك عن بيّنة. والمستضعفون أيضاً مكلفون بقدر وسعهم، ولذا ثبت أن الله فيهم المشيئة في المؤاخذة والعفو عنهم. والله أعلم بالصواب.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ , ص ٤٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول. قوله: ما حجب الله عن العباد، وفي التوحيد علمه و ظاهره عدم تكليف العباد في التفكير في الأمور التي لم تبين لهم في الكتاب و السنة، وربما يحمل على ما ليس في وسعهم العلم به كأسرار القضاء و القدر و أمثالها، و على التقادير يدل على أن الجاهل بالحكم مع عدم التقصير في تحصيله معذور.

مرآة العقول ؛ ج ٢ , ص ٢٣٥

\*\*\*\*\*

## ٤- الحديث

٤٢٩ / ٤ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبَانَ الْأَعْمَرِ، عَنْ حَمَزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: قَالَ لِي: «اَكْتُبْ»، فَأَمَلِي عَلَى: «إِنَّ مِنْ قَوْلِنَا: إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ (٤) عَلَى الْعِبَادِ (٥) بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَّفَهُمْ، ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ (٦) رَسُولًا، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِمْ (٧) الْكِتَابَ، فَأَمَرَ فِيهِ

وَنَهَى (٨): أَمَرَ (٩) فِيهِ بِالصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ (١٠)، فَتَامَ (١١) رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ الصَّلَاةِ،

١٦٥ / ١

فَقَالَ: أَنَا أَنِيْمَكَ (١٢)، وَأَنَا أَوْقُظُكَ (١٣)، فَإِذَا قُمْتَ (١٤) فَصَلِّ؛ لِيَعْلَمُوا إِذَا أَصَابَهُمْ ذَلِكَ كَيْفَ يَصْنَعُونَ، لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ: إِذَا نَامَ عَنْهَا هَلَكَ (١٥)؛ وَكَذَلِكَ الصِّيَامُ، أَنَا أُمْرِضُكَ، وَأَنَا

ص: ٣٩٩

- 
- ١-١ . فى التوحيد: «علمه».
  - ٢-٢ . فى «ف ، بح» وحاشية «ج»: «على».
  - ٣-٣ . التوحيد ، ص ٤١٣ ، ح ٩ ، بسنده عن محمد بن يحيى العطار . تحف العقول ، ص ٣٦٥ الوافى ، ج ١ ، ص ٥٥٧ ، ح ٤٦٧ ؛ الوسائل ، ج ٢٧ ، ص ١٦٣ ، ذيل ح ٣٣٤٩٦ .
  - ٤-٤ . فى حاشية «ض»: «قد يحتج».
  - ٥-٥ . فى «ف»: «الخلق».
  - ٦-٦ . فى «ب»: «عليهم».
  - ٧-٧ . فى حاشية «ف»: «إليهم» . وفى المحاسن والتوحيد: «عليه».
  - ٨-٨ . فى «ب ، ج ، ف ، بح ، بف» وحاشية «بر ، بس» وشرح المازندراني : «عنه».
  - ٩-٩ . فى «بح» وحاشية «ج» والمحاسن: «وأمر».
  - ١٠-١٠ . فى حاشية «ف» والمحاسن والتوحيد: «والصوم».
  - ١١-١١ . فى حاشية شرح صدر المتألهين : «فى بعض أسفاره» . وفى التوحيد: «فأنام».
  - ١٢-١٢ . فى «بح ، بس ، بف» وحاشية «ف ، بر» وشرح المازندراني ومرآة العقول : «أنمتك».
  - ١٣-١٣ . فى «بس» وحاشية «ف» وشرح المازندراني : «أوقظتك».
  - ١٤-١٤ . فى التوحيد: «فاذهب» بدل «فإذا قمت».

۱۵-۱۵. فی شرح صدر المتألهین ، ص ۴۲۷ : «وقوله: ليس كما يقولون؛ إذا نام عنها هلك ، بدل بتقدير «أن» لجملة «إذا» وما بعده ، أى يعلموا أن ليس الأمر كما يزعمون، أو يتوهمون أنه إذا نام أحد عن صلاته فقد هلك واستحقَّ المقت والعذاب . أو كلام مستأنف مؤكِّد لما قبله. وقوله : وكذلك الصيام، من تتمّة قول الله».

أُصِحَّكَ (۱)، فَإِذَا شَفَيْتَكَ فَأَفْضِهِ».

ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «وَكَذَلِكَ إِذَا نَظَرْتَ فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ، لَمْ تَجِدْ أَحَدًا فِي ضَيْقٍ، وَلَمْ تَجِدْ أَحَدًا إِلَّا وَلِلَّهِ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ، وَلِلَّهِ فِيهِ الْمَسِيئَةُ، وَلَا أَقُولُ: إِنَّهُمْ مَا شَاؤُوا صَنَعُوا».

ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي وَيُضِلُّ». وَقَالَ (۲): «و(۳) مَا أَمُرُوا إِلَّا بِدُونِ (۴) سَعَتِهِمْ (۵)، وَكُلُّ شَيْءٍ أَمَرَ النَّاسَ بِهِ، فَهُمْ يَسْعُونَ لَهُ، وَكُلُّ شَيْءٍ لَا يَسْعُونَ لَهُ، فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ، وَلَكِنَّ (۶) النَّاسَ لَا خَيْرَ فِيهِمْ».

ثُمَّ تَلَا عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ» (۷) فَوَضِعَ عَنْهُمْ «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّلُوا لِيَتَحْمِلَهُمْ» (۸) قَالَ: «فَوَضِعَ عَنْهُمْ؛ لِأَنََّّهُمْ لَا يَجِدُونَ» (۹).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

حمزة بن طیار گوید: امام صادق (علیه السلام) بمن فرمود بنویس، سپس برایم املا کرد: از عقیده ماست که خدا نسبت بآنچه بیندگان داده و بایشان معرفی کرده احتجاج کند. بسوی ایشان پیغمبر فرستاده و برایشان کتاب نازل کرده که در آن امر فرموده و نهی نموده، بنماز و روزه امر فرموده (روزی بین الطلوعین در وادی معرس) پیغمبر (صلی الله علیه و آله) را از انجام نماز خواب ربود (و نماز

صبحش قضا شد) خدایش فرمود: من ترا بخواب برم و من ترا بیدار کنم هر وقت از خواب برخاستی نماز بخوان تا مردم بدانند اگر از نماز خوابشان ربود باید چه کنند، چنان نیست که ایشان گویند: چون پیغمبر از نماز خوابش ربود، هلاک گشت و هم چنین است موضوع روزه (خدای تعالی فرماید) من مریضت میکنم و من بهبودت میدهم. چون شفایت بخشیدم روزه را قضا کن، سپس امام صادق (علیه السلام) فرمود: همچنین در هر چیز (از اوامر خدا) که بنگری هیچ کس را در تنگی و فشار نمی بینی، کسی را نمی بینی جز اینکه خدا بر او حجت دارد و خدا را نسبت بکار او مشیت است، من نمیگویم مردم هر چه خواهند بکنند (چنان که تفویضی مذهب گوید) سپس فرمود: خداست که راه را نشان دهد و نشان ندهد (پس کار مردم بدست اوست و بخود واگذار نیستند) و باز فرمود: مردم بکمتر از طاقتشان مأمورند و نسبت بهر چه مأمورند توانائی دارند و هر چه از طاقتشان خارجست از عهده ایشان ساقط است ولی در مردم خیری نیست (زیرا ایشان پس از چنین منت و اتمام حجت و توسعه و سهولت ناسپاسی خدا کنند و در پرستش و طاعتش کوتاهی ورزند) سپس (آیه ۹۲ سوره توبه را که در باره جهاد است) تلاوت فرمود «بر ناتوانان و بیماران و کسانی که مالی ندارند تا انفاق کنند تکلیفی نیست» پس جهاد را از ایشان برداشت (و بعد از یک جمله فرماید) «بر نیکوکاران راه اعتراضی نیست و خدا آمرزنده و مهربانست و تکلیفی نیست بر کسانی که چون پیش تو آمدند که مرکوبشان دهی - گفתי چیزی ندارم که شما را بر آن سوار کنم-» پس از اینها هم که مرکوب نداشتند جهاد را برداشت.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۳۲

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- حمزة بن طيار گوید: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: بنویس، و برای من دیکته کرد که: از عقیده ما است که: خدا خلق خود را مسئول داند نسبت به آنچه به آنها داده و بدانها شناسانیده، سپس

رسولی به سوی آنها فرستاده و کتاب را بر آنها نازل کرده و در آن فرمان داده و غدقن کرده، فرمان به نماز و روزه داده و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را خواب از انجام نماز ربوده، و خدایش فرموده است: منم که تو را به خواب اندر کنم و منم که تو را بیدار می کنم و هر وقت که به خواب ماندی چون بیدار شدی نماز بخوان تا امت بدانند که چون بدین وضع برخوردند باید چه کنند، و روزه هم چنین است، من تو را بیمار سازم و من تو را به گردانم، چون به تو شفا دادم روزه خود را قضا کن. سپس امام صادق (علیه السلام) فرمود: همین طور در هر چیز که تأمل کنی کسی را در تنگنای نبینی و کسی را نیابی جز آنکه خدا بر او حجت دارد و خدا در او خواستی دارد و نمی گویم که بشر هر چه خواهد تواند کرد. سپس فرمود: به راستی خدا هم رهنمائی کند و هم گمراهی فراهم سازد، فرمود دستور ندارند جز کمتر از آنچه توانند، هر چه به مردم امر شده در خور طاقت و توان آنها است، هر چه را نتوانند از آنها برداشته است ولی مردمند که بی خیرند و بی سعادت. سپس این آیه را تلاوت کرد (۹۲ سوره توبه): «بر ناتوانان و بر بیماران و بر کسانی که هزینه سفر ندارند باکی نیست» جهاد را از آنها برداشت، «بر خوش کرداران راه سخنی نیست، و خدا بسیار آمرزنده و مهربان است و باز هم باکی نیست بر کسانی که چون نزد تو آیند تا آنها را بسیج کنی و وسائل جهاد به آنها بدهی» (بگویی بودجه نیست و با چشم گریان برگردند) فرمود: از آنان هم جهاد را برداشت زیرا هزینه نداشتند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۷۳

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- حمزه بن طیار گوید: امام صادق علیه السلام به من فرمود: بنویس، و برای من دیکته کرد که: از عقیده ماست که خداوند نسبت به آنچه که به بندگانش داده و به ایشان معرفی نموده، سپس رسولی به سوی آنها فرستاده و قرآن را بر آنها نازل کرده و در آن، امر و نهی کرد، بازخواست نموده و به نماز و

روزه فرمان داده و رسول خدا صلی الله علیه و اله را خواب، از انجام نماز ربوده، و خدایش فرموده است:

منم که تو را به خواب برم و تو را بیدار کنم و هر وقت که به خواب ماندی چون بیدار شدی نماز را بخوان تا امت بدانند که چون چنین وضعی برایشان پیش آید چه کنند و روزه هم چنین است (که خداوند فرماید)

من بیمار می‌کنم و سپس بهبودت می‌بخشم و چون بهبودی یافتی روزه خود را قضا کن.

سپس امام صادق علیه السلام فرمود: همین طور در هر چیزی که تأمل کنی کسی را در تنگنای نبینی و کسی را نیابی جز آنکه خدا بر او حجت دارد و خدا در او خواسته ای دارد و نمی‌گویم که بشر هر چه را که خواهد بکند (مانند مذهب تفویض).

سپس فرمود: به راستی خداست که رهنمائی می‌کند و هم گمراه می‌سازد، مردم به کمتر از طاقتشان مأمورند و هر چه به مردم دستور داده شده در خور طاقت و توان آنهاست و هر چه را نتوانند از آنها برداشته است ولی در مردم چیزی نیست.

سپس این آیه را تلاوت کرد: بر ناتوانان و بر بیماران و بر کسانی که هزینه سفر ندارند باکی نیست (توبه/۹۳)

جهاد را از آنها برداشت، سپس فرماید بر خوش کرداران راه سخنی نیست، و خدا بسیار آمرزنده و مهربان است و باز هم باکی نیست بر کسانی که چون نزد تو آیند تا آنها را بسیج کنی و وسائل جهاد به آنها بدهی (بگویی بودجه نیست و با چشم گریان برگردند) فرمود: از آنان هم جهاد را برداشت زیرا هزینه نداشتند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۲۹



\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح قوله عليه السلام: ان الله يحتج على العباد...الى قوله:بالصلاة و الصيام، يعنى: ان الله يكلف عباده بحسب ما اعطاهم من القوة و اتاهم من المعرفة اما بلا واسطة كما للانبياء و الاولياء عليهم السلام بالوحى و الالهام او بواسطة ارسال الرسول إليهم و انزال الكتاب عليهم، فامرهم فيه بحسنات تنفعهم فى الدنيا و تسعدهم فى الآخرة و نهاهم عن سيئات تضرهم فى الدنيا و تشقيهم فى الآخرة، ثم لم يضيق عليهم فى شىء منها فقد امرهم فى الكتاب بفعل الصلاة و الصيام ثم وسع عليهم و لم يكلفهم الا دون الوسع و لم يؤاخذهم بما لهوا عنه و ناسوا، حتى انه وقع النوم عن الصلاة من اشرف الخلق بفعل الله تعالى. لما مر ان النوم و اليقظة ليسا بفعل العبد و انما فعل ذلك توسعة و تسهيلا على العباد اذا اصابهم ذلك او نحوه فى صلاة او صيام و إليه اشار بقوله عليه السلام:فنام رسول الله صلى الله عليه و آله عن الصلاة فقال:اي قال تعالى فى الحديث القدسى او بلسان جبرئيل عليه السلام او نحو اخر:انا أنيمك و انا اوقظك فاذا قمت،اي عن النوم الذى استوعب وقت اداء الصلاة،فصل قضاء ليعلموا اذا اصابهم ذلك كيف يصنعون. و قوله:ليس كما يقولون اذا نام عنها هلك، بدل بتقدير «ان» لجملة «اذا» و ما بعده،اي ليعلموا ان ليس الامر كما يزعمون او يتوهمون انه اذا نام احد عن صلاته فقد هلك و استحق المقمت و العذاب، او كلام مستأنف مؤكد لما قبله. و قوله:و كذلك حكم الصيام، من تنمة قول الله،اي و كذلك حكم الصيام اذا فات بمرض و نحوه مما ليس للعبد فيه اختيار لانه من فعل الله المختص به،فاذا زال المانع يجب القضاء كما قال:انا امرضك و انا اصحك فاذا شفيتك فاقضه،اي فى ايام اخر غير ايام المرض و نحوه كالسفر و هذا كما فى الكتاب الالهى:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ  
وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ . و اعلم ان الامة اختلفوا فى المرض المبيح للافطار فقال بعضهم: مطلق  
المرض مبيح للافطار، حتى ان ابن سيرين افطر فليل له، فاعتذر بوجع اصبغه و قال: مالک و قد سأل  
الرجل يصيبه الرممد الشديد او الصدع المضر و ليس به مرض يضجعه فقال: انه فى سعة من الافطار  
و قال: الشافعى لا يفطر حتى يجهد الجهد غير المتحمل، و الاصح عند فقهاءنا رحمهم الله انه ما  
يخاف فيه الزيادة او عسر البرء. و اما السفر: فاحكامه المذكورة فى الكتب الفقهية. و قوله: و كذلك اذا  
نظرت فى جميع الاشياء لم تجد احدا فى ضيق، اى و كذلك فى جميع التكاليف الالهية لم تجد  
احدا فى عسر او شدة. و قوله: و لم تجد احدا الا و لله عليه الحجة و لله فيه المشيئة، اى و لذلك لو  
نظرت فى كل شىء لم تجد احدا ممن يوعد عليه بعذاب الا و لله عليه الحجة، لانه عصاه فى اوامره  
و نواهيه التى كانت دون وسعه و طاقته، و مع ذلك لله فيه المشيئة ان شاء يعاقبه على سيئاته و ان شاء  
يتجاوز عنه و يعفو عن ذنوبه ما خلا الكفر و العدوان و ان كانت كبيرة، لا كما يقوله المعتزلة من  
وجوب تخليد اهل الكبائر من الموحدىن فى النار، و انما يخلد المشرك فى النار اذ ليس فى نفوسهم  
قابلية الخروج من النار و الدخول فى الجنان و الا لاخرجهم منها بعد انتهاء مدة العذاب الذى انما  
يكون الغرض الاصلى فيه التطهير و التهذيب لا الايلام و التعذيب. و قوله: لا اقول انهم ما شاءوا  
صنعوا، اى و لا يتوهمن من قوله: ان الله لم يضيق على عباده فيما امرهم و نهاهم، و ان له المشيئة فى  
اهل المعاصى و اصحاب الكبائر انه فوض إليهم امرهم بحيث كلما شاءوا صنعوا من غير مؤاخذة  
عليهم، او المعنى انه لا يتوهمن من جملة ما قلت ان للعبد اختيارا تاما بحيث ما يشاء يصنع من  
افعاله الصادرة عنه كما يقوله القدرية، و قوله: ان الله يهدى و يضل، اوفق بهذا المعنى. و سيجىء  
احاديث فى باب ان الهداية و الضلال من الله عز و جل و مع ذلك فله الحجة على العباد فى تعذيبهم  
او تنعيمهم، لان هدايته و اضلاله اياهم لا يوجبان الجبر عليهم و سلب الاختيار عنهم كما يقوله  
الجبرية. و كأنه للاشارة الى ما ذكرنا قال: و اما امرؤ الا بدون سعتهم و كل شىء امر الناس به فهم  
يسعون له و كل شىء لا يسعون له فهو موضوع عنهم و لكن الناس لا خير فيهم، يعنى و ان كان  
الهدى و الضلال و التوفيق و الخذلان كلها من قبل الله على حسب قضائه و قدره، و لكن لا يأمرهم

ولا ينهاهم الا بما يقدرون عليه ويسعون له، وما لا يقدرون عليه ولا يسعون له فهو موضوع عنهم، اى التكليف بذلك ساقط عنهم فلهم الاختيار فيما يطيعون و يسعون و يعصون ،فاذا اطاعوا اطاعوا بإرادتهم و اختيارهم و اذا عصوا الله عصوه لا باضطرارهم و لكن الناس اكثرهم ممن لا خير فيهم فيتبعون الشهوات و يسلكون بإرادتهم سبيل الباطل و طاعة الشيطان و ينحرفون عن سبيل الحق و طاعة الله و رسوله صلى الله عليه و آله. ثم تلى آيات قرآنية دالة على ان التكاليف الالهية لم تقع الاعلى وجه السهولة و اليسر و ان الغرض منهما انسياق العباد الى ما فيه خيرهم و صلاحهم لان الله غفور رحيم، و لاجل ذلك قال النبي صلى الله عليه و آله: بعثت بالشرعية السهلة المعاء. باب الهداية انها من الله عز و جل و هو الباب الرابع و الثلاثون من كتاب التوحيد و باحاديثه يختم هذا الكتاب و هى أربعة احاديث:

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٣٦٤

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: فأملى علىّ. [ص ١٦٤ ح ٤] أقول: الاملاء أن يقول أحد شيئاً ويكتبه آخر. قال عليه السلام: ثمّ. [ص ١٦٤ ح ٤] أقول: بفتح الثاء المثلثة بمعنى هناك وهو للتباعد بمنزلة «هنا» للتقريب، والمراد فى الدنيا باعتبار الاحتجاج فى الآخرة أيضاً. قال عليه السلام: وأنزل. [ص ١٦٤ ح ٤] أقول: لما كان الإنزال على النبىّ للتبليغ إليهم، قال: «عليهم» وأيضاً يجوز أن يكون من قبيل نسبة شىء متعلق بواحد من جنس إلى ذلك الجنس كما فى قوله: «ومادّته الملائكة». قال عليه السلام: أنا أمرضك. [ص ١٦٥ ح ٤] أقول: استيناف لبيان أنّ حال الصوم مع المرض كحال الصلاة من النوم، وكلاهما من باب الإفعال على صيغة المعلوم من المضارع المتكلم. ثمّ إنّ لتضمنة هذا الخبر أنّ الصحّة والمرض فعلان لله تعالى قال الرئيس فى الفصل الأوّل من القانون فى تعريف الصحّة: «إنّها ملكة أو حال يصدر عنها- أى لأجلها وبواسطتها- الأفعال عن محلّها الموضوعة هى فيها سليمة»، وإنّما لم يكتف فيه

بذكر الحال أو الملكة فقط تنبيهاً على أنها قد تكون راسخة وقد لا تكون كذلك، وهذا تعريف شامل لصحة الإنسان وسائره، وما ذكره الفاضل الرازي من أنه شامل لصحة النبات يباه ذكر الملكة أو الحال إذ هي قسم من الكيفيات النفسانية، وهي غير موجودة في النبات. اللهم إلا أن يقال: إن مراده من الملكة أو الحال الكيفية أو غيرها أو مراده من النفس في تعريف الملكة أو الحال ما هو شامل للنفس الحيوانية والنباتية، وكلاهما خلاف ما وقع عليه الاصطلاح. وربما تخصص الصحة بصحة الحيوان أو الإنسان فيقال: الصحة كيفية لبدن الإنسان أو الحيوان، إذ كل ذلك وقع في عبارة الرئيس. أما الأول، فقد عرفت موضعه. وأما الثاني، فقد ذكر في الفصل الثاني من المقالة السابعة من قاطيغوريا الشفاء فإنه قال: الصحة ملكة في الجسم يصدر عنها أي لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي، وكأنه إنما لم يذكر إما لأن فيها اختلافاً، وإما لعدم الاعتداد بها. وأما الثالث، فقد ذكر في الفصل الثاني من التعليم الأول من كتاب القانون حيث قال: الصحة هيئة بها يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سالمة. وأورد الفاضل الرازي هاهنا شكوكاً: منها: أن المناسب أن يقدم الحال على الملكة لتقدمها في الحدوث. وأجيب عنه بأن ذلك لشرفها عليها باعتبار رسوخها أو لكونها أغلبه منها في الصحة، أو لأنها لم يقع الاختلاف في كونها صحة بخلاف الحال، أو لأنها غاية الحال، وهي متقدمة عليها تقدماً بالعلية. ومنها: أن في الحد اضطراباً؛ إذ قوله: «تصدر عنها الأفعال» مشعر بأن المبدأ هي تلك الملكة أو الحال. وقوله: «من الموضوع» مشعر بأنه البدن واجب عنه بوجهين: أحدهما: أن هذه الكيفية مبدأ فاعلي والموضوع مبدأ قابل، والمعنى: كيف يصدر عنها الأفعال الكائنة من الموضوع الحاصلة هي فيه. وثانيهما: أن الموضوع فاعل، والصحة واسطة، والمعنى: لأجلها أو بواسطتها يصدر عنها الأفعال من الموضوع، والحقيقة أن القوى الجسمانية لا يصدر فيها أفعالها إلا بشركة من موضوعاتها. والمراد أن الصحة علة لصيرورة البدن مصدراً للفعل السليم كما أشرنا إليه، وهذا معنى واضح. ومنها: أن السليم هو الصحيح، فالتعريف به دوري. وأجيب عنه بأن المراد من السلامة صحة الأفعال، وهي محسوسة، وصحة البدن غير محسوسة، فعرف الثاني بالأول لكونه أجلى، فلا إشكال. وأما المرض، فهو ملكة أو حال مضاد للصحة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمة. وذكر في مواضع من

الشفاء أنّ المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدم-لست به أعنى من حيث هو مزاج أو ألم-هذا مشعر بأنّ المرض عدم ملكة للصحة. ووجه التوفيق هو أنّ عند الصحة يحدث هيئة هي مبدأ لسلامة الأفعال تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة أخرى، فإن جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الأولى وزوالها، فبينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق، ويقال:التضادّ بحسب الشهرة؛ لأنّ المشهور أنّ الضدّين أمران لا يجتمعان في محلّ واحد من جهة واحدة. واعترض عليه الفاضل الرازي بأنّهم اتفقوا على أنّ إحساس الأمراض المفردة ثلاث:سوء المزاج، وسوء التركيب، وتفرّق الاتّصال، والأول من الكيفيّات المحسوسة، والثاني من الانفعاليّات، والثالث إمّا مقدار أو وضع أو عدد أو شكل أو انسداد مجرى نحيل بالأفعال وليس شيء منها داخلاً تحت الحال والملكة، فلا يكون المرض حالاً أو ملكة. والجواب عنه بعد تسليم كون التضادّ بين الصحة والمرض حقيقياً أنّ المقصود أنّه كفيّة نفسانيّة يحصل عنده هذه الأمور، وينقسم باعتبارها، وهذا معنى ما قيل:إنّها منوّعات أُطلق عليها اسم الأنواع، فمن قسّم المرض إلى هذه الثلاثة وعرفّ الصحة باعتدال المزاج أو المزاج المعتدل، قد تسامح بجعله الصحة والمرض من المحسوسات؛ إذ هما من الكيفيّات النفسانيّة. ثمّ اعلم أنّهم اختلفوا في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض لا في ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة والمرض كالعلم والقدرة، بل في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن أنّه صحيح أو مريض، فأثبتها جالينوس فيمن يكون ببعض أعضائه آفة، أو من يمرض مدّة كالشتاء، ويصحّ مدّة كالصيف. واعترض عليه الرئيس بأنّ مبنى ذلك على إهمال شرط التقابل بين الصحة والمرض؛ لأنّ العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليماً، أو لا يكون كذلك، فلا يتصوّر واسطة. ثمّ قال:إن فسّرهما مفسّر واعتبر فيهما شرائط أخر كأن يذكر في حال الصحة سلامة جميع الأفعال ليخرج عنه سالم البعض، ومن كلّ عضو ليخرج عنه من كان بعض أعضائه مأوفاً، وفي كلّ وقت ليخرج عنه من يصحّ ويمرض مدّة، وأن لا يكون هناك استعداد يقتضى سهولة الزوال ليخرج عنه الناقه والشيخ والطفل، ويذكر في حدّ المريض آفة الجميع أي آفة جميع الأحوال في جميع الأوقات ليخرج عنه هذه الأمور المتقدّمة من حدّ المريض أيضاً كانت بينهما واسطة للناهقين والأطفال والمشايخ، وإلا فلا يكون بينهما واسطة إلاّ أنّ النزاع حينئذٍ

يصير لفظياً. قال قدس سره: إنهم ما شاؤوا. [ص ١٦٥ ح ٤] أقول: من دون توقّفه على إذن من الله، يعنى ليسوا مستقلّين فى القدرة، وهذا، إبطال للتفويض بالمعنى الثانى. قال: ثمّ قال. [ص ١٦٥ ح ٤] أقول: استيناف لبيان قوله: «ولله فيه المشيئة» أى يوافق ويخذل من دون جبر. ومن الجائز أن يكون المراد بخلق السعادة من دون جبر كما تقدّم فى باب السعادة والشقاوة من الأحاديث. تفصيله: أن الهدى قد يكون لازماً، وهو حينئذٍ بمعنى الاهتداء الذى هو وجدان طريق توصل إلى المطلوب، ويقابله الضلال الذى هو فقدان طريق يوصل إلى المطلوب. وقد يكون متعدّياً، ومعناه حينئذٍ الدلالة على طريق الحقّ، والإشارة إليه، ويقابله الإضلال الذى هو الدلالة على خلافه، مثل «ضلّنى فلان عن الطريق». وقد يستعمل فى الدعوة إلى الحقّ كقوله تعالى:

«إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»

وقوله تعالى:

«وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ

-أى دعوناهم-

فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى»

أى على الاهتداء، أو بمعنى الإبانة كقوله فى حقّ المهاجرين والأنصار:

«سَيَهْدِيهِمْ وَيُصَلِّحُ بِالْهَمِّ». وقيل: معناه الإرشاد فى الآخرة إلى طريق الجنّة، ويستعمل الإضلال فى معنى الإضاعة والإهلاك كقوله تعالى:

«فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ»

، ومنه:

«أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ»

أى هل كنا. وقد يسندان مجازاً إلى الأسباب كقوله تعالى:

«إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ»

وقوله تعالى:

«رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضَلَّنَ كَثِيرًا»

وإن هذه معانٍ ليس فيها نزاع كثير، إنما النزاع في آيات وأحاديث مشتملين على نسبة الهداية والإضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة إلى الله تعالى كقوله:

«وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»

؛

«إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ

اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»

؛

«فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا»

؛

«مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ»

؛

«إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتَكَ تَضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ»

؛

«يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا»

؛

«خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ»

؛

«بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ»

؛

«وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ»

؛

«وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ»

فذهبت الأشاعرة إلى أن معناها هو خلق الإهتداء والضلال [و] الطبع والختم، وذلك لذهابهم إلى أنه تعالى هو الخالق، وليس للممكنات خالق سواه فعدّ نسبة كلّ ممكن إليه نسبة المخلوق إلى خالقه، ونسبته إليها نسبة الخالق إلى المخلوق، وإنّما عبّر عن خلقها بها. وأمّا المعتزلة، فقد ذهب بعضهم - ومنهم الكعبي - إلى أن الهداية هي الدلالة الموصلة إلى البغية، أو الإرشاد إلى طريق الحقّ، وبيانه بنصب الأدلّة، ومنح الألفاظ، أو الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنّة، والإضلال وغيره من الختم والطبع والأفعال بمعنى الإهلاك والتعذيب. ثمّ إنّ خاتم المحصّلين في التجريد أشار إليه بقوله: والإضلال إشارة إلى خلاف الحقّ وفعل الضلالة والإهلاك، والهدى مقابل له، والأولان



لقبحهما منتفیان عنه تعالی . فما ورد فی الآیات من إسناد الإضلال إلیه تعالی إنما یكون بالثالث من معانیه . وأما الهدی الذی هو إشارة إلی الحقّ وفعل الهدایة وعدم الإهلاک، فهو صحیح الإسناد إلیه تعالی بمعانیه کلّها . وذهب ما عدا هذا البعض منهم إلی أنّ المراد منه منع الإخلاص الموجب لقبول العمل .

الحاشیة علی اصول الکافی ؛ ج ۱ ، ص ۴۱۳

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی] :

شرح: بیان ما آتاهم وَعَرَفَهُمْ شد در شرح حدیث اوّل باب سی و دوم. ثُمَّ برای تراخی است و این اشارت است به این که احتجاج به «ما آتاهم وَعَرَفَهُمْ» احتجاج به حجت باطنه است که عقل است ؛ و احتجاج به رسل، احتجاج به حجت ظاهره است و آن، بعد از عقل است به زمانی. و گذشت «در کتاب العَقْلِ» در حدیث دوازدهم باب اوّل که: «یا هِشَامُ، إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ ؛ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً» تا آخر. یعنی: روایت است از حمزة بن طیّار، از امام جعفر صادق علیه السّلام، حمزه گفت که: امام گفت مرا که: بنویس، پس خواند بر من تا نویسم که: به درستی که از جمله سخن ما اهل بیت پیغمبر این است که: الله تعالی، حجت گرفته بر بندگان غیر مستضعف خود به این که داده ایشان را و شناسانیده به ایشان بعد از آن فرستاده سوی ایشان رسول را و فرود آورده بر ایشان کتاب را، پس امر کرده ایشان را در آن کتاب به طاعت و نهی کرده از معصیت. اصل: «أَمَرَ فِيهِ بِالصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ، فَتَمَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ الصَّلَاةِ، فَقَالَ: أَنَا أُنِيمُكَ، وَأَنَا أُوقِظُكَ، فَإِذَا قُمْتَ فَصَلِّ؛ لِيَعْلَمُوا إِذَا أَصَابَهُمْ ذَلِكَ كَيْفَ يَصْنَعُونَ، لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ: إِذَا نَامَ عَنْهَا هَلَكَ؛ وَكَذَلِكَ الصِّيَامُ، أَنَا أَمْرُضُكَ، وَأَنَا أَصِحُّكَ، فَإِذَا شَفَيْتَكَ فَأَقْضِهِ» . . شرح: مقصود از این فقرات تا آخر حدیث، این است که: الله تعالی در اوامر و نواهی سختگیری نکرده و مستضعفان را معذور داشته و به این سبب، حجت او بر عاصیان تمام شده. فَتَمَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ الصَّلَاةِ اشارت است

به آنچه می آید در «کِتَابُ الصَّلَاةِ» در حدیث نهم باب دوازدهم که «بَابُ مَنْ نَامَ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ سَهَا عَنْهَا» است که به سبب خواب، نماز صبح را در وقتش نکرده. لِيَعْلَمُوا متعلق است به نَامَ تا آخر، پس «لِيَعْلَمُوا» تا هَلَكَ، جمله معترضه است و کلام امام است میان کلام الهی. یعنی: مثلاً امر کرده در کتاب خود به نماز و روزه، پس خوابید رسول الله صلی الله علیه و آله و غافل شد از نماز، پس گفت الله تعالی او را که: من می خوابانم تو را و من بیدار می کنم تو را، پس چون برخیزی از خوابی که در آن خواب، نماز فوت شده باشد، پس قضا کن؛ اینها همه شد تا مردمان دانند چون برخورد ایشان را آن فوت نماز، که چه بایدشان کرد؛ نیست چنانچه مردمان جاهل می گویند که: چون کسی به خواب، ترک نماز کرده باشد، عاصی خواهد بود. و همچنان است روزه؛ من بیمار می کنم تو را در ماه رمضان و من صحیح می کنم تو را، پس چون شفا دهم تو را، پس قضا کن روزه را. اصل: ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَكَذَلِكَ إِذَا نَظَرْتَ فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ، لَمْ تَجِدْ أَحَدًا فِي ضَيْقٍ، وَلَمْ تَجِدْ أَحَدًا إِلَّا وَلِلَّهِ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ، وَلِلَّهِ فِيهِ الْمَسِيئَةُ». . شرح: بعد از آن گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: و همچنان است چون نظر کنی در جمیع چیزها- به معنی امرها و نهی ها- نمی یابی هیچ کس را در تنگی، به معنی اکتفا در تکلیف به اصل قدرت، بی وسعت در قدرت؛ و مَعَ هَذَا نمی یابی هیچ کس از مکلفان را مگر آن که حجت الهی بر او تمام شده. و مر الله تعالی را در هر کس خواهشی هست؛ به معنی این که عمل بر وفق حجت الهی و ترک آن به خواست الهی است، چنانچه گذشت در باب بیست و پنجم. اصل: «وَلَا أَقُولُ: إِنَّهُمْ مَا شَأُونَا صَنَعُوا». ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي وَيُضِلُّ». . شرح: مقصود، دفع توهمی است که ناشی از حکم به وسعت در قدرت بندگان می شود که مبادا کسی توهم تفویضِ اوّل یا دوّم معتزله کند، که مذکور شد در شرح عنوان باب سی ام. یعنی: و نمی گویم که: بندگان آنچه خواسته باشند پیش از وقت فعل، البته می کنند، تا تفویضِ دوّم معتزله لازم آید. بعد از آن گفت از برای دفع توهم تفویضِ اوّل معتزله که: به درستی که الله تعالی توفیق می دهد و خذلان می کند. اصل: وَقَالَ: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا بِدُونِ سَعَتِهِمْ، وَكُلُّ شَيْءٍ أَمْرَ النَّاسِ بِهِ، فَهُمْ يَسْعُونَ لَهُ، وَكُلُّ شَيْءٍ لَا يَسْعُونَ لَهُ، فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ، وَلَكِنَّ النَّاسَ لَا خَيْرَ فِيهِمْ». . شرح: بعد از دفع توهم،

باز بر سر بیان وسعت در قدرت رفت. النَّاسُ به معنی «أَكْثَرُ النَّاسِ» است و اشارت است به سوره  
»:

وَ الْعَصْرِ \* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ

«و امثال آن. یعنی: و امام گفت که: و مردمان مأمور نشده اند مگر به کمتر از آنچه وسعت در قدرت  
بر آن دارند. و هر چیز که مأمور شده اند مردمان به آن، پس ایشان وسعت دارند آن را. و هر چه وسعت  
ندارند آن را، تکلیف به آن برطرف است از ایشان؛ و لیک اکثر مردمان خیری نیست در ایشان. اصل:  
ثُمَّ تَلَا عَلَيْهِ السَّلَامُ:»

لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَ لَا عَلَى الْمَرْضَى وَ لَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ  
«فَوُضِعَ عَنْهُمْ»

مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ \* وَ لَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ

«قَالَ: «فَوُضِعَ عَنْهُمْ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يَجِدُونَ».. شرح: در سوره توبه چنین است:»

لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَ لَا عَلَى الْمَرْضَى وَ لَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَ  
رَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ \* وَ لَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا  
أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ

«: نیست در ترک جهاد بر ضعیفان در قدرت-مثل به غایت پیر و بی سردار و کور-و نه بر بیماران و  
نه بر جمعی که نمی یابند مالی که صرف نفقه خود کنند، گناهی، اگر اخلاص و رزند در ایمان برای  
الله تعالی و رسولش؛ چه نمی باشد بر نیکوکاران هیچ راه اعتراضی؛ و حال آن که الله تعالی آمرزنده  
و مهربان است بعضی بندگان را، چه جای نیکوکاران. و نمی باشد راه اعتراضی بر جمعی که چون آیند  
نزد تو تا سوار کنی ایشان را و به جهاد شتابند، گویی: نمی یابم آنچه را که سوار کنم شما را بر آن،

برمی گردند از نزد تو بر حالی که چشم های ایشان اشک ریزان است از آزرده گی این که نمی یابند چیزی را که نفقه خود کنند و پیاده به جهاد می آیند. مخفی نماند که حذف»

إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ

«شده در حدیث، تا اشعار شود به این که»

وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا

«عطف است بر»

مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

«نه بر سابق آن. و می تواند بود که اشعار به این نیز باشد که: صدر آیت دوم:»

مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

«است نه آنچه مشهور است که»

وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا

«باشد. و در این آیت، اشعار به این هست که: طایفه آخر، محسنین نیستند. و می تواند بود که برای شائبه ترک رضا به قضا باشد. یعنی: بعد از آن، برای تقویت مضمون «وَكُلُّ شَيْءٍ لَّا يَسْعُونَ لَهُ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»، خواند»

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ

«تا آخر را. و گفت که: پس برطرف کرده شده تکلیف به جهاد از ایشان. و خواند:»

## مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

«تا آخر را؛ گفت که: پس بر طرف شده تکلیف به جهاد از ایشان برای این که ایشان چیزی نمی یابند که نفقه کنند.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۶۰۰

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (اكتب) إن كسر الهمزة أولى من فتحها، لمكان الكتابة فنقل باللفظ لا بالمعنى فقط. (بما آتاهم) من الاختيار، وما به الاستطاعة. (وعرفهم) بالحجج والكتب. «ثم» فى (ثم أرسل) بمنزلة الفاء البيانية؛ إذ التعريف لتحصل المعرفة الدينية لمن أقبل وقبل، إنما هو بإرسال الرُّسل وإنزال الكتب. (فنام رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصلاة) صلاة الفجر فى منزل من منازل غزوة من غزواته. فى بعض النسخ بزيادة: «فى بعض أسفاره» بعد «عن الصلاة». (فقال: أنا أنيمك) عند اضطرابه صلى الله عليه وآله بعد اليقظة. فى بعض النسخ- كما ضبط برهان الفضلاء-: باتصال «يصنعون» بقوله: «وكذلك الصيام» من دون توسط «ليس كما يقولون إذا نام عنها هلك». «شفاه الله» كضرب. (ولله فيه المشيئة) أى فى المواقفة والعفو، قال الله تعالى فى سورة النساء:

«وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»

بعد إتمام الحجّة وتقدير المحتجّ عليه. (ولا أقول) أى كالمفوضة (إنهم ما شاؤوا صنعوا) يعنى بل أقول- كما مرّ مراراً-: إنّه سبحانه علم ما يصدر عنهم باختيارهم فشاء أن يشاؤوا إمّا الخير على التوفيق وإمّا الشرّ على الخذلان.

«وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»

، إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَحِبُّهُ وَيُضِلُّ مَنْ يَبْغِضُهُ. (وما أمروا إلاّ لبدون سعتهم) أى دون قدر طاقتهم فضلاً عن قدر طاقتهم . (فهم يسعون له) وفوقه تفضلاً وأتميةً للحجة. (ولكن الناس لا خير فيهم) يعنى غير الفرقة الناجية من البضع والسبعين فى هذه الأمة، لا خير فيهم فى علمه تعالى بأنهم لا يختارون- وسرّبهم مخلى- إلاّ الكفر، وضلالهم إنّما هو بعد هدايتهم بالمعجزات وبيّنات الآيات، فخلق الكفر فى فاعل الكفر لا ينافى العدالة، ولا يسأل عن التفصيل فيه، مع أنّه لو شاء لهداكم أجمعين، والله لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون، وما لأهل ولاية الله ومحبته وللسؤال عن وجه محبته لهم وسخطه على أعدائهم. وشغل الشكر على نعمة الولاية والتبرى ولو استوعب مدّة العمر لا يخرجهم عن التقصير، فافهم واشكر ولا تسأل عمّا نصّ الإمام عليه السلام بأنّه سرّ من أسرار الله تبارك وتعالى كما فى الثانى من الباب الثامن والعشرين. (ما ينفقون) فى سبيل الله، أو خصوص الجهاد. و«الخرج»: الضيق والإثم. «فوضع عنهم» أى الجهاد. «ما على المحسنين من سبيل». قيل: لنية الخير. وإنّما يثيب الله عباده بالنيّات. (لتحملهم) أى على الرواحل للجهاد، والآية فى سورة التوبة هكذا:

«لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلا عَلَى الْمَرْضَى وَلا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ما على الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَلا على الَّذِينَ إِذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لا أَجِدُ ما أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا ما يُنْفِقُونَ». قال برهان الفضلاء: عدم ذكره عليه السلام قوله تعالى:

«إِذا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ»

إيماء إلى أنّ

«وَلا على الَّذِينَ»

عطف على

«مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ»

لا على سابقها، أو للإيماء إلى أن صدر الآية الثانية هو

«مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ»

لا

«وَلَا عَلَى الَّذِينَ»

كما هو المشهور. قال السيّد الأجلّ النائني رحمه الله: الظاهر أن المراد بما آتاهم وعرفهم هنا معرفة الله سبحانه التي عرفها للعباد بإظهار الدلائل الواضحة الدالّة عليها، يرشدك إليه قوله: «ثم أرسل»؛ فإنّ إرسال الرسول إنّما يتأخّر عن هذا التعريف. وما بعد ذلك في هذا الحديث من قوله: «ثم أرسل إليهم» لبيان أن لا تضيّق على العباد فيما أمروا به، ثم عمّم نفى التضييق عليهم في جميع ما كُلفوا به إتياناً وتركاً. وفيه إشارة إلى نفى الجبر. وقوله: «ولله عليه الحجّة كالدليل عليه؛ فإنه لا حجّة على المجبور، لكن لكونه معذوراً.» (ولله فيه المشيئة) إشارة إلى نفى القدر، وأنّ كلّ ما يكون من العبد بمشيئة الله. «ولا أقول: إنهم ماشاؤوا صنعوا» - سواء كان على وفق مشيئة الله أو لم يكن - تصريح بنفى القدر. «إنّ الله يهدي ويضلّ» دليل على كون الكلّ بمشيئة الله. «وما أمروا إلاّ بغيرهم» أي لم يكلفهم بمنتهى سعتهم بل كلفوا بما لم يصل إليه، وفوقه مراتب من السعة. «وكلّ شيء أمر الناس به فهم يسعون له، وكلّ شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم» غير مطلوب منهم فما لم يقع من المأمور به ليس لأنّهم لا يسعون له؛ بل لأنّهم لا خير فيهم. انتهى. وفي أول بيانه ما فيه بإقراره؛ فإنّ المعرفة الفطريّة التي فطر الله الناس عليها، وحاصلة لكلّ ذى شعور وإدراك بشواهد الربوبيّة من السماء والأرض وغيرهما من عجائب الصنائع وغرائب الآثار إنّما هي قبل البيان والتعريف الموجب لحصول المعرفة الدينيّة إذا أقبلوا وقبلوا. فحمل «ثم» على ما قلنا أولى. وحمل برهان الفضلاء أيضاً على التعقيب والتراخي بعد حمله «العباد» على غير المستضعفين. وقد عرفت ما فيه. وقال الفاضل الإسترابادي رحمه الله بخطّه: ثمّ أرسل إليهم رسولاً؛ إرسال الرّسل بعد تعريف نفسه جلّ جلاله.

«ولا أقول إنهم ما شأؤوا صنعوا» معنى الأمر بين الأمرين أنهم ليس كذا بحيث ما شأؤوا صنعوا، بل فعلهم معلق على إرادة حادثة متعلقة بالتخلية أو بالصرف. وفي كثير من الأحاديث أن تأثير السحر موقوف على إذنه تعالى، وكان السرّ في ذلك أنه تعالى قال: لا يكن شيء من طاعته أو معصيته أو غيرهما - كالأفعال الطبيعيّة - إلا بإذن جديد مني، فيتوقف حينئذٍ كلّ حادث على الإذن توقف المعلول على شرطه، لا توقفه على سببه. والله أعلم. ويفهم من كثير منها أن التخلية في المعاصي إنما يكون في آن المعصية لا قبلها. «إن الله يهدي ويضلّ» يجيء في باب ثبوت الإيمان: أن الله خلق الناس كلّهم على الفطرة التي فطرهم عليها، لا يعرفون إيماناً بشريعة ولا كفراً بجحود، ثم بعث الله الرّسل يدعو العباد إلى الإيمان به، فمنهم من هدى الله ومنهم من لم يهده الله. وأقول: هذا إشارة إلى الحالة التي سمّتها الحكماء العقل الهيولاني. وأقول: معنى الضالّ هو الذي انحرف عن صوب الصواب والثواب، ولما لم يكن قبل إرسال الرّسل وإنزال الكتب صوب صواب امتنع حينئذٍ الانحراف عنه، ولما حصل أمكن. فيكون الله تعالى سبباً بعيداً في ضلالة الضالّ. وهذا هو المراد من قوله عليه السلام: «يضلّ». انتهى. أراد بقوله - في أول بيانه بعد تعريف نفسه جلّ جلاله - : أن إرسال الرّسل إنما هو بعد تعريف نفسه جلّ جلاله، بطائفة من شواهد ربوبيّته الدالّة على نفى حدّ التعطيل حسب لیتلائم فقرات بيانه إن شاء الله تعالى.

الهدايا لشيعّة أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٩٥

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسي]:

: حسن موثق. قوله عليه السلام: اكتب، يدل على استحباب كتابة الحديث و لعل الأمر هنا للاعتناء بشأن ما يمليه لئلا ينسى شيئاً منه، و الإملاء الإلقاء على الكاتب ليكتب، و أصله من المضاعف فأبدل الثاني ياء، كما قال تعالى على الأصل:

وَ لِيُمَلِّلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ



بما آتاهم أى من العقول و عرفهم و لعل المراد هنا معرفة الله سبحانه التى عرفها العباد بفطرهم عليها، أو بنصب الدلائل الواضحة فى الآفاق و الأنفس عليها، و يدل عليه قوله عليه السلام: ثم أرسل إليهم، فإن إرسال الرسول إنما يتأخر عن هذا التعريف و أنزل عليهم و فى التوحيد عليه بإرجاع الضمير إلى الرسول و خص الصلاة و الصيام بالذكر لأنهما من أعظم أركان الإيمان و الإسلام، فنام رسول الله صلى الله عليه و آله هذا النوم رواه العامة و الخاصة أنه صلى الله عليه و آله نام فى المعرس حتى طلعت الشمس، و من أنكر سهو النبى لم ينكر هذا كما ذكره الشهيد (ره) لكنه ينافى ظاهرا ما عد من خصائصه صلى الله عليه و آله أنه كان ينام عينه و لا ينام قلبه، فيلزم ترك الصلاة متعمدا. و أجيب عنه بوجوه: الأول أن المراد لا ينام قلبه فى الأكثر و هذه الإنامة كانت لمصلحة فكان كنوم الناس. الثانى: ما ذكره بعض العامة أن المراد أنه لا يستغرقه النوم حتى يصدر منه الحدث. الثالث: ما قال بعضهم أيضا إنه صلى الله عليه و آله أخبر أن عينيه تنامان و هما اللتان نامتا هيهنا، لأن طلوع الفجر يدرك بالعين لا بالقلب، و لا يخفى ما فيه إذ ظاهر أن الغرض اطلاعه عليه السلام على ما يخفى على النائم، سواء كان مما يدرك بالعين أم لا كما يدل عليه قصة ابن أبى رافع و غيرها، و أوردناها فى الكتاب الكبير. الرابع: ما يخطر بالبال و هو أنه صلى الله عليه و آله لم يكن مكلفا بالعمل بما يعلمه من غير الجهات التى يعلم بها سائر الخلق، لأنه صلى الله عليه و آله كان يعلم كفر المنافقين و لم يكن مأمورا بالعمل بما يقتضيه هذا العلم من قتلهم و الاجتناب عنهم و عدم مناكحتهم و غيرها من الأحكام، و كان الأئمة عليه السلام يعلمون كون السم فى الطعام أو الذهاب إلى العدو يوجب القتل أو هزيمة الأصحاب و لم يكونوا مكلفين بالعمل بهذا العلم، فلا يبعد أن يكون مع العلم بالفجر الصلاة ساقطة عنه أو مأمورا بتركها لتلك المصلحة، و يمكن أن يعد هذا الوجه الأخير جوابا خامسا و سيأتى بعض القول فيه فى كتاب الصلاة إن شاء الله تعالى. قوله تعالى: أنا أنمتك، فى بعض النسخ أنيمك على صيغة المضارع كما فى التوحيد و هو أصوب، و هذا الكلام و ما بعده لبيان أن الله تعالى لم يضيق على العباد فى التكليف بل وسع عليهم فيها، فكيف يتوهم أنه جبرهم على المعاصى أو كلفهم ما لا يعلمون أو لا يطيقون؟ و قوله عليه السلام: و لله عليه الحجة، كالدليل على ذلك، فإنه لا حجة على المجبور و لا على الجاهل لكونهما معذورين، و قوله: و لله فيه المشية،

إشارة إلى نفى التفويض كما عرفت، كما صرح به بقوله: و لا أقول إنهم ما شاء و اصنعوا، بل لا بد من إذنه تعالى و توفيقه أو خذلانه و تخليته كما مر، أو المراد نفى التفويض بمعنى عدم الحصر بالأمر و النهى، و هو بعيد. إن الله يهدى و يضل قيل: أى يثيب و يعاقب أو يرشد فى الآخرة إلى طريق الجنة و النار للمطيع و العاصى كما قيل فى قوله تعالى:

سَيَهْدِيهِمْ وَ يَصْلِحُ بِاللَّهِمْ

أو ينجى و يهلك كما فسر قوله تعالى:

لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ

بالنجاة و فسرت الضلالة فى قوله تعالى:

فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ

و فى قوله:

أَ إِذَا ضَلَلْنَا

بالهلاك أو يكون نسبة الهداية و الإضلال إليه مجازا باعتبار أقداره على الخيرات و المعاصى، و الأظهر أن المراد بهما التوفيق للخيرات لمن يستحقه، و سلبه و خذلانه ممن لا يستحقه كما مر. و قال المحقق الطوسى (ره) فى التجريد: الإضلال إشارة إلى خلاف الحق و فعل الضلالة، و الإهلاك و الهدى مقابل، و الأولان منفيان عنه تعالى، و قال العلامة قدس سره فى الشرح: يطلق الإضلال على الإشارة إلى خلاف الحق و البأس الحق بالباطل، كما تقول: أضلنى فلان عن الطريق إذا أشار إلى غيره، و أوهم أنه هو الطريق و يطلق على فعل الضلالة فى الإنسان كفعل الجهل فيه، حتى يكون معتقدا خلاف الحق، و يطلق على الإهلاك و البطلان كما قال الله تعالى:

فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ

بمعنى فلن يبطلها، و الهدى يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعانى، فيقال بمعنى أعمالهم بمعنى فلن يبطلها، و الهدى يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعانى، فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول: هدانى إلى الطريق، و بمعنى فعل الهدى فى الإنسان حتى الدلالة على الحق كما تقول: هدانى إلى الطريق، و بمعنى فعل الهدى فى الإنسان حتى يعتقد المشى على ما هو به، و بمعنى الإثابة كقوله تعالى:

سَيَهْدِيهِمْ

يعنى سيثيبهم و الأولان منفيان عنه تعالى بمعنى الإشارة إلى خلاف الحق و فعل الضلالة، لأنهما قبيحان و الله تعالى منزه عن فعل القبيح، و أما الهداية فإن الله نصب الدلالة على الحق و فعل الهداية الضرورية فى العقلاء و لم يفعل الإيمان فيهم لأنه كلفهم به و يثيب على الإيمان، فمعانى الهداية صادقة فى حقه تعالى إلا فعل ما كلف به، و إذا قيل: إن الله تعالى يهدى و يضل، فإن المراد به أنه يهدى المؤمنين بمعنى أنه يثيبهم، و يضل العصاة بمعنى أنه يهلكهم و يعاقبهم، و قول موسى عليه السلام:

إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ

فالمراد بالفتنة الشدة و التكليف الصعب،

تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ

أى تهلك من تشاء و هم الكفار انتهى . و قال الفاضل المحدث الأسترآبادى (ره) فى حاشيته على هذا الحديث: يجىء فى باب ثبوت الإيمان أن الله خلق الناس كلهم على الفطرة التى فطرهم عليها لا يعرفون إيماناً بشريعة و كفراً بجحود، ثم بعث الله الرسل يدعو العباد إلى الإيمان به، فمنهم من هدى الله و منهم من لم يهد الله، و أقول: هذا إشارة إلى الحالة التى سمتها الحكماء العقل الهولانى و معنى الضال هو الذى انحرف عن صوب الصواب و لما لم يكن قبل إرسال الرسل و إنزال الكتب

صوب صواب امتنع حينئذ الانحراف عنه، و لما حصل أمكن ذلك، فيكون الله تعالى سببا بعيدا فى ضلالة الضال، و هذا هو المراد بقوله عليه السلام: يضل . و قال فى الفوائد المدنية: و أما أنه تعالى هو المضل فقد تواترت الأخبار عنهم عليهم السلام بأن الله يخرج العبد من الشقاوة إلى السعادة و لا يخرج من السعادة إلى الشقاوة، فلا بد من الجمع بينهما، و وجه الجمع كما يستفاد من الأحاديث و إليه ذهب ابن بابويه: أن من جملة غضب الله تعالى على العباد أنه إذا وقع منهم عصيان ينكت نكتة سوداء فى قلبه، فإن تاب و أناب يزيل الله تعالى تلك النكتة، و إلا فتنشر تلك النكتة حتى تستوعب قلبه كله، فحينئذ لا يرد قلبه إلى موضعه دليل. لا يقال: من المعلوم أنه مكلف بعد ذلك، فإذا امتنع تأثر قلبه بكون تكليفه بالطاعة من قبيل التكليف بما لا يطاق؟. لأننا نقول: من المعلوم أن انتشار النكتة لا ينتهى إلى حد تعذر التأثر، و مما يؤيد هذا المقام ما اشتمل عليه كثير من الأدعية المأثورة عن أهل بيت النبوة صلوات الله عليهم من الاستعاذة بالله من ذنب لا يوفق صاحبه للتوبة بعده أبدا. ثم أقول: هيهنا دقيقة أخرى و هى أنه يستفاد من قوله تعالى:

وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ

أى نجد الخير و نجد الشر، و من نظائره من الآيات و الروايات، و من قوله تعالى:

أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ

و من نظائره من الآيات و الروايات أن تصوير النجدين و تمييز نجد الخير من نجد الشر من جانبه تعالى، و أنه تعالى قد يحول بين المرء و بين أن يميل إلى الباطل، و قد لا يحول و يخلى بينه و بين الشيطان ليضله عن الحق و يلهمه الباطل، و ذلك نوع من غضبه، و يتضرع على اختيار العبد العمى بعد أن عرفه الله تعالى نجد الخير و نجد الشر، فهذا معنى كونه تعالى هاديا و مضلا، و بالجملة أن الله يقعد أولا فى أحد أذنى قلب الإنسان ملكا، و فى أحد أذنيه شيطانا ثم يلقي فى قلبه اليقين بالمعارف الضرورية، فإن عزم الإنسان على إظهار تلك المعارف و العمل بمقتضاها يزيد الله فى توفيقه، و إن عزم على إخفائها و إظهار خلافها يرفع الملك عن قلبه و يخلى بينه و بين الشيطان ليلقى

فى قلبه الأباطيل الظنية، و هذا معنى كونه تعالى مضلا لبعض عباده انتهى . و قال بعض المحققين  
فى جواب استدلال الأشاعرة بقوله تعالى:

يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

\*

على مذهبهم الفاسد: هذا مدفوع بما فصله الأصحاب فى تحقيق معنى الهداية و الضلالة، و حاصله  
أن الهدى يستعمل فى اللغة بمعنى الدلالة و الإرشاد نحو

إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ

و بمعنى التوفيق نحو

و الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًىٰ

و بمعنى الثواب نحو

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ

و بمعنى الفوز و النجاة نحو

لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ

و بمعنى الحكم و التسمية نحو

أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ

يعنى أتريدون أن تسموا مهتديا من سماه الله ضالا، و حكم بذلك عليه. و الإضلال يأتى على وجوه:  
أحدهما الجهل بالشىء يقال: أضل بعيره إذا جهل مكانه و ثانيها الإضاعة و الإبطال يقال: أضله أى  
إضاعة و أبطله، و منه قوله تعالى:

أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ

\*

أى أبطلها و ثالثها بمعنى الحكم و التسمية يقال أضل فلان فلانا أى حكم عليه بذلك، و سماه به و  
رابعها بمعنى الوجدان و المصادفة، يقال: أضللت فلانا أى وجدته ضالا، كما يقال: أبخلته أى وجدته  
بخيلا، و عليه حمل قوله تعالى:

وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ

أى وجده ضالا و حمل أيضا على معنى الحكم و التسمية و على معنى العذاب و خامسها أن يفعل  
ما عنده يضل و يضيفه مجازا لأجل ذلك كقوله تعالى:

يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا

أى يضل عنده كثير و سادسها أن يكون متعديا إلى مفعولين نحو

فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ

لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ

و هذا هو الإضلال بمعنى الإغواء و هو محل الخطاب بيننا و بينهم، و ليس فى القرآن و لا فى السنة  
شئ يضاف إلى الله تعالى بهذا المعنى انتهى . و ما أمروا إلا بدون سعتهم أى أقل من طاقتهم، بل  
السعة أوسع من الطاقة و هو يتضمن السهولة، و يحتمل أن يكون - دون - بمعنى - عند - و لكن

الناس لا خير فيهم إذ وسع عليهم هذه التوسعة، و مع ذلك لا يطيعونه، أو المراد أن ما لم يقع من المأمور به ليس لأنهم لا يسعون بل لأنه لا خير فيهم، ويحتمل أن يكون المراد بالناس العامة المجبرة حيث ينسبون ربهم إلى الجور و الظلم، مع هذه التوسعة التي جعلها الله في التكليف. وقيل: المعنى المخالفون لا خير فيهم، حيث تمسكوا في أصول الدين و فروعه بمفتريات أو هامهم، و تركوا اتباع من جعله الله مبينا و هاديا لهم ثم تلا عليه السلام استشهادا لقوله: لم تجد أحدا في ضيق، و قوله: و ما أمروا إلا بدون سعتهم

لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَ لَا عَلَى الْمَرْضَى وَ لَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ

لكمال فقرهم

مَا يُنْفِقُونَ

في سبيل الجهاد

حَرْجٌ

فوضع عنهم تكليف الخروج و الحرج و الإثم للعود عن الجهاد و التأخر عن الخروج

مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

و هم الضعفاء و المرضى

مِنْ سَبِيلِ

إلى معاتبهم و مؤاخذتهم و تكليفهم ما ليس في وسعهم، و إنما وضع الظاهر موضع الضمير للدلالة على أن اتصافهم بصفة الإحسان و دخولهم في المجاهدين بالقلب و اللسان، و إن تخلفوا عنهم بالأبدان صار منشأ لنفي الحرج عنهم كما قال سبحانه:

إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ .

وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

يغفر لهم خطيئاتهم و لا يكلفهم بما لا يطيقون

وَ لَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ

من فقراء الصحابة

لِتَحْمِلَهُمْ

إلى الجهاد بتحصيل الراحة و الزاد لينفروا معك

قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ

قال: فوضع عنهم الجهاد و الحرج لأنهم لا يجدون ما يركبون و ما ينفقون. قيل: و المقصود من ذكر الآية أن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها، فكيف يكلف الناس على اختلاف عقولهم و أهوائهم أن يكتسبوا المعارف و الأحكام بأوهامهم، و لا يبين لهم ذلك بهاد يهديهم و مرشد يرشدهم، و الله يعلم حقائق الأمور.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٤٢

\*\*\*\*\*

**(٣٥) باب الهداية أنها من الله عز وجل**

**١- الحديث**



٤٣٠ / ١ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ أَبِي (١٠) إِسْمَاعِيلَ السَّرَّاجِ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ ثَابِتٍ ...

ص: ٤٠٠

- 
- ١-١ . فى التوحيد: «أصححك».
- ٢-٢ . فى «بح»: «فقال». وفى «بس»: - «وقال».
- ٣-٣ . فى «بح» والمحاسن: - «و».
- ٤-٤ . فى «ف» وحاشية «بف»: «دون».
- ٥-٥ . فى حاشية «بف»: «وسعهم».
- ٦-٦ . فى التوحيد: «أكثر».
- ٧-٧ . التوبة (٩): ٩١.
- ٨-٨ . التوبة (٩): ٩١ - ٩٢.
- ٩-٩ . المحاسن ، ص ٢٣٦ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٢٠٤ ، مع زيادة فى آخره . التوحيد ، ص ٤١٣ ، ح ١٠ ، بسنده عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى الوافى ، ج ١ ، ص ٥٥٨ ، ح ٤٦٨ ؛ البحار ، ج ٢ ، ص ٢٨٠ ، ح ٤٦ ، وفيهما إلى قوله: «أمر فيه بالصلاة والصيام».
- ١٠-١٠ . هكذا فى «ج ، ض ، ف» وحاشية «و ، بح» . وفى «ب ، و ، بح ، بس ، بف ، جر» والمطبوع: - «أبى» ، وهو سهو؛ فقد أكثر محمد بن إسماعيل [بن بزيع] من الرواية عن أبى إسماعيل السراج . راجع: معجم رجال الحديث ، ج ٢١ ، ص ٢٨١ - ٢٨٣ . وأما ما ورد فى «ألف ، بر» من «محمد بن إسماعيل السراج»، ففيه سقط واضح، بجواز النظر من «إسماعيل» فى «محمد بن إسماعيل» إلى «إسماعيل» فى «أبى إسماعيل السراج».

أبى سَعِيدٍ (١)، قَالَ:

قَالَ (٢) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «يَا ثَابِتُ، مَا لَكُمْ وَلِلنَّاسِ (٣)، كُفُّوا (٤) عَنِ النَّاسِ، وَلَا تَدْعُوا أَحَدًا إِلَى أَمْرِكُمْ؛ فَوَاللَّهِ، لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاوَاتِ وَأَهْلَ الْأَرْضِينَ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَهْدُوا عَبْدًا يُرِيدُ اللَّهُ ضَلَالَتَهُ (٥)، مَا اسْتَطَاعُوا عَلَى (٦) أَنْ يَهْدُوهُ؛ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاوَاتِ وَأَهْلَ (٧) الْأَرْضِينَ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يُضِلُّوا عَبْدًا يُرِيدُ اللَّهُ هِدَايَتَهُ (٨)، مَا اسْتَطَاعُوا (٩) أَنْ يُضِلُّوه (١٠)».

ص: ٤٠١

١-١ . هكذا في حاشية «ج ، ض ، بح» . وفي «ألف ، ج ، ض ، و ، بر ، بح ، بس ، بف ، جر» والمطبوع: «ثابت بن سعيد» . وفي «ب ، ف» وحاشية «و» وشرح صدر المتألهين والوافي: «ثابت بن أبي سعيد» . والصواب ما أثبتناه؛ فقد روى البرقي الخبر في المحاسن ، ص ٢٠٠ ، ح ٣٤ ، عن محمد بن إسماعيل ، عن أبي إسماعيل السراج ، عن ابن مسكان ، عن ثابت بن أبي سعيد ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام . ورواه الكليني أيضا في الكافي ، ح ٢٢٢٧ \_ باختلاف يسير \_ بسنده عن أبي اسماعيل السراج ، عن ابن مسكان ، عن ثابت بن أبي سعيد . ثم إن الظاهر أن ثابتا هذا ، هو ثابت بن عبد الله أبو سعيد البجلي . راجع: رجال الطوسي ، ص ١٢٩ ، الرقم ١٣٠٨ ؛ ص ١٧٤ ، الرقم ٢٠٤٩ . وأما ثابت بن سعيد ، أو ثابت بن أبي سعيد ، فلم نجد لهما ذكرا في كتب الرجال .

٢-٢ . في الكافي ، ح ٢٢٢٧ : «قال لي» .

٣-٣ . في «بس» وحاشية «ج» : «والناس» .

٤-٤ . الأمر بالكف والنهي عن الدعاء ، إمّا لشدة التقية في ذلك الزمان ، أو القصد منه ترك المبالغة في الدعاء وعدم المخاصمة في أمر الدين ، أو لغير ذلك . وكذا غيرها من الروايات . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ٨٥ ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٤٣ .

٥-٥ . في «بس» وحاشية بدرالدين : «ضلاله» .

٦-٦ . في «ج» : - «على» .

٧-٧ . في «ب» : - «أهل» .

۸-۸. فی «ب، ج، ض، بح، بر، بس، بف» وشرح المازندرانی والوافی والمحاسن: «هداه».

۹-۹. فی «ف»: «علی».

۱۰-۱۰. فی الکافی، ح ۲۲۲۷: «فوالله لو أن أهل السماء وأهل الأرض اجتمعوا أن يضلوا عبدا يريد الله هداه ما استطاعوا» بدل «فوالله لو أن أهل السماوات وأهل الأرضين \_ إلى قوله \_ أن يضلوه».

كُفُوا عَنِ النَّاسِ، وَلَا يَقُولُ (۱) أَحَدٌ (۲): عَمِّي وَ (۳) أَخِي وَابْنُ عَمِّي وَجَارِي (۴)؛ فَإِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَيْرًا، طَيَّبَ رُوحَهُ، فَلَا يَسْمَعُ مَعْرُوفًا (۵) إِلَّا عَرَفَهُ، وَلَا مُنْكَرًا (۶) إِلَّا أَنْكَرَهُ، ثُمَّ يَقْدِفُ اللَّهُ فِي قَلْبِهِ كَلِمَةً يَجْمَعُ بِهَا أَمْرَهُ (۷)

(۸)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

ثابت بن سعید گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: ای ثابت شما را با مردم چکار؟ از مردم دست بردارید و هیچ کس را بمذهب خود نخوانید، بخدا اگر اهل آسمانها و اهل زمینها گرد آیند تا بنده ای را که خدا گمراهی را خواسته، هدایت کنند نتوانند و اگر اهل آسمانها و اهل زمینها گرد آیند تا بنده ای را که خدا هدایتش را خواسته، گمراه کنند نتوانند، از مردم دست بردارید و هیچ کس نگوید: این عموی من، برادر من، پسر عموی من، همسایه من است (و من نمیتوانم نزدیکانم را در گمراهی به بینم) زیرا چون خدا نسبت به بنده ای اراده خیر نماید روحش را پاک کند پس هر مطلب حقی را بشناسد و هر زشت و باطلی را انکار کند، پس از آن خدا در دلش مطلبی اندازد که کارش را فراهم آورد. (یعنی ولایت ائمه را بدلش اندازد که سعادت و نجاتش را فراهم آورد).

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۱- ثابت بن سعید گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: ای ثابت، شما را به مردم چه کار؟ دست از مردم بردارید، احدی را به مذهب خود نخوانید، به خدا اگر همه اهل آسمانها و زمین ها گرد هم آیند برای آنکه یک بنده را که خدا اراده کرده گمراه بماند به حق رهبری کنند نتوانند که او را رهنمائی کنند و به حق برسانند و اگر همه اهل آسمانها و زمینها گرد هم آیند تا بنده ای را که خواسته به حق هدایت شود گمراه کنند نتوانند او را گمراه کنند، دست از مردم بردارید و یکی از شما نگوید: این عموی من است و این برادر من است و این پسر عم و همسایه من است (و باید او را به حق برسانم و به بهشت کشانم) به راستی چون خدا برای بنده ای خیر خواهد روحش را پاک کند و هیچ مطلب حق و بجائی را نشنود جز آنکه آن را بفهمد و هیچ زشت و نابجائی را نشنود جز آنکه آن را منکر گردد و نپذیرد، سپس خدا یک سخنی به دلش اندازد که کار او را فراهم سازد.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۷۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- ثابت بن سعید گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: ای ثابت، شما را به مردم چه کار؟ از مردم دست بردارید، احدی را به مذهب خود نخوانید، به خدا اگر همه اهل آسمانها و زمین گرد هم آیند برای آنکه یک بنده را که خدا اراده کرده گمراه بماند بخواهند هدایت کنند نتوانند و اگر همه اهل آسمانها و زمین گرد هم آیند تا بنده ای را که خدا خواسته هدایت شود گمراه کنند نتوانند، دست از مردم بردارید و یکی از شما نگوید: این عموی من است و این برادر من است و این پسر عم و همسایه

من است (و باید او را به حق برسانم و به بهشت بکشانم) به راستی چون خدا برای بنده ای خیری بخواهد روحش را پاک کند و هیچ مطلب حق و بجائی را نشنود جز آنکه آنرا بفهمد و هیچ زشت و نابجائی را نشنود جز آنکه آنرا منکر گردد و نپذیرد، سپس خدا یک سخنی را به دلش اندازد که کار او را فراهم سازد.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۳۱

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح قد علمت مما تكرر منا ذكره تنوع الاستعدادات و ترتب الارواح فى الدرجات. فاعلم ان لكل سعادة تقتضيها بحسب غريزته و هويته و على قدر منيته و قوته هى نهاية كماله الذى امكن له بمقتضى فطرته و يقابلها نقصانه الذى يمكن له بسبب حاله و هى شقاوته المنسوبة إليه عند وباله، و السعادات مترتبة بحسب الاستعدادات و كذا الشقاوات المتفاوتة، فرب شقاوة احد كانت سعادة لآخر لدناءة ذاته، و رب سعادة احد تكون شقاوة لآخر لعلو فطرته. فاكمل الكمالات لاشرف الارواح الذى هو روح محمد(ص)، و هو القطب الحقيقى المطلق، ثم الارواح القريبة منه سلفا و خلفا من الأنبياء السابقين زمانا و الاولياء اللاحقين الذين كل واحد منهم قطب زمانه على تفاوت درجاتهم و تفاضل مقاماتهم كما قال تعالى: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض... الى قوله:

وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ

، له المرتبة العليا فى الاستعداد و السعادة القصوى فى المعاد. و كلما قصر الاستعداد نقصت السعادة و قصر العرض بينها و بين الشقاوة الكبرى و الشقاوة المفروضة بإزائها، فاذا توسط الاستعداد بين جهتى العلو الاعلى و الدنو الادنى المعبر عنهما تارة باللاهوت و الناسوت و تارة باعلى عليين و اسفل السافلين و تارة بالنور و الظلمة، استوى ميله الى درجتى الكمال و النقصان، فهناك تقوى اثر الدعوة و التكليف و التعليم و التأديب و ما يقابلها من اسباب المعصية و الطغيان المعبر عنهما بالتوفيق و الخذلان، و كلما امعن فى احد الجانبين اشتد ميله إليه، فان مال فى استعداده عن الوسط الى الجهة العلوية ميلا قويا يكفيه اضعف اسباب فى ترقى الدرجات و لا يصرفه اقوى اسباب الخذلان الى الانحطاط فى الدركات. و هو قوله: لو ان اهل السموات و اهل الارضين اجتمعوا على ان يضلوا عبدا يريد الله هدايته ما استطاعوا، و ان مال ميلا الى الجهة السفلية يكفيه ادنى اسباب الهوى الى الدركات و لا ينجع له اقوى سبب من اسباب الهداية و الترقى الى الدركات فهو قوله: فو الله لو ان اهل السموات و اهل الارضين اجتمعوا على ان يهدوا عبدا يريد الله ضلالتة ما استطاعوا على ان يهدوا. ثم انك قد علمت ان السعادة قسمان: دنيوية و اخروية، و الدنيوية قسمان: بدنية: كالصحة و الجمال و وفور القوة و الشهامة، و خارجية: كالاهل و الاولاد و الاموال و ترتب اسباب المعيشة، و الاخروية قسمان: علمية: كالعلم بحقائق الاشياء المعبر عنه بالايمان الحقيقى، و عملية: كالطاعات و الخيرات، و كما ان الصحة و الجمال و القوة و طول العمر و الشهامة فى السعادة الدنيوية امور داخلية مما ليس الا من عند الله و غيرها امور خارجية مما يحصل بالاكتساب، فكذلك العلم و الحكمة فى باب السعادة الاخروية بمنزلة قوة اصل الحياة للروح و جماله و كماله، و اما نتائج الطاعات و فعل الخيرات: فهى كالفضائل الخارجية التى للاكتساب فيها مدخل. و اذا علمت ذلك فاعلم ان الذى اشار بقوله عليه السلام: و لا تدعوا احدا الى امركم، هو الايمان الحقيقى الذى كان مذهب اهل الله و اوليائه فى اهل بيت النبوة و الولاية عليهم السلام و خواصهم و شيعتهم و هم اهل القرآن خاصة و هم و القرآن كالمصاحبين، و مذهبهم غير مذهب سائر الناس من الفرق الاسلامية سواء كانوا علمائهم أو عوامهم. و بالجملة فالايمان الحقيقى الذى هو عرفان الله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر بالبرهان العقلى و الشهود القلبي هو غير الاسلام الذى عليه مدار صحة

الاعمال الظاهرة و المناكحات و المعاملات و البيوع و التجارات و الحدود و السياسات،فالدعوة و التكليف و الامر و النهى و الزجر و التهديد اكثر فائدتها فى هذه الامور المتعلقة بظاهر الاسلام لانها من باب الحركات و الافعال التى تحت قدرة العبد و اختياره. و اما حصول الايمان اليقيني:فهو كصيرورة الشخص رجلا حكيما فاضلا،فما لم يكن جوهر روجه جوهر نوريا من طبقة الارواح العلوية لا ينفع فيه التكليف و التأديب و السعى و العمل،و اما اذا كان،فيكفيه ادنى سبب من اسباب الارتقاء الى غايتها التى خلق لاجلها،بل كلما اصابه الفتن و ابتلى فى المحن زاد فى الاهتداء. و كذلك الحال فيما يقابله من الجواهر الظلماني الذى عجت فيه الظلمة و الكدورة و غرس فيه النفاق و الجهل و الاستكبار،فكلما دعوته ليلا و نهارا زاده ظلمة و جهلا و انكارا و استكبارا،ولهذا امر عليه السلام بالكف عن الناس فى هذا الامر و كرّر قوله:كفوا عن الناس و ان كان احد منهم عما او اخا او ابن عم او جارا و اشار بقوله:فان الله اذا اراد بعبد خيرا طيب روجه،الى انه تعالى اذا اراد فى الازل بعبد خيرا اى خيرا حقيقيا و سعادة اخروية و هى الحكمة الالهية لقوله:

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

، جعل روجه طيبا شريفا علويا نورانيا،فيكفيه الارتقاء الى درجة العليا ادنى الاسباب.فلا يسمع معروفا الا عرفه و لا منكرا الا انكره،اى علم المعروف معروفا فصنعه و علم المنكر منكرا فاجتنبه. و قوله:ثم يقذف الله فى قلبه كلمة يجمع بها امره، اشارة الى كمال النفس الانسانية بحسب القوة النظرية التى هى افضل اجزاء النفس و يعبر عن ذلك الكمال تارة بالكلمة الجامعة كما فى قوله صلى الله عليه و آله:اوتيت جوامع الكلم،وتارة بنور الايمان الذى يقذفه الله فى قلب المؤمن وتارة بالعقل بالفعل و العقل البسيط كما فى اصطلاح اهل الحكمة و تارة بغير ذلك من الاسامى و العبارات. فالمراد بالقلب هاهنا القلب المعنوى من الانسان و هى اللطيفة الملكوتية القابلة لنور العلم و العرفان و هى فى اول الفطرة ساذجة عن صور المعلومات كلها مسماة عند الحكماء بالعقل الهيولانى، و اذا حصلت فيها اوائل المعلومات و استعدت لاكتساب الثوانى و النظريات يسمى بالعقل بالملكة، و اذا تكررت فيها ملاحظة المعلومات و كثرت فيها الانتقالات الفكرية او الحدسية من بعضها الى بعض

يستعدلان يفيض عليها من الله تعالى نور عقلى به يرى الاشياء كما هى و به يستحضر المعقولات التى اكتسبتها متى شاءت من غير تكلف سعى و تجشم كسب جديد. و ذلك النور هو المسمى بالاسامى التى ذكرناها و هو المراد بقوله:كلمة يجمع بها امره، اى يستحضر بها صور معلوماته، بل تلك الكلمة العقلية فى ذاتها جامعة لجميع معلوماته على وجه اعلى و اشرف من صور تلك التفاصيل التى هى العلوم النفسانية و هى مبدأها و غايتها، و ليس لاختيار العبد و اكتسابه مدخل فى حصول تلك الكلمة الجامعة و القوة النورانية، بل هى موهبة ربانية كامنة أولا بالقوة فى غرائز بعض النفوس بحسب ما قضى الله فى الازل ثم يستخرجها من مكنن القوة و البطون الى مجلى الفعلية و البروز و الشهود متى شاء و اراد، و انما للاختيار مدخل فى بعض الحركات النفسية و البدنية المناسبة لها و هى أيضا لا تكون الا بتوفيق الله و تقديره. و كذلك القياس فى الطرف المقابل لهذا الطرف و مبدئه و غايته و كمونه و ظهوره و الاعمال و الافعال التى بحسبه، و انما لم يذكر عليه السلام قرينة هذه العبارة التى ذكرها فى باب الهداية تعويلا على فهم المخاطب او المستمع الذكى. فكأنه قال أيضا: ان الله اذا اراد بعبد شرا اظلم جوهر روحه و قسى قلبه فلا يسمع معروفا الا انكره و لا منكرا الا عرفه، ثم يقذف الله فى قلبه كلمة سفلية ظلمانية يجمع بها كل امره من جهله و شرارته و كفره و معصيته كما قال تعالى:

وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا

، و كقوله:

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ...

الى قوله:

كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ

، و قوله:



كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ...

الى قوله:

وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ .

لَا تُبَدِّلُ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ . واما الشبهة المشهورة فى هذا الباب اى باب الخير و الشر الكائنين و السعادة و الشقاوة الذاتيين فقد سبق تقريرها و حلها. و لبعض العرفاء كلام لطيف فى هذا المقام حقيق بالاذعان و التصديق حرى بالامعان و التحقيق قال فى رسالته الموسومة بالهواتف: قد حاول بعض المتفلسفة ان يقيم الشر و الشقاوة الكائنين منه تعالى فى الوجود معذرة و يحجب الله عز و جل الى عباده فقال: ان هاهنا ما هو صلاح و خير بالنسبة الى النظام الكلى و الامر الاعم و ما هو صلاح و خير بالنسبة الى النظام الجزئى و الامر الاخص، و اذا تعارضا فلا بد من تقديم ما هو صلاح النظام الكلى و الامر الاعم و اهمال جانب الجزئى، كمن قطع عضوا لصلاح الجسد، و جعل كل شر و خير لاحقين لآحاد الناس واجبين فى النظام الكلى. و لعمري انه اراد ان يحجب الله الى عباده بحسن الثناء عليه فنفرهم عن ذلك من وجهين: احدهما: انه اراهم ان ربهم فارقههم و هاجرهم و رماهم بالمصائب و النوائب تقديما لغيرهم عليهم، و هذا مما يسوؤهم جدا و يسئ ظنهم بربهم، فان عناية كل شىء مصروفة الى نفسه قبل كل شىء، فاذا رأى ربه يؤثر غيره عليه و يرميه بالنصب و العذاب لاجله يأس من رحمته و ندم على عبوديته و ما له اين يكون ذلك الشىء خيرا منه؟ فانه ان كان خيرا فهو خير نفسه و ما هو بخير له، فان خيره ذاته لا ما مقتضاه مصائبه و آفاته، و جاء فى المثل: غثك خير من سمين غيرك. و الثانى: انه اراهم عاجزا مضطرا، اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى اصلاح الانام و آفاته النظام الا بادخال الضر على هذا العاجز المسكين، فما له ان يعبد ربا عاجزا؟ فانه لا يعبد ربه الا لانه يجد نفسه عاجزا فقيرا فيلتجئ الى قوى عزيز، فاذا كان هو عاجزا مثله فقد فر من العجز الى العجز، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. بل الحق: ان الله عز و جل عامل كل احد من خلقه معاملة لو لم يكن له خلق سواه لكان عامله به، و اختار لكل شىء ما ان و كل امره الى نفسه اختار ذلك، أ لم تسمع فى الاخبار ان الله عز و جل خلق الصنائع و عرضها على بنى آدم قبل ان يخلقهم هذا الوجود الدنيوى فى بعض

مواطن الغيوب، فاختار كل لنفسه صناعة، فلما اوجدهم على ما اوجدهم اختاروه لانفسهم؟ وهكذا الامر فى كل ما يجرى على الانسان لا يختص ذلك بالصنائع بل ذلك مثال واحد من هذا الشأن، فليحسن كلكم ظنه بربه و ليحبه بكل قلبه، فان ربه من الرحمة عليه و الحنان على ما وصفناه و اكثر على زعم المتفلسفة. و هذا الشىء لا يتوقف فى الايمان به عاقل، لان المحبة و الحنان يتبعان الملائمة و لا يكون اشد ملائمة للخلق من الذى منه وجوده و إليه معاده و هو اوله و آخره و ظاهره و باطنه. بقى ان يقال: فما شأن الشقاوة و العصيان و العذاب و الخسران؟ فنقول: كل ذلك حق و سنطالعك على حقيقة الامر فيه. فاعلم: ان الطاعة هيئة تقتضيها ذات الانسان لو خلصت عن العوارض الغريبة، فهى الى الفطرة الاولى التى فطر الله عليها العباد كلهم، و المعصية كل ما يقتضيه بشرط عروض امر غريب يجرى مجرى المرض و الخروج من الحالة الطبيعية، فيكون ميل الانسان إليها كشهوة اكل الطين التى هى غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعى لم يحدث الا لعروض مرض و انحراف عن المزاج الاصلى الجبلى . و قد روى فى الحديث القدسى: انى خلقت عبادى كلهم حنفاء و انهم اتتهم الشياطين فاحتالهم عن دينهم. فالطاعة هى الحنيفية التى تقتضيها ذواتهم لو لم تمسهم ايدى الشياطين، فاذا مستهم ايديها فسد عليهم مزاج فطرتهم فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم البهى الالهى من الهيئات الظلمانية، و نسوا انفسهم و ما جبلوا عليه، فاتاهم رسول من الله يذكرهم عهد ذواتهم و يتلو عليهم آياتهم و يعود عليهم بتلك الهيئات التى كانت تقتضيها ذواتهم فصرفوا باللاحق الغريب و هى الصلاة و الزكاة و الصيام و صلة الارحام الى غير ذلك من الطاعات المفروضة. فان كل ذلك دين الله الذى دعى إليه عباده اجمعين فاطاعوه و تقلدوه طوعا و رغبة و حنينا و محبة، و لو لم يكن هذه الهيئات مما يقتضيها ذواتهم كانت دعوتهم إليها دعوة الى شقاوتهم، لان سعادة كل شىء ليست الا ما يقتضيه ذاته و لا شقاوته الا خلاف ما يقتضيه ذاته. و انما كبرت الصلاة و ثقلت الطاعات على الناس لما انشب فيهم اظفارهم من العارض الغريب.

بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ .

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي... الآية. فاما الخاشعون وهم الذين باشر انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها، فان الله اذا تجلى لشيء خشع له فليست الصلاة كبيرة عليهم، وذلك لتذكرة العهد القديم عائدا الى فطرته الاصلية، كالمريض المنقطع عنه شهوة الطعام اذا عاد صحيحا، فانه صار يستدعى الطعام بما امكن له من الجهد بعد ما لم يتناول لقمة بتكليف المكلفين. ثم هذا المرض الذي عرض لذواتهم والحالة المنافية التي قامت بهم لولا ان وجدوا من ذواتهم قبولا لعروضهما لهم واذنا في لحوقهما بهم لم يكونا يعرضان لهم ولا يلحقان بهم، فاذن كان مما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور منافية مضادة لجواهرهم، فاذا لحقتهم تلك الامور اجتمعت فيهم جهتان: فكانت ملائمة منافية، اما كونها ملائمة: فلان ذواتهم اقتضتها، واما كونها منافية: اذا فرضنا انها قد اقتضت ان يعرض لهم امور منافية لهم، فلو لم تكن منافية لهم لم يكن ما فرضناه مقتضى لها بل امر اخر، هذا خلف. فالشيء عند عروض مثل هذا المنافي متلذ متألّم سعيد شقى. ملتذ ولكن لذته ألمه، سعيد ولكن سعاده شقاوته، وهذا عجيب جدا ولكن اوضحناه ذلك أيضا حالم يبق معه عجب ان شاء الله: فمهما سمعت الله عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد والشقاوة، فهم اشقياء مبعدون لا شك في ذلك، فن العذاب مطبق عليهم من فوقهم ومن تحت ارجلهم. ومهما سمعته عز وجل ينبئ عن خلقه كله بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء، فاعلم انه بالنظر الى تلك الجهة الدقيقة التي نهبناك عليها: ان ذواتهم لو لم يستدع عروض العذاب الدائم لم يكن يفعل بهم ذلك، فان الله عز وجل لا يولى احدا الا ما تولاه عدلا منه ورحمة، وان الله خلق الخلق كله في ظلمة ثم قال لهم: ليختر كل منكم لنفسه صورة اخلقه عليها وهو قوله تعالى:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ . فمنهم من قال: اخلقني خلقا حسنا احسن ما يكون حتى لا يكون مثلي احد في الحسن والجمال وهم المؤمنون، ومنهم من قال: اخلقني خلقا قبيحا ابعده ما يكون من التناسب و اوغله في التنافر حتى لا يكون مثلي في القبح والبعده عن الاعتدال احد، وكل منهما احب لنفسه التفرد فان حب الفردانية فطرة الله السارية في كل الامم التي تقوم بها وجود كل شيء، فخلق الله كلا على ما اختاره لنفسه. يا حبيبي! فتحت كل نكرة معرفة وقبل كل لعنة رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل شيء، فان الله يولى كلا ما تولاه وهو قوله تعالى:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ  
وَسَاءَتْ مَصِيرًا. وقد جاء في الخبر في صفة يوم القيامة: ان في القيامة لخمسين موقفا، عن عبد الله  
بن مسعود: ان الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادى مناد: ايها الناس  
ألم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم و امركم ان تعبدوه و لا تشركوا به شيئا ان يولى كل ناس  
منكم ما كانوا يتولون و يعبدون في الدنيا أليس ذلك عدلا من ربكم؟ قالوا: بلى، قال: فينطلق كل قوم  
الى ما كانوا يعبدون و يتولون في الدنيا قال: و تمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون... الحديث بطوله. و  
كما يولون في الآخرة ما تولوا في الدنيا، فانما يولون في الدنيا ما تولوا في السوابق حين خلقوا في  
الظلمة، فان شك في ذلك قائل فاتل قوله تعالى:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... الآية، ليعلم ان الله عز وجل لا يحمل احدا شيئا قهرا  
و قسرا بل يعرضه عليه أولا، فان تولاه و لاه و ان لم يتوله لم يوله، و هذا من رحمة الله و عدله و يرحم  
الله امرا آمن بالكتاب كلمه و لم يبادر بالصرف و التأويل الى ما لم يبلغه بعقله و لم يسلك سبيل  
المقتسمين

الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ . لا يقال: ليس تولية الشيء الى ما تولاه عدلا بل حيث يكون ذلك التولى  
عن رشد و بصيرة، فان السفية قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة إليه بجهله و سفاهته، ثم لا يكون تولية  
ذلك اياه عدلا بل ظلما و انما العدل و الشفقة في ذلك منعه اياه. لانا نقول: هذا التولى الذي كلامنا  
فيه ليس توليا يحكم عليه الخير و الشر و انما هو تولى حاكم على الخير و الشر، لان ما يختاره السفية  
انما يسمى شرا لانه مناف لذاته، فلذاته اقتضاء اول متعلق بنقيضه، فلذلك هو الذي اوجب ان سمينا  
ذلك شرا بالنسبة إليه، و اما الاقتضاء الاول: فلا يمكن وصفه بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا  
بخلافه فيوصف بانه شر، بل هو الاقتضاء الذي جعل الخير خيرا، لان الخير ليس الا ما يقتضيه ذات  
الشيء، و التولى الذي كلامنا فيه هو الاستدعاء الذاتي الاولى و السؤال الوجودي الفطري الذي يسأله  
الذات المطيعة السامعة لقول الله «كن» الداخلة امثالاً له في الوجود. و قوله: كن، ليس امر قسر و قهر  
لان الله غنى عن العالمين و لا حاجة الى وجودهم ليجبرهم عليه، بل امر اذن، لانه مسبوق بسؤال

الوجود، فكأنه قال لربه: ائذن لى ان ادخل فى عالمك و هو الوجود فقال الله له: كن، اى ادخل حضرتى فقد اذنت لك، كما حكى الله عن عيسى عليه السلام:

أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ

، فلو لا سبق السؤال عن الطائر ان يكون لم يسم ذلك اذنا. اتاك الله حبيبي حسن الفهم فى كتاب الله كما قال على عليه السلام اذ قيل له هل عندكم كتاب قال: الا كتاب الله او فهم اعطيه رجل مسلم او ما فى هذه الصحيفة... الحديث. و متى امر الجليل تبارك و تعالى امر قسر فذلك أيضا بضراعة منهم و رحمة منه ليذيقهم من مكنون لطف الجلال. فان قيل: اين للمعدوم لسان يسأل به؟ فالجواب: ان ذلك بعد خلقه فى بعض مكامن الغيوب او بعد خلقه فى الظلمة، ولعلها المشار إليها بالنون، و النون الدواة، فان الدواة مجمع سواد المداد و الله اعلم باساره، نعم اذلك الخلق ليس عن سؤال منهم و لا بامر منه يلقيه إليهم، بل يتولى ذلك و هو يتولى الصالحين برحمة الصفة لا برحمة الفعل، و صفات الله لا تعلق. فافهم، و الله يهديك السبيل. انتهى كلام هذا العارف المحقق، و لو لا مخافة الاطئاب لبنت جميع ما ذكره بالمقدمات البرهانية على قانون البحاث الحكمية التى لا مجال للشك لاحد فيها. و الحاصل ان اختلاف الخلائق و العباد فى السعادة و الشقاوة سواء كانت دنيوية او اخروية بحسب اختلافهم فى الغرائز و الجبلات، و الناس كما قال النبى صلى الله عليه و آله: معادن كمعادن الذهب و الفضة، فيتفاوت عقولهم و ادراكاتهم و هممهم و اشواقهم و اراداتهم بحسب اختلاف طبائعهم و غرائزهم، فينزح بعضهم بطبعه الى ما يتنفر عنه الاخر، فسعادة كل شىء و لذته ما تقتضيه طباعه و تلائم ذاته، و ان كان ذلك شقاوة و الما بالنسبة الى غيره، و ان الاشياء التى هى مقتضيات الطبائع دائمة او اكثرية و الامور العارضة التى تخالفها، و كذا القواسر غير دائمة و لا اكثرية بل عروضها لافراد قليلة فى اوقات قصيرة بالقياس الى اوقات الصحة و السلامة عنها، فمال كل شىء الى ما هو سعادة و رحمة بالقياس إليه و هى الرحمة التى وسعت كل شىء. و اما الآلام و المحن و الشدائد: فانما تعرض للنفوس بحسب مصادفات الاسباب الغريبة التى لا بدّ من لحوقها بالامور المتعلقة بالمواد، فيحصل بسببها لتلك النفوس هيئات غريبة مخالفة لما يقتضيتها غرائز تلك

النفوس، فيتعذب بها فى القيامة زمانا قصيرا او طويلا ثم ينقطع، وهذا غير الشقاوة الذاتية المخلدة  
التي لا تنقطع دهر الداهرين كالسعادة الذاتية، فمال الكل الى ما هو مقتضى ذاته،  
وَ لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ .

شرح أصول الكافى ؛ ج ٤ ، ص ٣٦٨

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال: عن إسماعيل السراج. [ص ١٦٥ ح ١] أقول: الظاهر: عن أبى إسماعيل، واسمه عبد الله بن عثمان  
كما يجىء فى صلاة الحوائج وبحث البالوعة. قال عليه السلام: وللناس. [ص ١٦٥ ح ١] أقول: تبعيد  
كما يقال: ما لابن آدم والفخر؟! قال عليه السلام: كفوا. [ص ١٦٥ ح ١] أقول: أى أنفسكم. قال عليه  
السلام: عن الناس. [ص ١٦٥ ح ١] أقول: أى عن اختلاطهم للإرشاد. قال عليه السلام: ولا تدعوا أحداً  
إلى أمركم. [ص ١٦٥ ح ١] أقول: أى دينكم، وهذا كان فى زمن التقية، فوالله هذا تسلية لهم. وحاصلها  
أن فائدة دعوتكم إما الثواب على العمل الصالح المطلوب للشارع، وإما محض إيمان المدعو.  
والأول: منتفٍ فى زمن التقية، والنهى عن التغيرير بالنفس، وهو التغيرير بالإمام عليه السلام.  
والثانى: باطل؛ لأنه إن علم الله فيهم خيراً، لأسمعهم وإن لم تدعهم، وإن لم يعلم، فلا يؤمنوا بدعوتكم  
كما فى قوله تعالى حكايةً عن نوح فى سورة هود:

«وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»

، وقوله فى سورة الرعد:

«أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً»

، ففعلکم لهذه الفائدة عبث. وإليه أشار بقوله «لو أنّ أهل السماوات» إلى قوله: «ما استطاعوا» والمراد بالاستطاعة القدرة فعدي ب «على» في قوله: «على أن يهدوا». قال عليه السلام: طيّب. [ص ۱۶۵ ح ۱] أقول: بتشديد الياء على صيغة المعلوم، وقوله: «روحه» كناية عن السعادة. قال عليه السلام: معروفاً. [ص ۱۶۵ ح ۱] أقول: أي مقبولاً في نفس الأمر وفي عقله. قال عليه السلام: عرّفه. [ص ۱۶۵ ح ۱] أقول: أي مال إليه. قال عليه السلام: ولا منكرًا. [ص ۱۶۵ ح ۱] أقول: أي مكروهاً في نفس الأمر وفي عقله.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ۱ ، ص ۴۱۷

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: ظاهر، این است که: عَنْ ثَابِتِ أَبِي سَعِيدٍ بَايِد، چنانچه می آید در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در حدیث دَوِّمِ باب نود و چهارم که «بَابٌ فِي تَرْكِ دُعَاءِ النَّاسِ» است. مراد به النَّاسِ، اهل اصرار است، چنانچه ظاهر می شود در «كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ» در باب نود و دوم و باب نود و سوم و باب نود و چهارم که «بَابٌ فِي إِحْيَاءِ الْمُؤْمِنِينَ» و «بَابٌ فِي الدُّعَاءِ لِلْأَهْلِ إِلَى الْإِيمَانِ» و «بَابٌ فِي تَرْكِ دُعَاءِ النَّاسِ» است. أَمْرِكُمْ عبارت است از تصدیق به امامتِ امام معصومِ مُفْتَرَضِ الطَّاعَةِ عالم به جمیع احکام و متشابهات. لَا تَدْعُوا أَحَدًا إِلَى أَمْرِكُمْ اشارت است به این که مخالفان، شواهد ربوبیت و محکّمات قرآن را که در آنها نهی از اختلاف از روی ظن است دیده اند و تصدیق به امامت ما نکرده اند، پس حجت عقلی و نقلی بر ایشان تمام است و غیر جبر و جهاد به سیف با ایشان، یا توفیق الهی چیزی نافع نیست و وقت جهاد نیست و توفیق، مقدور غیر الله تعالی نیست. یعنی: روایت است از ثابت ابی سعید گفت که: گفت امام جعفر صادق علیه السلام که: ای ثابت! چیست شما را با مخالفان ما؟ بازدارید خود را از اختلاطِ ایشان به بهانه قصد هدایت و مخوانید کسی از مخالفان را سوی کار خود. بیان این آن که: به خدا قسم که اگر اهل آسمان ها و اهل زمین ها جمع شوند بر این که توفیق دهند بنده را که اراده دارد الله تعالی گمراهی او را برای علم به استحقاقِ او شقاوت را، قدرت

بر آن توفیق ندارند. و اگر اهل آسمان ها و اهل زمین ها جمع شوند بر این که گمراه کنند بنده را که اراده دارد الله تعالی راستی او را برای علم به استحقاق او سعادت را، قدرت ندارند بر آن گمراه کردن. بدان که این منافات ندارد با حدیث دهم باب سوّم «كِتَابُ الْعَقْلِ» که «بَابُ صِنْفَةِ الْعِلْمِ وَفَضْلِهِ وَفَضْلِ الْعُلَمَاءِ» است ؛ چه مراد این جا نهی از اختلاط و از دعوت در زمان تقیّه است و اشارت است به این که در غیر صورت اختلاط و زمان تقیّه، زیاده از قدر واجب یا مستحبّ از دعوت خوب نیست ؛ چه مشعر است به ترک رضا به قضا. و این مضمون، موافق آیات است، چنانچه گفته در سوره هود در حکایت قول نوح: »

وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ»

«و در سوره رعد: »

أَفَلَمْ يَيَّأْسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا»

«و در سوره انعام:»

وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»

«. اصل: «كُفُّوا عَنِ النَّاسِ، وَلَا يَقُولُ أَحَدٌ: عَمِّي وَأَخِي وَابْنُ عَمِّي وَجَارِي؛ فَإِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَيْرًا، طَيَّبَ رُوحَهُ، فَلَا يَسْمَعُ مَعْرُوفًا إِلَّا عَرَفَهُ، وَلَا مُنْكَرًا إِلَّا أَنْكَرَهُ، ثُمَّ يَقْدِفُ اللَّهُ فِي قَلْبِهِ كَلِمَةً يَجْمَعُ بِهَا أَمْرَهُ». . شرح: لَا يَقُولُ خبر است به معنی نهی. و در بعض نسخ: «لَا يَقُولُ» است. یعنی: خود را نگاه دارید از اختلاط با مخالفان. و نگوید کسی از شیعه ما که: فلان مخالف، عمّ من است و اختلاط با او بر من لازم است، تا شاید که هدایت یابد. و فلان مخالف، برادر من است و فلان مخالف، پسر عمّ من است و فلان مخالف، همسایه من است ؛ چه به درستی که الله تعالی چون اراده کند به بنده، عاقبت به خیری را ، پاکیزه می کند روح او را، پس نمی شنود آیتی از آیات محکمات کتاب الهی را



که مضمون آن در همه شرایع انبیای مشهور و معروف بوده و در آنها نهی از انکار ربوبیت الله تعالی به اختلاف از روی ظن است، مگر آن که آن را تصدیق می کند. و نمی شنود حدیثی از احادیث موضوعه را که مخالف آن، معروف در محکمت کتاب الهی است، مگر آن که تصدیق آن نمی کند، بعد از آن می اندازد الله تعالی به توفیق خود در دل او یک کلمه که تصدیق واقعی به «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» باشد که جمع می کند الله تعالی به آن کلمه، جمیع اجزای ایمان او را؛ چه معلومش می شود که در این کلمه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» و «عَلَيْهِ وَصِيٌّ رَسُولِ اللَّهِ» تا آخر ائمه، مندرج است. و معلومش می شود که مخالفان، مشرک اند و تصدیق این معلومات خود می کند. و به این معنی اشارت است در قول الله تعالی در سوره انفال:»

لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ»

..«

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۶۰۴

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: (أَنَّهَا) فِي الْعنوان بفتح الهمزة بدل الاشتمال من (الهداية) یعنی توفیق الإیمان بالله والرسول والوصی علی ما جاء به الرسول من الله سبحانه، فمعنی الإضلال فی نسبتہ إلیه تعالی هو الخذلان بالتخلية بين العبد وما يعلم صدوره عنه بإرادته واختياره لو خلی سربه من غير أن يكون العلم الأزلی علة، علی ما مرّ بيانه مراراً. قيل: (ثابت) يكتنى «أبا سعيد» فالصحيح: «أبي سعيد» مكان «ابن سعيد». (وكفّوا عن الناس) لا ينافي حكم العاشر في الباب الثالث في كتاب العقل من الأمر بإظهار العلم وهداية الناس؛ فإنّ الحكم هنا متعلق بزمن اشتداد التقيّة، وهناك بزمن الهدنة وغلبة المؤمنين، وذلك-مع أنّ الموفّق للإيمان والهادي إلى الحقّ في مطلق الزمان هو الله سبحانه حسب-

إنّما هو على زعم الأشقياء وقصم ظهر الأعداء وتأکید إتمام الحجّة وتحصيل الثواب بإظهار الكلمة وجمعها، وإزالة ظهور الاختلاف بإظهار طريقة الصواب وفضلها. فى بعض النسخ: «هدايته» مكان «هداه». وفى ذكر «العمّ» قبل «الأخ» إشارة إلى أنّ «العمّ» لمكان المبالغة فى رعاية حقّ الأب أحقّ بالرعاية من «الأخ» كابن العمّ من الجار. و«التطيّب»: التزكية. (إلا عرفه) وقبله. (كلمة): نوراً من أنواره. (يجمع بها أمره) يحفظه من غلبة الوسوسة عليه حتّى يصل إلى كماله فى علم الله سبحانه. قال برهان الفضلاء: المراد بالهداية هنا توفيق الإقرار بالربوبية والرسالة والإمامة، وهو من الله، بمعنى أنّ العالم بسعيد الناس وشقيهم إنّما هو الله سبحانه، فيوفّق على وفقه ويخذل كذلك. والظاهر «ثابت أبى سعيد» مكان «ابن سعيد» كما يجىء فى كتاب الإيمان والكفر فى باب فى ترك دعاء الناس. والمراد ب«الناس» هنا: أصل الإصرار، كما يظهر فى كتاب الإيمان والكفر فى باب فى إحياء المؤمن، وباب فى الدّعاء للأهل إلى الإيمان، وباب فى ترك دعاء الناس. و«الأمر» : تصديق الإمام المعصوم المفترض الطاعة. «ولا يقول» خبر بمعنى النهى. وفى بعض النسخ: «لا يقل». والمراد ب«الكلمة»: كلمة التوحيد؛ يعنى يقذف الله بتوفيقه فى قلبه أولاً التصديق الواقعى بأنّه لا إله إلاّ الله، ثمّ يجمع به جميع أجزاء الإيمان لاندراج الشهادة بالرسول والوصىّ فى ذلك. وقال الفاضل الإسترابادى: «كفّوا عن الناس» الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى باب الاعتقادات غير واجب فى زمن التقيّة أو مطلقاً إلاّ على صاحب الدعوة. وقال السيّد الأجلّ النائينى: الظاهر أنّ ما فى هذا الباب من نفى التعرّض للناس والكفّ عن دعوتهم إلى الأمر الذى عليه الفرقة الناجية لمكان التقيّة، ودفع الضرر العائد من دعوتهم إلى هذه الفرقة مع ظنّ عدم تأثير هذه الدعوة فيهم، بل المظنون كونها من أسباب رسوخهم فى الضلال خصوصاً ممّن لا يستمعون لكلامه، ولا يقدر هو أن يقول بما هو حقّ المقال. فابتداء الدعوة لغير الطالب المسترشد فى تلك الأعصار محظور. وأمّا فى زمان استعلاء الحقّ وظهوره وغلبته على الباطل فابتداء الدعوة لدفع الباطل وردّه وإعلاء الحقّ وتقديره حسن، وإن لم يؤثّر فى الخبيث الشقيّ أثراً يترتّب عليه النجاة وهو الإيمان المستقرّ؛ لما فيه من الحكمة وخلوّه عن المفسدة. «كلمة يجمع بها أمره» أى يلقى الله فى قلبه اعتقاداً حقّاً يرشد بها إلى

جميع العقائد التي بها صلاح أمره ونجاته عن الهلاك ولعلّها كناية عن الأمر الذي عليه الفرقة الشريفة .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٤٩٩

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى] :

: مجهول. قوله عليه السلام: ما لكم و للناس؟ الواو للعطف على الضمير المجرور بإعادة الجار، و العامل معنوى يشعر به كلمة الاستفهام و حروف الجر الطالبان للفعل، و المعنى: ما تصنعون أنتم و الناس، ثم إن أخبار هذا الباب تشتمل على أمرين: الأول: ترك المجادلة و المخاصمة و الاحتجاج فى مسائل الدين، و الآيات و الأخبار فى ذلك متعارضة ظاهرا إذ كثير منها دالة على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و فضل الهداية و التعليم، و دفع شبه المخالفين، و كثير منها تدل على رجحان الكف عن ذلك و عدم التعرض لهم و النهى عن المراء و المجادلة و المخاصمة. و يمكن الجمع بينها بوجوه: الأول حمل أخبار النهى على التقية و الاتقاء على الشيعة فإنهم لحرصهم على هداية الخلق و دخولهم فى هذا الأمر كانوا يلقون أنفسهم فى المهالك، و يحتجون على المخالفين بما يعود به الضرر العظيم عليهم و على أنفسهم فى المهالك، و يحتجون على المخالفين بما يعود به الضرر العظيم عليهم و على أئمتهم عليهم السلام، كما كان من أمر هشام بن الحكم و أضرابه، فنهوهم عن ذلك و أزالوا التوهم الذى صار سببا لحرصهم فى ذلك من قدرتهم على هداية الخلق بالمبالغة و الاهتمام فى الاحتجاج فيها، بأن الهداية بمعنى الإيصال إلى المطلوب من قبل الله تعالى، و لو علم الله المصلحة فى جبرهم على اختيار الحق لكان قادرا عليه و لفعل، فإذا لم يفعل الله ذلك لمنافاته للتكليف و غير ذلك من المصالح، فلم تتعرضون أنتم للمهالك، مع عدم قدرتكم عليه، و قد منع الله نبيه صلوات الله عليه من ذلك و قال:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ

و أما إظهار الحق فإنما يجب مع عدم التقية، مع أنه قد تبين الرشد من الغى و تمت الحجة عليهم بما رأوا من فضل الأئمة و علمهم و ورعهم و كمالهم، و فجور خلفائهم الجائرين و بغيهم، و انتشرت الأخبار الدالة على الحق بينهم، و يكفى ذلك لهدايتهم إن كانوا قابلين، و لإتمام الحجة عليهم إن كانوا متعنتين. الثانى أن يكون الأمر بها عند عدم ظهور الحق و اشتباه الأمر على الناس و النهى عنها، أو تجويز تركها عند وضوح الحق و ظهور الأمر كما أشرنا إليه. الثالث أن يحمل أخبار الأمر على ما إذا كان لظهور الحق و هداية الخلق، و أخبار النهى على ما إذا كان للمرء و المخاصمة، و إظهار الفضل و الكمال، و التعنت و الغلبة، و إن كان بالباطل، و هذا من أخس صفات الذميمة و أردلها. الرابع يمكن حمل بعض أخبار النهى على المسائل التى نهى عن الخوض فيها كمسألة القدر و كنه صفات البارى تعالى و أشباه ذلك. الخامس أن يكون النهى محمولا على مجادلة من يعلم أنه لا يؤول إلى الحق لشدة رسوخه فى باطله. السادس أن يكون بعضها محمولا على من لا تقدر على إلقاء الحجج و دفع الشبه فيكون مخاصمته سببا لقوة حجة الخصم و رسوخه فى ضلالته، و يدل عليه ما رواه الكشى عن عبد الأعلى قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إن الناس يعيبون على بالكلام و أنا أكلم الناس؟ فقال: أما مثلك من يقع ثم يطير فنعم، و أما من يقع ثم لا يطير فلا، و عن الطيار قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: بلغنى أنك كرهت مناظرة الناس؟ فقال: أما كلام مثلك فلا يكره من إذا طار يحسن أن يقع، و إن وقع يحسن أن يطير، فمن كان هكذا لا نكرهه، و عن حماد قال: كان أبو الحسن عليه السلام يأمر محمد ابن حكيم أن يجالس أهل المدينة فى مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله و أن يكلمهم و يخاصمهم حتى كلمهم فى صاحب القبر، و كان إذا انصرف إليه قال: ما قلت لهم؟ و ما قالوا لك؟ و يرضى بذلك منه، و عن هشام بن الحكم قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: ما فعل ابن الطيار؟ قال: قلت: مات، قال: رحمه الله و لقاءه نضرة و سرورا فقد كان شديد الخصومة عنا أهل البيت. و يؤيد الوجه الثالث ما روى فى تفسير الإمام عليه السلام قال: ذكر عند الصادق عليه السلام الجدل فى الدين، و أن رسول الله صلى الله عليه و آله و الأئمة المعصومين عليهم السلام قد نهوا عنه؟ فقال الصادق عليه السلام: لم ينه عنه مطلقا، لكنه نهى عن الجدل بغير التى هى أحسن، أما تسمعون إليه يقول:

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

وقوله تعالى:

أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

فالجِدال بالتي هي أحسن قد قرنه العلماء بالدين، و الجِدال بغير التي هي أحسن محرم، و حرمه الله على شيعتنا، و كيف يحرم الله الجِدال جملة و هو يقول:

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى

قال الله تعالى:

تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

فجعل علم الصدق و الإيمان بالبرهان، و هل يؤتى بالبرهان إلا فى الجِدال بالتي هي أحسن، قيل: يا بن رسول الله فما الجِدال بالتي هي أحسن و التي ليست بأحسن؟ فقال: أما الجِدال بغير التي هي أحسن أن تجادل مبطلا فيورد عليك باطلا فلا ترده بحجة قد نصبها الله تعالى، و لكن تجحد قوله أو تجحد حقا يريد ذلك المبطل أن يعين به باطله فتجحد ذلك الحق مخافة أن يكون له عليك فيه حجة لأنك لا تدري كيف المخلص منه، فذلك حرام على شيعتنا أن يصيروا فتنة على ضعفاء إخوانهم، و على المبطلين، أما المبطلون فيجعلون الضعيف منكم إذا تعاطى مجادلة و ضعف فى يده حجة له على باطله، و أما الضعفاء منكم فتعمى قلوبهم لما يرون من ضعف المحق فى يد المبطل، ثم ذكر عليه السلام له احتجاجات النبى صلى الله عليه و آله على أرباب الملل الباطلة. و مما يؤيد سائر الوجوه ما رواه الصدوق فى الخصال عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال: إياك و الخصومات فإنها تورث الشك و تحبط العمل، و تردى صاحبها، و عسى أن يتكلم الرجل بالشىء لا يغفر له، و فى المجالس عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إياك و الخصومة فى الدين فإنها تشغل القلب عن ذكر الله عز و جل و تورث النفاق و تكسب الضغائن و تستجيز الكذب. و ما رواه الشيخ

فى مجالسه عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال لأصحابه: اسمعوا منى كلاما هو خير لكم من الدهم الموقفة: لا يتكلم أحدكم بما لا يعنيه، و ليدع كثيرا من الكلام فيما يعينه، حتى يجد له موضعا، فرب متكلم فى غير موضعه جنى على نفسه بكلامه، و لا يمارين أحدكم سفيها و لا حليما، فإنه من مارى حليما أقصاه، و من مارى سفيها أرداه، و فى المحاسن عن أبى بصير قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام ادعوا الناس إلى ما فى يدي؟ فقال: لا، قلت: إن استرشدنى أحد أرشده؟ قال: نعم، إن استرشدك فأرشده، فإن استزادك فزده، فإن جاحدك فجاحده. و روى السيد بن طاوس فى كشف المحجة نقلا من كتاب عبد الله بن حماد عن عاصم الحناط عن أبى عبيدة الحذاء قال: قال لى أبو جعفر عليه السلام و أنا عنده: إياك و أصحاب الكلام و الخصومات و مجالستهم، فإنهم تركوا ما أمروا بعلمه، و تكلفوا ما لم يؤمروا بعلمه حتى تكلفوا علم السماء، يا أبا عبيدة خالط الناس بأخلاقهم و زائلهم بأعمالهم، و من الكتاب المذكور عن جميل قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: متكلمو هذه العصابة من شرار من هم منهم، إلى غير ذلك من الأخبار التى أوردتها فى كتاب بحار الأنوار. و قال شارح التجريد القوشجى فى سياق أدلة النافين لوجوب النظر شرعا: و ثانيها: أن النبى صلى الله عليه و آله نهى عن الجدل كما فى مسألة القدر، روى أنه صلوات الله عليه خرج على أصحابه فرآهم يتكلمون فى القدر، فغضب حتى احمرت و جنتاه و قال: إنما هلك من كان قبلكم بخوضهم فى هذا، عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبدا، و قال صلوات الله عليه: إذا ذكر القدر فأمسكوا، و لا شك أن النظر جدل، فىكون منهيا عنه لا واجبا، و أجيب: بأن ذلك النهى الوارد عن الجدل إنما هو حيث كان الجدل تعنتا و لجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة، و دفع العقائد الحققة و إراءة الباطل فى صورة الحق بالتليس و التدليس، كما قال تعالى:

وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ

و قال:

بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ

وقال

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ

\*

و مثل هذا الجدل لا نزاع فى كونه منهيًا عنه، و أما الجدل بالحق لإظهاره و إبطال الباطل فمأمور به، قال الله تعالى:

وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

و مجادلة الرسول لابن الزبعرى، و على عليه السلام للقدرى مشهورة إلى آخر ما قال. الثانى: أن الهداية من الله سبحانه، و لا يقدر الخلق عليها، و هو حق، و محمول على الإيصال إلى المطلوب، و هو مما لا يقدر عليه غيره تعالى، و أما الهداية بمعنى إراءة الطريق فهى شأن الأنبياء و الأوصياء و العلماء، و ربما يحمل على أن مفيض العلم هو الله تعالى كما مر، و الأول أظهر، و هو المراد بقوله عليه السلام: على أن يهدوا عبدا يريد الله ضلالتة، و المراد بإرادة الضلالة أن يكله إلى نفسه، و يمنعه الألفاظ الخاصة التى لا يستحقها، فيختار الضلالة، فأرادة الضلالة إرادة بالعرض و على المجاز، و ربما تأول الإرادة بالعلم الأزلى، أو بالعذاب و الهلاك كما مر، و كذا إرادة الهداية توفيقه و تأييده بما يصير سببا لاختياره الاhtداء، و ربما تأول بالإثابة و الإرشاد إلى طريق الجنة فى الآخرة. و لا يقول أحد عمى أى هذا عمى و يلزمنى هدايته فإن الله إذا أراد بعبد خيرا أى استحق الألفاظ الخاصة طيب روحه من خبث العقائد الباطلة إلا عرفه أى أيقن أنه حق إلا أنكره أى لم يدعن به، و علم أنه باطل ثم يقذف الله فى قلبه كلمة يجمع بها أمره المراد بالكلمة ولاية الأئمة عليهم السلام و وجوب متابعتهم فيها يتم نجاته لأنه يأخذ عنهم ما ينجيهم من العقائد و الأعمال الحققة، أو الإخلاص و صدق النية فى طلب الحق، و ترك الأغراض الباطلة، و قيل: أى كلمة التقوى و هى المعرفة الكاملة.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٤٨

- ١-١ . فى حاشية «ف» والمحاسن: «لا يقل». وهو الأنسب.
- ٢-٢ . فى الكافى ، ح ٢٢٢٧ والمحاسن : «أحدكم».
- ٣-٣ . فى الكافى ، ح ٢٢٢٧ والمحاسن : - «عميو» .
- ٤-٤ . أى هذا عمى وأخى وابن عمى وجارى وقعوا فى الضلالة فيلزمى هدايتهم، أى فتبعهم الحمىة والغيرة العصبية على أن يُنجيهم منها طوعا وكرها؛ يعنى : لا يتأسف على ضلال أقربائه وجيرانه . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ٨٦؛ الوافى ، ج ١ ، ص ٥٦١؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٤٨ .
- ٥-٥ . فى الكافى ، ح ٢٢٢٧ : «بمعروف».
- ٦-٦ . فى الكافى ، ح ٢٢٢٧ : «ولا بمنكر».
- ٧-٧ . قال العلامة الطباطبائى : «مسألة أن «الهداية لله ، وليس للناس فيها صنع» مما ثبتت بالنقل والعقل ، وإن كان مستبعدا فى بادئ النظر جدا ، فاستمع لما يتلى : المعارف الإلهية العالية كالتوحيد والنبوة والإمامة ونظائرها مما لا يكفى فيها مجرد العلم واليقين كما قال تعالى : «جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» الآية [النمل (٢٧) : ١٤] ، وقال تعالى : «وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ» الآية [البجائية (٤٥) : ٢٣] ، بل يحتاج مع العلم النظرى إلى الإيمان بها ، وهو مطاوعة نفسانية ، وانفعال قلبى خاص يوجب الجريان فى الجملة بالأعمال المناسبة للعلم المفروض ، وكما أن العلوم النظرية معلولة للأنظار والأفكار الصحيحة المنتجة ، كذلك هذا الأذعان والقبول القلبى معلول لملكات أو أحوال قلبية مناسبة له ، فلا يمكن للبخیل الذى فيه ملكة راسخة من البخل أن يؤمن بحسن السخاء وبذل المال ، إلا إذا حصل فى نفسه من جهة حسن التربية وتراكم العمل حالة الانقياد والقبول ، بحسن السخاء والجود ، بزوال الصورة المباينة من البخل ؛ فالاستدلال للحق إنما يوجب ظهوره



على من كان صحيح النظر ، وأما إيمانه به وانقياده له فله سبب تكويني ، هو حصول الحالة أو الملكة النفسانيّة الملائمة لحصوله ، وليس مستندا إلى اختيار الإنسان حتّى يوجد في نفسه أو في نفس غيره الانقياد والإيمان بالحقّ من دون سببه التكويني وهو الهيئة النفسانيّة المذكورة ، فثبت أنّ للإيمان والاهتداء وغير ذلك سببا تكوينيا غير إرادة الإنسان واختياره ، وهو مجموع النظر الصحيح والهيئة النفسانيّة الملائمة الغير المنافية للحقّ ، فهو منسوب إلى الله سبحانه دون اختيار الإنسان على حدّ سائر الأمور التكوينيّة المنسوبة إليه تعالى . ولذلك كانت الروايات تنسب الإيمان والكفر والهداية والضلال إلى الله سبحانه و تنفي كونها باختيار الإنسان وتنتهي عن الإصرار في القبول والمراء والجدال في الدعوة إلى الحقّ كما يدلّ عليه قوله في رواية عقبه الآتية : «ولا تخاصموا الناس لدينكم ؛ فإنّ المخاصمة ممرضة للقلب » الحديث ؛ فإنّها تثير عوامل العصبيّة والإباء عن الحقّ ، وأما ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر بحسن التربية والحثّ على التبليغ والإنذار والدعوة والتذكرة ؛ فإنّها مقرّبات للإنسان من الإيمان والطاعة ، وليست بموجبة ولا ملزمة ، وبالتأمّل فيما ذكرناه يظهر معنى روايات الباب ، والله الهادي .

٨-٨ . الكافي ، كتاب الإيمان و الكفر ، باب في ترك دعاء الناس ، ح ٢٢٢٧ ، عن محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى . المحاسن ، ص ٢٠٠ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٣٤ ، عن محمّد بن إسماعيل ؛ وأيضا بسند آخر عن عبد الله بن مسكان . وفيه ، ص ٢٠١ ، ذيل ح ٣٩ ، بسنده عن عبد الله بن مسكان ، وتمام الرواية فيه : «يا ثابت ما لكم وللناس ؟» . الكافي ، كتاب الإيمان و الكفر ، باب طينة المؤمن و الكافر ، ضمن ح ١٤٥٠ ، بسند آخر ، من قوله : «فإنّ الله إذا أراد بعبد» إلى قوله : «إلا أنكره» . تحف العقول ، ص ٣١٢ ، ضمن وصيّته عليه السلام لأبي جعفر محمّد بن النعمان الأحول ، مع اختلاف يسير الوافي ، ج ١ ، ص ٥٦١ ، ح ٤٧٠ .

۴۳۱ / ۲ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ (۱)، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَرَانَ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ (۲):

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ (۳): «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَيْرًا، نَكَتَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةً (۴) مِنْ نُورٍ (۵)، وَفَتَحَ مَسَامِعَ قَلْبِهِ، وَوَكَّلَ بِهِ مَلَكًا يُسَدِّدُهُ، وَإِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ سُوءًا، نَكَتَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةً سُودَاءَ، وَسَدَّ مَسَامِعَ قَلْبِهِ، وَوَكَّلَ بِهِ شَيْطَانًا يُضِلُّهُ».

ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» (۶). (۷)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

امام صادق (علیه السلام) فرمود: چون خدا خیر بنده ای را خواهد، اثری از نور در دلش گذارد و گوشهای دلش را باز کند و فرشته ای بر او گمارد که نگهدارش باشد و چون برای بنده ای بد خواهد، اثری از سیاهی در دلش افکند و گوشهای دلش را به بندد و شیطانی بر او گمارد که گمراهش کند، سپس این آیه (سوره ۶) را قرائت فرمود: «هر که را خدا خواهد هدایت کند، سینه او را برای اسلام آوردن بگشاید. (عاشق و فریفته شود) و هر که را خواهد گمراه کند سینه اش را تنگ و سخت کند که گوئی باسماں خواهد رفت» (سختی مسلمان شدن در نظر او مانند باسماں رفتن است).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۳۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- امام صادق (علیه السلام) فرمود: به راستی چون خدای عز و جل برای بنده خیر و خوبی خواهد به دلش پرتوی افکند و گوشهای دلش را باز کند و فرشته ای بر او گمارد که کمک او باشد و او را یاری دهد و چون برای بنده ای بد خواهد، نقطه سیاهی به دلش اندازد و گوشهای دلش را بر بندد و بر او شیطانی گمارد که گمراهش کند، سپس این آیه را خواند (سوره انعام): «هر که را خدا خواهد که ره نماید او را نسبت به اسلام خوشبین و بافهم سازد و هر که را خواهد گمراه کند او را دل تنگ و بدبین نماید که گویا خود را به آسمان پرتاب می کند» (یعنی مسلمانی به نظر او چنان سخت آید که گویا می خواهد به آسمان بالا رود).

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۷۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- امام صادق علیه السلام فرمود: به راستی چون خدای عز و جل برای بنده یی خیر و خوبی بخواهد در دلش پرتوی بیفکند و گوشهای دلش را باز کند و فرشته ای بر او بگمارد که یار او باشد و او را یاری دهد و چون برای بنده ای بد بخواهد، نقطه سیاهی را در دلش اندازد و گوشهای دلش را ببندد و بر او شیطانی بگمارد که گمراهش کند، سپس این آیه را خواند هرکس که خدا بخواهد هدایتش کند سینه او را برای اسلام آوردن بگشاید و هرکس را که بخواهد گمراه کند او را دل تنگ و بدبین می نماید که گویا خود را به آسمان پرتاب می کند (یعنی اسلام در نظر او چنان سخت آید که مثل این که می خواهد به آسمان بالا رود)

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۳۳

\*\*\*\*\*

شرح

[شرح صدر الدين شيرازى - ملاصدرا]:

الشرح قد علمت فيما سبق ان السعادة وكذا الشقاوة التى تضادها قسما: دنيوية واخروية، والدنيوية من كل من الطرفين معلومة لا يحتاج الى بيان، واما الخير و السعادة الاخروية وكذا التى تقابلها امر يحتاج الى البيان، لان اكثر الناس فى غفلة منها بل هم معرضون عنها كما قال سبحانه:

قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ

، فغرضه (ع) فى هذا الحديث بيان بداية الخير الحقيقى و السعادة الاخروية و بداية الشر و الشقاوة الذين بإزائهما. و اعلم ان الافعال و الاعمال البدنية و الاقوال اللسانية ما دام وجودها فى اكون الحركات و الاصوات و بالجملة فى الاكون الدنيوية فلا حظ لها من البقاء و الثبات، لان الدنيا دار التجدد و الزوال و كل ما فيها فى معرض التغير و الانتقال، و لكن من فعل فعلا او نطق بقول يحصل منه اثر فى نفسه و نكتة فى قلبه المعنوى الذى هو بعينه جوهر نفسه لا قلبه اللحمى الصنوبرى الذى لا شعور له بشىء و لا يتصور بقاءه لانه أيضا من الدنيا. و اما اللطيفة المعنوية، فهى من الامور الاخروية القابلة للبقاء الاخرى، فاذا تكررت الافاعيل و الاقويل استحكمت الآثار فى النفس فصارت الاحوال ملكات، اذا الفرق بين الحال و الملكة بالقوة و الضعف و الاشتداد فى الكيفية يؤدى الى حصول صورة هى المبدأ الجوهري لمثل الامر الذى كان أولا حالا كالحرارة الضعيفة فى الفحم اذا اشتدت تحمرت ثم تنورت و استضاءت ثم صارت صورة نارية محرقة لما قارنها مضيئة لما قابلها. كذلك الاحوال النفسانية اذا تضاعفت قوتها صارت ملكة راسخة و صورة باطنة و هى مبدأ الآثار المختصة بها، و من هذا الوجه يحصل ملكة الصناعات و المكاسب العلمية و العملية فى الدنيا و ينبعث فى الآخرة على هيئة و شكل يناسبها، و لو لم يكن للنفوس الانسانية هذا التأثير أولا ثم اشتداد يوما فيوما لم يكن لاحد اكتساب شىء من الصناعات و الحرف و لم ينجع التأديب و التعليم لاحد و لم يكن فى تعليم الاطفال و تمرينهم على الاعمال فائدة، و ذلك قبل رسوخ اخلاق مضادة لما هو

المطلوب من التأديب فى نفوسهم، و لاجل ذلك يتعسر بل يتعذر تعليم الرجال البالغين و تأديبهم لاستحكام هيئات و ملكات حيوانية فى نفوسهم بعد ما كانت ساذجة بالقوة قابلة لكل علم و صنعة تناسب مرتبتها، كصحائف و الواح خالية من النقوش و الصور الكتابية. فاذن قلوب بنى آدم فى اوائل الفطرة كصحائف خالية عن النقوش و الصور، اعنى الملكات الفاضلة العلمية و العملية و اضدادها من الرذائل الجهلية و الاخلاق الرديئة الظلمانية، و تلك الصّحائف هى صحائف الاعمال و تلك النقوش و الصور الكتابية كما يحتاج الى قابل بقبلها كذلك يحتاج الى فاعل اى مصور و كاتب، و المصورون و الكتاب فى هذه الكتابة المستورة عن الحواس هم الكرام الكاتبون، لكرامة ذاتهم و فعلهم عن المواد الجسمانية، فهم لا محالة ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد و اقوالهم و هم طائفتان: ملائكة اليمين و هم الذين يكتبون اعمال اهل الخير و السعادة، و اصحاب اليمين و ملائكة الشمال و هم الذين يكتبون اعمال اهل الشر و الشقاوة و اصحاب الشمال. كما قال تعالى:

يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ فَمَنْ اُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَ لَا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً

، و قال:

وَ اَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ اُوْتِ كِتَابِيهِ وَ لَمْ اَدْرِ مَا حِسَابِيهِ

، لان كتابه من جنس الاكاذيب و الامانى الباطلة و الدواعى و الاغراض الفاسدة و الشهوات الدنيوية و الاوهام الظلمانية و كما قال ايضا:

اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ اَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ ابْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ نَحْنُ اَوْلِيَاؤُكُمْ فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِى الْاٰخِرَةِ . و على هذا قياس الحكم فى جانب الشر و الكفر، فمن فسد اعتقاده و ساء عمله يتنزل عليه شيطان يغويه و يوعده بالشر و كان قرينه فى الدنيا و فى القبر و يتعذب بصحبته فى الآخرة كما قال:

هَلْ اُنْبِئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ اَفَّاكٍ

أَثِيمٍ

وقوله:

وَمَنْ يَعْسُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيصُ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ . فظهر ان هذه الهيئة الراسخة و الحالة الباطنة اذا اشتدت و تجوهرت و تمثلت و تصوّرت في عالم الباطن و الملكوت بصورة تناسبها هي المسماة في عرف الحكمة بالملكة و في النبوة بالملك و الشيطان في جانبى الخير و الشرّ، و لو لم يكن لتلك الملكات و النيات من الثبات و التجوهر ما يبقى ابد الأباد لم يكن لخلود اهل الجنة في الثواب ابدًا و لخلود اهل النار في العقاب مؤبداً وجه صحيح، فان منشأ الصواب و العذاب و مقتضيهما لو كان نفس العمل او القول و هما امران زائلان يلزم بقاء المسبب مع زوال السبب المقتضى، و ذلك غير صحيح، و مثل هذه المجازات لا سيما في جانب العقاب لا يليق بالحكيم و قد قال:

وَمَا أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ

، و قال:

وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ . فاذن انما يخلد اهل الجنة في الجنة و اهل النار في النار بالثبات في النيات و الرسوخ في الملكات، و مع ذلك فان من فعل مثقال ذرة من الخير او الشر يرى اثره مكتوبا في صحيفة ذاته او صحيفة ارفع من ذاته مخلدا ابدًا كما قال:

فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ

، و اذا حان وقت ان يقع بصره الى وجه ذاته عند فراغه عن غشاوة الطبيعة و شواغل هذه الحياة الدنيا و ما يورده الحواس و يلتفت الى صحيفة باطنه و صحيفة ذاته و لوح قلبه و هو المعبر عنه بقوله تعالى:

وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ

، وقيل له:

فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ

، فمن كان فى غفلة عن احوال نفسه و حساب حسناته و سيئاته يقول:

مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا

،  
يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا . و قد ورد فى هذا الباب من طريق اهل البيت عليهم السلام و غيرهم روايات كثيرة عن النبى (ص). منها ما: روى اصحابنا عن قيس بن عاصم انه قال: يا قيس! ان مع العز ذلا و مع الحياة موتا و ان مع الدنيا آخرة و ان لكل شىء رقيبا و على كل شىء حسيبا و ان لكل اجل كتابا، و انه لا بد لك من قرين يدفن معك و هو حى و تدفن معه و انت ميت، فان كان كريما اكرمك ان كان لئىما اسلمك ثم لا يحشر الا معك و لا تحشر الا معه، و لا تسأل الا عنه فلا تجعله الا صالحا، فانه ان صلح أنست به و ان فسد لا تستوحش الا منه فهو فعلك. فانظر يا حبيبى فى هذا الحديث الشريف تجد فيه لباب علم النفس. و منها: ما روى انه صلى الله عليه و آله قال: المرء مرهون بعمله، و منها: ان الجنة قيعان و ان غراسها سبحان الله، و منها: خلق الكافر من ذنب المؤمن و منها: ما ورد كثيرا من فعل كذا خلق الله له ملكا يستغفر له الى يوم القيامة، و امثال هذه الروايات من طرق المؤلف و المخالف كثيرة. اذا تقررت هذه المعانى فلنرجع الى متن الحديث فقولاه عليه السلام: اذا اراد الله بعبد خيرا، اى قدره فى عالم التقدير من اهل السعادة الاخرية و جعل روحه من جنس ارواح الملائكة الاخيار و الابرار. و قوله: نكت فى قلبه نكتة من نور، اشارة الى اول نية صالحة او خاطر خير وقع فى الضمير و هو اثر فعل او كلام سمع. و قوله: و فتح مسامع قلبه، اشارة الى تكرر الادراكات بتكرر الاعمال و الاقوال التى من جنس ما يتأثر منه قلبه أولا فيتقوى بها استعداداه و يتأكد بها حاله لان يصير بها ملكة نفسانية و يخرج بها نور قلبه من الضعف الى الكمال و من القوة الى الفعل، فليستعدان يصير ذاتا جوهرية نورانية قائمة بذاتها

فاعلة للخير والهداية، وإليه أشار بقوله: وكل به ملكا يسدده، وهذا ملك خلقه الله من مادة تلك النية الصالحة والحالة النفسانية، واشتدادها بتكرر النيات والادراكات التي يناسبها، وتولد هذا الملك في عالم المعنى من تلك النية وما يتقوى به في رحم النفس كتولد الحيوان في عالم الصورة من ماء مهين يتغذى ويتقوى مدة بدم الحيض في رحم الام حتى يصير شخصا حيوانيا مستقلا بذاته. وقوله: اذا اراد الله بعبد سوء، اى قدره في عالم التقدير اى يكون من اهل الشقاوة الاخروية وجعل روحه من صنف جنس ارواح الشياطين والكفار والاشرار. وقوله: نكت في قلبه نكتة سوداء، اشارة الى اول خاطر ردئ خطر في قلبه اثرا لما صنعه من فعل قبيح فعله او قول شنيع سمعه فاستحسنه و لم يستقبحه لذاته الخبيث وطبعه الفاسد المعوج. وقوله: وسد مسامع قلبه، اى عن سماع كلمات اهل الله، بل كان بسماع قلبه يصغى الى كل كلام مزخرف كاذب وقول باطل زور فيصدقه فيتأكد بها اعتقاده الاول و يترسخ بها كفره القلبي و ظلمته الباطنية، وهكذا يشتد حالته بانواع الحيل و المراوغات و المكر و الخدائع حتى يتجوهر ذاتا نفسانية ظلمانية فاعلة للشر و الضلالة و الغواية و هو قوله: وكل به شيطانا يضلّه، وتكون هذا الشيطان من تلك النكتة السوداء كما علمت في كيفية تكوّن ما يقابله من ذلك الملك، فقس عليه في جميع ما ذكر هناك ثم اقرأ الآية التي تلاها عليه السلام و افهم معنى انشراح الصدر لنور الاسلام و معنى ضيق الصدر و حرجه عنه و انشراحه بما يقابله من ظلمة الكفر حتى تعلم بذلك كيفية نشأ الآخرة من الدنيا و تجسم الاعمال. و فى كلام فيثاغورس الحكيم و هو من اعظم حكماء السابقين الاولين الذين اقتبسوا انوار علومهم عن مشكاة النبوة انه قال: ستعارض لك فى افعالك و اقوالك و افكارك و سيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة روحانية، فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة الشيطان يؤذيك فى حياتك و يحجبك عن ملاقاته النور بعد وفاتك، و ان كانت الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته فى دنياك و تهتدى به فى اخراک الى جوار الله و كرامته. انته كلامه. و هو قريب مما روى عن النبى صلى الله عليه و آله فى حديث قيس بن عاصم. و من الآيات القرآنية الدالة على ان نفس العمل يصير نفس الجزء على الوجه الذى كشفنا عنه كثيرة كقوله تعالى:

وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ



، وقوله:

إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

، لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المطلوب، وقوله:

جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ . و توضيح ذلك: ان مواد الاشخاص الاخروية و هيئاتها كما مرّ هي التصورات الباطنية و التأملات النفسانية و النيات القلبية من باب الخير و الحكمة او من باب الشر و السفاهة و المكر و الجريزة، لان دار الآخرة ليست من جنس هذه الدار، فما في الدنيا مادة يطرأ عليها صورة او قوة نفسانية او نفس من خارج و لها حياة عرضية، و ما في الآخرة ارواح هي بعينها صور معلقة قائمة بذاتها وجودها وجود ادراكي و حياتها حياة ذاتية كما قال تعالى:

إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ . و الانسان اذا انقطع تعلقه عن الدنيا و تجرّد عن لباس هذا الادنى و كشف عن بصره هذا الغطاء تصير قوته الادراكية قدرة و يكون ادراكه فعلا و علمه عينا و غيبه شهادة و سره عيانا، فيصير مبصرا لنتائج ثمرات اعماله و افعاله و مشاهدا لنتائج افكاره و انظاره و قارئا لصحيفة اعماله و افعاله و مشاهدا الى لوح كتابه مطلعاً على حساب حسناته و سيئاته كما في قوله تعالى:

وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا أَفْرَأُ كِتَابِكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا .

شرح أصول الكافي ؛ ج ٤ ، ص ٣٨٠

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازي قزويني]:

شرح: النَّكْت (به فتح نون و سکون کاف و تاء دو نقطه در بالا، مصدر باب «نَصَرَ»): نشان کردن در زمین به سر چوب و مانند آن. النُّكْتَةُ (به ضمّ نون و سکون کاف): نقطه. الْمَسَامِع (به فتح میم و سین بی نقطه و کسر میم، جمع «مِسمَع» به کسر میم و سکون سین و فتح میم): گوش ها. فتح گوش های دل، کنایت است از گوش انداختن سوی محکّمات قرآن. و سدّ گوش های دل، کنایت است از تأویل محکّمات قرآن که در آنها نهی صریح از پیروی ظن است به نامعقولاتی که مشهور است، مثل تخصیص آنها به اصول دین و مثل تخصیص ظن به آنچه از روی اماره نباشد. یعنی: روایت است از سلیمان بن خالد از امام جعفر صادق علیه السّلام، راوی گفت که: امام گفت که: به درستی که الله تعالی چون اراده کند به بنده، عاقبت به خیری را، برای علم به استحقاق او سعادت را، نشان می کند در دل او یک نقطه از روشنی و می گشاید گوش های دل او را و موکّل می کند به او فرشته را که راست کند او را سوی عمل به مقتضای محکّمات. و چون اراده کند به بنده، ناعاقبت به خیری را، برای علم به استحقاق او شقاوت را، نشان می کند در دل او نقطه سیاه و می بندد گوش های دل او را و موکّل می کند به او شیطانی را که گمراه کند او را به خیال های فاسد و دعوی مکاشفه در آنها بعد از آن. امام علیه السّلام برای تأیید این معنی خواند این آیت را از سوره انعام که: پس هر که اراده کند الله تعالی توفیق او را، فراخ می کند سینه او را برای گنجیدن آیات محکّمات که در بیان اسلام است. و هر که اراده کند گمراه کردن او را، می گرداند سینه او را تنگ ابا کننده از آیات محکّمات، چنانچه قبول آنها مثل بالا رفتن در آسمان می شود، از بس که بر خود مشکل گرفته.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۶۰۵

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیّة: «النُّكْتَةُ» بالضمّ، كالنقطة لفظاً ومعنى، واسم المصدر وهو «النُّكْت» بالفتح، نکت کنصر: ضرب فی الأرض برأس خشبةٍ ونحوها فأثر فيها. و«المسامع»: جمع مسمع کمنبر، یعنی جارحة

السمع. وفتح مسامع القلب بيد الله تبارك الذي، بيده الخير وهو على كل شيء قدير. إذا أراد بعبدٍ خيراً لعَلِمه بأنّه يصدر منه الخير بإرادته واختياره إذا خَلَّى سِرْبِه، فيريد تعالى أن يريد الخير ويخلق فيه الخير مطابقاً لمختاره في علمه تعالى ليفعل الخير كما هو أهله، وإذا أراد بعبدٍ سوء لعَلِمه بأنّه يصدر منه الشرّ بإرادته واختياره إذا خَلَّى سِرْبِه، فيريد سبحانه أن يريد الشرّ ويخلق فيه الشرّ مطابقاً لمختاره في علمه تعالى ليفعل الشرّ كما هو أهله. والآية في سورة الأنعام . و«الخرج»: الضيق. وذكره بعد الضيق تأكيد للمبالغة. و«يصعد» بالتشديد على المضارع المعلوم من التفعّل، أى ضيق قلبه كضيق قلب من يقصد التصعّد بكمال الهوس والهمّة إلى السماء من غير سبب يعتدّ به من جناح و غيره من أدوات الصعود. قال برهان الفضلاء: إذا أراد بعبد خيراً للعلم بسعادته، وإذا أراد بعبد سوءاً للعلم بشقائه. وفتح مسامع القلب كناية عن محكمات القرآن، وسدّ مسامع القلب كناية عن تأويل المحكمات التي نهى الله فيها صريحاً عن العمل بالظنّ والإخ. وقال الفاضل الإسترابادي: «وكلّ شيطاناً يضلّه» للإضلال المنسوب إليه تعالى وجهان، قد مرّ بيانه. وثانيهما من باب الغضب الدنيوى بالنسبة إلى من استحبّ العمى على الهدى بعد أن عرفه الله النجدين. وقال السيّد الأجل النائني: «نكت في قلبه نكتة من نور» أى أدخل في قلبه وأحدث فيه أثراً من نور. «وفتح مسامع قلبه» وجعلها مفتوحة تسع المعارف، «ووكلّ به ملكاً [يسدّده]» ويعرّفها إيّاه ويحفظه عن الزيغ. «وإذا أراد بعبد سوءاً» أى بإرادته وقوع مراد العبد وعلمه بأنّه يريد السوء «نكت في قلبه نكتة سوداء» بأن يتركه مخلى بينه وبين مراده، فيحدث في قلبه نكتة سوداء من سوء اختياره ويصير مسامع قلبه مسدودة، وتركه والشيطان الموكّل به لإضلاله من سوء اختياره . وقال بعض المعاصرين: «وفتح مسامع قلبه» أى بتكرير الإدراكات النوريّة الناشئة من تكثير الأعمال الصالحة وسماع الأقوال الفاتحة من جنس ما يتأثر منه قلبه أولاً، فيقوى بها استعداده لأن يصير بها ملكة نفسانيّة، ويخرج بها نور قلبه من الضعف إلى الكمال، ومن القوّة إلى الفعل، فيستعدّ أن يصير ذاتاً جوهرية نوريّة قائمة بذاتها فاعلة الخير والهداية.

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول. قوله عليه السلام: إذا أراد بعد خيرا، أى لظفا يستحقه بحسن اختياره، وقيل: أى علما نكت فى قلبه نكتة أى أثر فى قلبه تأثيرا وأفاض عليه علما يقينيا ينتقش فيه من قولهم: نكت الأرض بالقضيب إذا أثر فيها، وسمى اليقين بالنور إذ به يظهر حقائق الأشياء على النفس، وفتح مسامع القلب كناية عن تهئية لقبول ما يرد عليه من المعارف وكل به ملك يسدده ويلهمه الحق، ويدفع عنه استيلاء الشيطان بالشبهات، وإذا أراد بعد سوءا أى منع لطفه لعدم استحقاقه نكت فى قلبه أى يخليه والشيطان، فينكت الشيطان فى قلبه نكتة سوداء من الجهالة والضلالة، وما يصير سببا لعدم قبول الحق وسد مسامع قلبه، أى لا يوفقه لقبول الحق ولا يفعل به ما فعل بمن استحق الألفاف الخاصة، فكانه سبحانه سد مسامع قلبه، وهو مثل قوله سبحانه:

حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ

و وكل به شيطانا أى يخلى بينه وبين الشيطان لعدم قبوله هداية الرحمن، وإعراضه عن الحق بعد البيان. قوله تعالى

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ

قال البيضاوى: أى يعرفه طريق الحق ويوفقه للإيمان

يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ

فيتسع له ويفسح ما فيه مجاله وهو كناية عن جعل النفس قابلة للحق مهياة لحلوله فيها، مصفاة عما يمنعه وينافيه

وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا

بعيـث يـنبو عن قبول الحق، فلا يدخله الإيمان

كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ

شبهه مبالغه في ضيق صدره بمن يزاوـل ما لا يقدر عليه، فإن صعود السماء مثل فيما يبعد عن الاستطاعة. وقال الطبرسي: قد ذكر في تأويل الآية وجوه: أحدهما أن معناه من يرد الله أن يهديه إلى الثواب و طريق الجنة يشرح صدره في الدنيا للإسلام، بأن يثبت عزمه عليه و يقوى دواعيه على التمسك، و يزيل عن قلبه وساوس الشيطان، و إنما يفعل ذلك لطفاً و منا عليه و ثواباً على اهتدائه بهدى الله، و قبوله إياه و نظيره قوله سبحانه

وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى

و

يَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى

و

مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ

عن ثوابه و كرامته

يَجْعَلْ صَدْرَهُ

في كفره

ضَيْقًا حَرَجًا

عقوبة له على تركه الإيمان من غير أن يكون سبحانه مانعا له عن الإيمان و سالبا إياه القدرة عليه، بل ربما يكون ذلك سببا داعيا له إلى الإيمان فإن من ضاق صدره بالشىء كان ذلك داعيا له إلى تركه، و قد وردت الرواية الصحيحة أنه لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله صلى الله عليه و آله عن شرح الصدر ما هو؟ فقال صلى الله عليه و آله: نور يقذفه الله فى قلب المؤمن، فيشرح له صدره، و ينفسخ قالوا: فهل لذلك من أمانة فيعرف بها؟ قال صلى الله عليه و آله: نعم الإنابة إلى دار - الخلود و التجافى عن دار الغرور، و الاستعداد للموت قبل نزوله. و ثانيها: أن معنى الآية من يرد الله أن يثبته على الهدى يشرح صدره من الوجه الذى ذكرناه جزاء له على إيمانه و اهتدائه، و قد يطلق لفظ الهدى و المراد به الاستدامة كما قلناه فى: اهدنا الصراط المستقيم

وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ

أى يخذله و يخلى بينه و بين ما يريد لاختياره الكفر، و تركه الإيمان

يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا

بأن يمنعه الألفاف التى ينشرح لها صدره لخروجه من قبولها، بإقامته على كفره. و ثالثها: أن معنى الآية من يرد الله أن يهديه زيادة الهدى التى وعدا المؤمن يشرح صدره لتلك الزيادة لأن من حقها أن تزيد المؤمن بصيرة، و من يرد أن يضلّه عن تلك الزيادة بمعنى يذهب عنها من حيث أخرج هو نفسه من أن تصح عليه

يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا

لمكان فقد تلك الزيادة لأنها إذا اقتضت فى المؤمن ما قلناه، اقتضى فى الكافر ما يضاده، و تكون الفائدة فى ذلك الترغيب فى الإيمان و الزجر عن الكفر، و قد روى عن ابن عباس أنه قال: إنما سمي قلب الكافر حرجا لأنه لا يصل الخير إلى قلبه، و فى رواية أخرى: لا تصل الحكمة إلى قلبه، و لا يجوز أن يكون المراد بالإضلال فى الآية الدعاء إلى الضلال، و لا الأمر به، و لا الإيجاب عليه، لإجماع

الأمة على أن الله تعالى لا يأمر بالضلال، ولا يدعو إليه، فكيف يجبر عليه، و الدعاء إليه أهون من الإجبار عليه، وقد ذم الله سبحانه فرعون و السامري على إضلالهما عن دين الهدى فى قوله:

وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَ مَا هَدَىٰ

و قوله:

وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ

ولا خلاف فى أن إضلالهما إضلال أمر و إجبار و دعاء، و قد ذمهما الله سبحانه عليه مطلقا، فكيف يتمدح بما ذم عليه غيره. و قوله:

كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ

فيه وجوه: أحدها أن معناه كأنه قد كلف أن يصعد إلى السماء إذا دعى إلى الإسلام من ضيق صدره عنه، و كان قلبه يصعد إلى السماء نبوا عن الإسلام و الحكمة عن الزجاج و ثانيها أن معنى يصعد كأنه يتكلف مشقة فى ارتقاء صعود و ثالثها أن معناه كأنما ينزع قلبه إلى السماء لشدة المشقة عليه فى مفارقه مذهبه انتهى . و روى الصدوق فى التوحيد و العيون و غيرهما بإسناده عن حمدان بن سليمان قال: سألت الرضا عليه السلام عن قول الله عز و جل:

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ

قال: من يرد الله أن يهديه بإيمانه فى الدنيا إلى جنته و دار كرامته فى الآخرة يشرح صدره للتسليم لله و الثقة به، و السكون إلى ما وعده من ثوابه حتى يطمئن إليه، و من يرد أن يضلّه عن جنته و دار كرامته فى الآخرة لكفره به و عصيانه له فى الدنيا يجعل صدره ضيقا حرجا حتى يشك فى كفره و يضطرب من اعتقاده قلبه حتى يصير كأنما يصعد فى السماء

كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ . وَفِي معانى الأخبار بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام فى قوله عز و جل:

وَمَنْ يُرِدْ

أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا

فقال: قد يكون ضيقا وله منفذ يسمع منه و يبصر و الحرج هو الملتئم الذى لا منفذ يسمع به و لا يبصر منه.

مرآة العقول ؛ ج ٢ ، ص ٢٤٩

\*\*\*\*\*

ص: ٤٠٣

- 
- ١-١ . فى «ب»: - «بن إبراهيم» . وفى «ف»: - «بن هاشم» .
- ٢-٢ . فى الكافى ، ح ٢٢٣٢ : «محمّد بن مسلم» بدل «سليمان بن خالد» .
- ٣-٣ . فى الكافى ، ح ٢٢٣٢ : - «قال» .
- ٤-٤ . «النكت»: أن تنكّت فى الأرض بقضيب، أى تضرب بقضيب فتؤثّر فيها . والمعنى : أثر فى قلبه تأثيرا ، وأفاض عليه علما يقينيا ينقش فيه . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص ٢٦٩ (نكت) ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٤٨ .
- ٥-٥ . فى الكافى ، ح ٢٢٣٢ وتفسير العياشى: «بيضاء» بدل «من نور» .
- ٦-٦ . الأنعام (٦): ١٢٥ .
- ٧-٧ . الكافى ، كتاب الإيمان و الكفر ، باب فى ترك دعاء الناس ، ح ٢٢٣٢ ، إلى قوله: «وكّل به شيطانا يضلّه» . التوحيد ، ص ٤١٥ ، ح ١٤ ، بسنده عن علىّ بن إبراهيم . المحاسن ، ص ٢٠٠ ،



کتاب مصابیح الظلم ، ح ۳۵ ، بسنده عن سلیمان بن خالد ، إلى قوله : «وسد مسامع قلبه » ، مع اختلاف و زیاده فی آخره . تفسیر العیاشی ، ج ۱ ، ص ۳۲۱ ، ح ۱۱۰ ، مع زیاده فی آخره ؛ و ص ۳۷۶ ، ح ۹۴ ، و فیهما عن سلیمان بن خالد الوافی ، ج ۱ ، ص ۵۶۲ ، ح ۴۷۱ ؛ البحار ، ج ۶۸ ، ص ۲۱۱ ، ح ۱۷ .

### ۳- الحدیث

۴۳۲ / ۳ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ فَضَالٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ (۱): «اجْعَلُوا أَمْرَكُمْ (۲) لِلَّهِ ، وَلَا تَجْعَلُوهُ لِلنَّاسِ ؛ فَإِنَّهُ مَا كَانَ لِلَّهِ ، فَهُوَ لِلَّهِ ؛ وَمَا كَانَ لِلنَّاسِ ، فَلَا يَصْعَدُ إِلَى اللَّهِ (۳) ، وَلَا تُخَاصِمُوا النَّاسَ (۴) لِدِينِكُمْ (۵) ؛ فَإِنَّ الْمُخَاصِمَةَ مَمْرُضَةٌ (۶) لِلْقَلْبِ ؛ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَا كَنَّ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (۷) وَقَالَ : «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (۸) ۱۰ .

فی الکافی ، ح ۲۲۲۹ والمحاسن و تفسیر العیاشی : «وعلیّ علیه السلام ولا سواء» . (۹) ذَرُوا النَّاسَ ؛ فَإِنَّ النَّاسَ أَخَذُوا عَنِ (۱۰) النَّاسِ ، وَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمْ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (۱۱) ، إِنْ سَمِعْتُ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ : إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - إِذَا كَتَبَ عَلَيَّ عَبْدٌ أَنْ يَدْخُلَ (۱۲) فِي هَذَا الْأَمْرِ ، كَانَ أَسْرَعَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّيْرِ إِلَى وَكْرِهِ (۱۳) .» (۱۴)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی] :

و فرمود: امر تشیع خود را برای خدا قرار دهید نه برای مردم، زیرا آنچه برای خداست بحساب او گذارده شود و آنچه برای مردم است، بسوی خدا بالا نرود: بخاطر دینتان با مردم ستیزه نکنید، زیرا ستیزه کردن دل را بیمار کند، خدای تعالی بیغمبرش (صلی الله علیه و آله) فرمود: «تو نمیتوانی

کسیرا که دوست داری هدایت کنی، بلکه خدا هر که را خواهد هدایت کند) و فرموده است (۱۰۰ سوره ۱۰) «مگر تو میتوانی مردم را مجبور کنی که ایمان آورند» مردم را رها کنید زیرا آنها از مردم تعلیم گرفتند و شما از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تعلیم گرفتید. من از پدرم شنیدم که میفرمود: چون خدای عز و جل بر بنده ای نویسد که باید در این امر (تشیع) داخل شود از رفتن پرنده باشیانه اش شتابنده تر شود.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۳۴

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- علی بن عقبه از پدرش روایت کرده که شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمود: دینداری خود را به حساب خدا گذارید نه به حساب مردم، زیرا هر چه از خدا است باید برای خدا باشد و هر چه به حساب مردم است به سوی خدا بالا نرود، با مردم در باره دین خود ستیزه نکنید زیرا ستیزه دل را بیمار می کند، خدا هم به پیغمبر خود فرمود (سوره قصص): «به راستی تو به حق نرسانی هر که را دوست داری ولی خدا است که هر که را خواهد هدایت کند و به حق رساند» و فرمود (سوره یونس): «تو باشی که مردم را واداری تا مؤمن باشند» مردم را وانهد، این مردم از دهان مردم دین را یاد گرفتند و شما از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یاد گرفتید، من شنیدم که پدرم می فرمود: به راستی خدا چون در سرنوشت بنده ای ثبت کرده که وارد این مذهب شود از پرنده به آشیانه خود نسبت بدان شتابنده تر است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۱، ص ۴۷۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- علی بن عقبه از پدرش روایت کرده که شنیدم امام صادق علیه السلام می فرمود: دینداری خود را به حساب خدا گذارید نه به حساب مردم، زیرا هرچه از خداست باید بحساب او باشد و هرچه به حساب مردم است به سوی خدا بالا نرود،

با مردم درباره دین خود نجنگید زیرا جنگ و ستیز دل را بیمار می کند، خدا هم به پیامبر خود فرمود: به راستی تو نمی توانی هرکس را دوست بداری هدایت کنی بلکه خداست که هرکس را بخواهد هدایت می کند (قصص/۵۷)

مردم را رها کنید زیرا این مردم از دهان دیگران دین را یاد گرفتند و شما از رسول خدا صلی الله علیه و اله یاد گرفتید، من شنیدم که پدرم فرمود: به راستی خدا چون در سرنوشت بنده ای ثبت کرده که وارد این مذهب شود از پرنده به آشیانه خود نسبت به آن شتابنده تر است.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۳۳

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

الشرح و کر الطائر عشه حیث ما کان فی جبل او شجر و الجمع و کور و اوکار. قوله (ع): اجعلوا امرکم لله و لا تجعلوه للناس، ای و لتکن مهم غرضکم فی الدخول فی هذا المذهب عرفان الله و التقرب إليه و الانخراط فی سلك اولیائه و عبادہ المخلصین و هو غایة الایمان و ثمرة العرفان الشهرة عند الناس او جلب المنافع و طلب الجاه عندهم او التفوق علی الامثال و الاقران. قوله: فان ما کان لله فهو لله و ما کان للناس فلا یصعد الی الله، یعنی ان کل معرفة و طاعة و علم و عمل کان الغرض فیه

التقرب الى الله و الوصول الى دار كرامته فهو يصل الى الله و يصل بالعبد الى قربه، و كل ما كان الغرض فيه الشهرة عند الناس و طلب الاعتبار عند الخلائق فلا يصعد الى الله، اى لا ينفع ذلك العلم او العمل فى حصول الاجر و الثواب عنده. و قد علمت فيما سبق ان الدنيا و الآخرة متضادتان، كل ما ينفع من قول و عمل لتحصل إحداهما يضر بحصول الاخرى و بالعكس، ككفتى الميزان رجحان كل واحدة منهما خسران الاخرى. و اعلم يا حبيبي! ان أسوأ الناس حالا و أرادأهم مذهبا و شرهم اعتقادا من يجعل دينه وسيلة دنياه، فلا يعرف الآخرة ما هى و لا يؤمن بيوم الحساب و لا يخاف العقابة، اذ لا يعرف ما الدنيا و ما الآخرة و لا يصدق بوجود الآخرة بما هى نشأة اخرى ضد هذه النشأة، و ذلك انه يفنى طول عمره كله فى طلب الدنيا و اصلاح امر المعاش، لا يسعى سعيا الا لجر منفعة لبدنه و حسه او لدفع مضرة عنه او نيل شهوة او بلوغ لذة او اكتساب ترفع او رئاسة، لا يعرف غير هذه الامور متمنيا لخلود فى الدنيا، ثم لا يرجو بعد الموت ثواب عمل و لا جزاء احسان ايسا مما يرجوه المؤمنون العارفون بالله و اليوم الاخر قنوطا مما يؤمله و ينتظره المتقون من الخيرات و السرور و اللذات المخالفة لهذه اللذات العاجلة يشارك فيها البهائم و السباع، فيموت بحسرة و ندامة و غصة و يأس من رحمة الله نعوذ بالله من ذلك. قوله(ع): و لا تخاصموا الناس لدينكم، كما هو عادة اكثر اصحاب المذاهب و الآراء من غير بصيرة و ارباب الملل و الالهواء من غير دراية، و ربما كان اصل المذهب حقا لكن المنتحل به كان قد اخذه من طريق الباطل كمجادلة او تعصب اباء او تقليد و رياء او نحو ذلك مما عليه الاكثرون الا نادرا، فانهم قد تركوا وصية ربهم و نصيحة نبيهم و ائمتهم عليه و عليهم السلام من تزكية انفسهم و اصلاح ذات بينهم و ما فى نجات نفوسهم من العذاب الاليم بما رسم لهم من العلوم و العبادات و الخيرات و التعاون و النجاة و التعاضد و التناصر و التودد و الالفة فيما بينهم، و اشتغلوا بما قد نهوا عنه و ذكر عيوب بعضهم بعضا و شنعة بعضهم على بعض و صاروا فرقا و احزابا. و قد توقدت بينهم ميزان العداوة و البغضاء الى يوم القيامة فيلعن بعضهم بعضا و يكفر بعضهم بعضا بمرض كان فى قلوبهم، فزادهم الله مرضا و الما و حرقه فى نفوسهم و شعلة نار موقدة فى افئدتهم و هى:

نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ

،فانهم

يَوْمَئِذٍ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ . او لهم مع اخرهم و لا حقهم مع سابقهم كما ذكر الله بقوله:

كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ

، وقالوا

رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا... الآية، يعنى من كان بينهم إماما لهم فى رأيهم فى الضلالة و قيل لهم:

فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ

، لما تركتم نصيحة وصية ربكم و نصيحة نبيكم. و الى هذا اشار بقوله (ع): فان المخاصمة ممرضة للقلب، اى المخاصمة فى المذهب بين ارباب الآراء و اصحاب الالهواء ممرضة لقلوبهم مؤلمة لنفوسهم مثيرة لنيران العداوة و البغضاء بينهم الى يوم القيامة. و فى كتاب اخوان الصفاء ذكرت حكاية بين رجلين احدهما من اولياء الله و عباده الصالحين الذين نجاهم الله من عذاب جهنم و اعتقهم من اسرها و خلص نفوسهم من عداوة اهلها و اراح قلوبهم من الام المعذبين فيها، و الاخر من الهالكين المعذبين فيها بالوان العذاب المحرقة بحرارة عداوة اهلها المؤلمة نفوسهم بعقوباتها، قال الناجى للهالك: كيف اصبحت يا فلان؟ قال: اصبحت فى نعمة من الله طالبا للزيادة راغبا فيها حريصا على جمعها ناصر لدين الله معاديا لاعدائه محاربا لهم. فقال الناجى: من اعداء الله؟ قال: كل من خالفنى فى دينى و اعتقادى و مذهبى ، قال: و ان كان من اهل لا اله الا الله و من اهل قبله المسلمين؟ قال: نعم! قال: ان ظفرت بهم ما ذا تفعل؟ قال: ادعوهم الى مذهبى و رأيى و اعتقادى، قال: فان لم يقبلوا منك؟ قال: اقاتلهم و اسفك دمائهم و اخذ اموالهم و اسبى ذراريهم، قال: فان لم تقدر عليهم. قال: ادعوا عليهم ليلا و نهارا و العنهم فى صلاتى كل ذلك قربانا الى الله . قال الناجى: فهل تعلم اذا دعوت عليهم و لعنتهم يصيبهم شىء؟ قال: لا ادرى و لكن اذا فعلت ما وصفت لك وجدت لقلبي راحة و لنفسى و لعليل صدرى تشفيا . قال الناجى: أ تدرى لم ذلك؟ قال: لا و لكن قل

انت، قال: لانك مريض النفس معذب القلب معاقب الروح، لان اللذة انما هي خروج من الآلام، و اعلم بانك محبوس فى طبقة من طبقات جهنم و هي الحطمة:

نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ

،الى ان تتخلص منها او تنجو بنفسك من عذابها اذا اتقيت الله عز و جل كما وعد بقوله:

ثُمَّ نُنَجِّى الَّذِينَ اتَّقَوْا

بمفازتهم من العذاب

وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا . ثم قال الهالك للناجى: فخبرنى انت عن رأيك و مذهبك و حال نفسك ، قال نعم! اما انا فانى قد اصبحت فى نعم الله و احسان لا يحصى عددها و لا يؤدى شكرها راضيا بما قسم الله لى و قضى و قدر صابرا لاحكامه لا اريد لاحد سوء و لا اضمر له دغلا و لا انوى له شرا، نفسى منى فى راحة و قلبى فى فسحة و الخلق من جهتى فى امان، اسلمت لربى مذهبى و دينى و دين ابى ابراهيم (ع) اقول كما قال (ع):

فَمَنْ تَبِعَنِ فَإِنَّهُ مِنِّي وَ مَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

، و كما قال عيسى (ع):

إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ . و قوله (ع): ان الله تبارك و تعالى قال لنبىه صلى الله عليه و آله... الى قوله: و ذروا الناس، قد اشرنا مرارا ان الاسلام غير الايمان و ان الدين دينان و الحجة حجتان و الجهاد جهادان: فالاسلام هو الذى يبنى على الاقرار بالشهادتين و اركانه الصلاة و الزكاة و الحج و الجهاد، و الايمان هو عرفان الحق الاول و آياته و كتبه و رسله و ولايته و ملائكته و اليوم الاخر، و هذه امور لا يمكن تصورها تصورا حقيقيا و لا التصديق بها تصديقا يقينيا الا بعد ان تنبه النفس من نوم الغفلة، و تنبعث من نوم الجهالة و تحيى بروح المعارف و تفتح لها

عين البصيرة، فتبصر عند ذلك بنور الهداية ما كان يقربه الجمهور و يعترف به كافة اهل الاسلام و اشياء اخرى مما تضمنه الكتب الالهية و السنن النبوية. و يكون الانسان عند ذلك من اهل الاعراف و يصير كما حكى عن حارثة الانصارى لما سئل ف قيل له كيف اصبحت؟ فقال: اصبحت مؤمنا حقا، ف قيل له: و ما حقيقة ايمانك؟ قال: ارى كأن القيامة قد قامت و كأنى بعرش ربي بارزا و كأن الخلائق فى الحساب و كأنى ارى اهل الجنة فى الجنة يتزاورون متنعمين و اهل النار فى النار يتعاون معذبين، ف قيل له: قد اصبحت فالزم، يعنى الطريق. و هذا الخبر منقول بطرق متعددة و الفاظ مختلفة متوافقة فى هذا المعنى، و فى اكثر الروايات انه كان السائل عند رسول الله (ص) و إليه اشار جل ثنائه:

وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلَّا بِسِيْمَاهُمْ وَ نَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمْ يَطْمَعُونَ وَ إِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ . و روى الشيخ ابو جعفر محمد بن يعقوب صاحب هذا الكتاب رضى الله عنه مسندا عن ابى عبد الله (ع) قال: جاء ابن الكوّاء الى امير المؤمنين عليه السلام و سأله عن قوله تعالى:

وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلَّا بِسِيْمَاهُمْ

، فقال: نحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم و نحن الاعراف الذى لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا و نحن الاعراف يعرفنا الله عز و جل على الصراط ، فلا يدخل الجنة الا من عرفناه و لا يدخل النار الا من انكرناه... الحديث. و بالجملة هم الرجال الذين لا يلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله. اذا علمت هذا فاعلم ان الحجة حجتان: حجة ظاهرة: و هى كمعجزات الأنبياء سلام الله عليهم اجمعين كقلب العصا ثعبانا و نتق الجبل فوقهم و كاحياء الموتى و ابراء الاكمه و الابرص و كشق القمر و ردّ الشمس و انطاق العجماء و تفجير الماء من بين اصابعه الى غير ذلك، و اما الحجة الباطنية: فالبراهين الباهرة و الدلائل الساطعة و الآيات الالهية و الانوار العقلية. و اما الجهادان: فالجهاد الاصغر: للغلبة على الابدان و قهر العدو بالسيف و السنان كما قال تعالى:

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ

، و قوله:

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ

، و اما الجهاد الاكبر: فهو جهادك فى الباطن مع النفس التى هى اعدا عدوك كما روى انه (ص) قال: اعدا عدوك نفسك التى بين جنبيك، و كما روى انه (ص) قال بعد مراجعة جماعة من المسلمين عن بعض الغزوات: رجعتم من الجهاد الاصغر و بقى عليكم الجهاد الاكبر. و قد روى الشيخ الصدوق محمد بن بابويه عن الحسين بن ادريس عن ابيه عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن يحيى الخزاز عن موسى بن اسماعيل عن ابيه عن الامام موسى بن جعفر الكاظم عن آبائه عن امير المؤمنين عليه و عليهم السلام: ان رسول الله (ص) بعث سرية فلما رجعوا قال: مرحبا بقوم قضا الجهاد الاصغر و بقى عليهم الجهاد الاكبر قيل: يا رسول الله و ما الجهاد الاكبر؟ قال: جهاد النفس، ثم قال: افضل الجهاد من جاهد نفسه التى بين جنبيه. فالجهاد مع النفس افضل الجهاد كما تضمنه هذا الحديث. و قد تكفل سبحانه للمجاهدين بان يهديهم الطريق القويم و الصراط المستقيم قال سبحانه:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

، فيجب على كل من يؤمن بالله و اليوم الآخر ان يجاهد نفسه بالمحاسبة و المراقبة و يصدىها عن الانسراح فى مراتع اللذات و الشهوات و يمنعها عن الحظوظ الفانية البدنية و يضيق عليها فى حركاتها و سكناتها الحيوانية و خطراتها و خطواتها، فان الروح الانسانية بين القوة الحيوانية و القوة العقلية، فبالاولى تحرص على تناول اللذات البدنية كالعذاء و السفاد و التغالب و سائر اللذات العاجلة الفانية، و بالاخري تحرص على تناول العلوم الحقيقية و الخصال الحميدة المؤدية الى السعادات الباقية الابدية، و الى مسلك هاتين القوتين اشار سبحانه بقوله:

وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ



،فان جعلت القوّة الحيوانيّة منقادة للقوة العقلية فقد فزت فوزا عظيما و اهتديت صراطا مستقيما، و ان سلطت الحيوانية على العقل و جعلته منقادا لها ساعيا فى استنباط الحيل المؤدية الى مرادتها هلكت يقينا و خسرت خسرانا مبينا. و توضيح ذلك و كشفه عليك بان تعلم ان الله خلقك على مثاله و جعل ما تتصرف فيه اعنى البدن بما فيه من القوى عالما صغيرا يضاهى العالم الكبير، و ما من شىء فى العالم الا و منه انموذج فى عالمك الصغير و مملكتك، لكن الغالب و العمدة فيك مبادئ أربعة: اوصاف الملكية و السبعية و البهيمية و الشيطانية: فمن حيث الملكية تتعاطى افعال الملكية من العلم و الطهارة و الطاعة و التقرب إليه تعالى، و من حيث القوة الغضبية تتعاطى افعال السباع من العداوة و البغضاء و التهجم على الناس بالضرب و الشتم و حب الرئاسة و التغالب، و من حيث القوة الشهوية تتعاطى افعال البهائم من الشره و الشبق و الحرص، و من حيث القوة الشيطانية تتعاطى افعال الشياطين فتستتبط وجوه الشر بالمكر و الحيلة و الجريزة و تتوصل بها الى اغراض النفس و الهوى. فكأن المجتمع فيك و فى اهابك ايها الانسان ملك و شيطان و كلب و خنزير: فالكلب هو الغضب و الخنزير هو الشهوة و الوهم مثال الشيطان. فان الاشتغال بجهاد هذه الثلاثة و دفع كيد الشيطان و مكروه بنور البصيرة العقلية و بكسر شره هذا الخنزير بتسليط الكلب عليه تارة، اذ بالغضب تنكسر الشهوة و اذلت الكلب بتسليط الخنزير عليه اخرى و جعلت الكل مقهورين تحت سياسة العقل، اعتدل الامر و ظهر العدل فى مملكة البدن و جرى الكل على الصراط المستقيم، و ان لم تجاهدهم فقهروك و خذلوك و استخدموك، فلا يزال تكون فى استنباط الحيل و تدقيق الكفر فى تحصيل مطلوبات الخنزير و مرادات الكلب، فتكون دائما فى عبادة كلب و خنزير، و هكذا حال اكثر الناس الذين هممهم مصروفة الى قضاء شهوة البطن و الفرج و مناقشة الخلق و معاداتهم. و العجب منك انك تنكر على عباد الاصنام عبادتهم و طاعتهم لها، و لو كشف الغطاء عنك و كوشفت بحقيقة حالك و مثل لك ما يمثل لاهل الكشف و الشهود لرأيت نفسك قائما بين يدي خنزير مشمرا ذيلك فى خدمته ساجدا له مرة و راکعا اخرى منتظرا ل اشارته و امره، فمهما طلب الخنزير شيئا من شهوته توجهت على الفور الى تحصيل مطلوبه و احضار مشتبهاته، و لا بصرت نفسك جاثيا بين يدي كلب عقور عابدا له مطيعا لما يلتمسه مدققا للفكر فى الحيل الموصلة الى طاعته، و انت بذلك ساع فيما

يرضى الشيطان ويسره، فانه هو الذى يهيج الخنزير و الكلب و يبعثهما الى استخدامك، فانت من هذا الوجه عابد للشيطان و جنوده و مندرج فى المخاطبين المعاتبين يوم القيامة بقوله تعالى:

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ . فليراقب كل عبد حركاته و سكناته و نطقه و سكوته و قيامه و قعوده و فكره و ذكره لئلا يكون طول عمره فى عبادة هؤلاء، و هذا غاية الظلم حيث يصير السيد عبدا و الرئيس مرءوسا و الشيطان مسجودا و الملك بالقوة ساجدا. و اذا علمت الدين دينان: الاسلام و الايمان، و ان احدهما يحصل بالاقرار باللسان و العمل بالجوارح و الاركان و الاخر بالبصيرة و البرهان و الاعمال الباطنة و سلوك سبيل الله بالعلم و العرفان و لا يحصل بالتكليف و الاكراه، و الى هذا الدين اشار بقوله:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

، و علمت ان الحجة حجتان و ان الجهاد جهادان فاعلم: ان الهدى أيضا اثنان: هدى الخلق و هدى الله. اما هدى الخلق: فهدى فى الظاهر و فائدته الانقياد فى الظاهر و الطاعة البدنية، و هذه الفائدة قد يحصل بالاكراه و بالمجادلة:

وَ جَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

، و بالمقاتلة:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ... الآية،

وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ . و اما هدى الله: فهو نور يفيض منه تعالى على القلب فى غيب الباطن و سر الضمير.

يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ

، و لا يمكن حصوله بالاكراه و الجبر و التكليف، فقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه و آله:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

، وقوله:

أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

، اراد بالهدى هدى الله فى الباطن و اراد بالايمان الايمان الحقيقى و الدين الباطنى لا الايمان الظاهرى الذى مرجعه الاسلام و الانقياد فى الظاهر كما يظهر من قوله تعالى:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا

، وقوله:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنَّ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا . فعلم ان الايمان يطلق بالاشتراك العرفى الشرعى على المعنيين حتى لا يلزم الاثبات و النفى فى كلامه تعالى لمعنى واحد، فالايمان القلبي و الدين الحقيقى لكونه ليس من الدنيا و اوضاع عالم الخلق بل من عالم الغيب و الملكوت فلا يحصل الا من عند الله بلا توسط الاجسام و احوالها و اوضاعها. و اما الدين بالمعنى الاخر: فهو من عالم الخلق فهو مما يمكن ان يحصل بمشاركة الاجسام و اوضاعها، فربما يحصل بالقتال و المقارعة بالسيف و السنان كقوله صلى الله عليه و آله: امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله، وربما يحصل بالمجادلة بالقول و اللسان. ثم لا ريب ان الدين الذى عليه اهل بيت النبوة و الولاية سلام الله عليهم اجمعين هو الايمان الحقيقى المأخوذ من الله بوراثة النبى صلى الله عليه و آله، ووراثة بعضهم من بعض ميراثا على الوجه الذى ذكرنا سابقا فى شرح بعض الاحاديث فى كتاب العقل من ان الولي لا يأخذ ميراث النبوة من النبى الا بعد ان يرثها الحق منه ثم يلقيه الى الولي حتى ينسب ذلك الى الله لا الى غيره، و ان علماء الرسوم آخذين ميراث الأنبياء عليهم السلام خلفا عن سلف الى يوم القيامة فيبعد النسب. و اما الاولياء عليهم السلام فهم يأخذونها عن الله من كونه ورثها،

وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ

، و جاد بها على هؤلاء، فهم وراث النبي صلى الله عليه وآله و اتباعه بمثل هذا السند العالى المحفوظ الذى:

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

، و الى مثل هذا اشار تعالى بقوله لما ذكر الأنبياء عليهم السلام:

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ

، و كانوا قد ماتوا و ورثهم الله ثم جاد على النبي صلى الله عليه وآله الهدى الذى هداهم به، و هذا عين ما نحن فيه. فثبت و تبين ان الايمان الحقيقى المعبر عنه يهدى الله و هدى الأنبياء لا يمكن ان يحصل الا من عند الله فى قلب من يشاء الله من عباده، و الى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام: ذرو الناس فان الناس اخذوا عن الناس و انكم اخذتم عن رسول الله صلى الله عليه وآله، يعنى اتركوا معاشر اصحابى و شيعتى المتبعين لى و لآبائى عليهم السلام الناس و دينهم و دين علمائهم الرسمية الذين اخذوا دينهم عن افواه الرجال خلفا عن سلف فاخذوه ميتا عن ميت، و انهم كجماعة عميان اتبع بعضهم بعضا فى طريق من غير بصير فيهم يكون قائدا لهم، بل يكون حال القائد كحال المقتدى فى عدم الاهتداء الى المطلوب، و اما انتم فان دينكم ميراث النبوة و هو مأخوذ عن منبع النبوة و الرسالة على الوجه الذى ذكر من انها ورثة الله جاد بها على الائمة الطاهرين عليهم السلام. و المراد من قوله: انكم اخذتم، اى اخذ امامكم، من قبيل نسبة الامارة و السلطنة الى الرعية كم يقال: مدة حكومتكم فى هذه البلدة كذا، اى حكومة اميركم. فظهر من هذا الحديث ان دعوة الخلق الى الايمان الحقيقى ليست كدعوتهم الى ظاهر الاسلام، فان التكليف بالاسلام واجب يعم لجميع الخلق و ان الايمان نور و هدى من الله و فضل منه يختص به من يشاء من عباده و الله ذو الفضل العظيم. و قوله عليه السلام: انى سمعت ابي يقول... الى آخره، المراد من قول ابيه ابي جعفر عليه السلام: ان من اراد فى الازل و كتب عليه فى عالم التقدير ان يكون من الداخلين فى هذا الامر و هو تولى اولياء الله و الاقتداء بهم و الاهتداء بنورهم، كان فى الدخول الى ما قدره الله له و كتب عليه اسرع من الطير الى

الدخول فى وكره، لان كل مقدر كائن لا محالة، و كل ميسر لما خلق له، فان الغايات المقدرة كالا حياز و الامكنة الطبيعية، لان من تولى الله و تولى اوليائه و احب لقاءه فهو يتولاه و هو يتولى الصالحين.

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ . و اما غير هؤلاء من الطوائف و الفرق فليسوا بمحل نظر ولى الوجود و مفيض الخير و الجود، فانهم مع ولى الوجود و اوليائه فى شقاق، لانهم متوجهون الى غير ما وجه الله إليه اوليائه و عباده الصالحين، و لهم غايات وهمية مجعولة زينت لطوائف من الناس، فهم سالكون فى لبس و عماية من غير بصيرة و لا دراية، فهم ليسوا بعباد الله و لا الله مولاهم و سيدهم، و انما اوليائهم ما تولوا به من الهوى و الشهوات.

قُلْ مَا يَعْْبُرُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا . فمن كان غاية قصده و منتهى سعيه الشهوة و الهوى فله لا محالة ولى هو شيطان من الطواغيت يضله و يغويه كما ظهر من الحديث السابق من قول الصادق عليه السلام: و كل به شيطانا يضله، كما و كل الله لمن يهديه ملكا يسدده، فان شئت سمعهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القرآن. و انك لتعلم ان الغايات الجزئية و النظامات الدنيوية الوهمية تضحل و لا تبقى متى هلك هذه الدار و انتقل الامر الى الواحد القهار، فمن كان وليه الطاغوت و الطاغوت من جوهر هذه النشأة الدنيوية، فكلما امعنت هذه النشأة فى العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا، فطاغوت الانسان من حين مات الانسان يأخذ متحركا فى العدم و هو يتبعه، لان الله يولى كلاما تولاه كما فى قوله:

نُؤَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ

، و هذا منه عدل على ما سبق ذكره. فيذهب به الطاغوت ممعنا فى ذروة العدم متقلبا فى الدركات حتى يحلله دار البوار، و البوار الهلاك، لا يموت فيها، لان ذلك عند فناء الدنيا و خرابها بالكلية، و اذا خربت الدنيا فتح الله عز و جل خزائن الحياة و افاض بكل النور على البرية و مسحهم به مسحة التحم بها وجودهم التحاما لا يداخلهم الفساد بعد ذلك ابداء، و لا يحيى، لانه استقبل بوجهه الطاغوت و الطاغوت امر باطل زاهق، و المسحة النورية انما تأتيه من وراء ظهره و انما تأتي من قبل الوجه عباد

الله الذين استقبلوا إليه بوجوههم فاذا صل دار البوار اشتعل فيه النار و احاط به سرادقها، لان نار النيران قد خلقها عز و جل و اسكنها دار البوار و هى:

نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنِدَةِ

، فقد علمت ان الهوى و الطاغوت يعدمان من كان تولاهما فيورد انه دار البوار. فان قلت: اذا عدم عابد الهوى و الطاغوت فيستريح عند ذلك فلا يكون حينئذ عذاب أليم؟ قلنا: ان جوهر نفس الانسانى غير قابل للعدم للقواطع الدالة عليه، الا ان كل نفس تصير عين ما تهواه و تستغرق فيه، الا ترى النفس لاستغراقها فى البدن تصير كأنها عينه و بحيث كلما ورد عليه من سوء المزاج و تفرق الاتصال فقد ورد عليها فيتألم بالآلمه و يلتذ بلذاته الحسية و تتعذب بعذابه و تجد مرارة الموت عند موته. فكذلك فى النشأة الآخرة يدرك البوار و الهلاك لنفسها لفقدتها الامور الوهمية كانت تحبها و تعبدها و تتولاها، و اى الم و عذاب اشد عن عذاب من:

يَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ مَا هُوَ بِمَيِّتٍ؟

فاعلم يا حبيبي هذه المعانى الغامضة و العلوم الحقيقية و الاسرار التى لم يسمح بمثلها الاعصار و الادوار و لم يودع فى شىء من كتب الحكماء و اهل الأنظار، و اياك و متابعة اهل البدع و الاهواء و الركون الى زخارف هذه الدنيا، و من انذر فقد اعذر، جعلك الله و اياى من عباده الصالحين الذين يتولاهم برحمته يوم الدين.

شرح أصول الكافى؛ ج ٤، ص ٣٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الثالث قوله عليه السلام: فان المخاصمة ممرضة للقلب ممرضة اما بفتح الميم و الراء على اسم المكان، أو بكسر الميم و فتح الراء على اسم الآلة، أو بضم الميم و كسر الراء على صيغة الفاعل من باب الافعال.

التعليقة على كتاب الكافي ؛ ج ١ ، ص ٣٩١

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زين العابدين علوى عاملى]:

قال عليه السلام: للناس. [ص ١٦٦ ح ٣] أقول: أى لإظهار الكمال والغلبة على الخصم فى الجدل.  
قال عليه السلام: [ لا ] تخاصموا الناس. [ص ١٦٦ ح ٣] أقول: أى المخالفين لأجل ميلهم إلى دينكم.  
قال عليه السلام: ممرضة. [ص ١٦٦ ح ٣] أقول: بفتح الميم والراء بينهما ميم ساكنة، اسم مكان للكثرة.  
قال عليه السلام: للقلب. [ص ١٦٦ ح ٣] أقول: أى يكون مرض القلب فى المخاصمة كثيراً، فإن معنى المخاصمة أن يتجاوز فى دعاء أهل الباطل إلى الحق حدّ النصيحة حيث إنّ ذاك يجعل أهل الباطل أشدّ انهماكاً فى الباطل. ثم إنّ المراد من القلب إمّا قلب المتكلم، وإمّا قلب المخاطب. ويؤيده ما تقدّم فى خامس باب النهى عن الكلام فى الكيفية من قوله: «وتردى صاحبها». قال عليه السلام: إنّ الله. [ص ١٦٦ ح ٣] أقول: تسلية لهم ليتركوا اتباع دواعى المجادلة والمعاندة. قال عليه السلام: يهدى من يشاء. [ص ١٦٦ ح ٣] أقول: لعلّ المراد من الهداية فى الموضوعين التعريف والتوفيق، وهو أن يفعل ما لم يعلم فاعله أنّه لو فعله لاختار الموفق الطاعة بدون جبر، ولا يقدر على هذا غيره تعالى حيث إنّ بيده ملكوت السماوات والأرض و

«لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ»

وإذا عجز نبيّه صلى الله عليه وآله ولدًا دعاه الله والله إلى الله الإعراض إذا سمعوا من المخالفين اللغو فأنتم فيه أعجز. قال عليه السلام: تكره الناس. [ص ١٦٦ ح ٣] أقول: ظاهر هذه الآية أنّ المراد بالإيمان في قوله تعالى:

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا»

بالإيمان بالإلجاء كما يدلّ عليه قوله:

«أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ». ويؤيده ما ذكره الشيخ الطبرسي في تفسيره لهذه الآية على ما سأتلو عليك منه ذكره. قال بعض من عاصرناه في سالف الزمان: وهو دليل على القدرية: إنّ الله تعالى لم يشأ إيمانهم أجمعين، وأنّ من شاء إيمانه مؤمن لا محالة، والتقييد يشبه الإلجاء خلاف الظاهر. انتهى. وهذا كما ترى ينافي ما رواه الصدوق في العيون عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: سأل المأمون يوماً عليّ بن موسى الرضا عليه السلام فقال: يا بن رسول الله! ما معنى قول الله عزّ وجلّ:

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ\* وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»

فقال الرضا عليه السلام: «حدّثني موسى بن جعفر، عن أبيه الحسين بن عليّ، عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّ المسلمين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله: لو أكرهت يا رسول الله من قدرت عليه من الناس على الإسلام، لكثرت عددنا وقويننا على عدونا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما كنت لآتي الله -عزّ وجلّ- بدعة لم يحدث لي فيها [شيئاً] وما أنا من المتكلمين. فأنزل الله تبارك وتعالى: يا محمّد!

«لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا»



على سبيل الإلجاء والاضطرار فى الدنيا كما يؤمنون عند المعاينة ورؤية الناس فى الآخرة، ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقوا منى ثواباً ولا مدحاً، ولكنى أريد منهم أن يؤمنوا مختارين غير مضطرين ليستحقوا منى الزلفى والكرامة ودوام الخير فى جنة الخلد،

«أَفَأَنْتَ

تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»

!؟ وأما قوله عز وجل:

«وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»

[فليس ذلك على سبيل تحريم الإيمان عليه ولكن على معنى أنها ما كانت لتؤمن إلا بإذن الله] إذنه أمره لها بالإيمان ما كانت متكلفة متعبدة، وإلجاؤها إلى الإيمان عند زوال التكليف والتبعد عنها). فقال المأمون: فرجت عنى - يا أبا الحسن! - فرج الله عنك. انتهى. وهو صريح فى المدعى، وقوله: «كما يؤمنون عند المعاينة وهو شبه الإلجاء، قال الله تعالى فى سورة بنى إسرائيل:

«وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا»

، وفى سورة الأنعام:

«ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ»

، وفى سورة المجادلة:

«يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ»

، وفى سورة المؤمن:

«فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا»

يوم لا يعجزى الله النبی و الذین آمنوا. ثم بعض من سبقنا من الأعظم ذكر آیاتٍ منها: قوله تعالى:

«وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»

،

«وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى»

، وقوله تعالى:

«أَوَلَمْ

يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصْبِنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ»

،

«يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا»

،

«وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»

، وقوله تعالى:

«فَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ»

،

«وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ»

الآية. وأمثال هذه الآيات كثيرة، وحملهم على مشيئة الإلجاء خلاف الظاهر، وتقييد من غير دليل. انتهى. ولا يخفى أنّ ما فى العيون دليل على التقييد، وكذا ما ذكره الشيخ الجليل الطبرسى فى تفسير ما فى سورة النحل من قوله تعالى:

«وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ»

بقوله نقلاً عن ابن عباس بهذه العبارة: عن ابن عباس، ومعناه: واجب على الله فى عدله بيان الطريق المستقيم، وهو بيان الهدى من الضلالة والحلال من الحرام ليتبع الهدى والحلال وتجنب الضلالة والحرام، وهذا مثل قوله:

«إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ»

«ومنها جائر» معناه ومن السبيل ما هو جائر أى: عادل عن الحق «ولو شاء الله لهداكم أجمعين» إلى قصد السبيل بالإلجاء والقهر بأنّه قادر على ذلك. انتهى. وهو أيضاً شاهد عدل على ما قلنا، وفى سورة يونس فى تفسير آية

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ»

على ما وعدناه سابقاً، وذلك حيث قال: «لما تقدّم أنّ إيمان الملجأ غير نافع، بيّن سبحانه أنّ ذلك لو كان لأكره أهل الأرض عليه، فقال:

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ»

يا محمّد!

«لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ»

أى لآمن أهل الأرض

«كُلُّهُمْ جَمِيعاً» . ومعناه أنّ الإخبار عن قدرة الله تعالى وأنّه يقدر على أنّ يكره الخلق على الإيمان كما قال:

«إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ»

ولذلك قال بعد ذلك:

«أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» . ومعناه أنّه لا ينبغي أن تريد إكراههم على الإيمان مع أنّك لا تقدر عليه لأنّ الله تعالى يقدر عليه، ولا يريدّه لأنّه ينافى التكليف. وأراد بذلك تسليّة النبي صلي الله عليه وآله وتخفيف ما يلحقه من التحسّر والحرص على إيمانهم عنه. وفي هذا دلالة على بطلان قول المجبّرة أنّه تعالى لم يزل كان شائناً، وأنّه لا يوصف بالقدرة على أن يشاء، لأنّه تعالى أخبر أنّ لو شاء لقدّر، لكنّه لم يشأ، فلذلك لم يوجد، وإن كان مشيئته أزليّة، لم يصحّ تعليقها بالشرط، فصحّ أنّ مشيئته فعله. ألا ترى أنّه لا تصحّ أن يقال: لو علم الله سبحانه، ولو قدّر، كما صحّ أن يقال: لو شاء، ولو أراد . انتهى كلامه بعبارة. وهو مع ما تقدّم نقله شاهد عدل على ما قلنا. قال عليه السلام: إلى وكره. [ص ١٦٦ ح ٣] أقول: بفتح الواو وسكون الكاف: العُشُّ له.

الحاشية على اصول الكافي ؛ ج ١ ، ص ٤٢٢

\*\*\*\*\*

[شرح خليل بن غازى قزوینی]:

شرح: الْمَمْرُضَةُ (به فتح ميم اول و سکون ميم دوم و فتح راء بى نقطه): جاي بسيارى آفت. يعنى: روايت است از على بن عقیبة، از پدرش، از امام جعفر صادق عليه السلام، راوى گفت که: شنيدم از امام مى گفت که: مخصوص سازيد تصديق شما به امامت ما را براى الله تعالى. و مگردانيد آن را

برای اظهار بر مردمان و غلبه در بحث بر ایشان ؛ چه هر چه مخصوص الله تعالی است، پس آن، مقبول درگاه الهی می شود و هر چه برای اظهار بر مردمان است، پس مقبول درگاه الهی نمی شود. و حرص در مباحثه و مجادله مکنید با مردمان برای دین خود ؛ چه حرص در مجادله، جای بسیاری آفت دل است. اشارت به این است که: باعث این می شود که آهسته آهسته به استدلالات ظنیّه مستند شوند و دل، پر از آفت شود. اصل: **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «**

**إِنَّكَ لَا تُهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»**

**« وَقَالَ: »**

**أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»**

**« ذَرُوا النَّاسَ ؛ فَإِنَّ النَّاسَ أَخَذُوا عَنِ النَّاسِ ، وَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ . شرح:** به درستی که الله -تَبَارَكَ وَتَعَالَى- در مقام نهی از حرص و افراط در مجادله با مشرکان گفته با پیغمبر خود صلی الله علیه و آله در سوره قصص که: به درستی که تو توفیق نمی توانی داد هر که را که خواهی ایمان او را، و لیک الله تعالی توفیق می دهد هر که را که خواهد. و گفته در سوره یونس که: **«**

**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ»**

**«: اگر می خواست صاحب کل اختیار تو، هر آینه مؤمن می شد هر که در زمین است همگی ایشان با یکدیگر ؛ و نخواسته. آیا پس تو جبر می توانی کرد مردمان را مؤمن شوند، در صورتی که ایمان ایشان را الله تعالی نخواسته باشد؟! اشارت به این است که: ایمانِ اختیاریِ ایشان را الله تعالی نخواسته، پس طریقی نمانده مگر جبر ؛ و آن، مقدور تو نیست، بگذارید مخالفان را. به این معنی که: افراط در مجادله مکنید ؛ چه مخالفان ما دین خود را از امثال خود گرفته اند و محکّمات قرآن را نشنیده انگاشته اند و شما دین خود را از رسول الله صلی الله علیه و آله در محکّمات قرآن گرفته اید. اصل: **«إِنِّي سَمِعْتُ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- إِذَا كَتَبَ عَلَيَّ عَبْدًا أَنْ يَدْخُلَ فِي هَذَا****

الأمر، كَانَ أَسْرَعَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّيْرِ إِلَى وَكْرِهِ». . شرح: الوَكر (به فتح واو و سکون کاف و راء بی نقطه): آشیان مرغ. یعنی: به درستی که شنیدم از پدرم امام محمد باقر علیه السلام می گفت که: به درستی که الله -عَزَّ وَجَلَّ- چون نوشته باشد بر بنده این را که داخل شود در تصدیق به امامت ما، می باشد شتابان تر سوی آن تصدیق از مرغی که به شتاب به آشیان خود رود.

صافی در شرح کافی؛ ج ۲، ص ۶۰۷

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: فی بعض النسخ كما ضبط برهان الفضلاء: «عن علی بن عقبه، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول». وسيجيء هذا الحديث في الباب الرابع والتسعين في كتاب الإيمان والكفر، وفيه بعد قوله: عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعلی عليه السلام: «ولا سَوَاءً» یعنی أخذهم وأخذكم، فخير مقدّم لمبتدأ محذوف. (اجعلوا أمرکم لله) أى اخلصوا دينکم وانقيادکم لمن فرض الله علیکم، (ولا تجعلوه للناس) ولا تراؤوا به، والرياء شرك خفی ممرضة، على اسم الفاعل من الإفعال، أو بفتح الميم اسم آلة أو اسم مكان. وضبط برهان الفضلاء بالفتح بمعنى موضع أمراض كثيرة. والآية الأولى فی سورة القصص والثانية فی سورة یونس وصدورها

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ»

الآية. جميعاً: تأكيد على التأكيد. والوكر بالفتح: عَش الطائر بضم العين المهملة وتشديد الشين المعجمة. قال سيّد الأجل النائني رحمه الله: «اجعلوا أمرکم» أى دينکم الذى يدينون الله به فى التدين به لمرضاته وطاعته، «ولا تجعلوه للناس» وليعلموا أنّكم عليه، فلا تظهروا به، فإنّ ما كان لطاعة الله ومرضاته يصعد إلى الله ويصل إليه وهو يجازى عليه، وما كان للناس فلا يصعد إلى الله ولا يترتب عليه المطلوب منه. «ولا تخاصموا الناس» فإنّ المخاصمة ممرضة للقلب من الجانبين،

فتمرض قلوبكم بالميل إلى الغلبة وإظهارها، فلا يخلص لله، ولا يجديكم، ويمرض قلوبهم، ويزيدهم مرضاً على مرض باللجاج في باطلهم والعناد له، فلا يؤثر فيهم ولا يزيدهم إلا ضللاً. ثم بعد النهي عن المخاصمة أمر بعدم التعرض لهم وترك دعوتهم إلى هذا الأمر معللاً بأنهم أخذوا أمرهم عن الناس وتبعوهم، وظنوا أن فعلهم حجة، وأتباعهم لازم، وإنكم أخذتم أمركم عن رسول الله صلى الله عليه وآله ومما ثبت عندكم أنه عنه، واعتقدتم أن لا حججة إلا لما ثبت عن الله وعن رسوله، ولا يجوز ترك متابعتة وأتباع غيره في أمر من الأمور، فهم لا يستمعون إليكم، ولا يصدقون ما تحتجون به عليهم، فلا تأثير لقولكم فيهم، إنما يجدي قولكم من طيب الله روحه، ونكت في قلبه نكتة من نور، ومن هذا شأنه يصل إلى الحق يطلبه وإن لم يدعه إليه أحد. يؤيد ذلك ما نقله عليه السلام عن أبيه عليه السلام أنه كان يقول: «إن الله تبارك وتعالى إذا كتب على عبد أن يدخل في هذا الأمر» وأراد وقدّر دخوله فيه «كان أسرع إليه من الطير إلى وكرة» .

الهدايا لشيعه أئمة الهدى ؛ ج ٢ ، ص ٥٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: حسن. قوله عليه السلام: اجعلوا أمركم، أى دينكم قولاً وفعلاً خالصاً لله طالين لمرضاته و لا تجعلوه للناس رياء و سمعة، و للغلبة عليهم و إظهاراً للفضل و الكمال فإنه ما كان لله فهو لله أى يصل إليه و يقبله، و قيل: ما كان لله فى الدنيا فهو فى الآخرة أيضاً لله يطلب الثواب منه و ما كان للناس فلا يصعد إلى الله أى لا يقبله، أو لا يصعد به ليكتب فى ديوان المقربين كما قال سبحانه:

إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّنَ

وقال:

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ

فإن صعودهما إليه مجاز عن قبوله إياهما، أو صعود الكتبة بصحيفتهما فإن المخاصمة ممرضة بفتح الميم و الراء، اسم مكان أو بضم الميم و كسر الراء اسم فاعل، أى موجبة لحدوث أمراض الشك و الشبهة و الأخلاق الذميمة من الحقد و الحسد و غيرهما فى القلب، و القلب المستعد لقبول الحق يكفيه أدنى تنبيه، و القلب المطبوع على الباطل لا تنجع فيه أعلى مدارج الخصومات من العالم النبیه بل يضره و يصير سببا لمزيد رسوخه فيما هو فيه، ثم أيد عليه السلام ما ذكره بقوله تعالى لنبيه صلوات الله عليه فى عدم ترتب الهداية على مبالغته و مجادلته:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ

قال الطبرسى رحمه الله أى أحببت هدايته أو أحببته لقرابته، و المراد بالهداية هنا اللطف الذى يختار عنده الإيمان، فإنه لا يقدر عليه إلا الله لأنه إما أن يكون من فعله خاصة أو بإعلامه، و لا يعلم ما يصلح المرء فى دينه إلا الله تعالى، فإن الهداية التى هى الدعوة و البيان قد أضافه سبحانه إليه فى قوله:

وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ . و قيل: إن المراد بالهداية فى الآية الإجماع على الاهتداء أى أنت لا تقدر على ذلك، و قيل: معناه ليس عليك اهتداؤهم و قبولهم الحق

وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

\*

بلطفه، و قيل: على وجه الإجماع. و قال رحمه الله فى قوله تعالى

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً

معناه الأخبار عن قدرة الله تعالى على أن يكره الخلق على الإيمان، كما قال:

إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ



و لذا قال بعد ذلك

أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

و معناه أنه لا ينبغي أن تريد إكراههم على الإيمان، مع أنك لا تقدر عليه، لأن الله تعالى يقدر عليه ولا يريد به لأنه ينافي التكليف، و أراد بذلك تسلية النبي صلى الله عليه و آله و تخفيف ما يلحقه من التحسر و الحرص على إيمانهم عنه انتهى . و روى الصدوق رحمه الله في كتاب العيون بإسناده عن الرضا عليه السلام أنه قال له المأمون: ما معنى قول الله جل ثناؤه:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ، وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

فقال الرضا عليه السلام: حدثني أبي عن آبائه عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: إن المسلمين قالوا لرسول الله صلى الله عليه و آله: لو أكرهت يا رسول الله من قدرت عليه من الناس على الإسلام لكثير عددنا، و قوينا على عدونا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: ما كنت لألقى الله ببدعة لم يحدث إلى فيها شيئاً و ما أنا من المتكلفين، فأنزل الله تبارك و تعالى يا محمد صلى الله عليه و آله

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً

على سبيل الإلجاء و الاضطرار في الدنيا كما يؤمن عند المعاينة و رؤية البأس في الآخرة، و لو فعلت ذلك بهم لم يستحقوا مني ثواباً و لا مدحاً و لكني أريد منهم أن يؤمنوا مختارين غير مضطرين ليستحقوا مني الزلفى و الكرامة، و دوام الخلود في جنة الخلد أ فأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، و أما قوله عز و جل:

وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

فليس على تحريم الإيمان عليها، و لكن على أنها ما كانت لتؤمن إلا بإذن الله، و إذنه أمره لها بالإيمان، ما كانت مكلفة متعبدة و إلجاؤه إياها إلى الإيمان عند زوال التكليف و التعبد عنها، فقال المأمون: فرجت عنى يا أبا الحسن فرج الله عنك. ذروا الناس أى اتركوا المخالفين و لا تتعرضوا لمعارضتهم و مجادلتهم، أو لدعوتهم أيضا تقية فإنهم أخذوا دينهم من الناس و اتبعوهم و ظنوا أن فعلهم و قولهم حجة، فلا يتركون دينهم بقولكم، و أنتم أخذتم دينكم عن رسول الله صلى الله عليه و وآله بواسطة المعصومين من أهل بيته عليه السلام، و الغرض إما بيان المباينة بين المسلكين و البعد بين الطريقتين لبيان أن حجة الشيعة لا يؤثر فيهم فلا ينبغي لهم التعرض للمهالك لذلك أو هو تسليوة للشيعة بأنكم لما كنتم على الحق فلا تبالوا بمخالفة من خالفكم، أو الغرض أنه إن كان غرضكم هدايتهم فقد سبق أنه من الله، و إن كان لتبين حجية مذهبكم فحجتكم واضحة لا نحتاج إلى ذلك. و قيل: المعنى ذروا مخالطة الناس و موافقتهم، فإنكم على الحق و إنهم على الباطل، و لا يخفى بعده. إذا كتب على عبد أى علم إيمانه و كتبه فى اللوح، و وكر الطائر: عشه.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٥٥

\*\*\*\*\*

ص: ٤٠٤

---

١-١. فى «ج» و حاشية «ض، بر، بس» و شرح صدر المتألهين: «عن أبيه، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول».

٢-٢. فى الكافى، ح ٢٢٢٩ و تفسير العياشى: «هذا».

٣-٣. فى «ف»: «قال». وفى الكافى، ح ٢٢٢٩: «إلى السماء».

٤-٤. فى الوسائل ج ١٦: - «الناس».

٥-٥. فى الكافى، ح ٢٢٢٩: «بدينكم الناس». وفى تفسير العياشى و الوسائل، ج ١٦: «بدينكم».

٦-٦ . فى التعليقة للدّاماد ، ص ٣٩١ : «ممرضة ، إمّا بفتح الميم والراء على اسم المكان ، أو بكسر الميم وفتح الراء على اسم الآلة ، أو بضمّ الميم وكسر الراء على صيغة الفاعل من باب الإفعال» .  
٧-٧ . القصص (٢٨): ٥٦ .

٨-٨ . يونس

٩- : ٩٩ .

٩-١٠ . فى حاشية «ض» وتفسير العيّاشى : «من» .

١٠-١١ . فى الكافى ، ح ٢٢٢٩ والمحاسن وتفسير العيّاشى : «وعلىّ عليه السلام ولا سواء» .

١١-١٢ . فى الكافى ، ح ٢٢٢٩ : «يُدخله» .

١٢-١٣ . «الوكر» : عش الطائر ، وهو موضعه الذى يبيض فيه ويفرخ فى الحيطان والشجر . أنظر : لسان العرب ، ج ٥ ، ص ٢٩٢ (وكر) .

١٣-١٤ . الكافى ، كتاب الإيمان و الكفر ، باب فى ترك دعاء الناس ، ح ٢٢٢٩ ؛ و باب الرياء ، ح ٢٤٨٨ ، إلى قوله : «فلا يصعد إلى الله» ، وفيهما عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد .  
المحاسن ، ص ٢٠١ ، كتاب مصابيح الظلم ، ح ٣٨ ، عن ابن فضال ؛ وفيه ، ص ٢٠١ ، ح ٣٧ ، بسند آخر عن أبى عبد الله عليه السلام من قوله : «إنّ الله عزّ وجلّ إذا كتب على عبد» مع اختلاف .  
التوحيد ، ص ٤١٤ ، ح ١٣ ، بسنده عن أحمد بن محمد . تفسير العيّاشى ، ج ٢ ، ص ١٣٧ ، ح ٤٨ ، عن علىّ بن عقبة الوافى ، ج ١ ، ص ٥٦٤ ، ح ٤٧٦ ؛ الوسائل ، ج ١ ، ص ٧١ ، ح ١٥٨ ؛ وج ١٦ ، ص ١٩٠ ، ح ٢١٣١٦ .

١٦٨ / ١

## ٤- الحديث

٤٣٣ / ٤ . أبو علىّ الأءشعريّ ، عن مُحمّد بن عبد الجبّار ، عن صفوان بن يحيى ، عن ١/١٦٧

مُحمّد بن مروان ، عن فضيل بن يسار ، قال :

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : نَدَعُو النَّاسَ إِلَى هَذَا الْأَمْرِ؟ فَقَالَ: «لَا، يَا فَضِيلُ، إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بَعْدَ خَيْرًا، أَمَرَ مَلَكًا فَأَخَذَ بَعُنُقِهِ، فَأَدْخَلَهُ فِي هَذَا الْأَمْرِ طَائِعًا أَوْ كَارِهًا» (١). (٢)

تَمَّ (٣) كِتَابُ الْعَقْلِ وَالْعِلْمِ (٤) وَالتَّوْحِيدِ (٥) مِنْ كِتَابِ الْكَافِي، وَيَتْلُوهُ كِتَابُ الْحُبَّةِ فِي (٦) الْجُزْءِ الثَّانِي (٧) مِنْ كِتَابِ الْكَافِي (٨) تَأْلِيفِ (٩) الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيِّ (١٠) رَحْمَةً اللَّهِ عَلَيْهِ. (١١)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

فضیل بن یسار گوید: بامام صادق (علیه السلام) عرض کردم مردم را بامر تشیع دعوت کنیم؟ فرمود: نه، ای فضیل! چون خدا خیر بنده ای را خواهد بفرشته ای فرمان دهد که گردنش بگیرد و او را خواه یا ناخواه در امر تشیع در آورد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ١، ص ٢٣٥

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

٤- فضیل بن یسار گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: مردم را به این مذهب شیعه بخوانیم؟ فرمود: ای فضیل، نه، به راستی چون خدا خیر بنده ای را خواهد به فرشته ای فرمان دهد گردنش را بگیرد و او را خواه ناخواه وارد این مذهب مذهب کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ١، ص ٤٧٧

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- فضیل بن یسار گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: مردم را به مذهب شیعه بخوانیم؟

فرمود: ای فضیل! نه، به راستی چون خدا خیر بنده ای را بخواهد به فرشته ای فرمان می دهد گردش را بگیرد و او را خواه و ناخواه وارد مذهب شیعه کند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۳۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح احمد بن زین العابدین علوی عاملی]:

قال علیه السلام: فی هذا الأمر. [ص ۱۶۷ ح ۴] أقول: أي عن قبول هذا الأمر أجراً أشدَّ قبول. \*\*\*

الحاشية على اصول الكافي؛ ج ۱، ص ۴۲۳

\*\*\*\*\*

[شرح خلیل بن غازی قزوینی]:

شرح: روایت است از فضیل بن یسار گفت که: گفتم امام جعفر صادق علیه السلام را که: آیا خوانیم مخالفان را سوی تصدیق به امامت شما و مباحثه با ایشان کنیم؟ پس گفت که: نه ای فضیل! به

درستی که الله تعالی چون اراده کند به بنده، عاقبت به خیری را، به سبب علم به استحقاق او سعادت را، امر می کند فرشته را، پس خوب می گیرد گردن او را، پس داخل می کند او را در تصدیق به امامت ما، خواه خواهند باشد پیش از آن، یا نخواهند باشد پیش از آن. اشارت به توفیق است.

صافی در شرح کافی ؛ ج ۲ ، ص ۶۰۸

\*\*\*\*\*

[شرح محمد بن محمد رضا مجذوب تبریزی]:

هدیة: ندعو الناس یعنی فی زمن التقیة. والعبارة «عن طائعا أو كارها» بالفارسیة: «خواهی نخواهی». قال برهان الفضلاء: «فی هذا الأمر، أى فى التصدیق والإیمان بإمامتنا أهل البيت علیهم السلام». وقال السید الأجل النائینی رحمه الله: أى أدخله فى هذا الأمر والعلم الحقیقیة بالاطّلاع على دلائله، سواء كان راغباً فیہ أو كارهاً له فإنّ عند الاطّلاع على الدلائل والانتقال إلى وجه الدلالة يحصل العلم بالمدلول إن شاء الله تعالى .

الهدایا لشیعة أئمة الهدى ؛ ج ۲ ، ص ۵۰۴

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسی]:

: مجهول. و النهی عن الدعوة أما للتقیة أو محمول على ترك المبالغة فیها لمن لا یرجى نفعها فیہ طائعا أو كارها أى سواء كان فى أول الأمر راغباً فیہ أم لا، إذ كثيرا ما نرى رجلا فى غاية التعصب فى خلاف الحق، ثم یدخل فیہ بلطف من الطافه تعالى كالأحلام الصادقة أو غیرها، وقيل: إشارة إلى اختلاف مراتب الألفاف، وقيل: أى أدخله فى معرفة هذا الأمر والعلم بحقیته بالاطّلاع على دلائله،

سواء كان راغبا فيه أو كارها له، فإن عند الاطلاع على الدلائل، و الانتقال إلى وجه الدلالة يحصل العلم بالمدلول، وإن لم يكن المطلع راغبا و كان كارها.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٥٥

\*\*\*\*\*

ص: ٤٠٥

١-١ . قال العلامة الطباطبائي : «قوله : طائعا أو كارها ، أى سواء رضيته نفسه إذا كان محلّي بحلية الصفات الكريمة النفسانيّة وملازمة التقوى، وساعدته الدنيا كالإنسان الصحيح البدن والقوى إذا عرض عليه غذاء لذيد من غير مانع ، فإنّه يتناوله برضى من نفسه ؛ أو كرهته نفسه إذا كان فى نفسه مع صفة القبول صفات أخرى لاترضاه ، أو لم تساعد عليه الدنيا ، وكان دونه حظر خارجي كالإنسان المريض يتناول الدواء الكريه الطعم على كره من شهوته ورضى من عقله الحاكم بلزوم شربه ؛ للصحة المطلوبة» .

٢-٢ . الكافي ، كتاب الإيمان و الكفر ، باب فى ترك دعاء الناس ، ح ٢٢٢٨ . وفى المحاسن ، ص ٢٠٢ ، كتاب مصابيح الظلم، ح ٤٤ عن صفوان بن يحيى . وفيه ، ص ٢٠٢ ، ح ٤٢ ، بسنده عن فضيل بن يسار و بسند آخر عن أبى جعفر عليه السلام ؛ وفيه ، ص ٢٠٢ ، ح ٤٣ ، بثلاثة طرق أخر عن أبى عبدالله عليه السلام ؛ وفيه ، ص ٢٠٢ ، ح ٤٦ عن صفوان بن يحيى ، عن حذيفة بن منصور ، عن أبى عبدالله ، عن أبيه عليهما السلام ؛ وفيه ، ص ٢٠٢ ، ذيل ح ٤٦ ، بسند آخر وفى الأربعة الأخيرة مع اختلاف يسير الوافى ، ج ١ ، ص ٥٦٥ ، ح ٤٧٧ ؛ الوسائل ، ج ١٦ ، ص ١٨٩ ، ح ٢١٣١٣ ؛ البحار ، ج ٦٨ ، ص ٢٠٨ ، ح ١٣ .

٣-٣ . فى «ب» وحاشية «ج» : «كمل» .

٤-٤ . فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» وشرح صدر المتألّهين : - «والعلم» .

- ٥-٥ . فى «ف» : «بعون الله الملك المجيد» .
- ٦-٦ . فى «ج ، ض ، بح ، بس ، بف» وشرح صدر المتألهين : - «فى» .
- ٧-٧ . فى «بر» : - «فى الجزء الثانى» .
- ٨-٨ . فى «ف» : - «فى الجزء الثانى من كتاب الكافى» .
- ٩-٩ . فى «بر» : «تصنيف» .
- ١٠-١٠ . فى «بس» : - «الكلىنى» .
- ١١-١١ . فى «ف» : «طاب ثراه وجعل الجنة مثواه، بمحمد وآله أصفياه» . وفى «بح» : «رحمة الله تعالى عليه» . وفى «بر» وشرح صدر المتألهين : «رحمه الله» .

ص: ٤٠٦

ص: ٤٠٧

ص: ٤٠٨

## كتاب الحجّة

### اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

[ ٤ ]

١٦٨ / ١

كِتَابُ الْحُجَّةِ (١)

(١) باب الاضطرار إلى الحجّة



١- الحديث

٤٣٤ / ١ . قَالَ (٤) أَبُو جَعْفَرٍ، مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيُّ، مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ رَحِمَهُ اللَّهُ (٥) : حَدَّثَنَا (٦) عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو (٧) الْفُقَيْمِيِّ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ:

ص: ٤٠٩

- ١-١ . هكذا في أكثر النسخ . وفي «ب»: «بسم الله الرحمن الرحيم، وهو الموفق للتميم . كتاب الحجّة» . وفي «ج»: «بسم الله الرحمن الرحيم، وبه ثقى . كتاب الحجّة» . وفي «ف»: «بسم الله الرحمن الرحيم، وما توفيقى إلا بالله العليّ العليم الحكيم» . وفي حاشية «ف» بدل «العليم الحكيم»: «العظيم» . وفي المطبوع: «كتاب الحجّة ، بسم الله الرحمن الرحيم» .
- ٢-٢ . «الاضطرار»: مصدر اضطرّ إلى الشيء، أى ألجئ إليه ؛ من الضرورة بمعنى الحاجة . أنظر: الصحاح، ج ٢، ص ٧٢٠ (ضرر).
- ٣-٣ . فى شرح المازندراني فى شرحه، ج ٥ ، ص ٩٤ : «الحجّة فى اللغة : الغلبة ؛ من حجّه : إذا غلبه . وشاع استعمالها فى البرهان مجازا ، أو حقيقة عرفيّة ، ثمّ شاع فى عرف المتشرّعة إطلاقها على الهادى إلى الله المنصوب من قبله» .
- ٤-٤ . فى حاشية «ج»: «الشيخ» .
- ٥-٥ . فى «ض» و حاشية «بس» و شرح صدر المتألّهين : «رحمة الله عليه» . وفى «ف»: «تعالى ذكره» .
- ٦-٦ . فى «ج، و، بر»: - «قال أبو جعفر \_ إلى \_ حدّثنا» .

٧-٧. هكذا في «ب، ج، ض، ف، و، بح، بر، بس» والوافية. وفي «ألف، بف» والمطبوع: «عمر»  
. والصواب ما أثبتناه كما تقدم ذيل ح ٢٢٠.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهُ قَالَ لِلزَّنْدِيقِ (١) الَّذِي سَأَلَهُ: مِنْ أَيْنَ أَثَبَّتَ (٢) الْأَنْبِيَاءَ وَالرُّسُلَ؟  
قَالَ (٣): «إِنَّا لَمَّا أَثَبَّتْنَا أَنَّ لَنَا خَالِقًا، صَانِعًا، مُتَعَالِيًا عَنَّا وَعَنْ جَمِيعِ مَا خَلَقَ، وَكَانَ ذَلِكَ الصَّانِعُ  
حَكِيمًا مُتَعَالِيًا، لَمْ يَجْزُ (٤) أَنْ يُشَاهِدَهُ خَلْقُهُ وَلَا يَلِيَّ لِمَسْؤُهُ (٥)؛ فَيُبَيِّنُ لَهُمْ وَيُبَيِّنُ لَهُمْ (٦)، وَ  
يُحَاجُّهُمْ وَيُحَاجُّوهُ، ثَبَّتَ أَنَّ لَهُ سُفْرَاءَ فِي خَلْقِهِ يُعَبِّرُونَ (٧) عَنْهُ إِلَى خَلْقِهِ وَعِبَادِهِ، وَيَدُلُّونَهُمْ عَلَى  
مَصَالِحِهِمْ وَمَنَافِعِهِمْ وَمَا بِهِ بَقَاؤُهُمْ وَفِي تَرْكِهِ فَنَاءُؤُهُمْ، فَثَبَّتَ الْأَمْرُونَ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْحَكِيمِ  
الْعَلِيمِ فِي خَلْقِهِ، وَالْمُعَبِّرُونَ (٨) عَنْهُ جَلَّ وَعَزَّ، وَهُمْ الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَصَفْوَتُهُ (٩) مِنْ خَلْقِهِ،  
حُكَمَاءَ مُؤَدِّينَ (١٠) بِالْحِكْمَةِ (١١)، مَبْعُوثِينَ بِهَا، غَيْرَ مُشَارِكِينَ (١٢) لِلنَّاسِ - عَلَى مُشَارَكَتِهِمْ لَهُمْ  
فِي الْخَلْقِ وَالتَّرْكِيبِ - فِي شَيْءٍ مِنْ أَحْوَالِهِمْ، مُؤَدِّينَ (١٣) مِنْ عِنْدِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ بِالْحِكْمَةِ، ثُمَّ  
ثَبَّتَ ذَلِكَ فِي كُلِّ دَهْرٍ

ص: ٤١٠

١-١. «الزنديق»: مضي ترجمته ذيل ح ٣٣٨. قال المحقق الداماد في التعليقة، ص ٣٩٢: «في  
بعض التواريخ: أن لزرادشت كتابا اسمه «زند» تتبعه المجوس والملاحدة؛ ولهذا سموا بالزنديق».  
وانظر: المغرب، ص ٢١١ (زندق).

٢-٢. «أثبت» قرئ أيضا على صيغة الغائب المجهول: أثبت واستبعده المجلسي. أنظر: شرح  
المازندراني، ج ٥، ص ٩٥؛ مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٥٧.

٣-٣. في «بر»: «فقال».

٤-٤. «لم يجز»: صفة موضحة ل «متعاليا»، ويحتمل كونه خبرا بعد خبر ل «كان» إذا كان قوله:  
«متعاليا» بمعنى تعالیه عن العبت واللغو. وليس جوابا ل «لما» بل جوابها: «ثبت» وإلا لبطل نظم

الخطاب، ولم يكن ل «ثبت» محلّ من الإعراب . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ٩٧ ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٥٧ .

٥ - ٥ . فى حاشية «بر» والعلل : «ويلا مسوه» .

٦ - ٦ . فى «ض ، بح» : «فيباشروه» .

٧ - ٧ . فى حاشية «ف» : «يخبرون» . و«يعبرون» إمّا مجرد ، من العبور بمعنى المرور . أو مزيد ، من التعبير بمعنى التفسير . والأوّل أظهر . والثانى أنسب بقوله : فالمعبرون . أنظر : شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ٩٨ .

٨ - ٨ . فى حاشية «ف» : «المخبرون» .

٩ - ٩ . «صفوة الشيء» : خالصة . وفى الصاد الحركات الثلاث ، فإذا نزعوا «الهاء» قالوا : له صَفْو مالى ، بالفتح . أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٤٠١ (صفو) .

١٠ - ١٠ . فى حاشية «بح» : «مؤيدين» .

١١ - ١١ . فى «بس» : «و» . وفى الوافى : «فى الحكمة» .

١٢ - ١٢ . فى حاشية «ف» : «بها» .

١٣ - ١٣ . فى «ج» و حاشية «ف ، بر» والوافى : «مؤيّدون» . وقرأ المازندراني فى شرحه ، ج ٥ ، ص ١٠١ : «مؤدّين» ، ثم قال : «فى بعض النسخ : مؤيّدين ، والأوّل أولى ؛ لفهم الثانى من قوله : مؤدّبين» .

وَزَمَانٍ مِمَّا أَتَتْ (١) بِهِ الرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ مِنَ الدَّلَائِلِ وَ الْبَرَاهِينِ ؛ لِكَيْ لَا تَخْلُو (٢) أَرْضُ اللَّهِ مِنْ حُجَّةٍ (٣) يَكُونُ مَعَهُ عِلْمٌ (٤) يَدُلُّ عَلَى صِدْقِ مَقَالَتِهِ وَ جَوَازِ عَدَالَتِهِ . (٥)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى] :

هشام بن حکم گوید: امام صادق (علیه السلام) بزندقی که پرسید: پیغمبران و رسولان را از چه راه ثابت میکنی؟ فرمود: چون ثابت کردیم که ما آفریننده و صانعی داریم که از ما و تمام مخلوق برتر و با حکمت و رفعت است و روا نباشد که خلقش او را به بیند و لمس کنند و بی واسطه با یک دیگر برخورد و مباحثه کنند، ثابت شد که برای او سفیرانی در میان خلقش باشند که خواست او را برای مخلوق و بندگانش بیان کنند و ایشان را بمصالح و منافعشان و موجبات تباه و فنایشان رهبری نمایند، پس وجود امر و نهی کنندگان و تقریر نمایندگان از طرف خدای حکیم دانا در میان خلقش ثابت گشت و ایشان همان پیغمبران و برگزیده های خلق او باشند، حکیمانی هستند که بحکمت تربیت شده و بحکمت مبعوث گشته اند، با آنکه در خلقت و اندام با مردم شریکند در احوال و اخلاق شریک ایشان نباشند. از جانب خدای حکیم دانا بحکمت مؤید باشند، سپس آمدن پیغمبران در هر عصر و زمانی بسبب دلائل و براهینی که آوردند ثابت شود، تا زمین خدا از حجتی که بر صدق گفتار و جواز عدالتش نشانه ای داشته باشد، خالی نماند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۳۶

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

[ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی مصنف این کتاب رحمه الله گوید که: برای ما باز گفت: ۱- هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) گزارش دهد که در پاسخ زندق فرموده است (سؤال زندق این بود که: از کجا پیغمبران و رسولان را ثابت می کنی؟)، فرمود: چون ما ثابت کردیم که آفریننده و سازنده ای داریم، برتر از ما و از همه آفریده ها و این صانع حکمت مدار و بلند مقام است و روا نبود احدی از خلقش او را بیند و بساید، تا به همدیگر بمالند و بچسبند و خدا با آنان احتجاج کند و آنها با خدا احتجاج کند و با یک دیگر یک و دو نمایند، ثابت شد که این خدا در خلق خود نمایندگان و واسطه هائی دارد که از طرف او برای مخلوق و بنده ها پیام آورند و بیان مقاصد او کنند و مردم را به

مصالح و منافع و وسائل بقای آنان و موجبات فنایشان آگاهی دهند، و ثابت شد که در میان خلق از طرف خدای علیم و حکیم امر و نهی کن و مفسر باید باشد و آنان همان پیغمبران (علیهم السّلام) و برگزیده های او هستند از خلقش، حکیمانی که حکمت آموخته و بدان مبعوثند، با مردم در خلقت و جسم شریکند ولی با آنها در احوال و اخلاق شریک نیستند و از طرف خدای حکیم و علیم به حکمت و متانت تأیید شدند و بعلاوه در هر دوره و زمانی این موضوع به وسیله دلائل و براهین و معجزاتی که پیغمبران و رسولان آورده اند ثابت و محقق گردیده تا آنکه زمین تهی از حجتی نباشد که همراهش نشانه و دلیلی باشد که دلالت بر صدق گفتار و روش عدالت او کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۲، ص ۱۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۱- هشام بن حکم از امام صادق علیه السّلام گزارش می دهد که در پاسخ زندیقی که پرسید: پیامبران و رسولان را از چه راهی ثابت می کنی؟ فرمود: چون ما ثابت کردیم که آفریننده و سازنده ای داریم، برتر از ما و از همه آفریده ها و این صانع، دارای حکمت و مقام بلند است و روا نباشد احدی از خلقش او را ببیند و لمس کند تا با یکدیگر برخورد کنند و بحث کنند و ثابت شد که آن خدا در مخلوقات خود نمایندگان و واسطه هائی دارد که از طرف او برای مخلوق و بنده ها پیام آورند و هدفهای او را بیان کنند و مردم را به مصالح و منافع و وسائل بقای آنان و موجبات فنایشان آگاهی دهند، و ثابت شد که در میان خلق از طرف خدای علیم و حکیم امر و نهی کننده باید باشد و آنان همان پیامبران و برگزیده های خلق او هستند حکیمانی که حکمت آموخته و بخاطر آن برانگیخته شدند با مردم در خلقت و جسم شریکند ولی با آنها در احوال و اخلاق شریک نیستند و از طرف خدای حکیم و علیم به حکمت و متانت تأیید شدند.

دلایل و براهین و معجزاتی که پیامبران و رسولان آورده اند ثابت و محقق گردیده تا آنکه زمین تهی از حجّتی نباشد که همراهش نشانه و دلیلی باشد که دلالت بر صدق گفتارش و روش عدالت او کند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۴۳۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«اخبرنا محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي». ، لم اجد هذا الاسم في كتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زيد». فقله عليه السلام: ان لنا خالقا صانعا متعاليا عنا و عن جميع ما خلق اشارة الى المقدمة الاولى، و قوله: و كان الصانع حكيما الى الثالثة، و قوله: متعاليا لم يجز ان يشاهده خلقه و لا يلامسوه فيباشروهم و يباشرونه و يحاجهم و يحاجونه اشارة الى الثانية، لان كل جسم و جسماني من شأنه ان يشاهده الخلق و يلامسوه حتى النفوس من حيث تركيبها مع الابدان و صيرورة المجموع واحدا طبيعيا موصوفة بصفاتهما من لونها مشهودة ملموسة. و قوله: فثبت ان له سفراء في خلقه يعبرون عنه الى خلقه و عبادته اشارة الى الرابعة و هي اثبات الوسائط بينه تعالى و بين خلقه الافعال مطلقا سواء كانت ملائكة او عبادا غيرهم. و قوله: و يدلونهم على مصالحهم و منافعهم و ما به بقائهم و في تركه فنائم اشارة مجملة الى ما ذكرناه في المقدمة الخامسة. و قوله: فثبت الآمرون و الناهون عن الحكيم العليم في خلقه اشارة الى اثبات جزء من اجزاء المطلوب الذي هو وجود الأنبياء عليهم السلام و هو على ثلاثة اجزاء: احدها هو وجود الامر و الناهي واسطة بين الله الحكيم العليم في خلقه و بين عبادته. و ثانيها كونه بشرا و هو

المشار إليه بقوله: والمعبرون عنه جل وعز وهم الأنبياء وصفوته من خلقه حكماء مؤدبين بالحكمة مبعوثين بها. وثالثها كونه مع البشرية متميزا عن سائر الناس بامور قدسية وكرامات إلهية فيكون ذا وجهين وجه الى التقديس والالوهية ووجه الى التجسم والبشرية، فيكون انسانا ربانيا او ربا انسانيا تكاد تحل عبادته بعد طاعة الله وهو خليفة الله في العالم الارضى وإليه الاشارة بقوله: غير مشاركين للناس على مشاركتهم لهم فى الخلق والتركيب فى شىء من احوالهم مؤيدين عند الحكيم العليم بالحكمة. وقوله: فى شىء من احوالهم متعلق بغير مشاركين للناس فى الخلقة البشرية والتركيب من الاجزاء المادية والصورية و من الاعضاء والقوى والآلات الحيوانية غير مشاركين لهم فى كثير من الاحوال والاخلاق النفسانية لصفاء نفوسهم وطهارة قلوبهم عن رذائل الصفات ونقائص الملكات وكونهم مؤيدين بالقرب من الله الحكيم العليم بنور الحكمة والعرفان، فالاول اشارة الى كمال القوة العملية والثانى الى كمال القوة النظرية وكمال الانسان بهما جميعا. وقوله: ثم ثبت ذلك فى كل دهر وزمان مما اتت به الرسل والأنبياء من الدلائل والبراهين، يعنى انه ثبت وجود النبى فى كل وقت من جهة ما اتوا به من المعجزات و خوارق العادات. كأن قائلًا يقول: ان الذى ذكرته من البرهان قد دل على حاجة الناس فى كل زمان بوجود النبى وانه يجب من الله بعثة الرسل والأنبياء وارسالهم، و لكن من اى سبيل يعلم الناس النبى ويصدق بنبوته ورسالته؟ فاجيب: بانه ثبت ذلك عليهم بمشاهدة ما اتت به الرسل والنبيون من الدلائل والبراهين يعنى المعجزات الظاهرة منهم، وهى المراد هاهنا بالدلائل والبراهين، اذ الناس لا يدعونون الا بما يشاهدونه. وقوله: لكيلا يخلو ارض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته و جواز عدالته تعليل متعلق بقوله: ثم ثبت ذلك فى كل دهر، و وجه التعليل: ان ما دامت الارض باقية و الناس موجودون فيها فلا بد لهم من حجة لله عليهم يقوم بامرهم و يهديهم الى سبيل الرشاد و حسن المعاد و هو الحجة الظاهرة، و لا بد ان يكون معه علم بالله و آياته تدل على صدق مقالته و دعوته للناس و على جريان حكمه عليهم و جواز عدالته فيهم و هو الحجة الباطنة، و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل.

\*\*\*\*\*

[شرح محمد باقر بن محمد ميرداماد]:

الحديث الاول قوله: انه قال للزنديق الذى سأله فى بعض التواريخ ان لزرادشت كتابا اسمه زند تتبعه  
المجوس و الملاحدة و لهذا سمو بالزنديق.

التعليقة على كتاب الكافى ؛ ج ١ , ص ٣٩٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

مجهول، و هو جزء من حديث طويل أوردناه فى الكتاب الكبير و قد مضى بعض أجزاءه فى كتاب  
التوحيد. من أين أثبت على صيغة المخاطب و ربما يقرأ على بناء المفعول و هو بعيد متعاليا عنا أى  
عن مشابهتنا و الاشتراك معنا فى الحقيقة و الصفة، و قوله: متعاليا ثانيا أريد به تعاليه عن العبث و  
اللغو، أو عن أن يشاهده الخلق و يلامسوه، فقوله: لم يجز صفة موضحة، و على الأول يحتمل أن  
يكون خبرا بعد خبر لكان، ثم إنه يحتمل أن يكون المراد بالملازمة و المباشرة معنيهما الحقيقيين،  
أو إدراكه بحقيقته فإنه يستلزم حصول حقيقته سبحانه فى الذهن، أو إدراكه على وجه الكمال، و المراد  
بالخلق أكثرهم، أو إدراك كل أحد على ما ينبغى و يليق به بالمعنى بلا واسطة. و قوله: ثبت، جواب  
لما، و السفراء: جمع سفير من سفر بين القوم أى أصلح، أو من السفر بمعنى الكشف و الإيضاح  
على مصالحهم و منافعهم أى الدنيوية و الأخروية و ما به بقاؤهم من أمور المعاش، أو الأعم منها و  
من العبادة و المعرفة، فإن بقاء الخلق بهما غير مشتركين للناس أى فى التقديس و القرب و الكمالات.  
ثم اعلم أنه عليه السلام أشار بذلك إلى براهين شتى على اضطرار الناس إلى الرسل نذكر منها  
وجهين جامعين: الأول: أنه لما ثبت وجود الصانع تعالى و حكمته وأنه لا يفعل العبث، و لو لم يكن  
الخلق مكلفين بمعرفته و عبادته ليفوزوا بهما بالمشوبات الأخروية و الكمالات النفسانية، لكان



خلقهم عبثا، إذ يعلم كل عاقل أن اللذات الدنيوية المشوبة بأنواع المحن والآلام لا تصلح علة لهذا الخلق والنظام، وأما معرفته سبحانه فلا يمكن حصولها للخلق إلا بوحيه سبحانه، لتعالیه عن مشاركة الخلق في حقائقهم، و مشابهته لهم حتى يعرفوا حقيقته بذلك كما تعرف سائر الخلق به، وهو متعال عن أن يدرك بالحواس أيضا حتى يعرف بذلك، وكذا معلوم أن ما يوجب القرب والكمال من الأخلاق والأعمال مما لا تفي بها القوى البشرية والعقول الإنسانية فلا بد في معرفة جميع ذلك من وحي من الله سبحانه وتلقى الوحي منه تعالى لا يتيسر لجميع الخلق، إذ لا بد من نوع مناسبة بين الموحى والموحى إليه حتى يفهم ما يلقي إليه فلذا أرسل الله تعالى من عباده أقواما من جهة روحانيتهم وتقدسهم وتنزههم عن الأدناس البشرية يناسبون الملائ الأعلى وبهذه الجهة يتلقون الوحي من ربهم جل وعلا، ومن جهة بشريتهم وتجسمهم ومشاكلتهم للخلق في صورهم وأجسامهم ومعاشرتهم لهم في ظواهر أحوالهم، يتلقون الوحي إليهم. وأيضا لو كان الله تعالى يلقي الوحي إلى سائر الخلق كما ألقى إلى نبينا صلى الله عليه وآله في ليلة المعراج وغيرها، وإلى موسى عند الشجرة، لم تتم الحجة عليهم، لأنه لم تكن لهم قابلية أن يعرفوا أن ذلك الوحي من قبله سبحانه وليس من الشياطين، بخلاف ما إذا سمعوا من بشر مثلهم يأتي بما لا يقدر على الإتيان بمثله، فثبت أنه لا بد من سفراء بينه سبحانه وبينهم، ولا بد أن يكونوا من نوع البشر، وأن يكونوا مع مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب مباينين لهم في سائر أحوالهم وأطوارهم وأخلاقهم مقدسين منزهين روحانيين ليضاهئوا الملائ الأعلى كما مر ذكره فيما مضى، ومعصومين مؤيدين بالمعجزات ليكونوا حجة على غيرهم. وهذا مما خطر ببالي القاصر، وهو بيان شاف، وبرهان كاف لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد. الثاني: ما ذكره السالكون مسلك الحكماء وهو مبنى على مقدمات عقلية: أولها: أن لنا خالقا صانعا قادرا على كل شيء. والثانية: أن الله جل اسمه متعال عن التجسم والتعلق بالمواد والأجسام، وعن أن يكون مبصرا أو محسوسا بإحدى الحواس خلافا للكرامة ومن يحذو حذوهم. والثالثة: أنه تعالى حكيم عالم بوجوه الخير والمنفعة في النظام، وسبيل المصلحة للخلائق في المعيشة والقوام والبقاء والدوام. والرابعة: أن الناس محتاجون في معاشهم ومعادهم إلى من يدبر أمورهم ويعلمهم طريق المعيشة في الدنيا، والنجاة من العذاب في العقبى وذلك لأنه

من المعلوم أن الإنسان لا تتمشى معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا كغيره من أنواع الحيوان يتولى أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، وأنه لا بد من أن يكون مستغنيا بآخر من نوعه يكون ذلك أيضا مستغنيا مكفيا به و بنظيره، فيكون هذا يزرع لهذا و هذا يطحن لذاك، و ذلك يخبز لآخر و آخر يخيظ لغيره، و هذا يبنى و هذا يتخذ الحديد، و هذا ينجر و على هذا القياس، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيا و لهذا اضطروا إلى عقد المدن و الاجتماعات للمعاملات و المناكحات و سائر المعاونات و المشاركات. و بالجملة لا بد في وجود الإنسان و بقاءه من المشاركة، و لا تتم المشاركة إلا بالمعاملة، و لا بد في المعاملة من سنة و قانون عدل، و لا بد للسننة و العدل من سان و معدل، و لا يجوز أن يترك الناس و آراءهم و أهواءهم في ذلك، فيختلفون، فيرى كل أحد منهم ما له عدلا و ما عليه ظلما و جورا، و لا بد أن يكون هذا المعدل و الإنسان بشرا لا ملكا، لأن الملك لا يراه أكثر الناس إلا أن يتشكل بشرا، لأن قواهم لا تقوى على رؤيته على صورة الملكية، و إنما رأهم الأفراد من الأنبياء بقوتهم القدسية. ثم لو فرض أن يتشكل بحيث يراه سائر الخلق كجبرئيل في صورة دحية كان ملتبسا عليهم كالبشر كما قال تعالى:

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ

مَا يَلْبَسُونَ

فلا بد أن يكون الإنسان له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم، فيتميز به منهم، فيكون له المعجزات التي أخبرنا بها و الحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع البشر، و يتحصل وجوده أشد من كثير من المنافع التي لا ضرورة فيها للبقاء كإنبات الشعر على الحاجبين، و تقعير الأخمص للقدمين، و ما يجرى مجراهما من منافع الأعضاء التي بعضها للزينة و بعضها للسهولة في الأفعال و الحركات، كما يظهر من علم التشريح، و وجود هذا الإنسان الصالح لأن يسن و يشرح ممكن و تأييده بالآيات و المعجزات الموجبة لإذعان الخلق له أيضا ممكن فلا يجوز أن تكون الغاية الأولى تقتضى تلك المنافع، و لا تقتضى هذه التي هي أصلها و عمدتها. فإذا تمهدت هذه المقدمات فثبت و بين أنه واجب أن يوجد نبي و أن يكون إنسانا، و أن تكون له خصوصية

ليست لسائر الناس و هي الأمور الخارقة للعادات، و يجب أن يسن للناس سننا بإذن الله و أمره و وحيه، و إنزال الملك إليه، و يكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعا قادرا واحدا لا شريك له، و أن النبي عبده و رسوله، و أنه عالم بالسر و العلانية و أنه من حقه أن يطاع أمره، و أنه قد أعد لمن أطاعه الجنة، و لمن عصاه النار، حتى يتلقى الجمهور أحكامه المنزلة على لسانه من الله و الملائكة بالسمع و الطاعة. ففي هذا الحديث الشريف تصريح و تلويح إلى جميع ذلك كما لا يخفى على المتأمل. قوله: ثم ثبت ذلك أقول: يحتمل هذا الكلام و جوها: الأول: أن يكون المعنى أن الدليل المتقدم إنما يدل على وجوب النبي أو الحجة في كل عصر، و أما تعيين الأشخاص المعينة فإنما يثبت بما أتوا به من الدلائل و البراهين، أى الآيات و المعجزات و خوارق العادات، و غلبتهم في العلوم على أهل عصرهم، و قوله عليه السلام: لكيلا يخلو تعليل لقوله: ثم ثبت، و وجه التعليل أنه ما دامت الأرض باقية و الناس موجودين فيها لا بد لهم من حجة لله عليهم يقوم بأمرهم، و يهديهم إلى سبيل الرشاد مؤيدا بما يدل على صدقه و عدالته و وجوب متابعتة. الثانى: أن يكون ذلك إشارة إلى وجود الأمرين و الناهين الموصوفين بالأوصاف المذكورة، و المراد أن الدليل السابق إنما دل على وجوب إقامة الحجة فى الأرض فى الجملة، و أما عدم خلو دهر طويل أو زمان قصير من حجة فإنما ثبت بقول الأنبياء و الرسل، فإن كلامهم و أخبارهم عن الله دليل و برهان حيث أخبروا أن أرض الله لا تخلو من حجة فمن فى قوله مما للسببية، و الظرف متعلق بقوله: ثم ثبت، أو بكل من فثبت و ثم ثبت على التنازع. الثالث: أن يكون المقصود بالدليل أولا إثبات الأنبياء عليهم السلام، و بقوله: ثم ثبت إثبات الأوصياء، و هذا يحتمل وجهين: أحدهما أنه قد ثبت الأوصياء فى كل دهر بما أتت به الأنبياء من قبل الله من النص عليهم، فيكون ثبوت الأنبياء عليهم السلام بالعقل و الأوصياء بالنقل و ثانيهما أن يكون المراد أن الأوصياء بعد الأنبياء أيضا ثبت إمامتهم بما أتت به الأنبياء من المعجزات، و فى بعض النسخ: مما أثبت، و لا يخفى توجيهه على الوجوه إن قرأ معلوما أو مجهولا. و يزيد على الأخير أنه يمكن تعميمه بحيث يشمل الدليل العقلى المتقدم الدال على وجوب الأنبياء عليه السلام. قوله عليه السلام: تكون معه علم، بفتحيتين أى علامة و دليل، و ربما يقرأ بكسر الأول و سكون الثانى. قوله عليه السلام: على جواز عدالته، أى جريان حكمه العدل.

## ٢- الحديث

٤٣٥ / ٢ . مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنِ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنِ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ، قَالَ:

قُلْتُ لِإِبْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ وَأَكْرَمٌ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ، بَلِ الْخَلْقُ يُعْرَفُونَ (٦) بِاللَّهِ، قَالَ: «صَدَقْتَ (٧)».

١٦٩ / ١

قُلْتُ: إِنَّ (٨) مَنْ عَرَفَ أَنَّ لَهُ رَبًّا، فَقَدْ يَنْبَغِي (٩) لَهُ أَنْ يُعْرَفَ (١٠) أَنَّ لِدَيْكَ الرَّبَّ رِضًا

ص: ٤١١

---

١-١ . فى مرآة العقول: «فى بعض النسخ: ممّا أثبت، ولا يخفى توجيهه على الوجه إن قرئ معلوماً أو مجهولاً».

٢-٢ . فى «ب، ف، بح، بف» و مرآة العقول وشرح صدر المتألهين: «يخلو».

٣-٣ . فى «بح» و حاشية «ف»: «حجته».

٤-٤ . فى مرآة العقول: «علم، بفتحيتين: أى علامة و دليل. و ربّما يقرأ بكسر الأوّل و سكون الثانى».

٥-٥ . الحديث طويل، قطعته الكليني وأورد ذيله هنا، و صدره فى ثلاث مواضع أخرى من الكافى

(: كتاب التوحيد، باب حدوث العالم وإثبات المحدث، ح ٢٢٠؛ و باب إطلاق القول بأنّه شىء،

ح ٢٢٧؛ و باب الإرادة أنّها من صفات الفعل...، ح ٣٠٦) و كرّر قطعة منه فى كتاب التوحيد، باب

آخر وهو من الباب الأول ، ح ٣٠٠ . كما أشار إليه العلامة الفيض في الوافي ، ج ١ ، ص ٣٣٠ .  
وذكر الصدوق قدس سره تمام الرواية في التوحيد ، ص ٢٤٣ ، ح ١ ، بسنده عن إبراهيم بن هاشم  
القمي . وذكر هذه القطعة في علل الشرائع ، ص ١٢٠ ، ح ٣ ، بسنده عن علي بن إبراهيم الوافي ، ج  
٢ ، ص ٢١ ، ح ٤٧١ .

٦-٦ . الأظهر كونه مجهولاً ، يعنى : بل الخلق يُعرفون بنور الله كما تعرف الذرات بنور الشمس .  
ويحتمل كونه معلوماً ، يعنى : بل الخلق يعرفون الله بالله ، أى بما عرف به نفسه من الصفات . أنظر  
: شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ١٠٣ ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٦٢ .

٧-٧ . فى مرآة العقول : «وربما يقرأ بالتشديد؛ إذ كلامه مأخوذ منهم عليهم السلام كما مرّ ، ولا  
يخفى بعده». وفى الكافي ، ح ٢٣١ : «رحمك الله» بدل «صدقت» .  
٨-٨ . فى «ج» وشرح صدر المتألهين : - «إن» .

٩-٩ . هكذا فى «ب، ج، ض، ف، و، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين و شرح  
المازندرانى والوافى والكافى، ح ٤٩٧ . وفى المطبوع : «فينبغى» .  
١٠-١٠ . فى مرآة العقول : «فقد ينبغى لأن يعرف» . وفى هامش مرآة العقول : «كأنه نقله بالمعنى ،  
أو من تصحيف الناسخ، أو من جهة اختلاف النسخ. وقد مرّ ويأتى أيضا نظائر هذا الاختلاف فى  
موارد كثيرة» .

وَسَخَطًا، وَ أَنَّهُ لَا يُعْرَفُ رِضَاهُ وَ سَخَطُهُ إِلَّا بِوَحْيٍ أَوْ رَسُولٍ، فَمَنْ (١) لَمْ يَأْتِهِ الْوَحْيُ، فَقَدْ يَنْبَغِي (٢)  
لَهُ أَنْ يَطْلُبَ الرَّسُولَ، فَإِذَا لَقِيَهُمْ، عَرَفَ أَنَّهُمُ الْحُجَّةُ، وَ أَنَّ لَهُمُ الطَّاعَةَ الْمُفْتَرَضَةَ (٣)؛ وَ قُلْتُ (٤)  
لِلنَّاسِ (٥): تَعْلَمُونَ (٦) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كَانَ هُوَ الْحُجَّةَ مِنَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ؟ قَالُوا:  
بَلَى.

قُلْتُ: فَحِينَ مَضَى رَسُولُ اللَّهِ (٧) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، مَنْ كَانَ الْحُجَّةَ عَلَى خَلْقِهِ (٨)؟ فَقَالُوا (٩):  
الْقُرْآنُ، فَنَظَرْتُ فِي الْقُرْآنِ، فَإِذَا هُوَ يُخَاصِمُ بِهِ الْمُرْجِيَّ (١٠) وَ الْقَدْرِيَّ (١١) وَ الزَّنْدِيْقِيَّ (١٢) الَّذِي لَا  
يُؤْمِنُ بِهِ حَتَّى يَغْلِبَ الرَّجَالَ بِخُصُومَتِهِ، فَعَرَفْتُ أَنَّ الْقُرْآنَ لَا يَكُونُ حُجَّةً إِلَّا بِقِيَمِ (١٣)، فَمَا قَالَ فِيهِ

مِنْ شَيْءٍ، كَانَ حَقًّا، فَقُلْتُ لَهُمْ: مَنْ قَيِّمُ الْقُرْآنِ؟ فَقَالُوا(١٤): ابْنُ مَسْعُودٍ قَدْ كَانَ يَعْلَمُ، وَعُمَرُ يَعْلَمُ،  
وَ حُذَيْفَةُ يَعْلَمُ، قُلْتُ: كُلُّهُ؟ قَالُوا: لَا، فَلَمْ أَجِدْ أَحَدًا

ص: ٤١٢

- 
- ١-١ . فى حاشية «بح»: «ومن» .  
٢-٢ . فى الوافى والكافى، ح ٤٩٧ : «فينبغى» .  
٣-٣ . فى حاشية «ض، بح»: «المفروضة» .  
٤-٤ . فى الوافى والكافى، ح ٤٩٧ : «فقلت» .  
٥-٥ . فى حاشية «ف» وفى الكافى، ح ٤٩٧ والوافى والوسائل : «أليس» .  
٦-٦ . فى «بس» وحاشية «ض، بح، بر»: «أليس تزعمون» .  
٧-٧ . فى «بر، بس، بف» والوافى والكافى، ح ٤٩٧ : - «رسول الله» .  
٨-٨ . فى الوافى والكافى، ح ٤٩٧ : - «على خلقه» . وفى العلل: «من بعده» بدل «على خلقه» .  
٩-٩ . فى «بر» والوافى والوسائل والكافى، ح ٤٩٧ : «قالوا» .  
١٠-١٠ . هو إمّا «مُرْجِيٌّ» نسبة إلى «مُرْج» من المُرْجِيَّة . أو «مُرْجِيٌّ» نسبة إلى «مرجى»، من  
المرجئة . والمرجئة أو المرجئة بمعنى التأخير . وهى اسم فرقة من فرق الإسلام يعتقدون أنه لا يضر  
مع الإيمان معصية . ولا ينفع مع الكفر طاعة . سمّوا به؛ لاعتقادهم أنّ الله أرجأ تعذيبهم على  
المعاصى، أى أخره عنهم . وقد تطلق على من أخر أمير المؤمنين عليه السلام عن مرتبته . أنظر :  
النهاية، ج ٢، ص ٢٠٦ (رجى)؛ شرح المازندراني، ج ٥، ص ١٠٤؛ مرآة العقول، ج ٢، ص  
٢٦٣ .  
١١-١١ . فى العلل: «والحرورى» .  
١٢-١٢ . تقدّم ترجمة الزنديق ذيل ح ٣٣٨ و ٤٣٤ .

۱۳-۱۳. قِیَمِ الْقَوْمِ: الذی یَقْوَمُهُمْ ویسوس أمرهم. والمراد به هنا من یقوم بأمر القرآن و یعرف القرآن کله. أنظر: لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۰۲ (قوم)؛ شرح المازندرانی، ج ۵، ص ۸۴؛ مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۶۴.  
۱۴-۱۴. فی الکافی، ح ۴۹۷: «قالوا».

يُقَالُ: إِنَّهُ (۱) يَعْرِفُ ذَلِكَ (۲) كُلَّهُ إِلَّا عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَإِذَا كَانَ الشَّيْءُ بَيْنَ الْقَوْمِ، فَقَالَ هَذَا: لَا أَدْرِي، وَقَالَ هَذَا: لَا أَدْرِي، وَقَالَ هَذَا: لَا أَدْرِي (۳)، وَقَالَ هَذَا: أَنَا أَدْرِي، فَأَشْهَدُ (۴) أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ قِيَمَ الْقُرْآنِ، وَكَانَتْ طَاعَتُهُ مُفْتَرَضَةً (۵)، وَكَانَ الْحُجَّةَ عَلَى النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَأَنَّ (۶) مَا قَالَتْ فِي الْقُرْآنِ، فَهُوَ حَقٌّ، فَقَالَ: «رَحِمَكَ اللَّهُ» (۷).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

منصور بن حازم گوید: بامام صادق (علیه السلام) عرض کردم، همانا خدا برتر و بزرگوارتر از اینست که بخلقش شناخته شود (زیرا صفات مخلوق در او نیست و معرفت او موهبتی است از خودش و پیغمبران فقط راهنمایی میکنند) بلکه مخلوق بن خدا شناخته شوند، (بوسیله نور وجودی که از خدا بمخلوق افاضه شود و آنها پدید آمده اند [بلکه مخلوق خدا را بسبب خود او بشناسند] یعنی بوسیله صفاتی که خود او برای خودش بیان کرده است) فرمود: راست گفתי. عرض کردم: کسی که بداند برای او پروردگاریست سزاوار است که بداند برای آن پروردگار خرسندی و خشم است و خرسندی و خشم او جز بوسیله وحی یا فرستاده او معلوم نشود. و کسی که بر او وحی نازل نشود باید که در جستجوی پیغمبران باشد و چون ایشان را بیابد باید بداند که ایشان حجت خدایند و اطاعتشان لازمست، من بمردم (اهل سنت) گفتم: آیا شما میدانید که پیغمبر حجت خدا بود در میان خلقش؟ گفتند: آری. گفتم: چون پیغمبر درگذشت، حجت خدا بر خلقش کیست؟ گفتند: قرآن، من در قرآن

نظر کردم و دیدم سنی و تفویضی مذهب و زندیقی که بآن ایمان ندارد، برای مباحثه و غلبه بر مردان در مجادله بآن استدلال میکنند، (و آیات قرآن را برای و سلیقه خویش بر معتقد خود تطبیق میکنند) پس دانستم که قرآن بدون قیم (سرپرستی که آن را طبق واقع و حقیقت تفسیر کند) حجت نباشد و آن قیم هر چه نسبت بقرآن گوید حق است، پس بایشان گفتم: قیم قرآن کیست؟ گفتند: ابن مسعود قرآن را میدانست، عمر هم میدانست، حذیفه هم میدانست، گفتم تمام قرآن را؟ گفتند: نه، من کسی را ندیدم که بگوید کسی جز علی (علیه السلام) تمام قرآن را میدانست و چون مطلبی میان مردمی باشد که این گوید: نمیدانم و این گوید نمیدانم و این گوید نمیدانم و این (علی بن ابی طالب) گوید میدانم، پس گواهی دهم که علی (علیه السلام) قیم قرآن باشد و اطاعتش لازم است و اوست حجت خدا بعد از پیغمبر بر مردم و اوست که هر چه نسبت بقرآن گوید حق است، حضرت فرمود: خدایت رحمت کند.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۳۸

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۲- منصور بن حازم گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: به راستی خدا اجل و اکرم است از اینکه به وسیله خلقش شناخته شود بلکه خلق به وسیله خدا شناخته شوند، فرمود: درست گفتم، گفتم: کسی که می داند برایش پروردگاری است، باید بداند که این پروردگار خشنودی و خشمی دارد و خشنودی و خشم او فهمیده نشود جز به وحی یا بوسیله رسول، هر که را وحی نرسد باید جویای رُسل گردد و چون به آنها برخورد کند و آنها را بشناسد، می فهمد که آنها حجت هستند و طاعت آنها بر دیگران فرض و لازم است. من به مردم گفتم: شما می دانید که رسول خدا از طرف خدا بر خلق او حجت بود، گفتند: آری، گفتم: بسیار خوب وقتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درگذشت بعد از او چه کسی حجت بر خلق خدا بود؟ گفتند: قرآن، من در قرآن نظر کردم و دیدم که همه طوائف از



قرآن برای خودشان دلیل در می آورند چون طائفه مُرَجِّه (در نهاییه گوید: یک دسته از مسلمانان هستند که عقیده دارند با وجود ایمان هیچ گناهی زیان ندارد چنانچه با وجود کفر، هیچ طاعتی سود ندهد، آنها را مرجئه نامیدند برای اینکه خدا عذاب و کیفر معاصی آنها را به تأخیر انداخته است. کلمه مرجئه با همزه و با «یا» به جای همزه (مُرَجِّیه) استعمال می شود و هر دو به معنی تأخیر است، و بسا مرجئه به همه کسانی گویند که امیر المؤمنین را از درجه خودش که خلافت پس از پیغمبر است عقب انداخته اند... نقل از مجلسی ره). و باز قَدْری ها (سابقاً گفتیم که این کلمه در معتقدین به جبر و تفویض هر دو استعمال شده است و شاید در برابر مرجئه همان قائلین به تفویض مقصود باشند) هم برای مذهب خود به قرآن استدلال کرده اند، تا کار به جایی رسیده که ثنویه (منکر خدا یا معتقد به دو خدا و دو مبدأ برای خیر و شر) هم به قرآن استدلال کرده اند و آن را مدرک گفتار خود دانسته اند و آیات قرآن مجید را بر مقاصد مختلفه خود تطبیق کرده اند و توجیه نموده اند تا به جایی که به مردان دانش در مقام بحث و مناظره چیره می شوند، از اینجا دانستم که قرآن بی مفسری که حقیقت آن را بداند و نگهداری نماید حجت قاطع عذر نمی باشد، آری آن مفسر قرآن دادن هر چه گوید درست است، به آنها گفتم: این قیّم و دانای به قرآن کیست؟ گفتند: ابن مسعود بسا که قرآن می دانست و نگهداری می کند، عُمَر هم می دانست و حذیفه هم می دانست، گفتم: همه قرآن را؟ گفتند: نه، من هر چه کاوش کردم در نیافتم کسی که در باره او بگویند همه قرآن را می داند، جز علی (علیه السّلام) و چون مسأله ای میان این مردم طرح می شود این می گوید: نمی دانم و این هم می گوید: نمی دانم و این هم می گوید: نمی دانم، تنها این یکی می گوید: می دانم (و آن علی (علیه السّلام) است) و من گواهم که علی (علیه السّلام) مفسر و حافظ و نگهدار قرآن بوده است و فرمان بردن از او واجب است و پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حجت بر مردم است و گواهم هر چه در تفسیر قرآن گفته است درست است. امام صادق (علیه السّلام) فرمود: خدایت رحمت کند.

ترجمه کمره ای؛ ج ۲، ص ۲۱

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۲- منصور بن حازم گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: به راستی خدا بزرگ و گرامی است از اینکه به وسیله خلقش شناخته شود بلکه خلق به وسیله خدا شناخته شوند، فرمود: درست گفتم، کسی که می داند برایش پروردگاری است، باید بداند که این پروردگار خشنودی و خشمی دارد و خشنودی و خشم او فهمیده نشود، جز به وحی یا به وسیله رسول، هر کسی که وحی به او نرسد باید خواهان پیامبران باشد و چون به آنها برخورد کند و آنها را بشناسد، می فهمد که آنها حجت الهی هستند و فرمانبرداری از آنها بر دیگران واجب و لازم است. من به مردم (اهل سنت) گفتم: آیا شما می دانید که رسول خدا بر مردم حجت بود، گفتند: آری، گفتم: بسیار خوب وقتی رسول خدا صلی الله علیه و اله درگذشت بعد از او چه کسی حجت بر خلق خدا بود؟ گفتند: قرآن، من در قرآن نظر کردم و دیدم که همه طوایف از قرآن برای خودشان دلیل می آورند همچون طائفه مرجئه و قدری و زندیق که ایمان ندارند. آنها برای اثبات راه باطل خود به قرآن استدلال می کنند.

توضیح: مرجئه گروهی از مسلمانانی که معتقدند باوجود ایمان هیچ گناهی زیان ندارد چنانچه باوجود کفر هیچ طاعتی سود در ضمن ندارد) کلمه مرجئه با همزه و با «یا» به جای همزه (مرجیه) استعمال می شود و هردو به معنی تأخیر است زیرا آنها بر این باورند که خداوند کیفر گناهان آنها را به تأخیر انداخته است) و بسا کسانی که امیر المؤمنین را از درجه خودش که خلافت پس از پیامبر است عقب انداخته اند. و باز قدری ها که این کلمه در معتقدین به جبر و تفویض هردو استعمال شده است و شاید در برابر مرجئه همان کسانی اند که به تفویض قایل اند

آنها هم برای مذهب خود به قرآن استدلال کرده اند، تا کار به جایی رسیده که ثنویه معتقدین به دو خدا و دو مبدأ برای خیر و شر هم به قرآن استدلال کرده اند و آنرا مدرک گفتار خود دانسته اند و آیات قرآن مجید را بر مقاصد مختلفه خود تطبیق کرده اند و توجیه نموده اند تا بر دانشمندان در مقام بحث و مناظره چیره شوند،

از اینجا دانستم که قرآن بدون مفسری که حقیقت آنرا بداند و نگهداری نماید حجتی و عذری نباشد، آری آن مفسر قرآن هرچه گوید درست است، به آنها گفتم: این قیّم و دانای به قرآن کیست؟

گفتند: ابن مسعود بسا که قرآن می دانست، گفتم: همه قرآن را؟ گفتند: نه، من هرچه کاوش کردم در نیافتم کسی که درباره او بگویند همه قرآن را می داند، جز علی علیه السّلام وجود نداشته باشد و چون مسئله ای میان این مردم طرح می شود این می گوید: نمی دانم و این هم می گوید: نمی دانم تنها این یکی می گوید: می دانم (و آن علی علیه السّلام است) و من گواهم که علی علیه السّلام مفسر و حافظ و نگهدار قرآن بوده است و فرمان بردن از او، واجب است و پس از رسول خدا صلی الله علیه و اله، حجت بر مردم است و گواهم هر چه در تفسیر قرآن گفته است، درست است. امام صادق علیه السّلام فرمود: خدایت رحمت کند.

ترجمه آیت الهی؛ ج ۱، ص ۴۳۹

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«اخبّرنا محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه عن الحسن بن ابی الحسین الفارسی». ، لم اجد هذا الاسم فی کتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زید». «اخبّرنا محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه عن الحسن بن ابی الحسین الفارسی». ، لم اجد هذا الاسم فی کتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زید».

شرح أصول الكافي؛ ج ۲، ص ۳۹۶

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول كالصحيح. قوله: من أن يعرف بخلقه، قد سبقت الوجوه المحتملة فى هذه الفقرة، و حاصلها: أنه تعالى أجل من أن يعرف بتعريف خلقه، إذ المعرفة موهبية و على الخلق إراءة السبيل، و الموصل هو الله سبحانه بل الخلق يعرفون بالله على بناء المعلوم أى إنما يعرفونه بإفاضته و هدايته و توفيقه، أو من أن يعرف بصفات خلقه و مشابھتهم بل إنما يعرفونه بما عرف به نفسه من الصفات اللائقة، أو بل الخلق يعرفون الحقائق الممكنة و أحوالها بالله، أى بسبب خلقه لها أو بسبب فيضان معرفتها منه عليهم على قدر عقولهم. و قيل: إشارة إلى ما ذكره المحققون من أن المقربين يعرفون الحق بالحق لا بالاستدلال بمخلوقاته عليه، و يمكن أن يقرأ يعرفون على بناء المجهول بل هو أظهر، أى الأنبياء و الحجج عليه السلام إنما تعرف حقيقتهم و رسالتهم و حجيتهم بما أتاهم من المعجزات و البراهين، أو به يعرف جميع الخلق بما أشرق منه عليهم من نور الوجود. قال صدقت بالتخفيف، و ربما يقرأ بالتشديد، إذ كلامه مأخوذ منهم عليهم السلام كما مر و لا يخفى بعده، و قوله: فقد ينبغى لأن يعرف أن لذلك الرب رضا و سخطا أى ينبغى له أن يعرفه بصفات كماله و تنزهه عن النقائص، و منها حكمته و علمه و قدرته و إرادته للخير، و كراهته للشر و القبيح، و أنه لا يخل بالحسن، و لا يأتى بالقبيح، فلا يخل باللطف إلى عبادته، و إنما يتم بالأمر بالحسن و النهى عن القبيح الموجبين للرضا بالطاعة، و السخط على المعصية، و إنما يعرف أمره و نهيه و إرادته و كراهته بالوحي، أو بإرسال الرسول، فمن لم يأت الوحي فعليه طلب الرسول، فإذا طلب اطلع عليه بالآيات و الحجج الدالة على رسالته. قوله: و قلت للناس، أى للعامة مناظرا لهم فى الإمامة فقالوا القرآن أى هو كاف لرفع حاجة الخلق، و لا حاجة إلى غيره كما قال إمامهم: حسبنا كتاب الله فنظرت فى نفسى بدون أن أقول لهم، أو بتقدير القول فى القرآن فهو إذا يخاصم به المرجئى أى لا يغنى عن المبين له، إذ يخاصم به الفرق المختلفة حتى يغلب كل منهم خصمه بما يجده فى القرآن لإجماله و إغلاقه، و كونه ذا وجوه و محامل. و فى النهاية: المرجئة فرقة من فرق الإسلام، يعتقدون أنه لا يضر مع الأيمان معصية كما

أنها لا ينفع مع الكفر طاعة، سموا مرجئة لاعتقادهم أن الله أرجأ تعذيبهم عن المعاصي أى أخره عنهم، و المرجئة تهمز و لا تهمز، و كلاهما بمعنى التأخير، يقال: أرجأت الأمر و أرجأته إذا أخرته فتقول من التهمز رجل مرجىء، و هم المرجئة و فى النسب مرجئى مثل مرجع و مرجعة و مرجعى، و إذا لم تهمز قلت رجل مرج و مرجئة و مرجى، مثل معط و معطية و معطى، انتهى. و قد تطلق المرجئة على كل من أخر أمير المؤمنين عن مرتبته، و قد عرفت إطلاق القدرى على الجبرى و التفويضى، و الزنديق هو النافى للصانع أو الثنوى. قوله: إلا بقيم، فى الفائق: قيم القوم: من يقوم بسياسة أمورهم، و المراد هنا من يقوم بأمر القرآن و يعرف ظاهره و باطنه و مجمله و مؤولة و محكمة و متشابهه و ناسخه و منسوخه بوحى إلهى أو بالهام ربانى، أو بتعليم نبوى، فلما سألهم عن القيم ذكروا جماعة لم يكونوا يعرفون من القرآن إلا أقله، و القيم لا بد أن يكون عالما بجميع القرآن و سائر الأحكام، و يكون منصوفا عليه، معصوما عن الخطأ و الزلل حتى تجب متابعتة و قبول قوله، و أيضا لم يدع أحد منهم سماع جميع ذلك من رسول الله صلى الله عليه و آله، و إنما ادعوا سماع مسائل قليلة مما يحتاج إليه الناس فيما سمعوا تفسيره عنه صلى الله عليه و آله، و لم يذهب أحد إلى كون أحد منهم عالما بجميعه بالنقل، أو العلم المقرون بالعصمة إلا أمير المؤمنين عليه السلام، حيث كان يدعى ذلك على رؤوس الأشهاد، و مجامع جماهير المسلمين، و إذ لا بد من عالم و لم يدع غيره، بل علم عدمه فى غيره، و هو كان يدعيه و يبينه بدلائل نقلية و عقلية، و آيات و علامات إعجازية، علم أنه قيم القرآن، و كونه عليه السلام أعلم الأمة متفق عليه بين فرق المسلمين، حتى قال الآبى فى كتاب الإكمال - و هو من أعظم علماء المخالفين و متعصبيهم - لقد كان: فى على عليه السلام من الفضل و العلم و غيرهما من صفات الكمال - ما لم يكن فى جميع الأمة حتى أنه لو لم يقدم عليه طائفة من الأمة أبا بكر لكان هو أحق بالخلافة، انتهى. و ما فى الخبر بعد تنقيحه و تفصيله يرجع إلى الدلائل المفصلة فى كتب الكلام، على وجوب نصب الإمام و عصمته لحفظ الشرائع و الأحكام. و قوله: فأشهد أن عليا عليه السلام اه لازم لجزاء مقدر أقيم مقامه و التقدير اعلم أن القائل أنا أدري هو القيم دونهم فأشهد. اه

## ٣- الحديث

٤٣٦ / ٣ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، قَالَ :

كَانَ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، مِنْهُمْ حُمْرَانُ بْنُ أَعْيَنَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ النُّعْمَانَ وَ هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ وَ الطَّيَّارُ ، وَ جَمَاعَةٌ فِيهِمْ (٨) هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ وَ هُوَ شَابٌّ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « يَا هِشَامُ، أَلَا تُخْبِرُنِي كَيْفَ صَنَعْتَ بِعَمْرٍو بْنِ عُبَيْدٍ؟ وَ كَيْفَ سَأَلْتَهُ؟ » فَقَالَ (٩) هِشَامُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، إِنِّي أَجَلْتُكَ (١٠) وَ اسْتَحْيَيْكَ، وَ لَا يَعْمَلُ لِسَانِي بَيْنَ يَدَيْكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ، فَافْعَلُوا ».

ص: ٤١٣

١-١ . في حاشية «ج»: «يقال له: إنه». وفي حاشية «ض»: «يقال له: يعرف».

٢-٢ . في الكافي، ح ٤٩٧: «يعلم القرآن». وفي الوافي: «يعرف القرآن».

٣-٣ . في «بس، بف»: - «وقال هذا: لا أدرى».

٤-٤ . في «بر»: «وأشهد».

٥-٥ . في «ب، بر، بف» وحاشية «ض»: «مفروضة».

٦-٦ . في حاشية «ض، بف»: «وأى».

٧-٧ . الكافي، كتاب الحجّة، باب فرض طاعة الأئمة عليهم السلام، ح ٤٩٧، مع زيادة في آخره؛ وفيه، كتاب التوحيد، باب أنه لا يعرف إلا به، ح ٢٣١. وفي التوحيد، ص ٢٨٥، ح ١، بسنده عن الكليني، وفيهما إلى قوله: «صدقت» هكذا: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني ناظرت قوما فقلت لهم: إن الله - جلّ جلاله - أجلّ وأعزّ وأكرم من أن يعرف بخلقه، بل العباد يُعرفون بالله، فقال: رحمك الله». وفي علل الشرائع، ص ١٩٢، ح ١؛ ورجال الكشي، ص ٤٢٠، ح ٧٩٥،

بسند هما عن صفوان بن يحيى، مع اختلاف يسير وزيادة في آخره الوافى، ج ٢، ص ٣٠، ح ٤٨٢؛  
الوسائل، ج ٢٧، ص ١٧٦، ح ٣٣٥٣٢.

٨-٨. فى حاشية «ف»: «منهم».

٩-٩. فى «ب، ض، بـ» والوافى والأمالى والعلل وكمال الدين: «قال».

١٠-١٠. «أجلك»: أى أعظمك؛ من الجلال بمعنى العظمة. أنظر: النهاية، ج ١، ص ٢٨٧  
(جلل).

قَالَ هِشَامٌ: بَلَّغْنِي (١) مَا كَانَ فِيهِ عَمْرُو بْنُ عَبِيدٍ وَجُلُوسُهُ فِي مَسْجِدِ الْبَصْرَةِ، فَعَظَّمَ ١٧١ / ١

ذَلِكَ عَلَيَّ، فَخَرَجْتُ إِلَيْهِ وَدَخَلْتُ الْبَصْرَةَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَأَتَيْتُ مَسْجِدَ الْبَصْرَةِ، فَإِذَا أَنَا بِحَلْقَةٍ (٢)  
كَبِيرَةٍ (٣) فِيهَا عَمْرُو بْنُ عَبِيدٍ، وَعَلَيْهِ شَمْلَةٌ سَوْدَاءٌ مُتَزَرًّا (٤) بِهَا مِنْ صُوفٍ، وَشَمْلَةٌ (٥) مُرْتَدِيًّا (٦)  
بِهَا وَالنَّاسُ يَسْأَلُونَهُ، فَاسْتَفْرَجْتُ النَّاسَ، فَأَفْرَجُوا لِي ثُمَّ قَعَدْتُ فِي آخِرِ الْقَوْمِ عَلَى رُكْبَتَيْ.

ثُمَّ قُلْتُ: أَيُّهَا الْعَالِمُ، إِنِّي (٧) رَجُلٌ غَرِيبٌ تَأْذَنُ لِي (٨) فِي مَسْأَلَةٍ (٩)؟ فَقَالَ لِي: نَعَمْ، فَقُلْتُ لَهُ: أَلَاكَ  
عَيْنٌ؟ فَقَالَ (١٠): يَا بُنَيَّ (١١)، أَيُّ شَيْءٍ هَذَا مِنَ السُّوءِ؟ وَشَيْءٌ تَرَاهُ كَيْفَ تَسْأَلُ عَنْهُ؟! فَقُلْتُ:  
هَكَذَا (١٢) مَسْأَلَتِي، فَقَالَ: يَا بُنَيَّ، سَلْ وَإِنْ كَانَتْ مَسْأَلَتَكَ حَمَقَاءَ (١٣)، قُلْتُ: أَجِبْنِي فِيهَا، قَالَ (١٤)  
لِي: سَلْ.

ص: ٤١٤

١-١. فى «بح»: «قد بلغنى».

٢-٢. «الحلقة»: هى الجماعة من الناس مستديرين، كحلقة الباب وغيره. وحكى عن أبى عمرو:  
حلقة، بالتحريك. أنظر: النهاية، ج ١، ص ٤٢٦ (حلق).

٣-٣. فى «ب، بر، بـ» وحاشية «ض» والوافى: «عظيمة».

- ٤-٤ . فى بعض النسخ والمطبوع : «مؤتزر» . ويجوز فيه وما يأتى الرفع والنصب . وقال صدر المتألهين فى شرحه، ص ٤٤٢ : «فى نسخه: مؤتزر ، من الإزار، وهو الصحيح عند ابن الأثير ، والمؤتزر خطأ؛ لأنّ الهمزة لا تدغم فى التاء». أنظر: النهاية، ج ١، ص ٤٤ (أزر).
- ٥-٥ . «الشملة»: كساء يتغطى به ويتلفف فيه. النهاية، ج ٢، ص ٥٠١ (شمل).
- ٦-٦ . فى المطبوع: «مرتد» . وقوله: «مرتديا بها» أى لابسها . يقال: ارتدى، أى لبس الرداء . النهاية، ج ٢، ص ٥٠١ (شمل).
- ٧-٧ . فى حاشية «ف» والعلل وكمال الدين والأمالى : «أنا».
- ٨-٨ . فى الأمالى والعلل وكمال الدين : «فأسألك».
- ٩-٩ . فى «ف»: «مسألتى».
- ١٠-١٠ . فى «ض» و حاشية «ج» و شرح صدر المتألهين : «لى».
- ١١-١١ . فى حاشية «ف» : «أى بنى».
- ١٢-١٢ . فى حاشية «ف»: «هذا».
- ١٣-١٣ . فى «ض ، بر ، بس» والأمالى : «حمقا» . ووصف «المسألة» بالحمقاء على سبيل التجوؤز مبالغة فى حماقة السائل. وربما يقرأ حُمق . والحُمق والحُمق: قلة العقل وسخافة الرأى . أنظر: شرح المازندرانى ، ج ٥ ، ص ١٠٨؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٦٥؛ الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٤٦٤ (حمق).
- ١٤-١٤ . فى حاشية «ف» والعلل وكمال الدين والأمالى : «فقال».

قُلْتُ: أَلْكَ عَيْنٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَمَا تَصْنَعُ بِهَا؟ قَالَ: أَرَى بِهَا الْأَعْلُونَ وَالْأَعْشَخَاصَ.

قُلْتُ: فَلَكَ (١) أَنْفٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَمَا تَصْنَعُ بِهِ؟ قَالَ: أَشَمُّ بِهِ الرَّايِحَةَ.

قُلْتُ: أَلْكَ (٢) فَمِّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَمَا تَصْنَعُ بِهِ؟ قَالَ: أَذُوقُ (٣) بِهِ الطَّعْمَ.

قُلْتُ: فَلَكَ (٤) أُذُنٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَمَا تَصْنَعُ بِهَا؟ قَالَ: أَسْمَعُ بِهَا الصَّوْتِ.



قُلْتُ: أَلَيْسَ لَكَ قَلْبٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَمَا تَصْنَعُ بِهِ؟ قَالَ: أُمَيِّزُ بِهِ كُلَّ مَا وَرَدَ عَلَيَّ هَذِهِ الْجَوَارِحِ وَالْحَوَاسِّ.

قُلْتُ: أَوَلَيْسَ فِي هَذِهِ الْجَوَارِحِ غِنَى عَنِ الْقَلْبِ؟ فَقَالَ (٥): لَا.

قُلْتُ (٦): وَكَيْفَ ذَلِكَ (٧) وَهِيَ صَحِيحَةٌ سَلِيمَةٌ؟! قَالَ: يَا بَنِيَّ، إِنَّ الْجَوَارِحَ إِذَا شَكَّتْ فِي شَيْءٍ شَمَّتْهُ أَوْ رَأَتْهُ أَوْ ذَاقَتْهُ أَوْ سَمِعَتْهُ، رَدَّتْهُ إِلَى الْقَلْبِ فَتَسْتَيْقِنُ (٨) الْيَقِينَ، وَتُبْطِلُ (٩) الشَّكَّ.

قَالَ هِشَامٌ: فَقُلْتُ لَهُ: فَإِنَّمَا (١٠) أَقَامَ اللَّهُ الْقَلْبَ لِشَكِّ الْجَوَارِحِ؟ قَالَ: نَعَمْ.

قُلْتُ (١١): لَا بَدَّ (١٢) مِنَ الْقَلْبِ، وَإِلَّا لَمْ تَسْتَيْقِنِ (١٣) الْجَوَارِحُ؟ قَالَ: نَعَمْ.

فَقُلْتُ لَهُ: يَا أَبَا مَرْوَانَ، فَاللَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لَمْ يَتْرِكْ جَوَارِحَكَ حَتَّى جَعَلَ

ص: ٤١٥

---

١-١ . في «ف»: «أفلك» . وفي الأماي وكماي الدين: «ألك».

٢-٢ . في «ف»: «أفلك».

٣-٣ . في الأماي والعلل: «أعرف».

٤-٤ . في «ف» والأماي والعلل وكماي الدين: «ألك» . وفي حاشية «ف»: «أفلك».

٥-٥ . في «بر» والأماي والعلل وكماي الدين: «قال».

٦-٦ . في «بف»: «فقلت».

٧-٧ . في «بس» وحاشية «ف»: «ذاك».

٨-٨ . هكذا في «ب ، و ، بح ، بر ، بس ، بف» . وفي حاشية «ج»: «يستين» . وفي حاشية «بح»

وشرح صدر المتألهين: «فيستين» . وفي «ج ، ض» والمطبوع: «فيستين» . ويمكن قراءة ما في

المطبوع بالنون المشددة.

۹-۹ . هكذا فى «ب ، ف ، بح ، بر ، بس» . وفى «ج ، ض ، و» والمطبوع : «ويبطل» .

۱۰-۱۰ . فى «بر» والأمالى : «إنما» .

۱۱-۱۱ . فى «بر» : «فقلت» .

۱۲-۱۲ . فى «ف» : «قلت له : فلا بد» .

۱۳-۱۳ . فى «ف» : «لم يستيقن» . وفى الأمالى : «لم يستقم» .

لَهَا إِمَامًا يُصَحِّحُ لَهَا الصَّحِيحَ، وَتَتَيَّنُ (۱) بِهِ مَا شَكَّتْ (۲) فِيهِ، وَيَتْرَكُ هَذَا الْخَلْقَ كُلَّهُمْ فِي حَيْرَتِهِمْ  
وَ شَكِّهِمْ وَ اخْتِلَافِهِمْ ، لَا يُقِيمُ لَهُمْ إِمَامًا يَرُدُّونَ إِلَيْهِ شَكَّهُمْ وَ حَيْرَتَهُمْ، وَ يُقِيمُ لَكَ إِمَامًا لِحَوَارِحِكَ  
تَرُدُّ إِلَيْهِ حَيْرَتَكَ وَ شَكَّكَ؟

قَالَ: فَسَكَتَ، وَ لَمْ يَقُلْ لِي شَيْئًا، ثُمَّ التَفَتَ إِلَيَّ، فَقَالَ (۳) لِي (۴): أَنْتَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ؟ فَقُلْتُ: لَا،  
قَالَ (۵): أَمِنْ (۶) جُلَسَائِهِ؟ قُلْتُ (۷): لَا (۸)، قَالَ: فَمِنْ أَيْنَ أَنْتَ؟ قَالَ (۹): قُلْتُ: مِنْ (۱۰) أَهْلِ  
الْكُوفَةِ، قَالَ: فَأَنْتَ إِذَا هُوَ (۱۱)، ثُمَّ ضَمَّنِي إِلَيْهِ، وَ أَفْعَدَنِي فِي مَجْلِسِهِ، وَ زَالَ عَنِ مَجْلِسِهِ، وَ مَا نَطَقَ  
حَتَّى قُمْتُ.

قَالَ: فَضَحِكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ قَالَ (۱۲): «يَا هِشَامُ، مَنْ عَلَّمَكَ هَذَا؟» قُلْتُ: شَيْءٌ ۱ / ۱۷۱

أَخَذْتُهُ مِنْكَ وَ أَلْفَتْهُ (۱۳)، فَقَالَ: «هَذَا وَاللَّهِ مَكْتُوبٌ فِي صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى». (۱۴)

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

گفت: آری. گفتم: شما چشم دارید گفت: پسر جانم این چه سوالی است، چیزی را که میبینی چگونه  
از آن میپرسی؟! گفتم: سوال من همین طور است. گفت: پسر جانم، اگر چه پرسشت احمقانه

است. گفتم: شما جواب همان را بفرمائید، گفت: پرس، گفتم شما چشم دارید؟ گفت: آری، گفتم: با آن چکار میکنید؟ گفت: با آن رنگها و اشخاصرا میبینم، گفتم بینی دارید؟ گفت: آری گفتم: با آن چه میکنی گفت: با آن میبویم، گفتم: دهن دارید؟ گفت آری گفتم: با آن چه میکنید؟ گفت: با آن مزه را میچشم گفتم: گوش دارید؟ گفت آری گفتم: با آن چه میکنید؟ گفت: با آن صدا را میشنوم گفتم: شما دل دارید گفت آری گفتم: با آن چه میکنید گفت: با آن هر چه بر اعضاء و حواسم در آید، تشخیص میدهم، گفتم مگر با وجود این اعضاء از دل بی نیازی نیست؟ گفت: نه، گفتم چگونه؟ با آنکه اعضاء صحیح و سالم باشد (چه نیازی بدل داری)؟ گفت پسر جانم هر گاه اعضاء بدن در چیزی که ببوید یا ببیند یا بچشد یا بشنود تردید کند، آن را بدل ارجاع دهد تا تردیدش برود و یقین حاصل کند، من گفتم: پس خدا دل را برای رفع تردید اعضاء گذاشته است؟ گفت: آری، گفتم: دل لازمست و گر نه برای اعضاء یقینی نباشد گفت: آری گفتم، ای ابا مروان (عمر و بن عبید) خدای تبارک و تعالی که اعضاء ترا بدون امامی که صحیح را تشخیص دهد و تردید را متیقن کند وانگذاشته، این همه مخلوق را در سرگردانی و تردید و اختلاف واگذارد و برای ایشان امامی که در تردید و سرگردانی خود باو رجوع کنند قرار نداده. در صورتی که برای اعضاء تو امامی قرار داده که حیرت و تردیدت را باو ارجاع دهی؟ او ساکت شد و بمن جوابی نداد، سپس بمن متوجه شد و گفت: تو هشام بن حکمی؟ گفتم: نه گفت: از همنشین های او هستی؟ گفتم: نه گفت: اهل کجائی؟ گفتم: اهل کوفه، گفت: تو همان هشامی. سپس مرا در آغوش گرفت و بجای خود نشانید و خودش از آنجا برخاست و تا من آنجا بودم سخن نگفت، حضرت صادق (علیه السلام) خندید و فرمود این را کی بتو آموخت؟ عرض کردم: آنچه از شما شنیده بودم منظم کردم، فرمود بخدا سوگند این مطالب در صحف ابراهیم و موسی میباشد.

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۴۰

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۳- جمعی از اصحاب امام صادق (علیه السلام) خدمت او بودند و در میان آنها حرمان بن اعین و محمد بن نعمان و هشام بن سالم و طیار حضور داشتند با جمع دیگر در اطراف هشام بن حکم که هنوز جوان نوری بود. امام صادق (علیه السلام) فرمود: ای هشام، گزارش نمی دهی که به عمرو بن عبید چه کردی و چگونه با او سؤال و جواب کردی؟ عرض کرد: یا ابن رسول الله، من شما را محترم تر از آن می دانم و شرم دارم و زبانم در برابر شما بند است و کار نمی کند، امام فرمود: چون به شما دستوری دادم به کار بندید، هشام گفت: به من خبر رسید موقعیتی را که عمرو بن عبید پیدا کرده و مجلس بحثی که در مسجد بصره بر پا کرده، بر من گران آمد و برای ملاقات او به بصره رفتم و روز جمعه به مسجد وارد شدم و انجمن بزرگی تشکیل شده بود و عمرو بن عبید در آن جمع حاضر بود، جامه سیاه پشمینی به کمر بسته بود و جامه دیگری به دوش انداخته بود و مردم از او پرسش می کردند، من از مردم راه خواستم و به من راه دادند و رفتم در حلقه عمرو بن عبید و در دنبال مردم بر دو زانو نشستم و سپس گفتم: ای مرد دانشمند، من مرد غریب اجازه می فرمائید از شما پرسشی کنم؟ - آری پرس. س - بفرمائید به من که شما چشم دارید؟ ج - پسر جان، این چه پرسشی است؟ چیزی که به چشم خود می بینی پرسش ندارد. س - پرسش من همین است. ج - پسر جانم، پرس و اگر چه پرسش تو احمقانه است. س - پس لطف بفرمائید جواب همان پرسش مرا بدهید. ج - پرس تا جوابت را بدهم. س - شما چشم دارید؟ ج - آری، من چشم دارم. س - با چشم خود چه می کنید؟ ج - با آن رنگها و اشخاص در خارج را می بینیم. س - بینی هم داری؟ ج - آری. س - با آن چه می کنی؟ ج - با آن بو استشمام می کنم. س - شما دهان داری؟ ج - آری. س - با آن چه می کنی؟ ج - مزه ها را با آن می چشم. س - شما گوش دارید؟ ج - آری. س - با آن چه می کنید؟ ج - آواز را با آن می شنوم. س - شما دل هم دارید؟ ج - آری. س - با آن چه می کنید؟ ج - هر آنچه با این اعضا و حواسم بدان وارد می شود امتیاز می دهم. س - مگر این اعضا دراکه تو را از دل بی نیاز نمی کنند؟ ج - نه. س - چگونه بی نیاز نمی کنند با اینکه همه درست و بی عیبند. ج - پسر جان، وقتی این اعضا در چیزی که بویند یا بینند یا چشند یا شنوند تردید کنند در تشخیص آن به دل مراجعه کنند تا یقین پا بر جا شود و شک برود. هشام گفت: من به او گفتم: پس همانا خدا دل را برای رفع شک و تردید

حواس بر جا داشته؟ گفت: آری، گفتم: باید دل باشد و گر نه برای حواس یقینی نباشد؟ گفت: آری، به او گفتم: ای ابا مروان (کنیه عمرو بن عبید است) خدا تبارک و تعالی حواس تو را بی امام رها نکرده و برای آنها امامی گماشته که ادراک او را تصحیح کند و در مورد شک یقین به دست آورد و همه این خلق را در شک و سرگردانی و اختلاف بگذارد و امامی برای آنها معین نکند تا آنها را از شک و حیرت برگرداند و برای اعضای تن تو امامی معین کند تا حیرت و شک او را علاج کند؟! گفت: در اینجا خاموش ماند و به من پاسخی نداد و به من رو کرد و گفت: تو هشام بن حکمی؟ گفتم: نه، گفت: از همنشین های او هستی؟ گفتم: نه، گفت: پس اهل کجا هستی؟ گفتم: از اهل کوفه، گفت: پس تو خود او هستی، سپس مرا در آغوش کشید و به جای خود نشانید و از جای خود کنار رفت و چیزی نگفت تا من برخاستم. گوید: امام صادق (علیه السلام) خنده ای کرد و گفت: ای هشام، کی این را به تو آموخت؟ گفتم: اینها مطالبی بود که از شما یاد گرفتم و تنظیم کردم، فرمود: به خدا این حقیقتی است که در صحف ابراهیمو موسی نوشته است.

ترجمه کمره ای؛ ج ۲، ص ۲۷

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۳- جمعی از اصحاب امام صادق علیه السلام خدمت او بودند و در میان آن ها حمران بن اعین و محمد بن نعمان و هشام بن سالم و طیار با جمع دیگر در اطراف هشام بن حکم که هنوز جوان نوری بود حضور داشتند امام صادق علیه السلام فرمود: ای هشام، گزارش نمی دهی که با عمرو بن عبید چه کردی و چگونه با او بحث کردی؟ عرض کرد: یا بن رسول الله، من شما را محترم تر از آن می دانم و شرم دارم و زبانم در برابر شما بند است و کار نمی کند، امام فرمود: چون به شما دستوری دادم به کار بندید، هشام گفت: به من خبر رسید موقعیتی را که عمرو بن عبید پیدا کرده و مجلس بحثی که در مسجد بصره بر پا کرده، بر من گران آمد و برای ملاقات او به بصره رفتم و روز جمعه به مسجد

وارد شدم و انجمن بزرگی تشکیل شده بود و عمرو بن عبید در آن جمع حاضر بود، جامه سیاه پشمینی به کمر بسته بود و جامه دیگری به دوش انداخته بود و مردم از او پرسش می کردند، من در جستجوی محلی برای نشستن بودم و مردم به من راه دادند و رفتم در حلقه عمرو بن عبید و پشت سر مردم بر دو زانو نشستم و سپس گفتم: ای مرد دانشمند، من مرد غریبم اجازه می فرمائید از شما پرسشی کنم؟  
ج- آری پرس.

س- بفرمائید شما چشم دارید؟

ج- این چه پرسشی است؟ چیزی که به چشم خود می بینی پرسش ندارد.

س- پرسش من همین است.

ج- به من گفت: پرس و اگر چه پرسش تو احمقانه است.

س- پس لطف بفرمائید جواب همان پرسش مرا بدهید.

ج- پرس تا جوابت را بدهم.

س- شما چشم دارید؟ ج- آری، من چشم دارم.

س- با چشم خود چه می کنید؟

ج- با آن، رنگها و اشخاص را می بینم.

س- بینی هم داری؟ ج- آری.

س- با آن چه می کنی؟ ج- با آن می بویم.

س- شما دهان داری؟ ج- آری.

س- با آن چه می کنی؟ ج- مزه ها را با آن می چشم.

س- شما گوش دارید؟ ج- آری.

س- با آن چه می کنید؟ ج- با آن صداها را می شنوم.

س- شما قلب هم دارید؟ ج- آری.

س- با آن چه می کنید؟

ج- هرچه در درونم وارد شود تشخیص می دهم.

س- مگر با وجود این اعضاء از دل بی نیاز نیستی؟

ج- نه.

س- وقتی که همه اعضایت سالم اند چطور بی نیاز نیستی؟

ج- پسر جان، وقتی که این اعضاء در چیزی که بویند یا ببینند یا بچشند یا بشنوند تردید کنند در تشخیص آن به دل مراجعه می کنند تا شک و تردید از بین برود و یقین حاصل شود.

هشام گفت: من به او گفتم: پس همانا خداوند دل را برای رفع شک و تردید حواس برقرار داشته؟ گفت: آری، گفتم پس باید دل باشد وگرنه برای اعضاء یقینی نباشد گفت: آری، به او گفتم: ای ابا مروان (عمر و بن عبید) خدای تبارک و تعالی حواس تو را بی امام رها نکرده و برای آنها امامی گماشته که ادراک او را تصحیح کند و در مورد شک یقین حاصل نماید آیا درست است که همه این خلق را در شک و سرگردانی و اختلاف قرار دهد و امامی برای آنها معین نکند تا آنها را از شک و تردید خارج سازد ولی برای اعضای تن تو امامی معین کند تا حیرت و شک او را علاج کند؟! گفت: در

اینجا خاموش ماند و به من پاسخی نداد و رو به من کرد و گفت: تو هشام بن حکمی؟ گفتم: نه، گفت: از همنشین های او هستی؟ گفتم: نه، گفت: پس اهل کجا هستی؟ گفتم: از اهل کوفه، گفت: پس تو خود او هستی، سپس مرا در آغوش کشید و به جای خود نشانید و از جای خود کنار رفت و چیزی نگفت تا من برخواستم. گوید: امام صادق علیه السلام خنده ای کرد و فرمود: ای هشام، چه کسی این را به تو آموخت؟ گفتم: اینها مطالبی بود که از شما یاد گرفتم و تنظیم کردم، فرمود: به خدا این حقیقتی است که در صحف ابراهیم و موسی نوشته شده است.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۴۴۵

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«علی بن ابراهیم عن ابیه عن الحسن بن ابراهیم، عن یونس بن یعقوب». بن قیس ابو علی الجلاب الجبلی الدهنی، اختلف اصحابنا فيه فقال الشيخ الطوسي: ثقة مولى شهد له عدله في و عدة مواضع و قال النجاشي: انه اختص بابي عبد الله و ابی الحسن علیهما - السلام و كان يتوكل لابی الحسن علیه السلام و مات بالمدينة قريبا من الرضا علیه السلام فتولى امره و كان خطيبا عندهم موثقا و كان قد قال بعبد الله ثم رجع، و قال ابو جعفر بن - بابويه: انه فطحی هو و اخوه يوسف. و قال الكشي: حدثني حمدويه عن بعض اصحابه ان یونس بن یعقوب فطحی کوفی، مات بالمدينة و كفته الرضا علیه السلام، و روى الكشي احاديث حسنة تدل على صحة عقيدة هذا الرجل و الذي اعتمد عليه قبول روايته «صه». و قال الكشي أيضا: قال محمد بن مسعود: جماعة من الفطحية هم فقهاء



اصحابنا، و عد عدة من اجلة الفقهاء و العلماء منهم يونس بن يعقوب، و قال الشهيد الثانى رحمه الله فى الحاشية «صه»: اورد الكشى فى ذمه نحو عشرة احاديث، و حاصل الجواب عنها يرجع الى ضعف سندها و جهالة بعض رواتها و الله اعلم، انتهى. قيل: و لقد اورد فى مدحه نحو من عشرين حديثا بعضها صحيح السند. «قال: كان عند ابى عبد الله عليه - السلام جماعة من اصحابه منهم حمران بن اعين و محمد بن النعمان و هشام بن سالم و الطيار و جماعة فيهم هشام بن الحكم و هو شاب فقال ابو عبد الله يا هشام أ لا تخبرنى كيف صنعت بعمر و بن عبيد و كيف سألته قال هشام يا ابن رسول الله انى اجلك و استحييك و لا يعمل لسانى بين يديك. فقال ابو عبد الله عليه السلام: اذا امرتكم بشىء فافعلوا، قال هشام: بلغنى ما كان فيه عمرو بن عبيد و جلوسه فى مسجد البصرة فعظم ذلك على فخرجت إليه و دخلت البصرة يوم الجمعة فاتيت مسجد البصرة فاذا انا بحلقة كبيرة فيها عمرو بن عبيد و عليه شملة سوداء متزر بها من صوف و شملة مرتد بها و الناس يسألونه، فاستفرجت الناس فافرجوا لى، ثم قعدت فى آخر القوم على ركبتي، ثم قلت: ايها العالم انى رجل غريب، تأذن لى فى مسألة؟ فقال لى، نعم!». «فقلت له: أ لك عين؟ فقال لى يا بنى اى شىء هذا من السؤال و شىء تراه كيف تسأل عنه. فقلت: هكذا مسألتي. فقال، يا بنى سل و ان كانت مسألتك حمقاء، قلت: اجبنى فيها قال لى سل، قلت. أ لك عين؟ قال نعم! قلت: فما تصنع بها؟ قال، ارى بها الالوان و الاشخاص، قلت: فللك انف؟ قال نعم. قلت: فما تضع به؟ قال: اشم به الرائحة. قلت: أ لك فم؟ قال نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال اذوق به الطعم. قلت: فللك اذن؟ قال نعم. قلت: فما تصنع بها؟ قال اسمع بها الصوت. «قلت: أ لك قلب؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال اميز به كلما ورد على هذه الجوارح و الحواس. قلت: أ و ليس فى هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال لا. قلت: و كيف ذلك و هى صحيحة سليمة؟ قال، يا بنى ان الجوارح اذا شككت فى شىء شمته او رأته او ذاقته او سمعته ردتته الى القلب فيستيقن اليقين و يبطل الشك. قال هشام: فقلت له، فانما اقام الله القلب لشك الجوارح؟ قال نعم. قلت: لا بد من القلب و الا لم تستيقن الجوارح؟ قال نعم. فقلت له: يا أبا مروان، فالله تبارك و تعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماما يصح لك الصحيح و يتيقن به ما شككت فيه و يترك هذا الخلق كلهم فى حيرتهم و شكهم و اختلافهم لا يقيم لهم إماما يردون إليه شكهم و حيرتهم و

يقيم لك إماما لجوار حك ترد إليه حيرتك و شكك؟ قال: فسكت و لم يقل لى شيئا، ثم التفت الى فقال لى: انت هشام بن الحكم؟ فقلت: لا. فقال: أ من جلسائه؟ قلت: لا. قال: فمن اين انت؟ قال قلت: من اهل الكوفة. قال: فانت اذا هو، ثم ضمنى إليه و اقعدنى فى مجلسه و زال عن مجلسه و ما نطق حتى قمت، قال فضحك ابو عبد الله عليه السلام فقال يا هشام، من علمك هذا قلت: شىء اخذته منك و الفتة، فقال، هذا و الله مكتوب فى صحف ابراهيم و موسى». الشملة كساء يشتمل به، و قد اشترت شملة تشملنى و ثوب شماليل اى شماطيط و هو اذا تشقق، قوله: متزر بها و فى نسخة مؤتزر من الازار و موضعه من الحقوين، و مرتد من الرداء و هو الذى يلبس و تثنيته رداءان و ان شئت ردايان، لان اصله رداى الا ان العرب يهمز الواو و الياء اذا جاءتا بعد الألف؛ و شكك بتشديد الكاف مقابلة اليقين. و معنى شك الحواس او غلطها، ان العقل او الوهم المشوب بالحس ليشك او يغلط بسبب من الاسباب ثم يعلم النفس بقوة العقل ما هو الحق لتيقن، كما يرى البصر العظيم صغيرا لبعده و الصغير كبيرا لقربه، و الواحد اثنين لحول فى العين، و الشجرة التى فى طرف الحوض منكوسة لانعكاس شعاع البصر من الماء إليها، و السمع يسمع الصوت الواحد عند الجبل و نحوه مما فيه صلابة او صقالة صوتين لمثل العلة المذكورة من انعكاس الهواء المتموج المسموع الى الصماخ تارة اخرى، و يقال للصوت الثانى الصداء. و كما تجد الذائقة الحلو مرا لغلبة المرة الصفراء على جرم اللسان، و كذا تشمئز الشامة من الروائح الطيبة بالزكام، فهذا و امثالها اغلاط حسية تعرف القلب حقيقة الامر فيها، و المراد منه كما علمت هو اللطيفة النورانية المتعلقة اّول تعلقها بهذا القلب الصنوبرى و نسبتته الى اعضاء الحس و الحركة كنسبة النفس الى قوى الحس و الحركة فى انه ينبعث منه الدم و الروح البخارى الى سائر الاعضاء، فالنفس رئيس القوى و امامها و القلب و هو مستقرها و عرش استواها باذن الله رئيس سائر الاعضاء و امامها. و الغرض من هذا الحديث اثبات ان الله كما جعل لسائر الاعضاء الادراكية إماما قائما و حكما عدلا يرجع إليه و يميز حقها من باطلها فى ادراكات جزئية، فبان جعل فى هذا العالم الكبير إماما قائما بالقسط حاكما بالعدل بين الناس يرجعون إليه فى شكوكهم و جهالاتهم و وقائعهم و اعتقاداتهم الكلية خلافة من الله لكان اولى و اوجب. و قد علمت سابقا ان كلما يعلمه سبحانه من خير و صلاح فى نظام العالم يجب منه تعالى صدوره، لان

علمه بوجوه الخير و النظام سبب للايجاب و الايجاد. فاذن يجب من الله نصب الامام فى كل زمان، و هذا من الاحكام العقلية التى لا يختلف باختلاف الشرائع و الاديان فهو مكتوب فى الكتب الالهية و الزبر السماوية و الصحف الاولى صحف ابراهيم و موسى. و اعلم ان هاهنا مقامين: احدهما انه هل يجب من الله ان لا يخلو الارض من حجة و امام أم لا يجب؟ و ثانيهما انه هل يجب فى اثباته ان يقع نص من الله او رسوله فى تعيين الامام أم لا يجب؟ بل يثبت ذلك بيعة او اجماع؟ و قد وقع الاختلاف من الامة فى كل منهما. فالذى ذكر فى هذا الحديث انما يثبت ما هو المطلب الحق فى المقام الاول دون الثانى، لكن مما ينفع و يعين معونة شديدة فيما هو المطلب فى الثانى، فان النبى صلى الله عليه و آله لم يقصر فى التبليغ من الله و الاخبار منه فى جزئيات الاحكام التى ليس فيها من الحاجة ما لم يجز اهماله من الآداب و المستحبات فكيف اهمل التبليغ فى هذا الامر العظيم و الحظر الجسيم؟ و مما ينبه على ذلك و يؤيد ما ذكره الهشام ان الله خلق النخاع خليفة للدماغ فى كونه ينبت منه اعصاب الحس و الحركة، فينبت من النخاع و هو الجرم اللين الشبيه بالدماغ النافذ فى جوف عظام العنق و فقرات الظهر تنمة الاعصاب، فاذا قضى الله بحسن عنايته و تقديره للدماغ خليفة ينوب عنه فى حاجة قوى البدن و اعضائه فكيف لم يقض لحاجة الامة بعد الرسول صلى الله عليه و آله بوجود خليفة يقوم بامرهم بعده؟

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٤٠٣

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مجهول. و عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة، و الإجلال: التعظيم إذا أمرتكم الأمر مفهوم من ألا التحضيضية، و المراد أن إطاعة الأمر أوجب من رعاية الإجلال و الاستحياء. و فى النهاية: الحلقة: الجماعة من الناس مستديرين كحلقة الباب و غيره، و الشملة بالفتح: كساء يشتمل به فاستفرجت أى طلبت الفرجة و هى الخلل بين الشئيين، أو طلبت منهم الإفراج عن الطريق أى انكشافهم عنه

فانكشفوا عنه لأجله، أيها العالم أي بزعم الناس، و وصف المسألة بالحمق على سبيل التجوز مبالغة، وربما يقرأ حمقاء بضم الحاء و سكون الميم بدون ألف مصدرا وإنما لم يذكر اللمس لأنه ليست له جارحة مخصوصة ظاهرة، أو لقلة الاشتباه فيه، مع أنه يعرف بالمقايسة، و المراد بالقلب النفس الناطقة المتعلقة أولا و بالذات بالروح الحيوانى المنبعث عن القلب الصنوبرى الذى نسبته إلى أعضاء الحس و الحركة كنسبة النفس إلى قوى الحس و الحركة فى أنه ينبعث منه الدم و الروح البخارى إلى سائر الأعضاء، فالنفس رئيس القوى و إمامها، و القلب و هو مستقرها و عرش استوائها بإذن الله رئيس سائر الأعضاء و إمامها، أو المراد بالقلب القوة العقلية التى للنفس الإنسانية أو ما يشمل القوى الحسية الباطنة التى هى كالألات للقوة العقلية فى فكرتها و سائر تصرفاتها كما قيل. و أما شك الحواس و غلطها فقول: معناه أن العقل و الوهم المشوب بالحس يغلط، أو يشك بسبب من الأسباب، ثم يعلم النفس بقوة العقل ما هو الحق المتيقن كما يرى البصر العظيم صغيرا لبعده، و الصغير كبيرا لقربه، و الواحد اثنين لحول فى العين، و الشجرة التى فى طرف الحوض منكوسة لانعكاس شعاع البصر من الماء إليها و السمع يسمع الصوت الواحد عند الجبل و نحوه مما فيه صلابة أو صقاله صوتين، لانعكاس الهواء المكيف بكيفية السمع إلى الصماخ تارة أخرى، و يقال للصوت الثانى: الصداء، و كما تجد الذائقة الحلو مرة لغلبة المرة الصفراء على جرم اللسان، و كذا تشمئز الشامة من الروائح الطيبة بالزكام، فهذه و أمثالها أغلاط حسية يعرف القلب حقيقة الأمر فيها. و قيل: معناه أن النفس مع هذه القوى الحسية الظاهرة، تحتاج إلى قوة حاكمة عليها، إذ من شأنها من حيث هذه القوى هذه الإدراكات التصورية دون التصديقات و اليقينيات، فلا يستيقن إلا بقوة أخرى هى الحاكمة باليقينيات، و هى القوة التى بها تخرج عن الشك إلى اليقين، فإنما أقام الله القلب بإعطاء هذه القوة لتخرج بها النفس عن تلك المرتبة التى شأنها بحسبها الشك و عدم الاستيقان إلى مرتبة اليقين، ثم إذا كان بحكمته لا يخل بإعطاء ما تحتاج إليه نفسك فى وصولها إلى كمالها القابلة، كيف يخل بما يحتاج إليه الخلق كلهم، لخروجهم عن حيرتهم و شكهم إلى الاستيقان بما فيه بقاؤهم و نجاتهم عن الضلال و الهلاك، فأول هذا الكلام تنبيه على حكمته المقتضية للصالح و الخير و إعطاء ما يحتاج إليه المستكمل فى الخروج من النقصان إلى الكمال،

و الوصول إلى النجاة عن الضلال، و آخره الاستدلال من تلك الحكمة على إقامة الإمام الذي إنما يحصل نجات الخلق عن حيرتهم و شكهم بمعرفته، و الأخذ عنه، و الاهتداء بهداه. قوله: فقلت لا، قال ذلك تورية للمصلحة، و يمكن أن يكون غرضه لا - أخبرك به.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٦٨

\*\*\*\*\*

ص: ٤١٦

- 
- ١-١ . هكذا في «ج، ض، و، بح، بس، بف». وفي «ب، ف» والمطبوع وشرح صدر المتألهين: «يتيقن».
- ٢-٢ . هكذا في «ب، ج، ض، ف، و، بر، بس، بف». وفي شرح صدر المتألهين: «شككت» . وفي المطبوع: «شك».
- ٣-٣ . في «بر»: «وقال».
- ٤-٤ . في «ج، ف، بح، بس، بف» والوافي والعلل وكمال الدين: - «لى».
- ٥-٥ . في «ج، ض، ف، بح، بس، بف» وشرح صدر المتألهين والوافي: «فقال». وفي حاشية «ج»: «قال لى».
- ٦-٦ . في «بس»: «أفمن».
- ٧-٧ . في «ض»: «فقلت».
- ٨-٨ . في «ف»: - «قال أمن جلسائه؟ قلت: لا».
- ٩-٩ . في «ب، بر، بس» والأمالى والعلل وكمال الدين: - «قال».
- ١٠-١٠ . في حاشية «ج»: «رجل من».
- ١١-١١ . في «ب، بر، بف» والوافي والعلل: «فإذن أنت هو». وفي حاشية «ف»: «إذن فأنت هو».

١٢-١٢ . فى «ف» و شرح صدر المتألهين : «فقال» . وفى «بر» : «ثم قال» .

١٣-١٣ . فى «ف» : «فألفته» .

١٤-١٤ . الأمالى للصدوق ، ص ٥٨٩ ، المجلس ٨٦ ، ح ١٥؛ وعلل الشرائع ، ص ١٩٣ ، ح ٢ ؛  
وكمال الدين ، ص ٢٠٧ ، ح ٢٣ ، بسندها عن إبراهيم بن هاشم ، عن إسماعيل بن مرار ، عن يونس بن  
عبد الرحمن ، عن يونس بن يعقوب ؛ رجال الكشى ، ص ٢٧١ ، ح ٤٩٠ ، بسنده عن الحسن بن  
إبراهيم ، عن يونس بن عبد الرحمن ، عن يونس بن يعقوب الوافى ، ج ٢ ، ص ٢٢ ، ح ٤٨٠ .

## ٤- الحديث

٤٣٧ / ٤ . عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ (١)، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، قَالَ:

كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَوَرَدَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ ، فَقَالَ : إِنِّي رَجُلٌ صَاحِبُ كَلَامٍ  
وَفِيهِ وَفَرَائِضٌ ، وَ قَدْ جِئْتُ لِمُنَازَرَةِ أَصْحَابِكَ ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «كَ-لَامُكَ مِنْ  
كَ-لَامِ (٢) رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ مِنْ عِنْدِكَ؟» فَقَالَ : مِنْ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
وَ مِنْ عِنْدِي ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «فَأَنْتَ إِذَا شَرِيكَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ؟»  
قَالَ : لَا ، قَالَ : «فَسَمِعْتَ الْوَحْيَ عَنِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - يُخْبِرُكَ؟» قَالَ : لَا ، قَالَ : «فَتَجِبُ طَاعَتَكَ كَمَا  
تَجِبُ طَاعَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ؟» قَالَ : لَا (٣) .

فَالْتَمَتَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَيَّْ ، فَقَالَ : «يَا يُونُسَ بْنَ يَعْقُوبَ ، هَذَا قَدْ خَصَمَ (٤) نَفْسَهُ قَبْلَ أَنْ  
يَتَكَلَّمَ» . ثُمَّ قَالَ : «يَا يُونُسَ ، لَوْ كُنْتَ تُحْسِنُ (٥) الْكَلَامَ كَلَّمْتَهُ» . قَالَ (٦) يُونُسُ : فَيَا لَهَا مِنْ حَسْرَةٍ ،  
فَقُلْتُ : جُعِلْتُ فِدَاكَ ، إِنِّي سَمِعْتُكَ تَنْهَى عَنِ الْكَلَامِ ، وَ تَقُولُ : وَيْلٌ لِأَصْحَابِ الْكَلَامِ ؛ يَقُولُونَ :  
هَذَا يَنْقَادُ وَ هَذَا لَا يَنْقَادُ (٧) ، وَ هَذَا يَنْسَاقُ وَ هَذَا لَا يَنْسَاقُ ، وَ هَذَا نَعْقَلُهُ وَ هَذَا لَا نَعْقَلُهُ (٨) ، فَقَالَ أَبُو  
عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «إِنَّمَا قُلْتُ : فَوَيْلٌ (٩) لَهُمْ إِنْ تَرَكُوا مَا أَقُولُ ، وَ ذَهَبُوا إِلَى مَا يُرِيدُونَ» .

ثُمَّ قَالَ لِي (١٠) : «اُخْرُجْ إِلَى الْبَابِ ، فَانظُرْ مَنْ تَرَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ فَأَدْخِلْهُ» . قَالَ :

- ١-١ . فى الإرشاد : «عن جماعة من رجاله» بدل «عمّن ذكره» .
- ٢-٢ . فى «ف» : - «كلام» .
- ٣-٣ . فى «بح ، بر ، بس» : «قال» .
- ٤-٤ . فى «بف» : «خصم» وفى حاشية ميرزا رفيعا : «خاصم» كلاهما بدل «قد خصم» .
- ٥-٥ . «تحسن» : من الإحسان بمعنى العلم والمعرفة والإتقان، تقول: أحسنت الشيء ، أى عرفته وأتقنته . أنظر: المصباح المنير ، ص ١٣٦ (حسن).
- ٦-٦ . فى «ج» ومرآة العقول : «فقال» .
- ٧-٧ . فى «ب ، ف» : «هذا لا ينقاد وهذا ينقاد» . وظاهر الشروح كون الفعلين معلومين . وكذا: ينساق ولا ينساق .
- ٨-٨ . فى «ف ، بح» : «هذا يعقله وهذا لا يعقله» .
- ٩-٩ . فى «ب» و حاشية «ض ، بف» : «ويل» .
- ١٠-١٠ . فى «بس» : - «لى» .

فَأَدْخَلْتُ حُمْرَانَ بْنَ أَعْيَنَ وَكَانَ يُحْسِنُ الْكَلَامَ ، وَأَدْخَلْتُ الْأَعْوَالَ (١) وَكَانَ يُحْسِنُ الْكَلَامَ ،  
وَأَدْخَلْتُ هِشَامَ بْنَ سَالِمٍ وَكَانَ يُحْسِنُ الْكَلَامَ ، وَأَدْخَلْتُ قَيْسَ الْمَاصِرِ (٢) وَكَانَ عِنْدِي أَحْسَنَهُمْ  
كَلَامًا ، وَكَانَ قَدْ تَعَلَّمَ الْكَلَامَ مِنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَام .

فَلَمَّا اسْتَقَرَّ بِنَا الْمَجْلِسِ (٣) \_ وَكَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَبْلَ الْحَجِّ يَسْتَقِرُّ أَيَّامًا فِي جَبَلٍ فِي طَرَفِ  
الْحَرَمِ فِي فَازَةِ (٤) لَهُ مَضْرُوبَةٌ \_ قَالَ: فَأَخْرَجَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَأْسَهُ مِنْ فَازَتِهِ (٥) ، فَإِذَا هُوَ  
بِيعِيرٍ يُحِبُّ (٦) ، فَقَالَ: «هِشَامُ وَرَبُّ الْكَعْبَةِ» . قَالَ (٧): فَظَنَّنَا (٨) أَنَّ هِشَامًا رَجُلٌ مِنْ ١ / ١٧٢

وُلِدَ عَقِيلٌ كَانَ شَدِيدَ الْمَحَبَّةِ لَهُ ، قَالَ: فَوَرَدَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ، وَهُوَ أَوَّلُ مَا اخْتَطَّتْ لِحَيْثُهُ (٩)، وَ لَيْسَ  
فِينَا إِلَّا مَنْ هُوَ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ (١٠)، قَالَ: فَوَسَّعَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَالَ: «نَاصِرُنَا بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ  
وَ يَدِهِ».

ص: ٤١٨

١-١ . فى شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ١١٨ : «الأحول، هو محمد بن النعمان البجلي الأحول ، أبو  
جعفر شاه الطاق ، ساكن طاق المحامل بالكوفة ، وقد لقبه المخالفون بشيطان الطاق والشيعة بمؤمن  
الطاق ، وكان متكلمًا حاضر الجواب ، وله مع أبي حنيفة مكالمات مشهورة» . وانظر : الوافي ، ج ٢ ،  
ص ٢٩ .

٢-٢ . هكذا فى «ألف ، بس ، بف» والوافي . وفى «ب ، ج ، ض ، ف ، و ، بح ، بر» والمطبوع : «قيس  
بن الماصر» . والصواب ما أثبتناه . والدليل على ذلك \_ مضافا إلى ما قدّمناه ذيل ح ١٨٤ \_ ما يأتى  
فى موضعين من نفس الخبر من : «ثم قال أبو عبدالله عليه السلام لقيس الماصر» و«ثم التفت إلى  
قيس الماصر» .

٣-٣ . فى شرح المازندراني : «إسناد الاستقرار إلى المجلس مجاز للمبالغة فى الكثرة؛ لأنّ  
المجلس مستقرّ، بالكسر» .

٤-٤ . فى «ف» و حاشية «ج» : «قارة» . وهى الجبل الصغير المنقطع عن الجبال . وفى حاشية  
«ج ، ف» : «خيمة» . و«الفازة» : مِظَلَّةٌ تمدّ بعمود أو عمودين ، أى الخيمة . أنظر : الصحاح ، ج ٣ ،  
ص ٨٩١ ؛ القاموس المحيط ، ج ١ ، ص ٧١٧ (فوز) .

٥-٥ . فى «ف» : «قارته» .

٦-٦ . «يخبّ» من الخبب ، وهو ضرب من العدو ، تقول : خَبَّ الفرس يَخْبُّ خَبًّا وَخَبًّا وَخَبِيًّا ،  
إذا راوح بين يديه ورجليه ، أى قام على إحداهما مرّة وعلى الأخرى مرّة . أنظر : الصحاح ، ج ١ ، ص  
١١٧ (خبب) .



٧-٧ . فى «ف» : «فقال» .

٨-٨ . فى «ب» : «فظننت» .

٩-٩ . «اختطت لحيته»، أى نبتت . يقال: اختط الغلام، أى نبت عذاره . أنظر: الصحاح، ج ٣، ص ١١٢٣ (خطط) .

١٠-١٠ . فى «ب» والوافى: «منه سنًا» .

ثُمَّ قَالَ: «يَا حُمْرَانُ، كَلِّمِ الرَّجُلَ». فَكَلَّمَهُ، فَظَهَرَ عَلَيْهِ (١) حُمْرَانُ.

ثُمَّ قَالَ: «يَا طَاقِي، كَلِّمَهُ». فَكَلَّمَهُ (٢)، فَظَهَرَ (٣) عَلَيْهِ الْأَعْوَالُ.

ثُمَّ قَالَ: «يَا هِشَامَ بْنَ سَالِمٍ، كَلِّمَهُ (٤)». فَتَعَارَفَا. (٥)

ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَيْسِ الْمَاصِرِ: «كَلِّمَهُ». فَاقْبَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَضْحَكُ مِنْ كَلَامِهِمَا مِمَّا قَدْ أَصَابَ الشَّامِيَّ، فَقَالَ لِلشَّامِيِّ: «كَلِّمْ هَذَا الْغُلَامَ» يَعْنِي هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ، فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ لَهُشَامٌ: يَا غُلَامُ، سَلْنِي فِي (٦) إِمَامَةِ هَذَا، فَغَضِبَ هِشَامٌ حَتَّى ازْتَعَدَ (٧)، ثُمَّ قَالَ لِلشَّامِيِّ: يَا هَذَا، أَرُبُّكَ (٨) أَنْظِرْ (٩) لِحَلْقِهِ أَمْ حَلْقُهُ لِأَنْفُسِهِمْ؟ فَقَالَ الشَّامِيُّ: بَلْ رَبِّي (١٠) أَنْظِرْ لِحَلْقِهِ (١١)، قَالَ: فَفَعَلَ بِنَظَرِهِ لَهُمْ (١٢) مَاذَا؟ قَالَ: أَقَامَ لَهُمْ حُجَّةً وَدَلِيلًا كَيْ لَا يَتَشَتَّتُوا، أَوْ (١٣) يَخْتَلِفُوا، يَتَأَلَّفُهُمْ، وَيُقِيمُ أَوْدَهُمْ (١٤)، وَيُخْبِرُهُمْ

ص: ٤١٩

١-١ . «ظهر عليه»، أى غلب عليه، تقول: ظهرت على الرجل، أى غلبته . أنظر: الصحاح، ج ٢، ص ٧٣٢ (ظهر) .

٢-٢ . فى «ض» : - «فكلمه» .

٣-٣ . فى «ب، بر» : «وظهر» .

٤-٤ . فى «ض» : «كلم».

٥-٥ . فى «ج» و شرح صدر المتألهين : «فتعارقا» . وفى «ض» وحاشية «ج، بح» : «فتفارقا» . وفى حاشية «ض» : «فتقارنا» . وفى حاشية «بح، بف» : «فتعاوقا» . وفى الوافى : «فتعاركا» . وقوله : «فتعارفا» ، أى تكلمما بما عرف كل منهما صاحبه وكلامه بلا غلبة لأحدهما على الآخر . و«فتعارقا»، أى سال العرق من كل منهما من طول البحث وكثرة الكلام بينهما . و«فتعاوقا» ، أى تعوق كل منهما عن الغلبة. أنظر : شرح صدر المتألهين، ص ٤٤٤؛ شرح المازندراني، ج ٥، ص ١١٩؛ مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٧١.

٦-٦ . فى حاشية «ج» : «من».

٧-٧ . «ارتعد»، أى اضطرب . يقال: أرتعد فارتعد . الصحاح، ج ٢، ص ٤٧٥ (رعد).

٨-٨ . فى «ب» : «ربك» بدل «أربك» .

٩-٩ . «أنظر»، أى أرحم وأعطف وأحفظ ؛ من النظر بمعنى الرحمة والعطف والحفظ . أنظر : لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٨ (نظر).

١٠-١٠ . فى «بح» : «لهم».

١١-١١ . فى «بح» : «لخلقه».

١٢-١٢ . فى الوافى : «لهم».

١٣-١٣ . فى «ب، ج، ف، بر» : «و».

١٤-١٤ . «الأود» : الاعوجاج . يقال: أود الشيء يأود أودا ، أى اعوجج . الصحاح، ج ٢، ص ٤٤٢ (أود).

بِفَرَضِ رَبِّهِمْ، قَالَ: فَمَنْ هُوَ؟ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، قَالَ هِشَامٌ: فَبَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَنْ (١)؟ قَالَ: الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ، قَالَ هِشَامٌ: فَهَلْ نَفَعَنَا (٢) الْيَوْمَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ (٣) فِي رَفْعِ الْإِخْتِ-لَافِ عَنَّا؟ قَالَ الشَّامِيُّ: نَعَمْ، قَالَ: فَلِمَ اخْتَلَفْنَا (٤) أَنَا وَأَنْتَ، وَصِرْتَ إِلَيْنَا مِنَ الشَّامِ فِي (٥) مُخَالَفَتِنَا إِيَّاكَ؟

قَالَ (٦): فَسَكَتَ الشَّامِيُّ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلشَّامِيِّ: «مَا لَكَ لَا تَتَكَلَّمُ؟» قَالَ الشَّامِيُّ: إِنَّ قُلْتُ: لَمْ نَخْتَلِفْ، كَذَبْتُ؛ وَإِنْ قُلْتُ: إِنَّ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ يَرْفَعَانِ عَنَّا الْإِخْتِلافَ، أَبْطَلْتُ (٧)؛ لِأَنَّهُمَا يَحْتَمِانِ لِأَنَّ الْوُجُوهَ؛ وَإِنْ قُلْتُ: قَدْ اخْتَلَفْنَا وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا يَدَّعِي الْحَقَّ، فَلَمْ يَنْفَعْنَا إِذْ ذَاكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ إِلَّا (٨) أَنْ لِي عَلَيْهِ هَذِهِ الْحُجَّةُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «سَلُهُ تَجِدُهُ مَلِيًّا». (٩)

فَقَالَ الشَّامِيُّ: يَا هَذَا، مَنْ أَنْظَرُ لِلْخَلْقِ؟ أَمْ رَبُّهُمْ أَوْ أَنْفُسُهُمْ؟ فَقَالَ هِشَامٌ: رَبُّهُمْ أَنْظَرُ لَهُمْ مِنْهُمْ لِأَنَّ نَفْسَهُمْ، فَقَالَ الشَّامِيُّ: فَهَلْ أَقَامَ لَهُمْ مَنْ (١٠) يَجْمَعُ لَهُمْ (١١) كَلِمَتَهُمْ، وَيُقِيمُ أَوْدَهُمْ، وَيُخْبِرُهُمْ بِحَقِّهِمْ مِنْ بَاطِلِهِمْ؟ قَالَ هِشَامٌ: فِي وَفْتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ

١٧٣ / ١

السَّاعَةِ؟ قَالَ الشَّامِيُّ: فِي وَفْتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَالسَّاعَةِ مَنْ؟ فَقَالَ هِشَامٌ:

ص: ٤٢٠

١-١. هكذا في «ب، ج، ض، ف، و، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين . وفي المطبوع: - «من».

٢-٢. في «بر» و حاشية «بح»: «ينفعنا».

٣-٣. في «بس، بف»: «الكتاب والسنة».

٤-٤. في «ب، ج، ف، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين والوافي ومرآة العقول: «اختلفت». وفي «ض»: «اختلف».

٥-٥. في حاشية «ض»: «من».

٦-٦. في «ب»: «فقال».

٧-٧. «أبطلت»، أي أتيت بالباطل . يقال: أبطل، إذا جاء بالباطل . أنظر: النهاية، ج ١، ص ١٣٦ (بطل).

٨-٨ . فى شرح المازندراني، ج ٥، ص ١٢١: «يجوز أن يكون «الأ»... بفتح الهمزة وتخفيف اللام من حروف التنبيه . و«إن» بالكسر . وضمير «عليه» على التقديرين يعود إلى هشام» .  
٩-٩ . فى شرح المازندراني : «الملىء، بالهمزة : الغنى المقتدر ، وقد يترك الهمزة ويشد الياء، أى تجده غنياً مقتدراً على المناظرة» . وانظر : النهاية ، ج ٤ ، ص ٣٥٢ (ملاً) ؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٧٢ .

١٠-١٠ . فى «ف» : «الحجّة ممّن» بدل «من» .

١١-١١ . فى «ب» : - «لهم» .

هَذَا الْقَاعِدُ الَّذِي تُشَدُّ (١) إِلَيْهِ الرَّحَالُ، وَيُخْبِرُنَا بِأَخْبَارِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (٢) وَرَأْتَهُ عَنْ أَبِي عَنْ جَدِّ.  
قَالَ (٣) الشَّامِيُّ: فَكَيْفَ لِي أَنْ أَعْلَمَ ذَلِكَ (٤)؟ قَالَ هِشَامٌ: سَلُهُ عَمَّا بَدَأَ لَكَ، قَالَ الشَّامِيُّ: قَطَعْتَ عُدْرِي فَعَلَيْ السُّوءِ أُلُّ.

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا شَامِيُّ، أَخْبِرْكَ كَيْفَ كَانَ سَفْرُكَ، وَكَيْفَ كَانَ طَرِيقُكَ، كَانَ كَذَا وَكَانَ (٥) كَذَا» .

فَأَقْبَلَ الشَّامِيُّ يُقُولُ: صَدَقْتَ، أَسَلِمْتُ لِلَّهِ السَّاعَةَ .

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «بَلْ آمَنْتَ بِاللَّهِ السَّاعَةَ؛ إِنَّ الْأَيْسَ لَأَمَّ قَبْلَ الْأَيْمَانِ، وَعَلَيْهِ يَتَوَارَثُونَ وَيَتَنَاقِحُونَ، وَالْأَيْمَانُ عَلَيْهِ يَثَابُونَ (٦)» . فَقَالَ الشَّامِيُّ: صَدَقْتَ، فَأَنَا السَّاعَةَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَأَنَّكَ وَصِيُّ الْأَوْصِيَاءِ .

ثُمَّ التَفَّتْ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى حُمْرَانَ (٧)، فَقَالَ: «تُجْرِي الْكَـ لَامَ (٨) عَلَى الْأَعْتَرِ (٩) فَتُصِيبُ» .

وَالتَفَّتْ إِلَى هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، فَقَالَ: «تُرِيدُ الْأَعْتَرَ وَلَا تَعْرِفُهُ» .

- ١-١ . فى «ف ، بس» و شرح المازندراني والوافى: «يشد».
- ٢-٢ . فى «ب ، ج ، بح ، بر ، بس ، بف» والوافى: - «والأرض».
- ٣-٣ . فى «بح»: «فقال».
- ٤-٤ . فى حاشية «ف»: «ذاك».
- ٥-٥ . هكذا فى «ب ، ج ، ض ، ف ، بح ، بر ، بس ، بف» و شرح صدر المتألهين والوافى. وفى المطبوع: - «كان».
- ٦-٦ . فى «بر»: «تتوارثون وتتناكحون ، والإيمان عليه ثابتون» .
- ٧-٧ . فى «بر»: «الحمران».
- ٨-٨ . فى حاشية «بس»: «بالكلام». والباء للتعديّة والفعل مجرد.
- ٩-٩ . «على الأثر» أى على الأخبار المأثورة عن النبىّ والأئمّة صلوات الله عليهم . و«الأثر»: مصدر قولك : أثرت الحديث ، أى نقلته. والأثر ، اسم منه . ومنه سمى الحديث أثراً؛ لأنّه مأثور ، أى منقول ينقله خلف عن سلف. انظر: الصحاح ، ج ٢ ، ص ٥٧٤؛ المصباح المنير ، ص ٤ (أثر).
- ثُمَّ التفت إلى الأَحْوَلِ ، فَقَالَ: «فَيَأْسُ رَوَّاعٌ (١) ، تَكْسِرُ بَاطِلًا بِبَاطِلٍ ، إِلَّا أَنْ بَاطِلَكَ أَظْهَرَ».
- ثُمَّ التفت إلى قَيْسِ الْمَاصِرِ ، فَقَالَ: «تَتَكَلَّمُ ، وَ أَقْرَبُ مَا يَكُونُ (٢) مِنْ الْخَبْرِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَبَعْدُ (٣) مَا يَكُونُ (٤) مِنْهُ ، تَمْرُجُ الْحَقِّ مَعَ الْبَاطِلِ ، وَ قَلِيلُ الْحَقِّ يَكْفِي عَنْ كَثِيرِ الْبَاطِلِ ، أَنْتَ وَ الْأَحْوَلُ فَفَازَانِ (٥) حَازِقَانِ (٦)».
- قَالَ يُونُسُ: فَظَنَنْتُ \_ وَ اللَّهُ \_ أَنَّهُ يَقُولُ لِهَشَامٍ قَرِيبًا مِمَّا قَالَ لَهُمَا ، ثُمَّ قَالَ: «يَا هِشَامُ ، لَا تَكَادُ تَقَعُ ، تَلْوِي رِجْلَيْكَ (٧) إِذَا هَمَمْتَ بِالْأَرْضِ طَرْتَ (٨) ، مِثْلَكَ فَلْيُكَلِّمِ النَّاسَ ، فَاتَّقِ الزَّلَّةَ ، وَ الشَّفَاعَةَ مِنْ وَرَائِهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ» (٩).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

یونس بن یعقوب گوید: خدمت امام صادق (علیه السلام) بودم که مردی از اهل شام بر آن حضرت وارد شد و گفت: من علم کلام و فقه و فرائض میدانم و برای مباحثه با اصحاب شما آمده ام. امام صادق (علیه السلام) فرمود سخن تو از گفتار پیغمبر است یا از پیش خودت؟ گفت: از گفته پیغمبر و هم از خودم، امام فرمود: پس تو شریک پیغمبری؟ گفت: نه: فرمود: از خدای عز و جل وحی شنیده ای که بتو خبر دهد؟ گفت: نه فرمود: چنان که اطاعت پیغمبر را واجب میدانی اطاعت خود ترا هم واجب میدانی؟ گفت: نه، حضرت بمن متوجه شد و فرمود، ای یونس پسر یعقوب! این مرد پیش از آنکه وارد بحث شود خودش را محکوم کرد (زیرا گفته خودش را حجت دانست بدون آنکه دلیلی بر حجیتش داشته باشد) سپس فرمود: ای یونس اگر علم کلام خوب. میدانستی با او سخن میگفتی، یونس گوید: (من گفتم) وای افسوس. سپس گفتم: قربانت من شنیدم که شما از علم کلام نهی مینمودی، و میفرمودی وای بر اصحاب علم کلام زیرا میگویند این درست می آید و این درست نمی آید (میگویند: سلمنا، لا نسلم) این نتیجه نمیرسد، این را میفهمیم و این را نمیفهمیم. امام فرمود: من گفتم وای بر آنها اگر گفته مرا رها کنند و دنبال خواسته خود بروند، سپس بمن فرمود: برو بیرون و هر کس از متکلمین را دیدی بیاور، یونس گوید من حمران بن اعین و احو و هشام بن سالم را که علم کلام خوب میدانستند آوردم و نیز قیس بن ماصر که بعقیده من در کلام بهتر از آنها بود و علم کلام را از علی بن حسین (علیهما السلام) آموخته بود آوردم: چون همگی در مجلس قرار گرفتیم، امام صادق (علیه السلام) سر از خیمه بیرون کرد و آن خیمه ای بود که در کوه کنار حرم برای حضرت میزدند که چند روز قبل از حج آنجا تشریف داشت. چشم حضرت بشتی افتاد که به دو می آمد فرمود: پپروردگار کعبه که این هشام است. ما فکر میکردیم مقصود حضرت هشام از فرزندان عقیل است که او را بسیار دوست میداشت، که ناگاه هشام بن حکم وارد شد و او در آغاز

روئیدن موی رخسار بود و همه ما از او بزرگسالتر بودیم، امام صادق برایش جا باز کرد و فرمود، هشام با دل و زبان و دستش یاور ماست سپس فرمود: ای حمران با مرد شامی سخن بگو. او وارد بحث شد و بر شامی غلبه کرد سپس فرمود: ای طاقی تو با او سخن بگو. او هم سخن گفت و غالب شد سپس فرمود: ای هشام بن سالم تو هم گفتگو کن او با شامی برابر شد [هر دو عرق کردند] سپس امام صادق (علیه السلام) بقیس ماصر فرمود: تو با او سخن بگو او وارد بحث شد و حضرت از مباحثه آنها میخندید زیرا مرد شامی گیر افتاده بود پس بشامی فرمود با این جوان - یعنی هشام بن حکم - صحبت کن گفت حاضرم، سپس بهشام گفت: ای جوان در باره امامت این مرد از من پرس، هشام (از سوء ادب او نسبت بساحت مقدس امام (علیه السلام) خشمگین شد بطوری که میلرزید، سپس بشامی گفت: ای مرد آیا پروردگارت بمخلوقش خیر اندیش تر است یا مخلوق بخودشان، گفت بلکه پروردگارم نسبت بمخلوقش خیر اندیش تر است، هشام - در مقام خیراندیشی برای مردم چه کرده است؟ شامی - برای ایشان حجت و دلیلی بپا داشته تا متفرق و مختلف نشوند و او ایشان را با هم الفت دهد و ناهمواریهایشان را هموار سازد و ایشان را از قانون پروردگارشان آگاه سازد - هشام - او کیست؟ شامی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است. هشام - بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کیست؟ شامی - قرآن و سنت است. هشام - قرآن و سنت برای رفع اختلاف امروز ما سودمند است؟ شامی - آری. هشام پس چرا من و تو اختلاف کردیم و برای مخالفتی که با تو داریم از شام باینجا آمدی! شامی خاموش ماند، امام صادق علیه السلام باو گفت چرا سخن نمیگویی، شامی گفت: اگر بگویم قرآن و سنت از ما رفع اختلاف میکنند باطل گفته ام زیرا عبارات کتاب و سنت معانی مختلفی را متحمل است (چند جور معنی می شود) و اگر بگویم اختلاف داریم و هر یک از ما مدعی حق میباشیم، قرآن و سنت بما سودی ندهند (زیرا که هر کدام از ما آن را بنفع خویش توجیه میکنیم) ولی همین استدلال بر له من و علیه هشام است، حضرت فرمود: از او پرس تا بفهمی که سرشار است، شامی - ای مرد: کی بمخلوق خیراندیشتر است: پروردگارشان یا خودشان! هشام پروردگارشان از خودشان خیراندیشتر است. شامی - آیا پروردگار شخصی را بپا داشته است که ایشان را متحد کند و ناهمواریهایشان هموار سازد و حق و باطل را بایشان باز گوید؟

هشام - در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یا امروز؟ شامی - در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که خود آن حضرت بود، امروز کیست؟ هشام - همین شخصی که بر مسند نشسته (اشاره بامام صادق علیه السلام کرد) و از اطراف جهان بسویش رهسپار گردند. بمیراث علمی که از پدرانش دست بدست گرفته خبرهای آسمان و زمین را برای ما باز گوید: شامی - من چگونه میتوانم این را بفهمم؟ هشام - هر چه خواهی از او پرس. شامی - عذری برایم باقی نگذاشتی، بر من است که بپرسم امام صادق (علیه السلام) فرمود: ای شامی! میخواهی گزارش سفر و راهت را بخودت بدهم؟ چنین بود و چنان بود، شامی با سرور و خوشحالی میگفت: راست گفتم، اکنون بخدا اسلام آوردم، امام صادق (علیه السلام) فرمود نه، بلکه اکنون بخدا ایمان آوردی، اسلام پیش از ایمان است، بوسیله اسلام از یک دیگر ارث برند و ازدواج کنند و بوسیله ایمان ثواب برند (تو که قبلاً بخدا و پیغمبر ایمان داشتی مسلمانی بودی که ثواب عبادت نداشتی و اکنون که مرا بامامت شناختی خدا بر عبادات هم بتو ثواب خواهد داد) شامی عرضکرد: درست فرمودی، گواهی دهم که شایسته عبادتی جز خدا نیست و محمد (صلی الله علیه و آله) رسول خداست و تو جانشین اوصیاء هستی، سپس امام صادق (علیه السلام) رو بحمران کرد و فرمود: تو سخت را دنبال حدیث میبری [مربوط سخن میگوئی] و بحق میرسی و بهشام بن سالم متوجه شد و فرمود: در پی حدیث میگردی ولی تشخیص نمیدهی [می خواهی مربوط سخن بگوئی ولی نمیتوانی] و متوجه احوال شد و فرمود: بسیار قیاس میکنی از موضوع خارج میشوی مطلب باطل را بیاطلی رد میکنی و باطل تو روشنتر است. سپس متوجه قیاس ماصر شد و فرمود: تو چنان سخن میگوئی که هر چه خواهی بحدیث پیغمبر (صلی الله علیه و آله) نزدیکتر باشد دورتر شود حق را بیاطل می آمیزی با آنکه حق اندک از باطل بسیار بی نیاز میکند تو و احوال از شاخه ای بشاخه ای میپرید و با مهارتید. یونس گوید بخدا که من فکر میکردم نسبت بهشام هم نزدیک بآنچه در باره آن دو نفر فرمود، میفرماید ولی فرمود: ای هشام تو بهر دو پا بزمین نمیخوری (بطوری که هیچ گونه جوابی برایت نباشد) تا خواهی بزمین برسی پرواز میکنی (بمحض اینکه نشانه مغلوبیت هویدا گردد خودت را نجات میدهی) مانند توئی باید با مردم سخن گوید. خود را از لغزش نگهدار، شفاعت ما دنبالش می آید ان شاء الله.



\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۴- یونس بن یعقوب گوید: من خدمت امام صادق (علیه السلام) نشسته بودم که مردی از اهل شام بر آن حضرت وارد شد و گفت: من مردی هستم که در کلام و فقه و فرائض استادم و آمدم با شاگردان شما مناظره کنم، امام صادق (علیه السلام) فرمود: سخن تو از رسول خدا است یا از پیش خودت؟ گفت: از گفتار رسول خدا و از پیش خودم، امام صادق (علیه السلام) فرمود: پس تو در این صورت شریک رسول خدائی؟ گفت: نه، گفت: از خدای عز و جل به گوش خود وحی شنفتی؟ گفت: نه. امام- طاعتت چون طاعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) واجب است؟ شامی- نه. امام رو به من کرد و فرمود: ای یونس بن یعقوب، این مرد به زبان خودش خود را محکوم کرد پیش از آنکه وارد بحثی شود، سپس فرمود: ای یونس، اگر تو خوب علم کلام می دانستی با او گفتگو می کردی. یونس گفت: چه بسیار افسوس می خورم و گفتم: قربانت، من خود از شما شنیدم که از علم کلام نهی می فرمودی و می گفستی: وای بر صاحبان علم کلام می گویند: این پذیرفتنی است و این پذیرفتنی نیست، این روا است و این روا نیست، این را تعقل می کنیم و این را تعقل نمی کنیم. امام صادق (علیه السلام) فرمود: همانا من گفتم: وای بر آنها اگر گفتار مرا واگذارند و دنبال آنچه خواهند بروند، سپس به من فرمود: برو بیرون هر کدام از متکلمان شیعه را دیدی نزد من آور، گوید: من حمران بن اعین را آوردم که خوب علم کلام می دانست و احوال را آوردم که خوب سخن می توانست و هشام بن سالم را هم که خوب کلام می دانست آوردم و قیس بن ماصر که به عقیده من بهتر از همه وارد علم کلام بود و شاگرد علی بن الحسین (علیهما السلام) بود در این فن حاضر کردم، امام صادق (علیه السلام) را رسم این بود که پیش از موسم حج در یک چادر کوچکی که در کوه کنار حرم برپا می کردند چند روزی اقامت می کرد، چون همه در مجلس جا گرفتیم امام سر از چادر خود بیرون کرد و چشمش به شترانی افتاد که دو می زدند، فرمود: به پروردگار کعبه این هشام

است، گوید: به گمان ما هشام نامی از خاندان عقیل را که بسیار دوست می داشت نامبرد، گوید: هشام بن حکم رسید و او در سنی بود که تازه خط عذارش روئیده بود و همه ماها از او سالخورده تر بودیم، امام صادق (علیه السلام) او را نزد خود جا داد و فرمود: او به دل و زبان و دستش یاور ما است، سپس فرمود: ای حمران، با این مرد شامی سخن بگو، با او بحث کرد و حمران بر او غلبه کرد، سپس رو به احوال کرد و فرمود: ای طاقی، تو هم با او بحث کن او هم با وی سخن کرد و به او غالب شد، سپس به هشام بن سالم فرمود: تو هم با او سخن کن، هشام با او گفتگو کرد و مساوی در آمدند (هر دو در دنباله سخن توقف کردند) سپس امام رو به قیس ماصر کرد و فرمود: با او سخن کن، با او مشغول گفتگو شد، امام (علیه السلام) از صحبت آنها می خندید زیرا مرد شامی در تنگنا افتاده بود، و به شامی رو کرد و گفت: با این جوان نورس یعنی هشام بن حکم گفتگو کن، گفت: به چشم. شامی رو به هشام کرد و گفت: ای هشام، از من در باره امامت این مرد پرستش کن، هشام خشمگین شد تا آنجا که بر خود لرزید و به شامی گفت: ای شامی، پروردگار تو برای خلق خود مصلحت بین تر است یا خلق برای خود مصلحت بین ترند. شامی - پروردگارم برای خلق مصلحت بین تر است. هشام - در مقام مصلحت بینی برای بندگانش چه کار کرده است؟ شامی - برای آنها حجت و دلیلی بر پا داشته تا از هم پراکنده نشوند و با هم اختلاف نکنند و آنها را با هم الفت داده و متحد ساخته و کجی آنها را به راستی و درستی باز آورده و قانون و مقررات پروردگارشان را به آنها گزارش دهد. هشام - او کیست؟ شامی - رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است. هشام - بعد از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) کیست؟ شامی - کتاب و سنت است. هشام - امروزه کتاب و سنت در رفع اختلاف ما مسلمانان سودمند و قاطع است؟ شامی - آری. هشام - پس چرا من و تو با هم اختلاف داریم و توری این اختلاف از شام بر سر ما آمدی؟! شامی در اینجا خاموش ماند، امام صادق (علیه السلام) به شامی گفت: چرا سخن نمی گوئی؟ شامی گفت: اگر بگویم اختلاف نداریم دروغ گفته ام و اگر بگویم کتاب و سنت رفع اختلاف می کنند و ما را متحد می سازند بیهوده و باطل گفتم، زیرا آن دو از نظر مدلول و مفهوم توجیهاات مختلفی دارند و اگر بگویم ما اختلاف داریم و هر کدام مدعی هستیم که حق با ما است، در این صورت کتاب و سنت به ما برای رفع اختلاف سودی ندهند جز

اینکه برای من هم این دلیل و حجت باقی است. امام صادق (علیه السلام) فرمود: اکنون تو از او پرس تا بفهمی که سرشار است. شامی- ای فلانی، کیست که بر خلق مصلحت بین تر است؟ پروردگارش یا خودشان؟ هشام- پروردگارشان برای آنها از خودشان مصلحت بین تر است. شامی- آیا برای آنها کسی را معین کرده که آنها را متحد کند و کجی آنها را راست نماید و گفتار حق آنها را از گفتار باطلشان برای آنها مشخص کند. هشام- در دوران حیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یا امروزه. شامی- در دوران رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود، امروزه کیست؟ هشام- همین بزرگواری که در اینجا نشسته و مردم از هر سوی به وی روی آورند و برای ادراک محضرش بار بندند و به ما از زمین و آسمان خبر دهد به دانشی که به او ارث رسیده است از پدرش از جدش. شامی- چطور برای من میسر است که این حقیقت را بدانم؟ هشام- هر چه خواهی از او پرس. شامی- اکنون عذر مرا قطع کردی و بر من حجت آوردی و بر عهده من است که پرسم. امام صادق (علیه السلام) فرمود: ای شامی، به تو خبر دهم که سفرت چطور بوده است و راحت چطور بوده: چنین بوده و چنان بوده. شامی- راست فرمودی، من هم اکنون به خدا اسلام آوردم. امام- بلکه، اکنون به خدا ایمان آوردی، زیرا مسلمانی رتبه پیش از ایمان است، به رابطه اسلام از یک دیگر ارث برند و با هم زناشوئی کنند و به وسیله ایمان، ثواب برند. شامی- راست گفتی، من هم اکنون گواهم که نیست شایسته پرستشی جز خدا و به راستی محمد رسول خدا است و تو وصی اوصیاء هستی. سپس امام صادق (علیه السلام) رو به حمران کرد و فرمود: تو طبق آنچه رسیده سخن گوئی و درست گوئی، و رو به هشام بن سالم کرد و فرمود: تو دنبال اخبار وارده می گردی ولی به خوبی آنها را نمی شناسی، سپس رو به احوال کرد و فرمود: تو بسیار در کلام خود قیاس به کار میبری و از شاخه ای به شاخه ای می پری و سخن باطل را به باطل در هم می شکنی و باطلی که تو می آوری روشن تر است، و به قیس ماصر رو کرد و فرمود: تو سخن را چنان ادا می کنی که هر چه به خبر وارد از رسول خدا نزدیکتر باشد از آن دورتر گردد حق را با باطل در هم می کنی با آنکه اندکی از حق از انبوهی ناحق کافی است، تو با احوال پر جست و خیز هستی و با مهارتید، یونس گوید: گمان بردم که نسبت به هشام هم وصفی در حدود آن دو خواهد فرمود، سپس به هشام فرمود: ای هشام، تو به هر دو پا

روی زمین نمی افتی، چون خواهی به زمین خوری پرواز کنی، چون توئی باید با مردم سخن گوید و مذهب را تبلیغ کند، تو از لغزش خود را نگهدار که شفاعت دنبال آن است ان شاء الله.

ترجمه کمره ای؛ ج ۲، ص ۳۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۴- یونس بن یعقوب می گوید: من خدمت امام صادق علیه السلام نشسته بودم که مردی از اهل شام بر آن حضرت وارد شد و گفت: من در علم کلام و فقه و واجبات واردم و آمده ام تا با شاگردان شما بحث کنم، امام صادق علیه السلام فرمود: سخن تو از رسول خداست یا از پیش خودت؟

گفت: از گفتار رسول خدا و از پیش خود،

امام صادق علیه السلام فرمود: پس تو در این صورت، شریک رسول خدائی؟

گفت: نه، گفت: از خدای عز و جل به گوش خود وحی شنیدی؟

گفت: نه.

امام- فرمانبری از تو مانند فرمانبری از رسول خدا صلی الله علیه و اله واجب است؟

شامی- نه.

امام رو به من کرد و فرمود: ای یونس بن یعقوب، این مرد خود را به زبان خویش محکوم کرد پیش از آنکه وارد بحث شود، سپس فرمود: ای یونس! اگر تو خوب علم کلام می دانستی با او گفتگو می کردی.

یونس گفت: قربانت گردم بسیار متأسفم من خود، از شما شنیدم که از علم کلام نهی می فرمودی و می گفستی: وای بر صاحبان علم کلام، می گویند: این پذیرفتنی است و این پذیرفتنی نیست، این رواست و این روا نیست، این را تعقل می کنیم و این را تعقل نمی کنیم. امام صادق علیه السّلام فرمود: همانا من گفتم: وای بر آنها اگر گفتار مرا واگذارند و دنبال آن چه خواهند بروند، سپس به من فرمود: برو و هرکدام از متکلمان شیعه را دیدی بیاور.

گوید: من حمران بن اعین و احوال و هشام بن سالم را که علم کلام خوب می دانستند آوردم و نیز قیس بن ماصر بخاطر آنکه شاگرد علی بن الحسین بود بهتر از همه علم کلام را می دانست حاضر کردم وقتی همگی در مجلس حاضر شدند.

امام صادق علیه السّلام سر از خیمه بیرون آورد (خیمه ای که قبل از موسم حج در کنار حرم برای حضرت بر پا می کردند) ناگهان چشم حضرت به شتری افتاد که دوان دوان می آمد.

حضرت فرمود: به پروردگار کعبه که این هشام است ما خیال کردیم مقصود حضرت، هشامی است که از خاندان عقیل است و مورد علاقه حضرت ولی دیدیم هشام بن حکم است. او در سنی بود که تازه موی بر رخسارش روئیده بود و همه ماها از او سالخورده تر بودیم،

امام صادق علیه السّلام او را نزد خود جای داد و فرمود:

او به دل و زبان و دستش یاور ماست.

سپس فرمود: ای حمران، با این مرد شامی سخن بگو، با او بحث کرد و حمران بر او غلبه کرد،

سپس رو به احوال کرد و فرمود: ای طاقی، (از یاران حضرت) تو هم با او بحث کن او هم با وی سخن گفت و بر او پیروز شد، سپس به هشام بن سالم فرمود: تو هم با او سخن بگو، هشام با او گفتگو کرد و مساوی درآمدند (هر دو در دنباله سخن توقف کردند) سپس امام رو به قیس ماصر کرد و فرمود: با او بحث کن، با او مشغول گفتگو شد، امام علیه السّلام از صحبت آنها می خندید زیرا مرد شامی در

تنگنا افتاده بود، و به شامی رو کرد و گفت: با این جوان نورس یعنی هشام بن حکم گفتگو کن، گفت: به چشم.

شامی رو به هشام کرد و گفت: ای هشام، از من درباره امامت این مرد پرسش کن، هشام خشمگین شد تا آنجا که بر خود لرزید و به شامی گفت: ای شامی، آیا پروردگار تو برای مخلوق خود، مصلحت بین تر است یا مخلوقات برای خود، مصلحت بین ترند؟

شامی - پروردگارم برای مخلوقات مصلحت بین تر است.

هشام - در مقام مصلحت بینی برای بندگانش چه کار کرده است؟

شامی - برای آنها حجت و دلیلی بر پا داشته تا از هم پراکنده نشوند و با هم اختلاف نکنند و آن ها را با هم الفت داده و متحد ساخته و کجی آنها را به راستی و درستی تبدیل کرده تا قانون و مقررات پروردگارشان را به آنها گزارش دهد.

هشام - او کیست؟

شامی - رسول خدا صلی الله علیه و اله است.

هشام - بعد از رسول خدا صلی الله علیه و اله کیست؟

شامی - کتاب و سنت است.

هشام - امروزه کتاب و سنت در رفع اختلاف ما مسلمانان سودمند و قاطع است؟

شامی - آری.

هشام - پس چرا من و تو با هم اختلاف داریم و تو بخاطر این اختلاف از شام به سوی ما آمده ای؟!

شامی در اینجا خاموش ماند، امام صادق علیه السلام به شامی گفت: چرا سخن نمی گویی؟ شامی گفت: اگر بگویم اختلاف نداریم دروغ گفته ام و اگر بگویم کتاب و سنت رفع اختلاف می کنند و ما را متحد می سازند بیهوده و باطل گفته ام، زیرا آن دو، از نظر مدلول و مفهوم توجیحات مختلفی دارند و اگر بگویم ما اختلاف داریم و هرکدام مدعی هستیم که حق با ما است، در این صورت کتاب و سنت برای رفع اختلاف ما سودی ندهند جز اینکه این استدلال بنفع من و به ضرر هشام خواهد بود.

حضرت فرمود: اکنون تو از او پرس تا بفهمی که سرشار است.

شامی- ای فلانی، کیست که بر مخلوقات مصلحت بین تر است؟

پروردگارشان یا خودشان؟

هشام- پروردگارشان برای آنها از خودشان مصلحت بین تر است.

شامی- آیا برای آنها کسی را معین کرده که آنها را متحد کند و کجی آنها را راست نماید و گفتار حق آنها را از گفتار باطلشان برای آنها مشخص کند؟

هشام- در دوران حیات رسول خدا صلی الله علیه و اله یا امروزه؟

شامی- در دوران حیات رسول خدا صلی الله علیه و اله خود رسول خدا صلی الله علیه و اله بود، امروزه کیست؟

هشام- همین بزرگواری که در اینجا نشسته و مردم از هر سوی به وی روی می آورند و برای درک محضرش بار می بندند و می آیند و به ما خبر می دهد از زمین و آسمان بخاطر دانشی که به او از پیامبر به ارث رسیده است.

شامی- چطور برای من میسر است که این حقیقت را بدانم؟

هشام-هرچه می خواهی از او پرس.

شامی-اکنون عذری برایم باقی نگذاشتی و بر من حجت آوردی و بر عهده من است که پرسم.

امام صادق علیه السلام فرمود:ای شامی، به تو خبر دهم که سفرت چطور بوده است و راهت چطور بوده: چنین بوده و چنان بوده.

شامی-راست فرمودی، من هم اکنون به خدا اسلام آوردم.

امام-نه بلکه اکنون به خدا ایمان آوردی، زیرا اسلام پیش از ایمان است، به وسیله اسلام از یکدیگر ارث برند و با هم زناشوئی کنند و به وسیله ایمان، ثواب برند.

شامی-راست گفתי، من هم اکنون گواهی دهم که شایسته پرستش به جز خداوند نیست و به راستی محمد رسول خدا است و تو وصی او هستی.

سپس امام صادق علیه السلام رو به حمران کرد و فرمود:تو طبق آنچه رسیده سخن گوئی و درست گوئی، و رو به هشام بن سالم کرد و فرمود:تو دنبال اخبار وارده می گردی ولی به خوبی آنها را نمی شناسی، سپس رو به احوال کرد و فرمود:تو بسیار در کلام خود قیاس به کار میبری و از شاخه ای به شاخه ای دیگر می پری و سخن باطل را با باطل در هم می شکنی و باطلی که تو می آوری روشن تر است، و به قیس ماصر رو کرد و فرمود:تو سخن را چنان ادا می کنی که هرچه به خبر وارده از رسول خدا نزدیکتر باشد از آن دورتر گردد حق را با باطل در هم می آمیزی با آنکه اندکی از حق از انبوهی ناحق کافی است، تو با احوال پر جست و خیز هستی و بامهارتید، یونس گوید:گمان بردم که نسبت به هشام هم وصفی در حدود آن دو خواهد فرمود، سپس به هشام فرمود:

ای هشام، تو به هر دو پا، روی زمین نمی افتی، چون وقتی می خواهی به زمین بررسی پرواز می کنی شخصی چون تو باید با مردم سخن گوید و مذهب را تبلیغ کند، تو از لغزش، خود را نگهدار که شفاعت دنبال آن است انشاء الله.



\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«اخبرنا محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي». ، لم اجد هذا الاسم في كتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زيد». قد علمت ان الخوض في علم الكلام مذموم، لان بنائه على الجدل و لكن القدر الضروري منه من فروض الكفاية، و لاجل ذلك قال عليه السلام ويل لاصحاب الكلام، و هم الخائضون فيه الذين بناء اعتقاداتهم عليه، و لهذا علل كونهم من اهل النار بانهم يقولون: هذا ينقاد و هذا لا ينقاد. و المراد انهم يوزنون ما ورد في الكتاب و السنة بميزان عقولهم و قواعدهم الكلامية فيؤمنون بالبعض و يكفرون بما ورائه و هو الحق، فانهم كثيرا ما يتركون ظواهر الكتاب و السنة لمناقضة آرائهم اياها، و هذا معنى ما حكى من قولهم: هذا ينقاد لموافقة آرائهم و هذا لا ينقاد لمناقضته اياها، و هذا ينساق، اي ينجر الى امر كذا من محال او تناقض او دور او تسلسل، و هذا لا ينساق، اي لا ينجر إليه، فالاول غير صحيح و الثاني صحيح، و كذا قولهم: هذا نعقله و هذا لا نعقله، لانهم يولون على عقولهم في - اكثر الاحكام الالهية التي عجزت عقولهم عن ادراكها و لا يقنعون بتقليد الشارع فيقعون في بدع و اهواء يضلون بها و يضلون. ثم اشار عليه السلام بقوله: انما قلت ويل... الى آخره، الى ان علم الكلام قد يجوز استعماله و ذلك اذا لم يؤد الى اهمال سنة او ترك قول معصوم، بل ربما يجب كما سبق وجهه. قوله: في فائز له مضروبة، الفائزة مظلة بعمودين، و قوله: فاذا هو ببعير يخب، الخب ضرب من العدو يقال: خب الفرس يخب بالضم خبا و خببا و خبيبا اذا راوح بين يديه و رجليه و أخيه صاحبه يقال: جاءوا مخبين. كأنه عليه السلام حين ما لاقاه الرجل الشامي و امر يونس باحضار جماعة من متكلمي اصحابه كان في

منزل اخر بعيد عن منزل الفائزة، فدخل الى تلك الفائزة لشغله من عبادة او صحبته مع اهله حتى اذا حضرت الجماعة و استقر بهم المجلس خرج عليه السلام من الفائزة راكبا بعييره جائيا إليهم مخبا، فقال هشام: ورب الكعبة، اى اقسام بالله ان الذى يجىء هو هو. وقوله: فظننا ان هشاما رجل من ولد عقيل اى لشدة محبته عليه السلام اياه، فعلل ذلك الظن بقوله: كان شديد المحبة له اى كما يحب قرابته من اولاد عقيل بن - ابي طالب، والمراد منه هشام بن سالم دون بن الحكم، لان وروده بعد ذلك وكلا الهشامين كانا محبوبين له وجيهين عنده عليه السلام بل الثانى احب إليه و اوجه عنده لما ظهر من صنيعه عليه السلام لاجله من التوسيع له فى المجلس و القول باننا ناصرنا بقلبه و لسانه و يده، لانه كان مع صغر سنه متكلميا ذكيا باحثا محججا قوى البحث نشيط الذهن شديد الذب عن ائمة الهداة عليهم السلام. قوله: فى فائزة له مضروبة، الفائزة مظلة بعمودين، وقوله: فاذا هو ببيعير يخب، الخب ضرب من العدو يقال: خب الفرس يخب بالضم خبا و خبيا و خبيبا اذا راوح بين يديه و رجله و أخيه صاحبه يقال: جاءوا مخبين. كأنه عليه السلام حين ما لاقاه الرجل الشامى و امر يونس باحضار جماعة من متكلمى اصحابه كان فى منزل اخر بعيد عن منزل الفائزة، فدخل الى تلك الفائزة لشغله من عبادة او صحبته مع اهله حتى اذا حضرت الجماعة و استقر بهم المجلس خرج عليه السلام من الفائزة راكبا بعييره جائيا إليهم مخبا، فقال هشام: ورب الكعبة، اى اقسام بالله ان الذى يجىء هو هو.

«اخبرنا محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسى». ، لم اجد هذا الاسم فى كتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زيد». بن اسلم التتوخى المدنى من اصحاب الصادق عليه السلام، «عن ابيه». لما فرغوا من المناظرة و المكالمة التفت عليه السلام الى واحد منهم و نبه على كيفية حاله و اسلوب مقاله و بيان خصاله فى البحث و الكلام، فالذى خاطب به حمران انه كان يتكلم على وفق الحديث فيقع له الاصابة، و الذى خاطب به هشام بن سالم انه كان يريد الاستدلال بالخبر فلا يجده، و الذى ذكره فى حق الاحوال مخاطبا اياه انه قياس، اى كثير العمل بالقياس الفقهى او سريع الوضع و التأليف للقياس المنطقى. وقوله: قياس خبر مبتداء محذوف، اى انت قياس و كذا قوله، رواغ اى خداع فى البحث بالغين المعجمة من الروغ و الروغان و هو فى الاصل ما يفعله الثعلب و هو ان يذهب هكذا و هكذا مكررا و خديعة، وقوله: تكسر

باطلا بباطل الا ان باطلك اظهر، اى كنت تدفع باطل الخصم بباطلك لكن باطلك اقوى و اقهر للخصم، و ليس المراد ان باطله كان اظهر فسادا و اوضح بطلانا من باطل خصمه لمنافاة قوله يكسر باطلا بباطل، و الذى خاطب به قيس الماصر انه كان يتكلم و اقرب ما يكون فى كلامه على ظنه من السنة ابعده ما يكون منها فى الحقيقة، و انه كان يمزج و يخلط الحق بالباطل و كأنه كان يدعى امرا حقا و لكن كان يستدل عليه بدلائل واهية باطلة، فنبهه عليه السلام ان الاكتفاء بقليل من كلام الحق خير من الاكثار فى الكلام من الباطل. و الظاهر انه كان الغالب على الاولين اعنى حمران و هشاما الاستدلال بالسمعيات، و الغالب على الاخيرين اعنى قيس و المؤمن صنعة الكلام و استعمال القياسات الجدلية، و لهذا خاطبهما بقوله: انت و الاحول قفازان حاذقان، و القفاز من القفيز و هو المكيال و كأنه اراد علم الميزان و انهما كانا حاذقين فى فن الميزان. و لما سمع يونس ما قاله عليه السلام لهؤلاء الاربعة و ما بين من احوال الاخيرين و اطوارهما من قدح و قصور ظن انه سيقول لهشام بن الحكم شبه ما قال للاخيرين، اذ الغالب عليه صنعة الكلام كما الغالب عليهما، الا انه قال له من التحسين و التصويب و انه لا يميل بقدمه عن طريق الصواب و انه فى الذكاء و سرعة الفكر كالطير و انه اذا هم بفكره نحو مقصد يصل إليه فى اقل زمان، ثم اذن له فى إباحة المناظرة و التكلم مع الناس بقوله: و مثلك فليكلّم الناس، ثم امره باتقاء الزلة لما علم من آفات الكلام و المباحثة، فان التجاوز فيه عن حد الضرورة يؤدى الى مفاسد شتى كما اشير إليه ثم وعد بالشفاعة منهم عليهم السلام لشيعتهم و متابعيهم.

شرح أصول الكافى؛ ج ٢، ص ٤١٢

\*\*\*\*\*

[شرح علامه مجلسى]:

: مرسل. و ذكر الفرائض بعد الفقه تخصيص بعد التعميم لغموض مسائلها بالنسبة إلى سائر أبواب الفقه، و كون اختلاف الأمة فيها أكثر من غيرها، و شدة اعتناء المخالفين بها، و مدخلية علم الحساب

فيها، و هو [غير] مأخوذ من الشارع، و ربما يقال: المراد بالفرائض الواجبات و هو بعيد لمناظرة أصحابك إنما نسب المناظرة إلى الأصحاب رعاية للأدب و من فى قوله: من كلام رسول الله صلى الله عليه و آله للابتداء أو للتعليل أو للتبويض. قوله عليه السلام: فأنت إذا شريك رسول الله صلى الله عليه و آله، يدل على بطلان الكلام الذى لم يكن مأخوذا من الكتاب و السنة، و أنه لا يجوز الاعتماد فى أصول الدين على الأدلة العقلية، و قيل: لما كان مناظرته فى الإمامة و المناط فيها قول الشارع قال له ذلك، لأنه إذا بنى أمرا لا بد فيه من الرجوع إلى الشارع على قول الرسول و قوله معا، فيلزمه أن يجعل نفسه شريكه صلى الله عليه و آله و سلم فى رسالته و فى شرعه للدين، فلما نفى الشركة قال عليه السلام فسمعت الوحي عن الله أى المبين لأصول الدين، على الأول، أو للإمامة على الثانى، إعلام الله بها أو بتبيين و تعيين ممن أوجب الله طاعته كطاعة رسول الله أو إعلام الله إما بوساطة الرسول أو بالوحي بلا واسطة، و ما بوساطة الرسول فهو من كلامه لا من عندك، فتعين عليك فى قولك من عندى أحد الأمرين إما الوحي إليك بسماعك عن الله بلا واسطة، أو وجوب طاعتك كوجوب طاعة رسول الله صلى الله عليه و آله، فلما نفاهما بقوله لا فى كليهما لزمه نفى ما قاله و من عندى، و لذا قال عليه السلام هذا خصم نفسه قبل أن يتكلم، و قيل: مخاصمة نفسه من جهة أنه اعترف ببطلان ما يقوله من عنده، لأن شيئا لا يكون مستندا إلى الوحي و لا إلى الرسول، و لا يكون قائله فى نفسه واجب الإطاعة لا محالة، بل يكون باطلا. و أقول: يحتمل أن يكون الكلام الذى ردد عليه السلام الحال فيه بين الأمرين الكلام فى الفروع من الفقه و الفرائض، لأنه لا مدخل العقل فيها، و لا بد من استنادها إلى الوحي، فمن حكم فيها برأيه يكون شريكا للرسول فى تشريع الأحكام، و التعميم أظهر. لو كنت تحسن الكلام أى تعلمه كما ورد: قيمة المرء ما يحسنه يا لها من حسرة النداء للتعجب و المنادى محذوف، و لام التعجب متعلق باعجبوا، و من حسرة تميز من الضمير المبهم بزيادة من، و الحسرة أشد التلهف على الشئ الفاتت، و قوله: فقال يونس، إما على الالتفات أو بتقدير قلت بعده، أو قال ذلك عند الحكاية للراوى. و قوله: هذا ينقاد و هذا لا ينقاد أى إنهم يزنون ما ورد فى الكتاب و السنة بميزان عقولهم و قواعدهم الكلامية، فيؤمنون ببعض و يكفرون ببعض، فإنهم كثيرا ما يتركون ظواهر الكتاب و السنة لمناقضة آرائهم إياها، فيقولون: هذا ينقاد لما

وافق عقولهم، وهذا لا ينقاد لما خالفها، وهو المراد أيضا بقوله: هذا ينساق وهذا لا ينساق . وقيل: المعنى هذا ينجر إلى أمر كذا من محال أو تناقض أو دور أو تسلسل، وهذا لا ينساق، أى لا ينجر إليه، وقيل: هذا ينقاد وهذا لا ينقاد، إشارة إلى ما يقوله أهل المناظرة فى مجادلاتهم: سلمنا هذا ولكن لا نسلم ذلك، وهذا ينساق وهذا لا ينساق إلى قولهم للخصم: أن يقول كذا وليس له أن يقول كذا. وهذا نعقله أى تقبله عقولنا إن تركوا ما أقول أى ما ثبت من الشارع فى الدين فلما استقر بنا المجلس الباء إما بمعنى فى، و المعنى على القلب، أى استقررنا فيه أو الإسناد على المجاز، وإما للمصاحبة أو للتعدية، وعلى الوجوه: المعنى كنا لم ننتظر حضور غيرنا، و الفازة بالفاء و الزاى مظلة بعمودين، و الخبب: ضرب من العدو ذكرهما الجوهري هو شديد المحبة له أى هشام له عليه السلام أو بالعكس، قال الجوهري: اختط الغلام أى نبت عذاره فتعارفا فى أكثر النسخ بالعين و الراء المهملتين و الفاء، أى تكلمما بما عرف كل منهما صاحبه و كلامه بلا غلبة لأحدهما على الآخر، و فى بعضها بالواو و الفاء أى تعوق كل منهما عن الغلبة و فى بعضها بالفاء و الراء و القاف و هو ظاهر، و فى بعضها بالعين و الراء و القاف أى وقعا فى العرق كناية عن طول المناظرة مما قد أصاب الشامى بالنصب أى من المغلوبة و الخجلة، أو بالرفع فما مصدرية أى إصابة الشامى و خطىء قيس، فالضحك لعجز قيس فغضب هشام لسوء أدب الشامى بالنسبة إلى جنبه عليه السلام أربك أنظر يقال: نظر له كضرب و علم نظرا: أعانه، و النظرة بالفتح الرحمة كيلا يتشتوا أى لا يتفرقوا فى مذاهبهم و مسالكهم و آرائهم، و الأود: بالتحريك الاعوجاج، أى يزيل اعوجاجهم و انعطافهم عن الحق بإقامتهم. قوله: فلم اختلفت أنا و أنت؟ فإن عارض بأنه مع قولك أيضا الاختلاف واقع بيننا و بينك فلم ينفذ وجود الإمام؟ يجاب بأنه لا بد فى لطف الله تعالى و حكمته أن يعين لهم حجة إذا رجعوا إليه يرتفع الاختلاف عنهم، فإذا لم يرجعوا إليه و حصل الاختلاف كان التفسير منهم و لم يكن لهم على الله حجة. قوله: و كل منا يدعى الحق، أى يدعى فى قوله إنه الحق دون قول مخالفه، و لما لم يبق له سبيل إلى النقض التفصيلى و الدخل فى مقدمة من المقدمات أراد سلوك سبيل المعارضة بالمثل أو النقض الإجمالى و الأول أظهر، و فى النهاية: يقال: أبطل إذا جاء بالباطل، و قال: الملىء بالهمز: الثقة الغنى، و قد ملأ فهو ملىء و قد أولع الناس بترك الهمزة و تشديد الياء انتهى و المراد

هنا تجده غنيا بالعلم، مقتدرا على المناظرة، وقيل: فعيل بمعنى مفعول، أى حملوا علما أو بمعنى فاعل من ملئء كعلم و حسن أى امتلاء. قوله: قال الشامى فى وقت رسول الله صلى الله عليه وآله، أى ظاهرا و كان الرسول، و فى بعض النسخ بعد ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله و هو أظهر، و لعله سقط من النسخ لتوهم التكرار. قوله: تشد إليه الرحال، هو جمع الرحل و هو ما يستصحبه المسافر من الأثاث، و القتب للبعير، و الظرف متعلق بتشد بتضمين معنى التوجه، أى يتوجه إليه علماء كل بلد للاستفادة منه. قوله: وراثة عن أب عن جد، أى هذه الحالة و هى الإمامة المستلزمة للعلم بالمغيبات، و الأخبار بأخبار السماء و الأرض وراثة عن أب عن جد إذ كل منهم عليهم السلام وراث و وصى لمن تقدمه، أو الأخبار وراثة، و قوله: يخبرنا على الأول بيان لطريق العلم بكونه وصيا و إماما، فإن الأخبار معجزة، و قوله: فكيف لى أن أعلم ذلك أى الإخبار بالمغيبات؟ فأجاب بأن طريقه السؤال عما لا طريق إلى علمه إلا من قبل الله، و على الثانى: الأخبار إنما يكون طريقا إلى العلم لأنه إذا كان هو من بين الأمة عالما بما يخفى على غيره و لا يخفى عليه ما يعلمه غيره فيكون أولى بالخلافة و الإمامة، و لهذا قال: سله عما بدا لك على التعميم فى المسؤول عنه تعميما لا يحيط به النقل، و لا تحصره الرواية، و يمكن أن يكون ذلك إشارة إلى العلم بإمامته عليه السلام، أما على الأول فبأن يحمل على أنه لم يفهم مقصود هشام من قوله يخبرنا، و على الثانى فبأن الإخبار وراثة لا يكون دليلا عليها، و الجواب ما مر و الأول أظهر. قوله: إن الإسلام قبل الإيمان، سيأتى معانيهما فى كتاب الإيمان و الكفر، و يدل على أن الإسلام هو الاعتقاد بالتوحيد و الرسالة و المعاد و ما يلزمها سوى الإمامة، و الإيمان هو الاعتقاد القلبي بجميع العقائد الحققة التى عمدتها الإقرار بجميع أئمة الحق عليهم السلام، و يدل على أن الأحكام الدنيوية تترتب على الإسلام، و أما الثواب الأخرى فلا يكون له إلا بالإيمان، فالمخالفون لا يدخلون الجنة أبدا، و على أنه يجوز نكاح المخالفين و إنكاحهم، و يكون التوارث بينهم و بين المؤمنين، و على عدم دخول الأعمال فى الإيمان، و سيأتى الكلام فى جميع ذلك فى مظانها إنشاء الله تعالى، و قبلية الإسلام بالنسبة إلى الإيمان إما ذاتى كتقدم الكلى على الجزئى و الكل على الجزء، أو المعنى أنه يمكن حصول الإسلام قبل الإيمان بالزمان و إن أمكن مقارنتهما، و الحاصل أن النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق.

قوله عليه السلام: تجرى الكلام على الأثر، أى على الأخبار المأثورة عن النبي وأئمة الهدى صلوات الله عليهم فتصيب الحق، وقيل: على حيث ما يقتضى كلامك السابق، فلا يختلف كلامك بل يتعاضد. أقول: ويحتمل أن يكون المراد على أثر كلام الخصم، أى جوابك مطابق للسؤال، والأول أظهر. تريد الأثر أى تريد أن تبني كلامك على الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا تعرفه، لعدم التتبع فى الأخبار، أو عدم القدرة على الاستنباط قياس بالقياس الفقهي أو المنطقي، رواج أى ميل عن الحق، أو مميل كثير الميل عما يوجب غلبة الخصم عليك، من قولهم راغ عن الشيء أى مال و حاد، و منه روغان الثعلب إلا أن باطلك أظهر أى أغلب على الخصم، أو أوضح أو أشبه بالصواب و أقرب ما يكون أقرب مرفوع بالابتداء و مضاف إلى الموصول، و يكون تامة أو ناقصة بتقدير الخبر، و الضمير المستتر فيه لما و من صلة لأقرب أو تبعيضية، و أبعد خبر و ضمير منه للخبر، و الجملة حال عن فاعل تتكلم، أو كلمة ما مصدرية أى أقرب أوقات كون كلامك من الخبر أبعدها. و يحتمل أن يكون أبعد منصوبا على الحالية سادا مسد الخبر كما فى قولهم: أخطب ما يكون الأمير قائما، على اختلافهم فى تقدير مثله كما هو مذكور فى محله. قال الرضى رضى الله عنه فى شرحه على الكافية بعد نقل الأقوال فى ذلك: و اعلم أنه يجوز رفع الحال الساد مسد الخبر عن أفعل المضاف إلى ما المصدرية الموصولة بكان أو يكون، نحو أخطب ما يكون الأمير قائم، هذا عند الأخفش و المبرد، و منعه سيبويه و الأولى جوازه، لأنك جعلت ذلك الكون أخطب مجازا فجاز جعله قائما أيضا، ثم قال: و يجوز أن يقدر فى أفعل المذكور زمان مضاف إلى ما يكون لكثرة وقوع ما المصدرية مقام الظرف، نحو قولك: ما ذرّ شارق فيكون التقدير أخطب ما يكون الأمير قائم، أى أوقات كون الأمير، فتكون قد جعلت الوقت أخطب و قائما كما يقال: نهارة صائم و ليله قائم، انتهى. و على التقادير: المراد بيان بعد كلامه عن الأثر و أن كلما يزعمه أقرب إلى الخبر فهو أبعد منه، و قال بعض الأفاضل: أى تتكلم و كلامك أقرب ما يكون من الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله و أبعد ما يكون منه، أى مشتمل عليهما تمزج الحق القريب منه من الخبر مع الباطل البعيد عنه، و لو اكتفيت بالحق عن الباطل لأصبت، و قليل الحق يكفى عن كثير الباطل. و يحتمل وجهين آخرين أحدهما كون الضمير فى قوله: أبعد ما يكون منه، راجعا إلى الكلام، و المعنى يتكلم و الحال أن

أقرب ما يكون من الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله أبعد ما يكون من كلامك و ثانيهما أن يكون راجعا إلى الخبر، و يكون المعنى و الحال أن أقرب ما تكون من الخبر عن رسول الله أبعد ما يكون من الخبر عنه في كلامك و بحسب حملك و تنزيلك، و الأول أظهر، و في بعض النسخ أقرب ما تكون بلفظ الخطاب، أى أقرب حالك التي تكون عليها من الخبر أبعد حالك عنها، و حاصله أنه إذا أردت القرب من الخبر و الموافقة له تقع في المخالفة و البعد عنه. قفازان بالقاف و الفاء المشددة و الزاى من القفز و هو الوثوب، أى وثابان من مقام إلى آخر غير ثابتين على أمر واحد، و قيل: هو من القفيز و هو المكيال، و المراد علم الميزان، و في بعض النسخ بالراء المهملة من القفر و هو المتابعة و الاقتفاء و في بعضها بتقديم الفاء على القاف من فقرت البرأ أى حفرته، و الفقر أيضا: ثقب الخرز للنظم و مناسبتها ظاهرة لا تكاد تقع أى لا يقرب وقوعك على الأرض و مغلوبيتك تلوى رجلك إذا هممت بالأرض أى قصدت الوقوع على الأرض تنزلا لمماشة الخصم، أو قربت من الوقوع مجازا، و لويت الحبل فتلته، و لوى الرجل رأسه: أمال، و الحاصل أنك كلما قربت من الأرض و خفت الوقوع عليها لويت رجلك كما هو شأن الطير عند إرادة الطيران، ثم طرت و لم تقع، و الغرض أنك لا تغلب من خصمك قط، و إذا قرب أن يغلب إليك و يعجزك تجد مفرا حسنا فتغلب عليه. و الزلة هى ما وقع منه فى زمن الكاظم صلوات الله عليه من مخالفته عليه السلام حين أمره بترك الكلام تقية و اتقاء و إبقاء عليه و على نفسه صلوات الله عليه، كما روى الكشى عن أبى يحيى الواسطى عن عبد الرحمن بن حجاج قال: سمعته يؤدى إلى هشام بن الحكم رسالة أبى الحسن عليه السلام قال: لا تتكلم فإنه قد أمرنى أن آمرك أن لا - تتكلم قال: فما بال هشام يتكلم و أنا لا أتكلم؟ قال: أمرنى أن آمرك أن لا تتكلم أنا رسوله إليك، قال أبو يحيى: أمسك هشام بن الحكم عن الكلام شهرا ثم تكلم، فأتاه عبد الرحمن بن الحجاج فقال: سبحان الله يا أبا محمد تكلمت و قد نهيت عن الكلام؟ فقال: مثلى لا ينهى عن الكلام، قال أبو يحيى: فلما كان من قابل أتاه عبد الرحمن بن الحجاج فقال له يا هشام: قال لك أى يسرك أن تشرك فى دم امرئ مسلم؟ قال: لا، قال: فكيف تشرك فى دمي؟ فإن سكت و إلا فهو الذبح، فما سكت حتى كان من أمره ما كان صلى الله عليه، و ذكر نحو من ذلك بأسانيد، و له قصة طويلة فى مناظرته فى بيت يحيى البرمكى و هارون خلف الستر، و أن ذلك صار



سبب موته، لكن فيه مدائح كثيرة تغلب ذمه، و لعل هذه الزلات التي كانت لشدة حبههم ورسوخهم في الدين مقرونة بالشفاعة و المغفرة كما وعده عليه السلام، و قد أشبعت الكلام في ذلك في الكتاب الكبير.

مرآة العقول؛ ج ٢، ص ٢٧٦

\*\*\*\*\*

ص: ٤٢٢

---

١-١ . في «ج ، ض» : «رَوَاع» . وقوله: «رَوَاغ» ، أى ميّال عن الحقّ ، من الرَوَغ والرَوَغان بمعنى الميل إلى الشيء سرّاً، وطلب الشيء بكلّ طريق . وهو فى الأصل مايفعله الثعلب ، وهو أن يذهب هكذا وهكذا مكرًا وخديعة . أنظر : المغرب ، ص ٢٠٢؛ لسان العرب ، ج ٨ ، ص ٤٣٠ \_ ٤٣١ (روغ).

٢-٢ . هكذا فى «ف ، ض ، بح ، بر ، بف» و مرآة العقول . وفى المطبوع: «تكون».

٣-٣ . فى مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٧٥ : «يحتمل أن يكون «أبعد» منصوبا على الحالّيّة سادّا مسدّ الخبر ، كما فى قولهم: أخطب ما يكون الأمير قائما ، على اختلافهم فى تقدير مثله».

٤-٤ . هكذا فى «ج ، ض ، بح ، بر» . وفى سائر النسخ والمطبوع: «تكون».

٥-٥ . «قفّازان» من القفز بمعنى الوثوب ، أى وثّابان من مقام إلى آخر غير ثابتين على أمر واحد . وفى شرح صدر المتألّهين، ص ٤٤٤ : «هو من القفيز بمعنى المكيال . والمراد علم الميزان، أى كانا حاذقين فى علم الميزان» . وفى حاشية ميرزا رفيعا : «فقاران» . أى فتّاحان عن المعانى المغلقة ، مستخرجان للغوامض . أنظر : الصحاح ، ج ٣ ، ص ٨٩١ (قفز) ؛ حاشية ميرزا رفيعا ، ص ٥٣٥ ؛ شرح المازندراني ، ج ٥ ، ص ١٢٤؛ الوافى ، ج ٢ ، ص ٣٠؛ مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٧٦ .

٦-٦ . فى «ف» : «وحاذقان».

٧-٧ . «تلوى رجلك»، أى تفتله ، تقول: لويتُ الحبلَ ، أى فتلته. أنظر : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٤٨٥ (لوى).

٨-٨ . فى مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٧٧: «والحاصل أنك كلما قربت من الأرض وخفت الوقوع عليها لويت رجلك \_ كما هو شأن الطير عند إرادة الطيران \_ ثم طرت ولم تقع. والغرض أنك لا تغلب من خصمك قط». وفى حاشية ميرزا رفيعا، ص ٥٣٥ : «ولا يخفى ما فيه من الدلالة على كمال قوته واقتداره فى التكلم الذى كنى بالطيران عنه تشبيها له فى حاله بالطائر الكامل فى قوته على الطيران ، حيث ادعى له ما يندر تحققه فى الطير».

٩-٩ . الإرشاد، ج ٢ ، ص ١٩٤ ، بسنده عن الكليني ، مع اختلاف يسير . وراجع : رجال الكشي ، ص ٢٧٥ ، ح ٤٩٤ الوافى ، ج ٢ ، ص ٢٥ ، ح ٤٨١ ؛ الوسائل، ج ١٦ ، ص ١٩٧ ، ح ٢١٣٣٣ ؛ وج ٢٧ ، ص ٦٧ ، ح ٣٣٢١٧ ، وفيهما من قوله: «فقلت : جعلت فداك إني سمعتك تنهى عن الكلام» إلى قوله: «وذهبوا إلى ما يريدون»؛ البحار ، ج ٤٧ ، ص ١٥٧ ، ح ٢٢١ ، من قوله: «فقال الشامى : يا هذا من أنظر للخلق» إلى قوله: «وإنك وصى الأوصياء».

١/١٧٤

## ٥- الحديث

٤٣٨ / ٥ . عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبَانَ، قَالَ:

أَخْبَرَنِي الْأَعْمَلِيُّ أَنَّ زَيْدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بَعَثَ إِلَيْهِ وَهُوَ مُسْتَخْفٍ، قَالَ: فَأَتَيْتُهُ، فَقَالَ لِي: يَا أَبَا جَعْفَرٍ، مَا تَقُولُ إِذَا طَرَقَكَ طَارِقٌ مِّنَّا؟ أَتَخْرُجُ مَعَهُ؟ قَالَ (١): فَقُلْتُ لَهُ: إِنْ كَانَ أَبَاكَ أَوْ أَخَاكَ، خَرَجْتُ (٢) مَعَهُ، قَالَ: فَقَالَ لِي: فَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَخْرُجَ أَجَاهِدُ (٣) هُوَ لِأَيِّ الْقَوْمِ، فَأَخْرُجُ مَعِي، قَالَ: قُلْتُ: لَا، مَا أَفْعَلُ جُعِلْتُ فِدَاكَ.

قَالَ: فَقَالَ لِي (٤): أَتَرْغَبُ بِنَفْسِكَ عَنِّي (٥)؟ قَالَ: فَقُلْتُ (٦) لَهُ: إِنَّمَا هِيَ نَفْسٌ وَاحِدَةٌ، فَإِنْ كَانَ لِلَّهِ فِي الْأَرْضِ حُجَّةٌ، فَالْمُتَخَلِّفُ عَنْكَ نَاجٍ، وَ الْخَارِجُ مَعَكَ هَالِكٌ، وَإِنْ لَا يَكُنْ (٧) لِلَّهِ حُجَّةٌ فِي الْأَرْضِ (٨)، فَالْمُتَخَلِّفُ عَنْكَ وَ الْخَارِجُ مَعَكَ سَوَاءٌ.

قَالَ: فَقَالَ لِي: يَا أَبَا جَعْفَرٍ، كُنْتُ أَجْلِسُ مَعَ أَبِي عَلِيِّ الْخَوَانِ (٩)، فَيُلْقِمُنِي (١٠)

ص: ٤٢٣

- 
- ١-١ . في «بر»: - «قال».
  - ٢-٢ . في «بر»: «فخرجت».
  - ٣-٣ . في «ج»: «وأجاهد».
  - ٤-٤ . في «ب»: - «لي».
  - ٥-٥ . «أترغب بنفسك عني»، أي أترى لنفسك عليّ فضلاً، أو كرهت نفسك لي وزهدت لي فيها . أنظر: لسان العرب، ج ١، ص ٤٢٣ (رغب)؛ مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٧٨.
  - ٦-٦ . هكذا في «ب، ض، ف، بح، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين والوافي. وفي المطبوع: «قلت».
  - ٧-٧ . هكذا في «ب، ج، ض، بح، بس، بف» وشرح صدر المتألهين والوافي . وفي «بر»: «لم يكن». وفي المطبوع: «لاتكن».
  - ٨-٨ . في «ف، بف»: - «في الأرض». وفي حاشية «ف» وشرح صدر المتألهين والوافي: «في الأرض حجة».
  - ٩-٩ . «الخوان»: ما يوضع عليه الطعام عند الأكل، معرّب. أنظر: الصحاح، ج ٥، ص ٢١١٠؛ النهاية، ج ٢، ص ٨٩ (خون).

۱۰-۱۰. فی «ج، ف»: «یلقمنی». وفی «ض»: «فیلقمنی». والتلقیم والإلقام بمعنی واحد فی اللغة، وهو وضع اللقمة فی فم الغیر، ولكن المازندرانی فی شرحه جعل الأولى متعدیة فقراً ما فی المتن بها، والثانیة لازمة. وانظر: لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۴۶ (لقم).

البُضْعَةُ (۱) السَّمِينَةُ، وَ يُبْرِدُ لِي اللُّقْمَةَ الْحَارَّةَ حَتَّى تَبْرُدَ؛ شَفَقَةً عَلَيَّ وَ لَمْ يُشْفِقْ عَلَيَّ مِنْ حَرِّ النَّارِ إِذْ (۲) أَخْبَرَكَ بِالَّذِينَ وَ لَمْ يُخْبِرْنِي بِهِ؟ فَقُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، مِنْ شَفَقَتِهِ عَلَيْكَ مِنْ حَرِّ النَّارِ لَمْ يُخْبِرْكَ، خَافَ عَلَيْكَ أَنْ لَا تَقْبَلَهُ، فَتَدْخَلَ النَّارَ، وَ أَخْبَرَنِي أَنَا، فَإِنْ قَبِلْتُ نَجُوتُ، وَ إِنْ لَمْ أَقْبَلْ لَمْ يُبَالِ أَنْ أَدْخَلَ النَّارَ.

ثُمَّ قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَنْتُمْ أَفْضَلُ أَمْ الْأَنْبِيَاءُ؟ قَالَ: بَلِ الْأَنْبِيَاءُ (۳)، قُلْتُ: يَقُولُ يَعْقُوبُ لِيُوسُفَ: «يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُوءْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتَكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا» (۴)، لِمَ لَمْ يُخْبِرْهُمْ حَتَّى كَانُوا لَا يَكِيدُونَهُ؟ وَ لَكِنْ كَتَمَهُمْ ذَلِكَ، فَكَذَا أَبُوكَ كَتَمَكَ؛ لِأَنَّهُ خَافَ عَلَيْكَ.

قَالَ: فَقَالَ: أَمَا وَاللَّهِ، لَئِنْ قُلْتَ ذَلِكَ لَقَدْ حَدَّثَنِي صَاحِبُكَ بِالْمَدِينَةِ أَنِّي أُقْتَلُ وَ أُصَلَّبُ بِالْكُنَاسَةِ (۵)، وَ إِنَّ عِنْدَهُ لَصَحِيفَةً (۶) فِيهَا قَتْلِي وَ صَلْبِي، فَحَجَجْتُ (۷)، فَحَدَّثْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَقَالَةِ زَيْدٍ وَ مَا قُلْتُ لَهُ، فَقَالَ لِي (۸): «أَخَذْتَهُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ، وَ عَنِ يَمِينِهِ وَ عَنِ شِمَالِهِ (۹)، وَ مِنْ فَوْقِ رَأْسِهِ وَ مِنْ تَحْتِ قَدَمَيْهِ، وَ لَمْ تَتْرُكْ لَهُ مَسْلَكًَ يَسْلُكُهُ» (۱۰).

ترجمه

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوی]:

احول گوید: زید بن علی بن حسین علیهما السلام زمانی که متواری و پنهان بود مرا خواست، نزدش رفتم، بمن گفت ای ابا جعفر اگر از ما خانواده کسی نزد تو آید (و ترا بیاری طلبد) چه جواب میدهی، با او بجبهه جنگ میروی؟ باو گفتم: اگر پدرت یا برادرت مرا بخواهند میروم، زید گفت من میخواهم

بعجنگ این قوم (بنی امیه) بروم با من بیا، گفتم: نه قربانت گردم. بمن گفت: جان خودت را بر من ترجیح میدهی؟! گفتم من یک نفرم [یک جان بیش ندارم] اگر در روی زمین امامی جز تو باشد، هر کس از تو کناره گیرد نجات یافته و هر کس با تو آید هلاک گشته و اگر برای خدا امامی روی زمین نباشد، کسی که از تو کناره کند با آنکه همراهیت کند برابرست، بمن گفت: ای ابا جعفر من با پدرم سر یکسفره مینشستم، او پاره گوشت چرب را برایم لقمه میکرد و لقمه داغ را برای دلسوزی بمن سرد میکرد، او از گرمی آتش دوزخ بمن دلسوزی نکرده است؟، از روش دینداری بتو خبر داده و بمن خبر نداده است؟! عرض کردم قربانت گردم، چون از آتش دوزخ بتو دلسوزی کرده خبرت نداده است، زیرا میت رسید که تو نپذیری و از آن جهت بدوزخ روی ولی بمن خبر داده که اگر بپذیرم نجات یابم و اگر نپذیرم از دوزخ رفتن من باکی بر او نباشد (زیرا هر چه باشم فرزند او نیستم پس بمن فرمود با بنی امیه بعجنگ ولی بتو نفرمود) سپس باو گفتم: قربانت گردم، شما بهترید یا پیغمبران؟ فرمود: پیغمبران گفتم: یوسف بیعقوب میگوید «داستان خوابت را بیرادانت؟؟؟ گو، مبادا برایت نیرنگی بریزند» او خوابش را نگفت و پنهان داشت که برایش نیرنگی نریزند، همچنین پدر تو مطلب را از تو پنهان کرد زیرا بر تو بیم داشت، زید فرمود: اکنون که چنین گوئی بدان که مولایت در مدینه بمن خبر داد که: من کشته میشوم و در کناسه کوفه بدار روم و خبر داد که کتابی نزد اوست که کشتن و بدار رفتن من در آن نوشته است، احوال گوید من بحج رفتم و گفتگوی خودم را با زید بحضرت صادق (علیه السلام) عرض کردم، فرمود: تو که راه پیش و پس و راست و چپ و زبر و زیر را بر او بستی و نگذاشتی براهی قدم بردارد (هر چه گفت جوابش را دادی).

ترجمه مصطفوی؛ ج ۱، ص ۲۴۵

\*\*\*\*\*

[ترجمه کمره ای]:

۵-احول گزارش داده است که زید بن علی بن الحسین (علیهما السلام) در وقتی که در پنهانی دعوت می کرده او را خواسته، گوید: نزد اورفتم و به من گفتم: ای ابو جعفر، اگر شبانه از طرف ما کسی به دنبال تو آید و تو را به یاری ما بخواند در پاسخ چه گوئی؟ با او به جبهه مبارزه بیرون شوی؟ گفتم: قربانت نه، من این کار را نمی کنم، فرمود: تو جان خود را از من دریغ می کنی و از من روگردانی؟ گفتم: یک جان در تن است، اگر در زمین برای خدا حاجتی باشد، آنکه از تو تخلف کند و آنکه با تو شورش کند هلاک است و اگر خدا در زمین حاجتی نداشته باشد آنکه از تو تخلف کند و آنکه با تو بشورد برابرند، گوید: به من فرمود: ای ابو جعفر، من با پدرم سر یک سفره می نشستیم پاره گوشت چرب را برای من لقمه می کرد و لقمه داغ را برایم خنک می کرد، برای دلسوزی به من و در این صورت از سوختن در دوزخ برای من دلسوزی نمی کرد؟ و تو را از دین و امام خبر می داد و مرا خبر نمی داد؟ به او عرض کردم: قربانت، از اینکه نسبت به دوزخ برای تو دلسوزی کرده به تو خبر نداده، ترسیده نپذیری و به دوزخ روی، به من خبر داده تا اگر بپذیرم ناجی باشم و اگر نپذیرفتم او را از دوزخ رفتن من باکی نباشد، سپس به او عرض کردم: قربانت، شما بهترید یا پیغمبران، فرمود: بلکه پیغمبران، گفتم: یعقوب به یوسف می فرماید: ای پسر جانم خوابت را به برادرانت مگو، مبادا برایت نیرنگی بریزند چرا به آنها خبر نداد؟ تا کیدی در باره او نکنند و بلکه آن را پنهان داشت از آنها، همچنین پدرت امر امامت را از تو پنهان داشت، چون بر تو می ترسید، گوید: فرمود هلا به خدا اگر تو چنین گوئی سرور تو در مدینه به من باز گفته است که من کشته شوم و به دار روم در کناسهو گفته نزد او دفتری است که کشته شدن و به دار رفتن من در آن درج است، من به حج رفتم و گفتار زید را به امام صادق باز گفتم با آنچه در پاسخش گفته بودم، به من فرمود: راه را از پیش و پس و راست و چپ و بالای سر و زیر پا بر او بستی و برای برای او رخنه ای نگذاشتی که از آن به در برود.

ترجمه کمره ای ؛ ج ۲ ، ص ۳۹

\*\*\*\*\*

[ترجمه آیت الهی]:

۵-احول گزارش داده است که زید بن علی بن الحسین علیه السلام وقتی که در پنهانی دعوت می کرده او را خواسته، گوید: نزد او رفتم و به من گفت: ای ابو جعفر، اگر شبانه از طرف ما کسی به دنبال تو آمد و تو را به یاری ما خواند در پاسخ چه گوئی؟

با او به جبهه مبارزه بیرون می شوی؟ گفتم: قربانت نه، من این کار را نمی کنم،

فرمود: تو جان خود را از من دریغ می کنی و از من روگردانی؟ گفتم: یک جان در تن است، اگر در زمین برای خدا حجتی باشد، آنکه از تو تخلف کند و آنکه با تو شورش کند نابود است و اگر خدا در زمین حجتی نداشته باشد آنکه از تو تخلف کند و آنکه با تو بشورد برابرنند، گوید: به من فرمود: ای ابو جعفر، من با پدرم سر یک سفره می نشستیم پاره گوشت چرب را برای من لقمه می گرفت و برای دلسوزی به من لقمه داغ را خنک می کرد ولی برای آتش دوزخ برایم دلسوزی نمی کرد؟

به او عرض کردم قربانت، از اینکه نسبت به دوزخ برای تو دلسوزی کرده به تو خبر نداده، ترسیده نپذیری و به دوزخ روی، به من خبر داده تا اگر بپذیرم ناجی باشم و اگر نپذیرم او را از دوزخ رفتن من باکی نباشد، سپس به او عرض کردم: قربانت، شما بهترید یا پیامبران، فرمود: پیامبران، گفتم: یعقوب به یوسف می فرماید: ای پسر! خوابت را برای برادرانت مگو، مبادا برایت نیرنگی بریزند چرا به آنها خبر نداد؟ تأکیدی درباره او نکنند و بلکه آنها از آنها پنهان داشت همچنین پدرت امر امامت را از تو پنهان داشت، چون بر تو می ترسید، گوید: فرمود: به خدا اگر تو چنین گوئی سرور تو در مدینه به من خبر داد که من کشته می شوم و در کناسه کوفه به دارم می آویزند و گفته نزد او کتابی است که کشته شدن و به دار رفتن من، در آن ثبت است، من به حج رفتم و گفتار زید را به امام صادق باز گفتم با آنچه در پاسخش گفته بودم، به من فرمود: راه را از پیش و پس و راست و چپ و بالای سر و زیر پا بر او بستی و برای او رخنه ای نگذاشتی که از آن خارج شود (هرچه گفته جوابش را داده ای)

توضیح: مرحوم مجلسی می گوید هر چند اخبار درباره زید بسیار و فراوان است بعضی او را مدعی امامت دانسته و او را کافر شمرده اند و بعضی او را مؤمنی مبارز که بخاطر سرنگونی خلافت ناحق

و سپردن آن به دست امام صادق علیه السلام می دانند و امام صادق در باطن طرفدار او بوده و به ظاهر به خاطر تقیه او را نهی می کرده ولی گروهی هم گویند او مردی جهادگر بوده که برای احقاق حق می جنگیده است. زید و فرزندش یحیی از جمله رهبران فداکار خاندان پیامبرند.

ترجمه آیت الهی ؛ ج ۱ ، ص ۴۵۷

\*\*\*\*\*

شرح

\*\*\*\*\*

[شرح صدر الدین شیرازی - ملاصدرا]:

«اخبرنا محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي». ، لم اجد هذا الاسم في كتب الرجال ، «عن عبد الرحمن بن زيد». بن اسلم التنوخي المدني من اصحاب الصادق عليه السلام، «عن ابيه». و الكناسة موضع قريب من كوفة قتل فيه زيد بن علي و و الصحيفة هي الجفر او الجامعة. وقوله: فحججت يحتمل ان يكون من تتمة كلام زيد، و لعله و ان مع من سمع من اخيه او ابن اخيه عليهما السلام ان الصحيفة دلت على قتله و صلبه و علم انهما صادقان فيما يقولانه، الا انه لغاية ميله بالخروج و ما رأى من ظلم الاعداء و جورهم كان يرجو من الله ان يمحو ذلك من الكتاب بالبداء و النسخ لقوله:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

(الرعد-۳۹). و هذا كما روى المتوكل بن هارون عن ابيه يحيى بن زيد حيث قال: اني لقيت يحيى بن زيد بن علي بعد قتل ابيه و هو متوجه الى خراسان، فسألني عن اهله و بنى عمه بالمدينة و اخفى السؤال عن جعفر بن محمد عليه السلام فاخبرته بخبره و خبرهم و و حزنهم على ابيه زيد بن علي.



فقال لى: قد كان عمى محمد بن على اشار الى ابى بترك الخروج و عرفه ان هو خرج بالمدينة و فارق المدينة ما يكون إليه مصير امره، فهل لقيت ابن عمى جعفر بن محمد عليه السلام؟ قلت: نعم، قال: بهم ذكرنى؟ خبرى، قلت: جعلت فداك ما احب ان استقبلك بما سمعته منه؟ فقال: أ بالموت تخوفنى؟ هات ما سمعته، قلت: سمعته يقول: انك تقتل و تصلب كما قتل ابوك و صلب، فتغير وجهه و قال:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

(الرعد-٣٩)، يا متوكل ان الله عز و جل أيد هذا الامر بنا، و جعل لنا العلم و السيف فجمعنا لنا و خص بنو عمنا بالعلم وحده. فقلت: جعلت فداك، انى رأيت الناس الى ابن عمك جعفر اميل منهم أليك و الى ابيك، فقال: ان عمى محمد بن على و ابنه جعفرا عليهما السلام دعوا الناس الى الحياة و نحن دعونا هم الى الموت، فقلت: يا ابن رسول اهم اعلم أم انتم؟ فاطرق الى الارض مليا ثم رفع رأسه فقال: كلنا له علم غير انهم يعلمون كل ما نعلم و لا نعلم كل ما يعلمون. انتهى. و الغرض من نقل هذه الحكاية ان اقدام زيد بالخروج مع ما سمع من اخيه و ابن اخيه عليهما السلام من دلالة الصحيفة على قتله و صلبه مما لا وجه له ظاهرا الا ما ذكرناه كما دلت عليه حكاية يحيى ابنه. ثم لما حدث ابو جعفر الاحول أبا عبد الله عليه السلام بمقالة زيد و مقالته كما جرى بينهما فقال له: اخذته من بين يديه... الى آخره، اشارة الى حسن مكالمته لزيد و احتجاجه عليه بجميع وجوه ما يمكن من الاحتجاج و سد مسالك دعوى الامامة و إرادة الخروج عليه.

شرح أصول الكافى ؛ ج ٢ ، ص ٤١٦

\*\*\*\*\*

[ترجمه مصطفوى]:

: موثق كالصحيح. إن طرقت طارق منا أى دخل عليك بالليل خوفا من الظلمة طارق منا أهل البيت يدعوك إلى معاونته فى رفع شر الظلمة أ تخرج معه لمعاونته؟ وقد يطلق الطارق على مطلق النازل ليلا كان أو نهارا فقلت له: إن كان أباك أو أخاك أى إن كان الطارق أو مرسله إماما مفترض الطاعة كأبيك وأخيك يدعونى إلى الخروج معه خرجت معه. و اعلم أن الأخبار فى حال زيد مختلفة، ففى بعضها ما يدل على أنه ادعى الإمامة فيكون كافرا، و فى كثير منها أنه كان يدعو إلى الرضا من آل محمد وأنه كان غرضه دفع هؤلاء الكفرة ورد الحق إلى أهله، وربما يقال: إنه كان مأذونا عن الصادق عليه السلام باطنا وإن كان ينهاه بحسب الظاهر تقيه و فيه بعد، و قيل: كان جهاده لدفع شرهم عنه و عن أهل البيت عليهم السلام كجهاد المرابطين فى زمن الغيبة لدفع الكفرة، أو كمجاهد المرء عدوه على سبيل الدفع عن نفسه و حرمة و ماله، و إجماله فى القول لئلا تتخلف عنه العامة و تتضرر منه الخاصة، و لعل حملة على أحد هذه الوجوه أولى، فإن الأصل فيهم كونهم مشكورين مغفورين، و قد وردت الأخبار فى النهى عن التعرض لأمثالهم بالدم، و أنهم يوفقون عند الموت للرجوع إلى الحق، و الاعتقاد بإمام العصر أترغب بنفسك عنى أى أترغب عنى و لا تميل إلى بسبب نفسك، و خوفا عليها أن تقتل، أو المعنى أتعذ نفسك أرفع من أن تبايعنى أو ترى لنفسك فضلا فتحافظ عليها ما لم تحافظ على، أو فتظن أنك أعرف بأمر الدين منى و أن ما تراه فى ترك الخروج لدفع شر هؤلاء أولى مما أراه من مجاهدتهم لدفعهم، قال فى النهاية: فيه، إنى لأرغب بك عن الأذان، يقال رغبت بفلان عن هذا الأمر إذا كرهته و زهدت له فيه، و فى القاموس: رغب بنفسه عنه بالكسر: رأى لنفسه عليه فضلا. إنما هى نفس واحدة أى ليس لى نفسان إن أتلفت إحداهما فى معصية الله تداركت بالأخرى طاعة الله، فلا بد لى من أن أنظر لها و لا أضيعها، و قيل: المعنى لست إلا رجلا واحدا ليس لى أتباع فلا ينفعك نصرتى، و يحتمل أن يراد أن الحججة نفس واحدة، و معلوم أن أخاك أو ابن أخيك حجة فكيف تكون أنت حجة، و الأول أظهر. ثم أخذ فى الاستدلال على أنه لا ينبغى أن يخرج معه بقوله: فإن كان لله فى الأرض حجة فالمتخلف عنك ناج لأنك لست بذاك و الخارج معك هالك لأن إمامى منعنى عن الخروج، أو لأن إجابة من ليس بحجة إلى الخروج و الطاعة و الانقياد له مع وجود الحججة هلاك و ضلال و إن لا تكن لله حجة فأجابه غير الحججة و التخلف عنه سواء فى

الدين، وليس شىء منهما مكلفا به وفي الإجابة إلقاء النفس إلى التهلكة، ولا مفسدة في التخلف، فقال له زيد - معرضا عن إبطال حجته مفصلا، مقتصرًا على الإشارة إليه إجمالاً - بأنه لو كان هذا الخروج الذى أريده محظورا لأخبرنى به أبى عليه السلام، وأنه مع كمال شفقتة على لم يكن يخبرك وأمثالك بما يتعلق بالدين، ولا يخبرنى به، أو المراد أنه كيف أخبرك وأمثالك بالإمام ولم يخبرنى به؟ فقال له الأحوال على طريقة الجدل: لعله لم يخبرك لشفقتة عليك مخافة أن لا تقبله، وأخبرنى لعدم الداعى إلى عدم القبول وإن لم أقبل لم يبال أن أدخل النار وإنما قال ذلك تنزلاً، لأنه كيف يتصور عدم علمه بإمامة أخيه فى مدة حياة والده عليه السلام وبعده. وفى النهاية: الخوان بالكسر: الذى يؤكل عليه، معرب، وقال: البضعة بالفتح القطعة من اللحم. قوله: أما والله لئن قلت ذلك الظاهر أن هذا على سبيل الإنكار، وقيل: لما كان بناء كلام الأحوال على ظنه بزيد أنه غير مقر بالإمامة، وغير عارف بإمامه، ولم تكن المصلحة فى إظهار حاله والتصريح ببطلان ظنه ومقالة، أعرض عن التعرض لجوابه، وقال تنبيهاً له على أن مجاهدته ليس لنيل الرئاسة ولا لجهله بالإمامة كما ظنه، بل لأمر آخر والله لئن قلت ذلك وظننت بى ما ظننت فلقد حدثنى صاحبك الذى هو الحجة بالمدينة وأنا أو إليه وأخذ عنه إنى أقتل وأصلب بالكناسة بالضم اسم موضع بالكوفة، والغرض أنه يعلم من قول من لا يشك فى صدقه مصير أمره، وإنما يريد المجاهدة لما يجوز له بمرضاة من الحجة ومشورته. أخذته من بين يديه أى لم تترك له طريق جواب أصلاً، وقيل: ذكر الجهات الست إشارة إلى الست الفقرات التى تكلم بها الأحوال.

ص: ٤٢٤

- 
- ١-١. «البضعة»: القطعة من اللحم. الصحاح، ج ٣، ص ١١٨٦ (بضع).
- ٢-٢. هكذا فى «ب، ج، ض، ف، بر، بس، بف» وشرح صدر المتألهين والوافى. وفى المطبوع: «إذا».
- ٣-٣. فى الوافى: «قال».

٤-٤ . يوسف (١٢) : ٥ .

٥-٥ . «الكناسة»: اسم موضع ومحلة بالكوفة. وفي شرح صدر المتألهين، ص ٤٤٥ : «موضع قريب عن كوفة قتل فيه زيد بن علي». أنظر: شرح المازندراني، ج ٥، ص ١٣٠؛ الوافي، ج ٢، ص ٢٢٤؛ مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٨٠.

٦-٦ . في «ج، ض، بر»: «صحيفة».

٧-٧ . في شرح صدر المتألهين، ص ٤٤٥ : «قوله: فحججت، يحتمل أن يكون من تمة كلام زيد».

٨-٨ . في «ض»: - «لى».

٩-٩ . في «ب، ج، ض، بف» و حاشية «بح»، و شرح صدر المتألهين والوافي: «يساره».

١٠-١٠ . الاحتجاج، ج ٢، ص ٣٧٦، عن علي بن الحكم، عن أبان الوافي، ج ٢، ص ٢٢٣، ح ٦٨٦.

## (٢) باب طبقات الأنبياء و الرسل و الأئمة

### ١- الحديث

٤٣٩ / ١ . مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي يَحْيَى الْوَاسِطِيِّ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ دُرُسْتِ بْنِ أَبِي مَنصُورٍ، عَنْهُ (١)، قَالَ:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْأَنْبِيَاءُ وَ الْمُرْسَلُونَ عَلَى أَرْبَعِ طَبَقَاتٍ: فَنَبِيُّ مُنَبَّأً (٢) فِي ١ / ١٧٥

نَفْسِهِ لَا يَعْدُو غَيْرَهَا؛ وَ نَبِيٌّ يَرَى فِي النَّوْمِ، وَ يَسْمَعُ الصَّوْتِ، وَ لَا يُعَايِنُهُ فِي الْيَقَظَةِ، وَ لَمْ يُبْعَثْ إِلَى أَحَدٍ، وَ عَلَيْهِ إِمَامٌ مِثْلُ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ عَلَى لُوطٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ؛ وَ نَبِيٌّ يَرَى فِي مَنَامِهِ، وَ يَسْمَعُ الصَّوْتِ، وَ يُعَايِنُ الْمَلِكَ وَ قَدْ أُرْسِلَ إِلَى طَائِفَةٍ قَلُّوا أَوْ كَثُرُوا كَيُونُسَ \_ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ \_ لِيُونُسَ: «وَ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ» (٣) قَالَ: يَزِيدُونَ ثَلَاثِينَ أَلْفًا، وَ عَلَيْهِ إِمَامٌ؛ وَ الَّذِي يَرَى فِي نَوْمِهِ (٤)، وَ يَسْمَعُ الصَّوْتِ، وَ يُعَايِنُ فِي الْيَقَظَةِ، وَ هُوَ إِمَامٌ مِثْلُ أُولَى الْعَزْمِ، وَ قَدْ كَانَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَبِيًّا، وَ

لَيْسَ بِإِمَامٍ حَتَّى قَالَ اللَّهُ (٥) : «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي» فَقَالَ (٦) اللَّهُ (٧) : «لَا يَنَالُ عَهْدِي

ص: ٤٢٥

١-١ . الظاهر البدوي من السند، عطف «درست بن أبي منصور عنه» على «هشام بن سالم»، فيروى أبو يحيى الواسطي عن هشام بن سالم تارة بلا واسطة، وأخرى بواسطة درست بن أبي منصور؛ فعليه ضمير «عنه» راجع إلى هشام بن سالم. لكن الخبر رواه الصّفار في بصائر الدرجات، ص ٣٧٣، ح ٢٠، بسنده عن أبي يحيى الواسطي، عن هشام بن سالم و درست بن أبي منصور الواسطي عنهما عليهما السلام. وورد في الاختصاص، ص ٢٢ أيضا، وفيه: «أبي يحيى الواسطي، عن هشام بن سالم و درست بن أبي منصور عنهم عليهم السلام». فعليه، لا يبعد القول بزيادة «قال أبو عبد الله عليه السلام» في السند. وأنه كان زيادة تفسيرية في حاشية بعض النسخ، ثم أدرج في المتن بتخيّل سقوطه منه، فتأمل.

٢-٢ . في شرح صدر المتألّهين، ص ٤٤٦ : «منبأ، أي من الإفعال». وفي شرح المازندراني، ج ٥، ص ١٣٤: «الظاهر أنّ «منبأ» اسم مفعول من أنبأ، أو نبأه، إذا أخبره».

٣-٣ . الصافات (٣٧): ١٤٧.

٤-٤ . في «ف، بح، بس» وحاشية «ج، بف» و شرح صدر المتألّهين والوافي: «منامه».

٥-٥ . في «ب، ج» والوافي: «له»

٦-١ . في «بر»: «قال».

٧-٧ . في «بح، بر»: - «الله». وفي البصائر: «بأنه يكون في ولده كلّهم، قال» بدل «فقال الله».

الظِّ لِمِينِ» (١) مَنْ عَبَدَ صَنَمًا أَوْ وَثَنًا (٢)، لَا يَكُونُ إِمَامًا. (٣)

ترجمه