



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

شرح دعوات اذکافی (۱۶)

مجموعہ رسائل

در شرح دعوات اذکافی

جلد اول

پرکوش

مدنی ایلمانی آسٹریائی - عثمانیہ دینیاتی

جمہوریہ آسٹریائی کی حکومت، فنڈ، سہ ماہی کمیٹی (۱۶)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه رسائل: در شرح احاديثي از كافي

نويسنده:

مهدي سليماني آشتياني

ناشر چاپي:

موسسه علمي فرهنگي دارالحدیث

ناشر ديجيتالي:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۴	مجموعه رسائل: در شرح احادیثی از کافی جلد ۱
۱۴	مشخصات کتاب
۱۵	یادداشت دبیر علمی کنگره
۱۶	یک. الکافی
۱۶	دو. شروع و تعلیقه های الکافی
۱۷	سه. مجموعه آثار تولیدی کنگره
۱۸	چهار. ویژه نامه های مجلات
۱۸	پنج. خبرنامه
۱۸	شش. DVD
۱۸	تقدیر و تشکر
۱۹	آغاز سخن
۲۱	فهرست اجمالی
۲۳	درآمد
۲۳	مشکل الحدیث
۲۳	اشاره
۲۵	کوشش حدیث پژوهان در رفع مشکل
۳۲	رساله هایی در شرح احادیث کافی
۳۳	رساله هایی که در این مجموعه نمی آید
۵۴	قدردانی و سپاس
۵۶	۱- فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب مطبع بن محمود
۵۶	اشاره
۵۸	درآمد
۵۸	اشاره

مؤلف	٥٨
بر کرسی استادی	٦٠
عرفان یزدی	٦٠
رسالة حاضر	٦٢
فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب	٦٦
اشاره	٦٦
تمهید:	٧٨
٢- جواب شبهة الشيخ إبراهيم حسنا على رواية التثليث	١٠٩
اشاره	١٠٩
تبار نیکان	١١١
اشاره	١١١
تولد، تحصیل و هجرت	١١٢
اساتید و مشایخ	١١٢
شاگردان	١١٣
تألیفات و آثار	١١٤
درگذشت	١١٥
رسالة حاضر	١١٥
جواب شبهة الشيخ إبراهيم حسنا	١٢١
اشاره	١٢١
جواب الجواب	١٢٥
٣- رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق	١٣٣
اشاره	١٣٣
رسالة حاضر	١٣٥
رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق	١٣٩
٤- شرح حديث بيضه	١٤٧
اشاره	١٤٧

مؤلف	١٤٩
اشاره	١٤٩
تأليفات و آثار	١٥٠
رسالة حاضر	١٥١
شرح حديث بيضه	١٥٣
٥-شرح مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق	١٧٩
اشاره	١٧٩
مؤلف	١٨١
اشاره	١٨١
آثار و تأليفات	١٨٢
رسالة حاضر	١٨٣
شرح مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق	١٨٧
٦-شرح حديث «تفق الجميع لآتمانع بينهم»	١٩٧
اشاره	١٩٧
درآمد	١٩٩
اشاره	١٩٩
مؤلف	١٩٩
آثار و تأليفات	٢٠٠
درگذشت	٢٠٢
رسالة حاضر	٢٠٢
شرح حديث «تفق الجميع لآتمانع بينهم»	٢٠٥
٧-شرح حديث «خلق الله الأشياء بالمشيئة»	٢١٩
اشاره	٢١٩
درآمد	٢٢١
شرح حديث «خلق الله الأشياء بالمشيئة»	٢٢٥
٨-شرح حديث حدوث الأسماء	٢٣٣

- ۲۳۳ اشاره
- ۲۳۵ درآمد
- ۲۳۵ اشاره
- ۲۳۵ مؤلف
- ۲۳۵ تحصیل
- ۲۳۶ مشایخ روایی و شاگردان
- ۲۳۷ همیشه در سفر
- ۲۳۹ درنگی در آراء احسائی
- ۲۴۱ آثار
- ۲۴۲ رساله حاضر
- ۲۴۶ شرح حدیث حدوث الأسماء
- ۲۵۸ ۹- شرح حدیث حدوث الأسماء
- ۲۵۸ اشاره
- ۲۶۰ مؤلف
- ۲۶۰ اشاره
- ۲۶۱ اساتید و مشایخ
- ۲۶۳ شاگردان
- ۲۶۳ آثار و تألیفات حدیثی
- ۲۶۶ درگذشت
- ۲۶۶ رساله حاضر
- ۲۷۱ شرح حدیث حدوث الأسماء
- ۲۹۱ ۱۰- التحفة العلویة (شرح حدیث حدوث الأسماء)
- ۲۹۱ اشاره
- ۲۹۲ التمهید
- ۲۹۲ اشاره
- ۲۹۴ الشارحون والمفسرون لهذا الحدیث

- ٢٩٥ حول الرسالة الحاضرة
- ٢٩٨ أحوال الحديث من حيث السند
- ٣٠٠ الخاتمة
- ٣٠٣ التحفة العلوية (شرح حديث حدوث الأسماء)
- ٣٣٧ ١١- شرح حديث «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمِينَ...»
- ٣٣٧ اشاره
- ٣٣٩ درآمد
- ٣٤٣ شرح حديث «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمِينَ...»
- ٣٥٧ ١٢- شرح حديث «أمر إبليس أن يسجد لآدم...»
- ٣٥٧ اشاره
- ٣٥٩ درآمد
- ٣٥٩ اشاره
- ٣٦٠ مؤلف
- ٣٦١ هجرت و تحصیل
- ٣٦٢ شاگردان
- ٣٦٣ آثار و تألیفات
- ٣٦٣ آثار حدیثی
- ٣٦٧ رسالۀ حاضر
- ٣٧١ شرح حديث «أمر إبليس أن يسجد لآدم...»
- ٣٧١ اشاره
- ٣٧٢ اراده
- ٣٧٣ كراهت
- ٣٧٣ مشیت
- ٣٧٤ اختيار
- ٤١٩ ١٣- شرح حديث «أنا الله الذي لا إله إلا أنا...»
- ٤١٩ اشاره

مؤلف	۴۲۱
اشاره	۴۲۱
رساله حاضر	۴۲۱
شرح حدیث «أنا الله الذي لا إله إلا أنا. . .»	۴۲۵
۱۴- کوه و کُتَلِ راه علم و عمل (امریه)	۴۴۱
اشاره	۴۴۱
درآمد	۴۴۳
اشاره	۴۴۳
مؤلف	۴۴۳
آثار و تألیفات	۴۴۴
رساله حاضر	۴۴۵
کوه و کُتَلِ راه علم و عمل (امریه)	۴۵۰
اشاره	۴۵۰
مقدمه	۴۵۱
فصل اول: در ذکر مذهب اشاعره	۴۵۵
اشاره	۴۵۵
رشحات	۴۶۰
مصانع	۴۶۶
فصل دوم: در ذکر مذهب صوفیه	۴۷۰
اشاره	۴۷۰
صاعقه	۴۸۰
فصل سیم	۴۸۵
فصل چهارم: در ذکر مذهب معتزله	۴۸۶
فصل پنجم: در بیان مذهب قدریه	۴۹۰
اشاره	۴۹۰
معادن	۴۹۵

۵۰۳	فصل ششم
۵۰۳	اشاره
۵۰۳	سخن اول:
۵۰۴	سخن دوم:
۵۰۴	سخن سیم:
۵۰۵	سخن چهارم:
۵۰۷	سخن پنجم:
۵۱۰	سخن ششم:
۵۱۲	سخن هفتم:
۵۱۵	سخن هشتم:
۵۱۵	اشاره
۵۱۸	تفصیل اول
۵۲۰	تفصیل دوم
۵۲۴	تتمه
۵۲۶	سخن نهم نظر مؤلف
۵۲۶	اشاره
۵۲۶	تقریر اول
۵۲۷	تقریر دوم
۵۲۷	تقریر سیم
۵۲۸	تقریر چهارم
۵۲۸	تقریر پنجم
۵۲۹	تقریر ششم
۵۳۰	اعظم جبال
۵۴۲	کتل
۵۴۸	مأمور
۵۵۲	اصطیاد

۵۵۵	کبریت احمر
۵۵۶	رعد و برق
۵۵۸	صاعقه
۵۵۹	مأمور
۵۶۳	۱۵-شرح حدیث «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع»
۵۶۳	اشاره
۵۶۵	درآمد
۵۶۵	اشاره
۵۶۷	مؤلف
۵۶۸	دامادی مجلسی اول
۵۶۹	آثار و تألیفات
۵۷۴	درگذشت
۵۷۵	بازماندگان
۵۷۷	رساله حاضر
۵۸۳	شرح حدیث «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع»
۵۸۳	اشاره
۵۸۳	فصل اول: معرفت و جهل
۵۹۳	فصل دوم: رضا و غضب
۵۹۵	فصل سوم: خواب و بیداری
۵۹۷	۱۶-شرح حدیث «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة»
۵۹۷	اشاره
۵۹۹	مؤلف
۵۹۹	اشاره
۶۰۳	رساله حاضر
۶۰۷	شرح حدیث «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة»
۶۲۱	فهرست تفصیلی

مجموعه رسائل: در شرح احادیثی از کافی جلد 1

مشخصات کتاب

سرشناسه: سلیمانی آشتیانی، مهدی، 1354 - ، گردآورنده

عنوان قرارداد: الکافی. برگزیده. شرح

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

مشخصات نشر: قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، 1388.

مشخصات ظاهری: 2 ج.

فروست: شروح و حواشی الکافی ؛ 16

پژوهشکده علوم و معارف حدیث؛ 183

مجموعه آثار کنگره بین المللی بزرگداشت ثقه الاسلام کلینی (ره) ؛ 27 ، 28

شابک: دوره 0-407-493-964-978 ؛ 65000 ریال ؛ ج. 1 7-408-493-964-978 ؛ 70000 ریال ؛ ج. 2 -978

: 4-409-493-964

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1388).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: کلینی ، محمد بن یعقوب - 329ق . . الکافی -- نقد و تفسیر

موضوع: احادیث شیعه -- قرن 4ق.

شناسه افزوده: درایتی ، محمدحسین ، 1343 - ، گردآورنده

شناسه افزوده: کلینی ، محمد بن یعقوب - 329ق . . الکافی. برگزیده. شرح

رده بندی کنگره: BP129 / ک8 1388 204225

رده بندی دیویی: 297/212

شماره کتابشناسی ملی: 1852838

یادداشت دبیر علمی کنگره

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

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

اهداف مورد نظر در این بزرگداشت، عبارت اند از:

1. معرفی شخصیت علمی و معنوی ثقة الاسلام کلینی

2. ترویج معارف حدیثی اهل بیت علیهم السلام

3. تحقیق و پژوهش در میراث کلینی

4. شناخت جایگاه و تأثیرگذاری کتاب الکافی.

کمیته علمی کنگره، پس از برگزاری کنگره بزرگداشت ابوالفتح رازی در پاییز 1384، کار برنامه ریزی علمی این کنگره را آغاز کرد و این برنامه ها را در دستور کار قرار داد:

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

2. گشودن افق های تازه پژوهشی در زمینه الکافی

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

4. به دست دادن نسخه تحقیق شده از کتاب الکافی

الف

5. ساماندهی اطلاعات و آثار مکتوب مرتبط با کلینی و الکافی و ارائه آنها در قالب DVD (لوح چند منظوره دیجیتال).

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

یک. نسخه تحقیق شده الکافی

دو. شروح و تعلیقه های الکافی

سه. مجموعه آثار تولیدی کنگره

چهار. ویژه نامه های مجلات

پنج. خبرنامه کنگره

شش. DVD (لوح چند منظوره دیجیتال).

اینک نگاهی مختصر به این عناوین ششگانه می افکنیم:

یک. الکافی

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

دو. شروح و تعلیقه های الکافی

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

1. الشافی فی شرح الکافی، ملا خلیل بن غازی قزوینی (م 1089ق) 2جلد

2. صافی [در شرح کافی]، ملا خلیل بن غازی قزوینی (م 1089ق) 2جلد

3. الحاشیة علی أصول الکافی، ملا محمد امین استرآبادی (م 1036ق) 1جلد

4. الحاشیة علی أصول الکافی، سید احمد علوی عاملی (زنده در 1050ق) 1جلد

5. الحاشیة علی أصول الکافی، سید بدرالدین حسینی عاملی (زنده در 1060ق) 1جلد

6. الكشف الوافی فی شرح أصول الكافی، محمد هادی بن محمد معین الدین آصف شیرازی (م 1081ق) 1 جلد
7. الحاشية على أصول الكافی، میرزا رفیعا (م 1082ق) 1 جلد
8. الهدایا لشیعة أئمة الهدی (شرح أصول الكافی)، شرف الدین محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی (قرن 11ق) 2 جلد
9. الذریعة إلى حافظ الشریعة (شرح أصول الكافی)، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن گیلانی (قرن 11ق) 2 جلد
- 10 و 11. الدر المنظوم، شیخ علی کبیر (م 1104ق) و الحاشية على أصول الكافی، شیخ علی صغیر (قرن 12) 1 جلد
12. تحفة الأولیاء (ترجمة أصول الكافی)، محمد علی بن محمد حسن فاضل نحوی اردکانی (زنده در 1237ق) 4 جلد
13. شرح فروع الكافی، محمد هادی بن محمد صالح مازندرانی (م 1120ق) 5 جلد
14. البضاعة المزجاة (شرح روضة الكافی)، محمد حسین بن قاریاغدی (م 1089ق) 2 جلد
15. شرح روضة الكافی، محمد حسین بن یحیی نوری (زنده در 1127ق) 1 جلد
16. منهج الیقین (شرح وصیت امام صادق علیه السلام به شیعیان)، سید علاء الدین محمد گلستانه (م 1110 ق) 1 جلد
17. الرسائل فی شرح أحادیث الكافی 2 جلد

سه. مجموعه آثار تولیدی کنگره

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

1. حیاة الشیخ الكلینی / ثامر العمیدی 1 جلد
2. توضیح الاسناد / سید محمد جواد شبیری 1 جلد
3. العنونة من صیغ الأداء للحديث الشریف فی الكافی / سید محمدرضا حسینی جلالی 1 جلد
4. کافی پژوهی بر اساس نسخه های خطی / علی صدرایی خویی - سید صادق اشکوری 1 جلد
5. کتابشناسی کلینی و کتاب الكافی / محمد قنبری 1 جلد
6. شناخت نامه کلینی و الكافی / محمد قنبری 4 جلد
7. کافی پژوهی (گزارش پایان نامه های مرتبط با کلینی و الكافی) / سید محمد علی ایازی 1 جلد

8. مجموعه مقالات همایش / گروهی از پژوهشگران 6 جلد

9. مصاحبه ها و میزگردها 1 جلد

چهار. ویژه نامه های مجلات

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

پنج. خبرنامه

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

شش. DVD

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

تقدیر و تشکر

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

مهدی مهریزی

دبیر کمیته علمی

بهار 1387

ص:4

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

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

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

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

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

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

کرده اند و در اطراف آن بسط سخن داده و دُرّها سفته اند و یا پرده از ابهام و کج فهمی نسبت به فقراتی از این روایات برداشته اند.

این تک نگاری ها، حاوی دقایق و نکات پرفائده ای در مباحث فقه و کلام و فلسفه برآمده از ظرائف، مشکلات و ابهام های احادیث کافی است.

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

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

واحد احیاء آثار

پژوهشکده علوم و معارف حدیث

محمد حسین درایتی

ص: 6

مقدمه/مهدي سليمانى آشتيانى 9

1. فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب/مطيع بن محمود 39

تحقيق: محمد حسين درايى

2. جواب شبهة الشيخ ابراهيم حسنا على رواية الثلث/محمد بن حسن حر عاملى 91

جواب الجواب/محمد رحيم بن محمد هروى

تحقيق: محمد حسين درايى

3. رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق/گويا از: مير باقر بن محمد حسيني 115

تحقيق: محمد حسين درايى

4. شرح حديث بيضه/رضى الدين محمد بن حسين خوانسارى 129

تحقيق: على اكبر زمانى نژاد

5. شرح مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق/محمد بن عبد الله بن على بخرانى 161

تحقيق: محمد حسين درايى

6. شرح حديث «اتفق الجميع لاتمانع بينهم»/صدر الدين محمد حسيني قزوینی 179

تحقيق: محمد حسين درايى

7. شرح حديث «خلق الله الأشياء بالمشيئة»/مؤلف ناشناخته 201

تحقيق: محمد حسين درايى

8. شرح حديث حدوث الأسماء/احمد بن زين الدين احساى 215

تحقيق: محمد حسين درايى

9. شرح حدیث حدوث الأسماء/عبدالله سماهیجی بحرانی 239

تحقیق: محمدحسین درایتی

10. التحفة العلویة (شرح حدیث حدوث الأسماء)/مؤلف ناشناخته 269

تحقیق: حمید احمدی جلفایی

11. شرح حدیث «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمِينَ . . .» /مؤلف ناشناخته 315

تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی

12. شرح حدیث «أمر إبليس أن يسجد لآدم . . .» /ابوالقاسم بن حسن گیلانی قمی 335

تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی

13. شرح حدیث «أنا الله الذي لا إله إلا أنا . . .» /محمد مؤمن بن قوام الدین محمد حسینی 397

تحقیق: علی فرّخ

14. كوه و كُنْزِ راه علم و عمل (امریه) /محمد بن محمد صالح روح افزایی دماوندی 419

تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی

15. شرح حدیث «سنة أشياء ليس للعباد فيها صنع» /محمد بن حسن شروانی 537

تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی

16. شرح حدیث «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة» /محمد باقر بن محمد جعفر همدانی 571

تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی

فهرست تفصیلی 595

ص: 8

ثقة الاسلام کلینی قدس سره به سند خود از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که: **إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصَعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا صَدُورٌ مُبِيرَةٌ أَوْ قُلُوبٌ سَلِيمَةٌ أَوْ أَخْلَاقٌ حَسَنَةٌ إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِنْ شَيْعَتِنَا الْمِيثَاقَ كَمَا أَخَذَ عَلَى بَنِي آدَمَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَمَنْ وَفَى لَنَا وَفَى اللَّهُ لَهُ بِالْجَنَّةِ مَنْ أَبْغَضْنَا وَلَمْ يُؤَدِّ إِلَيْنَا حَقَّنَا فِي النَّارِ خَالِدًا مُخَلَّدًا (1).**

شبیبه به همین گفتار را محدثین دیگر نیز نقل کرده اند (2).

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

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

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

یافتن نسخه‌های مختلف و آگاهی از تصحیف و تحریف‌های احتمالی در متن حدیث،

ص: 9

1-1. الکافی، ج 1، ص 401، ح 3. [1]

2-2. أمالی، صدوق، ص 52، ح 6؛ بصائر الدرجات، ص 40-45، باب فی ائمة آل محمد علیهم السلام حدیثهم صعب مستصعب.

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

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

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

این همه در فهم ما از مقصود و مراد گوینده حدیث ایجاد اشکال و نارسایی می کنند (1).

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

الغریب لفظاً هو ما اشتمل متنه علی لفظ غامض بعید عن الفهم لقلّة استعماله فی الشایع من اللغة (2).

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

المشکل هو ما اشتمل علی ألفاظ صعبة لا یعرف مبانیها إلا الماهرون أو مطالب غامضة لا یفهمها إلا العارفون (3).

ص: 10

1-1). ن. ک: روش فهم حدیث، ص 58-209 و 121-262.

2-2). الرواشح السماویة، ص 169؛ [1] مقباس الهدایة، ج 1 ص 231-232؛ نهاية الدراية، ص 162.

3-3). مقباس الهدایة، ج 1، ص 316؛ لب اللباب (میراث حدیث شیعه، دفتر دوم) [2] ص 454.

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

حال اگر از فقرة اول تعریف حدیث مشکل، یعنی «ما اشتمل علی ألفاظ صعبة لا يعرف معانیها إلا الماهرون» که همان غریب لفظی است، بگذریم و حوزه اختصاصی مشکل الحدیث را فقط در جایی بدانیم، که ابهام در مراد و مقصود حدیث وجود دارد، نه متن آن، یعنی همان تکه دوم «مطالب غامضة لا يفهمها إلا الماهرون»، می‌توان گفت غریب لفظی در حوزه متن است و مشکل در حوزه معنا و مقصود.

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

المختلف في صنفه لا في شخصه و ذلك حدیثان متصادمان في ظاهر المعنى، سواء أمكن التوفيق بينهما بتقييد المطلق أو تخصيص العام، أو الحمل على بعض الوجوه التأويل أو كانا على صريح التضادّ الباتّ الموجب طرح أحدهما جملة البتة (1).

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

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

الف. صوری یا واقعی

ب. ابتدایی و یا مستمر

ج. ذاتی یا عرضی (2)

کوشش حدیث پژوهان در رفع مشکل

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

ص: 11

1-1. الرعاية في علم الدراية، ص 124؛ الرواشح السماوية، ص 165؛ [1] نهاية الدراية، ص 167؛ مقباس الهداية، ج 1، ص 267-268.

2-2. ن. ک: اسباب اختلاف الحدیث، ص 15-18.

مسلمانان برای فهم متون، صورت گرفته و آثار مختلفی برای این منظور تدوین شده است (1).

در مختلف الحديث نیز آثاری از ابن قتیبة (د 276ق)، ابن فورک (د 480ق)، شیخ طوسی (د 460ق) و . . وجود دارد. اما در حوزه مشکل الحديث اگر چه نوشته هایی با این عنوان در میان آثار محدثین دیده می شود ولی بیشتر کسانی که دست به تألیف در این حوزه زده اند، نوعی توسعه در معنای حدیث مشکل داده اند و احادیث غریب المتن و حتی گاهی مختلف الحديث را نیز بحث کرده اند. شاهد این مطلب نوع عمل کرد، طحاوی از دی مصری (د 321ق) در مشکل الآثار است.

ابو جعفر احمد بن خالد برقی (د 274 یا 280ق) در علل الحديث، معانی الحديث و التحریف و تفسیر الحديث، (2) ابوبکر محمد بن الحسن معروف به ابن درید (د 321ق) در المجتبی (3)، ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی (د 329ق) در جامع الکافی، ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه، شیخ صدوق (د 381ق) در معانی الأخبار، غریب حدیث النبی و أمير المؤمنین علیهما السلام (4) و کتاب من لا یحضره الفقیه، شیخ مفید (د 413ق) در رساله های پراکنده خود در شرح احادیث، سید رضی (د 406ق) در مجازات الآثار النبویة، (5) سید مرتضی (د 436ق) در غرر الفوائد و درر القلائد (6)، شیخ طوسی (د 460ق) در الإستبصار فی ما اختلف من الأخبار و دیگرانی از این بزرگان را می توان از دانشمندان شیعه به شمار آورد که با آثار سترگ خود به مباحث مربوط به مشکل الحديث اهتمام نموده اند و روایات زیادی را از پرده ابهام و موضع ایراد خارج ساخته اند.

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

ص: 12

1-1) . ن. ک: غریب الحديث فی بحار الأنوار، ص 16-20.

2-2) . رجال النجاشی، ص 76، رقم 182.

3-3) . كشف الحجب و الأستار، ص 487. [1]

4-4) . رجال النجاشی، ص 391، رقم 1049.

5-5) . الذریعة، ج 19، ص 351. [2]

6-6) . الذریعة، ج 16، ص 42. [3]

در قرون متأخر و در دوران شکوفایی علوم حدیث نیز کتاب های زیادی در این رابطه تدوین شد. از این دست آثار، می توان به روضة المتقین فی شرح اخبار الأئمة المعصومین علیهم السلام، از مجلسی اول (د 1070 ق) (1)، مجمع البحرين ومطلع النیرین، از فخر الدین طریحی نجفی (د 1087 ق) (2)، الوافی، از ملا محسن فیض کاشانی (د 1091 ق) (3)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول صلی الله علیه و آله، از علامه مجلسی (د 1110 ق) (4) و بحار الأنوار از همو و همه آثاری که در شرح کتب حدیث نوشته شده و به خصوص شروح متعدد الکافی مانند آثار ملا صدرا (د 1050 ق) و ملا صالح مازندرانی (د 1086 ق) و دیگران، همه و همه مشحون از بحث در اطراف احادیث مشکل و حاوی بهترین و دقیق ترین نوآوری های محدثان و حدیث پژوهان بزرگ شیعه در موشکافی از دقایق اخبار و روایات است.

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

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

1. جوابات المسائل العکبریة، شیخ مفید (د 413 ق) (5).
2. غرر الفوائد ودرر القلائد، علی بن حسین شریف مرتضی (د 436 ق) (6).
3. جواهر الأسرار، نورالدین حمزة بن عبدالملک بیهقی طوسی (د 866 ق) (7).

ص: 13

-
- 1-1 . الذریعة، ج 11، ص 302. [1]
 - 2-2 . الذریعة، ج 20، ص 22. [2]
 - 3-3 . الذریعة، ج 6، ص 299. [3]
 - 4-4 . کتابشناسی مجلسی، ص 285.
 - 5-5 . الذریعة، ج 5، ص 228.
 - 6-6 . الذریعة، ج 16، ص 42.
 - 7-7 . الذریعة، ج 5، ص 260-261.

4. السبع الشداد، محمّدباقر حسيني استرآبادي، ميرداماد (د 1040 ق) (1)
5. حواشي على الأحاديث المشكّلة، سيد بدر الدين بن احمد حسيني عاملي انصاري (قرن 11 ق) (2)
6. حواشي كثيرة على الأحاديث المشكّلة، سيد بدر الدين بن احمد حسيني (قرن 11 ق) (3)
7. الفوائد الطوسية، محمد بن حسن عاملي، شيخ حر (د 1104 ق) (4)
8. الأربعون حديثاً، علامه محمد باقر مجلسي (د 1110 ق) (5)
9. الفوائد النجفية، سليمان بن عبدالله ماحوزي بحراني (د 1121 ق) (6)
10. رسالة في حل بعض الأحاديث المشكّلة، سيد نور الدين بن نعمت الله جزايري (د 1158 ق) (7)
11. شرح الأحاديث المستصعبة، محمد سعيد بن محمد صالح مازندراني بارفروشي (قرن 12 ق) (8)
12. مشرق السعدين، مولي محمد مؤمن بن محمد قاسم جزايري شيرازي (قرن 12 ق) (9)
13. فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب (الكافي)، مطيع بن محمود (قرن 12 ق) (10)
14. مجمع البحرين، مولي محمد مؤمن جزايري شيرازي (قرن 12 ق) (11)
15. وسيلة الغريب، مولي محمد مؤمن بن محمد قاسم جزايري شيرازي (قرن 12 ق) (12)

ص: 14

-
- 1-1 . الذريعة، ج 12؛ مشار عربي، ص 514.
 - 2-2 . أمل الآمل، ج 1، ص 42. [1]
 - 3-3 . أمل الآمل، ج 1، ص 42. [2]
 - 4-4 . الذريعة، ج 16، ص 347-348. [3]
 - 5-5 . الذريعة، ج 1، ص 412؛ [4] كشف الحجب و الأستار، ص 36.
 - 6-6 . الذريعة، ج 16، ص 361. [5]
 - 7-7 . أعيان الشيعة، ج 10، ص 228؛ [6] كشف الحجب و الأستار، ص 36. [7]
 - 8-8 . الذريعة، ج 13، ص 65. [8]
 - 9-9 . الذريعة، ج 21، ص 49-50. [9]
 - 10-10 . فهرست وزيري، ج 2، ص 751، ش 912.
 - 11-11 . الذريعة، ج 20، ص 23. [10]
 - 12-12 . الذريعة، ج 25، ص 80. [11]

16. مشکلات العلوم، مولی مهدی ابن ابی ذر نراقی (د 1209 ق) (1)
17. مفاتیح الأنوار فی حل مشکلات الأخبار، میرزا محمد بن عبد النبی اخباری نیشابوری (د 1232 ق) (2)
18. کوثر الأسرار فی شرح مشکلات الأخبار، محمد بن عبد النبی اخباری نیشابوری (د 1232 ق) (3)
19. بیشتر آثار شیخ احمد احسائی (د 1241 ق) (4)
20. مصابیح الأنوار فی حل مشکلات الأخبار، سید عبدالله شبر حسینی کاظمی (د 1242 ق) (5)
21. غرائب الأخبار ونوادر الآثار، سید عبدالله بن محمد رضا شبر حسینی کاظمی (د 1242 ق) (6)
22. البدر الباهر، آقا محمد علی هزار جریبی غروی اصفهانی (د 1245 ق) (7).
23. مرشد الخواص، محمد بن حسن مشهدی طوسی (د 1257 ق) (8)
24. شرح الأحادیث المشکله وبعض الآیات، مولی محمد مشهدی (د 1257 ق) (9)
25. بسیاری از آثار سید کاظم رشتی (د 1259 ق) (10)
26. الفوائد الحسينية فی شرح الأحادیث المشکله، حسین بن عباس خاقانی نجفی (حدود 1275 ق) (11)

ص: 15

1-1. الذریعة، ج 21، ص 66. [1]

2-2. الذریعة، ج 21، ص 318. [2]

3-3. موسوعة طبقات الفقهاء، ج 13، ص 481. [3]

4-4. ن. ک: «احسائی، شیخ احمد»، زین العابدین ابراهیمی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ فهرست کتب مشایخ عظام.

5-5. مصابیح الأنوار فی حل مشکلات الأخبار، تحقیق: السید علی، قم: مطبعة الزهراء علیها السلام؛ الذریعة، ج 21، ص 85. [4]

6-6. التراث العربی، ج 4، ص 123؛ فهرست نسخه های خطی خاندان میبدی-کرمانشاه، ص 39.

7-7. الذریعة، ج 3، ص 67. [5]

8-8. اعیان الشیعة، ج 9، ص 172. [6]

9-9. الذریعة، ج 13، ص 66. [7]

10-10. ن. ک: فهرست کتب مشایخ عظام.

11-11. الذریعة، ج 16، ص 70؛ [8] موسوعة طبقات الفقهاء، ج 13، ص 220. [9]

27. بسیاری از آثار محمد کریم خان بن ابراهیم کرمانی (د 1288 ق) (1)
28. نور الأنوار، ملا محمد علی شاهرودی (د 1293 ق) (2)
29. شرح احادیث مشکله، نجف قلی انجدانی (قرن 13 ق) (3)
30. برهان الهدایة، شیخ محمد حسن بن عبداللّٰه (قرن 13 ق) (4)
31. مرشد الخواص، شیخ مولی محمد میامه ای (قرن 13 ق) (5)
32. مطالع الأنوار فی مشکلات الأخبار، سید محمد مهدی حسینی حلی قزوینی (د 1301 ق) (6)
33. کنز الألغاز، میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (د 1302 ق) (7)
34. مشکلات العلوم، میرزا محمد بن سلیمانی تنکابنی (د 1302 ق) (8)
35. عبارات المعضلات وتواتر المشکلات، احمد بن حسن یزدی مشهدی (حدود 1310 ق) (9)
36. أنیس الأخیار فی شرح مشکلات الأخبار، محمد حسین بن محمد علی حسینی مرعشی شهرستانی (د 1315 ق) (10)
- به گفته مؤلف، این کتاب خلاصه فارسی از جلس الأبرار او در همین موضوع است.
37. الأحادیث المشکلة، میرزا محمد بن علی اصغر حسینی حسینی طباطبایی تبریزی (د 1326 ق) (11).
38. مجمع السعادة، سلطان محمد گنابادی، سلطان علی شاه (د 1327 ق) (12)

ص: 16

-
- 1-1. ن. ک: فهرست کتب مشایخ عظام.
- 2-2. الذریعة، ج 26، ص 99.
- 3-3. فهرست مجلس، ج 10، ص 837، ش 3254.
- 4-4. الذریعة، ج 26، ص 99.
- 5-5. الذریعة، ج 20، ص 306. [1]
- 6-6. هدیة العارفين، ج 2، ص 485؛ [2] الذریعة، ج 21، ص 33، [3] با عنوان مشارق الأنوار؛ الذریعة، ج 21، ص 152. [4]
- 7-7. الذریعة، ج 18، ص 148. [5]
- 8-8. الذریعة، ج 21، ص 67. [6]
- 9-9. فهرست آستان قدس، ج 14، ص 347، ش 7153.
- 10-10. الذریعة، ج 8، ص 55؛ [7] مصفی المقال، ص 156؛ كشف الحجب و الأستار، ص 71. [8]

11-11). أعيان الشيعة، ج 10، ص 9. [9]

12-12). الذريعة، ج 20، ص 31. [10]

39. أنوار المعرفة، شیخ اسماعیل بن مولی محمد علی محلاتی نجفی (د 1343 ق) (1)

40. شرح الأحادیث المشکلة، سید عبدالباقی موسوی شیرازی (د 1354 ق) (2)

41. رشحات الأسرار، شیخ اسدالله بن محمود جرفارقانی ملقب به ایزد گشتسب (قرن 14 ق) (3)

42. المشکات فی شرح الأحادیث المشکلة وبعض الآیات، مؤلف ناشناخته (4)

43. تأویل الأحادیث، مؤلف ناشناخته (5)

44. شرح الاحادیث المشکلة، مؤلف ناشناخته (6)

رساله هایی در شرح احادیث کافی

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

ص: 17

1-1. الذریعة، ج 2، ص 444. [1]

2-2. اعیان الشیعة، ج 7، ص 432. [2]

3-3. الذریعة، ج 11، ص 234. [3]

4-4. الذریعة، ج 21، ص 52. [4]

5-5. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله گلپایگانی، مخطوط، ش 151/10/1841.

6-6. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 32، ص 894، ش 12963، رساله چهاردهم مجموعه.

رساله‌هایی که در این مجموعه نمی‌آید

رساله‌های متعدد دیگری- غیر از آنچه در این مجموعه تقدیم دوست‌داران می‌شود- در اطراف احادیث کافی شریف سمت نگارش یافته‌اند ولی به علت‌های مختلف تاکنون موفق به تصحیح، تحقیق و تقدیم آنها نشدیم. برخی از این دلایل عبارت‌اند از:

الف. مهم‌ترین و رایج‌ترین علت‌کنندی سیر تصحیح در کشور ما، سخت و صعب بودن مراحل تهیه تصویر دست‌نوشته‌ها از کتابخانه‌های دارنده آنهاست. معمول‌کسانی که با مباحث نسخه‌پژوهی سروکار دارند خاطره‌های زیادی از سفر به کتابخانه‌های ممالک دیگر دارند و یا مثل بنده شنیده‌اند که چگونه افراد ظرف چند ساعت و یا چند روز، موفق به تهیه تصویر نسخه‌های خطی مورد علاقه خود شده‌اند. مجلدات فهرست‌های عکسی منتشر شده در کشور، که حاوی فهرست‌نامه بسیاری از تصاویر نسخه‌های خارج از کشور است، دلیل این مدعاست.

سوگمندان هنوز در میهن اسلامی ما به عنوان سرزمین علم و فرهنگ، دسترسی به تصاویر نسخه‌های خطی به دشواری و سختی حاصل می‌شود و چه بسیار که اصلاً ممکن نمی‌شود.

حقیر برای تهیه تصویر چند نسخه با یک کتابخانه فخریه که از سرمایه این کشور فراهم آمده و اداره می‌شود، نزدیک به یک سال نامه‌نگاری و تماس داشتم و عاقبت مراد حاصل نشد و دوستان از این خاطره‌های شیرین! بسیار دارند.

تعداد زیادی از رساله‌هایی که موفق به تصحیح آن نشدیم، سوگنامه‌ای چنین دارند.

ب. اندارس و فرسودگی زیاد و بد خط بودن برخی نسخه‌ها باعث ناخوانا بودن و افتادگی مکرر متن می‌شود.

ج. افتادگی آغاز و انجام رساله‌ها و ناچیز بودن حجم باقی‌مانده علت دیگر صرف نظر کردن از برخی عناوین شد.

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

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

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

1. شرح حدیث «... عن الفتح بن یزید الجرجانی عن ابي الحسن عليه السلام قال: سمعته يقول عليه السلام: وهو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الاحد الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، لو كان كما يقول المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشئ من المنشأ لكنه المنشئ، فرق بين من جسمه وصوره وأنشأه إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبهه هو شيئاً...» (1).

شارح: نویسنده ناشناخته

آغاز: قوله عليه السلام، ثبتك الله، إنما التشبيه في المعاني فأما في الأسماء فهي واحدة دالة الى المسمى.

نسخه: تهران، دانشگاه تهران: 874، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، کامل، رساله ششم مجموعه، «170-171 پ»، 2 برگ [فهرست دانشگاه تهران: 5/1374 و 3/134].

2. شرح حدیث «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْمَيِّتِ يَبْلَى جَسَدُهُ قَالَ: نَعَمْ حَتَّى لَا يَبْقَى لَهُ لَحْمٌ وَلَا عَظْمٌ إِلَّا طِينَتُهُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا فَإِنَّهَا لَا تُبْلَى تَبْقَى فِي الْقَبْرِ

ص: 19

مُسْتَدِيرَةٌ حَتَّى يُخْلَقَ مِنْهَا كَمَا خُلِقَ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (1).

شارح: ملا احمد نراقی (د 1244 ق)

نسخه: خوانسار، فاضل خوانساری: 152، نسخ، سید ابو القاسم موسوی اصفهانی، 1323 ق، رساله نهم مجموعه، «62 پ-66 ر»، 5، برگ [فهرست کتاب خانه فاضل خوانساری: 1/113].

3. شرحی دیگر بر این حدیث.

شارح: احمد بن زین الدین احسائی (د 1241 ق)

نسخه: خوانسار، فاضل خوانساری، 231، رساله دوم مجموعه [فهرست کتاب خانه فاضل خوانساری: 1/189].

4. شرح حدیث «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: بِمَ يُعْرَفُ النَّاجِي؟ قَالَ: «مَنْ كَانَ فِعْلُهُ لِقَوْلِهِ مُوَافِقًا...» (2).

شارح: محمدباقر بن محمد اکمل، وحید بهبهانی (د 1206 ق) (3)

5. شرح حدیث «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا يَرَوِي النَّاسُ أَنَّ الصَّلَاةَ فِي جَمَاعَةٍ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاةِ الرَّجُلِ وَحْدَهُ بِخَمْسٍ وَعِشْرِينَ صَلَاةً فَقَالَ صَدَقُوا فَقُلْتُ الرَّجُلَانِ يَكُونَانِ جَمَاعَةً فَقَالَ نَعَمْ وَيَقُومُ الرَّجُلُ عَنْ يَمِينِ الْإِمَامِ» (4).

شارح: محمد بن احمد بحرانی (قرن 13 ق) (5)

6. شرح حدیث «... عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا لَا تُدْرِكُ إِلَّا بِأَمْرَيْنِ بِالْحَوَاسِّ وَالْقَلْبِ وَالْحَوَاسُّ إِذْرَاكُهَا عَلَى ثَلَاثَةِ مَعَانٍ إِذْرَاكًا بِالْمَدَاخِلَةِ إِذْرَاكًا بِالْمُمَاسَّةِ...» (6).

شارح: محمد شفیع حسینی (قرن 11 ق)

نسخه: تهران، کتابخانه ملک: 5708، محمد شفیع حسینی، 1115 ق، 35 برگ [فهرست ملک: 1/314].

ص: 20

1-1. الكافي، ج 3، ص 251، ح 7. [1]

2-2. الكافي، ج 1، ص 45، ح 5. [2]

3-3. الذريعة، ج 13، ص 193.

4-4. الكافي، ج 3، ص 371، ح 1. [3]

5-5. الذريعة، ج 13، ص 199.

6-6. الكافي، ج 1، ص 99-100، ح 12. [4]

7. شرح حدیث «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمًا بِالْحُرُوفِ غَيْرِ مُصَوِّتٍ وَبِاللَّفْظِ غَيْرِ مُنْطَقٍ وَبِالسُّخْصِ غَيْرِ مُجَسَّدٍ وَبِالتَّشْبِيهِ غَيْرِ مَوْصُوفٍ وَبِاللُّونِ غَيْرِ مَصْبُوغٍ...» (1).

شارح: محمد بن عبدالنبی نیشابوری (د 1232 ق)

نسخه: تهران، دانشگاه تهران: 922، آغاز: برابر نمونه، نستعلیق، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله هشتم مجموعه [فهرست دانشگاه تهران: 5/1677].

8. شرح حدیث «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ» (2).

شارح: محمد هاشم ذهبی شیرازی (د 1299 ق)

نسخه: تهران، ملک: 5690، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، ضمن دیوان درویش، رساله سوم مجموعه، «147-149 پ» 3 برگ [فهرست ملک: 8/467].

9. شرح حدیث «... عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ قَالَ الْحَنِيفِيَّةُ مِنَ الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ... قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَالِقُهُ كَذَلِكَ قَوْلُهُ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (3).

شارح: محمد هادی بن محمد نقی حسینی (قرن 13 ق)

نسخه: تهران، کتابخانه کاخ گلستان: 1956، محمد هادی حسینی، 1259 ق [فهرست کاخ گلستان، ادبی و عرفانی، ص 576].

10. شرح چهارده حدیث از کتاب التوحید اصول الکافی (4).

شارح: نویسنده ناشناخته

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

ص: 21

1-1. الکافی، ج 1، ص 112، ح 1. [1]

2-2. الکافی، ج 1، ص 107، ح 4. [2]

3-3. الکافی، ج 2، ص 12، ح 4. [3]

4-4. الکافی، ج 1، کتاب التوحید، ص 72-165.

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

آغاز: حدیث اول: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الروح التي في آدم.

نسخه: تهران، ملی تهران: 2234/ف، نسخ، بدون نام کاتب، قرن 12 ق، رساله یازدهم مجموعه، «ص 201-227» 14 برگ [فهرست ملی تهران: 5/354].

11. شرح حدیث «... إن الله عزوجل لما أراد أن يخلق آدم عليه السلام...» (1).

شارح: احمد بن زین الدین احسائی، شیخ (د 1241 ق)

آغاز: قال شيخنا الأحسائي رحمه الله في تأويل حدیث مروی عن أبي عبد الله عليه السلام: إن الله عزّ وجلّ لما أراد أن يخلق آدم بعث. . أقول يريد بأول ساعة من يوم الجمعة.

نسخه ها:

1. مشهد، آستان قدس رضوی: اهدایی رهبری 1032، بدون نام کاتب، 1267 ق، رساله سوم مجموعه [فهرست اهدایی رهبری: 327].

2. سمنان، مدرسه صادقیه: 6، آغاز: برابر نمونه، نستعلیق، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله هفتم مجموعه، «172 پ»، 1 برگ [مجله آینه پژوهش: 53/120].

12. شرح حدیث «من عرف الله وعظمه منع فاه من الكلام وبطنه من الطعام وعنى نفسه بالصيام والقيام. قالوا: بآبائنا وأمهاتنا يا رسول الله، هؤلاء أولياء الله! قال: إن أولياء الله سكتوا فكان سكوتهم فكرا وتكلموا فكان كلامهم ذكراً ونظروا فكان نظرهم عبرة ونطقوا فكان نطقهم حكمة...» (2).

شارح گویا: زین العابدین گلپایگانی (د 1289 ق)

آغاز: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء... روى الشيخ الصدوق ثقة الاسلام والمسلمين عن الإمام جعفر بن محمد الصادق... قال: قال رسول

ص: 22

1-1. الكافي، ج 2، ص 5، ح 7. [1]

2-2. الكافي، ج 2، ص 237، ح 25. [2]

اللّٰه صلی اللّٰه علیہ و آلہ: من عرف اللّٰه و عظمہ منع فاه من الكلام.

نسخه: قم، گلپایگانی: 42/34/6672، آغاز: برابر نمونه، نستعلیق، محمد حسین آقا زاده، 1315 ق، با حواشی «منه ره»، رساله دوم مجموعه، 18 سطر [فهرست کتابخانه آیه اللّٰه گلپایگانی (مخطوط)].

13. شرح حدیث «إن المهر ما تراضيا عليه الناس» (1).

شارح: محمد بن محمد بن نعمان بغدادی (شیخ مفید) (د 413 ق)

آغاز: ذكرت إعجابك أيها الأخ الفاضل بجواب ذلك الشيخ الفاضل.

نسخه: قم، مرعشی: 255، نسخ، عبد الحمید بن محمد مقیم خطیب عبد العظیمی، 17 ربیع الثانی 1056 ق، رساله اول مجموعه، «2پ-7»، 6 برگ [فهرست کتابخانه آیه اللّٰه مرعشی نجفی: 1/281].

14. شرح حدیث «خير الصفوف في الصلاة المقدم» (2).

شارح: نویسنده ناشناخته

آغاز: قال صلی اللّٰه علیہ و آلہ: خير الصفوف في الصلاة المقدم و خير الصفوف للنساء.

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی: 3150، نسخ، شمس الدین گیلانی، قرن 13 ق، رساله سوم مجموعه، «صفحة 120»، 1 برگ [فهرست مجلس: 10/730].

15. شرح حدیث «فرجه» (3).

شارح: خلیل بن محمد زمان قزوینی (قرن 12 ق)

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

«كان من قول أبي عبد الله عليه السلام: لا يخلو قولك: إنهما اثنان من أن يكونا قديمين قويين أو يكونا ضعيفين أو يكون أحدهما قوياً و الآخر ضعيفاً، فإن كانا قويين

ص: 23

1-1. الكافي، ج 5، ص 378، ح 1. [1]

2-2. الكافي، ج 3، ص 176، ح 3. [2]

3-3. الكافي، ج 1، ص 80، ح 5. [3]

فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه و يتفرد بالتدبير و إن زعمت أن أحدهما قوى و الآخر ضعيف ثبت أنه واحد كما نقول، للعجز الظاهر فى الثانى، فإن قلت: إنهما اثنان، لم يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة أو مفترقين من كل جهة فلما رأينا الخلق منتظماً، و الفلك جارياً، و التدبير واحداً و الليل و النهار و الشمس و القمر دل صحة الأمر و التدبير و ائتلاف الأمر على أن المدبر واحد. ثم يلزمك إن ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما فيلزمك ثلاثة. . . الحديث» .

این شرح به صورت فلسفی برگزار شده و در سال 1137 ق به پایان رسیده است (1).

آغاز: الله أحمد على ما فرج لى فى حل حديث الفرجة بعد ما مضى على عدم انحلاله قرب ألف سنين.

نسخه ها:

1. تهران، دانشگاه تهران: میکروفيلم 2986، شيخ آقا بزرگ محمد محسن تهرانى، 1365 ق، از روى نسخه مورخ 1197 تحرير شده، رساله اول مجموعه، «3-12ر»، 10 برگ [فهرست میکروفيلم هاى دانشگاه تهران: 1/750].

2. قم، مرعشى: 10212، آغاز: برابر نمونه، نسخ و نستعليق، بدون نام کاتب، بدون تاريخ کتابت، در فهرست به قاضى محمد سعيد بن محمد مفيد قمى نسبت داده شده است، رساله دوم مجموعه، «11-19رپ»، 8 برگ [فهرست کتابخانه آية الله مرعشى نجفى: 26/177].

3. تهران، مجلس شورای اسلامى: 1862، آغاز: برابر نمونه، بدون نام کاتب، بدون تاريخ کتابت، رساله چهارم مجموعه، «113-156»، 44 برگ [فهرست مجلس: 9/535].

4. تهران، مجلس شورای اسلامى: 1866، بدون نام کاتب، بدون تاريخ کتابت،

ص: 24

رسالة هشتم مجموعه، «ص72-90»، 9 برگ [فهرست مجلس: 9/543].

16. شرح دیگری بر این حدیث (حیث الفلجة فی شرح حدیث الفرجة).

شارح: سید کاظم بن قاسم رشتی (د 1259 ق) (1).

17. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: نویسنده ناشناخته

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

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

نسخه: یزد، کتابخانه سربزیدی، 42، نسخ، احمد بن مهدی یزدی، 1204، رساله دوم مجموعه [فهرست سربزیدی، ص 41].

18. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: اسماعیل بن محمد باقر خاتون آبادی (د 1116 ق)

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

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی: 3453، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله پنجم مجموعه [فهرست مجلس: 10/1327 و 1330].

19. شرح حدیث «لو علم أبوذر ما فی قلب سلمان لقتله» (2).

شارح: نویسنده ناشناخته

نسخه: تهران، ملک: 1597، نسخ، بدون نام کاتب، قرن 12 ق، رساله سوم مجموعه [فهرست ملک: 5/302].

20. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: اسماعیل بن محمد حسین خواجوی اصفهانی مازندرانی (د 1173 ق)

نسخه: ضمن شرح الاحادیث (3).

1-1) . الذريعة، ج 6، ص 248.

2-2) . الكافي، ج 1، ص 401، ح 4. [1]

3-3) . ن. ك: فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج 4، ص 178. [2]

21. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: احمد بن زین الدین احسایی (د 1241 ق)

نسخه: ضمن شرح الاحادیث (1).

22. شرح حدیث «ما بین حوضی و منبری روضه من ریاض الجنة» (2).

شارح: حکیم شرف الدین جووندی (؟)

آغاز: رب أنعمت فزد و لا تنقص نقل عن خاتم الأنبياء و إمام الأنبياء محمد العربي الأبطحي.

نسخه: مشهد، آستان قدس رضوی: 7064، نسخ، بدون نام کاتب، قرن 8 ق [فهرست آستان قدس: 5/180].

23. شرح حدیث «ملعون ملعون ملعون من کمه أعمى ملعون ملعون من عبد الدينار والدرهم، ملعون ملعون من نكح بهيمة» (3).

شارح: نویسنده ناشناخته

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

نسخه ها:

1. تهران، دانشگاه تهران: 7008، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله نهم مجموعه، «21-پ-22»، 2 برگ [فهرست دانشگاه تهران: 16/426].

2. تهران، دانشگاه تهران: 7191، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله هفتم مجموعه [فهرست دانشگاه تهران: 16/480].

3. قم، مدرسه فیضیه: 1665، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله دهم مجموعه [فهرست مدرسه فیضیه: 2/113].

24. شرحی دیگر بر این حدیث.

شارح: محمد بن حسن شروانی، مدقق (د 1099 ق)

نسخه: تهران، دانشگاه تهران: میکروفیلم 2489، بدون نام کاتب، بدون تاریخ

ص: 26

1-1. ن. ک: فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج 4، ص 177. [1]

2-2. الکافی، ج 4، ص 553، ح 3. [2]

3-3. الکافی، ج 2، ص 270، ح 9. [3]

کتابت، رساله هفتم مجموعه، عکس از کتابخانه علی علمی، یزد [فهرست میکروفیلم های دانشگاه تهران: 1/702].

25. شرح حدیث «من أخرجه الله عن ذل المعاصی إلى عز التقوی أغناه الله بلا مال و أعزه بلا عشیره و آنسه من غیر بشر.» (1).

شارح: سید احمد شبیری زنجانی، سید (د 1393 ق)

نسخه: قم، سید احمد زنجانی: بدون شماره، بدون نام کاتب، 4 شعبان 1360 ق، «ص 31-37»، 4 برگ [آشنایی با چند نسخه خطی: 176].

26. شرح حدیث «من حفظ علی امتی أربعین حدیثاً بعثه الله یوم القیامة عالماً فقیهاً» (2).

شارح: نویسنده ناشناخته

آغاز: بعد حمد الله و الصلاة. . . إذ قد هدانی قائد التوفیق الربانی إلى التشریف بإدراک ملاحظه.

نسخه: قزوین، مدرسه امام صادق علیه السلام: 312، نستعلیق، بدون نام کاتب، 1273 ق، به نقل از خط ملا حسین کاشفی، رساله دهم مجموعه [میراث اسلامی ایران: 10/651؛ فهرست مدرسه امام صادق علیه السلام: 1/314].

27. شرح حدیث «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة» (3).

شارح: محمد بن ابراهیم بن یحیی قوامی شیرازی (ملا صدرا) (د 1050 ق)

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

آغاز: و اعلم أن الأعیان و المهیات متنوعه.

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی: 1842، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله هفتم مجموعه، «ص 76»، 1 برگ [فهرست مجلس: 9/513].

ص: 27

1-1. الکافی، ج 2، ص 76، ح 8. [1]

2-2. الکافی، ج 1، ص 49، ح 7. [2]

3-3. الکافی، ج 8، ص 177، ح 197. [3]

سمعه الذی یسمع به. . .» (1).

2. قوله عليه السلام: «من قرأ قل هو الله أحد حين يأخذ مضجعه غفر الله له عز وجل ذنوب خمسين سنة» (2).

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

آغاز: روی عن أحمد بن خالد عن إسماعيل بن مهران. . . لما أسرى النبي.

نسخه: قم، گلپایگانی: 65/30، تحریری، به خط مؤلف، بدون تاریخ کتابت [فهرست کتابخانه آیه الله گلپایگانی (مخطوط)].

31. شرح حدیث «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «بِنَا عِبْدَ اللَّهِ، وَبِنَا عُرِفَ اللَّهُ، وَبِنَا وَحَدَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَمُحَمَّدٌ حِجَابُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى» (3).

شارح: احمد بن زین الدین احسایی (د 1241 ق)

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

آغاز: الحمد لله رب العالمين . . . قد أرسل إلى جناب. . . مسائل اراد كشف النقاب عن وجوهها.

نسخه: قم، مرکز احیاء میراث اسلامی: 3497، نستعلیق، بدون نام کاتب، قرن 13 ق، رساله هشتم مجموعه [فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی: ج 9 (مخطوط)].

32. هداية النجدين وتفصيل الجندين (شرح حدیث جنود عقل و جهل) (4)

شارح: سید حسن صدر (د 1354 ق) (5)

33. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: محمد باقر مدرس بسطان آبادی (معاصر) (6).

34. شرح دیگری بر این حدیث (جنة الساعی).

شارح: محمد نصیر بن محمد معصوم بارفروشی (قرن 12 ق)

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

ص: 29

1-1. الکافی، ج 2، ص 352، ح 7. [1]

2-2. بحار الأنوار، ج 13، ص 193. [2]

- 3-3 . الكافي، ج 1، ص 145، ح 10. [3]
- 4-4 . الكافي، ج 1، ص 20، ح 14.
- 5-5 . تأسيس الشيعة لفنون الإسلام، ص 17.
- 6-6 . خرد و سپاه او، تهران: كليني، 1372، ج 3.

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

آغاز: الحمد لله الذى أضاء قلوب أهل الجنة بنور اليقين والاستبصار.

نسخه ها:

1. قم، مرعشی: بدون شماره، بدون نام کاتب، قرن 13 ق [مجله میراث شهاب: 19/113].

2. قم، مرکز احیاء میراث اسلامی: 62، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، 247 برگ [فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی: 1/92].

3. اصفهان، سید محمد علی روضاتی: 21، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، مقابله و تصحیح شده، 244 برگ [فهرست کتاب خانه روضاتی: 69].

35. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: سید روح الله موسوی خمینی، امام (د 1368 ش) (1)

36. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: محمد علی بن محمد کاظم شاهرودی خراسانی (د 1293 ق) (2)

37. شرح دیگری بر این حدیث (شرح منظومه عقل و جهل).

شارح: سید محمد صادق رضوی (قرن 13 ق)

نسخه: مشهد، آستان قدس رضوی، 11868 [فهرست آستان قدس: 14/303].

38. شرح حدیث «انّ حدیثنا صعب مستصعب. . .» (3)

شارح: سید کاظم رشتی (د 1259 ق)

ص: 30

1-1. شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1377.

2-2. الذریعة، ج 13، ص 202.

3-3. الکافی، ج 2، ص 401، ح 3. [1]

آغاز: الحمد لله رب العالمين... ان الاخ الامجد الانجد الجواد الشيخ جواد البدكه سلمه الله.

نسخه: یزد، کاظمینی: 407، نستعلیق، ابو محمد طهماسب قلی نجمتانی، 1284 ق، رساله دوم مجموعه [فهرست کاظمینی، ج 2، ص 100-101].

39. طینت (شرح اخبار طینت) (1).

شارح: محمد بن حسین خوانساری، جمال الدین (آقا جمال) (د 1125 ق)

شرح ده حدیث درباره طینت است با یک مقدمه، که به نام شاه سلطان حسین صفوی نگاشته است. مؤلف خود بر این رساله حاشیه هایی نوشته است (2).

این رساله در آخر جلد ششم شرح غرر الحکم و دررالکلم (تهران، انتشارات دانشگاه تهران)، ص 498-556؛ تهران، 1359 ش، با تصحیح عبدالله نورانی؛ رسائل (شانزده رساله) از تألیفات آقا جمال خوانساری، رساله اول با عنوان شرح اخبار طینت، ص 92-23.

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

نسخه: قم، گلپایگانی: 108/25/5018، نسخ، بدون نام کاتب، قرن 11 ق، رساله اول مجموعه، 10 برگ، 15 سطر [فهرست کتابخانه آیه الله گلپایگانی، قدیم: 3/85؛ فهرست کتابخانه آیه الله گلپایگانی، (مخطوط)] (3).

40. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: صالح بن عبد الرحیم، سید (قرن 13 ق)

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

ص: 31

1-1) . الکافی، ج 2، ص 2، باب طینة المؤمن والکافر.

2-2) . الذریعة، ج 15، ص 197.

3-3) . این رساله نسخه های زیادی دارد. ن. ک: فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج 6، ص 161-163. [1]

را تغییر داده است.

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

نسخه: قم، مرعشی: 8264، نستعلیق، سید صالح بن عبد الرحیم (مؤلف)، قرن 13 ق، رساله هشتم مجموعه، «175-183 پ» 9 برگ
[فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی: 21/223].

41. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: مؤلف ناشناخته

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

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

نسخه ها:

1. تهران، مجلس شورای اسلامی: 3323، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله نوزدهم مجموعه، «ص 369-382» 7 برگ
[فهرست مجلس: 10/1096].

2. تهران، مجلس شورای اسلامی: 3512، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله نهم مجموعه، «ص 61-64» 2 برگ [فهرست
مجلس: 10/1466].

42. شرح حدیث «... سألت ابا جعفر علیه السلام عما یروون أنّ الله خلق آدم علی صورته. . .» (1).

شارح: مؤلف ناشناخته

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

ص: 32

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی: 1803، آغاز: برابر نمونه، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله شانزدهم مجموعه، (ص 245-248) 2 برگ [الذریعة: 21/128؛ فهرست مجلس: 9/302].

43. شرح دیگر بر این حدیث.

شارح: نظر علی بن محمد محسن گیلانی (قرن 13 ق) (1)

44. شرح رساله امام صادق علیه السلام به اصحاب (2).

شارح: محمد حسن بن عین علی (قرن 13 ق)

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

آغاز: بسمله حمدله صلاة و بعد بنخاطر حقیر. . . که رساله امام بحق.

نسخه: قم، گلپایگانی: 94/30، نسخ و نستعلیق، احمد بن محمد مؤمن، چهارشنبه 8 صفر 1217 ق، 54 برگ، 10 سطر، 21*15 [فهرست کتابخانه آیه گلپایگانی، (مخطوط)].

45. شرح حدیث «... یا ثار الله و ابن ثاره» (3).

شارح: علی اکبر بن محمد امین لاری (قرن 13 ق)

شرحی است بر قطعه «السلام علیک یا ثار الله و ابن ثاره». در سال 1284 ق در محفلی در نجف اشرف گفت و گویی درباره قطعه مذکور پیش آمده و ضمن آن شخصی مدعی نجاست خون امامان می گردد. مؤلف رساله حاضر را در پاسخ آن شخص نگاشته و در آن ضمن اثبات طهارت خون ائمه علیه السلام، با بحثهایی درباره اثبات عصمت و نفی سهو و جز اینها، در یک مقدمه و شش فصل و یک خاتمه، شرح را

ص: 33

1-1. الذریعة، ج 13، ص 189. [1]

2-2. الکافی، ج 8، ص 2، ح 1. [2]

3-3. الکافی، ج 4، ص 575-576، ح 2. [3]

تنظیم نموده است:

مقدمه: در وجوب تعلیم اعتقادات؛

فصل اول: در خلقت وسائط بین خدا و مردم؛

فصل دوم: در صفات آن وسائط؛

فصل سوم: در عصمت ائمه علیهم السلام؛

فصل چهارم: در ادله این مسأله؛

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

فصل ششم: درباره آیه تطهیر؛

خاتمه: در خلاصه بحث.

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

نسخه: قم، مرعشی: 4086، نستعلیق، علی اکبر لاری (مؤلف)، بدون تاریخ کتابت، رساله اول مجموعه، «1پ35ر» 35 برگ [فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی: 1/991].

46. شرح حدیث «مناظره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با یهود» (1).

شارح: فاضل قزوینی

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

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

ص: 34

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی: 1842، جعفر میربابای تبریزی، قرن 13، رساله ششم مجموعه، «ص 72» 1 برگ [فهرست مجلس: 9/512].

47. شرح دو حدیث.

شارح: نویسنده ناشناخته

این رساله شرح دو حدیث است:

1. حدیث «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ، وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُ وَإِيَّاكَ أَنْهِي، وَإِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ» (1).

2. حدیث «قال قال الله جل جلاله لموسى يا موسى: لو أن السماوات و عامريهن و الأرضين السبع في كفة و لا إله إلا الله في كفة مالت بهن لا إله إلا الله» (2).

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

اول: مفردات الفاظ حدیث؛

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

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

چهارم: چرا عقل اشرف کمالات بلکه اشرف مخلوقات شد؟

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

مقام اول: در تحقیق لفظ الله؛

مقام دوم: در ترکیب و افاده توحید؛

مقام سوم: در سر کلمه توحید؛

ص: 35

1-1. الکافی، ج 1، ص 10، ح 1. [1]

2-2. التوحید، ص 30، ح 34.

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

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

مقام ششم: از جمله شروط اخلاص است؛

مقام هفتم: از جمله شروط ولایت است؛

مقام هشتم: از جمله شروط بر توحید مردن است؛

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

نسخه: قم، آستان معصومیه (س): 96، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله اول مجموعه، 31 برگ [فهرست آستان معصومیه علیها السلام: 1/118].

48. شرح حدیث «يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَشَّرَ أَهْلَ الْعَقْلِ وَالْفَهْمِ فِي كِتَابِهِ، فَقَالَ: «فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» 1. (تحفة اولی الأفهام فی شرح خبر هشام).

شارح: محمد نصیر بن محمد معصوم بارفروشی (قرن 12 ق)

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

آغاز: الحمد لله الكافي للإرشاد إلى روضة الأصول والفروع والشافى من علل الخلاف بطب الأئمة والعقل المطبوع.

نسخه: قم، مرعشى: 6310، نسخ، بدون نام کاتب، قرن 12 ق، رساله سوم مجموعه، «55 پ-85 ر» 31 برگ [فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشى نجفى: 16/278].

49. شرح رساله امام صادق علیه السلام به اصحاب (1) (منهج اليقين)

شارح: محمد بن شاه ابو تراب محمد على حسینی اصفهانی مشهور به علاء الدین گلستانه (د 1110 ق)

این شرح مفصل که به فارسی و به صورت مزجی در 1081 ق تدوین شده است در

ص: 36

سال 1302 ق در بمبئی و همچنین اخیراً نیز از سوی کنگره بزرگداشت کلینی و الکافی با تحقیق به چاپ رسیده است.

نسخه: تهران، دانشگاه: 596، نسخ، محمد رضا بن محمد هاشم، 1083 ق، 203 برگ [فهرست دانشگاه، ج 5، ص 1584] (1).

قدردانی و سپاس

از همه دوستان و همکاران دانشور که به نحوی در تدوین این مجموعه نقش داشته اند بخصوص جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای محمد حسین درایتی که عمده زحمات به عهده ایشان بوده است و فاضل گرامی جناب آقای عبد العزیز کریمی سپاس گزارم و تلاششان را قدر می نهم.

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

مهدی سلیمانی آشتیانی

شهریور 1387

ص: 37

1-1). این کتاب دارای نسخه های زیادی است. ن. ک: فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج 6، ص 161-

[1]. 163

1- فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب مطيع بن محمود

اشاره

فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب مطيع بن محمود

قرن 11 ق)

تحقيق

محمد حسين درايبي

ص: 39

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

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

مؤلف

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

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

1. قال شیخی و استادی و من علیه فی العلوم الدینیة اعتمادی و إلیه فی الأخبار استنادی الشیخ محمد العاملی الشهیر بالحرّ - ائده الله تعالی - حین قرآتی علیه.

چنان که از این عبارت بر می آید، مؤلف از شیخ حر عاملی (د 1104 ق) صاحب وسائل الشیعة استفاده کرده است و خدمت او شاید همین کتاب شریف الکافی را درس گرفته باشد. ظاهراً او همچنین از صاحب وسائل دارای اجازه بوده است. چنان که از عبارت «استادی» فهمیده می شود.

2. و قال شیخنا و سندنا بهاء الملة والدين - جعله الله في الجنة من الخالدين -.

3. شیخنا ابو جعفر محمد بن الحسن - طاب ثراه -.

ظاهراً مراد او در اینجا محمد بن حسن بن زین الدین عاملی (د 1030 ق) صاحب استقصاء الاعتبار باشد.

4. و ذكر الحكيم الاستاذ الأمير محمد باقر المنعوت بداماد - عامله الله بلطفه يوم المعاد -.

5. قال بعضهم.

که ظاهراً منظور سید بدر الدین بن احمد حسینی عاملی (زنده در 1060 ق) صاحب حاشیة الکافی است.

چنان که آمد از شیخ بهایی (د 1030 ق) با تعبیر «شیخنا و سندنا» یاد کرده است. ممکن است گفته شود این عبارت شاگردی او را نسبت به شیخ می رساند اما با توجه به اینکه مسلماً او از شیخ حر عاملی (د 1104 ق) استفاده کرده است، جمع بین این دو استاد با فاصله زمانی زیاد بعید است.

شیخ حر عاملی در 1073 ق به ایران آمد و در مشهد الرضا - علیه آلاف التحية والثناء - مقیم شد. مشکل است بگوئیم کسی که در سال های حیات شیخ بهایی از او استفاده کرده است، حدود پنجاه سال بعد باز هم در محضر شیخ حر عاملی حاضر شده و الکافی را قرائت کند.

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

در مورد میر داماد (د 1040 ق) نیز شاید تعبیر «الاستاذ» اشاره به شاگردی او نزد میر باشد و شاید هم از باب احترام و ادب آورده است.

بر کرسی استادی

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

او خود در مقدمه چنین می گوید:

... لما قرأ على بعض الأحياب كتاب الكافي، و تردّد لدى الطلاب باحثاً عما فيه من الحجاب الخافي، أردت أن أكتب لهم ما يرفع الأستار عن وجوه معانيه و يدفع الأحجار عن طرق مبانيه. . . .

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

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

حين قربي عن الحزن لبُعدي عن الوطن.

عرفان یزدی

منابع و مصادر تاریخ یزد، از «ملا- مطیع» نامی نام برده اند که در شعر به «عرفان» تخلص می کرده است. آیتی در تاریخ یزد او را از معاصرین علامه مجلسی دانسته و متذکر شده است که با اسماعیل ذبیحی (د 1160 ق) -شاعر دیار یزد- مأنوس بوده است. دیگر تذکره نویسان همین مطالب را نقل کرده اند (1).

ص: 43

1-1). تاریخ یزد، ص 310؛ تذکره شبستان، ص 492؛ تذکره شعرای یزد، ص 113؛ [1] فرهنگ سخنوران یزد، ج 2، ص 628؛ ریحانة الأدب، ج 5، ص 385؛ [2] آینه دانشوران، ص 768؛ [3] طبقات اعلام الشيعة (قرن 12 ق)، ص 729؛ مفاخر یزد، ج 2، ص 905.

از آثار اوست المواهب السنية في مدايح العلية (1) که به فارسی در مدح پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم السلام سروده شده است و همچنین دیوان اشعار (2).

از اشعار عرفان یزدی یا همان ملا مطیع چکامه ای نقل شده که برای تلطیف خاطر خواننده می آوریم: گذشته ام چو قلم بر صحیفه ایجاد با این تفصیل، همه آنچه از عرفان یزدی می دانیم همین است که گفته شد. اما اینکه آیا او همان مطیع بن محمود- مؤلف رساله حاضر- است یا نه، به درستی و یقین نمی توان اظهار نظر کرد.

مطیع بن محمود شاگرد شیخ حر عاملی (د 1104 ق) است و ملا مطیع را معاصر علامه مجلسی (د 1110 ق) و دوست اسماعیل ذبیحی (د 1160 ق) دانسته اند. این دو گزارش با هم سازگار است و بعد زمانی ندارد و می تواند در مورد یک نفر باشد. البته اگر به کار بردن واژه «الاستاذ» در مورد میر داماد (د 1040 ق) به معنای شاگردی او نزد میر باشد، مقداری برای تطبیق او با عرفان یزدی مشکل بعد زمانی پیدا می کنیم.

علم نزد خداست.

ص: 44

1-1. الذریعة، ج 23، ص 241.

2-2. الذریعة، ج 9، ص 711-712.

پیشتر آمد که مؤلف این اثر را در غربت و دوری از وطن خود و شاید زمان حضور در درس صاحب وسائل در ارض اقدس رضوی، برای رفع اشکالات شاگردانش نوشته است. از آنجا که از شاگردیش نزد شیخ حر یاد می کند، باید تألیف کتاب بعد از سال 1073 ق (سال ورود شیخ حر عاملی به مشهد) بوده باشد. و از آنجا که استاد را با دعای «ایده الله تعالی» تکریم نموده، لذا تألیف کتاب، قبل از وفات صاحب وسائل به سال 1104 ق بوده است.

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

تنها نسخه موجود از این اثر، در کتابخانه نیک مرد خیر اندیش مرحوم حجة الاسلام سید علی محمد وزیری یزدی در دار العبادة یزد نگهداری می شود. این رساله اولین رساله از مجموعه ای مربوط به قرن یازدهم و دوازدهم است که بدون تاریخ کتابت، نام کاتب و یا هیچ توضیحی که گویای تاریخ آن باشد، به خط ثلث نگارش یافته است. رساله پنجم این مجموعه شرح الفقه الاکبر ابو حنیفه از مغنيساوی و دارای تاریخ کتابت 1109 ق است.

فتح الباب از ابتدای الکافی با شرح خطبة آن آغاز می شود و چنانکه از نام آن پیداست به مواضع مشکل و معضلات کتاب پرداخته است. سوگمندانه نسخه موجود تنها تا شرح حدیث سوم از باب ثواب العالم والمتعلم را دربردارد و نمی دانیم، آیا تألیف آن ادامه داشته و به دست ما نرسیده است و یا اینکه اصلاً تألیف ناتمام مانده است (1).

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

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص: 45

رتب معنی

بسم الله الرحمن الرحيم ،، ومنك الالاعانه يا كريم ،
 الحمد لله الكافي لنا شرح من بواجبنا ، الوافي لنا وعده من غفوانه ، و
 الصلوة والسلام على من حديثه مروى روح الانان وجنانه ، وآله واولاده
 الذين وصلوا على معارج غفانه وبعد فيقول اراجى غفوره الودود
 مطيع بن محمود ، عصمها الله من التدمية في اليوم الموعود ، لما قرأ على بعض الاحباب
 كتاب الكافي ، وتردد لدى الطلاب باصنافه من الحجاب الكافي ، اردت
 ان اكتب لهم ما يرفع الاستار عن وجوه معانيه ، ويدفع الاجار عن طرق منبأ
 فتمت ما وصل اليه خاطرى الفاتر ، ونبتت ما حصل عند فكري العاصر ،
 منتصرا في الاكتب بالتعليق ، معوضا عن اللطاب والتطويل ، مع نشرها
 ونشتت اجمان ، بنوايب الدهر وطوارق المحدثان ، حين قرى عن اخزن
 لبعدي علم الوطن ، فسلك مسلك التصنيف مع عدم الاستطاعة ، و

نظم

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه مركز احياء ميراث اسلامى - قم

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه مركز احياء ميراث اسلامى - قم

محل تصوير شماره 1



تصوير انجام نسخه از كتابخانه مركز احياء ميراث اسلامي - قم

تصوير انجام نسخه از كتابخانه مركز احياء ميراث اسلامي - قم

محل تصوير شماره 2

بسم الله الرحمن الرحيم، ومنك الإعانة يا كريم

الحمد لله الكافي لنا رشح من بحر إحسانه، الوافي لنا وعدّه من عفوه وغفرانه، والصلاة والسلام على من حديثه مرّو روح الإنسان وجنانه، وآله وأولاده الذين وصلوا أعلى معارج عرفانه.

وبعد، فيقول الراجي عفوربه الودود، مطيع بن محمود-عصمهما الله من الندامة في اليوم الموعود-: لَمَّا قرأ عليّ بعض الأحباب كتاب الكافي، وتردد لدى الطلاب باحثاً عمّا فيه من الحجاب الخافي، أردت أن أكتب لهم ما يرفع الأستار عن وجوه معانيه، ويدفع الأحجار عن طرق مبانيه، فنمّقت ما وصل إليه خاطري الفاتر، ونبقت ما حصل عند فكري القاصر، مقتصرأ في الاكتساب بالقليل، معرضاً عن الإطناب والتطويل، مع تشوّش الحال وتشّتت الجنان، بنوائب الأمر وطوارق الحدثان، حين قربي عن الحزن؛ لبُعدى عن الوطن، فسلكت مسلك التصنيف مع عدم الاستطاعة، وقطعت مسافة التأليف مع قلّة البضاعة، وسمّيته فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب وأرجو من الله حُسن الثواب، وأن يجعله ذخيرة ليوم الحساب؛ إنّه الكريم الوهاب.

قوله: (الحمد لله المحمود بنعمته).

الباء للاستعانة. والمراد بالنّعمة اللسان؛ أي المحمود بنعمة خلقها فينا و وضعها فينا، أو للسببية. والمراد بالنّعمة مطلق النّعمة، والأول أحسن (1).

ص:49

1-1). وجه الأحسنيّة أنّ في المعنى الثاني غيره أيضاً محمود بسبب نعمته (منه).

قوله: (المعبود بقدرته) أى بالقدرة التى أتانا والإرادة التى أعطانا، فالإضافة للملابسة كما فى قوله تعالى: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» 1.

أو المعنى أنه يُعبد بسبب قدرته على المكافاة بالثواب، والمجازاة بالعقاب. فالإضافة من قبيل الإضافة إلى الفاعل (1). وفى بعض النسخ «لنعمته ولقدرته» .

قوله: (المطاع فى سلطانه) أى كلّ شىء مطيع منقاد له فى أمر سلطنته؛ للخوف عنه؛ لتسلّطه على التعذيب والتدمير.

قوله: (المرهوب بجلاله): المخوف بسبب جلاله؛ لأنّه لا ينبغي للعبد الذليل معصية الملك الجليل لاسيّما بين يديه وهو يعلم أنّه ناظر إليه.

قوله: (المرغوب إليه فيما عنده) لأنّ ما عنده لا ينفد وهو خزائن السماوات والأرض، أو المعنى المرغوب إليه فيما هو فى خزانة لطفه من التفضّل والإحسان والرحمة والغفران.

قوله: (النافذ أمره): الجارى حكمه.

قوله: (علا فاستعلا) أى كان علوّه الذاتى سبباً لطلب العلوّ على عباده وأمرهم بالعبادة. ويحتمل أن يكون الفاء عاطفة، وعلا فاستعلا بمعنى واحد.

قال فى الصحاح: «استعلى الرجل، أى علا» (2). فيكون المعنى علا فعلا حتّى ما وصل إليه إدراك العقلاء، وهذا المعنى أعلى.

قوله: (دنى فتعالى) أى قرب إلى عباده كما يقول فى كلامه المجيد: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» 4، فتعالى عن كلّ ما لا يليق به (3)، بل عمّا فى وصفه نقول، تعالى من أن

ص:50

1-2). أو المعنى أنه مطاع فى عالم مملكته؛ لأنه حرى بالسلطنة، لائق بالمملكة.

2-3). الصحاح، ج 6، ص 2437. [1]

3-5). كالتقرب والبُعد الزمانيّين والمكانيّين [و] غيرهما من النقائص. واعلم أنّ قربه تعالى لمخلوقاته من جهة أنّه تعالى علّة لها، ولا شىء أقرب إلى المعلول من العلّة، فيكون قربه من أجل العلّيّة. سبباً لبعده عن مشابهة الخلق فى الإمكان؛ لأنّ الممكن لا يصلح للعلّيّة، كما سنبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى (منه).

يُدرَك بالأبصار والعقول.

ويحتمل أن تكون أيضاً عاطفة، ومعنى «دنا» قرب بالأشياء في الوجود، ومعنى «فتعالى» بُعد عنها في أن وجوده تعالى ذاتى ووجود الأشياء عرضى.

وحاصل المعنى أنه شىء لا كالأشياء. فإذا كانت الفاء في الفقرة الأولى سببية، ينبغى أن تكون في الفقرة الثانية أيضاً سببية، وإذا كانت في الأولى عاطفة، ينبغى أن تكون في الثانية أيضاً كذلك؛ ليحسن التقابل.

قوله: (ارتفع فوق كل منظر).

المنظر مكان النظر لا أنه مصدر ميمى بمعنى النظر كما توهمه بعض من أولى النظر (1).

قوله: (لا بدء لأوليته).

البدء-بفتح الأول وسكون الثانى -: الابتداء، يعنى ليس لأوليته ابتداء، سواء كان زمائياً أو ذاتياً.

أما عدم البدء الزمانى، فلأنه تعالى خلق الزمان ولم يكن. وأما [عدم] بدء الذاتى، فلأنه تعالى علّة الأشياء وجاعلها ولا علّة له تعالى.

وكذا قوله: (لا غاية لأزليته).

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

قوله: (به قوامها) أى وجود الأشياء وبقاؤها.

قوله: (بالملكوت): العزّ والمملكة.

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

قوله: (لا من شىء): لا من أصل ومادّة.

ص: 51

قوله (لا لعلّة): لا لأجل وجودِ وصورةٍ كانت علّةً لخلق الأشياء، وكان خلقها من وجهها.

والمراد من الشيء، فى الفقرة الأولى الصورة والمثال، وبالعلّة فى الفقرة الثانية العلّة المادّية.

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

قوله: (حجاب محجوب).

المحجوب: المستور؛ بمعنى الحجاب والساتر؛ إذ لفظ المفعول جاء بمعنى الفاعل فى مواضع عديدة؛ قال تعالى: «جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا» 1 أى ساتراً.

قوله: (ليهلك من هلك عن بينة).

المراد بالهلاك الضلالة، وبالحيّة الاهتداء.

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

وفى بعض النسخ: أضدّوه-بالمهملة-أى منعوا حقّه من التوحيد.

قوله: (إلهاً واحداً أحداً).

قيل: المراد بالواحد وحدانيّته باعتبار الذات، وبالأحد وحدانيّته باعتبار الصفات (1).

قوله: (على حين فترة).

الفترة-بفتح الفاء-: ما بين كلّ رسولين (2).

قوله: (هجعة).

الهجعة-بضمّ الهاء وفتحها-بمعنى النوم (3).

ص:52

1-2). أنظر شرح أصول الكافى لمولى صالح المازندراني، ج 10، ص 321.

2-3). أنظر الصحاح، ج 2، ص 777 (فتر).

3-4). أنظر المصباح المنير، ص 634 (هجع).

قوله: (وانتقاض من المبرم) .

الانتقاض كقضاء الحبل، والمبرم الذى جمع من مفتولين حبلاً واحداً، والمراد تغيير الدين ووهنه.

قوله: (واعتساف من الجور) .

الاعتساف: الأخذ على غير الطريق.

قوله: (امتحاق) بطلان.

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

قوله: (قد بيّنه للناس) .

بيّن الله سبحانه الكتاب، والمراد معناه المجمل.

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

قوله: (بعلم قد فصله ودين) .

الضمير المنصوب فى «فصله» راجع إلى العلم، والمراد بالعلم المفصل معانى الآيات المفصلة المفسرة.

والمراد بالدين الواضحة الشريعة النبوية؛ لأنّ النبى صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام يفصّلون الآيات، ويفسّرونها بذكر الأحاديث (1).

والمراد بالفرائض الواجبة الإطاعة لهم فى دعوى النبوة والإمامة، والاعتقاد بجميع أقوالهم.

والمراد بالأمر المنكشفة الدلائل الحقّة، والآيات الدالّة على ثبوت النبوة والإمامة.

والباء فى قوله: «بعلم» للسببية، وكذا الباء الداخلة على كلّ معطوف بعده، فإنّ كلّ

ص: 53

1-1). إنّما عدلنا عن لوازم المعانى حيث قلنا: «الواضحة» بدل الموضحة، والواجبة بدل الموجبة، والمنكشفة بدل المكشوفة؛ لكونها أوقع فى النفس، وأظهر (منه رحمه الله) .

واحد من مدخول الباء سبب لسابقه، فسبببة الأول لتبيين الكتاب بلا واسطة، وسبببة الثاني بواسطة الأول، والثالث بواسطة الثاني، والرابع بثلاث وسائط؛ لأنّ تبيين الكتاب لا يحصل إلا بالمعاني المفصلة المفسّرة، وتلك المعاني لا تحصل إلا بالشيعة وطريق الأحاديث، ولا تحصل هذه لنا إلا بإطاعتهم في دعوى النبوة والإمامة والاعتقاد لأحاديثهم، ولا تحصل الإطاعة إلا بالأمر الظاهرة والآيات الدالة عليها، كالمعجزات وثبوت النبوة والحجج التي كشفها الله تعالى للخلق وأعلنها على لسان نبيه صلى الله عليه وآله في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وباقي الأئمة صلوات الله عليهم كما في غدير خم، (1) وغير ذلك من النصوص الجليّة والآيات القويّة (2).

قوله: (فيها دلالة على النجاة): في تلك الأمور دلالة على النجاة يعني الاعتقاد لأهل البيت عليهم السلام وحبّهم والإطاعة لهم، فإنّ فيها نجاة الدارين وسعادة النشأتين.

قوله: (معالم)؛ جمع معلّم، وهو ما في الطرق من العلامة الدالة على الحق.

قوله: (إلى هداه) أي هدى الله تعالى.

قوله: (صدع): أظهر.

ص: 54

1-1). حديث الغدير [1] أخرجه أكابر علماء المذاهب- قديماً و حديثاً- في كتبهم من الصحاح، والسنن، والمسائيد، والتفاسير، والسير، والتواريخ واللغة وغيرها لا يمكننا حصره هنا، وقد استوفى طرقه ابن عقدة في كتاب الولاية، [2] فأناه إلى مئة وخمسة طرق عن أكثر من سبعين صحابياً، وجمع الطبري في كتاب له في مجلدين ضخمين، قال ابن كثير في البداية والنهاية، ج 10، ص 56 ([3] سنة 311): «وقد رأيت له كتاباً جمع فيه أحاديث غدير خم في مجلدين ضخمين، وكتاباً جمع فيه طريق حديث الطير». ونقل في ينابيع المودة، ج 1، ص 113، رقم 36 [4] وإحقاق الحق، ج 2، ص 487-486، [5] والغدير، ج 1، ص 158، [6] عن أبي المعالي الجويني أنّه كان يقول متعجباً: إني شاهدة ببغداد مجلداً في يد صحافٍ مكتوب عليه: المجلدة الثامنة والعشرون من طرق: «من كنت مولاه فعليّ مولاه» ويتلوه المجلد التاسع والعشرون. وأثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة ب: أسنى المطالب في مناقب عليّ بن أبي طالب، ص 48، تواتر حديث الغدير [7] من طرق كثيرة ونسب منكره إلى الجهل والعصبية، ورواه المحدث البحراني في كتابه: غاية المرام، ج 2، ص 267-344، [8] بتسعة وثمانين طريقاً من طرق العامة، وثلاثة وأربعين طريقاً من طرق الخاصة، ثمّ قال: «قد تجاوز الحديث حدّ التواتر، فلا يوجد خبر قطُّ نُقل من طرقٍ بقدر هذه الطرق».

2-2). انظر على سبيل المثال: سنن ابن ماجه، ج 1، ص 45، ح 121؛ سنن الترمذي، ج 5، ص 297، ح 3797؛ مسند أحمد، ج 1، ص 84 و 88 و 118 و 119 و 152، وج 4، ص 368 و 370، وج 5، ص 419؛ مناقب ابن شهر آشوب، ج 3، ص 25 [9] في قصّة يوم الغدير؛ بحار الأنوار، ج 37، ص 157؛ [10] إحقاق الحق، ج 2، ص 485. [11]

قوله: (بمناهج).

المناهج جمع منهج، وهو الطريق الواضح.

قوله: (ودواع).

الدواعي (1) جمع داعية والتاء للمبالغة كما في الرواية (2).

قوله: (أساسها) أى أساس المناهج والدواعي.

قوله: (أعلامها) أى أعلام المنائر (3). والمراد بالمناهج والمنائر الأئمة المعصومون صلوات الله عليهم، ويتأسس أساس المناهج والدواعي ورفع أعلام المنائر إحكام أمر الإمامة وإتقانه، ورفع علم الخلافة بتوضيحه وتبيانه، كما في حديث الغدير والاستخلاف على المدينة وغير ذلك.

قوله: (صاحبين مؤلفين مجتمعين).

هذا إشارة إلى ما رواه المخالف والمؤلف من قوله صلى الله عليه وآله: «إنهما لم يفترقا حتى يردا على الحوض» (4).

ص: 55

-
- 1-1) . الدواعي جمع داعية لا الداعي؛ لأنّ جمع الفاعل على فواعل إذا كانت صفةً شاذّةً كفوارس (منه رحمه الله) .
2-2) . يقال: أبو معاذ، رواية بشار، وأبو مسلم داعية بنى العباس (منه رحمه الله) .
3-3) . المنائر: جمع المنارة أصلها المنورة، يجمع على منائر (منه رحمه الله) .
4-4) . أخرجه من المخالفين مسلم في صحيحه، ج 4، ص 1873، ح 2408؛ والترمذى في سننه، ج 5، ص 327، ح 3874 و 3876 في فضائل أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله؛ والدارمى في سننه، ج 2، ص 431، كتاب الفضائل؛ وأحمد في مسنده، ج 3، ص 14 و ص 17 و ج 4، ص 371؛ والنسائي في فضائل الصحابة، ص 22؛ [1] والحاكم في المستدرک، ج 3، ص 148؛ [2] والبيهقى في السنن الكبرى، ج 7، ص 30 و ج 10، ص 114؛ والهيثمى في مجمع الزوائد، ج 9، ص 163؛ وابن أبى شيبة في المصنّف، ج 7، ص 176، ح 5؛ والطبراني في المعاجم الثلاثة: الاوسط، ج 3، ص 374 و ج 4، ص 33، و الصغير، ج 1، ص 131، والكبير، ج 3، ص 66 و ج 5، ص 154 و ص 170 و ص 182؛ والمنتقى الهندي في كنز العمال، ج 1، ص 186، ح 944 و ص 187، ح 952 و 953. وغيرهم. ومن المؤلف: الصّفّار في بصائر الدرجات، ص 432، الباب 17، ح 1 و 3 و [3] 4 و 5 و 6؛ والصدوق في عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 34، ح 40 الباب 31؛ [4] وكمال الدين، ص 235، ح 44؛ [5] والمفيد في الإرشاد، ج 1، ص 233؛ [6] والشيخ الطوسى في الأمالى، ص 162، ح 268، المجلس السادس؛ [7] وابن البطريق في العمدة، ص 68، ح 81؛ بحار الأنوار، ج 2، ص 100، ح 59 وغيرهم.

قوله: (فى معادن أهل صفوته) .

صفوة الشيء: خالصه، شبه طبقات شيعة أهل البيت بالمعادن. والمراد بالصفوة الأئمة عليهم السلام، وبأهل الصفوة شيعتهم.

وكذا قوله: (أهل خيرته) .

قوله: (مصطفى) بفتح الفاء وسكون الياء، سقط نون الجمع بالإضافة.

قوله: (خيرته) . الخيرة-بكسر الخاء وفتح الياء-بمعنى المختار.

قوله: (أبلج) : أوضح.

قوله: (حظر على غيرهم) .

حظر-بالحاء المهملة والطاء المعجمة-بمعنى حرّم ومنع، أى حرّم الله تعالى على غير الأئمة-صلوات الله عليهم-اقتحام ما يجهلون.

وضمير الجمع فى «عليهم» باعتبار المعنى.

قوله: (ومنعهم جحد ما لا- يعلمون) كما منعهم الله تعالى إنكار الأعمل لهم على حقيقته، ولا اطلاع لهم على حكمته، وذلك لأمرٍ أراد

الله سبحانه من استنقاذ من شاء، أى استخلاصه من ملّمات الظلم.

قوله: (الملّمات) .

جمع ملّمّة وهى الواقعة والنازلة (1). و«الظلم» جمع ظلمة.

قوله: (من مغشيات البهم) (2).

المغشيات-بتشديد الشين-اسم مفعول من التغشية، أو بتشديد الياء من الثلاثى المجرد، وهما بمعنى واحد.

والبهم جمع بّهمة. والمراد من الظلم والبهم الجهل والمذهب الباطل واشتباه الأمر؛ لما فيها من خفاء الحقّ والإبهام.

ص: 56

1-1) . كما فى تاج العروس، ج 17، ص 661 (لمم) .

2-2) . البهمة بالفارسيّة پوشيدگى و بستگى، ومنه الباب المبهم والأمر المبهم. (منه رحمه الله) .

قوله: (توازرهم) : توافقهم.

قوله: (يأرن) : (1) يذهب؛ من قولهم: أرن البعير: إذا نشط في السير.

قال شيخى وأستاذى ومن عليه فى العلوم الدينىة اعتمادى وإليه فى الأخبار، أستاذى الشيخ محمد العاملى الشهير بالحرّ أئده الله تعالى حين قرأتى عليه:

يأرز بالراء المهملة والزاء المعجمة؛ إمّا من قولهم: ليلة أرزة، أى باردة، كاد العلوم معهم برد سوقه، وبطل رواجه.

وإمّا من قولهم: أرز فلان يأرز أرزاً إذا انضمام من بخله، كاد العلم معهم تقبّض ويمنع من الانبساط والانتشار، فهو كناية عن غلبة الجهل وانتشاره.

وقد جاء فى كلام نهج البلاغة: «قد خاضوا بحار الفتى، وأخذوا بالبدع دون السنن، وأرز المؤمنون، ونطق الضالّون» (2).

قال ابن أبى الحديد فى شرحه: وأرز المؤمنون، أى انقبضوا، والمضارع يأرز بالكسر أرزاً وأروزاً، ورجل أرز، أى منقبض.

وفى الحديث: «إنّ الإسلام ليأرز إلى المدينة كما يأرز الحية إلى جُهرها؛ أى ينضم إليها ويجتمع» (3).

انتهى كلامه أدام الله أيامه.

ص: 57

1- 1). فى أكثر نسخ الكافى «يأرز» بتقديم المهملة على المعجمة، بمعنى يجتمع، أى يجتمع كلّ فى زاوية النسيان. وفى بعض النسخ «يأرز» بتقديم المعجمة على المهملة، بمعنى يضعف. وفى بعضها «يأرن» بمعنى يهلك وينعدم. وجملة «حتى كاد العلم معهم أن يأرز كلّ» إشارة واقتباس من الخطبة المنقولة فى الكافى، ج 1، ص 335، باب نادر فى حال الغيبة، ح 3، و ص 339، باب فى الغيبة، ح 13 عن على عليه السلام. وفى كلتا الروايتين «يأرز» بتقديم المهملة. راجع: التعليقة للدّاماد، ص 10؛ شرح صدر المتألّهين، ص 9؛ شرح المازندرانى، ج 1، ص 37؛ مرآة العقول، ج 1، ص 15؛ [1] الصحاح، ج 3، ص 864؛ النهاية، ج 1، ص 37 (أرز).

2- 2). نهج البلاغة، ص 215، الخطبة 154. [2]

3- 3). أنظر الحديث فى المجازات النبويّة للشريف الرضى، ص 108، ح 75؛ [3] والقوائد والفوائد للشهيد الأوّل، ج 2، ص 120، القاعدة 189؛ والنهاية لابن الأثير، ج 1، ص 37، ([4] أرز) ؛ ومسند أحمد، ج 2، ص 286؛ [5] وسنن ابن ماجه، ج 2، ص 1038، ح 3111؛ وكنز العمال، ج 1، ص 239، ح 1197. فى بعضها: «إنّ الإيمان» بدل: «إنّ الإسلام» .

قوله: (هل يسع الناس المقام على الجهالة).

المقام-بضم الميم على أن يكون مصدراً ميمياً-بمعنى الإقامة، كما في قوله تعالى: «لا مَقَامَ لَكُمْ» 1 بالضم، أى لا إقامة لكم، ويحتمل أن يكون بفتح الميم مصدراً ميمياً بمعنى القيام.

قال الجوهري:

المقام بالضم والفتح قد يكون كل واحد منهما بمعنى الإقامة وبمعنى موضع القيام؛ لأنك إذا جعلته من قام يقوم فمفتوح، وإن جعلته من أقام يقيم فمضموم؛ لأن الفعل إذا جاوز الثلاثة فالموضع مضموم الميم؛ لأنه مشبه ببناء الأربع، نحو دحرج، يقال: هذا مَدْحَرَجْنَا، وقوله تعالى: «لا مَقَامَ لَكُمْ» بالضم، أى لا إقامة لكم، وبالفتح أى لا موضع لكم. وقوله تعالى: «حَسَنْتُمْ مُسْتَقَرًّا وَ مَقَامًا» 2 أى موضعاً (1).

تمّ كلام الجوهري.

قوله: (جهة الاستحسان).

الاستحسان لغةً استفعال من الحسن، ويُطلق على الإحسان إلى ما يهواه من الصور والمعاني والأفعال وإن كان مستقبلاً عند غيره. واصطلاحاً قال بعض الحنفيّة والحنابلة: إنه دليل ينقدح [فى] نفس المجتهد [و] لا يقدر على إظهاره؛ لعدم مساعدة العبارة (2).

وقال بعضهم: إنه عدول عن قياس إلى قياس أقوى (3).

وقال آخرون: تخصيص القياس بأقوى منه (4).

وقال الكرخي: هو عبارة عن العدول فى مسألة عن مثل ما حكم به فى نظائره إلى

ص: 58

1- 3). الصّاح، ج 5، ص 2017 ([1] قوم).

2- 4). الإحكام للآمدى، ج 4، ص 391؛ الإبهاج فى شرح المنهاج، ج 3، ص 188؛ والمستصفي للرازي، ج 1، ص 281. [2]

3- 5). قال به البزدوى أنظر كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى، ج 4، ص 4.

4- 6). أورده أبو الخطّاب فى التمهيد، ج 4، ص 93، وابن قدامة فى روضة الناظر، ج 3، ص 532.

خلافه لوجه أقوى منه من نصّ أو إجماع أو غيرهما (1).

والكلّ عندنا باطل.

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

قوله: (خلقة) بكسر الخاء أى نوع خلقة.

قوله: (أهل الضرر والزمانة) .

الضرر (2) فى الأصل: ضدّ النفع، والاسم: الضرر، ثم أُطلق على النقص والشدة والضيق، يُقال: لا ضرر عليك، أى لا ضيق عليك. ويُقال: مكان ذو ضرر، أى ذو ضيق. ومنه الضرارة، وهى ذهاب العين، يُقال: رجل ضرر، أى ذاهب البصر.

والزمانة: العاهة التى تسقط صاحبها على الأرض لا يقدر على الذهاب والإياب. والمراد بالضرر والزمانة مطلق المرض والعلّة، أو المراد بالضرر العمى، وبالزمانة العرج. والأول أنسب؛ لتقابلهما الصّحة والسلامة، ولشموله العمى والعرج وغيرهما.

قوله: (لم يتنكبّ الفتى) : لم يعدل عنها.

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

البثوق-بضمّ- جمع بثق بفتح الثاء وكسرها.

قال فى القاموس: «بثق النهر بثقاً وبثقاً وتبثاقاً: كسر شطّهُ. واسم ذلك الموضع: البثق ويكسر، والجمع: بثوق، وانبتق: انفجر» (3) يعنى انفجرت مياه بثوق هذه الأديان؛ فإسناد الانبتاق إلى بثوق الأديان من المجاز العقلى، كما فى قولهم: جرى النهر.

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

ص:59

1-1) . حكاه عنه الرازى فى المحصول، ج 4، ص 1446.

2-2) . فى هامش النسخة: «الضرر: آسيب رسائدين؛ الضرر: آسيب» .

3-3) . القاموس المحيط، ج 3، ص 217 (1[بثق]) .

قوله: (والتأويل من غير علم وبصيرة) .

أى تأويل الآيات المتشابهة من تلقاء النفس، وهو منهى عنه، كما فى قوله تعالى فى سورة آل عمران: «وَإِيتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» 1 إلى آخر الآية؛ بخلاف ما إذا كان التأويل من الراسخين فى العلم، وهم الأئمة المعصومون عليهم السلام (1).

قوله: (فمستقرّ ومستودع) .

المستقرّ بفتح القاف على قراءة الكوفيّين والحجازيّين. وأمّا ابن كثير والبصريّان - وهما: أبو عمرو ويعقوب -، فقراءتهم بكسر القاف (2).

والمستودع اسم مفعول على التقديرين.

قال علىّ بن إبراهيم فى تفسيره: «المستقرّ: الإيمان الذى ثبت فى قلب الرجل إلى أن يموت، والمستودع هو المسلوب عنه الإيمان» (3).

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

قوله: (ونحن ما نعرف من جميع ذلك) . إلخ، أى المذكور من الوجوه الثلاثة إلّا أقلّ ذلك؛ يعنى أقلّ ذلك يجرى فى الأحكام؛ لأنّ الإجماع لا- يكون فى أكثر الأحكام، وكذا الموافق بكتاب الله تعالى قليل؛ لأنّ المحكمات من القرآن بالنسبة إلى الأحكام قليل، وكذا الخبران المتعارضان اللذان أحدهما مخالف ما ادّعاه العامة؛ فإنّ الرواة أكثرهم ممّن لا تقيّة منهم.

قوله: (توخّيت) : قصدت.

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

ص:60

1- 2) . وردت روايات كثيرة دالّة على أنّ المراد بالراسخين فى العلم هم الأئمة؛ أنظر على سبيل المثال: بصائر الدرجات، ص 222،

الباب 10؛ [1] والكافى، ج 1، ص 186، باب فرض طاعة الأئمة، ح 6. [2]

2- 3) . حكاه عنهم الطبرسى فى مجمع البيان، ج 2، ص 339، ذيل تفسير الآية 99 من سورة الأنعام.

3- 4) . تفسير القمى، ج 1، ص 212، [3] ذيل الآية 99 من سورة الأنعام.

قوله: (وسّعنا) على صيغة المتكلم مع الغير، بمعنى كثرنا.

قوله: (بيخص) : بنقص.

[كتاب العقل والجهل]

قوله: (أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب) الخ. [ح 1]

كانت التلامذة الذين يقرؤون على المصنّف رحمه الله كتبوا في أول كتبهم: «أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب» وثبتت تلك الكتابة، واستمر الأمر إلى زماننا هذا.

تمهيد:

اعلم أنّ لأخذ الحديث طرقاً، والمشهور المعول عليها سبعة:

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

وفى ترجيح أحدهما على الآخر والتسوية بينهما أوجه.

والمشهور جواز الرواية بلفظ «حدّثني» فى الشّقين، (1) ومنعه بعضهم فى الثانى، (2) وخصّ «حدّثني» بالأوّل، و«أخبرني» بالثانى.

وبعدهما الإجازة، وهى أربعة أوجه:

1- إجازة معيّنة لمعيّن، كإجازة الكافى مثلاً لشخص معيّن.

2- إجازة معيّنة لغير معيّن، كإجازته لكلّ أحد.

3- إجازة غير معيّنة لمعيّن، نحو: أجزتكم مسموعاتى.

4- إجازة غير معيّنة لغير معيّن، كأجزتُ لكلّ أحد جميع مسموعاتى.

كما يحكى عن بعض أصحابنا أنّه أجاز على هذا الوجه (3).

ص: 61

(1-1) . أنظر تفصيل الكلام فى البحار، ج 2، ص 166-167؛ [1] ونهاية الدراية، ص 445.

(2-2) . نسبه فى شرح التقريب، ج 2، ص 17، إلى الشافعى وأصحابه وجماعة أخرى، وانظر أيضاً مقباس الهداية، ج 3، ص 96.

(3-3) . نسبه الشهيد الثانى فى شرح البداية، ص 100، إلى الشهيد الأوّل، وكذلك فى مقباس الهداية، ج 3، ص 119.

وبعدها المناولة، وهي قسمان:

مقرونة بالإجازة، وغير مقرونة بها. فالأول أن يناوله كتاباً ويقول: هذا روايتي فاروه عني، أو شبهه.

والثاني: أن يناوله كتاباً ويقول: هذا سماعي، ويقتصر عليه.

وفي جواز الرواية بالثاني قولان.

وهل يجوز إطلاق «حدثنا» و«أخبرنا» في الإجازة والمناولة؟ قولان.

واصطلح بعضهم على قوله: أنبأنا.

وبعدها المكاتبة، وهي أن يكتب مسموعه لغائب بخطه، ويقرنه بالإجازة، أو يعرّيه عنها. والكلام فيها كالكلام في المناولة.

والحقّ أنّه مع العلم بالخطّ والمقصد بالقرائن لا فرق يعتدّ به بينها وبين سائر الأقسام، ككتابة النبيّ صلى الله عليه وآله إلى كسرى وقيصر، وكتابة أمير المؤمنين عليه السلام إلى عمّاله بمصر وغيرها، مع أنّها كانت حجة عليهم.

وبعدها الإعلام، وهو أن يُعلم الشيخ الطالب أنّ هذا الحديث أو الكتاب مسموعه. وفي جواز الرواية به قولان.

ويقرب منه الوصيّة، وهي أن يوصى بكتاب يرويه لأحد، وقد جوّز الرواية به.

والوجدادة وهي أن يقف إنسان على أحاديث من مرويات شيخه بخطه ولم يسمعها منه، فجوّزوا أن يرويها عنه ويقول: وجدت بخط فلان، أو قرأت بخطه. والمشهور أنّه من باب المنقطع مع شوب اتصال (1).

قال الشيخ الأستاذ حفظه الله:

المشهور بين الأصحاب أنّه لا يجوز نقل الحديث وروايته إلا بأحد الطرق السبعة، هذا إذا لم يكن الكتاب من المتواترات مثل الكتب الأربعة للمحمّدين الثلاثة رضی الله عنهم، ومثل الكتب المشهورة المتواترة عن مصنّفين كقواعد العلامة مثلاً، فإنّ

ص: 62

1-1). أنظر على سبيل المثال شرح البداية، ص 111؛ ومقباس الهداية، ج 3، ص 165.

الظاهر أنه لا يحتاج إلى الإجازة؛ لأنَّ الغرض منها إمَّا العلم أو الظنَّ المُتأخِّم له بأنَّ الكتاب من مصنّفه أو راويه، ومع حصول العلم لا يحتاج إلى علم آخر.

أو ليعلم أنّ مصنّفه أو راويه راضٍ بالنقل عنه، ولا شكَّ أنّ كلّ من يصنّف كتاباً فهو راضٍ بالنقل عنه، لكنَّ الأحوط أن يكون بالإجازة تأسياً بالسلف الصالحين، ولنقل الإجماع مطلقاً.

ويمكن أن تكون لها حكمة خفيّة، ولا ريب في حسنه تيمناً وتبرّكاً، ولئلا تكون شبيهاً بالمرسل سيّما في كتب الأخبار (1).

انتهت كلماته، دامت بركاته.

قوله: (عدّة من أصحابنا). [ح 1]

قال الشيخ العلامة جمال الملة والدين مطهر الحلّي -قدّس الله روحه- في خلاصة الأقوال:

قال الشيخ الصدوق محمّد بن يعقوب الكليني في كتابه الكافي في أخبار كثيرة: عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى. قال: والمراد بقولي: عدّة من أصحابنا: محمّد بن يحيى، وعليّ بن موسى الكمندانى، وداود بن كوزة، وأحمد بن إدريس، وعليّ بن إبراهيم بن هاشم. قال: وكلّما ذكرته في كتابي المشار إليه: عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، فهم: عليّ بن إبراهيم، وعليّ بن محمّد بن عبدالله بن أذينة، وأحمد بن عبدالله أمية، وعليّ بن الحسن. وكلّ ما ذكرته في كتابي المشار إليه: عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد، فهم: عليّ بن محمّد بن علان، ومحمّد بن أبي عبدالله، ومحمّد بن الحسن ومحمّد بن عقيل الكليني (2).

قوله: (لَمَّا خلق الله العقل) الخ. [ح 1]

اعلم أنّ العقل إمَّا فطريّ أو كسبيّ، والعقل الفطريّ هو القوّة التي يدرك بها الإنسان المعانى الكليّة وحسن بعض الأشياء وقبح بعضها ونفعها وضرّها، وهي القوّة المدركة العاقلة، وتسمّى بالنفس الملكيّة والمطمئنة. ولها شعبتان: القوّة النظرية والعملية.

ص: 63

1-1) . حكاة المحدث النورى في خاتمة المستدرک، ج 2، ص 10، عن بعض معاصريه.

2-2) . رجال العلامة الحلّي، ص 430، [1] الفائدة الثالثة.

والأولى: مبدأ التأثر من المبادئ العالية لفيضان الصور العلمية، والأخرى: مبدأ تحريك البدن في الأعمال بالفكر والروية.

والعقل الكسبي هو كمال يحصل للعقل الفطري بسبب استفادة العلوم وملاحظة حسن الأمور وقبحها، والعمل بالحسنات وترك القبائح، فيحصل له بالنظر إلى الشعبة الأولى الحكمة، وبالنظر إلى الشعبة الثانية العدالة.

وقد يُطلق العقل على معناه المصدري، أي التعقل والتفكير، وعلى الجوهر المجردة التي أثبتتها الحكماء، وهو أول ما صدر عنه تعالى بزعمهم.

والمراد في هذا الحديث العقل الفطري الأولى.

والمراد بالجهل القوة الحاصلة، وهي الوهم، ويتبعه القوة المحركة؛ ولها شعبتان:

الأولى: القوة الشهوية، وهي مبدأ جلب ما يلائمها، ويُقال لها: النفس البهيمية والأمارة.

والثانية: القوة الغضبية، وهي مبدأ دفع ما لا يلائمها، ويُقال لها: النفس السبعية واللؤامة.

فمعنى الحديث: لما خلق الله عقل الإنسان استنطقه، أي طلب منه النطق ليصير الإنسان ناطقاً مدركاً ممتازاً عن سائر الحيوانات، ويبدو فضله وشرفه باعتبار قابليته لذلك؛ إذ بتلك القابلية يحصل له المزية والفضيلة على ملائكة السماوات؛ لخلوها عن قوة الإدبار والشهوات.

ولا يخفى مناسبة هذا الوجه الوجيه لقوله: «إياك أعاقب وإياك أئيب» .

قوله: (ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر). [ح 1]

قيل: المراد بالإقبال الأمر بالحسنات، وبالإدبار النهي عن السيئات (1).

وهذا المعنى غير جيّد؛ لأنّ ذكر الأمر والنهي بعد ذلك- حيث قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبُّ إليّ منك، ولا أكملتكم إلّا فيمن أحبّ، أما إنّي إياك أمر وإياك أنهى؛ تأكيداً للأول- تكلف.

ص: 64

1-1). قال به المولى محمّد صالح المازندراني، في شرح أصول الكافي، ج 1، ص 69. [1]

وقيل: المراد بالإقبال توجّه النفس الناطقة إلى عالم الملكوت لتستضيء من أنوار الجبروت، وتصل إلى العالم الأعلى، وبالإدبار ميلها إلى جانب البدن العنصرى والاشتغال بتدبيره وحكومته فى مدينة البدن على وجه العدالة والصلاح (1).

أقول: هذا لا يناسب الحديث الآتى فى ذكر جنود العقل والجهل؛ (2) لأنه قال فيه: «خلق الجهل من البحر الأجاج ظلماتياً فقال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: أقبل فلم يقبل، فقال له: استكبرت، فلعنه» إذ ليس المراد بإدبار الجهل ميله إلى جانب البدن العنصرى على وجه العدالة والصلاح.

ولا يجوز أن يقال: أمر الله تعالى للعقل بهذا الميل إنما هو على وجه العدالة والصلاح، وأمر الجهل هذا الميل ليس على وجه العدالة والصلاح، بل على وجه الجور والفساد.

لأننا نقول: هذا الأمر قبيح عقلاً لا يأمر به الأمر عدلاً.

فما وصل إليه عقلى الناغص ورأى الناقص أن المراد بالإقبال القرب إلى جناب الرحمة الأحديّة والتوجّه إلى جوار الحضرة الصمديّة للاستفاضة من أنوار الملكوت، والاستفادة من أسرار اللاهوت.

والمراد بالإدبار الميل إلى جهة الدنيا الدنيّة، والرغبة إلى الشهوات الفانية، والهَمّ إلى المهمّات الدنيويّة؛ لاحتياج الخلق إليها فى المآكل والمشارب وسلامة النفس وبقاء النوع، فأمره تعالى للعقل والجهل على سبيل العرض وطلب القبول (3) للعقل كما يقول الواهب لشيء: خذ هذا، وكما يقول الوالى لرجل صالح: اقض بين الناس، بمعنى تقبل منصب القضاء، فإذا قضى هذا الرجل فى أمرٍ، علم أنّه قبل هذا المنصب ورضى به.

فلما عرض واهب العطايا-جلّ شأنه-على العقل أمر الإقبال والإدبار، أعنى القوّة عليهما، فاخترهما ورضى به، وعرضهما على الجهل فى الحديث الآتى فقبل الإدبار،

ص: 65

1-1. قال به الفيض الكاشانى فى الوافى، ج 1، ص 53. [1] وانظر مرآة العقول، ج 1، ص 28. [2]

2-2. أنظر الكافى، ج 1، ص 21، ح 14. [3]

3-3. لايتوهم أنّه معنى أقبل؛ لأنّ الإقبال ليس بمعنى القبول، فتنبّه ولا تذهل (منه رحمه الله).

وأبى عن الإقبال فُتِح للعقل هذان السبيلان بسبب قبوله واختياره، وُفُتِح للجهل باب الإدبار لقبوله له، وسُدَّ له باب الإقبال لإبائه عنه، فإذا فُتِح الله تعالى للعقل هذين البابين وحصل له الاختيار، صار موقعاً للتكليف، فقال: «إيّاك آمر، وإيّاك أنهي، وإيّاك أثيب، وإيّاك أعاقب» .

أو نقول: المراد من خلق العقل واستنطاقه وأمره بالإقبال والإدبار وإطاعته وعصيان الجهل في عالم تكليف الأرواح قبل خلق الأبدان والأشباح، فالإقبال والإدبار في الأبرار والفجار إنّما يكونان بسبب تقدّم الاختيار، كما يجيء في أول باب طينة المؤمن والكافر من كتاب الإيمان والكفر.

وقال شيخى وأستاذى-أيّده الله تعالى- في الكلام في هذا الحديث وما شابهه: تصوير وتمثيل لإطاعة العقل وانقياده تصويراً هو أوقع في نفس السامع، وبه أنس، وله أقبل وعلى حقيقته أوقف وإن لم يكن هناك نطق ولا- إقبال ولا إدبار؛ إذ المفروضات قد تتخيّل في الذهن كالمحققات، وأمثال هذا في القرآن والحديث أكثر من أن يُعدّ ويُحصى، وقد نبّه عليه في مواضع من الكشّاف (1). انتهى كلامه.

واعلم أنّ في تقديم المفعول على الفعل في قوله: «إيّاك آمر» الخ، إشارة إلى أنّ المأمور والمنهيّ، والمعاقب والمُثابب إنّما هو النفس المجرّدة الإنسانيّة، والبدن آلة لإدراك الثواب والعقاب، وتقديم «أعاقب» على «أثيب» للتنبيه على أنّ المعاقبين أكثر من المُثاببين. وهذا من إفادات الفاضل العارف للمعاني شمس الدين محمّد الجيلاني رحمه الله.

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

ص: 66

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

قوله: (العقل ما عُبد به الرحمان) الخ. [ح 3]

العقل هنا بمعنى العقل الكسبي، وفيما يجيء بعد ذلك فى بعض الأحاديث بمعنى التعقل، (1) فانظر بعقلك ما يناسب المقام.

قوله: (تلك النكراء) [ح 3] بالفتح والمدّ: الفطنة يعنى الفطنة فى أمور الدنيا والحيل فيها، وجودة الرأى فى الشرور والمكر فى الأمور.

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

قوله: (وليس لهم تلك العزيمة) . [ح 5]

العزيمة من العزم، وهو القطع على الشىء والجزم به. والمراد: ليس لهم عقل وتمييز ليقطعون بين الحقّ والباطل فى ولايتكم ويحزمون بها.

قوله: (ممّن عاتب الله تعالى) . [ح 5]

المعاتبه: الملامة، وإنّما لم يعاتبهم الله تعالى لأنّهم من غير ذوى البصيرة والعقل.

قوله: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى الْأَبْصَارِ» (2) . [ح 5]

جمع بصر بمعنى العقل.

قوله: (إنّما يداق) [ح 7]، من الدقّة، يعنى إنّما يعاملهم الله تعالى بالدقّة، ويجعل الأمر عليهم دقيقاً.

وكتب بعض الأفاضل عليها حاشية طويلة مضمونها أنّه «يداف» بالفاء، من قولهم: دافقت الرجل: أجهزت عليه. والإجهاز: قتل الجريح.

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

ص: 67

1-1) . أنظر الكافى، ج 1، ص 13، ح 12.

2-2) . الحشر (59): 2. [1]

تحريفي (1). وكان هذا الفاضل المدقق ظنَّ أنه من الدقِّ ولذا خفى عليه الحقُّ.

قوله: (ظاهرة الماء) [ح 8] بالطاء المعجمة بمعنى أن ماءها جارٍ على وجه الأرض، أو نظيف مضيء.

ويحتمل أن يكون بالطاء المهملة، بمعنى أن ماءها صافٍ طاهرٌ من الكدر.

قوله: (أنا رجل عابد) [ح 8] أى فى صورة رجل عابد. والقرينة على ذلك قوله: «فأتاه الملك فى صورة إنسى». وإثما فسّرناه بذلك لئلا يلزم الكذب على الملك.

قوله: (وما لربك حمار). [ح 8]

كلمة «ما» نافية على الاستفهام الإنكارى، بمعنى لا يكون له حمار وله ما فى الأرض؟ وقلة عقله من جهة أنه اعتقد عيب مكانه لأجل أنه ليس لربه حمار، واعتقد أن الحمير التى فى العالم ليست له تعالى، بل لأربابها، فعرف الله تعالى ممن ينبغى أن يكون له حمار وليس له حتى يرحاه.

قوله: (من شخوص الجاهل). [ح 11]

الشخوص: الذهاب من بلدٍ إلى بلد، يعنى أن إقامة العاقل فى بلد خيرٌ من شخوص الجاهل للجهد فى سبيل الله تعالى، أو لطواف الكعبة وزيارة النبى صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

أو المعنى أن إقامة العاقل خيرٌ من مسافرة الجاهل فى البلاد والسياحة فى أقاليم الأرض، مع أن فى السفر اجتلاب العلم والمال، واكتساب المعرفة والكمال، ومشاهدة الأماكن الجديدة، ومصاحبة الطوائف المجيدة، ونُسبت أبيات فى هذا المعنى إلى سيد الأوصياء وسند الأصفياء عليه أفضل الصلاة وأكمل الثناء: تغرب عن الأوطان فى طلب العلى

ص: 68

1-1). التعليقة على الكافى للسيد محمدباقر الداماد، ص 23-24. [1] وفيه (فتصحيف تحريفي، وتحريف تسقيمي) .

فموت الفتى خيرٌ له من حياته بدارِ هوانٍ بينِ واشٍ وحاسدٍ (1)

قوله: (ما يُضمِرُ النبيّ) الخ. [ح 11]

قال مولانا محمّد أمين الاسترآبادي: المراد مطلق النبيّ عليه السلام (2).

وقال شيخى وأستاذي: النبيّ فاعيل من النبأ، بمعنى الخبر، يعنى ما يضمّر الخبير، أى العاقل ما يضمّر فى نفسه من التفكّر فى آلاء الله والتدبّر فى عجائب صنعه، والتأمل فى الموت وأحوال الآخرة وأحوالها أفضل من مجاهدة المجاهدين فى سبيل الله وأعمال العاملين فى أمور الدين.

قوله: (بأنّ لهم مدبراً). [ح 12]

أى للإنسان والسماء والأرض وغيرها. وذكر ضمير ذوى العقول على سبيل التغليب.

قوله: «لَتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ» 3 [ح 12] أى قوتكم. واللام فى «لتبلغوا» متعلّق بمحذوف، أى يُبقيكم لتبلغوا قوتكم وأيام شبابكم.

قوله: «صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ» 4 [ح 12]

قال فى مجمع البيان: «نخيلٌ صنوان، أى نخيلات من أصلٍ واحدٍ؛ وغيرُ صنوان، أى نخيلات من أصولٍ شتى» (3).

قوله: («فِي الْأَكْلِ» 6 [ح 12] فيما يؤكل)؛ يعنى يفضّل بعضها على بعض فى الأكل فى الطعم والريح والشكل والقدر وغير ذلك.

قوله: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» 7 [ح 12] متعلّق بحرم أو أتل.

وقوله: («وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» 8 [ح 12] عطف على به؛ أى لا تشركوا بالوالدين ذا

ص: 69

1-1 . ديوان أمير المؤمنين، ص 36.

2-2 . الحاشية على أصول الكافى، للأسترآبادي (المطبوع ضمن ميراث حديث شيعة، الدفتر الثامن)، ص 281.

3-5 . مجمع البيان، ج 3، ص 276، ذيل تفسير الآية 5 من سورة الرعد. [1]

إحسان، أو لا تشركوا بإحسان الوالدين إحساناً.

وقال عليّ بن إبراهيم في تفسيره: «المراد بالوالدين النبيّ صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه» (1).

قوله: «هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» (2). [ح 12] وهو العبيد.

قوله: «مِنْ شُرَكَاءَ». [ح 12] كلمة «من» مزيدة للتأكيد؛ أى هل عبيدكم شركاؤكم فى أموالكم؟

«فَأَنْتُمْ» [ح 12] أى الموالى والعبيد سواء فيما رزقناكم.

قوله: «تَخَافُونَهُمْ». [ح 12] بيان كونهم سواء.

قوله: «كَذَلِكَ» (3). [ح 12] أى مثل ذلك التفضيل، يعنى كما لا ترضون أن يكون مماليتكم شركاءكم، فكذلك لا ترضوا أن تجعلوا مماليتكم الله تعالى شركاءه.

قوله: «ثُمَّ دَمَرْنَا الْآخَرِينَ» 4 [ح 12] هم قوم لوط.

قوله: «لَتَمُرُّنَّ» 5 [ح 12] خطابٌ لأهل مكة؛ يعنى لتمرّون حين ذهابكم إلى الشام للتجارة وغيرها بسدوم وهو اسم موضع فى طريقه.

قوله: «إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ» 6 [ح 12] أى سدوم وأهلها قوم لوط.

قوله: «رَجُزًا» 7 [ح 12] عذاباً.

قوله: «وَمَثَلُ الَّذِينَ» 8 [ح 12] على حذف مضافٍ تقديره: مَثَلُ داعى الذين كفروا كمثلى الذى ينعق. والنعق: صوت الراعى لغنمه.

ص: 70

1-1. تفسير القمى، ج 1، ص 220، [1] ذيل تفسير الآية 151 من سورة الأنعام.

2-2. الروم (30): 28. [2]

3-3. الروم (30): 28. [3]

أوبلا- تقدير، والمعنى: مثل الذين كفروا كمثل البهائم التي يُنَعَقُ عليها؛ يعنى أن الكَفَرَةَ مثل البهائم فى التقليد لا يلقون أذهانهم إلى ما يُتلى عليهم، ولا يتأملون فيها، فهم كالبهائم ينعق فيسمع الصوت ولا تعرف معراه، ويحسّ بالنداء، ولا تفهم معناه.

قوله: «صُمُّ بَكْمٌ» [ح 12] 1 خبر مبتدأ محذوف، أى الذين كفروا صُمُّ بَكْمٌ.

قوله: «وَمِنْهُمْ» [ح 12] أى من المفسدين الذين كفروا ولم يؤمنوا بالحق من يستمع إليك يا محمد «أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ» 2 إنما شبَّههم بالصُّمِّ لأنهم لا ينتفعون بالسمع.

قوله: «تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا» 3 [ح 12] أى مجتمعين فى الرأى.

قوله: «وَإِنْ تُطْعَمُ» 4 [ح 12] خطاب للنبي صلى الله عليه وآله، والمراد غيره.

قوله: «وَمَنْ آمَنَ» 5 [ح 12] أى احمل يا نوح فى السفينة مَنْ آمَنَ من غير أهلك.

قوله: «أَمَّنْ هُوَ قَانَتْ آنَاءَ اللَّيْلِ» 6 [ح 12].

«أم من» مبتدأ، خبره محذوف، تقديره: أم من هو قانت آناء الليل كغيره. وإنما حذف لدلالة الكلام عليه. والقانت: القائم بما يجب عليه من الطاعة. وآناء الليل: ساعاته، (1) وهى جمع إنى، كأمعاء جمع-معى، والإنى ساعة الليل، وكذا الإنو، يُقال: مضى من الليل إنيان وإنوان؛ أى ساعتان.

قوله: (حَشْوُهَا الْإِيمَانُ) الخ. [ح 12]

حشو السفينة: ما يحشى فيها من المتاع والثوب وغيرها. والشراع بالفارسيّة: بادبان؛ وقيّم السفينة: مدبّرها والقائم بأمرها، وهو بالفارسيّة: ناخدا؛ وسُكَّانها، أى الخشبة المنصوبة فى مؤخرها لتصرف بها إلى الجهة المقصودة.

قوله: (ما يعقل) [ح 12] يعقل من الاعتقال، وهو الحبس. وفى بعض النسخ يعتقد بدّله.

قوله: (لأنّهم علموا أنّ الدُّنيا طالبة مطلوبة) الخ. [ح 12]

اعلم أنّ الدنيا والآخرة طالبتان؛ أمّا الدُّنيا فلاستيفاء الرزق، وأمّا الآخرة فلا إدراك

ص: 71

الموت، وكذلك هما مطلوبتان؛ لرغبة العاقل إليهما، فمن طلب الآخرة كانت الدنيا أيضاً له؛ لأنها تطلبه لاستيفاء الرزق، ومن طلب الدنيا للدنيا ليست له دنيا ولا- آخرة؛ لأنه إذا طلب الدنيا لأجل الدنيا، شغل بأمرها، وترك أمر الآخرة؛ إذ الدنيا والآخرة أختان ولا تجتمع بين الأختين.

والأخبار التي وردت في ذلك كثيرة مشهورة (1) لا تحتاج إلى البيان، فحينئذ يأتيه الموت، فيفسد دنياه وآخرته.

وهذا كمثل شاب سافر إلى بلدة فيها ملك له جارية وثنية ذات حسن ولطافة، وله أيضاً بنت جميلة مؤمنة، لها صباحة وملاحة، فسرى الملك برؤيته، وأمر الجارية بالقيام لخدمته، وأراد أن يزوجه بابنته، فلما قامت الجارية بالخدمة، رأى الشاب نخلة قامتها، وفتنته ذوابتها ولطافة شفتيها. وغمزه عينيها، وجد في قلبه لها ميلاً كثيراً، وصار في قيد حبها أسيراً، فرغب في مواصلتها، وطلب منها مقاربتها، فقالت الجارية له: لن تنال وصلى إلابنكاح الدوام، وعبادتك للأصنام، فصار متحيراً في ذلك، حتى سمع من خواص الملك صفة البنت وصفاءها، وحسنها وبهاءها، فالتهب نار عشقها في باله، وتمكنت منية وصلها في خياله، فمات الملك وصار المُلِك إلى البنت، فأطلعت الملكة على أمر الشاب، وعلمت بأنه من ذوى الأحساب والأنساب، فظهر عليها حسن وجهه وهيئته، فوقع في قلبها هوى محبته، فأرسلت إليه وأعلمته بذلك، وأظهرت أن لك جارية قد شغف قلبك ودّها، وتريد عقدها، فعليك أن تخرج عن بالك ميلها، وتمحو عن خيالك نيلها، وتقنع بخدمتها، وتكتفى برؤيتها، وإنما رخصناك في ذلك؛ لعدم مخالفتنا للملك، فشق الأمر على الشاب، فما قال شيئاً في الجواب؛ إذ كان مقيداً بحب الجارية، فما طفئت بذلك هذه النائرة، فلما انتبهت الملكة، اشتعلت نار غيرتها، وعلت شعلة سيرتها، فكتبت إليه أن خلا عن شربة حبها كأسك، وإلا ذهب في ذلك رأسك، فزاد حبه وما نقص؛ إذ الإنسان على ما منع

ص:72

أحرص، فكلّما يراها يزداد مُناداً، وكان راغباً أيضاً إلى الملكة، مائلاً إلى السرير والمملكة، فمرّة يقول: أختار الجارية وعبادة الأوثان، وأفديها حياتي ولا أبالي عن الحدثان، ومرّة أخرى عن إرادته يتولّى، ويقول: اختار الملكة أولى، فإذا نظر إلى الجارية يهواها، وإذا ذكر الملكة يقول: ما أريد سواها، فتحيّر في أمرهما؛ إذ سكر من خُمُرهما، فاستشار في هذا الأمر إلى صديق كان معه في الطريق، فقال له: أيّها المفتون في حباله صيدهما، والمجنون في بادية قيدهما، إن اخترت الملكة تمتعت من وصالها، وإن نكحت الجارية فقد سعت في زوالها، فهل لك في اختيار الجارية حياة؟ هيئات هيئات، فالجارية هي الدنيا، والملكة هي الآخرة، فأى عاقل يرغب إلى الجارية الفانية، ويذر الملكة الباقية؟ أليس لك الأولى، إيثار الآخرة على الأولى، أولى لك فأولى، ثم أولى لك فأولى.

ثمّ اعلم أنه لم يذكر واو العاطفة في قوله: «الدنيا طالبة مطلوبة» بخلاف قوله: «والآخرة طالبة ومطلوبة».

قال بعض من المحدثين:

ترك الواو في الأول إشارة إلى أنّ تعدّد الخبر فيه نظير تعدّد الخبر في قولهم: حلو حامض؛ فإنّهما شيء واحد؛ أي مرّ، فكذلك طالبيّة الدنيا ومطلوبيّتها شيء واحد، بخلاف طالبيّة الآخرة ومطلوبيّتها؛ وذلك لأنّ العقل لا يلاحظ طالبيّة الدنيا بدون مطلوبيّتها، وكذا العكس؛ لأنّ الناس كلّهم -الصالحين والطلّحين- طالبون للدنيا.

أمّا الصالح فلاستيفاء الرزق منها، وأمّا الطالح فلرغبته إليها لأجل التمتع من شهواتها ولذاتها.

وكذلك الدنيا طالبة لكلّهم الصالحين والطلّحين؛ لاستيفاء رزقهم منها، فيكونان عند العقل شيئاً واحداً غير متميزين وإن كان فيهما تمايز اعتباري.

وليست طالبيّة الآخرة ومطلوبيّتها كذلك؛ فإنّ الآخرة ليست مطلوبة لأكثر الناس وإلا لكانوا عاملين لها؛ لأنّ طالب الشيء يسعى لتحصيله، فطالبيتها لكلّ الناس ومطلوبيّتها لبعضهم، فالعقل يلاحظ مطلوبيّة الآخرة بدون طالبيّتها؛ لأنّ طالبيّتها

بالنسبة إلى جميع الأفراد، ومطلوبيّتها بالنسبة إلى البعض، فيفترقان عند العقل (1). انتهى.

أقول: إنّ هذا الافتراق إنّما يحصل بعد اختيار الآخرة. ومعنى الحديث: أنّ الإنسان قبل اختيار الدنيا والآخرة طالبٌ لهما وهما مطلوبتان له، فعلى تقدير كون الواو متروكة في الأول دون الثاني وكون تركها لغرض من الإمام عليه السلام، لا يبعد أن يقال: طالبيّة الدنيا ومطلوبيّتها بالنسبة إلى أمر واحد وهو استيفاء ما قدّر من الأرزاق، بخلاف الآخرة؛ فإنّ طالبيّتها لإدراك الموت، ومطلوبيّتها لنيل السعادات.

أو نقول: معنى الحديث أنّ الدنيا طالبة مطلوبة وهي مع الإنسان وظرفه، والآخرة طالبة له ومطلوبة له، كأنّ الإنسان والدنيا شيء واحد؛ لأنّ الإنسان موجود فيها وهو معها ما دام حياً، بخلاف الآخرة؛ فإنّها تجيء بعد ذلك، فتبصّر.

قوله: (مُصَدِّقاً) [ح 12] بكسر الدال، بمعنى أنّه كانت أقواله حسنة حتّى يعلم حسن أفعاله، وخلوص الأفعال وحسنه أمر خفيّ؛ لأنّ الله تعالى جعل الظاهر من العقل -أي النطق- دليلاً على الخفيّ من العقل أي الاعتقاد (2).

قوله: (أعظم النار قدراً الذي لا يرى الدنيا لنفسه خطراً). [ح 12]

الخطر: السبق الذي يتراعى عليه، يُقال: قد أخطر المال أي جعله خطراً بين المتراهنين، وخطر الرجل أيضاً قدره ومنزلته، ويقال: هذا أخطر لهذا وخطير له أي مثله في القدر.

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

قوله: (إذا طلبتم الحوائج). [ح 12]

ص: 74

1-1). لم نعثر على هذا القول، ولكن انظر مرآة العقول، ج 1، ص 60؛ والحاشية على أصول الكافي لرفيع الدين النائيني، ص 54.
2-2). اعلم أنّ للعقل ظاهراً وهو التكلّم والنطق، وباطناً خفياً وهو الاعتقاد والتفكّر، والأوّل مصدّق للثاني؛ لأنّ الظاهر عنوان الباطن كما قال الشاعر بالفارسيّة: از كوزه همان برون تراود كه در اوست (منه رحمه الله).

الحوائج جمع حاجة على غير قياس كأنهم جمعوا حاجة.

وكان الأصمعى ينكره ويقول: هذا مؤدّد، وإنّما أنكره لخروجه عن القياس، وإلا فهو كثير فى كلام العرب، وينشد: نهار الليل أمثل حين يقضى حوائجه من الليل الطويل (1).

قوله: (العقل غطاء ستير) [ح 13]: حجاب مستور عن الناس.

قوله: (الفضل جمال ظاهر) أى الإحسان والتودّد إلى الخلق جمال ظاهر.

(فاستر خلل خلقتك بفضلك) [ح 13] لأنّ خلال الظاهر يسدّ بالظاهر.

(وقاتل هواك بعقلك) [ح 13] أى قاتل ما تهوى نفسك من إيذاء الخلق وغيبتهم وعداوتهم بعقلك؛ لأنّ خلل الباطن يدفع بالباطن.

قوله: (إنّ الله عزّ وجلّ خلّق العقل وهو أوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره). [ح 14]

قيل: هو المراد بالنور من قوله صلى الله عليه وآله: «أول ما خلق الله نوري، وكذا اللوح والقلم» (2).

وذكر الحكيم الأستاذ الأمير محمد باقر المنعوت بداماد-عامله الله بلطفه يوم المعاد-هذا فى حاشيته حيث قال:

إنّ الله سبحانه خلق جوهر العقل المجرد الإنسانى من نوره وهو أوّل مخلوق كائن من أنوار الروحانيين عن يمين العرش.

والمراد [به] (3) هاهنا أوّل المبتدعات (4) من الأنوار العقلية الذى هو (5) عالم الأمر بإزاء الكرة القصية التاسعة التى هى الفلك الأقصى فى عالم الخلق، فجرم الفلك الأقصى هو العرش الجسمانى، وجوهر العقل الأسبق-الذى هو المبدع الأوّل والمجعول

ص: 75

1-1. الصحاح، ج 1، ص 307 ([1] حوج).

2-2. معانى الأخبار، ص 306، ح 1؛ الخصال، ص 481، ح 55، وفيهما: «إنّ الله تبارك وتعالى خلق نور محمّد قبل أن خلق السماوات والأرض...»؛ عوالى اللئالى، ج 4، ص 99، ح 140؛ [2] بحار الأنوار، ج 1، ص 97، ح 7؛ [3] وأنظر نور البراهين للسيد نعمة الله الجزائرى، ج 1، ص 180.

3-3. ما بين المعقوفين من المصدر.

4-4. فى المصدر: «المبتدعات».

5-5. فى المصدر: «فى».

الأقدم- هو العرش العقلاني، والمراد باليمين مطلق الجانب، والتعبير عنه باليمين للتشريف والتفخيم. . . .

ومن هناك يلمع (1) سرّ قوله صلى الله عليه وآله: «أول ما خلق الله نوري» يعنى أول الصوادر وأول المبتدعات، (2) وهو العقل الأول، كما إيّاه عنى بقوله صلى الله عليه وآله في حديثٍ آخر: «أول ما خلق الله العقل». وبسط القول في تحقيق ذلك على ذمّة كتابنا تقويم الإيمان في الحكمة الإلهية (3).

انتهت كلماته رفعت درجاته.

أقول: المراد حينئذٍ من النور في قوله عليه السلام: «من نور»، نور قدرته أو عظمته، كما سيجيء في باب خلق أبدان الأئمة وأرواحهم عليهم السلام: أن أرواحهم خلقت من نور عظمته (4).

ويُحتمل أن يكون المراد منه النور النبويّ صلى الله عليه وآله، فحينئذٍ المخلوق الأول الأقدم الحقيقي نوره صلى الله عليه وآله، ثمّ العقل المجرّد الإنساني وهو الأول الإضافي في حديث «أول ما خلق الله العقل» والروحاني منسوب إلى الروح.

قال في الصحاح:

زعم أبو الخطّاب أنّه سمع من العرب من يقول في النسبة إلى الملائكة والجنّ: رُوحانيّ بضّمّ الراء، والجمع: رُوحانيّون.

وزعم أبو عبيدة أنّ العرب يقولون لكلّ شيء فيه روح، ويقال مكان رُوحانيّ بالفتح أى طيّب (5).

قوله: (ثمّ جعل للعقل خمسة وسبعين جنداً). [ح 14]

اعلم أنّ المذكور فيه ثمانية وسبعون، ووجه ذلك ما ذكره شيخنا أبو جعفر محمّد بن الحسن طاب ثراه (6) وهو أنّ بعض رواة هذا الحديث روى بعض ألفاظه المتقابلة

ص: 76

1-1. في المصدر: «يلتمع» .

2-2. في المصدر: «المبتدعات» .

3-3. التعليقة على الكافي، ص 40-41. [1]

4-4. أنظر الكافي، ج 1، ص 389، ح 2. [2]

5-5. الصحاح، ج 1، ص 367 ([3]روح).

6-6. أراد به محمّد بن الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني، المعروف بالشيخ محمّد صاحب استقصاء الاعتبار.

بالمعنى، ونقله بلفظٍ مرادف للفظه الأصلي، ورواه البعض الآخر بلفظه الأصلي مع اتّفاق الكلّ على إبقاء ما يقابله على حاله وروايته بلفظه، فحصل التكرار والزيادة، فجمع بعض المؤلّفين بين الروایتين على أنّهما واحدة، وأخذ المؤلف -طاب ثراه- من تأليفه على حاله، فحصل التكرار والزيادة كما ترى (1).

وقال شيخنا وسندنا بهاء الملة والدين -جعله الله في الجنة من الخالدين-: لعلّ الفقرات الزائدة إحدى فقرتي الرجاء والطمع، وإحدى فقرتي الفهم وضده الحمق، والفهم وضده الغباوة، وإحدى السلامة والعافية، فجمع الناسخون بين البديلين غافلين عن البديّة (2).

وقال شيخى وأستاذى -أيّده الله تعالى- فى بيان الفقرات الزائدة ما معناه: أنّه كرّر الحرص فجعله ضدّاً للتوكّل تارةً، وللقنوع أخرى، وكرّر الفهم، فجعل الحمق ضده فى موضع، والغباوة فى آخر، وكرّر البلاء وجعله ضدّاً للعافية وضدّاً للسلامة، (3) فيكون الزيادة فى هذه الثلاثة المتكرّرة.

قوله: (من رحمتى). [ح 14]

قيل: المراد من الرحمة الرحمة العامّة التى وسعت كلّ شىء، لا الرحمة الخاصّة التى هى لأهل السعادة خاصّةً؛ لخروج الجهل وجنده من تلك الرحمة.

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

بل نقول: العمل بمقتضى هذه الصفات ذنب لا يدخل فى رحمته عامله كالعداوة والحسد مثلاً، فإنّ العمل بمقتضاها عصيان. وقوله: فيما بعد «فإن عصيت» صريح فى هذا المعنى، فتبصّر.

ص: 77

-
- 1-1 . حكاه عنه السيّد بدر الدين الحسينى فى الحاشية على أصول الكافى، ص 42. [1]
2-2 . حكاه عنه المولى محمّد صالح المازندراني فى شرح أصول الكافى، ج 1، ص 210. [2]
3-3 . الحاشية على أصول الكافى [3] للسيّد بدر الدين بن أحمد الحسينى، ص 41.

قوله: (وهو وزير العقل). [ح 14]

الْوَزْرُ في أصل الوضع الجبل، ثم استعمل في الملجأ، ومنه الوزر-بالكسر والسكون-بمعنى الإثم والثقل والسلاح. والوزير: الموازر كالأكيل والمواكل؛ لأنه يحمل على السلطان وزره، أي ثقله.

وإنما جعل الخير وزير العقل والشرّ وزير الجهل؛ لأنّ الوزير يكون قائماً مقام الأمير في الاستيلاء على الجند والرعيّة، فكذلك الخير والشرّ مستوليان على جند العقل والجهل بحسب المعنى.

قوله: (الإيمان وضده الكفر، والتصديق وضده الجحود). [ح 14]

قال بعض المحدّثين: الفرق بين الإيمان والتصديق أنّ الإيمان هو التصديق بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله مجملاً، والتصديق يكون في واحدٍ واحدٍ، فظهر الفرق بين الكفر والجحود أيضاً؛ لأنّهما ضدّهما (1).

وقال بعضهم: الإيمان عبارة عن التصديق بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله مع الإقرار باللسان، والكفر عدم الإيمان عمّا من شأنه ذلك، وهما ضدّان وإن كان بينهما تقابل العدم والمملكة اصطلاحاً، والتصديق هو الإذعان والانقياد لأوامر الله تعالى ونواهيه، ولا يشترط فيه مقارنة الإقرار باللسان، فتغيّر الإيمان. والجحود إنكارُ الشيء مع العلم به فتغيّر الكفر (2).

وأنا أقول: الإيمان هو الإقرار بجميع ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله مع الاعتقاد بالقلب والعمل به، والمراد بالتصديق تصديق كلّ قول ظهر حقيّته في أمور الدّين أو غيره قائله أيّ من كان، والجحود ضدّه. والفرق حينئذٍ بين الإيمان والتصديق ظاهر، وكذا بين ضدّيهما. ويفهم من الأحاديث الآتية في كتاب الإيمان والكفر ما ذكرت في تفسيرهما.

قوله: (والطمع وضده اليأس). [ح 14]

ذكر هذه الفقرة تكرر لقوله: الرجاء وضده الطمع، فينبغي أن يُقال: اليأس وضده

ص: 78

1-1). لم نعثر عليه بهذا النص، ولكن انظر الوافي للفيض الكاشاني، ج 1، ص 65، أبواب العقل والعلم.

2-2). والقائل هو السيّد بدر الدين بن أحمد الحسيني في الحاشية على أصول الكافي، ص 44.

الطمع؛ أى اليأس من الناس.

والظاهر أنّ هذه النسخة كانت فى بعض النسخ بدل أختها، فأراها بعض الناظرين فجمع بينهما كما ذكره شيخنا بهاء الملة والدين رحمه الله (1).

قوله: (التوكّل وضده الحرص) (2) [ح 14] بالضاد المعجمة على أن يكون مصدراً لحرص بالتحريك وهو الذى إذا به الحزن والهم، كما كتب الحكيم الماهر الأمير محمّد باقر قدس الله روحه، (3) فحينئذ لا يتكرّر الحرص حتّى يكون الزائد فى إحدى فقرتيه، بل الزائد ما ذكر فى الرجاء والطمع.

قوله: (والرحمة) [ح 14] والفرق بينها وبين الرأفة أنّ الرأفة أشدّ الرحمة فهى أخصّ.

قوله: (العلم وضده الجهل) [ح 14].

الجهل ليس بمعنى الجهل المقابل للعقل المذكور، بل مقابل للعقل الكسبى الذى هو مرادف للعلم، فلا تغفل.

قوله: (الخرق) [ح 14] بالتحريك الخشونة والعنف. قال فى القاموس: «الخُرقُ - بالضمّ وبالتحريك - ضدّ الرفق» (4).

قوله: (والتؤدة) [ح 14] بضمّ التاء وفتح الهمزة المقلوبة من الواو والذال المهملة: التأتى فى الأمور.

قوله: (وضده الهذر) [ح 14] بفتح الهاء وسكون الذال المعجمة: كثرة الكلام.

قوله: (الاستسلام) [ح 14]: الانقياد.

قوله: (والصفح) [ح 14]: العفو.

قوله: (وضده السهو) [ح 14]: الغفلة.

قوله: (والسلامة وضدها البلاء) [ح 14].

ص: 79

1-1) . حكاه عن الشيخ البهائى المولى محمّد صالح المازندراني فى شرح أصول الكافى، ج 1، ص 222. [1]

2-2) . فى الكافى المطبوع: «الحرص» بالصاد.

3-3) . التعليقة على الكافى، ص 42. [2]

4-4) . القاموس المحيط، ج 3، ص 234، ([3] خرق) .

قال شيخنا بهاء الملة والدين رحمه الله تعالى:

لعلّ المراد بالسلامة سلامة الناس منه. وفي الحديث: «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه» (1).

ويُراد بالبلاء ابتلاء الناس، وإلا فالبلاء موكل بالأنبياء ثم الأولياء، ثم الأمثل فالأمثل (2).

انتهى كلامه، أعلى الله مقامه.

والذى يخطر ببالي أنّ المراد بالسلامة سلامة النفس من الحسد وسوء الظنّ؛ بدليل ذكرها فيما يلي البغض، وعدم ذكر الحسد في جملة الجند.

قوله: (والشهامة وضدّها البلادة). [ح 14]

الشهامة ذكاء الفؤاد والاستعداد لإدراك الشىء، والبلادة عدم الاستعداد.

قوله: (والفهم وضدّه الغباوة). [ح 14]

الفهم هو التفطن لما بلغ إليه، والغباوة عدم التفطن لما بلغ إليه، فظهرت المغايرة بين الشهامة والفهم، وكذا بين البلادة والغباوة.

قوله: (المعرفة وضدّها الإنكار). [ح 14]

المعرفة: الاعتراف، قال فى الصحاح: «يُقال: ما أعرف لأحدٍ يصرعنى أى [ما] اعترف» (3). والمراد بالمعرفة الاعتراف بحقّ لغيره عليه، والإنكار عدمه.

قوله: (المداراة وضدّها المكاشفة). [ح 14]

المداراة: الملاينة للأعداء، والمكاشفة: كشف العداوة وإظهارها لهم؛ تقول: داريته ودارأته: إذا لقيته ولاينته، وتقول: كاشفته: إذا أظهرت عداوته.

قوله: (سلامة الغيب) [ح 14] أى سلامته فى وقت الغيب من ضرره كما فى الحضور فأضيفت إلى ظرفه كصلاة الفجر.

ص: 80

1-1). أنظر الحديث فى المحاسن، ج 1، ص 284، الباب 46، ح 426؛ والكافى، ج 2، ص 234، باب المؤمن وعلاماته، ح 12. [1]

2-2). حكاه عنه العلامة المجلسى فى البحار، ج 1، ص 113. [2]

3-3). الصحاح، ج 4، ص 1400، ([3]عرف).

النبذ مصدر نبذ ينبذ، تقول: نبذت الشيء: إذا ألقيته من يدك. والميثاق-بقلب الواو ياء-: العهد. والمعنى ترك ما أخذ الله على عباده من الميثاق لما أخذ من ظهورهم ذريّتهم.

ويجىء في كتاب الحجّ رواية محمّد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمّد، عن موسى بن عمر، عن ابن سنان، عن أبي سعيد القمّاط، عن بكير بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: لأى عدّة وضع الله الحجر فى الركن الذى هو فيه، ولم يوضع فى غيره؟ ولأى عدّة يقبل؟ ولأى عدّة أخرجت من الجنّة؟ ولأى عدّة وضع ميثاق العباد والعهد فيه، ولم يوضع فى غيره؟ وكيف السبب فى ذلك؟ تخبرنى جعلنى الله فداك؛ فإنّ تفكّرى فيه لعجب؟

قال فقال عليه السلام: «سألت وأعضلت فى المسألة واستقصيت، فافهم الجواب، وفرّغ قلبك، وأصغ سمعك أخبرك إن شاء الله تعالى:

إنّ الله-تبارك وتعالى-وضع الحجر الأسود وهى جوهرة أخرجت من الجنّة إلى آدم عليه السلام، فوضعت فى ذلك الركن لعلّة الميثاق، وذلك أنّه لما أخذ من بنى آدم من ظهورهم ذريّتهم حين أخذ الله عليهم الميثاق فى ذلك المكان، وفى ذلك المكان تراّ لهم (1)، ومن ذلك يهبط الطير على القائم عليه السلام، فأول من يبايعه ذلك الطائر، وهو والله جبرئيل عليه السلام، وإلى ذلك المقام يسند القائم ظهره وهو الحجّة والدليل على القائم عليه السلام، وهو الشاهد لمن وافى فى ذلك المكان، والشاهد على من أدّى إليه الميثاق والعهد الذى أخذ الله-عزّ وجلّ-على العباد.

فأمّا القبلة والتماس، فلعلّة العهد تجديداً لذلك العهد والميثاق، وتجديداً للبيعة ليؤدّوا إليه العهد الذى أخذ الله عليهم فى الميثاق، فيأتوه فى كلّ سنة، ويؤدّوه إليه ذلك العهد والأمانة التى أخذ عليهم، ألا ترى أنّك تقول: أمانتى أدّيتها، وميثاقى تعاهدته

ص: 81

1- 1). قوله: تراى لهم، أى تجلّى لهم لرأوه. وفى القاموس: تراؤه لهم وترايا لهم أى تصدّى للإجراء. (منه رحمه الله) وانظر: القاموس المحيط، ج 4، ص 331 (راى).

لتشهد لى بالموافاة، والله ما يؤدى ذلك أحد غير شيعتنا، ولا حفظ ذلك العهد والميثاق أحد غير شيعتنا، وإنهم ليأتوه فيعرفهم ويصدقهم، ويأنيه غيرهم فينكرهم ويكذبهم؛ وذلك أنه لم يحفظ ذلك غيركم، فلکم والله يشهد، وعليهم والله يشهد بالخفر (1) والجحود والكفر وهو الحجّة البالغة من الله عليهم يوم القيامة، يجيء وله لسان ناطق وعينان فى صورة الأولى، يعرفه الخلق ولا تنكره، يشهد لمن وافاه وجدّد العهد والميثاق عنه، ويحفظ العهد والميثاق وأداء الأمانة، ويشهد على كلّ من أنكر وجحد ونسى الميثاق بالكفر والإنكار» (2).

والحديث طويل أخذنا منه هذا القدر لتعرف نبذ الميثاق.

قوله: (والحقيقة) [ح 14] أى القصد بحقيقة ما أمر الله تعالى به، وهى القربة إليه تعالى لا الرياء.

قوله: (والمعروف وضده المنكر) [ح 14] أى الإتيان بهما.

قوله: (والتّهية) [ح 14] بفتح المثناة من فوق وسكون الهاء وكسر المثناة من تحت بعدها همزة مفتوحة، مصدر قولك: تهيت الشىء: إذا أصلحته، والمراد بها إصلاح أمره وفعله. وضدها البغى وهو الظلم على النفس والتجاوز عن الحدّ.

أو مصدر قولك: تهيت لكذا: إذا استعددت له، فالمعنى التهيؤ لسفر الموت وأخذ الزاد له.

(وضدها البغى) [ح 14] أى الظلم على النفس لأجل عدم التهيؤ لذلك.

قوله: (والنظافة وضدها القذر). [ح 14]

المراد بالنظافة طهارة الثوب والبدن من النجاسات والأوساخ، وهذه صفة حسنة؛ لأنّها زينة وجمال للنساء والرجال، والله تعالى يحبّ الجمال، وضدها القذر بالقاف

ص: 82

1-1). الخفر نقض العهد والغدر.

2-2). الكافى، ج 4، ص 185، باب بدء الحجر والعلّة فى استلامه، ح 3؛ [1] علل الشرائع، ج 2، ص 430، الباب 164، ح 1. [2]

والذال المعجمة المفتوحتين.

قوله: (والحياء وضده الخلع) (1). [ح 14]

الخلع بفتح الخاء وسكون اللام من خَلَعَ الثوب، أى العُرَى. أو من قولهم: خلع الفرس عذاره: إذا ألقاه على وجهه، ويقال: فلان خليع العذار. وفي بعض النسخ «الجلع» بالميم، وهو الفحش وقلة الحياء، كذا فى الصحاح (2).

قوله: (والقصد) [ح 14] بمعنى الاقتصاد، وهو التوسط بين الإفراط والتفريط.

(وضده العدوان) [ح 14] وهو التعدى من الوسط.

قوله: (السهولة). [ح 14]

المراد بها السهولة فى الأمور بمعنى تسهيل الأمر عليه؛ فإنها لازم معناه.

قوله: (البركة وضدها المحق). [ح 14]

المراد من البركة صرف المال فيما يحصل به البركة كالصدقة والضيافة فى موضعهما وغيرهما، والمحق: صرفه فيما يبطل به البركة كالإسراف والرياء.

قوله: (العافية وضدها البلاء). [ح 14]

قد أشرنا إلى زيادة هذه الفقرة وعلى تقدير عدم زيادتها فالمراد بالعافية العمل بما يقتضى العافية كالاقتصاد فى الأكل والشرب والجماع والنوم وغيرها.

قوله: (القوام). [ح 14]

المراد به اكتساب الشيء بقدر الكفاية.

قوله: (والاستنكاف). [ح 14] هو بالفارسية «ننگ داشتن» .

قوله: (تَسْتَفِرُّهَا الأَطْمَاعُ). [ح 16]

قال فى الصحاح:

فَرَّ الجرح يَفِرُّ؛ أى: ندى وسال. واستفَرَّه الخوف؛ أى، استخفَّه وقعد مستفراً، أى غير مطمئن، وأفَرَزْتَهُ، أى أفرعته وأزعجته وطَبَّيرْتُ فؤاده (3).

ص: 83

2-2). الصحاح، ج 3، ص 1197، (جلع).

3-3). الصحاح، ج 3، ص 890، (1[فزز]).

والمعنى تأخذ قلبه الأطماع وهو جمع طمع.

قوله: (تَرْتَهِنُهَا الْمُنَى). [ح 16]

يعنى تأخذها الآمال، وتجعلها رهينة عندها.

قوله: (وتسعلقها الخدائع). [ح 16] أى تجعلها الخدائع متعلقاً بها.

قوله: (لا يرتفع بذلك منه) [ح 19] أى لا يصعد إلى الله تعالى بسبب فقدان العقل من هذا الجار عمل صالح من الصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها.

وقيل: معناه لا تعلق درجته عند الله تعالى لأجل تلك العبادة بسبب عدم عقله (1). وفي بعض النسخ «لا ينتفع به».

قوله: (قال ابن السكيت لأبى الحسن عليه السلام) [ح 20] هو أبو الحسن الثالث عليه السلام.

وابن السكيت ثقة، اسمه يعقوب بن إسحاق، وكان معلّم أولاد المتوكّل، سأل منه المتوكّل ذات يوم: ابنى أحسن أم الحسن والحسين؟ قال ابن السكيت: قنبر عبد عليّ أحسن منك ومن ابنيك، فأمر المتوكّل أن يخرج لسانه من القفا وقطع (2).

قوله: (فما الحجّة على الخلق اليوم؟). [ح 20]

قال: فقال عليه السلام: «العقل يُعرف به الصادق على الله». [ح 20]

العقل إمّا مبتدأ وجملة «يعرف به الصادق» خبره، فجواب قوله: «فما الحجّة على الخلق» محذوف يعلم بالقرينة، أى أنا الحجّة على الخلق اليوم، والعقل يُعرف به الصادق على الله فيصدّقه والكاذب على الله فيكذّبه، فبالعقل نُعرف نحن أهل البيت.

وإمّا خبر مبتدأ محذوف، أى الحجّة العقل؛ إذ به يُعرف الصادق على الله وهو الإمام عليه السلام، فتسمية الحجّة عقلاً مجاز من قبيل تسمية المسبّب باسم السبب.

وحاصل المعنى أنّ من راجع إلى عقله، عرف المحقّ من المبطل من مدّعى النبوة والإمامة.

ص: 84

1- 1). قال به السيّد بدر الدين بن أحمد الحسينى فى حاشيته على أصول الكافى، ص 46.

2- 2). وفيات الأعيان لابن خلكان، ج 6، ص 400؛ [1] سير أعلام النبلاء، ج 12، ص 16. وانظر نقد الرجال للتفرشى، ج 5، ص 94،

هامش 8.

قوله: (فإذا كان تأييد عقله من النور). [ح 23]

قيل: المراد بالنور النبي والأئمة صلوات الله عليهم، كما قال علي بن إبراهيم في قوله تعالى: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ» 1، قال: يعنى بالنور النبي والأئمة عليهم السلام (1).

ويُحتمل أن يكون المراد من النور نور العلم والفقهاء، فحينئذ المراد من العقل العقل الفطري؛ فإنه يؤيد بالعلم والحفظ والتذكر، ويكمل به، فيصير نورانياً صافياً من ظلمة الجهل، لكن لا يكون علمه وحفظه إلا من العلماء الراسخين وهم الأئمة المعصومون صلوات الله عليهم. وقوله: (كان عالماً حافظاً ذاكراً فطناً) إلخ [ح 23] يؤيد ما قلناه، فتفطن.

قوله: (وموصوله) [ح 23] أى ما وصل منه إليه.

قوله: (مفصوله) [ح 23] أى ما انقطع عنده الوسائط، وانتهى إليه ذلك الشيء.

قوله: (لا مال أعود) [ح 25] من العائدة، أى أنفع.

قوله: (والحزم مساءة) [ح 29] أى سوء الظن بمن يحفظ المال والعرض.

قوله: (بين المرء (2) والحكمة نعمة العالم) الخ. [ح 29]

قال شيخنا بهاء الملة والدين - جعله الله فى الجنة من الخالدين -: بين المرء والحكمة نعمة مبتدأ وخبر، والنعمة بمعنى ما يتنعم به («والعالم والجاهل شقى بينهما») كلام آخر مبتدأ وخبر، والشقى بمعنى الشقيان.

وحاصل المعنى أن بين المرء والحكمة نعمة، والعالم والجاهل بين هذه النعمة فى تعجب؛ لأن العالم يميل فى الحكمة لكنّه من جهة الحرمان عن إدراكها فى ألم، والجاهل يميل إلى النعمة وهو من الحرمان عن الحكمة فى كلفة.

وقال الحكيم الماهر الأمير محمّد باقر المنعوت بالداماد أيده الله يوم المعاد:

بين المرء (3) والعلم نعمة من العالم؛ (4) لكونه السبب الموصل إليه إيّاه، والجاهل -

ص: 85

1-2. تفسير القمى، ج 1، ص 164، [1] فى تفسير الآية 15 من سورة المائدة. [2]

2-3. فى الكافى المطبوع: «بين المرء».

3-4. فى المصدر: «المرء».

4-5. فى المصدر: «هى العالم».

العديم العقل ذو القوّة الجاهلة-شقى بين العلم والعالم، خائب ضائع السعى غير مائل (1)إيّاه-ولو أراد العالم إيصاله إليه-لشقائه الفطرى وشقاوته الذاتيّة. و«نعمة» يحتمل الإضافة البيانيّة، والتنوين التمكين النكرى (2)على أن يكون «العالم» بياناً لها ومعيناً إيّاها (3).

وقال شيخى وأستاذى أيده الله تعالى: بين جنس المرء وجنس الحكمة نعمة، وهو الإمام عليه السلام؛ لكونه عليه السلام هو الموصل إيّاه إليه، يرشد إلى ذلك ما ذكره على بن إبراهيم فى تفسيره فى سورة البقرة من قول أبى عبد الله عليه السلام: «نحن والله النعمة التى أنعم الله بها على العباد» بعد تلاوته عليه السلام هذه الآية (4): «الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا . . .» 5.

تمت كلماتهم، رفعت درجاتهم.

أقول: لا يخلو عبارة الحديث من سقم، فما يخطر بالبال أنّ العبارة كانت هكذا: «بين المرء والحلم نعمة العالم» فغيّره الناسخون، فالمراد من قولهم: ما رأيت مرءاً جادلت، فحينئذٍ قوله عليه السلام: نعمة، مبتدأ مضاف إلى العالم بالإضافة اللامية، و«بين المرء» خبر مقدّم عليه، والحلم عطف على المرء.

والمعنى: نعمة العالم بين المرء والحلم؛ لأنّه يعلم فى أىّ موضع عادل، وفى أىّ موضع يصبر ويحلم، بخلاف الجاهل فإنّه شقى بينهما لا يعلم موضع المرء ومحلّ الحلم، فيمارى فى مكان ينبغى فيه الحلم وكذا العكس، والله يعلم.

قوله: (والجاهل ختور). [ح 29]

الختر: الغدر والخديعة.

قوله: (تورّط) [ح 29] أى وقع فى الورطة، وهى المهلكة. قوله: (تتبت من التوغّل) [ح 29] أى توقّف عنه. والتوغّل من وغل الرجل يغل

ص: 86

1-1 . فى المصدر: «نائل» .

2-2 . فى المصدر: «والتنوين التمكين التنكيرى» .

3-3 . التعليقة على الكافى، ص 54. [1]

4-4 . تفسير القمى، ج 1، ص 86 [2] ذيل تفسير الآيه 254-256 من سورة البقرة.

وغولاً، أى دخل فى الشجر وتوارى فيه.

قوله: (جدع [\(1\)](#) أنف نفسه). [ح 29]

جدع الأنف: قطعه، وهو كناية عن ذل النفس وقلة حظها من السعادة الأبدية بالجهل الذى هو الشقاوة العظمى.

قوله: (تهضم) [ح 29] من هضم النفس كسرهما.

قوله: (إنّ ممّن يصف بهذا [\(2\)](#) الأمر) [ح 32] أى أمر الإمامة.

قوله: (فقال له: أقبل فأقبل) [ح 32].

قال السيّد الحكيم الماهر الأمير محمّد باقر طاب ثراه:

قد تكرر ذلك فى الحديث، وهذا الأمر هو التكوين الإيجادى لا التكليف التشريعى، [\(3\)](#) والإقبال والإدبار: التزيّد والتقصّ فى كلّ مرتبة من مراتب القوّة العاقلة [\(4\)](#) بالقياس إلى العلوم، وإلى الأخلاق [\(5\)](#) كمّاً وكيفاً بحسب كلّ من الاستعداد الأوّلى الجبلى فى الفطرة الأولى، والاستعداد الثانى المكتسب فى الفطرة الثانية، [فإنّ بالأعمال والتعطيل فى الفطرة الثانية] [\(6\)](#) ويربو ويطفّ ما فى الفطرة الأولى، والذى من لوازم الذات هو القدر المشترك السيّان [\(7\)](#) بين حدّى الربا والطفافة وهو متحفّظ غير متبدّل ما دامت الذات فى مرتبة التزيّد والتقصّ.

وهذا الازدياد والانتقاص من خواصّ جوهر العقل الإنسانى، فلذلك صار أحبّ الخلق إلى الله تعالى، وبذلك استحقّق الأمر والنهى التكليفيين الشريفيين [\(8\)](#) من جنابه سبحانه، والمثوبة والعقوبة من تلقاء رحمته وقهره، فخاطبه جلّ سبحانه وقال: إياك أمر، وإياك أنهى [\(9\)](#).

انتهى كلامه رفع الله مقامه.

ص: 87

1-1. فى الكافى المطبوع: «جدع» بالبدال المهملة كلاهما بمعنى قطع.

2-2. فى الكافى المطبوع: «هذا».

3-3. فى المصدر: «وهذا الأمر هو التكويني الإيجادى، لا التكليفى التشريعى».

4-4. فى المصدر: + «ومن مراتب القوّة العاملة».

5-5. فى المصدر: «الإخلاص».

6-6. ما بين المعقوفين من المصدر.

7-7. فى المصدر: «السيّال».

8-8. فى المصدر: «التكليفين الشريعيين».

9-9. التعليقة على الكافى، ص 57-58. [1]

أقول: هذا المعنى لا- يناسب الحديث السابق حيث قال ثمة: «ثم خلق الجهل من البحر الأجاج ظلمانياً، فقال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: أقبل فلم يقبل» إذ لو كان المراد من الأمر الأمر التكويني، لم يمكن للجهل أن لا يقبل عند الأمر بالإقبال؛ لأنّ أمره تعالى إذا أراد شيئاً أن يقول له: كُن فيكون.

ولا يصحّ أن يكون الأمر للعقل الأمر التكويني وللجهل التكليفي وهو ظاهر ليس بخفيّ.

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

قوله: (وبالعقل استخرج غورُ الحكمة). [ح 34]

الغور: قعر البحر ونحوه. والمعنى: أنّ بالعقل استخرج ما في غور الحكمة من درر المعاني والآلي المعارف، وبالحكمة استخرج ما في غور العقل من جواهر الكمال وأعلى مراتبه. والمراد بالعقل العقل الفطري، وبالحكمة العلم، فبالعقل يحصل ما في بحر (قعر) العلم من المعارف الإلهية، والمطالب الحقيقية بقدر الطاقة البشرية.

وبالعلم يكتسب كمال العقل، وجعله نورانياً متوجّهاً إلى عالم القدس، متضيقاً من الأنوار الملكوتية، مستفيضاً من الأسرار اللاهوتية، أوصلنا الله تعالى إلى هذا المقام، وأيقظنا بلطفه من المنام، بمحمد وآله خير الأنام.

باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه

قوله: (أخبرنا) [ح 1/38]، هو من زيادات التلامذة كما أشرنا إليه آنفاً.

قوله: (طلب العلم فريضة على كلّ مسلم) إلخ. [ح 1/38]

المسلم ذات ثبت له الإسلام، مذكراً كان أو مؤثراً. وفيه إشارة إلى أنّه من ضروريّات دين الإسلام. وبُغاة العلم: طلابه.

قوله: (لم يُزكَّ) [ح 8/44]؛ من التزكية بمعنى التطهير يعني لم يحسن ولم يخلص له عملاً.

قوله: (بالسياط) [ح 9/45]؛ جمع سوط المقرعة، وأصله أن تختلط أشياء في إنائك، ثمّ تضربها بيدك حتّى تختلط، سمّيت بذلك لأنّها تختلط اللحم بالدم.

قوله: (العلم ثلاثة: آية محكمة. . . الخ. [ح 1/47]

المراد بالآية المحكمة البرهان العقلي في معرفة الله تعالى والحجج عليهم السلام. والفريضة العادلة الأحكام المحدودة في القرآن، واجباً كان أو غيره، فيشتمل الأحكام الخمسة.

وإنما أطلق الفريضة عليها لأنّ الفريضة اسم لما فرض الله تعالى، أى حدّده وحزّه. والفرض فى أصل الوضع: الحزّ، ومعناه بالفارسيّة «اندازه كردن» ثم استعمل فى حزّ القوس والوجوب والقدح والعطيّة المرسومة وغيرها بمناسبةٍ بينه وبين معناه الأصلي، أو لأنّ الاعتقاد بتلك الأحكام واجب، فالفريضة حينئذٍ بمعنى الواجبة كما هو المشهور.

أو نقول: إطلاق الفريضة على الحكم الواجب وغير الواجب على سبيل التغليب.

والعادلة من العدالة، فأحكام الله تعالى سببٌ للعدالة، بل هى العادلة؛ لأنّها تحكم بين الأمرين بالعدالة.

والسنّة القائمة: الآثار الثابتة المنقولة، والأخبار المروية عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام.

فالعلم ثلاثة: الحكمة الإلهية، والكتاب، والسنّة. [ح 2/48] (وما خلاهنّ فضل) أى زيادة لا حاجة إليها.

قوله: (ذلك أنّ الأنبياء عليهم السلام) الخ [ح 2/48] يعنى أنّ الأنبياء من حيث النبوة لم يورثوا درهماً ولا ديناراً. قال: «ميراث النبوة العلم» (1).

ولا ينافى ذلك إراث الأنبياء عليهم السلام غير العلم أيضاً.

قوله: (فإنّ فينا أهل البيت فى كلّ خلف) [ح 2/48] أى قرن بعد قرن.

قوله: (عدول ولا ينفون عنه) الخ. [ح 2/48]

العدول جمع عدل، بمعنى عادل، وهو المتوسط بين الإفراط والتفريط، وضمير «عنه» راجع إلى العلم. والتحريف: التغيير.

والغالون: الجاحدون عن حدّ الاعتدال إلى حدّ الإفراط.

والمبطلون: الذين ذهبوا إلى حدّ التفريط.

والانتحال افتعال من النحل وهو انتساب الحديث إلى من لم يقله، أو من قولهم: انتحل فلان شعر غيره أو قول غيره إذا ادّعاه لنفسه، والمراد القول من تلقاء أنفسهم.

قوله: (احتاج إليهم) [ح 7/53] أى إلى المخالفين.

[باب أصناف الناس]

قوله: (معجّب بما عنده) [ح 1/57] اسم مفعول، يقال: أعجبنى هذا الشيء بحسنه وأعجب فهو معجّب برأيه، والاسم العُجب.

قوله: (وغثاء) . [ح 2/58]

الغثاء-بالضّم والمدّ- ما يجيء فوق السيل ممّا يحمله من الزبد والوسخ والنباتات اليابسة والأوراق والأشجار وغيرها.

قوله: (أغد) [ح 3/59] بضمّ الهمزة وسكون الغين المعجمة. . . (عالماً أو متعلّماً، أو أحبّ أهل العلم) إن لم يمكنك التعلّم بنفسه. . . أى بالعلم أو بطلبه.

[باب ثواب العالم والمتعلّم]

قوله: (ليلة البدر) [ح 1/61] هى ليلة الرابعة عشر.

وقال فى الصحاح: «سُمى بدرًا لمبادرته الشمس بالطلوع كأنه يعجلها المغيب، وقيل: سُمى به لتمامه» (1).

قوله: (فإن علّمه غيره) . [ح 3/63]

فاعل «علّمه» ضمير راجع إلى «من»، يعنى إن علّم من علّمته ذلك الخير إلى غيره يجرى ذلك الخير لمن علّمه أولاً.

ص:90

2- جواب شبهة الشيخ إبراهيم حسنا على رواية التلث

اشاره

جواب شبهة الشيخ إبراهيم حسنا على رواية التلث

محمد بن حسن حر عاملى

(د1104ق)

جواب الجواب

محمد رحيم بن محمد هروى

(قرن 12 ق)

تحقيق

محمد حسين درايتى

ص:91

منطقه جبع از مهمترین مراکز شیعه امامیه و پایگاه های علم و فضیلت بوده است.

به نوشته قاضی نورالله شوشتری هیچ قریه ای در آنجا نیست مگر این که جمعی از فقها و فضلاى امامیه در آن ساکن بوده اند (1).

در این دیار «آل حر» از مهمترین و برجسته ترین طوایف و خاندان های علمی و دینی به شمار می رود.

جمعی از این عائله در مشغره ساکن بوده اند و اول کسی که به مشغری معروف شده است، محمد بن حسین حر مشغری از اجداد شیخ حر است که ایشان در امل الآمل او را چنین معرفی می کند:

کان فاضلاً، عالماً، فقیهاً، جلیل القدر، عظیم المنزله، کان افضل اهل عصره فی الشرعیات (2).

فرزند او محمد بن محمد از شاگردان شیخ حسن صاحب معالم بوده و اول کسی است که از این خاندان به ایران هجرت نموده است.

برادر او شیخ علی جد شیخ حر نیز از دانشمندان این خانواده است. وی دارای سه پسر است که شیخ حسن از آنها، پدر شیخ حر عاملی است (3).

ص: 93

1-1. مجالس المؤمنین، ج 1، ص 177. [1]

2-2. امل الآمل، ج 1، ص 154. [2]

3-3. همان، ص 129.

شیخ حر عاملی در شب جمعه، هشتم رجب سال 1033 ق در روستای مشغره و در چنین خاندانی به دنیا آمد.

او تحصیل را در همین روستا آغاز کرد و سال های طولانی در محضر اساتید و دانشمندان روزگار، مراتب کمال را طی نمود و خود به مقام بلند استادی نائل شد.

تا 1073 ق در جبع بود ولی در این سال به علت فشاری که از طرف حاکمان عثمانی به شیعیان این منطقه وارد می شد و منجر به مزاحمت شدید، برای علما گردید، شیخ ابتدا جهت زیارت عتبات عالیات به عراق مسافرت کرد و آنگاه به ایران آمد و در جوار آستان ملک پاسبان امام ثامن علیه السلام مقیم شد.

طی سال های اقامت در ایران، در 1087 ق و باز در 1088 ق حج به جا آورد (1).

او به اصفهان هم سفر کرده است که اعیان الشیعة قصه ای را از برخورد او با شاه سلیمان صفوی (1077-1105 ق) در این سفر نقل کرده است (2).

شیخ از طرف شاه سلیمان منصب شیخ الاسلام و قاضی القضاة را در خراسان عهده دار بود.

اساتید و مشایخ

عاملی در جبل عامل از این افراد استفاده کرده است:

1. حسن بن علی مشغری (د 1062 ق) پدرش

2. محمد بن علی حر (د 1081 ق) عمویش

3. عبدالسلام بن محمد حر (پدر بزرگ مادری)

4. علی بن محمود عاملی (دایی پدرش)

ص: 94

1-1). خلاصة الاثر، ج 3، ص 234.

2-2). اعیان الشیعة، ج 9، ص 167. [1]

5. زین الدین بن محمد بن حسن

6. حسین بن حسن بن ظهیر الدین عاملی

چنانچه خود نوشته است، این استاد اول کسی است که به شیخ اجازه داده است. این اجازه در 1051 ق و در هجده سالگی شیخ حر صادر شده است (1).

7. سید علی بن علی عاملی

گفتنی است که شیخ حر به اجازه مدبجه از علامه مجلسی نقل می کند و همچنین او از آقا حسین خونساری (د 1099 ق) و زین الدین علی بن محمد بن حسن عاملی (د 1103 ق) اجازه روایت دارد.

شاگردان

صاحب وسائل سال ها در مشهد رضوی علیه السلام منصب تدریس را عهده دار بود و جمع زیادی از طالبین علوم گرد شمع وجودش بهره ها بردند.

او مانند بسیاری از دانشمندان دوره خودش و بیشتر علمای اخباری، متن کتاب های حدیثی را محور درس قرار می داده است.

انهاء و بلاغ او به صورت مکرر برای شاگردانی که نزدش درس می گرفتند، در نسخه های خطی کتاب های حدیثی دیده می شود (2).

برخی از شاگردان ایشان عبارت اند از:

1. سید محمد بن محمد باقر حسینی مختاری نائینی (د 1140 ق)

2. محمد صالح بن محمد باقر روغنی قزوینی (قرن 12 ق)

3. سید نورالدین بن نعمه الله جزائری (مجاز در 1158 ق)

ص: 95

1-1). وسائل الشیعة، ج 20، ص 49.

2-2). مانند نسخه من لایحضره الفقیه، شماره 2166، موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی که نزد شیخ قرائت شده است و یا نسخه تهذیب الأحکام به شماره 10110، موجود در همان کتابخانه، که دارای بلاغ شیخ حر هستند. ن. ک: فهرست آستان قدس، ج 5، ص 317 و ج 14، ص 187.

4. محمّد بن محمّد محسن کاشانی، علم الهدی (د 1115 ق)

5. ابوالحسن بن محمّد طاهر فتونی شریف عاملی سپاهانی غروی (د 1138 ق)

تألیفات و آثار

محدث عاملی سراسر عمر شریف خود را صرف غور در اخبار و احادیث نمود و نوشته های ایشان به جز معدودی، همه در تبویب، تدوین و شرح روایات است. فقه و آثار فقهی او هم ناظر به روایت بوده و اخباری گری در همه کتاب ها و رساله هایش مشهود است.

تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، پر آوازه ترین کتاب او، مجموعه ای گران قدر از روایات فقهی است و از زمان تألیف تاکنون در کانون توجه و عنایت فقها و محدثین شیعه قرار داشته است. تنظیم دقیق و بدیع، دقت فراوان در نقل احادیث، گستردگی منابع، ذکر سند و رعایت اختصار از مهمترین امتیازات و تقطیع روایات، ارجاعات مبهم، عدم ذکر روایات چندی در جای خود و اختصار برخی اسناد، از کاستی های احتمالی این کتاب سترگ و پر ارزش است.

از دیگر آثار اوست:

1. أمل الآمل فی علماء جبل عامل

2. الجواهر السنية فی الأحادیث القدسیة

3. الصحيفة السجادية الثانية

4. الفوائد الطوسية

5. تحریر وسائل الشیعة و تحبیر مسائل الشریعة

آنچه ذکر شد و غیر اینها از آثار عاملی در الذریعة و دیگر مصادر شرح حال شیخ حر آمده است.

ص: 96

ترتیب مشیخه من لایحضره الفقیه، (1) منتخب مجازات النبویه (2) و رساله ای در غنا، (3) از آثار شیخ است که در الذریعة ذکر نشده است و همچنین کتاب الرجال او نیز که به تازگی چاپ شده است در الذریعة به ملا مراد کشمیری یکی از شاگردان شیخ، نسبت داده شده است (4).

درگذشت

محدث عالی مقام شیعه حر عاملی سرانجام در روز بیست و یکم ماه رمضان 1104 ق در هفتاد و یک سالگی چشم از جهان فرو بست. برادرش شیخ احمد بن حسن حر عاملی (زنده در 1120 ق) صاحب الدر المسلوک بر او نماز گزارد و در صحن سقاخانه آستان قدس رضوی علیه السلام به خاک سپرده شد (5).

رساله حاضر

مقبوله عمر بن حنظله که کلینی به طریق خود در الکافی نقل کرده است، همواره مورد توجه و استدلال دانشمندان اصول و فقه بوده است.

فرازی از این روایت چنین است:

... وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيْنَ عَيْهِ فَيَجْتَنِبُ، وَأَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ

ص: 97

-
- 1-1. فهرست نسخه های خطی مدرسه صدر بابل، ص 50؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانه ملی ملک، ج 6، ص 491. در فهرست اخیر این رساله به اشتباه «اجازه شیخ حر به میرزا محمد صالح رضوی» معرفی شده است.
 - 2-2. فهرست آستان قدس رضوی، ج 5 (چاپ جدید)، ص 312.
 - 3-3. فهرست ملک، ج 9، ص 144، با عنوان شرح حدیث الترجیع؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانه وزیری یزد، ج 5، ص 1551، با عنوان رساله فی تأویل حدیث الترجیع. این رساله با استفاده از نسخه کتابخانه آیه الله فاضل خوانساری در میراث فقهی به چاپ رسیده است. ن. ک: فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله فاضل خوانساری، ج 1، ص 203؛ میراث فقهی (1)، ص 100-184.
 - 4-4. الذریعة، ج 10، ص 141؛ [1] مصفی المقال، ص 455؛ الرجال، شیخ حر عاملی، تحقیق: علی فاضلی، قم: دارالحدیث، 1358.
 - 5-5. الفوائد الرضویه، ص 476.

عَلَّمَهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: حَلَالٌ بَيْنَ، وَحَرَامٌ بَيْنَ، وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ؛ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ از تَكَبَّ الْمُحَرَّمَاتِ وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ (1).

شیخ ابراهیم که شاید از شاگردان محدث عاملی باشد، شبهه ای را که در معنای این فقره داشته است سؤال کرده و شیخ حر به صورت مختصر به آن پاسخ گفته است.

در رساله نامی برای آن ذکر نشده است ولی در الذریعة این رساله را جواب الشیخ ابراهیم حسنا معرفی کرده است و ما از همین نامگذاری تبعیت کردیم (2).

بعد از جواب شیخ حر عاملی به این سؤال، شیخ محمد رحیم بن محمد هروی، رد و ایرادی به پاسخ عاملی دارد.

هروی از شاگردان شیخ حر و صاحب کتاب انیس المستوحشین در اخبار و احادیث است که به مشرب اخباری ها نوشته شده است (3).

نسخه ای از این کتاب در کتابخانه آستان قدس رضوی علیه السلام نگهداری می شود (4).

آقا بزرگ تهرانی احتمال داده است بیان شیخ انصاری در فرائد الاصول در تنبیه دوّم از تشبیهات شبهه تحریمیة موضوعیه که اشاره به کلمات محدث عاملی در اطراف این روایت کرده است، برگرفته از همین رساله یا فوائد الطوسیه باشد.

اما شیخ انصاری برخی کلمات شیخ حر عاملی را نقل کرده است که در رساله حاضر نیست و عیناً در فوائد الطوسیه آمده است، لذا مشخص است که شیخ انصاری آن مطالب را از فوائد الطوسیه نقل می کند (5).

تنها دست نوشته ای که از این رساله می شناسیم، نسخه موجود در کتابخانه ملی است که ضمن مجموعه مفصلی نگهداری می شود.

ص: 98

1-1. الکافی، ج 1، ص 68، [1] ضمن ح 10.

2-2. الذریعة، ج 5، ص 172. [2]

3-3. الذریعة، ج 2، ص 466؛ طبقات أعلام الشيعة (الكواكب المنتشرة في القرن الثاني بعد العشرة)، ص 261.

4-4. فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ص 74-75، نسخه شماره 1600.

5-5. فرائد الأصول، ج 2، ص 132؛ فوائد الطوسیه، ص 519.

کاتب نسخه، ابراهیم بن حسین بن عباس بن حسن بن عباس بن محمد علی بلاغی است. نسخه دارای تاریخ کتابت نیست ولی از جملات دعایی که برای شیخ حر و هروی آورده است، معلوم می شود در زمان حیات آن دو کتابت شده است. نسخه دارای تصحیحات است و در پایان آن نیز علامت بلاغ و مقابله آمده است.

علامه تهرانی ابراهیم بلاغی نامی را که بخش نونویس نسخه ای از البیان شهید را در 1136 ق کتابت کرده، معرفی نموده است (1).

تحقیق این رساله براساس دست نوشت منحصر آن انجام شده است.

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص: 99

1-1). طبقات أعلام الشيعة (الكواكب المنتشرة في القرن الثاني بعد العشرة)، ص 4.

هذا السؤال الشيخ ابراهيم بن الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين فان قال قائل ان هذا الكلام
 من طرف الامام يدل على انه لو ثبت وادخلوا بنا اموركم على اساس التلخيص حرمانهم
 او غيرها - بين ذلك هذا بلغها حقيقه شرعيه ام تكون في حقيقه لغويه او شرعيه
 او اثار قطعيه و ظنيه فان كان لها حقائق شرعيه فبينوا لنا طوعا ولا نزع
 والا فكيف حكموا بان كلامه نص فيه وكل ليس بظهور و حرمان بين فانه من
 ان الشارح قال و ثبت ما بين ذلك ولم يقل ظاهرا كان بين ذلك من جهة
 كان جميعا اعماله مستوعبا لغيره و تقصير ابدان النص والاول في طعننا على الحديث
 الشرعي بان الشبهة ما هي و قد قال الشارح كل شيء مطلق حتى يرد فيه شيء غير
 انه في طريق العموم من ان خطاب الشبهة لكن ليس نصا في العموم بل في كل عموم
 له الا حتما فعلى هذا الحكم طريق العموم في غاية الاستحسان ولا يتم في نص
 الا استدلال بتمام ان حتما في كل موضع قال الشارح هذا مسته و هذا مسته
 كما في نفاض الدليلين و امثالنا توقفنا فيه و احفظنا و في حرم ما حرمنا
 بالاشبهه بل حكمنا بان داخل في احد الفردين الا حيزه و على طريقتنا
 كل ما يتناول من طرح الخبر ولا فعل اي واحد منكم الى هذا مع اركان الجمع كما في
 الحمد فاي الظاهرين اقرب الى الاحتياط فكيف حكموا في الفرع
 احق بالا من ان كنتم تعلمون فكيف جواب هذا القابل في تحقيق المنة
 هو موافق ما في طائفة ائمة الانام عليهم صلوات الله التوابع الى يوم
 القيام الجواب و الله الملم لهم للصواب بسم الله الرحمن الرحيم

تصوير آغاز نسخه جواب شيخ ابراهيم از كتابخانه ملای تهران

تصوير آغاز نسخه جواب شيخ ابراهيم از كتابخانه ملای تهران

لا يملك حكمه منزهة ولا يملك على هذه الطريقة يخرج شي من الاضداد لعدم المقادير الخفية
 فياخذ من الآثار والذوات الذي يدعى غائبا الى ذلك كثر في الولاية العظمى فالأخبار التي
 والاثار النبوية والامر بالانجيل الامامية واليات الزائدة. وقد ذكرنا في التمهيد
 بطرق متعددة واصحة جليلة حول هذا السؤال بعينه فطرح الرجوع اليه من باب
 وحيث ان الاحتمال الضعيف لا يتبع الا لثبات البرهان ولا يلحق بالافعال الا مما اراد عليه
 ان الاصحاب هو طريق الامن وهو الذي حصل به العلم لا العلم ولا يوجد ان في طريق
 ذكرناه ولا اقرب الى الحجة من الوجه الذي اخبرناه وهو طريقنا لحدوثه اولى الاسباب
 ان يصف عمده من عند الله يوم الحساب فكل من لم يكن تعلم في الاحكام الشرعية
 وعلى اي شيء كنت اتعمد في التكليف الا الهية فيقول كنت اعلم بقول المصوم واخفى
 انك وما ثبتت من العلوم فان اشبهت على شيء علمت بالاصحاب فترك
 قدم هذا الصدد على الصراط وقابل بالهاتين والاصحاب ويومر به الى العباد ويومر به
 الاخبار هي ذات صباه ان يكونوا هذا السماع والتساهل في الدين ومثل في الحجة
 واهل الاصحاب في النار بعد ذلك اقول في هذا واستغفر الله لي ولكم هذه الصلوات
 محمد بن الحسن الفاطمي عامله بلية الخالي والحق جوابا لطلب باسم الله الرحمن الرحيم
 لخصيخ الخاتم وتفتح الكبر ان امرنا بالوقوف عند شئنا في قطع من اجازة هذه
 اوصو اولادنا علينا ان نبحث اولادنا لطلبه مناع وعلا اي شيء تصدق وهذا ما تصدق
 شرعية في الف اخبرنا وهي ما كان في شعبة الدليل تيسر بالحق وفي حقيقة عندنا
 الولاية ونسأبه الدليل كما يستفاد من قول الامام المطلق انما كنت اشتهر به في
 الحق فهو محموم يدل على ان الشهادة ما كان في معنى الدليل تيسر بالحق بل في
 كل مكانه سكتت عنكم وعلى ان نرضيه لا يكون تيسر به وعليه لاطلاق الامور

هذا هو
 اصله
 في
 التمهيد
 في
 التمهيد
 في
 التمهيد

تصوير انجام نسخه جواب شيخ ابراهيم و آغاز جواب الجواب از كتابخانه ملی تهران

تصوير انجام نسخه جواب شيخ ابراهيم و آغاز جواب الجواب از كتابخانه ملی تهران

بالفكر القام في هذا ذك الامم و نظرت في اخبار الملوك والوزراء ان هذا الامم مسكنت اسرته
 وان كل من يقنا بصير سائر الناس ونظرها وان لم يبين واسم الزوج له تنكح فكانت شريفة علينا
 بالهن الذي بها قد مناجي تنوقف عند هذا وتعلم باله حتما ط كرم امرنا حتى نعلم عنه ونظير اذا
 وجدنا اننا مسكنت اسرته علمنا ان من يباح ورحمة من اسرته كما استفدنا من اننا امتناعا وامرونا
 به وبعلمنا ذلك على اننا السلف قاطبة وذهبوا اليه وقد تقدم بنده من تلك الآثار المستقيمة الموثقة
 العلم عن ذلك فعلم حكمه الامة الشرعية ونصير ايضا مطوع الفاعل كما نعلم بالجمهور وعلينا بالعلم
 وبما فيه من حقيقه لا بما انفس فيه وبما لم يعرفنا كذا نعلم به وبما شئنا وطالنا من وقد علمنا ان
 جفوا على ذي العلم وطالبه ونرجو ان سائرنا يعلمنا واماكم من بخاري وبعلمنا ونبي على ما نزل به عليه
 من غير الحق في خاطر وبال ورجوع اليه وبال من يعلم بخلاف التحقيق من غير التحقيق مع وبال وبعلمنا
 من نبأ سني محمد وآلهم وهذا اجزا الفاده مجيب الجواب وادله العلم للصواب وهو
 الطلحة الخبز صاحب البيت والخبر جامع جوامع الحكم على محمد رحيم وفقه الله

بجنب و برضى محمد وآل الطاهر
 تمت بقلم الاضعف القل
 ابراهيم بن حسين بن عباس
 ابن حسن بن علي بن
 محمد بن علي بن
 والحمد لله

تصوير
 انجم

تصوير انجم نسخة جواب الجواب از كتابخانه ملی تهران

تصوير انجم نسخة جواب الجواب از كتابخانه ملی تهران

على رواية التثليث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

فإن قال قائل: أيها السالكون في طرق الأعمال بدلالة الحديث، والجاعلون بناءً أموركم على أساس التثليث-: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك» (1)- هل بلغكم لها حقيقة شرعية، أم تحكمون فيه بحقيقة لغوية أو عرفية، أو بأمارات قطعية أو ظنية؟ فإن كان لها حقائق شرعية فبتوا لنا ولا نزاع، وإلا فكيف تحكمون بأن كل ما لا نص فيه، وكل ما ليس بحلال وحرام بين فهو شبهة، مع أن الشارع قال: «وشبهات بين ذلك» ولم يقل: كل ما كان بين ذلك فهو شبهة؟

ولما كان جميع أعمالكم مقصوراً على الخبر، وتقتفون أبدأ آثار النص والأثر ظناً منكم الحديث الشرعي بأن شبهة ما هي، وقد قال الشارع: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (2).

نعم، ورد النهى بطريق العموم عن ارتكاب الشبهات، لكن ليس نصاً في العموم، بل يحتمل عموم الأنواع لا الأجناس، فعلى هذا الحكم بطريق العموم في غاية الإشكال، ولا يتم في نفس الأمر الاستدلال؛ لقيام الاحتمال، ففي كل موضع قال الشارع: هذا مشتبه، وهذا شبهة- كما في تعارض الدليلين وأمثاله- توقفنا فيه واحتطنا،

ص:103

1-1) . الكافي، ج 1، ص 67، باب اختلاف الحديث، ضمن ح 10؛ الفقيه، ج 3، ص 8، ح 3233؛ وج 4، ص 75، ح 5149؛ تهذيب الأحكام، ج 6، ص 301، ح 52؛ وسائل الشيعة، ج 27، ص 157، ح 33472. [1]
2-2) . الفقيه، ج 1، ص 317، ح 937؛ وسائل الشيعة، ج 6، ص 289، ح 7997؛ وج 27، ص 173، ح 33530.

وفى غيره ما جزمنا بالاشتباه، بل حكمنا بأنه داخل فى أحد الفردين الآخرين، وعلى طريقتكم-لا طريقتنا-يلزم طرح الخبر، ولا نعلم أى داع حداكم إلى هذا مع إمكان الجمع بما لا يستلزم الحذر؟ فأى الطريقين أقرب إلى الاحتياط؟ فكيف تحكمون؟ وأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون؟ فكيف جواب هذا القائل فى تحقيق المقام، الذى هو موافق لأحاديث أئمة الأنام، عليهم صلوات الله المتوالية إلى يوم القيام؟

الجواب-والله الملهم للصواب:-

بسم الله الرحمن الرحيم

الذى يظهر بالتأمل والتتبع لمواقع استعمال لفظ الشبهة أنه ليس لها حقيقة شرعية ولا عرفية تخالف اللغوية، بل المعانى الثلاثة متحدة، وهو ما كان فيه اشتباه وخفاء، وكان حكمه غير بين.

وقوله عليه السلام: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك» دال على ما قلناه فى الجملة.

وقريب منه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «وإنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق، فأما أولياء الله فضياؤهم فيها الهدى، ودليلهم سمت اليقين» الحديث (1).

وفيه إشارة قريبة من التصريح بأن ما عدا اليقين شبهة، والحديث السابق ظاهر الدلالة على ذلك، وإلا لاختلّ التقسيم.

وقولهم عليهم السلام: «إنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وشبهات بين ذلك» (2) صريح الدلالة على ما قلناه.

وقد استدلل الصادق عليه السلام فى حديث عمر بن حنظلة (3) المشتمل على الحصر المذكور

ص:104

1-1) . نهج البلاغة، ص 81، الخطبة 38، و [1]فيه: «فضياؤهم فيها اليقين، ودليلهم سمت الهدى». وعنه فى وسائل الشيعة، ج 27، ص 161، ح 33487. [2]

2-2) . الكافى، ج 1، ص 67: باب اختلاف [3]الحديث، ح 10؛ الفقيه، ج 3، ص 8، ح 3233؛ تهذيب الأحكام، ج 6، ص 301، ح 52؛ وسائل الشيعة، ج 27، ص 161، ح 33487. [4]

3-3) . المصدر.

بالحديث المذكور في السؤال، وفي ذلك دلالة صريحة على عمومه، وإلا لكان الاستدلال قاصراً.

ومن جَوِّز ذلك على المعصوم عليه السلام لم يجد له ناصرًا، ومن نظر في باب [وجوب] التوقُّف والاحتياط من وسائل الشيعة، (1) وجد قرائن وإشارات ودلائل وتلويحات وتصريحات وعمومات وإطلاقات وآيات وروايات تشفى العليل، وتهدى إلى سواء السبيل، وتُسقى الضمآن من الرحيق السلسيل.

فإن أضفت إلى تلك الإشارات الجليّة، والأمارات العليّة، والفرائد الانسيّة ممّا ذكرناه في الفوائد الطوسيّة، قلت: أطف المصباح، فقد لاح الصباح، ويثبت العموم، وينجلي الهموم والغموم ويفهم الذكيّ والبليد، إذا أطلق نفسه من قيدي الشبهة والتقليد.

ومن دفع عن نفسه الشكّ والوسواس، علم أنّ عموم الأنواع ينتهي إلى عموم الأجناس، فإنّ هناك من التصريحات بأنواع الشبهات ما يدفع الشكوك والتمويهات.

ومن ذلك قولهم عليهم السلام: «إذا ابتليتم بمثل هذا فلم تعلموا، فعليكم الاحتياط حتّى تسألوا عنه، فتعلموا» (2) لما يدلّ على أنّ ما لا يعلم حكمه فهو شبهة، ولا يلزم على هذه الطريقة طرح شيء من الأخبار؛ لعدم التعارض الحقيقي فيما بلغنا من الآثار والدواعي، الذي دعانا إلى ذلك كثرة الأدلّة العقلية، والأخبار المرويّة، والآثار النبويّة، والأوامر الإماميّة، والآيات القرآنيّة.

وقد ذكرنا في الفوائد الطوسيّة بطرق متعدّدة واضحة جليّة، جواب هذا السؤال بعينه، فليرجع إليه من أراد تحقيق معرفة معيّنة.

والاحتمال الضعيف لا ينبغي الالتفات إليه، ولا يليق بالعاقل الاعتماد عليه،

ص: 105

1-1 . وسائل الشيعة، ج 27، ص 154، باب 12.

2-2 . الكافي، ج 4، ص 391، باب القوم يجتمعون على الصيد . . . ، ح 1؛ [1] تهذيب الأحكام، ج 5، ص 466، ح 277؛ وسائل الشيعة، ج 13، ص 46، ح 17201؛ وج 27، ص 154، ح 33464.

ومعلوم أنّ الاحتياط هو طريق الأمان وهو الذى يحصل به العلم لا الظنّ. ولا يوجد أقوى من الجمع الذى ذكرناه، ولا أقرب إلى النجاة من الوجه الذى اخترناه، وهل يجوز أحد من أولى الألباب، أن يقف عبد من عباد الله يوم الحساب، فيقال له: بِمَ كنت تعمل فى الأحكام الشرعيّة؟ وعلى أىّ شىء كنت تعتمد فى التكاليفات الإلهيّة؟ فيقول: كنت أعمل بقول المعصوم، وأقتفى أثره وما ثبت عنه من العلوم، فإن اشتبه علىّ شىء عملت بالاحتياط، فتزلّ قدم هذا العبد على الصراط، ويُقابَل بالإهانة والإحباط، ويُؤمر به إلى النار، ويحرم مرافقة الأخيار؟! هيهات هيهات أن يكون أهل التسامح والتساهل فى الدين يومئذٍ فى الجنّة خالدين، وأهل الاحتياط فى النار معدّبين.

أقول قولى هذا، وأستغفر الله لى ولكم. محمّد بن الحسن الحرّ العاملى عامله بلطفه الجلىّ والخفىّ.

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقيق المقام وتنقيح المرام: أتأمرنا بالوقوف عند الشبهات، فمع قطع [النظر] عن حمل الأمر هذا على الوجوب أو الاستحباب علينا أن نبحث أولاً أن الشبهة ما هي، وعلى أي شيء تصدق، وهل لها حقيقة شرعية حتى نتبعها ونتمسك بها دون أختيها؟ فإذا نظرنا وتبعنا [. . .] بل علمنا أن لها حقيقة شرعية لا تخالف أختيها، وهي ما كان يشبهها للدليل يشبهه بالحق وهي حقيقة عند تعارض الأدلة وتشابه الدليل، كما يستفاد من قول الإمام عليه السلام المطلق: «إنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق» فهو بمفهومه يدل على أن الشبهة ما كان في معرض الدليل يشبهه بالحق، بل يدل على أن كل ما سكت الله عنه، وكل ما لا نص فيه لا يكون شبهة، وعليه لا يطلق ولا يتحقق، فضلاً عن أن يصدق أن كل مجهول وما لا نص فيه يشبهه بالحق حتى يقال: إنه شبهة، ولا تساوى بينهما بل بينهما عموم مطلق.

ومما يدل على أنه عند تعارض الأدلة وتشابه الدليل بتحقيق قوله عليه السلام في جواب السؤال عند تعارض الأدلة: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك» .

ومعلوم أن هذا الكلام صدر عنه باعتبار وجود الدليل وشبهة [. . .] إذ البيان فيه والقرينة تكفيه، فقوله عليه السلام: «حلال بين» يعنى بحسب أحكام الدليل وعدمه المعارض وعدم الترجيح أو تشابه الدليل وعدمه وبين ما قلنا، فإن لفظة «بين» باعتبار أحكام الدليل وغيره [. . .] وتعارضه.

قوله عليه السلام: «إنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيبه فيجتنب، وأمر

مشكل يردّ حكمه إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه وآله» (1).

فقوله: «أمرٌ مشكل» صريح في أنه باعتبار تعارض الدليل، لا باعتبار أنه ممّا لا نصّ فيه وممّا سكت الله عنه؛ إذ بسبب التعارض وعدم الترجيح يقال: إنه مشكل لا بدونه، ولا يطلق على كلّ مجهول وما لا نصّ فيه: إنه أمر مشكل، كما يشهد بذلك العرف والذوق السليم، والطبع المستقيم.

واستدلّاه عليه السلام في حديث عمر بن حنظلة في بيان حصر هذا التثليث [. . .] المشتمل على ذكر الشبهات يدلّ على أن المراد بالشبهة الأمر المشكل المزبور في هذا الحديث، وهو كما لا يصدق على كلّ مجهول وما لا نصّ فيه فهي أيضاً كذلك، والحصر بالتثليث [. . .] وشبهه وتعارضه بمثله في هذا الحديث لا غير، وكفانا شاهداً مقتضى المقام، ومورد الكلام؛ إذ لا سؤال فيه عن كلّ مجهول وما لا نصّ فيه، بل السؤال عن تعارض الدليلين، وتخالف الحديثين، وهكذا صدر عنهم عليهم السلام لفظ الشبهة والشبهات في الجواب عن سؤال التعارض في عدّة روايات [. . .] الصادق، والفكر الفائق لا يخفى الحقّ على من قلع أصل الشبهة وقطع فروعها [. . .] الآراء الغير المنصوصة وفروعها، وفقنا الله وإياكم للاهتمام بأدلة [. . .] الأخبار.

والحاصل أنّ الشبهة-كما استفدنا من هذه الأخبار وغيرها من الأدلة القطعية، وفهمنا من العرف واللغة العربية-ما استعملت حقيقة إلا في ما كان شبهة دليل وتعارض الأدلة في المنقول والمعقول، ولم نجد لها في الأخبار والعرف أن أطلقت على كلّ ما لا نصّ فيه جعلنا مصداق الشبهة بيقين، وأدخلناه في سعة على الوجه المستبين، كما عليه علماؤنا المتقدمون، وفقهاؤنا المتأخرون وهم عشرة آلاف أو يزيدون.

ومن الأخبار الدالة على إباحة كلّ ما لا نصّ فيه، قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (2).

ص: 108

1-1) . مرّ تخريجه قبيل هذا.

2-2) . مرّ تخريجه أول الرسالة.

ومنها قوله عليه السلام: «ما حجب عن العباد، فهو موضوع عنهم» (1).

ومنها قوله عليه السلام: «إنَّ الله تعالى حدَّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها، فلا تكلفوها رحمةً من الله لكم» الخ (2).

وهذا الحديث من حيث ذكر الشبهات في آخره يستلزم أن يكون الشبهة غير ما سكت الله عنه، وغير ما لا نصّ فيه، وإلا لزم التناقض في الكلام، ومن جَوَّز هذا في كلام الإمام عليه السلام وبَّخه الخاصّ والعامّ.

ومرجع القول أنّ خبر التثليث-كما ظهر من هذا الحديث-جار فيما لم يسكت الله عنه، وأمّا ما سكت الله عنه فهو مباح ورحمة من الله لنا، وخارج عن مجرى هذا الحصر.

ولهذا المدعى دلائل كثيرة، فمن نظر وتفكّر في الأخبار المروية عن أئمتنا الأخيار-سلام الله عليهم-وجد روايات ظاهرة، وبيانات باهرة، ودلالات واضحة، وهدايات لائحة، وتصريحات كافية، وتلويحات شافية، وإشارات عديدة، وأمارات سديدة تدلّ [على] أنّ كلّ ما لا نصّ فيه مباح من غير شبهة. ومنه علم أنّ الشبهة لها محلّ آخر غير ما لا نصّ فيه.

وبالجملة، تلك الأخبار المستفيضة وما في معناها ممّا لم نذكرها كما تدلّ بالمطابقة على إباحة ما لا نصّ فيه، تدلّ بالاستلزام على أنّ كلّ ما نصّ فيه ليس بشبهة، ولا شبهة فيه، وباعتبار عمومها في الإباحة وشمولها ما لا نصّ فيه ما يبقى شيء لا نصّ فيه حتّى يتلى قوم بالشبهة فيه، ويقولوا بإطلاق الشبهة على ما لا نصّ فيه.

وعلى ما حرّرنا وتلونا عليك جمعت الأخبار على أحسن وجه، فانظروا أولى الأبصار.

ص: 109

1-1). الكافي، ج 1، ص 164، باب حجج الله على خلقه، ح 3؛ [1] التوحيد، ص 413، ح 9؛ وسائل الشيعة، ج 27، ص 163، ح 33496. [2]

2-2). الفقيه، ج 4، ص 75، ح 5149؛ وسائل الشيعة، ج 27، ص 175، ح 33531. [3]

ولو لم يجمع مثل ذلك، لزم إما طرح الأخبار، أو التأويل البعيد الذى لا يليق بقول أئمتنا الأطهار عليهم السلام.

وعلى كلا التقديرين لزم مخالفة أقوال جميع علمائنا الأخير [. . .] كلام [. . .] العالم العامل إنما حرّر فى ذلك المقام فهو ممّا كان عقد فى تحرير المرام، فهل عندكم نصّ يدلّ على أنّ كلّ ما لا نصّ فيه شبهة أم لا؟ فإن لم يكن فلم حكمتم يا أهل الوقوف عند ما لا نصّ فيه بأنّ كلّ ما نصّ فيه شبهة؟ فعلى قولكم وجب عليكم أن توقّفوا أيضاً فى مثل هذا الإطلاق، ولا تحكموا بما هو تحكّم من غير استحقاق، وإن كان عندكم نصّ يدلّ على ذلك، فبيّنه حتى نقول كما قلتّموه.

وأما ما ورد فى الجواب فهو شيء لا يقنع به، ولا بأس علينا أن نتكلّم عليه؛ لأنّ مرادنا التحقيق، وما الجدل لنا بتحقيق.

فأول ما نقول فيه أنّ كلام الشيخ الجليل المجيب أيده الله يدلّ على أنّ للشبهة حقيقةً شرعيةً متّحدة مع أختيها لكن لم يبيّن أنّ الشارع فى أىّ حديث بيّنها، وأنّه أىّ خبر يدلّ على أنّ كلّ ما لا نصّ فيه وكلّ مجهول الحكم شبهة؟ وأىّ أثر يفسرها؟

وأما استدلاله بما يدلّ على أنّ كلّ شبهة مجهول الحكم، فلا يدلّ على أنّ كلّ مجهول الحكم شبهة؛ إذ لا تساوى بينهما، ولا انعكاس كلياً فى الموجبة.

وأما حديث أمير المؤمنين عليه السلام، فلا يدلّ على مدّعا؛ إذ لا يصدق فى كلّ ما لا نصّ فيه وكلّ مجهول أنّه يشبه الحقّ، فهو بمفهومه لنا كما قلنا، لا له كما قال.

وأما حديث التثليث وحصره -مع أنّه فى آخره مكان «شبهات» : «أمر مشكل» لكن كلاهما متّحد -فهو باعتبار وجود الدليل وشبهه وتعارضه بمثله لا مطلقاً، كما يدلّ على ذلك جواب السؤال عن التعارض بين الحديثين.

وبيّين ذلك قوله عليه السلام: «أمر مشكل» فإنّه لا يقال إلا عند تعارض الدليلين، على أنّ قول أمير المؤمنين عليه السلام حجة عليه؛ لأنّ الاستفادة منه أنّ الشبهة ما يكون إلا شيئاً يشبه بالحقّ، وكلّ ما لا نصّ فيه لا يكون كذلك، فلا يكون شبهة، فانحصرت الشبهة فى التعارض وشبهة الدليل؛ والله على ما نقول وكيل.

وأما جوابه-سَلَّمه الله-أنَّ عموم الأنواع ينتهى إلى عموم الأجناس، فغير موافق للسؤال؛ لأنَّ السائل أراد أنَّ عموم الشبهة يمكن أن تكون من قبيل عموم النوع فى أفرادها، لا عموم الجنس فى أنواعه، والأوّل لا يستلزم الثانى، فكيف ينتهى إليه ويعتمد عليه؟ إذ مع التنزّل وتسليم عدم حقيقتها الشرعيّة التى مرّ ذكرها فيها أن يراد بالشبهة عموم نوع من أنواعها ممّا يتحقّق عند تعارض الأحكام كما يقتضيه مقتضى المقام، وذلك العموم لا يستلزم عموم جميع أنواعه المندرجة تحت الشبهة اللغويّة على قوله.

فحينئذٍ لا يتم الاستدلال؛ لقيام الاحتمال.

وأما استدلاله أيّده الله بقوله عليه السلام: «إذا ابتليتكم بمثل هذا فلم تعلموا، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه لتعلموا» أن كلّ مجهول الحكم شبهة.

فليت شعرى كيف يدلّ هذا الخبر على ذلك المدعى، مع أنّه لا- دلالة على ذلك بأحد الدلالات، ولا يفهم منه ما أفاد ولو بنوع من الشبهات؛ لأنّه لا- يدلّ بمنطوقه ومفهومه إلّا على أنّه إذا جهلتم المسائل الشرعيّة الواردة من الشرع وسئلتم عنها ولم تعلموها، فعليكم الاحتياط فى العمل حتّى تسألوا عنها وتعلموها، ولا يجوز لكم حينئذٍ أن تقتوا بها وتجيئوا عنها؛ لجهلهم ونسيانكم إيّاها وشككتكم فيها. وهذا ممّا لا نزاع فيه، ومعاً نقول به، ومتفق عليه بين العلماء المتقدّمين والمتأخّرين أن المكلّف إذا لم يعلم المسائل الشرعيّة أو أحكام الدّين لا يجوز له أن يعمل ويفتى بجهله وشكّه ونسيانه.

ومحلّ النزاع الأمر المسكوت عنه وما لا نصّ فيه، لا المسائل الشرعيّة الواردة المجهولة.

وعلى ذلك لا- دلالة فى هذا الخبر على أنّ كلّ ما لا- نصّ فيه ومجهول الحكم ممّا سكت الله عنه كان شبهة، وإطلاق الشبهة عليه منصوص، وهذا من غير مدعى السائل لا استفسار الاحتياط عند جهل المسائل.

نعم، أفاد الخبر بأنّه إذا كان كذلك كان الحكم مجهولاً لا شبهة، لكنّه لا ينعكس كليّاً؛ لكونها موجبة، فلا يفيد أنّ كلّ مجهول الحكم شبهة، وهذا ممّا لا شبهة فيه أيضاً.

وأما الحوالة على الرجوع إلى إفاداته السابقة، فلا فائدة للسائل الذي يمكن أن رآها مرّة بعد مرّة ولم يطمئنّ بها، وإن أراد التقليد فهو عنه نهى، فعليه أن يبيّن الدليل، والله يهدي من يشاء إلى سواء السبيل.

وأما قوله في جواب «فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»، (1) فإذا قيل لهم في النشأة الأخرى: يا عباد الله قد سكت الله عن أشياء في النشأة الأولى رحمةً للعباد، وأباح لهم ما لم ينههم عنه في كتابه وسنة رسوله وأوليائه عليهم السلام، وبيّن لكم أنه لم يسكت الله عن أشياء نسياناً لها، فلا تتكلفوها رحمةً من الله لكم فاقبلوها، وأعطاكم عقلاً يحكم بقبح تكليف الغافل ولم يجوز أن أدوا إلى كافة عبادته بشيء لم يصل إليهم فلم حرمتم ما لم يحرم الله؟ وضيقتم عليهم بتحريم ما أباح الله، فهل شهداءكم إن الله حرم هذا، فأى شيء تقولون؟ وإلى أى شيء تقولون؟ «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» 2، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» 3.

فإن قلت: فعلى أن لا يكون كل مجهول الحكم وما لا نص فيه شبهةً ولا يجب التوقّف عنده، لزم جواز العمل بالمجهول، وقد وجب علينا أن نعمل بالمعلوم من المنقول.

قلنا: لا يلزم ذلك؛ لأننا إذا وجدنا بعدما تفحصنا بالفحص التام في مدارك الأحكام، ونظرنا في أخبار الحلال والحرام أن هذا الأمر ممّا لم يسكت الله عنه يصير معلوماً لنا ونعمل بعلمنا وإن لم يبيّن، ومن الترجيح لا تتمكّن، فكان شبهة علينا بالمعنى الذي قدّمنا فحينئذ نتوقّف عندها، ونعمل بالاحتياط كما به أمرنا حتى نسأل عنه ونعلمه، وإذا وجدنا أنه ممّا سكت الله عنه، علمنا أنه مباح ورحمة من الله لنا، كما استفدناه من آثار أئمتنا عليهم السلام وأمرنا به، وعمل بذلك علماؤنا السلف قاطبةً وذهبوا إليه، وقد تقدّم

ص: 112

نبذة من تلك الآثار المستفيضة الموجبة للعلم.

فمن ذلك نعلم حكمة الإباحة الشرعية، ويصير أيضاً معلوماً لنا، فحينئذٍ لم نعمل بالمجهول وعملنا بالمعلوم وبما نصّ فيه حقيقة لا بما لا نصّ فيه وبالمجهول، وما كنّا نعمل به وبالمشبه.

والكلام قد طال به لئلا يخفى على ذى العلم وطالبه، ونرجو من الله أن لا يجعلنا وإياكم ممّن يمارى ويعمل، وبينى على ما تراكم من غير الحقّ فى خاطره وباله، ويرجع إليه وباله، من يعمل بخلاف التحقيق من غير التحقيق مع وباله، ويجعلنا ممّن يتأسّى بمحمّد وآله عليهم السلام.

وهذا آخر ما أفاده مجيب الجواب، والله المُلهم للصواب، وهو العلامة النحرير، صاحب البيان والتحرير، جامع جوامع الكلم، الحكيم ملاً محمّد رحيم وفقه الله لما يحبّ ويرضى بمحمّد وآله الطاهرين صلّى الله عليهم.

تمت بقلم الأضعف الأفلّ إبراهيم بن حسين بن عباس بن حسن بن عباس بن محمّد علىّ البلاغى، والحمد لله.

3- رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق

اشاره

رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق

گويا از: مير باقر بن محمد حسيني

(د 1113 ق)

تحقيق

محمد حسين درايبي

ص: 115

از مؤلف اطلاعی نداریم. پایان همین رساله آمده است:

تمّ فی شهر رجب المرجّب سنة 1113 فی بد الحقیق الفقیق ابن محمد حاجی الحسینی میر باقر الحسینی، اللّهم اغفر لنا ولوالدینا ولجمیع المؤمنین والمؤمنات.

ممکن است وی کاتب باشد و مؤلف شخص دیگری که او را نشناخته ایم. در هر حال موضوع رساله حاضر در اطراف تکه ای از روایتی است که امام علی بن موسی الرضا علیه السلام در مناظره با زندیقی فرموده اند.

متن این روایت از الکافی چنین است:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيِّ الرَّازِيِّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ بُرْدِ الدِّينَوْرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَاسَانِيِّ خَادِمِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ مِنَ الرَّنَادِقَةِ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَيُّهَا الرَّجُلُ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلِكُمْ وَلَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ أَلَسْنَا وَإِيَّاكُمْ شَرَّ عَاقِبَةٍ، لَا يَصُدُّرُنَا مَا صَدَّ لَنَا وَصُمْنَا وَزَكَّيْنَا وَأَقْرَبْنَا» فَسَكَتَ الرَّجُلُ ثُمَّ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَنَا وَهُوَ قَوْلُنَا أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَنَجَوْنَا». فَقَالَ، رَحِمَكَ اللَّهُ، أَوْجَدْنِي كَيْفَ هُوَ؟ وَأَيْنَ هُوَ؟ فَقَالَ: «وَيْلَاكَ إِنْ الَّذِي ذَهَبَتْ إِلَيْهِ غَلَطَ، هُوَ أَيْنَ الْأَيْنِ بِلَا أَيْنٍ، وَكَيْفَ الْكَيْفِ بِلَا كَيْفٍ، فَلَا يُعْرَفُ بِالْكَيفُوفِيَّةِ وَلَا بِالْأَيْنُوفِيَّةِ، وَلَا يَدْرِكُ بِحَاسَةٍ، وَلَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ». فَقَالَ الرَّجُلُ: فَإِذَا إِنَّهُ لَا شَيْءَ إِذَا لَمْ يَدْرِكْ بِحَاسَةٍ مِنَ الْحَوَاسِ. فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَيْلَاكَ لَمَّا عَجَزَتْ حَوَاسُكَ عَنْ إِدْرَاكِهِ أَنْكَرْتَ رُبُوبِيَّتَهُ، وَنَحْنُ إِذَا عَجَزَتْ حَوَاسُنَا عَنْ إِدْرَاكِهِ أَيَقِنَّا أَنَّهُ رَبُّنَا بِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ». قَالَ الرَّجُلُ: فَأَخْبِرْنِي مَتَى كَانَ؟ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«أَخْبَرَنِي مَتَى لَمْ يَكُنْ فَأَخْبِرَكَ مَتَى كَمَا نَ». قَالَ الرَّجُلُ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُمَكِّنِي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعَرْضِ وَالطُّوْلِ وَدَفْعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرِّ الْمَنْفَعَةِ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْيَانِ بَانِيًا، فَأَقْرَزْتُ بِهِ، مَعَ مَا أَرَى مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكَ بِقُدْرَتِهِ وَإِنْشَاءِ السَّحَابِ وَتَصْرِيْفِ الرِّيَّاحِ وَمَجْرَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ الْمُبَيَّنَاتِ، عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا مُقَدَّرًا وَمُنْشَأً» (1).

مؤلف ابتدا کلام و بیان مولی خلیل قزوینی (د 1089 ق) را از الشافی فی شرح الکافی می آورد و به توضیح و بسط آن می پردازد و با استفاده از کلمات مولی خلیل در حاشیه عدة الاصول نظر وی را در بحث تجرد ملکوت تبیین می کند سپس به نظر سید رفیع الدین محمد بن حیدر نائینی معروف به میرزا رفیعا (د 1082 ق) را در نقد کلمات مولی خلیل نقل می کند و ضمن رد آن موضع مولی خلیل را تأیید و تقویت می کند. از آنجا که از ملاخلیل با عبارت «قدس سره» یاد می کند، معلوم است رساله بعد از 1089 ق-سال فوت مولی خلیل- نوشته شده است.

این رساله براساس تنها نسخه موجود آن که ضمن مجموعه ای در کتابخانه آیه الله گلپایگانی نگهداری می شود، تصحیح شده است (2).

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص: 118

1-1. الکافی، ج 1، ص 78، باب حدوث العالم وإثبات المحدث، ح 3. [1]

2-2. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله گلپایگانی، مخطوط، ش 170/3502، رساله دوم مجموعه.

بسم الله الرحمن الرحيم بعد الحمد والصلوة
 روی الکلبی روح الله روح من ثلث اول کتاب التوحید فی حدیث طویل
 ما بررسین ابی الحسن موسی عم والرندین و فی ما به الفظ فقال ارجع فاذا
 انه ناشی اذالم یدرک بجاسته من الخواص فقال ابو الحسن و نیک لما یخبر
 حواسک عن ادراک اکثر ربوبیة و کمن اذا اجرت حواسک عن
 ادراک ایقینا انه ربنا بخلاف ستمن الاشياء الحدیث و هذا
 الكلام من مطارح انظار الاعلام « بقدر تنقل ما افاده الاستدلال المحقق
 التی قد سکر فی انقیاد فی توضیح ما جمده بما یحظر بالجماع القاصر لم
 تنقل ما استفاده غیره و ما التبس منه عقینا امره استیضاحا للصلوب
 قد حایما ذکره الا صحاب طوبی لهم حسن ما ب قال التی امره ابیه
 قول العینا انه ربنا حاصله منع انه اذالم یدرک بجاسته کان لا شیئا لقیته
 او منع ولا تعدم الادراک بجاسته علی کونه ناشی مستند بان لا روم
 التقیضین او شرطه لیس یحیل یكون مفردا و دیلا علی البخر و عدم الادراک
 بجاسته لازم للربوبیة و شرط للیقین بالربوبیة و یس مقصود و ههنا

تصویر آغاز نسخه از کتابخانه ملک

تصویر آغاز نسخه از کتابخانه ملک

محل تصویر شماره 6

بخش کتاب تنجلی

من العقول والنفس علی اذ قد مر من اوضاع باعتبارها وجودها ووجودها
 منها ما ذكره في توضیح دیباچه المصنف روح الله عز وجل منقولاً بالملکوت
 صفتها ان عالم الملكوت یطلق علی المجرىات والمفارقات كما ان عالم الملكوت
 یطلق علی الحیاتیات والمفاریات ومنها تفسیر علی مجرد العقل وقرین
 توضیح قول المقام رفع الله روحه وکتاب العقل والجدل صفتها ان لا
 یفهم ان العالم ان النفس ما ترتبها بالعقل الجودانذ خلقه اوله قبل
 خلق النفس انما انما انما المجل انذ حمل به الفاضل لولاه کلام
 المحسن عندنا بل العوج ابراد علیه الصلاح والظلمه کی

لا یخفى عندنا بل العوج ابراد علیه الصلاح والظلمه کی
 روح المراد
 فی الجود الفکر
 ابن محمد بن محمد
 میرزا محمد
 الدم
 فی
 لید
 فی
 فی
 فی

تصوير انجام نسخه از کتابخانه ملک

تصوير انجام نسخه از کتابخانه ملک

محل تصوير شماره 7

رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد والصلاة روى الكليني -روح الله روحه- في ثالث أول كتاب التوحيد في حديث طويل ما جرى بين أبي الحسن موسى عليه السلام والزنديق، وفيه ما هذا لفظه:

(فقال الرجل: فإذا إنَّه لا شيء إذا لم يُدرك بحاسَّة من الحواس). .

فقال أبو الحسن عليه السلام: «وَيْلِكَ، لَمَّا عَجَزَتْ حَوَاسُّكَ عَنْ إِدْرَاكِهِ أَنْكَرْتَ رَبَّيْتَهُ، وَنَحْنُ إِذَا عَجَزَتْ حَوَاسُّنَا عَنْ إِدْرَاكِهِ أَيْقَنَّا أَنَّهُ رَبُّنَا بِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ» الحديث (1).

وهذا الكلام من مطارح أنظار الأعلام، نبتدئ بنقل ما أفاده الأستاذ المحقق الشارح قدس سره في الشافي، وتوضيح ما أجمله حسبما يخطر بال خاطر القاصر، ثم نقل ما استفاده غيره وما التبس منه علينا أمره؛ استيضاحاً للصواب، لا قدحاً فيما ذكره الأصحاب، طوبى لهم وحسن مآب.

قال الشارح قدس سره بعد قوله: «أيقننا أنه ربنا»: :

حاصله منع أنه إذا لم يدرك بحاسَّة كان لا شيئاً البتَّة، أو منع دلالة عدم الإدراك بحاسَّة على كونه لا شيئاً مستنداً بأنَّ لازم أحد النقيضين أو شرطه يستحيل أن يكون ملزوماً أو دليلاً على الآخر، وعدم الإدراك بحاسَّة لازم للربوبية وشرط لليقين بالربوبية، وليس مقصوده عليه السلام أن عدم الإدراك بالحواس دليل على الصانعية.

ولا يخفى أن هذا صريح في أنه لا مجرد سوى الله، فيبطل قول الزنادقة بتجرّد العقول العشرة والنفوس الناطقة. «بخلاف شيء من الأشياء» خبر آخر لأن، أو

ص: 121

1-1). الكافي، ج 1، ص 78، باب حدوث العالم وإثبات المحدث، ح 3. [1]

استئناف بياني، فهو خبر مبتدأ محذوف أى هو بخلاف، لَمَّا كان فى الخلاف معنى النفى، كان «شئ» نكرة فى سياق النفى أى ليس بينه وبين شئ مشترك ذاتي، فلا يمكن أن تدركه الحواس كما يجىء بيانه فى أول الثانى. انتهى.

وأقول: قوله قدس سره: «يستحيل» الخ، وذلك لأنه لو كان لازم أحد النقيضين ملزوماً للنقيض الآخر يلزم أن يكون هذا النقيض الآخر لازماً للنقيض الأول، وهو محال بديهياً-مثلاً-فيما نحن فيه عدم الإدراك بحاسة لازم للربوبية؛ لما سنذكره بعيداً هذا، فيصدق قولنا: كلما اتّصف شئ بالربوبية اتّصف بأنه لا يدرك بحاسة، فلو كان عدم الإدراك بحاسة ملزوماً لعدم الربوبية كان قولنا: كلما اتّصف شئ بأنه لا يدرك بحاسة اتّصف بعدم الربوبية صادقاً أيضاً، وإذا ركّبنا قياساً من هاتين الشرطيتين ينتج: كلما اتّصف شئ بالربوبية اتّصف بعدم الربوبية، وهذا خلف، وكذا شرط شئ لا يكون دليلاً على نقيضه؛ إذ تحقّق ذلك الشئ دليل على تحقّق شرطه، فلو كان تحقّق ذلك الشرط دليلاً على تحقّق نقيض ذلك الشئ يلزم أن يكون تحقّق ذلك الشئ دليلاً على تحقّق نقيضه، وهو مستلزم لتحقّق النقيضين معاً.

وقوله: «وعدم الإدراك بحاسة لازم» الخ، بيان للزوم أنّ المراد بالربّ هنا المدبّر لما سواه، والمالك لكلّ ما عداه، كما صرّح به الشارح قدس سره غير مرّة فى شرح الأحاديث الآتية، ويلوح أيضاً ممّا نقله أهل اللغة حيث فسّروه بالمالك، وقالوا: لا يطلق غير مقيد إلا عليه تعالى، فالربّ المطلق بمعنى المالك المطلق، والمتبادر من المطلق فردة الكامل، وهو المالك لكلّ ما عداه، فالربّ بهذا المعنى يلزمه عدم الإدراك بحاسة أى التجرد، ولأنّه لو لم يكن مجرداً لكان إمّا جسماً وإمّا جسمانياً، وكلاهما ممكن، والممكن محتاج إلى عدّة لا أقلّ، والمحتاج إلى شئ لما يكون مدبراً ولا مالكاً لكمالها.

وبما قرّنا يظهر وجه كون التجرد شرطاً لليقين بالربوبية؛ إذ من يدعى ربوبية ما لم يجزم بتجرده لا يجزم بكونه رباً لما عرفت.

قوله: «وليس مقصوده عليه السلام» الخ، إشارة إلى أنّ الربوبية والصانعية وإن كانتا مساوقتين، إلّا أنّ الصانعية لم يعتبر فى معناها ما يستلزم التجرد، كما اعتبر فى الربوبية

على ما عرفت، وذلك لأنّ معنى صانع العالم-على ما أفاده قدس سره في ذيل عنوان هذا الباب- الفاعل له بالقدرة بمعنى صحّة الفعل والترك، أى إمكان صدور كلّ منهما عنه إكناً مقابلاً للوجوب السابق، والامتناع السابق والحاصل استجماعه للعدّة التامة للفعل، وللعدّة التامة للترك. انتهى.

ومعلوم أنّ هذا المعنى لا يستلزم التجرد، فلا يدلّ التجرد على الصنع بلا واسطة، ولا باعتبار كونه لازماً للصنع. ولا ينافى هذا أن يكون دليلاً على الصنع بل على سائر الكمالات أيضاً بتوسط الملكوت وباعتبار كونه ملزوماً للكمالات، كما ننقله بعيد هذا من حواشى العدة فلا تغفل؛ هذا.

وأسند في بعض هوامش الشافى إلى أنّ الأستاذ الماهر-طاب رسمه-[قال] ما صورته هذه: «قوله: وليس مقصوده الخ، ليس المراد أنّه لا يصحّ أن يكون دليلاً، بل المراد أنّه في هذا المقام مذكور على سبيل السندية» انتهى.

وهذا مبنى على أنّ التجرد يدلّ على الربوبية والصنع، بل على سائر الكمالات؛ لكونه ملزوماً لها كما سننقله.

وفيه: أنّ هذا وإن كان مرضياً عند الشارح قدس سره-على ما يظهر ممّا سننقله من حواشى العدة-إلا أنّه غير ملائم لظاهر ما ذكره هنا، وهو أنّ مناط الدلالة كون التجرد لازماً للربوبية؛ فتأمل.

قوله: «ولا يخفى أنّ هذا صريح» الخ. وذلك لأنّ الإمام عليه السلام جعل التجرد اللازم للربوبية دليلاً على اليقين بالربوبية، فدلّ على أنّه لازم مساوٍ لها؛ إذ لو كان لازماً أعمّ لجواز وجود مجرد سواه تعالى، ولم يدلّ التجرد على ربوبيته تعالى، فهذا دليل سمعى على انحصار التجرد فيه تعالى، ويلزمه بطلان قولهم بتجرد العقول والنفوس كما لا يخفى؛ هذا.

وقال الشارح قدس سره في حواشى العدة في ذيل الدليل الرابع على ثبوت الفانبات بعد نقل قوله عليه السلام: «ونحن إذا عجزت» الخ:

هذا إشارة إلى برهان عقلى على بطلان ما يزعمه الفلاسفة الزنادقة من تجرد

النفوس من العقول العشرة، وهو أن تأثير المجرد في البدن-مثلاً-إما بقول «كن» وهو الملكوت، وإما منته إلى قول: «كن» لأنه لا يمكن فيه الحركة لتحريك آلة، وكل مؤثر بقول: «كن» برىء من كل نقص، والإمكان الذاتى والجهل والإضرار وأمثالها نقص، والشركة فى التأثير بقول: «كن» يستلزم النقص، كما سيوضح فى دليل إبطال مذهب المعتزلة فى البحث الأول، فتجرد أى فاعل كان لأى شىء كان برهان ربوبية لنا. انتهى.

ويوافقه ما فى الصافى.

وهذا القول يدلّ بظاهره على أنّ التجرد ملزوم للملكوت، وهو ملزوم للربوبية، وبعد ثبوت لزوم بما أفاده قدس سره يكون وجود الملزوم دليلاً عقلياً على وجود اللازم بديهياً.

ولا منافاة بين القول بكون التجرد لازماً للربوبية هاهنا، والقول بكونه ملزوماً لها ثمة؛ لابتناء كل منهما على وجه وجيه كما عرفت، مع ما فيه من الافتتان والإشارة إلى نحو تلازم بينهما، فالتجرد لازم بلا واسطة للربوبية من جهة، وملزوم لها بواسطة من جهة أخرى، وعلى الوجهين يدلّ على الربوبية؛ هذا.

ونسب فى بعض هوامش الشافى إلى الأستاذ الماهر-طاب ثراه رسمه-فى بيان مراد الشارح قدس سره ما هذه صورته:

قوله: «صريح فى أنه لا مجرد» الخ، لأنه يدلّ على أنّ المكوّن إذا لم يمكن أن يدرك بالحواسّ يكون فعله بمحض نفوذ الإرادة، وهو يستلزم القدرة على كلّ شىء كما مرّ. انتهى.

وفيه: أنّ هذا التوجيه وإن كان صحيحاً فى نفسه، موافقاً لما فى حواشى العدة والصافى كما مرّ، إلّا أنّه مبنى على أنّ دلالة التجرد على الربوبية من حيث إنّ ملزوم لها، وظاهر كلام الشارح قدس سره هاهنا مبنى على أنّ الدلالة من حيث إنّ لازم لها كما صرح به؛ فتدبر.

ثمّ إنّ تنزيل كلام الإمام عليه السلام على هذا المرام-أى جعل التجرد دليلاً على الربوبية-

أنسب بالمقام، وأقطع من الحسام، وأردع للخصام؛ إذ يدلّ على أنّ ما جعله الخصم دليلاً لمُدّعه دالٌّ على نقيض ما ادّعه بدون احتياج إلى صرف العبارة عن ظاهرها، وارتكاب تكالّفات لتطبيقها على الحكميّة والعربيّة ردّاً على الشارح قدس سره كما فعله بعض سادات الفضلاء- طاب ثراه- في هوامش ما أفاده بعض الأفاضل-رفع الله درجته-في حواشيه على الكافي، ولتنقلهما تبصرة للناقد، مع ما هو عليهما وارد، ففي الحواشي هكذا:

قوله عليه السلام: «لَمَّا عَجَزَتْ حَوَاسِكُ» الخ، أى جعلت تعاليه عن أن يدرك بالحواسّ وعجزها عن إدراكه دليلاً على عدمه أو ضعف وجوده، فأنكرت ربوبيّته، ونحن إذا عرفناه بتعالیه عن أن يُدرك بالحواسّ أيقنّا أنّه ربّنا، بخلاف شيء من الأشياء، أى ليس شيء من الأشياء المحسوسة أيضاً؛ لأنّ كلّ محسوس ذو وضع، وكلّ ذى وضع بالذات منقسم بالقوّة إلى أجزاء مقداريّة لا إلى نهاية؛ لاستحالة الجوهر الفرد، وكلّ منقسم إلى أجزاء مقداريّة يكون له أجزاء متشاركة فى الماهيّة ومشاركة للكلّ فيها، وكلّ ما يكون كذلك يكون ذا ماهيّة ووجود يصحّ عليها الخلوّ عنه، وكلّ ما يكون كذلك يكون محتاجاً إلى مبدأ مغاير له، فلا يكون مبدأ أوّل، بل يكون مخلوقاً ذا مبدأ، فما هو مبدأ أوّل لا يصحّ عليه الإحساس، فالتعالى عن الإحساس-الذى جعلته مانعاً للربوبيّة، وباعثاً على إنكارك-مصحّح للربوبيّة، ودالٌّ على اختصاصه بصحّة الربوبيّة بالنسبة إلى الأشياء التى يصحّ عليها أن يحسّ (1). انتهى.

وفى الهوامش هكذا:

قوله: «ونحن إذا عرفناه» الخ، استدلّ بعض فضلاء الزمان بهذا الحديث الشريف على انحصار التجرد فى الله تبارك وتعالى، وأنّ القول بتجرّد النفس والعقل قول بتعدّد الواجب؛ تعالى عن ذلك، وإذا حمل على ما حمله المحشّى من أنّ المعنى أنّ هنا بخلاف الأشياء المحسوسة يجعل الضمير فى أنّه للشأن، أو جعله اسم إنّ، وجعل ربّنا بدلاً أو بياناً منه لا يبقى للاستدلال وجه، فإنّ مفاد الحديث الشريف أنّ

ص: 125

[1-1]. الحاشية على أصول الكافي للنائينى، ص 255. [1]

اللّه-تعالى وتقدّس-مخالف للمحسوسات وذوات الأوضاع، ولا يلزم منه أنّ كلّ ما هو ظاهر لك فهو الربّ، فتدبّر. انتهى.

وأقول: لو كان مراد المحشّي -رفع درجته- ما أفاده السيّد-طاب ثراه-لما كان للكلام كثير فائدة؛ إذ غاية المراد حينئذٍ-كما نصّ هو عليه-أنّ ربّنا مخالف للمحسوسات، والزنديق لو كان سلّم وجود ربّ، وأذعن بكونه غير محسوس، لما أنكر البتّة كونه غير المحسوسات، فلا احتياج إلى إفادته، وأين له التسليم والإذعان وهو ينادى بنفى الربّ سبحانه، ويطلب عليه الدليل والبرهان، كما يجيء في تتمّة الحديث، فالأنسب بالمقام إثبات الربّ له، مع أنّه لا يتمّ هذا المعنى إلا بتخصيص الأشياء بالمحسوسات ولا مخصّص ظاهراً، وأدلة تجرّد النفوس والعقول مدخولة عند الفحول.

ثمّ إنّ تجويز كون «ربّنا» بياناً للضمير غريب عند الخبير؛ لما تقرّر من أنّ الضمير كما لا يوصف لا يعطف عليه عطف بيان.

قال ابن هشام في بحث «أن» المفتوحة الخفيفة من المغنى:

عطف البيان في الجوامد بمنزلة النعت في المشتقات، فكما أنّ الضمير لا ينعت [كذلك] لا يعطف عليه عطف بيان. وممّن نصّ عليها من المتأخّرين أبو محمّد ابن السيد وابن مالك، والقياس معهما في ذلك (1). انتهى.

فالظاهر أنّ مراد المحشّي -رفع درجته- أنّ المراد: إذا عجز الحواسّ عن إدراك أحد، علم أنّه الربّ لا-شئ من المحسوسات كما زعمه الزنديق على فرض تسليم وجود ربّ، فيكون المراد صرف الربوبية عن المحسوس-كما هو زعم الزنديق- وقصرها على المجرّد قصر قلب.

والحاصل: أنّه لمّا ثبت بالبرهان أنّ في الوجود ربّاً، وأنّه لا يمكن أن يكون هو من صنف المحسوس، علم أنّه من صنف المجرّد، فيدلّ على أنّ التجرّد لازم للربوبية لا

ص: 126

يمكن تحقّقها بدونها. وهذا المعنى وإن كان مشتملاً على فائدة، ومستغنياً عن التكلّفات الإعرابيّة التي ارتكبتها السيّد-طاب ثراه- وغير مناف ظاهراً لثبوت مجرّد سواه تعالى؛ لعدم طرحه في كون التجرّد لازماً مساوياً أو ملزوماً للربوبيّة، إلّا أنّه أيضاً موقوف على تخصيص الأشياء بالمحسوسات بدون تخصّص، ومبنى على فرض تسليم الزنديق وجود ربّ، وادّعائه أنّه من المحسوسات، ويحتاج إلى ضمّ اعتبار كون المحسوس مشتملاً على ماهيّة ووجود يصحّ عليها الخلوّ عنه، أي كونه ممكناً.

وظاهر كلام الإمام عليه السلام أنّ مناط الدلالة على وجود الربّ هو التجرّد بدون ضميمة الإمكان، مع أنّه لو اعتبر الإمكان لاستغنى عن اعتبار التجرّد في إثبات واجب الوجود، كما نقلنا في أوّل الباب عن المتكلّمين، بل يجرى الدليل المنوط بالإمكان في النفوس والعقول على تقدير تجرّدّها أيضاً؛ إذ لا قائل بكونها واجبات الوجود، فمن حيث إنّ لها ماهيّة ووجوداً يصحّ عليها الخلوّ عنه مخلوقة محتاجة إلى مبدءٍ أوّل يكون واجب الوجود.

ثمّ لا يخفى أنّه لا احتياج ظاهراً إلى التطويل الذي تحمّله المحشّي-رفع درجته- في الدليل؛ إذ يكفي أن يقول: كلّ محسوس له ماهيّة ووجود يصحّ عليها الخلوّ عنه، فلا بدّ من مبدءٍ لا يكون مخلوقاً، وهو المجرّد الذي وجوده واجب لذاته.

ومن الغريب أنّ بعض الفضلاء رحمه الله استفاد من كلام المحشّي-رفع درجته- ما زعمه موافقاً لكلام الشارح قدس سره، فردّ به على السيّد-طاب ثراه- حيث قال في هامش الحواشي:

قوله: «فالتعالى عن الإحساس» الخ. أقول: لا يخفى على ذى فطرة سليمة أنّ عدم ملاءمة الإحساس للربوبيّة-على ما بيّنه قدس سره إنّما هو لأجل كون المحسوس ذا ماهيّة ووجود يصحّ عليها الخلوّ عنه ظاهراً، فكون التعالى مصحّحاً للربوبيّة إنّما يستقيم إذا لم يكن للمتعالى ماهيّة ووجود زائد عليها، والمجرّد لو ثبت وجوده كان في ذلك شريكاً للمادّي، فكيف يصحّ أنّه مصحّح للربوبيّة ودالّ على اختصاصه لصحّة الربوبيّة بالنسبة إلى الأشياء التي يصحّ عليها أن تحسّ؛ لأنّ من الظاهر أنّ ذلك إنّما يصحّ لو لم يجتمع التعالى مع ما جعله خاصّة للمحسوس، وهو يتمّ مع القول بعدم

وجود المجرد كما لا يخفى.

فحينئذٍ ظهر عدم سلامة ما أورده السيّد رحمه الله على الأستاذ طاب ثراه بقوله: «استدلّ بعض فضلاء الزمان» الخ.

لا- يقال: لعلّ السيّد بيّن عدم الملاءمة بوجه آخر؛ لأنّه من البيّن أنّ ذلك المعنى المحتمل الذى ادّعاه خارج عن ممرّ البلاغة في غاية الركاكة والردالة، فالحقّ ما أفاده الأستاذ من أنّ هذا الحديث يدلّ على انحصار المجرد فيه تعالى؛ فتأمل. انتهى.

وأقول: هذا الذى ذكره إنّما يجدى نفعاً للمحشّى لو لم يكن هو قائلاً بوجود مجرد سواء تعالى، وليس كذلك؛ إذ لا فائدة ظاهرة في تخصيصه الأشياء بالمحسوسات مع عدم مخصّص إلاّ التحرّز عمّا زعموا تجرّده من العقول والنفوس؛ على أنّه قد صرّح في مواضع باعتقاده وجود مجرد سواء تعالى، منها ما ذكره في توضيح ديباجة المصنّف- رُوح الله رمسه- عند قوله: «تقرّد بالملكوت» حيث قال: «عالم الملكوت يُطلق على المجرّدات والمفارقات، كما أنّ عالم الملك يطلق على الجسمانيّات والمقارنات».

ومنها تنصيبه على تجرّد العقل في ذيل توضيح قول المصنّف-رفع الله روحه-: «كتاب العقل والجهل» حيث يقال: «ولا يبعد أن يقال: إنّ للنفس بارتباطها بالعقل المجرد الذى خلقه الله أولاً قبل خلق النفس إشراقاً» الخ.

فهذا المحمل الذى حمل هذا الفاضل رحمه الله كلام المحشّى عليه عند التأمل الصحيح إيراد عليه لا إصلاح لكلامه كما لا يخفى، فتدبّر.

تمّ في شهر رجب المرجّب سنة 1113 في يد الحقيير الفقير ابن محمد حاجى الحسينى مير باقر الحسينى، اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولجميع المؤمنين والمؤمنات.

شرح حدیث بیضه

4- شرح حدیث بیضه

اشاره

شرح حدیث بیضه

رضی الدین محمد بن حسین خوانساری

(د1113ق)

تحقیق

علی اکبر زمانی نژاد

ص:129

محمد بن حسین معروف به آقا رضی خوانساری فرزند آقا حسین معروف به محقق خوانساری (د 1099 ق) از بزرگ ترین علمای شیعه سده یازدهم است. از تألیفات آقا حسین، شرح دروس شهید اول به نام مشارق الشموس، و حاشیه شرح اشارات، و حاشیه شفا و بیش از ده رساله دیگر چاپ شده است.

برادر آقا رضی، آقا جمال خوانساری (د 1122 ق) است.

آقا جمال مانند پدرش از بزرگان فقها و علمای سده یازدهم و دوازدهم است و تألیفات فراوانی دارد.

در میان این خانواده علم و فضیلت، رضی الدین خوانساری رشد یافته و مدارج کمال را طی کرده است.

اردبیلی در جامع الرواة می نویسد:

رضی الدین محمد بن حسین بن جمال الدین محمد بن حسین خوانساری، جلیل القدر، عظیم المنزلة، رفیع الشان، دقیق الطبع، کثیر الحفظ، فاضل متبحر، عالم به علوم عقلی و نقلی است خداوند سایه او را مستدام دارد.

قزوینی در تتمیم امل الآمل می نویسد:

آقا محمد رضی بن آقا حسین خوانساری صاحب الفضل المبین، والتحقیق المتین، والرأی الصواب. . .

محدّث قمی در الفوائد الرضویة می فرماید:

عالم فاضل کامل جامع معقول و منقول. او و برادر بزرگترش آقا جمال در دامان علم متولّد و در سایه کمال رشد یافتند و نزد پدر خود آقا حسین ودائی خود محقق سبزواری تلمذ کردند و بلغا ما بلغا. . . .

علامه طهرانی در اعلام الشیعة می گوید:

عالمی فاضل، متکلمی شاعر، و صاحب تألیفاتی است. وی یکی از چند نفری است که حکم شاه سلطان حسین درباره نهبی از منکرات را امضا نمود. یکی از شاگردان او گوید که در مجلس درس او دویست تا سیصد نفر حاضر می شدند.

حزین لاهیجی در سفرنامه و ملحقات آن می نویسد:

فاضل عالی شأن آقا رضی الدین محمّد و خلف علامه نحریر آقا حسین خوانساری از ادکیای علما بود. طبعی به غایت دقیق و فکرتی عالی داشت، در خدمت او بسیاری از فضلاء مستفید شدند.

مدرّس تبریزی در ریحانة الأدب می فرماید:

رضی الدین محمّد بن آقا حسین خوانساری برادر کهنتر آقا جمال خوانساری که پیش از او در جوانی وفات یافته و هر دو برادر مسمی به محمّد بوده اند.

تألیفات و آثار

1. حاشیه شرح لمعه.
2. حاشیه [شرح] حکمت العین.
3. حاشیه بر حاشیه خفّری بر الهیات شرح تجرید قوشجی.
4. ترجمه نهج الحق علامه حلّی قدس سره.
5. شرح دروس شهید اول. چون شرح دروس پدرش ناقص مانده بود می خواست آن را تکمیل کند و موفق شد که کتاب صوم و اعتکاف را بنویسد که این کتاب ضمیمه شرح دروس پدرش چاپ شده است.
6. مائده سماویه.

7. آداب الصلاة.

8. شرح حديث بيضه (رسالة حاضر).

9. نيت صادقه (1).

آقا رضی الدین خوانساری در اواخر شعبان 1113 ق در اصفهان درگذشت (2).

رسالة حاضر

این رساله شرح و بسطی است بر روایت الکافی که عبد الله دیصانی از هشام بن حکم پرسید آیا خداوند قادر است که عالم را در تخم مرغی جای دهد که نه عالم کوچک شود و نه تخم مرغ بزرگ گردد و هشام این سؤال را بر حضرت صادق آل محمد علیهم السلام عرضه داشت و . . .

آقا رضی الدین خوانساری این رساله را به نام شاه سلطان حسین صفوی (1105-1135 ق) نوشته است.

نسخه ای که اساس این تصحیح قرار گرفته است، ضمن مجموعه ای در کتابخانه آستان قدس رضوی نگهداری می شود. کاتب این نسخه شیخ حسین بن محمد تقی ساروی مازندرانی است و این رساله را در 20 ربیع الاول 1109 ق به پایان رسانده است.

ص: 133

1-1. طبقات أعلام الشيعة، (قرن 12 ق)، ص 273.

2-2. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج 2، ص 316. [1]

بسم الله الرحمن الرحيم

جامع سعادات جاودانی، حمد و ثنای قادر توانایی است که (1). عالم امکان و جامع غرائب گوناگون است. کوچک ترین خانه ای است از شهرستان وسیع معرفت انگیز اختراعش.

و حاوی برکات دو جهانی درود رحمت افزای رسول معجز آرابی است که از ترویج بیضه اسلام، استنتاج حمامه حمام ارباب کفر و طغیان نموده، و به زیج تنجیم ثواب احکام استخراج تقویم قوائم دین و تعدیل دعائم ایمان فرموده، صلی الله علیه و آله الأخیار الذین فتح بمفتاح لسانهم باب کلّ مبهم عجز عن کشفه الوری و عقد عقد (کذا) بنانهم (2) حلّ کلّ مشکل قصرت عن الوصول إلى شرحه أیدی علوم أولى النهی و سلّم تسليماً كثيراً.

اما بعد: داعی بر نگارش این صحیفه طریفه این است که چون همواره وجهه همت والا و مطمح نظر اندیشه جهان پیمای اعلی حضرت نواب کامیاب عالمیان مآب، مصطفوی انتساب، مرتضوی آداب، حقایق و معارف اکتساب، خورشید افق ظلّ الله ی، دری (3) سپهر بلند اختری و پادشاهی، رونق افزای سریر سلطانی، چمن آرای

ص: 135

1-1). نسخه خطی این رساله از آغاز، مقداری افتادگی دارد و سطر اول از سرآغازی که علامه طهرانی از نسخه سید حسن صدر در الذریعة نقل کرده، آورده شد.

2-2). در اصل: بنیانهم.

3-3). کوکب درّی یعنی ستاره روشن: فرهنگ جامع نوین، ج 1، ص 398.

گلزار همیشه بهار جهانبانی، سرمایه امید جهانیان، سایه آفتاب رحمت کردگار جهان، نقاوه خاندان خلافت نشان (1) نبوی، زبده دودمان ولایت نشان صفوی، باسط بساط امن و امان، رافع لوی عدل و احسان، کشور ستانی که مُصحف جلال آیت سلطنت ابد مقرونش ناسخ صحف ملک اندیشی سلاطین ازمان است، و صحیفه کامله دولت روزافزونی نگاشته خامه دعای اجابت اقتضاء کافه جهانیان، گیتی نگهبانی که گل پر آب و رنگ دولت بی زوالش در گلزار عنایت لایزال همیشه بهار است، و شاهباز بلندپرواز اقبال خورشید مثالش جهان گیر و عالم شکار، رشک افزای خواقین جهان، کارفرمای مضمون صدق مشحون «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»، السلطان ابن السلطان ابن السلطان، و الخاقان ابن الخاقان ابن الخاقان الشاه سلطان حسین الصفوی الموسوی بهادرخان لازال حامياً لبيضة الإسلام عن الانكسار، هامياً لتأييد (2) البرّ و الامتنان على مفارق الأنام مدى الليل و النهار.

این است، که در ترویج شعائر اسلام بذل فرمایی سعی و اهتمام تمام فرموده، به گلگونه دین داری چهره آرای دولت خداداد، و به زیور ملت شعاری زیب فزای ملک ابد بنیاد نمایند، و اکثر اوقات به مساعدت توفیق الهی به استفسار هر مشکل و استفتای مهمات مسائل بسط بساط معرفت و آگاهی فرمایند؛ لهذا در این ولا (3) تشنه لب سحاب لطف باری محمّد رضی الدین بن حسین خوانساری (4) را به خاطر قاصر رسید که در حلّ حدیث معروف به بیضه که در کتاب توحید اصول الکافی مذکور، و در میان علمای اعلام به اشکال مشهور، و پرده گشای شاهد برخی از آثار عظیمه

ص: 136

1-1 . اقتران (خ ل) .

2-2 . هاماً لتأييد. ظ.

3-3 . شاید به معنی ملک و مملکت باشد.

4-4 . الخونساری (خ ل) .

قدرت صانع بی چون، و جلوه فرمای دلیل نتیجه بخشی از جمله ادله قویمه هستی خالق کن فیکون است، بر سبیل اختصار شرحی بر لوح گفتار نگاشته، به نظر کیمیا اثر آن خسرو دین پرور رساند.

بنابراین، این رساله را پیرایه نگارش داده، وسیله مجلس بهشت آیین خاقانی و هدیه محفل ارم مشاکل سلطانی نمود؛ رجاء واثق و استدعاء موافق است که زیور استحسان خاطر ملکوت ناظر والا پذیرد، و علی الله التوکل و التعویل و هو حسبنا و نعم الوکیل.

وقبل از شروع در ذکر حدیث شریف نقل می کنیم ما مجملی از احوال خیر اشمال جامع کتاب الکافی رحمه الله را که راوی حدیث مذکور است در آن کتاب، به جهت مزید وثوق و اعتماد بر او برای ادای حقّ تعلیم و ارشاد او قدس سره.

پوشیده نماند که شیخ جلیل ثقة الاسلام ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رضی الله عنه از قدمای مشایخ کبار امامیه و رأس [و] رئیس محدثین اخیار این فرقه ناحیه است، مولد شریفش قریه کلین از اعمال ری (1) و رحلتش در دارالسلام بغداد در ماه شعبان سیصد و بیست و هشت یا بیست و نه اتفاق افتاده، و در مقبره واقعه در خارج باب الکوفه (2) مدفون است.

کتاب جامع الکافی که معتمد علیه علماء شیعه و از هشتاد هزار بیت متجاوز است از مصنفات شریفه او است، و اشمال بر بسیاری از اخبار صدق آثار ائمه طاهرین - صلوات الله علیهم اجمعین - وارد در اصول و فروع دین مبین دارد، و در مدت بیست سال به تألیف آن کتاب اشتغال نموده و به آن جامعیت و حسن نظم و ترتیب إلى الآن تألیفی در حدیث واقع نشده.

و جناب شیخ رضوان الله در زمان غیبت صغرای حضرت صاحب الزمان و خلیفه الرحمن علیه صلوات الملك المئان بوده، و ادراک خدمت سفراء و وکلای عظام کرام آن حضرت علیه السلام نموده.

و زمان غیبت صغری آن زمانی بود که مهر جهان آرای آن نور دیده حضرت خیر البشر، از نظر اکثر ناس در حجاب خفاء بود، اما چند نفر از معتمدین و موثقین شیعه -

ص: 137

1-1. رجوع شود به مقدمه الکافی، ج 1، ص 9-12. [1]

2-2. رجوع شود به جامع الرواة، ج 2، ص 218؛ مجمع الرجال، ج 6، ص 73؛ مقدمه الکافی، ج 1، ص 40.

که ایشان را در اصطلاح اهل علم و خیر سفراء و وکلاء ناحیه مقدسه سرّمن رأی می گویند-به خدمت آن حضرت آمد و شد می کردند و شیعیان پیغام و سؤالی که داشتند به ایشان عرض می کردند و ایشان به عزّ عرض اقدس آن حضرت رسانیده جواب می آوردند، گاه بالمشافهة و گاهی به نوشته به همان خطّ شریفی که در زمان حضرت امام همام ابو محمد حسن عسکری علیه السلام جواب عرایض شیعیان به آن خط نوشته می شد، و ایشان کحل الجواهر آن خط را بدیده بصیرت می شناختند و پشت بر پشت آن نوشتجات را هیکل (1) وجود خود نموده مضبوط می داشتند، و علماء از آن نوشتجات به توقیعات شریفه آن حضرت تعبیر می کنند. و حال، بر این منوال بود تا آن که حکمت شامله جناب کبریایی -عظم برهانه- اقتضاء احتجاج بالکلیه آن حضرت نمود و اخبار صدق بنیان او که ترجمه وحی ملک منّان بود انقطاع پذیرفت، و از آن هنگام تا وقت ظهور وافر السرور و افراشته شدن آیات خلافت آیات آن حضرت را زمان غیبت کبری می نامند.

و مدّت غیب صغری هفتاد و سه یا هفتاد و چهار سال بود.

و ولادت با سعادت آن حضرت علیه السلام در منتصف شهر شعبان المعظم دویست و پنجاه و پنج یا پنجاه و شش واقع شده و بنا بر قول ثانی لفظ «نور» تاریخ آن قرّة العین رسول محبور است و عمده و سرکرده وکلاء اجلاء ناحیه مقدسه چهار نفر بودند:

اول: جناب شیخ موثق معتمد امین ابو عمرو، عثمان بن سعید عمری که حضرت امام همام حسن بن علی عسکری علیهما السلام تصریح بر وثوق و اعتماد بر قول او و تنصیص بر خلافت او بر شیعیان از جانب حضرت صاحب الزمان علیه السلام فرموده بود (2).

دویم: ولد سعید ارجمند او شیخ ابو جعفر محمد بن عثمان که شیخ ابو عمرو قدس سره او را وصیّ خود گردانیده تصریح بر وکالت او از جانب آن حضرت نموده بود (3).

ص: 138

1-1) . بازوبند و تعویذ.

2-2) . الکافی، ج 1، ص 330؛ [1] بحار الأنوار، ج 51، ص 362 و 344 و [2] 393؛ منتخب الأثر، ص 394. [3]

3-3) . بحار الأنوار، ج 51، ص 352 و 347؛ و ج 53، ص 181؛ منتخب الأثر، ص 395.

و مروی است که حضرت عسکری علیه السلام نیز تنصیص به این معنی نموده، (1) و قریب به پنجاه سال وکالت ناحیه مقدسه به آن پدر و پسر بود، (2) و آثار عجیبه بر ید ایشان جاری می شد و توقیعات شریفه به دست ایشان ظاهر می گردید.

سیّم: شیخ ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی که شیخ ابو جعفر محمّد بن عثمان در وقت رحلت خود که در ماه جمادی الاولی سیصد و چهار یا سیصد و پنج واقع شد در حضور رؤسا و اعیان شیعه گفته که من مأمور شده ام از جانب آن حضرت علیه السلام که وصیت نمایم به او و او را وکیل ناحیه مقدسه گردانم، (3) و جناب شیخ از اعقل ناس بود به اعتقاد مخالف و مؤالف (4).

چهارم: شیخ ابوالحسن علی بن محمّد سمّری رضی الله عنه که آخر وکلاء ناحیه مقدسه بود، و شیخ ابوالقاسم در وقت وفات خود که در ماه شعبان سیصد و بیست و شش واقع شد وصیت به او نمود و او را قائم مقام خود گردانید در امر وکالت، (5) و شیخ ابوالحسن قدس سره در ماه شعبان سیصد و بیست و نه در مدینه السلام بغداد شش روز پیش از رحلت خود توقیعی از آن حضرت علیه السلام ابراز نموده به این عبارت:

بسم الله الرحمن الرحيم

یا علی بن محمّد السمّری أعظم الله أجر اخوانک فیک، فإنک میّت ما بینک و بین ستّة آیام فاجمع أمرک و لا تُوص إلى أحد فيقوم مقامک بعد وفاتک، فقد وقعت الغیبة التامة فلا ظهور إلا یاذن الله

ص: 139

1-1 . بحار الأنوار، ج 51، ص 181.

2-2 . بحار الأنوار، ج 51، ص 352.

3-3 . بحار الأنوار، ج 51، ص 355؛ منتخب الأثر، ص 396 و 397.

4-4 . در اصل: «موافق» (خ ل) بود؛ و نیز رجوع شود به بحار الأنوار، ج 51، ص 356.

5-5 . بحار الأنوار، ج 51، ص 362-395؛ منتخب الأثر، ص 400. [1]

تعالی ذکره، و ذلك بعد طول الأمد و قساوة القلوب و امتلاء الارض جوراً، و سیأتی من شیعتی من یدعی المشاهدة قبل خروج السفیانی و الصحبة و هو كذاب مفتر، و لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظيم (1).

یعنی ای علی بن محمد سمری عظیم گرداند خدای تعالی اجر و ثواب برادران تو را در باب مصیبت وفات تو، به درستی که تو چشندۀ مرارت مرگی مابین این زمان تا شش روز دیگر، پس عزم کن بر کار خود و متوجه آن باش و وصیت مکن به احدی و وصی خود مگردان کسی را که بوده باشد قائم مقام تو بعد از وفات تو، پس به تحقیق که به وقوع انجامیده است غیب تامه- که عبارت از غیبت کبری آن حضرت علیه السلام است- پس نخواهد بود ظهور ما مگر بعد از دستور خدای- که بلند مرتبه است ذکر او- و این ظهور بعد از به طول انجامیدن روزگار و قساوت دل های تبهکار و پر شدن زمین از جور و جفای اشراک خواهد بود، و زود باشد که بیاید از شیعه ما کسی که دعوی دیدن ما نماید پیش از خروج سفیانی و اصحاب او (2). و چنین کسی بسیار دروغگوی مفتری است، و نیست قوتی و نه توانایی بر کاری مگر به یاری خدای بلند مرتبه بزرگ.

و فوت شد شیخ ابوالحسن رضی الله عنه بعد از شش روز از ابراز این توقیع و به انتها رسید زمان غیبت صغری و واقع شد زمان غیبت کبری آن حضرت علیه السلام که الحال ما در آنیم و از بدو آن تا این سال ما که هزار و یکصد و هشت هجری است، هفتصد و هفتاد و نه سال است که منتظران طلوع آن آفتاب اوج هدایت، و دری سپهر ولایت، در فجر صادق یقین، دور از ریب، اجر و ثواب ایمان به غیب در می یابند.

و بعضی مدّت زمان غیبت صغری را شصت و نه سال گفته اند بنابر آن که مبدأ آن را از وقت رحلت امام ابو محمد عسکری علیه السلام گرفته اند، و آن در جمعه هشتم ربیع الأول سنه دویست و شصت واقع شد (3).

روایت کرده شیخ کلینی قدس سره در باب اول کتاب توحید الکافی (4) به سندی معتبر از

ص: 140

1-1) . منتخب الأثر، ص 399 و 400. [1]

2-2) . مؤلف عبارت را این طور خوانده: «قبل خروج السفیانی و الصحبة» اما برخی دیگر «الصیحة» خوانده اند که از علائم ظهور است.

3-3) . الکافی، ج 1، ص 503؛ [2] بحار الأنوار، ج 50، ص 335-330.

4-4) . الکافی، ج 1، ص 79، ح 4.

محمد بن اسحاق خفاف و او از رجال عامه است اما میل و محبتی به جانب اهل بیت عصمت علیهم السلام و روایت اخبار صدق آثار از ایشان می نماید، (1) و راوی حدیثی که متضمن ذکر فضل و ظهور کرامتی بر ید صادقین علیهم السلام است باشد مثل این حدیث شریف، اگر بر مذهب مخالفین باشد بیشتر باعث اعتبار آن حدیث می شود چه فضل آن چیزی است که اعداء به آن شهادت دهند (2).

قال: إنَّ عبدالله الديصاني سأل هشام بن الحكم.

گفت محمد بن اسحاق به درستی که عبدالله دیصانی-یعنی مایل از مذهب حق صریح و خارج از دین صحیح و تابع طریقه فاسده ملاحظه و پیرو معتقدات باطله دهریّه-پرسید روزی از هشام بن الحكم.

و او از جمله راویان امامین همامین ابی عبدالله جعفر بن محمد صادق و ابی الحسن موسی کاظم علیهما السلام است. و علماء او را از اعظام ائمه علم کلام و اذکیاء اعلام شمرده اند پیوسته به افکار ثاقبه و انظار صائبه تهذیب مطالب کلامیه و ترویج مذهب حق امامیه می نمود، و مباحثاتی که با علماء عامه نموده بود و الزاماتی که ایشان را داده مشهور و در کتب معتبره مسطور است (3).

و مروی است از حضرت ابی جعفر جواد علیه السلام که فرمود که خدای تعالی بیامرزد هشام را که بسیار اهتمام می نمود در دفع شبهات مخالفین از این فرقه ناجیه (4).

و نقل شده که روزی یحیی بن خالد برمکی در حضور هارون الرشید عباسی از هشام پرسید که مرا خبر ده که حق در دو جهت مختلف می باشد؟ هشام گفت نمی باشد، باز یحیی گفت مرا خبر ده از دو کسی که در حکمی از احکام دین نزاع و خلاف نمایند آیا هر دو محقند یا هر دو مبطل یا یکی بر حق است و دیگری بر باطل؟ هشام گفت که از جواب سؤال سابق معلوم شد که جایز نیست که هر دو محق باشند. یحیی گفت که پس مرا خبر ده از این که در مخاصمتی که حضرت علی و عباس بر سر

ص: 141

1-1 . جامع الرواة، ج 2، ص 65 به جای «خفاف»، «خاصف النعل» دارد.

2-2 . الفضل ما شهدت به الاعداء.

3-3 . جامع الرواة، ج 2، ص 313.

4-4 . جامع الرواة، ج 2، ص 313 ستون دوم.

میراث حضرت پیغمبر-صلوات الله علیه- نمودند کدام محق بودند و کدام مبطل؟ می گوید هشام که چون این سخن شنیدم نظر کردم که اگر بگویم که علی علیه السلام مبطل بود کافر خواهم شد و از مذهب حق خود بیرون خواهم رفت، و اگر بگویم که عباس مبطل بود هارون از راه تعصب که جدش بود در ساعت، گردن مرا به شمشیر خواهد زد و این مسأله مرا بیشتر به هیچ وجه به خاطر نرسیده بود تا در آن فکری نموده جوابی مهیا داشته باشم، پس بسیار عاجز و متحیر ماندم و در آن اثنا به یاد من آمد دعایی که روزی حضرت امام جعفر صادق علیه السلام در حق من نمود و فرمود که یا هشام همواره تقویت نمایند تو را روح القدس مادام که یاری ما نمایی به زبان خود، پس یقین کردم که عاجز نخواهم ماند و فی الفور جواب سؤال بر من ظاهر شد و گفتم چه می گویی ای یحیی در منازعه و مخاصمتی که در میانه دو فرشته واقع شد و به خدمت حضرت داود علی نبینا [و آله] و علیه السلام به مرافعه رفتند چنان که در قرآن مجید و فرقان حمید در سوره مبارکه «ص» (1) مذکور است، پس کدام از آن دو فرشته محق بودند و کدام مخطی.

یحیی گفت میانه ایشان مخاصمه و منازعه واقعیه نبود تا یکی محق باشد و دیگری مخطی، بلکه صورت نزاعی اظهار می نمودند به جهت غرضی و ظاهر ساختن طریق حکمی بر حضرت داود علیه السلام، پس گفتم من نیز همان جواب را به عینه از سؤال تو می گویم چه ما بین حضرت علی و عباس منازعه و خصومتی بر سر میراث حضرت رسالت نبود، بلکه در ظاهر صورت منازعه با هم داشتند و به مرافعه نزد ابوبکر رفتند که او بفهمد که میراث پیغمبر حق یکی از این دو تاست و او به ظلم و ناحق جای آن سرور را متصرف شده و از ایشان غصب نموده است، پس یحیی ملزم شد و هارون الرشید آن مناظره هشام را بسیار پسندید و میل قلبی به جانب او به هم رسانید.

و آورده اند که روزی کسی از هشام پرسید که معاویه در جنگ بدر که حضرت

ص: 142

رسالت با کفار کرد حاضر بود؟ هشام در جواب گفت بلی اما از آن طرف.

فقال له: ألك ربّ؟ فقال: بلی.

بیان آن سؤال این که گفت عبدالله دیصانی به هشام که: آیا از برای تو پروردگاری که خالق و مربّی تو باشد هست؟ پس گفت هشام در جواب او: بلی، و گفته اند اهل عربیت که: «بلی» از برای ایجاب بعد از نفی است، مثل این که یکی گوید که فلان چیز نیست، دیگری برای شکست آن نفی، می گوید که بلی، اما اگر پرسند که آیا فلان چیز هست؟ جواب گفته می شود که نعم.

و در اینجا هر چند نفی صریحی در سؤال نیست اما چون عبدالله ملحد و منکر وجود پروردگار و غرضش ابطال مذهب حقّ هشام بود ضمناً نفی از کلام او مفهوم می شود، پس لفظ بلی مناسب است.

فقال: أقادر هو؟ قال: نعم قادر قاهر.

پس گفت عبدالله که: آیا قادر است آن پروردگار تو بر کردن آنچه خواهد؟ گفت هشام در جواب که: آری قادر است بر کردن آنچه خواهد و بردن ممکنات به هر راهی که اراده نماید و از فرمان او بدر نمی تواند رفت هیچ چیز.

قال: يقدر أن يدخل الدنيا كلّها البيضة ولا تكبر البيضة لا تصغر الدنيا؟

گفت عبدالله از برای الزام هشام و ردّ سخن او که گفته بود که پروردگار من بر همه چیز قادر است که: آیا پروردگار تو قادر است که داخل سازد دنیا را به تمام ها-یعنی آسمان ها و زمین ها و آنچه را در مابین آنهاست-در میان تخمی و حال آن که کوچک نشود دنیا و بزرگ نشود (1) آن تخم.

قال هشام: النَّظْرَة.

گفت هشام که: طلب می کنم از تو مهلتی برای گفتن جواب.

فقال له: قد انظرتك حولاً، ثمّ خرج عنه.

ص: 143

1-1 . نگردد (خ ل) .

پس گفت عبدالله به هشام که: [به] تحقیق مهلت دادم تو را یک سال، بعد از آن بیرون رفت هشام و اختیار یک سال برای اشعار به دشواری سؤال و تنبیه بر عجز هشام از ایتان جواب آن است هر چند که یک سال فکر و اندیشه نماید، یا از کسی استفاده یا استفسار کند.

فرکب هشام إلى أبي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه، فأذن له.

پس سوار شد و رفت به در خلافت سرای حضرت ابی عبدالله جعفر بن محمد صادق علیه السلام که حلال هر مشکل و وارث علم کل بود و طلب رخصت داخل شدن خانه نمود از حضرت، و دستوری یافت از آن امام معصوم علیه السلام.

فقال له: يا بن رسول الله أتاني عبدالله الديصاني بمسألة ليس المعول فيها إلا على الله و عليك.

پس عرض کرد به خدمت امام که: یابن رسول الله آورد عبدالله دیصانی برای من مسأله ای که نیست وثوق و اعتماد در حل آن مگر به خدای تعالی و بر تو.

فقال له أبو عبدالله عليه السلام: عمّاذا سألك؟ فقال: قال لي: كيت و كيت.

پس فرمود ابو عبدالله علیه السلام به هشام که: از چه چیز سؤال کرد تو را عبدالله؟ پس گفت هشام که: گفت به من عبدالله چنین و چنین، و نقل کرد سخنان عبدالله را که پیش مذکور شد.

فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا هشام كم حواسك؟ قال: خمس.

پس فرمود حضرت امام علیه السلام که ای هشام چند است عدد حواس و قوای تو که به توسط آنها ادراک و دریافت محسوسات می نمایی؟ گفت هشام که پنج است.

اول: لا-مسه: و آن قوتی است که به توسط اعصاب پهن شده در تمام بدن و به آن دریافته می شود حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و مانند آنها، مثل نرمی و زبری و سنگینی و سبکی و روانی و بستگی و خشکی و نمناکی و سختی و ریزندگی و ناچسبانی و چسبندگی، و هیچ حیوانی خالی از این قوت نیست زیرا که تعیّش و بقای حیوان بدون این که حفظ و حراست نماید بدن خود را از چیزهای بسیار گرم یا به غایت سرد

که به زودی باعث فساد مزاج و بطلان امتزاج اجزای آن می گردد متصوّر نیست.

و از هیچ حاسّه دیگر از حواس پنجگانه به جز لامسه این متمشّی نمی شود که تواند پی برد و دریافت که جسمی که مجاور و ملاصق بدن است می سوزاند آن را از شدّت گرمی یا باعث انجماد آن می گردد از غایت خنکی. پس اگر حیوانی خالی از این حاسّه باشد در اندک فرصتی فانی و باطل می گردد، به خلاف سایر حواسّ دیگر که احتیاج به وجود آنها به جهت نگاهبانی بدن در این مرتبه از ضرورت نیست، پس لهذا حکمت حیّ لایموت و تدبیر صانع دانا به اسباب و علامات فنا و ثبوت، اقتضاء آن نموده که هیچ مخلوقی ذی حیاتی خالی از این موهبت عظمی نباشد، حتّی کرم ها که در جوف زمین تکوین می یابند و از سایر حواسّ و مشاعر عاریند، و به عطای این تشریف سراپای ایزدی مشرفند، و به همین سبب که مذکور شد این قوّت در اکثر اعضاء بدن ساری است، مگر چند عصبی خاصّ که فقدان این قوّت به حال آنها انطباق است، مانند کبد که معدن تولّد اخلاط گرم گزنده است، مثل صفرا که کمال تندی و گزندگی دارد، خصوصاً در بدو تکوین. پس اگر کبد صاحب این حاسّه باشد پیوسته در الم و آزار خواهد بود، و برین قیاس سپرز و کرده (1) که سودا و بول تند گزنده در آنها می ریزد. و همچنین ریه که بادزن دل و پیوسته در حرکت است، و استخوان ها که اعتماد در حرکات شاقّه بر آنهاست، اگر صاحب این حاسّه باشند همواره متآذی و متألّم خواهند بود.

دویم: ذائقه: و آن قوتی است که پهن شده در عصبی که مفروش است در جرم زبان و بتوسط آن دریافت می شود مزه ها از شیرینی و ترشی و تلخی و شوری و مانند آنها، و احتیاج به آن ثانی احتیاج به لامسه است در حفظ و حراست بدن و بنیان؛ زیرا که تناول بعضی از ادویه و اغذیه و اشربه باعث فساد مزاج و اختلال احوال بدن می گردد، مانند سموم مهلکه و ادویه مضرّه و غیرها.

ص: 145

1-1 . سپرز طحال؛ کرده قلوّه، کلیه.

پس هرگاه ذائقه آشنا به طعم باشد اجتناب و احتراز از آنها به سهولت میسر گردد، اما اگر ذائقه نباشد به وساطت بینایی باصره و بویایی شامه فی الجمله آن حفظ و حراست سرانجام می تواند یافت، به خلاف لامسه که کار آن از قوت دیگر به انجام نمی تواند رسید.

سیم: شامه: و آن قوتی است که گذارده شده است در دو چیز شبیه به عصب که نه صلابت عصب را دارند و نه نرمی دماغ را، بلکه متوسط القوامند میانه آنها، و مانند دو سر پستان روئیده اند از بطن مقدم دماغ و آمده اند به منتهای سوراخ بینی و به توسط این قوت دریافته می شود بوها.

چهارم: سامعه: و آن قوتی است که گذاشته شده است در عصبی که مفروش است در ته سوراخ گوش و به توسط آن دریافته می شود آوازه و مفهوم می گردد حرف ها و سخن ها، و اطلاع حاصل می گردد بر مکنون دل ها و انتظام می یابد امر معاد و معاش کل و میسر می شود ارسال رسل.

پنجم: باصره: و آن قوتی است که گذاشته شده است در جای ملاقات دو عصبی میان تهی که روئیده اند از جانب بطن مقدم دماغ در همسایگی آن دو برآمدگی شبیه به دون سر پستان که قوت شامه در آنهاست، و آن عصبی که از جانب راست روئیده به طرف چپ می آید، و آن که از جانب چپ روئیده به طرف راست می آید تا آن که به هم می آیند (1) در وسط راه و در آن موضع یکی می شود سوراخ هر دو و آن موضع نامیده می شود به مجمع النور و قوه باصره در آنجاست.

و باز میل می کند آن عصبی که از جانب راست روئیده به طرف راست و می آید به چشم راست و میل می کند آن عصبی که از جانب چپ روئیده به طرف چپ و می آید به چشم چپ و به توسط این قوه دریافته می شود دیدنی ها از روشنی ها و رنگ ها و غیر آنها از آنچه به چشم می بیند.

ص: 146

پس نظر کن که بس عجیب تر است خلقت غریب انسان از بنای زمین و آسمان «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» 1 و این یک اشاره کلام شریف حضرت امیر المؤمنین علیه السلام است که فرموده: «من عرف نفسه فقد عرفه ربّه» (1).

و اختلاف نموده اند حکماء صاحب نظر و استدلال، و علماء با بصیرت و کمال، در این که دیدن به چه عنوان متحقق می شود، پس حکماء ریاضیین را اعتقاد آن است که شعاعی بیرون می آید از چشم می رسد به آن چیزی که دیده می شود و این باعث رؤیت است؛ و به این قول رفته است عارف ربّانی خواجه نصیرالدین طوسی قدس سره (2).

و ظاهرتر در نظر فقیر این قول است زیرا که اماراتی که در رؤیت مشاهده می شود -از ذکر آنها به طول می انجامد کلام- شاهد بر این قول است، و از آن طرف دلیلی بر بطلان این به جز استبعاد نیست و وهن آن در نظر خرد خرده بین پر ظاهر است، چه قادری که تنگنا ظلمانی خیال را جلوه گاه صور زیبایی کون و مکان و میدان جولان نقش جهان گردانید، چه شگفت اگر تیر نظر مور ناتوانی را به یک چشم زدن از هفت قبه آسمان بگذرانند، با آن که ما نمی گوئیم که جوهری از چشم بیرون می آید و به مرئیات می رسد تا آن که کمال استبعاد داشته باشد، یا آن که عرضی از او منتقل می گردد تا آن که عقل از آن ابا و امتناع نماید، بلکه می گوئیم که در مقابل باصره مخلوق می گردد ضوء ضعیفی چنان که در مقابل اشیاء تیره مانند آفتاب و کواکب و نار و بر وفق وقوع آن شعاع به نحوی که مبین گردیده در علم «مناظر و مرایا» واقع می گردد ابصار، و عقل بینا را از این چندان استبعادی نیست.

و این قول را در اصطلاح اهل علم قول به خروج شعاع می گویند و ارباب این قول نیز در میانه خود اختلاف بسیاری در کیفیت خروج و وقوع آن شعاع دارند، و از ذکر آنها بسی به طول می انجامد کلام.

ص: 147

1-2. غوالی اللالی، ج 2، ص 102؛ غرر الحکم، ج 2، ص 625. [1]

2-3. کشف المراد، ص 165. [2]

و حکماء طبیعیین را عقیده آن است که صورتی از مرئی مرتسم می شود در چشم و از آنجا در مجمع النور که پیش از این مذکور شد، و از آنجا در حسّ مشترک که در بطن مقدّم دماغ است و ارتسام این صورت سبب ابصار است، و به این قول رفته است معلّم اول ارسطاطاليس سر کرده فلاسفه مشاء و شیخ ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا که ملقب است به رئیس الحکماء، و این قول را قول به انطباع می نامند.

و جمعی دیگر را از حکماء گمان آن است که جسم شفافی که میانۀ چشم و مرئی می باشد مانند هوا، مکّیف می شود به کیفیت شعاعی که در چشم است و به این اعتبار آلت ابصار می گردد.

و ادله این اقوال و بحث بر آنها و جواب بحث ها موجب طول مقال است، و این مقام گنجایش آن را ندارد.

قال: أيها أصغر؟ قال: الناظر. قال: و كم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسة، أو أقلّ منها.

فرمود حضرت امام علیه السلام که: کدام حاسّه از حواس پنج گانه تو کوچک تر است؟ گفت هشام که: حاسّه بینا که مردم چشم باشد، فرمود امام که: به چه قدر است آن؟ گفت: به قدر دانه عدسی یا کمتر از آن.

فقال له: يا هشام فانظر أمامك و فوقك فأخبرني بما ترى. فقال له: أرى سماءاً و أرضاً و دوراً و قصوراً و برارى و جبلاً و أنهاراً.

پس فرمود امام که: ای هشام نظر کن به پیش روی خود و جانب فوق خود پس خبر ده مرا به آنچه می بینی، پس گفت هشام که: می بینم آسمانی و زمینی و خانه ها و قصرها و صحراها و کوه ها و نهرها.

فقال له أبو عبدالله عليه السلام: إنّ الذى قدر أن يدخل الذى تراه العدسة أو أقلّ منها قادر أن يدخل الدنيا كلّها البيضاء، لا تصغر الدنيا و لا تكبر البيضاء.

پس فرمود أبو عبدالله عليه السلام که: به درستی که آن کس که قادر است که داخل سازد آنچه را می بینی در قدر عدسه یا کمتر از آن، قادر است که داخل سازد دنیا را در تخمی حال آن که کوچک نگردد دنیا و بزرگ نشود آن تخم.

و حاصل کلام این است که نزد محققین از متکلمین و عقلا- معلوم و مبرهن است که علم ما به اشیا و انکشاف آنها بر ما به اعتبار وجود ذات آنها است در قوای مدرکه جسمانیّه ما، اگر آن معلوم از جمله محسوسات و جسمانیّات است، و در قوه عاقله ما اگر از مقوله کلیّات و مجردات است.

و این وجود را در اصطلاح وجود علمی و ظلّی و ذهنی و غیر اصل می گویند، و این وجود مخالف است با وجود خارجی عینی اصیل در آثار و لوازم، مثلاً آتش به اعتبار وجود خارجی گرم می کند و می پزد و می سوزاند و روشن می کند، و اگر بزرگ باشد جای بزرگ می خواهد و در جای کوچک قرار نمی گیرد و اگر کوچک باشد در جای کوچک قرار می گیرد و جای بزرگ را پر نمی سازد.

و اما به اعتبار وجود ظلّی پس هیچ یک از آن آثار بر آن مترتب نمی شود، بلکه همین سبب انکشاف بر نفس و روشنی نزد عقل می گردد، و این وجود نیز وجود ذات آتش است اما آن آثار و لوازم وجود خارجی را ندارد، و نه این که از باب صورت شعله باشد که بر دیوار می کشند چنان که بعضی از علماء به آن رفته توهمی غلط کرده اند.

و قول محققین را قول به وجود اشیاء انفس ها در ذهن می گویند، و قول ثانی را قول به شیخ و مثال می نامند.

پس هرگاه تمهید یافت این مقدمه می گوئیم که نظر قاصر عبدالله دیصانی مقصور بود بر مشاهده ظاهر و جائز نمی دانست به هیچ وجه که تمام اجسام عالم با آن عظم قدری که دارند در جای کوچکی مثل جوف بیضه در آیند.

پس لهذا پرسید از هشام که آیا پروردگار تو قادر است بر این معنی یا نه تا آن که لازم آورد بر او نعوذ باللّه اعتراف به عجز قادر بی همتا را، و عجز، با آن که کمال نقص از ساحت جناب کبریا دور است منافی کریمه (وَهُوَ عَلِيٌّ كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) 1 است.

پس امام عالم حکیم علیه السلام آگاه کرد آن بی خبر از علم به جهل آمیخته خود را که چنین چیزی که در نظر قاصر تو کمال امتناع و استحاله دارد پروردگار من جلّ شأنه نهایت قدرت بر آن دارد و در هر چشم زدنی می کند آن را، چه قادر است که ذات اجسام را با این بزرگی که مشاهده می شود و جود دیگر دهد که در کوچک ترین جای گنجد چنان که می کند آن را در هر نظر کردنی. و چون آن کور مادرزاد این مرتبه از قدرت جناب صانع را به رأی العین مشاهده نمود پرتو آفتاب هدایت بر ساحت ضمیرش تافت و به اندک مهلتی چشمش روشن گردید و به حق گروید.

و اگر معاندی گوید که ما می گوئیم که آیا قادر است بر این که این اجسام عظیمه را با این عظم مقداری که دارند به اعتبار وجود خارجی در جای کوچکی گنجانند یا نه؟ می گوئیم این که می گویی به این بر می گردد که آیا قادر است بر چیزی که هم بزرگ باشد و هم کوچک در حالت واحده به اعتبار واحد، این مجرد لفظ و مفهومی است و ذاتی ندارد و این مفهوم را اصلاً ما صدق نیست تا آن که شیء باشد و توان گفت که آیا قدرت بر آن هست یا نه؟

و چون مراد کسی که از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام همین سؤال عبدالله را به عینه کرد چنان که در روایت آمده این معنی بود، لهذا آن حضرت علیه السلام در جواب فرمود که:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْسِبُ إِلَى الْعَجْزِ وَالذِّي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ» (1) یعنی به درستی که خدای تعالی نسبت داده نمی شود به عجز و او بر همه چیز به غایت قادر و تواناست، و آنچه سؤال کردی تو از من که داخل سازد در بیضه بدون اینکه کوچک شود دنیا و بزرگ گردد بیضه نمی باشد، چه ما صدقی این مفهوم را نیست تا آن که شیء باشد و ذاتی داشته باشد و از عدم تعلق قدرت به آن نسبت به عجز لازم آید.

و پوشیده نماند که بنای کلام شریف امام علیه السلام در این مقام بر جدل نیست چنان که

ص: 150

مؤلف کتاب الوافی (1) گمان کرده، بلکه بنای آن بر محض تحقیق و برهان است چنان که دانستی، با آن که توهم جدل در این مقام اصلاً صورت ندارد، زیرا که معنی جدل آن است که مطلبی را بر خصم لازم آوریم به مقدمه ای که مشهور یا مسلم او باشد هر چند به اعتقاد ما حق نباشد، در این مقام مقدمه ای که توهم توان کرد که بنای الزام بر آن گذاشته شود، همین است که تمام اجسام عالم با آن بزرگی مقداری که دارند به اعتبار وجود خارجی در مردمک چشم در می آیند و در آن جای می کنند، و حق بودن این مقدمه به اعتقاد عبدالله اصلاً معلوم نیست، بلکه هیچ بنده خدا خواه مسلم و خواه ملحد به این مقدمه قائل نیست.

و اگر گویند که در متعارفات گفته می شود که فلان چیز در چشم من در آمد یا فلان کس در چشم ما جا دارد، پس شاید که بنای جدل بر این باشد.

می گوئیم پر ظاهر است که مراد از این عبارت که در متعارفات گفته می شود این است که فلان چیز را چشم من دید و ادراک کرد و فلان کس همواره در نظر من است، یا آن که آن قدر عزیز است که می خواهم او را در چشم خود جا دهم، نه این که آن چیز یا آن شخص با آن عظم مقداری که دارند به اعتبار وجود خارجی در میان چشم من داخل می شوند و جا می گیرند.

پس اگر گویند که عبارت موهم این معنی هست و همین برای جدل کافی است، می گوئیم که این شبهه و مغالطه می شود به اعتبار اشتراک لفظ. (2). عبدالله را ساکت کرد (3).

و دانستی که این طور بحث لایق به شأن امام نیست، خصوصاً در چنین مطلب عظیم عمده که بنای دین و ایمان بر آن است و باید که از روی یقین و برهان اطلاع بر آن حاصل گردد.

و مؤلف کتاب شافی (4) در شرح این مقام گفته که: مطلب عبدالله از سؤالی که کرد این

ص: 151

1-1) . فیض کاشانی رحمه الله.

2-2) . در اینجا از نسخه خطی این رساله حداقل یک برگ سقط شده است.

3-3) . ساخت (خ ل) .

4-4) . ظاهراً شرح الکافی ملاخلیل مقصود است که نام آن الشافی و به زبان عربی است و شرح فارسی او بر الکافی، صافی نام دارد.

بود که استدلال کند بر تجرّد نفس ناطقه، چنان که مذهب حکماست و قاعده مسلّمه اهل اسلام را باطل سازد که مجردی به غیر از الله تعالی نیست، و این استدلال مأخوذ است از کلام ارسطو و حاصل آن چنین است که اگر نفس مجرد نباشد و جسمانی باشد البته مقدار خاصی خواهد داشت و لازم می آید که نتواند دانست جسمی را که بزرگ تر از آن باشد در مقدار، زیرا که اگر داند لازم می آید که بزرگ در کوچک داخل شود بی آن که کوچک شود بزرگ یا بزرگ گردد کوچک و این محال بالذات است.

اما بیان ملازمه پس این که ادراک جسمی جسم دیگر را میسر نیست مگر این که تماس نماید اول با تمام اجزای ثانی.

و بیان بطلان تالی ظاهر است، چه نفس، علم به آسمان و زمین و اجسام بسیار عظیمه دارد.

و حاصل جواب امام علیه السلام نقض اجمالی است که حلّ شبهه عبدالله از آن ظاهر می شود.

بیان نقض این که اگر این استدلال صحیح باشد لازم می آید که باصره که جسمانی است به اتّفاق ادراک نکند جسم بزرگ تر از خود را و فساد تالی ظاهر، چنان که بیان لزوم ظاهر است.

و اما تقریر حلّ شبهه عبدالله پس این که اگر ادراک باصره جسم بزرگ را به اعتبار دخول آن است در حیّز باصره کوچک، پس ادراک نفس ناطقه نیز بر فرض جسمانیّت چنین باشد. و بنابراین ظاهر می شود که آنچه را سائل محال بالذات می گفت محال نبوده، و اگر ادراک باصره نه به عنوان دخول جسم مدرک است در آن، ظاهر می گردد بطلان مقدّمه دیگر سائل که ادراک جسمی جسم دیگر را میسر نمی شود بدون تماس اول با تمام اجزای ثانی. تمام شد خلاصه کلام شافی.

و آن غیر شافی است از چند وجه:

اول: این که نام نفس ناطقه و مجرد و مادی بودن آن اصلاً در این مقام مذکور

نیست، نه در کلام شریف حضرت امام علیه السلام چنان که بر هر که عارف به لغت عرب باشد ظاهر است، پس حمل کلام بر این معنی اصلاً وجهی ندارد، چه این مطلب نه امری است محتاج به تقیّه و نه سرّی است که باید بیان شود به عنوان لغز و تعمیه.

دویم: آن که اگر مراد عبدالله چنین باشد که این فاضل فرموده استفسار او از قدرت پروردگار جلّ شأنه بر ادخال بزرگ در کوچک عبث خواهد بود، چه قدرت و عدم قدرت را بنابراین دخلی نیست در مطلب او، بلکه مناسب آن است که استفسار نماید از امکان و استحاله این معنی فی نفسه تا هشام اقدام نماید در بادی الرأی بر حکم به استحاله، بعد از آن لازم آورد بر او تجرّد را. و پر ظاهر است که حرف قدرت که در میان آید هشام توقّف می کند در حکم به استحاله و عدم تعلق قدرت به آن و این منافی غرض عبدالله است.

سیم: این که ارسطو چنین استدلالی بر تجرّد نفس ناطقه نکرده و آنچه این فاضل از افضل کاشی (1) نقل فرموده که در شرح کلام ارسطو گفته، طول بسیاری با کمال تشویش دارد و مقام گنجایش ذکر آن را ندارد.

چهارم: این که آنچه گفته که مسلم اهل اسلام است که مجردی به غیر از الله نیست واقع ندارد، زیرا که محقق طوسی قدس سره که بزرگ علمای فرقه ناجیه است و مخالف و مؤالف او را به کمال تحقیق و نهایت تدقیق و رسوخ در دین قبول دارند و بنای بسیاری از اصول مذهب حقّ امامیّه بر تحقیقات اوست در کتاب تجرید العقاید که معتقدات خود را در آن جا ذکر کرده در مبحث جواهر گفته است: «الفصل الرابع فی الجواهر المجرّدة»، بعد از آن تردد نموده در وجود عقل مجرد و گفته که دلیلی بر امتناع آن نیست و ادله وجود آن مدخول است، بعد از آن بحث کرده است از حال نفس ناطقه و گفته: «و هی جوهر مجرد» و چندین دلیل بر آن ایراد نموده است (2).

ص: 153

1-1). بابا افضل کاشی، رساله نفس دارد که ترجمه فارسی رساله ارسطو است. به الذریعة، ج 24، ص 262 رجوع شود.

2-2). شرح تجرید علامه حلی، ص 176 و 184 چاپ انتشارات جامعه مدرسین.

و شیخ سعید شهید محمد بن مکی اعلی الله درجه که سرآمد فقهای شیعه است در تحقیق مطالب و تتبع اقوال و مذاهب در کتاب ذکری الشیعة می فرماید که دلالت می کند قرآن عزیز به سبب قول حق تعالی که فرموده «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ»؛ (1) و قول کریم جل شأنه که فرموده «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»؛ (2) و غیر اینها از آیات کریمه بر بقای نفس بعد از موت بنا بر تجرد آن؛ و به این اعتقادند بسیاری از اصحاب و از مسلمانان، (3) پس چگونه احتمال توان داد که امری که مسلم اهل اسلام باشد بر امثال این علماء متتبع مخفی ماند.

و پر ظاهر است که جمعی که به درجه بلند شهادت می رسند به اعتبار رسوخ در دین، توهم ترک احتیاط و عدم مبالات درباره ایشان نمی شود. و غرض ما این نیست که قول به تجرد نفس ناطقه حق است، بلکه مراد این است که آنچه این فاضل دعوی نموده که جسمانی بودن مسلم اهل اسلام است حق نیست.

پنجم: این که نقض اجمالی که گفته صورت ندارد، زیرا که ایشان می گویند که مدرک در احساس باصره نفس مجرد است نه قوت جسمانی. و تصریحات ایشان بر این زیاد از آن است که توان شمرد، پس چون دعوی توان نمود که فساد تالی ظاهر است.

و اگر کسی گوید که ارسطو در رویت قایل شده به انطباع، پس مدرک را آلت جسمانی می داند.

می گویم که ارسطو انطباع را آلت ادراک نفس می داند نه این که مدرک را قوت باصره داند، و این ظاهر است.

ص: 154

1-1 . بقره (2): 154. [1]

2-2 . آل عمران (3): 169. [2]

3-3 . مقصود اهل تسنن باشند. در مقابل اصحاب که منظور علمای شیعه است.

بلی منع مقدمات این دلیل و ایراد سند که نقض تفصیلی باشد (1) ممکن است و این حرفی دیگر است.

ششم: این که آنچه گفته که از نقض حل ظاهر می شود، در جایی می گویند که در بیان نقض اشعاری به حل شده باشد، و اینجا بنا بر بیان او چنین نیست. بلکه همین قدر ظاهر می شود که یکی از مقدمات دلیل فاسد است و هر نقض اجمالی چنین می باشد.

بلی پس کلام امام علیه السلام در واقع اشعار به حقیقت دخول کبیر در صغیر دارد، و هرگاه مراد از این مقدمه معنی مفهوم این فاضل باشد استحاله آن اظهر من الشمس است، پس این هم خلل دیگر است در این حل.

فأکب هشام، وقبّل یدیه ورأسه ورجلیه، وقال: حسبی یا ابن رسول الله، و انصرف إلى منزله.

پس چون دریافت هشام، از برکت آن حضرت علیه السلام حلّ شبهه عبدالله را افتاد بر دست و پای مبارک آن حضرت و بوسید دست ها و سر و پاهای او را به جهت تعظیم و ادای حق ارشاد و تعلیم و گفت: کافی است مرا آنچه افاده فرمودی یابن رسول الله، و بازگشت نمود هشام از خدمت امام علیه السلام به سوی منزل خود.

و غدا علیه الدیصانی فقال له: یا هشام إني جئتک مسلماً و لم أجئک متقاضياً للجواب، فقال هشام: إن كنت جئت متقاضياً للجواب فهناك الجواب.

و آمد دیصانی روز دیگر طرف صبح به خانه هشام، پس گفت که: ای هشام آمده ام نزد تو تا آن که سلام کنم بر تو و نیامده ام برای طلب جواب سؤال سابق، چه در آن باب مهلت یک ساله دادم تو را. پس گفت هشام که اگر چنین باشی تو که آمده باشی برای طلب جواب، پس بگیر آن جواب را.

فخرج الدیصانی عنه حتی أتى باب أبي عبدالله عليه السلام.

پس چون شنید دیصانی جواب را بیرون آمد از نزد هشام و آمد تا آن که رسید به در خلافت سرای حضرت ابی عبدالله علیه السلام.

و ظاهر آن است که معلوم دیصانی شده بود که جواب از آن حضرت است به گفته هشام یا به قرائن، پس آمد به خدمت حضرت که استفسار چند دیگر نماید، شاید که

ص: 155

از حیرت جهالت برآید و به راه حق گرایید، و یا آن که بر آن حضرت فایق آید و در دین خود کمال رسوخ نماید.

فاستأذن علیه فأذن له، فلما قعد قال له: یا جعفر بن محمد دلّنی علی معبودی.

پس اذن دخول خانه طلبید از آن حضرت و اذن داد او را حضرت، پس چون داخل خانه شد گفت ای جعفر بن محمد دلالت کن مرا بر معبودم، یعنی بر آن کسی که باید پرستش آن نمایم من به زعم شما یا بر آن کسی که ظاهراً من عبادت او می کنم، بنابر این که عبدالله به متابعت مسلمانان ظاهراً بعضی عبادات را می کرده باشد.

فقال أبو عبدالله علیه السلام: ما اسمک؟ فخرج عنه لم يخبر باسمه، فقال له أصحابه: کیف لم تخبره باسمک، قال: لو كنت قلت له عبدالله كان يقول من هذا الذی أنت له عبد؟

پس گفت به او حضرت امام علیه السلام که چیست نام تو؟ پس بیرون آمد عبدالله از خدمت آن حضرت و خبر نداد او را از نام خود، پس گفتند یاران عبدالله به او که چون شد که خبر ندادی حضرت را از نام خود، گفت اگر می گفتم که نام من عبدالله است خواهست گفت که کیست آن کسی که تو بنده اویی؟ و این باعث الزام من بود.

فقالوا له: عد إليه و قل له: یدلک علی معبودک و لا یسألک عن اسمک، فرجع إليه فقال له: یا جعفر بن محمد دلّنی علی معبودی و لا تسألنی عن اسمی.

پس گفتند یاران عبدالله به او که برگرد به خدمت حضرت و استدعا کن از او که دلالت کند تو را بر معبود تو نپرسد نام تو را، پس برگشت عبدالله به خدمت حضرت و گفت که یا جعفر بن محمد دلالت کن مرا بر معبود من و سؤال مکن از من نام مرا.

فقال له أبو عبدالله علیه السلام: اجلس، و إذا غلام له صغیر فی کفه بیضة یلعب بها، فقال له أبو عبدالله علیه السلام: یا غلام، ناولنی البیضة، فناوله إياها.

پس فرموده به او حضرت ابو عبدالله علیه السلام که بنشین و ناگاه حاضر شد پسر کوچکی از آن حضرت که در دست داشت تخمی که بازی می کرد به آن، پس فرمود حضرت که ای پسر به من ده تخم را، پس داد پسر به آن حضرت آن تخم را.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا ديصاني، هذا حصن مكون له جلد غليظ، و تحت الجلد الغليظ جلد رقيق، و تحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة و فضة ذاتبة، فلا الذهب المائعة تختلط بالفضة الذاتية، و لا الفضة الذاتية تختلط بالذهب المائعة.

پس گفت ابو عبدالله عليه السلام که ای ديصانی این بیضه شبیه به قلعه ای است محفوظ، محکم، پوشیده شده درون او از همه اطراف نه دری دارد و نه رخنه ای، از برای آن است پوست غلیظ سختی، و در زیر آن پوست رقیق نازکی، و در زیر آن پوست رقیق است مثابه آن طلای روان و نقره گداخته که عبارت از زرده و سفیده تخم باشد، پس نه آن طلای روان مخلوط و آمیخته می گردد به نقره گداخته، و نه آن نقره گداخته خلط و آمیزش می یابد به آن طلای روان.

و حاصل این که با وجود روانی و میعان و کمال اتصال و عدم حاجب و مانع ظاهری از اختلاط و آمیزشی که لازم است در این حالت نظر به اقتضای طبایع از آنها منتفی و مفقود است، خواه آن اختلاط ناشی از نفوذ طلا در اجزای نقره باشد و خواه از عکس.

پس معلوم می شود که نظم و نسق امور به دست قدرت دیگری است و به محض فعل طبایع نیست چنان که مذهب فاسد ملاحظه و زعم باطل دهریه است.

فهی علی حالها لم یخرج منها خراج مصلح فیخبر عن صلاحها، و لا دخل فیها مفسد فیخبر عن فسادها.

پس این بیضه بر حالت لایقه به شان آن است از نظم و نسق و خوبی و حسن ترتیب آنچه در جوف آن است، حال آن که بیرون نیامد از درون آن بیرون آینده اصلاح کننده ای، پس خبر دهد از صلاح آن و نسبت به خود دهد فعل آن را و داخل نشد در آن در وقت فساد آن فی نفسها یا به اعتبار انقلاب آن به حیوان مخلوق از آن افسادکننده ای پس خبر دهد از فساد آن و گوید که من کردم این فعل را در آن.

و چون کار اهل قلعه اصلاح امور آن است و کار کسی که از خارج آید افساد آن لهذا

نسبت اصلاح را به کسی داده که از داخل آن بیرون آید و نسبت افساد را به کسی که از خارج داخل شود در آن.

لا یدری للذکر خلقت أم للأنثی.

دانسته نمی شود که آیا از برای تولد حیوان نر خلق کرده شده است آن بیضه یا حیوان ماده، بلکه بیضه ای که از آن حیوان نر متولد می شود در ظاهر و نظر به طبایع و صور نوعیه مشابه و متشاکل است با بیضه ای که متولد شده (1) از آن حیوان ماده، و اصلاً اختلافی در میانه آنها مفهوم نمی گردد.

پس این هم نه به محض فعل طبایع بلکه به مشیت جناب صانع است جلّ شأنه.

تفلق عن مثل ألوان الطوا و یس.

پس شکافته می شود آن و بر می آید از آن مرغی با رنگ های مختلفه با هم آمیخته، چون نقش و نگار ألوان طاووس ها که متحیر می گردد از ملاحظه آن عقل ها، و کند می شود از ادراک خصوصیات آن فهم ها، با آن که اجزای آن بیضه مشابه و متشاکل بودند در صور نوعیه و طبایع.

و پوشیده نیست که انتقال از این نحو مقدمات به مطالب از جهت حدس می شود و تفاوت اذهان ناس در باب حدس بسی واضح است.

پس ممکن است که از راه اعجاز معلوم امام علیه السلام بوده باشد تحدس سائل به این مقدمات، و بنابر آن ایراد این مقدمات فرموده باشند هر چند دیگری به این مقدمات متحدس نشود، یا آن که شرف مکالمه و حضور خدمت آن حضرت را دخلی در این تحدس بوده باشد و بعد از آن که کار به غیبت انجامد آن حالت نباشد. پس اگر بعضی از این مقدمات در نظر جمعی از عقلا در حیز منع باشد قصوری نخواهد داشت.

أتری لها مدبراً؟

پس خبر ده ای عبدالله که آیا می بینی تو هرگاه رجوع نمایی به وجدان خود از روی

ص: 158

1-1). می شود (خ ل).

انصاف بی شائبه لججاج و اعتساف برای این افعال متقنه محکمه مدبری که به اراده و مشیت خود کرده باشد این افعال را بر وفق علم و حکمت و به مقتضای دانش و مصلحت.

و صاحب الوافی استفهام را انکاری گرفته و مدبر را بر مدبر از ناس حمل کرده، و این از سوق عبارت دور است و حاصل این تنبیه این است که حضرت امام علیه السلام آگاه گردانید عبدالله را از ملاحظه اتقان و احکامی که در این مخلوق محسوس جزئی خاص بود، بر ملاحظه انتظام احوال ارضین و سماوات و آنچه در مابین آنهاست از محسوسات که شمار شمه ای از حکم و مصالح لا تعدّ و لا تحصی آن نمی تواند نمود تمام افهام اذکیاء و دریافت عقلا. پس این امور بی صانع حکیم و بدون مدبر علیم چون می تواند بود.

و بنابر این که ملاحظه به موجود غیر محسوس قائل نیستند و فهم کند ناقص ایشان از درجات محسوسات و مدرکات حواس تجاوز نمی کند و برتر نمی رود، امام دانا و مرشد اعجاز نامبر این مطلب اعلی از مقدمات کلیه عقلیه استدلال نفرموده و از ملاحظه احوال جزئیات محسوسه متعلم متحیر را ارشاد نمود.

قال: فأطرق ملياً.

گفت راوی که پس عبدالله انداخت چشم خود را بر زمین زمانی دراز و مشغول تأمل و رجوع به وجدان و مشاورت با نفس خود بود، تا آن که گرفت عنایت یزدانی و مرحمت ربانی دست او را و بر آمد از پست ترین و هده (1) ضلالت و غوایت به درجه بلند حق شناسی و هدایت.

ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أنّ محمداً عبده و رسوله، و أنّك إمام و حجّة من الله على خلقه، و أنا تائب ممّا كنت فيه.

پس گفت عبدالله بعد از تأمل تام و حصول یقین دور از تشکیک اوهام به برکت

ص: 159

1-1). گودال.

ارشاد امام هادی علیه السلام، که گواهی می‌دهم که نیست خدای مگر الله حالکونی [در حالی] که یگانه است، نیست شریک و ابنازی او را و این که محمد بنده او و فرستاده او به جانب خلق [است]، و این که تو امامی و حجّتی از جانب خدای تعالی بر خلق او، یعنی تو را خلیفه و جانشین رسول خود گردانیده تا حجّت را بر خلق تمام نماید، و نتوانند گفت ایشان فردای قیامت که ضلالت و گمراهی ما به سبب فقدان هادی و مرشد بود، و من بازگشت کننده ام به سوی پروردگار خود از آن دین باطلی که بودم در آن.

اللّهم ارزقنا الهداية والإيمان عند طيران طواويس النفوس عن أوكار الأبدان.

و پوشیده نماند که این حدیث شریف از احادیث مشکله مشابیه است، و آنچه گفته شده در حلّ آن بر سبیل اجمالی است که لفظ تاب آن دارد، و خدای جلّ و علا و ائمه هدی و صاحب زمان ما علیهم افضل السلام و التحیه و الثناء دانانترند به حقیقت واقعیّه مراد از آن. «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» 1.

تمّ بعون الله الملك القديم في عشرين من ربيع الأول في سنة 1109 و أنا الكاتب ابن محمد تقی شیخ حسین الساروی المازندرانی ستر عیوبهما.

5- شرح مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق

اشاره

شرح مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق

محمّد بن عبد الله بن على بحرانى

(زنده در 1173 ق)

تحقيق

محمد حسين درائتى

ص: 161

شاید بتوان بحرین را سومین مرکز و پایگاه تشیع بعد از ایران و عراق دانست.

این منطقه از دیرباز خاستگاه دانشمندان بوده است. حدیث پژوهی در بحرین از اوایل قرن یازدهم رشد کرد و در پایان قرن دوازدهم به اوج شکوفایی خود رسید.

از جمله فضلاء بحرین در این قرن محمد بن عبدالله بحرانی است. نسبت او چنانچه خودش در منظومه فی الرجال آورده است چنین است:

محمد بن عبدالله بن علی بن حسن بن یوسف بن محسن بن علی بن عبدالمهدی بن صالح بن بست بن جعفر بن ابراهیم بحرینی (1).

از شرح حال و زندگی او اطلاعی نداریم و از آثار اندک به جای مانده از وی در لابلائی دست نوشته های خطی معلوم می شود در علم رجال حدیث و شرح حدیث دستی داشته است. از تألیفات او تاکنون چیزی به چاپ نرسیده است. امیدواریم در آینده نزدیک دیگر آثار شرح الحدیثی وی تقدیم علاقه مندان گردد.

محمد بن عبدالله بحرانی به گواهی رساله ای که در شرح یک روایت دارد و تاریخ اتمام آن ماه رمضان 1173 ق است، (2) تا این تاریخ زنده بوده است.

ص: 163

1-1. طبقات أعلام الشيعة، [1] الكواكب المنتشرة في القرن الثاني بعد العشرة، ص 944.

2-2. فهرست نسخه های خطی دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ج 1، ص 464.

1. السلاسل فی الحاق الاواخر بالاول

رساله مختصری در رجال است که به ترتیب حروف تهجی تنظیم شده و ابتدا اسامی و سپس القاب و در نهایت کنی می آید. این کتاب در 1170 تألیف شده است.

سه نسخه از این کتاب می شناسیم. نسخه ای در کتابخانه ملی فارس که بنا به گزارش فهرست نگار به خط مؤلف است، (1) دیگری نسخه کتابخانه آیه الله بروجردی رحمهم الله در نجف اشرف (2).

2. منظومه فی الرجال

رجال منظوم است در 1150 بیت که در 1170 تألیف شده است (3).

این رساله نیز که با کتاب قبل در یک مجموعه قرار دارد، دارای سه نسخه در کتابخانه های ملی فارس، دانشکده پزشکی شیراز و آیه الله بروجردی نجف می باشد.

3. شرح فقره ای از دعای منسوب به امام سجاد علیه السلام: «اللهم إنَّ عادتک الإحسان و عادتک الإساءة، فلا تغیر عادتک بتغییر عادتک» .

اشکال و شبهه ای که در ظاهر این عبارت به نظر می رسد این است که تغییر عادت در اسائه، می شود احسان و چگونه می شود گفت احسان عبد و اسائه خالق متعال.

بحرانی برای رفع این مطلب ده وجه را بیان نموده است. این رساله در 1173 ق تألیف شده است.

4. شرح مناظره امام صادق علیه السلام با زندیق (رساله حاضر)

5. شرح فقره ای از دعای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «اللهم اغفر لی ما قدّمت و ما أخرت و ما أسررت و ما اعلنت» (4).

ص: 164

1-1 . «من تراثنا الخالد فی شیراز» میراث اسلامی ایران، ج 1، ص 443؛ [1] فهرست مجموعه های خطی کتابخانه علامه طباطبایی

شیراز»، محمد برکت، نسخه پژوهی، دفتر سوم، ص 112.

2-2 . مصفی المال، ص 431؛ الذریعة، ج 12، ص 210. [2]

3-3 . الذریعة، ج 23، ص 108؛ [3] مصفی المال، ص 432.

4-4 . من لایحضره الفقیه، ج 1، ص 327.

این رساله نیز که شرح طولانی بر این دعا و بحث عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است در ماه رمضان 1173 ق تألیف شده است.

6. سوانح

این رساله شامل مطالب ذیل است:

الف. سانحة: در توضیح آیه شریفه «مثل الذین ینفقون اموالهم. . . واللّه واسع علیم»

ب. سانحة: در شرح حدیثی از امالی

ج. سانحة: در شرح یک حدیث نبوی صلی الله علیه و آله

د. سانحة: در شرح روایت «انا اصغر من ربی بسنتین»

ه. در شرح روایتی از توحید صدوق

7. رساله ای در تکبیرة الاحرام

بحث فقهی است در عدد تکبیرات ابتدای نماز به وجوب و استحباب (1)

8. شرح دعای سمات

9. تأویل التنزیل (2).

رساله حاضر

شرح و بسط بیان امام صادق علیه السلام با زندیق است که حضرت، اثبات یگانگی و وحدانیت ذات الهی کرده و تعدّد را نفی فرموده اند.

بحرانی هر فقره از روایت را ذکر می کند و از دیدگاه کلامی و منطقی آن را توضیح می دهد.

ص: 165

1-1). رساله های 1 تا 7 در مجموعه ش 666 کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه مشهد نگهداری می شود. البته رساله پنجم اگر چه از انجام افتادگی دارد و در آنجا هم تصریحی به نام مؤلف نشده است، ولی به جهت یکسان بودن مجموعه و همچنین خطبه آغاز رساله که به سبک چند رساله دیگر دارای برائت استهلال می باشد به احتمال قوی از بحرانی می باشد. ن. ک: فهرست الهیات مشهد، ج 1، ص 443-465.

2-2). بحرانی در رساله حاضر از این دو کتاب اخیر، نام برده است.

این رساله ضمن مجموعه ای از تألیفات بحرانی در کتابخانه دانشکده الهیات مشهد موجود است.

نسخه دارای تاریخ تألیف نیست؛ ولی رساله قبل و بعد از آن، که هر دو تألیف همین بحرانی است، تاریخ 1173 ق را دارد (1).

تصحیح این اثر، براساس همین نسخه منحصر، انجام شده است.

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص: 166

1-1). فهرست کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ج 1، ص 463، ش 666، رساله دوم مجموعه.

هذا وهو من الطائفة التي لا تعترف بانك انت العاشر
 ان يقولوا العادة الثانية على معناها من الإساءة ولكن المصدري مضاف الى القول
 الى تعريف عادتك عادتي فان قيل المصدري مستعد قلت لم يذكر في محله
 عزق ولو كان لفصل غير ان قليل الاستعمال وهذا الحد الوجه الذي ذكره
 للرضي قدس سره وارضاه في رفع الاشكال عن قوله نعم ليغفر الله ما تقدم
 من ذنبك وما تأخر حيث اثبت تعالى لرسوله ذنبا بل اكثر فبقيد بعضها
 وتلاخر وقد ذكر قدس سره السؤال والجواب فان اجبت فانظر في هذا
 ما يتصل بالان ابراه من خزائن الحقايق الفاتر وكتب المذنب القاصر محمد بن
 عبدالله بن علي البحراني في سنة الف ومائة وثلاث وسبعون هذا تاريخ
 تاليف هذه الرسالة ٤

ب
 ما تقدم التمهيد
 الحمد لله كاشفاتا للشبه عن وجه اخبار الراغبين في العلم وناسف الخوا
 احوار الاشكال المشتهرة عن ارضنا ركي على النفس والعلو للقدس عز وحدته
 عن ذل الشرك والمثلية بالبراهين العقلية والادلة العقلية والمجاهدات العلمية
 والمكاشفات الذوقية والصلوة والسلام على اول من مهدوا اباط المعرفة بالهدى
 واقاصوا على المستعدين من ذلك بقدر استعدادهم وجرارة العذب التسبيل
 محمد وآله صباد الحجر الذين يمشون على الارض هونا واذا احاط بهم الجاهلون قالوا
 سادنا واذا احاطوا بهم السرور في خطابهم الهيبة انزل الاذكار برقعون في مقامهم

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه دانشكده الهيات دانشگاه فردوسی مشهد

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه دانشكده الهيات دانشگاه فردوسی مشهد

محل تصوير شماره 8

ما هيتهن وانما قواها مجردة عن شئ مما لك الا وجهه الحركي والحي
ولما انزوية لم الدليل على وجوده تعالى وان لا يتر في حقيقة ذاتها يغير عن هذه الاعراض
على قدر الواسع افا على سيم قطا من صفات الجلال واختر ايرادها على صفات الجلال
من العلم والقدرة تبيينها على ان صفات الشوية ترجع للتلوب تكال تجرد في اقتضا
عند فقال غير انما للجسم والاصغر ولا يتصور ولا يدرك بل حواس الخمس من
وباطنة وعظمها على جملة الاجسام لا يتوكلها لا يحسن تجر الصبر فهو من قبل عطف
الشامل على المشمول وهو في ذلك وفي بعض النسخ لا يحسن بالجم فهو انما من الخس السراو
التجسس الاستخبار عنه ولما ادهر في الخس حيا اذ ادراك الاوهام له قال عليه السلام
تدر كة الاوهام على العقل والاصلا من ضل عن الظنون والادها وسعي
العقل وبها لك اذ كانه في الانقطاع وعدم الوصول على غود للغي فلا يرجع في كة الحقيقة
من الجزر لا تنقصه الدهور لعلمه اراذ بالنقص عند الكمال اعرض من النقص ضد
الزيادة فان الزيادة في حقه تفهم ايضا ولا تغيره الا زمان عطف تفسيرها على
النقص على ظاهره ويكون التغيير في طرف الزيادة او ما هو اعراضا والركيف بالاحييد
لانه انا في احد الخاصين تطلعت النفس في الثاني والحاصل بعد التنب الذم للمحصل
غير طلب راعل في جميع الدهور والازمان اشارة للرد على ذهب الذين يقولون ان هلكة الله
وقد علم ان الواجب يمتد باختر التي بلا دون سائر اوقات التي لم يبق فيها الحال بطرقة
بخلاف غيرهما كيف عن ذلك على العربة ونقطع الكلام بين من سبها الاوهام ان كفا
عواضل الاوهام في اخبار اولياء العباد والملائكة بعد حصول الله على حقايقها

تصوير انجام نسخه از کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

تصوير انجام نسخه از کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

محل تصوير شماره 9

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كاشف أستار الشبه عن وجوه أخبار الراسخين في العلم، وناسف أطواد أطوار الاشكال المشتبه عن أرض آثار كلّي عالم النفس والحلم المقدّس، عزّ وحدته عن ذلّ الشركه والمثليّة، بالبراهين العقليّة والأدلة النقلية، والمجاهدات القلبية، والمكاشفات الذوقية.

والصلاة والسلام على أوّل من مهّدوا بساط المعرفة بالدليل، وأفاضوا على المستعدّين من ذلك بقدر استعدادهم بارد العذب السلسبيل، محمّد وآله عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً، وإذا خاطبوا أسروا في خطابهم الأنبياء إسراراً للأذكىاء يرتقون في مقامهم مقاماً فمقاماً.

وبعد، فالباعث على تحرير هذه العجالة، مع توقّر الضجر والكسالة، إزاحة إشكالٍ ذاع على ألسنة أهل البسالة، ورفع حجاب عن شمس بزغت عن أفق فلک الجلالة؛ أعنى أثراً رواه ثقة الإسلام في الكافي عن الوافي بحصول المرام، والشافى لجميع أمراض القلوب والأسقام؛ أعنى بإسناده المعنعن [عن] الإمام الصادق عليه السلام.

[عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو الْفَقِيمِيِّ؛ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِي حَدِيثِ الزَّنْدِيقِ الَّذِي أَتَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَانَ مِنْ قَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا يَخْلُقُ قَوْلُكَ: «إِنَّهُمَا اثْنَانِ» مِنْ أَنْ يَكُونَ قَدِيمَيْنِ قَوِيَّيْنِ، أَوْ يَكُونَ ضَعِيفَيْنِ، أَوْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا قَوِيًّا وَالْآخَرُ ضَعِيفًا، فَإِنْ كَانَا قَوِيَّيْنِ، فَلِمَ لَا يَدْفَعُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ، وَيَتَفَرَّدَ بِالتَّدْبِيرِ؟ وَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّ أَحَدَهُمَا قَوِيٌّ، وَالْآخَرُ ضَعِيفٌ، ثَبَّتَ أَنَّهُ وَاحِدٌ كَمَا

تَقُولُ؛ لِلْعَجْزِ الطَّاهِرِ فِي الثَّانِي.

فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّهُمَا اثْنَانِ، لَمْ يَحُلْ مِنْ أَنْ يَكُونَا مُتَّفَقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ، أَوْ مُفْتَرِقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ، فَلَمَّا رَأَيْنَا الْخَلْقَ مُنْتَظِمًا، وَالْفَلَكَ جَارِيًا، وَالتَّدْبِيرَ وَاحِدًا، وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، دَلَّ صِحَّةَ الْأَمْرِ وَالتَّدْبِيرِ، وَاتِّلَافَ الْأَمْرِ عَلَى أَنَّ الْمُدْبِرَ وَاحِدٌ.

ثُمَّ يَلْزِمُكَ-إِنْ ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ-فُرْجَةٌ مَا بَيْنَهُمَا حَتَّى يَكُونَا اثْنَيْنِ، فَصَارَتِ الْفُرْجَةُ ثَالِثًا بَيْنَهُمَا، قَدِيمًا مَعَهُمَا، فَيَلْزِمُكَ ثَلَاثَةٌ، فَإِنْ ادَّعَيْتَ ثَلَاثَةً، لَزِمَكَ مَا قُلْتَ فِي الْإِثْنَيْنِ حَتَّى يَكُونَ بَيْنَهُمْ فُرْجَةٌ، فَيَكُونُوا خَمْسَةً، ثُمَّ يَتَنَاهَى فِي الْعَدَدِ إِلَى مَا لِانْهَائِيَّةِ لَهُ فِي الْكَثْرَةِ.

قَالَ هِشَامٌ: فَكَانَ مِنْ سُؤَالِ الزُّنْدِيقِ أَنْ قَالَ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعًا صَنَعَهَا، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُشَدِّ يَدٍ مَبْنِيٍّ، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَلَمْ تُشَاهِدْهُ؟» قَالَ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: «شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ؛ اِرْجِعْ بِقَوْلِي إِلَى إِبْتِهَاتٍ مَعْنَى، وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمَ وَلَا صُورَةَ، وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ، وَلَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ، وَلَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ، وَلَا تُغَيِّرُهُ الْأَرْزَامُ» (1).

وأنا-مع الاعتراف بقصور الباع، بل فقدان الذراع-أحببت أن أتعرض لذلك الخطب الجليل، اعتماداً على رشح يُفاض من معدن التأويل، ومهبط التنزيل.

ولنذكر أولاً نبذة في شرح صدر الخبر حتى نصل لمقام الكلام، ثم نتبعه بشرح الختام، ولنستمد منهم عليهم السلام، فأقول-ما زجاً لما رشح عليّ منهم بكلام الإمام:-

روى ثقة الإسلام-عطر الله مرقده-عن (عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو الفقيمي) نسبه لفقيم، حتى من كنانة، وهو غير مذكور في كتب الرجال، ولا يضرّ بحديث الأصول لموافقته الأدلة العقلية، والكلام فيه يدلّ على المتكلم.

(عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام) وجرى بينهما كلام في التوحيد وبيد الزنديق طرف التعدد وأقله اثنان، فقال الإمام عليه السلام: (لا يخلو قولك إنهما اثنان) أي شخصان مختلفان بالحقيقة، أم بالشخص بعد أن ثبت وجودهما ووجوبه كما هو

ص: 170

المفروض، وعرفت لوازم وجوب الوجود من نفى الفقر والاحتياج والضعف والانزعاج، فإذا لاحظت الاثنيّية والقوّة والضعف، فالجوه الحاصلة عن التسطّيح لا تخلو من أن تكون الأقسام أربعة: اثنان منها من جنسين وهما قويّان وضعيفان، والآخران مرّكبان. لكن لما كان تعيين أحدهما بإحدى القوتين غير مفيد فليجمعهما في قسم واحد، وهو أنّ أحدهما لا على التعيين قويّ، والآخر ضعيف، وقد ثبت من لوازم وجوب الوجود أن يكون قديماً، فالقدم لا دخل له في التردد.

فبالجملة، حينئذٍ لا يخلو إمّا (أن يكونا قديمين قويّين) وهو القسم الأوّل من الأربعة، (أو يكونا ضعيفين) وهو الثاني، (أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً) وهما القسمان الآخريان كما عرفت.

(فإن كانا قويّين) قادرين على دفع كلّ منهما الآخر عن الوجود أو الإيجاد، - والمفروض أنّ الموانع منتفية عن الدفع؛ لاقتضاء وجوب الوجود عدم العائق عن مقدوراته على الغير- فلم لا يدفع كلّ منهما الآخر دفعاً فيبطلان، أو نقول ببطلان التدافع، فيلزم إغضاء أحدهما (فلم لا يدفع كلّ منهما) أى واحد منهما، إمّا هذا أو ذاك (صاحبه) الآخر المغضى، فيستقلّ الدافع بالتصرّف (ويتفرّد بالتدبير) فيكون المنفرد؛ هو الواجب؛ فقط لتعطيل الآخر في نفسه إن كان الدفع عن الوجود، أو في فعله إن كان عن الإيجاد. وفي هذا محذور، وهو أنّ المفروض استواءهما في القدرة؛ ففي دفع أحدهما صاحبه وإغضاء الآخر ترجيح من غير مرجح، ويلزمه الترجّح كذلك، فكونه قادراً عامّ القدرة يجوز الدفع ويفرض واقعاً، وفي وقوعه ترجّح، وهذا المحال لازم من الاثنيّية.

وسكت الإمام عن القسم الثاني -أعنى كونهما ضعيفين- لبطلانه عند بطلان الثالث، ولهذا قال: (وإن زعمت) بعد أن ظهر لك بطلان كونهما قويّين (أنّ أحدهما قويّ) متعين للقوّة (والآخر ضعيف، ثبت) من حيث لا تدري (أنّه) أى الواجب المنفرد بالقوّة (واحد) في ذاته وصفاته ومنها القوّة والقدرة على الإيجاد (كما نقول) معاشر الموحّدين المنكرين للاثنيّية؛ وذلك (للعجز الظاهر) الذى اعترفت به (في الثاني) والعاجز لا يكون

إلهاً قديماً؛ إذ الوجود ينفي العجز.

وهذا الاستدلال بحسب الصفات الكمالية، وهو برهان عقلي يسميه الحكماء دليل التمانع، وحيث إنه أشرف من الاستدلال بالتجربة والحدس - وهو سبر الأثر - ولتعلقه بالغير قدّمه عليه وأخر الاستدلال الثالث وهو دليل الفرجة، مع أنه راجع للذات وهو أشرف من الراجع للصفات في بادئ الرأي؛ لأنه أغمض كما سيأتي.

فأما دليل الحدس فهو ما أشار إليه عليه السلام بقوله - راجعاً على بدئه -:

(فإن قلت: إنهما اثنان فلا يخلو) الواقع ونفس الأمر إذ لاحظت وفكرت إما (أن يكونا متفقين من كل وجه) أى فى الذات والصفات والفعل بحيث لا تغاير فى الثلاث المراتب. فهو غير معقول؛ للزوم التوحيد، وهذا خلف. (أو متفرقين من كل جهة) أعنى فى المراتب الثلاث.

فأما فى الذات والصفات فالحدس وإن قصر عنهما، لكنّه له دخل فى الأثر والفعل ومشاهدة النظام التام الذى لا تغاير فيه ينفى تأثير اثنين فيه، وكونه يجوز أن يكون للآخر عالم آخر وراء عالمنا هذا المركّب من الأرواح والروحانيات والأجسام والجسمانيات والعقول والعقلانيات وعالم المثال بأقسامه يكذّبه السبر؛ إذ لو كان لا تتصل بنا خبره.

وحينئذٍ (فلما رأينا الخلق منتظماً) بهيئة المجموعية من عوالم شتى مربوطاً بعضه ببعض ربطاً تاماً بحيث كلما عمّقنا النظر وأمعنا الحدس ظهر لنا عجائب لا تقى بتحريرها الأفلام، ولا بتعداد شىء منها اللسان، ولا يضبط جزءاً منه الأحلام، وما يظهر من بعض الاختلال فى وقت ما فإتما هو لا اختلال فى النظر، وقصور فى الخبرة، هذا بحسب الجملة.

وأما بحسب التفصيل فى الجملة فنقول: لما رأينا (الفلك) جنسه كلياً وجزئياً - والتفاوت بتفاوت الأنظار والمرانى (جارياً) فى حركته، فحركة الكل بحركة أعظمها المحيط بها كل يوم وليلة على وتيرة واحدة، وكل من الكليات الأخر بالحركة المركبة من الجزئيات، أعنى الممثلات والخوارج المراكز والتداوير المقررة لها بالحكمة

الأزليّة والإرادة الأولى لا توانى ولا تخالف لكلّ من تلك الحركات باعتبار أنفسها عند تغاير الأزمان وتبدّل الدهور والأعوام، فكلّ شخص من تلك الأفلاك لا يختلف جريه ولا يتطوّر، بل هو على ما هو عليه، وكذا كلّ كلى باعتبار نفسه، وكذا المجموع المركّب، فلا يكون حركة الأعظم مثلاً-شرقيّة، ولا يميل المائل إليها، ولا حركة ما عداهما وعدا المدير والجوزهر غربيّة، وكذا باعتبار مدّة الحركة المعيّنة المذكورة فى محلّها والكيفيّة، فلا تكون مستقيمة، بل مستقيمة، على الاستدارة.

ورأينا (التدبير واحداً)؛ أى تدبير المدبّر فيها تدبيراً واحداً، وهو إمّا ما ذكرناه من اتّفاق الحركات على الاختلاف المعهود، أو التدبير المعنوى من التقديرات ولوازم الحركات من اختلاف الفصول والأوقات، وتبدّل الثمار والفواكه والأقوات، وغير ذلك من آثار الافتراق والافتراق من المناظرة والتربيع والتسدّيس بين الكواكب السيّارة ذلك تقدير العزيز العليم لا بالاستقلال والاشتراك كما عليه بعض الفلاسفة الأشراك.

وأيضاً لمّا رأينا (الليل والنهار) وهما آيتان ظاهرّتان، وإن كانت إحداهما ممحوّة والأخرى مبصرة باعتبار، بمعنى رأينا تعاقبهما على نسقٍ واحدٍ لا يسبق الليل النهار، ومع النسق الواحد لهما تغييرٌ متّسق من طول فى وقت، وقصر فى وقت آخر، واعتدال بينهما على وتيرة واحدة، لا يتعدّى وقت الطول لوقت آخر من أوقات الآخرين وبالعكس، بل كلّ من الأوصاف الثلاثة فى وقته من السنة، ومع هذا فلكلّ إقليم ليل ونهار، بل لكلّ بلدة عند الاعتبار؛ لعلّة استدارة الأرض المتفرّج على ذلك صحّة كون يوم معيّن جمعةً وسبتاً وخميساً فى ثلاث بقاع، يولج كلّاً منهما فى صاحبه، ويولج صاحبه فيه دفعةً واحدة بتقديرٍ منه للعباد وإرشاداً لذوى اللبّ والفؤاد.

ورأينا (الشمس والقمر) أى رأيناها دائبين متحرّكين بحركات أفلاكهما لا يدرك القمر حركة الفلك الأكبر، ولا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر وكلّ فى فلك يسبحون.

وخصّهما عليه السلام بالذّكر لأنّهما أظهر الكواكب حركةً يعرفها البدوى والحضرى،

بخلاف حركات الخمسة المتحيرة التي تحير فيها العقلاء، فتلك لا يعرفها إلا واحد بعد واحدٍ، وأبعد من ذلك حركة فلك البروج، فإنه على ما قيل على تقدير القول بحركته: لا يتم الدورة إلا في نيف وعشرين ألف سنة، ولأنهما أيضاً أظهر آثاراً في عالمنا هذا.

وبالجمله، لما رأينا هذا كله من الفلك والفلكيات على نسق واحد في اختلافه ونضد ملتئم على تفرقه (دلّ صحّة الأمر والتدبير وانتلاف الأمر) وانتظام العالم الكبير والصغير عند المفكر الكبير بحسب الحدس والرؤية في التقدير إن أنصف الجاحد (على أن المدبر واحد)، إذ لو كان اثنين مفترقين من كلّ جهة حتى في الفعل، لوجب الاختلاف وبطل الانتلاف حسب المفروض، فإذا أدار أحدهما الفلك الأعظم غربياً، أداره الآخر شرقياً، فإما أن يقع مرادهما فيجتمع النقيضان دفعة، أو يتعارضان فيقف.

فإن قلت: قد أفاد الإمام عليه السلام بطلان الاتّفاق من كلّ وجه والافتراق كذلك، فما وجه بطلان الاتّفاق من جهة والافتراق من أخرى؟

قلنا: الافتراق إما من جهة الفعل أو من جهة الذات، فمن جهة الفعل قد عرفت بطلانه، وأما من جهة الذات والذاتيات فهو الآتي في دليل الفرجة وقد أفاده بقوله:

(ثم يلزمك إن ادّعت اثنين) أى إلهين واجبي وجودٍ وأنت تعلم أنّ وجوب الوجود غير زائد على الذات، وأنّه لا يتركّب من أجزاء موجودة- خارجية كانت أو ذهنية- متعلقة فضلاً عن المعدومة فيهما أن يكون هناك (فرجة ما بينهما) بها يمتاز أحدهما عن الآخر ليتحقّق الاثنيّة المفروضة وإن لم يكونا باثنين. ولا بدّ أن تكون تلك الفرجة غير وجوب الوجود؛ لأنّه ما به الاشتراك؛ لفرض أنّهما واجبا وجودٍ، وهو غير خارج عن حقيقتهما، وإلا لكان عارضاً، فهما في ذاتهما حينئذٍ غير واجبي وجودٍ وهو خلاف الفرض.

بقي ما به الامتياز إمّا أن يكون داخلياً أو خارجاً، وعلى التقديرين إمّا أن يكون موجوداً خارجياً كمشخصات الفرد، أو ذهنيّاً كالجنس والفصل، أو معدوماً مطلقاً.

والأخير بقسميه الداخلي والخارجي غير معقول، ويأول الكلام إلى أنّ المميّز بينهما غير موجود ذهنياً وخارجاً، فلا اثنيّة إذ ذاك.

والثاني وإن كان قد بقي على ما هو عليه من العدم الخارجي، فلا يوجد التميّز ودخل في الأخير، وإن كان قد خرج للخارج في فرد، فمع احتياج مميّز الواجب للفرد- الذي هو غير الواجب ومميّزه- يلزم التركيب في الداخل، ويرد ما يرد في الأوّل في الخارج الذي تقرّره لك بقولنا: بقي الموجودان الخارجيّان، فأما الداخل فالتركيب في الذات، وأما الخارج فلا بدّ وأن يكون قديماً واجباً، وإلا لبطل الامتياز عند فرض عدمه، ومع تحقّق الوجوب والقدم فيه يكون إلهاً ثالثاً؛ إذ لا نغني بالإله إلا الواجب القديم، (فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما) لما عرفت من اللوازم والمحاذير لولا ذلك.

(وإن ادّعت ثلاثة) والتزمت ذلك ظاناً انقطاع العدد (لزمك ما قلت في الاثنيين) حرفاً حرفاً من وجوب الامتياز بين كلّ اثنين من الثلاثة، وذلك المميّز لا يكون إلا واجباً خارجياً غير داخل في حقيقة المتميّنين على نحو ما سبق (حتّى يكون بينهم) أي بين الاثنيين المفروضين أولاً، والواجب الثالث وهو الفرجة (فرجة) أراد الجنس فيعمّ الفرجتين، (فتكون) الآلهة الواجبة الوجود (خمسة) وهكذا لا بدّ من أربع فرج لتميّز الخمسة، فيكون الآلهة تسعة؛ وهلمّ جرّاً. (ثمّ تتاهى في العدد إلى ما لا نهاية في الكثرة) وهو التسلسل المعوى الاجتماعي الممتنع، لا التعاقبي الجائز، وذلك الباطل إنّما يلزم على قولك بالاثنيّة، فالملزوم مثله.

وأيضاً هو خلاف ما فرضت فإنك فرضت؛ اثنين ولزمك القول بالهة لاتتناهى، وهذا أوان التعرّض للإشكال الدائر على ألسنة الفضلاء الموعود به وبجوابه في صدر الرسالة، بل إنّما عملت لذلك؛ فنقول:

وجه الإشكال المعارضة بالاثنيين من الممكن، وخلاصته أنّه على ذلك التقدير لا بدّ لكلّ من الاثنيين من فرجة ويساق الكلام؛ فأما يبطل وجود اثنين من الممكنات وهو مكذب بالوجدان، أو يلتزم المحال؛ أعنى التسلسل المعوى.

وأنت بعد أن تحيط بفوائد القيود المذكورة يرتفع عنك غياهبه، وذلك أنّ ذينك الاثنيين نقول لا بدّ لهما من فرجة، ولكن لا يمتنع تركّب الممكن من موجود في الخارج وموجود ذهني؛ فإنّ الشخص من الأمر الكلّي مركّب من جنس وفصل ومشتخصات،

والكليات موجودان ذهنيان لا تحقق لهما في الخارج، فبين زيد وعمرو-مثلاً-اشتركا في الإنسان-الموجود بحسب الأصالة في الذهن على حدّ كلّ كلى عقلي-وامتياز بمشخصات، وبين حقيقة زيد ومميزاته امتياز لكلّ بنفسه أو بالوجود الخارجى وعدمه، فلا يلزم أن يكون بين كلّ شخص ومميزاته مميّز موجود خارجى في الخارج، فبين زيد الأبيض وعمرو اللأبيض تميّز بالبياض في زيد، وبعدمه في عمرو.

وبالجمله، فلمّا كانت كلّ من الممكنات غير الوجود، جاز أن يكون المميّز بينهما إمّا الوجود ومميّز الوجود نفسه، أو غير الوجود من الأمور الموجودة في الذهن، فلا يلزم أن يكون لكلّ من الممكنات فرجة، ولا لكلّ فرجة فرجة، فينقطع تسلسل الممكنات الخارجيّة من حيث جواز أن يكون الأمر العدمي مميّزاً لها، فإنّ الهويّة متميّزة عن اللاهويّة، وليس اللاهويّة هويّةً، فلا يلزم أن يكون لكلّ مميّز، هويّة غير المتميّز، بخلاف المميّز بين الواجبين، فإنّه لمّا كانا عين وجوب الوجود-كما هو الفرض-فالمميّز بينهما لا بدّ أن يكون غيره، وأن يكون موجوداً خارجيّاً؛ لما مرّ من أنّ العدمي يحتاج في وجوده إلى فرد، فإن كان داخلياً في الذات، ثبت احتياج الذات لما هو غير الذات؛ ضرورة احتياج الكلّ للجزء، وإن كان خارجاً وجب أيضاً أن يكون موجوداً واجباً؛ إذ لو لم يكن موجوداً جاز عدم التميّز عند فرض عدمه، ولو لم يكن واجباً فرض جواز عدمه، وقد فرض أنّهما واجبان بما لهما. فالتسلسل هاهنا وارد دون أن يكون وارداً هناك، فلا إشكال.

فلنرجع لتمام شرح ألفاظ الحديث فنقول:

(قال هشام: فكان من سؤال الزنديق) بعد أن لم يرَ مناصاً عن القول بالتوحيد إذا ثبت واجب وجود، أراد أن يحاول في إبطال أصل الوجوب، أو أراد أن يعرف وجه الإثبات، (قال: فما الدليل عليه؟) أى على أصل ثبوت المصدر.

ولمّا لم يره الإمام أهلاً للجواب بغير دليل الأثر-وهو الانتقال من المعلول للعلّة، وهو المعروف بدليل ليم- (قال أبو عبد الله عليه السلام: وجود الأفاعيل دلّت على أنّ لها صانعاً) وذلك لأنّ كلّ أثر فلا بدّ له من فاعل، فإمّا أوجد نفسه أو أوجده من هو مثله.

والأول باطل؛ ضرورة اجتماع الضدين، فإنه حال كونه موجداً موجود، أو لكونه موجوداً معدوماً، ويلزم تحصيل الحاصل. وهذا من قبيل التنبيه، وإلا فهو بديهى الانتفاء.

الثانى ينقل فيه الكلام للثانى، فإما يدور ظاهراً، أو يتسلسل معوياً، والاتفاق-أعنى وجود ممكن بدون موجد-محال أيضاً؛ لتساوى طرفى الممكن فمن غير مرجح محال.

وقد أوضح الإمام عليه السلام ذلك بقوله: (ألا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيد علمت أن له بانياً وإن كنت لم تر البانى ولم تشاهده) فحكمك على أن كل بناء لابد له من بان، وحكمك على نفسك بأنك قد وجدت من غير موجد تهافت خلاف الإنصاف، بل فيه ركوب صعبة الاعتساف، فإذا لم تر خالقك بحس العيون، فاعتقده موجوداً ليس مثلك، فينتفى عنه حد التعطيل والتشبيه.

ولما أخذ الزنديق دليل ثبوته تعالى من بين يديه ومن خلفه، سأل عن كنه الحقيقة (قال: فما هو) جهلاً منه بأنه تعالى لا تدرك حقيقته ولا ينكشف سرّه، ظاناً أن كل موجود لابد أن يُحدّ، أو أنه حاول إسكات الإمام وما درى أنه عليه السلام أعرف بالمقام.

(قال عليه السلام: شىء) فنفى عنه تعالى حدّ التعطيل، وقال: (بخلاف الأشياء) فنفى حدّ التشبيه، فلا يشبهه شىء حتى فى حقيقة الشئية، فكلما توهم الخاطر شيئاً معقولاً أو محسوساً فهو تعالى على خلاف ذلك.

ولما كان الزنديق وكلّ ذرّة من ذرّات العالم إنّما فطرت على المعرفة والتوحيد فى العالم السابق، وإنّما كفر الكافر فى هذا العالم ارتداد كما هو مقتضى من الأخبار قال عليه السلام: (ارجع بقولى) والرجوع إلى الشىء بعد الكون فيه والمضى عنه، ولم يقل «قل بقولى» وأمثاله من أفعال طلب المواجهة، ومقول قوله عليه السلام هو المدلول عليه بقوله: (بإثبات معنى) لا يريد به مقابل العين، بل مقابل اللفظ المدلول عليه به، وإلا فهو تعالى عين الأعيان.

وفيه ردّ على من اعتقد قدم الأسماء (وأنه شىء بحقيقة الشئية) فالأشياء الأخر من الممكنات باطلة متهافئة متلاشية بالنظر لذاتها وباطن ماهيتها، وإنّما قوامها وجودها منه تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» 1 .

ولمّا أتمّ عليه السلام الدليل على وجوده تعالى، وأتته لا يعرف حقيقته، وإنّما يعبر عنه بهذه الألفاظ على قدر الوسع، أفاد الإمام قسطاً من صفات الجلال، واختار إيرادها على صفات الجمال من العلم والقدرة تبييناً على أنّ صفاته الثبوتية ترجع للسلوب؛ فكمال توحيده نفى الصفات عنه فقال: (غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يُحسّ [ولا يُجسّ] ولا يدرك بالحواس الخمس) ظاهرةً وباطنةً.

وعطفها على جملة «لا يحسّ» إمّا توكيد أو يخصّ «يحسّ» بحسّ البصر، فهو من قبيل عطف الشامل على المشمول أو غير ذلك. وفي بعض النسخ «لا يجسّ» بالجيم فهو إمّا من الجسّ اللمس أو التجسّس الاستخبار عنه.

ولمّا أوهم نفى الحسّ جواز إدراك الأوهام له، قال عليه السلام: (لا- تدركه الأوهام) أى العقول والأحلام، فضلاً عن الظنون والأوهام. وسمّى العقل وهماً للمشاركة له فى الانقطاع وعدم الوصول على غور المعنى، فلا ترجيح فى كنه الحقيقة فضلاً عن الجزم.

(لا تنقصه الدهور) لعلّه أراد بالنقص عند الكمال أعمّ من النقص ضدّ الزيادة؛ فإنّ الزيادة فى حقّه نقص أيضاً.

(ولا تغيّره الأزمان) عطف تفسيري، أو يحمل النقص على ظاهره ويكون التغيّر فى طرف الزيادة أو ما هو أعمّ. وإنّما لم يكتف بالعام حينئذٍ لأنّه إذا نفى أحد الخاصّين تطلّعت النفس إلى نفى الثانى، والحاصل بعد التعب الدّ من الحاصل بغير طلب. ولعلّ فى جمع الدهور والأزمان إشارةً للردّ على مذهب الزنديق من أنّ مهلكه الدهر وقد علم أنّ الواجب لا يتعدّد.

واختار النفى ب «لا» دون سائر أدوات النفى لعموم نفىها الحالّ وطرفيه، بخلاف غيرها؛ يكشف عن ذلك علم العربيّة.

ولنقطع الكلام طالبين منه سبحانه الإنعام بانكشاف غوامض الأسرار فى أخبار أوليائه الأطهار، والحمد لله وحده، وصلى الله على محمّد وآله الأبرار.

6- شرح حدیث «اتَّفَقَ الْجَمِيعُ لِاتِّمَانَعِ بَيْنَهُمْ»

اشاره

شرح حدیث «اتَّفَقَ الْجَمِيعُ لِاتِّمَانَعِ بَيْنَهُمْ»

صدر الدین محمد بن محمد صادق حسینی قزوینی

(زنده در 1109 ق)

تحقیق

محمد حسین درایتی

ص: 179

تاریخ حدیث شیعه در قرن یازدهم و دوازدهم را باید از دوران های طلایی این علم دانست. کثرت تألیفات و تنوع موضوعات در حوزه های مختلف علوم حدیث در این دو قرن چشم گیر است.

در خطه قزوین نیز، عالمان حدیث پژوه در این دوره، در میدان علم و دانش، حضور پررنگی در میدان علم و دانش داشته اند.

برخی از این عالمان عبارت اند از: محمد صالح روغنی قزوینی، محمد بن حسن ملقب به آقا رضی الدین قزوینی، علی اصغر و فرزندش محمد مهدی قزوینی، ملاخلیل و برادرش محمد باقر قزوینی، رفیع الدین محمد بن فتح الله قزوینی، عبدالنبی بن محمد تقی قزوینی، محمد تقی بن مظفر قزوینی و ده ها نام دیگر.

مؤلف

در حوزه درس پر رونق دانشمند بزرگ این دوران، آفاضی الدین قزوینی (د 1096 ق) به نام سید محمد بن محمد صادق حسینی معروف به صدرالدین قزوینی بر می خوریم.

از تولد او اطلاعی نداریم. شیخ حر عاملی در امل الآمل او را چنین معرفی می کند:

الامیر صدرالدین محمد بن محمد صادق قزوینی، فاضل عالم معاصر، له شرح تشریح الأفلاک للشیخ بهاء الدین (1).

ص: 181

صاحب ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ذیل کلام شیخ حر عاملی می نویسد:

اقول: هو من تلامذة الآقا رضی القزوینی، وله حاشیة علی حاشیة العدة للفاضل القزوینی و رسائل اخرى، منها فی صلاة الجمعة و هی فی رد الفاضل القزوینی المذكور (1).

آثار و تألیفات

صدرالدين قزوینی، در علوم مختلفی چون فقه، اصول، حدیث، رجال، تراجم و صرف و نحو دارای آثاری است که برخی از آنها عبارت اند از:

1. صلاة الجمعة يا الرسالة الصدرية

این رساله در رد گفتار ملا خلیل قزوینی است که قائل به حرمت نماز جمعه در زمان غیبت بوده است (2).

2. نقد کلام ملاخلیل قزوینی

این گفتار، نقد مبحث ملاخلیل در الصافی فی شرح الکافی ذیل روایتی در باب ارث است (3).

این کتاب در 1103 ق تألیف شده است و برخی به استناد همین مطلب، او را زنده تا این تاریخ قلمداد کرده اند (4). نسخه ای از این رساله در کتابخانه شیخ علی فاضل قائینی نجفی در قم موجود است (5).

3. دفع اشکال رکنیة السجدة (6)

4. الحاشیة علی حاشیة الخلیلیة علی عدة الأصول

ص: 182

1-1) . ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج 5، ص 172. [1]

2-2) . الذریعة، ج 11، ص 203. [2]

3-3) . الذریعة، ج 24، ص 277.

4-4) . موسوعة طبقات الفقهاء، ج 12، ص 327.

5-5) . تراثنا، ش 52، ص 139.

6-6) . الذریعة، ج 8، ص 226. [3]

ملا خلیل قزوینی، حاشیة مفصلی بر دو جلد عدة الأصول شیخ طوسی دارد. بر حاشیه ملاخلیل، چندین نفر حواشی و تعلیقاتی زده اند که از آنها است حاشیة صدرالدین قزوینی (1).

5. تفریح الإدراک فی توضیح تشریح الأفلاک

حواشی مختصری است با عناوین قوله-قوله، بر تشریح الأفلاک شیخ بهایی است. این حواشی هنگام تدریس کتاب نگاشته شده است و به زینل خان-حاکم وقت قزوین-تقدیم شده است. تنظیم این حاشیه در شب عاشورای 1083 ق به پایان رسیده است (2).

6. صرف الصرف و لب اللباب

این کتاب در علم صرف است و در ماه رمضان 1101 ق تدوین شده است (3).

7. لباب مغنی اللیب عن کتب الأعراب

گزیده ای از مغنی ابن هشام با حذف برخی شواهد آن در هشت باب است. نسخه آن در کتابخانه دانشگاه تهران دارای تاریخ کتابت 1105 ق است. در آغاز این رساله مؤلف خود را «ابن محمّد صادق حسینی صدرالدین محمّد» معرفی کرده است. البته در فهرست دانشگاه پسوند قزوینی نیامده است (4).

8. حاشیة لسان الخواص

لسان الخواص از آقا رضی الدین قزوینی، دانشنامه یا اصطلاح نامه ای است که به شرح الفاظ و اصطلاحات دانشمندان در علوم مختلف پرداخته است (5). نسخه ای از حواشی صدرالدین قزوینی بر کتاب استاد، در کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی می شود (6).

9. شرح حدیث «اتفق الجميع لاتمانع بينهم». (رساله حاضر)

ص: 183

1-1. الذریعة، ج 6، ص 79.

2-2. الذریعة، ج 4، ص 186؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 13، ص 150.

3-3. الذریعة، ج 15، ص 41. [1]

4-4. فهرست دانشگاه، ج 11، ص 2420.

5-5. الذریعة، ج 18، ص 302. [2]

6-6. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 10، ص 169.

صدرالدین قزوینی در شرح حدیث «اتفق الجميع لاتمانع بينهم»، مطالب ملاخلیل را به نقد کشیده است. ملاعلی اصغر قزوینی، رساله ای در رد صدرالدین نوشته است و گفتار اخیر، ردیه ای بر ملاعلی اصغر و اثبات موضع خود او است.

این رساله در 18 ربیع الاول سال 1109 ق نگاشته شده است. نسخه ای از این کتاب در کتابخانه آیه الله مرعشی، به خط مؤلف موجود می باشد (1).

درگذشت

از تاریخ درگذشت قزوینی اطلاعی نداریم، ولی آخرین اثری که از وی در دست است، چنانچه گذشت ردّ علی رد اعتراضات شارح الشرح است که در 18 ربیع الاول سال 1109 ق تألیف شده است. لذا می توان گفت صدرالدین قزوینی تا این تاریخ زنده بوده است.

رساله حاضر

قزوینی در این رساله، که بیشتر صبغه کلامی دارد، گفته های ملاخلیل قزوینی را در شرح این حدیث که در ضمن شرح مفصل او بر الکافی آمده است، نقد ورد می کند.

تنها نسخه این رساله، در کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، به خط مؤلف موجود است که اساس تصحیح قرار گرفته است (2).

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص: 184

1-1). التراث العربی فی خزانه مخطوطات مکتبه المرعشی، ج 3، ص 88؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 17، ص 173.

2-2). فهرست کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 17، ص 173، ش 6598، رساله سوم مجموعه.

وقف كتابخانه آية الله عظمى
مرعشى نجفى - قم

بسم الله الرحمن الرحيم
بعد الحمد والصلوة هذه كلمات نسخي في حديث الامام الثاني من الائمة
ابن موسى الرضا عليه السلام المذكور في باب بيان الرواية من كتاب الرضا
من الكافي حررتها مزودة بان الشافعي من شرح الكافي على سبيل
الشرح يسطر فيها الطلاب ويستهوا بالتامل فيها الى ما هو الصواب
ان شاء الله تعالى

هو ان النبي ص رآه
ليلة المعراج وان المؤمنين يرونه في الآخرة
انه لا يمكن رؤيته اصلا
بين بطلان ما روي العامة وصدق ما روي الخاصة
دليل
الرواية بالعين صرفا ليس عن الظاهر وهو جميع العامة
او جميع العقلاء وعله على جميع العامة لانه حمل المعرفة على معرفة الله
القول بان معرفة الله من جهة الرواية ضرورة تحقق العامة
اي على ان ...
يعني المعرفة والتصديق بوجوده على العقل المنطوق وكيفية المعرفة بمعرفة
ما انما كان الكلام في رؤيته ما كان المراد بالمعرفة بها معرفة

دايت

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه آية الله مرعشى نجفى

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه آية الله مرعشى نجفى

باق فبقا واما في الدنيا مع عدم الروية كان الوجود في الدنيا لا
 في الدنيا نظرية كانت فكنة الزوال شكرا وشبهه كما نقل عن عدة
 الاصول بخلاف المعاد فان المكلف معث على ما كان عليه في المعاد
 وايضا يمكن ان يقال لا كانت الروية سببا لصيرورتها ضرورية
 سبب لا تنافي الزوال كانت الموقوفة الاكتسابية في الدنيا ممكنة الزوال
 لعدم الروية وعدم الضرورية بخلاف المعاد فكل المعاد من هذه
 الجهة اولى بعدم الزوال من الدنيا ثم الشايع الما زواله ان يقال ان
 قلت كما يلزم على تقدير ان يكون تلك الموقوفة من جهة الروية ايانا
 ان لا يكون في الدنيا موقوفة كذلك يلزم ان تزول هذه الموقوفة الكسبية
 من الآخرة كآماله جماع العلم الضروري والعلم النظري شي واحد في
 وقت واحد وكما ان اللازم الاول باطل كذلك اللازم الثاني في هذا
 باطل فلم لم يذكر عليه ثم الثاني في القسم الاول ايضا كسبت
 اما لانه لا يفسد في زوال الموقوفة الكسبية في الآخرة كما قد يران
 تلك الموقوفة ايانا اولان ما ذكره لا يطل القسم الثاني بتفدية منه
 العارف لليبس وجماعه لا يطل القسم الاول في حال ذلك الى
 فهمه من ان لا يفسد في زوال الموقوفة الكسبية في الآخرة
 من الامر المعلوم بالظلال وهو اسفاه الامن

تصوير انجام نسخه از كتابخانه آية الله مرعشي نجفی

تصوير انجام نسخه از كتابخانه آية الله مرعشي نجفی

محل تصوير شماره 11

ص: 186

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد الحمد والصلاة، هذه كلمات سنحت لى فى حديث الإمام الثامن مولانا على بن موسى الرضا عليهما السلام المذكور فى باب إبطال الرؤية من كتاب التوحيد من الكافى، حرّرتها ممزوجة بما فى الشافى (1) من شروح الكافى على سبيل شرح الشرح؛ لينظر فيها الطلاب، ويهتدوا بالتأمل فيها إلى ما هو الصواب، إن شاء الله تعالى.

(قال: كتبتُ إلى أبى الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الرؤية وما ترويه العامة). هو أنّ النبىّ صلى الله عليه وآله رآه ليلة المعراج، وأنّ المؤمنين يرونه فى الآخرة.

(والخاصّة). هو أنّه لا يمكن رؤيته أصلاً.

(وسألتُهُ أنّ يُشْرَحَ لى ذلك) أى بيّن بطلان ما ترويه العامة وصدق ما ترويه الخاصّة بدليل.

(فكُتِبَ بخطّه: اتَّفَقَ الجميع)، أى جميع القائلين بجواز الرؤية بالعين.

صرف «الجميع» عن الظاهر، وهو جميع العامة والخاصّة، أو جميع العقلاء، وحَمَلَهُ على جميع العامة؛ لأنّه حمل المعرفة على معرفة الله، والقول بأنّ معرفة الله من جهة الرؤية ضرورة مختصّ بالعامة.

(لا تَمَانَعُ بينهم أنّ المعرفة) أى على اللام للعهد الخارجى، أى معرفة الله تعالى.

يعنى المعرفة والتصديق بوجوده تعالى.

ص: 187

ولعلّ المنظور في تخصيص المعرفة بمعرفته تعالى، أنّه لمّا كان الكلام في رؤيته تعالى، كان المراد بالمعرفة أيضاً معرفته تعالى. وأنت خبير بأنّ هذا ليس بلازم.

(من جهة الرؤية). الظرف متعلّق بالمعرفة.

(ضرورة)؛ مرفوع، أي ضروريّة. والمراد أنّ فاعلها غير قابلها، بناءً على أنّها غير مولدة من الفكر في شيء.

يفهم منه أنّ المعرفة الاكتسابية فاعلها هو قابلها، بناءً على أنّها مولدة من الفكر، كما هو مذهب المعتزلة.

قال بعض من شارحى كتاب التجريد:

اختلف العقلاء في كيفية حصول العلوم الكسبية بعد الفكر.

فقال الأشاعرة: إنّما هو بخلقه تعالى بطريق جرى العادة.

وقالت المعتزلة: إنّما هو يخلق العبد بطريق التوليد، الذي هو إيجاب فعل وأثر لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد الموجبة لأن يصدر عن الفاعل حركة المفتاح.

وقالت الحكماء وكثير من المحقّقين: إنّ فاعل النتيجة وموجدتها أمر آخر خارج عن النفس، أي المبدأ الفيّاض والنظر معه لصدورها عنه. واختار المصنّف هذا المذهب.

وأقول: ما يفهم من كلامه-طاب ثراه- هنا مخالف لما قال في حاشية عدّة الأصول: «إنّ العلم من مقولة الانفعال لا الفعل، فيستحيل أن يتعلّق به التكليف».

وفي موضع آخر: «إذ ليس العلم من صفات الأفعال حتّى يتصوّر فيه رضاً وسخطاً». فتأمّل.

(فإذا جاز أن يرى الله بالعين، وقعت المعرفة وقعت المعرفة ضرورة).

يعنى لو جاز رؤيته تعالى ووقعت أيضاً، لوقعت المعرفة والتصديق به تعالى ضرورة بحدوث المعرفة، لو لم يكن حاصله قبل الرؤية، وبصيرورتها ضرورة إن كانت حاصله قبلها بالنظر.

قال الشارح المازندراني رحمه الله: «المناسب (لو) بدل (إذا) إلآآته بنى الكلام على

المماشة مع الخصم القائل بجواز الرؤية» (1).

منصوب حال عن المعرفة أى اضطرارية.

إخبار الضرورى قد يطلق على مقابل الاكتسابى، أى ما لا يكون مقدوراً للمخلوق؛ وقد يطلق على مقابل الاستدلالى، أى ما يحصل بدون نظر فى دليل.

والظاهر أن يكون الضرورة فى الموضوعين بمعنى واحد؛ فتفسيرها أولاً بالضرورة مخالفة، وثانياً بالاضطرارية خلاف للظاهر.

ويمكن أن يقال: إنما ارتكبه تصريحاً بأن العلم الضرورى ليس باختيارنا، ولهذا أيضاً فسّر الاكتساب بعد هذا بالاختيار.

وهذا التصريح تمهيد لما يقول فى شرح قوله عليه السلام: «لأنّها ضدّه» .

يعنى فثبت بالإجماع المركّب صدق هذه الشرطية.

الإجماع المركّب عند الأصوليين عبارة عن الإجماع على القولين، وخرق عبارة عن إحداث قول ثالث.

ومراده طاب ثراه هنا إجماع فريقين على قول واحد، كما يشعر به قوله:

عند القائلين بجواز الرؤية وعند المنكرين للجواز أيضاً.

لا شكّ أنّ هذا بيان لمعنى قوله عليه السلام: «فإذا جاز» إلى آخره، ومفاد الفاء تفريع على الحملية المتفق عليها للعامة والمتبادر من الباء السببية.

وظاهر أنّ الإجماع المركّب ليس سبباً لثبوت الصدق لهذه الشرطية فى الواقع، فلتحمل على السببية فى الذهن، ارجع إلى الوساطة فى الإثبات، ويتوجّه على التفريع أنّه لا مدخل للحملية فى صدق هذه الشرطية؛ إذ لو فرض إنكار العامة أيضاً للرؤية يصدق هذه الشرطية.

ويتوجّه على السببية أنّها تفيد أنّ هذه الشرطية نظرية ثابتة بدليل الإجماع، وليس الأمر كذلك؛ لأنّها بديهية لا تحتاج إلى دليل؛ فالإجماع ليس سبباً للحكم بهذه

ص: 189

الشرطية؛ بل الحكم بها لبدايتها سبب للإجماع، فإنّ العقل يحكم بمجرد ملاحظة هذه الشرطية بدون تتبع لحال العقلاء بأنهم يجب أن يحكموا بها ويجمعوا عليها.

إلا أن يُقال: الباء للمصاحبة، والمراد أن صدق هذه الشرطية مقرون بالإجماع المذكور.

ثم إنّ الحملية المتفق عليها إن أخذت حقيقة-كما هو الشائع في القضايا المستعملة في العلوم على ما صرح به المنطقيون-فذكر هذه الشرطية بعدها تكرر، وإن أخذت يندفع التكرار، لكن يرد أنه ما الباعث على ارتكاب هذا الأخذ والاعتبار مع مخالفة المشهور وإمكان حمل الحملية على الحقيقة بحيث لا يلزم التكرار، بأن يقال: اللام في المعرفة للاستغراق وهذه الكليّة كبرى لصغرى سهولة الحصول على الشكل الأوّل للتنبه على المطلوب البديهي؛ هكذا معرفة الله على تقدير الرؤية معرفة من جهة الرؤية وكلّ معرفة من جهة الرؤية ضرورية؛ ينتج أنّ معرفة الله على تقدير الرؤية ضرورية.

وقوله عليه السلام: «إذا جاز أن يرى الله بالعين وقعت المعرفة ضرورة» بيان لهذه النتيجة.

(ثم لم تخل تلك المعرفة) الاضطرارية (من أن تكون إيماناً) أي شرطاً للإيمان الذي هو الطوع والانتقاد.

لوفر الإيمان بالتصديق بالجنان، لم يحتج إلى تقدير الشرط.

أي ليست شرطاً للإيمان (فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً) أي شرطاً للإيمان (فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب) أي من جهة الاختيار (1) (أو ليست بإيمان) أي ليست مقارنة للإيمان.

الظاهر أن يكون المقصود من هذه العبارة في كلا الموضوعين معنى واحداً، لكنّه لمّا كان المطلوب سلب الإيمان عن العارف بالاكتساب، ليلزم أن لا يوجد مؤمن في الدنيا. وسلب الشرطية لا يستلزم سلب المقارنة من غير أن يكون شرطاً؛ عدل عن الظاهر، وفسرها بسلب المقارنة.

ص: 190

1-1). في الشافى: + « [1] بأن يكون فاعلها قابلها، بناءً أنّها مولدة من الفكر في شيء. »

وفيه أنه على تقدير أن يكون المراد بالايمان الطوع، يكون المراد من الشرط المطلق، سواء كان له بدل أم لا؛ بدليل أنه لو كان المراد الشرط بلا بدل، لكفى أن يقال: فإن كانت المعرفة من جهة الرؤية إيماناً، فلا يكون في الدنيا مؤمن؛ لأنهم لم يروا الله، إذ المشروط ينتفى بانتفاء الشرط بلا بدل كما لا يخفى.

وسلب الشرطية المطلقة مستلزم لسلب المقارنة أيضاً؛ ضرورة أنه إذا وجد شيء مع الضدين وكان أحدهما شرطاً، يكون الآخر أيضاً شرطاً على البديلة، كالطهارة المائية والترابية، فإن كلاً منهما شرط للصلاة على البديلة، فلا حاجة إلى العدول عن الظاهر.
(لأنها ضده)

المتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة.

وأقسام التقابل أربعة: مقابل السلب والإيجاب، والعدم والملكية، والتضاد، والتضاييف. والضدان وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد. قال شارح التجريد: قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد، وذلك بأن تعلق أحدهما بإيجاب نسبه، ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة بعينها، فإن هذين الاعتقادين أمران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد؛ وهو المعتقد. وإن جاز تواردهما عليه متعاقبين. أي لأن المعرفة الاكتسابية ضد الإيمان.

الذي فرض أنه مشروط بالمعرفة من جهة الرؤية.

بناءً على أن المشروط بضد شيء ضد ذلك الشيء.

فيه أنه ينتقض بوجوب صلاة الخسوف مثلاً فإنه مشروط بالعلم بوقوع الخسوف من جهة الرؤية، وليس ضدًا للعلم الاكتسابي الحسابي بوقوعه الذي هو ضد للعلم من جهة الرؤية؛ لوجوبها على المنجم العارف بوقوعه من جهة الحساب والاكتساب أيضاً.

إن قلت: ليس العلم من جهة الرؤية شرطاً لوجوبها؛ بل الشرط مطلق العلم، سواء كان من جهة الرؤية أو غيرها.

قلت: هذا وارد عليكم أيضاً؛ إذ يمكن أن يُقال: شرط الإيمان مطلق المعرفة، سواء كانت من جهة الرؤية أو من جهة الاكتساب، فما كان جوابكم يكون جوابنا أيضاً.

أو لأنَّ الضرورة ضدَّ الاكتساب بناءً على أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد.

هو فيما نحن فيه حصول التصديق بوجوده جلَّ شأنه.

بالنسبة إلى عبد واحد اختياريًا واضطراريًا معاً في وقت واحد.

أو بناءً على أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد بالنسبة إلى شخص واحد محتاجاً إلى النظر ومستغنياً عنه في وقت واحد.

أو بناءً على أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد بالنسبة إلى شخص واحد ممكن الزوال وممتنع الزوال معاً في وقت واحد.

ولا يخفى أنَّ حصول هذا التصديق كان في دار الدنيا بالاكتساب والاختيار، ولا يزول عن النفس في الآخرة ما كسبته من العلوم الدينية في الدنيا. وفي زمان حدوث الرؤية لا يحصل هذا التصديق مرة أخرى حصولاً اضطراريًا؛ لامتناع تحصيل الحاصل، بل يصير ضروريًا بعد ما كان نظريًا، فيكون حينئذٍ تصديق واحد نظريًا من جهة احتياجه إلى النظر، ومن جهة حصوله بالنظر، ومن جهة أنه يمكن زواله بشكٍّ أو شبهة، وضروريًا من جهة حصول الرؤية واستغناؤه عن النظر، ومن جهة امتناع زواله. ولا استحالة فيه؛ لأنَّ الضدين لا يجتمعان من جهة واحدة، ويمكن اجتماعهما من جهتين، كما قالوا في الأبوّة والبنوّة، فإنَّهما يجتمعان في شخص واحد من الجهتين.

ويمكن أن يكون الضمير الأوّل في قوله عليه السلام: «لأنَّها ضدّه» راجعاً إلى الرؤية، ويكون المعنى أنَّ الرؤية ضدَّ الاكتساب، بناءً على أنَّ العلم الحاصل من الرؤية علم حضوري، والحاصل من الاكتساب حصولي، والمعلوم بالذات في الحضوري هو ذو الصورة، وفي الحصولي هو الصورة وذو الصورة معلوم بالعرض.

وفيه أنّ الصورة لا- تخلو إمّا أن تزول بحضور ذى الصورة أو لا تزول، فعلى الأول لا إجماع، وعلى الثانى يكون الإجماع من جهتين، لا من جهة واحدة.

إذا عرفت أنّ هذه الوجوه مورد للاعتراض وكلام المعصوم يكون صحيحاً البتّة بلا شبهة، تيّقن لك أنّ المقصود غير هذه الوجوه.

فاعلم أنّ مقصوده عليه السلام بقوله: «لأنّها ضدّه» كما قيل: أنّ المعرفة الاكتسابية ضدّ الإيمان الذى فرض أنّه هو المعرفة من جهة الرؤية، بناءً على أنّ المعرفة الاكتسابية تكون مطابقة لما فى الكتاب والسنة، مثل المعرفة بأنّه ليس كمثله شىء، وأنّه لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً، وأنّه ليس بجسم ولا صورة وليس فى حيّز ومكان وجهة.

والمعرفة الحاصلة من الرؤية تكون مخالفة لهما، مثل ما يقوله المشبّهة المجسّمة من أنّه نور لا مع كسيكة بيضاء، طوله سبعة أشبار بشبر نفسه، أو على صورة شابّ أمرد، أو رجل أشمط جالس على العرش، أو راكب على البعير أو على الحمار ورجلاه فى نعلين من الذهب، وأمثال ذلك ممّا يقولون؛ تعالى الله عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

وظاهر أنّ هاتين المعرفتين ضدّان لا يجتمعان فى محلّ واحد.

(فلا يكون فى الدنيا مؤمن)

أصلاً إلى زمان الرؤية من ليلة المعراج، ولا يكون مؤمن سوى الرسول صلى الله عليه وآله بعد ذلك الزمان كما قال:

إلا من رآه فى الدنيا، وهو نادر جداً عند القائلين بالرؤية.

(لأنّهم يروا الله عزّ ذكره) أى لأنّ جميع المؤمنين لم يروه فى الدنيا.

الجميع يدلّ على الجنس مع الجمعية، كما أنّ المفرد يدلّ على الجنس مع الوحدة، وبعد دخول النفى يحتمل أن يكون المراد نفى الجنس أو نفى الجمعية، كما أنّه فى المفرد أيضاً يحتمل أن يكون المراد نفى الجنس أو نفى الوحدة.

إذا تمهّد هذا، فاعلم أنّه- طاب ثراه- أتى بلفظ الجميع تنبيهاً على أنّ المراد نفى

وأنت تعلم أنّ نفي الجنس أيضاً صحيح، وهو الموافق لظاهر قوله عليه السلام: «فلا يكون في الدنيا مؤمن لآئه لم يروا الله عزّ ذكره» .

(وان لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية إيماناً) .

بل كانت المعرفة التي من جهة الاكتساب إيماناً كما هو الواقع.

أى ما هو قبل الرؤية (لم تتحلّ هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب) .

(أن) أى عن أن.

المناسب «من» بدل «عن» ليوافق المحذوف المذكور سابقاً فى كلامه عليه السلام.

(تزول) أى بعد الرؤية لحدوث ضدها.

الحادث هو الضرورية، وحدوث هذه الصفة لا يستلزم زوال الصفة السابقة، أى النظرية؛ لجواز اجتماعهما من جهتين، فضلاً عن زوال موصوفها وحدوثه مرة أخرى.

(بناءً على اتفاق الجميع) على صدق الحملية (والإجماع المركّب) (1) على صدق الشرطية؛ يعنى أنّ التضادّ مبنى على كون المعرفة من جهة الرؤية ضرورية، وكونها ضرورية مبنى على الاتفاق والإجماع المذكورين.

وفيهما ما عرفت، فتذكّر.

وفى قوله عليه السلام: «لم تخل هذه المعرفة» إشارة إلى أنّ هذه المعرفة الاكتسابية المشتملة على الصفات الثبوتية والسلبية لا تزول بكلّها عند الرؤية، بل الزائل بعض منها، وهو ما يضادّ الرؤية كما عرفت.

(ولا تزول) بالرفع، والواو للحال. وهذا لبيان المقدّمة الاستثنائية من القياس الاستثنائي؛ أى معلوم أنّ المعرفة الاكتسابية لا تزول بالرؤية.

قال الشيخ أبو جعفر الطوسى رحمه الله فى كتاب عدّة الأصول فى فصل فى حقيقة العلم وأقسامه: والعلوم على ضربين: ضرورى ومكتسب؛ فحدّ الضرورى ما كان [أى علم

كان حصوله في العالم [1] من فعل غير العالم فيه (2) على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك أو شبهة. وهذا الحدّ أولى ممّا قاله بعضهم من أنّه ما لا يمكن العالم دفعه عن نفسه بشك أو شبهة إذا انفرد؛ لأنّ ذلك تحرّز لمن [يعنى أنّ قيد الانفراد احتراز عن العلم المكتسب الحاصل لمن] اعتقد بقول النبيّ صلى الله عليه وآله: إنّ زيدا في الدار، ثمّ شاهده [أي شاهده فيها] فإنّه لا يمكنه أن يدفع ذلك عن نفسه، ومع هذا فهو اكتساب.

أي مع أنّه لا يمكن دفعه بسبب المشاهدة، فهو علم مكتسب يجب أن يخرج عن حدّ الضروري، فأخرج بقيد الانفراد؛ لأنّه إذا انفرد ولم يشاهد أمكن زواله بشك أو شبهة.

ويمكن أن يُقال: العلم بكون زيد في الدار كان مكتسباً، وصار بالمشاهدة ضرورياً؛ فلا يصحّ إخراجه عن الضروري مطلقاً، بل هو من حيث أنّه حصل بالبرهان علم مكتسب، ومن حيث أنّه قورن بالمشاهدة ضروريّ؛ فكان المناسب إخراجه عن الضروريّ بقيد الحيثيّة، كما فعلوا في أمثاله من الحدود، كتعريفات الدلالات المطابقيّة والتضمّنية والإلزاميّة؛ فتذكر.

وهذا لا يصحّ عندنا (3).

أي هذا الحدّ المنقول عن البعض للضرورة لا يصحّ عندنا:

أمّا أولاً، فلاّنه يصدق على النظرى اليقيني، فإنّه أيضاً منفرداً يمتنع زواله بشك أو شبهة.

قال شارح التجريد:

النظريات إذا حصلت من مبادئها، كانت كالضروريّات في امتناع التشكيك فيها، وإن غفل عن مبادئها، كما في المسائل الهندسية والحسابية، فإنّها إذا تيقّن بها عن مبادئها التي لا شبهة فيها، لم يتطرّق إليها شكّ وإن غفل عن خصوصيّات تلك المبادئ.

ص: 195

1-1. ما بين المعقوفين من صدر الدين القزويني، شرحاً على ما نقله في الشافى [1] عن عدّة الأصول، [2] وكذا فيما بعد.

2-2. في المصدر: «به».

3-3. تتمة كلام الشيخ الطوسى في عدّة الأصول.

وأما ثانياً، فلأنّ قيد الانفراد لا يخرج ما ذكره من الاعتقاد، ولذا قالوا: إنّ تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب ينتقض بخبر الرسول صلى الله عليه وآله. وأجابوا باعتبار قيد الحيثية.

وأما ثالثاً، فلما ذكره بقوله:

لأنّ العلم بالبلدان والوقائع وما جرى مجراها [من أقسام الضروريات كالمتواترات والمشاهدات والبدهيّات] هذا الحدّ موجود فيه، وعند كثير من أصحابنا أنّه مكتسب قطعاً، وعند بعضهم هو على الوقف [أى محلّ توقّف وتأمل].
فلا يصحّ ذلك [أى صدق الحدّ عليه] على [هذين] الوجهين معاً [يعنى عند هذين الفريقين جميعاً].

انتهى موضع الحاجة.

ولا حاجة إلى قوله:

وأما العلم المكتسب، فحدّه أن يكون من فعل العالم به، وهذا الحدّ أولى؛ [\(1\)](#) إلى آخره.

المقصود من نقل هذا الكلام أنّ السبب في امتناع زوال الاعتقاد النظري في المعاد عند حدوث الرؤية، هو صيرورته ضرورياً، والضروري يكون ممتنع الزوال.

وهذا حقّ، لكن يرد أنّه كيف يجمع هذا مع الدليل الذي ذكره لزوال المعرفة الاكتسابية عند الرؤية، مع جريانها في المثال المذكور؛ أى الاعتقاد بكون زيد في الدار بعد رؤيته فيها.

ولهذا قال الشارح المازندراني رحمه الله:

ويخطر بالبال أنّ هنا إشكالاً في غاية الصعوبة، وهو أنّ هذا الدليل يجرى فيما يجوز رؤيته بالاتّفاق من أحوال القيامة، مثل السؤال في [\(2\)](#) القبر والجنة والنار والصراط والميزان، فإنّ معرفة هذه الأمور عند مشاهدتها ضرورية، وفي الدنيا كسبية، فيجرى فيه هذا الدليل بعينه.

ص: 196

1-1. عدّة الأصول، ج 1، ص 13. [1]

2-2. في المصدر: «عن».

اللهمَّ إلهنا يُقال: معرفة هذه الأمور في الدنيا أيضاً ضرورية؛ لحصولها بقول الرسول الصادق الأمين، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: لو كُشِفَ الغطاء ما ازددتُ يقيناً.

ولا يجرى مثل هذا الجواب فيما نحن فيه؛ لأنَّ معرفة وجود الباري لا يمكن أن تحصل بقوله؛ لاستحالة الدور، فليتأمل (1). انتهى.

وفيه أولاً: أنَّ المعارف الحاصلة بقول الرسول صلى الله عليه وآله نظرية، كما هو مذكور فيما نقل عن عدَّة الأصول، ولا يحسن التزام كونها ضرورية.

وثانياً: أنَّ معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام أنه بعد كشف الغطاء لا يزيد عدد يقينه؛ بناءً على أنه لم يكن شيء من المعارف والعقائد الدينية وغيرها مجهولاً عنده؛ لا أنَّ علومه ضرورية.

قال الشارح المازندراني رحمه الله في شرح قوله عليه السلام: «ولا تزول في المعاد»: :

أى والحال أنَّ هذه المعرفة له (2) من جهة الاكتساب لا تزول في الآخرة، لأنَّ حشر المؤمن بلا إيمان باطل بالاتِّفاق ولأنَّ ما اكتسبت (3) النفس في الدنيا من الكمالات والمعارف، كان معها بعد فراق البدن وفي الآخرة بلا خلاف.

وإذا كانت (4) هذه المعرفة باقية غير زائلة في الآخرة، امتنع أن تتحقَّق (5) تلك المعرفة الضرورية التي هي ضدّها؛ لأنَّه لا يجوز أن يكون شيء واحد نظرياً وضرورياً في وقت واحد، (6) فقد ثبت بطلان القسم الثاني أيضاً، فإذن بطل القسمان كلاهما، وإذا بطل جواز رؤيته بالعين؛ لأنَّه منحصر فيهما (7). انتهى.

وأنت خبير بأنَّ الملازمة في قوله: «إذا كانت هذه المعرفة باقية» إلخ، ممنوعة، وكذا عدم جواز اجتماع النظرية والضرورية في شيء واحد مطلقاً ممنوع؛ إذ المستحيل اجتماع الضدِّين من جهة واحدة، لا من جهتين أيضاً، كما عرفت.

ص: 197

1-1. شرح أصول الكافي، ج 3، ص 173.

2-2. في المصدر: «التي».

3-3. في المصدر: «ما اكتسبته».

4-4. في المصدر: «إذ كانت».

5-5. في المصدر: «ان تحقَّق».

6-6. في المصدر: «بحكم المقدّمة الثالثة» بدل «لأنَّه لا يجوز أن يكون -إلى- وقت واحد».

7-7. شرح أصول الكافي، ج 3، ص 172.

وقال صاحب الوافي رحمه الله في معنى هذا الحديث:

إن كان الإيمان عبارة عن المعرفة من جهة الرؤية، فالمعرفة الاكتسابية ليست بإيمان؛ لأنّها ضدّه؛ فإنّنا قد اكتسبنا علماً بأنّ الله ليس بجسم ولا صورة ولا محدود ولا محصور في جهة ولا مكان ولا زمان، وأنّه حاضر عندنا ولا نراه بهذه الأعين مع صحّة أعيننا وجامعيّتها لشرائط الرؤية.

وظاهر أنّ هذا ضدّ لمعرفته من جهة الرؤية بهذه الأعين.

وإن كان الإيمان عبارة عن المعرفة الاكتسابية، فلا يخلو إمّا أن تزول عند رؤيته سبحانه في الآخرة أو لا تزول، ولا يجوز أن لا تزول لأنّها ضدّان فكيف يجتمعان. ولا يجوز أيضاً أن تزول؛ لأنّ الفرض أنّ الإيمان عبارة عن هذه المعرفة، وأنّ هذا العلم من جملة أركان الإيمان والاعتقاد الصحيح بالله جلّ ذكره وأنّه كذلك.

وظاهر أنّ الاعتقاد الصحيح لا يزول في الآخرة، فمعرفته من جهة الرؤية ليست بصحيحة، فلا يجوز أن يرى الله سبحانه بحال (1).

أقول: يلوح من هذا الكلام أنّه حمل قول الإمام عليه السلام «لم تخل هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب أن تزول» على التريديد، كما أنّ قوله عليه السلام «ثمّ لم تخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً أو ليست بإيمان» صريح في التريديد، إلّا أنّ شقّي التريديد المذكوران ثمّة، وهنا أحد شقّي المذكور، والآخر محذوف؛ مع دليل بطلانه بقرينة قوله عليه السلام: «لأنّها ضدّه» وتقدير هكذا وإن كانت المعرفة الاكتسابية إيماناً لم تخل هذه المعرفة أن تزول، والحال أنّها لا تزول في المعاد أو لا تزول، ولا بدّ أن تزول لحدوث ضدّها.

ولا يخفى أنّه حمل بعيد.

والظاهر أنّ المراد إلزام زوال المعرفة الاكتسابية عند الرؤية بحكم التضادّ، والحال أنّه لا يجوز زوالها في المعاد، كما فهم الشارح المازندراني أيضاً حيث قال في شرح قوله عليه السلام: «لم تخل هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب أن تزول» .

أى لا بدّ من أن تزول في المعاد؛ لاستحالة اجتماع المعرفة الضرورية التي من جهة

ص: 198

[1-1] . الوافي، ج 1، ص 380-381. [1]

الرؤية، والمعرفة النظرية التي هي ضدّها في شخص واحد في وقت واحد (1). انتهى.

قال السيّد الداماد في تفسير هذا الحديث:

يعنى لا- يزول في نشأة المعاد عن النفس علم قد اكتسبه في هذه النشأة، فلو كان الله سبحانه يُرى بالعين في تلك النشأة، لكان يتعلّق به الإدراك الإحساسى الضرورى والعلم العقلى الاكسابى معاً، ذلك محال بالضرورة البرهانية، ولاسيّما إذا كان الإدراك المتباينان بالنوع، بل المتباينان بالحقيقة في وقت واحد (2).

وأورد عليه صاحب الوافى رحمه الله بقوله:

أقول: فيه نظر؛ إذ لقائل أن يقول: إنّ الإدراك الاكسابى لم يتعلّق إلا بالتصديق بوجوده ونعوته [لا- ذاته] (3) وهويّته، ولعلّ الإدراك الإحساسى يتعلّق بذاته وهويّته؛ فلا منافاة بين الإدراكين لتغاير متعلقيهما (4). انتهى.

وأقول: لا شكّ أنّ الرأى بمجرد الرؤية يحكم بوجود المرئى، فالتصديق بوجود المرئى يكون متعلّقاً للإدراكين ومشاركاً بينهما.

وهذا القدر كاف في مقصود السيّد.

لكنّه يرد على السيّد أمران:

أحدهما: أنّ قوله: «ولا سيّما إذا كان الإدراك» الخ، يدلّ على استحالة تعاقب الإدراك الإحساسى الضرورى والعلم العقلى الاكسابى على شىء واحد. وهذا ممّا لم يقل به أحد.

وثانيهما: أنّ استحالة اجتماع الضرورية والكسبية في اعتقاد واحد في وقت واحد مطلقاً ممنوعة، بل إنّما يستحيل إذا كان من جهة واحدة، كما علمت.

(في المعاد)؛ متعلّق بقوله: «لا تزول»؛ أى فضلاً عن أن تزول في الدنيا.

هذا الكلام يدلّ على أنّ الدنيا أولى من المعاد بعدم الزوال. ولعلّ وجه الأولوية أنّ

ص: 199

1-1 (1). شرح أصول الكافى، ج 3، ص 172. [1]

2-2 (2). التعليقة على الكافى، ص 223. [2]

3-3 (3). ما بين المعقوفين من المصدر.

4-4 (4). الوافى، ج 1، ص 380. [3]

الرؤية التي هي سبب للزوال تكون في المعاد؛ فإذا كانت المعرفة الاكتسابية في المعاد مع الرؤية باقية، فبقاؤها في الدنيا مع عدم الرؤية كان أولى.

وفيه: أنّهما لمّا كانت في الدنيا نظرية، كانت ممكنة الزوال بشكّ أو شبهة- كما نقل عن عدّة الأصول- بخلاف المعاد؛ فإنّ المكلف يبعث على ما كان عليه من الاعتقاد.

وأيضاً يمكن أن يُقال: لمّا كانت الرؤية سبباً لصيرورتها ضرورية، والضرورية سبب لا متناع الزوال، كانت المعرفة الاكتسابية في الدنيا ممكنة الزوال؛ لعدم الرؤية وعدم الضرورية؛ بخلاف المعاد، فكان المعاد من هذه الجهة أولى بعدم الزوال من الدنيا.

ثمّ إنّ الشارح المازندراني قال:

فإن قلت: كما يلزم على تقدير أن تكون تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً أن لا يكون في الدنيا مؤمن كذلك، يلزم أن تزول هذه المعرفة الكسبية في الآخرة لاستحالة اجتماع العلم الضروري والعلم النظري بشيء واحد في وقت واحد، وكما أنّ اللازم الأول باطل، كذلك اللازم الثاني أيضاً باطل. فلمّ لم يذكر عليه السلام [اللازم] (1) الثاني في القسم الأول أيضاً؟

قلت: إمّا لأنّه لا فساد في زوال المعرفة الكسبية في الآخرة على تقدير أن لا تكون تلك المعرفة إيماناً، أو لأنّ ما ذكره [في القسم الأول كاف لإبطاله، وما ذكره] (2) لإبطال القسم الثاني يستفيد منه العارف اللبيب وجهاً آخر لإبطال القسم الأول؛ فأحال ذلك إلى فهمه (3).

ص: 200

1-1 . ما بين المعقوفين من المصدر.

2-2 . ما بين المعقوفين من المصدر.

3-3 . شرح أصول الكافي، ج 3، ص 173.

7- شرح حديث «خلق الله الأشياء بالمشيئة»

اشاره

شرح حديث «خلق الله الأشياء بالمشيئة»

مؤلف ناشناخته

تحقيق

محمد حسين درايي

ص: 201

مؤلف، این شرح را در پاسخ به سؤال و درخواست کسی نوشته است و با «قال- اقول» کلام خود را آغاز می کند. از آنجا که از کسی نقل قول نمی کند و نام کتابی غیر از الکافی را هم نمی برد، حدود زمان زندگی مؤلف را از این راه، نمی توان تشخیص داد.

دو بیت شعر عربی در این رساله آورده، که از قطب جیلی (د 832ق) است. لذا می توان گفت، شارح مربوط به بعد از این تاریخ است.

البته خط نسخ نسخه این رساله، مربوط به قرون متأخر سیزدهم و چهاردهم هجری است و از آنجا که متن دارای خط خوردگی هایی است که ممکن است از مؤلف باشد، می توان حدس زد مؤلف مربوط به همین قرون است.

مصنف در شرح روایت، به برخی احادیث استشهاد کرده، ولی بیان وی، بیشتر رنگ فلسفی و عرفانی دارد. تنها نسخه این اثر در کتابخانه مرحوم آیه الله گلپایگانی رحمه الله نگهداری می شود (1).

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص: 203

1 - 1). فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج 4، ص 269؛ [1] فهرست کتابخانه گلپایگانی، مخطوط، ش 164/6/1074، رساله اول مجموعه.

کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی گلپایگانی

بشکره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال طاب الله بقاءه ووسع السلمين بطول
 لقاؤه وجعلنا في كل عهد روضه ما منعه قول
 مولانا الصادق عليه السلام المروي في الكافي خلق الله
 الاشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها اقول
 اراد الامام عليه الصلوات والسلام ان ينبئنا بكل
 لهذا الكلام المتامل بالنظر الدقيق والتأرب
 من رحيق الحقيق على ان الكونيات باسرها و
 الموجودات باجمعها من الكينونات والحوارات

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه آية الله گلپایگانی

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه آية الله گلپایگانی

محل تصوير شماره 12

ص: 204

لا رخصت عنان العلم في هذا الميدان ولا
 سمعتك تغريد الورق، عن الافنان
 بنفون الاكمان ولكن الامر مرهونتر ^{ولكن}
 باوقاتها واقول كما قال اخاف عليك ^{منحي}
 ومن غيري ومن زمانك والمكاني ولواني
 جعلتك في عيرتي اليوم الصبر ما كفاني
 والله خليفة عليك

تصوير انجام نسخه از كتابخانه آية الله گلپايگانی

تصوير انجام نسخه از كتابخانه آية الله گلپايگانی

محل تصوير شماره 13

ص: 205

بسم الله الرحمن الرحيم

قال-أطال الله بقاءه، ومتّع المسلمين بطول لقائه، معنى قول مولانا الصادق عليه السلام المرويّ في الكافي: «خَلَقَ اللهُ الأَشْيَاءَ بِالمَشِيئَةِ، وَخَلَقَ المَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا» (1).

أقول: أراد الإمام-عليه الصلوات والسلام-أن ينبّه بهذا الكلام المتأمل بالنظر الدقيق، والشارب من رحيق التحقيق على أن المكوّنات بأسرها، والموجودات بأجمعها-من الكينونات والهويّات، والذوات والصفات، والأعراض والإضافات، والنسب والصوريات، والتوهّميات والاعتباريات، لاهوتيتها وملكويتها وجبروتيتها وناسوتيتها مع اختلاف مبادئها ومبانيها، وتمايزها وتباينها، واختصاص بعضها ببعض، وانفكاك بعضها عن بعض، وتضادّ بعضها مع بعض واتحاد بعضها ببعض، وتقرّد كلّ منها بأثر خاصّ وفعل مخصوص-مرتبة مؤلّفة منتظمة في رباطٍ واحد، وكما أنّ أعضاء الشخص الواحد الإنساني وإن وجد بعضها ممتازاً عن غيره من الأعضاء بحسب الطبيعة، لكن كونها مع ذلك مؤتلفة تاليفاً طبيعياً مرتبطة بعضها ببعض، منتظمة في رباطٍ واحد، كذلك كون جملة العالم-مع تخالف أجزائها وتغاير آثارها-مؤسّسة على الائتلاف الطبيعي، مرتبطة منتظمة في رباط واحد حقيقي، قال تعالى: «ما ترى في خلق الرّحمن من تفاوتٍ» 2 ، وقال: «ما خَلَقَكُمْ وَلا بَعَثَكُمْ إِلاّ كَنُفُسٍ

ص:207

واحدة» 1 ، وقال تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ» 2 ، وقال: «وَمَا أَمْزَنَّا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةً بِالْبَصْرِ» 3 .

فمن هاهنا ذهبت طائفة من متأهلي الحكماء إلى أن لجميع أجرام العالم نفساً واحدة، فيكون العالم كله حيواناً واحداً مركباً من نفس واحدة ذات قوى كثيرة، (1) ومن بدن واحد مؤلف من أعضاء متشابهة، وقوى وأفعال مختلفة، يستبقى بعضها ببعض، وينتفع بعضها عن بعض انتفاعاً، بعضه محسوس وبعضه معقول.

وبهذا الارتباط المشاهد على النظم الطبيعي وانتظام الكل في رباط واحد حقيقي، استدلوا على أن مبدع الموجودات وصانعها ومدبرها وممسك رباطها عن أن ينفصم واحداً مقتدر يقيمها بقوته التي يمسك بها السماوات والأرض أن تزولا، واستبصر وأبان لو كان فيهما صانعان لتمييز صنع كل منهما عن صاحبه، كما قال تعالى: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» 5 .

وقال الصادق عليه السلام: «فلمّا رأينا الخلق منتظماً، والفلك جارياً، والتدبير واحداً، والليل والنهار والشمس والقمر، دلّ صحّة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أن المدبر واحد» (2) انتهى.

فلمّا أراد الإمام الهمام عليه السلام هداية من سبقت له العناية إلى هذا المرام، قال عليه السلام: «خلق الله الأشياء بالمشيئة» فعبر عن ذلك الأمر الواحد النافذ السارى فى الكلّ والرباط الذى

ص: 208

1-4) . حكاه صدر المتألهين فى المبدأ والمعاد، ص 163، [1] عن طائفة من متأهلي الحكمة و محققى الصوفية، ونقل أقوالهم، فلاحظ.
2-6) . رواه الكليني فى الكافي، ج 1، ص 80، باب حدوث العالم، ح 5؛ [2] والصدوق فى التوحيد، ص 243، الباب 36، ح 1؛ و [3] بحار الأنوار، ج 3، ص 230، ح 22. [4]

انتظم فيه الجلل والقلل ها هنا بالمشيئة، وفي موضع آخر عبّر عنه بالأمر؛ قال عليه السلام: «كلّ شيء سواك قائم بأمرك» (1).

ولهم عليهم السلام عن ذلك الموجود تعبيرات كثيرة، يعبرون بها عنه في مواضع عديدة باعتبارات مختلفة وحيثيات مشتتة بحسب إراداتهم الصحيحة؛ فمن حيث إنّه وجد لا من شيء يسمّونه اختراعاً، ومن حيث إنّها حصلت لا لشيء ولا على احتذاء مثال يسمّونها ابتداءً، ومن حيث إنّه دائم الفيضان بلا سكون وتعطيل على جميع المفاعيل يسمّونه فعلاً وحركة إيجاديّة، ومن حيث إنّ حكمه سبحانه به ينفذ في جميع الموجودات يسمّونه أمراً، ومن حيث إنّه تعالى أخذ به زمام كلّ شيء وبناصية كلّ دابّة يسمّونه ولاية، ومن حيث إنّ به الإحسان والامتنان يسمّونه رحمة، ومن حيث إنّه مبدء الميل لإنشاء الأشياء يسمّونه مشيئة، ومن حيث إنّ الميل لا يكون إلا بالملائم وإلى الملائم وهو ملائم جميع الموجودات بحيث لا يخالفه شيء منها يسمّونه محبّة، ومن حيث إنّ به ثبتت الصور والأعيان الثابتة في الإمكان يسمّونه إرادة، ومن حيث إنّه تعالى أظهرها بنفسه في نفسه وأظهر سائر الموجودات به يسمّونه نوراً، وغيرها من الأسماء الكثيرة المرويّة عنهم عليهم السلام لتلك الحقيقة.

والروايات الواردة فيها غير مختلفة. المراد، وإنّما الاختلاف في التعبيرات لحجّم خفيّة وأسرار دقيقة يضيق الصدر بإظهارها ولا يضيق بكتمانها، وصرّحوا بذلك في أحاديثهم الصحيحة؛ روى الصدوق رحمه الله في التوحيد عن الرضا عليه السلام قال: «المشيئة والإرادة والإبداع معناها واحد، وأسمائها ثلاثة» (2).

وفي الكافي عن صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني من الإرادة من الله ومن الخلق قال: فقال: «الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لا يروى ولا يهّم ولا يفكر، وهذه

ص: 209

1-1 . مصباح المتعجد، ص 431، في دعاء ليلة السبت؛ البلد الأمين، ص 97، دعاء آخر ليوم السبت؛ بحار الأنوار، ج 87، ص 148؛ مجمع النورين، ص 270.

2-2 . التوحيد، ص 436، الباب 65، ح 1. [1]

الصفات منتفية عنه وهي صفات الخلق، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول للشئ: كُن فيكون، بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همّة ولا تفكّر ولا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له» (1).

وفيه عن أبي إبراهيم عليه السلام إلى أن قال: «ولا أحده أن يتحرّك في شئ من الأركان والجوارح، ولا أحده بلفظ شقّ فم، ولكن كما قال تعالى: «كُنْ فَيَكُونُ» 2 بمشيئته من غير تردد في نفس» (2).

وقال عليه السلام في جواب السائل لما سأله: فيعاني الأشياء بنفسه؟

قال أبو عبد الله عليه السلام: «هو أجلّ من أن يعانى الأشياء بمباشرة ومعالجة؛ لأنّ ذلك صفة المخلوق الذي لا يجيء الأشياء له إلا بالمباشرة والمعالجة، وهو متعال نافذ الإرادة والمشيئة، فعأل لما يريد» (3). انتهى.

وغيرها ممّا صدر عنهم في مواضع عديدة، وقد وقع نظر ذلك الجناح العالى عليها مراراً، فلا نحتاج إلى ذكرها وتكرارها لنكون كناقل التمر إلى هجر (4).

فوضح وأنضح ممّا زبر وصحّ أنّهم عليهم السلام يريدون عمّا يعبرون عنه بالفعل والأمر والاختراع والإبداع والكلمة والإرادة والمشيئة والمحبة والولاية وسائر أسمائها المعروفة الأمر الواحد الذى صدر عن الواحد تقدّس وتعالى بلا لفظ ولا نطق ولا همّة ولا فكرة ولا حركة ولا ميل ولا حجة ولا مباشرة ولا معالجة ولا كيف ولا إشارة؛ كما قال عليه السلام فيما تقدّم: «لا كيف لذلك كما أنّه لا كيف له»، وذلك لأنّ الذات من حيث هي لا تباشر الخلق ولا تتصل به ولا تقترن به ولا تجتمع معه، فلا نسبة ولا اقتران ولا انفصال

ص: 210

1-1 (1) . الكافي، ج 1، ص 109، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل...، ح 3. [1]

2-3 (3) . الكافي، ج 1، ص 125، باب الحركة والانتقال، ح 2. [2]

3-4 (4) . الكافي، ج 1، ص 84، باب إطلاق القول بأنّه شئ، ح 6. [3]

4-5 (5) . هجر-كفرس-مدينة بالبحرين كثيرة النخيل. والقلام مثل لناقل الشئ إلى معدنه. راجع لسان العرب، ج 5، ص 257 (4 هجر)

ولا اتّصال ولا تباين ولا تساوى ولا عموم ولا خصوص، انقطعت عنه سبحانه النسب والإضافات، وعدمت عنده الجهات والقراءات، وهو سبحانه أحدىّ الذات، وهذا من المعلومات والضروريّات.

فأول الصوادر عنه تعالى لا يكيّف بكيف، ولا يأتين بأين، ولا يعين بعين؛ لأنّه لا يكون عرضاً ولا جوهرًا؛ لتأخّرهما عن الموضوع والمادّة، ولا مادّة؛ لتقومها بالصورة، ولا جسمًا؛ لتركّبه، ولا نفسًا؛ لتقومها فى تشخّصها وفاعلها بالمادّة، فلا يكون إلّا أحدىّ الذات والهويّة، وليست وحدته وحدة عدديّة؛ أى مبدء الأعداد؛ لأنّه حقيقة تنبسط على هياكل الممكنات، وألواح الماهيّات، لا تنضب في وصف خاصّ، ولا تنحصر فى حدّ معيّن من الحدوث والقدم، والتقدّم والتأخّر، والكمال والنقص، والعلّيّة والمعلوليّة، والجوهريّة والعرضيّة، والتجرّد والتجسّم، فلا صفة له فى حدّ ذاته؛ لأنّ الصفات به تحصّلت، ولا تكثّر له فى هويّته؛ لأنّ الكثرات به تأصّلت، وقد سبق الكثرات والجهات والحيثيّات والأمكنة والأزمنة والأوقات، وإلّا لما صحّ حدوثها به، فأول الصوادر منه تعالى لم يكن إلّا جوهرًا قدسيًا مفارقًا عن المادّة ذاتاً وفعلاً، غير متعلّق بشىء سوى خالقه بلا كيف ولا إشارة؛ لأنّه لو كان متعلّقاً بشىء سواه لبطل الاختراع، ولا يصحّ الابتداع، كما قال عليه السلام: «الحمد لله فاطر الأشياء إنشاءً، ومبتدئها ابتداءً بقدرته وحكمته لا من شىء فيبطل الاختراع، ولا لعلّة فلا يصحّ الابتداع» (1).

ومن خطبة له عليه السلام: «الحمد لله الأحد الواحد الصمد، المتقرّد الذى لا من شىء كان، ولا من شىء خلق ما كان» (2).

فأثبت عليه السلام بقوله: «ولا من شىء خلق ما كان» صدور جميع الأشياء منه تعالى على

ص: 211

-
- 1-1) . رواه الكليني فى الكافي، ج 1، ص 104، باب النهى عن الجسم والصورة، ح 3؛ [1] والصدوق فى التوحيد، ص 98، الباب 6، ح 5؛ و [2] علل الشرائع، ج 1، ص 9، الباب 9، ح 3 [3] عن الرضا عليه السلام.
- 2-2) . من خطب أمير المؤمنين عليه السلام، رواه الكليني فى الكافي ج 1، ص 134، باب جوامع التوحيد، ح 1؛ [4] والصدوق فى التوحيد، ص 41، الباب 2، ح 3؛ الغارات، ج 1، ص 169. [5]

جهة الاختراع والابتداع. والعبارة عن الاختراع هي أن تكون صدور المعلول من مجرد جهة الفاعلية بلا مشاركة حيثية القابلية.

وأبطل عليه السلام بهذا الكلام مذهب الثنوية القائلين بأصلين قديمين: أحدهما يسمّى عندهم بالنور، والآخر بالظلمة، (1) ومذهب الصوفية القائلين بأنّ الموجودات الإمكانية هي صور وتعيّنات وهيئات عارضة للموجود الحقيقي تقدّس وتعالى، وهو مادّة الموادّ وهيولى الهيوليات (2).

ومن بعض أشعارهم في هذه الخرافات: وما الناس في التمثال إلا كثلجةٍ

وإنّما حدا بهم إلى هذا المذهب الشنيع توهمهم الباطل أنّ كلّ حادث لابدّ أن يكون له أصل يوجد منه، وحدوث شيء لا من أصل وسنخ مُحال، فلزم عليهم أحد الأمرين: إمّا القول بكونه تعالى مادّة الممكنات، وإمّا القول بوجود أصل قديم أزلى غير الذات، فذهب إلى الثانى الثنوية، وإلى الأوّل قوم من الصوفية الكفرة، وهذا أشنع المذاهب وأفحها، فإنّه تعالى أجلّ وأعلى من أن يتلبّس بغيره، أو يتلوّث ذاته بالأُمور الدنيّة.

فأبطل الصادق المصدّق الأمين موافقاً لجده أمير المؤمنين-عليهما أفضل صلوات المصلّين- توهم هؤلاء الضالّين المضلّين ببيان متقن متين، وهو قوله عليه السلام: «وخلق المشية بنفسها» .

فأزال عليه السلام بقوله: «خلق المشية» توهم القدمية والأزلية عن ذلك الأصل وتلك الحقيقة الأوليّة التي هي أول المبادئ وجوهر جواهر العلل وذات الذوات، والذات التي تدوّت بها الذوات، مكوّنة الكينونات، وفاعلة المفعولات، ومجهرة القوابل

ص:212

1-1 . نسبه الشهرستاني في الملل والنحل، ج 2، ص 91: إلى المرقونية.

2-2 . انظر الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتّحاد، ج 1، ص 58.

والاستعدادات، مديرية الدائرات ومسخرة القاهرات، وأمر الله الذي به قامت الأرضون والسموات، والواحد الذي يستدل به على التوحيد البحت الثابت الغير المشوب بشيء من أنحاء الكثرات وحدود الإتيات، فأوقع عليها صفة المحدثات لأن لايتوهم أنها أصل قديم أزلى غير الذات جلّ وعلا.

ثم أزال عليه السلام بقوله: «بنفسها»، توهّمات عديدة:

منها: توهم من زعم أن الأشياء كلّها محدثة بعضها من بعض من غير انتهاء، (1) فنفي عليه السلام بهذه اللفظة التسلسل؛ إذ جعل منشئها ومبدئها نفسها، لا شيء سواها.

ومنها: توهم من زعم أن ذاته تعالى مادة المواد وهيولى الهيوليات، (2) فأبطل عليه السلام بهذه اللفظة أيضاً وجود مادة وهيولى لها مطلقاً، حادثة كانت أو قديمة، مخلوقة بشيء أو من سواها.

ومنها: توهم احتياج المشيئة-أى الفعل-إذا اعتبر حدوثه ومفعوليته إلى تعلق فعل آخر عليه، فنفي عليه السلام بقوله: «خلق المشيئة بنفسها» وجود فعل آخر ثمة غيرها ليتوقف صدورها عن فاعلها عليه.

ولا يتوهم عاقل من هذا الكلام أن المشيئة شيء ونفسها شيء آخر؛ لاستلزام توهم كثرة فيها، وقد علم أن وحدتها فى ذاتها وهيئتها دليل أحديته البحتة الصرفة تقدس وتعالى، فهى من حيث نفسها وذاتها فى غاية الوحدة والبساطة، ولا يكون فى الإمكان أبسط منها، فلم تكن نفسها غيرها حتى تتوقف فى صدورها على شيء سواها، بل يفهم الناقد الموحد من هذا الكلام أن صدور المشيئة عن فاعلها لم يكن إلا بنفسها التى هى عين حقيقتها من دون حاجة إلى شيء سواها، وإلا لم تكن مخترعة مبتدعة، فكانت مفعوليّتها بنفسها، وفاعليّتها بحقيقتها التى هى عين نفسها، فالفاعليّة-التى يعتبر فيها الفعل لنفس الفعل-ليس إلا للفعل نفسه.

ص: 213

1-1). جعل الكلينى فى الكافى، ج 1، ص 136، ذيل ح 1، [1] قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لا من شيء خلق ماكان» الذى تقدم تخريجه إشارة إلى ردّ هذا الرأى.

2-2). لمزيد التوضيح انظر مرآة العقول، ج 2، ص 18.

وَمَنْ تَتَّبِعْ أَخْبَارَ أَهْلِ الْعِصْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مَعَ التَّدَبُّرِ التَّامِّ، يَجِدُ مَا ذَكَرْنَاهُ وَاضِحاً مُشْرُوحاً، وَلَقَدْ أُجْرِيَتْ جَوَابُ السُّؤَالِ عَلَى هَذَا الْمَنْوَالِ؛ لَمَّا أُمِرَتْ بِإِخْتِصَارِ الْمَقَالِ، وَرِعَايَةِ الْجَهَّالِ، وَإِلَّا لَوْ أُذِنَ لِي بِالْبَيَانِ، لَأَرَخَيْتُ عَنَانَ الْقَلَمِ فِي هَذَا الْمِيدَانِ، وَلَأَسْمَعْتِكَ تَغْرِيدَ الْوَرَقَاءِ عَنِ الْأَفْنَانِ، بِفَنُونِ الْأَلْحَانِ، وَلَكِنَّ الْأُمُورَ مَرْهُونَةٌ بِأَوْقَاتِهَا، وَأَقُولُ كَمَا قَالَ: أَخَافُ عَلَيْكَ مَتَى وَمَنْ غَيْرِي

فاحفظ ما ألقينا إليك، والله خليفتي عليك.

8- شرح حديث حدوث الأسماء

اشاره

شرح حديث حدوث الأسماء

احمد بن زين الدين احساى

(د 1241 ق)

تحقيق

محمد حسين درايتى

ص: 215

احساء، استان شرقی عربستان، از شمال با کویت و منطقه بی طرف و از جنوب با امارت متحده عربی هم مرز است و در گذشته به آن هَجَر، بحرین و الخَط گفته می شده است. این منطقه اکنون، منطقه شرقیه نامیده می شود و مرکز آن، شهر هفوت و پایگاه شیعیان در حجاز است.

شیعیان این منطقه، اغلب شیعه اصولی هستند و معمولاً از مراجع نجف تقلید می کنند و بقیه شیخه هستند. از شیخی ها هم گروهی، تابع آل اسکونی در کربلا هستند و گروهی که به رکنیه معروفند، آقاخانی اند.

خاندان شیخ احمد احسائی تا قبل از جد چهارم وی، عامی مذهب بوده اند. داغر - جد چهارم شیخ - اولین فرد از این طایفه است که بادیه نشینی را رها کرد و در مُطیرفی اقامت گزید و شیعه شد.

مؤلف

احمد بن زین الدین بن ابراهیم بن صقر بن ابراهیم بن داغر آل سقر مطیرفی، معروف به شیخ احمد احسائی، در رجب 1166 ق در روستای مطیرفی، در این خاندان به دنیا آمد.

تحصیل

شیخ احمد، تا بیست سالگی در احسا بوده و علوم دینی متداول را فرا گرفته است. او قرآن کریم را نزد پدرش و برخی کتب صرف و نحو را نزد شیخ محمد بن محسن احسائی و ظاهراً مقداری هم نزد عبدالله بن حسن احسائی تعلیم دیده است.

غیر از این افراد به درستی اساتید احتمالی او را نمی شناسیم. شاید بتوان گفت او در مراحل بعد به صورت متعارف، استاد خاصی نداشته است که همین موضوع، از نکات پوشیده زندگی اوست (1).

وی در 1186 ق، مقارن با آشوب های ناشی از حملات عبدالعزیز-حاکم سعودی-به احساء و گرفتاری های این قضایا، راهی عتبات عالیات کربلا و نجف شد و به درس بزرگانی چون آقا محمد باقر وحید بهبهانی، سید مهدی شهرستانی و سید علی طباطبایی-صاحب ریاض-در کربلا و شیخ جعفر کاشف الغطاء و سید محمد مهدی بحرالعلوم در نجف اشرف حاضر شد. مدت و میزان استفاده احسایی از این بزرگان چندان روشن نیست و اصولاً وی از کسی به عنوان «استاد» در آثار خود یاد نمی کند (2).

مشایخ روایی و شاگردان

جمع زیادی از بزرگان برای احسایی گواهی روایی صادر کرده اند، که از آن جمله اند:

1. سید محمد مهدی طباطبایی-بحر العلوم-

2. شیخ جعفر کاشف الغطاء

3. سید علی طباطبایی-صاحب ریاض-

4. سید مهدی شهرستانی

5. شیخ حسین آل عصفور بحرانی

6. شیخ احمد دمستانی بحرانی

7. شیخ موسی بن جعفر کاشف الغطاء

8. شیخ احمد بن محمد آل عصفور بحرانی

ص: 218

1-1) . ن. ک: مکتب شیخی، ص 24.

2-2) . ن. ک: الکرام البرره، ج 1، ص 88، «احسایی، شیخ احمد»، زین العابدین ابراهیمی، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

9. شیخ محمد بن حسین قطیفی (1).

شیخ احمد احسایی نیز، برای بسیاری، اجازه روایت نوشته است که از میان آنها می توان به این افراد اشاره کرد:

1. شیخ محمد حسن نجفی-صاحب جواهر-

2. سید عبدالله شبّر

3. ملا محمد ابراهیم کلباسی

4. سید محسن اعرجی کاظمی

5. شیخ اسدالله تستری کاظمی (2).

برخی از مهمترین شاگردان شیخ نیز عبارت اند از:

1. سید کاظم حسینی رشتی حائری

2. مولی محمد بن حسین مامقانی-معروف به حجة الاسلام-

3. میرزا حسن بن علی-معروف به گوهر-

این سه نفر از خواص شاگردان او هستند که تفکرات وی را نشر دادند و یا بر آن افزودند و پرورش دادند. رشتی نیز، خود مؤسس فرقه کشفیه است.

4. شیخ عبدالخالق یزدی

5. شیخ ابوالحسن بن ابراهیم یزدی (3).

همیشه در سفر

او در 1186 ق از احساء به عتبات رفت و تا 1209 ق در آنجا بود. در این سال به سبب شیوع بیماری در عراق، راهی موطن خود شد. پس از مدتی به بحرین رفت، تا این که در 1212 ق به عراق بازگشت. تا سال 1221 ق در بصره و حوالی آن زندگی کرد و در همین سال به عتبات رفت و از آنجا عازم مشهد مقدس شد.

ص: 219

1-1. . أعلام هجر، ج 1، ص 152-153.

2-2. . همان، ص 157-158.

احسائی در راه سفر خراسان در شهر یزد، توقف کرد و مورد استقبال مردم این شهر قرار گرفت و به همین جهت در بازگشت از زیارت حضرت رضا علیه السلام در یزد ماندگار شد.

بعد از این، آوازه او در ایران پیچید. فتحعلی شاه از او برای سفر به تهران دعوت کرد و در تکریم و احترام او سعی وافری نمود.

شیخ بعد از سفر کوتاهی به تهران، به یزد بازگشت و تا 1229 ق در یزد ماند. در این سال در راه عتبات وارد کرمانشاه شد و به دعوت محمّد علی میرزا دولت شاه-فرزند فتحعلی شاه و حاکم کرمانشاه- در این شهر ماند.

دولت شاه برایش مقرری و مستمری تعیین کرد و یک قریه بزرگ به وی اهدا نمود. شیخ به جز یک سفر دو ساله به عتبات، تا سال 1237 ق که دولت شاه درگذشت، در کرمانشاه بود و در این سال به قزوین رفت و مورد استقبال قرار گرفت.

مهمترین صحنه برخورد و اختلاف، بین احسائی و فقها، در این شهر اتفاق افتاد. او بعد از سفر به مشهد، یزد و اصفهان، از راه عتبات به مکه و مدینه رفت. دیگر اجل مهلت نداد و شیخ، در قریه هدیه-واقع در سه منزلی مدینه طیبه- در 22 ذی قعدة 1241 در گذشت.

برای تاریخ فوت احسائی اقوال دیگری نیز وجود دارد، ولی آنچه را ذکر شد، شیخ علی نقی احسائی (فرزند شیخ احمد) و سید کاظم رشتی نقل کرده اند، که به نظر به واقعیت نزدیک تر باشد (1).

بیکر او در جوار قبور ائمه بقیع علیهم السلام نزدیک بیت الاحزان آرام گرفت (2).

درنگی در آراء احسائی

همه کسانی که از شیخ نوشته اند او را به وارستگی و جهد در عبادات و ریاضات شرعی ستوده اند و آگاهی را در فقه و فلسفه و ریاضی و طبیعیات و علوم

ص: 220

1-1. اعلام هجر، ج 1، ص 164.

2-2. أعيان الشيعة، ج 2، ص 589؛ ریحانة الادب، ج 1، ص 78؛ أنوار البدرین، ص 406؛ «احسائی، شیخ احمد»، دایرة المعارف تشیع.

غریبه گزارش کرده اند.

او در سال های پایانی عمر خود مطالبی گفت و نوشت، که در مراکز علمی شیعه و سپس در میان مردم، قیل و قال و بلوا به راه انداخت. این قضایا در قزوین به اوج خود رسید. در چند جلسه، ملا آقا حکمی، ملا یوسف حکمی و برخی دیگر از دانشمندان قزوین، به رهبری شهید ملا محمد تقی برغانی و همچنین ملا محمد صالح برغانی با احساسی مناظره کردند، ولی در نهایت، اختلاف بالا گرفت و منجر به انکار شیخ احساسی، از سوی شهید ثالث شد.

ظاهراً شماری از علمای بزرگ عتبات هم، مطالب تندی علیه او صادر کردند.

البته افرادی چون حاج محمد ابراهیم کلباسی-عالم بزرگ اصفهان-، از این برخوردها رضایت نداشتند و به تجلیل از احساسی ادامه دادند (1).

به طور خلاصه می توان گفت شیخ، علوم و حقایق را به تمامی نزد پیامبر و امام می داند و از دیدگاه او حکمت، با باطن شریعت و ظاهر آن سازگار است.

او ضمن آن که موضع اهل ظاهر را، در اکتفا به ظاهر شریعت نمی پذیرد، مسلک متصوفه را نیز در پرداختن به صرف باطن، مردود می داند. در آثار او معارضه سخت با ابن عربی آمده است و در مقدمه شرح عرشیه به صدر المتألهین نیز به جهت گرایش به ابن عربی می تازد و همین ایراد را به فیض کاشانی هم گرفته است.

مهمترین و جنجالی ترین حرف احساسی در مورد معاد جسمانی است. او در فهم معاد، معتقد به جسم دومی برای انسان می شود که «هور قلیایی» نامیده و معتقد است آن جسد، فناپذیر نیست و همان جسدی است که برانگیخته می شود.

قول به جسد هور قلیایی در تفکر شیخیه، مبنای تبیین مسأله معراج پیامبر صلی الله علیه و آله و غیبت امام زمان علیه السلام قرار گرفت.

از مهمترین آثاری که تفکرات شیخ را منعکس می کند علاوه بر شرح عرشیه و شرح

ص: 221

1-1). ن. ک. قصص العلماء؛ روضات الجنات و الکرام البرره، ذیل شرح حال احساسی.

المشاعر، شرح الزيارة است. وی در این کتاب، ائمه عليهم السلام را علل اربعة کائنات (فاعلی، مادی، صوری و غایی) می داند.

در وجود و ماهیت هم شیخ احمد احسائی، قول ویژه ای دارد و معتقد است هر دو اصیل اند و هر یک بعدی واقعی از شیء را تشکیل می دهند (1).

در هر صورت، احسائی سخنان متشابه، معماگونه و منحصر به فرد زیادی دارد که برخی از آنها مخالف نظر بزرگان امامیه است، ولی عمده انحرافات که در شیخیه واقع شد را، باید در مطالب و آراء شاگردان شیخ جستجو کرد.

علامه شیخ محمد حسین کاشف الغطاء بعد از تجلیل از مقام احسائی می گوید:

ولكن تلميذيه الكرمانى والرشتى قد خرجا عن الجادة القويمية وزانجا زيقاً عظيماً ولكن لا ادرى هل بلغ ذلك بهما الى حد الكفر والخروج عن الدين أم لا؟ نعم أدخلنا على الشيعة الإمامية أشد محنة و اعظم بليّة ومنهما نشأت بليّة البايه و إن كان كريم خان قد كفر الباب وردّ عليه، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم (2).

آثار

شیخ احمد احسائی آثار فراوانی در زمینه های گوناگون دارد. برای شمارش این نوشته ها فهرست نامه های متعددی تدوین شده است.

فهرست تصانیف، از ریاض طاهر، فهرست کتب مشایخ عظام، (3) از ابوالقاسم ابراهیمی، فهرست موسوعة مؤلفی الإمامیه (4) و اعلام هجر (5) از مهمترین منابعی است که آثار شیخ را شمارش کرده اند.

کتاب اخیر، آثار احسائی را تا 173 عنوان ذکر کرده است. نامدارترین تألیفات او

ص: 222

1-1. ن. ک: «احسائی، شیخ احمد» زین العابدین ابراهیمی، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

2-2. الآيات البينات، ص 18 (به نقل از اعلام هجر، ج 1، ص 239-240).

3-3. فهرست کتب مشایخ عظام، ج 2، ص 9-85.

4-4. موسوعة مؤلفی الإمامیه، ج 3، ص 480-563. [1]

5-5. اعلام هجر، ج 1، ص 185-222.

چنین است:

1. شرح زیارة الجامعة الكبيرة

2. شرح الحكمة العرشية

3. شرح المشاعر

4. الفوائد الحكمية اثناعشرية

5. حياة النفس في حظيرة القدس

بسیاری از رساله های مختصر شیخ، که معمولاً در پاسخ سؤال مریدان و شاگردان است، ضمن مجلدات جوامع الکلم و همچنین مجموعه الرسائل الحكمية به چاپ رسیده است.

رسالة حاضر

احسایي این شرح را به درخواست شیخ علی بن صالح بن یوسف تحریر کرده است. او ضمن اشاره به این که حدیث، حاوی نکات و دقایقی است که جز اهل عصمت از آن اطلاع ندارند، هر عبارت را می آورد و طبق مذاق و روحیات خود به شرح و تأویل آن می پردازد.

او در این رساله به آیه و روایتی اشاره ندارد و از کسی نقل قول نمی کند و همه آنچه آورده است، از تراوشات ذهن خود اوست که البته این رویه در بیشتر آثار وی دیده می شود.

در پایان نیز می گوید، آنچه در شرح این حدیث گفت، مطالب باطنی و مخفی است که کسی از شارحین ذکر نکرده است و مباحث مربوط به ظاهر و لغت حدیث را باید از شارحین و اهل لغت گرفت.

این رساله در بیست و هفتم ماه صفر سال 1220 ق در کربلا تدوین شده است.

دست نوشته های زیادی از این اثر موجود است و همچنین در مجموعه جوامع الکلم نیز به چاپ رسیده است. متن حاضر با استفاده از دو نسخه تصحیح شده است:

ص: 223

الف. نسخه کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، که دارای تاریخ تحریر 1229 ق و به خط شیخ ابوالحسن یزدی است (1).

ب. نسخه مرکز احیاء میراث اسلامی، که دارای تاریخ 1237 ق و به خط شیخ محمد حسین بن رستم استرآبادی است (2).

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص: 224

1-1. فهرست کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 3، ص 136، ش 949، رساله پنجم مجموعه.

2-2. فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی، ح 1، ص 483، ش 370، رساله ششم مجموعه.

وقفت تحت بيوتهم فقرأت كتابه عبد ي آيت الله العظمى
مرعشي نجفني - قم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين لما أبدع قول السبل المكنيا محمد بن
زين الدين الاصفهاني اتقوا الله من ابن الرومان الشيخ المكي الشيخ علي بن المقدس العالم
الشيخ صالح بن يوسف ملا الله وتبته ووقع وجهه ان كتب على هذا الحديث الاقي ما يعرف
في بيان المرامنه فان سرامه لم يقفوا على شيء من المرامنه لانه صعب ما ورد في غيره
على لان ما عرفنا العقول المتقدمة وانما هو جار على ما تراه الافئدة الموقنة فاعلمت
منه لثمة صعوبة ذلك وتمتع من المائل وكثرة الاشتغال بالحل والارحال فلم يقبل
مذوا فحاصلت فحلت سؤاله ان اذ لا يعط المسور بالمسود والى ترجع الامور وتوكلت
على الحق الذي لا يموت بين العز والجبروت ومالك الملك والمكوت باقول وبالله استعين
بسم الله الرحمن الرحيم في الكافي باب حديث الاسماء على بن محمد بن صالح بن ابي عماد بن
المسكين بن ابي يزيد بن الحسن بن علي بن ابي حمزة عن ابراهيم بن عمر بن ابي عبد الله قال
ان الله يبارك ويسالي خلق اسماء بالحروف غير مصورة باللفظ غير منطوق ^{بالمشعر}
غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ منفي عن الاطوار ^{الحدود} وسعدت
محبوب عن حسن كل متوهم مستتر عن كل مستور بجمله كلمة مائة على اربعة ابراهم اربع
واحد بل الآخر فاعلم بها ثلاثة اسماء لفاقة الخلق اليه وجبهتها واحدا وهو الاسم
الكوني الحزوني فهذه الاسماء التي ظهرت في الظاهر موافقة سبحانه وتعالى في شأنه لكل
اسم من هذه الاسماء اربعة وكان في ذلك اشهر وكان خلق لكل واحد من ثلاثين اسماء ^{نعتا}
اليها وهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصور الخالق القوي لا اله الا هو
نوم العظيم الخبير الحكيم العزيز الجبار المتكبر العلي العظيم المتقد والمعاد واللام المؤمن
البارء المقش المديع الربيع الخليل الكريم الوارث الخفي الميسر الباعث الوارث ^{المعنى}
وما كان من الاسماء الحسن من تتم ثمانية وستين اسماء هي نسبة هذه الاسماء الثلاثة
اركان وجب الاسم الواحد للكون الحزوني وهذه الاسماء الثلاثة وذلك ولله من كل ادعوا

وهذه الاربعة

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه آية الله مرعشي

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه آية الله مرعشي

يا واذقوا ذوقهم ثم لعمري انهم ليعلمون ان الله اعلم بما كانوا يكتمون
 معنى الرحمن ويراد بالعلم معنى الرحمن على الابدان من قطن ان الاسم المذكور هو مجموع الرحمن
 المخلوق الذي هو عالم الامر والوجود المعيد الذي هو عالم الخلق وانه على اربعة اقسام كان متساوية
 في الظهور وان سبق بعضها بعضا في الفات وان الاول منها المكون من الخرفون هو المشيئة
 وان الثلاثة الظاهرة التي هي عالم المخلوق عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الملك وان لكل
 واحد منها من هذه الثلاثة اربعة اركان خلقها ارباعا وركن حيوة وركن رزق وركن
 مات وان كل ركن في تسعة اطلاقا وارض وان كل واحد من هذه التسعة ارباع ثلاث
 دورات في معدن ودورات في بناء ودورات في حيوة فيكون في كل ركن ثلاث دورات
 اليعن خاصا به وهو اسم من اسماء الله تعالى وان تلك الثلاثة للاسماء الكلية واما
 للوجود المعيد الذي له العقل وافر والترابطه سبحانه قد يجيب الاسم المكون من الكفا
 بنظيرها في الثلاثة لعدم احتياج المخلوق الى ازيد من ذلك وان هذه الثلاثة دخل
 تحتها باقي الاسماء كما قد قيل تحت الاسم المكون من الخرفون وصلى الله على محمد وآله
 وشيعتهم الميامين واعلم اني ذكرت ما لم يذكر غيري من شرح هذا الحديث الشريف
 فكنت من مما اسرور مما لم يكن عليه النعم اللطيف ولم اترك شيئا وجب في زياده
 سبحانه حال الكتابة قال في الاشارة اليه الاما كان في مرتبة التصريف والترتيب والاشارة
 على ذلك يصير به الزمان واحتمت عالم اذكر من جهة طريق الحديث ولعمري ظاهر عبارة
 على اذكر ما لا يرسون فطلبه بتبعه ذلك من كتب ذويه والحمد لله رب العالمين
 وآخر كلام ابراهيم بن ابي اسحق بن ابي اسحاق بن ابي اسحاق بن ابي اسحاق بن ابي اسحاق
 احمد بن ذين الدين الاصمعي في التاسع والعشرين من صفر سنة العشرين بعد المائتين
 والثلث في اربعين ليلة الاسلام والايمان نبيا على اصليين حاصلين بكلمتين هما لا اله
 الا الله محمد رسول الله وكل واحد منهما اثني عشر حرفا وكذا قوله لا نبى بعدى وكذا جملة
 من اسماء الانبياء واصنافهم كقولنا آدم خليفة الله ابراهيم خليل الله داود نبي الله

تكون
دورة

تصوير انجام نسخه از كتابخانه آية الله مرعشى

تصوير انجام نسخه از كتابخانه آية الله مرعشى

محل تصوير شماره 15

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

أما بعد؛ فيقول العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائي: إنه قد التمس مني الابن الروحاني الشيخ العليّ الشيخ عليّ بن المقدّس الصالح الشيخ صالح بن يوسف- أعلى الله رتبته ورفع درجته- أن أكتب على هذا الحديث الآتي ما يحضرني في بيان المراد منه، فإنّ شراحه لم يقفوا على شيء من المراد منه؛ لأنّه من أصعب ما ورد؛ لخروجه على خلاف ما تعرفه العقول المفتقدة، وإنّما هو جار على ما تعرفه الأفئدة المؤيَّدة، فاعتذرتُ منه؛ لشدة صعوبة ذلك وتمنّعه عن المثال، ولكثرة الاشتغال بالحلّ والارتحال، فلم يقبل منّي عذراً، فتجاهلتُ فجعلتُ سؤاله أمراً؛ إذ لا- يسقط الميسور بالمعسور، وإلى الله ترجع الأمور، وتوكلت على الحيّ الذي لا يموت، ربّ العزة والجبروت، ومالك المُلْك والملكوت.

فأقول وبالله أستعين:

بسم الله الرحمن الرحيم، في الكافي في باب حدوث الأسماء:

عليّ بن محمّد، عن صالح بن أبي حمّاد، عن الحسين بن (1) يزيد، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله- تبارك وتعالى- خلّق أسماء بالحروف غير مُتصوّتٍ، وباللفظ غير مُنطّقٍ، وبالشخص غير

ص: 227

مُجَسَّدٍ، وبالتشبيه غير موصوفٍ، وباللون غير مصبوغٍ، منفي عن (1) الأقطار، مُبَعَّدٌ عنه (2) الحدود، مَحْجُوبٌ عنه (3) حُسُّ كُلِّ مُتَوَهِّمٍ، مُسْتَبْرَئٌ غير مُسْتَوْرٍ. فجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَّةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعاً، لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخَرِ، فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ؛ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا، (4) وَحَجَبَ مِنْهَا وَاحِداً، وَهُوَ الْأِسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ. فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ، فَالظَاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، (5) وَسَخَّرَ سَبْحَانَهُ (6) لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ أَرْبَعَةَ أَرْكَانٍ، فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ رَكْنًا، ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رَكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا مَنْسُوبًا إِلَيْهَا، فَهُوَ الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ، الْمَلِكُ، الْقُدُّوسُ، الْخَالِقُ، الْبَارِئُ، الْمَصَوِّرُ «الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» 7 الْعَلِيمُ، الْخَبِيرُ، (7) الْحَكِيمُ، الْعَزِيزُ، الْجَبَّارُ، الْمُتَكَبِّرُ، الْعَلِيُّ، الْعَظِيمُ، الْمُقْتَدِرُ، الْقَادِرُ، السَّلَامُ، الْمُؤْمِنُ، الْمَهِيْمُنُ، الْبَارِئُ، (8) الْمُنَشِئُ، الْبَدِيعُ، الرَّفِيعُ، الْجَلِيلُ، الْكَرِيمُ، الرَّازِقُ، الْمُحْيِي، الْمُمِيتُ، الْبَاعِثُ، الْوَارِثُ. فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ وَمَا كَانَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحَسَنَى -حَتَّى تَبَيَّنَ ثَلَاثُمِائَةً وَسِتِّينَ اسْمًا- فَهِيَ نَسْبَةٌ لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ، وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الثَّلَاثَةُ أَرْكَانٌ، وَحَجَبَ الْأِسْمَ الْوَاحِدَ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» 10 . انْتَهَى.

اعلم أرشدك الله أنّ هذا الحديث الشريف أبعد غوراً من أن يُطَّلَعَ عَلَى بَاطِنِهِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ اشْتَمَلَ عَلَى بَيَانِ تَفْصِيلِ الْوُجُودِ مِنَ الْأَجْنَاسِ وَالْفِصُولِ، وَتَقْسِيمِ الْفُرُوعِ وَالْأَصُولِ.

والذى يظهر لى أنّ بيانه-على ما أشير فيه إليه من التفصيل والتقسيم- لا يحصل

ص:228

1-1) . الف: عن. و ما فى المتن مطابق للكافى المطبوع. و هكذا فيما بعد.

2-2) . الف: عن.

3-3) . الف: عن.

4-4) . الف: إليه.

5-5) . الف: سبحانه وتعالى.

6-6) . الف: جلّ شأنه.

7-8) . فى الكافى [1] المطبوع: +السميع البصير.

8-9) . قال المازندراني: «الظاهر أنّه مكرّر من النسخ» . شرح المازندراني، ج 3، ص 379.

لغير أهل العصمة عليهم السلام.

نعم، يمكن الإشارة إلى كليات تلك الأصناف، ومجملات تلك الأوصاف، وتنويعها في الاختلاف والائتلاف، وهو غاية ما تصل إليه طامحات الأفهام، ونهاية ما يحوم حوله حائضات الأوهام، ومع ذلك فلا تنال منه إلا بالإشارة، وما أعزّ من ينال (1) (شعراً) : منتهى الحظّ ما تزوّد منه اللحظ والمدركون ذاك قليل (2)

ولا بأس بالإشارة إلى ما يمكن الإشارة إليه.

وأقول وبالله المستعان:

قد اختلف المفسّرون في المراد منه، والذي جرى على خاطري أنّ المراد بذلك الاسم المخلوق هو مجموع عالم الأمر بجميع مراتبه الأربع، وعالم الخلق بجميع مراتبه الثمانية والعشرين؛ لأنّ ذلك الاسم هو مجموع الوجود بأسره، وهو الاسم الأكبر المكنون المخزون، وليس ذلك لفظياً، فلا يكون مشتملاً على تصوّات الحروف، ولفظ النطق، وتشخّص الجسد، وتشبيه الصفة، ولون الصبغ لأنّها به كانت وعنه صدرت، وليس جسماً ولا- مقداراً، فلا- تعتريه الأقطار، ولا حدّ له ولا حجاب له غير ظهوره، احتجب عن إحساس الأوهام بإحساسها، واستتر بظهوره (3).

قوله عليه السلام: (فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَةً) لاشتماله على جميع مظاهر الصفات الحقيّة (4) والخلقيّة والإضافيّة من مبادئ الحدوث والإمكانات وعللّه، وجميع أنحاء الخلق والرزق والحياة والممات، إذ لم يوجد سواه، بل كلّ موجود فمنه متفرّع، ومنه (5) انشقّ، وبه تقوّم، وله خُلق، وإليه يعود.

قوله عليه السلام: (على أربعة أجزاء معاً) :

الجزء الأوّل: عالم الأمر، وهو النقطة، أعنى الرحمة، والألف أى العالم الأوّل

ص: 229

1-1 . ب: يناله.

2-2 . من قصيدة المنسوبة إلى المرتضى ابن الشهرزورى. راجع وفيات الأعيان، ج 3، ص 48. [1]

3-3 . الف: لظهوره.

4-4 . ب: الحقيقة.

5-5 . ب: وعنه.

والنفس الرحمانى-بفتح الفاء-والحروف المشار إليها بالسحاب المزجى، والكلمة التامة المشار إليها بالسحاب المتراكم، وهذه الأربعة هي مراتب المشيئة فى الوجود المطلق، وهو الوجود الأمري.

وإنما قلنا: إن هذه الكلمة تامة، وقلنا: إن ذلك كلمة تامة؛ لأن تمام هذه تمام جزء، وذلك تمام كل، وباعتبار آخر تمام هذا تمام جزئى، وهذه تمام كلّى، وهذا الجزء هو المكنون الحق، والوجود المطلق، والشجرة الكلّية، والحقيقة المحمّدية، ورتبه مقام «أو أدنى» (1) ووقته السرمد، وغاية المدح.

والجزء الثانى: هو النور الأبيض، والقلم الجارى، والألف القائم، وخزانة معانى الخلق، وهو العقل الأول، وهو عقل الكل، وهو ملك له رؤوس بعدد الخلائق، لم يخلق الله شيئاً إلا ويكون فى ذلك وجه لذلك (2) الشىء، ورأس خاص به تتفاوت الرؤوس والوجوه بتفاوت (3) ما هي لها.

والجزء الثالث: وهو النور الأصفر، وخزانة الدقائق، وهو الروح والنفس باعتبار، وباعتبار آخر نور أخضر إلا أن الغرض بيان الأجزاء لا غير، وله من الرؤوس والوجوه كما للجزء الثانى.

والجزء الرابع: النور الأخضر، وجسم الكل.

وربما فسرت الأجزاء الثلاثة بما تتضمن البسملة من صفة الله، وهو النور الأبيض، وهي شهادة أن محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله، وباعتبار هي شهادة أن لا إله إلا الله، وهي الألف القائمة؛ (4) ومن صفة الرحمان، وهي النور الأصفر والألف المبسوط باعتبار، وباعتبار آخر بين بين صورة كضلعى المثلث القائم الزاوية هكذا: «7» وهي شهادة أن الأنمة الاثنى عشر خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله، وباعتبار هي شهادة أن محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله؛ ومن صفة الرحيم وهي النور الأخضر، والألف الراكذ الذى يظهر بصورة الباء، ويكون

ص: 230

1-1) . اشاره إلى الآية من سورة.

2-2) . الف: بذلك.

3-3) . ب: يتفاوت.

4-4) . ب: القائم.

باء، (1) وهي الكرويين والأنبياء والمرسلون والأتباع؛ لأنَّ الرحيم على الأقوى صفة الرحمان، وصفته صفة لصفة الرحمان.

وبالجملة، فالمراد بالأربعة الأجزاء بالعبرة الظاهرة: المشيئة، وعقل الكل، ونفس الكل، وجسم الكل.

قوله عليه السلام: (ليس واحدٌ منها قبل الآخر).

لا ريب أنَّ هذه الأجزاء بعضها متقدِّم على بعض في الذات، وإنَّما تساوت في الظهور؛ لتوقف ظهور المشيئة على وجود ما بعدها، فتكون هذه الأربعة متساوية في الظهور، فليس شيء منها قبل الآخر.

قوله عليه السلام: (فأظهرَ منها ثلاثة أسماء) لفاقة الخلق إليها (وحجَبَ منها واحداً، وهو الاسم المكنون المخزون).

والمراد بالثلاثة-التي أظهرها الله سبحانه-: العقل، والنفس، والجسم. والمراد بالاسم الذي حجب: هو المشيئة، وهو الاسم المكنون المخزون.

وإنَّما احتاج الخلق إلى هذه الثلاثة لأنَّ التكوين والتكليف-اللذين بهما قوامهم واستقامة نظامهم وبلوغهم غايات كمالاتهم- لا يكونان بدونها؛ أعنى به (2) العقول والنفوس والأجسام.

وإنَّما لم يحتاجوا إلى الرابع؛ لأنَّهم لا يتوقَّف نظامهم ولا تكليفهم ولا بلوغهم أعلى الدرجات على معرفة المشيئة ومعرفة تقويمهم (3) بها إلا في الاعتقاد، ويكفي فيه معرفة العقول التي هي (4) فيهم.

قوله عليه السلام: (فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله تبارك وتعالى) (5).

وهي هذه الثلاثة المذكورة.

وقوله عليه السلام: «فالظاهر هو الله تبارك وتعالى» المراد به ما أشرنا إليه، فإنَّ صفة الاسم

ص: 231

1-1 . الف: بياء.

2-2 . ب: -به.

3-3 . ب: تقويمهم.

4-4 . ب: -هي.

5-5 . الف: سبحانه وتعالى.

الكريم الذى هو الله، هو العقل الأول؛ إذ ليس المراد بهذه هذا اللفظ؛ لأنه قال: «بالحروف غير متصوّت» وهذا متصوّت بالحروف، ملفوظً بالنطق، ولا المراد به معناه الذى هو الذات المتّصفة بالألوهيّة، وإنّما المراد به مظهره وهو العقل، كما أشار سبحانه إليه (1) بقوله: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ. . .» 2 إلى آخر الآية، فذكر الله وذكر مظهره، وهو قوله: «مِثْلُ نُورِهِ» وهو العقل الأول، وهو الذى أشرقت به السماوات والأرض، وهو المصباح الظاهر فى الأشباح.

و«تعالى» إشارة إلى صفة العليّ، وهو النفس؛ و«تبارك» إشارة إلى صفة العظيم، وهو الجسم.

وفى رواية أخرى: «فالظاهر هو الله العليّ العظيم» (2). والمعنى واحد.

قوله عليه السلام: وسَخَّرَ سبحانه لكلّ اسمٍ من هذه الأسماء الأربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركنًا). والأصل فى ذلك أنّه لمّا كان كلّ جزء منها عالمًا مستقلًّا، وَجَبَ أن يكون جامعًا لما يتمّ به النظام من الأصول الأربعة التى هى: الخلق، والرزق، والحياة، والممات؛ فيكون كلّ واحد منها مربّعًا؛ لاشتماله على أربعة أصول (3).

وسَخَّرَ سبحانه لكلّ أصل ملكًا حافظًا له، قائمًا به، وقد وكّله الله بتلقّى فيوضاته وإبلاغها غاياتها، وجعل لكلّ ملك ملائكة يخدمونه فى المراتب الثلاثة؛ يسلكون فيها بهديه سبل ربّهم ذللاً كلّ منهم من جنس ما وكّل به؛ ففى العقول عقليّون مختلفو المراتب؛ لاختلاف مراتب العقل كمّا وكيفًا، وفى النفوس والأرواح روحانيّون ونفسانيّون مختلفو المراتب؛ لاختلاف (4) الروح والنفس، كذلك وفى الأجسام له جسمانيّون مختلفو المراتب، كذلك واختلافهم فى الأربع الطبائع: الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة فى المراتب الثلاثة، كذلك؛ فإنّ العقول تجرى فيها الطبائع الأربع (5) لذاتها وبما يطرأ عليها من الإضافات من محالّها، وكذلك النفوس والأجسام كلّ

ص: 232

1-1 . الف: -إليه.

2-3 . لم نعثر عليه.

3-4 . الف: على الأربعة الأصول.

4-5 . الف: اختلاف.

5-6 . ب: +العقليّة.

بحسبه لذاته أو لما أضيف إليه، فالملك الموكل بركن الخلق والإيجاد (1) جبرئيل عليه السلام، وله جهة وأجنحة عقلانية يطير بها في الجهات العقلية، ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها وله جهة وأجنحة (2) نفسانية يطير بها في الجهات النفسية، ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهة وأجنحة جسمانية يطير بها في الجهات الجسمانية، ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها.

فهذه ثلاثة أركان لجبرئيل عليه السلام يتصرف بها كما أمر في العوالم الثلاثة: عالم الجبروت، وعالم الملكوت، وعالم الملك؛ وهذه العوالم الثلاثة هي مجموع عالم الخلق، وهو الوجود المقيّد.

والملك الموكل بركن الحياة إسرئيل عليه السلام، وله جهة وأجنحة عقلانية يطير بها في الجهات العقلية، ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهة وأجنحة نفسانية يطير بها في الجهات النفسية، ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهة وأجنحة جسمانية يطير بها في الجهات الجسمانية، ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، فهذه ثلاثة أركان لإسرئيل عليه السلام يتصرف بها كما أمر في العوالم الثلاثة: عالم الجبروت، وعالم الملكوت، وعالم الملك.

والملك الموكل بركن الرزق ميكائيل عليه السلام، وله جهة وأجنحة عقلانية يطير بها في الجهات العقلية، ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهة وأجنحة نفسانية يطير بها في الجهات النفسية (3) ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهة وأجنحة جسمانية يطير بها في الجهات الجسمانية، ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها؛ فهذه ثلاثة أركان لميكائيل عليه السلام يتصرف بها كما أمر في العوالم الثلاثة أيضاً.

والملك الموكل بركن الممات عزرائيل عليه السلام، وله جهة وأجنحة عقلانية يطير بها في

ص: 233

1-1 . ب: الإيجاد والخلق.

2-2 . الف: وله أجنحة وجهة.

3-3 . ب: النفسية.

الجهات العقلية، ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهة وأجنحة نفسانية يطير بها في تلك الجهات النفسانية، (1) ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهة وأجنحة جسمانية يطير بها في تلك الجهات الجسمانية، ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها؛ فهذه ثلاثة أركان لعزرائيل عليه السلام يتصرف بها- كما مرّ- في العوالم الثلاثة المذكورة.

فهذه اثنا عشر ركناً، لكلّ ملك ثلاثة أركان، ولكلّ ملك طبيعتان، وأعوانهم على كلّ طبيعة متبوعة، وللمتبوع على التابع هيمنة وتسلّط من الجهة التي سخر لها؛ فجبرائيل عليه السلام يعين بحرارته إسرافيل عليه السلام في الحياة، وبيوسته عزرائيل عليه السلام في الممات، وإسرافيل يعين بحرارته جبرئيل عليه السلام في الخلق، ويرطوبته ميكائيل في الرزق، وميكائيل يعين برطوبته إسرافيل عليه السلام في الحياة، وبرودته عزرائيل في الممات، وعزرائيل يعين ببرودته ميكائيل في الرزق، وبيوسته جبرئيل في الخلق.

وقد دلّت الآثار على أنّ العرش (2) هو خزانة كلّ شيء من الخلق، ولا يظهر شيء في الأعيان أو يرتبط بشيء منها إلاّ وقد كان فيه، وإليه الإشارة بقوله: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» 3؛ ولأنّه استوى برحمانيّته على عرشه الذي هو خزائن كلّ شيء، فأعطى بفضلّه ابتداءً منه كلّ ذي حقّ حقه، وساق (3) بكرمه إلى كلّ سائلٍ منه فقير إليه رزقه، ولا ينزل شيء من غيب العرش إلاّ بتقديره؛ قال الله تعالى: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» 5.

وعلى أنّ العرش مركّب من أربعة أنوار: نور (4) أحمر، منه احمرّت الحمرة، ونور أصفر، منه اصفرّت الصفرة، ونور أخضر، منه اخضرّت الخضرة، ونور أبيض، منه ابيضّ البياض، ومنه ضوء النهار، وكلّ نور من هذه الأربعة قد تقوّم به ربع من كلّ شيء

ص: 234

1-1 . ب: النفسية.

2-2 . الف: +الذي.

3-4 . ساق، أى أعطى. لسان العرب، ج 10، ص 166 (سوق).

4-6 . ب: -نور.

من العوالم الثلاثة: الجبروت، والملكوت، والملك، فيكون ما تقوم به الربيع تاماً في الجهة التي به تقوم.

قوله عليه السلام: (ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رِكنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا مَنسُوبًا إِلَيْهَا).

اعلم أنه لما كان كل ركن من هذه الأركان الاثني عشر تاماً في جهته، فالنور الأحمر تام في تقويم ربيع من الجهة العقلية، وفي تقويم ربيع من الجهة النفسية، وفي تقويم ربيع من الجهة الجسمية، وكذلك النور الأصفر والأخضر والأبيض، فإذا ثبت أن ما تقوم به ربيع من كل عالم تام في ذلك، دل ذلك على تدويره وتكويره في المتولدات الثلاثة: المعدن، والنبات، والحيوان؛ وذلك أن أصل مبدء التكوين هو أن الله سبحانه خلق الحرارة من حركة الفعل الكونية، وخلق البرودة من سكن المفعول المكون، فأدار الحرارة على البرودة، والبرودة على الحرارة؛ فتكون (1) الطبائع الأربع، (2) فلما كان الطبائع الأربع وتمت، جعلها بكمال صنعه وإتقان علمه أصلاً لعالم (3) الغيب والشهادة، فهو في كل عالم من جنس جواهر الله.

فأدار هذه الأربعة بعضها على بعض، فتولدت منها المعادن، ثم أدارها في المعادن كذلك، فتولدت النباتات، ثم أدارها في الجميع، فتولدت الحيوانات، فصارت بذلك ثلاثين دوراً.

وذلك لأن الأفلاك تسعة والأرض عاشر، والشئ الكائن قد تكون من عشر قبضات، من كل واحد من هذه العشرة قبضة، وكل قبضة قد اديرت ثلاث دورات في الطبائع الأربعة، قد تكون في الأولى معدنها، وفي الثانية نباتها، وفي الثالثة حياتها؛ سواء كانت القبضة جبروتية أو ملكوتية أو ملكية، إلا أن طبائعها وإدارتها ونفسها من جنس ما هي منه؛ فصار ثلاثين دوراً في كل ركن من الأركان الاثني عشر، فصار جميعها ثلاثمائة وستين.

ص: 235

1-1 . الف: فتكون.

2-2 . الف: + فلما كان الطبائع الأربع.

3-3 . ب: العالم.

وفى كلّ واحد منها روح به يتقوّم، وهو اسم من أسماء الله تعالى، وهو مظهر من مظاهر الاسم المكنون المخزون المشار إليه سابقاً، وهو فى كلّ واحد فعل منسوب إلى ذلك الواحد الذى يتقوّم به، يعنى أنّه خاصّ به. والمراد أنّ ذلك الاسم (1) المنسوب إلى ذلك الواحد من الثلاثين الدور، من كلّ ركن من الاثنى عشر فعل من أفعال الله تعالى، وهو فعلة الخاصّ بذلك المفعول؛ أعنى الواحد المشار إليه، وذلك الفعل هو اسم من أسماء الله تعالى.

قوله عليه السلام: (فهو الرحمانُ الرحيمُ المَلِكُ القدّوسُ الخالقُ البارئُ المصوّرُ) إلى آخره؛ تمثيلٌ للأسماء بذكر بعضها.

ثمّ قال عليه السلام: (فهذه الأسماءُ وما كانَ من الأسماءِ الحسنَى -حتّى تَمَّ ثلاثمائةٍ وستينَ اسماً- فهى نسبةٌ لهذه الأسماءِ الثلاثة) أى جهة من جهاتها وفرع من فروعها؛ لأنّها مظاهر لهذه الأسماءِ الثلاثة. «فهى نسبة لها» أى بيان لصفتها وفعلها.

قوله عليه السلام: (وهذه الأسماءُ الثلاثةُ أركانُ) أى أركان للكلمة التامة. ويجوز أن يكون المراد: أركان لظهور الاسم المخزون.

قوله عليه السلام: (وحجّبَ الاسمَ الواحدَ المكنونَ المخزونَ بهذه الأسماءِ الثلاثة) يعنى أنّه سبحانه قد حجّب الاسم المشار إليه بهذه الأسماء، أى بظهورها؛ لأنّه إذا ظهر بنفسه غيّبها، وإذا اختفى ظهرت، فلمّا ظهر بها احتجب بظهورها؛ لأنّ المشاء إذا ظهر خفيت المشيئة؛ وذلك قوله تعالى: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» 2؛ يشير إلى أنّ للأسماء الثلاثة على سائر الأسماء الثلاثمائة وستين هبة وربوبية لأنّها تدخل تحت هذه الثلاثة، فهى صفاتها.

وقوله: «فله» أى لكلّ من هذين الاسمين سائر الأسماء الحسنَى، يعنى تكون هذه الأسماء صفة لله، داخلة تحت حيّطته، وكذلك الرحمن.

والمراد به هنا فى هذا الحديث: تعالى؛ أى العلىّ، وكذلك العظيم؛ وتبارك هنا بمعناه.

ص: 236

(1-1). الف: -فعل منسوب- إلى- أنّ ذلك الاسم.

ومعنى دخولها تحت حيطه هذه الثلاثة أنها تنسب إليها، تقول: يا الله ارحمني، يا الله ارزقني، يا الله اغفر لي، يا الله أهلك عدوي، وكذلك الرحمن، ولا تقول: يا رحيم أهلك عدوي، يا مهلك اغفر لي أو ارزقني، بل تقول: يا مهلك أهلك عدوي، يا غفور اغفر لي، يا رازق ارزقني؛ لعدم شمول ما عدى هذه الأسماء الثلاثة؛ أعنى: الله، والعلّي، والعظيم. ويُراد بالعلّي معنى الرحمن، أو يراد بالعظيم معنى الرحمن على الاعتبارين.

فتلخص أنّ الاسم المذكور هو (1) مجموع الوجود المطلق الذى هو عالم الأمر، والوجود المقيّد الذى هو عالم الخلق، وأنّه على أربعة أركان متساوقة فى الظهور وإن سبق بعضها بعضاً فى الذات، وأنّ الأوّل منها المكنون المخزون هو المشيئة، وأنّ الثلاثة الظاهرة التى هى عالم الخلق: وعالم الجبروت، وعالم الملكوت، وعالم الملك؛ وأنّ لكلّ واحد من هذه الثلاثة أربعة أركان: ركن خلق وإيجاد، وركن حياة، وركن رزق، وركن ممات، وأنّ كلّ ركن تكون فى تسعة أفلاك وأرض، وأنّ كلّ واحد من هذه العشرة أديرت ثلاث دورات: دورة فى معدنه، ودورة فى نباته، ودورة فى حياته، فىكون فى كلّ ركن ثلاثون فعلاً منسوباً إليه خاصّاً به، وهو اسم من أسماء الله تعالى الجزئية؛ وأنّ تلك الثلاثة الأسماء الكلية أركان للوجود المقيّد الذى أوّله العقل، وآخره التراب، والله (2) سبحانه قد حجب الاسم المكنون اكتفاءً بظهور آثاره فى الثلاثة؛ لعدم احتياج الخلق إلى مزيد من ذلك، وأنّ هذه الثلاثة تدخل (3) تحتها باقى الأسماء، كما أنّها تدخل تحت الاسم المكنون المخزون، وصلى الله على محمد وآله الطيبين وشيعتهم الميامين.

واعلم أنّى قد ذكرت ما لم يذكره غيرى من شراح هذا الحديث الشريف، فكشفت عن معمّا أسراره ما لم يكدر عشر عليه الفهم اللطيف، ولم أترك شيئاً وجدته فى نور الله

ص: 237

1-1 . ب: وهو.

2-2 . ب: وأنه.

3-3 . ب: تدخل.

سبحانه حال الكتابة والتأليف إلا أشرت إليه، إلا ما كان في طريق التفصيل والعريف والاستقصاء على ذلك يضيق به الزمان، وأحلت ما لم أذكره من جهة طريق الحديث ولغته وظاهر عبارته على ما ذكره الشارحون، فليطلب مبتغوه ذلك من كتب ذويه، والحمد لله رب العالمين أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

وفرغ من نسخه منشيها العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائي في التاسع والعشرين من صفر، سنة العشرين بعد المائتين والألف في أرض كربلاء (1).

ص: 238

1-1). ب: من الهجرة على مهاجرها السلام؛ بدل: في أرض كربلاء.

9- شرح حديث حدوث الأسماء

اشاره

شرح حديث حدوث الأسماء

عبدالله سماهيجى بحرانى

(د 1135 ق)

تحقيق

محمد حسين درايتى

ص: 239

عبدالله بن صالح بن جمعه سماهیجی اصبعی بحرانی روز سه شنبه هفتم محرم 1086 ق در سماهیج بحرین به دنیا آمد. در همان کودکی به همراه پدر به اصبع رفت و بعدها نیز به نعیم ماحوز بحرین هجرت نمود.

وی از همان اوان کودکی، زیر نظر پدرش - که از دانشمندان و مجتهدین روزگار خود بود - فراگیری دانش های اسلامی را آغاز کرد و به زودی به مقام والایی از علم و فضل نائل شد. در جریان حمله خوارج به بحرین راهی اصفهان شد و سپس از آن جا به بهبهان رفت و تا پایان عمر در این شهر ماند.

سماهیجی بر خلاف پدرش، مشی اخباری داشت و در این عقیده بسیار محکم و صریح بود و از طعن و رد اصولیان و تألیف کتاب و رساله علیه آنها هیچ دریغ نداشت. از مهمترین آثار او منیة الممارسین است. این کتاب که در جواب سؤالات شیخ یاسین بن صلاح الدین بلادی به رشته تحریر در آمده است حاوی چهل فرق بین اصولی و اخباری و روش آنها در استفاده از منابع دینی است. بیشتر کسانی که به بحث اصولی و اخباری پرداخته اند به این کتاب و مطالب آن اشاره کرده اند (1).

او آثار زیادی در مناقشه با اصولی ها نوشته است. از این آثار، می توان به رساله ای

ص: 241

1-1). ن. ک: الذریعة، ج 23، ص 210؛ [1] اروضات الجنات، ج 1، ص 127-130. [2]

در وجوب نماز جمعه با عنوان القامعة للبدعة فی ترک صلاة الجمعة که در مقابل رأی فاضل هندی (د1137ق) مبنی بر حرمت اقامه نماز جمعه، اشاره کرد (1).

إسالة الدمعه من عين المانع من الجمعة را نیز او در همین بحث نوشته است (2).

اساتید و مشایخ

سماهیجی در اجازه مفصلی که برای شیخ ناصر بن محمد خطی قطیفی جارودی در 23 صفر 1128 ق در بهبهان نگاشته است، اساتید خود را در روایت چنین نام می برد:

1. سلیمان بن عبدالله ماحوزی

2. محمد بن یوسف بن علی بن کنبار نعیمی بلادی بحرانی

3. محمد بن علی بن حیدر مکی عاملی

4. محمود بن عبدالسلام معنی بحرینی

5. احمد بن علی بن حسن ساری (3)

از آنجا که ابن اجازه مدبجه است، باید شیخ ناصر بن محمد جارودی را هم در زمره مشایخ و هم در زمره شاگردان او به شمار آورد (4).

او در اجازه ای که به محمد بن عبدالمطلب بحرینی داده است دیگر مشایخ خود را چنین ذکر می کند:

7. ابوالحسن بن محمد طاهر فتونی شریف عاملی

8. احمد بن اسماعیل جزائری

9. علی بن جعفر بن علی بن سلیمان بحرینی

10. محمد قاسم اصفهانی هزار جریبی (5)

ص: 242

1-1) . الذریعة، ج 17، ص 15. [1]

2-2) . الذریعة، ج 2، ص 8؛ [2] أنوار البدرین، ص 153.

3-3) . لؤلؤة البحرين، ص 99. [3]

4-4) . طبقات أعلام الشيعة، الكواكب المنتشرة في القرن الثاني بعد العشرة، ص 462؛ منية الممارسين، نسخة خطی کتابخانه آية الله

مرعشی نجفی؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، ج 3، ص 214، ش 1018.

5-5) . طبقات أعلام الشيعة، الكواكب المنتشرة في القرن الثاني بعد العشرة، ص 463.

برخی کسانی که از سماهیجی دارای اجازه روایت هستند عبارت اند از:

1. جمال الدین بن یوسف بن محمد قاسم جزینی عاملی

2. یاسین بن صلاح الدین بلادی بحرینی شیرازی

3. محمد بن عبدالمطلب بحرینی (1)

آثار و تألیفات حدیثی

بیشتر یا همه آثار سماهیجی در حوزه اخبار و حدیث است که برخی از مهمترین آنها چنین است:

1. جواهر البحرین فی احکام الثقلین

در این کتاب روایات فقهی که در اصول حدیثی چهارگانه آمده، به روشی مخصوص و متمایز با الوافی فیض کاشانی و وسائل الشیعه شیخ حر عاملی جمع آوری و مدون شده است. مؤلف گاهی با عنوان «اقول» شرح و توضیحی نیز در مورد این روایات می آورد (2).

کهن ترین نسخه موجود جواهر البحرین به خط مؤلف و تاریخ 1129 ق در کتابخانه خانقاه نوربخش شیراز نگهداری می شود (3).

این نسخه فقط شامل کتاب الصلاة است.

2. الصحیفة العلویة و التحفة المرتضویة (4)

این کتاب شامل 156 دعا، مناجات و حرز روایت شده از حضرت امیر علیه السلام است و

ص: 243

1-1. الذریعة، ج 1، ص 204 و 205.

2-2. الذریعة، ج 5، ص 265. [1]

3-3. فهرست خانقاه نوربخش، ج 2، ص 185، ش 524.

4-4. برای آگاهی در مورد این اثر، ن. ک: «الصحیفة المرتضویة» علی صدرایی خوبی، دانشنامه امام علی علیه السلام، ج 12، ص

280-290.

بارها به چاپ رسیده است. قدیمی ترین نسخه خطی این کتاب با تاریخ 1224 ق و با حواشی به خط مؤلف آن، در کتابخانه مجلس موجود است (1).

3. من لایحضر النبیہ فی شرح من لایحضره الفقیہ (2)

4. إرشاد ذهن النبیہ فی شرح أسانید من لایحضره الفقیہ (3)

5. رسالة فی شرح حدیث حدوث الأسماء (4) (رسالة حاضر)

6. ذخیرة العباد فی تعریب زاد المعاد (5)

7. تحفة الرجال وزبدة المقال (6)

8. حاشیة علی تلخیص الأقوال (7)

9. البلغة الصافیة و التحفة الوافیة (8)

10. الحواشی علی معانی الأخبار (9)

11. الکلم الطیب و العمل الصالح و الغیث الصیب و المیزان الراجح

در مصادر شرح حال سماهیجی، از این کتاب نام برده نشده است ولی نسخه ای از آن در کتابخانه آیه الله مرعشی موجود است (10). این کتاب در ادعیه و تعقیبات است.

ص: 244

1-1. الذریعة، ج 15، ص 22؛ [1] فهرست مجلس، ج 35، ص 395، ش 12444.

2-2. الذریعة، ج 22، ص 232؛ « [2] فهرست نسخه های خطی دانشکده پزشکی شیراز » میراث اسلامی ایران، ج 1، ص 419. [3]

3-3. لؤلؤة البحرین، ص 99. [4]

4-4. الذریعة، ج 13، ص 187. [5]

5-5. الذریعة، ج 10، ص 16. [6]

6-6. الذریعة، ج 3، ص 433؛ [7] فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 8، ص 339.

7-7. الذریعة، ج 6، ص 48. [8]

8-8. همان، ج 3، ص 147. [9]

9-9. همان، ج 21، ص 204. [10]

10-10. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 16، ص 45. در مصفی المقال ضمن آثار سماهیجی الکفایة فی علم الدرایة را نیز نام برده است ولی آنچه در اجازه سماهیجی به جارودی وجود دارد و در الذریعة هم آمده است: الکفایة فی النحو است.

ن. ك: مصفى المقال، ص 248؛ الذريعة، ج 18، ص 97؛ [11] أنوار البدرين، ص 151 باعنوان «الكافية فى النحو» .

إجازة مفصل سماهیجی به جارودی است که به آن اشاره شد.

13. رسالة فی بیان أحوال عبدالله بن العباس (2)

درگذشت

شیخ عبدالله سماهیجی در نهم جمادی الثانی 1135 ق در بهبهان درگذشت (3).

ماده تاریخ زیبایی برای فوت او، سروده شده است که نقل آن خالی از لطف نیست. هر که را در عرصه شطرنج دنیا جا بود مات گردد فی المثل گر بوعلی سینا بود

شیخ عبدالله بحرینی که صالح زاده بود

رسالة حاضر

سماهیجی این حدیث را به درخواست بعضی دوستان و برادران دینی شرح کرده است. وی ابتدا تذکر می دهد که این حدیث از متشابهات و مشکلات اخبار است و درک معنا و منظور دقیق آن را، جز خدا و راسخون در علم نمی دانند و بعد از این مقدمه کوتاه، وارد شرح فقرات حدیث، بیشتر از حیث لغوی می شود.

او در این رساله از ملا خلیل قزوینی، با تعبیر «بعض الشارحین»، از علامه مجلسی با تعبیر «بعض الأفاضل» و آثارشان الشافی فی شرح الکافی و مرآة العقول بسیار یاد می کند.

مؤلف، این شرح کوتاه را در ظهر روز پانزدهم ماه ذیحجه، سال 1117 ق به پایان رسانده است.

این رساله براساس دست نوشته موجود در کتابخانه شخصی آیه الله العظمی بروجردی رحمه الله در قم تصحیح شده است (4).

ص: 245

1-1. الذریعة، ج 1، ص 205. [1]

2-2. لؤلؤة البحرين، ص 100، تعلیقه سید محمد صادق بحر العلوم.

3-3. روضات الجنات، ج 4، ص 247؛ لؤلؤة البحرين، ص 96. وفات سماهیجی را صاحب أنوار البدرین، نوزده جمادی الثانی نوشته است که مأخذ آن دانسته نشد. ن. ک: أنوار البدرین، ص 170.

4-5. فهرست نسخه های خطی کتابخانه مؤسسه حضرت آیه الله العظمی بروجردی، ج 2، ص 314، شماره 494، رساله نهم مجموعه.

مقول من كتاب نعمة الدهر للثعالبي هذه الايات

لابي بكر الخالدي في ثناء اهل البيت

اذا اشكرت في مصائبهم	اشتب زندا لهموم قاصده
بعضهم قوت مصارعة	وبعضهم بعدت مطالعة
اظلم في كربلاء يومهم	ثم تجلى وهم ذبايعة
لابوع الغيث كل شارقة	تبي غواصير اوكد واخه
على فتح حله غريب رسول	الله مجرحة جوارحه
ذل حاه وعزنا صبره	ونال اقصى مناه كاسحة
عقرتم في الثرى جبين نبي	جبريل بعد النبي ما سحبه
يطل ما بينكم دم ابن رسول	الله وابن السفاح مانحه
سيان عند الانام كلهم	خاذله منكم وذابح

كتبها الاقل الامامى للاخوانه المؤمنين امير المؤمنين

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله على ما ادى والاحتلوه على
سادات الجعفر والبرادي وقد سألنا النبي
الاخلاء النودين والادخوان في الذبيحة من
المرور

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه مؤسسه آية الله بروجردی

مهدی سلیمانی آشتیانی

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه مؤسسه آية الله بروجردی

الركن الثاني من كتاب التوحيد
 عن صالح بن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي بصير
 عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي بصير
 ورواه شيخنا الصدوق في كتاب التوحيد
 في كتاب التوحيد عن شيخنا علي بن ابي حمزة
 الدقاق عنه عن محمد بن يعقوب بن الطريف المذكور
 قال الله تبارك وتعالى اطلق اسماء اليوم غير صوت
 وبالفظة غير شطفت وبالفظة غير حسد وبالفظة
 غير موصوف وبالفظة غير مضموع منق عن الاقطار
 بعد عن اللود مجوز عن حسرك متوقم مستتر غير
 مستور فاعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معالينها
 واحد قبل الآخر فاظهر منها ثلثة اسماء لفاقة الحلف
 اليها وحجب عنها واحد هو الاسم المكنون المخبون
 فهذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو اسم تبارك
 وتعالى وسخر سبعا من كل اسم من هذه الاسماء
 اربعة اركان فذلك اثنا عشر ركنا ثم خلقت كل
 ركن منها ثلثة اسماء فعلا منسوباً اليها

تصوير صفحه دوم نسخه از كتابخانه مؤسسه آية الله بروجردی

تصوير صفحه دوم نسخه از كتابخانه مؤسسه آية الله بروجردی

محل تصوير شماره 17

ص: 247

والواجب عليك الدعاء كما كنت اعدا وموضعا ومحل خصوصا
 في الاوقات المستطاب والادعية المستجاب وكنت
 العبد الخائف للاسرة العاني خادما للخدمين وتتراب اقدام
 العلماء الاخبار من عبد الله بن صالح بن محمد بن شعيب بن
 بن علي بن احمد بن ناصر بن محمد بن عبد الله السباهي اصلا
 ومثقتا ومولدا للتعمير الماحوزي تخصيلا الاصبعي
 الآن منتزلا اصلا اسمه نعم احواله وحسن الصالحات
 اعماله يظهر اليوم الخامس عشر من شهر ذي الحجة الحرام من السنة
 السبعين والمائة والالف ولله اولوا واولادنا
 وظهارا وكان انقراض من كتبها ايضا تعلم اول الطلعة
 عماسد البلاغ في الجمع عصره يوم السبت لا اله الا الله
 في قسنتز المباركة سئل الله وصنا حواج الدنيا والاه
 وصلى الله على محمد وآله
 احمد بن
 رسلم

تصوير انجام نسخه از كتابخانه مؤسسه آية الله بروجردی

تصوير انجام نسخه از كتابخانه مؤسسه آية الله بروجردی

محل تصوير شماره 18

ص: 248

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد حمد الله على ما له من الأيادي، والصلاة على محمد وآله سادات أهل الحضرة والبوادي.

وبعد؛ فقد سألتني بعض الأخلاء المؤدبين، والإخوان في الدين عن معنى هذا الحديث المروي في الكافي في أول باب حدوث الأسماء، عن علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام، ورواه شيخنا الصدوق -بواه الله مقام الصديقين- في كتاب التوحيد عن شيخه علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله، عن محمد بن يعقوب بالطريق المذكور قال:

إن الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوت، وباللفظ غير منطوق، وبالشخص غير مجسد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منفى عنه الأقطار، مبعده عنه الحدود، محجوب عنه حس كل متوهم، مستتر غير مستور، فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معاً، ليس منها واحد قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثة أسماء؛ لفاقة الخلق إليها، وحجب منها واحداً، وهو الاسم المكنون المنزون، فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله تبارك وتعالى، وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان؛ فذلك اثنا عشر ركناً.

ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها؛ فهو الرحمان الرحيم، الملك القدوس، الخالق البارئ المصور، الحي القيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم، العليم الخبير، السميع البصير، الحكيم العزيز، الجبار المتكبر، العلي العظيم،

المقتدرُ القادرُ، السلامُ المؤمنُ المهيمُنُ، البارئُ المنشئُ البديعُ، الرفيعُ الجليلُ الكريمُ الرزّاقُ، المُحييُ المميّتُ، الباعثُ الوارثُ؛ فهذه الأسماءُ وما كان من الأسماءِ الحسنَى حتّى تتمّ ثلاثمائة وستين اسماً، فهي نسبةٌ لهذه الأسماءِ الثلاثة، وهذه الأسماءُ الثلاثة أركانٌ، وحبَّ الاسمِ الواحدِ المكنونِ المخزونِ بهذه الأسماءِ الثلاثة، وذلك قوله: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (1) 1.

فأقول-وبالله التوفيق وبه الاستعانة على كلّ ما نطلبه من التحقيق:-

إنّ هذا الحديث من متشابهات الأخبار، ودقائق الغوامض، وغوامض الأسرار التي لا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم، وهم آل بيت محمّد أصحاب العصمة وسادات الأمة صلوات الله عليهم، والسكوت عن تفسيره والاعتراف بالعجز عن تنقيح كشف ضميره أحسن وأولى وأحوط وأحرى، كما قاله مولانا العلامة المجلسي ضاعف الله إكرامه، (2) وشيخنا أيضاً أمدّ الله أيامه، لكن حيث إنّ جمعاً من مشايخنا الأعظم من فضلاء الأعاجم تصدّوا لكشف حجابهِ ورفع نقابه وقرآته على شيخنا- الذي ما سنع الزمان بمثله وبذل وسع طاقته في حلّه-، أردت أن أكتب له ما استفدت وأحيطه علماً بما عليه وقفت، وإن كان كلّ منهم لم يفتح بابه ولم يذلّ صعبه، لكن ربّما قرّبوا منه البعيد وسهّلوا الصعب الشديد.

وعلى كلّ حال فإنّما هو على طريق الاحتمال، وإلا فمراد المعصوم عليه السلام أمرٌ لا تبلغ إليه الأفهام.

وقبل الشروع في المقصود لابدّ من تمهيد مقدّمة تحتوى على فصول، والله الثقة والمأمول.

إنّ في أخبار أهل البيت عليهم السلام محكماً ومتشابهاً، وعمماً، وخاصّاً، وظاهراً وباطناً، قال

ص: 250

1- (2) . الكافي، ج 1، ص 112، باب حدوث الأسماء، ح 1؛ [1] التوحيد، ص 190، الباب 29، ح 3. [2]

2- (3) . مرآة العقول، ج 2، ص 24؛ [3] بحار الأنوار، ج 4، ص 166. [4]

الرضا عليه السلام: «إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا» (1).

وقال الصادق عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لأصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب» (2).

أقول: بهذا يرتفع الاختلاف عن أكثر الأحاديث؛ لاختلاف الموضوع أو الحالات أو العموم والخصوص، لكن لا بدّ في تطبيق بعضها على بعض ممّا يفهم من الأخبار، لا ما يصحّحه الاعتبار، فإنّه ليس عليه مدار كما هو منطوق: «فردّوا متشابهها إلى محكمها» .

وقال أبو جعفر عليه السلام: «حقّ الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون» (3).

إنّ حديثهم عليهم السلام صعبٌ مستصعب، فلا يجوز إنكاره، ولا تلقّيه بالاستبعاد إذا لم يفهم معناه ولم يظفر بمغزاه.

قال الباقر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ حديث آل محمّد صعب مستصعب، لا يحتمله إلا ملكٌ مقرب، أو نبيٌّ مرسل، أو عبدٌ امتحن الله قلبه للإيمان، فما ورد عليكم من حديث آل محمّد فلانث له قلوبكم وعرفتموه فاقبلوه، وما اشمازت منه قلوبكم وأنكرتموه فردّوه إلى الله وإلى الرسول وإلى العالم من آل محمّد، وإنما الهالك أن يحدث أحدكم بحديث لا يحتمله، فيقول: والله ما كان هذا، والإنكار هو الكفر» (4).

إنّه لا يجوز تأويل أخبارهم عليهم السلام بالتخمين والتنظّي ما لم يكن علمٌ مستفاد من أهل العلم والسداد.

ص: 251

-
- 1-1) . عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 16، الباب 28، ح 39؛ [1] وسائل الشيعة، ج 27، ص 115، ح 33355. [2]
2-2) . بصائر الدرجات، ص 349، الباب 9، ح 6؛ [3] معاني الأخبار، ص 1، ح 1؛ وسائل الشيعة، ج 27، ص 117، ح 33360. [4]
3-3) . الكافي، ج 1، ص 43، باب النهي عن القول بغير علم، ح 7؛ [5] أمالي للصدوق، ص 506، المجلس 65، ح 701؛ [6] التوحيد، ص 459، الباب 67؛ وسائل الشيعة، ج 27، ص 24، ح 33108. [7]
4-4) . بصائر الدرجات، ص 40، الباب 11، ح 1؛ [8] الكافي، ج 1، ص 401، باب فيما جاء أن حديثهم صعب مستصعب، ح 1؛ [9] بحار الأنوار، ج 2، ص 189، ح 21. [10]

قال الباقر عليه السلام: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا» (1).

والآيات (2) والأخبار (3) فى النهى عن القول بغير علم أكثر من أن تُحصى.

إنّه لا ينبغي تكلف ما لا تدعو الحاجة إليه، ولا الاشتغال بما لا يعنى.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله حدّد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تتقصوها، وسكت عن أشياء فلا تكلفوها رحمةً من الله فاقبلوها» (4).

وقال عليه السلام: «يا بُنَيّ دع القول فيما لا تعرف، والخطاب فيما لا تكلف، وأمسك عن طريق إذا خفت ضلالته، فإنّ الكفّ عند حيرة الضلال خيرٌ من زكوب الأهوال» (5).

وفى الخبر: «من استغنى بما يعلم، وكفى علم ما لا يعلم» (6).

والأخبار فى ذلك كثيرة.

إنّه لا يجوز تفسير كلامهم عليهم السلام إلا بما يوافق ما أُستفيد من محكمات الكتاب والسنة، لا بما يوافق اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة واليونانيين.

قال الصادق عليه السلام: «ويلٌ لأهل الكلام أن تركوا ما أقول وذهبوا إلى ما يريدون» (7).

وفى الخبر: «نجى المسلمون وهلك المتكلمون» (8).

ص: 252

-
- 1-1 . الأملّى للطوسى، ص 232، ح 410، المجلس 9؛ [1] وسائل الشيعة، ج 27، ص 120، ح 33370. [2]
- 2-2 . انظر على سبيل المثال الآيات 144 من سورة الأنعام و 36 فى سورة الإسراء و 3 و 8 فى سورة الحجّ و 20 من سورة لقمان.
- 3-3 . انظر على سبيل المثال الكافى ج 1، ص 42، باب النهى عن القول بغير علم؛ [3] وسائل الشيعة، ج 27، ص 20، باب عدم جواز القضاء والحكم والإفتاء بغير علم. [4]
- 4-4 . الفقيه، ج 4، ص 53، ح 193؛ خصائص الأئمة، ص 97؛ [5] وسائل الشيعة، ج 27، ص 175، ح 33531، و [6] قريب منه فى نهج البلاغة. [7]
- 5-5 . نهج البلاغة، ص 391، [8] الكتاب 31؛ وسائل الشيعة، ج 27، ص 160، ح 33484. [9]
- 6-6 . التوحيد، ص 416، الباب 64، ح 17؛ ثواب الأعمال، ص 133، باب ثواب من عمل بما علم؛ وسائل الشيعة، ج 27، ص 165، ح 33498، باختلاف يسير فى الجميع.
- 7-7 . الكافى، ج 1، ص 171، باب الاضطرار إلى الحجّة، ح 4؛ [10] وسائل الشيعة، ج 16، ص 197، ح 21333. [11]
- 8-8 . المحتضر، ص 27، ح 22؛ بصائر الدرجات، ص 541، الباب 20، ح 4؛ [12] الاعتقادات فى دين الإمامية للصدوق، ص 43، الباب 11؛ وسائل الشيعة، ج 16، ص 200، ح 21345.

وروى أن رجلاً قال لأمير المؤمنين عليه السلام: هل تصف ربنا، نزداد له حباً وبه معرفة؟ فغضب عليه السلام وخطب الناس وقال:

«عليك يا عبد الله بما دلك عليه القرآن من صِفَتِهِ، وتقدّمك فيه الرسول من معرفته فائتمّ به واستصيّئ بنور هدايته، فإنّما هي نعمة وحكمة أوتيتها، فخذ ما أوتيت وكن من الشاكرين، وما كلفك الشيطان علمه ممّا ليس عليك في الكتاب فرضه، ولا في سنّة الرسول وأئمّة الهدى أثره، فكل علمه إلى الله، ولا تُقدّر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين.

واعلم يا عبد الله أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم الله عن الاقتحام على السدّد المضروبة دون الغيوب، إقراراً بجهل ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب وقالوا آمنا به كل من عند ربنا، وقد مدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسدّ مّي تركهم التعمّق فيما لا يكلفهم البحث عن كنهه رؤسوخاً» (1).

وهذا الحديث الشريف يناسب ما تقدّم، وورد في تفسير قوله تعالى: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ» 2. قال: «إذا انتهى الكلام إلى الله فامسكوا» (2).

والأحاديث في ذلك أكثر من أن تُحصى، ولنتصر على هذا القدر من المقدّمة وإلا فالكلام في ذلك يطول، والله الثقة والمأمول.

قوله عليه السلام: «خلق الله اسماً» .

في بعض النسخ بصيغة الجمع، وفي بعضها بالإنفراد. والأول أظهر، والتلفيق بين النسختين أنه اسم واحد على أربعة أجزاء، كلّ جزء منه اسم، فيصحّ التعبير بالإنفراد والجمع (3).

ص: 253

1 - 1. نهج البلاغة، ص 125، الخطبة 91؛ [1] التوحيد، ص 55، الباب 2، ح 13؛ تفسير العياشي، ج 1، ص 163، ح 5؛ [2] بحار الأنوار، ج 3، ص 257، ح 1؛ و [3] ج 4، ص 279، ح 16.

2 - 3. تفسير القمي، ج 2، ص 338؛ [4] تفسير الصافي، ج 5، ص 96، [5] ذيل تفسير الآية 42، من سورة النجم. [6] وانظر الكافي، ج 1، ص 92، باب النهي عن الكلام في الكيفية، ح 2؛ [7] التوحيد، ص 456، الباب 67، ح 9.

3 - 4. انظر مرآة العقول، ج 2، ص 24. [8]

خلق اسماً، أى أمراً يصلح لأن يكون جزءاً للكلام النفسى، وهو بيان صفة جامعة لصفاته تعالى جميعاً، وهو الاسم الأعظم.

وفى الدعاء: «اللهم إني أسألك باسمك الأعظم الأعظم الأعظم». ووجهه ما يفهم ممّا يجيء فى هذا الحديث من أنّه أعظم من كلّ جزء من الأجزاء الأربعة، وكلّ ثلاثة منها أعظم من كلّ جزء من أجزائه التى هى من الأسماء الثلاثمائة والستين انتهى (1).

«بالحروف» متعلّق بمتصوّت، و«غير» بالنصب فى كلّ الفقرات إمّا حالّ من فاعل «خلق» وهو الله سبحانه، ويؤيّد ما فى أكثر نسخ التوحيد «وهو عزّ وجلّ بالحروف غير منعوت».

قال بعض الفضلاء: «فيكون المقصود بيان المغايرة بين الاسم والمسّمى بعدم جريان صفات الاسم بحسب ظهوراته النطقية والكتيبية فيه» انتهى.

والمعنى: خلق سبحانه الاسم حال كونه سبحانه غير متصوّت بالحروف وغير منطوق باللفظ. انتهى.

ويُحتمل أن يكون صفة لاسماً، وكذا نظائره، وعليه اقتصر بعض الشارحين. والمعنى: خلق اسماً موصوفاً بأنّه غير ذى صوتٍ متصوّت بتصوّت الحروف، وبأنّه غير منطوق باللفظ، وبأنّه غير مجسّم بالتشخّص، وبأنّه غير موصوف بالتشبيه، وهكذا فى ما فى الصفات.

قال بعض الأفاضل:

ولعلّه-على هذا الوجه-إشارةً إلى حصوله فى علمه تعالى، فيكون الخلق بمعنى التقدير والعلم، وهذا الاسم عند حصوله فى العلم الأقدس لم يكن ذا صوت ولا ذا صورة ولا ذا شكل ولا ذا صبغ. ويحتمل أن تكون إشارة إلى أنّ أول خلقه كان بالإفاضة على روح النبىّ صلى الله عليه وآله فى أرواح الأئمة عليهم السلام بغير نطق وصبغ ولون وخطّ بقلم. انتهى (2).

ص: 254

1-1) . هو المولى خليل القزوينى قال به فى الشافى ([1]مخطوط).

2-2) . هو العلامة المجلسى، قال به فى مرآة العقول، ج 2، ص 25؛ [2]بحار الأنوار، ج 4، ص 166. [3]

ولفظ «متصوّت» المجرور بالإضافة إمّا على صيغة الفاعل، وهو يناسب المعنى الأوّل؛ أى لم يكن خلقها بإيجاد حروف وصوت؛ أو أنّه سبحانه غير متصوّت بها لأنّه منزّه عن الصوت. أو على صيغة المفعول، وعليه اقتصر بعض الشارحين (1).

ومعناه على الوجه الأوّل أنّه تعالى ليس من قبيل الأصوات والحروف حتّى يصلح كون الاسم عينه تعالى (2).

وفيه بُعد من وجهين:

الأوّل: أنّه غير مناسب بربط المعنى.

الثانى: أنّ الظاهر من كلام أهل اللغة أنّ صيغة تفعل المصدرية المطاوعة لا يكون إلا لازماً، فبناء صيغة المفعول منه غير مستقيم.

ومعناه على الثانى: أنّه تعالى خلق اسماً غير متصوّت به بالحروف، وتقريبه ما تقدّم.

قوله عليه السلام: (وباللفظ غير مُنطِقٍ).

إمّا بفتح الطاء المهملة المخففة، ومعناه على الوجه الأوّل غير مناسب لإبتكّاف بأن يجعل صيغة المفعول بمعنى الفاعل؛ أى أنّه سبحانه خلق اسماً حال كونه سبحانه غير ناطق باللفظ.

ويحتمل أن تترك الصيغة على معناها، والمعنى أنّه غير منطوق باللفظ كالحروف ليكون من جنسها.

أمّا على الثانى فظاهر، وقد عرفت معناه سابقاً.

وإمّا بكسر الطاء، أى لم يجعل الحروف ناطقة على الإسناد المجازى، كقوله تعالى: «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحقّ» 3.

ص: 255

1-1 . هو المولى خليل القزوينى، قال به فى الشافى (مخطوط).

2-2 . انظر مرآة العقول، ج 2، ص 25. [1]

وعلى الثانى، أى لم يجعل الاسم ناطقاً باللفظ كما ينطق فينا باللفظ، وإسناد المنطق إلى الاسم من التوسّع مجازاً.

قوله عليه السلام: (بالشخص).

قال بعض الشارحين: أى بالعين من الموجود فى نفسه فى الخارج، أو بالجسم كبदन الإنسان والجنّ والملائكة «غير مجسّد». بفتح السين المشدّدة، يُقال: صوتٌ مجسّد، أى مرقوم على نغمات ولحنة (1). انتهى.

وهو تطبيق على المعنى الثانى، وتطبيقه على المعنى الأوّل ظاهر؛ لأنّه تعالى منزّه عن الجسميّة والعرضيّة، الجوهر الفرد الذى لا يشبهه، جلّ شأنه وتعالى سلطانه.

وكذا قوله عليه السلام: (وبالتشبيه غير موصوف) أمّا على المعنى الثانى فقال بعض الشارحين: غير موصوف، أى مبين؛ من وصفه: إذا بيّنه وذلك؛ لأنّه أعظم من كلّ اسم ولا يشبهه الأعلى بالأدنى. انتهى.

وهو مبنى على ما عرفت من تفسير الاسم بالاسم الأعظم.

قوله عليه السلام: (وباللون غير مصبوغ) بالباء الموحّدة والغين المعجمة من الصبغ.

واحتمل بعض الشارحين قراءته بالنون والعين المهملة. ولم أجده فى شيء من نسخ الكتابين، مع أنّه خلاف ظاهر المقام.

وعلى كلّ حال فمعناه على الله مُحال. والصبغ كناية عن مطلق اللون، وهو العرض، وهو جلّ وتقدّس منزّه عن ذلك.

ومعناه على الثانى بأنّه الاسم المخلوق غير ذى لون؛ لأنّه غير مكتوب، والكتابة فى الغالب بالسواد ونحوه من ذى الألوان، وهذا من باب المجاز فى التسمية؛ لأنّ الاسم إذا كتب لم يصير بذلك مصبوغاً حقيقةً.

قوله: (منفئى عنه الأقطار، مبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم).

مناسبته بالمعنى الأوّل لا خفاء فيها، وعلى المعنى الثانى فعلى تفسيره بالاسم الأعظم أيضاً يستقيم، لكنّه يشكّل بما ورد من معرفة النبىّ وأهل بيته والمرسلين

ص: 256

(1-1). هو المولى خليل القزوينى، قال به فى الشافى ([1]مخطوط).

والملائكة المقرّبين للاسم الأعظم.

ويمكن أن يُجاب بحمل ذلك على غيرهم من عامّة الخلق. وفيه بُعد.

ولعلّ المراد به الاسم الدالّ على كنه الذات الجامع الخيرات المتقرّد بعلمه جلّ شأنه، وهو الاسم الأعظم الحقيقي المعبّر عنه بالاسم المخزون المكنون، وهو المشار إليه في صدر الحديث.

ويدلّ على هذا المعنى ما رُوي من أنّ اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، أُعطى منها آصف حرفاً، وأعطى منها عيسى حرفين، وموسى أربعة، وإبراهيم ثمانية، ونوح خمسة عشر، وآدم خمسة وعشرين، ومحمّد وأهل بيته اثنين وسبعين، وحرف عند الله تبارك وتعالى استأثر به في علم الغيب (1).

وهذا واضح، والحمد لله.

قوله عليه السلام: (مستتر) على صفة الفاعل، أى خفىّ. (غير مستور) أى ليس خفاؤه بأمر ستر عليه، بل لأنّ كنه حقيقته مستور على الخلق، مع أنّه من حيث الآثار أظهر من كلّ شيء. ومن ثمّ صارت معرفته فطريّة كما هو الحقّ، لا ما ذهب إليه المتكلّمون.

أو أنّه مستتر بكمال ذاته من غير ستر وحاجب.

أو أنّه غير مستور، بل هو فى غاية الظهور، والنقص إنّما هو من جهتنا لنقص الماهيّة والقوّة والإمكان وضعف الاستعداد والانحطاط اللازم لطبيعة الإمكان عند مقابلة الواجب المطلق المتعالى عن وصمة الخلق.

ولا يخفى عليك تطبيق هذه الاحتمالات على كلا المعنيين، ويكون المراد فى الثانى: مستتر عن الخلق غير مستور عنه سبحانه.

قوله عليه السلام: (فجعل) أى الاسم (كلمة تامّة) أى جامعة لجميع أسمائه تعالى والدالّة على كنه الذات والصفات، أو أنّها محيطة بجميع الأشياء لا يخرج شيء عنها وعن نسبتها، مشتملة (على أربعة أجزاء) كلّ جزء منها اسم، ليس بين تلك الأجزاء ترتيب وضعى.

ص: 257

1-1). بصائر الدرجات، ص 229، الباب 13، ح 3؛ [1] بحار الأنوار، ج 4، ص 211، ح 5. [2]

(معاً) أى جميعاً، كما قاله ابن مالك، (1) أو أن ليس بينها ترتيب وضعى ولا لفظى.

قال ثعلب: إذا قلت: جاء آ جميعاً، احتمال أن يكون مجيئهما فى وقتٍ واحدٍ أو فى وقتين، وإذا قلت: جاء آ معاً، فالوقت واحد (2).

فعلى الأوّل قوله: (ليس منها واحد قبل الآخر) مقيد لقوله «معاً». وعلى الثانى موضح وهو استئناف بيانى أو حال أخرى.

والمعنى أنه ليس واحد منها جزء الأجزاء، ولما كانت تلك الأسماء الأربعة مطويةً فى الاسم الجامع على الإجمال، لم يكن بينها تقدّم وتأخّر.

قال بعض الأفاضل:

ويمكن أن يُقال على بعض الاحتمالات السابقة: إنّه لَمَّا كان تحقّقها فى العلم الأقدس، لم يكن بينها وبين أجزائها تقدّم وتأخّر.

ويقال: إنَّ إيجادها لَمَّا كان بالإفاضة على الأرواح المقدّسة ولم يكن بالتكلم، لم يكن بينها وبين أجزائها تقدّم وتأخّر فى الوجود كما يكون فى تكلم الخلق. والأوّل أظهر (3).

انتهى كلامه زيد إكرامه.

قوله عليه السلام: (فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها) أى جعلها ظاهرة على خلقه لحاجتهم إليها وانتظام أمورهم فى العبادات بها.

قال بعض الشارحين:

يعنى أنّ المقصود بإظهارها أن يعرفوا صانعهم بالوجوه الثلاثة، فيدعوه بها ويعبدوه، لا أن يعرفوا نفس الوجوه الثلاثة؛ لما تبين فى موضعه من الفرق بين العلم بالشىء بالوجه، والعلم بوجه الشىء (4).

قوله عليه السلام: (وحجب منها) أى من الأربعة الأسماء (واحداً، وهو الاسم الأعظم) (المكنون

ص: 258

1-1) . حكاة عنه ابن هشام فى المغنى، ج 1، ص 439، رقم 622. [1]

2-2) . مجالس ثعلب، ص 386، رقم 454.

3-3) . هو العلامة المجلسى، قال به فى مرآة العقول، ج 2، ص 26. [2]

4-4) . هو المولى خليل القزوينى، قال به الشافى ([3] منخطوط).

المخزون) جعله محبوباً عنهم مستتراً عن مداركهم.

قال بعض الأفاضل:

ويمكن أن يُقال: إنّه لمّا كان كنه ذاته تعالى مستوراً عن عقول جميع الخلق، فالاسم الدالّ عليه ينبغي أن يكون مستوراً عنهم، فالاسم الجامع هو الاسم الذي يدلّ على كنه الذات مع جميع الصفات الكمالية، ولمّا كانت أسماؤه تعالى ترجع إلى أربعة؛ لأنّها إمّا أن تدلّ على الذات، أو الصفات الثبوتية الكمالية، أو السلبية التنزيهية، أو صفات الأفعال فجراً ذلك الاسم الجامع إلى أربعة أسماء جامعة، واحدة منها للذات فقط، وقد استبدّ به تعالى ولم يعطه خلقه، وثلاثة منها تتعلّق بالأنواع الثلاثة من الصفات، فأعطاه خلقه ليعرفوه بها بوجه من الوجوه، فهذه الثلاثة حجب ووسائط بين الخلق وبين هذا الاسم المكنون؛ إذ بها يتوسّلون إلى الذات وإلى الاسم المختصّ بها (1).

قوله عليه السلام: (فهذه) أى الأجزاء (الأسماء الثلاثة التى ظهرت، فالظاهر هو الله) وهو الدالّ على الثانى من النوع الأوّل؛ لكونه موضوعاً للذات المستجمع للصفات الذاتية الكمالية.

والثانى: «تبارك» لأنّه من البركة والنموّ، وهو إشارة إلى أنّه معدن الفيوض ومنبع الخيرات التى لا تنهى، وهو رئيس جميع الصفات الفعلية من الخالقية والرازقية والمنعمية وسائر ما هو منسوب إلى الفعل، كما أنّ الأوّل رئيس الصفات الوجودية من العلم والقدرة وغيرهما.

ولمّا كان المراد بالاسم كلّ ما يدلّ على ذاته وصفاته، أعمّ من أن يكون اسماً أو فعلاً أو جملة، فلا محذور فى عدّ «تبارك» من الأسماء.

والثالث هو «سبحان» الدالّ على تنزيهه تعالى عن جميع النقائص، فيندرج فيه ويتبعه جميع الصفات السلبية والتنزيهية، هذا على ما فى كتاب التوحيد.

وفى الكافى: «هو الله تبارك وتعالى» من غير واو بين الاسم و«تبارك» ووُجّه بأنّ المراد: فالظاهر هو الله تبارك وتعالى بأسمائه، أو المراد أنّ من الأسماء الثلاثة الظاهرة

ص: 259

(1-1). هو العلامة المجلسى، قال به فى مرآة العقول، ج 2، ص 26؛ [1] بحار الأنوار، ج 4، ص 169. [2]

المدلول عليه باسم الله تعالى، وهذه الأسماء إنّما جعلها ليظهر بها على الخلق، فالمظهر هو الاسم والظاهر به هو الربّ سبحانه (1).

قوله عليه السلام: (وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان فذلك اثنا عشر ركناً).

قال بعض الشارحين:

التسخير: التذليل، واستعير هنا للتفصيل؛ لأنّ الكلّ مبنى على الأجزاء، فكان كلّ جزء منه حامل له كالمركوب للراكب؛ أى وفصل كلّ اسم من الأسماء الثلاثة على أربعة؛ كلّ اسم منها جزء من أجزائه، والجزء يسمّى ركناً. ويمكن أن يكون تسميته ركناً باعتبار أنّه أصل للاثنى عشر، كما يجيء بعيداً هذا، وهذا الصق بقوله «فذلك اثنا عشر ركناً» (2) انتهى.

وقال بعض الأفاضل:

ثمّ لما كان لكلّ من تلك الأسماء الثلاثة الجامعة شعب أربع ترجع إليها، جعل لكلّ منها أربعة أركان هي بمنزلة دعائمه:

وأما «الله» فدلالته على الصفات الكمالية الوجودية، له أربع دعائم، وهي وجوب الوجود المعبر عنه بالصمدية والقيومية والعلم والقدرة والحياة، أو مكان الحياة اللطف، أو الرحمة، أو العزة. وإنّما جعلت هذه الأربعة أركاناً، لأنّ سائر الصفات الكمالية إنّما ترجع إليها، كالسميع والبصير والخبير مثلاً، فإنّها راجعة إلى العلم، والعلم يشملها، وهكذا.

وأما «تبارك» فله أربعة أركان، وهي الإيجاد، والتربية في الدارين، والهداية في الدنيا، والمجازاة في الآخرة؛ أى الموجد أو الخالق والربّ والهادى والدّيّان. ويمكن إدخال الهداية في التربية. وجعل المجازاة ركنين: الإنابة، والانتقام، ولكلّ منها شعب من أسماء الله، كما لا يخفى بعد التأمل والتتبّع.

وأما «سبحان» فله أربعة أركان؛ لأنّه إنّما تنزيه الذات عن مشابهة الممكنات، أو تنزيهه عن إدراك الحواسّ والأوهام والعقول، أو تنزيه صفاته عمّا يوجب النقص،

ص: 260

1-1) . انظر مرآة العقول، ج 2، ص 26-27. [1]

2-2) . هو المولى خليل القزوينى، قال به فى الشافى ([2]مخطوط) .

أو تنزيه أفعاله عمّا يوجب الظلم والعجز والنقص.

ويحتمل وجهاً آخر، وهو تنزيهه من الشريك والأضداد والأنداد، وتنزيهه عن المشاكلة والمشابهة، وتنزيهه عن إدراك العقول والأوهام، وتنزيهه عمّا يوجب النقص والعجز من التركيب والصاحبة والولد، والتغيّرات والعوارض والظلم والجور والجهل وغير ذلك.

وظاهر أنّ لكلّ منها شعباً كثيرة، فجعل عليه السلام شعب كلّ منها ثلاثين، وذكر بعض أسمائه الحسنی على التمثيل، وأجمل الباقي.

ويحتمل -على ما في الكافي- أن تكون الأسماء الثلاثة ما يدلّ على وجوب الوجود والعلم والقدرة، والاثنا عشر ما يدلّ على الصفات الكمالية والتنزيهية التي تتبع تلك الصفات» (1).

انتهى كلامه زيد إكرامه.

قوله عليه السلام: (خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً) فتكون ثلاثمائة وستين اسماً، حاصله من ضرب اثني عشر في ثلاثين. والمراد بالثلاثين صفات الأفعال التي هي آثار تلك الصفات الكمالية.

ويؤيده قوله عليه السلام: (فعلاً منسوباً إليها). ويحتمل أن يكون المعنى أنّها من توابع تلك الصفات وكأنّها من فعلها.

والضمير في «إليها» إمّا راجع إلى الاثني عشر؛ لقربها منه، أو إلى الثلاثة الأسماء بتوسّط الأركان الاثني عشر.

ويؤيده ما يأتي في قوله عليه السلام: «فهذه نسبة [لهذه] الأسماء الثلاثة». .

قال بعضهم: «فعلاً» منصوبٌ بنزع الخافض، أو على البدلية (2). انتهى. وكان المطابق لما قرّناه.

الثاني: قوله عليه السلام: (فهو).

ص: 261

1-1. هو العلامة المجلسي قال به في مرآة العقول، ج 2، ص 27-28؛ [1] بحار الأنوار، ج 4، ص 169. [2]

2-2. قال به رفيع الدين النائيني في الحاشية على أصول الكافي، ص 378. [3]

الضمير راجع إلى مرجع ضمير «هو» في قوله: «فالظاهر هو الله» أى فذات الله تبارك وتعالى» (1). انتهى.

ويُحتمل رجوعه إلى الاسم المتضمّن له ذكر الأسماء، فهو تفصيل للمجمل وإن لم يأت بها على جهة الاستقصاء.

قوله عليه السلام: (الرحمن الرحيم، الملك القدّوس، الخالق البارئ المصوّر، الحيّ القيّوم، لا تأخذه سنةٌ ولا نوم، العليم الخبير، السميع البصير، الحكيم العزيز، الجبّار المتكبر، العليّ العظيم، المقتدر القادر، السلام المؤمن المهيمن البارئ).

فرّق بعض الشارحين بين البارئ الأوّل والثاني لفظاً ومعنى، فضبط الأوّل بالهمزة وفسّره بما لا يشابه مخلوقه، والثاني بالياء وفسّره بالمصلح؛ من برى الشيء من باب ضرب: إذا نحته (2). انتهى.

وفيه نظر.

(المنشئ البديع، الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيى المميت، الباعث الوارث). عدّ جملة من الأسماء الثلاثمائة والستين على جهة التمثيل وأجمل البواقي منها.

قوله عليه السلام: (فهذه) مبتدأ (الأسماء) خبره، (وما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة وستين اسماً) معطوف على المبتدأ.

فالملك والحيّ والبارئ بالمعنى الأوّل.

والحيّ والقيّوم والعليم والخبير والسميع والبصير والعزيز والمتكبر والعظيم تمثيل للمعنى الأوّل.

والرحمن والرحيم والخالق والمصوّر والحكيم والجبّار والمؤمن والمهيمن والبارئ بالمعنى الثاني.

ص: 262

1-1 . هو المولى خليل القزويني، قال به في الشافى ([1] مخطوط).

2-2 . هو المولى خليل القزويني، قال به في الشافى ([2] مخطوط).

والمنشئ والبدیع والكریم والرازق والمُحيى والممیت والباعث والوارث تمثيل للمعنى الثانى.

والقدّوس ولا تأخذه سنة ولا نوم، ولعلّه أراد بها كلّ ما يدلّ على السلب من الصفات السليبيّة، مثل كونه ليس بجسم ولا عرض ولا فى مكان ولا فى زمان، وغير ذلك من باقى الصفات السليبيّة.

والعلّى والسلام والرفيع والجليل تمثيل للمعنى الثالث.

كما قال عليه السلام: (فهى نسبة لهذه الأسماء الثلاثة) ومعتبرة بحسب نسبتها فى الأفعال. (وهذه الأسماء الثلاثة) الظاهرة (أركان) تنسب باقى الأسماء ويعتمد عليها.

قوله عليه السلام: (وَحَجَبَ الاسمَ الواحدَ المكنونَ المخزونَ، بهذه الأسماء الثلاثة) لعلّ الباء ظرفيّة؛ أى هو منضمّ فيها محجوبة عن الخلق، والفعل إمّا مبنيّ للمجهول أو المعلوم، هذا على ما فى الكافى. وفى التوحيد: وهذه الثلاثة الأسماء أركان. وحجب الاسم، أى ستر له، فإنّه مستتر فيها.

قال بعض الشارحين: «لَمَّا أظهر هذه ولم يظهره كانت كالستر عليه» (1) انتهى. أو وسائط بينها وبينه كما تقدّم معناه.

قوله عليه السلام: (وذلك) أى ما ذكره من إيجاده تعالى أسماء على أربعة أجزاء وإظهار ثلاثة منها، والظاهر هو الله تبارك وتعالى، وأنّه سخر لكلّ اسم من الثلاثة-التي هى من أجزاء الاسم المخلوق على أربعة أجزاء-أربعة أركان، وأنّه خلق لكلّ ركن ثلاثين اسماً تفصيل لما أجمله سبحانه بقوله: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ» الذى هو جارٍ مجرى العَلَم للذات أو أول الأركان الأوليّة. «أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ» 2 الذى هو اسم من الأسماء الدالّة على الأفعال.

والحاصل أنّ هذه الجملة استشهاد لأنّ له أسماء حسنى، وأنّه إنّما وضعها لتدعوه الخلق بها، فإنّه دلّ على أنّه يجوز دعاؤه بالاسم الظاهر من أجزاء الاسم المخلوق أولاً،

ص: 263

(1-1). هو المولى خليل القزوينى، قال به فى الشافى (مخطوط).

وهو الله، والأسماء الدالة على الصفات الكمالية كالرحمن، والمقصود واحد، وهو الربّ، وله أسماء حسنى، كلّ منها يدلّ على صفة من صفاته المقدّسة، ف «أَيًّا مَا تَدْعُوا» فهو حسن.

قيل: نزلت الآية حين سمع المشركون رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: يا الله يا رحمن، فقالوا: إنّه ينهانا أن نعبد إلهين وهو يدعو إلهاً آخر.

وقالت اليهود: إنك لتقلّ ذكر الرحمن وقد أكثره الله في التوراة؟ (1)

فالمراد على الأوّل هو التسوية بين اللفظين بأنهما مطلقان على ذات واحد وإن اختلف اعتبار إطلاقهما، والتوحيد إنّما هو للذات الذى هو المعبود. وعلى الثانى أنّهما سيان فى حسّ الإطلاق والإفضاء إلى المقصود، وهو جواب لقوله: «أَيًّا مَا تَدْعُوا» .

والدعاء فى الآية بمعنى التسمية، وهو يتعدّى إلى مفعولين حذف أولهما استغناءً عنه، و «أو» للتخيير، والتنوين فى «أَيًّا» عوض عن المضاف إليه، و «ما» جعله لتأكيد لما فى «أَيِّ» من الإيهام، والضمير فى «له» للمسمّى؛ لأنّ التسمية له لا للاسم، وكان أصل الكلام «أَيًّا مَا تَدْعُوا فهو حسن» فوضع موضعه «فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» للمبالغة، والدلالة عليها هو الدليل عليه، وكونها حُسنى لدلالاتها على صفات الجلال والإكرام (2). انتهى.

هذا ما أمكننى التعليق على هذا الحديث الشريف مفصّلاً، ولنذكر له تعليقاً نقله شيخنا ومولانا الذى نروى عنه الحديث وغيره بواسطة شيخنا دامت أيامه، وهو العلامة المجلسى عن والده التقيّ محمّد تقيّ المجلسى قدّس الله تعالى سرّهما، حيث قال فى شرح هذا الخبر على ما فى الكافى:

الذى يخطر بالبال فى تفسير هذا الخبر على الإجمال، فهو أنّ الاسم الأوّل كان

ص: 264

1-1) . انظر مجمع البيان، ج 3، ص 446، ذيل تفسير الآية 110 من سورة الإسراء. وفيه: «ذكر الرحمن فى القرآن قليل» بدل «إنك لتقلّ ذكر الرحمن» .

2-2) . هو المولى خليل القزوينى، قال به فى الشافى (مخطوط) .

جامعاً؛ للدلالة على الذات [والصفات]، ولما كان معرفة الذات والصفات محجوبة عن غيره تعالى شأنه، جزأ ذلك الاسم على أربعة أجزاء، وجعل الاسم الدال على الذات محجوباً عن الخلق، وهو الاسم الأعظم باعتبار، والدال على المجموع اسم أعظم باعتبار آخر، ويشبه أن يكون الجامع هو الله، والدال على الذات فقط «هو»، وتكون المحجوبة باعتبار عدم التعيين، كما قيل: إن الاسم الأعظم داخل في جملة الأسماء المعروفة، ولكنّه غير معيّن لنا، ويمكن أن يكون غيرها. والأسماء التي أظهرها الله للخلق على ثلاثة أقسام:

منها: ما يدل على علمه تعالى.

ومنها: ما يدل على قدرته تعالى، وانقسام كل واحد منها إلى أربعة أقسام، بأن يكون التنزيه إما مطلقاً أو للذات أو للصفات أو الأفعال، وتكون على ما يدل على العلم، إما لمطلق العلم، أو للعلم بالجزئيات، كالسميع والبصير، والظاهر والباطن. وما يدل على القدرة إما للرحمة الظاهرة أو الباطنة، أو الغضب ظاهراً أو باطناً، أو ما يقرب من ذلك التقسيم.

والأسماء المفردة على ما ورد في القرآن والأخبار تقرب من ثلاثمائة وستين اسماً، ذكرها الكفعمي في مصباحه، فعليك بجمعها والتدبر في ربط كل منها بركن من تلك الأركان (1).

انتهى كلامه رفع الله مقامه.

وقال مولانا خليل القزويني في شرح أصول الكافي بعد شرحه للحديث المذكور- وهو المشار إليه بقولنا: «قال بعض الشارحين» كما أنّ المشار إليه بقولنا: «قال بعض الأفاضل» هو خاتمة المحدّثين مولانا غوّاص البحار والجامع للأخبار محمّد باقر المجلسي عطر الله مرقدته:

هذا معنى الحديث، وأمّا تعيين الأركان الاثني عشر وتعيين كل أربعة أركان منها من الأركان الاثني عشر لواحد من الثلاثة بعينه وتعيين الثلاثمائة والستين اسماً وتعيين كل ثلاثين منها لواحد من الاثني عشر بعينه فخارج عن المعنى الذي يقصد

ص: 265

1-1 . مرآة العقول، ج 2، ص 29؛ [1] بحار الأنوار، ج 4، ص 171. [2]

المتكلم إلقاءه في ذهن السامع، ولعله من الغيب الذي لا يعلم بدون توفيق.

انتهى كلامه زيد إكرامه.

وهو سديد ومآله حميد، وهذا أحسن ما قيل في توجيه الحديث بعد توجيهات آخر حريّة بأن لا تُذكر، أوردها جماعة على وفق طرائقهم المختلفة، ومذاهبهم الغير المؤتلفة.

فبعضهم جعل الاسم أولاً كناية عن مخلوقاته تعالى، والاسم الأول الجامع كناية عن أول مخلوقاته وزعم أنه العقل، وما بعد ذلك كناية عن تشعب المخلوقات وتعدد العوالم.

وبعضهم فسّر الأركان الاثنى عشر بالبروج الفلكيّة وأنه يظهر فعل كل اسم منها وأثره بأربعة أركان هي أربعة من البروج الاثنى عشر، ثم خلق لكل ركن من الأركان الاثنى عشر بعدد درجاته درجاتها الثلاثين ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها لحصول الفعل المنسوب إلى الأركان والأسماء وظهوره بإعمال درجات الأركان.

وأنت خبير بما فيه من البعد الفضيع بل الخبط الشنيع، وبينه وبين الخبر أبعد ما بين السماء والأرض، والله سبحانه أعلم بمراد أوليائه وأسرار أصفياه.

وعلى هذا القدر نقتصر، وبالعجز عن أكثر من هذا في هذه العجالة نعتذر، وكل ما أوردهنا تفصيلاً وإجمالاً، فإنما نذكره احتمالاً، لا جزماً بما أراد المعصوم، فإنه من خفايا السرّ المكتوم، هذا مع ما أنا فيه من إغواز البضاعة، والاشتغال بموجبات الإضاعة، وسوء الفهم، وضعف العزم، وقلة الجزم لولا ما استعنت به من الشروح، وقرآته سابقاً على شيعي-أيده الله-المفضل على كل الشيوخ الذي لا يحتاج إلى ذكر اسمه لأنه في غاية الوضوح، وإلا فما أنا من رجاله، ولا من المعدودين لحلّ إشكاله، وفتح أقفاله، ولولا ما أراعيه من واجب حقّ من أمرني بذلك ما عزمت على السلوك في هذه المسالك.

فحينئذ أقول: هذا ما أقرّ به في حلّ هذا الحديث، فإن أصبت فمن الله، ومن هداية آل

بيت رسول الله صلى الله عليه وآله، وتسديد ساداتي وتعليم مشايخي وثقاتي، وإن أخطأت فمن نفسي، فعليك أيها الأخ الصالح الناصح بالتدبر والتفطن والتثبت والتبيين، وإيّاك والتقليد، فإنه غير سديد إلا لأهل العصمة سادات الأمة، واقنع مني بهذه العجالة، وإلا فالواجب أن نكتب في ذلك رسالة، والواجب منك الدعاء كما أنت أهل وموضعه ومحله، خصوصاً في الأوقات المستطابة والأدعية المستجابة.

وكتب العبد الجاني، الأسير الفاني، خادم المحدثين، وتراب أقدام العلماء الأخباريين: عبدالله بن صالح بن جمعة بن شعبان بن علي بن أحمد بن ناصر بن محمد بن عبدالله السماهيجي أصلاً ومنشأً ومولداً، النعيمي الماحوزي تحصيلاً الأصبعي الآن منزلاً، أصلح الله تعالى أحواله، وحسن بالصلحات أعماله، بظهر اليوم الخامس عشر من شهر ذي الحجة الحرام من السنة السابعة عشر والمائة والألف، والحمد لله أولاً وآخراً، وباطناً وظاهراً.

10- التحفة العلوية (شرح حديث حدوث الأسماء)

إشاره

التحفة العلوية (شرح حديث حدوث الأسماء)

مؤلف ناشناخته

تحقيق

حميد احمدى جلفايى

ص: 269

من المسلّمات-عندنا الشيعة-أنّ الإنسان لا- يبلغ فعليته المنويّة له من دون الاستمداد من الإفاضات التشريعيّة مضافاً إلى الألفاظ التكوينيّة، وهي-مع الإعراض عن التطويل-عبارة عن التعاليم القرآنيّة والحديثيّة.

ثمّ لا يخفى أهميّة هذه الأحاديث والأخبار الواردة عن أئمّتنا عليهم السلام بحيث يستفاد منها مباني كلّ العلوم والفنون؛ ولا تزول منزلتها في إحياء القلوب الصادقة والعقول السليمة والأفكار الناصحة، وحفظها عن الجهل والفتنة والعمى والاعتساف. وهي كأنهار جرت عن ينابيع الحكمة والكمال، ولا تشرب منها أرض مستعدّة إلا اهتزت وربت ثمّ أثمرت بمتشابهات وغير متشابهات.

ثمّ كما أخبروا عليهم السلام إنّ كلامهم مثل كتاب الله لها ناسخ ومنسوخ وخاصّ وعامّ ومحكم ومتشابه، ومنها صعب ومستصعب لا يحملها إلاّ الخواصّ من العقول؛ ولبعض كلامهم وجوه شتى لا- يمتاز إلاّ بالأحلام ممتازة، وإن كان أكثر كلامهم مطابقاً لفهم الأكثر والعموم.

وإنّ من كلماتهم التي كانت حقّاً من المشكلات والمتشابهات بحيث اعتقد بعض الأعلام والشرّاح بلزوم الاحتراز عن تفسيره وتوضيحه هو الحديث المسمّى بـ «حديث حدوث الأسماء»، عن الإمام الصادق عليه السلام، وذكره ثقة المحدّثين الكليني رحمه الله في كتابه الوزين الكافي ورواه أعظمهم الشيخ الصدوق رحمه الله في كتابه التوحيد؛ وقد يعبر عن هذا الحديث بحديث الأسماء أو حديث الاسم.

قال العلامة المجلسي رحمه الله في ابتداء شرحه لهذا الحديث:

هو من متشابهات الأخبار وغوامض الأسرار التي لا يعلم تأويلها إلا الراسخون في العلم، و السكوت عن تفسيره و الإقرار بالعجز عن فهمه أصوب و أولى و أخرى؛ ولنذكر وجهاً تبعاً لمن تكلم فيه على سبيل الاحتمال. (1).

وقال الحكيم المتأله المولى صدر الدين الشيرازي رحمه الله في ذيله:

هذا من الأحاديث المشككة، ونحن نستعين بفضل الله في حله (2).

وقال العلامة المحقق الشعراني رحمه الله في تعليقه على شرح المحقق المازندراني للكافي ما شابه قوله (3).

وقال السيد الحكيم العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسيره الميزان ذيل الآية 180 من سورة الأعراف بعد ذكر هذا الحديث:

و الرواية من غرر الروايات تشير إلى مسألة هي أبعد سمكاً من مستوى الأبحاث العامة و الأفهام المتعارفة، و لذلك اقتصرنا في شرح الرواية على مجرد الإشارات و لا الإيضاح التام (4).

وقال السيد المحقق نعمة الله الجزائري رحمه الله في كتابه نور البراهين في ذيل الحديث:

و اعلم أنّ هذا الحديث من متشابهات الأخبار و مشكلات الآثار، لا يعلم كنهه إلا ما خرج من أنوار علومهم، و قد ذكر الأفاضل له معان متعدّدة، و كلّها على سبيل الاحتمال. (5).

و أشباه هذه الأقوال في ذيل الحديث كثيرة جداً لم نتعرض إليها احترازاً عن التطويل في الكلام.

الشارحون والمفسرون لهذا الحديث

لا يخفى أنّ كلّ من شرح كتاب الكافي أو قسم الأصول منه، شرح هذا الحديث

ص: 272

1-1 . مرآة العقول، ج 2، ص 25، [1]

2-2 . شرح الكافي لصدر المتألهين، ج 3، ص 236.

3-3 . شرح الكافي للمازندراني، ج 3، ص 370.

4-4 . الميزان، ج 8، ص 375. [2]

5-5 . نور البراهين، ج 1، ص 456.

أيضاً؛ و من كتب الشرح مستقلاً لهذا الحديث أيضاً كثيرون جداً، ولكن أكثرهم مخطوط؛ ونحن نكتفى في المقام بذكر رسائل المستقلة فقط:

1. الحكيم العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي؛ شرح الحديث في تفسيره الميزان ذيل الآية 180 من سورة الأعراف.
2. الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي الأبخاري (ت 1241 ق)؛ له رسالة في شرح الحديث المسماة ب «شرح حديث الأسماء»؛ طبعت في المجلد الثاني من جوامع الكلام المشتمل على مجموعة رسالاته.
3. الخطيب المولى حسن القارى السبزواري المشهدى (ت 1292 ق)؛ له رسالة في شرح حديث الأسماء وبيان حدوثها؛ ذكره صاحب الرياض وصاحب الذريعة.
4. الشيخ عبد الله بن جمعة السماهيجي (ت 1235 ق)؛ له أيضاً رسالة في شرح حديث الأسماء؛ ذكره صاحب الذريعة.
5. السيّد علي خان بن السيّد خلف الحويزي المشعشعي (ت 1117 ق)؛ له أيضاً رسالة في شرح حديث الأسماء؛ ذكره صاحب الذريعة.
6. الشيخ محمّد بن عبد النبي النيشابوري الأبخاري (ت 1232 ق)؛ له رسالة شرح حديث إنّ الله خلق اسماً. . .؛ مخطوطة موجودة في مكتبة طهران.
7. الحكيم الإلهي ملا هادي السبزواري (ت 1300 ق)؛ تعرّض لهذا الحديث في مواضع شتى من كتابه شرح الأسماء الحسنی، منها في ج 1، ص 8.

حول الرسالة الحاضرة

وأما الرسالة الحاضرة مجهول المؤلف، ولم نعرفه دقيقاً رغم تفحصنا الكثير؛ وجدنا نسختها في مكتبة مسجد أعظم بقم، الرسالة الثالثة من مجموعة 2560، بخط نستعليق، 24 ورقاً.

والظاهر أنّ المؤلف كان من أعظم العلماء و المتبحّر في العلوم النقلية والعقلية، سيّما في بعض العلوم الغربية كعلم الأعداد والحروف؛ ولكن سيّضح لكم أنّ التكلّف

فى القلم و البىان و استعمال الغربى فى اللغة و العبارة، و الإطناب و الإىجاز فى غير موضعىهما من خصوصىات هذه الرسالة التى مضافاً إلى وحدة النسخة أتعبتنا جدّاً بـحىث كادت أن صرفنا من تصحىحها إن لم تحتو على النكات العمىقة المفىدة من حىث المفهوم و المعنى. ثمّ نظنّ أنّ الرسالة لىست مكتوبة بىد المؤلّف، بل إملاؤه للغير من تلامىذه أو أصحابه؛ لوجود بعض الأغلاط الفاحشة فى كتابة الحروف. و قد أرجع المصنّف فى موضعىن من كلامه مبهمه إلى أستاذة و شىخه؛ تارة بعبارة «قال شىخى رىس العرفاء و الزهّاد» و أخرى: «كذا ذكره شىخى و سندی و من علیه استنادى و مستندى» .

ثمّ وجدت فى حاشىة النسخة بىتین من الشعر جىدین إنصافاً؛ یحتمل أن یكونا من إفادات المؤلّف، وهما: «بى شرح بیان تورا کتابى دگر است

سُمىت الرسالة فى صدرها ب «التحفة العلویة» ؛ و نحن وجدنا بهذا الاسم فى كتب التراجم و الفهارس و المعاجم ثلاث رسالات:

1. التحفة العلویة؛ للشىخ محمّد رضا الطبسى، صاحب تنبیه الامة؛ و الظاهر أنّها ألّفت فى تدوین أحادیث شتى (1).

2. التحفة العلویة فى الآفاق الرضویة؛ للسىّد الحاج میرزا علىّ بن الحجة محمّد حسین الشهرستانى الحائرى (ت 1344 ق)؛ و هى بالظن القوى متعلّقة بأحادیث وكرامات ثامن الحجج علیه السلام (2).

3. التحفة العلویة؛ للمولى ملك سعید بن محمّد الخلخالى (ت 1013 ق) من علماء آذربایجان، و اتّحادها مع الرسالة الحاضرة-لما قیل بأنّه أيضاً صاحب الاطلاع فى

ص: 274

1-2) . الذرىعة، ج 3، ص 454، رقم 1658. [1]

2-3) . الذرىعة، ج 3، ص 455، رقم 1659. [2]

العلوم العقلية والنقلية والغريبة كما ينبغي لمؤلف هذه الرسالة الحاضرة-بعيد؛ لأنه صوفي متجاهر بتصوفه كما صرح به، ولكن مؤلف الرسالة الحاضرة قد تبرأ من أهل التصوف في موضعين؛ تارة بقوله: «خذلهم الله»، وأخرى بنسبتهم إلى الخلو عن الصفا والعمامة والطرادة والشقاوة (1).

وأما الشروح المرقومة المذكورة لهذا الحديث مستقلاً لا يمكن اتحاد الرسالة في النظرة الأولى إلا مع أربعة منها وهي للقارئ السبزواري والسماهيجي والحويزي المشعشي والشيخ محمد النيشابوري، لكن الأخير منتف؛ لأنه كان من الأخباريين بل من رؤسائهم، ومصنف الرسالة الحاضرة قد تبرأ في كلامه عنهم في نفس هذه الرسالة. والثاني أيضاً مطرود؛ لأن ما ذكره صاحب الذريعة من أوله لا يوافق بداية الرسالة الحاضرة (2).

فبقى في المقام احتمالان:

الأول شرح حديث الأسماء للسيّد علي خان بن السيّد خلف الحويزي المشعشي (ت 1117 ق) وكان من أكابر علماء الحويزة، صاحب الإجازة عن الشيخ علي نجل الشهيد الثاني؛ ذكره صاحب الذريعة وقال:

أخذه من كتابه نكت البيان وأهداه إلى الشيخ علي سبط الشهيد الثاني، قال في الرياض: إنه حسن الفوائد، جليل المطالب.

والمؤلف كان فاضلاً شاعراً أديباً، له مؤلفات في الأصول وغيره من العلوم؛ منها النور المبين في الحديث، تفسير قرآن، خير المقال، وغيرها (3).

والثاني للشيخ حسن القارئ الخطيب السبزواري (ت 1293 ق)، العالم بعلم الأعداد والحروف والغرائب أيضاً؛ كتب مطالع الأسرار، أبواب البيان، مصابيح القلوب، المرصد العقلية، و... .

ص: 275

1-1 . انظر: تراجم الرجال، ج 2، ص 824.

2-2 . انظر: الذريعة، ج 13، ص 187، رقم 649. [1]

3-3 . راجع: الذريعة، ج 3، ص 455؛ أمل الآمل، ج 2، ص 187؛ [2] تذكرة المتبحرين، ص 554؛ معجم رجال الحديث، ج 13، ص 13؛ [3] تراجم الرجال، ج 1، ص 368؛ و... .

و الثاني أوفق الاحتمالين؛ لمشابهة قلمه-على ما وجدنا من أوائل بعض رسالاته- و تبخره في العلوم الغربية كعلم الأعداد والحروف و غيرهما (1).

أحوال الحديث من حيث السند

أخرج الحديث الكليني في الكافي (2) والصدوق في التوحيد (3) ونقل من الكتابين في مصادر أخرى كتاب بحار الأنوار (4) ونور البراهين (5) وتفسير نور الثقلين (6).

و لم يبحث أحد من الشراح عن أحوال السند الحديث، إلا أن المجلسي رحمه الله قال في مرآة العقول: «إنه مجهول» .

و أما سند الحديث في كتاب الكافي هكذا:

علّي بن محمّد، عن صالح بن أبي حمّاد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله.

* و أمّا «علّي بن محمّد» هو: أبو الحسن عليّ بن محمّد بن إبراهيم بن أبان الرازي الكليني، المعروف بعلان؛ من شيوخ صاحب الكافي، وروى عنه أيضاً عبد الله بن جعفر الحميري، و هو يروى عن كثير منهم: صالح بن أبي حمّاد الرازي كثيراً. قيل بالترديد: في طبقة: أبو صالح القائم عليه السلام؛ له كتاب أخبار القائم عليه السلام، و قيل: قتل بطريق مكّة. و أمّا النجاشي رحمه الله قال فيه: «ثقة عين»، و كذا في رجال ابن داوود و الخلاصة للحليّ، و الظاهر أن لا عيب في مذهبه و لا جرح له.

ص: 276

-
- 1-1) . انظر: الذريعة، ج 1، ص 74؛ و ج 13، ص 187 و 648؛ و ج 14، ص 65؛ و ج 21، ص 142؛ تراجم الرجال، ج 1، ص 142؛ كشف الحجب والأستار، ص 524؛ أعيان الشيعة، ج 21، ص 414؛ معجم المؤلفين، ج 3، ص 227؛ و . . .
 - 2-2) . الكافي، للكليني، ج 1، ص 112، باب حدوث الأسماء، الحديث الاول.
 - 3-3) . التوحيد، للصدوق، ص 190، باب أسماء الله تعالى والفرق بين معانيها وبين معاني أسماء المخلوقين، الحديث الثالث.
 - 4-4) . بحار الأنوار، ج 4، ص 166، باب المغايرة بين الاسم والمعنى، ح 8؛ [1] نقلاً عن التوحيد.
 - 5-5) . نور البراهين، للسيد نعمّة الله الجزائري، ج 1، ص 456، باب أسماء الله تعالى والفرق بين معانيها وبين معاني أسماء المخلوقين، ح 3؛ نقل عن التوحيد ظاهراً.
 - 6-6) . تفسير نور الثقلين، للشيخ عبد عليّ الحويزي، ج 3، ص 232، ح 471؛ [2] نقلاً عن الكافي.

* و أمّا «صالح بن أبي حمّاد»: هو أبو الخير صالح بن سلمة أبي حمّاد الرازي؛ لقي الإمام الهادي عليه السلام؛ روى عنه الكليني وعلان و محمد بن جعفر الأسدي الكوفي وغيرهم، و روى هو عن الحسين بن يزيد النوفلي وغيره. و القول فيه مختلف جداً: الكشي رحمه الله قال: «ثقة إمامي صحيح المذهب ظاهراً»، و النجاشي رحمه الله تردّد فيه، و الطوسي رحمه الله سكت عنه، و في الرجال المنتسب إلى الغضائري له تضعيف، و ابن داود رحمه الله قال: «كان أمره ملتبساً يعرف و ينكر»، و قال الحلّي رحمه الله بعد ذكر أقوال السابقين: «المعتمد عندي التوقّف فيه؛ لتردّد النجاشي و تضعيف ابن الغضائري له»، و على هذا الرجل مجهول؛ لسكوت بعض و لأجل التردد في أصل رجال الغضائري، و فالعيب الأوّل في سند الحديث الجهالة.

* و أمّا «الحسين بن يزيد» هنا: الحسين بن يزيد بن محمد بن عبد الملك النوفلي؛ روى عن كثير منهم: الحسين بن عليّ بن حمزة. و الأقوال أيضاً فيه مختلف: النجاشي رحمه الله نقل عن قوم من القميين غلوّه في آخر عمره، ثمّ قال: «اللّه أعلم، و ما رأينا له رواية تدلّ على هذا» و كأنّه لم يعتن بهذا القيل، و أمّا الطوسي رحمه الله سكت عنه إلاّ أنّه قال: «له كتاب»، ثمّ ابن داود رحمه الله أيضاً ذهب إلى مختار النجاشي، و الظاهر من كلام الحلّي رحمه الله أنّه قد اعتنى بالقول المذكور و ضعّفه لعدم الظفر بتعديل الأصحاب له؛ و على هذا فالرجل مجهول مع غمض النظر عمّا قاله الحلّي ولو وثّقه بعض المتأخّرين من غير دليل.

* و أمّا «الحسن بن عليّ بن أبي حمزة» هو: البطائني الكوفي، روى عن إبراهيم بن عمر اليماني في عدّة من أسناد كتاب الكافي، و روى عنه الحسين بن يزيد النوفلي كثيراً، و هو واقفي ضعيف بالاتّفاق، و أضاف الكشي رحمه الله بأنّه كذاب ملعون غال؛ فالرجل ضعيف جداً، و العيب الثالث لسند الحديث شدّ من الأوّلين.

* و أمّا «إبراهيم بن عمر» هو: إبراهيم اليمانيّ الصنعاني، روى عنه البطائني قليلاً، و هو روى عن الصادقين و الإمام الكاظم عليهم السلام كثيراً، و وثّقه النجاشي رحمه الله بقوله: «شيخ من أصحابنا ثقة»، و الغضائري ضعّفه جداً، و في الخلاصة: «الأرجح عندي قبول روايته و إن حصل بعض الشكّ بالطعن فيه»، و الطوسي لم يقل إلاّ بأنّ له أصل أو كتاب، و وثّقه

المتأخرون ولا يُعتنى بقول الغضائري كما هو الصحيح بالتأمل.

وعلى هذا كله: السند ضعيف جداً بالعيوب الثلاثة، ولو كان مسنداً من حيث الاتصال.

* ونقل الشيخ الصدوق رحمه الله هذا الحديث في كتابه التوحيد عن الكليني رحمه الله بواسطة علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله الذي أكثر روايات الصدوق سيما في كتابيه التهذيب والتوحيد عنه، وروى عن الكليني في كتب الصدوق خمسة روايات في العلل والعيون والتوحيد وكمال الدين والتهذيب، والرجل مجهول لم نجد له شرحاً في كتب الرجال المشهورة، وورد في كتب المتأخرين أقوال رمية بالغيب أو بأوهن الدلائل كما وجدنا (1).

الخاتمة

قلنا سابقاً: إن نسخة الرسالة كانت واحدة وجدناها في مكتبة مسجد أعظم بقم المقدسة تحت الرقم 2560 الرسالة الثالثة من المجموعة، و أشرنا أيضاً بخصوصيات النسخة من حيث الصعوبة والأغلاط والتكلف في البيان، ونحن استفدنا في تصحيحها من متون كثيرة فلسفية كانت أو عرفانية من أعظم الشيعة سيما من الشروح المذكورة الموجودة، وأضفنا منها في بعض الموارد مطالب في الهامش مفيدة جداً؛ ومع هذا لا يتوقع أن يكون هذا التصحيح بأحسن مما يكون؛ لما قلنا من مشكلاتها الكثيرة.

وأرجو من الله تعالى بأن تقبل هذا اليسير من غريق التقصير بأجر كثير كما هو دأبه وسجيته.

ص: 278

1-1). راجع في أحوال السند: رجال النجاشي، ص 37 و 260 و 261 و...؛ الفهرست للطوسي، ص 399 و 428 و...؛ رجال الكشي، ج 6، ص 522 و 566؛ رجال ابن داود، ص 248 و 461 و...؛ رجال الغضائري، ج 2، ص 122؛ ج 3، ص 202 و...؛ الخلاصة للحلي، ص 100 و 213 و 230 و...

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمين بحجة والده الطاهر بن الحسين بن محمد بن عبد الله بن
على عشره باقة الحمد والثناء من ما كنت يوم اثنى على القدر والفضل
في النيام التمشية به دل س راتنا ان خير الله من اياك تعبد بشر لبعة حج
و اجرتك ستدين بلادي يتي امير المؤمنين و اعانته اولاده الملك تاج
اهدنا الصراط المستقيم الذي ليس فيه عوج ولا عنقا كما قلت وان
لو استغفرت انظر ليعه كسقبنا هم ، و غدا صراط الذين اجمع عليهم
من البرية والخليفة و ان الله من اياته سن اليه توكلت فزل و حركت
سبح المسبح بحم فانه لا شرف فيه وان عزيزه غير المغضوب عليهم ولا الضالين
من اليه يتوجه و ان الله عز وجل هو الذي جعلناهم من البرية
ولد صلواتي عليهم و بعد الحمد و الصلوة فلهذا فليل يدان من انق
نبيل لوفد الاخبار الصالحة الصالحة الواردة من الامم البرزخية
ولين الصدوق الباقية والباقي الجعفرية انصفت به الى البيضة البرزخية
والارضه ان صبه لبعض الاخوان الازمنه والاعوان الارضيه
وستيت تلت ازمانه ، التحفة العلوية اياها لمن له ابيته الامس له
الذائفة

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه مسجد اعظم قم

تصوير آغاز نسخه از كتابخانه مسجد اعظم قم

محل تصوير شماره 19

دعوت الرسالته نه هزار معهود و تحت اسمائهم صلوات الله عليهم
 ربوبية بالقبلة الى كل اسم كان و ان اسم يكون اذا ظهر
 واحد منها تعلم بانك ما دعوت الاله الممثلة و التي رفعتهم القدام
 في هذا المرام عند هذا المرام عند هذا المقام كما ختم به الالهام عليه
 في اياته و ذرية العف الاف تحية و سلام و لتعلم ايها الله
 في راس القدره و ارجوزته قلت انه و الاله المقدر ما اوردت
 فيها الا ما اوردت عليه الاله حرم الله من الاظهاره كهدية العف
 و الاله سبحانه و تعظيم تمام التدهم به و انما التقد فان يتقينه
 العبدل خواله هو الممول و الاله فانه سبحانه مع ما نقول
 سره يدوم مع ذلك لديه رقيب عتيد و صلوات الله على محمد و آله
 طهر و الخيرة الله ما من الا برار ما دام لنتك ساكت و ليس
 و لعنت الاله على اعدائهم جميعا اليوم الكرامه و ان يكون

تصوير انجام نسخه از كتابخانه مسجد اعظم قم

تصوير انجام نسخه از كتابخانه مسجد اعظم قم

محل تصوير شماره 20

ص: 280

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» بمحمد وآله الطاهرين، «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» الذى استوى على عرشه بإقامة أحمد وآله الطاهرين، «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» التشريعى والتكويني فى الأيام الثلاثة (1) بدولة ساداتنا أواخر الدين (2)، «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» بشريعة محمد صلى الله عليه وآله [«وَأِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» بولاية على أمير المؤمنين [عليه السلام] وإعانة أولاده المعصومين [عليهم السلام] [إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» الذى ليس فيه عوج ولا - غلق (3) كما قلت: «وَأَنْ لَوْ إِيَّاهُ تَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَمْسَقْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا» (4) «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» من البرية والخليقة والأنام الذى أرشدت إليه بقولك: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» 5؛ فَإِنَّهُ «لَا شَرِيْقَةَ وَلَا غَرِيْبَةَ» 6؛ «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» من اليهودية والنصرانية؛ فإنهم هدوا (5) إلى سواء الجحيم (6)، ليس لهم من شافعين ولا صديق حميم (7).

ص: 281

- 1-1 . ولعله اقتبسها من كلام أبى الحسن الرضا عليه السلام فى كتاب الفقيه (ج 1، ص 310، ح 926) فى تفسير «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» حيث قال: «هو إقرار له بالبعث والحساب والمجازاة»؛ وراجع أيضاً: علل الشرائع، ج 1، ص 260؛ [1] وعيون الأخبار، ج 2، ص 107. [2]
- 2-2 . فى النسخة: الأفخر الدين.
- 3-3 . «العوج» بالفتحتين أو بالفتحة ثم الكسرة: الانعطاف والانحراف من الاعوجاج. و«الغلق»: الضجر أو الهلاك. راجع: العين، ج 2، ص 184؛ لسان العرب، ج 2، ص 331؛ و ج 10، ص 292. [3]
- 4-4 . الجن: 16. و« [4]الغدق»: الكثير من الماء؛ أى لفتحنا عليهم أبواب المعيشة. لسان العرب، ج 10، ص 282. [5]
- 5-7 . كذا.
- 6-8 . اقتباس من الآية 55 من سورة الصافات: « [6]فَرَأَاهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ» أو الآية 47 من سورة الدخان: « [7]خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ» .
- 7-9 . اقتباس من الآيتين 100 و 101 من سورة الشعراء: «فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ * وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ» .

وبعد الحمد والصلاة، فهذه قليل بيان، بل أقلّ تبيان لواحد من الأخبار الصحيحة (1) الصريحة الوارد [ة] من أئمة البرية، أعنى مولانا الصادق الباقر الجعفريّة، أتحتفت به إلى البضعة الموسويّة و الروضة الفاطميّة لبعض الإخوان الروحانيّة والأعوان الروحانيّة، و سمّيت تلك الرسالة بالتحفة العلويّة؛ إيماءً لمن له أمنيّة إلى من له إنشائيّة؛ واللّه وليّ الحقّ، والهادى إلى سواء السبيل.

في الكافي، باب حدوث الأسماء، رويته بإسقاط السند-اعتماداً على المستند-عن أبي عبد الله، عليه و على آباءه و أولاده السلام:

إنّ الله سبحانه خلق أسماء (2) بالحروف غير متصوّت، (3) وباللفظ غير منطوق، وبالشخص غير متجسّد، (4) وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ؛ منفى عن (5) الأقطار، مبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم، مستتر غير مستور؛ فجعله كلمة تامّة على أربعة أجزاء معاً، ليس منها واحد قبل الأخير؛ فأظهر منها ثلاثة (6) لفاقة

ص: 282

1-1. قد مرّ أحوال الخبر من حيث السند في المقدّمة.

2-2. في النسخة: اسماً؛ كما في بعض نسخ الكافي؛ [1] لكن قد سها المؤلّف عن مختاره الذي سيأتى في شرحه في النسخة و هو مختار أكثر النسخ.

3-3. كذا في النسخة و أكثر نسخ الكافي، و [2] لم ير في كتب اللغة مجيء التفعّل من الصوت. و في بعض نسخ الكافي: [3] مصوّت. و في بعضها: منصوب. و في التوحيد: [4] غير منعوت. و في تفسير نور الثقلين [5] نقلاً عن الكافي: [6] مصوّت.

4-4. في الكافي و [7] مخطوطاته التي رأينا: مجسّد.

5-5. في الكافي و [8] مخطوطاته: عنه.

6-6. في الكافي: + [9] أسماء.

[الخلق] إليها و حجب واحداً، (1) و هو (2) المكنون المخزون.

فهذه الأسماء (3) التي ظهرت (4) فالظاهر هو الله-تبارك و تعالی- و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء التي ظهرت (5) أربعة أركان؛ فذلك اثنا عشر ركناً، ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها، فهو: الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، الخالق، البارئ، المصور، الحي، القيوم، لا تأخذه سنة و لا نوم، العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبار، المتكبر، العلي، العظيم، المقتدر، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن، البارئ، (6) المنشئ، البديع، الرفيع، الجليل، الكريم، الرازق، المحيي، المميت، الباعث، الوارث؛ فهذه الأسماء (7) كان من الأسماء الحسنی حتى يتم (8) ثلاثمئة وستين اسماً؛ فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة، و هذه الأسماء الثلاثة أركان؛ و حجب للاسم (9) الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة، و ذلك قوله تعالی شأنه: «قُلِ ادْعُوا إِلَهًا أَدْعُوا» الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى « 10 . انتهى الحديث.

أقول و بالله أستعين:

اعلم يا أخى-وقفنا لله و إياك- أن لهذا الحديث الشريف قل من له فيه

ص: 283

1-1) . فى الكافى: [1] منها واحداً. و فى أكثر نسخ الكافى و [2] الشروح و التوحيد: [3] واحداً منها.

2-2) . فى الكافى: + [4] الاسم.

3-3) . قال الفيض رحمه الله فى الوافى، ج 1، ص 465: « [5] فهذه الأسماء؛ كذا وجدت فيما رأينا من نسخ الكافى، [6] والصواب: بهذه الأسماء-بالباء-كما رواه الصدوق فى توحيد، و يدل عليه آخر الحديث، حيث قال: و حجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة» و استظهره المجلسى [7] رحمه الله أيضاً فى المرأة، ج 2، ص 26. [8]

4-4) . فى التوحيد: [9] أظهرت.

5-5) . فى الكافى: - [10] التي ظهرت.

6-6) . كذا فى الكافى و [11] النسخة، و قال المازندراني فى شرحه، ج 3، ص 379: «الظاهر أنه مكرّر من الناسخ» .

7-7) . فى الكافى: + [12] ما.

8-8) . فى الكافى: [13] تتم.

9-9) . كذا فى النسخة و التوحيد. و [14] فى الكافى: [15] الاسم.

أيدي الإدراك، وأقلّ من فيه له الاستدراك؛ فلا تذهبنّ إلى هذا وذاك؛ فإنّ هذا يؤذيك، وذاك أوذاك (1) لأزيد من شوكة الشكّ أرداك، (1) ولا- يكسر من درك الكدر إدراك. و أنا أقول و ما أدراك: لا تقبل من هذا و لا من ذاك، بل توجه شطر أهل بيت حريم «لولاك لما خلقت الأفلاك»؛ (2) فإنّ الدراية ما هم به إدراك، والرواية ما هم به من الرواية أسقاك.

و مع هذا كلّ هذه الخبر من مشكلات علومهم، بل من خشائش علجومهم؛ (3) فعليك بأن تسبح غمرات بحاره من دون دلالة من يرشدك منهم تبار، (4) وقد صحّ عنهم سلام الله عليهم: كلامنا صعب مستصعب لا يحتمله ملك مقرب و لا نبيّ مرسل و لا مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، فقل: فمّن ذا يحمله؟ قال عليه السلام: من شئنا (5). و في بعض الأخبار تحسن؛ (6) فحينئذ تعلم أنك بدون الأنس بأخبارهم و من غير الإلف بأثارهم لست عساك أن تفهم المرام، أو تخطو في المقام بقدام (7) أو أقدام، فحينئذ فاسمع منّي؛ فإنّي عن قليل-بل وأقلّ من كلّ قليل-على بعض علومهم-سلام الله [عليهم]-عارف، و في نبذ من سواحل أودية علجومهم عازف، (8) و صلّى الله على محمّد وآله الطاهرين إلى يوم الدين.

فأقول: الأولى هو تقطيع الخبر جزءاً جزءاً، ثمّ شرح بعض ما يشتمل عليه إيماءً و تصريحاً و إعلاناً و تلوياً.

قال عليه السلام: (إنّ الله سبحانه خلق أسماء بالحروف غير متصوّت).

اعلم أنّ الاسم في اصطلاح أهل العصمة-عليهم سلام الله-هو الوصف باصطلاح النحاة، و قد سئل عن الرضا عليه السلام عن الاسم، فقال عليه السلام: صفة دلّت على موصوفه، و هذا المعنى مستفاد من كثير من الأخبار (9).

ثمّ إنّ الدلالة في اصطلاحهم عليهم السلام ليس مقصورة على ما هو المصطلح بين الناس،

ص: 284

1-1). الردي: أي الهالك، وأردى يردى أي يهلك؛ وأرداه الله: أهلكه. راجع: العين، ج 8، ص 68؛ لسان العرب، ج 14، ص 316. [1]

2-2). المناقب، ج 1، ص 216؛ تأويل الآيات، ص 430؛ بحار الأنوار، ج 15، ص 27؛ وج 16، ص 405؛ وج 54، ص 198.

3-3). الخشائش من الخشاش يقال لكلّ شيء رقيق و لطف. و العلجوم و العلجم: الماء الكثير، و يقال لموج البحر و البستان الكثير النخل. و لكلّ من الثلاثة مناسبة و وجه. راجع: لسان العرب، ج 1، ص 295؛ وج 12، ص 421.

4-4). التبار أي الهلاك، يقال: تبارهم الله تبييراً. راجع: العين، ج 8، ص 117؛ [2] مجمع البحرين، ج 3، ص 232. [3]

5-5). راجع: الكافي، ج 1، ص 401، ح 3؛ [4] إعلام الوري، ص 270؛ [5] الأمل للصدوق، ص 4؛ [6] بصائر الدرجات، ج 22، ص 10؛ و... [7]

6-6). كذا، أي بالإسناد الحسن.

7-7). كذا. و الأنسب «بقدم».

8-8). كذا. و النبذ و النبذة استعمالاً للقليل و اليسير من الشيء. و الأودية جمع «واد» على القياس: الموضع الذي يسيل منه الماء بكثرة، و استعمال أيضاً للماء الجاري. و العلكوم: القويّة الصلبة، و يستعار للشدة و القوّة و الكثرة. و العازف في الأصل: اللاعب و اللاهي. راجع:

لسان العرب، ج 3، ص 512؛ وج 9، ص 244؛ وج 12، ص 423.

9-9). راجع: التوحيد، ص 194 و 437؛ [8] العيون، ج 1، ص 174؛ بحار الأنوار، ج 10، ص 314. [9]

من أنّها إنّما هي في الألفاظ، حتّى تكون وضع باصطلاحهم فقط أو طبيعيّة أيضاً، أو عقليّة أيضاً، كلّ ذلك على اصطلاحهم المذبورة في الكتب النحويّة والمعانيّة والأصوليّة إلى غير ذلك؛ بل إنّ في اصطلاح الأئمة الدوالّ كثيرة، والدلالات عديدة، منها ما ذكر، ومنها ما لم يذكر، وقد ورد عنهم: أنّ الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، (1) و من البديهيّات أنّ الدلالة طريق، وأنّ الطريق دالّ لم يكّد أن يشكّ فيه ذو مسكّة؛ (2) فالدلالة في اصطلاح أهل البيت-سلام الله عليهم- ليست مقصورة على ما هو المتعارف المعهود عند الأكثرين، نعم هم عليهم السلام يتكلّمون مع أهل كلّ اصطلاح باصطلاحهم كما يثبت في علم أصول الفقه، وكذلك القول في أكثر الألفاظ المستعملة في هذا الخبر وفي غيره؛ ولهذا ورد في خصوص القرآن والحديث أنّ القرآن أو أنّ كلامنا ذو وجوه، فاحملوه على أحسن الوجوه (3).

و هذا الذي سمّاه عليه السلام بأحسن الوجوه ذو وجوه أيضاً، منها: حمل كلّ أحد إيّاه على ما هو المصطلح عنده عند عدم الدليل في الواقع على خلافه، أو عدم الدليل على خلافه عنده، أو عدم فهم دلالة الدليل على خلافه، أو عدم فرضته لفهم دلالة الدليل المخالف، (4) أو لممنوعيّة عن التوجّه إليه وفهمه المراد منه، أو لقصور فهمه الخلاف عمّا هو الدليل المخالف عنده أيضاً؛ حيث إنّ فهم أنّ هذا الدليل مخالف لما عنده من الاعتقاد، إلّا أنّه لا يفهم المراد منه، إلى غير ذلك؛ لكي كلّ ذلك عند الإيضاف والتجافى عن الاعتصاف؛ (5) فيأته مخطئ ماجور؛ وإلا فهو مخطئ عند شيطان مريد أخذه

ص: 285

- 1-1). لم نجد الخبر في أحاديث الفريقين، والظاهر أنّه من أقوال الحكماء والعرفاء. راجع: بحار الأنوار، ج 64، ص 137؛ [1] شرح الأسماء الحسنی، ج 1، ص 94 و 145 و 245؛ وج 2، ص 12 و 83.
- 2-2). رجل ذو مسكّة أو ذو مسك: أى ذو رأى أو ذو عقل؛ يقال: ما بفلان مسكّة: أى ما به قوّة ولا عقل. راجع: لسان العرب، ج 10، ص 488؛ [2] مجمع البحرين، ج 5، ص 288.
- 3-3). راجع: عوالى اللئالى، ج 4، ص 104؛ [3] نهج البلاغة، ص 465.
- 4-4). الفرضة، يحتمل أن يكون بمعنى القطع، أو بمعنى المحطّ أو المشرع أو الثلمة. راجع: لسان العرب، ج 7، ص 203.
- 5-5). الإيضاف: العدول. والتجافى أيضاً بمعنى التباعد. والاعتصاف: أى الاكتساب أو الطلب. راجع: العين، ج 6، ص 190؛ لسان العرب، ج 1، ص 88؛ وج 9، ص 208 و 247؛ مجمع البحرين، ج 1، ص 88.

اللّه سبحانه أخذاً شديداً، و شَطَطُهُ شذراً بديداً؛ (1) وقد قَدِّمْتُ بعض الكلام بهذا المضمون ليكون حجة بيني وبين ربّي، علّيّ وعلّي من اطلع على رسالتي هذه، «إِنْ إِفْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّْ إِجْرَامِي» 2 و لا حول و لا قوّة إلا باللّه.

اعلم أنّ هذا الاسم له أسماء أيضاً، منها: الحقّ المخلوق [به]، (2) و الهويّة المدعوّة بها، والمشية الأولى، والإرادة الفعلية، والإبداع، والإيجاد، ونفس الرحمن، والوجود المنبسط، والوجود المطلق، والعقل، والقلم، والنور المحمّدي صلّى الله على محمّد وآله؛ كلّ ذلك بلحاظ، و اعتبار كلّ في مقامه و محلّه، وهذا الاسم المخلوق، وهو مجموع عالم الأمر بمراتبه الأربع، وعالم التكوين بمراتبه الأربعين، و عالم التدوين بجميع مراتبه الثمانية والعشرين، و عالم الأنفس كذلك، أو غير ذلك عند أهل المعرفة و اليقين.

والحاصل [أنّ] هذا الاسم هو الفعل الأوّل والحروف الأكمل باصطلاح الخاصّ، وأمّا باصطلاح الناس فمجموع الموجودات من الحقيقيّات و الاعتباريّات والخارجيّات والذهنيّات؛ ومن البيّن أنّ هذا الاسم ليس بالحروف متصوّت (3) حسب ما

ص: 286

1-1). شَطَطُ أي بعد، و كلّ بعيد شاطّ؛ لكن إرادة التفعيل منه لا يساعدها اللغة، و الصحيح أشطّه من الإفعال مع أنّه غريب أيضاً. و الشذر: هنات صغار، و فيه معنى الصغارة و بالإيجاز الحقارة، و هو جمع شذرة. و البديد من البدّ-بالضمّ-بمعنى الفراق، و البديدة و التبديد: التفريق، و التبديد: التفريق، لكن فعيل منه بعيد، و يحتمل أن يكون «بديداً». راجع: العين، ج 6، ص 212؛ لسان العرب، ج 3، ص 79؛ و ج 7، ص 334؛ مجمع البحرين، ج 3، ص 11؛ و ج 4، ص 258.

2-3). إنّ في بيان معنى قوله «الحقّ المخلوق به» لا بدّ من تمهيد مستفاد من قول الحكماء و الفلاسفة في تفسير مراتب الوجود، و هي ثلاث مراتب: الأوّل الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده لغيره و لا يتقيّد بقيده، و هو عند العرفاء يسمّى بالهويّة الغيبية أو الغيب المطلق أو الذات الأحديّة؛ والثاني الوجود المقيّد بغيره ما سوى الحقّ الأوّل من الموجودات كالنفوس و العقول و غيرها، و يسمّى هو أيضاً بوجود الواحدية؛ و الثالث الوجود المنبسط الكلّيّة كالمعاني المعقولة. ثمّ أوّل ما ينشأ من الوجود المنبسط الذي يسمّى بالحقيقة المحمّدية هو الحقّ المخلوق به أو نفس الرحمن أو حقيقة الحقائق أو حضرة الأسماء، فالوجود الحقّ الأحديّ من حيث اسم الله المتضمّن لسائر الأسماء على وجه الإجمال، و منشأ لهذا الوجود المطلق باعتبار وحدته الذاتية. انظر: شرح الكافي لصدر المتألّهين، ذيل الحديث.

3-4). قول الإمام عليه السلام: «غير متصوّت» و ما بعده من مثاليه-كما أشار به الشروح- إمّا حال عن فاعل «خلق»، و حينئذ هو إمّا بناء للفاعل أو للمفعول؛ أو صفة للاسم، فحينئذ أيضاً إمّا على البناء للفاعل أو للمفعول، و كلّ من الشروح اختار واحداً من الأربع، فلمزيد الاطلاع راجع الشروح التي ذكرناه في التمهيد. وأمّا المصنّف-كما سيأتي واضحاً في الرسالة-قد اختار الوجه الثالث، أي اتّخذهُ وصفاً أو حالاً للاسم بناءً على المفعول.

يفهمه العوام من الحرف و الصوت؛ فهذا الكلام-على قائله آلاف تحية و سلام-نازل على المتفاهم العرفى و المصطلح المعروفى عند العوام، الذين ليس مبلغ فهمهم من الكلام إلا إلى هذا المقام، و إن كان للكلام عند الأئمة عليهم السلام من المعنى بل المعانى ما هو غير هذا المرام أيضاً [و] هو كذلك فى الفرقان المجيد و القرآن الحميد؛ ها هو كلامه سبحانه يقول: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» 1 و إن كنت من الذين لا يفهمون، و شاهده قوله سبحانه، ولكن ما الفائدة فى أنك لست لكلامها من السامعين؛ ها هو الله سبحانه يقول: «كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ» 2 لكن ماذا وضع بآنك ما سمعت بفطرتة، ولا فهمت تقدسه؛ ها هو الإمام-عليه الصلاة و السلام-يقول: إن الماء يسبح بفيضانه، و الطير بطيرانه، أو هذا بهفيته (1)، و ذاك بدفيقه، (2) لكنك لست (3) بعالمه ولا فقيهه. و قد ورد عن أهل العصمة سلام الله عليهم أجمعين: أن كل كتاب أنزل على الأنبياء ما كان ينزله جبرئيل عليه السلام باللغة العربية؛ لكن نبي كل قوم ما كان سمعه إلا بلسان قومه (4).

فأقول: إن كنت الدارى فأى كلام هذا الذى يقول الله سبحانه لنبيه الأمين المأمون:

ص: 287

-
- 1-3) . فى النسخة: «بهفيطه» . ولم نجد فى اللغة شيئاً يناسبه، و الظاهر أنه سهو من الكاتب، و الصحيح ما أثبتناه. و «هفت» أى تساقط، كمايهفت الثلج، و الهفت من المطر الذى يسرع انهلاله، و انهفت أى انخفض و اتضع. راجع: العين، ج 4، ص 34؛ لسان العرب، ج 2، ص 104؛ [1] مجمع البحرين، ج 2، ص 228. [2]
- 2-4) . كذا. و الدفّ: تحرك الجناح، يقال: دفّ الطائر دفيفاً: حرّك جناحيه بطيرانه، و معناه: ضرب بهما بدفتيه. راجع: لسان العرب، ج 9، ص 104؛ [3] مجمع البحرين، ج 5، ص 59. [4]
- 3-5) . فى النسخة: «تست» .
- 4-6) . راجع: الآية 4 من سورة إبراهيم؛ و يحار الأنوار، ج 11، ص 42، ح 47 من دون الإسناد إلى المعصوم.

«إِنَّهُمْ 1عَنِ السَّمْعِ لَمَعَزُولُونَ» 2؟ قل لي: هل فهمت وسمعت ذلك الخطاب الوارد من ربّ الأرباب للحجاج الحجاج المبيّن عن كلّ ناحية و فجاج: (1) «لبيك اللهم ربنا لبيك، لبيك وسعديك»؟! هل هو-سبحانه و تعالي عزّ وجلّ- من الأعين، أم أنت-يا أيها العمى الأصمّ- من اللاعين العاتبين؟!

كلّا، إنك عن السمع لمعزول، وعن السماع في خاوية! (2) وأقول و [أنا] في غفلة و هفوة (3) و دهول (4): «يا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ» 7 و حزبي يسمعون. وكيف كان فنزل الكلام على ما هو مراد الإمام في هذا المقام عن الصوت و الكلام حسب ما يفهمه كافة العوام؛ فإنّ للحيطان جدران وللجدران آذان (5).

فنقول مكرّراً: إنّ المراد من هذا الاسم هو مجموع الوجود المطلق الخلقيّ المخلوقيّ، و معلوم أنّ هذا الاسم «بالحروف غير متصوّت، و باللفظ غير منطوق»؛ لأنّه ما كان مركّباً حرفياً، ولا مؤلّفاً هوائياً، وما كان «بالشخص، غير متجسّد»؛ لأنّه لم يكن من الأجسام المثاليّة، و لا الأجساد العنصريّة؛ و من البيّن أنّ التجسّد والتشخّص من لوازم

ص: 288

1- 3). فجاج-بالكسر- جمع فجّ بمعنى مسلك أو الطريق أو الجهة. راجع: لسان العرب، ج 2، ص 338؛ مجمع البحرين، ج 2، ص 321.

2- 4). أي المنقلع أو الخالية أو الفاقدة. راجع: لسان العرب، ج 14، ص 245؛ مجمع البحرين، ج 1، ص 132.

3- 5). الهفوة: الزلّة. لسان العرب، ج 15، ص 362.

4- 6). كذا. وما وجدناه في اللغة: الدّهل بمعنى التحيّر، والداهل بمعنى المتحيّر. راجع: لسان العرب، ج 11، ص 251.

5- 8). الحيطان: جماعة الحائط، وجاء هنا بمعنى المحوطة. والجدران جمع الجدار. والعبارة مثل في العرب و نظيره في اللغة الفارسيّة: «ديوار گوش دارد». راجع: العين، ج 3، ص 277؛ [1] لسان العرب، ج 7، ص 280؛ مجمع البحرين، ج 3، ص 244. [2]

لا يقال: لو كان هذا الاسم هو ما تقول-أعنى مجموع الخلق و المخلوق-فنفى التجدد والتشخص والتشبيه واللون والبضع والقطر والحدّ عنه باطل؛ لأنّ تلك من لوازم الأجسام و الأجساد، و ليس شىء من الخلق و المخلوق خالياً عن تلك المذكورات، بل لا- محلّ لتلك المذكورات إلا الخلق و المخلوقات!

قلت: إنّ المخلوق بلا مخلوقة كذلك، و كذلك الخلق إن أردت منه الخلق بأن يكون مصدراً على معنى المفعول، ولكن إن قلنا: «إنّ المراد من المخلوق ما هو يفهم منه فى ضمن الخلق، وإنّ المراد من الخلق أيضاً هو معناه المصدرى، أعنى ما يفهم منه حين الوجود و الإيجاد»، فلا؛ لأنّ المراد إنّما هو القول فى أوّل الإيجاد [و] الخلق و قبل الأيس؛ (1) فكلّ تشخّص و تجدد و صنع و لون و قطر و جد بذلك الاسم، وهو الوجود المطلق قد وجد و به تأييس، فافهم إن كنت تفهم.

أقول: هل سمعت بأنّ ما وراء جسم الكلّ لا- خلاً- ولا- ملاً؟! وهل تصوّرت ذلك لأهل العصمة أنّ معنى ذلك إنّما هو نفى تلك المذكورات عمّا وراءه؛ على أنّه يمكن التوجيه بوجه آخر، و هو أنّه قال عليه السلام: «بالشخص غير متجسّد»، يعنى: لم يكن له مشخّصات قبله حتّى يتشخّص به ويتجسّد عليه؛ إذ كلّ موجود من الموجودات الجزئية فإنّما يوجد بعد وجود متمّاته الستّة من الكمّ والكيف والوضع والأين والتمى والجهة، وله كذلك الوجود المطلق، لكن فليعلم أنّ كلّ ذلك على لسان الظاهر الذى لا يمكن التغيّر عن المرام بأكثر منه، و إن كنت ممّن تفهم لسان الإشارة و تلويح العبارة، يعنى كنت ذا قوى فتعلم أنّ الإشكال غير وارد أصلاً؛ إذ المراد من هذا الاسم المخلوق -كما قلنا- هو الوجود المطلق العارى عن كلّ قيد و تقيّد، و هو مثال الله الذى لا مثل له ولا شبه؛ [أ] لا ترى إلى قوله تعالى.

«و بالتشبيه غير موصوف»؛ لأنّه واحد مطلق، وهو كذلك لا شبه له؛ كيف وصفة الواحد المطلق واحد مطلق البتّة، ولنعم ما قيل: وفى كلّ شىء له آية تدلّ على أنّه واحد

وكذلك قوله عليه السلام: «و باللون غير مصبوغ، منفى عنه الأقطار، مبعّد عنه الحدود»؛ لأنّ جميع ذلك من لوازم الموجودات الجزئية المقيّدة، وأمّا الموجود المطلق العارى عن كلّ قيد -حتّى عن قيد الإطلاق- فلا؛ ألا ترى إلى قوله عليه السلام: «محبوب عنه حسّ كلّ متوهّم»؛ لأنّ

الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية، وهذا الوجود و الموجود ليس بـكلّي ولا جزئي، ولا كل ولا جزء؛ بل الكلّي به صار كلياً، والجزئي به صار جزئياً، وكذلك الكلّ وعنهما من القيود والإضافات.

وإن شئت ازدياد البصيرة تقرير المرام على طور آخر نقول: غير خفي أن لجميع الموجودات ممّا سوى الحقّ -تعالى شأنه العليّ- جهة اتّحاد و اشتراك، وجنبيه خلاف واختلاف؛ فاتّحادها و اشتراكها في الكلّيات التوصيفيّة والنوعيّة، والجنسيّة والجنسيّات، كذلك إلى أن ينتهي تلك الأفراد والأصناف والأنواع والأجناس إلى جنس الأجناس، مثلاً أشركت الأفراد الفرسيّة في الصورة الجنسيّة الحيوانيّة، ثمّ الأفراد الحيوانيّة في الصورة الجنسيّة النامية، ثمّ الأفراد النامية في الصورة الجنسيّة المطلقة على اصطلاح أهل المنطق والميزان؛ فأفراد كلّ جنس بينها اشراك واتّحاد في جنسه القريب؛ وأمّا اختلافها فمن فصلها القريب، ومن البيّن أنّ الأشخاص والأصناف والأنواع والأجناس وكذلك الفصول والأعراض والخواصّ -التي قامت بها الموجودات الجزئيّة، وتحقّقت بها مادّة وصورة- تنتهي كلّاً [و] جزءاً إلى جنس الأجناس، الذي ليس فوقه مساس (1) ولا -إحساس؛ إذ ليس وراء عبادان قرية، (2) أو الأشخاص ينتهي بالأصناف، والأصناف بالأنواع، والأنواع بالأجناس، والأجناس بجنس الأجناس، وكذلك الفصول بالأصول، والأصول بالكلّيات، والكلّيات أي الأجناس المنتهية بجنس الأجناس، وكذلك البواقي ممّا ذكرت وممّا لم يذكر.

وجنس الأجناس هذا عار [عن] جميع تلك القيود التي قلنا من الشخصيّة والصنفيّة، والنوعيّة والجنسيّة؛ وإلّا لم يكن لها جزء، ولا بالنسبة إليها كلياً؛ فأنت إذا

ص: 290

1-1). مساس مصدر لا- اسم، ويقال: لا مساس، أي لا مماسّة؛ وفي قوله تعالى: «أن تقول لا مساس». راجع: لسان العرب، ج، ص 219.

2-2). عبادان-بفتح العين أو الضمّ، وعلى صيغته الثنية-بلد على بحر فارس بقرب البصرة شرقاً، وعن الصنعاني: جزيرة أحاط بها شعبتا دجلة؛ والعبارة تمثيل في لغة العرب، يراد منه غاية المسير. راجع: المصباح، ص 389؛ [1] مجمع البحرين، ج 3، ص 96. [2]

أردت أن تعتبر تلك الحقيقة الكليّة الجامعة التي سماها علماء المنطق والميزان بنوع من التصوّر بجنس الأجناس، ويتصوّرُها بحسب إلقاء كلّ قيد وتقيّد، وإضافة من كمّ وكيف، وتشاكل وتمائل وتجانس، وتقارب وتباعُد، واجتماع وافتراق ومعية ونوعية وإبانة وتجديد وتميز ونفى وإثبات، وتولّد وتوليد، وعلية ومعلولية، وإفراد وجمعية، وكليّة وجزئية، وأولية وآخريّة، واستدارة واستبطالة، ودخول وخروج، وعموم وخصوص، وحلول واتّحاد، وتعرّض وتعريض، وإيماء وتلويح، وثقل وخفّة، وحركة وسكون، وتغيير وتبديل، ومعرضية وعارضية إلى غير ذلك من القيود والإضافات، منها كميل رحمه الله عن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام، وكان عليه السلام أجابه بأجوبة، منها: «محو الموهوم وصحو المعلوم» ومنها: «كشف سبحات الجلال من غير إشارة» إلى غير ذلك (1).

وفهم ذلك وتصوّره لمن ليس له فؤاد مشكل جدّاً؛ لا ترى كيف يخاطب عليّ عليه السلام الكميل مع أنّه من المعرفة بمكان عالٍ؛ بقوله: ما لك والحقيقة؟! لأنّه عليه السلام علم بأنّ المعرفة بذلك المرام مشكل جدّاً؛ كيف وهو-أعنى كميل- يريد أن يعرف تلك الحقيقة بالعبارّة والبيان والتشريح والتبيان؛ ومن البيّن أنّ لسان العبارة هنا في الكلال؛ إذ لا يوجب التعبير عنها إلاّ بعداً وإضلالاً؛ (2) إذ كثرة التعبير والعبارة توجب ازدياد القيود والإشارة، وبعد ذلك لا يفهم تلك الحقيقة؛ ولهذا كان عليه السلام كلمه، يجيبه بجواب كان يقرّر أصل مفادّ جوابه الأوّل، لا أنّه كان يجيب بجواب آخر كما حسبه جمع من أهل التصوّف خذلهم الله تعالى.

والحاصل يجيب: لم أراد فهم ذلك المرام سلب جميع القيود والشؤون عن هذا الاسم حتّى المتضادّات والمتناقضات، التي اشتهر أنّ سلب النقيضين وجمعها

ص: 291

1- 1). العبارتان من كلام أمير المؤمنين عليه السلام في الحديث المشهور بحديث الحقيقة المنتسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق الحديث جاء مفصّلاً في المجلّد الثاني من مجموعة ميراث حديث شيعه، ص 205. [1] وراجع: روضات الجنّات، ج 3، ص 537؛ [2] مجالس المؤمنين، ج 2، ص 12؛ [3] شرح الأسماء الحسنی للسبزواری، ص 131.

2- 2). كذا.

لا يمكن، وإنّها غلط؛ وإن شئت الشاهد فانظر إلى قوله عليه السلام في توصيف ذلك الاسم: مستتر غير مستور؛ وكلاهما بصيغة المفعول، أو الأخير فقط لفظاً والأول معنى كما يفهم من تفسيرنا له، يعنى إنّه مستتر في نفسه بنفسه؛ لأنّه متجلبب في نفسه بجميع الشؤون والهيئات، وغير مستور: أى ليس تحت شىء حتّى يكون به مقهوراً، بل كلّ ما سواه من الفعلّيات فيه صار مستوراً؛ فهو وإن كان مستوراً لكنّه ظاهر أيضاً، ومع كونه ظاهراً مستوراً أيضاً؛ ففيها ظهر، وبها منها استتر؛ فافهم وسيجىء قليل بيان لذلك أيضاً، فتربّص.

«فَجَعَلَهُ» :

أى جعل مسمّى ذلك الاسم بنوع استخدام، أو جعل نفس ذلك الاسم- إذ الاسم عين المسمّى- مسمّى هذا الاسم، وذلك الاسم هو اللغز والمعمّى؛ (1) فإنّه أشدّ من الصخرة الصمّاء، وأظلم من الليلة الحالكة (2) الظلماء، إلّا عند من يرى بالنور، ويسمع بالنور؛ فإنّ ذلك عنده ظاهر غير مستور، ويفهمه من غير نكر ونفور، وأمّا أصحاب القبور الذين هم في تقصير وقصور، فلا يزيدهم بذلك إلّا البعد والغرور.

«على أربعة أجزاء معاً» :

أعنى: ا. ب. ج. د؛ (3) إذ تلك الأجزاء الأربعة ا. ب للموجودات، وجد للموجودات

ص: 292

- 1- 1) . اللغز والتعمية: الإخفاء والتلبيس فى الكلام أو غيره. راجع: لسان العرب، ج 5، ص 405؛ وج 15، ص 101.
- 2- 2) . الحالكة- من الحلك- يقال لشدة السواد. راجع: لسان العرب، ج 10، ص 415.
- 3- 3) . واعلم أنه قد ذهب الأعلام هاهنا إلى أقوال غير هذا التفسير: منها ما قاله صدر المتألّهين: «فاعلم أنّ تلك الأجزاء ليست أجزاء خارجيّة ولا مقداريّة ولا حدّية كالجنس والفصل . . . بل إنّما هى معان واعتبارات ومفهومات أسماء وصفات» . ثمّ أشار بوجه محتملة فى تفسير العبارة، ملخصها هكذا: «فيمكن أن يقال بوجه: إنّ المراد منها صفة الحياة والعلم والإرادة والقدرة؛ فإنّ أوّل الصوادر سواء اعتبر كونه عقلاً أو وجوداً منبسطاً يصدق عليه أنّه حىّ عليم مريد قادر. . . ؛ ووجه آخر فى كتب الحكمة: إنّ الصادر الأوّل له أربعة حيّيات: الوجوب والوجود والماهية الإمكانية والتشخص، فمن. . . ؛ ووجه آخر وهو أقرب: الأركان الأربعة المسخّرة للكلمة الإلهية هى العقل والنفس والطبع والجرم. ما من جوهر وجزء من العالم إلهه هذه الأركان الأربعة، وكلّ منها مشتمل على معانى الأسماء الثلاثة من العلم والإرادة والقدرة، ولكن على وجه التفاوت فى الظهور والإخفاء والقوّة والضعف، و. . .» . وقال المجلسى رحمه الله: «كلّ أسماء الله تعالى ترجع إلى أربعة؛ لأنّها إمّا أن تدلّ على الذات أو الصفات الثبوتية الكمالية أو السلبية التنزيهية أو صفات الأفعال؛ فجرى ذلك الاسم الجامع إلى أربعة أسماء جامعة ولمّا كانت تلك الأسماء الأربعة مطوية فى الاسم الجامع على الإجمال لم يكن بينها تقدّم وتأخّر، ولذا قال: ليس منها واحد قبل الآخر» .

فؤارة النور وشاهق الطور، وهى الكتاب المسطور، والبحر المسجور، والرق المنشور؛ بل النشر والناشر المنشور، ولعلك ما فهمت وما استبصرت، فأقول على الإجمال فى المقال، كى لا يورث الكلّ والملال، ولا يقوم قيل ولا قال: إنّ تلك الأجزاء الأربعة فى الكتب الأربعة؛ فى الكتاب التدوين فما إليه أشرنا، وأمّا فى الكتب الثلاثة الأخرى وهى التكويني والآفاقي والأنفسى فنقول: إنّ الألف يعنى حرف فى التدوينى، مقابل للنور الأبيض فى التكويني، والمشية فى الآفاقي، وأمّ الرأس فى الأنفسى؛ ألا ترى ما اشتهر بين أطفال الكتب- وإن كانوا لا يعلمون هم ولا- معلّمهم- حيث يقولون باللغة الفارسيّة: «ألف» يعنى: «ا، چیزى ندارد» يعنى: إنّّه عار عن كلّ قيد وتقيّد: من حركة وسكون وإعراب وبناء ورخوة وشدة وإمالة (1) وإشمام (2) وإخفاء وإظهار وإدغام وقلب وغير ذلك، حتّى من التظنّى (3) والتلفظ؛ فإنّ مايتلفظ به فإنّما هو اسم «ا» يعنى ألف إذن مسماها، وقد بيّن ذلك فى محلّه؛ وهل علمت من أنّ البياض هل هولون كما حسبه جمع من جهال المتكلمين والحكماء، أو أنّه عدم لون وخلو عن كلّ لون كما أنّه عند أهل الحقّ محقق؟!

وهل فهمت أنّ التركيب والتأليف فى بدن الإنسان موجود على اختلاف أجزائه إلّا

ص: 293

-
- 1-1) . الإمالة: من الأمل، يقال لتطينب الحرف فى القراءة. لسان العرب، ج 11، ص 27. [1]
- 2-2) . إشمام الحرف: بأن تشمّه الضمّة أو الكسرة، وهو أقلّ من روم الحركة؛ لأنّه لا يسمع وإنّما يتبيّن بحركة الشفة، والحرف الذى فيه الإشمام ساكن أو كالساكن. راجع: لسان العرب، ج 12، ص 326؛ [2] مجمع البحرين، ج 6، ص 100. [3]
- 3-3) . كذا. والتظنّى: التحرى، وهو من التظنن. العين، ج 8، ص 152. [4]

أمّ الرأس وهو الهامة، (1) وإن كان التركيب في ظاهره أكثر من أجزاء البدن كما أنّ عند أهل التشريح مشرّح ولديهم مصرّح؟!!

وهل عرفت وجه تمكّن القوّة الغريزيّة فيه وطبعيّة الحرارة عليه؟! وهل عرفت وجه صدور كلّ إرادة واختيار منه؟!!

هذا، وكذلك الباء في التدويني مقابل للنور الأصغر في الحروف، ومنه ظهرت الموجودات والعقل الكلّي في الآفاقي، و مبدأ الرّجل اليميني من الأنفسي؛ ألا- ترى إلى أنّ الباء أوّل تعيّن في الحروف، ومنه ظهرت الموجودات والعقل الكلّي؟! كذلك فيه رأس الأيسيات، والرّجل اليميني منه النطفة في ولادة المتولّدات.

وكذلك الجيم في التدويني مقابل للنور الأخضر في التكويني، والنفس الكلّي الآفاقي ورأس الأوداج (2) في الأنفسي؛ ألا ترى إلى أنّ «جيم» واقع في المرتبة الثالثة عند جميع العلماء المشاركة والمغاربة مع اختلافهم في ترتيب الحروف الجمليّة والتهجّيّة، وكيفيّة اشتقاقه من الألف في الدور الثلاثيّة، و صدور النفس الكلّي من المشيئة في التقيد الثاني في الأدوار الثلاثة في العالم الآفاقيّة وقوع رأس الأوداج في القمّة الثالثة من الأقسام الأربعة من العالم الأنفسيّة.

وكذلك الدال في التدويني مقابل للنور الأحمر في التكويني، والجسم الكلّي في الآفاقي، ورأس القلب في الأنفسي؛ إذ بذلك تمّت في العوالم المذكورة الأدوار الأربعة والأركان المربّعة، وعليه استقر المدار واستتمّ القرار؛ إذ بالأربعة تمام الأدوار وكمال الأكوار، وهي الثلاثة: الراد، (3) الواحد، الفرد؛ وفيه الأشهر الحرم الذي لا يجوز فيه القتال، بل لا يمكن فيه الجدل؛ إذ بها تمّت الكلمة، بل وعظمت النعمة، وهاهنا عنت الوجوه للحى القيوم و [قد] خاب من حمل (4) ظلماً، وهنا تمّت بكلمة ربّك صدقاً

ص: 294

-
- 1-1 . الهامة، يقال لرأس كلّ شيء أو وسط الرأس أو فرقه. راجع: لسان العرب، ج 12، ص 634.
 - 2-2 . الأوداج: العروق التي في الأذنين ما أحاط بالحلق يقطعها الذابح. راجع: العين، ج 6، ص 169؛ لسان العرب، ج 2، ص 398.
 - 3-3 . كذا العبارة.
 - 4-4 . طه (20): 111. [1]

وعدلاً، وافهم الإشارات ولا تقف على ظاهر العبارات؛ فإن فككت التغيير في الكلام، وعلمت المقصود والمرام، فقد نلت القدح المعلى، وشربت الكأس الأوفى، والله على ما نقول وكيل، والهادى إلى سواء السبيل.

ثم اعلم يا أخى، أنى أجملت الكلام، وأهملت بعض المرام، فعليك بحبل الله الذى ليس له انفصام، وعضد الله الذى لا يغلب ولا يضام؛ إذ قد ورد عن أهل العصمة عليهم السلام ما معناه أنه: ليس واحد من شيعتنا استشكل عليه أمر إلا ونحن نفسنا فى ردعه إذا ازداد حباً لنا؛ فبشر المخبتين أن الله لا يضيع أجر المحسنين.

وأما قوله عليه السلام: «معاً»؛ فهو إشارة إلى أن تلك الأجزاء الأربعة لم يكن فيما بينها تقدّم ولحوق زمانى ولا ترتيب وترتب مكانى؛ فليس واحد منها قبل الآخر، قبليّة زمانية، ولا بعدية مكانية، فالمعية وعدم القبليّة والبعدية إنما هى فى الظهور والبروز؛ لتوقف ظهور المشية مثلاً على المشاء، وتوقف بروز المشاء على المشية ظهوراً معيّناً وبروزاً مرتباً من قبل الكسر وهو الفعل بمنزلة المشية، والانكسار وهو المفعول بمنزلة المشاء؛ فهذه الأجزاء الأربعة هى الأركان الأربعة للعرش الاستوائية والكرسى الاجتلاية؛ فقال سبحانه: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»؛ (1) وفى موضع آخر: «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (2).

وهذه الأجزاء فى العرش التكوينيّ - كما قلنا - هى الأنوار الأربعة والأركان الأربعة، وفى الشرع التدوينى الذى هو عكس التكوينيّ - أى ظلّه مثل النور من المنير - التجمّلات الأربعة والتسبيحات التريعية، وهى:

«سبحان الله»: أعنى الركن الأعلى الأيمن من العرش، وهو النور الأبيض.

و«الحمد لله»: أعنى الركن الأسفل الأيمن من العرش، وهو النور الأصفر.

ص: 295

1-1 . طه (20): 5. [1]

2-2 . طه (20): 50. [2]

و «لا إله إلا الله»: وهو الركن الأعلى الأيسر من العرش، وهو النور الأخضر.

و «الله أكبر»: وهو الركن منها توحيد إلا- أنه لا- يتم التوحيد به إلا بعد الإنضمام إلى الثلاثة الأخرى، كما أن العرش لا يتم إلا بالأنوار الأربعة؛ فالتوحيد التام-الذى يكون العرش آية له-لا يظهر إلا بعد ظهور تلك الأربعة من التوحيد، وإن كان بعضها مقدماً على بعض فى السببية والاشترائية؛ فهذه التسيبحات الأربعة فى العرش التشريعى الذى هو الكتاب التدوينى باعتبار مجالى للأركان الأربعة للعرش التكوينى الذى هو هذا الاسم المبحوث عنه.

وهذه الأركان الأربعة تعبيرات أخرى أربعة فى العرش الحقيقى الحرفى النطقى، الذى أشار إليه-سبحانه الكريم-فى كلامه القديم: «إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ [مَا] أَنْكُمْ تَنْطِقُونَ» 1 ولكن «وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» 2؛ إذ التوحيد له مراتب أربعة: التوحيد الذاتى، والتوحيد الصفاتى، والتوحيد الفعلى، والتوحيد العبادتى.

فالتوحيد الذاتى، وهو الجزء الخفى المخفى فى العرش الحقيقى النطقى الحرفى: «لا إله إلا الله» .

والتوحيد الصفاتى، فيه: «محمد رسول الله صلى الله عليه وآله» .

والتوحيد الفعلى: «على ولّى الله عليه السلام وأولاده المعصومين عليهم السلام حجج الله» .

والتوحيد العبادتى: «نحن وشيعتنا المؤمنون حقاً» .

فافهم افهم افهم؛ فكان الأركان الأربعة العرشية التكوينية المجالى للتوحيد الكونية الخفية، وكذلك الأجزاء الأربعة للتسيبحات الأربعة المجالى للتوحيد الذكرية الحقيقية-لا يتم بعضها إلا بانضمام بعض انضمام تسيب وإشراط، كذلك تلك المراتب الأربعة للتوحيد القولية النطقية لا يتم بعضها إلا بانضمام بعض.

ولهذا ورد أن علماء النيشابور لما استقبلوا الرضا-عليه وعلى آبائه وأولاده التحية والثناء-سألوه أن يعظهم (1)، فقال عليه السلام: عن أبى موسى الكاظم، عن أبى جعفر الصادق، عن أبى محمد الباقر، عن أبى على بن الحسين، عن أبى حسين بن على، عن جدى رسول الله صلى الله عليه وآله، عن

ص:296

1-3). فى المخطوطة: يوعظهم.

جبرئيل عليه السلام، عن ميكائيل، عن إسرافيل، عن اللوح المحفوظ، عن الله-سبحانه وتعالى وتقدس - أن: «من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة»، فلما انصرفوا عنه عليه السلام ناداهم: «بشرطها وشروطها، وأنا من شروطها» (1).

أقول: وكذلك باقى الأجزاء؛ فإنّ هذا الكلام عن هذا الإمام عليه السلام إنّما هو تمثيل وتبجيل (2) لهذا الشرط الواحد المذكور من جهة أنّه عليه السلام علم أنّه علماء نيشابور فى الولاية يفتنون، وفيها يضلّ المضلّون؛ فافهم، ولا تكن من الغافلين أنك وأصحابك إنس من الإنسيين. اللهم اجعلنا من أصحابهم يا أرحم الراحمين، ويا مجيب دعوة المضطّرين، ويا إله العالمين، بمحمد وآله الطاهرين عليهم السلام؛ فلنقبض من العلم العنان؛ فإنّ للحيطان آذان.

ثمّ اعلم أنّ تلك العوالم المختلفة فى الأسماء بأسرها واحدة، وإنّما التفضيل لزيادة التبصّر وللمعرفة بأنّ لكلّ واحد من تلك العوالم أو الأجزاء والمراتب اسم فى كلّ مكان ورسم خاصّ فى مدى الدهر والزمان، وإلاّ فلا حاجة إلى تلك الأمثال والتنظير عند العالم العارف الخبير.

قال عليه السلام: «أظهر منها ثلاثة؛ لفاقة الخلق إليها» :

أى لاحتياج نفس الخلق، وتوقّف الإيجاد على تلك الثلاثة التى هى العقل والنفس والجسم فى الكتاب التكويني، أو حرف الباء والجيم والداد فى الكتاب التدويني، وهذه النسبة فى غيرهما، فهو سبحانه لما علم أنّ تمام الخلق تكويناً وتكليفاً لا تكون إلاّ بتلك الثلاثة، وأنّ قوامهم واستقامة نظامهم وبلوغهم إلى غاية كمالهم وارتقائهم أقصى معارج معراجهم موقوف على تلك الثلاثة المذكورة، أظهرها سبحانه فى أنفسها بذلك الجزء الخفيّ، وهذه الأجزاء الثلاثة الظاهرة باصطلاح آخر هى المشكاة والزجاجة والمصباح.

ص: 297

1-1) . راجع: عيون الأخبار، ج 4، ص 20؛ [1] معانى الأخبار، ص 370، ح 1؛ التوحيد، ص 25، ح 23؛ المناقب، ج 3، ص 101؛ [2] روضة الواعظين، ج 1، ص 42؛ و... [3]
2-2) . التبجيل: أى التعظيم. لسان العرب، ج 11، ص 44.

«وحجب منها واحداً» :

وهو المشيئة، أو حرف «ا»، أو النور الأبيض، ولم يظهره ذلك لهم؛ وذلك لأنّ المشاء-أعنى الأجزاء الثلاثة الظاهرة- وإن كان من حيث المشائية مشيئة، إلاّ أنّه ظاهرها وأثرها ووصفها وصفتها، وإنّما لم يظهر ذلك الواحد لهم لأنّه لو ظهر لاحترقت الثلاثة بما فيها، «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» 1 فهو وإن كان ظاهراً في كلّ فصل وكتاب، وفي كلّ جزء وباب، إلاّ أنّه لن يظهر إلاّ بقناع وجلباب وسرّ وحجاب.

قال شيخى رئيس العرفاء والزهاد: ولم يظهر ذلك؛ لعدم توقّفهم عليه إلاّ في خصوص الاعتقاد الذى عليه بدأ المبدأ والمعاد، وما أعطاهم الله سبحانه من العقل كما فيهم، ومن الزلّات ناهيهم، ولا تتوهّم من شيئاً؛ فإنّ ذلك الكلام أيضاً متين جوهر ثمين، حقيق بأن يكتب بالنور على وجنات الحور، إلاّ أنّ هذا الذى ذكرناه أنسب بهذا السياق، وأدلى فى الحديث عند السياق.

و«هو»: أى هذا الواحد هو «المخفّى المكنون المخزون»: يعنى فيما بين الكاف والنون.

اعلم أنّ المكنون المخزون فيما بين الكاف والنون فى العالم التكويني باصطلاح آخر هو باطن الأيام الستة التى خلق الله سبحانه فيها السماوات والأرض، وهو باطن العقل والنفس والروح والمادّة والمثال والهيولى، المقومات الستة. وهذا فى العالم التدوينى الواو المستتر فى لفظة «كُن»؛ فإنّ أصله «كون» فهذه الكلمة معتلّ العين، عنه علّة كلّ ذى عين، وهو الدواء الذى سمى بذات الجنين؛ قال علىّ عليه السلام: أتحسب أنّك جرم صغير

ساقط فى الدرج خفى مدرج، إشارة إلى أنّ العين الذى هو المفرّة للعين من البين

مفقود، لا يعلم له «فى» ولا «أين»، وهذا الساقط وهو الواو، وصدر من إشباع الهاء الهويّة الحقة ومن إشمام نفسه الرحمانية، فهو «هو» الضمير إلى كلّ موجود، وإنّ «هو» كان ضميراً غائباً فى البين مفقود، فبالواو والهاء تمام الاسم الكلّي المعبر عنه بالوجود المطلق الحقى الخلقى المخلوقى، لا كما يحسبه الكدر الخلاء عن الصفا المسمّى بالصوفى؛ فإنه أعمى، غبن، مطرود، شقى.

وأصل ذلك الاسم هو الهاء كما هو المصرع عند تحقيق النحاة أيضاً، لكنّ الواو كما أشرنا حدث من إشباع الهاء بالضمّ، وبهذا الإشباع قامت الأرضين، والسموات والأرض انتظم؛ فالهاء باطن الواو وفاعله، والواو ظاهر الهاء وفعله ومفعوله، وباقى الحروف مدرج بين هندس ومخرج عن بين ذاكين؛ ألا ترى كيف وقع الهاء بطوناً فى أوّل المخارج الحرفيّة أعنى رأس الفؤاد، والواو ظهوراً فى آخرها أعنى الشفتين؛ وهنّ هاهنا قالوا على بعض الوجوه: «السّر إذا جاوز الاثنين فاش» .

يا أخى، هل فهمت معنى قولهم: «هو» فى «ضرب» ضمير الفاعل الغائب؟!

أقول: معناه هو ظاهر الفاعل، أى فعله؛ والفاعل غائب فى الفعل، أى باطنه؛ فالفاعل فى «ضرب» استتر عن المفعول، وهو «بكرًا» على اصطلاح النحاة، ونفس الفعل عندنا؛ لأنّه المفعول بنفس المفعول على الاصطلاحين وإن كان ظهر له به أيضاً، وهذا أيضاً إشارة إلى سبق من قوله عليه السلام: «مستتر غير مستور»، وإن كنّا قد أشرنا إليه من ذى قبل. فمن جميع ذلك عرفت المرام عن قول الله الملك العلام: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»؛ [\(1\)](#) فافهم افهم ولا تكن من الغافلين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين إلى يوم الدين.

و كيف كان فهذه الأسماء التى ظهرت، كما عليه الإشارات قد سبقت، «فالظاهر هو الله تبارك وتعالى» :

وفى رواية أخرى: هو الله العلى العظيم، والمعنى واحد، والمقصود متّحد؛ وبيانه

ص: 299

على الإجمال هو أن قوله عليه السلام: «فالظاهر هو الله» الخ ليس المراد منه هو ظهور الذات بالذات الحقّة-جل شأنه وعظم برهانه-بل المراد هو ظهور الذات تعالى شأنه؛ ألا- ترى كيف يذكر عليه السلام الأوصاف بعد لفظة الجلالة، من قوله «تبارك وتعالى» أو قوله «العظيم» على اختلاف الرواية، على أن لفظة الجلالة على ما هو الحقّ المحقّق اسم وصف ومشتقّ حسب ما دلّت عليه الأخبار واستدلّت عليه الآثار، فافهم المرام وعليه الاعتصام.

فظهر الله سبحانه بالألوهيّة وتباركه وتعالى هو ظهوره بالألوهيّة بالعقل الأوّل الذي تألّف فيه المتألّهون، ويتباركه في الجسم المبارك العظيم، والنفس العليّ العظيم، وكلّ واحد من الألفاظ الثلاثة على اختلاف الرواية إشارة إلى واحد من الأجزاء الثلاثة الظاهرة كما أشرنا إليه وأومأنا عليه، فافهم ولا تكن من الغافلين؛ فإنّ في أمثال المقام ظلّ الظالّين وزلّ الزالّين.

«وسخر سبحانه» تسخير طبع وإجلال «لكلّ اسم من هذه الأسماء التي ظهرت» أي الأجزاء التي سبقت أربعة أركان، حتّى كان ما كان، فحينئذ تمّ الوجود المقيّد على طريق سديد مسدّد؛ إذ تلك الأجزاء الثلاثة هي تمام الوجود المقيّد، وهي الوجود المقيّد بتمامه. وتلك الأركان الأربعة هي التي نسّميه بالأصول الأربعة من الخلق والرزق والممات والحياة، التي اشتملت عليها تلك الكريمة، وأشارت إليها هذه الشريعة: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» ، (1) وإن شئت نسّميتها بالفصول الأربعة: الربيع والخريف والشتاء والصيف؛ وإن شئت نسّميتها بالطبائع الأربعة: الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة؛ وإن شئت نسّميتها بالأخلاق الأربعة: الدم والبلغم والسوداء والصفراء؛ وإن شئت نسّميتها بالنفوس الأربعة: الأمارة والملهمة والمطمئنة واللّوامة؛ وإن شئت نسّميتها بالعناصر الأربعة المعروفة؛ وإن شئت نسّميتها بلسان الشرع بالملائكة الأربعة: جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل.

ص: 300

1-1) . تليق من الآيتين، إحداهما الآية 28 من البقرة: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» ، والأخرى الآية 40 من الروم: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ . . .» .

ولا- نتوحش من أن أمليتك بجريان الفصول والأصول والطبائع والأخلاق وحصولها الأنفس في العقول والنفوس والأجسام كلاً؛ فإنّ كل واحد من تلك المذكورات موجود في الأجزاء الثلاثة، إلاّ أنّه من جنسها مثلاً فضول العقليّات وأصولها وطبائعها وأخلاقها بأسرها عقليّات، كما أنّ تلك من النفسيّات نفسيّات ومن الجسمانيّات جسمانيّات.

فالقول الجامع من فصل الخطاب في هذا الباب، والمذهب الجزل في هذا الفصل هو أن نقول: إنّ الربيع من الفصول، والهواء من العناصر، والدم من الأخلاط، والحارّ الرطب من الطبائع من توابع ملك إسرافيل، وهو مظهر اسمه المجرد النفس اللوامة في الإنسان خليفة هذا الاسم وحامل هذا الركن، وهذا الاسم هو النور الأبيض. وكذلك الصيف من الفصول، والنار من العناصر، والصفراء من الأخلاط، والحارّ اليابس من الطبائع من توابع الملك الميكائيل، وهو مظهر اسمه الرزّاق، والنفس الأمّارة في الإنسان خليفة هذا الاسم وحامل هذا الركن، وهذا الاسم هو النور الأصفر. وكذلك الخريف من الفصول، والماء من العناصر، والبلغم من الأخلاط، والباء والرطب من الطبائع من توابع الملك جبرئيل، وهو مظهر اسمه الخالق، والنفس الملهمة في الإنسان خليفة هذا الاسم وحامل هذا الركن، وهذا الاسم هو النور الأحمر. وكذلك الشتاء من الفصول، والتراب من العناصر، والسوداء من الأخلاط، والباء واليابس من الطبائع من توابع الملك عزرائيل، وهو مظهر اسم المميت، والنفس المطمئنة في الإنسان خليفة هذا الاسم هو النور، وعلى هذا ترتيب المثلاث الأربعة لفلک البروج والمواطن الأربعة من الصدر والقلب والفؤاد واللبّ، أو بالعكس، التي هي مقرّ الشريعة والقرينة والحقيقة والمعرفة. وكذلك الكتب الأربعة السماويّة، قال سبحانه: «فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ»⁽¹⁾ لمحرّره:

أخاف عليّ من نفسك ومنّي

وعليك منك ومن لساني

ص: 301

1- بقره 260

ثم إن لكل واحد من تلك الملائكة الأربع أجنحة عقلانية يطير بها مع الملائكة العقل، وأجنحة نفسانية مع الملائكة النفسانية، وأجنحة جسمانية يطير بها مع الملائكة الجسمانية كما أشرنا؛ فحينئذ يحصل من ضرب أربعة في الثلاثة ما قاله الإمام عليه السلام، حيث قال عليه السلام: «فذلك اثنا عشر ركناً» أو من ضرب الثلاثة في الأربعة وهو ظهورها منها.

أقول: ولا بأس بالإشارة إلى تلك الأركان الاثني عشرية بطريق آخر عرفانية له شواهد شهودية ومدارك عقلية ومسالك نقلية، وما المؤمنون إلا قليلون.

اعلم-هداك الله إلى الحق وحق الطريق-أن تلك الأجزاء الأربعة وإن كان كل واحد منها في نفسه تاماً-كما إليه أشرنا-إلا أنه مع انضمام بعضها إلى بعض فوق التام من دون ريبة في المرام؛ لأن المجموع هو منبع الأنوار ومصدر الآثار، ذو جهة له الجهات، وذو حيية [له] الحييات، فهذا المجموع هو الصادر الأول والمصدر المعول، له وجه وجوانب مما هي الصلب والترائب، وتلك الحييات بوجوهها الكليات انقسمت أولاً-كما عرفت-إلى الثلاثيات التي ثلثت منها جميع الثلاثيات، ثم إلى الرباعيات كذلك، ثم إلى الاثني عشريات.

وقد عرفت بعض الأسماء لكل واحد من تلك المسميات، لكن هنا أعني في الاثني عشريات أسماء أخرى لتلك المسميات عليها مدار الكائنات من العلويات والسفليات، البسائط والمركبات؛ وها أقول:

بسم الله الرحمن الرحيم

الأول: الحيية الماهية المركبة الكلية الجامعة لجنس الأجناس وفصل الفصول، وهذه ببرهان العقل والتطابق لابد وأن يكون منحصراً في واحد ثنائي وثنائي وحداني مرتبة التكسّر والاتحاد من غير سوء وإلحاد، بسيطاً في تركيبه ومركباً في بساطته، وهذا لا يكون إلا من عنده الأطراف اعتنقت، والأكناف انطوت، ولله درّ قائله يقول في مدح

النبي صلى الله عليه وآله في منظومه: «تعانقت الأطراف عندى وانطوى بساط السوى عدلاً بحكم السويّة»

وهذا الكلام منه إشارة إلى شدة قرب القابل والفاعل حتى كأنه كاد أن يكون واحداً، أو أن يصير متّحداً، كما أشار إليه- سبحانه وتعالى- أيضاً بقوله: «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيءُ» 1 . هذا الشخص ببهان البصر والتقسيم في المواليد لا منها غاية العناصر، ثم من المواليد في الحيوان لأنها كمالها، ثم من الحيوان في الإنسان لأنه أقصاها، ثم منها في أمتها، وأتمها أشهرها وأذكاها لأنه أقصى قصواها، وهو النبي الختمى؛ للأدلة النقلية والعقلية والتطبيقية والشهودية والعرفانية، وهذا الشخص بحكم الظنّ وشهادة ما سبقت من الأدلة له جهة اتّحاد ومساواة مع الولي الختمى، فافهم واغتنم.

الثاني: الحيثية الجامعة لحيثية الحقيقة النوعية والحقيقة الشخصية، ومظهر هذين الاعتبارين: الحسن والحسين [عليهما السلام]؛ فإنهما عين الإنسان وإنسان العين، وذلك بالأدلة المذكورة أيضاً؛ فإن تلك الأدلة جارية في تعيين مظاهر تلك الحيثيات إلى آخر تلك الاثني عشريات.

الثالث: الحيثية الجامعة لما هو بالفعل في القوة الفعلية القريبة إلى الفعل بحسب تجوهر الذات، واجتماع الحيثيات والصفات، ومظهرها فاطمة الزهراء عليها السلام؛ لأنها ليلة مباركة، «فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ»، كما نطق به القرآن القويم (1).

الرابع: حيثية بالفعل تجب استنادها إلى الجاعل، ومظهرها علي بن الحسين عليه السلام.

الخامس: حيثية الظهور والإظهار، ومظهرها باقر علم أئمة الأبرار؛ إذ به عليه السلام شرع التدويني الذي هو في الباطن عرش محمد، وتم، لكن بابنه الصادق المصدّق- كما لا يخفى- استتم.

السادس: حيثية القرار والاستقرار، ومظهرها صادق الأخيار؛ ولهذا إليه نسبة

ص:303

1-2). إشارة إلى الآيتين الشريفتين 3 و4 من سورة الدخان حيث قال: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبْرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ»

الشريعة النبوية والطريقة الولوية، وبهذين الاثنین تمّ التشریح وهو العرش الوجودین: المادّة والصورة؛ الأول من الأول، والثانی من الثانی.

ولا يخفی أنّ تلك الحیثیة فی مرتبة الحیثیة الآتیة وهی الحیثیة الأولیة، وقد علمت الوجه بلمح من الإشارة وهمس من العبارة.

السابع: حیثیة حفظ وجوب السابق وبقائه بشخص فی جمیع الأحوال صادق، ومظهرها موسى بن جعفر الصادق علیه السلام، وإن شئت فهم بطنه وكتمه فافهم معنی عفوه وكظمه.

الثامن: حیثیة حفظ الوجوب اللاحق والرضا والتعليم لما فی علم الله تعالى سابق، ومظهرها علی بن موسى علیه السلام، فافهم الإشارة، وإیّاك أن تقف علی ظاهر العبارة؛ وهاتین المرتبتین فی مرتبة الوجوب بالغير، كما أنّ السابقتین فی مرتبة الوجوب بالذات.

التاسع: حیثیة تعقل من حیث جواهر الذات، ومظهرها محمّد بن علی؛ لأنّه محمّد بن علی علیهم (1).

العاشر: حیثیة تعقل جواهر الذات من حیث جمیع الصفات بعكس الأول، والدلیل بقياس الأول، ومظهرها علی بن محمّد، فافهم ولا تكن من الغافلين.

الحادی عشر: حیثیة تعقل الصفات بلوازمها وكیفیاتها، ومظهرها حسن بن علی، فافهم افهم افهم.

الثانية عشر: حیثیة تعقل ذات المبدأ من حیث هو هو؛ «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ» (2).

ألا، ألا، إلا، إنّ الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق الله عزّ وجلّ؛ نحن الأيام ونحن الشهور؛ (3) وفي بعض الروايات: ونحن الساعات؛ وما علی إذ لم يفهم البقر! عساك-يا أيّها الدعوى الغنى-

ص:304

1-1 . كذا.

2-2 . التوبة (9): 36. [1]

3-3 . راجع: الصراط المستقيم، ج 2، ص 159، عن الإمام العسكري عليه السلام في كلام طويل.

تلك العبارات أدراك، وما أراك أدراك بأنّ الأئمة التي هم سادات لولاك علّة خلق الأفلاك، وسبب وجود الكون بما فيه من ملاك، وظنّي أنّك لفهمك إلاّ مقيم، ودركك الذي هو غير مستقيم، قولى إليه الأدبار، وتقبل إلى دار البوار ورئيس القرار. ما لك-لا بارك الله عليك، ولا توجه منه خير إليك-تنكر فضائل حجج الله وذريّة رسول الله؟! ليس هذا هو التنصّر، لكنك ليس لك التبصّر وليس فيه العلوّ، بل إنك بذلوك ما عرفت مثالى إذا رأيت تبصّراً من تاريخ، أو وقفت فى قضية شريح، تأخذه تحته الكلّ وتضبطه فى صدرك، وتجلس فى صدر النادى، وتقول قبل كلّ قائل فى البادى: فعل فلان كذا، وترك فلان هذا.

وإن جاء أحد بما فيه تبديل لقولك أو تغيير تحدّد عليه سفال التغيير وتجد به لسان التنكير، وتقول: ليس هذا بصحيح، بل عندى بأعلى خلافه شاهد صريح، وتدعى «أنا الحقّ»، هذا والمحقّق هكذا، وتعدّ به بالك، ويبنى عليه قالك، ومع ذلك ليس سندك إلاّ قول رجل سنّى أو من ليس بسنّى؛ وأمّا لوروى عالم خبير أو فاضل بصير خبراً من كتاب صحيح أو أصل صريح فى فضيلة واحد من الأخيار وسلالة الأطهار، بل رواه عن أصول معلومة وفصول منظومة، اتّقت عليها الثقلة عن علمائنا والمهرة من كبرائنا، فقال: كر منه تشبر ومن فورك عليه تقرر، وتقول مرّة: هذا مخالف لآزين المتين وفاك، غير موافق مع شريعة سيّد المرسلين، مع أنّك ما علمت من علم الشريعة إلاّ درساً ما فهمته منه إلاّ طرساً،⁽¹⁾ وأخرى تدعى أنّ هذا فى الإمام غلوّ، ومع الله عدوان، وذاك منك كذب ومن غيرك بهتان، مع أنّ لك لا التفحص⁽²⁾ وما تتبع، وتبليمه⁽³⁾ لا ترى ولا تسمع؛ وتارة تقول: هكذا يكذب الوجدان ونعلم خلافه والعيان، ومع ذلك وجدانك ليس بشيء، وعيانك عين اللا بشيء.

ص: 305

-
- 1-1 . الطرس فى اللغة يقال للكتاب الذى محى ثمّ كتب؛ ولعلّ أراد هنا معنى الفاسد من الفهم؛ يقال: طرسه: أى أفسده. راجع: العين، ج 7، ص 209؛ لسان العرب، ج 6، ص 121؛ [1] مجمع البحرين، ج 4، ص 81.
- 2-2 . فى النسخة: مع أنّك إلاّ التفحص.
- 3-3 . كذا. والتبليم: التقيح. لسان العرب، ج 12، ص 54.

يا هذا، والله الملك المدرك، إني أرى أنك أنت لا ترى، وأن من منه أخذت لا درى ولا أدرى، ومع ذلك تولّى عين الدبر، وتقول: هذا لا شيء نكر، ولو تفصّلت ومما شئت، وتكلّمت و ما واشيت، (1) وهو قليل كلّ القليل، وقيل ما لك إليه سبيل، تقول: إن هذا نقص الأوهام، إليه قد يميل وإنّ ذا عن بعض العوام، كان يقال إذا ليس ما عليه المشهور، وهو المؤيّد المنصور، كما هو معلوم غير مستور: إنّ آحاد الأخبار الواردة عن أئمتنا الأطهار حجة، ومع ذلك تنكر تلك الأخبار الواردة في فضائل هؤلاء الأختار، مع أنك لو لا رأيت فاستمع بأنّ الأخبار قد تواترت، والآثار قد تواردت بلغت نيفاً وعشرين، (2) بل وقريباً إلى الثلاثين، أنّ ما ورد عليكم متناقلاً تردّوه وإن كنتم عالمين بخلافه؛ لأنّ كلامنا له وجوه ولعلّه منّا وأنتم لا تعلمون بأيّ الوجوه إياه قلنا، والردّ علينا شرك بالله، مع أنّ الأخبار التي تقول بها في أمثال تلك كلّها عقلية إلاّ [أنّه] ليس لك عقل حتّى تفهمها، وما تعلّمت إلاّ أن تقول: إنّ خبر الواحد في الأصول ليس بحجة، وإنّ النقلات ليست حجة في الاعتقاديّات، مع أنك ترى بأنّنا لا نستدلّ بتلك الأخبار في أصل الخمسة الضرورية، ولو شئنا لاستدللنا وإن كنت لا تفهم؛ أليست كلمة الأصوليين منّا قد اتّقت خلافاً للأشاعرة والأخباريين كلّ من وجه: أنّ العقل والنقل متطابقان؟! فبناءً على هذا يجب أن لا يكون نقلاً حرفاً بل الأدلة بأسرها عقلية.

فإن قلت: فاستقرار اصطلاح أهل الأصول على أنّ هذا الدليل عقليّ، وذلك نقليّ، حتّى أنّهم بنوا أكثر كتبهم على سفرين، وقالوا: السفر الأوّل في الأدلة النقلية، والسفر الآخر في الأدلة العقلية، وتعدادهم القرآن والحديث في الأدلة النقلية؛ لماذا قلت لو أسفت وأنصفت؟! لأجبتك: أمّا أولاً فنقول: قد أشرنا أنّ قاعدة التطبيق إجماعيّ بلا خلاف، فعدهم

ص: 306

1-1) . كذا. ولعلّ أراد معنى استخرجت أو استدلت. راجع: لسان العرب، ج 15، ص 394.

2-2) . النيف: هو الزيادة، تقول: عشرة دراهم ونيّف، وقيل: هو من الواحد إلى الثلاثة، والبضع من أربعة إلى تسعة. وقيل: النيف لا يقال إلاّ بعد عقد نحو عشرة أو مئة أو ألف أو نحوها. راجع: العين، ج 8، ص 376؛ [1] مجمع البحرين، ج 5، ص 127. [2]

هذين من هذا القسم إنما هو من جهة أن أكثر الآيات والأخبار الواردة في المسائل الفهمية عند الإنصاف ممّا لا يفهم العقل معنيها، وإلاّ لم نكن محتاجاً إليها كما هو المصرّح في كتبهم أيضاً.

الثاني: إنّ هذا الاصطلاح منهم مبنى على فهم الغالب، كما أنّ العقل الذى هو حجة بالإجماع إنّما هو الكلّ، أى كلّ العقول لا تقفوا، والغالب أيضاً كما هو الحقّ؛ فإنّ العقل في هذين القسمين يكون حجة على الكلّ، لكن مع تخلية الكلّ من الشكوك كما هو شرط في حصول العلم بالمتواترات؛ فحينئذ لما كان الذكر من أهل العلم لا يعرفون الوجه العقلي لتلك الآيات والأخبار الواردة في الفقهيات سمّوها بالنقليات.

الثالث: إنّهم لما رأوا أنّ أكثر الأخبار والآيات الواردة في الفقهيات وفي غيرها على الإطلاق ليس للعقل مدخل في فهم لمّة مضموناتها سمّوها بالنقليات بكلمة واحدة، وإلاّ فكّل طفل لعلم أنّ قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» 1 مثلاً دليل عقليّ، إلى غير ذلك من الوجوه، وليس هنا مورد ذكر الجميع، لكننى أقول بكلمة أخرى وهى: أنّنا لا نعلم بالأخبار الواردة في الأصوليات إلاّ بعد نصيحتها وفهم العقل أو شهادة النقل على صحّتها يكون مستنداً وحجة بيننا وبين الله، «إِنْ إِفْتَرَيْتَهُ فَعَلَيَّْ إِجْرَامِي» 2 .

فإن قلت: لم أنت وحدك تدعى فهم العقل وشهادة النقل على بيان مراد (1) تلك الآيات والأخبار، ولم يقل أحد غيرك على هذا؟!!

قلت: أمّا أولاً: فإنّ غيرى فتقال لكّتك ما عرفت به ولا سمعت منه. وثانياً: إنك لو جئت بالصفات لكنت أيضاً ممّن يفهم ما نقول؛ لكنتك ما تقبل ولا تقبل. وكيف كان فنرجع إلى بيان ما نحن بصدده بيانه؛ من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر.

قال عليه السلام: «ثمّ خلق سبحانه لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها، فهو الرحمن الرحيم الملك القدّوس» إلى آخر الأسماء

ص: 307

اعلم-وقفك الله وإيانا-أن كل واحد من تلك الأجزاء الثلاثة الظاهر بأركانه الأربعة، كما أشرنا إليه من ذي قبل تام في مقامه وتمام في محلّه، ومرادنا من التام هو حصوله من القبضات العشرة الدائرة بدورانه الثلاثة في المراتب الثلاثة. وبيانه (1) على الإجمال: أن الله سبحانه خلق الحرارة أولاً- من حركة فعله وهو المشيئة، والبرودة من سكون مفعوله وهو المشاءان طبيعتان وأول زوجين، «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ» 2 فحرّكت الحرارة لما فيها من أثر القذرة على اليبوسة، فأثرت هي فيها وتأثرت هي أيضاً منها، فتولّد من تأثير الحرارة اليبوسة لأنّها أثرها، و من تأثر البرودة الرطوبة لأنّها أثرها أيضاً، فتحصّلت الطبائع الأربع: الحرارة من الحركة، والبرودة من زوجها وهو الحركة.

ففى الطبائع زوجان وزوجتان، لكن بيان وجه التأنيث فى الألفاظ الأربعة بأسرها له محلّ آخر، وبعدها ذلك؛ فنقول: وجدت الطبائع الأربع صعّدت الحرارة والرطوبة بالطبع إلى العلوّ، وهما طبيعة الحياة.

وهبطت البرودة واليبوسة لك إلى السفّل وهما طبيعة الموت، أعنى الميّت.

فكان الأوّلان روحين بلا بدن والأخيران بدنين بلا روح؛ لكن لما كانت العلاقة بينهما-أى الزوجين والزوجتين-كلّ زوج مع زوجته متأكّدة لما بينهما من التعاقد، نزل الصاعدان بالحركة الفلكيّة نزولاً تسخيريّاً إلى السفّلين، فتواصلنا الحرارة مع زوجته وهى البرودة، والرطوبة مع زوجته وهى اليبوسة، فتولّدت العناصر الأربعة.

وممّا ذكرنا يظهر لك السرّ فى قوله تعالى: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» ؛ وسرّ قوله ذلك «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ» ؛ (2) وكذلك سرّ قوله عليه السلام: شاوروهنّ وخالفوهنّ؛ (3) وكذلك سرّ قوله: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» ؛ (4) وسرّ ما ورد عنهم عليهم السلام ما معناه: أنّ النساء خلقن من الضلع

ص: 308

1-1 (1). فى النسخة: بيان.

2-3 (3). النساء (4): 34. [1]

3-4 (4). راجع: بحار الأنوار، ج 100، ص 262، ح 25، [2] عن النبي صلى الله عليه وآله.

4-5 (5). النساء (4): 11. [3]

الأسير للرجال؛ (1) إلى غير ذلك من الأسرار التي يلي من موارد ذكرنا بيانها.

فحصل حينئذ دوران؛ الأول: دور بعض الطبائع على بعض عند الصعود؛ والثاني: كذلك عند النزول وحدث العناصر، لكنهما في الحقيقة واحد؛ لأنَّ بهما تمام العناصر. ثمَّ أدار الله تعالى الفلك بما فيه دورة وثانية لسؤال القوابل ذلك فتولَّد المعدن، فهذان دوران، ثمَّ دار العناصر الدائرة فيها في المعادن فتولَّد النبات وهذا ثلاث، ثمَّ أدار النبات بما فيه من دوران العناصر الدائرة بالطبائع فحدث الحيوان فتولَّد، فحينئذ [حصلت] أدوار الأربعة، فلمَّا تمَّ ذكرُ من الطبائع والعناصر جعلها أصلاً ومنشأً لكلِّ من المولِّدات الثلاثة في العوالم الغيبية والشهودية كلِّ بحسبه، والأجزاء الثلاثة الظاهرة لك أيضاً كما أشرنا إليه من ذي قبل؛ فإنَّ لكلِّ من الأجزاء الثلاثة والعوالم الغيبية والشهودية طبائع وعناصر ومعادن ونبات وحيوان كما أخبر به صاحب الشريعة عليه السلام، ودلَّ عليه الاعتبار أيضاً.

ومعلوم أنَّ كلَّ واحد من تلك المذكورات كثافة ولطافة وبقاء وزوال وغير ذلك مختلفة بحسب اختلاف عوالمها من الأقطاب والأفلاك والأراضى، لكن في الإنسان زيدت مع ذلك أموراً أخيراً، وفيه من الأفلاك التسعة والأرض الأول وتلك عشرة، أو من الأراضى التسعة والسماء الأول تلك عشرة أيضاً، حصص نسَمَى كلَّ حصَّة بالقبضة.

وبيان ذلك المجمل بالإجمال وهو: أنَّ لله سبحانه يمين وشمال، وكلتا يديه يمين؛ الأولى لأصحاب الجنة، والأخرى لأصحاب النار؛ فالقبضات العشرة لأصحاب الجنة هي قبضة من محدود جهات وهو العرش منها قلبه، وقبضة من الكرسي منها صدره من فلك زحل منها عقله، وقبضة من فلك المشتري منها علمه، وقبضة من فلك المريخ منها وهمه، وقبضة من فلك الشمس منها وجوده الثاني، وقبضة من فلك

ص: 309

1-1). راجع: الكافي، ج 5، ص 337؛ الفقيه، ج 3، ص 380؛ وسائل الشيعة، ج 20، ص 352، ح 25804؛ و... .

الزهرة منها خياله، وقبضة من فلك العطاراد منها فكره، وقبضة من فلك القمر منها حياته، وقبض من أرض الدنيا منها جسده.

وأما أصحاب النار فقبض له قبضة من الحوت (1) وهو بهموت منها قلبه، وقبضة من الثرى منها صدره، وقبضة من الأرض السابعة منها دماغه ويعتبر عنه بالنكراء في الأخبار إحياناً بالشيطنة أخرى، وتلك الأرض أرض الشقاوة، وقبضة من الأرض السادسة وهي أرض الإلحاد ومنها علمه، وقبضة من الأرض الخامسة أرض الطغيان منها وهمه، وقبضة من الأرض الرابعة أرض الشهادة منها وجوده، وقبضة من الأرض الثالثة أرض الطبع منها خياله، وقبضة من الأرض الثانية أرض العادات منها فكره، وقبضة من الأرض الأولى منها جسده، وقبضة من سماء الدنيا منها حياته.

إذا عرفت ذلك كلّ كلّ، فنقول: إنّ كلّ واحد من تلك القبضات العشرة أديرت ثلاث مرّات؛ فإنّ القبضة التي منها القلب مثلاً في الطينتين إدارتها العناصر الأربعة في هذا العالم، أى دار بعضها على بعض مرّة في معدنها ثمّ أخرى في نباتها، ثمّ ثالثة في حيوانها، فصار ذلك ثلاثين؛ لأنّ مبلغ ضرب الثلاثة في العشرة هو الثلاثين، وهو الموعود لموسى -على نبينا وآله وعليه السلام- حيث أشار سبحانه إليه بقول: «وَإِنَّمَا أَعْطَيْنَا إِبْرَاهِيمَ إِسْمَهُ وَآدَمَ نَمِيمًا وَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ إِسْمًا وَلَهُ عِلْمٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَاقٍ» (2) والتكّنى فيها بالليللة إشارة إلى حدوث ظلمة دانية في كلّ واحد من تلك المراتب، أو تلك المراتب المذكورة هي المراتب الأربعينية الموجودة، وهي التي أشار الله سبحانه في القدسيّات (3) بقوله: خَمَرَتْ طِينَةُ آدَمَ بِيَدَيْ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، (4) والركى يستعر هنا في سؤالات، أحدها: ما المراد بالأربعين؟ والآخر ما المراد بقوله «صباحاً»؟ مع أنّك تقول: إنّّه تعالى تكّنى في تلك الشريفة عن تلك المراتب بالليللة. وأيضاً ما معنى قوله تعالى في الآية السابقة: «وَآتَمَمْنَا بِعَشْرِ»؛ (5) وما هذا العشر؟ وإنّ ذلك الأيام هل كان لموسى في أمّته أم لا؟

ص: 310

-
- 1-1 . الحوت: برج في السماء، وقيل: برج من الاثنى عشر وهو آخرها. راجع: العين، ج 3، ص 282؛ [1] لسان العرب، ج 2، ص 27؛
[2] مجمع البحرين، ج 2، ص 198.
2-2 . الأعراف (7): 142. [3]
3-3 . أى الأحاديث القدسيّة.
4-4 . عوالى اللئالى، ج 4، ص 98، ح 138 [4] مرسلًا.
5-5 . الأعراف (7): 142. [5]

ونحن بعون الله ازيداً لثمرة الرسالة نشير إلى الجميع إلا- على سبيل التوضيح والترتيب، بل نظوى الكلام في الكل في جهة كلام واحد وعنوان متّحد مع ما فيه من غير تلك الفوائد؛ فأقول وبه أستعين: اعلم أنّ نبينا صلى الله عليه وآله أكمل الأنبياء، وولينا أكمل الأولياء، وقرآنا أتم من سائر الكتب، وديننا من سائر الأديان، وآيامنا من باقى الأيام، وشهورنا من باقى الشهور، وسنونا من باقى السنون، وأعمارنا من باقى الأعمار وإن كانت أقصر؛ لأنّه على الأكثر ما بين السّتين والسبعين.

فإنّ هذا الحديث إذا لك المرام الأخير تحديد وتبيين، فافهم فحينئذ نقول: إنّ دور الحياة وهو الرابع فى هذه الأُمَّة زاد وفى أُمَّة موسى وعيسى وما والاهما نقص؛ ودور الطبائع كما عرفت هناك زاد وهاهنا نقص، ولا- تغبّر بطول إغمارتهما أمتهما، فإنّه حصل من دور الطبائع واستحكام النّيّة وانضباط الأجساد، وأمّا فى هذه الأُمَّة فقد ورد الله سبحانه: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»؛ (1) إلى غير ذلك؛ وهذا الدور الحياتية هو العشر الإمامية، وهو فى الظاهر العشر من ذبحجة، وفى الباطن هى المذكورات فى سورة الفجر، حيث قال سبحانه: «وَالْفَجْرِ * وَ لَيَالٍ عَشْرٍ * وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ * وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ»؛ (2) ففى هذه الآيات آيات، وفى تلك البيّنات علامات، فعلى بعض الوجوه: «الفجر» هو صبح الوجود، و«ليالٍ عشرٍ» متممات الوجود، و«الشّفْعُ» ثانى الاثنين، و«الوترُ» هو الواحد بلاحين. ولسان الظاهر كما هو فى الأخبار: «الفجر» هو الرسول صلى الله عليه وآله، والليالى العشر: الحسن والتسعة من ذرية الحسين عليهم السلام، و«الشّفْعُ» الحسين، إذ هو مع الحسن ثانى الاثنين، و«الوترُ» هو على عليه السلام؛ وإنّ «الفجر» هو القائم عليه السلام، و«ليالٍ عشرٍ» هو الحسين وذريته، و«الشّفْعُ» الحسن، و«الوترُ» على عليهم السلام؛ وإنّ «الفجر» فاطمة عليها السلام، و«ليالٍ عشرٍ» النبى وولده التسعة، و«الشّفْعُ» الحسين، و«الوترُ» على عليهم السلام؛ أو إنّ «الفجر» هو على أو الحسين، و«الوترُ» هو القائم؛ أو إنّ «الفجر» هو القائم، و«الوترُ» الحسين عليهما السلام؛ إلى غير ذلك من الوجوه المؤيدة بالأخبار المسددة

ص: 311

1-1 . آل عمران (3): 169. [1]

2-2 . الفجر (89): 1-4. [2]

فنقول: إنّ الاثنين من هؤلاء الأربعة عشر-عليهم سلام الله إلى يوم الحشر-وهما النبيّ والوليّ لا زال كان أحدهما شرق الوجود مشرق الوجود، والآخر مغرب الوجود؛ لأنّهما قطبي الأفلاك، ونقطتي المبدأ والعود بشهادة «لولاك» .

فالعشر الإتمامية الحسنين-وهما واحد-والتسعة من ذرية الحسين سلام الله عليهم أجمعين؛ إذ بهم ملأ الكون وارتفع البون، وفي زمانهم تمّ التكوين العميم والتدوين القويم؛ لقوله: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» ؛ (1) ويشير به أيضاً: «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» ؛ (2) وليعلم أنّ بسط القول في ذلك يستدعي أموراً غير ما نحن فيه من الأشكال وخلق المجال، وأموراً أخرى لست أذكره، «اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ» .

فمن أشكل عليه من الرسالة أو ببعضها هلكت وخابت؛ إذ إنّ هذا حقّ، وذاك ليس بصواب، وعلى بعض ردّه عن بعض أجاب، فليورد إشكاله وليقلّ قاله، لكن بشرط العدل والإنصاف والتجافي عن الجور والاعتساف، حتّى أردّ سؤاله بجواب متين، وأقطع مقاله بشاهد أمين؛ فإنكم «وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ وَبَعْدَ حِينٍ» ، ولقد انجرّ الكلام في تلك الفقرة من كلامه والإمام-عليه من الله ألف آلف تحية وسلام-فلتكتفي في المقام، ونورد بعض الآخر ممّا بقي من المرام.

قال عليه السلام: «فهذه الأسماء كان من الأسماء الحسنى حتّى تتمّ ثلاثمئة وستين اسماً» .

أقول: وتلك الأسماء المذكورة التي ذكرها الإمام عليه السلام من باب التذكير والتمثيل؛ ولذلك لم يذكرها عليه السلام بتمامها، فأنّت لو ضربت الثلاثين من الأسماء في الاثنى عشر من الأركان تبلغ الأسماء ثلثمائة وستين، وهذا المبلغ تمام أسمائه الحسنى وأوصافه العليا، كذا ذكره شيخي وسندي ومن عليه استنادي ومستندي.

أقول: ولعلّ هنا شيئاً آخر لو قلنا به كان أحسن، وهو: أنك قد عرفت من ذى قبل

1-1 . الحجر (15): 87. [1]

2-2 . القلم (68): 4. [2]

من قول الإمام عليه السلام، فالظاهر هو الله العليّ العظيم، وقد أشرنا أنّ تلك الأسماء الثلاثة إنّما هي يزاء الأجزاء الثلاثة، والكلية هي أمّ للأركان الاثني عشر، ومع ذلك ترى كما قلناه اسم العليّ المذكوراً في موضعين، واسم العظيم في موضع، فأنت لو حملت هذا على أنّه من أغلاط النسخ، وقلت بأن «لا تأخذه سنةٌ ولا نومٌ» اسم واحد كما هو الصحيح، لتجد الأسماء المذكورة الثلاثين، لا أزيد ولا أنقص؛ فتلك الأسماء التي بلغت إلى ثلاثين هي الثلاثين المنسوبة إلى كلّ ركن، كما قال عليه السلام: «ثمّ خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً» .

فكيف كان فأنت لو ضربت الثلاثين كما قلناه في الاثني عشر لكان الحاصل ثلاثمئة وستين اسماً، وهذا هي الأسماء التي من أحصاها دخل الجنة، فافهم افهم افهم.

قال عليه السلام: «فهى نسبه لهذه الأسماء الثلاثة» .

أى فتلك الثلاثين من الأسماء بالنسبة إلى صفة وفعله لهذه الأسماء الثلاثة الظاهرة، ولقد علمت-وله المن-مما لا مزيد عليه كيفية صدور تلك الأسماء من الأسماء الثلاثة ولمية تأخذها أى الأسماء الثلاثة للأسماء الجزئية الثلاثية، فإن كنت ما فهمت من ذى قبل المرام فلا ينفك تكرار الكلام.

قال عليه السلام: «فهذه الأسماء الثلاثة أركان وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة» .

فأقول: فحينئذ تعلم أنّ الاسم الواحد استتر في الأسماء الثلاثة، فلهذا الاسم الواحد ثلاث حجاب، ولتلك الثلاثة أيضاً اثنا عشر حجب وسرادقات، وكذلك هذا الاثنا عشر احتجب أيضاً كلّ واحد منها في ثلاثين حجاباً، وتلك الحجب المذكورة في الأخبار بآته: لو كشف عن واحد لأحرقت السماوات والأرض؛ [\(1\)](#) إذ لكلّ شىء عدّة من الحجب، فإذا كشف عن واحد من الأشياء حجه لفنيت من عليه، كيف والموت؟! ليس الوهن هذا الجهة فبصرك اليوم حديد، فإذا فنيت الشىء فقد احترقت سماواته وأرضيه؛ فافهم وكذلك السماوات والأرض، أعنى العالم الكبير؛ فإنّه إذا كشف عن وجهه يعنى رفعت عنه الأسماء الثلاثة التي هي حجب للاسم الواحد المكنون، وهو

ص: 313

المشيئة كما قلنا، لكان تنفى من عجله ويرتفع من ساعته كأنه لم يكن، بل فى الحقيقة أيضاً لم يكن؛ وحينئذ فبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام، (1) وهو وجهه الباقى بعد فناء كل شىء، وهنا مقام «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا»؛ (2) وكل ذلك من جهة أن المشيئة-وهو وجوده الصرف والشىء فى الكون الناسوتى-لم يظهر به، بل المشيئة ظهرت به له، ووجود ثانوى وهو ماهية والشىء ظهر له به، فإذا ظهرت المشيئة لا محالة يظهر بالوجود، وإذا ظهر الوجود لا بد من فناء الموجود وهو الماهية، فافهم.

قال: «وذلك قوله تعالى: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»» .

هذا منه تلويح وإيماء إلى أنك بأى اسم دعوت الله سبحانه به، فهو مقهور تحت أسمائه الحسنى، فللأسماء الحسنى ربوبية بالنسبة إلى كل اسم كان وأى اسم يكون، إذا أظهر واحد منها تعلم بأنك ما دعوته إلا به كالمشيئة والمشاء.

فلنختم الكلام فى هذا المرام، عند هذا المرام، عند هذا المقام، كما ختم به الإمام- عليه وعلى آبائه وذريته ألف آلاف تحية وسلام- ولتعلم أيها الناظر فى رسالتى هذه وأرجوزتى تلك أتى-والله المقتدر- ما أوردت فيها إلا ما وردت عليها الآثار من الأئمة الأطهار، وشهد عليه العقل والاعتبار؛ فعليك بتمام التدبر وإتمام التفكر، فإن تلقيته بالقبول، فوالله هو المأمول، والله سبحانه على ما نقول شهيد، ومع ذلك لدينا رقيب عتيد، وصلى الله على محمد وآله الأطهار، الخيرة التامين الأبرار، ما دام للتمسك سماك وللسبع أشداد، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين، الحمد لله رب العالمين.

ص: 314

[1-1] . إشارة إلى قوله تعالى فى سورة الرحمن، الآية 27. [1]

[2-2] . طه (20): 111. [2]

اشاره

شرح حدیث «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمِينَ . . .»

مؤلف ناشناخته

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص: 315

براساس ظاهر روایتی از الکافی، (1) برای خداوند دو علم متصور می شود: یکی علم مکنون و مخزون است که کسی را به آن راه نیست و دیگری علمی که خداوند، ملائکه، انبیا و ائمه اطهار علیهم السلام را از آن بی نصیب نگذاشته است.

آیا این دو علم، هر دو عین ذات هستند یا غیر ذات و یا تفصیلی وجود دارد؟ و آیا این علوم حادث هستند و یا قدیم، مباحثی است که در این رساله مورد دقت واقع شده است.

مؤلف در مقام توضیح روایت، ضمن استشهاد به آیات و روایات، از مباحث کلامی نیز بهره گرفته است.

از قاضی بیضاوی در تفسیرش و همچنین از الصافی فیض کاشانی مطالبی نقل می کند.

وی در پایان می نویسد: «قد فرغ من تسوید هذه الاوراق الفلان فی یوم الفلان، اجابة لمسألة بعض الاخوان» .

این بیان می رساند، مؤلف به عمد خود را ناشناس گذاشته است. چنانچه گفتیم، از الصافی نقل کرده است، لذا می توان گفت متأخر از فیض کاشانی (د 1091 ق) و یا متأخر از سال تألیف الصافی (1075 ق) است، اگر معاصر نباشد.

ص: 317

تنها نسخهٔ این رساله که اساس تصحیح قرار گرفت، در کتابخانهٔ آیه الله گلپایگانی رحمه الله نگهداری می شود (1).

ص: 318

1-1). فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج 4، ص 233؛ [1] فهرست کتابخانه آیه الله گلپایگانی، مخطوط، ش 164/6/1074، رسالهٔ دوم مجموعه.

بسم الله الرحمن الرحيم
 سوال عرضه شد محتسب ضمیمه دارا کتبی قدیمی بحضور بهرورد
 که قبایله علم ایمان و مطابقت قلب اهل ایمان و عرفان است که کتب حقیقت
 نقاب فرمایند از حدیث شریف منبر کتب حقیقت و علم اهل ایمان و عرفان
 محبت و تقوی کلمه رسد اصول کافیه در باب الامام مدعی به جبر و اختیار
 علیها السلام و اینکه فرمودند آن علم علی بن کثیر و غیره که علم اهل ایمان
 یکنون الباء و علم علی بن کثیر و رسد و انما فی حق علم اهل ایمان و عرفان
 احدی جل و علاست بهر دو صورت تقدیر و تعلیل است با آنکه احدی احدی است
 غیر نیست در صورت خبر بودن هر دو با احدی اما احدی احدی است
 اما احدی از علم اهل ایمان است که کتب حقیقت با علم اهل ایمان
 من علی عرفان و حدیث شریف منبر کتب حقیقت و علم اهل ایمان و عرفان

تصویر آغاز نسخه از کتابخانه آیه الله گلپایگانی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانه آیه الله گلپایگانی

سبک و علم الصابری در هر کج کرده اند که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 علم بر مطلقا حادث است و در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 بر این گونه و حادث در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 فی ملک و در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 این علم حادث در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 و ما قطع کنیم که حادث در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 اینها علم که در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 لهذا از این علم حق تعالی که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 بعد از این علم حق تعالی که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 که هر علمی که در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 و هر علمی که در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 جمیع اینها بخواند و در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 حادث بخواند و در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 و در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 باطلی کرده در هر صورت که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 حادث در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر
 می نویسد و در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر

اینها بخواند و در هر کج که در واقع علم حق تعالی است و در هر

تصویر انجام نسخه از کتابخانه آیه الله گلپایگانی

تصویر انجام نسخه از کتابخانه آیه الله گلپایگانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سؤال عرضه داشت مخلص صمیمی و ارادت کیش قدیمی به حضور باهر النور کعبه (1) حقیقی- که قبله اهل عالم و مطاف قلوب اهل ایقان و عرفانند- آن است که کشف حجاب و رفع نقاب فرمایند از حدیث شریف منیعی که شیخ جلیل و عالم نبیل، قدوة الأنام ثقة الإسلام محمد بن یعقوب کلینی رحمه الله در اصول الکافی در باب بَداء، از امام هادی جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام روایت نموده، که فرمودند: «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمِينَ: عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ، مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ؛ وَعِلْمٌ عَلَّمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ وَأَنْبِيَائِهِ، فَنَحْنُ يَعْلَمُهُ» (2).

آیا این دو علم، هر دو عین ذات احدیّت-جَلّ و علا- است، یا هر دو غیر ذات تقدّس و تعالی است، یا آنکه أحدهما عین ذات و دیگری غیر ذات است؛ و در صورت غیر بودن، هر دو، یا أحدهما، یا حادث است یا قدیم؛ و بر فرض قدیم، آیا احدی از علما قایل به علم حادثی به جهت واجب تبارک و تعالی شده است یا نه؟

مأمول آن است که به مفاد «مَنْ عَلَّمَنِي حَرْفًا، فَقَدْ صَبَّرَنِي عَبْدًا» (3) ارادت کیش را در

ص: 321

1-1 . نسخته: الكعبة.

2-2 . الکافی، ج 1، ص 147، ح 8؛ [1] بصائر الدرجات، ص 109، ح 2؛ و ص 111، ح 10؛ و [2] ص 112، ح 14 و ح 17؛ الإختصاص، ص 313 (در چهار مورد اخیر با اختلاف اندک).

3-3 . این کلام به امام علی علیه السلام منسوب است، ن. ک: کشف الخفاء للعجلونی، ج 2، ص 265؛ جامع السعادات، ج 3، ص 112. [3]

مقام رقبه در آورده، شقوق مسأله را با معنی بدا معجلاً مختصراً، بطور وضوح، به لسان فارسی که به طباع طلاب مأنوس تر است بنویسید، تا رفع شبهه از بعضی که بی غرض اند شده باشد، فدیتک عَجَل، فالقلوب مریضة، و لیس إلیها إلیاک یا خیر منتهی.

الجواب: شکی نیست در اینکه بین اثبیت و احدیت صرفه بخته بونیست بعید و تناقضی است شدید و قدمای متعدده فرضی است باطل و تکثر در ذات احدیت توهمی است زایل.

پس علمین مذکورین در حدیث، با لحاظ اثبیت عین ذات احدیت نتواند بود و اراده وحدت، مخالف است با ظاهر و منافی است در این مقام با مراد امام علیه السلام و أحد الفردین علمین مذکورین، که حضرت ملک علام تعلیم فرموده است آن را به ملائکه کرام و انبیای عظام-علیهم الصلاة والسلام- عین ذات احدیت نتواند بود؛ زیرا که ادراک ذات ممتنع و طلب معرفتش غیر متوقع است و حضرت واجب الوجود، ذات اقدس خود را معلوم احدی نستاید فرمود و کسی راه به ذات اقدس او نتواند برد، چنانکه ابن ابی الحدید گفته: تالله لا موسی و لا عیسی

و در حدیث دیگر در خصوص این فرد از دو علم می فرماید: «إِنَّهُ سَيَكُونُ» .

و نسبت استقبال به ذات ذو الجلال توهمی است بی مجال و لغوی است در مقال، جَلَّ عَنْ ذَلِكَ مَقَامٌ وَلِيُّ الْمَلِكِ الْمُتَعَالِ و تا حال احدی نگفته که: علوم انبیا و ملائکه، یا معلومات ایشان، عین ذات حق جَلَّ و عَلا است.

و ایضاً فرد دیگر از آن دو علم که مکنون و مخزون است، عین ذات اقدس نمی تواند بود؛ لعلّه اینکه می فرماید: «وَمِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ» و معنی بدا در کلام امام

هدی علیه السلام بسی واضح و هویداست که به فضیل بن یسار می فرماید:

العلمُ علما؛ علمٌ عند الله مخزونٌ لم يُطَّلَعِ عليه أحداً من خلقه، وعلمٌ علمه ملائکته و رُسُلُه؛ فإنه سيكون لا یکذبُ نفسه و لا ملائکته و لا رُسُلُه؛ و علمٌ عنده مخزونٌ یقدم منه ما یشاء، و یثبت ما یشاء (1).

پس معنی بَدَا تقدیم و تأخیر و محو و اثبات معلوم است و هر علمی که معلوم آن تقدّم و تأخّر بهم رساند و محو و اثبات در آن راه یابد، شکّی در تغییر آن نباشد و هر مُسَلِّمی بالضروره می داند که علم ازلی واجب تعالی متغیّر، نگردد و لفظ حدیث، خود ناطق بر این مدعا است.

پس آن علمی که مصدر بَدَست و تقدّم و تأخّر و تغیر و تبدّل بر او رواست، عین واجب الوجود نتواند شد و لا محاله مسبوق است به علمی که سبق القضاء و الأبداء، چنانچه حضرت صادق علیه السلام به عبدالله [بن] سنان فرمودند: ما بَدَا لله فی شیء إلا کان فی علمه قبل أن یبدو له (2).

و فرمودند: إن کلّ امرٍ یریده الله فهو فی علمه قبل أن یضعه، و لیس شیءٌ یبدو له إلا وقد کان فی علمه أن الله لم یبدو له من جهل (3).

و حضرت امام موسی کاظم علیه السلام به خطّ مبارک نوشتند: لم یزل الله عالماً بالأشیاء قبل أن یخلق الأشياء کعلمه بالأشیاء بعد ما خلق الأشياء (4).

و امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: علم بما کان قبل أن یكون (5).

و منصور بن حازم می گوید که:

ص: 323

1-1) . الکافی، ج 1. ص 147، ح 6 ([1] از امام باقر علیه السلام) ؛ المحاسن، ج 1، ص 243؛ [2] التوحید، ص 444، ذیل ح 1؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج 1، ص 182، ذیل ح 1 ([3] در همه مصادر با اختلاف اندک) .

2-2) . الکافی، ج 1، ص 148، ح 9؛ [4] تفسیر نور الثقلین، ج 2، ص 516، ح 179. [5]

3-3) . تفسیر العیاشی، ص 218، ح 71؛ [6] تفسیر نور الثقلین، ج 2، ص 513؛ [7] البرهان، ج 2، ص 300. [8]

4-4) . الکافی، ج 1، ص 107، ح 4؛ [9] التوحید، ص 145، ح 13؛ بحار الأنوار، ج 58، ص 162، ح 98. [10]

5-5) . بحار الأنوار، ج 88، ص 339، ح 19؛ و [11] ج 95، ص 243، ح 11 (در هر دو مورد به نقل از الاختیار من المصباح اثر سیّد بن الباقی) .

سؤال کردم از حضرت صادق علیه السلام که: هَلْ يَكُونُ الْيَوْمَ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِ اللَّهِ بِالْأَمْسِ؟ قال:

لَا، مَنْ قَالَ هَذَا فَأَخْزَاهُ اللَّهُ. قلتُ: أَرَأَيْتَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، أَلَيْسَ فِي عِلْمِ اللَّهِ؟ قال: «بلى، قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ (1).

و هر کس در اینگونه اخبار تأمل کند، می فهمد که حضرت حق -عز و جل- به علم سابق ازلی خود می داند جمیع اشیاء را قبل از اینکه موجود شود، که هر که موجود شود، چگونه موجود می شود و چگونه تغییر می یابد و چگونه فانی می شود و بعد از فنا چگونه عود می نماید و بعد از عود چگونه زیست می کند، همه را می داند به علم واحد، بدون تعدد التفات و نجد و نظر.

و کسانی که مثل زده اند علم باری -جل و علا- را به علم کسی که اطلاع بهم رساند بر کتابی دفعهً واحدهً و بعد توجه نماید به حرفی بعد از حرفی و سطری بعد از سطری و صفحه ای بعد از صفحه ای، به ادعای اینکه علم به اصل کتاب متغیر نمی شود به حدوث التفاتات خاصه، قول ایشان دور و ادعای ایشان باطل و مثل ایشان مردود و عقل ایشان ضعیف و رأی ایشان سخیف است؛ به علت اینکه خداوند برای خود احداث علم جدید و نظر جدید نمی فرماید و در اشیا (2). نمی کرد و توجه به کلمه ای از موجودات، بعد از کلمه دیگر بنحوی که فائت شود از او آنچه اول التفات یاد فرموده و فاقد شود آنچه را رفع التفات از او نموده نمی فرماید و او را علم شیئی از علم شیئی مشغول نمی سازد، بلکه احاطه قیومیت اشراقیه او نسبت به جمیع کلمات کویته علیّه زمانیه و مکاتبه علی السواست؛ چنانچه می فرماید: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» 3 .

و می فرماید: «يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ» 4 .

ص: 324

1-1 . الکافی، ج 1، ص 148، ح 11؛ [1] التوحید، ص 135، ح 6؛ و ص 334، ح 8.

2-2 . در نسخه چند کلمه پاک شده است.

و می فرماید: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» 1 .

و می فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» 2 .

پس علم ازلی تغیر به هم نرساند و تعلیمی که بعضیش تقدّم به هم رساند و بعضی تأخّر و بعضی از آن مخزون ماند و بعضی مبذول شود، عین ذات باری نباشد و این همان است که در الکافی از سماعه، از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود:

إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى -عَلَمِينَ: عَلِمًا أَظْهَرَ عَلَيْهِ مَلَائِكَتَهُ وَأَنْبِيَاءَهُ وَرَسُولَهُ فَمَا أَظْهَرَ عَلَيْهِ مَلَائِكَتَهُ وَأَنْبِيَاءَهُ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ عَلِمْنَا؛ وَعَلِمًا اسْتَأْثَرَ بِهِ، فَإِذَا بَدَأَ اللَّهُ فِي شَيْءٍ مِنْهُ أَعْلَمْنَا ذَلِكَ، وَعَرَضَ عَلَى الْأُمَّةِ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِنَا. صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ (1) و همان است که در کتاب مجید، خود می فرماید: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» 4 .

قال القمّي: «الإيمان وحيّ إليهم» (2) و خداوند شیئی از ذات اقدس خود را به احدی وحی نمی فرماید و ذات اقدس او مُبَعَّضٌ و مُجَزّی نگردد که پاره ای از آن محاط و معلوم شود و پاره ای مجهول ماند، پس علم مکنون مخزون نیز غیر ذات اقدس است قطعاً؛ زیرا که ممکن است که بعضی از آن معلوم و محاط واقع شود. و هر چه غیر از ذات اقدس است حادث است اجماعاً و دلیل واضح بر وجود علم حادث، فقره دعاست که می فرماید: كَانَ عَلِيمًا قَبْلَ إِيجَادِ الْعِلْمِ وَالْعِلْمِ (3) و این علم حادث است که قابل تقدیم و تأخیر و تجزیه و تبعیض و تشکیک و کلیّ و جزئیّه و تعلیم و تعلّم و منع و عطا و دخول و خروج و نفوذ است.

و نفس دعای ماه مبارک رمضان متضمّن اکثر امور مذکوره است که عرض می کند: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ عِلْمِكَ بَأَنْفَذِهِ، وَكُلِّ عِلْمِكَ نَافِذٍ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِعِلْمِكَ كُلِّهِ (4).

ص: 325

1-3) . الکافی، ج 1، ص 255، ح 1؛ [1] مسائل علی بن جعفر، ص 326، ح 13؛ [2] بصائر الدرجات، ص 394، ح 6 وح 10؛ [3] الاختصاص، ص 313.

2-5) . ن. ک: تفسیر القمّی، ج 1، ص 32.

3-6) . به مصدر این عبارت دسترسی نیافتیم.

4-7) . مصباح المتّهجد، ص 759؛ [4] مصباح الکفعمی، ص 692، [5] الإقبال، ص 33. [6]

و بدیهی است که ذات اقدس، نافذ و انفذ و مقول تشکیک نیست و کلّ و جزئی برای او فرض نتوان کرد و او را به جهت خود مسألت نتوان نمود، بلکه مسألت از آن علمی توان نمود که نزد خدای-عزّوجلّ- است در أمّ الكتاب بعد از خروج و نافذ نشود در معلومات؛ چنانچه در الکافی از امام محمّد باقر علیه السلام روایت نمود که فرمود:

«إِنَّ لِلَّهِ-عزّوجلّ-علمین: علمٌ مبذولٌ و علمٌ مكفوفٌ؛ فَأَمَّا الْمَبذُولُ فَلَيْسَ (1) مِنْ شَيْءٍ تَعَلَّمَهُ الْمَلَائِكَةُ وَالرَّسُلُ إِلَّا نَحْنُ نَعْلَمُهُ، وَأَمَّا الْمَكْفُوفُ فَهُوَ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ-عزّوجلّ-فِي أُمَّ الْكِتَابِ إِذَا خَرَجَ نَفَذٌ» (2).

و أمّ الكتاب همان است که موسی [علیه السلام] فرمود: «عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى» 3 و هر عاقل می داند که علمی که در کتاب است عین ذات باری نیست، چنانچه علوم مدوّنه در کتب علما عین ما فی أنفسهم نیست، هر چند غیر علم ایشان هم نیست و اگر صد نسخه از روی یکدیگر بردارید، هیچ یک مغایر با علم ایشان نیست و در صورتی که علم علما-که عین ذات انسان نیست- به حقیقت در کتب در نیاید و هر قدر بنویسند نفوس انسان هرگز از آن علوم خالی نماند، علم حضرت حقّ -جلّ و علا- که عین ذات اوست، به طریق اولی در کتابی در نیاید و خداوند جمیع علوم نزد خود را که در أمّ الكتاب هست، همه را در قرآن مندرج فرموده و قرآن را به خلفا و حجج خود به میراث داده؛ چنانچه صاحب الکافی از امام موسی کاظم علیه السلام حدیثی روایت می کند که: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» 4 ثم قال: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» 5؛ فنحنُ الذين اصطفانا اللهُ-عزّوجلّ- و أورثنا هذا الذي فيه تبيانُ كلِّ شيء (3).

ص: 326

1-1). در الکافی و [1] بصائر الدرجات: « [2] فإنه ليس » بدل «فليس» .

2-2). الکافی، ج 1، ص 255، ح 3؛ [3] بصائر الدرجات، ص 109، ح 3؛ و ص 112، ح 18. [4]

3-6). الکافی، ج 1، ص 226، ح 7؛ [5] تأویل الآيات، ص 480.

و شکی نیست که هر چه مخزون در قلب رسول الله و ائمه عليهم السلام است، جمیعاً لله و عند الله و علم الله - عز و جل - است و ایشان خازنان علم حقدند؛ چنانچه در الکافی از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام روایت می کند که فرمود: نحنُ وُلاةُ أمرِ الله، و خزنةُ علمِ الله، و عیبةٌ و حی الله (1).

و از حضرت امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده که می فرماید: واللهِ إنا لخزانُ الله في سمائه و أرضه، لا على ذهبٍ و لا على فضةٍ إلا على علمه (2).

و در زیارت جامعه کبیره می فرماید: و خزنةٌ لعلمه، و مستودعاً لحكمته (3). و شکی نیست در اینکه ایشان خزانۀ ذات اقدس نیستند؛ به علت اینکه خداوند حلول در محلی نمی فرماید و هر علمی که در قلوب ایشان مخزون گذارده، همه خلق است و همه علم خداست، بلکه هر علمی که از کتاب خدا و کلام ائمه هدی عليهم السلام در نفوس زکیه علماء صورت پذیرفته، جمیعاً آنحائه علم و حکم خداست و عاقلی در این شک ندارد و همه حادث اند و هر چه از علوم حادثه که ثبت فرموده است آنها را در صحایف صخف سماویه و ارضیه و در الواح قدریه و جاری فرموده است آنها را در ظواهر احکام قرآنی و نقش فرموده است آنها را در قلوب نفیسه علماء و نفوس زاکیه ملائکه و مصوّر فرموده است در ذهن و حواس رسول خدا و ائمه ائمة امنای عليهم السلام، که بخواهد محو و اثبات فرماید و مقدم و مؤخر دارد می دارد؛ چنانچه حضرت صادق علیه السلام فرمود: إن الله - عز و جل - أخبر محمداً صلى الله عليه و آله بما كان منذ كانت الدنيا، و بما يكون إلى انقضاء الدنيا، و أخبره بالمحتوم من ذلك، و استثنى عليه فيما سواه (4).

ص: 327

1-1. الکافی، ج 1، ص 192، ح 1؛ [1] بصائر الدرجات، ص 61، ح 3؛ و ص 105، ح 8؛ [2] المناقب، ج 4، ص 206. [3]

2-2. الکافی، ج 1، ص 192، ح 2؛ [4] بصائر الدرجات، ص 1، 103. [5]

3-3. الفقیه، ج 2، ص 609، ح 3213؛ التهذیب ج 6، ص 97، ح 1؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج 2، ص 274، ح 1. [6]

4-4. الکافی، ج 1، ص 148، ح 14. [7]

پس هر وقت بخواهد محو فرماید از اذهان صافی و حواس زاکیه حجج علیهم السلام آنچه را که محتوم فرموده است، یا اینکه ثابت کند آنچه را موجود نکرده، تا مطلع شوند بر بعضی از علوم مکنونه مخزونه در خزائن که مفاتیح آنها را نمی داند غیر از خداوند عزّ و جلّ، منّح می سازد قلوب منوره ایشان را که نفس خزائن علوم مکنونه است، پس مطلع می سازد ایشان را به هر قدر بخواهد و از اینجا است که فرمود: **يُسِّطُ لَنَا الْعِلْمُ فَنَعْلَمُ، وَيُقْبِضُ عَنَّا فَلَا نَعْلَمُ (1).**

و قبض و بسط علم در ایشان نمی شود مگر از آنچه مخزون مکنون است در قلوب ایشان؛ چنان فرمودند: **ليس العلمُ في السماء فينزل عليكم، ولا في الأرض فيصعد إليكم، بل مخزون مکنون في قلوبكم، تخلّقوا بأخلاق الله يظهر لكم (2).**

و چون خود این بزرگواران به مفاد این حدیث-کما ینبغی-عاملند و علی الدوام به جدّ و جهد تمام، سعی و کوشش ما لا کلام، در تخلّق به اخلاق الله می نمایند، پیوسته اخلاق الله به نحو کمال و اکمل در ایشان ظهور به هم می رساند، پس لازماً ظهور علوم مکنونه مخزونه در ایشان، از برای ایشان، در تزاید و تضاعف است و چون صفات واحد خدایی عامه نهایی برای هیچ یک از آنها نیست، مانند رحمت و قبض و جود و عطا و امثال اینها از سایر صفات حسّی، استزاده و استفاده ایشان را نیز غایت و نهایی نیست، پس احاطه به علمی از علوم مکنونه در خود به هم نمی رسانند مگر به قدری که خدا بخواهد؛ زیرا که احاطه به اخلاق الله به هم نمی رسانند مگر به قدری که متخلّق به آنها گردیده اند و آن صفات خداوندی خُلق ایشان گردیده است، پس آن صفات، پیوسته نور آنها منبسط در جمیع مراتب وجود می گردد و مثل رحمت و فیض، که خداوند می فرماید: **«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»** 3 و بعضی از اعلام دین می فرماید: و راحتی الدهر من قَصَاصِ جودهم مملوئتان فما للفيض تعطيل

پس پیوسته علم ایشان به فیوضات غیر متناهی زیاد می شود و از آن علم لا یزال

ص: 328

1-1. الکافی، ج 1، ص 256، ح 1. [1]

2-2. قره العیون، ص 439، (با اختلاف زیاد).

مسألت می نمایند و استزاده می کنند؛ چنانچه خداوند ایشان را امر فرموده: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»¹ و این علم را و آن را اعظم از جمیع آنچه می دانند می شمارند، چنانچه در الکافی از ابی بصیر از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که فرمودند:

إِنَّ عِنْدَنَا عِلْمَ مَا كَانَ و [علم] ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة. قال: قلت: جعلتُ فداك، هذا واللّه هو العلم. قال: «إِنَّهُ لَعِلْمٌ و ليس بذاك». قال: قلت: جعلتُ فداك، فأئ شئ العلم؟ قال: «ما يحدثُ بالليل والنهار الأمرُ بعد الأمر والشئ بعد الشئ إلى يوم القيامة»⁽¹⁾.

و همین است معنی بدا؛ زیرا که بدا ظهور امری است بعد از امری و شیئی بعد از شیئی از اشیاء کونیّه و جودیّه، بعد از تغییر یا محو آنچه سابق بوده و نسخ حکم آن امر و جودی، بعد از حدوث تغییر در موضوع آن، مانند نطفه شدن اغذیه و علقه شدن نطفه و مضغه شدن علقه و پوشیده شدن گوشت بر استخوان و دمیده شدن روح بعد از اتمام و استقرار جنین در ارحام و تولّد و تقلّب احوال طفل، تا به حدّ بلوغ و واجب شدن احکام به حسب مرض و صحّت و شباب و هرم و مردن إلى يوم القيامة و ظاهر شدن امری بعد از امری و هویدا شدن وضعی بعد از وضعی از اوضاع عالم کون و فساد به امر ملک علامّ بدا است و معنی بدا تغییر رأی نیست؛ چنانچه جهّال فهمیده اند و منشأ و مصدر جمیع آنچه از عینیت به ظهور رسد آن علم مکنون مخزون است در خزائن مذکوره؛ چنانچه در حدیث سابق فرمود: «و علم مکنون مخزون لا یعلمه إلا هو، من ذلك یكون البداء».

و از براهین سابقه معلوم شد که وقوع بدا جایز نیست إلا از علم مخزون مکنون در خزائن و چون بدایی از آن علم مخزون مکنون در خزانه علیای اوّلی در متعلّقات فعل و قدرت هویدا گردد، لا محاله حضرت ملک علامّ، خاتم انبیای عظام و سادات

ص: 329

1-2). الکافی، ج 1، ص 238، ح 1؛ [1] تأویل الآیات، ص 108.

اوصیای کرام-علیهم الصلاة والسلام-را بر آن مطلع فرماید؛ چنانچه فرمود: «و علم استأثر به، فإذا بدا لله في شيء منه أعلمنا ذلك» (1).

و به اتفاق جمیع مسلمین، خداوند اقدس خزانه ای اوسع و اضبط از قلوب و اعیه صافیة ایشان، برای آن علمی که او را ایثار و اختیار فرموده، احداث نموده؛ چنانچه احادیث متعدده در این باب گذشت.

و کیفیت اعلام فرمودن ایشان را به شیئی از آن علوم مکنون، جناب مولای ما سید الشهداء-روح العالمین له الفداء، و علیه آلف التحية والثناء-به اوضح بیانی در دعای قنوت بیان فرموده، عرض می کند:

و أنت الله الذي لا إله إلا أنت، جعلت قلوب أوليائك مسكناً لمشيئتك و مكنماً لإرادتك، و جعلت عقولهم مناصب أوامرک و نواهيک، فإذا شئت ما تشاء حرکت من أسرارهم کوا من ما أبطنت فيهم، و أبدأت من إرادتك ما أفهمتهم على ألسنتهم عنک و عقودهم بعقول تدعوك، و تدعو إليك بحقائق ما منحتهم (2).

و هر کس در این فقرات و امثال این فقرات از ادعیه و احادیث تأمل کند می داند منشأ و مبداء بدا علم مخزون در اینگونه از خزائن است، نه علمی که عین ذات است، به علت اینکه ذات اقدس-جل و علا-تغییر و تبدل در آن هرگز راه نیابد و آن علم سبقت گرفته است جمیع معلومات را چنانچه دانستی، پس بدا در او نیست و همچنین در امور حادثه محتومه نیز بدایی نیست و آنها بر دو قسم اند:

قسمی از آنها اموری است که وقوع یافته و موجود شده و بعد از وقوع یافتن و موجود شدن، نمی شود که موجود نشود و وقوع نیابد، مثل سخن گفته، که نمی شود نگفت، چنانچه فرمودند: فإذا وَقَعَ العینُ المفهومُ المُدرکُ فلا بداء (3).

و قسم دیگر آن است که حکمت الهی مانع است از اجرای بدا در آنها، مانند

ص: 330

1-1. الکافی، ج 1، ص 255، ح 1؛ [1] مسائل علی بن جعفر، ص 326، ح 813؛ [2] الاختصاص، ص 313.

2-2. مهج الدعوات، ص 48؛ [3] بحار الأنوار، ج 86، ص 214. [4]

3-3. الکافی، ج 1، ص 148، ح 16؛ [5] التوحید، ص 334، ح 9.

چیزهایی که وعده فرموده است به وقوع آنها به لسان ملائکه و انبیا؛ زیرا که تکذیب نفس مقدسه خود و ملائکه و انبیا را نمی فرماید، چنانچه موسی بن جعفر علیهما السلام فرمود: فما علمه ملائکته و رُسَله؛ فإنه سیکون لا یکذب نفسه و لا ملائکته و لا رُسَله (1) الحدیث. و مباحث این مطلب بسیار است، چون خواهش اختصار نموده بودند، به اجمال کوشیده شد و اهل نظر را همین قدر کافی است.

و اما اینکه سؤال فرموده بودید که: آیا احدی از علما به وجود علم حادثی برای خداوند قائل شده است یا نه؟

اگر مراد این است که خداوند اقدس -جلّ و علا- احداث علمی به معلومات در خود می فرماید و بعد از آن، معلومات را به آن علم حادث، موجود می فرماید و آنها را به همان علم می داند، یا آنکه دیگری در ذات او علمی پدیدار می کند، تا آنکه اولاً به بعضی از صنایع جاهل است، پس به تجربه و تفکر متدرجاً علمی در ذات اقدس او حادث می شود و استفاده علوم از معلومات می نماید، یا آنکه علم او با معلومات معیت دارد، به این معنی که قبل از احداث و ایجاد، علمی برای او نیست و با احداث، عالم به موجودات می شود، تعالی الله عن جمیع ذلك علوّاً کبیراً.

گمان نمی کنم که هیچ سفیهی به چنین حرف ها تقوّه نموده باشد، چه جای آنکه عالمی از علمای شیعه، که رجوعش به کتاب و سنت و نظرش به محکّمات دین باشد و اگر چنین سخن ها از مجهول الحال دیده شود، عقلاً حکم بر جنون و سفاهت او مقدم است بر کفر او و نسبت چنین اعتقادی به علما، محض افتراست تا جهل به مراد ایشان و اگر مراد از علم حادث این است که خداوند اقدس -جلّ و علا- مقادیر و هیئات و آجال و ارزاق و فنا و بقای اشیاء و جمیع ما لها و علیها -آنچه هست- علم همه را منخزون و ضبط و حفظ فرموده است در امّ الكتاب، چنانچه موسی علیه السلام فرمود:

ص: 331

1-1). الکافی، ج 1، ص 147، ح 6؛ [1] تفسیر العیاشی، ج 2، ص 217، ح 67؛ [2] بحار الأنوار، ج 4، ص 113، ح 36 ([3] به نقل از کتاب المحاسن). [4]

«عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي» 1؛ و مخزون فرموده است علم همه را در نفوس ملائکه موکله بر خلق و رزق و حیات و ممات و مدبره امور جمیع کائنات؛ و مخزون فرموده است در قرآن مجید و فرقان حمید خود، چنانچه می فرماید: «و تَقْصِي دِيلَ كُلِّ شَيْءٍ» 2؛ «فِيهِ تِبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ» (1)؛ و مخزون و مکنون فرموده است در الواح موجودات سماویة و ارضیة و مکنون و مخزون فرموده است علم جمیع آنها را در قلب خاتم انبیا و ائمه هدی علیهم السلام، چنانچه فرموده: «و كَلَّمَ شَيْءٌ أَحْصَى بِنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» 4 و جمیع علمی که مخزون است در این خزائن، کلاً معلومات الله اند از حیثی و علوم اویند از حیثی؛ و همه را ایثار و اختیار فرموده و هر وقت هر قدر از آنها را بخواهد ظاهر می سازد و هر قدر را بخواهد مخزون و مخفی می دارد، چنانچه فرمود: يُبْسَطُ لَنَا الْعِلْمَ فَيَعْلَمُ، وَ يُقْبَضُ عَنَّا فَلَا نَعْلَمُ (2) و کیفیت این قبض و بسط در قنوت سیدالشهداء علیه السلام مذکور شد و گمان نمی کنم که مسلمی منع کند اطلاق علم را بر این مخزونات و معیبات حادثه موجوده در الواح قضائیه و قدریة و سایر خزائن مذکوره، با آنکه جمیع این علوم را لله نداند- و لام در اینجا برای تملیک و اختصاص- زیرا که خداوند اقدس، خود در کلام مجید خود، در چند موضع، بعضی از علوم حادثه مستقبلة زمانیه را که باید بعد به عرصه ظهور آید، اسناد به خودیّت داده و آنها را علم خود نامیده و حال آنکه جمیع آنها بر او ظاهر بوده است در علم مخزون مکنون، پیش از آنکه به عرصه ظهور آیند، از جمله آنها این موضع است که می فرماید: «جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ» 6.

بیضاوی در تفسیر این آیه گفته که: «وقبل ليعلم رسوله والمؤمنون، لكنه أسند إلى نفسه لأنهم خواصه» (3)، و هر عاقلی که اطلاع بر اقوال مفسرین و احادیث سابقه به هم

ص: 332

1-3). الكافي، ج 1، ص 61، ح 8؛ و [1] ص 198، ح 1؛ و ص 229، ح 4.

2-5). الكافي، ج 1، ص 256، ح 1. [2]

3-7). تفسیر البيضاوی، ج 1، ص 417 و ص 418.

رساند که خداوند علم خاصان خود را که بعد باید به جهت ایشان حصول به هم رساند، اسناد به نفس اقدس خود داده و او را علم خود نامیده، البته منع از اسناد علم حادث به این معنی به خداوند نخواهد نمود و بیضاوی خود در تفسیر این آیه گفته است: «لیتعلق علمنا به موجوداً» (1)، چنانچه در الصافی روایت کرده که فرمودند: «لنعلم ذلك منه وجوداً بعد أن علمنا أنه سيوجد» (2).

و هر صاحب سواد می فهمد که نسبت حدوث و استقبال را به تعلق علم بر معلوم صحیح دانسته اند و خداوند نفس تعلقات حادثه را در چندین موضع از کتاب خود علم نامیده و اسناد به خود داده، چنانچه می فرماید: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ» 3، و مفسرین تصریح کرده اند که مراد از نفی علم، نفی تعلق آن است به موجود خارجی.

پس اطلاق علم بر متعلقات حادثه به حدوث معلومات صحیح است، چنانچه از تفسیر آیه قبل معلوم شد و امام فخر رازی تصریح بر این نموده (3).

و خداوند در موضع دیگر می فرماید: «وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَأْتِي بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ» 5؛ وقوله تعالى: «وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّتَمِيمِ الْجَمْعَانِ فَيَاذَنْ لِلَّهِ وَ لِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ * وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا» 6.

پس چگونه اسناد این علوم تعلقیه حادثه به سوی خداوند صحیح نباشد و حال

ص: 333

1-1 . همان.

2-2 . به هیچ مصدری در این مورد دسترسی نیافتیم.

3-4 . ن. ک: تفسیر الرازی، ج 6، ص 21 و 22. [1]

آنکه خداوند خود اسناد این گونه از علوم را به خود داده و ما قطع داریم که خداوند نیت جمیع اعمال عباد را قبل از وقوع فعل از ایشان در لوح محفوظ فرموده و جمیع این ها در علم مکنون مخزون بوده، چنانچه وارد شده که چون ملکین اراده نزول در صبح و مسا نمایند «نسخ لهما إسرائیل عمل العبد من اللوح المحفوظ، فيعطيهما ذلك؛ فإذا صعدا صباحاً و مساءً بديوان العبد، قابله إسرائیل بالنسخة التي نسخ لهما حتى يظهر أنه [كان] كما نسخ منه» انتهى (1).

و بر هر مسلمی واضح است که هر علمی که ثبت است در لوح محفوظ و هر چه نسخه کرده می شود از آن علم هر صبح و شام و هر تعلق علمی که حادث می شود آنآ فآنآ، به وجود موجودات، جمیعاً حادث اند و اسناد جمیع آنها به خداوند بر وجوهی که ذکر شد رسیده است و منع اسناد علم حادث به خداوند مطلقاً جراتی است بر خداوند و ردی است بر کتاب و سنت و قدحی است در جمیع علمای اسلام، إلا آنکه بر مراد قائل مطلع شوید که اراده باطلی کرده، در این صورت ردّ بر کلام او واجب و اهانت خودش اوجب است.

خداوند خود همه را از جهل و فساد و شرور نفس محافظت فرماید.

قد فرغ من تسويد هذه الأوراق الفلان في يوم الفلان، إجابة لمسألة بعض الإخوان.

ص: 334

1-1). سعد السعود، ص 226؛ [1] بحار الأنوار، ج 5، ص 325، ح 12. [2]

12- شرح حدیث «أمر إبليس أن يسجد لآدم. . .»

اشاره

شرح حدیث «أمر إبليس أن يسجد لآدم. . .»

ابوالقاسم بن حسن گیلانی قمی

(د 1231ق)

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص: 335

دشت جابلق در نیمه شمالی شهرستان ازنا از حوالی الیگودرز در استان لرستان قرار دارد.

این ناحیه در دامنه های سرسبز اشترانکوه، دارای تاریخی بسیار کهن بوده که به دوره قبل از اسلام باز می گردد و از لحاظ باستان شناسی نیز دارای اهمیت است.

این منطقه قبل از اسلام جزء سرزمین ماد و پس از آن در زمان هخامنشیان، جزء سرزمین ری بوده است.

طبری ضمن حوادث سال 131 ق از جنگ میان ابوالهیزام، به طرفداری از داوود بن یزید و قحطبه، به طرفداری از عبدالله معاویه، در جابلق سخن گفته است (1).

یاقوت حموی جابلق را از حوالی اصفهان خوانده است (2).

در دوره صفویه و زندیه نام این منطقه به چشم می خورد (3) و در زمان قاجار نیز، اعتمادالسلطنه جابلق را یکی از سه بلوک بزرگ بروجرد دانسته است (4).

سید محمد شفیع جابلقی (م 1280 ق)، مولی محمود جابلقی و فرزندش عبدالعلی از فقهای این منطقه هستند (5).

میرزای قمی نیز به این دیار تعلق دارد.

ص: 337

-
- 1-1 . تاریخ طبری، ج 7، ص 40.
 - 2-2 . معجم البلدان، ج 2، ص 91.
 - 3-3 . تاریخ عباسی، منجم یزدی، ص 343.
 - 4-4 . روزنامه خاطرات، ج 4، ص 1877-1878.
 - 5-5 . روضات الجنات، ج 4، ص 218-220.

پدر ایشان آخوند ملاحسن بن نظر علی کیخی اهل شفتِ گیلان بود و به اصفهان هجرت کرد و نزد میرزا حبیب الله اصفهانی و برادرش میرزا هدایت الله، علوم اسلامی را فرا گرفت.

ملا محمد حسن سپس با دو استاد خود به امر سلطان وقت، راهی جاپلق شدند و با دختر میرزا هدایت الله اصفهانی ازدواج کرد (1).

آخوند ملا حسن از فضیلت روزگار خود بوده است. سید شفیق جاپلقلی در الروضة البهية فی الاجازة الشفيعية درباره اش می گوید:

فاته كان المولى حسن عالماً فاضلاً جامعاً للكلمات مشهوراً بالزهد والعبادات وله تصانيف منها كأس السائلين نظير الكشكول (2).

قابل ذکر است که پدر میرزای قمی «حسن» نام دارد و «محمد حسن» که روضات الجنات (3) و به تبع او برخی منابع دیگر نوشته اند، ظاهراً اشتباه باشد، چراکه ملا حسن در کتاب كأس السائلين، که نسخه آن موجود است، خود را «حسن بن نظر علی کیخی» معرفی می کند و میرزای قمی نیز در پایان کتاب ها و رسائل و یا احکامی که صادر کرده است «ابوالقاسم بن حسن» امضا می کند (4).

سجع مَهر میرزا نیز «عبدالله ابوالقاسم بن حسن» بوده است.

میرزای قمی در حدود سال های 1150 تا 1156 ق در جاپلق به دنیا آمد (5).

با این ترتیب میرزا، اهل گیلان است، چنانکه موطن پدری اوست و خود امضا

ص: 338

1-1. الروضة البهية فی الاجازة الشفيعية، چاپ سنگی.

2-2. همان.

3-3. روضات الجنات، ج 5، ص 369.

4-4. برای نمونه ن. ک: «رساله ای پیرامون اراده الهی» نور علم، ش 11، ص 159؛ «صورت اجازة میرزای قمی به سید محمد باقر شفتی» فهرست کتب خطی کتابخانه های اصفهان، روضاتی، صفحه آخر؛ تاریخ متولیان آستانه مقدسه حضرت فاطمه معصومه علیها السلام، ص 162؛ روضة البهية، سنگی؛ طبقات اعلام الشيعة (قرن 12 ق)، ص 169.

5-5. برای سال تولد وی تاریخ های متعددی ذکر شده است. ن. ک: أعيان الشيعة، ج 2، ص 211؛ روضات الجنات، ج 5، ص 369؛ طبقات اعلام الشيعة (قرن 12 ق)، ص 156 و 170.

می کرده است، و اهل جاپلق لرستان است، چرا که آنجا متولد شده است، و اهل قم است، که آنجا اقامت نمود و اما او متعلق به همه سرزمین ما و متعلق به عالم علم و دانش و فرزاندگی است.

هجرت و تحصیل

میرزای قمی مقدمات علوم را نزد پدر گرامی اش فراگرفت و پس از آن که به سنین رشد رسید راهی خوانسار شد.

در این شهر از محضر میر سید حسین خوانساری (د 1191 ق) (1) چند سالی فقه و اصول را فراگرفت و موفق به اخذ اجازه از وی شد (2). میرزا با خواهر استاد ازدواج کرد و راهی عتبات عالیات شد.

ایشان در جوار بارگاه ملکوتی سلطان اولیا حضرت سید الشهداء- ارواحنا فداه- وارد جرگه شاگردان استاد کل وحید بهبهانی (د 1206 ق) شد و از خرمن دانش آن استاد فرزانه، خوشه چینی کرد و موفق به دریافت اجازه اجتهاد و روایت از ایشان شد.

میرزای قمی همچنین از شیخ محمد مهدی فتونی نجفی (د 1183 ق) و آقا محمد باقر هزار جریبی (د 1205 ق) اجازه روایت دارد (3).

اساتید فرزانه، استاد یگانه پرورش دادند و میرزای قمی با رسیدن به مقام بلند دانش و علم، به زادگاه خود بازگشت و در درّه باغ جاپلق و سپس قلعه بابو در همان حوالی، مقیم شد. ایشان در جاپلق به تدریس و تحقیق مشغول بود و سپس راهی اصفهان شد و در مدرسه کاسه گران، محفل درس برقرار کرد و جمع زیادی از طلاب از محضرش استفاده نمودند.

ص: 339

1-1). او جد صاحب روضات و از مشایخ اجازه سید بحر العلوم است و دارای آثاری چون شرح المعنة، شرح زیارة العاشورا، شرح دعاء ابی حمزه و رساله الاجماع است. ن. ک: طبقات اعلام الشیعة، (قرن 12 ق)، ص 203؛ روضات الجنات، ج 7، ص 107؛ مستدرک الوسائل، ج 3، ص 385.

2-2). کرام البررة، ج 1، ص 52.

3-3). روضات الجنات، ج 5، ص 379.

به جهت اختلافاتی که پیش آمد، ایشان به شیراز رفت و بار دیگر به اصفهان بازگشت و پس از مدتی به روستای قلعه بابو در جاپلق رفت و در نهایت به قم آمد. ورود میرزا به قم باید بعد از 1212 ق بوده باشد، چرا که گفته اند هجرت ایشان به قم در زمان فتحعلی شاه قاجار (1250-1212 ق) و به درخواست او، یا درخواست اهالی قم بوده است (1).

میرزا در همین سال به سفر حج رفت و توقف کوتاهی در نجف اشرف داشت (2).

اقامت میرزا در قم، باعث رواج درس و بحث ایشان در این شهر شد و مورد توجه خاص و عام قرار گرفت. فتحعلی شاه در چند سفر به قم با ایشان ملاقات کرد و سخت مرید او شد. مکاتبات بین میرزا و شاه معروف است (3).

این مرد بزرگ به حق از درخشان ترین چهره های علم و عمل و فقاہت و مرجعیت بود و بر دفتر دانش، برگ زرین و فخری را افزود.

آفتاب عمر او در سال آخر ربیع الاول سال 1231 ق در قم، غروب کرد و در قبرستان شیخان مدفون شد (4).

شاگردان

محضر میرزا تا پایان عمر شریفش، همواره میعاد دانشیان و فرزندان بود و جمع زیادی از زلال معرفت او سیراب شدند و به رشد رسیدند.

محقق قمی در طول سالیان تدریس شاگردان برجسته ای را تربیت کرد که برخی از ایشان عبارت اند از:

سید محمد باقر شفتی (د 1260 ق) حاج محمد ابراهیم کلباسی اصفهانی (د

ص: 340

1-1). الروضة البهية، چاپ سنگی، کرام البررة، ج 1، ص 52.

2-2). الذريعة، ج 1، ص 138.

3-3). ن. ک: مجله بررسی های تاریخی، سال دهم، ش 4.

4-4). این تاریخ را ملا علی آرانی در شرح الأحوال که زندگی نامه خودنوشت اوست، یادداشت کرده است. برای سال فوت میرزا تاریخ های دیگری را نیز نوشته اند ولی روز و ماه آن را ظاهراً کسی غیر آرانی ذکر نکرده است. ن. ک: زندگانی خودنوشت ملا علی آرانی، ضمن میراث حدیث شیعه، ج 15، ص 522؛ [1] روضات الجنات، ج 5، ص 379.

1261 ق)، آقا محمد علی هزار جریبی (د 1245 ق)، سید محمد مهدی خوانساری (د 1246 ق) میرزا ابوطالب حسینی قمی و... .

آثار و تألیفات

آثار قلمی میرزا به بیش از صد عنوان می رسد. برخی از آنها چنین است:

القوانین المحكمة، غنائم الأيام، مناهج الأحكام، معین الخواص، مرشد العوام، جامع الشتات، رسالة فی عموم حرمة الربا لسائر عقود المعاوضات، رسالة فی الزکاة و الخمس، رسالة فی صلاة الجمعة، رسالة فی البيع، حاشیة قوانین المحكمة، رسالة فی الرد علی الصوفیة، منظومة فی البدیع، منظومة فی علم البیان، دیوان شعر به فارسی و عربی و . (1).

آثار حدیثی

تألیفات میرزای قمی در حوزه حدیث و علوم حدیث عبارت اند از:

1. اجازات

برخی از شاگردان میرزا و غیر از شاگردان او از ایشان اجازه نقل روایت دارند، حاج محمد ابراهیم کلباسی، سید عبدالله شبر نجفی، سید محمد مهدی خوانساری، علی بن ابو القاسم موسوی خوانساری، شیخ اسدالله دزفولی-صاحب مقابس-، سید محمد باقر شفتی اصفهانی، سید محسن اعرجی و سید جواد عاملی از ایشانند (2).

2. تراجم مشایخ الاجازة من الرواة

آقا بزرگ تهرانی، این کتاب را ترجمه مشایخ اجازة دانسته است و می نویسد سید محمد جواد صاحب مفتاح الکرامه، در اجازه خود به آقا محمد علی هزار جریبی از آن نام برده است (3).

ص: 341

1-1). ن. ک: موسوعة مؤلفی الامامية، ج 2، ص 515-563؛ [1] معجم مؤلفی الشیعة، 322-323؛ [2] موسوعة طبقات الفقهاء، ج 13، ص 52-53. [3]

2-2). کرام البرره، ج 1، ص 53.

3-3). الذریعة، ج 21، ص 261. [4]

نسخه منحصر این رساله که در 1225 ق تألیف شده، در 1229 ق توسط محمد حسین خان مروی، وقف مدرسه مروی تهران شده است (1).

4. دوازده امام

در ملحقات مجموعه ای در دست نوشته های کتابخانه ملی، هشت بیت شعر عربی به صورت دعای دوازده امام از میرزای قمی نقل شده است. این نسخه به خط عبدالوهاب بن ملا محمد صالح، بین سال های 1263 تا 1266 ق کتابت شده است (2).

ممکن است این اشعار بخشی از دیوان شعر میرزا باشد و تألیف مستقلی به شمار نیاید.

5. شرح حدیث «امر ابلیس ان یسجد لآدم. . .» (رساله حاضر)

6. شرح حدیث رأس الجالوت

شرح مختصری است به زبان عربی بر حدیث مشهوری که در آن کلام حضرت رضا علیه السلام با رهبر یهودیان نقل و شرح شده است.

این رساله دارای نسخه های متعددی است که کهن ترین آنها در ضمن مجموعه ای از رسائل میرزای قمی، در کتابخانه مدرسه فیضیه قم، نگهداری می شود (3).

این مجموعه که جوامع الرسائل نامیده شده، توسط هدایت الله بن رضا قمی از شاگردان محقق قمی گردآوری و کتابت شده است.

شرح حدیث رأس الجالوت بنا بر گزارش همین نسخه در سال 1200 ق تألیف شده است (4).

ص: 342

1-1. فهرست نسخه های خطی کتابخانه مدرسه مروی تهران، ص 140.

2-2. فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی، ج 12، ص 484.

3-3. فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج 4، ص 273-274. [1]

4-4. فهرست نسخه های کتابخانه مدرسه فیضیه قم، ج 1، ص 67.

7. شرح حدیث «هل رأیت رجلاً . . .»

این حدیث دارای مباحث بلند معرفتی بوده و مورد دقت و توجه تعدادی از دانشمندان قرار گرفته است. از کسانی که آن را شرح کرده اند میرزای قمی است (1).

قدیمی ترین نسخه این شرح که به زبان عربی تدوین شده، در کتابخانه آستان قدس رضوی با تاریخ کتابت 1215 ق است.

همین نسخه دارای حاشیه ای از «جعفر» نامی بر کلام شارح است (2).

همچنین آقا بزرگ تهرانی در معرفی این اثر از حاشیه ملاعلی نوری (د1246) بر شرح میرزا و ایرادات حکیم به ایشان نام برده است (3).

8. شرح حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

شرح فارسی مختصری بر حدیث مشهور معرفت است و تصحیحی از آن در مجله وحید به چاپ رسیده است (4).

8. شرح خطبة البیان

خطبة مشهوری است که به امام امیر المؤمنین علیه السلام نسبت داده می شود و همه یا بخش هایی از آن در منابع مختلف خاصه و عامه آمده است (5).

این خطبه همواره مورد شرح و ترجمه و یا حل و نقد بوده است (6).

از کسانی که این روایت را مورد کنکاش قرار داده اند، محقق قمی است. ایشان در مورد انتساب خطبه به حضرت امیر علیه السلام فرموده اند:

این خطبه در مصادر حدیثی کهن مانند: کتاب های کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و سید رضی ذکر نشده، جز آن که برخی از دانشمندان شیعی،

ص: 343

1-1. الذریعة، ج 13، ص 209. [1]

2-2. فهرستگان نسخه های خطی، ج 4، ص 360-362؛ فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ج 5، ص 154 (چاپ جدید).

3-3. الذریعة، ج 13، ص 209. [2]

4-4. موسوعة مؤلفی الإمامیة، ج 2، ص 538؛ مجله وحید، ش 219-220، سال 1356 ش، ص 11-16.

5-5. مشارق أنوار الیقین، ص 170-172؛ ینایع المودة لذوی القربی، قندوزی، ج 3، ص 207.

6-6. برای کتاب شناسی و نسخه شناسی این خطبه رجوع کنید به: «نگاهی به خطبة الافتخار و خطبة تطنجیه»، مسعود بید آبادی، علوم حدیث، ش 25، ص 69-81.

مانند حافظ رجب برسی، در مشارق أنوار الیقین بسیاری از عبارات های دو خطبه بیان و تطنجیه را آورده اند و قاضی سعید قمی در شرح حدیث غمامه، خطبه البیان را آورده و گفته که چون در میان دانشمندان شیعی و غیر شیعی شایع است، نیازی به یاد کردن سند روایت ندارد. . . در این دو خطبه بیان و تطنجیه و مانند آنها که در مناقب برسی دیده می شود، بسیاری از وصف ها که شایسته خداوند است آمده که صحت سند آنها بر من روشن نیست. . . و می توان گفت که اینها ساخته مانند مغیره بن سعید و ابوالخطاب می باشد (1).

این بیان را آوردیم تا عنوان شرح خطبه البیان توهم تأیید متن از سوی محقق قمی ننماید. ایشان بعد از مقدمه، به فرض صدور این خطبه از امام علیه السلام، در مقام تأویل و شرح فقره «انا خالق السماوات و الارض و انا الرازق» برآمده اند. این رساله در پاسخ به سؤال ملا علی اصغر در رمضان 1213 ق در قم و به زبان فارسی تدوین شده است.

این رساله دارای چند نسخه خطی است (2) و ضمن جامع الشتات نیز به چاپ رسیده است (3).

10. فتحیه

در خطبه ای که حضرت امام جواد علیه السلام برای ازدواج با دختر مأمون عباسی فرموده اند، چنین آمده است:

الحمد لله اقراراً بنعمته و لا اله الا الله اخلاصاً بربوبيته (4).

در این متن شریف، حمد، مقدم بر توحید شده است. این معنا مورد سؤال فتحعلی شاه قاجار قرار گرفته و میرزای قمی در مقام پاسخ وی، رساله ای به فارسی نوشته اند و آن را فتحیه نامیده اند (5).

این اثر در اواسط ذی حجة الحرام سال 1218 ق به پایان رسیده است و نسخه ای از

ص: 344

1-1. جامع الشتات، ص 791-802.

2-2. موسوعة مؤلفی الإمامیه، ج 2، ص 538.

3-3. جامع الشتات، ص 791-802.

4-4. المصباح، کفعمی، ص 762. [1]

5-5. الذریعة، ج 16 ص 111.

آن ضمن مجموعه ای از تألیفات میرزای قمی در کتابخانه آستان قدس رضوی و همچنین نسخه دیگری در کتابخانه ملی نگهداری می شود (1).

این رساله در مجله علوم حدیث به چاپ رسیده است (2).

رساله حاضر

اراده تکوینی و اراده تشریحی ذات الهی و چگونگی ارتباط این دو، از مباحث مربوط به کلام اسلامی است. روایت سوم «باب المشیة والإرادة» از کتاب التوحید الکافی اشاره به این دو نوع اراده دارد، که مورد توجه برخی دانشمندان واقع شده است.

کسی از محقق قمی حل و توضیح این روایت را طلب کرده است. ایشان با چند مقدمه در بیان معنای اراده، کراهت، مشیت، اختیار و همچنین استدلال و استشهاد به برخی دیگر از روایاتی که در باب مشیت الهی وارد شده است، به شرح حدیث مورد بحث می پردازد. وی به مناسبت، مطالبی را در مورد علم الهی، بداء، نسخ و طلب نیز متذکر شده است.

محقق قمی در نهایت، «شاء ان لایسجد» را به «خذله ولم یوفقه» تفسیر می کند که مراد، واگذاشتن و توفیق ندادن است. این رساله در روز سه شنبه، چهاردهم صفر 1216 ق در قم به پایان رسیده است.

دانشمند گرامی جناب آقای استادی، تصویر نسخه ای از این اثر را که نزد یکی از نوادگان میرزا در تهران و ضمن جامع الشتات بوده است، در اختیار داشته اند و براساس همان تصویر، این رساله را تصحیح کرده اند (3).

ص: 345

-
- 1-1. فهرست هدایی رهبری به کتابخانه آستان قدس رضوی، ص 321؛ فهرست کتابخانه ملی، ج 2، ص 215.
 - 2-2. «رساله فتحیه»، به کوشش: رضا استادی، علوم حدیث، ش 28، ص 20-64.
 - 3-3. «رساله ای پیرامون اراده الهی»، میرزای قمی، به کوشش: رضا استادی، نور علم، ش 11، مرداد 1364، ص 137-159.

نسخه ای در کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمه الله، ضمن مجموعه ای از رساله های مختلف معرفی شده که اساس تصحیح جدید این رساله قرار گرفته است (1).

نسخه ای که اساس تصحیح جناب آقای استادی قرار گرفته است، ناقص بوده و حدوداً سی صفحه از مطالب نسخه حاضر را ندارد.

موارد اختلاف نسخه اساس با چاپ قبل را، با عنوان «ب» در پاورقی تذکر داده ایم.

ص: 346

1-1). فهرست کتابخانه مرعشی، ج 26، ص 179، ش 10212، رساله ششم مجموعه.

وتم كتابه: موسى حضرت آیت الله مرعشی نجفی زاده
فتم
شماره: ۱۳۵۳، ش ۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
المجده الذي جعل الكتاب والسنه منها جا لدينه ففهما محكما
ومعناجات واستبلى عباد به بالافكار المتساقطة والاراء
المضادة ليكون هلاكهم وجوتهم بالبراهين والبيانات
والصلوة والسلام على الراغبين في العلم محمد واهل بيته
خصهم بجزية تاويل المتشابهات من كتابه لازالة الشكوك و
الشبهات وعلى اصحابهم والعلماء التابعين لهم بن
عنه انوار التاويل واخبارهم المتشابهة ما دامت الارض والسموات
بن ابن جندكده حسب الخواص بعضى اصحاب
كه بترتبه شرافت وفظات اراسته وبرتبه دقت نظر وكفا
فطرت پراسته بود در حل عبارت حديث كقول محمد
نوشته شد وان عبارت آيت كه امر ابليس ان يسجد
لادم وما شاء ان يسجد وان شاء كيف لم يسجد بدانكه
حديث بين عبارت در نظرم نيت الحال كه در جاني ديها
باشم وانچه ثقة الاسلام محمد بن يعقوب كليني ره در اصول كتابه
روايت كرده آيت على بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن محمد
عن واصل بن سليمان عن عمده بن سنان عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سمعته يقول امر الله ولم يشا واما
امر ابليس ان يسجد لادم وشا ان لا يسجد ولو شا لسجد

و

تصویر آغاز نسخه از كتابخانه آية الله مرعشی نجفی

تصویر آغاز نسخه از كتابخانه آية الله مرعشی نجفی

محل تصویر شماره 23

ص: 347

و یجوز مضطر بود بر ترک اکل پس اهل عرف گویند که خدا خدای است که بخند
 بهمان معنی **وَلَوْ لَشَاءَ لَمَا كَلَّ**
 یعنی اگر این شیء اختیاریه که اختیار را دادم قرار داد و اسباب را
 برای او معیار کرد تا اگر این نبود و در عوض این شیء جبریه و اضطراری
 الهی قرار میگرفت بر ترک اکل هر آینه نمیخورد و نظر با آنچه گفتیم در مقامی
 که مراد خدا در افعال عباد میتواند شد که توفیق و خذلان و ایجاد
 مانع باشد پس معنی امر بالمعروف ان میگوید آدم و شاء ان لا یسجد خذله و
 یوقفه باشد یعنی شیطان را بخورد و اکنات و توفیق نداد او را و همچنین
 معنی نهی آدم عن اکل الشجره و شاء ان یأکل همین خواهد بود یعنی
 نداد او را از برای نخوردن و او را بخورد و اکنات و معنی امر بر هم
 ان بدیج اسحق و لم یثا که در بعض اخبار وارد شده است که بعد از بدیج
 مانع او شد و کار در از خلق او برگردانید الحال کفای کم در ان مقام
 قدمه بعله فله فرصت و کتبه مؤلفه الفقه المصنوع الی الله الدائم الی الخ
 ابر القاسم نزل دار الایمان ثم صاها الله من اللذم والصادقین
 فی يوم الثلاثاء الرابع عشر من الشهر الحرام والطهر من سنة الف
 وست عشره والحمد لله اولاً و آخراً وظاهر او باطنی

از شیت

و من کتابه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی
 قسم
 بهائیس ۱۳۵۳ هـ ش

تصویر انجام نسخه از کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی

تصویر انجام نسخه از کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی

محل تصویر شماره 24

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الكتاب والسنة مناهجاً لدينه، فهما (1) محكمات و متشابهات، وابتلى عباده بالأفكار المتساقطة والآراء المتضادة يكون هلاكهم و حياتهم بالبراهين والبيّنات، والصلاة والسلام على الراسخين في العلم محمّد وأهل بيته، الذين خصّهم بمعرفة تأويل المتشابهات من كتابه لإزالة (2) الشكوك والشبهات، وعلى أصحابهم والعلماء التابعين لهم، المقتبسين عنهم أنوار التأويل أخبارهم المتشابهة، ما دامت الأرض والسموات (3).

پس این چند کلمه، حسب الخواش بعضی اصحاب که به مرتبه شرافت و فطانت آراسته و به رتبه دقت نظر و ذکای فطرت پیراسته بود، در حلّ عبارت حدیث که نقل نمود نوشته شد و آن عبارت این است که:

(أمر إبليس أن يسجد لآدم، وما شاء أن يسجد، وإن شاء كيف لم يسجد) (4).

بدان که حدیث به این عبارت در نظرم نیست الحال که در جائی دیده باشم و آنچه ثقة الإسلام محمّد بن یعقوب کلینی رحمه الله در اصول الکافی روایت کرده این است:

علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن علي بن مَعْبُد، عن واصل بن سليمان، عن عبد الله

ص: 349

1-1 . ب: فيهما.

2-2 . ب: لازاحة.

3-3 . ب: + اما بعد.

4-4 . الکافی، ج 1، ص 151، ح 3؛ [1] التحفة السنيّة، ص 223، تفسير نور الثقلين، ج 1، ص 62، ح 119 ([2] در همه مصادر با اختلاف).

بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال سمعته يقول:

أمر الله ولم يشأ، و شاء ولم يأمر، أمر إبليس أن يسجد لآدم و شاء أن لا يسجد، ولو شاء لسجد، ونهى آدم عن أكل الشجرة و شاء أن يأكل منها، ولو لم يشأ لم يأكل (1).

و تحقیق مقام موقوف است به تمهید چند مقدمه (2) در بیان معنی اراده و کراهت و مشیت و اختیار است.

اراده

بدان که جمعی از معتزله تعریف کرده اند اراده را به میل کردن به جانب فعل، که آن میل ناشی باشد از علم به نفع آن شیء از برای خود آن شخص یا غیر او و کراهت را به انقباض نفس از آن شیء به سبب علم به ضرر آن.

و بسیاری از معتزله تعریف کرده اند به اینکه اراده همان اعتقاد نفع است از برای مُرید یا از برای غیر، خواه به عنوان یقین یا به عنوان جزم.

و اعتراض کرده اند بر این اینکه: این داعی بر فعل است یا ترک و داعی غیر اراده است؟!

و جواب گفته اند که: کلام در قادر تامّ القدرة است و شکی نیست که قادر تامّ القدرة که مانعی از برای او نیست در فعل، همین اعتقاد نفع مخصّص اختیار فعل یا ترک است از برای او و آنکه میل هم، چیز علی حده است، آن از برای کسی است که قدرت تامّه نداشته باشد، مثل شوق به محبوب از برای کسی که به او نمی تواند رسید.

و اظهر این است که میل مندرج است در ماهیت اراده و شاید باعث بر اخراج آن در کلام معتزله و محقق طوسی رحمه الله و غیرهم، ملاحظه اراده جناب اقدس الهی باشد که در او میل متصور نیست و این باعث این نمی شود که اراده را از حقیقت خود بیرون کنیم و چون ضرور نیست که صفات الهی مثل صفات مخلوقین باشد، این هم از قبیل سایر صفات باشد، مانند علم که حقیقت آن مثل علم ما نیست، و لکن اهل وضع لغات غالباً

ص: 350

1-1 . مصادر پیشین.

2-2 . ب: +المقدمة اولی.

ملاحظه معانی متفاهمه اهل عرف را کرده اند و از اینجاست که فخر المحققین در ایضاح گفته که: «النَّيَّةُ حَقِيقَةٌ فِي الْإِرَادَةِ الْمُقَارَنَةِ، وَمَجَازٌ فِي الْقَصْدِ أَعْنَى الْإِرَادَةِ مُطْلَقاً» (1)، که از کلام او بر می آید که اراده لازم نیست که مقارن فعل باشد.

و شهید رحمه الله در حاشیه قواعد گفته است: «الأفضل مقارنة النية الطلع (2) الفجر بحيث يطابق آخرها أوله، وإذا تقدمت (3) فهي عزم لانية» (4).

و اما اشاعره، پس چون ایشان ترجیح بلا مرجح را جایز می دانند، در اختیار احد طرفین، نه علم به نفع را ضروری می دانند و نه میل به آن را و متمسک شده اند به قدحین عطشان و رغیفین جوعان و طریقین هارب، و آن خلاف تحقیق است و آنکه ایشان ادعا کرده اند که مرجحی نیست، مجرد فرض است و از فرض شیء و وقوع شیء لازم نمی آید و بنابراین اراده در نزد ایشان مجهول الحقیقه است.

پس می گوئیم: در اراده چند چیز معتبر است:

اول حصول علم به شیء، بعد از آن اعتقاد نفع آن، بعد از آن تفکر و تروی در اختیار و عدم اختیار، بعد از آن همت کردن بر آن، بعد از آن شوق به هم رساندن آن، بعد از آن تأکد به شوق، به حدی که به سر حد عزم برسد، و بعد از آنها نیت است که قصد مقارن فعل است، و بعد از آن فعل به عمل می آید.

کراهت

و در کراهت هم چندین امور است.

مشیت

و اما مشیت، پس در لغت به معنی اراده است، چنانکه در صحاح تصریح کرده که: «المشيئة هي الإرادة» (5)، و لکن از اخبار فرقی ظاهر می شود، چنانکه روایت شده است

ص: 351

1-1. ایضاح الفوائد، ج 1، ص 101.

2-2. ب: لطلوع.

3-3. ب: عدمت.

4-4. القواعد والفوائد، ج 1، ص 93. [1]

5-5. ن. ک: الصحاح، ج 1، ص 58 (شاء).

از حضرت امام رضا علیه السلام روایتی که مستفاد می شود از آن و آن این است که:

مشیت قصد فعل یا ترک است، به حیثیتی که نسبتش مساوی باشد و اراده، تعلق گرفتن قصد است به فعل یا ترک به خصوص (1).

اختیار

و اما اختیار، پس آن، ترجیح دادن فعل یا ترک است بر آن دیگر، پس اختیار متوسط باشد میان مشیت و اراده؛ زیرا که اول قصد به فعل یا ترک می شود، بعد از آن ترجیح اُحدهما و بعد از آن عزم بر آن.

و چون اراده به این معنی که مذکور شد حقیقت آن از برای جناب اقدس الهی محال است، پس باید مراد معنی مجازی باشد، پس از اینجاست که متکلمین امامیه [گفته اند] که اراده الهی همان علم به اصلاح است و بعد از آن دیگر چیزی نیست به غیر احداث و ایجاد، پس ذات مقدّس او بصفاته الکمالیة الذاتیة کافی است در حصول حوادث بدون حدوث امری در ذات او، پس ایجاد در این وقت که مصلحت است، قایم مقام آن عوارضی است که مقارن حصول آن حاصل می شود در انسان.

و از اینجاست که محدّثین امامیه گفته اند که: اراده از صفات فعل الهی است.

و الحاصل، حقّ تعالی به عین ذات خود، وجود هر خیر و نفع را می خواهد و وجود هیچ شرّ را نمی خواهد و به سبب تفاوت خیر و شرّ نسبت به احوال و اوقات و خواستن چیزی در وقتی دون وقتی، تغییر در ذات او لازم نمی آید، مثلاً خلقت زید امروز خیر است و صلاح است و پیش از این خیر نبود و خدای تعالی در ازل می خواست که امروز موجود شود، پس از جهت اینکه افهام قاصره توهم نکنند که به سبب تغییر حال زید در بودن و نبودن، تغییر خواستن و نخواستن الهی لازم می آید و همچنین توهم نکنند که تأخیر در وجود آن، شاید از راه عجز و انتظار یاوری و عدم قدرت بر آن بوده و به سبب قصور فهم نتوانند درک حقیقت اراده و کراهت کنند،

ص: 352

شاید از آن جهت در اخبار ائمه اطهار علیهم السلام وارد شده است که: اراده صفت فعل است و عین احداث و ایجاد است، که گویا این تأویلی است که به قدر فهم سائلان فرموده اند، چنانکه بعضی محققین اشاره به آن کرده.

و بالجمله چون حقیقت اراده که موضوع له واقعی لفظ است، نظر به متفاهم عرف عام خالی از ملاحظه میل و شوق نیست و این هر دو در ایزد تعالی محال است و آنچه جزئاً (1) ثابت است از برای آن جناب، علم به نفع است و صادر کردن فعل در تکوینات خود، یا صادر فرمودن آن در تکلیفات عبد، که این هر دو در اراده عباد نیز موجود است به علاوه میل، پس اطلاق اراده که بر جناب اقدس الهی می شود باید معنی مجازی باشد که غیر این معنی عرفی باشد.

پس یا مراد از آن لفظ، همان علم به نفع است، چنانکه متکلمین گفته اند و یا فعلی است که در عقب آن درمی آید، چنانکه از اخبار ظاهر می شود و چون فهمیدن علم به نفعی که منفک نشود از ترتب اثر بر آن، با وجود قدیم بودن آن و حادث بودن این کمال صعوبت دارد، ائمه علیهم السلام آن را حمل کردند بر اراده فعل که اثر آن علم به نفع است که فهم آن آسان باشد، پس بنابراین می تواند بود که از اراده، هر دو معنی خواسته شود که مجموع علم به نفع و ترتب اثر باشد و در آن هم غایله نیست و اینکه از آن اخبار فهمیده می شود که اراده حادث است و چیزی دیگر نیست غیر فعل، نه از راه این است که علم به نفع در میان نیست، بلکه از راه این است که علم به نفع، فردی است از افراد علم و چیز علیحده نیست که از برای جناب اقدس الهی اثبات شود.

و ظاهر این است که مآل کلام و نزاع در معنی اراده، بنابر اینکه مذکور شد، نزاع در اصطلاح است و پرثمره ندارد و باکی نیست که ما در اینجا بعضی از اخبار که وارد شده است در اینکه اراده حادث است و صفت فعل است، ذکر کنیم، از جمله حدیثی است که کلینی به سند صحیح از عاصم بن حمید روایت کرده از حضرت صادق علیه السلام،

ص: 353

1-1). ب: جزماً.

قال: قُلْتُ: لِمَ يَزِلُّ اللَّهُ مُرِيداً؟ قال: إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا مُرَاداً (1) معه، لِمَ يَزِلُّ [اللَّهُ] عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ (2).

که ظاهر ترجمه آن این است که: گفت عاصم که: آیا همیشه خدا مرید بوده است و اراده او همیشه و قدیم است؟ آن حضرت فرمود که: اراده کننده نمی باشد به حالی، مگر حالی که اراده کرده شده با او باشد، بلکه خدا همیشه دانا و توانا بوده، بعد از آن اراده کرد.

و حاصل آن این است که علم و قدرت همیشه بسته است به ذات مقدّس او، بلکه عین او است و بعد از علم و قدرت، اراده کرده است؛ به جهت آنکه اراده که عبارت است از مجموع فکرت و همت انگیزختن و شوق به هم رساندن و زیاد شدن شوق به سرحدی که عزم کند و باعث شود بر کردن بعد از حصول علم به نفع آن شیء، (این (3) مجموع من حیث المجموع، منفک نمی شود از مراد، یعنی فعلی که مقصود است کردن او و هر گاه خدای تعالی همیشه اراده کننده بود، یعنی مجموع این امور از او حاصل می شد در ازل، پس لازم می آید که شخصی که امروز موجود می شود، در ازل موجود بوده باشد و قدیم باشد و این خود باطل است.

پس آنچه قدیم است و منفک از ذات نبود، علم اوست به آن شیء و خیریت آن و اتّصاف آن جناب به اینکه می تواند شد که اراده از او صادر شود و می تواند شد که نشود که معنی قدرت است.

پس معلوم شد از این حدیث شریف که مراد از اراده الهی که در آیات و اخبار است، همان جزء اخیر معنی اراده است که آن تعلق به فعل است و نفس ایجاد است و از صفات فعلی الهی است و مراد از آن چیزی دیگر نیست از این وسایط حادثه و نه نفس علم با صلح که متکلمین گفته اند.

ص: 354

1-1) . ب: المراد.

2-2) . الکافی، ج 1، ص 109، ح 1؛ [1] التوحید، ص 146، ح 15.

3-3) . بین دو پرانتز یعنی از اینجا تا صفحه 384 [2] در نسخه «ب» موجود نیست.

و از جمله آنها روایت بُکیر بن اَعین است:

قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: علمه و مشيئته هُما مختلفان أو متفقان؟ قال: العلم ليس هو المشيئة؛ ألا ترى أنك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله، و لا تقول: سأفعل كذا إن علم الله، فقولك: ان شاء الله، دليل على أنه لم يشأ، فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء، و علم الله السابق مشيئة (1).

و حاصل ترجمه این است که: راوی سؤال کرد که: آیا علم خدا و مشیّت او دو چیزند، یا یک چیزند؟ پس آن حضرت فرمود که: علم، غیر مشیّت است؛ نمی بینی که تو می گویی که: این کار را خواهم کرد بعد از این اگر بخواهد خدا بعد از این، چون کلمه «إن» ماضی را به معنی مستقبل می کند و نمی گویی که: این کار را خواهم کرد اگر بعد از این بداند خدا بعد از این، پس اینکه تو می گویی: إن شاء الله، دلیل است که تا به حال خدا نخواست است، پس هرگاه بخواهد خدا، خواهد شد آنچه را خواهد چنانکه خواهد و علم خدا پیش دستی گرفته است مشیّت خدا را و کلمه «علم» مبتدا است و «السابق» خبر اوست و «المشيئة» مفعول «السابق» است، پس از این حدیث معلوم شد که علم، ازلی است و قدیم است و مشیّت و اراده، حادث است و آنچه حادث است فعل خداست که همان ایجاد است.

و بدانکه مراد از مشیّت در اینجا توفیق دادن است و رفع موانع کردن است، یعنی می کنم این کار را اگر خدا موانع را رفع کند و اسباب کار را مهیا کند، نه اینکه فعل را به دست من ایجاد کند، تا لازم آید جبر و اینکه فعل بنده، مخلوق خدا باشد، پس در کلام سبک مجاز از مجازی خواهد بود؛ زیرا که مشیّت که مجازاً در جناب اقدس الهی استعمال می شود و مراد از آن همان ایجاد است که عبارت از آن تعلّقی است که حادث است و بعد از آن، مجاز دیگر از این مجاز ابداع می شود و از ایجاد، مجرد رفع مانع و مهیا ساختن اسباب خواسته می شود، اینها در وقتی است که مشیّت و اراده را صفت

ص: 355

1-1). الكافي، ج 1، ص 109، ح 2؛ [1] التوحيد، ص 146؛ بحار الأنوار، ج 4، ص 144، ح 15. [2]

فعل دانیم و نفس ایجاد دانیم و هر گاه اراده را به معنی علم به اصلح بگیریم، چنانکه متکلمان امامیه گفته اند، پس فرق مابین علم و اراده، فرق مابین کلی و فرد و عام و خاص است، پس علم عبارت است از مطلق دانستن و اراده عبارت است از دانستن خاصی که دانستن اصلح و خیر باشد.

پس بنابراین معنی آخر حدیث این است که علم خدا، یعنی آن معنی عام سابق است بر مشیّت، یعنی سبقت بالذات دارد؛ چون عام بالذات اسبق است از خاص.

و فرقی دیگر هست که علم خدا شامل همه چیز است و از جمله آنها افعال سیئه عباد است و علم مطلق منشأ حصول آن افعال نیست، بلکه چون حاصل می شود می داند که در اینجا علم به معنی عام به حصول آن سیئه هست، اما اراده که علم خاص است- که بر وجه اصلحیت است- در اینجا نیست، و لکن اراده که به معنی علم به اصلح است در افعال الهیه، تخلف از وقوع و حصول و صدور از آن جناب نمی کند.

و از جمله آنها صحیحۀ صفوان بن یحیی است:

قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: [أخبرني] عن الإرادة من الله و من الخلق؟ فقال: الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و أما من الله فإرادته إحداثه لا غير ذلك، يقول له: كُن، فيكون، بلا لفظٍ و لا نُطقٍ بلسان و لا همّةٍ و لا تفكّر، و لا كيف لذلك كما أنّه لا كيف له (1).

ظاهر ترجمۀ این حدیث، که در بیان فرق ما بین اراده الهی و اراده خلق این است که: اراده خلق عبارت است از ضمیر، یعنی آنچه در خاطر در می آید بعد از آن که چیزی در خاطر نبود و آنچه بعد از آن ظاهر می شود از برای خلق از بابت فعل است و آنچه در خاطر در می آید بعد حصول علم به آن، میل به آن شیء است و همّت بستن و شوق کردن و عزم کردن؛ و اما به وقوع آوردن آن، پس آن داخل «ما یبدو» نیست و شکی نیست که آن از بابت فعل عبد است و ممکن است که مراد از ضمیر، همان

ص: 356

1-1). الكافي، ج 1، ص 109، ح 3، [1] الإرادة، شيخ مفيد، ص 11؛ [2] كنز الفوائد، ج 1، ص 81 ([3] با تلخیص).

تصوّر کردن آن شیء باشد و آنچه بعد از آن ظاهر می شود از میل و شوق و عزم و به وقوع آوردن همه از بابت فعل باشد و اوّل اظهر است.

و اینکه مذکور شد در وقتی است که جمله «مِنَ الْفَعْلِ» را خبر مای موصوله بگیریم و اگر کلمه «من» را بیانی بگیریم که بیان موصول کند، معنی آن چنین می شود که: اراده عبارت است از ضمیر و آنچه حاصل می شود از برای انسان از فعل، حتّی اینکه نفس به وقوع آوردن هم داخل اراده باشد، چه جای میل و شوق و غیرهما و اما اراده الهیّه، پس آن نفسِ احداث آن فعل است، چون محال است که جناب اقدس الهی محلّ حوادث شود از خطرات و میل و شوق و غیرها و احداث او همین است که بگوید: «کن» لکن بدون نطقی به لفظی و زبانی و بدون همّت و قصدی و تفکّری.

و «لا کیفَ لذلکَ کما أنّه لا کیفَ له» می تواند شد که اجمال بعد تفصیل باشد از برای قول «کن»؛ یعنی کیفیت اینکه چگونه ایجاد می کند و چگونه می گوید: بشو، اینها را نمی دانیم، چنانکه کیفیت ذات او را نمی دانیم.

و می تواند شد که مراد، نفی کیفیت اصل اراده الهیّه باشد، یعنی حقیقت اراده آن جناب را و کیفیت آن را نمی توانیم دانست، چنانکه کیفیت ذات او را و صفات او را به حقیقت نمی توانیم رسید.

و دلالت این حدیث شریف بر اینکه اراده از صفات فعل است واضح است و بدانکه در اینجا مراد از اراده، همان حالتی است که مرجّح احد طرفین مقدور است بر دیگری و گاه است که استعمال می شود اراده در معنی رضا و موافقت، چنانکه که کراهت استعمال می شود در منافرت و سخط، پس اینکه می گویند: خدای تعالی از بنده طاعت می خواهد و معصیت نمی خواهد و اراده آن می کند و کراهت از این دارد، آن معنی دوم است و اگر نه چنین گوئیم، لازم می آید که افعال عباد هم به امر الهی و به «کن» ایجاد شود و آن مستلزم جبر است.

و از جمله آنها حسنۀ عمر بن یزید است، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: خلق الله المشيئة

بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة (1).

و این حدیث شریف را بعضی از محدثین علمای ما حمل کرده اند که مراد به مشیّت در اینجا یکی از مراتب تقدیر است؛ که حکمت الهی اقتضا کرده است که آن مراتب از اسباب وجود اشیا باشند، مثل آنکه حقّ تعالی در اول، لوحی آفرید و بعد از آن، بر آن لوح نقش کرد که فلان چیز در فلان وقت موجود می شود، پس خلقت لوح و خلقت آن نقش، از اسباب وجود آن شیء اند، پس اشیا به واسطه این تقدیرات و خلق لوح و نقش بر آن ایجاد شدند، اما خود آن لوح و نقش بر آن لوح، به واسطه لوح دیگر ایجاد نشده اند، بلکه ایجاد شدند به امر الهی بنفسها و بدون واسطه چیزی دیگر.

پس حدیث دلالت کرد بر اینکه اراده و مشیّت حادثند و صفت فعلند، نه صفت ذات.

و آنچه به خاطر فاتر این قاصر می رسد این است که این حدیث شریف، شاید از باب مشاکله باشد و نظیر این است که جناب اقدس الهی را در لغت فارسی «خدای» می گویند، که به معنی خود آی است، یعنی خود آمده است و کسی او را نیاورده است، پس چنانکه می گویند: وجود هر چیز از آن جناب است و وجود آن جناب از خود اوست؛ و معنی این نه این است که خدا نبود و هستی را خود از برای خود قرار داد، بلکه معنی آن این است که ذات بذاته او هست، پس در مقابل، اینکه می گویند که: همه چیز را خدا آورد، به عنوان مشاکله گفته اند که خدا خود آمد، کسی او را نیاورد، که حقیقت مراد، دفع شبهه آوردن غیر است او را، نه آمدن او به خودی خود، بعد نیامدن.

پس هرگاه گفته شود که: جمیع مخلوقات الهی به مشیّت و اراده الهی خلق شد، گویا کسی می گوید: پس مشیّت و اراده الهی به چه چیز خلق شد؟! اگر این هم به

ص: 358

1-1. الکافی، ج 1، ص 110، ح 4؛ [1] بحار الأنوار، ج 4، ص 145، ح 20. [2]

مشیت و اراده دیگر الهی خلق شد، پس تسلسل لازم آید و اگر به مشیت و اراده غیر باشد، مفسد آن بیشتر خواهد بود؟! پس امام علیه السلام فرمود که: حقّ تعالی همه چیز را از مخلوقات خود، به مشیت و اراده خود خلق کرد و مشیت و اراده را به خودی خود خلق کرد، یعنی بدون مشیت و اراده دیگر، به معنی اینکه مشیت و اراده او مخلوق به واسطه چیز دیگر نیست، بلکه همان علم به اصلحی است که عین ذات او است، پس لفظ «خلق» از بابت مشاکله و مراد این است که ذات مقدّس او ظاهر شد به این صفت ذاتیه کمالیه به خودی خود، بدون احتیاج به شیء دیگر و خلق موجودات چون همگی از روی حکمت و خیر است، پس آنها همه مخلوق ذات مقدّسند به واسطه این صفت کمال که عین ذات مقدّس اوست.

پس این حدیث دلالتی ندارد بر اینکه اراده، صفت فعل است و ما مضایقه نداریم از اینکه اطلاق اراده بر صفت فعل الهی شده و اینکه حادث است، چنانکه مدلول سایر اخبار است، ولکن منافاتی هم ندارد با اینکه اطلاقی شود بر علم به اصلح، نیز چنانکه متکلمین امامیه بر آن حمل کرده اند.

و اما اینکه از ظاهر کلام بعضی از علمای ما ظاهر می شود که مراد از مشیت در این حدیث، اراده حادثه باشد، که عبارت از ایجاد است و اینکه خدا این فعل را-که ایجاد است-بدون واسطه و بنفسها خلق کرد و موجودات را به واسطه ایجاد، تا بسازد با سایر اخباری که دلالت دارد بر اینکه اراده به معنی ایجاد است، پس آن بسیار دور است؛ زیرا که اگر مراد از ایجاد، قوه ایجاد است، پس آن معنی قدرت است و عین ذات الهی است، نه صفت حادثه و اگر مراد نفس ایجاد است، شکی نیست که ایجاد، چیز جدایی نیست از خلق موجودات، که اول آن را ایجاد کند و به واسطه آن سایر اشیا را ایجاد کند.

و میر محمد باقر داماد رحمه الله فرموده است در معنی این حدیث شریف که:

مراد از مشیت، مشیت عباد است مر افعال اختیاریه خود را و مراد از اشیا، همان فعل های بندگان است، که مترتب می شود بر آن مشیت؛ چون ذات

مقدس او منزّه است که مشیّت مخلوقه داشته باشد که زاید بر ذات او باشد (1).

و بعضی بر این ایراد کرده اند که:

این سخن در غایت سخافت است؛ زیرا که مشیّت عباد، مخلوق خدا نیست، بلکه از افعال عباد است و همچنین افعال عباد، مخلوق خدا نیست و تفسیر اشیا به افعال عباد هم بسیار ناخوش است و انکار مخلوق بودن مشیّت خدا منشأ انکار احادیث بسیار است که دلالت دارند بر اینکه اراده و مشیّت، از صفات فعلند و مخلوقند.

و گمان حقیر این است که سیّد داماد رحمه الله چون ملاحظه این معنی کرده که مخلوق بودن اراده، به معنی علم به اصلح که صفت کمال است معنی ندارد-علی الظاهر- و هم چنین مخلوق بودن مشیّت حادثه؛ زیرا که مناسب این است که بگویند: خدا اراده کرد که این کار را بکند، یا بگویند که: خدا این کار را کرد، نه اینکه خدا خلق کرد اراده خود این کار را، پس حدیث را بر ظاهر خود نگذاشت و حمل کرد بر خلق مشیّت عباد، ولیکن مراد او ظاهر این نیست تا مستلزم قول به جبر باشد و قول به اینکه افعال عباد مخلوق اله اند به قرینه ای که گفته است: مراد از حدیث این است که: خلق کرد مشیّت عباد، افعال اختیاریّه خود را و اگر معتقد این بود که خدا خلق اراده عبد می کند و خلق افعال او می کند، پس آن افعال اضطراریّه می شود نه اختیاریّه، بلکه توجیه می کنیم کلام او را و می گوئیم که: مراد او این است که خدا خلق کرد مشیّت اختیاریّه عباد را، یعنی اراده بر سبیل اختیار به ایشان عطا کرد که روی اختیار اراده کنند و فعل را از روی اختیار بکنند و به عبارت اخری، خلق کرد عباد را قادر مرید مختار و در این صورت صحیح است که بگوئیم که: افعال عباد، مخلوق اوست، به این معنی که از افعال تولیدیّه الهی است آن افعال.

پس بنابراین، این حدیث ردّ است بر کسی که گمان کند که افعال عباد ناشی است از

ص: 360

اراده خدا، بدون مدخلیت عبد، بلکه این اشیا مخلوقند به واسطه اراده عباد و اراده عباد مخلوق است بنفسها، یعنی اراده عبد فی نفسه کارساز است و مقهور الهی نیست از بابت «الاسم ما دلّ علی معنی بنفسه» (1) که مراد، استقلال معنی است به مفهومیت و از بابت مفهوم حرف نیست که آلت ملاحظه شیء دیگر است، چنانکه بعضی محققین در بیان معنی آن گفته اند.

و همچنین به این حدیث ردّ می شود کلام کسی که توهم کند که فعل بنده، مسبوق به اراده او نیست؛ زیرا اگر چنین باشد اراده او فعل اوست و آن هم مسبوق به اراده دیگر خواهد بود و هکذا و آن مستلزم تسلسل است، پس فرموده اند که: اراده عبد مخلوق است بنفسها، یعنی احتیاج به اراده دیگر ندارد و آن حاصل می شود از برای عبد، بعد علم به نفع و سایر افعال او مخلوقند به واسطه این اراده.

و اینکه گفته است که: انکار مخلوق بودن مشیت خدا منشأ انکار احادیث است، ممنوع است به جهت آنکه آنچه احادیث دلالت بر آن دارد همین است که اراده الهی اطلاق شده است بر ایجاد و احداث و میر رحمة الله منکر این نیست، بلکه ظاهر این است که مراد او این است که خدا منزّه است از اینکه اراده و مشیت مخلوقه داشته باشد که این، واسطه خلق کردن باشد و به سبب آن خلق کند اشیا را و آن معنی که مدلول اخبار است، همان حالت نسبی است که مابین منتسبین است که أحدهما اراده قدیمه است که عین ذات است و دویم، خود مخلوق است و این منافاتی با حدوث آن ندارد، چنانکه مدلول اخبار است و در این مقام کسی توهم نکند که خلق نطفه و تبدیل آن به علقه و همچنین اینها هم وسایط خلقت انسان است و منافاتی با تقدّس و تنزه الهی ندارد؛ به جهت آنکه در آنجا حکمت اقتضا کرد که نطفه را خلق کند، بعد از آن نطفه را علقه کند و هکذا، تا آن را انسان کند، نه اینکه خلقت انسان را به این علت و به این سبب کرد، پس نطفه بودن، علت خلقت نیست، و لکن اراده علت خلقت می شود و

ص: 361

1-1). ن. ک: شرح الرضی علی الکافیة، ص 35؛ [1] تاج العروس، ج 19، ص 538. [2]

اراده قدیمه، علت بودن عیبی ندارد؛ چون عین ذات است، به خلاف حادثه.

پس حاصل مراد او این است که: خدا منزّه است از اینکه اراده حادثه مخلوقه مستقله داشته باشد که به آن خلق کند اشیا را و محتاج به آن باشد، نه اینکه احداث و ایجاد را اراده نمی توان گفت، تا انکار اخبار کرده باشد و شاید مراد باحث از اخباری که دلالت می کند بر مخلوقیت اراده، احادیثی باشد که مشتمل است بر اینکه مراتب تقدیر اشیا مختلف است و از برای وجود اشیا، اسباب چند هست که هر یک از آنها نقش است بر الواحی که در آسمان ها است، از آن جمله روایتی است که کلینی روایت کرده است عن علی بن ابراهیم الهاشمی، قال:

سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول: «لا يكون شيء إلا ما شاء الله وأراده وقدر وقضى» قلت: ما معنى شاء؟ قال: «ابتداء الفعل». قلت: ما معنى قدر؟ قال: «تقدير الشيء من طوله وعرضه». قلت: ما معنى قضى؟ قال: «إذا قضى أمضاء».

و از کتاب محاسن برقی نیز همین حدیث نقل شده به سند صحیح از یونس، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال:

قلت: لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقضى؟ فقال: «لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى»، قلت: فما معنى شاء؟ قال: «ابتداء الفعل». قلت: فما معنى أراد؟ قال: «الثبوت عليه». قلت: فما معنى قدر؟ قال: «تقدير الشيء» (1).

و بعد از آن تا آخر آنچه در حدیث سابق مذکور شد.

و دور نیست که حکایت اراده از الکافی سقط شده باشد و بعضی علما در تفسیر آن گفته اند: معنی «ابتداء الفعل» اول کتابت در لوح است، یا اول چیزی که حاصل می شود از جانب فاعل و صادر می شود از اموری که مؤدی می شود به حصول معلول و بنابراین، آنچه در روایت محاسن است، اراده تأکد مشیّت است و در حقّ خدای تعالی عبارت است از نوشتن در الواح و سبب سازی اسباب وجود شیء؛ و «تقدیر»

ص: 362

الشیء»: یعنی تعیین خصوصیات آن در الواح، یا سبب سازی بعضی اسباب که مؤدی می شود به تعیین معلول و تحدید او خصوصیات او.

و «إذا قضاه أمضاه»؛ یعنی: هرگاه واجب ساخت آن را به کامل ساختن شرایط وجود آن و جمیع آنچه موقوف است بر آن وجود معلول ایجاد می کند معلول را و دیگر از برای آن، تغییر و تبدیلی نیست؛ به جهت استحاله تخلف معلول از علت تامه.

و باز کلینی روایت کرده از فتح بن یزید جرجانی، عن أبي الحسن عليه السلام، قال:

إنَّ لله تعالى إرادتين و مشيَّتين: إرادة حتم، و إرادة عزم، ينهي و هو إ شاء، و يأمر و هو لا إ شاء، أو ما رأيت أنه نهى آدم و زوجته أن يأكلا من الشجرة و شاء ذلك! ولو لم يشأ أن يأكلا لَمَا غلبت مشيَّتُهُما مشيَّة الله، و أمر إبراهيم أن يذبح إسحاق و لم يشأ أن يذبحه، ولو شاء لَمَا غلبت مشيَّة إبراهيم مشيَّة الله (1).

و از این حدیث شریف ظاهر می شود که مشیّت الهی در افعال عباد بر دو قسم است:

یکی مشیّت عزم که در طاعات و معاصی است، که عبارت است از توفیق و خذلان و آن سلب قدرت عبد را نمی کند و مجبور نمی شود و گاه است که در افعال عباد، مشیّت حتمی می شود، چنانکه کارد را از حلق اسحاق گردانید که ابراهیم نتوانست که ذبح کند.

و اما مشیّت خدای تعالی در افعال خود، مثل ایجاد مخلوقات، پس آن حتمی است و نسبت ذبح به اسحاق، شاید محمول بر تقیّه باشد و از توحید ابن بابویه نقل شده است به این عبارت: «و أمر إبراهيم بذبح ابنه، و شاء أن لا يذبحه» (2).

و باز کلینی روایتی نقل کرده که در آن مذکور است که امام علیه السلام فرمود که:

در شب قدر نازل می شود ملائکه و کتاب ها به آسمان پائین، پس

ص: 363

1-1. الكافي، ج 1، ص 151، ح 4؛ [1] التوحيد، ص 64، ذیل ح 18.

2-2. التوحيد، ص 64، ذیل ح 18.

می نویسند هر امری که در آن سال رو می دهد و به بندگان می رسد و امر دیگر هم هست که در نزد حقّ تعالی است حکم آن و از برای خدا در آن مشیّت هست، پس مقدّم می دارد آنچه را خواهد و مؤخّر می دارد آنچه را خواهد و محو می کند و اثبات می کند و در نزد اوست أمّ الكتاب (1).

و در روایت دیگر هم که از صدوق نقل شده هست که: «آنچه در شب قدر مقدر می شود محتوم است» (2).

و به مضمون آنچه مذکور احادیث دیگر هست و مستفاد می شود از این اخبار، اینکه مشیّت خدا و اراده او و قضای او انواع کتاب است در الواح و کتاب هایی که گذاشته شده اند در آسمان ها، که متفاوت اند به اجمال و تفصیل و بعضی نزدیک به حتم می شود و بعضی دور از حتم و بعضی حتم است و آن همان است که در شب قدر نوشته می شود و بدا حاصل می شود در غیر آنچه در شب قدر نوشته شده و اما اینکه این امور از جمله اسبابی هست که در ازل مقدر شده که سبب حصول اشیا بشوند و امری بدون اینها واقع نشود، پس عقل ما به آن احاطه نمی کند و آنچه فرموده اند باید تصدیق کنیم؛ چون برهان عقلی هم برخلاف آن نیست.

و مبسوطتر از اخبار پیش، کلینی رحمه الله روایتی نقل کرده از معلی بن محمد، قال:

سُئِلَ الْعَالَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَيْفَ عِلْمُ اللَّهِ؟ قَالَ: «عِلْمٌ وَ شَاءٌ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى وَ أَمَضَى، فَأَمَضَى مَا قَضَى، وَ قَضَى مَا قَدَّرَ، وَ قَدَّرَ مَا أَرَادَ، فَبِعِلْمِهِ كَانَتِ الْمَشِيَّةُ، وَ بِمَشِيَّتِهِ كَانَتِ الْإِرَادَةُ، وَ بِإِرَادَتِهِ كَانَتِ التَّقْدِيرُ، وَ بِتَقْدِيرِهِ كَانَتِ الْقَضَاءُ، وَ بِقَضَائِهِ كَانَتِ الْإِمْضَاءُ، وَ الْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ [عَلَى] الْمَشِيَّةِ، وَ الْمَشِيَّةُ ثَانِيَةٌ، وَ الْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ، وَ التَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْإِمْضَاءِ، فَلِلَّهِ-تَبَارَكَ وَ تَعَالَى-الْبَدَاءُ فِيمَا عِلْمٌ مَتَى شَاءَ، وَ فِيمَا أَرَادَ لِتَقْدِيرِ الْأَشْيَاءِ، فِإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ فَلَا بَدَاءَ، فَالْعِلْمُ بِالْمَعْلُومِ (3) قَبْلَ كَوْنِهِ، وَ الْمَشِيَّةُ فِي الْمُنْشَأِ قَبْلَ عَيْنِهِ، وَ الْإِرَادَةُ فِي الْمَرَادِ قَبْلَ قِيَامِهِ، وَ التَّقْدِيرُ لِهَذِهِ

ص: 364

1-1. الكافي، ج 4، ص 157، ح 3؛ [1] الفقيه، ج 2، ص 159، ح 2028؛ تفسير العياشي، ج 2، ص 215، ح 58.

2-2. الفقيه، ج 2، ص 158، ح 2024؛ التوحيد، ص 444، ح 1؛ [2] ثواب الأعمال، ص 67. [3]

3-3. در مصدر: «في المعلوم».

المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها عياناً و وقتاً، والقضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الأجسام المُدرَكات بالحواس من ذوى لون و ربح و وزن و كيل، و مادبّ و درج من إنس و جنّ و طير و سباع و غير ذلك ممّا يُدرَك بالحواسّ، فللّه-تبارك و تعالى-فيه البداء ممّا لا-عين له، فإذا وقع العين المفهوم المُدرَك فلا-بداء، واللّه يفعل ما يشاء، فبالعلم علم الأشياء قبل كونها، و بالمشيئة عرف صفاتها و حدودها، و أنشأها قبل إظهارها، و بالإرادة ميّز أنفسها فى ألوانها و صفاتها، و بالتقدير قدر أوقاتها و عرف أولها و آخرها، و بالقضاء أبان للناس أماكنها و دلّهم عليها. و بالإمضاء شرح عللها و أبان أمرها، [و] ذلك تقدير العزيز العليم (1).

و ظاهر این حدیث شریف خالی از اشکال نیست و آنچه به نظر قاصر می رسد این است که سیاق این حدیث از برای بیان مسأله بدا است و اشکال راوی که سؤال کرده است از کیفیت علم الهی، در این است که چگونه می شود که بدا روا باشد و این مستلزم تغیر و تبدل علم الهی است و لزوم جهل الأمر-تعالی شأنه عن ذلك-پس امام علیه السلام بیان صحّت بدا کرد بر نحوی که تقصی لازم نیاید و حاصل آن این است که: چنانکه در افعال عباد، علمی و تصوّری و تفکّری و تردّدی و میلی و عزمی و جزمی می باشد و بعد از آن فعل به عمل می آید، چون جمیع این اطلاعات در جناب اقدس الهی وارد شده که «عِلْمٌ و شاء و تردّد و قدر و قضی و أمضى» و غیر ذلك هم وارد شده و از آن جمله است حدیث قدسی که فرموده است: «ما تردّدتُ فى شیء أنا فاعله كترددی فى قبض روح عبدی المؤمن» (2) و چون اکثر این معانی در ذات اقدس باری محال است، پس باید حمل شود بر یکی از دو امر:

یکی حصول غایتی که مترتب می شود بر این اشیا، مثلاً حصول قبض روح بنده مؤمن، بعد از آنکه ملاحظه این می شود که حقّ تعالی بنده مؤمن را دوست می دارد، چیزی که در ظاهر مکروه بنده است-که موت است-از برای او نمی خواهد و از این

ص: 365

1-1. الكافی، ج 1، ص 148، ح 16؛ [1] التوحید، ص 334، ح 9. [2]
2-2. الكافی، [3] ج 2، ص 246، ح 6؛ و ص 354، ح 11؛ المحاسن، ج 1، ص 291، ح 443؛ [4] التوحید، ص 398، ح 1؛
[5] علل الشرایع، ج 1، ص 12، ح 7. [6]

حیثیت که دنیا سجن و محلّ محنت ها و بلاهاست از برای او، پس بردن او از دنیا به دار رضوان و راحت، صلاح او است، پس باید خدای تعالی آن را خواسته باشد از برای او، پس وقتی که مرگ به عمل آید، گویا بعد از تردّد بسیار به عمل آمده و حصول این فعل را بعد از ملاحظه آن دو معنی بسیار شبیه است به حصول فعل از شخص متردّد در طرفین.

و در این محمل که ذکر شد ضرور نیست فرض حالتی در جناب اقدس الهی که از باب تردّد و میل و امثال آن باشد، بلکه همان وجه تسمیه مشابّهت غایت به غایت است لاغیر.

و دویم این است که از برای جناب اقدس الهی در عوض این معانی امور چند فرض شود در واقع که مناسب و مشابه آنها باشد و تصوّر این معنی به همین می شود که نقوش چند در الواح سماویّه نقش شود که بعضی مجمل و بعضی مفصّل و بعضی مفید تعلق قصد به شیء علی سبیل الإجمال و بعضی مفید قصد علی سبیل التفصیل و بعضی با تفصیل تامّ و بعضی ناقص و بعضی مفید اراده و قصد و اتیان فعل بدون جزم و بعضی با جزم و بعضی با حتم که در بعضی الواح، مثلاً تعلق نظر الهی به وجود و کدی از برای زید فی الجملة و در دیگری به اینکه ایجاد می شود و در دیگری اینکه مثلاً آن پسر عمر و است و بعضی صفات او این است و در دیگری اینکه همه صفات او این و جای او این و عمر او این و در دیگری اینکه: ای عمرو، موجود شو، که از ما قبل لوح اخیر، حال تعلق علم الهی به ایجاد شبیه به حال کسی است که هنوز جازم نشده و این الواح ما قبل اخیر، همگی لوح محو و اثبات اند و در هر یک امکان محو هست به این نحو که مشروط باشد آن حکم به شرطی که آن شرط در لوح محفوظ ثابت است، چنانکه بیان خواهیم کرد.

پس چنانکه این نقوش دلالت بر حصول آن شیء دارند علی سبیل التفاوت فی الدلالة، اسباب حصول آن شیء نیز هستند، همچنانکه تصوّر و تفکر و ترجیح و تقدیر و تفصیل آن شیء را که بنده گان می خواهند بکنند و عزم و جزم در آن، همگی

از اسباب وجود آن فعل می باشند، حکمت الهی قرار گرفته که افعال الهی نیز به وسایط این نقوش باشد در الواح که به منزله آن حالاتند در نفس عباد و این حکمت را به غیر جناب اقدس ایزدی کسی نمی داند.

پس در این حدیث اشاره به دو چیز شده:

اول بیان اموری که قایم مقام تصوّر و ترجیح و اختیار و اراده می شود در عباد از برای خداوند.

و دویم بیان اینکه بدا در همه مراتب واقع می شود الا در دو مرتبه: اول در مرتبه علم ازلی. و دویم در مرتبه امضا که ایجاد عین است.

و به مرتبه اولی در دو جا اشاره شده: اول در آنجا که فرمود: «فالعلم بالمعلوم قبل کونه»؛ زیرا که علم ازلی که حاصل است به معلوم قبل از وجود آن و تغیر نمی یابد. و دویم در آنجا که فرمود: «فبالعلم علم الأشياء».

و به مرتبه دویم مکرراً فرموده که بعد امضا و ایجاد بدا نمی باشد و وجه آن معلوم است و فرموده است: «البداء فیما علم متی شاء و اراد»، یعنی بدا در مراتب سبب و اراده است، نه غیر آن از علم ازلی و امضا.

و اما بیان قائم مقام ها که در فعل الهی اشاره به آن شده، پس این است که می گوئیم: مشیت در این حدیث شریف، مثل کتابت وجود زید است و بعضی صفات او در لوح محو و اثبات اجمالاً و اراده کتابت عزم بر ایجاد اوست به عنوان جزم با بعضی صفات او نیز و تقدیر تفصیل بعضی صفات و احوال اوست با نوعی از اجمال و قضا تفصیل جمعی احوال اوست و آن مقارن امضا است، یعنی خود فعل و ایجاد او و بعد ایجاد وجود است، چنانکه تحقیق این است که ایجاد، غیر وجود است و گویا شرح علل، کنایه است از ایجاد و علم به جمیع آنها ازلی است و همه این مراتب قابل بدا است به غیر مرتبه علم ازلی که در آن تخلّفی نمی باشد و همچنین بعد مرتبه ایجاد و وجود، دیگر بدا معنی ندارد.

و اما تحقیق معنی بدا، پس هر چند این رساله وضع از برای آن نشده، لکن چون

تحقیق آن مدخلیت تمام دارد در بیان حادث بودن مشیت و اراده و به واسطه ذکر این حدیث شریف سخن به آنجا کشید و از جمله مهمات است، پس باکی نیست که در اینجا فی الجمله متعرض آن شده تا معین در فهم این حدیث باشد و فی الجمله اطلاعی به حقیقت این مسأله مهمه به قدر فهم قاصر و مقتضی وقت حاصل شده باشد.

پس می گوئیم که: شکی و شبهه ای نیست در صحت بدا و اینکه ظاهراً این از بدیهیات مذهب شیعه است و اینکه محقق طوسی رحمه الله انکار صحت اخبار بدا کرده و گفته است که: این روایتی است که حضرت صادق علیه السلام در باب فرزند خود اسماعیل فرمود که بدا شد و امامت منتقل به موسی بن جعفر شد و این خبر واحدی است که مفید علم نیست و به آن عمل نباید کرد؛ و این غفلت عظیمی است از این محقق، بلکه آیات قرآنی و احادیث معصومیه در این معنی مستفیض، بلکه متواتر است و از جمله آیات، آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» 1، و آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» 2 است.

بلی اشکال در تحقیق معنای آن است و معنی بدا در لغت، ظاهر شدن چیزی است از برای کسی بعد از آن که برو پوشیده بود، که در اصطلاح آن را پشیمانی گویند و شکی نیست که نسبت این معنی به خدای تعالی غلط، بلکه کفر صریح است و اینکه عامه آن را به شیعه نسبت داده اند افترا و بهتان است.

پس مراد معنای مجازی خواهد بود و در معنای آن سخن ها بسیار گفته شده از محدثین و متشرعین شیعه و حکمای اسلام و غیرهم و مقام، اقتضای ذکر آنها نمی کند؛ چون این رساله گنجایش ذکر آنها را ندارد و گفتار در آنها هم پر نفعی ندارد و بعضی گفته اند که: بدا همان نسخ است و این قول را از سید مرتضی رحمه الله نقل کرده اند (1)، یعنی اینکه حق تعالی در زمانی حکمی بفرماید به عنوان اطلاق و ظاهر آن

ص: 368

استمرار باشد، مثل حرام بودن شکار ماهی در روز شنبه که در زمان حضرت موسی علیه السلام حرام بود، چون حکمت الهی در آن زمان اقتضای حرمت می کرد و بعد از آنکه آن حکمت زایل شد، در زمان حضرت عیسی حلال کرد آن را و در آن وقت معلوم شد که آن حرمت در نفس الامر مستمر نبوده و نهایت آن زمان بر ما مخفی بوده، نه اینکه مستمر بود در نفس الامر و العیاذ باللّٰه از برای خدای تعالی پشیمانی به هم رسید و تغییر داد.

و یهود و ابومسلم اصفهانی قائل به نسخ نیستند (1).

و بعضی دیگر گفته اند که: بَدَا در تکوینیات، به منزلهٔ نسخ است در احکام تکلیفیّه، یعنی چنانکه ظاهر در احکام استمرار است و می تواند که خلاف آن حکم شود که کاشف از عدم استمرار باشد، همچنین ظاهر در امور کائنه که اسباب وجود آن فراهم است و مظنّه استمرار بقای آن هست، خلاف آن ظاهر شود، چنانکه از قواعد امامیه ظاهر این بود که امام، وُلْد اکبر است هرگاه به سمت علم و کمال و استحقاق آراسته باشد و همهٔ این امور در اسماعیل-فرزند حضرت صادق علیه السلام- موجود بود و همه کس چنین می دانست که او امام خواهد بود، پس چون فوت شد، ظاهر شد که او امام نبوده و حضرت کاظم علیه السلام بعد او، اکبر اولاد بود و او امام بود و این را بَدَا می گویند؛ به جهت آنکه از برای مردم ظاهر شد، خلاف آنچه پیش ظاهر شده بود.

و این دو معنی، هیچ یک خوب نیست و موافق آیات و اخبار نیست و آیهٔ قرآن صریح است در اینکه حقّ تعالی محو می کند آنچه را می خواهد و در اینجا چیزی محو نشده، بلکه حکمی به خلاف حکم سابق شده و امری به خلاف ظاهر حال رو داده و همچنین معنی دویم که گفته اند که بَدَا می گویند؛ چون از برای مردم ظاهر شد خلاف آنچه پیش ظاهر شده بود، منافات دارد با آنچه در اخبار وارد شده که از برای خدا بَدَا

ص: 369

1-1). ن. ک: شرح المواقف، ج 8، ص 261؛ شرح التجرید، ص 503؛ أصل الشیعة وأصولها، ص 310؛ جامع البیان، ج 14، ص 122؛ نقد المحصّل، ص 421.

حاصل می شود.

و اما سایر معانی که ذکر کرده اند، پس آن بسیار است و ما از آن اقوال، دو قول را نقل می کنیم:

یکی آنچه جمعی از متأخرین اصحاب که در سلک حکما و صوفیّه اند ذکر کرده، مثل آخوند ملاً محسن رحمه الله و جمعی از تابعین او و ظاهر این است که همان طریقه از استاد او آخوند ملاصدرا باشد (1).

و دویم طریقه جمهور محدثین و فقهای امامیه است و آن این است که از آیات قرآنی و اخبار ائمه اطهار علیهم السلام ظاهر می شود که حقّ تعالی را دو لوح هست:

یکی لوح محفوظ که مطابق علم ازلی است و در آن تغییر و تبدیلی نیست و نمی باشد.

و دویم لوح محو و اثبات که آنچه در آن نوشته شده است گاه است محو می شود و در عوض آن، چیزی دیگر نوشته می شود، چنانکه آیه شریفه: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» 2، دلالت دارد بر آن، یعنی محو می کند حقّ تعالی آنچه را خواهد و ثابت می گرداند آنچه را خواهد و در نزد اوست أمّ الكتاب، یعنی اصل و مادر همه کتابها و نامها است که لوح محفوظ باشد، یا آنکه مراد از «أمّ الكتاب» لوح محو و اثبات باشد؛ چون انواع نوشته ها که ضدّ یکدیگرند در آن هست، و لکن علم به حقیقت آن در نزد اوست، به این معنی که نقشی که در اوّل شده، مشروط است به شرطی که وقوع و عدم وقوع آن را به غیر خدا کسی نمی داند و بعد از آن که آن شرط به عمل نیاید، نقشی دیگر بر آن می شود و نقش اوّل محو می شود و آن را به غیر خدا کسی نمی داند.

مثلاً حقّ تعالی در لوح محو و اثبات، که شاید مراد از آن بعضی الواح است که در آسمان ها گذاشته شده و ملائکه آن را می خوانند و به انبیا خبر می دهند، نوشته شده است که: زید پنجاه سال عمر می کند و بعد از چند وقت، این خطّ محو می شود و به

ص: 370

جای آن نوشته می شود که: عمر او چهل سال است، یا نوشته می شود که: عمر او شصت سال است؛ و این به سبب این است که مراد از نقش اول این است که پنجاه سال عمر اوست اگر طاعتی بکند که باعث طول عمر شود مثل دعا و تصدق و صلۀ رحم و اگر معصیتی بکند که موجب نقص عمر شود مثل قطع رحم و ظلم و قسم ناحق و امثال آنها و چون آن طاعات از او به عمل آمد، آن نقش محو می شود و شصت سال نوشته می شود و چون این معاصی و چون آن معاصی به عمل آید محو می شود و چهل سال نوشته می شود و اما در لوح محفوظ که مطابق علم ازلی است، منقوش است آنچه واقعاً خواهد شد، اگر خدا دانسته که دعا یا تصدق یا صلۀ رحم خواهد کرد، البته شصت سال نوشته شده است و اگر دانست که قطع رحم خواهد کرد، یا قسم ناحق خواهد خورد، چهل سال نوشته است و در آن تغییری نیست.

و تشبیه کرده اند این را به اینکه طیب حاذقی بلا تشبیه حکم کند که: زید نظر به بنیه و مزاج او باید چهل سال عمر کند و بعد اتفاق افتاد که او مقویّات بخورد مثل پاد زهر حیوانی و بعضی معاجین و طیب بعد که ملاحظه کند حکم کند که: پنجاه سال عمر می کند، یا اگر قصدهای بی موقع بسیار و مسهلات قویّه بخورد که بنیه را ضعیف کند، حکم کند که سی سال عمر می کند؛ نمی گویند که این طیب تناقض گفته و همچنین در این احکام و نقوش الواح که به امر الهی محو و ثبت می شود، تناقضی نیست؛ چون هر یک از اینها معلق بر حکمت است که مقتضی آن است و شاید مراد از بیان وجود این دو لوح و اصرار ائمه علیهم السلام در توضیح محو و اثبات و تغییر و تبدیل، بیان کمال قدرت و وسعت قدرت الهیّه است که در هر وقت هر چه خواهد می کند، چنانکه آیه شریفه: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» 1، دالّ بر آن است و غرض از آن چنانکه جماعتی از محققین علمای شیعه اشاره به آن کرده اند ردّ بر یهود است و بعضی از اهل سنت و بعضی از حکما چون یهود گفته اند که: حقّ تعالی هر چه کرده است در روز

اول کرده و دیگر تغییر نمی یابد، چنانکه حقّ تعالی از ایشان حکایت کرده است که می گفته اند: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ» 1؛ یعنی: خدا دست بسته است و دیگر کاری نمی تواند کرد؛ و حقّ تعالی در ردّ آنها فرمود: «عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» 2.

و بعض حکما هم می گفته اند که: حقّ تعالی جمیع مخلوقات را به یک دفعه خلق کرد و چون حقّ تعالی خارج از زمان است، همه ازمنه در نزد او مساوی است و ماضی و حال و مستقبلی در نزد او نمی باشد، به خلاف ما که داخل زمانیم و تشبیه کرده اند مخلوقات را به رشته رنگارنگی که موری بر آن راه رود که آن مور گاهی بر رنگ سیاه آن راه می رود و با خبر از رنگ سفید نیست و همچنین کسی که خارج از ریسمان است، همه در نزد او حاضر است یکسان و به این سبب قائلند که زمان و زمانیات همه قدیمند و در هیچ امر، تغییر ممکن نیست.

و بعضی دیگر از حکما قائلند که: حقّ تعالی عقل اول را آفرید و او عقل دویم و فلک اول را آفرید و همچنین تا عقل دهم و عقل دهم مدبّر عالم است و حقّ تعالی را معزول می دانند از تدبیر در ما سوا، پس ائمه علیهم السلام ردّ قول ایشان نموده و بیان کرده اند که خدا مدبّر عالم است و در هر ساعت، انواع تصرّفات می کند و به دعا و تصدّق و صلّه رحم و سایر طاعات، عمر و روزی و سایر تقدیرات تغییر می یابد و به این اشاره کرده اند در آنجا که فرموده اند: «مَا عَظَّمَ اللَّهُ بِمِثْلِ الْبَدَاءِ» (1)؛ یعنی تعظیم الهی حاصل نمی شود به چیزی به مثل بداء؛ چون که به سبب اعتقاد آن، خدای تعالی را صاحب اختیار در ملک خود می دانند و در امور خود به او متوسّل می شوند، اگر کسی بگوید که: هر گاه در لوح محفوظ که مطابق علم ازلی است ثبت شده که زید تصدّق خواهد کرد و عمر او این خواهد بود و یا نخواهد شد عمر او آن، پس چه فایده و حکمت است در لوح محو و اثبات که آن مُجْمَلِ مَشْرُوطِ مَعْلُوقِ در آن ثبت است؟!!

ص: 372

1-3). الكافي، ج 1، ص 146، ذیل ح 1؛ [1] التوحيد، ص 333، ح 2؛ بحار الأنوار، ج 4، ص 132. [2]

گوییم: اما اولاً که عقول ما احاطه به حکمت های الهی نمی کند و همین که از خدا و صادقین اولیای او خبر رسید باید تصدیق کنیم و جدا سؤال کرده نمی شود که چرا کردی و چرا نکردی.

و اما ثانیاً، پس می گوییم: یکی از فواید آن این است که بعد از آنکه ملائکه خبر به انبیا و اوصیا دادند که چنین و چنان می شود و اینکه خدا را دو لوح است و محو و اثبات در آن می شود به واسطه اعمال عباد از تصدق و صلّه رحم و دعا و امثال آن، بندگان خدا راغب می شوند به این افعال خیر و ترک می کنند افعال ناخوش را و همین قدر فایده، فایده ای است که از اعظم فواید است و به این سبب در روایات وارد شده که: «ما عبُد الله به مثل البداء»⁽¹⁾؛ یعنی: چیزی باعث عبادت خدا نمی شود به مثل بدا.

و اگر کسی بگوید که: اگر در لوح محفوظ مقدر است که آن عمل خیر بشود و عمر زیاد شود یا به عکس آن، پس البته آن خواهد شد، دیگر چه فایده است در رغبت کردن عبد به طاعتی که موجب زیادتی عمر است و اعراض کردن از معصیتی که باعث نقصان عمر است؛ زیرا که اگر مقدر است در لوح محفوظ و نوشته شده است که آن کار را خواهد کرد و عمر زیاد خواهد شد، یا ضد آن را ترک خواهد کرد و عمر کم خواهد شد، آنچنان خواهد بود و ثمره آن به عمل می آید، دیگر محتاج به ترغیب نیست و همچنین محتاج به منع نیست؟!!

گوییم: اما اولاً که آنچه نوشته شده است در لوح محفوظ، شاید بر این وجه نوشته شده باشد که به واسطه ترغیب و رغبت می کند نه مطلقاً، چنانکه در عبادات و سایر تکالیف، که کردن آنها موقوف به امر و طلب الهی است، پس از حیثیتی لوح محو و اثبات تقدّم دارد بر لوح محفوظ، یعنی چون مکلف دانست که به سبب اعمال خیر عمر او زیاد می شود و به این سبب رغبت کرد به فعل خیر و به عمل آورد و باعث

ص: 373

(1-1). الکافی، ج 1، ص 146، ح 1؛ [1] التوحید، ص 331، ح 1؛ [2] بحار الأنوار، ج 4، ص 107، ح 19 ([3] در همه مصادر: «بشیء» بدل «به»).

زیادتی عمر شد، در لوح محفوظ ثبت شده است آن زیادتی عمر؛ چون علم تابع معلوم است، نه اینکه چون در لوح محفوظ ثبت شده که چنین خواهد کرد و چنان خواهد شد، به این جهت آن فعل به این نحوه عمل می آید و آن ثمره را می کند؛ زیرا که علم علت وجود معلوم نیست.

و ثانیاً می گوئیم که: اغلب مردم به محض اینکه می شنوند از مخبر صادق، که کردن فلان عمل موجب حصول فلان علم است، متعقد آن می شوند و آن آثار را مربوط به آن مؤثرات می دانند، چنانکه می بینیم که اغلب مردم اعتقاد به تأثیر دعا و صدقه، بلکه بسیاری از تطیّرات و تقالّات دارند و هیچ بار، این تشکیک و شبهه به خاطر ایشان نمی گذرد که اگر مقدر است که خدا عمر یا ولد یا صحّت و شفا عطا کند و در لوح محفوظ ثبت شده، خواهد شد، من چرا دعا کنم و تصدّق کنم، همچنانکه در طاعات و عبادات نمی گویند که: خدای تعالی عبادات را فرموده است که به جهت آن ما بهشت برویم، اگر مقدر است بهشت برویم، خواهیم رفت، هر چند طاعت را نکنیم و اگر مقدر نیست، نخواهیم رفت، هر چند بکنیم، یا اینکه بگویند که: حاجت نیست به موعظه و اعظها و امر به معروف و نهی از منکر؛ زیرا که اگر مقدر است که ما طاعت و معروف را بجا بیاوریم، یا معصیت را ترک کنیم، آن را خواهیم کرد و این را ترک خواهیم کرد و ثمرات بر آن مترتب می شود و حاجتی به ترغیب و عطا و آمرین به معروف نیست، خصوصاً در وقتی که اصل تکلیف و وجوب آن را دانسته باشند و بنابراین پس فایده عظمی، همان قیام به وظایف اعمال حسنه و ترک سیئات خواهد بود و خود آن اعمال، فواید بسیار بر آنها مترتب می شود و قطع نظر از حصول مطلوب از آنها، مثلاً دعا کردن عبادت است و اظهار خشوع و تذلل است که به سبب آن، کمال و قرب به جهت بنده حاصل می شود، خواه آن مطلبی که بنده می خواهد مصحلت بنده باشد یا نه و خواه حقّ تعالی مستجاب کند آن دعا را یا نه، پس همین قدر که اکثر بندگان از این لوح فایده می برند، از برای فایده آن کافی است که بعض

مشگکین و اهل وسواس و فتنه به این خیالات باطله، خود را از این مرحله عظمی بازدارند و هر چند می توانیم گفت که: آن مشگکین نیز می تواند شد که فهمیده باشند که اصل دعا عبادت است و نافع است با قطع نظر از اجابت آن مطلب خاص، پس باز آنها هم بهره از این جهت دارند، لکن چون غالب نفوس خلایق، طالب نفع عاجل است، وعده آن نفع، محرک ایشان می شود بر اصرار بر آن عمل خیر و اهل تشکیک از مرحله اصرار و زیادتی محروم می مانند، از این جهت مخصوصاً اغلب مردم کردیم.

اگر کسی گوید که: ما بسیار می بینیم که نفعی بر این امور مترتب نمی شود و دعا و صدقه و غیرهما، تأثیر خود را نمی کند، پس باز آن لوح را غالباً فایده نخواهد بود؟!!

گوییم: هر چند این بحث تمام نیست؛ چون نفی نفع کلی نمی کند، لکن از برای اثبات نفع کلی ما نیز کلاً می گوییم که مطلب تمام شود و آن این است که: هر جوابی که از اشکال در اصل اوامری که به دعا و صدقه و مداوا و سایر اسباب ظاهریه-که وارد شده است-ایراد می شود، قطع نظر از اینکه خلاف آن در لوح و اثبات نقش شده باشد، می توان گفت: همین جا می توان گفت و حاصل اشکال در اصل آن اوامر این است که حق تعالی امر به دعا و صدقه و امثال آن کرده و وعده اجابت فرموده و آیات قرآنی و احادیث اهل عصمت در آن فراوان است و با وجود این می بینیم که مکرر دعا و صدقه به عمل می آید در کمال جدّ و جهد و اثری بر آن مترتب نمی شود؟!!

و مجمل جواب از آن اشکال این است که یقیناً آن آیات و اخبار، همه جا بر ظاهر خود حمل نمی شود و مراد ظاهر آن نیست؛ زیرا که در بعضی اوقات آن ترتب اثر از امور ممتنعه است، مثلاً هرگاه زید دعا کرد: خداوندا دختر عمر و را نصیب من کن که در شب جمعه به خانه من بیاید و دیگر هم دعا کند به همین نهج، البته این صورت امکان ندارد یک زن از برای دو مرد حلال شود در آن واحد و گاه است ده نفر همین دعا می کنند و همچنین دو عسکر با هم نزاع دارند و هر دو از خدای تعالی فتح می طلبند و همچنین مواضع بسیار که استجاب آن مستلزم جمع نقیضین می شود.

پس مراد از مثل قول حقّ تعالی: «أُدْعُونِي أُسْتَجِبْ لَكُمْ» 1 این خواهد بود: مرا بخوانید در مطالب خود، که من شما را محروم نمی‌کنم و ناامید نمی‌کنم، نه اینکه بعینه آنچه خواسته‌اید می‌دهم و دیگر اینکه بندگان مریض‌اند و حقّ تعالی طیب و حکیم است و گاهی بنده در مطلبی صلاح نفس‌الامر خود را نمی‌داند و در نظر او چنین می‌نماید که مصلحت او در آن است که از خدا می‌طلبد و حکیم علی‌الإطلاق و طیب رؤوف رحیم البتّه آنچه مضرّ است به حال مریض به او نمی‌دهد، و لکن او را خوشحال می‌کند و محروم نمی‌کند، پس هر گاه امر ممکن است و صلاح بنده در دادن خود همان مطلب است، در همان وقت که خواسته است آن را به او عطا می‌کند و اگر صلاح در تأخیر باشد، به وقت دیگر در دنیا چنان می‌کند و اگر در هیچ کدام صلاح نیست، عوض آن را می‌دهد در دنیا و اگر صلاح نباشد در آخرت می‌دهد، یا در هر دو جا می‌دهد، پس در بداهتم می‌تواند شد که مصلحت، همان تحریک و ترغیب به آن اعمال خیر باشد، تا عوض آن را به هر نحو که صلاح داند عطا کند و بعضی اوقات هست که از فواید لوح محو و اثبات، همان خبر دادن پیغمبر است به مطابق آن لوح در اوّل بار و بعد از آنکه خلاف آن ظاهر شد، آن پیغمبر در صدد تفحص از جهت آن برآید، تا ظاهر شود سبب آن، تا بر بندگان واضح شود و باعث مزید رغبت آنها شوند، مثل آنکه حضرت عیسی‌خبر داد از مردن آن عروس در شب زفاف و تخلف کرد و بعد از آنکه در صدد تفحص برآمد ماری در زیر فراش او ظاهر شد که ریگی در دهان داشت و به سبب تصدّقی که در آن شب کرده بود، حقّ تعالی رفع موت از او کرده بود، یعنی آن نقشی که بر لوح محو و اثبات شده بود که او در آن شب می‌میرد، معلق و مشروط بوده در لوح محفوظ به اینکه اگر تصدّق نکند می‌میرد و بعد از آنکه نمرود به سبب تصدّق، بر حضرت عیسی ظاهر شد که آن حکم مطلق مشروط و معلق بوده به عدم تصدّق و بر مردم هم ظاهر شد که آن شخص تصدّق کرده بوده و باعث رغبت

مردم شد به تصدّق.

و همچنین حکایت خیر دادن پیغمبر صلی الله علیه و آله از مرگ آن یهودی و تخلف آن و مشاهده ماری که ریگ در دهان داشت در میان بسته خار او که از صحرا آورده بود به سبب تصدّقی که در آن روز کرده بود.

و از جمله فواید لوح محو و اثبات، تشدید تکالیف است و این هم از باب امتحاناتی است که به بندگان می شود، که ضعف و قوت ایمان ایشان ظاهر شود و از این جمله بسیار است، مثل غیبت صاحب الزمان -صلوات الله و سلامه علیه- و لزوم اعتقاد بر بقای او و حیات او در این مدت طولانی و امامت او با وجود عدم وصول نفع ظاهری به بندگان خدا و مثل دادخواست کردن پیغمبر صلی الله علیه و آله با کفار و منافقین و دختر دادن و دختر گرفتن از ایشان و مثل خلق کردن کافر مفلس لنگ کور عاجز مبتلی که نه دنیا دارد و نه آخرت و امثال اینها از اموری که عقل احاطه به آنها نمی کند و در مسأله بدا هم امتحان عظیم است در اینکه هر گاه معصوم خبر بدهد که فلان امر در فلان وقت واقع شود و بعد از آن خبر بدهد به خلاف آن، یا اینکه امر به خلاف آن واقع شود، باید در اعتقاد ما خلل به هم نرسد و نسبت کذب به آن جناب ندهیم و هر دورا بگوییم: صحیح است و باعث مزید اجر و ثواب شود و هیچ ناخوشی در اینجا متصوّر نیست، خصوصاً با ملاحظه اینکه ائمه علیهم السلام خود خبر داده باشند که در امور بدا می شود و محو و اثباتی می باشد و اینکه اخباری که ایشان می دهند، بعضی از آنها محتوم است و البته خواهد شد مانند ظهور قائم علیه السلام و بعضی از آنها محتمل است که غیر آن شود و خصوصاً که در امم سالفه و انبیای سابقه، نظیر آن به عمل آمده باشد، چنانکه مکرّر از برای قوم نوح و عده هلاک شد و تأخیر شد و موسی وعده کرد به قوم خود، در وقتی که به نزد خدای تعالی رفت، سی روز و بعد ده روز علاوه شد و امثال اینها بسیار است.

و حضرت امیر المؤمنین -علیه الصلاة والسلام- فرمود که: «اگر آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا

يَسَاءٌ وَيُثْبِتُ» 1 نبود هر آینه خبر می دادم به شما از آنچه واقع می شود تا روز قیامت» (1).

پس با وجود ملاحظه تصریح ائمه علیهم السلام به اینکه اخبار ایشان حتمی و غیر حتمی هر دو هست و در انبیای سلف هم وقوع یافته باشد، دیگر مجال توهم کذب و جهل باقی نمی ماند، بلی در اینجا اشکالی هست که در بعضی اخبار مذکور است که: علمی که به انبیا و ملائکه و رسل رسید، در آن بدایی نیست و البته واقع می شود و این منافات دارد با آنچه مذکور شد و توجیه کرده اند آن را به اینکه مراد این است که خبری که به عنوان حتم و جزم به ایشان رسیده باشد و تصریح به وقوع آن شده باشد به عنوان جزم، در آن بدایی نمی باشد، نه آنچه محتمل بدا باشد و قابل تغییر باشد.

و در این مقام به همین قدر اکتفا می کنیم از نقل اقوال و ادله.

باقی ماند کلام در آن معنی که نسبت آن را به جمعی از اهل حکمت دادیم در معنی بدا و آن این است که آخوند ملاً محسن رحمه الله در الوافی گفته است که:

بدان که قوایی که منطبع است در افلاک، احاطه نمی کند به تفصیلات جمیع آنچه واقع می شود از امور دفعهً واحده، بلکه نقش می گیرد حوادث در آنها کم کم و پاره پاره با اسباب آنها و علت‌های آنها بر نهج مستمری و نظام مستقری؛ زیرا که آنچه رو می دهد در این عالم کون و فساد از لوازم و حرکات افلاک است و نتایج برکات آنها است پس افلاک می دانند که هر وقت فلان امر حاصل شود، فلان امر حاصل خواهد شد، پس هر وقت علم حاصل شود از برای آنها به اسباب حدوث امری در این عالم، حکم می کنند به وقوع آن امر، پس نقش می گیرد آن حکم در آنها، پس گاه است اسباب چند حاصل می شود و عالم می شوند به آنها و آن اسباب موجب وقوع آن حادث است و هنوز آنها را علم حاصل نشده به بعض اسباب دیگر که هنوز وقت وجود آنها نشده و علم به آنها هم نرسانده اند که اگر آنها بوجود آید، امر آن حادث برخلاف مقتضای اسباب اول خواهد بود، پس چون

ص: 378

1-2). المناقب، ج 4، ص 159؛ [1] بحار الأنوار، ج 4، ص 97، ح 4 (به نقل از الاحتجاج).

بیاید وقت اطلاع بر این اسباب که علم آنها پس افتاده بود و مطلع شوند بر آنها، حکم می کنند به خلاف حکم اول، پس محو می شود نقش حکم اول و ثابت می شود نقش حکم دویم، مثل اینکه از برای افلاک علم حاصل می شود به مردن زید به فلان مرض در فلان شب به سبب اسبابی که مقتضی آن است، مثل سم قاتل یا مرض مهلک و از برای آنها علم حاصل نشده به اینکه تصدق خواهد کرد پیش از آنکه حاصل شود آن مرض یا بخورد آن سم را، به سبب آنکه هنوز آنها را اطلاع بر اسباب تحقق تصدق به هم نرسیده بود، بعد از آن علم به هم رساندند و مردن او به او اسباب مشروط بوده است به اینکه تصدق نکند، پس اول حکم می کنند به موت و بعد حکم می کنند به صحت و هر گاه اسباب وقوع و لا وقوع حادث در نزد افلاک متکافی و متساوی باشد و ترجیحی نیابد، به سبب آنکه هنوز وقت حصول اسباب ترجیح نیامده است، پس متردد می مانند در حکم به وقوع یا لا وقوع و گاهی در آنها وقوع نقش می گیرد و گاه لا وقوع، پس این است سبب بدا و محو و اثبات و تردد و امثال آنها در امور عالم، پس هر گاه متصل شد به آن قوای فلکیه نفس پیغمبر یا امام، می خواند در آنها بعضی این امور را، پس او را هست که خبر دهد به آنچه دیده است به چشم دل و مشاهده کرده است به نور بصیرت، یا شنیده است به گوش دل.

و اما اینکه این امور را به خدا نسبت داده اند، پس به جهت این است که هر چه جاری می شود در عالم ملکوتی، جاری نمی شود مگر به اراده خدا، بلکه فعل آنها بعینه فعل خدا است؛ چون که از نفوس روحانیّه معصیت و مخالفت نمی کنند آنچه را به آن مأمور شوند و به جا می آورند آنچه را به آن مأمور شوند، چون ایشان را داعی بر فعل نیست الا اراده الهیه، چون اراده آنها مستهلک است در اراده خدا و مثل افلاک مثل حواس است از برای انسان که وقت انسان قصد می کند به امر محسوسی، حواس فرمان او را می برند، پس هر کتابتی که در این الواح و صحیفه ها است، پس آن مکتوب است از برای خدا بعد از علم سابق و قضای اول که مکتوب است به قلم اول، پس صحیح است که خدا وصف کند خود را به امثال این امور به این اعتبار، هر چند این امور مُشعر به تغیر و زوال است و خدای تعالی

منزه است از آن؛ زیرا که آنچه رو داده و می دهد خارج نیست از عالم ربوبیت او (1).

و بعضی از فضلالی متأخرین همین طریقه را به تفصیلی ابط بیان کرده اند و باکی نیست که اشاره به آن نیز بشود و مجمل آن تفصیل این است که:

چون حمل بدا بر معنی حقیقی آن بر خدای تعالی محال است، پس باید که مراد از آن مجرد ظهور شیء باشد از حق تعالی و این معنی یا در احکام تکلیفیّه ظاهر می شود، یا در افعال، یا در علم.

اما اول، پس همان است که آن را در اصطلاح اصول «نسخ» می گویند و هیچ نحو ناخوشی بر آن وارد نیست.

و اما دویم: پس آن بر دو قسم است:

اول آنکه ظاهر می شود از حق تعالی در هر جزئی از اجزاء زمان، چیزی که قبل از آن ظاهر نبود، هر چند در بعض امور به واسطه امری دیگر باشد و چنان نیست که یهود گفته اند: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ» 2 و نه چنانکه مفضّه-لعنهم الله- گفته اند که: حق تعالی تقویض نمود امر خود را به مخلوقین و او را مدخلیتی در امور نیست، بل: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» 3 و «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» 4 و ظاهر است که محو نمی باشد مگر از برای ثابت و اثبات نمی باشد مگر برای معدوم، چنانکه این مضمون در اخبار هم موجود است و بنابراین، صفحه کائنات، لوح محو و اثبات است و علم ازلی الهی که مناط این امور است، در آن تغییر و تبدیلی نمی باشد و نفوس قدسیّه که خزانه های آن علم اند لوح محفوظند و به آن اشاره شده است در کلام امیر المؤمنین علیه السلام که: «أَنَا اللُّوحُ الْمَحْفُوظُ» (2).

و قسم دویم: تغییر در مشیت الهی است و معلوم است که مشیت به معنی علم به

ص: 380

1-1. الوافی، ج 1، ص 507-510.

2-5. الیقین، ص 151 و ص 381؛ بحار الأنوار، ج 37، ص 299، ح 20؛ و ص 325، ح 62 (در دو مورد اخیر به نقل از الیقین).

اصلح که تابع ذات الهی است در آن تغییری و تبدلی نمی باشد، بلکه مراد، مشیت حادثه است که عبارت است از خود آنچه مترتب می شود بر مشیت در مخلوقات، مثلاً هر گاه مخلوقی اراده و عزم کند بر کردن کاری، اسباب آن را فراهم می کند و مایحتاج الیه وجود آن را جمع می کند، پس هر گاه خدا ایجاد کند امور چند را که مترتب می شود بر آنها وجود چیزی، همان معنی را تعلق مشیت حادثه به وجود آن شیء می گویند و این معنی قابل تغیر و تبدل هست به این معنی که در ظاهر چنین می نماید که آن امر می شود، و لکن در واقع مشروط است به وجود امری دیگر، یا به انتفای مانعی که مخفی است از بندگان و حکایت اسماعیل، فرزند حضرت صادق علیه السلام مبتنی بر این است و مراد آن حضرت که فرمود: «بدا شد از برای خدا در شأن اسماعیل» همین بود که اسباب ظاهری امامت از برای اسماعیل مهیا بود، که مردم به آن اسباب حکم می کردند که او وصی و امام خواهد بود، و لکن خلاف آن از پرده غیب منکشف شد؛ زیرا که از احادیث معلوم می شود که ائمه علیهم السلام عالم بودند که کی امام خواهد بود، و کی نخواهد بود بلکه جناب اقدس الهی و حضرت رسالت پناهی خیر از نام و نشان همه داده بودند، پس علم حضرت صادق علیه السلام هم متغیر نشد، چه جای علم الهی و این معنی هم از برای ردّ بر یهود است و بر موقوفه و موجب نجات از شرک است که کسی اعتقاد نکند استقلال اسباب را در حصول مسببات، بلکه امر به دست مسبب الأسباب است و بنابراین نیز صفحه کاینات لوح محفوظ و اثباتند.

و اما سیم: پس بدانکه علم در حقیقت همان شیء است که حضرات بالذات در نزد عالم، خواه حضور به تحقق عینی باشد مثل علم نفوس به ذات و صفات خودشان و خواه به تحقق ظلی تبعی مثل علم نفوس به سایر اشیا.

و مرتبه اول علم الهی علم اوست به ذات مقدس خود و آن منزه است از تغیر و تبدل.

و مرتبه دویم انکشاف جمیع اشیا است از کلی و جزئی و عینی و ظلی به تحقق

ظلی که تابع ذات الهی است و در این هم تغیر و تبدل نمی باشد.

و مرتبه سیم صور علمیه است که از مبدء افاضه می شود بر الواح مجرّده، یعنی عقول و نفوس فلکیّه و نفوس بشریه؛ زیرا که آنچه بر آنها منکشف شد، بر حقّ تعالی که جاعل و فاعل آنها نیز منکشف است و این انکشاف و انتقاش بر الواح مجرّده بر دو قسمست:

اول اینکه افاضه علوم از حیثیت قرب به مبدء است، مثل علمی که فایض می شود بر عقول و نفوس کامله بشریه مثل انبیا و اولیا و این علم نیز مطابق واقع است و تغیر و تبدلی در آن نمی باشد و نمی تواند شد که چیزی یقینی انبیا و اولیا باشد و مخالف واقع باشد و الا دروغ گو خواهند بود در عقاید خود، چنانکه بعض اخبار هم صریح است در آن و آنچه برخلاف آن دلالت دارد محمول است بر آنچه به عنوان یقین خبر ندهند، بلکه از باب آنچه محتمل است در آن تغیر و تبدل خبر می دهند.

و دویم آنکه افاضه علوم از جهت استعداد است، که حاصل می شود به سبب التفات به اسباب ظاهره و مقدمات موصله، چنانکه در نفوس فلکیّه و ما سوی مقربین از نفوس بشریه و معلوم است که این علوم متغیر و متبدل می شوند؛ به جهت آنکه ممکن نیست اطلاع بر جزئیات اسباب و شرایط و موانع از برای احدی به غیر خدا، پس هرگاه حاصل شود صورت علمیه که استنباط شده باشد از نظر به اسباب ظاهریه از برای یکی از این نفوس مجرّده و در آنجا مانع خفی باشد، یا شرطی از شروط آن منتفی باشد که مانع باشد از حصول آن شیء، حقّ تعالی محو می کند آن صورت را از آن لوح و اثبات می کند خلاف آن را و متحقّق می شود بدا و تغیر در این صورت علمیه، و لکن این نوع بدا از برای خدای تعالی مسبوق است به علم ازلی غیر متغیر و در این نظر، همین الواح مجرّده، لوح محو و اثباتند و به این اشاره می کند کلام حضرت باقر علیه السلام:

العلم علمان: علم مخزون لم یطلع علیه أحداً من خلقه، و علم علم ملائکته و رساله؛ فإِنَّه سیکون لا یکذب نفسه و لا ملائکته و رساله؛ و علم عنده مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و یثبت ما یشاء (1).

ص: 382

1-1). الکافی، ج 1، ص 147، ح 6؛ [1]المحاسن، ج 1، ص 243؛ [2]التوحید، ص 441، ذیل ح 1؛ [3]عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج 1، ص 182، ذیل ح 1 ([4]با اختلاف اندک).

یعنی اینکه: این صور فایضه بر مقربین، ممکن نیست که مخالف واقع باشد، و لکن صور استنباطیه که افاضه شده است بر سایر مجرّدات از حیثیت توجّه به اسباب و ملاحظه مقدمات، پس مطابق بودن آنها با واقع و مطابق نبودن آنها مخزون است در نزد خدا؛ به جهت آنکه این علم موقوف است بر اطلاع کامل بر جمیع مصالح جزئیات اشیا و ممکن نیست برای غیر خدا و مقدّم می دارد از آنها آنچه را می خواهد به حسب مصالح مخفیّه که نمی داند کسی آنها را به غیر او، هر چند نظر به اسباب و صورت هایی که در این الواح ثبت شده، بایست متأخر باشد و همچنین مؤخر می دارد از آنها آنچه را می خواهد، هر چند نظر به اسباب بایست برخلاف آن باشد و اثبات می کند آنچه را خواهد.

و مرتبه چهارم خود موجودات عینیّه اند بذواتها؛ چون که در مرتبه اثبات حاضرند بالذات در نزد فاعل آنها. پس اینها را نیز علم خوانند و شبهه نیست در اینکه علم به این معنی هم متغیّر و متبدّل می شود و به این اعتبار هم صفحه کائنات، لوح محو و اثبات است.

و از آنچه گفته شد معلوم شد که به هیچ وجه تغییری در صفات ذات جناب اقدس الهی راه ندارد و این تغیرات راجع می شود به صفات فعل و در آن هیچ غائله نیست.

تمام شد حاصل آنچه از بعض فضلائی متأخرین نقل کردیم.

و بدان که این قول با قواعد شرعیّه مخالفت تمام دارد و با اخبار ائمه اطهار موافقت ندارد، بلکه مخالف اجماع مسلمین است و جمع کثیری از فقها دعوی اجماع مسلمین کرده اند بر اینکه افلاک، صاحب نفوس ارادیه نیستند، بلکه دعوی اجماع بر تکفیر قائل به آن از کلام ایشان مکرّر است و چگونه تواند شد که حقّ تعالی امور عالم کون و فساد را موکول کند به نفوس جاهله که مصالح امور بر آنها مخفی می ماند و نظام عالم را به آنها واگذارد که آنچه رو دهد از لوازم حرکات و نتایج برکات آنها باشد؟! و حال اینکه حقّ این است که افعال عباد، مخلوق خود عباد است و آنچه غیر افعال عبادست همگی مخلوق جناب اقدس الهی است، چنانکه از آیات قرآنی و احادیث معصومیّه مستفاد می شود، حتی آنکه جناب امیر المؤمنین علیه السلام در بعض خطب

نهج البلاغه تصریح فرموده به اینکه جناب ایزد تعالی خلقت مورچه را خود کرده بدون واسطه (1) و همچنین دلیلی تمام بر وجود عقول مجرد ثابت نشده. (2)

مقدمهٔ دویم اینکه اصولیین خلاف کرده اند بعد از آنکه تعریف امر را کرده اند به اینکه آن طلبی است به قول از عالی بر سبیل استعلا، یا (3) مطلقاً در اینکه آیا این طلب عین اراده است یا غیر آن است؟

معتزله و اصحاب ما گفته اند که: عین اراده است؛ به جهت اینکه ما نفهمیم معنی از آن به غیر اراده و جایز نیست در حکمت اینکه لفظ ظاهر مشهوری موضوع باشد از برای معنی که کسی آن را نداند و نفهمد، یا اگر فهمد معنی بسیار خفی باشد.

و اشاعره گفته اند که: طلب غیر اراده است و استدلال کرده اند به چند وجه:

اول اینکه حق تعالی امر کرده است کافر را به طاعت و از او نخواسته است؛ به جهت آنکه اگر خواسته باشد لازم می آید تکلیف به محال، به علت اینکه حق تعالی عالم است به اینکه کافر فرمان نخواهد برد، پس اگر کافر فرمان برد، لازم می آید که علم خدا جهل شود، پس ممکن نیست فرمان برداری کافر، پس تکلیف به آن جایز نیست و این سخن مردود است به اینکه عالم تابع معلوم است و علت آن نیست و چون او فاعل مختار است، پس هر گاه به سوء اختیار خود احد طرفین را که مخالفت است اختیار کند، این منشأ این نمی شود که فعل از مقدور بودن خارج شود، یا مورد تکلیف نتواند شد، و لکن در اینجا اشکال دیگر هست و آن این است که هر چند مقدور باشد و از طلب آن تکلیف به محال لازم نیاید، و لکن طلب حکیم با وجود علم به عدم حصول، لغو و قبیح است، پس از این جهت ممتنع خواهد بود!

و جواب آن این است که فایده در این تکلیف موجود است و آن یا امتحان و اظهار حال مکلف است بر بندگان، مانند تکلیف ابراهیم به ذبح ولد و یا به جهت اتمام

ص: 384

1-1. ن. ک: نهج البلاغه، ص 269، خطبه 185.

2-2. پایان افتادگی از نسخهٔ ب، که از ص 354 شروع شده بود.

3-3. ب: تا.

حجت است، چنانکه در تکلیف کفار که در قیامت نگویند: «لَوْ لَا أُرْسِلَتْ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ» 1 و «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ» 2 .

پس تکلیف بر دو قسم است:

یکی تکلیف حقیقی و دیگری تکلیف ابتلائی، و لکن بر این وارد که این امر حقیقی نیست، پس تحقیق در جواب این است که سخن ما در امر حقیقی است و در اینجا قرینه قائم است که مراد، معنی مجازی است و تخلف از (1) آن اراده ضرر ندارد و از آنچه گفتیم ظاهر می شود، جواب از سخن دیگر ایشان که اگر حق تعالی اراده کرده باشد از کفار، پس لازم می آید که غالب شود اراده عبد ضعیف بر اراده خداوند قوی و این محال است؛ زیرا می گوئیم که: آنچه مسلم است از اراده الهیه در این مقام، اراده صدور فعل است از عبد بر سبیل اختیار او، نه بر سبیل حتم و الزام و از اینجا غلبه ضعیف لازم نمی آید.

بلی این سخن در اوامر تکوینی تمام است و در آنجا هرگز تخلف اراده الهی از مراد نخواهد شد؛ «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» 4 .

و بدان که ظاهر این است که این استدلال از اشاعره الزامی باشد؛ چون ایشان مضایفه از تکلیف بما لا يُطَاق ندارند، بلی چون بسیاری از ایشان منع استحاله آن عقلا می کنند، و لکن می گویند: شرعاً وقوع نیافته، پس به اندک تصرفی همین دلیل منطبق بر مدعای ایشان می شود، به این نحو بگویند که: اگر اراده کرده باشد خدا از ایشان، تکلیف کرده خواهد بود ایشان را و این تکلیف به محال است و تکلیف به محال در شرع واقع نشده و مفروض این است که در اینجا امر از شارع صادر شده و واقع شده، پس معلوم شد که اراده نشده تا تکلیف باشد.

دویم اینکه: صحیح است که بگوید کسی به کسی که: أُريدُ منك الفعل (2) و لا أمركَ

ص: 385

1-3 . ب: آن از.

2-5 . ب: الفلانی.

به، پس اگر امر منفک از اراده نباشد، تناقض لازم می آید؟!

و جواب آن این است که تحقیق این است که: ماده امر در او وجوب و الزام مأخوذ است؛ چون عرف و شرع به آن ناطق است، مثل «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» (1). و مثل قول رسول الله صلی الله علیه و آله: «لا بل أنا شافع» در جواب بریره که گفت: اُتأمرنی یا رسول الله (2).

و اراده هم بر دو قسم است: اراده حتمیه هست و اراده تخیریه هست، پس تناقضی نخواهد بود مابین اینکه از تو می خواهم و اما الزام نمی کنم و می تواند شد که مراد از اراده در اینجا شهوت باشد، یعنی موافقت طبع و باز در آن تناقضی نیست.

سیم آنکه مولی گاه است که امری به عبد خود می کند بدون اراده فعل؛ به جهت اینکه عذر خود را ظاهر کند در زدن عبد، بدون تقصیر ظاهری و بگوید که: این عبد فرمان بر نیست، پس امر از اراده منفک می شود؟!!

جواب این است که در اینجا چنانکه اراده نیست، طلب هم حقیقه نیست و این همان امر ابتلایی است که پیش اشاره کردیم و این معنی امر حقیقی نیست و بیضاوی در تفسیر آیه شریفه: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً» 3 گفته است که: «این آیه دلالت می کند بر اینکه امر غیر اراده است و اینکه خدا ایمان را از همه کس نخواست است و اینکه آنچه را خدا اراده کند البته واقع می شود» (3) و این غفلتی است از او و زلّتی

ص: 386

1-1. الکافی، ج 3، ص 22، ح 1؛ [1] الفقیه، ج 1، ص 55، ح 123؛ المحاسن، ج 2، ص 561، ح 946؛ [2] علل الشرایع، ج 1، ص 293، ح 1. [3]

2-2. سنن الدارقطنی، ج 3، ص 294، ح 183؛ صحیح البخاری، ج 7، ص 62؛ سنن ابن ماجه، ج 1، ص 671، ح 2075.

3-4. تفسیر البیضاوی، ج 3، ص 269.

است ظاهر و بعد بیان خواهیم کرد که مراد از این، مشیت و اراده بر سبیل الجا و اضطرار است و منافاتی نیست مابین مأمور بودن ایشان به ایمان به اختیار خود و عدم تعلق اراده ای که مضطر کند ایشان را به ایمان و عدم اراده ایمان بر سبیل جبر و اضطرار، غیر عدم اراده ایمان است بر سبیل اختیار و امر به ایمان از اراده به معنی دویم منفک نشده و اینکه گفته است که: آنچه را خدا اراده کند، البته واقع می شود، مدلول آیه است؛ به جهت اینکه از آیه مستفاد می شود که اگر اراده می کرد، البته واقع می شد، پس چون واقع نشده، معلوم می شود که اراده نشده است، در محل منع است؛ به جهت آنکه مسلم این است که آنچه را خواهد از افعال خودش، واجب است وقوع او، نه آنچه را خواسته باشد که غیر بکند از افعال بر سبیل اختیار و مستفاد از آیه این است که «جعلهم مؤمنین» را نخواسته، نه اینکه ایمان آوردن ایشان را نخواسته، پس بنابراین مسلم داریم تخلف امر را از اراده به این معنی در این موضع خاص؛ به جهت اینکه امر به ایمان شده است جزماً و لکن اراده مؤمن کردن ایشان را جزماً نشده و آنچه مطلوب ما است که اراده از امر منفک نمی شود، در ما نحن فیه باید ملاحظه ایمان آوردن ایشان را کرد نسبت به امر به ایمان، نه مؤمن کردن خدا ایشان را، یا (1) امر به ایمان و مراد در مسأله اصولیه و محل نزاع امثال این اراده است، نه آنچه بیضاوی فهمیده.

بلی این سخن بیضاوی در بعض آیات دیگر جاری می شود، مثل «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ* وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» 2 که ظاهر این آیه این است که ایمان ایشان را نخواسته.

و جواب از آن این است که: مراد از مشیت در اینجا مشیت الجائیه و اضطراریه است، چنانکه دلالت می کند بر آن «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ»؛ یعنی: بنای دین بر اختیار و اعتبار است، نه بر اکراه و اجبار، پس چنانکه من اکراه نمی کنم ایشان را بر دین، تو هم اکراه مکن و مؤید این است همان آیه سابقه و سایر آیات که به این مضمون است مثل «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ» 3 و دلالت می کند بر

ص: 387

اینکه مراد اراده و مشیت الجائیة [است]، اخبار ائمة اطهار علیهم السلام.

صدوق رحمه الله در عیون از حضرت امام رضا علیه السلام روایت کرده است:

أَنَّهُ سَأَلَ الْمَأْمُونُ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ، يَعْنِي: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ» تَأْنِجًا كَمَا فَرَمُوهُ: «لَا يَعْقِلُونَ»، بَعْدَ أَنْ حَضَرَتْ فَرَمُودَ: «حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: إِنَّ مِنْ الْمُسْلِمِينَ قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَوْ أَكْرَهْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنْ قَدْرَتِ اللَّهِ عَلَيْهِ مِنَ النَّاسِ عَلَى الْإِسْلَامِ لَكُنْتُ عَدُوًّا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَا كُنْتُ لِأُلْقِيَ اللَّهُ تَعَالَى بِبِدْعَةٍ لَمْ يَحْدِثْ إِلَيَّ فِيهَا شَيْئًا «وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ» 2 فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ: يَا مُحَمَّدُ «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا» عَلَى سَبِيلِ الْإِلْجَاءِ وَالْإِضْطِرَارِ فِي الدُّنْيَا كَمَا يُؤْمِنُ (2) عِنْدَ الْمَعَايِنَةِ وَرُؤْيَةِ النَّارِ (3) فِي الْآخِرَةِ، وَلَوْ فَعَلْتَ ذَلِكَ بِهِمْ لَمْ يَسْتَحَقُّوا مِنِّي ثَوَابًا وَلَا مَدْحًا، وَلَكِنِّي أُرِيدُ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا مَخْتَارِينَ غَيْرَ مُضْطَرِّينَ لِيَسْتَحَقُّوا مِنِّي الزُّلْفَى وَالْكَرَامَةَ وَدَوَامَ الْخُلُودِ فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ «أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» فَلَيْسَ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ تَحْرِيمِ الْإِيمَانِ عَلَيْهَا، وَلَكِنْ عَلَى مَعْنَى أَنَّهَا مَا كَانَتْ لِتُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، وَإِذْنُهُ أَمْرُهُ لَهَا بِالْإِيمَانِ مَا كَانَتْ مَكْلَفَةً مُتَعَبَّدَةً، وَإِلْجَاؤُهُ (4) إِلَيْهَا إِلَى الْإِيمَانِ عِنْدَ زَوَالِ التَّكْلِيفِ وَالتَّعَبُّدِ عَنْهَا». فَقَالَ

ص: 388

1-1) . ب: قوینا.

2-3) . در مصدر: «یؤمنون» .

3-4) . در مصدر: «البأس» بدل «النار» .

4-5) . در مصدر: «والجاء» .

مقدمه سیم آنکه: در حمل کلمات سابقه مستفاد شد که اراده الهیه بر دو قسم است: اراده تکوینی و اراده تکلیفی پس علم به نفعی که اراده عبارت است از آن، در افعال تکوینیّه مخصّص بودن آن ظاهر است و موجب اختیار احد طرفین مقدور است.

و اما در افعال تکلیفیّه، پس معنی اراده خدای تعالی نماز را مثلاً، که فعل مکلف است و می کند آن را به امر خدا، این است که حقّ تعالی عالم به نفع وجود نماز است از برای مکلف هر گاه اختیار کند فعل آن را از روی اختیار، نه به این نحو که خدا او را مضطرّ کند به فعل و این منافات با وجوب شرعی ندارد؛ به جهت آنکه وجوب شرعی نه معنی الجا و الزام است، بلکه مراد از آن، بیان علم به نفعی است که موصوف است به معدّب شدن مکلف آن بر تقدیر عدم اختیار فعل، پس علم به نفع، از تکوینات اراده است و ظهور اثر تعلّق آن به آن شیء، مراد تکوین است و فعل است و در شرع تعبیر می شود از آن به لفظ «کن» .

و اما در تکلیفیّات، پس لفظ امر مثل «صَلِّ» به منزله ظهور اثر است در تکوینات که از آن تعبیر می شود به لفظ «کن» و آن طلبی که لفظ امر دلالت دارد بر آن، همان علم به نفع وجود مکلف به است به اختیار مکلف، که ظاهر می شود اثر او در فعل مکلف و به عبارت اخری ظهور اثر تعلّق اراده به شیء مراد در تکوینیّات به لفظ «کن» است و در تکلیفیّات به لفظ «کَوِّنْ» به صیغه امر باب تفعیل.

و می توانیم گفت که: مراد از اراده الهی در افعال عباد از امور تکلیفیّه رضا باشد، یعنی خشنود است به طاعات عباد در واجبات و مستحبّات و در امور مباحه به معنی عدم منافرت و در معاصی منع نکردن ایشان به عنوان مجبوریّه که مآل معنی «أراد أن لا يسجد» در حدیث، راجع به آن می شود و از این باب است قول حقّ تعالی: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا» 2 .

و گاه است که اطلاق می شود مشیّت در افعال عباد به نسبت به حقّ تعالی بر توفیق و خذلان و ایجاد مانع، مثل گردانیدن کارد را از حلق اسماعیل و همچنین قول حقّ تعالی: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» 3 . مراد از آن این است که افعال عباد خالی نیست از اینکه یا از راه توفیق است، یا خذلان، یا رفع مانع، یا ایجاد مانع، و بالجمله نه بنده مجبور است بر فعل و نه حقّ تعالی معزول است از قدرت.

و می توانیم گفت که: مراد از اراده افعال عباد، همان ایجاد اسباب فعل از آلات و

قدرت بر فعل و عدم منع از آنها مجازاً [است].

و به هر حال معنی اراده نسبت به مواضع، مختلف است و ظاهر مذهب اشاعره، چون افعال عباد را حقیقهٔ مخلوق الهی می دانند و قوت کسی که قائل شده اند نفعی به ایشان ندارد و مآل مذهب ایشان نیز به مذهب جهمیّه است که جبر محض باشد، پس همهٔ ارادات الهیّه، تکوینیّه می شوند، پس آنچه می شود از افعال عباد از خیر و شرّ، همه به ارادهٔ حتمیّه تکوینیّه می شود بنابر مذهب ایشان و فرقی مابین خلق «زید» در وقتی که ارادهٔ تعلق به خلق او در آن وقت شده و خلق فعل او از خیر و شرّ در وقتی که مرتکب می شود نیست و تحقیق مذهب حقّ در افعال عباد، که امرٌ بینَ امرین است و اینکه گاه است که مشیّت الهیّه را مدخلیتی در افعال هست، بدون اینکه موجب جبر باشد و اینکه گاهی توفیق شامل عبد می شود و گاهی مخدول می شود، مقتضی بسطی است که اینجا مقام آن نیست.

و از آنچه گفته شد، معنی قضا و قدر نسبت به افعال بندگان نیز معلوم شد و ظاهر شد بطلان قول اشاعره که گفته اند: همهٔ جبر (1) به قضای و قدر الهی است؛ چون مستلزم جبر است و مستلزم این است که کفر بنده هم از خدا باشد، پس آنچه اجماع منعقد شده است بر آن که واجب است رضا به قضای الهی، باید مراد از قضا در آنجا احکام الهی باشد از تکلیفات و تکوینات که لایق انتخاب (2) باشد و بنابراین، پس صحیح نیست که بگوییم که: همهٔ امور به قضای الهی است، حتّی اینکه اشعری هم نمی تواند بگوید که: واجب است رضا به کفر، هر چند اعتبار حیثیت بکند و بگوید که: واجب است رضای به آن از حیثیت آنکه فعل الهی است و جایز نیست رضای به آن از حیثیت آنکه از جهت قوهٔ کاسبه است؛ چون دانستی که اصل قوهٔ کاسبه معنی ندارد و بر فرض تحقق معنی از برای آن، وجوب رضای به آن از حیثیت آنکه فعل الهی است هم معنی ندارد، با وجود آنکه خدای تعالی از کفر راضی نیست، خصوصاً

ص: 390

1-1) . ب: چیز.

2-2) . ب: آن جناب.

با وجود عدم تأثیر قوه کاسبه و مغلوب بودن آن در نزد کسب قضای الهی.

و به هر حال قضا گاهی به معنی خلق است، مثل «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» 1؛ و گاهی به معنی حکم و ایجاب، مثل «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» 2؛ و گاهی به معنی اخبار و اعلام است، مثل «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ» 3.

و قدر گاهی به معنی خلق است، مثل «وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا» 4؛ و گاهی به معنی بیان و اعلام، مثل «قَدَّرْنَا مِنْهَا مِنَ الْغَابِرِينَ» 5.

و به هیچ یک از این معانی نمی توان گفت که: همه چیز به قضا و قدر الهی است، مگر به معنی علم و بیان و نوشتن در الواح، و لکن این نفعی به اشعری ندارد چنانکه دانستی.

پس در افعال اختیاریه عباد، تعمیم قضا و قدر به معنی حکم و ایجاب غلط است؛ چون مستلزم ایجاب قیاح است و خصوصاً اینکه تکلیفات بعضی مستحب اند و بعضی مکروه و بعضی مباح و ایجاب در همه آنها بی معنی است.

و اما آنچه حکما گفته اند در معنی قضا و قدر، پس آنچه از شارح مواقف منقول است این است که:

قضا عبارت است از علم الهی به آنچه سزاوار است اینکه وجود به آن نحو باشد، یا اینکه بر احسن نظام و اکمل انتظام باشد و همان است که آن را می نامند به عنایت، که مبدأ فیضان موجودات است از حیثیت اجمال بر احسن وجوه و اکمل وجوه؛ و قدر عبارت است از خروج آنها به مرتبه وجود عینی به واسطه اسباب آنها، بر وجهی که مقرر است در قضا (1).

و از میرداماد رحمه الله حکایت شده که:

قضا معلول اول است، یعنی عقل اول و قدر سایر معلولات است که صادر شده از آن؛ به علت آنکه قضا حکم واحد است که مترتب می شود بر و تفصیل و معلول

ص: 391

اول هم چنین است و سایر معلولات به منزله تفصیل این مجمل است (1).

و تو دانستی که این تفسیرها مخالف آن است که از اخبار مستفاد شد و از برای بیان تأویل حدیث مذکور، همین قدر از ذکر مقدمات کافی است، پس می‌گوییم که: اظهر توجیهات حدیث این است که محمول بر تقیّه باشد و بر وفق مذهب اشاعره، که اغلب اهل سنت بوده اند و تقیّه غالباً از ایشان می‌شده، پس به مقتضای این دو قول اشاعره، که یکی تخلف امر از اراده است و دویم آنکه آنچه عبد می‌کند به اراده الهی است و او را در آن اختیار نیست، معنی حدیث این می‌شود: «أمر الله و لم يشاء»؛ یعنی: بعضی اوقات خدا امر می‌کند و بر طبق امر اراده نمی‌کند. «و شاء و لم يأمر»؛ یعنی: بعضی اوقات مشیّت و اراده او متعلّق به فعل می‌شود و حال آنکه امر نکرده است به آن؛ بلکه گاه است که نهی کرده است از آن فعل، و لکن مشیّت او قرار گرفته که به وجود آید آن فعل بعد از آن.

امام علیه السلام از برای هر یک مثال فرمودند:

اما مثال اول پس این است که فرمود: «أمر إبليس أن يسجد لآدم، و شاء أن لا يسجد»، که در اینجا امر از اراده مطابق آن منفک شد، بلکه اراده ضدّ مأمور به شد که عدم سجود باشد. «ولو شاء لسجد»؛ یعنی: اراده مطابقه امر می‌شد سجود به عمل می‌آمد و این بعینه مذهب ابلیس است که گفت: «رَبِّ بِمَا أَعْوَيْتَنِي»² و اسناد فعل را به خدا داد.

و اما مثال دویم پس فرمود: «و نهی آدم عن أكل الشجرة، و شاء أن يأكل منها، و لو لم يشأ لم يأكل» و چون امر و نهی در یک مرتبه است در تکلیف و بعینه آنچه در امر گفته اند اشاعره، که اراده از امر تخلف می‌کند، باید بگویند که: کراهت هم از نهی تخلف می‌کند و چنانکه گفته اند که: به هر چه مشیّت الهی قرار گرفت در فعل عبد، همان می‌شود، خواه مخالف مأمور به و منهی عنه یا موافق، پس در اینجا اشاره لطیفی شد در روایت به تساوی امر و نهی و بیان واضحی هم شد از برای مقصد که کراهت تخلف

ص: 392

1-1. ن. ک: الأسفار الأربعة، ج 8، ص 391.

کرد از نهی، چون تقیض آن به عمل آمد و آنچه مشیت الهی قرار گرفت از اکل شجره، همان شد و مکذّب قول اشاعره است در این مقام قول آدم صفی الله: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا» 1 .

پس در اینجا مطلب ایشان، موافق مذهب ابلیس عدوّ الله شد و مخالف مذهب آدم نبی الله.

و این حدیث موافق تقیّه بر طبق مذهب اشعری شد، و لکن از برای زیرک فطن، از ذکر امام علیه السلام، این دو مثال را که مستلزم تذکر حکایت آدم و اظهار تفصیر خود است، تنبّهی باقی ماند بر هر حقّ نیز، (1) فلیفهم ذلک.

و عارف رومی، هر چند در مقامات متعدّده از او قول به جبر ظاهر می شود، و لکن در این مقام تصریح کرده به اینکه: جبر مذهب ابلیس است، لکن بنای او بر تقسیم جبر است به اقسام متعدّده از جبر جزئی و کلی و غیر ذلک، پس به آن نتوان تکیه کرد که مذهب او اختیار است و از سفر پنجم در آخر کلام مخاصمه جبری و قدری سخنی گفته است که جامع شتات کلمات او است و مستلزم جبر واقعی است و آنچه در این مقام گفته است در سفر چهارم این است: از پدر آموز ای روشن جبین

و اما اگر خواهیم حدیث را حمل بر تقیّه نکنیم، تأویلات دیگر بتوان کرد؛ مثلاً

ص: 393

1-2) . ب: به رمز حق.

اینکه بگوییم که: مراد از مشیت اول مشیت لازمه است و از مشیت دویم مشیت تخییریّه است و مراد این باشد که حقّ تعالی گاهی امر می کند به چیزی و آن چیز را به اراده لازمه نمی خواهد، بلکه به اراده تخییریّه می خواهد و گاه است که می خواهد آن چیز را به اراده تخییریّه و امر نمی کند به آن، بلکه گاه است که نهی می کند از آن.

و مآل معنی این دویمی به این است که خدا اراده می کند از بندگان که به اختیار خود مأمور به را بجا بیاورند و به اختیار خود منهیّ عنه را ترک کنند، پس هر گاه منهیّ عنه را بجا بیاورد به اختیار خود، صادق است بر آن اینکه به سبب اراده اینکه او فعل را به اختیار کند مبتلا شدن به ارتکاب آن و اگر اراده او نسبت به این، در ترک آن اراده حتمیه بود، مرتکب آن فعل نمی شد.

و دلالت می کند بر این تأویل قول حقّ تعالی که می فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»¹؛ یعنی: اگر می خواست خدا به مشیت لازمه، اینکه همه مردم یک فرقه باشند و همه اهل ایمان باشند، هر آینه چنین می کرد، و لکن نخواست که ایشان به جبر و اضطرار ممکن کند، بلکه خواست که به اختیار خود، به فکر و عقل و اعتبار اختیار دین کنند و به این سبب، اختلاف در میان ایشان مستمرّ است و بسیاری به سبب عدم انصاف و تخلیه و تقلید آبا و اُمّهات، راه باطل را پیش می گیرند، مگر کسی را که خدا رحم کند، که هر گاه با عدم تقصیر در استدلال و بذل و جهد حیران بماند، خدا او را هدایت کند و توفیق دهد و دستگیری کند و «لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» یعنی از برای اختیار حقّ که از سیاق کلام فهمیده می شود خلق کرد ایشان را و چون بسیاری در طلب حقّ کوتاهی کردند و به اختیار خود، طرف باطل را گرفتند، تمام شد کلمه پروردگار که خبر داده است که: جهنّم را پر می کنم از جنّ و انس.

پس اگر اختیار نبود و همه را مجبور و مضطرّ می کرد بر ایمان، دیگر کسی مستحقّ

جهنم نبود و این کلمه پروردگار تمام نمی شد.

پس از آیه شریفه برآمد که حقّ تعالی ایمان را از بندگان خواسته، و لکن بر سبیل جبر و اضطرار نخواست، پس معنی حدیث که فرموده است: «أمر الله ولم يشأ» این است که: گاهی خدا امر کرد و طلب کرد به عنوان اختیار مکلف و مشیت و اراده او قرار نگرفت که بر سبیل اضطرار مأمور به را بجا آورند، چنانکه در آیه شریفه همین مراد است.

«و شاء ولم يأمر»؛ یعنی: گاهی هم مشیت و اراده او به عنوان اختیار قرار گرفت که بنده در فعل، به اختیار خود اطاعت کند و حال آنکه آن فعل مطلوب او نیست و او را به آن امر نکرده، بلکه او را نهی کرده که در عرف می توان گفت که: هر گاه مولی نهی کند بنده را از امری، و لکن او را فاعل مختار کرده باشد و اسباب فعل و ترک هر دو را برای او مهیا کرده باشد و این بنده به سوء اختیار خود، آن منهیّ عنه را بجا آورد، عرفاً (1) می گویند که: آقا خواست که این بشود، یعنی چون می دانست که این عبد بد می کند، نبایست اسباب کردن آن عمل را برای او مهیا کند، پس گویا خواسته است که آن را نکند.

پس بعد از آن امام علیه السلام دو مثال را ذکر کرد؛ یکی در ماده ابلیس که امر به سجده شد، و لکن ارده حتمیه به نحوی که ابلیس را مجبور و مضطرّ کند به سجود، به عمل نیامد، مثل ایمان ناس در آیه شریفه، پس حضرت فرمود: «أمر إبليس أن يسجد لآدم و شاء أن لا يسجد»؛ یعنی: امر کرد ابلیس را به سجده و چون امر او و اراده او به عنوان اضطرار و جبر نبود، بلکه به عنوان اختیار بود، با وجود تهیّاً اسباب مخالفت از برای ابلیس، از کبر و نخوت و حسد ذاتی، پس گویا که خدا خواسته بود که سجده نکند به همان معنی که در مثال عبد و مولی گفتیم نسبت به فهم عرفی و اگر به جای «و شاء أن لا يسجد» «ولم يشأ أن يسجد» بود، چنانکه در عبارت سائل مذکور است، صریح بود در نفی مشیت اضطراره، و لکن این کلام شریف اشاره به آن هم دارد و آنچه بعد از این

ص: 395

1-1). ب: عرفاً.

فرمود: «ولو شاء لسجد»، مراد از آن مشیت اضطراریّه است که به این کلام نفی آن شده، چنانکه در آیه شریفه.

و بعد از آن فرمود: «و نهی آدم عن أكل الشجرة، و شاء أن يأكل منها»؛ یعنی: نهی کرد آدم را از اکل شجره و مشیت و اراده او قرار گرفت که بخورد از آن، یعنی به همان معنی که اهل عرف در مثال عبد و مولی می فهمند، چون اسباب اکل از وسوسه شیطان و قوه شهویّه و امثال آن از برای او حاصل بود و با وجود این امر، خدای تعالی او را به اختیار خود گذاشت و مجبور و مضطرّ نکرد بر ترک اکل، پس اهل عرف گویند که: خدا خواست که بخورد به همان معنی، «ولو لم يشأ لم يأكل»؛ یعنی: اگر این مشیت اختیاریّه که اختیار را در آدم قرار داد و اسباب را برای او مهیا کرد، اگر این نبود و در عوض این، مشیت جبریّه، او اضطراریّه الهی قرار می گرفت بر ترک اکل، هر آینه نمی خورد.

و نظر به آنچه گفتیم در مقدمات، که مراد از مشیت خدا در افعال عباد می تواند شد که توفیق و خذلان و ایجاد مانع باشد، پس معنی «أمر إبليس أن يسجد لآدم و شاء أن لا يسجد» خذله و لم يوفقه باشد، یعنی: شیطان را به خود واگذاشت و توفیق نداد او را و همچنین معنی «نهی آدم عن أكل الشجرة و شاء أن يأكل» همین خواهد بود، یعنی توفیق نداد او را از برای نخوردن و او را به خود واگذاشت و معنی «أمر إبراهيم أن يذبح إسحاق و لم يشأ» که در بعض اخبار وارد شده این است که بعد امر به ذبح، مانع او شد و کارد را از حلق او برگردانید.

الحال اکتفا می کنیم در این مقام به همین قدر؛ به علّت قلت فرصت.

و کتبه مؤلفه الفقير إلى الله الدائم، ابن الحسن الجيلاني، أبو القاسم، نزيل دار الإيمان قم - صانها لله عن التلاطم والتصادم - في يوم الثلاثاء الرابع عشر من الصفر، ختم بالخير والظفر، من سنة ألف و مائتين و ستّ عشر، والحمد لله أولاً و آخراً، و ظاهراً و باطناً.

13- شرح حديث «أنا الله الذي لا إله إلا أنا. . .»

إشاره

شرح حديث «أنا الله الذي لا إله إلا أنا. . .»

محمد مؤمن بن قوام الدين محمد حسيني

(قرن 12 ق)

تحقيق

على فرّخ

ص: 397

نویسنده این شرح، یکی از دانشمندان شیعه به نام محمد مؤمن بن قوام الدین محمد حسینی است.

از شرح حال او در مآخذ موجود، چیزی به دست نیامد، جز اینکه با استناد به دو قرینه، می توان او را از عالمان سده دوازدهم هجری و اهل قزوین دانست. قرینه اول که قطعی است، اینکه پدر وی، قوام الدین محمد حسینی سیفی، دانشمند مشهور قزوینی است که تا حدود 1150 ق، زنده بوده است. قرینه دوم که ظنی است، واقع شدن این رساله در ضمن مجموعه ای است که در آن، بعد از رساله حاضر، رساله «تجوید قرآن» تألیف ملا محمد طاهر بن محمد مؤمن قزوینی (قرن 12) آمده که گویا فرزند مؤلف مورد بحث ما بوده است.

اگر این استنباط درست باشد، پس مؤلف از اهالی قزوین و از دانشمندان سده دوازدهم هجری است و بیش از این، درباره مؤلف چیزی در مصادر، نقل نشده است.

رساله حاضر

حدیث مورد بحث در این رساله، قدسی است و در مصادر روایی با اندک تفاوتی در برخی الفاظ، نقل شده است. در رساله حاضر، حدیث مذکور بدین عبارت ذکر گردیده:

أنا الله الذي لا إله إلا أنا، خلقت الخلق و خلقت الخير وأجريت على يدي من أحببته، و خلقت الشر وأجريت على يدي من أبغضته.

در کتاب الکافی کلینی، این حدیث با سه سند با اختلاف هایی نقل شده که چنین است:

1. عن معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إِنَّ مِمَّا أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ فِي التَّوْرَةِ: إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الْخَيْرَ وَأَجْرِيته عَلَى يَدِي مِنْ أَحَبِّ، فَطَوَّبِي لِمَنْ أَجْرِيته عَلَى يَدِيهِ، وَأَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، خَلَقْتُ الشَّرَّ وَأَجْرِيته عَلَى يَدِي مِنْ أَرِيدِهِ، فَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرِيته عَلَى يَدِيهِ» .

2. محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: انَّ فِي بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابِهِ: إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، خَلَقْتُ الْخَيْرَ وَخَلَقْتُ الشَّرَّ، فَطَوَّبِي لِمَنْ أَجْرِيته عَلَى يَدِيهِ الْخَيْرِ، وَوَيْلٌ لِمَنْ أَجْرِيته عَلَى يَدِيهِ الشَّرِّ، وَوَيْلٌ لِمَنْ يَقُولُ كَيْفَ ذَا وَكَيْفَ ذَا» .

3. عن مفضل بن عمر وعبد المؤمن الأنصاري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال الله عز وجل: أنا الله لا إله إلا أنا خالق الخير والشرِّ، فطوبى لمن أجريت على يديه الخير، وويل لمن أجريت على يديه الشرِّ، وويل لمن يقول كيف ذا وكيف هذا؟» قال يونس يعني من يُنكر هذا الأمر بتفقه فيه (1).

اما موضوع این رساله، درباره جبر و اختیار و اعمال بندگان خداوند است که شارح به نحو ماهرانه ای از عهده آن برآمده و این، نشان از تبخّری در فلسفه و کلام است. او ابتدا نظر شش گروه و فرقه (فلاسفه، اشاعره، معتزله، جهمیّه، مذهب قاضی باقلانی، مذهب ابو اسحاق) را در این مورد، نقل نموده و پس از آن به رد آنها پرداخته و نظر ائمه علیهم السلام: را که: «لا- جبر ولا- تقویض بل امر بین الامرین» است، اثبات کرده است.

این تحقیق از روی تنها نسخه شناخته شده رساله، صورت گرفته که در ضمن مجموعه شماره 1833 «نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی»، نگهداری می شود (2). این رساله در مجموعه مورد اشاره، هفتمین رساله است و در برگ های 100 تا 103 آن به خط نستعلیق خفی، تحریر شده است.

ص: 400

1-1). الکافی، کتاب التوحید، باب الخیر والشرِّ، ج 1، [1] ص 154، ح 1 و 2 و 3.

2-2). فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج 5، ص 220.

این تصویر برگ قبل از انجام و انجام نسخه از کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی
 است. در این تصویر، متن خطی به خط نستعلیق درج شده است. در پایین تصویر، یک کادر مشتمل بر
 یک بیت شعر یا حدیث به خط کوفی یا نستعلیق درج شده است.

تصویر برگ قبل از انجام و انجام نسخه از کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی

تصویر برگ قبل از انجام و انجام نسخه از کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی

[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ]

حمد بی حدّ و ثنای بیرون از عد، حضرت قادر مختار و جنابِ عادل جبّاری را سزاست که در مملکت هر وجودی پادشاهِ عقل را حاکم مطلق العنان نموده که اگر متقلّبهُ شبهات آرا، دست بر وی نمایند، به پایمردی او دفع آن شود و در شهر بند حیات هر موجودی، شحنة دل را قاضی صاحب اختیار کرده که هرگاه جواسیس غفلات توقّع، چشم روی داشته باشند، به یمن حراست او، دفع آن گردد. بیت: عقل را عقل کرد و دل را دل تا شود زاین دو مدعا حاصل

عقل ذات خدات بنماید

و درود نامعدود، پیغمبر محمودی را رواست که عقل صادق او، معیار کمال عقول اصنافِ عالم است و دل واثق او، آیینه حقّ نمای مطالب و اغراض بنی آدم. بیت: احمد مُرسل آن سپهر جلال

و صلوات بلا نهایات و تحیات بی غایات، آل برگزیده و عترت پسندیده او را بجاست

که هر یک، طور تجلی‌نمای معارف و جودی رفعت، همگی سرآمد و شریف اند: یعنی آن عترت ستوده مدار

عليهم الصلاة والسلام ما دامت الأمر بين الأمرين وعلى مبغضيهما السخط والعذاب ما انجرّ الاعتقاد بالجبر والتفويض على آراء ابطال الدين.

وبعد: داعی برادران دینی، محمد مؤمن بن قوام الدین محمد الحسینی، معروض می‌دارد که چون فِرَق اهل اسلام را در خلق افعال آنام، اقوال و آراء مختلف است و همیشه در میان فحول علمای شیعه با سایر دانشمندان فِرَق عامه، مباحثات واقع گردیده و موافق حقّ و حساب ابطال شُبّهات ایشان شده و به اعتبار اینکه این مسئله، متفرّع بر بعضی از اصول دین است که دانستن آن، جمهور مکلفین را به دلیل واجب است و داعی، اکثر اوقات در آن فکر می‌نمود تا اینکه در این اوان، نوشته‌ای از جمعی حقّ طلبان و متدبّین بلده تفلّیس رسید. نوشته بودند که شخصی از علمای عامّه وارد آن حدود، در مقام اشکال فقرات «أنا الله لا اله إلا أنا خلقت الخلق و خلقت الخیر و أجرته علی یدی من أحبته و خلقت الشر و أجرته علی یدی من أبغضته» (1) که در حدیث قدسی وارد است، گردیده اند و در آن صحیفه، مذکور داشته بودند که فهمیدن این حدیث قدری متعسّر شده، بنائاً علی هذا برای عرض آنچه از حدیث مذکور، مفهوم داعی شده به تحریر این چند کلمه، مبادرت می‌نماید، والله المستعان.

پوشیده نماند که چون فهم حدیث مذکور، بدون تمهید بعضی مقدمات، متعسّر است، لهذا محرز می‌گردد که حضرت قادر مختار، برای شناساندن ذات گرامی خود، ایجاد جمیع مکونات نموده و به مصداق آیه وافی هدایه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» 2، افراد جنّ و انس را برای ستایش و بندگی جناب کبریایی خود، آفریده و

ص: 404

1-1). الكافي، ج 1، ص 154، ح 1-3. [1]

گوهر عقل را در صدف هر سرّی به ودیعت گذاشته و راه استنباط و استدلال هر چیزی را یاد نموده و قوت تمیز میان حقّ و باطل را بدو کرامت فرموده، هر ذی عقل به محض دیدن بنایی، به بانی آن پی می برد و هر صاحب خردی به مجرد دیدن دودی، علم قطعی بر وجود آتش می برد. بیت: هر ذره که در گون وجودی دارد

و با وجود آنکه از بدیهه حس در مشاهده آفاق و انفس و قرار و مدار آنها، علم قطعی بر موجد آنها حاصل می شود، خداوند رحیم و رحمان از فرط برّ و امتنان برای تصفیل عقول و تذکیر معامله فطرت، پیغمبران عظیم الشان را بر افراد آنان، مبعوث داشته تا همگی به رهنمود ایشان، طریق معرفت ایزد سبحان را شناسند و زر تمام عیار عقول به محک ایشان رسانیده و قدر مرتبه آن را دانند حتی لا یكون للناس علی الله حجة بعد الرسل (1).

و بعد از فهم مراتب مذکوره، بیاید دانست که به مدلول آیات مبارکه و احادیث مستفیضه، معلوم است که جناب حضرت آفریدگار در جمیع امور امر و نهی و ترغیب و تحذیری که فرموده، ذو العقول را مخاطب داشته و گردن بیخردان و مجانین را از رشته تکلیف و قلاّده تقلید، معرّی و مبرّی نموده و بر هیچ عاقلی، تفاوت مراتب عقول، پنهان و امکان تکمیل آن، پوشیده نیست؛ چنانکه مکرّر ملاحظه شده که گرجی پسری که به غیر خوک چرانیدن و فریادهای عبث زدن، چیزی در متخیله او گنجایش ندارد و بعد از آنکه اسیر اهل اسلام شده به موافق قواعد و ضوابط شرعیه، تربیت یافته و تحصیل علوم و معارف کرده، در مرتبه انبیاء بنی اسرائیل می شود و برادر دیگر او که به حسب ظاهر از او صاحب شعورتر می نمود،

ص: 405

1-1). تلمیحی است به آیه 161 از سوره نساء. [1]

چون از کنار پدر و مادر جدا نشد، در همان مرتبه بهیمنیت می ماند. پس می باید آدمی اولاً به قدر مقدور، تکمیل عقل خود نموده، فرقی در میان خوب و بد نماید، تا داند که شناختن خدا، خوب و نشناختن او، بد است و بعد از آنکه معرفت به وجود مُوجد حقیقی حاصل شد، می باید باعث بر وجود خود را بداند و بفهمد که وجود او، محض عبث نیست، برای اینکه کسی که چنین پیکری را آفرید و این همه ضوابط را برای هر امری از امور قرار داده، لا محاله حکیم است و افعال حکیم، عبث نمی تواند بود و هر عقلی می داند که فعل قبیح، باعث نقض حکمت است و قطع نظر از اینکه اصل قبیح بر خدا جایز نیست، ثابت است که نقص در جناب کبریائی او نمی باشد و هر صاحب خردی می داند خوب، خوب و بد، بد است و نیز ظاهر است که اگر حضرت باری تعالی -جلّ ذکره الأعلی- عباد را مجبور و مضطرّ بر خوب یا بد می نمود، جوهر عقل را بدیشان نمی داد؛ بلکه یکی را بالطّبع مایل به خیر می نمود و دیگری را راغب به شر و یکی را قوّت اقدام به طاعات می داد و دیگری را توانای ارتکاب به منهیات و پیغمبری مبعوث نمی کرد که در مدّتهای مدید، اوقات خود را صرف هدایت جمعی که هدایت نمی توانستند یافت، نماید تا طلب محال شود، یا مدار خود را به راهنمایی جمعی که نمی توانستند راه یافت، گذراند تا تحصیل حاصل به عمل آید. پس ظاهر است که ابوجهل که به آن شقاوت زندگی کرد و به جهنّم واصل شد، می توانست هدایت یافت؛ امّا به سبب اغراض و عوارضی که بر عقل او مستولی شده بود، به طلب آن اهتمام ننمود و حضرت ابوطالب که بآن همه هدایت و ارشاد، ممتاز گردید، می توانست مثل ابوجهل یا سایر ناس، اصرار بر اضرار حضرت رسالت نماید؛ امّا چون اهتمام در تکمیل عقل نمود و غشاوة اغراض را از دیده خرد برداشت، در زمره اصفیا و اولیا منسلک گردید.

سلمان که غلام عجمی بود، عقل را حکم ساخت، «السلمان منّا أهل البیت» شد. بیت: آدمی بر خنگ کرّمناسوار بر کفش داده عنان اختیار

بالجمله، ملخّص کلام آنکه اگرچه از تحریر و ترقیم مراتب مزبوره، ما حصل مضمون حدیث، معلوم و مفهوم شد، نهایت برای اتمام رفع شبهات، موجزی از اصل

عقاید عامهٔ اهل اسلام را در این مسئله ایراد نمود. آنچه را عقلاً و نقلاً بطلان آن ظاهر باشد، قلمی (1) و آنچه را حقیقتش معلوم باشد، محرّر می نماید و بعد از آن، معنی حدیث را بر وجهی که هیچ گونه خفایی در ظاهر و باطن آن نماند و مجال هیچ گونه سخنی در آن نباشد، ان شاء الله تعالی در حیّز تحریر درمی آورد، والله المستعان وعلیه التکلان.

پوشیده نماند که مذهب تمامی امت حضرت رسالت صلی الله علیه و آله در خلق افعال عباد، هفت است:

اول: مذهب فلاسفه است که حکمای اسلام اند و ادّعیای ایشان آن است که جمیع مخلوقات را از اجسام و اعراض به عنوان ایجاب می دانند؛ یعنی می گویند مثلاً که بر حضرت باری تعالی واجب شد که زمین را بیافریند، پس آفرید، یا واجب شد که در دست کسی، کاری را جاری کند، پس جاری کرد و بطلان این مذهب به چندین جهت شده و چون ترقیم همهٔ آنها در این مقام، ضرور نبود، یک دلیلی که قریب الفهم بود، مذکور می شود و آن این است که قاطبهٔ اهل ملل و ادیان، حضرت ایزد غفّار را قادر و فاعل مختار می دانند؛ به این معنا که آنچه خواهد، به اختیار خود می کند؛ چه قدرت فاعلی، عن معنی الاختیار، توانایی است بر چیزی. چنانکه گفته می شود: احدی را که راه تواند رفت و تواند نرفت، این قادر است و هرگاه نتواند راه رفت، غیر قادر است. هرگاه حق تعالی، خلق و ایجاد اشیا را به عنوان وجوب بکند، دیگر اختیاری برای او نمی ماند و از این، لازم می آید که هرگاه کاری را که می کند، اگر خلاف آن را اراده نماید، نتواند نمود. پس در کارها مضطرّ و هر موجودی، واجب الوجود خواهد بود و این، کمال نقص در ذات گرامی الهی خواهد بود. تعالی شأنه عن ذلک و هر عقلی، بطلان این را می داند.

دوم: مذهب جهیمیه (2) است و مبتدع آن جهیم بن صفوان ترمذی است و ملخص

ص: 407

1-1. قلمی می نماید: قلم بطلان می کشد، حذف می کند.

2-2. جهیم بن صفوان سمرقندی (م 128 ق) مکتبی به ابو محرز از موالیان بنی راسب بوده و به وجود آورندهٔ مذهب جهیمیه (جهیمیه) است. ذهبی می گوید که او گمراه کننده مردم و باعث بدعت بود و فرماندهی لشگر حارث بن سریح را بر عهده داشت و بعداً بر امرای خراسان خروج کرد. نصر بن سیّار او را دستگیر کرد و دستور قتلش را صادر نمود (الأعلام، خیرالدین الزرکلی، بیروت، دار العلم للملایین، ج 2، ص 141). [1]

ادّعی او آن است که هر فعلی و انفعالی که هست از خداست و بنده را در آن، هیچ اختیاری نیست و می گویند که فرق در میان دست صحیح و دست رعشه دار نیست و بطلان این مذهب از بدیهه حسّی معلوم است، بر هر عاقلی ثابت است و شبهه ای در این نیست که اگر حال بر این منوال باشد، خداوند عالمیان-جلّ ذکره-ظالم خواهد بود. أعاذنا الله من هذا الاعتقاد. برای اینکه هرگاه کاردی را بدون اختیار آدمی در دست این کس بر گلوی کسی زند و او را بکشد و بعد از آن به ازاء این امر، بی اختیار آدمی را به جهنّم ببرد که چرا فلان را من در دست تو بدون اختیار تو کشتم و این محض ظلم خواهد [بود] و بعد از آنکه خداوند عالمیان-جلّ ذکره-ظالم باشد، عاجز نیز خواهد بود؛ برای اینکه ظلم را به غیر عاجز نمی کند و دیگر اینکه لازم می آید که کارهای الهی-جلّ ذکره-بر وفق حکمت نباشد، برای آنکه آنچه خواهد از خیر و شر در دست مردم جاری می کند، دیگر پیغمبران را مبعوث کردن و بهشت و دوزخ آفریدن و ثواب و عقاب قرار دادن و کرام الکااتبین را بر بندگان گماشتن، عبث و بی فایده خواهد بود و بالاخره منجر به ظلم می شود، نعوذ باللّٰه، و این رویه، چنانکه مذکور شد، موافق عقل در بطلان آن شبهه ای نیست و در قرآن مجید، حضرت باری تعالی در چند جا اسناد افعال به عباد و رفع ظلم از جناب کبریایی خود می نماید. از جمله در سوره مبارکه یونس، خطاب به حضرت پیغمبر-صلی الله علیه و آله-می فرماید:

«وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ* وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْأَعْمَىٰ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ* إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» 1 .

و بعضی دیگر از احادیث و اخبار و ادلّه در ابطال این مذهب در طی تحقیق مذهب

حق، ان شاء الله تعالی، مذکور می شود.

سیم: مذهب اشاعره است و مخترع آن، ابوالحسن اشعری است (1) و اکثر ستیان بر این مذهب بوده و هستند و اصل دعوی ایشان، آن است که می گویند: فرق میان حرکت دست صحیح و رعشه دار هست؛ اما به این روش که دست صحیح، کاری را [که] می کند به قدرت خود می کند و قدرت بنده حاصل می شود با کردن کاری، نه اینکه پیش از کردن کاری باشد، اما این قدرت را تأثیری در کار نیست؛ بلکه هر کاری می شود، به قدرت غالبه الهی و بس و دست رعشه دار، قدرت آن را ندارد. پس فرق میان دست صحیح و دست رعشه دار، یافت شد.

مخفی نماند که این طایفه، چون مطلع بر ناخوشی مذهب جهیمیه شدند، ظهور بطلان و رکاکت آن را شنیده اند، برای خلاصی از آن قبایح، وضع این مذهب نموده اند و مع هذا، آنچه بر جهیمیه از قبایح و ناخوشی ها لازم می آمد، بر این طایفه نیز لازم می آید و به هیچ [وجه]، رفع اسناد ظلم و عجز و عدم حکمت از جناب الهی نمی تواند شد، برای اینکه قدرتی را که بنده داشته باشد، به هیچ وجه آن قدرت را تأثیری نباشد؛ بلکه تأثیر را قدرت دیگری می کرده باشد، از وقوع تأثیری که به قدرت دیگری باشد، یا از قدرتی که تأثیری در آن نباشد؛ چه، تقصیر بر بنده لازم می نماید که به سبب آن بایدش به جهتم رفت و این مذهب، بالمآل، اصل مذهب جهیمیه است و بعضی دیگر از ادله بطلان این نیز مذکور می شود، ان شاء الله تعالی.

چهارم، مذهب قاضی باقلانی (2) است که یکی از ستیان است و او می گوید که اصل

ص: 409

1-1). ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (260-324ق) از نسل ابو موسی اشعری، مؤسس مذهب اشاعره و پیشوای این عقیده کلامی است. او در بصره متولد شد و در اول کار بر مذهب معتزلی بود و بعداً از آن مذهب برگشت و مذهب خود را معرفی نمود و در بغداد از دنیا رفت. می گویند که عدد مصنفات وی به سیصد می رسد و از جمله مصنفاتش: «الرد علی المجسّمه»، «مقالات الإسلامیین» و «الإبانه عن أصول الديانة» است (همان، ج 4، ص 263).

2-2). ابوبکر محمد بن الطیب بن محمد بن جعفر (338-403ق) از بزرگان علمای کلام اشاعره است. او در بصره متولد گردید و در بغداد زندگی کرد و در همان جا از دنیا رفت و از جمله مصنفاتش: «الإنصاف»، «إعجاز القرآن»، «دقائق الکلام» و «کشف أسرار باطنیه» است (همان، ج 6، ص 176).

ذات افعال از جناب الهی است؛ اما نسبت به بندگان یا طاعت است یا معصیت، مثلاً می گویند که نماز کردن و قمار باختن، هر دو شریک اند در اینکه حرکتی و کاری اند؛ اما یکی نماز کردن است و دیگری قمار باختن و اصل حرکت به قدرت خداست، و لیکن صفت آن به قدرت بنده است.

و بطلان این مذهب نیز عقلاً و نقلاً بر نهجی است که مذکور شد و این مذهب، بی کم و زیاد با مذهب جهیمیّه، جبریّه و اشعریّه، یکی است؛ برای اینکه اصل افعال را از خدا می دانند و به اضافه به بنده با وجود اینکه معتقد آن اند که بنده، فی الحقیقه فعلی نکرده، می گویند طاعت یا معصیت است.

پنجم، مذهب ابو اسحاق (1) است و او مدّعی است که خدا و بنده را در کارها از خیر و شر، دو قدرت است. که هر دو اثر در آنها می کنند؛ مثلاً می گویند که قدرت خدای عزّوجلّ با قدرت شراب خوار با هم برآمده، یکی شدند و شراب را بدین شراب خوار آورده از گلوی او فرو بردند و این مذهب نیز با مذاهب سابقه، یکی است که به عبارت دیگر ایراد شده است. برای اینکه می گویند معصیت را قدرت خدای تعالی شریک شد با قدرت گناهکار تا به عمل آمد و اگر نه، گناهکار، گناه نمی توانست کرد. پس در این صورت خدای تعالی، فی الحقیقه گناه را معمول کرده و با وجود این، عقاب می نماید بنده را بر فعلی که خود نموده و بطلان این نیز از ادلّه بطلان مذاهب سابقه، معلوم می شود.

ص: 410

1-1). برای شناخت مذهب وی رجوع شود به: کشف المراد، الحلّی، ص 240؛ قواعد العقائد، خواجه نصیرالدین طوسی، ص 75. [1] ابو اسحاق ابراهیم بن محمّد بن ابراهیم بن مهران الاسفرائینی، ملقب به رکن الدین، فقیه شافعی و متکلم اصولی بوده است. مردم نیشابور از او کلام و اصول فرا گرفته اند و مردم عراق و خراسان به علم او اعتراف دارند و از جمله مصنفاتش «الجامع الجلی فی أصول الدین والرّد علی الملحّدين» در پنج جلد است. او در عاشورای سال 418ق، از دنیا رفت و در اسفرائین دفن شد. (وفیات الأعیان، ابن خلّکان، ج 1، ص 28؛ [2] سیر اعلام النبلاء، شمس الدین الذهبی، ج 17، ص 353).

ششم، مذهب معتزله است و اکثر ایشان می گویند که بنده در کاری که می کند، نهایت استقلال دارد و خدا را در افعال او هیچ قسم، دخل نیست و طاعت و ترک معصیت که می کند، به هیچ وجه، توفیق و نگهداری و مشیّت و قضا و قدر الهی را در آن، دخلی نیست و معصیتی هم که می کند، به مشیّت و خذلان خدا نیست تا اینکه بعضی از معتزله گفته اند که عین کار بنده، مقدور خدا نیست و بعضی گفته اند: مثل فعل بنده، غیر مقدور خداست؛ و بالجمله، این طایفه، معتزله را مَفْوَضَه گویند، برای اینکه معتقد این طایفه آن است که حقّ تعالی، کار هر کس را به خودش واگذاشته و هرکس در هر کاری که می کند، مستقل است به حیثیتی که در طاعت، محتاج به توفیق و عصمت خدا نیست و در معصیت و نافرمانی، خواهش بنده بر خواهش الهی زور آور می شود و به هیچ وجه خذلان خدا را در آن، دخل نیست.

علی بن ابراهیم در تفسیر خود، نقل کرده که معتزله می گویند بنده، خالق فعل خود است و خدا را در آن دخلی نیست؛ بلکه آنچه خدا خواهد، نمی شود و آنچه ابلیس خواهد، می شود (1).

سخافت و ناخوشی این مذهب نیز عقلاً ظاهر است، برای اینکه [این] طایفه، سلب قدرت از جناب الهی -جلّ ذکره الأعلی- می نمایند و بنده ضعیف را در توانایی بر امور عظیمه، مستقل می دانند و رفع احتیاج در اقدام به طاعات از پروردگار عالمیان می کنند و هر عقلی، حکم بر بطلان این مذهب می نماید و در آیات قرآنی و احادیث متواتره، خلاف این واقع است.

حقّ تعالی می فرماید:

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» 2.

یعنی اگر پروردگار تو می خواست، هر آینه ایمان می آورد، هرکه در زمین است، به تمامی؛ یعنی اگر خدا می خواست، مجبور می کرد همه مردم را به ایمان. پس تو به ناخوشی می داری مردم را تا آنکه نگردند مؤمنان. و نمی باشد برای احدی اینکه ایمان بیاورد،

ص: 411

مگر به اذن خدا، و می گرداند خدا پلیدی را بر آن کسانی که درک این معنا نمی نمایند.

در حدیث وارد شده که مأمون به حضرت امام رضا علیه السلام گفت که یابن رسول الله! قول باری تعالی که فرمود: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض» إلى قوله تعالى: «إلا ياذن الله» چه معنی دارد.

پس حضرت-سلام الله تعالی علیه-فرمود که حدیث کرد مرا پدرم از پدران خود از حضرت امیر المؤمنین-صلوات الله تعالی علیهم-که گفت: به درستی که مسلمانان گفتند به حضرت پیغمبر-صلی الله علیه و آله-که: ای رسول خدا! اگر اکراه نمایی به کسانی که قدرت رسانیده به ایشان از مردم بر اسلام، به این معنا که ایشان را به جبر به اسلام واداری، هر آینه زیاد می شدی عدد ما و توانایی به هم می رساندیم بر دشمنان خود. پس حضرت-صلوات الله علیه و آله-مضمون این را فرمودند که: «نیستم که آنچه خدای به من فرموده، چنان کنم». پس حضرت باری تعالی، نازل کرد که: ای محمد! اگر می خواست پروردگار تو، هر آینه ایمان می آورد هر که در زمین است، به عنوان إلجاء و اضطرار در دنیا؛ همچنان که ایمان می آورد در وقت ناخوشی دیدن در آخرت و اگر این با ایشان سلوک می نمودم، مستحق نبودند از من ثوابی را، ولیکن من اراده کرده ام از ایشان اینکه ایمان بیاورند، در حالت اختیار، نه از روی اضطرار، تا اینکه مستحق شوند از من زلفی و کرامت و همیشگی ماندن در بهشت خلد را. آیا پس تو به اکراه می داری مردم را تا اینکه بگردند مؤمنان؟

و اما قول باری تعالی: «وما كان لِنفس أن تؤمن إلا بإذن الله». پس نیست بر سبیل حرام داشتن ایمان بر او؛ ولیکن به این معناست که نیست برای نفس اینکه ایمان بیاورد، مگر به اذن خدا، و اذن خدا، امر اوست-جلّ ذکره-و این نبوده که نفس متکلف و متعبّد باشد و الجا و اضطرار الهی، نفس به ایمان در وقت زوال تکلیف و تعبّد می باشد.

پس مأمون گفت: فَرَجَكَ اللهُ عَنْكَ فَرَجَتْ (1).

ص: 412

1-1). الاحتجاج، أمين الإسلام طبرسي، ص 412-413. در «احتجاج»، عبارت آخر حدیث، چنین آمده: «فَرَجَتْ عَنِّي فَرَجَ اللهُ عَنْكَ».

از فحوای این آیه و حدیث و از بسیاری از آیات و احادیث که برخی از آنها در طی تحقیق مذهب حق - ان شاء الله تعالی - ایراد می شود، معلوم می گردد که در ایمان و طاعات، توفیق و در کفر و معصیت، خذلان الهی می باشد.

و بعضی دیگر می گویند که خدای تعالی در بنده، خیر و شری اراده ننموده و قضا و قدری نرموده است و از جمله آنچه در آیات قرآنی بر ابطال این قول دلالت دارد، قول خدای تعالی: «وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَدُوا فِيهَا» 1 . یعنی هرگاه اراده نمودیم که هلاک کنیم مردم دهی را به این معنا که در معاصی اصرار می نمودند و عدل، تقاضای هلاک ایشان می کرد، امر فرمودیم مردم آن قریه را. پس فسق کردند در او، به این معنا که خذلان نمودیم تا به خواهش و اختیار خود، فسق نمودند تا اینکه بیشتر مستوجب غضب شوند.

از این آیه و بسیاری از آیات و احادیث، بطلان مذهب مذکور، ظاهر است و بالجمله این طایفه را قدریه می نامند، برای اینکه نفی قدر از جناب کبریایی - جلّ ذکرة الأعلى - می نمایند و ظاهرش اینکه جمیع فرق مذکوره را حدیث «القدرية مجوس هذه الامة» (1)، برای اینکه هر یک به جهتی دخل در کیفیت افعال نموده، بعضی سلب قدرت از جناب باری - جلّ ذکرة - باشد و بعضی تفویض قدرت تامه به عباد نموده و در هریک از اینها به قضا و قدر الهی، اسناد غیر آنچه خدا قرار داده می شود.

و مذهب هفتم، امر بین الامرین است (2) و این مذهب حق است که قاطبه تابعین ائمه اثنی عشر - صلوات الله عليهم اجمعین - معتقد آن اند و تحقیق مقال، آن است که

ص: 413

1-2) . دستور معالم الحكم، محمد بن سلامة القضاعی، ص 109. مفهوم این روایت به مضمونهای مختلف در کتب روایی صادر شده که ذیلاً یک نمونه آورده می شود: «قال: فسئلا عليهما السلام «... هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟» قالوا: نعم، أوسع مما بين السماء والأرض» . عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين قال قلت: وما أمر بين الأمرين؟ قال: مثل ذلك رجل رأيتة...» .

2-3) . الكافي، ج 1، ص 154، باب الجبر والقدر والامر بين الامرین.

می گویند: عباد را در اعمال حسنه به مشیت و توفیق و در افعال سیئه به قضا و خذلان الهی، اختیار است، نه این است که جناب الهی - جلّ ذکره الأعلى - بدون اختیار، عباد را مجبور بر امری نمود یا خود در دست دیگری کاری جاری ساخته باشد که جبر لازم آید، و نه اینکه اختیار، مطلقاً به عباد واگذاشته باشد و آنچه از خیر و شر از ایشان صادر شود، او را در آن اختیار نباشد، تا نفی قدرت از جناب الهی و تفویض مطلق امور به عباد باشد و تقریر این مدعا به طریقی که نزدیک فهم باشد، آن است که حضرت فاعل مختار حقیقت الامر، جمیع جنّ و انس را برای بندگی آفریده و از کمال رأفت و رحمت به ازای آن، بهشت را ایجاد فرموده و از محض انصاف و عدالت، برای جزای نافرمانی، دوزخ را خلق نموده و تمامی افراد ثقلین را امر به عبادت و نهی از معصیت نموده است. هرکسی که طاعت می کند، به اختیار خود و توفیق خدا می کند و هرکه معصیت می نماید، به اختیار خود و خذلان خدا می نماید و فرق در میان این سخن و مدعیات فرق مذکوره، بسیار است. اگر گفته شود که هرگاه طاعت و معصیت به توفیق و خذلان باشد، جبر لازم می آید. جواب گفته می شود که توفیق و خذلان، علت مستقله برای تمسیت امور نیستند و ماحصل کلام جبریّه، آن است که در افعال، بنده را مطلقاً اختیار نیست یا در قدرت با خدا شریک است و نیز از تفصیلی که در احادیث آینده شده، فرق در میان این اقوال، ظاهر می شود.

اگر گویند که چه فرق است در میانه شرکت در قدرت و توفیق و خذلان، جواب گفته می شود: مثلاً هرگاه کسی شخصی را ببیند معصیتی می نماید و او را نهی از آن معصیت نماید و آن عاصی، متنبّه نشود و آن ناهی، ترک نهی و منع نماید، آیا آن ناهی کسی است که عاصی را امر به عصیان نموده باشد یا مشارکت در معصیت او نموده است (1) و مدعا از توفیق و خذلانی که گفته می شود، همین معناست. فرق در میان این دو مذهب بسیار است و در کتاب «احتجاج» شیخ طبرسی از حضرت امیر المؤمنین -

ص: 414

1-1). همان، ص 154، کتاب التوحید، باب الجبر والقدر، ح 13. [1]

صلوات الله عليه-روایت نموده که حضرت-سلام الله تعالى عليه-فرمود که مگویید که واگذارند خدای تعالی عباد را به خودشان، پس سست بگیرید امر الهی را و مگویید واداشت مردم را بر امور. خدا را مستند به ظلم مکنید؛ و لیکن گویید که خیر به توفیق خدا و شر به خذلان خداست و همه، سابق در علم خداست (1).

و در کتاب معانی الأخبار ابن بابویه، حدیث طویلی از عبدالله بن فضل هاشمی روایت کرده و آنچه از آن حدیث موضع حاجت است، این است که گفت: پس عرض کردم که قول باری تعالی: «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ» 2 و قول او-جل ذكره الأعلى-: «إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ» 3. فرموده: هرگاه بکند بنده آنچه را خدای عزوجل، امر نموده به آن از اطاعت، «کان فعله وفقاً لأمر الله: می باشد فعل او موافق امر الهی، و بنده به این نامیده می شود موقف. و هرگاه اراده کند بنده که داخل شود در چیزی از معاصی [و حائل شد] خدای تعالی میان او و میان آن معصیت، پس ترک کرد بنده آن معصیت را می باشد. ترک او آن معصیت را به توفیق خدا و وقتی که «حَلَّى بَيْنَهُ وَبَيْنَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةِ: حائل نشد میان او و میان آن معصیت، تا اینکه بنده مرتکب آن معصیت شد، به تحقیق که خذلان کرده او را خدای تعالی و یاری ننموده او را و توفیقش نداده (2).

و در کتاب مذکور، حبیب سجستانی از حضرت امام محمدباقر علیه السلام روایت کرده که حضرت فرمودند: «به درستی که در تورات مکتوب است که ای موسی! به درستی که من خلق کردم تو را، و برگزیدم تو را، و قوت دادم تو را، و امر نمودم تو را به طاعت خودم، و نهی کردم تو را از معصیت خودم. پس اگر طاعت من کردی، اعانت نمودم تو را بر طاعت خودم، و اگر معصیت من نمودی، اعانت نکردم تو را بر معصیت خودم. ای موسی! مراست منت بر تو در طاعت تو مرا و مراست حجت بر تو در

ص: 415

1-1. الإحتجاج، ص 206.

2-4. معانی الأخبار، ص 20، معنی الهدى والضلال والتوفيق والخذلان من الله تبارك وتعالى.

و صاحب کتاب «توحید» رضی الله عنه به سند خود از حضرت امیر المؤمنین - علیه الصلاة والسلام - روایت نموده که: داخل شد شخصی از اهل عراق به خدمت حضرت امیر المؤمنین علیه السلام پس گفت: خبر ده مرا از خروج به اهل شام، آیا به قضای بود از جانب خدای تعالی و یا به قدر؟ پس حضرت علیه السلام فرمود: «یا شیخ! به خدا قسم، بالا نرفتید بلندی را و پایین نیامدید پستی را مگر به قضای از خدای تعالی و به قدر». پس شیخ گفت: «نزد خدای تعالی، محبوس شده رنج من و مرا هیچ اجری نخواهد بود؟». حضرت علیه السلام فرمود که: به تحقیق، عظیم گردانیده است اجر شما را در رفتن و آمدن شما که به اراده خود رفتید و اطاعت امام خود نمودید و در این رفتن، مجبور نبودید.

شیخ گفت: «چگونه مجبور نبودیم و حال آنکه قضا و قدر ما را برد؟» پس حضرت علیه السلام فرمود: «مهلاً یا شیخ! مگر تو گمان می نموده باشی قضای حتم و قدر لازم را؟ هرگاه چنین می بود، هر آینه باطل می شد ثواب و عقاب و امر و نهی و زجر، و ساقط می شد معنی وعد و وعید و نمی بود برای بدکار، لائمت و نه برای نیکوکار، محمدمت و هر آینه می بود نیکوکار، اولی به لائمت از بدکار و بدکار، اولی به احسان از نیکوکار. این نوع، مقاله بت پرستان و خصمهای رحمان و قدریه این امت و مجوسان است. ای شیخ! به درستی که خدای تعالی، تکلیف [کرد] تخیراً و نهی فرمود تحذیراً و داد بر اندکی بسیاری را. نافرمانی کرده نشد، در حالی که مغلوب باشد و اطاعت کرده نشد، در حالی که به کراهت مردم را به طاعت دارد و نیافرید آسمانها و زمین و ما بینهما را باطل «ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» .

پس شیخ نهوض نمود، در حالی که می گفت:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته

يوم الجزاء من الرحمن غفرانا

اوضححت من ديننا ما كان ملتبساً

جزاك ربك عنا خير احسانا

ص: 416

و این حدیث از ابن عباس نیز روایت شده و شیخ طبرسی رحمه الله روایت نموده از علی بن محمد عسکری و در بعضی از سیر و تواریخ نیز روایت شده که آن مرد گفت: «پس چیست قضا و قدری که ذکر فرمودی؟» حضرت علیه السلام فرمود که: امر به طاعت و نهی از معصیت و تمکین از فعل حسنه و معونت به نزدیکی به سوی او و خذلان برای کسی که نافرمانی او کرده و وعد و وعید. همین است قضای خدای تعالی در افعال ما و قدر او برای اعمال ما.

پس شیخ گفت: فرجک الله که فرج دادی مرا یا امیر المؤمنین (2)!

و خوب تشبیه نموده اند حکایت افعال عباد و روابط آنها را به جناب کبریایی الهی؛ شخصی که بازی را تربیت می کند و به طلیه عادت می دهد، وقتی که آن باز را پرانید، ظاهر است که قدرت پرواز دارد. وقتی که باز عود به طلیه می نماید، آیا به اختیار خود نبوده یا ملجأ به آن بوده است و نیز ظاهر است که آمدن به طلیه به عنوان الجا و اضطرار نیست؛ بلکه به اختیار خود است. نهایت آنچه در رسانیدن آن باز شده و او را معتاد و مأنوس به آن طلیه کرده، فی الجمله نه به عنوان اضطرار، بلکه به عنوان اختیار مدخلی در عود باز به طلیه دارد و فی الجمله نموده و نمونه از نسبت افعال عباد و ربط آنها به آن جناب باری -جل ذکره الأعلى- از تصویر این معانی، تصوّر و توهم می توان کرد و بحمد الله تعالی، بعد از تعقل و ادراک مراتب مذکوره، ارباب انصاف را مجال ریبی در مذهب حقّ نمی تواند بود؛ چه، جای آنکه تتبع اخبار و احادیث متداوله در میان شیعه و مطالعه کتب مبسوطه فضلائی طایفه حقّه کرده شود و چون از تمهید مقدمات مذکوره، حقیقت مذهب حقّ و بطلان رویت باطله معلوم شود. حال به عرض می رساند که معنی حدیث مذکور، این است که حقّ تعالی -جلّت آلائه- می فرماید که: «خلق کردم خیر را و جاری کردم آن را در دست هر که دوست داشتم او

ص: 417

1- التوحید، صدوق، ص 380.

2- (2). الاحتجاج، طبرسی، ص 208 و 209. [1]

را»، به این معنی که توفیق دادم تا این خیر در دست او جاری شود و این، همان تفسیری است که حقّ تعالی می فرماید که: «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى» 1. و این دوست داشتی هم که حق-سبحانه و تعالی-فرموده که: «خیر را در دست هرکس که دوست داشتیم، جاری نموده ام»، دوست داشتی نیست که بدون سابقه از عبادت و تقوا بوده باشد و بعد از آنکه عبادت و تقوا باعث محبتّ خدایی شود، در این صورت، اگر تیسیر و توفیق شود، اجر و اعطایی است مولد استحقاق اُجور و عطایای دیگر شود و معنی فقره دویم حدیث، آن است که: «خلق کردم شر را و جاری کردم آن را در دست هرکه دشمن داشتم او را»، به این معنی که خذلان او نمودم و سبب قدرت از او نکرده و او را بر ترک آن ملجأ نداشتم تا به اختیار، آن فعل از او صادر شد و این، باز همان تیسیری است که خدای تعالی می فرماید که: «وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى» 2.

و این دشمن داشتی که خدای تعالی می فرماید به شرح مذکور، دشمن داشتی نیست که بدون سابقه از معاصی و خطا باشد و بعد از آنکه معاصی باعث بغضی از جناب الهی شود، اگر تیسیر، یعنی خذلان کرده شود تا معصیت را عاصی به اختیار خود نماید، حکم معاقبه و نکال می دارد که موجب و مولد استحقاق معاقبات دیگر شود. اگر چه حدیث مذکور را به چند معنی دیگر که آسان تر باشد، تفسیر می توان کرد؛ اما برای اِبان و آشکارا شدن کلمه حَقُّه به همین معنا که به حسب ظاهر مشکل می نمود، علی سبیل الاستعجال به طریقه حسنی صورت ارتسام پذیرفت.

والحمد لله رب العالمین.

14- کوه و کُتَلِ راه علم و عمل (امریه)

اشاره

کوه و کُتَلِ راه علم و عمل (امریه)

محمد بن محمد صالح روح افزایی دماوندی

(زنده در 1216 ق)

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص: 419

روستای روح افزا از مناطق و دهستان های اطراف دماوند در استان تهران است که امروزه تبدیل به شهرک روح افزا شده است. در لغت نامه دهخدا درباره این ده آمده است:

دهی است از دهستان حومه بخش مرکزی شهرستان دماوند متصل به راه دماوند و تهران. منطقه ای کوهستانی و سرد سیر است. سکنه آن 458 تن است که مذهب تشیع دارند و به لهجه فارسی تاتی سخن می گویند، آب آن از رودخانه تارود تأمین می شود و محصولش غلات و لوبیا و سیب زمینی و قیسی و میوه های گوناگون و شغل اهالی زراعت است (1).

درباره این منطقه اطلاعات تاریخی زیادی نداریم، ولی شهر و شهرستان دماوند از نواحی کهن ایران است که با نام قلّه دماوند و اساطیر باستانی ایران عجین شده است.

مؤلف

محمد بن محمد صالح بن نصرالله روح افزایی دماوندی از دانشمندان اواخر سده دوازدهم و اوایل سده سیزدهم هجری قمری و از مردمان این منطقه است.

از شرح حال، زندگی، اساتید، تولد و فوت او آگاهی نداریم و تنها منبع برای اطلاع از حال او، چند نسخه خطی از آثار اوست که ضمن آنها، آثار و تألیفات دیگر خود را نام می برد.

ص: 421

از آنجا که رساله ای در صلاة الجمعة و به عنوان حاشیه بر مطالب محقق قمی - صاحب قوانین - در این بحث دارد و خودش در این رساله به نوشته دیگری در همین مبحث اشاره می کند، معلوم می شود در فقه صاحب نظر بوده است.

از برخی دیگر از آثار او مانند التوشیعات و صک نامه که در اخلاق و عرفان است، مشخص است او در این مباحث نیز دستی داشته است.

دماوندی شعر نیز می گفته و به «عبرت» تخلص می کرده و چند کتاب و رساله در شرح لغات دیوان شعرا تألیف کرده است.

از در گذشت او آگاهی نداریم، ولی کتاب صلاة الجمعة را در 1216 ق به پایان رسانده است (1).

آثار و تألیفات

در چند رساله ای که از دماوندی باقی مانده است، آثار خودش را نام می برد و می گوید کتاب های خود را تحت عنوان چهل قلم و سبع مثانی نام گذاری کرده است.

هر یک از رساله های وی، علاوه بر این که نام اختصاصی دارد، مقاله ای از آن مجموعه کلی چهل قلم و سبع مثانی است. مثلاً رساله صلاة الجمعة را رساله نوزدهم از کتاب الاربعین که جزئی از السبع المثانی است، معرفی می کند و یا این که کوه و کتل را رساله ششم از رسائل چهل حدیث، از کتاب سبع المثانی و همچنین شرح معالم الاصول را ششمین کتاب از سبع المثانی می نامد (2).

به نظر می رسد رساله های کوچک و مقاله گونه او زیر عنوان کلی «الاربعین» یا «چهل قلم» ذکر می شود و کتاب الاربعین و چهل حدیث یک عنوان از کتاب و دفتر بزرگ سبع المثانی است.

با این تفصیل نام برخی از رسائل و مقالات او به این ترتیب است:

ص: 422

1-1). فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 6، ص 271.

2-2). همان.

1. آینه خانه
2. اسرار اشرار
3. التوشیحات
4. صک نامه
5. خط الاستواء
6. سهو القلم
7. هفت اقلیم
8. شرح معالم الأصول
9. شرح الوافیة
10. المفتاح فی شرح المفاتیح
11. تفسیر اهل البیت علیهم السلام
12. کوه و کتل (رساله حاضر)
- 13 اسرار قرآنی
14. شرح غزلیات مغربی
15. نو تقویم شرعی
16. شرح مخزن الأسرار
17. شرح لغات دیوان انوری
18. نور علی نور (1).

رساله حاضر

مؤلف در این رساله که به روش عرفانی و ذوقی تحریر یافته است، در یک مقدمه، یک باب و یک خاتمه مباحث مربوط به حدیث را کاویده است. او این کتاب را کوه و کتل راه علم یا امریه نام نهاده است.

1-1). تراجم الرجال، اشكوري، ج 3، ص 16-17. [1]

وی ابتدا مسلک اشاعره و معتزله و قدریه را در بحث جبر و تفویض آورده و به رد و نقد آنها می پردازد.

نسخه موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی علیه السلام، اساس تصحیح این رساله بوده است (1).

ص: 424

1-1). فهرست آستان قدس رضوی، ج 14، ص 456، ش 17685.



تصویر آغاز نسخه از کتابخانه آستان قدس رضوی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانه آستان قدس رضوی

محل تصویر شماره 27

خود را بجهت خیر و تعطیل مرتجع شریکارتا هر یک از فضل خیر و توفیق
 شرا که مقدر شده باشد توفیق نداشته باشد و اگر مقدر نشده باشد
 تا سنی نداشته باشد و در اینحال این آیه در حق تو و امثال تو مؤثر است که
 تا سوعلی ما فانکم ولا تقرحوا بایتکم نه امثال این بقصوه متظف که بجهت
 اخلا در وظایف همیشه از خیر دور و بشر نزدیک و دائم متاسف میباشند
 یعون بالله من العیاس الکامل و الفتن الشامل کیف و انکامن اهل السعاده
 ختمت له بهاب سعاده ختم شد رساله شلثم از رسایل اربعین و السلام علی
 محمد خاتم الرساله فی الاربعین و الله حنین
 السکوله و ادم بن الماء و الطین چون ختم شد
 رساله در دولت کریمه دوز
 مؤلف و کفایت دولت
 کریمه ختمت

تصویر انجام نسخه از کتابخانه آستان قدس رضوی

تصویر انجام نسخه از کتابخانه آستان قدس رضوی

محل تصویر شماره 28

ص: 426

بسم الله الرحمن الرحيم زين كوه و كتل كين همه عرفان پيدااست

الحمد لله الذي خلق الإنسان بين بين، وبعث فيهم رسولا لإصلاح ذات البين «فلا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين» (1) كما ورد عن المُصطفىين.

وبعد: رساله ششم از رسائل چهل قلم از كتاب سبع المثاني بنده طالح محمد بن محمد صالح دماوندى روح افزايانى-أصلح الله حالهما، واستصلح أعمالهما، بحق محمد وعلی وآلهما-در حلّ حدیث «أمر بین امرین» موسوم در اول امر به امریة و در آخر به كوه و كتل راه علم و عمل.

باید دانست که کلمات معجز آیات حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله و انمه اطهار-عليهم صلوات الملك الغفار-به مقتضای «أعطيت جوامع الكلم» (2) در هر یک از آنها با نهایت ایجاز لفظ، انواع معانی و حقایق ربّانی مندرج و منظوم است و هر کسی در خور قابلیت و استعداد خود از آن نصیبی دارد، لهذا در این حدیث شریف، اگر نصیب همه کس را با آنچه به این بی بضاعت ظاهر گردیده استیفا کند، بر آن کتابی نوشته می شود،

ص: 427

1-1. الكافي، ج 1، ص 160، ح 13؛ [1] تصحيح الاعتقاد، ص 46؛ التوحيد صدوق، ص 206 و 362؛ روضة الواعظين، ج 1، ص 38. [2]

2-2. تفسير القمّي، ج 2، ص 350؛ [3] الخصال، ج 1، ص 292، ح 56؛ من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 240، ح 724؛ الأمالي، طوسی، ص 484، ح 1059، مجلس 17. [4]

لیکن به مقتضای «مالا یُدْرَکُ کَلَّه لایُتْرَکُ کَلَّه» (1) به قدری از تفصیل و تبیین قناعت نموده، شرح و بیان و تفسیر و تأویل این حدیث به مقدمه و یک باب و خاتمه می شود.

مقدمه

در ذکر قواعدی که عقاید را به آن می باید سنجید و صحّت و فساد تمام احکام و امور دین را از آن معلوم باید کرد.

از حضرت امام موسی کاظم علیه السلام مروی است که فرمود: تمام احکام و امور دین از اصول و فروع، کلی و جزئی، بر دو قسم است:

اول: اموری است که ضروری دین است و قابل شک نیست.

دوم: اموری است که تاب انکار و ارتیاب دارد. پس اگر کسی امری از این قسم را دعوی کند، بر او لازم است که حجّتی بر مدّعی خود بیاورد، یا آیه ای که تأویلش متّفق علیه باشد و خلافی در معنیش نباشد و یا حدیثی که ثابت و محقّق باشد و در معنیش اختلافی نبود و یا دلیلی از عقل که عقول تصدیقش کنند و آن را صحیح شمارند و ورودش قبول و اقرار و طاعتش لازم و واجب باشد.

پس اگر کسی چنین امری را دعوی کند و چنین حجّتی نداشته باشد، خاصّه و عامّه امت را انکار آن رسد و شکّ در آن گنجایش دارد.

و بعد از آن فرمود: پس حجّت و دلیلی که بر او باید عرض شود، مسائل دین همین است که گفته شد، پس هر مطلبی که به یکی از این سه حجّت تمام باشد، قبولش باید کرد و اگر نه، دستِ تصرّف و قبول از او باید برداشت (2).

مؤلف گوید: اگر کسی به این میزان العقائد، کتب کلامیه و دلایل حکمیّه و مسائل اجتهادیّه و نظائر آن را امتحان نماید، هر آینه از هزار یکی و از بسیار اندکی قابل تصدیق نبود.

ص: 428

1-1) . عوالی اللّثالی، ج 4، ص 58، ح 207. و ن. ک: بحار الأنوار، ج 56، ص 283؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج 19، ص 75، ش 239.

2-2) . الاختصاص، ص 58؛ تحف العقول، ص 406؛ وسائل الشیعة، ج 27، ص 103، ح 33329.

این به عجز معترف را قبل از شرف مطالعه این نوع احادیث، با یکی از اکابر فضلا در مسأله جبر مناظره واقع شد، پیش از آنکه اقامه حجّت نماید گفتم: رهبر تو در این مسأله عقل است یا نقل؟

گفت: عقل.

گفتم: خطا بر عقول غیر معصومین جایز است یا نه؟

گفت: معاذ الله، عقل حجّت خدا و سراج نُهی است.

گفتم: پس این همه اختلاف عقلا از کجاست؟

گفت: منشأ اختلاف قوه واهمه است نه قوه عاقله.

گفتم: پس تواند بود که عقل تو در این مسأله مقهور قوه واهمه باشد، و آنچه تو فهمیده ای در این مسأله منشأ آن قوه واهمه بود نه قوه عاقله؟! فاضل ساکت شد.

گفتم: چرا سخن نمی گویی؟

گفت: اگر گویم نه چنین است، البتّه نقل کلام در این نه چنین خواهی کرد و اگر گویم چنین است، مجاب و مُلوم شده باشم، خدای تعالی تو را و جمیع اهل شکّ را از نزد خود یقین در دین عطا فرماید تا این نوع مناظره و مکابره در میان نیاید!

گفتم: بنده را از شرف مطالعه احادیث و اخبار و محبت سید ابرار و ائمه اطهار، کمال اطمینان و حجّیت خاطر کامل حاصل است؛ هر گاه شما را شکّی در دین و وهنی در یقین باشد، چاره ای نیست إلاّ به متابعت و مطالعه کلام ائمه اَنام علیهم السلام؛ چه کلام این بزرگواران و پیروی ایشان بالخاصّه در تقویت ایمان و رام گردانیدن نفس اماره تأثیر عظیم دارد.

گفت: رهبر به تحقّق این مطالعه و متابعه، غیر عقل نتواند بود و عقل را تو معزول می دانی؟!!

گفتم: کسی که منکر عقل باشد هرگز این نوع سخنان عاقلانه نتواند گفت، بلکه غرض این است که چون ضعف و غواشی طبیعت بر غیر معصومین غالب است و خطا بر ایشان رواست، لهذا وثوقی به حکم عقل نیست و هر حکمی محلّ چون و

چرا گفتنی است.

گفت: بنابر این ارتفاع امان از عقل لازم آید و این بالاتفاق باطل است.

گفتم: لائسَلَم که ارتفاع امان از عقل لازم آید، بلکه چیزی که لازم می باید بر این تقدیر ارتفاع امان است از احکام و مسائل و دلایلی که احتمال می رود که رهبر به تحقیق آن قوه و اهمه باشد و عقل برهنمونی قوه و اهمه و غیر آن پی به آن برده باشد. اما هر گاه در حکمی ثابت شود که رهبر به آن عقولی است که انوارش از ظلمات نادانی و هواجس نفسانی و غواشی امکانی مبرّا و معرّاست، هر آینه کمال و ثوق و نهایت امان به آن باشد و تصدیقش واجب و اطاعتش لازم بود و راه شکّ در آن نبود؛ چه عقل حجتّ خدا و سراج نهی است، چنانچه در مجلّد اسرار اشرار و مجلّد جبر و اختیار به تکرار سمت تفصیل یافت.

گفت: پس چه فرق است میانۀ گفته من و گفته تو؟ یعنی چنانکه در هر گفته من احتمال خلاف واقع می رود و در آن بیم خطاست و می تواند بود که رهبر به تحقیق آن، عقل نباشد، در گفته تو نیز این احتمالات راه دارد؟!

گفتم: فرقی است بسیار؛ زیرا که گفت و گوی این ضعیف در مثل وجود صانع است که چون اثبات آن به شرع انور ممکن نیست، ناچار بر پروردگار لازم و واجب است که به رحمت شامله و حکمت کامله خود قوه عاقله را از شرّ وهم و عادت و غواشی طبیعت و وسوسه و شیطنت در حفظ و حمایت خود قرار دهد و الا امان از عقل برخیزد و چون ثبوت آن به شرع ممکن نیست، از ارتفاع امان از عقل، در آن حرج، بلکه هرج و مرج لازم می آید و از این، نقص در ذات واجب لازم آید به خلاف مسأله جناب شما که از این مقوله نیست.

یعنی دانستن لازم نیست و علم به آن وجوب ندارد و بر تقدیری که چنین باشد، چون ثبوتش از شرع ممکن است بر خدا لازم نباشد تقویت عقل در ادراک آن، بلکه در چنین مسأله رجوع به شرع باید نمود، هر گاه از شرع دانسته شد فهوالمطلوب، و الا توقّف در آن اولی باشد.

و حاصل کلام در این مقام آنکه: حق را بر خلق دو حجت است:

یکی عقل و یکی شرع. و عقل در ظلمتکده جهل به منزله چراغ است و شرع آنور، الأمر بین الأمرین: أحدهما أقرب إلى الحق وأبعد من الأفهام، وهو طريقة أهل الكشف والشهود، والآخر بالعكس، وهو طريقة أهل العقل والنظر.

و در الوافی نیز چنین گفته و بعد از آن طریقه اهل عقل و نظر را بیان غیر وافی نموده و در آخر فرموده: «والحق فيه أمر آخر»؛ (1) یعنی «امر بین امرین» نه به این طریق است که اهل عقول و انظار می گویند، بلکه امری است دیگر به طریق اهل کشف و شهود و به گمان فقیر طریقه اهل عقل و نظر حق است.

گو بیانش حق مباح و غورش به غایت مشکل میباش، لکن اشکال با این عظمت در قدر و در افعال است چنانکه آن مرحوم نیز مرقوم داشته است و موضوع مسأله، نفس افعال است و سخن در این است که اصل فعل و نفس صنعت از عباد است یا از ربّ العباد است یا از هر دو با هم؟

این است که حضرت کاظم علیه السلام در جواب ابوحنیفه و ابن ابی لیلی در این مسأله، مدخلیت حقّ تعالی را بالمرّه نفی فرموده اند، با اینکه اکثر شرایط و اسباب و آلات افعال عباد و از آن جمله نفس فاعل و قدرت او معلول حقّ تعالی است چنانکه بیاید إن شاء الله.

و بنابر این مسأله اشکالی ندارد و ریاضتی نمی طلبد، اما حکما و محققان علما در این مسأله نزاع را به قدر در افعال کشانیده اند و سخن را در اینجا پله پله به آنجا رسانیده اند و بالاخره رسم و آئین دوئیت در نظرها محو شد و «امر بین امرین» که در این احادیث تفسیر قدر در افعال واقع شده است نفس افعال فهمیده شد.

و جبر و تفویض که در کلام اشاعره و معتزله و بعضی امامیه در نفس فعل و اصل صنعت است در قدر در فعل و صنعت توهّم شد، لاجرم مسأله مشکل گردید و

ص: 431

به علاوه مشتبه شد به مسأله دیگر؛ اعنی مسأله قدر، پس بشناس این دو مسأله را از یکدیگر و محلّ نزاع را در هیچ کدام از دست مده و بر قیاس دیگران تخلیط مکن.

فصل اول: در ذکر مذهب اشاعره

اشاره

بدان که اشاعره فعل بنده را مخلوق خدا می دانند بی وساطت و مدخلیت اختیار و اراده بنده، چنانکه مذهب ایشان است در ایجاد جمیع موجودات؛ چه مباشر ایجاد همه موجودات، خدا را دانند و به هیچ واسطه قائل نیستند، حتی احراق نار و تبرید ماء را فعل بی واسطه خدا می دانند و ماء و نار و امثال آنها را اسباب عادیّه خوانند و گویند: عادة الله جاری شده که احراق ثوب مثلاً در وقت مماسه نار کند، بدون آنکه نار را مدخلیتی در احراق بود و در افعال عباد فرق میان اختیاری و اضطراری به مجرد مقارنه اراده غیر مؤثره و عدم آن کنند و این معنی را اعنی مقارنه اراده غیر مؤثره را، کسب نام کنند و فعل بندگان را مخلوق خدا و مکسوب بندگان خوانند و بنده را به این معنی کاسب گویند و بر این اصل بی بنیاد مسایل بسیار متفرّع سازند.

اما شناخت و قباحت این مذهب از چند وجه است:

اول: ارتفاع ثواب و عقاب.

دوم: مفسده ظلم که به هیچ وجه نتوانند از خود دفع کرد، چنانکه در فصل سیّم بیاید.

سیّم: سرزش مطیع و نوازش عاصی. و این با اینکه بحمدالله واضح است، از احدی به نظر نرسیده، لیکن در بعضی اخبار تنبیه شده است بر آن.

چهارم: صدور فسق و فجور و انواع قبایح و شرور واقعه در عالم از واجب الوجود. و معارضه فضل بن روزبهان به ایجاد خنزیر و مانند آن نفعی به گفته ایشان ندارد؛ چه در وجود خنزیر مصلحت چند است که به آن اعتبار قبیحی لازم نیاید و شریّتی که لازم آید چون صدورش بالعرض بود نه بالذات، منافی وجوب نبود چنانکه بیاید.

ص: 432

پنجم: مکابره به مقتضای بديهۀ عقل؛ چه بديهۀ عقل هر عاقل فارق است میان حرکت اختیاریه و حرکت اضطراریه، چون افتادن از بام و پائین آمدن از آن به وجود تأثیر قدرت و اراده در صورت اولی و عدم آن در صورت ثانیه. و جازم است به این که: چنانکه انکار وجود قدرت عباد مکابره است، همچنین انکار تأثیر آن نیز مکابره است و اینکه فاضل قوشچی گفته که: فرق ضروری راجع است به وجود قدرت و اراده در صورت اولی و عدم آن در ثانیه، نه به تأثیر و عدم تأثیر، مکابره در مکابره است.

رعد: این جماعت به گمان اینکه به شبهه دفع این ضرورت از خود توانند نمود، شبهه ها کرده اند در این مقام:

یکی: آنکه گویند: اگر بندگان در فعل خود مستقل باشند، شریک خدا خواهند بود در ملک او.

و جوابش با قطع نظر از اینکه شبهه در مقابل ضرورت مسموع نیست، آنکه بندگان به اعتقاد بسیاری ما مستقل نیستند، بلکه وقوع فعل را از بندگان موقوف به اراده خدا نیز می دانند و به اعتقاد جمعی که مستقلند باز کمال استقلال ندارند، بلکه وقوع فعل را از ایشان موقوف بر عدم منع خدا می دانند.

و هر یک از این مذاهب، بعد از این سمت تفصیل می یابد إن شاء الله تعالی، و لکن حقّ جواب آن است که گوئیم: استقلالی که شرک به خداست استقلال ذاتی است و هر گاه استقلال بندگان از جانب خدا باشد و خدا ایشان را مستقل و مالک گردانیده باشد و قادر باشد که ایشان را باز دارد از افعال ایشان، شریک او نخواهند بود و از قول به استقلال ایشان شرکی رخ نخواهد نمود.

و نه چنان است که قاضی اشاعره گفته: الجورُ والشرك عين الاعتزال فلا

بلکه چنان است که قاضی ما فرموده: لو كان إشراك الخلاق مطلقاً مع الربّ شركاً فهو عامّ البلیة

وإلا فلا إشراك لو قال قائل بإيجادهم بعض الأمور بقدره (1)

آری آنچه از کلام بعضی از معتزله ظاهر می شود که خدا قادر نیست بر اینکه بنده را از اراده اش برگرداند و میانه او و فعلش مانع شود شرک است و تقویض به این معنی، باطل است و به گمان فقیر ایشانند موقوفه که احادیث در مذمت ایشان مستفیض است و ایشان در اصل شبهه با قدریه شریکند و هر دو فرقه مشرکند، چنانکه در فصل پنجم بیاید.

دیگر گویند: اراده و قدرت عباد هر گاه علّت باشد، اضطرار عباد لازم آید؛ زیرا که ممکن، تا به حدّ وجوب نرسد وجود نمی یابد که: «الشیء ما لم یجب لم یوجد». و در جواب این شبهه، بعضی مقدمه مسلّمه مذکوره را منع کرده اند و چاره ای به غیر این ندیده اند و بعضی چاره ای دیگر کرده اند.

و مشهور در جواب این شبهه چنان است که گویند: واجب شدن فعل به سبب اراده، منافی مقدوریت فعل نباشد، بنابر اینکه قدرت مقدم است بر اراده و منافاتی میانه وجوب بعدی و امکان قبلی نباشد، پس صدور فعل از عباد ممکن بود، نظر به فعل و واجب بود نظر به اراده، کما فی الواجب.

و حاصل این جواب آن است که: در صورت علّت بودن قدرت و اراده عباد، از مقدمه مذکوره ایجاب لازم آید، نه اضطرار و ایجاب؛ هر گاه به اختیار باشد منافی اختیار نباشد، بلکه مؤکد و مقرّر اختیار بود.

مؤلف گوید که: این جواب هر چند مشهور و در کتب حکمیّه و کلامیّه مسطور

ص: 433

1-1) . ن. ک: إحقاق الحق، ص 311. مراد از قاضی ما، شهید قاضی نور الله تستری (د 1019 ق)، صاحب إحقاق الحق است. .

بلکه چنان است که قاضی ما فرموده :

لو كان إشراك الخلائق مطلقا

مع الرب شرکا فهو عام البلیة

وإلا فلا إشراك لو قال قائل

بإيجادهم بعض الأمور بقدره(1)

آری آنچه از کلام بعضی از معتزله ظاهر می شود که خدا قادر نیست بر اینکه بنده را از اراده اش برگرداند و میانه او و فعلش مانع شود شرک است و تفویض به این معنی ، باطل است و به گمان فقیر ایشانند مفوضه که احادیث در مذمت ایشان مستفیض است و ایشان در اصل شبهه با قدر به شریکند و هر دو فرقه مشرکند ، چنانکه در فصل پنجم بیاید.

دیگر گویند: اراده و قدرت عباد هر گاه علت باشد ، اضطراب عباد لازم آید؛ زیرا که ممکن ، تا به حد وجوب نرسد وجود نمی یابد که : «الشیء ما لم یجب لم یوجد». و در جواب این شبهه ، بعضی مقدمه مسلمه مذکوره را منع کرده اند و چاره ای به غیر این ندیده اند و بعضی چاره ای دیگر کرده اند.

و مشهور در جواب این شبهه چنان است که گویند: واجب شدن فعل به سبب اراده ، منافی مقدوریت فعل نباشد، بنابر اینکه قدرت مقدم است بر اراده و منافاتی میانه وجوب بعدی و امکان قبلی نباشد، پس صدور فعل از عباد ممکن بود، نظر به فعل و واجب بود نظر به اراده ، کما فی الواجب.

و حاصل این جواب آن است که: در صورت علت بودن قدرت و اراده عباد ، از مقدمه مذکوره ایجاب لازم آید، نه اضطراب و ایجاب ؛ هر گاه به اختیار باشد منافی اختیار نباشد، بلکه مؤکد و مقرر اختیار بود.

مؤلف گوید که : این جواب هر چند مشهور و در کتب حکمیه و کلامیه مسطور است و الحق در تبکیت خصم و در دفع شبهه او به تقریر مذکور ، به غایت پر زور

ص: 434

1-1. ن. ک: إحقاق الحق، ص 311. مراد از قاضی ما، شهید قاضی نور الله تستری (د 1019 ق)، صاحب إحقاق الحق است.

است والحق در تبکیت خصم و در دفع شبهه او به تقریر مذکور، به غایت پر زور است، اما به این نیز قلع ماده شبهه نمی شود؛ زیرا که وجوب نفس فعل چنین است که چون به اختیار است منافی اختیار نیست، لیکن اشکال در وجوب اختیار باقی است که بنابر این به اختیار نیست و اگر چه ایشان اختیاری بودن نفس فعل را کافی دانند و اختیار در اختیار را اعتبار نکنند و به این تقریب به دفع اضطرار در اختیار نپرداختند، بلکه آن را التزام نمودند، لیکن التزام آن از انصاف دور است؛ چه آن نیز عمده محذور است.

این است که معلّم ثالث علم مخالفت مشهور برافراخته به دفع آن پرداخته و خود را به عدم اختیار در اختیار راضی نساخته چنانکه بیاید با تأملی در اختیاری بودن اختیار به آن نحو که او یافته [است].

و همچنین آخوند مآخلیل، لا علاج مقدمه متقدمه را منکر شده و تخلف معلول را از علت تامه و ترجیح و ترجیح بلا مرجح را جایز دانسته و این نیز بیاید.

و أيضاً گوئیم که: بنابر این، امکان بعد از اراده و حال صدور فعل مرتفع باشد و ارتفاع امکان در آن حال، مستلزم ارتفاع اختیار است در آن حال و ارتفاع اختیار در آن حال هر چه گویدش، ایجاب یا اضطرار، مستلزم ارتفاع تکلیف است در آن حال و قول به ارتفاع تکلیف در آن حال، مکابره است.

و أيضاً این جواب موافق حق و حساب و از روی صدق و صواب نیست؛ زیرا که قدرت و توانستن نیست مگر به این معنی که اگر خواهد که بکند هر آینه بکند و اگر خواهد که نکند نکند و این معنی در همه حال فاعل را حاصل است، حتی [در] حال اراده و بعد از اراده، بلکه حال صدور فعل نیز؛ چه در جمیع این احوال صادق است که اگر خواهد نکند، نمی کند و وجوب اراده و وجوب فعل، منافی صدق این معنی در هیچ حالی نیست.

پس تحقیق آنکه در دفع شبهه مذکوره گوئیم که: اضطرار در صورتی لازم آید که ترک فعل بعد از اراده و حین صدور فعل، ممکن نباشد و نه چنین است؛ زیرا که در این حال نیز با وصف وجوب صادق است که اگر خواهد که نکند نمی کند، چنانکه گفتیم، بلکه بعد از فعل نیز صادق است که اگر نمی خواست نمی کرد و پشیمانی او

برق: اگر گویی: خواستنِ فاعل چون واجب است، پس نخواستن او در حال خواستن غیر ممکن و غیر مقدور باشد و معلق به شرط غیر مقدور غیر مقدور است، پس نکردن نیز در این حال غیر مقدور باشد.

جواب گوئیم: لانسلم که بر تقدیر وجوب خواستن نخواستن، در حال خواستن غیر مقدور باشد و فاعل نتواند که در آن حال نخواستن باشد و اراده نداشته باشد؛ چه دانستی که قدرت آن است که اگر کاری را خواهد نکند، نکند و در اینجا نیز صادق است که اگر خواهد که نخواهد و اراده نداشته باشد هر آینه نمی خواهد و فسخ اراده می کند و از این لازم آمد که در حال خواستن، نخواستن و اراده فعل قبیح نداشتن مقدور فاعل باشد و چون خواستن، منافی مقدوریت نخواستن و اراده نداشتن در آن حال نباشد، بلکه گوئیم که: خواستن و نخواستن هر دو جزو معنی قدرت است و جزو شیء خارج از آن شیء نیست، بلکه در تحت آن شیء است، پس نخواستن تحت قدرت و غیر خارج از قدرت باشد.

رشحات

[رشحه اول]: بدان که آنچه ما در تحقیق مقام گفتیم تنها همین در بیان اراده و اختیار عباد نیست، بلکه در مطلق اراده و اختیار است چنانکه می بینی، پس به این تحقیق باطل شد فقره «کما فی الواجب» نیز، که از مشهور در دفع شبهه گذشت.

و این معنی با اینکه بحمد الله ظاهر است، در بعضی احادیث نیز وارد است، چنانکه مروی است که ابو بصیر از حضرت صادق علیه السلام پرسید که: «شاء وأراد، و قدر و قضی؟» فرمود: «بلی». پرسید که: آیا به سرحدّ وجوب رسید؟ فرمود: «نه». پرسید که: چگونه تواند بود که با وجود مشیت و اراده و تقدیر و قضا به سرحدّ وجوب نرسیده باشد؟ فرمود که: «هكذا خرج إلینا»: چنین به ما رسیده است (1).

ص: 436

و این حدیث شریف اگر چه ظاهر است در نفی وجوب بالمرّه، لکن چون به ثبوت عقلی رسیده است که تا ممکن واجب نشود، به علّت ممتنع باشد وجودش، چنانکه گذشت، لاجرم وجوب منفی در این حدیث محمول باشد بر وجوبی که به آن اختیار سابق باقی نماند و حملش بر وجوبی که مسبوق به اختیار نباشد، چنانکه مقتضای قول مشهور است، بعید است از صواب و مساعدت نمی کند به آن، لفظ حدیث مستطاب.

والحاصل، واجب نیز فاعل موجب است به کسر جیم، لکن ایجاب مقترن به اختیار غیر مقارن و نفی وجوب در حدیث، اشاره به این معنی است و همچنین جمیع احادیث و آیات بدّا و محو و اثبات، در اثبات این طور فاعلیّت و بر این روش علیّت مبتنی است. این است فاعلیّت و قدرت مصحّحه عبادت که اصل عبادات و اکبر آنهاست.

رشحه دوم: از آنچه ما ثانیاً در ردّ جواب مشهور گفتیم معلوم شد که ابولهب- به قول ما- در همه حال می توانست که کافر نشود، خواه قبل از اراده کفر و خواه بعد از اراده کفر و حال صدور کفر. و همچنین بعد از اراده کفر نیز می توانست که اراده کفر نداشته باشد و فسخ این اراده نماید. پس او اگر می خواست که کافر نشود کافر نمی شد، اگر چه در حین صدور کفر باشد و اگر می خواست که اراده کفر نداشته باشد هر آینه اراده کفر نمی داشت، لکن نخواست هیچ یک از این دو امر را و به این تقریب، مورد اخذ و مؤاخذه و محلّ عتاب و عقاب گردید.

و اینکه چرا نخواست، پس از خودش باید پرسید، بلکه دانستن او هم ضروری نیست، چه علم فاعل به مرجّح فعلش در غیر حال صدور فعل، لازم نیست، چنانکه در محلّش مقررّ است.

و اما به قول مشهور، پس همین قبل از اراده کفر می توانست که کافر نشود و در آن حال، او را ترک کفر ممکن بود و بعد از آنکه اراده کفر کرد نمی توانست که کافر نشود، بلکه نمی توانست که اراده کفر نداشته باشد، چنانکه گفته اند: مرا اختیاری که دادی به کار ندادی در آن اختیار، اختیار.

سزد گرز حیرت برآریم دم که مختار هستیم و مجبور هم

و دیگر گفته اند: چون ماهی ضعیف که افتد در آب شد در عین اختیار مرا اختیار نیست

و أيضاً گویند: در میان موج دریا تخته بندم کرده ای باز می گویی که دامن تر مکن هشیار باش

و أيضاً: گناه گر چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب بکوش و گو گناه منست

چنانکه حضرت آدم علیه السلام چنین گفت: مثنوی: گفت آدم که ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا

و أيضاً رباعی: نصیب ما به خرابات کرده است إله

و لهذا وجوب سقوط عقاب را با توبه، عقلی می دانند و می گویند: عاصی اندر خواب لفظ توبه نتواند شنید گر بداند عشق بازیهای عفوش
باگناه

و از ابدی بودن عقاب کفار در نار استبعاد می نمایند، بلکه مُجازات وارده در شرع را از مَجازات می شمارند.

آخوند فیض در کتاب علم الیقین آورده که گویند:

قد قامَ الدلیل العقلی علی أنّ الباری-عزّوجلّ- لا ینفعه الطاعات، ولا یضرّه المخالفات، وأنّ کلّ شیء جار بقضائه وقدره، وأنّ الخلق
مجبورون فی

اختیار هم، فکیف یسرمد العقابُ علیهم؟! (1)

و در موضع دیگر از همان کتاب گوید:

أما الصواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة مآ وثمراتها، ولواحق الأمور الموجودة فينا وتبعاتها، ليسا يردان علينا من خارج-إلى أن قال-وليس ذلك لأن الله سبحانه يستولى عليه الغضب، أو يحدث فيه الانتقام، تعالى عن ذلك، وإنما ورد مثل ذلك في الشرع على نحو من التجوّز، (2) انتهى.

مجملاً قول مشهور-أعنى اختیاری نبودن اختیار-به علاوه آنچه گفتیم که از روی غفلت و اشتباه در معنی قدرت واقع شده است، استحقاق نیز به این قول باطل می شود و بالاخره منجر است به اقتضای ذات ابولهب کفر را.

و به اینکه ایجاد ابولهب به اقتضای نظام و عقابش بر وجه انتقام باشد، بلکه کالمرض و بالعرض و به جهت خیر غیر و اقتضای دیر بود، چنانکه صریح عبادات اشارات است و محققان دیگر نیز در اصلاح این اصل بی بنیاد، تحقیق ها کرده اند و تفصیل ها داده اند و طومارها نوشته اند.

و مع ذلك باز چاره ای نکرده اند و بنابر غفلتی که در تحقیق معنی قدرت و توانستن کرده اند نتوانسته اند که به غیر این قسم تحقیق مقام کنند-چنانکه در فصل ششم بیاید إن شاء الله-بلکه دیگران نیز که خواسته اند تحقیق مقام کنند، به روش دیگر غیر روش مشهور که مستلزم بطلان استحقاق نباشد، ایشان نیز از معنی اصلی قدرت غافل مانده، لاعلاج بعضی منکر بعضی بدیهیات شده [اند]، چنانکه مجملاً گذشت و مفصلاً بیاید.

کتل: حاصل کلام در این مقام آنکه هیچ یک از این سخنان مذکور-چه مشهور و چه غیر مشهور-پی به مقصد اصلی نتوان برد و راه اطمینان به هیچ کدام نتوان سپرد.

ولهذا معلّم ثالث چنانکه بیشتر گفتیم مخالفت همه اینها نموده و اختیار را به روش

ص: 439

1-1. علم الیقین، ج 1، ص 182. [1]

2-2. علم الیقین، ج 1، ص 203. [2]

دیگر بیان فرموده، هر چند که آن روش هم بعد از روشی که از ما دانستی تکلفی است مستغنی عنه، چنانکه بیان خواهد شد.

پس بشناس قدر آن را که حلّ مسأله به این آسانی و پاک بیانی در هیچ زمانی از هیچ انسانی به ظهور نرسیده و چنان درک [از] احدی از خاصّ و عامّ در سلک انتظام نکشیده [است].

شعر: فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

بخصوص در این زمان و به تخصیص عجمان، ففي الحديث: «رأى المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءاً من أجزاء النبوة» (1).

وفي آخر: «ولكنّ الله-تبارک وتعالی-لم یزل منذ قبض نبيّه صلى الله عليه وآله هلمّ جرّاً یمنّ بهذا الدین علی أولاد الأعاجم، ویصرفه عن قرابة نبيّه صلى الله عليه وآله؛ هلمّ جرّاً فیعطی هؤلاء، ویمنع هؤلاء» (2).

وفي آخر: «لو كان الإیمان فی الثریا لنالہ رجال أو رجل من هؤلاء» (3).

رشحه سیّم: هر چند اشاعره شبهه دوم را به نحوی که مذکور شد تقریر کرده اند، اما اگر کسی چنین تقریر کند که: قدرت و اراده عباد هر گاه علت باشد، اضطرار لازم آید؛ زیرا که بر این تقدیر اگر چه نفس فعل به اراده و اختیار بنده است، لکن اراده و اختیار بنده نه به اراده و اختیار بنده است؛ دفعا للدور والتسلسل، پس جبر بالکلیه منتفی نباشد.

جواب شبهه به این تقریر نیز از چند وجه است:

اول: التزام جبر در اختیار و اراده؛ و این مختار جمهور علمای امامیه و حکمای متألّه است و بیان این التزام و شرح این کلام در خاتمه بیاید و بر این اصل، مسایل چند متفرّع سازند، چنانکه بعضی از آنها گذشت.

ص: 440

1-1. الکافی، ج 8، ص 90، ح 58؛ [1] بحار الأنوار، ج 58، ص 176، ح 40. [2]

2-2. الکافی، ج 1، ص 380، ح 2؛ [3] بحار الأنوار، ج 48، ص 303؛ وج 49، ص 232، ح 19. [4]

3-3. صحیح البخاری، ج 6، ص 63؛ صحیح مسلم، ج 7، ص 192؛ السنن الکبری، ج 5، ص 76، ح 8278. و [5] ن. ک: بحار الأنوار، ج 48، ص 305؛ وج 58، ص 230؛ وج 61، ص 117.

دوم: منع لزوم تسلسل محال بر تقدیر اختیاری بودن اراده و اختیار؛ و این مختار معلّم ثالث است.

سیم: منع لزوم تسلسل اصلاً؛ و این مختار مرحوم ملا خلیل قزوینی است.

چهارم: منع افتقار اراده و اختیار در اختیاری بودن خود به اختیاری دیگر غیر خود، بلکه نفس اختیار در اختیاری بودن خود کافی است و اختیاری دیگر برای اختیاری بودن آن در کار نیست؛ و این از افکار این دل افکار است.

و هر یک از این وجوه چهار گانه را مجماً دانستی و در فصل ششم نیز مفصلاً خواهی دانست إن شاء الله تعالی.

و بالجمله در تقریر این شبهه دو وجه است:

یکی مشهور و در کتب حکمیّه و کلامیّه مسطور، مبتنی بر مقدمه مسلّمه «الشیء ما لم یجب لم یوجد» .

و دوم غیر مشهور، بلکه در کلام خصم غیره مذکور، مبتنی بر مقدمه استحاله دور و تسلسل؛ و آراء در جواب این شبهه به هر تقریری مختلف است.

سیم جواب، همان است که در هر دو تقریر از ما سمت تحریر پذیرفت.

و طرفه آنکه: دیگران هر چه در این باب کوه و کتل طی کرده اند پی به آن نبرده اند و با غایت ظهور به آن برنخورده اند و بس نیکو گفته آن که این در ثمین سفته:

شعر: اگر بیای بیویی و گر بسر بدوی مقسمت ندهد روزی که نهادست

پس چون این جواب از رموز این باب و کنوز این کتاب است نیک دریاب.

شعر: ولی چون نیکبختی گنج یابد اگر پنهان ندارد رنج یابد

یعنی از اینکه این جواب تا به این زمان پنهان بوده است، تو نیز آن را پنهان می دار که در اظهار آن-علی رؤوس الأشهاد-بیم انکار و استبعاد باشد، هر چند که تاب شکّ

و انکار ندارد و قبولش لازم و ردش غیر جایز است، تبارک الذی إن شاء جعل لی خیراً من ذلک.

ممانع

[مصنع اول: هر چند که عالم جلیل دینی، آخوند ملاخلیل قزوینی در تحقیق معنی قدرت، بیش از دیگران پیش آمده، آنجا که در ردّ مشهور گفته که: مجبوریت بر اختیار منافی قدرت است؛ چرا که قدرت توانایی است به معنی بدیهی که همه اهل لغت و اطفال می فهمند، پس کلام شما-یعنی قائلان به مجبوریت بر اختیار-تناقض باشد، اما چه سود کاشکی قدمی چند از این بیشتر می راند و از آنچه ما در بیان معنی قدرت گفتیم غافل نمی ماند، تا در نفی مجبوریت بر اختیار و اثبات استحقاق لاعلاج، محتاج نمی شد به منع مقدمه متقدمه و تجویز تخلف معلول از علت تامه و ترجیح بلا مرجح، چنانکه ما به اعتبار آنچه در معنی قدرت گفتیم، پی این منع و تجویز، پی به آن بردیم و به این منع و تجویز مخالفت علما نکردیم، بلکه امیدوارم که در اصل مسأله نیز مخالفت نکرده باشیم به اینکه منظور ایشان نیز دراصل همان بوده باشد که من یافته ام، پس به مرور دهور، در نظر اهل قصور مشتبه گردیده باشد به معنی مشهور وهو أعلم بذات الصدور.

مصنع دوم: اینکه گفتیم که: مولانا به جهت نفی مجبوریت بر اختیار و اثبات استحقاق لاعلاج، منع مقدمه متقدمه نموده و تخلف معلول از علت تامه و ترجیح بلا مرجح را جایز دانسته، در این باب رساله ای در جواب سؤال بعضی طلاب نوشته [است] (1).

یکی از عبارات های آن این است:

بدان-وقفک الله-که قدرت شخصی بر فعل و ترک، به حیثیتی که مستحق نوازش بر أحدهما، یا ثواب بر آن و مستحق سرزنش بر دیگری، یا عذاب بر آن باشد

ص: 442

1-1). اورسالة فی الترجیح بلا مرجح را در جواب سؤال نذرعلی نوشته است. ن. ک: الذریعة، ج 11، ص 144.

ممکن نیست الا به اینکه تخلف معلول از علت تامه شده باشد؛ به دلیل آنکه اگر مکلف مستجمع علت تامه فعل و علت تامه ترک نباشد تکلیف او قبیح و تکلیف به غیر مقدور خواهد بود و اگر مستجمع این دو علت تامه باشد، پس اگر فعل کند جانب ترک از علت تامه خود تخلف کرده خواهد بود و اگر ترک کند جانب فعل از علت تامه تخلف کرده خواهد بود.

پس گفته:

اگر گویی به عنوان منع که قبول نداریم که تکلیف در این صورت قبیح و به غیر مقدور است، بنابر آنکه وجوب فعل به سبب داعی و قدرت شده، پس منافی قدرت نیست، بلکه مؤکد قدرت است؛ گوییم: بنابر امتناع تخلف معلول از علت تامه، بندگان مجبور باشند بر اختیار و مجبوریّت بر اختیار منافی قدرت است؛ چرا که قدرت توانایی است به معنی بدیهی که همه اهل لغت و اطفال می فهمند، پس کلام شما مشتمل بر تناقض باشد و مع هذا مضایقه نمی کنم در نام کردن قدرت و می گوییم: لازم می آید بر گفته شما که استحقاق سرزنش و عذاب باطل شود و همچنین استحقاق نوازش و ثواب.

این بود عبارتی که نقلش از آن رساله در این رساله مناسب، بلکه واجب نمود و این عبارت، اگر چه همین صریح است در تجویز تخلف معلول از علت تامه، لکن عبارت های دیگر آن رساله که ذکرش به طول می انجامد صریح است در تجویز ترجیح بلا مرجح، هر چند که او می گوید که: بنده را در حاشیه عده و غیر آن عبارتی نیست که دلالت بر تجویز ترجیح بلا مرجح کند، بلکه هر کجا که کسی بنای کلام خود را بر تجویز آن گذاشته، بنده آن را محلّ تأمل دانسته و گفت و گویی که نسبت تجویز آن به بنده داده اند مبنی بر عدم التفات به عبارت حاشیه عده است.

مصنوع سیّم: بدان که ترجیح بلا مرجح، مصطلح مُتَنَازِعُ فیه علما عبارت است از برگزیدن احد مقدورین متنافیین و اختیار کردن آن بر مقدور دیگر، بدون آنکه چیزی تقاضای این برگزیدن کند.

ص: 443

و مولانا (1) نیز ترجیح بلامرّجّ مصطلح متنازعٌ فیہ را به این معنی می داند و معّ هذا هر یک از مقدورین را به داعی ضعیف با وصف ضعیف و مع وجود داعی قوی به سوی دیگری ممکن الصدور می داند، با اینکه بالبدیهه احد مقدورین به داعی مساوی، ممکن الصدور نیست و داعی مساوی تقاضای برگزیدنش بر داعی دیگر ندارد، قضیة للتساوی تا به داعی ضعیف چه رسد.

پس بنابر این در صورت مفروضه بر گزیدن احد مقدورین بر دیگری، بدون چیزی خواهد بود که تقاضای این برگزیدن کند؛ و هل هذا إلا الترجیح بلامرّجّ بالمعنی المذكور.

پس باطل شد آنچه از او در مصنع دوم گذشت که بنده را عبارتی نیست که دلالت بر تجویز ترجیح بلامرّجّ کند. و همچنین مستند شدن او در امکان صدور مذکور به آیه بقره؛ چه شراب خور مسلمان عالم به این آیه، اعتقادش در حین شراب خوردن به نفع شراب قوی تر است از اعتقادش به اکبریّت اثم، گو در سایر احیان مباش یا بعکس این می باش.

بلکه در حدیث آمده که: «لا یزنی الزّانی حین یزنی وهو مؤمن، ولا یشرب الشارب حین یشرب وهو مؤمن، ولا یسرق السارق حین یسرق وهو مؤمن» (2).

و نظر به ظاهر این حدیث، شراب خور مسلمان عالم به آیه مذکوره را مثلاً در وقت شراب خوردن، اعتقادش به مضمون آیه زایل می گردد، بلکه گاه باشد [که] اعتقاد به بطلان مضمون آیه حاصل شود، کما قیل: هذا یدلّ علی أنّ وقع هذه الأفعال من فاعلها حین وقوعها منه مُستلزم لنفی التصدیق من الشارع المستلزم لنفی الإیمان فی الحال.

ص: 444

1-1) . ملا خلیل قزوینی.

2-2) . من لایحضره الفقیه، ج 4، ص 22، ح 4987؛ وسائل الشیعة، ج 20، ص 390، ح 25694؛ و [1] بحار الأنوار، ج 10، ص 365. [2]

و در مجلد شهریار این مضمون را بسط داده ام و از عارف زینی، کلامی مشتمل بر آیات و احادیث به این مضمون نقل کرده ام، لکن مولانا باور نمی‌دارد و می‌گوید: شراب خور مسلمان عالم به آیه بقره را مثلاً هرگز در وقت اراده شراب خوردن، اعتقاد به بطلان مضمون آیه حاصل نمی‌شود.

گیریم که چنین باشد که او می‌گوید، لکن اعتقادات مختلف است؛ بعضی از آن جمله است که به جهت ضعف یا قوه معارض کالمعدوم است و ما نحن فیه از این قبیل است و پاره ای دعا بر این مدعا دلیل است (1).

سیل: حاصل کلام آنکه قادر را در اختیار احد مقدورین بر دیگری تا داعی قوی نگردد شروع ممتنع بود و به داعی ضعیف با وصف ضعف و مع وجود داعی قوی، به سوی مقدور دیگر ممکن الصدور نبود و ضعف داعی شرب در مسلمان شراب خور در حین شروع، ممنوع است؛ گو بحسب واقع و نفس الامر و در غیر شارب، بلکه در شارب مذکور در غیر وقت شرب مسلم باشد و این بدیهی است و بر همه کس معلوم است، حتی آنکه فضل بن روزبهان نادان نیز معترف است به آن و لا علاج نسبت خلاف را به اصحابش منکر گردیده است.

و امتناع ترجیح بلامرجح که همگی برآند اشاره است بالاجماع به این امتناع. پس انکار این امتناع و اصرار در انکار از مولانا با تأمل او در امتناع ترجیح بلامرجح قطع نظر از خلاف بدیهه و اجماع، تناقض نیز باشد و چون از امتناع ترجیح بلامرجح امتناع تخلف معلول از علت تأمه و صدق مقدمه متقدمه مسلمه معلوم، مستعد آن تواند شد.

لهذا در این رساله به همین قدر اکتفا نمود، زیاده از این حواله است به مجلد شهریار و آن مجلد دوم است از مجلّات پنج گانه اقلیم اول از کتاب سبعة، از کتاب سبعة

ص: 445

1-1). در حاشیه نسخه: دعا این است: «إلهی ما عصیتک حین عصیتک، وأنا بر بوبیتک جاحد، ولا بأمرک مستخفّ، ولا لوعیدک متهاون، ولا لعقوبتک متعرض، ولكن خطیئة عرضت وسوّلت لی نفسی، و غلبنی هوای، وأعانتی علیه شقوتی منه». إقبال الأعمال، ص 71؛ البلد الأمين، ص 209. [1]

و چون منع مقدمه متقدمه و تجویز ترجیح بلا مرجح و تخلّف معلول از علّت تامّه باطل شد، استشکالی که مولانا به جهت آن مرتکب این منع و تجویز شد به حال خود باقی باشد، فمثله کمثل من قدح طرفا من القدح لیصلح الطرف الآخر منه الذی قد قدح؛ و اگر چه سایر سخنان نیز که دیگران در دفع استشکال گفته اند تمام ناقص و ناتمام است- چنانکه در فصل اول گفتیم- اما نه مثل سخن مولانا، خصوصاً سخن بکر داماد و از آن آسان تر و بسامان تر سخن مؤلف به عجز معترف که شنیدی.

پس بشناس قدر آن را که دفع اشکال به این غایت تا به این غایت، از احدی به نظر نرسیده و به هر که برخورد ام به این برنخورده و پی به آن نبرده [است].

فصل دوم: در ذکر مذهب صوفیه

اشاره

اولاً ببايد دانست که صوفی نیست مگر کسی که معتقد باشد به یکی از این سه چیز: وحدت و اتحاد و حلول؛ چنانکه در اقلیم اول از کتاب سبعة در رساله منفرد بیان کردیم و در اینجا به همین قدر اکتفا می نماییم که: اتحاد نزد محققان ایشان عبارت است از نیستی، چنانکه گفته اند:

شعر: اتحاد اینجا فنا از هستی است در ظهور نور وحدت پستی است

و بنابر این اتحاد، غلوی در وحدت بود، لکن عارف باده نوش سلسبیلی ملا احمد اردبیلی به عکس این گفته (1) و تحقیق حق در رساله مذکور شده است.

و چون این جمله دانستی، بدان که صوفیه می گویند: آنچه می شود از خیر و شرّ، خواه افعال بندگان و خواه غیر افعال بندگان، تمامی مظهر صفات خداست.

چنانچه ملا جامی گفته: تا حق شود او بجمله اوصاف عیان واجب بود آنکه ممکن آید به میان

ص: 446

(1-1). حدیقة الشیعة، تصحیح صادق حسن زاده، ج 2، ص 750، باب در ذکر مذاهب صوفیه.

ور نه بکمال ذاتی از عالمیان فرد است و غنی چنانکه خود کرده بیان

و أيضاً در جای دیگر گفته: ای صاحب عقل و دانش و بینش و هُش

و دیگران نیز گفته اند: در کون و مکان، فاعل مختار یکیست

و گاهی گویند: چنانچه نی از خود تهی شده و هر چه از صوت به وی مضاف است از نعمات و الحان، فی الحقیقه صادر از صاحب وی است نه از وی، همچنین واصلان نیز بالکلیه از وجود خود خالی شده اند. هر چه بدیشان منسوب است، از افعال و اخلاق و اوصاف کمالات حضرت حق است که در ایشان ظاهر شده و ایشان را مرتبه مظهریت پیش نی و به این مناسبت اینکه کلمه «نی» در بعضی معانی به معنی نفی است نیز نفی وجود خود کرده اند و به عدم اصلی خود بازگشته اند؛ گاهی خود را تشبیه به نی کنند و گویند: «ما چه ناییم و نوا در ما زتو است».

ملاً حسین کاشفی در رشحۀ دوم از نهر ثالث، از عین اول، از کتاب انتخاب انتخاب مثنوی (1) گوید:

بدان که جبر چهار است:

جبر جزئی: و آن ضد اختیار است و سالک را در بدایت حال یقین باید دانست که نفس او را اختیاری هست که امر و نهی و وعد و وعید بر آن متفرع است که: *إنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ* و امیر بی اختیار نباشد و اگر چه حقیقۀ ایشان مجبورند، اما از مجبوریت خود آگاهی ندارند.

و جبر تیقن: و آن در مرتبه توحید افعال است.

و جبر تخلُّق: و آن در مقام توحید صفات است و متوسطان در این مرتبه

ص: 447

1-1). لب لباب معنوی، حسن بن علی واعظ کاشفی بیهقی سبزواری (د 910ق).

مجبوریت خود را مشاهده می کنند.

و جبر کلی: و آن را جبر تحقق خوانند و در مرتبه بقای بعد الفناء است و این اخصّ خواصّ راست و در این مرتبه جبر و جابر و مجبور یکی باشد.

و باز اینجا اختیاری رو نماید و چنانچه در بدایت مختار بود، اینجا نیز باشد، اما نه چنان.

و حضرت مولوی در بیان جبر جزئی می فرماید: جمله عالم مقرّر در اختیار

حکایت در بیان بطلان مذهب جبر و اثبات طریقت اختیار که مذهب مختار این است. مثنوی: آن یکی بر رفت بالای درخت

ص: 448

عامیانه چه ملامت می کنی

سرّ جبر آن است که موجد همه افعال خداست، اما میان فعلی که به اختیار از بنده صادر می شود و عملی که بی اختیار از او واقع می شود-فی نفس الأمر- تفاوتی هست، چنانکه حضرت مولوی در مثنوی می فرماید: یک مثل ای دل پی فرقی بیار

گر بمعنی رفت عاقل شد ز حرف پیش و پس هرگز نبیند هیچ طرف

ص: 449

مرد کامل هر دو بیند در عیان

هر که جبر آورد خود رنجور کرد

در بیان سالکانی که حواله افعال به ذاتی واحد کنند و این مرتبه توحید افعال باشد، وکلّ الذی شاهدته فعل واحد بمفرد، لکن یحجب کنه؛ و از این زیاده جبر تخلّق است و

ص: 450

بالا-تر از آن جبر کلی است، چنانکه ایمایی به آن رفت و این جبری است که بدان اشاره فرموده آن عارف کامل دیده باز، اَعنی صاحب گلشن راز می گوید: هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی گفته که او مانند گبر است

و سخن ایشان اگر چه به ظاهر جبر نماید، اما به معنی نه چنان است در آن حالت گوینده و شنونده دیگر است و زبان و گوش آلتی بیش نیست. در بیان قرب فرایض، نکته از آن خواهد آمد، آنجا که گفته: لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد

کی کند آن مست جز عدل و صواب که زجام حق چشید است او شراب

مؤلف گوید: پس صوفیه نیز جبری باشند، گو جبر ایشان جبر اشاعره مباش و این

ص: 451

جبر نیز به اقسام سه گانه مذکور باطل است؛ زیرا که مبنی است بر مظهریت اشیا که در صدر فصل گذشت و مبتنی است بر قدر لازم و قضای حتم؛ چنانکه حافظ گوید: «در کارخانه عشق از کفر ناگزیر است» و این فاسد است.

و حدیث حضرت امیر المؤمنین علیه السلام بعد از سفر صفین شاهد است و مستندی ندارد، نه شرعاً و نه عقلاً، مگر حدیث: «وإنه لیتقرب إلى النوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها».

ملای روم گوید: گفت نوح ای سرکشان من من نیم

و اشاره به این نوع کلمات است قول مرحوم شیخ بهاء الدین در اربعین:

لأصحاب القلوب في هذا المقام كلمات سرّية، وإشارات سرّية، وتلويحات ذوقية، تعطر مشام الأرواح، ويحيى زميم الأشباح، لا يهتدى إلى معناها ولا يطلع على مجراها إلا من أتعب بدنه في الرياضات، وعنى نفسه بالمجاهدات، حتى ذاق مشربهم وعرف مطلبهم (1).

و حق این است که این حدیث دلالت ندارد بر جبر صوفیه و این لفظ قالب آن معنی نیست؛ چه مدلول حدیث این است که: بعد از آنکه بنده به آن مرتبه بلند رسد، خدا به جای چشم و زبان و گوش او کار او می کند، نه به این آلات او کار خود کند؛ مثلاً پیش از این حالت به آلت چشم می دید، در این حالت به نور خدا می بیند، که: «المؤمن ينظر بنور الله» (2) و بر این قیاس [است] سایر حواس، بلکه سایر اجزای بشریت.

اساس: و جبر صوفیه بعکس این است، یعنی بنده در آن حالت آلت خدا می شود و خدا که به زبان بی زبانی خود حرف می زد در آن حالت به زبان او حرف می زند؛

ص: 452

1-1. الأربعون حديثاً، بهایی، ص 276.

2-2. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 61، باب 21، ح 250.

چنانکه شیخ شبستری گوید: «روا باشد أنا الحق از درختی چرا نبود روا از نیکبختی»

و دیگر اینکه ریشه جبر ایشان در منجلاّب و وحدت این است که گفته اند: «عرفی چشمه هستی دو عالم تویی

و به این مضمون اشعار بسیار دارند و بعضی نیز در صدر فصل گذشت و وحدت حدیثی نیست.

پس جبر منوط به آن معنی حدیث نباشد با قطع نظر از تنافر جبر و وحدت و دیگر بر تقدیری که این حدیث در جبر باشد، تنها همین در جبر کلی است، نه در مطلق جبر و نه در جبر مطلق.

پس تقریب تمام نیست و دیگر در این حدیث، از وصف به موصولات مفهوم می شود که بنده در آن حالت باز به اختیار خود باقی است و گوینده و شنونده او خود است، لیکن به قوّت خاصّه الهیّه و به گفته ایشان بنده را در آن حالت باز اختیار نباشد و گوینده و شنونده دیگری باشد و زبان و گوش آلتی بیش نبود، چنانکه ملای روم می گوید: «چون که اینجا اختیارش خفته است آنچه گوید آن دگر کس گفته است»

و پیشتر نیز از او گذشت که: «گفت نوح ای سرکشان من من نیم» تا به آخر.

قُل: عجب است که شیخ بهاء الدین جبر صوفیّه را با این همه فساد صحیح دانسته و در اربعین تحسین نموده چنانکه دانستی، مگر آنکه مرادش از اصحاب قلوب، مقرّبان از غشّ تصوّف صاف و صاحبان اوصاف اشراف باشد، مانند والد ماجدش شیخ حسین و شیخ زین الدین و ملّا احمد اردبیلی و سایر بزرگواران؛ چه ایشان را در این مقام کلام عنبر فام و کلمات قدسی نظام هست که این رساله گنجایش نقل آنها ندارد.

وقدري از آنها در رساله اسرار اشرار گذشت و لَوْلُو صدف تقوى-تغمده الله في بحار أنواره-با اینکه دو معنی نازک در شرح این حدیث بیان کرده، در آخر گفته که: در این مقام سخن بسیار نازک می شود و زیاده از این نمی توان گفت و در اول فرموده و مجملی از معانی حقّ این حدیث شریف را برای تو بیان می کنم تا فریب اهل باطل نخوری و اگر نه عبارت حقّ بسیار است که موهم معنی باطل می باشد.

کسی که قانون شرع و عقل را در دست دارد و انسی به کلام اهل بیت علیهم السلام بهم رسانیده، معانی اینها را می فهمد. و در اثنای بیان گفته: و یک معنی دیگر از این دقیق تر هست که ذکر می کنم و از خدا می طلبم که در نظر باطل بینان و احولان بی بصیرتان به معنی باطل مشتبه نشود. انتهى.

و این یک دو بیت شیخ بهاء الدین نیز از این وادی است و به این معنی منادی است:

شعر: ای خدا یک جرعه از روی کرم

و اما معنی دیگر که در اربعین بعد از اشاره به معنی اصحاب قلوب بیان کرده به قولش: هذا مُبالغة في القرب الخ، که حاصل معنی این است که: فإذا أحببته أحببتي كحبه لحواسه؛ پس این معنی هر چند فسادى ندارد، لیکن چون در بعضی اخبار به این عبارت واقع شده است که: بی یسمع و بی یبصر و بی یمشی و بی ینطق (1) به این اعتبار و به اعتبارات دیگر، این معنی نباید مراد باشد.

کتل: اگر به لطف الهی فهمیدی معانی حقّ این حدیث را، می توانی فهمید که مقرّبان را به حکم خذ الغایات ودع المبادی از مبادی استغنا حاصل و به مقام تخلّقوا بخلق الله و اصل سمیعند، نه به آلت سمع بصیرند، نه به آلت بصر ناطق اند، نه به آلت نطق کارها کنند، نه به دست راه ها روند، نه به پا؛ چنانکه حضرت امام حسین علیه السلام به یک

ص: 454

1-1). تفسیر فخر رازی، ج 21، ص 90؛ [1] بحار الأنوار، ج 7، ص 78، ذیل ح 39.

تن چندین هزار کس را به قتل رسانید و حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در یک زمان حاضر بود در چندین مکان، بلکه الآن کما کان؛ چه این غایات بی آلات به فنای ابدانی غیر فانی و به بقای ربّانی جاودانی می باشد.

و مع ذلک باز رنگ آتش دارد، اما اهم این است آن جوهر علمی که حضرت زین العابدین علیه السلام فرموده است: وُزِبَ جوهر علم لو أبوح به لقیل لی: أنت ممّن تعبد الوثّانة (1) آن معنی که صوفیّه فهمیده اند؛ چه این معنی است که به ظاهر شرک می نماید، اما معنی نه چنان است و معنی صوفیّه که به ظاهر و به معنی هر دو وحدت است تاب توهم شرک ندارد تا کسی به چنان سخنی مشرک و وثنی به نظر آید، پس چنانکه حضرت فرمود، این جوهر علم گرانبها را از کوچک و اهل شک پنهان بدار. اسرار یقین مگو تو اهل شک را معنی بزرگ مشنو آن کوچک را

و اینکه ما قدری افشای این سرّ کردیم به جهت آن است که تا معلوم شود که اینکه صوفیّه ما صافیّه را قشری می گویند و خود را سرّی، نه چنان است، بلکه سرّ ما از سرّ ایشان برتر است، بلکه ایشان را سرّی نیست؛ چه عمده سرّ ایشان اتّحاد است و فنای از هستی به قرب و دانستی که قرب سبب مزید هستی است، نه موجب اتّحاد و نیستی.

کتل: اگر خدا توفیق دهد می توانی بدانی به این معانی غیر بیانی که در کارخانه سبجانی؛ چه حلوهای تبتتانی و کنوز بی گمانی و رموز آسمانی مکنون و مخزون است و خواهی دانست که ریشه معجزات و کرامات از کجا آب می خورد.

و آنچه صوفیّه در معنی آیات و اخبار می گویند تمامی ناتمام و تفسیر به رأی است، بلکه مغسول و مرزول و غیر مدلول و ذهول اندر ذهول، بل غیر منقول و نامعقول است و کلام خدا و رسول و آل رسول علیهم السلام بر غیر آن محمول است.

آری: چو تیره شود مرد را روزگار همه آن کند کش نیاید بکار

ص: 455

بعد از اینکه این کس قانون شرع و عقل را در دست نداشته باشد و انسی به کلام اهل بیت علیهم السلام به هم نرسانیده باشد کارش چنین می شود.

صاعقه

بدان که این جماعت در هر موضعی که خواسته اند مطلبی از مطالب تصوّف را به آیه یا به روایت ثابت کنند نتوانسته اند و آن آیه و روایت بر ایشان بوده است نه از برای ایشان، مثل آیه انطاق که گاهی که أنا الحقّ می زنند می گویند: ما نیستیم که این را می گوئیم، بلکه خداست که به نطق ما ناطق شده است و این اوست که أنا الحقّ می گوید نه ما و این آیه را شاهد می آورند که «أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»¹ با اینکه این آیه در انطاق خداست و انطاق و غیر نطق است. دیگر حدیث تقرّب چنانکه قبل از این بیان شد (1).

قال بعض الأكابر:

ويمكن أن يكون المراد أنه لكثرة تخلّقه بأخلاق ربّه ووفور حبّه بجناب قدسه تخلّى عن إرادته، فلا ينظر إلّا إلى ما يحبه تعالى، ولا يبطن إلّا ما يوصل إلى قربه؛ أو أن يكون المراد أنه تعالى أحبّ إليه من عينه ولسانه وبيده؛ أو أنه تعالى يلقي على عينه من نوره، فينظر بنور إلهي، كما ورد المؤمن ينظر بنور الله، ويبطش بقوة ربانيّه.

كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما خلعت باب خير بقوة جسمانيّة، بل بقوة ربانيّة (2) وينطق بحكم الله كما ورد: أجرى ينابيع الحكمة من قلبه إلى لسانه وإِنَّه تعالى هو المتصرّف في قواه وجوارحه، ويخرج عن سلطان الهوى، فلا يتوجّه إلّا ما رضى محبوبه، بل ليس له اختيار، وللعارفين مراتب سوى ما ذكرنا غير مذكوره الصوفيّه من الكفر الصريح (3). انتهى.

ص: 456

1-2) . الكافي، ج 2، ص 352، باب من آذى المسلمين واحتقرهم، ح 7.

2-3) . نهج اليقين، ص 250.

3-4) . بحار الأنوار، ج 84، ص 31-32، ذيل ح 15. [1]

دیگر حدیثُ الإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه فإنه يراك (1).

که گویند: «إن لم تكن» شرط است و «تراه» جزا و معنی آنکه: اگر تو نیست شوی و از خود بروی خدا را می بینی، و این غلط است، بلکه شرط مجموع «إن لم تكن تراه» باشد و جزا «فإنه يراك» بر قیاس حدیث: «خف الله كأنك تراه، وإن كنت لا تراه فإنه يراك» (2) و نتواند بود که «تراه» جزا باشد به دو جهت:

یکی: آنکه بر این تقدیر جمله «فإنه يراك» از ضبط و نسق می افتد.

دوم: آنکه به اتفاق علمای نحو شرط و جزا در صورتی که هر دو فعل مضارع باشند مجزومند جزماً و رسم الخط «تراه» مساعدت نمی کند، کما تراه.

و دیگر حدیث: «خلق الله آدم على صورته» (3).

رومی گوید: خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او یابد سبق

و جامی گوید: آدمی چیست بر رخ جامع

و در کلام اهل بیت علیهم السلام صورت همین صورت محدثه ظاهر است و اضافه برای تشریف است، مثل بیتی و «روحی» اگر مضاف إليه خدا باشد و از برای محض تعریف است اگر مضاف إليه آن کس باشد که پیشتر در حدیث گذشته است؛ چه اول این حدیث را انداخته اند، چنانکه در کتاب اسرار اشرا بیان شد.

در اینجا یک معنی دیگر به خاطر رسیده که گویا معنی اصلی این حدیث همین بوده و معصوم به جهت صعوبت فهم آن بر اکثر مردمان بیان نفرموده و آن این است که مراد از آدم بنی آدم است و ضمیر «علی صورته» راجع است به آدم؛ یعنی آدمی

ص: 457

1-1. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج 11، ص 203. [1]

2-2. الكافي، ج 2، ص 67، باب الخوف والرجاء، ح 2. [2]

3-3. الكافي، ج 1، ص 134، باب الروح، ح 4. [3]

به صورتی که مقتضای آن بود و تقاضای آن می نمود و به پای استعداد راه طلب آن می پیمود به همان صورت خود خلق شد و این معنی اگر چه خلاف ظاهر است لکن به ظاهر تنها دست دادن و پا از آن به در نگذاشتن خود را از بسیاری حقایق محروم داشتن است، چنانکه به بواطن چسبیدن و از ظواهر دست برداشتن الحاد است.

و صاحب دین آن است که هر دورا به سمع و یقین بشنود و هر دورا اذعان نماید به شرط آنکه هر دو به نص صریح یا به اثر صحیح باشند و این معنی هر چند به نص صریح نیست، لکن به اثر صحیح است، چنانکه در فصل پنجم خواهی فهمید بر خلاف آن معنی که از آن رومی و جامی نقل شد.

دیگر گاهی استدلال می شود بر جبر صوفیه به آنچه از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: *إِنَّهٗ كَانَ يَصَلِّي فِي بَعْضِ الْأَيَّامِ، وَ خَرَّ مَغْشِيًّا عَلَيْهِ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ، فَسُئِلَ بَعْدَهَا عَنْ سَبَبِ غَشْيِهِ، فَقَالَ: «مَا زِلْتُ أُرَدُّ هَذِهِ الْآيَةَ- يَعْنِي «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» - حَتَّى سَمِعْتُ مِنْ قَائِلِهَا» (1).*

و مرحوم شیخ بهاء الدین در مفتاح الفلاح بعد از نقل این روایت گوید:

قیل: *إِنَّ لِسَانَ جَعْفَرِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامِ كَانَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ كَشَجَرَةِ الطُّورِ عِنْدَ قَوْلِ: أَنَّى أَنَا اللَّهُ، وَمَا أَحْسَنَ قَوْلَ الشَّيْخِ الشُّبَّسْتَرِيِّ: رَوَى بَأَنَّ أَنَا الْحَقُّ* از درختی چرا نبود روا از نیک بختی (2)

بدان که فرق است میان *«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»* 3 گفتن خدا در نیکبخت و میان *«أَنَا الْحَقُّ* گفتن خدا در نیک بخت؛ چه اول از زبان نیک بخت است و دوم از زبان خدا و پیشتر دانستی که در مرتبه نیک بختی خدا در نیک بخت از زبان نیک بخت سخن گوید نه از زبان خود، پس قیاس نیک بخت به درخت در کلام شبستری و قیاس *«أَنَا الْحَقُّ* به *«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»* در کلام قیل که شیخ بهاء الدین نقل کرد هر دو باطل است.

بدان که این بزرگوار از این قبیل گفتار تصوّف آثار بسیار دارد، چنانکه در مجلّد اسرار اشعار نقل شد.

ص: 458

1-1 . مفتاح الفلاح، ص 372. [1]

2-2 . همان .

اما به این گفتارها جزم به تصوّف او نتوان نمود؛ زیرا که چنانکه در صدر فصل گفتیم تصوّف نیست مگر قول به وحدت، یا اتّحاد، یا حلول؛ و بعضی از سخنان او که در ظاهر از این وادی است آن هم از راه استاد است، چنانکه معذرت آخوند ملاً محمّد باقر از پدرش (که شاگرد او بود) به این محمل منادی است. کی زند آن مست جز حرف صواب که زجام حق چشید است او شراب

آری از اینکه این مرض مسری است، لهذا به بعضی دیگر از ما مثل عرفی و حافظ و قاضی و فیض سرایت کرده است، اما وزرش بر صاحبانش باشد، چنانکه در کتاب اسرار قرآنی در مطاعن عامّه گفته ام که:

صار من أمراضهم هذا المرض مُسرياً في بعضنا المتأخرين، فأصلوهم، ولكن وزرهم ليس إلا لأولياء الحاملين حمر سخرها الله لنا نحن ما كُنّا لهم بالمقرنين. این است که آخوند فیض در حدیث یا آدم هذه أشباح أفضل خلائقي وبرياتي، هذا محمّد وأنا الحميد المحمود في فعالي، شققت له اسماً من اسمي؛ وهذا عليّ وأنا العليّ العظيم، شققت له اسماً من اسمي إلى آخر ما ذكر من هذا القبيل اشتقاقاً به ظهور صفات. در مظاهر و ابنای مظاهر از ظاهر معنی کرده است.

موافق قول جامی که گفته: شعر: چو بندی از تصاریف شئون چشم

أنا الخالق که در خطبه شنیدی

و در حدیث: «اعرفوا الله بالله»^[1] معنی اهل نقول و معنی اهل عقول هر دو را ردّ نموده و از هر دو دست تصرّف کشیده، به معنی اهل تصوّف چسبیده، آنجا که در کتاب

ص: 459

1-1). الكافي، ج 1، ص 85، باب أنّه لا يعرف إلاّ به، ح 1. [1]

فإن قيل: فما معنى الحديث؟ إذن فنقول ومن الله التأييد: كما أن لكل شيء ماهية هو بها هو وهى وجهه الذى إلى ذاته، كذلك لكل شيء حقيقة محيطة به، بها قوام ذاته، وبها ظهور آثاره وصفاته، وبها حوله عما يرديه ويضره، فوته على ما ينفعه ويسره، وهى وجهه الذى إلى الله سبحانه، وإليهما أشير بقوله عز وجل: «كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» وبقوله سبحانه: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» وبقوله تعالى: «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» وبقوله عز اسمه: «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ» وبقوله: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»؛ فإن تلك الحقيقة هى التى تبقى بعد فناء الأشياء.

فقوله عليه السلام: «اعرفوا الله بالله» معناه: أنظروا فى الأشياء إلى وجوهها التى إلى الله سبحانه بعد ما أثبتتم أن لها رباً صانعاً، فاطلبوا معرفته بآثاره فيها من حيث تدبيره لها، وقيوميته إياها، وتسخيرها لها، وإحاطته بها، وقهره عليها، حتى يعرفوا الله بهذه الصفات القائمة به، ولا تنظروا إلى وجوهها التى إلى أنفسها، أعنى من حيث إنها أشياء لها مهيئات لا يمكن أن يوجد بذواتها، بل مفتقرة إلى موجد يوجدها؛ فإنكم إذا نظرتم إليها من هذه الجهات تكونوا قد عرفتم الله بالأشياء، فلن تعرفوه إذن حق المعرفة؛ فإن معرفة مجرد كون الشيء مفتقر إليه فى وجود الأشياء ليست بمعرفة فى الحقيقة، على أن ذلك غير محتاج إليه؛ لما عرفت أنها فطرية بخلاف النظر الأول؛ فإنكم تنظرون فى الأشياء أولاً إلى الله عز وجل وآثاره من حيث هى آثاره، ثم إلى الأشياء وافتقارها فى أنفسها؛ فإننا إذا عزمنا على أمر مثلاً وسعينا فى إرضائه غاية السعى، فلم يكن علمنا أن فى الوجود شيئاً غير مرئى الذات يمنعنا عن ذلك، ويحول بيننا وبين ذلك، وعلمنا أنه غالب على أمره، وأنه مسخر للأشياء على حسب مشيئته، ومدبر لها بحسب إرادته، وأنه منزّه عن صفات أمثالنا، وهذه صفات بها يعرف صاحبها حق المعرفة، فإذا عرفنا الله عز وجل - بهذا النظر، فقد عرفنا الله بالله، وإلى مثل هذه المعرفة أشير فى غير موضع عن القرآن المجيد بالآيات حيث قيل: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ إِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولَى الْأَلْبَابِ» وأمثال ذلك من نظائره (1).

این بود آنچه مقصود بود ذکر آن از کلام الوافی جناب آخوند؛ و همانا آن جناب از این باب سخنان بسیار دارد که ذکر آنها موجب طول کلام است.

ای عزیز! ببین که چگونه از ظاهر قرآن و احادیث به در می روند و بر سبیل استعاره و مجاز به آنها از مدّعی خود آغاز می کنند و مانند معنیات شرح و بیان می نمایند.

آری قرآن و احادیث ظاهری دارند و باطنی و صاحب دین چنانکه گذشت آن است که هر دورا به سمع یقین بشنود و به هر دو اذعان نماید، اما از اهل بیت علیهم السلام لوجوب انتهاء المعنی المراد فی سلسله الاستناد إلى صاحب الکلام.

و اینکه جناب آخوند این تأویلات را نیز از اهل بیت علیهم السلام می داند و می گوید:

وذلك أيضاً من مخزون علمهم الذی استفدناه من عباراتهم، ومکنون سرهم الذی استنبطناه من إشاراتهم یا خلاص الولاء والحبّ وبمصاص، (1) الخ.

واللّب اگر او این تأویلات را از اشاره اهل بیت علیهم السلام فهمیده، ما نیز خلاف آن را از صریح کلام اهل بیت علیهم السلام و دلیل قاطع فهمیدیم و آن را به میزان العقاید سنجیدیم، [ولی] ناقص و ناتمام دیدیم و میزان العقاید همان است که در صدر رساله گذشت، که باید مسایل دین بر آن عرض شود. پس هر مطلبی که به او تمام نباشد دست تصرّف از او باید برداشت.

زیاده از این اصرار و انکار، محوّل است به مجلّد اسرار اشرار که معمول است برای این کار.

جمیع شیعیان را خدای عزّوجلّ در این کوه و کتل، از خلل و زلل نجات بخشد و از به وادی جهل و حیل به وادی علم و عمل کشد.

فصل سیم

ابو اسحاق اسفراینی قایل شده است به تشریح و می گوید که: وقوع فعل بنده به مشارکت خدا و بنده هر دوست (2) و تشریح قولی است بی شریک و به غایت رکیک و

ص: 461

1-1) . الصافی، ج 1، ص 77.

2-2) . شرح أصول الكافي، مازندرانی، ج 5، ص 17؛ شرح الأسماء الحسنی، سبزواری، ص 110.

باطل است بی تشکیک و مردود است به بسیاری [از] آنچه در ردّ مذهب اشاعره گذشت، چنانکه به اندک التفاتی ظاهر می شود.

قاضی - نور الله مرقدہ - در الحقائق الحقّ گفته والحقّ درّ ثمین سفته:

وما ذهب إليه الاسفرايني مع أنّه قول بلا رقيق، ولا دليل عليه مردوداً أيضاً بانه إن أراد جواز أن يكون متعلّق القدرتين شيئاً واحداً هو نفس الفعل، ويكون كلّ منهما مؤثراً مستقلاً، فحينئذ يلزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد، وإن أراد جواز أن يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثراً واحداً مستقلاً في التأثير دون كلّ واحد منهما بانفراده، فيلزم حينئذٍ عدم استقلال قدرته تعالى، بل احتياجه إلى معاون مشارك تعالى عن ذلك علواً كبيراً (1).

مؤلف گوید: کسی را می رسد که از جانب اسفراینی شقّ دوم تردید را اختیار نموده، گوید که: در محلّش مقرّر است که دو شیء متلازم چون هر دو معلول علّت واحد نباشند، لامحاله أحدهما معلول دیگری باشد و در اینجا معلوم است که معلول قدرت بنده است نه قدرت خدا، پس چون قدرت بنده معلول قدرت خدا باشد، عدم استقلال قدرت خدا و احتیاج آن به معاون لازم نیاید، بلکه امر بعکس این باشد؛ یعنی قدرت بنده غیر مستقلّ و محتاج به معاونت قدرت خدای تعالی باشد و حاصل کلام در این مقام آنکه قول ابواسحاق مردود است، اما نه به این وجه که جناب قاضی - نورالله مرقدہ - فرموده است، بلکه به وجوه دیگر که گفتیم.

فصل چهارم: در ذکر مذهب معتزله

بدان که جمهور معتزله و بعضی از امامیه فعل بنده را به قدرت و اراده بنده می دانند بالاستقلال و بلا إيجاب؛ یعنی بی آنکه به سرحدّ وجوب رسد و بدون مدخلیت خدا در آن و غرضشان از استقلال بنده در فعل و از نفی وجوب فعل همان است که در فصل

ص: 462

اول گفتیم و از آنچه در آنجا گفتیم نیز دانستی که نفی وجوب-بالمعنی الذی قالوه- منافاتی بامقدمه الشیء، ما لم یجب لم یوجد ندارد.

و مع هذا جمعی که به غور سخن ایشان نرسیده اند و محلّ نزاع را از دست داده اند، در ردّ این مذهب گفته اند که: بنابر بطلان ترجیح بلا مرجح و امتناع وجود ممکن بدون وجوب لابدّ است در وجود فعل از علّت موجب، چنانکه در فصل پنجم بیان می شود إن شاء الله.

و آن علّت، هرگاه ذات بنده باشد، بی حاجت به انضمام امری که حادث شود در وقت فعل، لازم آید امتناع تخلف فعل از بنده مادام موجوداً؛ و اگر ذات بنده در علّت بودن فعل محتاج باشد به حدوث و امری خارج از ذات، پس فعل مفوّض به بنده نباشد.

مؤلف گوید: که این سخن در ردّ این مذهب خروج است از محلّ نزاع؛ زیرا که نزاع در نفس فاعلیت است چنانکه در صدر باب گفتیم، پس احتیاج فعل به حدوث امری خارج، منافی قول به تفویض و استقلال نباشد؛ چه بنابر این مراد به تفویض، تفویض در نفس فاعلیت است نه مطلقاً.

و مثل این ردّ است ردّ دیگر که جمعی گفته اند: این مذهب مبنیّ است بر عدم وجوب لطف بر خدا، بلکه مبتنی است بر انتفای لطف در میان عباد و الا بنده مستقلّ در فعل طاعت و ترک معصیت نباشد.

و لطف چیزی را گویند که بنده را نزدیک به طاعت و دور گرداند از معصیت و به مرتبه الجا و اضطرار نرساند و آن چیز که بر این صفت باشد غیر قدرت و توانایی است.

اگر کسی گوید که: چیزی که غیر قدرت بود، متّصف به صفت مذکوره از قبیل امر و نهی و وعد و وعید الهی خواهد بود، از قول معتزلی به اینکه بنده را خدا آفرید و اسباب و ادوات فعل را به او داد و اوامر و نواهی و بعضی الطاف نسبت به او به عمل آورده، معلوم است که مراد ایشان از استقلال بندگان، نفی لطف و وجوب آن نیست

چنانکه این جمع گمان کرده اند، بلکه غرضشان از آن ابطال مذهب جبر است و انکار بر حکما و نفی ایجاب که مذهب حکما است.

جواب گوئیم که: مراد این جمع، اثبات هدایات و الطاف خاصه است و به گمان ایشان، کلام معتزله ظاهر است در نفی آن و این طایفه در اثبات این مدعا گویند که: هر گاه عباد مستقل نباشند، هر آینه عقوبت ایشان قبیح باشد.

و جواب گفته شده اند به اینکه: این قبح در صورتی لازم آید که بندگان مجبور باشند، چنانکه مذهب اشعری است و ایجاب هر گاه به اختیار باشد و منافی اختیار نیست، هر چند که اختیار واجب باشد، چنانکه بیان خواهد شد.

مؤلف گوید که: این سخن نیز مندفع است به تخصیص ایجاب منفی در این مذهب، به ایجابی که به اختیار بنده نباشد و بنده خود موجب نبود، هر چند که بر این تقدیر نیز جواب گفته اند که: فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود، چنانکه در فصل دوم بیان خواهد شد.

و صاحبان گمان سابق در ردّ این دلیل نیز گفته اند که: توفیق و خذلان منافات به اختیار ایشان ندارد، پس اگر کسی گوید که: بر معتزله نفی توفیق و خذلان لازم نمی آید؛ زیرا که چنانچه در گوهر مراد مذکور است، توفیق و خذلان آن است که از خدا امر و نهی و وعد و وعید صادر شد مریدان را بر اراده فعل خیر و ترک شرّ، که اگر امور مذکوره صادر نمی شد داعی به هم نمی رسید، اگر چه ممکن بود به هم رسیدنش، با وجود آن ممکن است به هم نرسیدنش و لهذا جبر لازم نیاید، لکن با وجود امور مذکور رسیده اند نیکان به فعل خیر.

و این است معنی توفیق؛ چه توفیق مهیا آوردن اسباب خیر است و به وجود امور مذکوره، اسباب اراده فعل خیر مهیا باشد و مریدان را امور مذکوره داعی نشود بر اراده نیک و ترک بدی با آنکه تواند و این از سوء اختیار ایشان است و خدای تعالی ایشان را جبر نکند بر اراده نیک، بلکه ایشان را به بدی واگذارد و معنی خذلان همین بود.

جواب گوئیم که: مراد توفیقات و الطاف خاصه است به آن معنی که در اواخر تحقیق «أمر بین الأمرین» بیاید و توفیق بالمعنی المذكور در این موضع، به قول این طایفه نیز مشترک باشد میان نیکان و بدان، لکن بدان را پذیرای آن نباشد و موجب خذلان شود و نیکان قبول آن کنند و بدان موفق گردند و امور مذکوره سبب توفیق ایشان گردد.

و اما این پذیرایی و عدم آن و انبعاث خواهش از بعضی نفوس دون بعض، پس به مقتضای ذات است و خلق ذات بر این وجه به مقتضای قدر الهی است که تابع علم است و علم تابع معلوم، چنانچه در رساله شهریار گفتیم و سزاوار نیست که کسی مطلع گردد بر قدر الهی. پس اگر کسی که اراده کند که اطلاع به آن به هم رساند، با خدا مضاده کرده است در حکم و منازعه کرده است در سلطنت و پرده راز او را دریده است، چنانچه در مجلد جبر و اختیار، بعضی اخبار در این باب ذکر کردیم و در خاتمه این کتاب نیز ذکر می شود و مجمل بدان که خلق هر بنده ای بر وجهی و تمکین عباد، بل کلّ ما فی عالم الإیجاد بما یمیل إلیه؛ و خلق هر شیء-علی ما کان علیه- به اقتضای خود اوست این نحو از وجود را، پس اگر غیر این کردی، هر آینه جهل به این اقتضا یا بخل به قضایا ظلم لازم آمدی و هیچ یک از اینها بر واجب الوجود، عالم ذوالوجود، عادل بی عدیل روا نیست.

این است که گفته اند:

ما كنت فی ثبوتک ظهرت به فی وجودک، فلیس للحقّ إلا إفاضة الوجود علیک، والحکم لک علیک، فلا- تحمد إلا لنفسک، ولا- تذم إلا لنفسک، وما یبقی للحقّ حمد إلا إفاضة الوجود؛ لأنّ ذلك له لا لک (1).

لکن از اینکه نفس-بما هی نفس- قوه ای بیش نیست و قوت امر عدمی است و عدم نقص محض است، پس حمد و ستایش نفس که در این سخن واقع شده است لاف و گزاف است و به قول مرحوم آقای بیدآبادی از قبیل مفاخره یکی از دو هوو است در

ص: 465

مقاربت زوج با او به مرجّحی که عین نقص است و لهذا در کلام اهل بیت علیهم السلام ذکر حمد و ستایش نفس نشده است، بلکه فرموده اند: من وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه، (1) و این مجمل در آخر باب مفصل می گردد.

فصل پنجم: در بیان مذهب قدریّه

اشاره

بدان که قدر در اشیا به معنی قدر و مقدار و اندازه و هندسه و سرحدّ هر چیزی است در حدّ ذات خود قبل از وقوع و در حقّ تعالی به معنی حکم و قرارداد کردن و اندازه داشتن و انگاره گرفتن است قبل از وقوع هر چیزی موافق هندسه و اندازه که در حدّ ذات خود به آن اندازه است و به نحوی که سزاوار است که به آن نحو موجود شود.

و قدر به این هر دو معنی از حضرت صادق علیه السلام در حدیث یونس بن عبدالرحمان می آید (2) و اکنون که معنی قدر را فهمیدی در بیان معنی قدریّه گوئیم که: قدر در افعال می باشد و در غیر افعال می باشد.

و قدر در افعال خلافی است؛ فرقه ای منکر قدرند و می گویند که: در افعال قدر نیست اصلاً، نه قدر لازم و نه قدر غیر لازم و قدریّه به نصّ اهل لغت و ظاهر حدیث یونس بن عبدالرحمان و مانند آن این فرقه اند و مفوضه نیز که خدا را قادر نمی دانند بر آنکه بنده را از اراده اش صرف نماید و میان او و اراده اش مانع شود یا اینها بیاورند یا از اینها بپوشانند، نه جمهور معتزله که خدا را قادر می دانند بر صرف عباد.

و فرقه دیگر می گویند که: در افعال عباد قدر هست و کیف قدر، قدر لازم و قضای حتم و قدریّه در حدیث حضرت امیر المؤمنین علیه السلام بعد از سفر صفین اشاره به این فرقه است نه اشاعره.

آری این فرقه در بسیاری از مفاصد با اشاعره شریکند چنانکه بیاید.

و فرقه دیگر در افعال عباد به قدر بین بین قایلند بی افراط و تفریط؛ یعنی گویند:

ص: 466

1-1). الحکایات، ص 85. [1]

2-2). الکافی، ج 1، ص 157، باب الجبر و التفویض، ح 4.

قدر هست، اما قدر غیر لازم و غیر حتم و به گمان فقیر «أمر بین امرین» در حدیث اشاره به این معنی است و سؤال سائل در آن حدیث از قدر به این معنی منادی است و اینکه مشهور «أمر بین امرین» را در نفس افعال فهمیده اند، امر بر ایشان مشتبه شده است و لهذا جبر منفی را در این حدیث جبر اشاعره فهمیده اند و تقویض منفی را ردّ بر معتزله دانسته اند، با اینکه سخن اشاعره و معتزله در نفس افعال است و حدیث «أمر بین امرین»^[1] در قدر در افعال-چنانکه در صدر باب گفتیم، بلکه «لا جبر» در این حدیث -ردّ است بر قدریّه این امت که فرقه دوم از سه فرقه مذکوره باشند.

«ولا تقویض» ردّ است بر قدریّه اصل که ذکر ایشان مقصود است در این فصل.

صاعقه: بدان که عمده شبهه قدریّه این است که گویند: گناه حضرت آدم مثلاً اگر به تقدیر است آدم را چه تقصیر است و دفع این شبهه بحلّ و نقض است.

اما حلّ: پس گوییم که: این در صورتی است که ما بقدر لازم عقلا و قضای حتم قایل باشیم و چگونه به این قایل توان شد و حال آنکه این با جبر اشاعره در بسیاری مفاسد شریک است [و] قائلان به آن موافق حدیث، قدریّه این امت و مجوس این امتند، چنانکه اشاره شد.

واما قول حافظ: به آن سرم که نوشم می و گنه نکنم اگر موافق تدبیر من بود تقدیر

پس این سخن مبنی است بر اصل بی بنیاد صوفیه که گناه بلکه کفر را در کارخانه عشق ضرور می دانند چنانکه گذشت.

و از این گذشته گوییم که: تقدیر تابع علم است و علم تابع معلوم؛ یعنی چون چنین بود چنین تقدیر فرمود، گو آنکه چون چنین تقدیر فرمود چنین شده باشد، این است سرّ این فقره دعای کمیل که: «ولا حجة لی فیما جری علیّ فیہ قضاؤک، وألزمنی حکمک و بلاؤک»⁽²⁾.

ص: 467

1-1). الاحتجاج، ج 2، ص 414؛ [1] عوالی اللئالی، ج 4، ص 109، ح 165.

2-2). مصباح المتهدّج، ص 844؛ [2] المصباح، کفعمی، ص 557. [3]

و احتجاج عایشه به قضا و قدر و اعتذار او در گناه خود، به قولش «أمر قضی علیّ» عذری است از گناه بدتر.

شعر: قضا را دست پیچ خود کند از کجروی نادان گناه خویشتن را کور دایم بر عصا بندد

پس غرض عایشه از این معذرت، هر گاه این باشد که گناه من امری است که به قضا اجر یافته است بر من و: با دست قضا ستیزه نتوان کردن با مشت علاج نیزه نتوان کردن

پیشتر دانستی که در افعال اختیاری عباد، قضای حتم و قدر لازم نمی باشد، با قطع نظر از آنچه گفتیم که: قضا تابع است؛ و هر گاه غرض این باشد که گناه من چون به قضاست لا محاله خیر باشد، که: «الخیر فیما یقضی الله» (1) بر آن قیاس که از حضرت آدم در جواب حضرت موسی علیه السلام بیاید، این قیاسی است مع الفارق و وجه فرق نیز در همانجا بیاید.

و اگر مطمح نظرش این است که آنچه بر بندگان به قضا اجرا یافته خدای تعالی سؤال نخواهد نمود ایشان را از آن، چنانکه فرموده اند: إذا کان یوم القیامة و جمع الله الخلائق سألهم عما عهد إليهم، ولم یسألهم عما قضی علیهم (2).

عارف باده نوش سلسبیلی مولانا احمد اردبیلی در شرح و بیان این حدیث می فرماید:

هر گاه روز قیامت شود و حق تعالی خلائق را در عرصه محشر جمع آورد، سؤال خواهد نمود از بندگان عهدی را که به ایشان در روز عهد و میثاق - که روز «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» باشد - کرده و سؤال نخواهد نمود از آن چیزهایی که به قضا و قدر اجرا یافته؛ چه در آن روز به موجب «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى»؛ (3) از بندگان پرسیده بود

ص: 468

1-1. شرح إحقاق الحق، ج 1، ص 281.

2-2. کنزالفوائد، ج 1، ص 367؛ [1] کشف الغمّة، ج 2، ص 178. [2]

3-3. اعراف (7): 172. [3]

که: آیا من پروردگار شما نیستم؟ و همه اقرار به پروردگاری او و اعتراف به بندگی خود نموده بودند، پس باید که از عهده عهد خود بیرون آیند و خدای خود را که اقرار به ربوبیتش کرده اند بشناسند و بعد از شناختن، به آنچه لازمه بندگی و انقیاد و فرمان برداری است از ارتکات طاعات و اجتنات از معصیت و پیروی رُسل و جانشینان ایشان، قیام نمایند و از قضا و قدر و العلم عندالله سؤال نخواهند نمود؛ به جهت آنکه چنانکه محققان بیان نموده اند، قضا حکم اجمالی است به احوال موجودات و قدر تابع علم ازلی است و این علم، تابع علم به اعیان ثابت است، چنانکه علم آخری تابع اعیان ثابت است و مراد از سرنوشت مشهور ظاهر این باشد، چنانکه در قرآن مجید می فرماید: «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا»؛ (1) یعنی به ما نمی رسد مگر آنچه برای ما نوشته شده است و هر چیزی بنابر استعدادی که دارد موافق آن از جانب الله به آن فیض می رسد.

یکی که مستعد ایمان است می یابد و دیگری که مهیای کفر است کافر می شود و گناه کسی دیگر نیست، چنانکه فرموده: «فَلَا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ»؛ 2 یعنی خود را ملامت و سرزنش کنید، نه مرا؛ چه از یک زمین و آب یک چشمه، خربزه شیرین و حنظل تلخ برمی آید و از یک چوب، خار و گل ظاهر می شود و درخت میوه دار و شاخ بی برقد می کشد، (2) انتهی کلامه.

لمؤلفه: عالم چون نهال های گوناگون بود در کتم عدم

مجملاً محققان اهل عقل و نظر و اهل کشف و شهود، جملگی برآند که اعیان جمیع اشیای موجوده فی الخارج، پیش از وجود خارجی در علم حق بوده اند و مجعول به جعل جاعل نبوده اند. آن اعیان موجود به وجود علمی غیر موجود به

ص: 469

1-1. توبه (9): 51. [1]

2-3. حدیقه الشیعه، ج 2، ص 812-813. [2]

وجود عینی را اعیان ثابته خوانند و گویند: اعیان ثابته را اقتضای ذاتی بوده که معبر به استعداد و قابلیت است و ایجاد هر عینی در خارج یا تجلی وجود حق به صورت آن عین علی اختلاف الرأین نیست، مگر موافق استعداد بی کم و زیاد، إن خيراً فخيراً، و إن شراً فشرّاً، پس چنانکه حق تعالی فرموده: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» ، 1 حق را بر خلق حجّتی قوی است که هر چه به شما داده ایم به تقاضای ذات شما بوده است و هر یک از شما آنچه به زبان استعداد طلبید، یافت.

دریاب این را، که تا کسی این را درنیابد لذّت ایمان را در نمی یابد، چنانکه فرموده اند: لا يجد العبد طعم الإيمان حتّی يعلم أنّ ما أصابه لم يكن ليخطئه، و ما أخطاه لم يكن ليصيبه (1).

اگر به لطف الهی این دقیقه حقیقه را فهمیدی، معنی این حدیث و احادیث مشکله دیگر را از قبیل حدیث: السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه (2) توانی فهمید. اما کجاست که بفهمی این دقیقه را و کو که بو کنی این گل حقیقه را، پس در خور فهم تو، حلّ دیگر در این محلّ به خاطر می رسد و آن چنان است که گوئیم: تقدیر خدا در گناه همین به عدم منع است و بس و از اینکه اکثر شرایط و اسباب گناه به قضا و قدر است، چون اسباب و شرایط بین و ذو جهتین خلق شده اند، چنانکه در بیان معنی «أمر بین امرین» بیاید، لهذا به تقدیر دفع تقصیر نمی شود.

و اما نقض

اولاً: وجوب انتهای سلسله حوادث به واجب تعالی، چنانکه بیاید.

و ثانیاً: با قطع نظر از عمومات عقلیه و نقلیه، در نصوص بخصوص منصوص است که: گناه حضرت آدم چندین سال پیش از خلق او نوشته شده بود و این نیز خواهد آمد.

ص: 470

1-2) . الكافي، ج 2، ص 58، باب فضل اليقين، ح 7. [1]

2-3) . التوحيد، ص 356، باب السعادة والشقاوة، ح 3.

و ثالثاً: اگر بی تقدیر خدا امری از قوه به فعل آید، شرک لازم آید، این است که فرموده اند: «القدریة مجوس هذه الأمة» (1).

معادن

[معدن اول]:

قبل از این بیان شد که قدریّه منکران قدر را گویند و این نیز گفته شد که: قائلان به قدر لازم نیز در اخبار، قدریّه این امتند، پس ایشان موافق حدیث، مجوس این امت نیز باشند و چون انکار قدر و قول به قدر لازم-هر دو-تمجّس باشد، پس قدر غیر لازم که قدری است بین و امری است بین امرین، حقّ بود، نه جبر، چنانکه جبریّه در معنی حدیث مذکور گفته اند:

شعر: هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی گفتا که او مانند گبر است

زیرا که جبریّه نیز مانند قدریّه اند، بلکه قدری از قدریّه رسواترند، چنانکه در ابیات مثنوی گذشت که: «در خرد جبر از قدر رسواتر است»، لیکن مراد از قدر در این بیت تفویض است و اطلاق قدر بر این معنی شایع است و در کلامی که از کتاب اوصاف اشرف و غیر آن نقل می شود واقع است و از شرح اشارات نیز کلامی یحتمل بیاید متضمّن اطلاق قدر بر جبر اشاعره، بلکه هم بر «أمر بین امرین» حکما که نوعی از جبر است و وجه این اطلاقها در معدن چهارم بیاید.

و اما جبر در این بیت پس جبر اشعری است و در بیت مقابل آن، جبر دیگری، نه جبر اشعری، چنانکه گذشت.

معدن دوم:

احادیث مستفیض و بالمعنی متواتر است که افعال عباد واقع می شود به قضا و قدر خدا و خدا اعزّ است از آنکه ذره ای از ذرات بدون استناد به قضا و قدر او موجود تواند

ص: 471

1-1). التوحید، ص 382، باب القضا و القدر. . . ، ح 29؛ عوالی اللئالی، ج 1، ص 166، ح 175. [1]

شد و علما گفته اند که: قضا و قدر به چند معنی وارد شده است:

اول: به معنی خلق، كما فی قوله تعالى: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ»؛ (1) ای فخلقهنَّ.

وقوله جلّ وعلا: «وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا»؛ (2) ای خَلَقَهَا؛ و این در جمیع موجودات نتواند بود؛ چه به دلیل ثابت شد که افعال عباد به خلق و ایجاد خدای تعالی نیست.

دوم: به معنی ایجاب و الزام غیر عقلی، كما فی قوله تعالى: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»، (3) وقوله: «قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ»؛ (4) ای الزمناه؛ و این معنی نیز عام نتواند بود، بلکه مخصوص واجبات است.

سیم: به معنی اعلام، كقوله تعالى: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ» 5 وقوله: «إِلَّا أَمْرًا تَقْدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ»؛ (5) ای أعلمنا بذلك، وکتبنا فی اللوح المحفوظ، و این معنی صحیح است در جمیع حوادث، خواه افعال عباد و خواه غیر آن.

مؤلف گوید که: اینها همه حق است و قبولش لازم و ردش غیر جایز و همچنین است اینکه محقق طوسی -طاب ثراه القدوسی- حدیث حضرت امیر المؤمنین علیه السلام را بعد از انصراف از صفین مؤید آورده و وجه تأیید ظاهر است.

و منکر که فاضل قوشچی باشد مکابر است؛ زیرا که اشاره به معنی اول است قول سائل در این حدیث که: «وکیف لم نكن فی شیء من حالاتنا مکرهین، ولا إلیه مضطربین، وکان بالقضاء والقدر مسیرنا ومنقلبنا ومنصرفنا»؛ (6) و اشاره به معنی دوم است آنجا که سائل گفت: پس قضا و قدری که به آن سفر ما واقع شد چیست؟ حضرت فرمود: «الامر من الله الحکیم، ثم تلی هذه الآية: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا» 89.

ص: 472

1-1) . فصلت (41): 12. [1]

2-2) . فصلت (41): 10. [2]

3-3) . إسرائ (17): 23. [3]

4-4) . واقعه (56): 60. [4]

5-6) . حجر (15): 60. [5]

6-7) . الکافی، ج 1، ص 155، باب الجبر والتفویض...، ح 1. [6]

لکن قدر در آن احادیث مستفیضه اشاره است به معنی که گفتیم: قدریّه منکرند و حدیث یونس بن عبدالرحمن دلالت کرد بر آن و قضا در آن احادیث عبارت است از حکم اجمالی به افعال عباد و اعلام و تبیین و ثبت و سررشته و به گمان فقیر در حدیث مؤید نیز قضا و قدر به همین معنی است؛ چون سائل پی آن نمی توانست برود و راه اطمینان به آن نتوانست سپرد.

امام علیه السلام آن را در آخر به عبارتی بعید گردانید و معنی دیگر در خور فهم او به او فهمانید، چنانکه عادت ایشان است در تکلیم و تعلیم ناس؛ یعنی اینکه امام به روایتی در جواب سائل فرمود که: همین امر و نهی و وعد و وعید، قضا و قدر خداست در افعال و اعمال ما خلاف مقتضای ظاهر است و برقیاس «هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ»¹ از قبیل تلقی سائل بغیر مایترقب به حمل سؤال بر غیر مراد سائل، تنبیهاً علی أنّ الأولی والألیق بحاله هو هذا دون ذاك؛ لآنه صعب مستصعب، بعید عن الإدراک ولا یتعلق به غرض.

معدن سیّم:

حدیث مؤید که در طی بیان اشاره شد به آن، در آخر فصل بلفظه خواهد آمد.

شهیر آفاق و صاحب اشراق مولانا عبدالرزاق نیز در کتاب گوهر مراد (1) مضمون این حدیث را ایراد نموده، لکن به عبارتی که در بیان مفاد حدیث قاصر است و موافق متن و منطبق بر جمیع اجزای آن نیست و از این گذشته در آن حدیث موافق سؤال و به مقتضای ظاهر حال مطلق اضطرار نفی شده و در عبارت گوهر مراد، این اضطرار منفی به جبر اشعری معنی شده با اینکه حدیث تاب این معنی ندارد و وجه حمل اضطرار

ص: 473

در حدیث بر خصوص جبر، ظاهر این است که ایشان اضطرار را بالکلیه منتفی نمی دانند، بلکه در نفس اختیار به اضطرار قائلند و جوابش قبل از این گذشت و بعد از این نیز بیاید.

پس صواب، نفی اضطرار است مطلقاً، خواه در اختیار و خواه در افعال، چنانکه صریح این حدیث و احادیث دیگر است و حمل آن در این احادیث بر جبر بخصوص و تخصیص آن به این فرد مخصوص، مبنی است بر قول به اضطرار در نفس اختیار و بطلان آن بنا بر بطلان، مبنی علیه ظاهر است.

معدن چهارم:

احادیث در قدح قدریه و مدح قدر مستفیض است و بعضی از آنها با بعضی آیات نیز نقیض است و سرش همان است که گفتیم که: قدریه در اخبار دو اطلاق دارد:

یکی به معنی منکران قدر. و دیگری به معنی قائلان به قدر لازم و قضای حتم؛ والحق قدریه به هر دو اطلاق باطل است.

وقدر غیر لازم و قضای غیر حتم که مذهب عدلیه است اعدل است و صواب این است که از حضرت امام محمد باقر علیه السلام منقول است که فرمود: آیه «ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ * إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» 12. در قدریه نازل شده است.

و از حضرت صادق علیه السلام منقول است که فرمود: «إِنَّ الْقَدْرِيَّةَ مَجْهُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ، وَهُمْ الَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا اللَّهَ بَعْدَلَهُ، فَأَخْرَجَهُ عَنْ سُلْطَانِهِ، وَفِيهِمْ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: «يَوْمَ يُسْحَبُونَ إِلَى قَوْلِهِ - بِقَدَرٍ» 34.

و نیز از حضرت صادق منقول است که فرمود: «وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ إِلَّا فِي الْقَدْرِيَّةِ: - «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ - إِلَى قَوْلِي تَعَالَى - بِقَدَرٍ» 56.

و از حضرت امام رضا علیه السلام منقول است که به یونس بن عبد الرحمان فرمود: «يا يونس، لا تقل بقول القدرية؛ فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة، ولا بقول أهل النار، ولا بقول إبليس، وإن أهل الجنة قالوا: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ»

7 وقال

ص: 474

أهل النار: «رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ» 1 وقال الشَّيْطَانُ: «فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي» 2. فقلت: واللَّه ما أقول بقولهم، ولكن أقول: لا يكون شيء إلا بما شاء الله وأراد وقدَّر وقضاه، فقال: «يا يونس، تعلم ما المشيئة؟» قلت: لا، قال: «هي الذكر الأول، فتعلم ما الإرادة؟» قلت: لا، قال: «هي العزيمة على ما يشاء، فتعلم ما القدر؟» قلت: لا، قال: «هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء» ثم قال: «والقضاء هي الأحكام وإقامة العين». قال: فاستأذنته قبَّل رأسه وقلت: فتحت لي شيئاً كنت عنه في غفلة (1).

و از این قبیل احادیث بسیار است پس جمع میانۀ اینها و میانۀ آیه به حمل قدر است در آیه بر ثبوت قدر و در قدریّه بر انکار قدر که منسوب إليه در لفظ قدریّه قدر باشد، لكن عدماً لا وجوداً مثل خصی، پس حفظ کن این را که به هر که برخورد ام به این برخورد است و پی به این نبرده است. دریا چه قدر آب گهر داشته باشد در ناسفته قطب دایرة کمال

مرحوم آقا جمال در رسالۀ فارسیّه گوید که: احادیث در مذهب فرقه قدریّه و اینکه ایشان مجوس این امتند مستفیض است و ممکن است که ایشان مفوضه باشند که بنده را مستقلّ در افعال خود می دانند، پس به دو قادر قائل شده اند:

یکی حقّ تعالی قادر بر افعال خود. و یکی بنده قادر بر افعال خود، مانند مجوس که به دو مبدء قائل شده اند: یزدان که او را فاعل خیرات می دانند و اهرمن که او را فاعل شرور می دانند و ممکن است که قدریّه دو فرقه جبریّه، یعنی جهمیّه و اشاعره باشند که همه افعال را به قدرت خدا می دانند یا به قدر او به معنی خلق و ایجاد؛ و تشبیه به مجوس به اعتبار این باشد، که ایشان هر چند به دو مبدء قائل شده اند، اما خیرات و

ص: 475

1-3). الكافي، ج 1، ص 157، باب الجبر والتفويض...، ح 4. [1]

شورور همه را فعل خدا می دانند مانند مجوس (1).

و احادیث و کلام علمای ما در این باب مختلف است، از بعضی ظاهر می شود که مراد مقوضه باشند و از بعضی ظاهر می شد که مراد جبریّه باشند.

و حدیث حضرت امیر المؤمنین علیه السلام بعد از معاودت از صفین، به گمان فقیر ظاهر در ثانی است، واللّٰه یعلم.

مؤلف گوید که: از تضاعیف آنچه بیشتر گفتیم معلوم شد که قدریّه به نصّ اهل لغت و ظاهر احادیث، بخصوص حدیث یونس بن عبدالرحمان و به مقتضای جمع میانه احادیث و آیات، نیستند مگر منکران قدر؛ و منکران قدر کجا و اشاعره کجا؟!!

و اما حدیث حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که به آن مستظهر شده است و قدریّه را در آن حدیث، ظاهر در اشاعره و جبریّه گمان کرده است، به گمان فقیر قدریّه در آن حدیث، موافق سؤال و به مقتضای ظاهر حال، اشاره است به قائلان قدر لازم و قضای حتم مذکورین در اوایل آن حدیث و ایشانند که قدریّه این امتند، چنانکه بیشتر گفتیم.

و قدریّه به این معنی اگرچه با اشاعره در بسیاری مفاسد شریکند-چنانکه مقوضه با قدریّه اصل شریکند-لکن غیر اشاعره اند. بالغرض والتقدیر که قدریّه در این حدیث ناب، این معنی داشته باشد یقین است که در احادیث متقدمه و نظایر آنها تاب این معنی ندارد، خصوص حدیث یونس بن عبدالرحمان، پس حمل سایر احادیث بر این معنی وهم محض است و هم چنین است آنچه در وجه تسمیه این دو فرقه و فرقه مقوضه به قدریّه گفته است؛ چه این موقوف است بر آنکه لفظ قدریّه به معنی قائلان به قدر باشد و قدر به یکی از دو معنی او بود و نه چنین است، چنانکه پیشتر دانستی، بلکه نسبت قدریّه مانند نسبت خصی است، یا مانند نسبت کرسی است.

فقی شرح الرضی:

إذا كان لنا تأنيث لفظي كغرفة وبشري وصحرا، ونسبة لفظية ككرسي، فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي (2).

و همچنین است آنچه در وجه تشبیه این سه فرقه به مجوس گفته است، خصوص

ص: 476

1-1 . مبدأ و معاد (رسالة اصول دين)، ضمن رسائل آقا جمال خوانساری، ص 181.

2-2 . شرح الرضی علی الکافیة، ج 3، ص 247. [1]

در وجه تشبیه جبریه و اشاعره که گفته: «اما خیرات و شرور همه را فعل خدا می دانند مانند مجوس»؛ زیرا که مجوس شرور را فعل خدا نمی دانند، چنانکه آن جناب خود اول نقل کرد، پس اگر بدل از این عبارت چنین می فرمود که: «اما خیرات و شرور را فعل بنده نمی دانند، مانند مجوس»، این ناخوشی وارد نبود و حق در وجه تشبیه این سه فرقه به مجوس همان است که پیشتر گفتیم.

و همچنین وجه تسمیه ایشان به قدریه و در اینجا نیز در وجه تسمیه مذکوره گوئیم که: اطلاق قدریه بر این سه فرقه درست نمی آید مگر به مناسبت معنی علمی این لفظ، نه به اعتبار معنی نسبی آن؛ یعنی این اطلاق بنا بر آن است که این فرقه نیز مانند قدریه منکر قدرند فی الجملة؛ چه قدر نیست مگر به مدخلیت اسباب و مدخلیت مسبب الاسباب با هم و مفوضه منکرند مدخلیت مسبب الاسباب را و نظر را مقصور گردانیده اند بر اسباب؛ و اشاعره و جبریه منکرند مدخلیت اسباب را و نظر را مقصور گردانیده اند بر مسبب الاسباب.

پس چون در هر یک از این سه مذهب انکار قدر شده است فی الجملة، به این مناسبت ایشان را قدریه و مانند قدریه توان گفتن و اگر نه ایشان کجا و قدریه کجا؟! قدریه مذهبی است برأسه و اصلی است بنفسه، چنانکه دانستی.

آری بنا بر آنچه در حواشی خاتمه خواهی شنید که معتزله صریح گفته اند که: قضا و قدر در افعال اختیاری عباد نمی باشد، پس در اطلاق قدریه بر معتزله حاجت نباشد به آنچه در اینجا او گفت، یا ما گفتیم، مگر آنکه مراد معتزله نفی قدر لازم و قضای حتم باشد و ظاهر این است، والعلم عند الله.

در فاخر: ملخص کلام در این مقام به آنکه معتزله و اشاعره هر دو فرقه، قدریه این امتند.

و احادیث که در این باب مختلف است همه حق است، لکن نه به یکی از آن دو احتمال مرحوم آقا جمال، بلکه به جهت آنکه معتزله گفته اند که: در افعال عباد قضا و قدر نیست و مانند قدریه، اصل منکر قدر شده اند و اشاعره به قدر لازم و قضای حتم

قائلند و همچنین این دو فرقه، مجوس این امتند، لکن باز نه به اعتبار آنچه در کلام آن مرحوم گذشت، بلکه معتزله به اعتبار اینکه اگر ذره ای از ذرات بدون استناد به قضا و قدر موجود شود شرک لازم آید و اشاعره به اعتبار اینکه ایشان خیرات و شرور را فعل بنده نمی دانند مانند مجوس، چنانکه گذشت.

و آن جناب با اعتقاد به اینکه قدریه مأخوذ است از قدرت یا از قدر به معنی خلق و ایجاد، در این باب معذور است.

لعل حدیث حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که جناب آقا در طی بیان اشاره به آن فرموده اند این است:

آخوند فیض در الوافی از الکافی روایت کرده که:

كان أمير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين، إذ قبل شيخ فحشا بين يديه، ثم قال له: يا أمير المؤمنين، أخيرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام بقضاء من الله وقدر؟ فقال له يا أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ، ما علوتم تلة، ولا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من الله وقدر. فقال له الشيخ: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين؟! فقال له: مه يا شيخ، فوالله لقد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليه مضطرين. فقال له الشيخ: وكيف لم تكن في شيء من حالاتنا مكرهين، ولا إليه مضطرين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟! فقال له: وتظن أنه كان قضاء حتماً وقدرًا لازماً، إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله عز وجل، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم يكن لائمة للمذنب، ولا محمداً للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان وخصماء الرحمان وحزب الشيطان وقدرية هذه الأمة ومجوسها، إن الله تعالى كلف تخييراً أو نهياً تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يملك مفوضاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً،

ذلك ظنّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار. فانشأ الشيخ يقول:

شعر: أنت الإمام الذي نرجو بطاعته

ياقوت: بدان که قائلان به «أمر بین امرین» در نفی جبر و تقویض مستند شده اند به این حدیث، با اینکه این حدیث شریف چنانکه بر نفی جبر و تقویض دلالت دارد، بر نفی اضطرار نیز دلالت دارد، کما لا یخفی.

و «أمر بین امرین» ایشان جبر در اختیار است که عین اضطرار است و اقرار ایشان به این معنی در کلام بسیار است. پس ایشان نیز به اقرار خود جبری باشند، گو جبر ایشان مانند جبر صوفیه غیر جبر اشاعره بود و از همه گذشته «لا جبر» در حدیث جبر، ایشان را نیز نافی است، بلکه در نفی هر گونه جبری کافی است و مخصّص منتهی است و «أمر بین امرین» مخصّص نیست، چنانکه بیاید.

فصل ششم

اشاره

محققان علمای شیعه و جمهور حکماء متسرّعه قائلند به «أمر بین امرین» موافق آنچه در احادیث اهل بیت علیهم السلام وارد شده است که: لا- جبر ولا تقویض، بل أمر بین امرین (1) لکن این حدیث در احادیث به یکی از دو معنی است که بیاید و هر دو از محلّ نزاع بیرون است و مع هذا این بزرگواران در محلّ نزاع، مستند به این حدیث شده اند و هر کسی در تحقیق معنی آن سخنی گفته؛ بعضی موافق حدیث و خارج از محلّ نزاع و بعضی بر عکس و مجموع سخنان-علی ما یحضرنی الآن- چهارده سخن است:

سخن اوّل:

بعضی گفته اند که: در همه افعال جبر نیست و در همه تقویض نه، بلکه آدمی در

ص: 479

1-2). عوالی اللنالی، ج 4، ص 109، ح 165. [1]

صحت و مرض و خواب و بیداری و تذکر و فراموشی و امثال اینها مجبور است و در افعالی که تکلیف به آنها متعلق است مختار و این معنی باطل است به چندین وجه:

اول: آنکه «لا» در این حدیث برای عموم نفی است نه نفی عموم.

دوم: آنکه نزاع در افعال ارادیه است نه مطلق افعال.

سیم: آنکه تفویض در افعالی که تکلیف متعلق است بر آنها، منتفی است شرعاً و عقلاً.

چهارم: آنکه این معنی خلاف معنی ماثور است.

پنجم: آنکه هر گاه این معنی مراد می بود، حضرت امیر بی مضایقه برای سائل بیان می فرمود.

ششم: آنکه جبر به این معنی را احدی در هیچ عهدی قائل نشده است که باید نفی کرد.

هفتم: آنکه «امر بین امرین» در این حدیث تفسیر قدر است، چنانکه بیاید و این معنی تفسیر قدر نتواند بود-نه شرعاً و نه عرفاً و نه لغتاً-بلکه حال افعال عباد است.

سخن دوم:

بعضی گفته اند که: تفویض بحث نیست که حق تعالی جمیع اسباب فعل را به قدرت عبد گذاشته باشد و جبر بحث نیست که همه را خود به عمل آورده باشد. بلکه اسباب بعیده و ادوات فعل، مانند اعضا و جوارح و آب برای وضو و جامه برای ستر عورت او آفریده است و اسباب قریبه را به قدرت او گذاشته است و این معنی نیز باطل است، چنانکه از آنچه در بطلان سخن اول گفتیم ظاهر است و نزدیک به این سخن است، سخن نهم که از خود خواهم ذکر کرد.

سخن سیم:

آنکه از بعضی احادیث ظاهر می شود که جبر اشعری باطل است

و تفویض به این معنی که خدا قادر نیست بر آنکه بنده را از اراده اش برگرداند و میان او و فعل او مانع

شود-چنانکه از کلام بعضی از معتزله ظاهر می شود-باطل است.

و «امر بین امرین» حَقّ است که خدا بندگان را قدرت و اختیار داده برای مصلحت تکلیف و قادر است بر آن که ایشان را از اراده خود برگرداند و از افعال باز دارد.

مؤلف گوید: بنابر این «امر بین امرین» به معنی «امر بین قدرتین» باشد: قدرت بنده بر فعل و قدرت خدا بر منع؛ و این معنی هر چند در مدخلیت بنده رساست، لکن خالی از مدخلیت خدا است که محلّ دعوا است. این است که بعضی اکابر به جای قدرت خدا بر منع، عدم منع را اعتبار کرده [اند]، چنانکه در سخن آخر بیاید.

سخن چهارم:

آنکه قدرت و اراده عباد و توفیق و خذلان ربّ العالمین هر دو دخیلند در وجود فعل، لکن توفیق و خذلان مضطرّ به فعل یا ترک نمی گردانند، چنانکه اگر آقای غلام خود را مأمور کرد که فردا فلان کار را بکن و آن کار را در شب به او بفهماند و بگوید که: اگر بکنی صد دینار به تو می دهم و اگر نکنی تو را صد چوب می زنم، اگر آقا به همین اکتفا کند و بنده، قادر بر آن فعل باشد و آقا داند که به محض این از بنده این کار را نخواهد کرد و بعد از وقت فعل، صد چوب او را بزند، هیچ یک از عقلا او را مذمت نمی کند بر آن عقوبت و نمی گویند که او را مجبور ساخته بر نکردن آن عمل و اگر اکتفا به آن نکند و بار دیگر او را بطلبد و بگوید که: مبادا نکنی و ساعتی دیگر کسی بفرستد که او را نصیحت کند که ترک نکند و چون شب شود او را نوازشی کند و نویدها دهد تا آنکه در روز دیگر آن بنده آن عمل را به جا آورد و در وقت عمل کسی او را جبر نکند، هیچ عاقل نمی گوید که: او را جبر کرد بر عمل و او مستحقّ مزد نیست؛ بلا تشبیه هدیایات و الطاف و توفیقات جناب اقدس الهی نسبت به عباد چنین است و ایشان نه به فعل آنها مجبورند و نه به ترک آنها و شیخ ابو جعفر قمی رحمه الله در رساله اعتقادات خود همین معنی را از حضرت امام جعفر الصادق علیه السلام در حدیث: «لا جبر ولا تقویض، بل امر بین امرین» در سلک تقریر کشیده [است] (1).

ص: 481

مؤلف گوید: چون مَفْوَضَه به هدایات عامّه قائلند و منکر امر و نهی و وعد و وعید الهی نیستند، پس باید مراد از هدایات و الطاف در این سخن، هدایات خاصّه و الطاف مختصّه باشد و مراد آنکه هدایات خاصّه و توفیقات مختصّه خدا برای کسی که مستحقّ آنها باشد، به تیّات و اعمال حسنّه او دخیل است در فعل طاعات و خذلان خدا و اگذاشتن او را به خود دخیل است در فعل معاصی.

اما هیچ یک به حدّی نمی رسد که سلب اختیار از او شود و او مضطّرّ باشد در فعل یا ترک، مانند آقایی که دو غلام داشته باشد و هر دو را به یک فعل مأمور سازد، مثل آنکه به هر دو بگوید: فردا بروید و فلان متاع را برای من هر یک بخرید و هر یک که این کار را بکند صد دینار به او می دهم و هر یک که نکند ده تازیانہ او را می زنم. اگر به همین اکتفا کند در باب هر دو و یکی بکند و یکی نکند، آنکه کرده است مستحقّ صد دینار است و آنکه نکرده است مستحقّ ده تازیانہ است.

و اگر یک غلام که فرمان بردارتر است و خدمات بیشتر کرده است و او را دوست تر می دارد، بعد از آنکه به هر دو آن تکلیف را کرد و حجّت را تمام کرد، او را به تنهایی بطلبد و ملاطفتها و مهربانیا بکند که البتّه فردا آن خدمت را بکن و شب از برای او طعامی بفرستد و الطاف زیاده ای نسبت به این غلام بکند و فردا این غلام این خدمت را بکند و آن دیگری نکند، اگر این را صد دینار بدهد و آن را ده تازیانہ بزند، هیچ کس او را مذمّت نمی کند؛ زیرا که نه این غلام در کردن ملجا شده است و نه او در نکردن و هر دو به خواهش خود اختیار این فعل و ترک کرده اند و حجّت آقا بر هر دو تمام است. این است معنی این سخن چهارم چنانکه لؤلؤ صدف تقوی بیان فرموده است.

و چون معنی این سخن را به نحوی که بیان شد فهمیدی، بدان که این سخن و همچنین سخن سیّم هر چند هر دو حقّ است و آنچه در معنی این حدیث از احادیث اهل بیت علیهم السلام ظاهر می شود یکی از این دو وجه است، نهایت هیچ یک از این دو وجه،

دخل به محلّ نزاع ندارد؛ چه در صدر باب گفتیم که: نزاع در این است که آیا خدا را مدخلیتی در اصل صنعت می باشد یا نه؟

و «أمر بین امرین» به هیچ یک از این دو وجه، مفید هیچ یک از این دو شقّ تردید نیست و سرّش آن است که حدیث «أمر بین امرین» که در احادیث به این دو وجه بیان شده است، در بیان قدر است و قدر در افعال بر وجه اجمال به یکی از این دو وجه است.

و اما اصل فاعلیّت و نفس صنعت که محلّ نزاع است، پس امری است دیگر.

سخن پنجم:

آنکه قدرت و ارادة عباد و اراده و قدرت ربّ العباد هر دو دخیلند در وجود فعل و نه چنان است که وجود فعل به محض قدرت و ارادة خدا باشد، چنانکه مذهب اشاعره است و نه چنان است که به مجرد قدرت بنده باشد بی مدخلیت قدرت خدا؛ چه قدرت بنده به قدرت خدا خلق شده است، پس فعل بنده به قدرت خدا باشد.

و قاضی در إحقاق الحقّ «أمر بین امرین» را به این معنی دانسته، آنجا که در مقام محاکمه میان اشاعره و معتزله گفته:

إن أراد الأشاعرة بقولهم: إنّه لا مؤثّر فی الوجود إلاّ الله، أنّه علّة قریبة لجميع الموجودات، بأن یكون مؤثراً فیها لا بواسطة شیء آخر، فهو بعيد عن الصواب، و خروج عن الملة الإسلامیة، وإسناد للقبائح والشُرور إلیه تعالی، وکلّ ذلك مستلزم للمحال و نقول للمعتزلة: إن أرادوا بكون العبد موجداً لفعله أنّه علّة تامّة لوجود أثره وانقطاع تأثير الله عنه، سواء كان بواسطة أو بلا واسطة، فهذا أيضاً بعيد عن الصواب؛ لأنّ فعل العبد بالضرورة متوقّف علی قدرته، وبالضرورة لیست منه، فلا یكون هو علّة تامّة فی وجود أثره. ثمّ نقول: علّة العلّة هل هی علّة بالحقیقة أم لا؟ فإن كان علّة العلّة علّة حقیقة، كان الجمیع مستنداً إلی الله تعالی، لكنّ الأمر لیس كذلك، بل علّة العلّة علّة علی سبیل المجاز؛ لوجوب إسناد الأثر إلی المباشر القریب، ولما كان العبد مباشراً قریباً لفعله اسندت الأفعال الواقعة بحسب قدرته إلیه؛ لأنّه السبب فی وجودها، مثل ذلك أنّ النحل موجد للعسل، ولا یقال: إنّ

النحل يوجد الحلاوة في الذائقة، بل الموجد لها هو العسل؛ لأنه العذّة القريبة، والنحل أوجد الحلاوة بواسطة العسل، فهو عذّة لعذّة الحلاوة، لا عذّة للحلاوة حقيقة، وعلى هذا يحمل الآيات الواردة في القرآن التي بعضها يدلّ على إسناد الأفعال إلى الله، وبعضها يدلّ على إسناد الأفعال إلينا، وينطبق على المذهب الحقّ أعني قول: «لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين» كما روى عن الإمام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، واختاره الشارح الجديد للتجريد فقال: «والحقّ في هذه المسألة أنّ ولا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين، وذلك لأنّ لقدرة العبد تأثيراً في أفعال نفسه، لكن قدرته على الفعل لا يكون مقدوراً له، بل يخلقها الله فيه، ولقدرة الله تعالى أيضاً مدخل في صدور الفعل عنه، فلا يكون جبراً صرفاً ولا تفويضاً صرفاً، بل أمر بين أمرين (1)».

این بود سخن قاضی-نور الله مرقدہ-در بیان معنی «أمر بین أمرین» و محاکمه میانہ فریقین و قطع دایرہ نزاع من البین.

مؤلف گوید: در این سخن نیز سخن می رود از چند وجه:

وجه اول: آنکه در فصل سیّم فهمیدی که مراد معتزله از استقلال بنده در نفس فاعلیّت است و دانستی که ایشان بنده را علّت مستقلّ فعل نمی دانند، پس حمل استقلال بنده در کلام معتزله بر علّت مستقلّ بودن بنده بر وجه مذکور، از انصاف دور است.

دوم: آنکه حدیث «أمر بین أمرین» در قدر و تقدیر است، چنانکه خواهی دانست و موضوع مسأله نفس فاعلیّت و خصوص صنعت است چنانکه دانستی.

سیّم: آنکه «أمر بین أمرین» در کلام اهل بیت علیهم السلام به غیر این معنی است. که او ذکر کرده است چنانکه گذشت.

پس حمل آن بر این معنی اجتهاد است در مقابل نصّ، لکن از این قبیل اجتهادات در اصول و فروع شیوع دارد و گویا بنایش بر این حدیث که: لا تكوننّ ممّن يقول فی

ص: 484

و چون این جمله دانستی، بدان که حقّ محاکمه این است که گوئیم: اینکه معتزله فعل بنده را از بنده می دانند نه از خدا، اگر غرض ایشان نفی فاعلیّت خدا است به این معنی که فاعل فعل بنده، خود بنده است نه خدا، قبولش لازم و ردّش غیر جایز چنانکه دانستی و اگر غرض نفی مطلق علیّت خداست در فعل بنده، ردّش لازم و قبولش غیر جایز؛ لوجب انتهای سلسله الحوادث إلیه تعالی؛ و اینکه اشاعره فعل بنده را از خدا می دانند هر گاه غرضشان این است که خدا بنفسه فاعل آن است، انکارش لازم و قبولش غیر جایز و هر گاه غرض علیّت خدا است به این معنی که فعل بنده در سلسله استناد و صدور، منتهی به خداست، قبولش لازم و ردّش غیر جایز و آنچه از تتبع کلام طرفین ظاهر می شود مثل آنکه اشاعره در ردّ معتزله می گویند که: اگر بنده مستقلّ باشد شرک لازم آید و معتزله در جواب می گویند که: هر گاه خدا بنده را قدرت داده باشد و او را مستقلّ گردانیده باشد شریک او نخواهند بود، چنانکه از همین قاضی در جواب قاضی اشاعره گذشت، آن است که نه غرض معتزلی نفی علیّت خدا است و نه مراد اشعری فاعلیّت خدا بالمعنی المعروف. چیزی که هست این است که چون فاعل در عرف و عادت مباشر و علّت قریبه را گویند و شیخ اشعری خدا را با اینکه علّت بعیده و غیر مباشر است فاعل گفت، از اینجا امر بر مردم مشتبه شد و گمان کردند که شیخ اشعری خدا را مباشر و علّت قریبه فعل می دانند.

پس معتزله زبان طعن گشودند و مفسد آن را بیان نمودند و اصحاب شیخ اشعری به گمان آنکه دفع این مفسد توان نمود راه اعتذار پیمودند و در تصحیح فاعلیّت خدا بالمعنی المعروف وجهها فرمودند.

والحقّ تمام ناتمام و توجیه لا- یرضی به صاحب الکلام، بلکه وجهش همان است که اکنون گفتیم و محققان علمای امامیه نیز که به غور سخن اشعری رسیده اند بر آنند،

ص: 485

چنانکه از این بیت سلطان، مفهوم مستعدّ آن می شود: فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود و وجه دلالت این بیت بر آنچه گفتیم با اینکه مفهوم، مستعدّ آن تواند شد، بعد از این نیز بیان خواهد شد.

سخن ششم:

آنکه جبری نیست، یعنی در نفس فعل به این معنی که نفس فعل به اراده و اختیار بنده است و تقویض نیست، یعنی در اراده و اختیار فعل به این معنی که اراده و اختیار فعل به اراده و اختیار بنده، این است دفعاً للدور والتسلسل.

و چون بنده در نفس فعل مختار باشد و در اراده فعل موجب و غیر مختار بود، پس «امر بین امرین» باشد که فعل به اراده بنده بود و اراده بنده به ایجاب خدا.

این سخن در تحقیق «امر بین امرین» مشهور است و در کتب حکمیّه و کلامیّه مسطور است و به این مضمون چند بیتی در فصل اوّل گذشت.

مؤلف گوید: در این سخن نیز تأمل است به چندین وجه:

اوّل: آنکه ظاهر حدیث «امر بین امرین» و آنچه از کلام اهل بیت علیهم السلام در بیان معنی این حدیث شریف ظاهر می شود عموم نفی است نه نفی عموم.

پس جبر بکلی منتفی باشد، در هیچ چیز جبر نباشد، نه اینکه در همه چیز جبر نباشد، یا در بعضی نه در بعضی باشد و همچنین است تقویض.

دوم: بنابر این امرین باشد نه «امر بین امرین»؛ چه «امر بین امرین» امری باشد ذو جهتین و بین بین.

و در این سخن چنین امری در میان نیست؛ زیرا که نفس فعل که اختیاری است اختیاری صرف است که در آن شایبه از عدم اختیار نیست و اراده فعل که اختیاری نیست غیر اختیاری صرف است که در آن شایبه از اختیار نیست.

سیم: آنکه بدیهه شاهد است به عدم فرق میانۀ نفس فعل و میانۀ اراده فعل و

وجدان می یابد که چنانکه اگر خواهیم که کاری را نکنیم هر آینه نمی کنیم، همچنین اگر خواهیم که اراده نداشته باشیم اراده نمی داریم و اختیار، معنی به غیر این ندارد و نخواستن، قدح در اختیار نمی کند.

پس بنده فاعل مختار است. مطلقاً، غیر مختار نیست اصلاً، گو موجب باشد به ایجاب خدا یا به ایجاب خود؛ زیرا که به ایجاب، سلب اختیار نمی شود چنانکه در فصل اول گذشت.

چهارم: آنکه چون اراده قبیح، قبیح است- چنانکه در سخن هشتم بیاید- ایجاب اراده قبیح نیز قبیح باشد؛ زیرا که ایجاب قبیح، قبیح است و اینکه حق تعالی فرموده است: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»¹ در شأن خاندان عصمت است که از اراده قبیح معزاً و مبرّانند، چنانکه در مجلد دوازدهم از مجلّات ترجمه صافی بیان کردیم.

با اینکه آیه در مشیّت است نه در مشیّت مشیّت.

پنجم: آنکه دور و تسلسل بر تقدیر اختیاری بودن اختیار، وقتی لازم آید که نفس اختیار در اختیاری بودن، خود محتاج به اختیار دیگر غیر خود باشد و نه چنین است، بلکه اختیاری بودن اختیار به خودش بود و موقوف به اختیار دیگر غیر خود نبود، نمی بینی که چربی هر چیزی به روغن است و چربی روغن به خود اوست، نه به روغن دیگر غیر او.

و أيضاً حیات هر چیزی به آب است و حیات آب به خود اوست و دیگر اعتبار هر عملی به تیت است و اعتبار تیت به نفس تیت است، همچنین است اختیار، که اعتبار هر فعلی به اختیار است و اعتبار اختیار به خود اوست و اوفی نفسه معتبر است بی حاجت به اختیار؛ دیگر این است که فعل محلّ نزاع است و اراده و اختیار مفروغ علیه و مسکوت عنه است، چنانکه در صدر باب گفتیم.

این بود و جوهی که در ردّ این سخن دامن گیر خاطر قاصر شده است و مشهور در

ردّ این سخن چنان است که گویند: بنابر این فعل بنده اختیاری باشد و اراده فعل، غیر اختیاری و این در بعضی مفاسد شریک است با مذهب اشعری.

مؤلف گوید: گیرم که اراده فعل غیر اختیاری است، لکن بقای بر آن اختیاری است و چنین نیست که به اراده غیر اختیاری ترک فعل ممکن نباشد، هر چند که واجب الصدور باشد و این وجود و وجوب در سلسله صدور و استناد، منتهی به واجب تعالی بود؛ زیرا که در این صورت نیز چنان است که اگر بنده خواهد که ترک فعل کند ترک می کند و اختیار همین است چنانکه مکرّر گذشت.

پس غیر اختیاری بودن اراده فعل بر فرض تسلیم، فساد نمی دارد، لکن سخن در غیر اختیاری بودن اراده است.

سخن هفتم

آنکه وقوع فعل به اراده و اختیار بنده است و اراده و اختیار بنده نیز باز به اراده و اختیار بنده است، به نحوی که در عبارت قبسات بیاید و نه چنان است که در سخن ششم گذشت که نفس فعل به تنهایی اختیاری باشد دون اراده و اختیار، لکن وجود و وجوب اراده و اختیار بالاخره معلول خدا است.

پس از اینکه بنده را اختیاری است صرف غیر مشوب، به عدم اختیار، جبر بکلی منتفی است و اصلاً بی اختیاری در میان نیست و از اینکه این اختیار صرف خالص محض بالاخره معلول خدا است، تفویض نیز نیست و از اینکه فعل و اراده و اختیار خارج است از حدّ جبر و حدّ تفویض و واقع است بین حدّین لا محاله امری باشد بین امرین و این سخن در تحقیق «امر بین امرین» از فکرهای بکر سید داماد است که در کتاب قبسات مجملاً و کتاب ایقاضات مفصلاً نوشته است و در این باب مخالفت مشهور کرده است به گمان اینکه بنابر مشهور، اضطرار و عدم اختیار لازم می آید، (1) گو

ص: 488

اضطرار در اراده و اختیار باشد نه در نفس فعل؛ چه اضطرار هر چه باشد باطل است و به گمان مؤلف این گمان باطل است چنانکه در فصل اول بیان کردیم و در سخن ششم نیز اشاره به آن گذشت؛ چه ایجاب چون با توجه باشد- که ما یافتیم و در فصل اول گفتیم- اضطرار و عدم اختیار در سخن مشهور راه ندارد.

و ردّ سخن مشهور به این شک و شبهه نتوان، بلکه ردّ سخن مشهور منحصر است در وجه های پنجگانه مذکور و از این گذشته آنچه در توجیه اختیاری بودن اختیار ذکر کرده است تکلف است و مستغنی عنه و بعد از آنچه ما در وجه اختیاری بودن اختیار گفتیم حاجتی به این تکلف نباشد.

و از این نیز گذشته «امر بین امرین» در کلام اهل بیت علیهم السلام به معنی دیگر است چنانکه گذشت. و از این هم گذشته نزاع در نفس صنعت و فعل است و نفس فعل در این سخن از بنده است به تنهایی، گو بواسطه مانند صاحبش معلول خدا باشد این المعلول من المفعول؛ و عبارت قسبات سینا آیات این است:

ریمض: إن هناك شكاً من معضلات الشكوك، وهو أنه إذا كانت إرادتنا وإرادة علينا من خارج، وكانت الإرادة الجائزة الإنسانية واجبة الانتهاء إلى الإرادة الحقة الواجبة الإلهية، كان الإنسان لا محالة مضطراً في إرادته لفعله، والمضطرّة إليهما المشية الوجوبية الربوبية، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله، فيكون الإنسان وإن كان فعله بإرادته واختياره إلا أن إرادته لفعله ليست بإرادته واختياره، وإلا كانت له في كل فعل إرادة مترتبة غير متناهية هي إرادة الفعل وإرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة، وهكذا إلى ما لا نهاية له، وذلك باطل، فقد لزم أن يكون فعل الإنسان اختياريّاً، وإرادته لفعله غير اختياريّة، فهذا الشكّ ممّا لم يبلغني من أحد من السابقين واللاحقين شيء في دفاعه، والوجه في ذلك ما أوردته حقيقته في كتاب الإيقاضات بفضل الله العظيم، وحسن توفيقه وتلخيصه، أنه إذا ساقّت للعلل والأسباب المترتبة المتأدّية الإنسان إلى أن يتصوّر فعلاً ما، ويعتقد أنه خير، حقيقياً كان أو مظنوناً، وأنه نافع في خير حقيقى أو مظنون، انبعث له من ذلك تشوق إليه لا

محالة، فإذا تأكد هيجان تشوق واستتم نصاب اجتماع الشوق.

ثم قوام الإرادة المستوجبة هذا الفضلات والأعضاء الأدوية، فإذن تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الأكيدة الإجماعية المعبر عنها بالإرادة حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث إذا ما قيست على الفعل نفسه وكان هو الملتفت إليه باللاحظ بالذات كانت هي شوقاً وإرادة بالنسبة إلى نفس الفعل، وإذا ما قيست إلى إرادة الفعل والشوق الاجتماعي إليه، وكان الملحوظ الملتفت إليه بالذات تلك الإرادة الاجتماعية لا نفس الفعل كانت هي شوقاً وإرادة أخرى جديدة، وكذلك الأمر في إرادة الإرادة وإرادة الإرادة إلى سائر المراتب التي في مشية الفعل استطاعة أن يلتفت إليها بالذات ويلاحظها على التفصيل، فكل من تلك الإرادة الملحوظة على التفصيل يكون بالإرادة والاختيار، وهي بأسرها متضمنة في تلك الحالة الشوقية الاجتماعية الإجمالية المسماة بإرادة الفعل واختياره، لست أقول تلك الإرادة هي إرادة الفعل بعينها، بل أقول للنفس المتشوقة المريدة المختارة للفعل حالة شوقية اجتماعية إجمالية صالحة لأن يفصلها العقل إلى إرادة الفعل وإلى إرادة الإرادة وإرادة إرادة الإرادة إلى حيث يتصحح لحاظ الفعل على سبيل التفصيل بالفعل، والترتيب بين تلك الإرادة بالتقدم والتأخر بالذات ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الإجمالية بهيئتها الوحدانية؛ فإن ذلك إنما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير، فلذلك ما إن المسافة الأنية يستحيل أن تنحل على مقدمات، ومتأخرات بالذات هي أجزاء تلك المسافة وأبعاضها، بل إنما يصح تحليلها إلى أجزائها وأبعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان.

وأما الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة المتصلة الشخصية؛ فإنّ العقل بمعونة الوهم يحلله إلى أبعاضها المرتبة بالسابقة والمسبوقية بالذات، وسبيل الإرادة في ذلك سبيل العلم؛ فإنّهما يرتصعان من ندى واحد، وثنا غيرهما القريحة العقلية في مهد واحد، والبيان التفصيلي هنالك على ذمة كتاب الإيقاضات، فإذن تقول في إذاعة الشك: إن ريم أنه يلزم حصول الإرادة من غير إرادة واختيار ورضاً من الإنسان بالقياس إليهما فقد نزع لك بطلان ذلك، وإن ريم أنه يجب انتهاء استناد الإرادة في وجودها ووجوبها إلى القدرة التامة وجوبية، والإرادة الحقّة الربوبية، فقد عرفت أنّ ذلك هو الحق لا يحيص عنه

العقل، ولا- يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، وأنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين وبالجملة لا فرق بين الفعل وبين إرادة الفعل في صدورهما من الإنسان بالإرادة والاختيار في وجوب انتهائهما في سلسلة الصدور والاستناد إلى إرادة الفعال الحقّ الواجب بالذات جلّ سلطانه، وكيف يصحّ للممكن بالذات وجود وجوب لا من تلقاء الاستناد إلى الموجود الواجب بالذات فليثبت (1).

این بود کلام کلیمی فام سیّد حکما و سند علما-رضوان الله عليهم أجمعين-.

لمؤلفه: پیر خرد آنکه علم از او شد بنیاد

سخن هشتم

اشاره

محقق طوسی-طاب ثراه القدوسی-در کتاب اوصاف اشراف گوید: توکل نه چنان است که دست از همه کار بدارد و گوید: به خدا گذاشتم، بل چنان بود که بعد از آنکه او را یقین شده باشد که هر چه جز خدا است از خداست و بسیار چیزهاست که در عالم به حسب شروط و اسباب واقع می شود؛ چه قدرت و اراده خدای تعالی به چیزی که تعلق گیرد دون چیز دیگر لا محاله به حسب شرطی و سببی که مختصّ باشد به آن چیز تعلق گیرد علم و قدرت و اراده خویشان را از جمله شروط و اسباب شمرد که مختصّ ایجاد بعضی امور باشد که او آن امور را به خود نسبت می دهد (2).

پس باید که در آن کارها که قدرت و اراده او شرط و سبب وجود آن است بجدّتر باشد، مانند کسی که به توسط او کاری مخدوم و موجد و محبوب او خواهد تمام شود.

و چون چنین باشد، جبر و قدر متحد و مجتمع شده باشد، چه انکار را اگر نسبت به موجد دهد جبر در خیال آید و اگر نسبت به شرط دهد قدر در خیال آید و چون به نظر راست تصوّر کند نه جبر مطلق باشد و نه قدر مطلق.

ص: 491

1-1. القیسات، ص 473-475.

2-2. أوصاف الأشراف، ص 84. [1]

و آنچه از یکی از اصحاب عصمت-سلام الله علیه-منقول است که «لا جبر ولا تفویض، ولكن أمر بین امرین»، معنی متحقق پس خود را در افعالی که منسوب به اوست منصرف داند، تصرفی که به منزله تصرف آلات باشد، نه به منزله فاعل آلات و به حقیقت آن دو اعتبار که یکی نسبت به فاعل دارد و دیگر نسبت به آلات متحد بود و همه از فاعل باشد بی آنکه آلت ترک توسط کرده باشد و این به غایت دقیق باشد و جز به ریاضت قوه عاقله و قوه عامله به این مقام نتوان رسید و هر که به این مرتبه رسد یقین داند که مقدر همه موجودات یکی است که هر امری را که حادث خواهد شد، در وقت خاص به شرطی و آلتی و سببی خاص ایجاد می کند و تعجیل را در طلب و تأتی را در دفع مؤثر نداند و خود را هم از جمله شروط و اسباب داند تا از دل بستگی به امور عالم خلاصی یابد.

و این آیه در حق او و امثال او مُنَزَّلَ كَه: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» 1

این بود سخن محقق طوسی-طاب ثراه القدوسی- (1).

و در کتاب اوصاف اشراف و در رساله علم فرموده که:

ارادة عبد علت قریبه فعل است و ارادة حق علت بعیده فعل.

اشعری نظر را مقصور بر علت بعیده گردانیده، قائل به جبر شده، و معتزله نظر به علت قریبه تنها نموده، قائل به تفویض گشته و حق آن است که وقوع فعل موقوف است به مجموع ارادتين، چنانکه عالم اهل بیت گفته که: «لا جبر ولا تفویض، بل امر بین امرین» (2).

مؤلف گوید: اگر گویی: از این سخن لازم آید که زنا-بلکه هر قبیحی-به اراده خدا باشد و حال آنکه چنانکه فعل قبیح، قبیح است، اراده فعل قبیح نیز قبیح است و نسبتش به خدا غیر صحیح است؟

ص: 492

1-2) . أوصاف الأشراف، ص 84-85.

2-3) . أوصاف الأشراف، ص 86. [1]

گوییم: این معلوم است و صریح قول معصوم است که: اللّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يَرِيدُ.

آری این سخن در تحقیق «امر بین امرین» با قطع نظر از اینکه غیر معنی مأثور است، باز به قول اشاعره نزدیک و با آن در بعضی مفاصد شریک است؛ زیرا که از این قرار باز خدا فاعل باشد و عبد در افعال واسطه ایصال لا حقیقة لفاعلیّة، چنانکه در این معنی گفته اند:

شعر: فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود

تفاوتی که هست این است که در این صورت وساطت عبد با قدرت و اراده مؤثّره عبد است و آلت خدا قدرت و اراده عبد است، نه نفس عبد بدون قدرت و اراده مؤثّره او.

و بنابر قول اشاعره، عبد بدون قدرت و اراده مؤثّره آلت خدا بود و به این قدر تفاوت قلع مادّه فساد نمی شود، هر چند علما به گمان اینکه به این قدر تفاوت قلع مادّه فساد تواند شد، این سخن را بیان ها کرده اند و تفصیل ها داده اند.

از جمله صاحب اشراق و شهیر آفاق مولانا عبد الرزاق در حاشیّه شرح تجرید گوید:

ولنا فی تحقیقه تفصیلاً لیست هاهنا موضع ذکره؛ و چون این دو تفصیل بر اکثر طلبه مخفی بود و در تحقیق مقام به غایت دخیل می نمود، لهذا بر دایره این دو تفصیل راه تطویل پیمود، لکن تحقیق أنّ کلام المفصّل إنّما هو فی تفصیل ما فی رساله العلم کما هو معلوم، وهو ای ما فی رساله العلم مجمل یحتمل کون العبد فاعلاً وکونه آله، ولهذا أتى فی تحقیقه بتفصیلین، وبنی فی کلّ تفصیل علی أحد هذین الاحتمالین.

وأمّا ما فی رساله أوصاف الأشراف فهو وإن كان مبنیاً یحمل علیه المجمل بلاخلاف إلا أنّ الإنصاف أنّه لیبّیان حال الأشراف دون سائر الأصناف؛ لأنّ الأشراف كفاهم الله مؤنة الفاعلیّة بقوله: «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ» وبحدیث كنتُ سمعته وبصره ولسانه ویده ورجله بلا جزاف.

ففى شرح الأصول الشارح الربانى الصالح المازندراني: إنَّ المؤمن الموفق المتوكِّل المفوض أمره إلى الله إذا بلغ إيمانه وإيقانه وتوكله وتقويضه حدَّ الكمال لا ينظر إلى الأسباب والوسائط فى النفع والضرر، ولا يتعلّق قلبه بها أصلاً وإنما نظره إلى مسبب الأسباب، وتعلّق قلبه به وحده، (1) انتهى.

مؤلف گوید:

از مجموع آنچه گفتیم سر و سرّ این سخن مولوی ظاهر شد:

مثنوی: آلت حقّی و فاعل دست حق کی زخم بر آلت حق طعن و دق

وبعضی که سری از سرّ مولوی ندارند این سخن را مبنی بر جبر اشعری دانسته اند و ندانسته اند که این جبر تیقن صوفی است و مولوی به جبر اشعری قائل نیست، چنانکه در فصل دوم گذشت. تو چه دانی زبان مرغان را که ندیدی دمی سلیمان را

تفصیل اوّل

چنان است که در گوهر مراد بعد از ابطال مذهب جبر و تقویض و اثبات «امر بین امرین» بالمعنى المذكور هنا می فرماید:

بباید دانست که بعضی گمان ورود مفسده جبر بر این مذهب نیز کرده اند و این توهم محض است؛ چه اعظم مفسد جبر دو مفسده است:

اوّل: مخالفت بدیهه در استناد افعال ما به اراده ما و ظاهر است که ورود این مفسده بر مذهب مختار صورتی ندارد.

دوم: بطلان وعد و وعید و صواب و عقاب و ورود این مفسده خالی از صورتی نیست، لیکن مندفع است؛ اما تقریر ورودش اینکه چه فرق است در قبح وعد به صواب و وعید، به عقاب میان اینکه فاعل وعد و وعید خود فاعل بی واسطه فعل نیز باشد و میان اینکه فاعل بواسطه فعل باشد و وجوب مستند به او شود و بدون

ص: 494

واما تقریر دفع آنکه در صورت فاعلیت بی واسطه، وعد و وعید را اثری در صدور فعل اصلاً متصوّر نشود و در صورت فاعلیت بواسطه، وعد و وعید از اسباب متوسّطه و وسایط وجود فعل باشند و چون وجود وعد و وعید که از جمله دواعی انبعاث اراده فعل حسن و انزجار از فعل قبیح است واجب باشد از حکیم تعالی.

تصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترتّب صواب و عقاب است واجب باشد و قبحی در هیچ صورت لازم نیاید، اگر گویند: اختیار را چه تأثیر؟ گوئیم: در اثر اختیار همین بس که فعل به آن اختیاری شود نه اضطراری؛ چه فعل اختیاری آن است که مبدأش اختیار باشد.

اگر گویند: چون فعل واجب شود ایجاب لازم آید؟ گوئیم: مراد از ایجاب اگر وجوب فعل است، نه به اختیار لزومش ممنوع و اگر مراد وجوب فعل است، به سبب اختیار چه قصور؟

اگر گویند: چون فعل قبیح واجب است از غیر بنده، بنده را چه گناه؟ گوئیم: گناه بنده همین که قبیح به اختیار او صادر شده؛ چه مراد از گناه، فعل قبیح است که به اختیار صادر شود.

اگر گویند: اختیار چون واجب است به غیر، پس وجودش را در ائصاف فعل قبیح چه تأثیر؟ گوئیم: وجوب اختیار به اسباب خارجه تنها حاصل نشود، بلکه به انضمام نفس فاعل اختیار واجب شود، پس نفس فاعل جزء اخیر علت تامه فعل باشد.

اگر گویند: نفس فاعل چون موجب و مقتضی اراده فعل قبیح باشد، وجود نفس فاعل هرآینه مستند است به غیر، پس عقوبت بر آن قبیح بود؟ گوئیم: عقوبت نظر به بنده شرّ باشد نه قبیح؛ چه صدور شرّ مطلقاً قبیح نیست؛ چه شرّ هر گاه لازم خیر کثیر باشد قبیح نبود، چنانکه دانسته شد، یعنی در مسأله شرّ از کتاب مذکور و خیر کثیر در

این مقام انزجار اکثر مردم است به سبب بیم وعید از ارتکاب فعل قبیح.

اگر گویند: سبب چیست که بیم عقاب در بعضی سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود؟ جواب گوئیم: سبب اختلاف استعداد نفوس باشد که ناشی از اختلاف امزجه ای که معدّ فیضان نفوس اند شود.

و بالاخره منتهی شود به قضای الهی که مقتضی اختلاف الاستعداد است به جهت نظام کلّ و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسأله شرّ دانسته شد.

این بود تفصیل اوّل از دو تفصیل مولانا در تحقیق «امر بین امرین» بالمعنی المنقول عن المحقّق الطوسی.

تفصیل دوم

چنان است که در رساله سرمایه ایمان گوید:

در این موضع شبهه عظیم است و آن چنان است که هر گاه وجوب اراده فعل مستند باشد به امری که نه معلول عبد باشد، بلکه مستند باشد به واجب الوجود، جبر لازم آید؛ چه فرقی نیست میان ایجاد فعل عبد بی وساطت اراده وی و میان ایجاد فعل به واسطه اراده ای که عبد در او مستقلّ نیست؛ چه در هر دو صورت فعل تخلف نتواند کرد و بنده قادر به ترک نباشد (1).

جواب این شبهه آن است که: این معنی ایجاب است نه جبر و ایجاب هر گاه اختیار باشد منافی اختیار نیست، هر چند اختیار واجب باشد؛ چه در این صورت صادق است که بنده خواست و کرد به خواهش خود و از اینکه خواهش او از او به اعداد امری دیگر واجب شود، ضرری در خواهش متصور نیست، بلکه ایجابی که منافی اختیار است ایجابی است که نه به اختیار فاعل باشد، بلکه بالطبع باشد؛ چون ایجاب نار مر احراق را به اراده غیر فاعل باشد، چون ایجاب فعل بنده به اراده واجب، چنانکه مذهب اشعری است.

ص: 496

و اما جبر آن است که بی خواهش و اراده عبد موجود شود، یعنی اراده عبد را مدخلیتی در وجود فعل نباشد، چنانکه اشعری به آن قائل است؛ چه در این صورت صادق نیست که بنده خواست و کرد به خواهش خود و یا لاقلاً بنده خواست و دیگری کرد به سبب خواهش بنده و این لامحاله منافی کردن به خواهش است که معنی اختیاری بودن فعل است.

پس از وجوب استناد اراده موجهه فعل به واجب الوجود جبر اصلاً لازم نیاید و ایجابی که لازم آید منافی اختیار نباشد.

اگر گویند: میان صورتین فرق به این نشد که یکی به مدخلیت اراده است و دیگری بدون مدخلیت، اما در این معنی فرق نشد که فعل در هر دو صورت اضطراری است، به این معنی که قادر نیست بر ترک؛ چه هر گاه نزد وجود داعی فعل واجب شود و به اراده خود واجب شود لا محاله قادر بر ترک نخواهد بود.

جواب گوئیم: لانسلم که در صورت اولی فعل اضطراری باشد؛ چه اضطراری آن است که بی مدخلیت اراده باشد و آن صورت دوم است.

اما صورت اولی چون به مدخلیت اراده است اضطراری نیست و لانسلم که در صورت اولی قادر بر ترک نباشد؛ چه معنی قدرت آن است که فاعل اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و در صورت اولی چنین است که اگر نمی خواست و اراده نمی داشت نمی کرد و گو نتواند که اراده نداشته باشد و در مفهوم قدرت معتبر نیست که اراده فعل نیز مقدور باشد، بلکه مقدوریت فعل معتبر است و بس.

اگر گویند: فرق چیست که واجب الوجود فعل را در دست بنده ایجاد کند، یا ایجاد چیزی کند که نزد وجود آن چیز بر بنده فعل واجب شود؟

جواب گوئیم: فرق از زمین تا آسمان است؛ چه در صورت اول فعل را دیگری کرده و در صورت دوم فعل را بنده خود به اراده خود کرده [است].

و بیاید دانست که قوت وقع این شبهه در دل ها به سبب قلت تدبر است؛ چه مفهوم

نمی تواند نکند که منشأ اعتراض اول است بر مردم مشتبه است.

نیک باید تأمل کرد که نمی تواند نکندی که به سبب ملجأ ساختن دیگری باشد و یا به سبب آنکه فعل را دیگری می کند و بنده نمی تواند معارض وی باشد، غیر نمی تواند نکندی است که به سبب زیادتی خواهش بنده باشد مر کردن را، مثالش آنکه کسی را حاکم ملجأ سازد به قتل کسی و کسی دیگر را بنابر عداوت مثلاً قوت غضبی به حرکت درآید و به غایت مشتاق کشتن او شود به مرتبه ای که خود را نتواند بازداشت گو بر این هر دو کس صادق است که نتواند نکند.

اما یکی بنابر الجای دیگری مر او را و یکی بنابر غلبه خواهش خود مر کشتن را، پس نیک تأمل کن در این هر دو معنی و ببین که تفاوت به قدر میان زمین و آسمان است یا نه!

و أيضاً بر مردم مشتبه است مفهوم واجب شدن فعل نزد وجود شیء که منشأ اعتراض دوم است؛ چه این مفهوم دو احتمال دارد:

یکی آنکه شیء علت فاعلی و جوب فعل باشد.

و دیگری آنکه شیء علت معده و جوب باشد و علت فاعلیت و جوب نباشد مگر ذات بنده، لیکن به اعداد شیء مذکور یا به شرطیت وی.

مراد معنی دوم است؛ چه در این صورت داعی علت معده انبعاث خواهش است در نفس فاعل و خواهش در نفس فاعل منبعث شود لامحاله و به خواهش فعل شود.

پس بنده خود فاعل و جوب فعل خود باشد به اعداد داعی که مستند است به وسایط کثیره به واجب الوجود.

پس چون علت معده که داعی باشد مستند است به واجب الوجود، فعل مفوض به بنده نباشد و چون علت فاعلیت فعل و جوب فعل هر دو عبد است لازم نیاید که فعل مخلوق خدا باشد.

پس جبر لازم نیاید و تفویض هم نباشد و این است معنی «أمر بین الأمرین» .

اگر گویند: علتِ فاعلیّت و جوب فعل چون مخلوق خداست، پس فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع به ایجاب خدا.

جواب گوئیم که: هر که فعل بنده را به این معنی مخلوق خدا داند، قائل به جبر نیست، بلکه قول به جبر آن است که فعل را بی واسطه بنده مخلوق خدا داند.

اگر گویند که: این معنی اگر چه جبر نیست، اما شریک است در مفسده جبر؛ چه خلق ذات عاصی مثلاً که مقتضی عصیان است و تعذیب بر عصیان در قبح مثل خلق عصیان است در دست عاصی و تعذیب بر آن.

جواب گوئیم: وقتی مثل او باشد که خلق ذات عاصی برای عصیان باشد بالذات، اما اگر خلق او بالذات برای مصلحتی باشد و مفسده عصیان از او بالعرض لازم آید، هر آینه قبحی لازم نیاید، چنانکه در مسأله شرّ بیاید.

این آخر تفصیل دوم مولانا است در بیان تحقیق «امر بین امرین».

مؤلف را در هر دو تفصیل بحث است.

اما تفصیل اول؛ زیرا که بالاخره منجر است به این که نفس فاعل مقتضی اراده فعل قبیح است و حال آنکه می تواند که اراده فعل قبیح نکند؛ چه بالبدیهه اگر خواهد که این اراده را نکند نمی کند و توانستن معنی بغیر این ندارد، چنانکه در صدر باب گفتیم و حسن تکلیف به فسخ این اراده نیز مؤید است. پس صواب در جواب سؤال چهارم آن است که گوئیم که: به وجوب اختیار، سلب اختیار نمی شود و چنین نیست که بعد از وجوب اگر بنده خواهد که نکند ممکنش نشود و بنا بر قول به اقتضای ذات فاعل قبیح را، اشکال از راه استحقاق وارد می شود و بعضی قاصران معاصران در آنچه در این تفصیل است که فعل قبیح به اعداد و امداد خداست گوید: کدام عاقل قائل تواند شد به اینکه خدا دیگران را از اعانت بر اثم و امداد بر آن منع نماید و خود به فرد کامل آن متّصف باشد؟ و کی مؤمن راضی می شود به اینکه بگوید: قتل امام حسین علیه السلام به امداد و اعداد خدا واقع شد و اگر این اعداد و امداد نمی شد این قتل واقع نمی شد، هر

چند [که] محتشم گفته است لیکن نسبت به فلک، نه نسبت به خدا، هر چند نسبت به فلک هم بی جاست مگر بر وجه تَجَع و حسرت.

شعر: خوش نغمه بلبلان چمن را چه شد که زاغ بر شاخ گل نشسته و فریاد می کند

و اما تفصیل دوم؛ زیرا که مبنی است بر بودن ایجاب مسبوق به اختیار و مفارق و اختیار و این اشتباهی است عظیم ناشی از اشتباه در مفهوم قدرت و لهذا در مقام اثبات قدرت بر ترک فعل بعد از وجوب؛ دفعاً للاعتراض الاوّل به قدرت بر ترک قبل از وجوب چسبیده و «قادر بود» را به جای «قادر هست» ذکر کرده، با اینکه از مفهوم قدرت چنانکه قدرت قبلی می رسد، قدرت بعدی نیز می رسد و این عمده است در دفع اعتراض؛ زیرا که منشأ اعتراض ما بعد وجوب است نه ماقبل وجوب و بالجمله این تفصیل- بلکه هم آن تفصیل، بل کلّ ما قیل من هذا القبیل- مبنی است بر اشتباه در مفهوم قدرت و بطلان آن بنابر بطلان مبنیّ علیه ظاهر است و دو وجه دیگر نیز در بطلان دارم، مجموع در فصل اوّل مفصّل.

تتمه

فرق میان این دو تفصیل آنکه، اوّل مبنیّ است بر فاعلیّت خدا، لکن به اعداد یا شرطیّت اراده بنده و دوم مبنیّ است بر فاعلیّت بنده، و لکن به اعداد شیء مذکور یا به شرطیّت وی.

و ایضاً بنای تفصیل اوّل بر آن است که خلق عاصی به وجهی شرّ باشد و به وجهی خیر و به آن وجهی که شرّ است مجعول بالذات نباشد، بلکه مجعول بالعرض باشد و معلوم است که ترک جعل بالعرض ممکن نیست مگر به ترک جعل بالذات و جعل بالذات چون از لوازم وجود کاینات است، هر آینه ترک کاینات، مستلزم ترک نظام کلّ که خیر محض است و ترک خیر محض به غایت کثیر، اکثر قبلاً باشد از ارتکاب شرور اضافیّه به غایت قلیل؛ و ارتکاب اقلّ قبیحین، هر گاه از هر دو گریز نباشد قبیح نیست.

شرح این سخن در مسأله شرّ از کتاب گوهر مراد مذکور است.

و بنای تفصیل دوم بر آن است که خلق عاصی اگر چه نظر به نفس عاصی کرده، شرّ است، امّا قیاس به دیگران خیر محض است، مثل اینکه هر گاه کافر باشد قاتلش غازی بود و مقتولش شهید و عقوبتش موجب سرور مؤمنان و سبب انزجار اکثر مردمان از بیم وعید، الی غیر ذلک. و مشهور در دفع شبهه، همین معنی ثانی است، لیکن بنابر وجه اول، نه اسناد شرّ بالذات به واجب الوجود لازم آید و نه تعدّد الیهین که مذهب ثنویّه است، چنانکه در مسأله شرّ مذکور است به خلاف این وجه که به آن نفی تعدّد الیه نمی شود و ضرور هم نیست این نفی در این مقام؛ چه سخن در عدل است نه در توحید.

و چون این جمله دانستی، بدان که هر یک از این دو تفصیل نیز بالاخره منجر است به آنکه طالح بالذات مقتضی فعل قبیح است و خلق و عقوبتش به جهت خیر غیر و به مقتضای نظام کلّ و این جور است گو جبر مباح.

و از این گذشته اقتضای ذات طالح فعل قبیح را مدفوع است به آنچه در صدر باب از تحقیق معنی قدرت معلوم شد که ذات طالح با وصف طالحیّت می تواند که قبیح نکند، چنانکه ذات صالح با وصف صالحیّت می تواند که قبیح بکند و نه چنان است که گفته اند: «خوب را بد نتوان کرد بدان را نیکو».

و از این قرار، پس خلق طالح احسانی باشد نسبت به خود او، گو او به سوء اختیار خود احسان بر ندارد و عقوبتش به موجب استحقاق.

و برای آنکه: نکویی با بدان کردن چنان است که بد کردن بجای نیک مردان

و می شاید که خلق او نیز به همین جهت باشد.

و باز بدان که در فصل اول گذشت و در خاتمه به تفصیل بیاید که محقق طوسی با سایر اهل عقول و انظار تنها همین منکر جبر اشعری اند نه مطلق جبر، حتّی جبر در اراده و اختیار که صوفیه آن را جبر تیقن گویند.

پس حمل کلام محقق طوسی رحمه الله بر نفی مطلق جبر به یکی از دو تفصیل مذکور و مانند آن توجیه بما لایرضی و خروج از مدعا باشد.

سخن نهم نظر مؤلف

اشاره

سخنی است که مؤلف به عجز معترف و به قصور متّصف را بعد از خوض و غوص بسی سال، مایه آرام خاطر خسته و دل وارسته گشته و این سخن را به چند تقریر ذکر می کنم و امیدوارم که مشتبه به سخنان باطل نشود.

تقریر اول

چنان است که گوئیم: عدم مدخلیت عبد باطل و عدم مدخلیت حقّ تعالی نیز باطل، بلکه وقوع فعل این هر دو مدخلیت است، چنانکه مقطوع به حکمای متشرّعه و علمای شیعه است و احدی را در آن سخنی نیست، بلکه سخن در کیفیت این دو مدخلیت است که به چه وجه است؟ و در احادیث به ذکر مدخلیت فی الجمله اکتفا شده است و کیفیت آن بیان نشده است، بلکه در بعضی از آنها منع واقع شده است و از بعضی از آنها همین قدر معلوم می شود که مدخلیت خدا به امر و نهی و وعد و وعید و هدایت و خذلان است و مع ذلک به مصداق حدیث عاصم ابن عمید متعمّقان اصحاب، در این باب قدمی چند از این پیشتر رانده اند و وجه مدخلیت را از این بیشتر گفته اند چنانکه گذشت.

نظر اذق مقتضی آن است که مدخلیت عبد به فاعلیت باشد مطلقاً، لکن به آن نحو که در صدر باب گفتیم و مدخلیت حقّ تعالی در افعال حسنه به عدم منع و اراده هر دو باشد.

اما هیچ یک به حدی نمی رسد که او را ملجأ سازد و مضطرّ گرداند در فعل و ترک؛ این است که فقها قربت را تفسیر کرده اند به موافقت اراده خدا و در غیر افعال حسنه تنها همین به عدم منع باشد بدون اراده و توابع اراده، چنانکه در سخن هفتم گفتیم و عمومات اخبار در اراده حقّ تعالی به ظاهرش نیست.

آنکه تفویض بحث نیست

که حقّ تعالی فعل و جمع اسباب فعل را به قدرت بنده واگذاشته باشد و جبر بحث نیست که همه را خود به عمل آورد، بلکه اصل فعل را مفوض به بنده فرموده است که بنده خود بجا آورده بالاستقلال فاعل باشد و اسباب فعل را خود به عمل آورد.

لمؤلفه: زتست چون همه اسباب و آلتهم در کار

تقریر سیم

آن است که گوئیم که: علت فاعلی فعل و اراده و وجوب فعل و اراده همه، خود

بنده است

چنانکه مختار جمعی از محققان علمای شیعه و حکمای متشرعه است، لکن با مقدوریت این علیّت و توانایی بر ترک این فاعلیّت در همه حالت حتی در حال فعل نیز، چنانکه در صدر باب دانستی و به اسعاد قضا و اعداد علت معده که محدث آن نیست مگر خدا، لکن إحدائاً بالعرض و به بتبعیّة الحوادث الآخر فی العالم؛ و بر فرضی که این احداث بالذات باشد و علت معده از توابع و لواحق و لوازم نباشد، جعلش برای اعداد نباشد و بر تقدیری که جعلش به جهت اعداد باشد، چون هر چیزی که در کاینات است ذو جهتین است؛ جهت خیری دارد و جهت شری، - چنانکه در خاتمه بیاید- لهذا جعلش برای اعداد از جهت خیریت باشد نه از جهت شریّت.

پس نظر به اینکه بنده خود به روشی که گفتیم علت فاعلیّت در فعل و اراده و وجوب اراده و فعل [باشد]، پس جبر نباشد اصلاً. و نظر به اینکه در این فاعلیّت مستقلّ نیست، بلکه فاعلیّتش نیست مگر به اعداد خدا و به اسعاد قضا، پس تفویض نباشد مطلقاً، لکن امری باشد میانۀ دو امر، نه به آن معنی که چیزی را جبر داخل داشته باشد و چیزی از تفویض و امری بود مرکب از این دو امر، چنانکه در سخنان سابق

ص: 503

گذشت؛ چه دانستی که این دو امر هر یک بکلی منتفی است و چیزی از هیچ کدام در میان نیست، بلکه نظر به اینکه علت معده از خدا در میان است و فاعلیت بنده به روش مذکور به اعداد آن است، امری است بین و ذوجتین؛ یعنی امری دایر میانه فعل و ترک.
پس «امر بین امرین» همین اعداد و اسعاد باشد که نه بنده گذاشته شده باشد به قدرت و اراده خود در کار و نه به کار داشته شده باشد به اجبار.

تقریر چهارم

چنان است که گوییم از اینکه قدر در جمیع اشیا موافق استعداد اشیا و مستتبع قضا است-
است-

چنانکه در فصل پنجم بیان شد- پس قدر در افعال عباد که در کلام اهل بیت علیهم السلام تفسیر شده است به «امر بین امرین» امری باشد واقع میانه دو امر: یکی استعداد عباد معبر به تقاضا و اقتضا. و یکی قضا و خالی از جبر و تفویض؛ زیرا که آن نیست مگر به حسب طلب خود عباد به لسان استعداد و موافق قابلیت و اقتضای هر فرد از افراد بی کم و زیاد.

لمؤلفه: عبرت پی تحقیق قدر کوه و کتل

و مراد از اقتضاهای ازل سؤالهای قوایل است به زبان حال در وجود علمی و نمود جمال، چنانکه گفته اند: چون قوایل جمال بنمودند مستعدان سؤال فرمودند
تا آخر آنچه بیاید.

تقریر پنجم

در فصل پنجم گذشت

، مجملش آنکه: در افعال عباد چنین نیست که قدر نباشد چنانکه معتزله می گویند و چنین هم نیست که قدر لازم باشد چنانکه اشاعره

می گویند، بلکه قدر هست، لکن قدر غیر لازم و قضای غیر حتم.

تقریر ششم

آنکه قدر در افعال عباد امری است واقع میانه استعداد عباد و اعداد ربّ العباد

تابع احد امرین مستتبع آن دیگر، پس جبر نباشد لمكان الاستعداد و تفویض هم نباشد لمكان الإعداد، و آن امر نیز در فصل پنجم گذشت.

این است آنچه بعد از سال ها و دفع اشکال ها و جمع رساله ها در تحقیق معنی «امر بین امرین» متفطن و مطمئن شده ام، دونه لمن یوجد هذا الزمان من أقوام متعمّقين، كما فی حدیث عاصم بن عمید.

شعر: گوهر خود را مده عبرت بدست دیگران باش تا گوهر شناس دیگری پیدا شود

مظنون آن است که معنی واقعی «امر بین امرین» و مقصود اصلی از این «امر بین امرین» که در کلام اهل بیت علیهم السلام تفسیر قدر واقع شده است، جز این نباشد.

اما چون فهمیدن این بر اکثر مردم متعسر بود و متعذر می نمود، لاعلاج آن بزرگواران در «امر بین امرین» امر به ایمان اجمالی فرموده اند و گفته اند که مجمل بدان که امری است میانه دو امر و چنانکه عادت ایشان است در تعلیم ناس از باب تشبیه و مجاز این راز را در هر موضع به عبارتی بعید گردانیده اند و به مثل آنچه در خاتمه بیاید إن شاء الله که از بعضی احادیث ظاهر می شود، توطیه و تمهید نموده اند.

پس اگر ریشه اندیشه دقت پیشه تورا در آب صافی است، نه در منجلاب بی انصافی، بشناس قدر این سخن را در قدر و تحقیق معنی «امر بین امرین» که قدر در احادیث به آن تفسیر شده است چنانکه در خاتمه بیاید؛ چه به این دقت سخن در این فن تا این زمن به نظر من نرسیده است، اما چون «امر بین امرین» در قدر است، از محلّ نزاع به در است و تمسک به آن در محلّ نزاع بی ثمر است.

نظر ادقّ مقتضی آن است که حقّ تعالی را در فاعلیت و اصل صنعت به هیچ وجه

دخلى نباشد و به این مضمون چند بيتى از حضرت امام كاظم عليه السلام در خاتمه خواهد آمد و در آنجا این نیز خواهد آمد كه نفى تفويض در حديث «أمر بين أمرين» منافاتى با این مضمون ندارد.

اعظم جبال

چون این مقام بسیار، بسیار تشنه بود به حقيق تحقيق آن دو پدر و پسر كه در این زمان ها به يكى از ایشان راه حكمیات ایمن و به دیگرى هر مؤمنى در فهم احادیث صعب ممتحن والحقّ اگر نه ایشان بودندى به این جرأت مؤمن پى به مسائل حكمیة نمى توانست برد و راه فهم احادیث به عقل خود نمى تواند سپرد، لهذا كتب ایشان را ملاحظه نموده، از بحار الأنوار این بخار گهربار برخاست كه:

اعلم أنّ هذا الرجل؛ يعنى الشيخ الغزالي دار حول المقصود إلاّ أنّه لا يحصل الغرض إلاّ بمزيد التنقيح، فتقول لا بدّ قبل الخوض فى المقصود من تقديم مقدّمات:

المقدّمة الأولى: لا شك أنّ هنا مطلوباً ومهروباً، وكلّ مطلوب مطلوباً لغيره، وكلّ مهروب مهروباً عنه لغيره، وإلاّ لزم الدور والتسلسل، وهما محالان، فثبت أنّه لا بدّ من الاعتراف بوجود شىء يكون مهروباً عنه لذاته.

المقدّمة الثانية: أنّ الاستقراء يدلّ على أنّ المطلوب بالذات هو اللذّة والسرور، والمطلوب بالطبع ما يكون دليلاً إليهما؛ والمهروب بالذات هو الألم والحزن، والمهروب عنه بالتبع ما يكون دليلاً إليهما.

المقدّمة الثالثة: أنّ اللذيد عند كلّ قوة من القوى النفسانيّة شىء آخر، فاللذيد عند القوة الباصرة شىء، واللذيد عند القوّة السامعة شىء آخر، واللذيد عند الشهويّة شىء ثالث، واللذيد عند القوّة الغضبيّة شىء رابع، واللذيد عند القوّة العاقلة شىء خامس، وبوقوف الذهن على ماهيّة ذلك المرئى، وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيداً أو مولماً أو خالياً عنهما، فإن حصل العلم بكونه لذيداً يترتّب على حصول هذا العلم والاعتقاد حصول الميل إلى تحصيله، وإن حصل العلم بكونه مؤلماً يترتّب على حصول هذا العلم والاعتقاد حصول الميل إلى البعد عنه

والفرار منه، وإن لم يحصل العلم بكونه مؤلماً ولا بكونه لذيذاً لم يحصل في القلب لا رغبة إلى الفرار عنه ولا رغبة إلى تحصيله.

المقدمة الرابعة: أن العلم بكونه لذيذاً إنّما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله إذا حصل ذلك العلم خالياً عن المعارض والمعارض، فأما إذا حصل هذا المعارض يحصل هذا الاقتضاء، مثاله إذا رأينا طعاماً لذيذاً فعلمنا بكونه لذيذاً إنّما يؤثر في الإقدام على تناوله إذا لم نعتقد أنه حصل فيه ضرر زائداً.

أما إذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر، فعند هذا يعتبر العقل كفيّة المعارض والترجيح، فأيهما على ظنه أنه راجح عمل بمقتضا ذلك الرجحان. ومثال آخر لهذا أن الإنسان قد يقتل نفسه من السطح العالي إلا أنه يقدم على ذلك العمل إذا اعتقد أنه بسبب تحمّل ذلك المؤلم يتخلّص عن مؤلم آخر أعظم منه، أو يتوسّل إلى تحصيل منفعة أعلى منها حالاً.

فثبت بما ذكرنا أن اعتقاد كونه لذيذاً أو مؤلماً إنّما يوجب الرغبة والنفرة إذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض.

المقدمة الخامسة: في بيان أن التقدير الذي بيّناه يدلّ على أن الأفعال الحيوانية لها مراتب مترتبة ترتباً ذاتياً لزوماً عقلياً؛ وذلك لأن الأفعال لمصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات، إلا أن هذه القوى صالحة الفعل والترك، فامتنع صيرورتها مصدراً للفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل، إلا بضميه ضمّ إليهما وهي الإرادة.

ثم إن تلك الإرادة إنّما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيذة ومؤلمة، ثم إن تلك العلوم إن حصلت بفعل الإنسان عاد البحث الأوّل فيه، ولزم إمّا الدور، أو التسلسل، وهما محالان.

وأما الانتهاء إلى علوم وإدراكات وتصوّرات تحصل في جوهر النفس من الأسباب الخارجة، وهي إمّا الاتّصالات الفاكية على مذهب قوم، أو السبب الحقيقي، فهو الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات، أو العلوم في القلب.

فهذا تلخيص الكلام في أن الفعل كيف يصدر عن الحيوان، إذا عرفت هذا فاعلم أن نقاة الشياطين والوسوسة قالوا: ثبت أن المصدر القريب للأفعال الحيوانية هو هذه

القوى المذكورة فى العضلات والأوتاد، وثبت أنّ تلك القوى لاتصير مصادر للفعل والترک لإعند انضمام الميل والإرادة إليهما، وثبت أنّ تلك الإرادة من لوازم حصول الشعور لابدّ وأن يكون بخلق الله تعالى ابتداء وبواسطة مراتب شأن كلّ واحد منها فى استلزام ما بعده على الوجه الذى قرّرناه، وثبت أنّ ترتّب كلّ واحد من هذه المراتب على ما قبله أمر لازم لزوماً ذاتياً واجباً؛ فإنّه إذا حسّ بشىء وعرف كونه ملائماً مال طبعه إليه، وإذا مال طبعه إليه تحرّكت القوّة إلى الطلب، وإذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة، فلو قدرنا شيطاناً من الخارج، وفرضنا أنّه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الأثر؛ لأنّه إذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء هذا الشيطان أولم يحصل، وإن لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل ذلك الشيطان أو لم يحصل، فعلمنا أنّ القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل، بل الحقّ أنّه إن اتّفق حصول هذه المراتب فى الطرف النافع سمّيناها بالإلهام، وإن اتّفق حصولها فى الطرف الضارّ سمّيناها بالوسوسة.

والجواب: أنّ ما ذكرتموه حقّ وصدق إلاّ أنّه لا يبعد أن يكون الإنسان غافلاً عن الشىء، فإذا ذكره الشيطان ذلك الشىء تذكره، ثمّ عند تذكّره يترتّب عليه الميل إليه، ويترتّب الفعل على حصول ذلك الميل، فالذى أتى به الشيطان الخارجى ليس إلّا ذلك التذكير، وإليه الإشارة بقوله تعالى حكاية عن إبليس أنّه قال: «وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي» 1 الآية.

بقى للقائل أن يقول: فإنّ الإنسان إنّما أقدم على المعصية بتذكير الشيطان، فالشيطان إن كان إقدامه على المعصية بتذكير الشيطان آخر لزم التسلسل.

وإن كان عمل ذلك الشيطان آخر، ثبت أنّ ذلك الشيطان الأول إنّما أقدم على ما أقدم عليه بحصول ذلك الاعتقاد فى قلبه، ولا بدّ لذلك الاعتقاد الحادث من محدث ما ذلك إلاّ الله سبحانه تعالى، وعند هذا يظهر أنّ الكلّ من عند الله تعالى.

فهذا غاية الكلام فى هذا البحث الدقيق العميق، وكان حاصل هذا الكلام ما قال سيّد الرسل صلى الله عليه وآله وهو قوله: «أعوذ بك منك» (1).

ص: 508

مؤلف گوید: این بخار آبدار گهربار رعد و برق آثار بحار الأنوار چنانکه می بینی در دفع اشکال نیست، بلکه در وقع اشکال است.

اما بعد از سخن نهم هیچ وقعی ندارد؛ چه در آنجا دانستی که احداث خدا آن اعتقاد حادث را در عاصی بالعرض است، نه بالذات و بالعرض که بالذات باشد؛ چون هر چیزی که در اینجا است دوجهتین است: جهت خیری دارد و جهت شرّی. احداث مذکور از جهت خیریت است نه از جهت شرّیت و بالعرض. والتقدير که از جهت شرّیت باشد به حدّی نمی رسد که سلب اختیار از او شود و او مضطرّ باشد در فعل یا ترک، به این معنی که نتواند نکند؛ چه اگر خواهد که نکند نمی کند، گو کردن واجب گردیده باشد و این وجوب و وجود بالاخره منتهی گردد به جناب الهی، با اینکه هیچ عمل الهی نیست إلاّ به مقتضای علم الهی و علم الهی تابع معلوم است، پس اصل کار عاصی، و حدّ ذات عاصی باشد.

لمؤلفه: اینکه شد در قلم سبحانی

و سرنوشت مشهور گویا همین سرنویس باشد که گفتیم و به عبارت دیگر: اینکه شد در رقم سبحانی

و در باطن قرآن استتساخ در قول حقّ تعالی: «إِنَّا كُنَّا نَسَخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»¹. اشاره به این انتساخ باشد و حدیثی مفید این معنی در تفسیر اهل بیت علیهم السلام ذکر کرده ام.

فعند هذا يظهر أنّ الكلّ ليس من الله، وإن كان من عند الله تعالى على ذكره رحمه الله، ولهذا

قال أيضاً: «أعوذ بك منك»، ويظهر أيضاً أن ليس علي ظاهره قول سلطان العلماء: فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود

لما ظهر أنّ خالق العاصي -سيّما إذا لم يكن خلقه للمعصية- ليس فاعلاً للمعصية، كما يعرف العاصي، ويعترف به.

مثلاً زید، اگر عمرو را کاتب خود گرداند و آلات و ادوات کتابت آنچه شاید و باید به او دهد، به این شرط که عمرو در تمام عمر همین برای او کتابت کند، معلوم است که آنچه عمرو بنویسد خواه برای زید و خواه برای غیر زید، کلمه ای از آن را نتوان گفت که زید نوشته است و فاعل آن نوشتن زید است.

پس هر گاه زید فاعل نباشد، با اینکه اقرب است از خدا در علّیت، هر آینه خدای تعالی که علّت بعیده است به طریق اولی فاعل نباشد؛ این است که گفتیم: سخن سلطان در این بیت ظاهرش فاسد است؛ چه مقتضی آن است که مثال ربّ العباد و عباد در افعال، مثال متکلم و عوامل نحوّه باشد در اعمال، چنانکه اعمال این عوامل به اعمال متکلم است هر یک از آنها را حسب ما کان علیه و در حقیقت عامل متکلم است نه عوامل، همچنین افعال عباد نیز به اعمال ربّ العباد باشد قدرت و اراده هر عبدی را حسب ما کان علیه و فاعل فی الحقیقه ربّ العباد باشد نه عباد و نه چنین است، بلکه موافق ابیاتی که در خاتمه از حضرت امام کاظم علیه السلام بیاید، حقّ تعالی را به هیچ وجه در فاعلیت مدخلیت نیست و اصلاً در اصل صنعت دخلی ندارد، گو بعضی شرایط و اسباب و آلات و از آن جمله نفس فاعل و قدرت او معلول حقّ تعالی باشد.

والحاصل: قول سلطان العلماء در این بیت و من تبعه به فاعلیت حقّ تعالی فاسد است و تمام این ابیات این است:

بیت: آنچه از نقد عمل قلب مرا حاصل بود

خار اگر بر نکشیدی به رخ گل خنجر

فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل

مؤلف گوید: حاصل معنی ما قبل سه بیت آخر این است که: در فعل بنده نه خدا مستقل است که بی مدخلیت قدرت و اراده بنده باشد و نه بنده مستقل است که بی مدخلیت قدرت و اراده خدا باشد، بلکه اراده و قدرت خدا و قدرت و اراده بنده هر دو در فعل بنده مدخلیت دارند.

لکن اصل کار حد ذات بنده است، گو قدرت و اراده اش اصل مباحث و این سخن در تحقیق «امر بین امرین» همان سخن ما قبل آخر سخنان است که گذشت با آنچه در آن است و تکرار در کار نیست.

شعر: سخن گر چه باشد چو آب زلال ز تکرار خیزد غبار ملال

و قول او که «حق مسأله بر سائل بود» اشاره است به آنچه گفته اند:

شعر:

چون قوابل جمال بنمودند

مستعدان سوال فرمودند

طلب فعل خود بخود کردند

هر یکی حکم خود بخود کردند

ص: 511

مثنوی:

گر چه این خور بر همه یکسر بتافت

لیک هر کس در خور خود نور یافت

اندرون خانه نور آفتاب

هم بقدر روزنه افکنده تاب

لمؤلفه:

صانع چو بود آینه اصل وجود

یعنی که نماینده هر بود و نبود

در کتم عدم هر که به هر شکل که بود

امروز در آینه همان شکل نمود

و فهم این دقیقه بدون ریاضت قوه عاقله و قوه عامله نتوان.

شعر: برتر است این سخن ز درک فهوم

کی شود درک جز بترک رسوم

نرسد کس بدین به بوالهوسی

بگذرد از اسم و رسم تا برسی

نسبت این اشکال به معتزلی دون اشعری در قولش «حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود» مبنی است بر توجیه کلام اشعری و تأویل آن به اینکه مراد شیخ اشعری در اصل همین معنی حقّ بوده است و در نظر ناقصان مشتبه به معنی باطل شده است، چنانکه در طيّّ تحریر محاکمه نوشتیم و بر تقدیری که این معنی باطل، مراد شیخ اشعری باشد باز وجه تخصیص ظاهر است و آن این است که اشاعره قائلند به اینکه: «فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل»؛ و در این قول مخالفت نکرده اند، بلکه مخالفت را تنها همین معتزله کرده اند که می گویند: «فعل از بنده و تاوان عمل بر بنده» چنانکه بیانش گذشت.

و آنچه در آخر فرموده که: «خوب را بد نتوان کرد و بدان را نیکو» الی آخر، ممنوع و نامشروع و غیر مسموع است؛ چه این «نتوانستن» نسبت به خدا مدفوع است به آنچه گذشت در بطلان تفویض، به این معنی که خدا قادر نیست بر اینکه بنده را از اراده اش برگرداند و میان او و فعل او مانع شود که «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً» (1) «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً» 2. وفي الصافی

عند قوله تعالى: «وَلَوْ

ص:512

[1] . (1-1) . يونس (10): 99. [1]

شِنَّا لَا تَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هَدَاهَا» 1 : «ما يهتدى إلى الايمان والعمل الصالح بالتوفيق له. القمّي قال: لو شئنا أن نجعلهم كلهم معصومين لقدرنا» (1) انتهى ما فى الصّافى.

وفيه ايضاً:

ولو شاء الله لجمعهم على الهدى، بأن تأتيم آية يخضعوا لها، ولكن لا يفعل لخروجه عن الحكمة؛ فى الإكمال عن النبى صلى الله عليه و آله: «يا على، إنّ الله قد قضى الفرقة والاختلاف على هذه الأمة، فلو شاء الله لجمعهم على الهدى حتى لا تختلف اثنان من هذه الأمة، ولا ينازع فى شىء من أمره، ولا يحمد المفضل لدى الفاضل فضله (2). انتهى.

و بدان نیز با همه بدی قایلند به این توانایی خدا، چنانکه گفته اند: «لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ» 4 و عموم آیات سابقه و خصوص آیه «و لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشَدَّ رُكُوعًا» 5. شاهد صدق این قول ایشان است و قول حقّ تعالی نیز بعد از حکایت این قول: «كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» 6 به لفظ «فعل» دون «قول» تنبیه است بر اینکه اصل این سخن حقّ است، لکن این کار ایشان که به این سخن خود را در شرک معذور داشته اند و عدم مشیّت خدا را عذر گناه آورده اند، گناهی است دیگر و از پیغمبران دفع این عذر را طلبیدن اقتراح است چنانکه در آخر فرموده: «فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ» 7.

مجملاً اینکه سلطان العلماء در این ابیات گفته: «خوب را بد نتوان کرد و بدان را

ص: 513

1-2. الصّافى، ج 4، ص 155؛ تفسير القمّي، ج 2، ص 168. [1]

2-3. الصّافى، ج 3، ص 11 7؛ [2] کمال الدین، ص 264. [3]

نیکو» نسبت به خدا باطل است و همچنین نسبت به خود بندگان صادق است؛ اگر بخواهد خوب شود هر آینه خوب می شود و اگر خواهد بد شود بد می شود و توانستن معنی به غیر این ندارد و نخواستن قدح در توانستن نمی کند چنانکه در صدر باب گفتیم: با اینکه بسیاری خواستند و شدند و از این تغییری در علم ازلی لازم نیاید اصلاً.

و اما [از] پدر و پسر دیگر، پس از [این] پسر پدر این سخن، به نظر رسید که در بیان عدم استقلال عباد در افعال خود بعد از بیان اینکه افعال عباد مستند به ایشان است گوید: چنانکه قول به نسبت افعال ما به خدای تعالی باطل است.

همچنین باطل است قول به استقلال ما در آنها، به عنوانی که دیگر از تحت قدرت خدا بیرون باشد و اگر خدای تعالی خواهد که منع کند ما را از آن، نتواند، بلکه قادر است بر منع هر فاعلی از آنچه خواهد و بنده، مستقلّ در هیچ فعلی نیست؛ زیرا که اگر شرایط و اسباب و ادوات و آلات که از آن جمله وجود فاعل و قدرت اوست معلول خدای تعالی است و با وجود این موقوف بر عدم منع حقّ تعالی نیز هست.

و این است که در احادیث وارد شده که: هیچ چیز واقع نشود مگر به اذن خدا و مراد به اذن عدم منع است که مذکور شد- یعنی در فصل پیش از این فصل- اگر کسی توهم کند که حقّ تعالی هر گاه قادر باشد بر منع از هر فعلی، پس باید منع از عصیان کند؛ زیرا که اذن به قبیح قبیح است.

جواب گوئیم که: اذن به قبیحی که قبیح است تجویز آن و رخصت دادن در آن است، نه اذن به معنی عدم منع؛ زیرا که منع از قبیح به هر وجه که ممکن باشد لازم نیست، بلکه باید به حدّ الجاء نرسد؛ چه هر طاعت و ترک معصیت که به عنوان الجاء و اضطرار باشد ثمره بر آن مترتب نمی شود.

پس الجاء بر آن حاصلی نخواهد داشت و گاه باشد که بعضی مراتب منع باشد که به حد الجاء نرسد، اما باز مصلحت در آن نباشد. پس عدم منع خدا از وقوع معاصی دلیل بر عدم قدرت حقّ تعالی بر منع آن نیست و چون ظاهر شد که افعال ما مستند به ماست از روی قدرت و اختیار، لکن کمال استقلال در آنها نداریم، ظاهر می شود معنی حدیث مشهور: «لا جبرَ ولا تفویضَ، بل أمر بین أمرین»؛ (1) یعنی در افعال بنده نه جبر است به این نحو که فعل بنده فعل خدا باشد و بنده را اصلاً قدرت در آن نباشد، چنانکه مذهب جهمیّه است، یا اینکه او را قدرتی باشد غیر مؤثره، چنانکه مذهب

ص: 514

اشاعره است؛ چه این نیز حکم جبر دارد و نه تفویض و آن این است که تفویض آنها به بنده شده باشد که حقّ تعالی را به هیچ وجه در آنها دخلی نباشد. بلکه امری است میانه دو امر و آن این است که به قدرت بنده واقع شود، اما موقوف بر عدم منع حقّ تعالی نیز هست.

و در بعضی احادیث معنی دیگر ظاهر می شود از برای این حدیث و آن این است که بندگان مجبور نیستند در افعال خود و بالکلّیه هم تفویض به ایشان نشده است که هر چه خواهند کنند، بلکه امر و نهی و وعد و وعید فرموده، واللّٰه یعلم.

این بود سخنی که از آن مرحوم در این بین در معنی «امر بین امرین» به نظر رسیده و این سخن چهاردهم است.

و اما معنی که از احادیث روایت کرده است، پس آن محصول سخن سیم است.

هر گاه مراد از امر و نهی و وعد و وعید، هدایات عامّه باشد محصول سخن چهارم است.

هر گاه مراد هدایات خاصّه باشد و به هر تقدیر امر و نهی و وعد و وعید تنها همین دلیل بر نفی تفویض ذکر نشده است، بلکه دلیل بر نفی جبر نیز می باشد؛ این است که ملای روم گفته است: «جمله قرآن امر و نهی است و وعید».

تا به آخر آنچه در فصل دوم نوشتیم؛ و چون این جمله دانستی، بدان که در این سخن هم سخنان است:

اول آنکه: اینکه تفویضیه می گویند که: حقّ تعالی را به هیچ وجه دخلی در افعال ما نیست، مراد ایشان نفی مدخلیت حقّ تعالی است در فاعلیت و اصل صنعت-چنانکه در فصل چهارم گفتیم- و مدخلیت به عدم منع دخلی به فاعلیت و صنعت ندارد و از محلّ نزاع خارج است.

دوم: آنکه مدخلیت حقّ تعالی در افعال عباد، تنها همین به عدم منع نیست، بلکه به هدایات خاصّه و الطاف مختصّه نیز هست، چنانکه در تقریر اول سخن نهم گفتیم.

سپیم: اینکه فرموده است که مراد به اذن عدم منع است ممنوع و مدفوع است به آنچه در تفسیر آیه: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»¹.

از حضرت امام رضا علیه السلام منقول است که فرمود: «إِذْنُهُ لَهَا بِالْإِيْمَانِ أَمْرُهُ لَهَا بِالْإِيْمَانِ مَا كَانَتْ مَكْلُفَةً مَتَعَبَّدَةً، وَإِلْجَاؤُهُ إِلَيْهَا إِلَى الْإِيْمَانِ عِنْدَ زَوَالِ التَّكْلِيفِ وَالتَّعَبُّدِ عَنْهَا»⁽¹⁾.

چهارم: آنکه فرموده است: چون ظاهر شد که افعال ما مستند به ما است از روی قدرت و اختیار، لکن کمال استقلال در آنها نداریم، ظاهر می شود معنی حدیث مشهور «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ».

و بعد از آن در بیان این معنی، غیر آنچه از این دو مقدمه ظاهر می شود ذکر کرده است، چنانکه ظاهر است.

پنجم: آنکه چون تفویض منتفی این باشد، پس «أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» نیز به این معنی باشد که فعل به قدرت بنده است، لکن قدرت بنده و اکثر شرایط و اسباب و آلات و ادوات معلول حقّ تعالی است، نه به این معنی که آن مرحوم ذکر کرده است، بلکه ذکر آن معنی در اینجا تخلیط است و تداخل معینین.

ششم: آنکه چون مدخلیت حقّ تعالی در افعال عباد تنها همین به عدم منع نباشد، پس اقتضای در بیان معنی «أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» به این قدر مدخلیت اغماض از حقّ و اعراض ناحقّ باشد، اللهم مگر آنکه این اقتضای فرار باشد از اشکالی که از ذکر مدخلیتهای دیگر حقّ تعالی به ذهن سامع می رسد و یا به تنبیهی باشد به اینکه مدخلیت های دیگر چون اعدادی بیش نیست لهذا در عداد مدخلیت نباشد.

هفتم: آنکه «أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» در حدیث خبر قدر محذوف است به قرینه سؤال و تقدیرش آنکه: «الْقَدْرُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» چنانکه خواهد آمد. و بنای این سخن بر آن است که «أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» خبر افعال عباد یا صنعت یا فاعلیت باشد، با اینکه سخن در قدر است نه

ص: 516

1-2). عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج 2، ص 124، ح 33؛ [1] التوحید، ص 342، ح 11.

در فاعلیت و اصل صنعت.

هشتم: آنکه پیشتر دانستی که از احادیث اهل بیت علیهم السلام در معنی این حدیث شریف دو وجه ظاهر می شود. پس در موضع بیان اقتصار به ذکر یکی از این دو وجه، بدون اشعار به عدم انحصار خالی از حزاتی نیست، مگر اینکه معنی که قبل از این بیان فرموده است آن را تفصیل وجه دیگر از این دو وجه خیال کرده باشد و راه خیالش همان است که در سخن سیم گفتیم.

کتل

بدان که سخن آن جناب در این باب با این همه پیچ و تاب و خصوصیات نایاب، باز از سایر سخنهای اصحاب بهتر و به سامان تر است، خصوص از سخن والد ماجد آن جناب در حاشیه کتاب شرح مختصر که به التماس آن مرحوم مرقوم داشته است؛ چه از آن کلام با نهایت اطناب غیر غلق و اضطراب و عجز و تعجیز در این باب، چیزی دستگیر طلاب صدق و صواب نمی شود.

لذا این مقام را به تضمین آن کلام حکمت نام ترین ننموده، حواله به آن حاشیه متن غاشیه نمودیم و در آن کلام حکمی، نظام حافظ به این دو بیت خود حلاجی شده است: در کارخانه عشق از کفر ناگزیر است آتش که را بسوزد گر بولهب نباشد

و به ابیات مذکوره سلطان العلما نیز وهنی عظیم رسیده است مجملاً نعل می ریزد در این وادی براق؛ والحق سخنی بی عیب و ریب در این باب نایاب است، مگر آنچه در اول و آخر باب به عرض صاحبان طبع و قادی و ذهن نقاد رسانیدیم که آن سخن، چنانکه دانستی خالی از وصمه عیب و ارتیاب و مقرون به حق و حساب و شرع مستطاب است اما چه سود.

شعر: سال ها شد تا چراغ دل به حق افروختیم عاقبت در مجلس کوران بیجا سوختیم

رجای واثق و وثوق صادق که بعد از این وقعی از اصل شبهه و مجموع آنچه در دفع آن گفته اند، در نظر عبرت بین نماند و حلّ این مسأله را به غیر این نداند.

شعر: می رسد آخر بتقریب سخن صاحب دلی در زمان ما گر اهل دل نباشد گو مباش

و ملخص این سخن آنکه: اصل کار در جمیع اطوار-چه در گفتار و چه در کردار و چه در رفتار- خود بنده است، خواه در کارخانه قدر و خواه در کارخانه قضا و قدر بر طبق قابلیت و بر وفق ماهیت بنده است و بنده خواه طالح و خواه صالح، قادر بر طاعت است و طاعت علامت سعادت است چنانکه معصیت علامت شقاوت است، اما هیچ یک از این دو علامت، مستلزم هیچ یک از آن دو نیستند و طاعت بر فرضی که صاحب آن شقی باشد بی مزد نیست چنانکه معصیت بر فرضی که صاحبش سعید باشد بی مزد نیست، فعلیک بالطاعة، و ایّاک والمعصية.

سد سکندر: در منع از خوض و غوص در قدر، از تضاعیف آنچه در این باب از خود و از اصحاب نوشتیم، معلوم طلاب صواب شد که حلّ این مسأله بالاخره منجر به قدر می شود؛ چه اکثر شرایط و اسباب و آلات فعل که از آن جمله وجود فاعل و قدرت اوست معلوم حقّ تعالی است و از این لازم آید که افعال قبیحه که معلول این معلولات است معلول حقّ تعالی باشد، گو افعال حقّ تعالی نباشد و حقّ تعالی فاعل آن نبود و این از همه گذشته اعانت بر اثم و اغرای به قبیح باشد.

و در دفع این اشکال چند وجه گفته اند و بهترین وجوه آن است که گوئیم: چون عالم، عالم تکلیف است، لهذا حقّ تعالی علل افعال عباد را تمامی بین بین و ذو جهتین آفریده است.

هر یک از این علل حتّی خود بنده نیز جهت خیری دارد، و جهت شرّی و این علل بین بین و ذو جهتین را بنده خود به سوء اختیار خود وسیله معصیت می گرداند.

پس اکثر علل معصیت، اگر چه منتهی به واجب تعالی است، امّا نه از این جهت که

ص: 517

رجای واثق و وثوق صادق که بعد از این وقعی از اصل شبهه و مجموع آنچه در دفع آن گفته اند، در نظر عبر بتبین نماند و حل این مساله را به غیر این نداند.

شعر:

می رسد آخر بتقریب سخن صاحب دلی

در زمان ماگر اهل دل نباشد گو مباش

و ملخص این سخن آنکه: اصل کار در جمیع اطوار - چه در گفتار و چه در کردار و چه در رفتار خود بنده است، خواه در کارخانه قدر و خواه در کارخانه قضا و قدر بر طبق قابلیت و بر وفق ماهیت بنده است و بنده خواه طالح و خواه صالح، قادر بر طاعت است و طاعت علامت سعادت است چنانکه معصیت علامت شقاوت است، اما هیچ یک از این دو علامت، مستلزم هیچ یک از آن دو نیستند و طاعت بر فرضی که صاحب آن شقی باشد بی مزد نیست چنانکه معصیت بر فرضی که صاحبش سعید باشد بی مزد نیست، فعلیک بالطاعة، وایاک والمعصية

سد سکندر: در منع از خوض و غوص در قدر، از تضاعیف آنچه در این باب از خود و از اصحاب نوشتیم، معلوم طلاب صواب شد که حل این مسأله بالاخره منجر به قدر می شود؛ چه اکثر شرایط و اسباب و آلات فعل که از آن جمله وجود فاعل و قدرت اوست معلوم حق تعالی است و از این لازم آید که افعال قبیحه که معلول این معلولات است معلول حق تعالی باشد. گو افعال حق تعالی نباشد و حق تعالی فاع آن نبود و این از همه گذشته اعانت بر اثم و اغرای به قبیح باشد.

و در دفع این اشکال چند وجه گفته اند و بهترین وجه آن است که گوئیم: چون عالم، عالم تکلیف است، لهذا سحقت تعالی علل افعال عباد را تسامی بین بین و ذو جهتین آفریده است.

هر یک از این علل حتی خود بنده نیز جهت خیری دارد، و جهت شری و این علل بین بین و ذو جهتین را بنده خود به سوء اختیار خود وسیله معصیت می گرداند.

پس اکثر علل معصیت، اگر چه منتهی به واجب تعالی است، اما نه از این جهت که

علل معصیت است، فلاحجة للعاصی علیه و اصل معصیت راجع است به بنده؛ زیرا که به سوء اختیار خود این علل بین و دوجہتین را وسیله معصیت گرداند، فالملامة لا يتوجه إلا إليه.

و اما سوء اختیار و حسن اختیار، پس آن به ماهیت و حد و اندازه هر کس بر می گردد که در علم الهی گذشته است و به قلم قدر قضای بکر نوشته است؛ یعنی استکتاب ربّ الأرباب هر فرد فرد ممکنات را بر لوحه هستی و صفحه آفرینش به کیفیت و هیئت و ترکیب و ترتیب که هست، نیست الا به اعتبار اینکه آن فرد در حد ذات خود چنین بود و اندازه و سرحد و هندسه اش همین بود و اگر غیر این شدی، خلاف مقتضای نظام کلّ، بلکه جهل یا ظلم و وضع شیء در غیر موضعش لازم آمدی، مثل آنکه کسی سین را مثلاً شین نویسد، یا آنکه به اندازه اش ننویسد، مگر آنکه حروف را توانایی بر حالی به حالی شدن نیست و توانایی ما بدیعی است که به سوء اختیار ما یا به حسن اختیار ما از قوه به فعل نیاید.

لمؤلفه: عالم بوجود علمی نامحدود

پس دفع اشکال به این وجه تمایز، منجر به قدر است و بدون قدر تمام نمی شود، پس عمده در این مسأله، مسأله قدر است و فهم آن بدون ریاضت قوه عاقله و قوه عامله ممکن نیست، چنانکه در صدر باب گذشت.

آخوند فیض در الوافی گوید:

اعلم أنّ القدر فی الأفعال وخلق الأعمال من الأسرار والغوامض التي تحيرت فيها الأفهام، واضطربت فيها آراء الأنام، ولم يخصص في إفشائها بالكلام، فلا يدون إلا مرموزاً، ولا يعلم إلا مكنوناً لما في إظهارها من إفساد العمارة وهلاكهم، ولهذا لم يرد في بيانها إلا مجملاً، وترى أئمتنا عليهم السلام تارة يقولون في مثله: هكذا خرج إلينا كما مرّ، وأخرى يقولون: لا جبر ولا قدر، ولكن منزلة بينهما، فيها الحق التي بينهما، لا

ص: 519

يعلمها إلا العالم، أو من علمها إياه العالم، كما يأتي عن النبي صلى الله عليه وآله: «القدر سرّ الله، فلا تظهروا سرّ الله»، وفي معناه أخبار آخر، فالقول فيه ثمّ منه إلا أنّه يمكن الإشارة إلى لمعة منه لمن كان أهله بنقل المذاهب وبيانها؛ فإنّ الآراء أربعة: اثنان فاسدان؛ وهما الجبر والتفويض اللذان هلك بهما كثير من الناس، واثنان دائران حول التحقيق ومرجعهما إلى الأمر بين الأمرين؛ أحدهما أقرب إلى الحقّ واليقين، وأبعد عن الأفهام والعقول، وهو طريقة أهل الشهود العارفين بأسرار الاخبار؛ والآخر بالعكس، وهو طريقة أهل العقول والأنظار.

وبيان الأوّل عسير لغموضه جدّاً، فلنطوئها طيّاً ونكتف به بيان. الثاني وإن لم نعترضه لتضمّنه أكثر ما يترتب على الجبر من المفسد في بادئ النظر القاصر، إلاّ أنّه يخرج عقول الخواصّ من بعض أسباب الحيرة، ولهذا مال إليه فحول العلماء، ولنذكر في بيانه ما ذكره بعض المحقّقين موافقاً لما حقّقه المحقّق الطوسى نصير المدّة والدين [في] بعض رسائله المعمول في ذلك، قال: قد ثبت أنّ ما يوجد في هذا العالم فقد قدر بهيئته وزمانه في عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، وقد ثبت أنّ الله عزّ وجلّ -قادر على جميع الممكنات، ولم يخرج شيء من الأشياء عن مصلحته وعلمه وقدرته وإيجاده بواسطة أو بغير واسطة، وإلاّ لم يصلح لمبدئيّته الكلّ، فالهداية والضلالة، والإيمان والكفر، والخير والشرّ، والنفع والضرر، وسائر المتقابلات كلّها منتهية إلى قدرته وتأثيره وعلمه وإرادته ومشيتّه. إمّا بالذات أو بالعرض، فأعمالنا وأفعالنا كسائر الموجودات وأفعالها بقضائه وقدره، وهي واجبة الصدور ممّا بذلك، ولكن بتوسّط أسباب وعلل من إدراكاتنا وإرادتنا وحركاتنا وسكناتنا وغير ذلك من الأسباب الحاليّة الغائبة عن علمنا وتديبنا، الخارجة من قدرتنا وتأثيرنا، فاجتماع تلك الأمور التي هي الأسباب والشرايط مع ارتفاع الموانع علّة تامّة يجب عندها وجود ذلك الأمر المدبّر، والمقضى المقدّر، وعند تخلف شيء منها، أو حصول مانع بقى وجوده في خير الامتناع، ويكون ممكناً وقوعياً بالقياس إلى كلّ واحد من الأسباب الكويّية.

ولمّا كان من جملة الأسباب -وخصوصاً القريبة منها- إرادتنا وتفكرنا وتخيلنا، وبالجملة ما نختار به أحد طرفي الفعل والترك، فالفعل اختياريّ لنا؛ فإنّ الله أعطانا

القوة والقدرة والاستطاعة لئيلونا أينا أحسن عملاً مع إحاطة علمه، فوجوبه لا ينافي إمكانه، واضطراريتته لا تدافع كونه اختيارياً، كيف وإنه ما وجب إلّا بالاختيار؟! ولا شك أن القدرة والاختيار كسائر الأسباب من الإدراك والعلم والإرادة والتفكير والتخيّل، وقواها وآلاتها كلّها بفعل الله تعالى لا بفعلنا واختيارنا، وإلا لتسلسلت القدر والإرادة إلى غير النهاية؛ وذلك لأننا وإن كنّا بحيث إن شئنا فعلنا، وإن لم نشأ لم تفعل، لكنّا لسنا بحيث إن شئنا شئنا، وإن لم نشأ لم نشأ، بل إذا شئنا فلم يتعلّق مشيئتنا بمشيئتنا، بل بغير مشيئتنا، فليست المشيئة إلينا، إذ لو كانت إلينا لاحتججتنا إلى مشيئة أخرى سابقة وتسلسل الأمر إلى غاية النهاية، ومع قطع النظر عن استحالة التسلسل.

نقول: جملة مشيئاتنا الغير المتناهية بحيث لا يشدّ عنها مشيئته لا يخلو؛ إمّا أن يكون وقوعها بسبب أمر خارج عن مشيئتنا، أو بسبب مشيئتنا. والثاني باطل لعدم إمكان مشيئة أخرى خارجة عن تلك الجملة.

والأول هو المطلوب، فقد ظهر أن ليست تحت قدرتنا كما قال الله تعالى: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» 1 فإذا في مشيئتنا مضطرون، وإنّما يحدث المشيئة عقيب الداعي وهو تصوّر الشئ الملائم تصوّراً ظنيّاً وتخيّليّاً أو علميّاً، فإنّنا إذا أدركنا شيئاً، فإن وجدنا ملائمته أو منافرته لنا دفعة بالوهم أو ببديهة العقل انبعث منّا شوق إلى جذبته أو دفعه، وتأكّد هذا الشوق هو العزم الجازم المسمّى بالإرادة، وإذا انضمت إلى القدرة التي هي هيئة للقوة الفاعلة انبعث تلك القوة لتحريك الاعطلة الأدوية من العضلات وغيرها، فيحصل الفعل، فإذا تحقّق الداعي للفعل الذي تبعث منه المشيئة تحقّقت المشيئة، وإذا تحقّقت المشيئة التي تصرف القدرة إلى مقدورها انصرفت القدرة لا محالة، ولم يكن لها سبيل إلى المخالفة، فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة، والقدرة محرّكة ضرورة عند انجزام المشيئة، والمشيئة تحدث ضرورة في القلب عقيب الداعي، فهذه ضروريّات يترتّب بعضها على بعض، وليس لنا أن ندفع وجود شئ منها عند تحقّق سابقه، فليس يمكن لنا أن

ندفع المشيئة عند تحقق الداعي للفعول، ولا انصراف القدرة إلى المقدور بعدها، فنحن مضطرون في الجميع، فنحن في عين الاختيار مجبورون، فنحن إذن مجبورون على الاختيار. هذا ملخص ما ذكره، والحق فيه أمر آخر لا يصل إليه إلا من هو من أهله، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم (1). انتهى كلامه.

مأمور

این کلام در منع از خوض و غوص اگر چه وافی است و عدم اکتفا به آن بی انصافی است لکن از اینکه در این کلام اشاره به اخبار منع نیز شده است، اگر قدری از این اخبار استیفا شود اوفی به مراد و اصفی از کساد باشد.

از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام مروی است که فرمود: «قدر سزای است از اسرار خدا و پنهان است از خلق خدا و مهر خدا بر آن زده [شده] است و در علم خدا گذشته است؛ خدای تعالی علم آن را از عباد برداشته است و از مدارک ایشان صرف گردانیده است و آن دریایی است زخار موج [که] مخصوص خدا است. عمقش ما بین زمین و آسمان است و عرضش ما بین مشرق و مغرب و سیاه است مانند شب تار و مار و ماهی بسیار در آن است. در قعر آن آفتاب روشن است که سزاوار نیست که مطلع گردد بر آن مگر خداوند یکتا.

پس کسی که اراده کند که اطلاعی بر آن به هم رساند، با خدا مضاده کرده است در سلطنت و پرده راز او را دریده است» (2).

و نیز خاصه و عامه از همان حضرت نقل کرده اند که: مردی از آن جناب پرسید از قدر، فرمود: «خانه ای است تاریک، داخل مشو». باز پرسید، فرمود: «سر خداست، تفحص آن مکن». باز پرسید، فرمود: «چون به جدّ داری، مجمل بدان که امری است میانه دو امر؛ نه جبر است و نه تقویض» (3).

ص: 522

1-1. الوافی، ج 1، ص 537-539. [1]

2-2. التوحید، ص 383، ح 32. [2]

3-3. التوحید، ص 365، ح 3. [3]

وأيضاً روى عنه عليه السلام أنه قال: «خرجنا على جنازة، فبينما نحن في البقيع، خرج علينا رسول الله ويده محفرة، فجاء وجلس، ثم نكتب بها في الأرض ساعة، ثم قال: ما منكم من أحد إلا وقد كتب معقده من النار ومعقده من الجنة. فقالوا: يا رسول الله، فلنتكلم على كتابنا؟ فقال صلى الله عليه وآله: اعملوا، فكلّ مسير لما خلق له؛ أمّا من كان من أهل السعادة، فسيصير لعمل السعادة، وأمّا من كان من أهل الشقاوة، فسيصير لعمل الشقاوة، ثم قرء: «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى» 12.

فسيّدنا صلى الله عليه وآله تلقى السائلين بغير ما يترقبون تنبيهاً على أنّ سابق القدر صعب مستصعب، لا يتحمّله إلا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو مؤمن امتحن الله قلبه بالإيمان، وأنّ المهمّ هو السؤال من تيسير الكلّ للعمل والمعرفة، أو البعض دون البعض، وعن خاتمة الأمور وعلامة قضاء الخير وقضاء الشرّ، لا عن القدر ولا عن سابق القدر، بل لاحق القدر وما فيه من البدا بالسؤال أجدر؛ إذ لو اعتقدوا أنّ كلّ ما قدر في الأزل فلا بدّ من وقوعه حتماً.

قال في الوافي:

لما دعوا الله في شيء من مطالبهم، وما تضرّعوا إليه، ولا خافوا منه، ولا رجوا إليه إلى غير ذلك من نظائرها.

وأما عدم المنافات بين الأمرين فلا يفهمه من ألف ألف إلا واحد، وسره أنّ هذه الأمور من جملة الأسباب، وقد قدر في الأزل أن يتحقّق بها لا بدونها (1). انتهى عبارة الوافي، فليتأمل.

وبالجملة جواب حضرت رسالت پناه در این حدیث بر قیاس: «هِيَ مَوَاقِيْتُ

ص: 523

لِلنَّاسِ» 1 خلاف مقتضای ظاهر است و از قبیل تنزیل سؤال منزله غیر آن سؤال و مثل این جواب که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام از حضرت سیّد المرسلین صلی الله علیه و آله روایت کرده است از خود آن حضرت نیز در معدن دوم گذشت.

و رئیس المحدثین محمد بن بابویه رحمه الله در کتاب توحید روایت کرده که: مهزم از حضرت صادق علیه السلام پرسید که: آیا جبر است؟ فرمود: «نه». پرسید که: تقویض است؟ فرمود: «نه». پرسید که: پس چه چیز است؟ فرمود: «اگر جواب گوئیم کافر می شوی» (1).

مؤلف گوید: سرّش آن است که جواب «أمر بین أمرین» است و به «أمر بین أمرین» مدخلیت خدا در افعال عباد می رسد که از جمله معاصی است و از مدخلیت خدا در معاصی جاهل و کوتاه فکر خود را معذور می فهمد و به این کافر می شود، چنانکه بسیار از مردمان در معصیت، مدخلیت خدا را دست پیچ خود کرده اند و این معنی را در نظم و نثر بسیار به کار برده اند.

و أيضاً در رساله اعتقادات گفته که: اعتقاد ما در قضا و قدر قول حضرت صادق علیه السلام است که به زراره فرمود در وقتی که زراره سؤال کرده بود از آن حضرت که: «می گویم من به درستی که خدای تعالی هر گاه جمع کند بندگان را در روز قیامت، سؤال می کند ایشان را از آنچه عهد کرده به سوی ایشان و سؤال نمی کند ایشان را عمّا قضی علیهم»؛ (2) یعنی از مسأله قضا و قدر، اگر کلمه «ما» موصول حرفی باشد و اگر موصول اسمی بود معنی چنان است که از مقدّس اردبیلی رحمه الله نقل شد و معنی دیگر که آقا جمال، موافق مذهب معتزله احتمال داده است راه ندارد.

و أيضاً ثقة الإسلام محمد بن یعقوب کلینی در الکافی از حضرت امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده است که فرمود: «لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم أحد أحداً» (3).

و أيضاً از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود: «أمر الله ولم يشأ، و شاء ولم يأمر؛ أمر إبليس أن يسجد لآدم، و شاء أن لا يسجد، ولو شاء لسجد؛ و شاء أن يأكل منها فأكل، ولو لم يشأ لم يأكل» (4).

ص: 524

1-2. التوحيد، ص 393، ح 11. [1]

2-3. تصحيح الاعتقاد، ص 59.

3-4. الكافي، ج 2، ص 44، باب آخر، ح 1. [2]

4-5. الكافي، ج 1، ص 150، باب المشيئة والإرادة، ح 3. [3]

و باز از آن حضرت روایت کرده است که فرمود: «شاء وأراد، ولم يحب ولم يرض» (1).

و جمعی از روی قصور، نظر را مقصور بر ظاهر این نوع اخبار ساخته، خود را در گناه معذور دانسته اند و مثل عصا و کور، گناه خود را بر مشیت الله بسته اند و ندانسته اند که مشیت الله بر فرضی که علت عصیان باشد همین در وجود عینی علت خواهد بود نه در وجود علمی و اصل در این باب وجود علمی است که مشیت الله به حسب آن معلول و تابع است نه علت و متبوع.

حافظ: مکن بچشم حقارت نگاه بر من مست که نیست معصیت و زهد بی مشیت او

مؤلف گوید: سخت گل آلود می آید سخن

و اگر چه دیگران هم از علمای ما گفته اند: «لا مؤثر فی الوجود إلا الله، ولا فاعل سواه» (2). اما مشیت و علم خدا را علت نگفته اند، بلکه می گویند: فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل چنانکه گذشت با آن چه نیز در آن است.

آری در احادیث آمده است که حق تعالی وحی فرستاد به داود که: «ای داود، ترید و آید، ولا یكون إلا ما أريد، وإن لم ترد لما أريد أتعبتك فیما ترید، ثم لا یكون إلا ما أريد»، (3) لکن این نقل دیگر است؛ زیرا که داود پیغمبر است و مرتبه پیغمبری از این برتر است، چنانکه از آنچه در فصل دوم گفته ام ظاهر است، کار نیکان را قیاس از خود مگیر.

و در این مرتبه است آن چه از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: حضرت آدم در

ص: 525

1-1 . الکافی، ص 151، ح 5.

2-2 . کتاب الاربعین، محمد طاهر قمی، ص 661؛ بحار الأنوار، ح 5، ص 151.

3-3 . التوحید، ص 337، ح 4.

جواب حضرت موسی گفت که: ای موسی به چندین سال گناه مرا پیش از خلق من یافتی در تورات؟ گفت: به سی سال (1). گفت: پس همین است. پس حضرت صادق علیه السلام گفت که: پس غالب شد آدم بر موسی علیه السلام (2).

و به این مضمون چند روایت شده است و از غوامض اخبار قضا و قدر است و بعضی حمل بر تقیّه کرده اند؛ چون این حدیث در میان عامّه نیز مشهور است.

و نزدیک به این حدیث روایتی از مثنوی در تنبیهات گذشت از این غامض تر و به گمان فقیر آن روایت صحیح نیست و در این حدیث، جواب حضرت آدم علیه السلام بر وجه مذکور و تصدیق حضرت صادق علیه السلام آن جناب را در این جواب به مقتضای تیقن به قضا و به موجب تسلیم و رضا است.

و مراد آنکه، از اینکه حقّ تعالی گناه مرا پیش از خلق من نوشته است، نباید که این گناه بر ما باشد، بلکه به مضمون «لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا» 3 از برای ماست، پس به زمین آمدن ما و سایر امور مترتّب بر گناه من باید راضی بود.

و به این امور، راه اعتراض بر من نشاید پیمود که تمامی در معنی نفع ماست، هر چند به ظاهر ضرر نماید.

اصطیاد

بعضی جواب حضرت آدم علیه السلام را از باب تیقن به قدر گرفته اند و در بیان معنی تیقن به قدر اینجا گفته اند که: یعنی بعد از آنکه خطای من در علم الهی گذشته باشد و پیش از خلق من نوشته شده باشد، چاره ای از وقوع نیست و لا محاله به وقوع پیوستنی است به دو وجه:

یکی آنکه: چون این نوشتن و در علم حقّ گذشتن به مقتضای حکمت است، لهذا

ص: 526

1-1. در مصدر تعبیر به سی هزار سال شده است.

2-2. تفسیر القمّی، ج 1، ص 44، ذیل آیه 36 از سوره بقره.

عدم وقوع را نشاید، چنانکه لؤلؤ صدف تقوی بعد از ذکر این روایت گوید: ممکن است که مراد این باشد که چون حقّ تعالی مرا برای زمین خلق کرده بود نه برای بهشت و حکمتش مقتضی آن بود که من در زمین باشم، لهذا عصمت خود را از من بازگرفت تا من به اختیار خود مرتکب ترک اولی شدم.

دوم آنکه: از عدم وقوع علم ازلی جهل می گردد، چنانکه شارح صالح ربّانی مازندرانی در شرح حدیث «لا یجد العبد طعمَ الإیمان حتّی یعلم أنّ ما أصابه لم یکن لیخطئه، وما أخطأه لم یکن لیصیبه» (1). گفته است که:

لتیقنه بأنّ ما أصابه علم الله أولاً بأنّه یصیبه، فیستحیل أن لا یصیبه، فیستحیل أن یصیبه کلّ ذلک؛ لاستحالة أن یصیر علمه جهلاً. هذا فیما لا اختیار للعبد فیهِ، مثل الصّحة والسقم، والحسن والقبح، والطّول والقهر إلى غیر ذلک ظاهر، وأمّا فی فعله الاختیاری مثل الصلاة وترکها والشرب وترکه والقتل وعدمه إلى غیر ذلک، فکذلک علمه تعالی فی الأزل، فکلّ ما یقع فلا بدّ من أن یقع لما ذکر، ولكن علمه لیس علّة لوقوعه، بل تابع له (2). انتهى.

مؤلف گوید: هیچ یک از این دو وجه دلالت ندارد بر مدّعی مستدلّ؛ چه مدّعا این است که چون خطای آدم پیش از خلق او نوشته شده بود، لهذا عدم وقوع را نشاید.

و وجه اول دلالت دارد بر اینکه خطای آن حضرت بی حکمت نبود، امّا اینکه عدم خطای بی حکمت بود تا وقوع را نشاید، فلا.

و وجه دوم اولاً ممنوع است به اینکه از عدم وقوع لازم آید بذاته جهل خدا؛ زیرا که سخن در نوشته خدا است نه به علم گذشته خدا و ثانیاً مدفوع است به اینکه بعد از آنکه آن حضرت ترک خطا می نمود در علم ازلی، نیز ترک خطا گذشته می بود نه فعل خطا، تا به ترک خطا علم ازلی جهل شود. این است که در جواب رباعی مشهور ختّام گفته ام:

رباعی: تو می خوری و هر که چو تو ناشایست می خوردن تو بزعم او می بایست

ص: 527

1-1. الکافی، ج 2، ص 58، باب فضل الیقین، ح 7. [1]

2-2. شرح أصول الکافی، مازندرانی، ج 8، ص 193.

حقّ می چه خوری بخوردنت دانا بود و در می نخوری نخوردنت می دانست

چنانکه در آینه هر گاه زید مقابل باشد، صورت زید در آن منقش باشد و اگر غیر زید در مقابل باشد، صورت غیر زید در آن منقش بود نه صورت زید.

آری مقابل نبودن زید با اینکه صورتش در آینه باشد ممتنع است و البته که باید زید در این صورت مقابل باشد و این باعث شبهه خیّام شده است.

اما سخن در این نیست، و احدی نمی گوید که با وجود صورت زید در آینه می تواند بود که زید در مقابل نباشد، بلکه سخن در این است که صورت اول توانست بود که زید در مقابل نباشد، تا آنکه صورتش در آینه باشد، گو آنکه چون صورتش در آینه هست نتواند بود که او در مقابل نباشد.

و اما حدیث «لا یجد طعم الإیمان» (1) که مستدلّ متشبهت شده است به آن، در فصل پنجم گفتیم که: این حدیث اشاره است به سرنوشت مشهور-بالمعنی المذكور عن المحقق الأردبیلی- و بنابر این حاصل معنی این حدیث آنکه بنده مزه ایمان را وقتی می یابد که بداند که آنچه به او می رسد یا به او نمی رسد تمامی موافق سرنوشت و استعداد اوست و نتواند شد که بر خلاف استعداد او به او چیزی رسد، چنانکه می فرماید: «ما أصاب من مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ» 2. پس چون بنده چنین داند که چیزی بنا بر استعدادی که دارد موافق آن از جانب الله به او فیض می رسد و این را نیز داند که عنایت الهی متعلق است به نفع او، اگر چه در عین ضرر باشد و اینکه نیست نفع او مگر آنچه را خدا نفع او گفته باشد، در این حال طعم ایمان را می فهمد؛ یعنی در هر امری از نیک یا بد، از دل بستگی به غیر خدا خلاصی یابد نه در مافات ناسپاس و نه در غیر فایده حق ناشناس، که «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» 3.

ص: 528

1-1). الكافي، ج 2، ص 58، باب فضل اليقين، ح 7. [1]

در سینه از خود نالد که: چرا مهیا و آماده آن گردید تا به او رسید و مع هذا باز آن را نفع خود داند نه ضرر و خیر شمارد نه شر؛ طعم ایمان همین است.

و در حدیث مذکور اشاره به این است، نه به آنچه مستدل یافته است؛ چه آن طعم کفر است، نه طعم ایمان.

کبریت احمر

اینکه گفتیم که: عنایت الهی متعلق است به نفع بنده، با اینکه بحمد الله معلوم است، موافق قول معصوم است، چنانکه در تفسیر آیه «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا»¹ از حضرت امام موسی کاظم علیه السلام منقول است که فرمود: «للتوكل درجات؛ منها أن تتوكل على الله في الأمور كلها، فما فعل بك كنت عنه راضياً تعلم أنه لأبلوك خيراً وفضلاً، وتعلم أن الحكم في ذلك له، فتوكل على الله بتفويض ذلك إليه، وثق به فيها وفي غيرها»،⁽¹⁾ بلکه از آیه «لَنْ يُصِيبَنَا» نیز در دو موضع مفهوم است؛ یکی: «هُوَ مَوْلَانَا» چه از مولا جز نکوئی ناید و دیگر «لَنَا» به لام انتفاع، کما يشهد به قول النبی صلی الله علیه و آله: «اعلم أنه لو اجتمعت الأمة على أن ينفعوك بشيء، لن ينفعوك إلا بشيء كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لن يضروك إلا بشيء كتبه الله عليك»؛⁽²⁾ پس موافق آیه نیز هر چه بنده را پیش آید، یکسر نفع او بود نه ضرر و خیر باشد نه شر.

لمؤلفه:

شرک خیر و خیر شرّ ضرک مسح و مسح ضرّ

و الزام حضرت آدم جناب موسی را به آنچه گذشت که: ای موسی به چند سال گناه مرا پیش از خلق من نوشته یافتی؟ از این وادی است و به این معنی منادی است و این معنی اگر چه عام است و خصوصیت به مؤمنی دون مؤمن ندارد، لکن تیقن به این معنی اخصّ خواصّ راست و موقوف است بر ایمان کامل؛ این است که فرموده اند:

ص: 529

1-2). تحف العقول، ص 443.

2-3). الفقیه، ج 4، ص 412، ح 5900.

«اللهم إني أسألك إيماناً تباشر به قلبي، حتى أعلم أنه لن يصيبني إلا ما كتبت لي»؛ أي ما كتبت لأجل انتفاعي.

لمؤلفه: تاکی ز گمان مکر و تزویر

یکی تقدیر تأثیر تیر و دیگر تقدیر ضرر رسانیدن تیر بر تقدیر تأثیر؛ چه دانستی در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست، لکن به شرط ایمان و این شرط نیز از آیه در دو موضع مفهوم است؛ یکی: باز از «هُوَ مَوْلَانَا»؛ چه خدا مولای کافران نیست، چنانکه می فرماید: «وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ» 1. دوم: از «وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» 2.

پس کافر به عکس مؤمن هر چه او را پیش آید یکسر شرّ و ضرر بود، «فسبحان من اتّسعت رحمته لأولیائه فی شدّة نعمته، واشتدّت نعمته لأعدائه فی سعة رحمته» (1).

و بنابر این قول حافظ: «مکن بچشم حقارت نگاه بر من مست» همین از شارب الخمر مؤمن مسموع باشد نه کافر.

رعد و برق

و گاه باشد که کسی گمان کند که قول مولانا در آخر «ولکن علمه تعالی لیس علّة لوقوعه» منافات دارد با قول او «لاستحالة أن يصير علمه جهلاً»؛ (2) پس گوید: که این همان است که خیام گفته است: «گر می نخورم علم خدا جهل بود» و در جواب او گفته اند که: علم ازلی علّت عصیان نیست و این گمانی است باطل؛ زیرا که فرق است میان

ص: 530

1-3. نهج البلاغة، ص 123، خطبة 90. [1]

2-4. شرح أصول الكافي، مازندرانی، ج 8، ص 193.

قول مولانا و قول خیّام؛ چه قول مولانا در بیان علّت بودن علم ازلی است مر علم به امتناع ترک عصیان را و قول خیّام در بیان علّت بودن علم ازلی است مر امتناع ترک عصیان را و این معنی با اینکه باطل است به آنچه گفته اند که: علم ازلی علّت عصیان نبود، قول او نیز دلالت بر آن ندارد؛ زیرا که اینکه گفته: «گر می نخورم علم خدا جهل بود» قیاسی است استثنایی مستثنی نقیض تالی، یعنی لکن علم ازلی جهل بودن ممتنع است.

پس می نخوردن من نیز ممتنع باشد و از این سخن اگر چه به ظاهر علّت بودن علم مر عصیان را به وهم می آید، چنانکه خیّام توهم کرده و به این اعتبار می خوردن خود را سهل شمرده، اما قیاس استثنایی مقتضی این است که امتناع جهل بودن علم ازلی علّت علم به امتناع می نخوردن او باشد، نه علّت اصل امتناع می نخوردن او، بلکه علّت امتناع می نخوردن او انتفای بعضی شرایط آن است که از جمله اراده اوست که این انتفا در علم ازلی گذشته است.

و سرّ اینکه گفتیم که قیاس استثنایی مقتضی امتناع تالی است مر علم به امتناع مقدّم را، بر نکته سنجان علم میزان ظاهر است؛ آیا نه این است که در قول حقّ تعالی: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»¹. عدم فساد علّت علم به عدم تعدّد آلّه است نه علّت عدم تعدّد آلّه، بلکه عدم تعدّد آلّه علّت عدم فساد است. این است که علمای عربیّه گاهی می گویند که: «لولا امتناع الأوّل لا امتناع الثانی» و گاهی بعکس این می گویند.

قول اوّل به حسب وجود علمی است و قول ثانی به حسب وجود عینی، چنانکه در حواشی ثالثه بیان کرده ام، پس در وجود عینی عصیان علّت علم ازلی است گو در وجود علمی بعکس این باشد.

و قول خیّام در وجود علمی بعکس تخلیط است بین الوجودین و اشتباه است بین المعنیین و تحقیق مقام آنکه: شرب خیّام و علم ازلی به آن متلازمانند و در محلّش

مقرر است که متلازمان یا احدهما علت دیگری است یا هر دو معلول یک علتند و ما نحنُ فیهِ از قبیل اول است؛ به این معنی که چون خِیام شرب می کرد در علم خدا گذشت، نه اینکه چون در علم خدا گذشت شرب کند.

پس بر تقدیر عدم شرب خِیام، عدم علم ازلی به شرب او لازم آید و عدم علم ازلی هر چند اعم است از جهل به شرب خِیام و از علم به عدم شرب او، لکن این معنی عامّ متحقق نیست و مگر در ضمن علم به عدم شرب خِیام، نه در ضمن جهل به شرب او؛ پس جزم او به لزوم جهل خدا بر تقدیر می نخوردن جهل باشد آری گاهی به وهم می آید که با وجود علم خدا به وقوع شرب خِیام تکلیف به ترک، اگر چه تکلیف مالا یطاق نیست، اما بی فایده است و این وهمی است فاسد و در ابیات سلطان نیز گذشت که غرض از کن مکن اظهار لیاقتها بود.

صاعقه

از تضاعیف آنچه گفتیم در این مقام باطل شد قول خِیام بی حاجت به التزام قول هشام علی رغم امام که بعد از ذکر قول خِیام گفته: «لو اجتمع جملة العقلاء لم یقدروا علی أن یوردوا علی هذا حرفاً إلا بالتزام قول هشام، وهو أنه تعالی لا یعلم الأشياء قبل وقوعها مجملًا (1)».

اینکه خِیام علم ازلی را دست پیچ خود کرده است، از جهل و نادانی است بر قیاس عایشه که قضا را دست پیچ خود کرد و حافظ که مشیة الله را دست پیچ کرد و این هر دو گذشت. ای بی انصاف علم ازلی را که دست پیچ خود می کنی، چرا در طاعت دست پیچ خود نمی کنی به اینکه می نخوری و بگویی: ناخوردن می حقّ ز ازل می دانست گر می بخورم علم خدا جهل بود

باری:

تیغ دادن بر کف زنگی مست

به که افتد علم ناکس را بدست

ص: 532

1-1. شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحدید، ج 5، ص 133؛ [1] بحار الأنوار، ج 32، ص 508، ح 437.

حضرت امیر المؤمنین علیه السلام فرموده است:

شعر:

مِنَ أَيِّ يَوْمِي مِنَ الْمَوْتِ أَفْر

أَيُّومٍ لَمْ يَقْدِرْ أَمْ يَوْمٍ قَدَر

فَيَوْمٍ لَمْ يَقْدِرْ فَلَا أَرْهَبُهُ

وَيَوْمٍ قَدَرْتُ لَأَيَّغْنِي الْحَذَرُ

و به گمان فقیر این در قدر لازم و قضای حتم است؛ چه تقدیرات الهی در غیر افعال عباد گاهی حتمی است و گاهی معلّقی، چنانکه پیشتر بیان شد.

و ردّ است بر قدریّه که به قدر قائل نیستند و مبالغه است در ثبوت قدر به اینکه قدر دخیل بلکه اصیل است، به این معنی که قدر و مقدر مطابق یکدیگرند، لکن اصل در این مطابقه قدر است، نه مقدر، بر عکس علم و معلوم.

و شارح صالح ربّانی مازندرانی این کلام را نیز از باب تیّسن به قدر دانسته است، آنجا که در شرح اصول پیش از ذکر این کلام به تقریبی گوید:

هذا یقین بالقدر؛ فإنّه یسکن النفس فی مثل هذه المواضع لعلمه یقیناً بأنّ کلّ ما قدّر وقوعه، فهو واقع، فلا ینفع الفرار منه، وکلّ ما قدّر عدم وقوعه فهو غیر واقع، فلا یضرّ عدم الفرار.

لا یقال: لعلّ تقدیر عدم وقوع الحائظ علیه مثلاً مشروط بالفرار، فیجب الفرار طلباً للمقدّر وتحزّراً عن الهلاک!

لأنّنا نقول: الفرار وعدمه أيضاً داخلان فی التقدير، ومن جملة المقدّر، فإن كان المقدّر هو الفرار وقع قطعاً، وإن كان عدمه لم يقع.

فإن قلت: لا معنی حينئذ للتکلیف بالفرار؟!

قلت: التکلیف به تکلیف بالمقدّر، والتکلیف بالمقدّر أيضاً مقدّر، فهو واقع علی أنّه یمكن أن یقال: مناط التکلیف به إمکانه فی ذاته، أو التکلیف به مختصّ بغير الموقن؛ لأنّ الموقن یتوکّل علی الله، ویفوض أمری إلیه، فقیهه عن کلّ مکروه،

كما قال عز وجل: «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ» وكما قال مؤمن آل فرعون «وَأَفْوَضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ * فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكُرُوا» وغير ذلك. إنَّ المؤمن الموقن المتوكل المفوض أمره إلى الله إذا بلغ إيمانه وإيقانه وتوكله وتقويضه حدَّ الكمال لا- ينظر إلى الأسباب والوسائط في النفع والضرر، ولا يتعلّق قلبه بها أصلاً، وإتّما كان نظره إلى مسبب الأسباب، ويتعلّق قلبه به وحده.

وأما من لم يبلغ حدَّ الكمال، ولم يغلب عليه مشاهدة اليقين، كأحاد المؤمنين، فإنّه يخاطب بالفرار قضاء بالحقّ الوسائط. هذا الذي ذكرنا من باب الاحتمال، والله أعلم بحقيقة الحال (1).

مؤلف گوید: این احتمال از اینکه مبنی است بر بودن افعال عباد به قدر لازم و قضای حتم و این باطل است، پس بطلان آن بنا بر بطلان مبنیّ علیه ظاهر است.

آری آنچه در مرتبه توکل و ایمان کلّ گفته، ظاهر اخبار بسیار، بلکه صریح بعضی بر این شهادت می دهند و از این حلی دیگر برای جواب آدم در حدیث سابق، مفهوم مستعدّ آن تواند شد. در سبب سازیش من حیرانم در سبب سوزیش سوفسطائیم

حاصل مدعا در خاتمه سدّ سکندر نما آنکه: مسأله افعال عباد منوط است به مسأله قدر و قدر بحری است بسیار زخار پر از ماهی و مار.

پس ناچار رستگاری در سواری کشتی باشد که نوح اهل بیت علیهم السلام، در این طوفان بی پایان ساخته اند و به آن «لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» را برافراخته اند؛ یعنی خیر و عافیت در آن است که در این باب اکتفا شود به آنچه از معصوم علیهم السلام مرسوم است که امروز عاصمی بجز آن نیست و مثل بنی اسرائیل طالب تفصیل نباید شد که بیم غرق است.

و آن در قدر چنان است که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در حدیث سابق به سائل

ص: 534

فرمود که: «مجمّل بدان که امری است میان دو امر، نه جبر است و نه تفویض.»

و حضرت صادق علیه السلام آن را به یکی از دو وجه که گذشت بیان فرمود.

و در افعال عباد چنان است که چون ابوحنیفه و ابن ابی لیلی به عرض حضرت کاظم علیه السلام رسانیدند که: افعال عباد از عباد است یا از ربّ العباد، یا از عباد و ربّ العباد باهم؟ حضرت فرمود: لم یخل أفعالنا التي تدمّ بها

و اگر این سخن تفویض باشد، تفویض منفی در حدیث «أمر بین أمرین» نباشد؛ چه این تفویض، تفویض فاعلیّت است و تفویض منفی تفویض فاعل است.

لمؤلفه: گفتمی عمل از خدا بود یا بنده؟

پس در افعال عباد به این مجمل و در قدر به آن مجمل اکتفا کن و در عمل خود را قوه خیر و شرّ هر دو انکار و مایه کفر و ایمان و طاعت و عصیان می شمار و چون هیچ یک از اینها بی مرجّح به حصول نمی پیوندد و محال است که به وجود آید، لهذا دایم خود را به تحصیل مرجّح خیر و تعطیل مرجّح شرّ بدار تا هر یک از فعل خیر و ترک شرّ اگر مقدر شده باشد توقّفی نداشته باشد و اگر مقدر نشده باشد تأسّفی نداشته باشد.

و در این حال این آیه در حقّ تو و امثال تو منزل که: «لِکَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» 2 نه امثال این به قصور متّصف که به جهت اخلال در وظایف، همیشه از خیر دور و به شرّ نزدیک و دایم متأسّف می باشد.

نعوذ بالله من اليأس الكامل والقنوط الشامل، كيف وإن كان من أهل السعادة ختمت له بها بسعادة.

ختم شد رساله ششم از رسايل اربعين، والسلام على محمد خاتم الرسالة في الأربعين، وآله خير السلالة وأدم بين الماء والطين.

چون ختم شد رساله در دولت كريمه، درود مؤلف و گفت: في دولة كريمه تمت.

ص: 536

15- شرح حديث «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع»

اشاره

شرح حديث «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع»

محمد بن حسن شرواني

(د 1098 ق)

تحقيق

مهدى سليمانى آشتيانى

ص: 537

شروان ولایتی در شرق قفقاز است که بر کرانه غربی دریای مازنداران و شرق رود کورا قرار دارد (1).

این شهر در دوره فتحعلی شاه طی عهد نامه ترکمانچای با بخشی از مغان به روسیه واگذار شد و امروز جزء کشور آذربایجان است.

خاقانی شروانی-شاعر بزرگ قرن ششم-در اشعار خود بسیار از شهرش یاد کرده است. او می گوید: من حسین وقت و ناهلان یزید و شمر من روزگارم جمله عاشورا و شروان کربلا

از برخی اشعار او به دست می آید که تلفظ صحیح این کلمه کسر شین-چنان که صاحب روضات می گوید-نیست، بلکه به فتح شین صحیح است. خاقانی می گوید: عیب شروان مکن که خاقانی هست از آن شهر کابتدایش شر است

یا جای دیگر می گوید: چند نالی چند از این محنت سرای داد و بود کز برای رای تو شروان نگردهد خیروان

شروان شاهان نام سلسله هایی است که در این منطقه و حوالی آن حکومت و سلطنت می کردند و به دست شاه تهماسب اول صفوی در 945 ق منقرض شدند.

ص: 539

1-1). معجم البلدان، ج 3، ص 339 و 382؛ جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی، ص 195.

چنانکه برخی محققین نوشته اند در قرون اخیر شروان به خطا شیروان گفته می شود (1).

صاحب روضات الجنات نیز به اشتباه بودن شیروان تصریح نموده است (2).

کسی که در این گفتار درباره او سخن می گوئیم نیز در آثار خود «شروانی» امضا نموده است. مانند انهایی که به خط وی در پایان نسخه ای از من لایحضره الفقیه وجود دارد که نوشته است «میرزا محمد بن الحسن الشروانی» (3).

همین طور فرزند او حیدر علی نیز «شروانی» امضا کرده است (4).

با این تفصیل می توان گفت «شیروانی» غلط مشهور است. شهری که در استان خراسان شمالی ایران واقع است، در گذشته و امروز به «شیروان» مشهور بوده است و نه «شروان» و این که در دایرة المعارف تشیع، برخی مشاهیر شروان آذربایجان را، بعد از مدخل شیروان خراسان ذکر کرده اند، صحیح نیست. اگر امروز به شروان، شیروان هم گفته شود، محقق شروانی از خراسان نیست، بلکه اهل قفقاز است و شرح حال او نباید بعد از مدخل شیروان خراسان بیاید.

برخی مشاهیر شروان عبارت اند از: فلکی شروانی (د 490 یا 500ق)، خاقانی شروانی (د 595ق)، تقلیسی شروانی (سده هفتم)، ابوالمجد شروانی (سده هشتم)، فتح الله شروانی (د 891ق)، افلاطون شروانی (د 977ق)، فتحی شروانی (سده یازدهم)، آقا مسیح شروانی (سده دوازدهم و سیزدهم) و ملا محمد شریف شروانی (سده سیزدهم).

برای نام شروان با توجه به چگونگی تلفظ آن معناهای گوناگونی ذکر کرده اند. در برخی منابع از این شهر به معنای جایگان شریاد کرده اند و در برخی دیگر که شیروان گفته اند آنجا را جایگاه شیر دانسته اند. زین العابدین شروانی می گوید: چون منسوب

ص: 540

1-1. دایرة المعارف فارسی، مصاحب؛ فرهنگ فارسی، معین؛ لغت نامه، دهخدا.

2-2. روضات الجنات، ج 7، ص 96. [1]

3-3. نسخه شماره 155، کتابخانه آیه الله بروجردی، قم.

4-4. مناقب اهل البيت عليهم السلام، مولی حیدر علی شروانی، ص 25.

به انوشیروان است به تخفیف شیروان نامیده شده است و برخی هم گفته اند احتمالاً نام یکی از طویف ساکن البانیا (بخشی از سرزمین دولت هخامنشی) است (1).

مؤلف

محمد بن حسن معروف به محقق یا مدقق (2) شروانی، فقیه، اصولی و متکلم و محقق برجسته اواخر عصر صفویه، در حدود سال 1033 ق در شروان به دنیا آمد (3). پس از طی دوران کودکی و نوجوانی و فراگیری مقدمات علوم به مرکز علمی روزگار خود، یعنی اصفهان آمد و در آن حوزه ارجمند به آموختن علوم اسلامی مشغول شد.

او در بدو ورود به اصفهان، جذب مجلس درس آقا حسین خوانساری (د 1099 ق) شد و مورد توجه ویژه وی قرار گرفت. تنکابنی در قصص العلماء جریانی را از اولین روز شاگردی شروانی نزد آقا حسین خوانساری نقل کرده است. هموقضایای دیگری را نیز از مباحثه و مجادله این استاد و شاگرد نقل می کند (4).

تنکابنی در تذکره العلماء نیز قصه ملاقات ملا خلیل قزوینی (د 1098 ق) شارح الکافی را با شروانی و بحث درباره دو قول شاذ قزوینی و مجاب شدن او و این که قزوینی با دیدن شروانی که شاگرد آقا حسین خوانساری بود، از ملاقات و بحث با استاد، منصرف شد را نقل کرده است (5).

شروانی به زودی در حوزه اصفهان رشد یافت و به فهم و ذکاوت و دقت و موشکافی معروف شد. او از آقا حسین خوانساری اجازه روایی دارد (6).

شیخ حسن بلاغی نجفی او را چنین ستوده است:

ص: 541

1-1. «شروان»، سپیده کوتی، دانشنامه ادب فارسی، حسن انوشه.

2-2. مطلع الشمس، ج 1-2، ص 681؛ جغرافیای تاریخی شیروان، مقیمی، ص 252-253.

3-3. میر محمد باقر خاتون آبادی او را هنگام وفات شصت و پنج ساله دانسته است. ر. ک: وقایع السنین والاعوام، ص 364.

4-4. قصص العلماء، ص 249-250.

5-5. تذکره العلماء، 89-90.

6-6. نجوم السماء، ص 192.

شیخی و استادی و من علیه فی علمی الاصول و الفروع استنادی، افضل المتأخرین و اکمل المتبحرین، آیه الله فی العالمین، قدرة المحققین و سلطان الحکماء و المتکلمین. . . و امره فی الثقة و الجلالة اکثر من ان يذكر و فوق أن تحوم حوله العبارة، لم اجد احداً یوازیه فی الفضل و شدة الحفظ و نقایة الکلام؛ فلعمری انه و حید عصره و فريد دهره (1).

همچنین اردبیلی در جامع الرواة، تنکابنی در قصص العلماء، کشمیری در نجوم السماء، خوانساری در روضات الجنات و بیشتر کسانی که تذکره و ترجمه دانشمندان این روزگار را نوشته اند، با تجلیل و تعظیم از او یاد کرده اند (2).

محفل درس محقق شروانی، سال ها میعاد جویندگان زلال معارف اسلامی بود. برخی از شاگردان او عبارت اند از: میر محمد صالح خاتون آبادی، سید صدر الدین رضوی قمی، سید محمد باقر گیلانی و ملا عبدالله افندی.

شروانی پس از مدتی توقف در اصفهان، عازم عتبات عالیات شد و تحت شعاع قبه نورانی حضرت مولی الموالی امیر المؤمنین علیه السلام، به تحصیل و تدریس و تحقیق پرداخت. او در 1083 ق به دعوت شاه سلیمان صفوی (1077-1105 ق) به ایران بازگشت و مورد احترام و تکریم دربار صفوی قرار گرفت. در احمد آباد اصفهان ساکن شد و باز هم محضرش، محفل نور و علم گردید (3).

دامادی مجلسی اول

شروانی بعد از مدتی توقف در اصفهان و آشنایی با علما و دانشمندان، به وثاقف و علم و تقوی مشهور شد.

ص: 542

-
- 1-1) . روضات الجنات، ج 7، ص 95. [1]
- 2-2) . جامع الرواة، ج 2، ص 92؛ قصص العلماء، ص 249-250؛ نجوم السماء فی تراجم العلماء، ص 192؛ روضات الجنات، ج 7، ص 93-94.
- 3-3) . تذکره نصر آبادی، ص 157؛ وقایع السنین و الاعوام، ص 536، (به نقل از «میرزا محمد شیروانی مشعل ذکاوت»، محمد ابراهیم احمدی، گلشن ابرار، ج 5، ص 137).

ارتباط او با عالم بزرگ اصفهان، محمد تقی مجلسی، منتهی به افتخار دامادی ایشان شد (1). مجلسی برای شروانی اجازه نقل روایت نیز صادر نموده است (2).

علامه عالی مقام محمد تقی مجلسی در این ایام در اصفهان محفل درس و بحث داشته است و بعید نیست که شروانی از او استفاده کرده باشد، ولی به شاگردی او نزد مجلسی، تصریح نشده و از اجازه مجلسی برای وی نیز فهمیده نمی شود، لذا تصریح به نام مجلسی اول، در زمره اساتید محقق شروانی، خالی از ضعف نیست (3).

آثار و تألیفات

ملا میرزا شروانی، از دانشمندان و فرهیختگانی است که در بیشتر علوم متداول روزگار خود، صاحب نظر و فکر بوده و در آن رشته ها آثار و مکتوباتی از خود به یادگار گذاشته است.

او در فقه، اصول، حدیث، تفسیر، کلام، فلسفه و همچنین ادبیات، لغت، معنای و بیان و شعر و هندسه دارای حاشیه، کتاب و رساله است. برخی عناوین آثار او عبارت اند از:

اثبات الواجب تعالی، الاجتهاد و الاخبار، اصالة البرائة، الإمامة، البداء، تفسیر آیه «إن الأبرار یشریون»، التوحید و النبوة و الإمامة، الحاشیة علی حاشیة الخفریة، الحاشیة علی حاشیة علی حاشیة الشریفة علی شرح المطالع، حاشیة علی شرایع الإسلام، حاشیة علی الشفاء، دفع شبهة الإستلزام و حاشیة علی معالم الاصول (4).

در این نوشتار آثار حدیثی وی را به اختصار گزارش می کنیم:

1. الجمع بین الأخبار المتعارضة

آقا بزرگ تهرانی این اثر را ضمن مجموعه ای از رسائل شروانی در کتابخانه سید محمد مهدی، در فیض آباد هند دیده است (5).

ص: 543

1-1. تذکره الشعراء، نصر آبادی، ص 157.

2-2. روضات الجنات، ج 2، ص 95.

3-3. موسوعة طبقات الفقهاء، ج 11، ص 259.

4-4. معجم مؤلفی الشیعة، ص 243-244. [1]

5-5. الذریعة، ج 5، ص 135. [2]

در منابع ترجمه احوال شروانی، نامی از این اثر برده نشده است، ولی رساله‌ی ای با این نام در میان نسخه‌های خطی کتابخانه‌ی مرحوم آیه‌الله گلپایگانی رحمه الله نگهداری می‌شود.

این حاشیه‌ی کوتاه به خط «خلف بن یوسف نجفی» است. در مورد این شخص سخن خواهیم گفت.

این رساله چنین آغاز می‌شود:

بسم الله الرحمن الرحيم و كتب قدس الله روحه على كتاب الاستبصار لشيخنا أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله باب مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء... .

این حواشی از باب المیاه تا پایان باب الدیات از کتاب الاستبصار است.

حواشی شروانی خود، دارای حواشی دیگری با امضای «منه» و «م ه ی عفی عنه» است.

مجموعه‌ی ای که این رساله، یکی از آنها است در هفتم جمادی الاولی 1103 ق جمع‌آوری، تدوین و کتابت شده است (1).

3. حاشیه‌ی تهذیب الأحكام

در همان مجموعه‌ی کتابخانه‌ی آیه‌الله گلپایگانی رحمه الله که ذکر آن رفت، رساله‌ی کوچک دیگری از شروانی است که چنین آغاز می‌شود:

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين و كتب رحمه الله على كتاب تهذيب الأحكام... .

این حواشی نیز از کتاب الصلاة تا کتاب الدیات بوده و همان دو حاشیه‌ی «منه» و «م ه ی عفی عنه» را نیز دارا است (2).

ص: 544

1-1). فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج 3، ص 413-414، [1] به نقل از فهرست جدید گلپایگانی، مخطوط، شماره 185/30/6305.

2-2). فهرستگان نسخه‌های خطی، ج 3، ص 417، به نقل از فهرست جدید گلپایگانی، مخطوط.

آقا بزرگ تهرانی از شرح التهذیب برای شروانی نام برده است که شاید منظور همین حواشی باشد (1).

4. حاشیه من لایحضره الفقیه

در مجموعه کتابخانه آیه الله گلپایگانی رحمه الله، رساله دیگری از شروانی وجود دارد که چنین آغاز می شود:

بسم الله الرحمن الرحيم و كتب رحمه الله على كتاب من لايحضره الفقيه و نقلته من خطه قدس الله روحه باب حد الموضوع و ترتيبه . . .

این رساله در حاشیه، دارای تصحیح و حواشی با امضای «منه» است و از اول من لایحضره الفقیه تا پایان آن. نکاتی را یادآوری کرده است. و کتابت نسخه در جمادی الاولی 1103 ق اتمام پذیرفته است (2).

نکته قابل ذکر در مورد این سه رساله این که، کاتب این مجموعه «خلف بن یوسف نجفی» است و ظاهراً وی این حواشی را از خط مرحوم شروانی استخراج کرده و به صورت منظم در این رساله ها گردآوری کرده است.

حاشیه بر شرح لمعه، حاشیه بر مدارک و حاشیه مسالک از شروانی، سه رساله دیگر این مجموعه است.

کاتب در پایان، ضمن تجلیل از شروانی، فهرست مختصری از آثار او را می شمارد و تاریخ فوت و محل دفن وی را متذکر می شود.

آقا بزرگ تهرانی در طبقات اعلام الشیعة از «خلیفه بن یوسف نجفی» نام برده، که کاتب نسخه ای از کشف الغمة است و می گوید از تصحیح نسخه فهمیده می شود که کاتب آن از افاضل باشد. نسخه های دیگری نیز به خط او توسط تهرانی گزارش شده است (3).

ص: 545

1-1) . الذریعة، ج 13، ص 157.

2-2) . فهرستگان نسخه های خطی، ج 3، ص 436، به نقل از فهرست جدید گلپایگانی، مخطوط.

3-3) . طبقات اعلام الشیعة، (قرن 12 ق)، ص 242-243.

او الغیبه شیخ طوسی را در 1085 ق کتابت کرده است (1) و نسخه ای از شرح نهج البلاغه حدیدی در کتابخانه مسجد اعظم موجود است که کاتب آن «خلف بن یوسف مشهدی نجفی» امضا کرده است (2).

وی همچنین در نسخه الحدیفة الهلالیة بهایی که در 1115 ق کتابت کرده است خود را شیخ «خلیفه بن شیخ یوسف نجفی» معرفی می کند (3).

در هر صورت این شیخ خلیفه یا خلف از ناسخان پرکار و فضیلتی روزگار شروانی است که جمع آوری و تدوین حواشی شروانی به خط او نیز نشان از فضل و دانش وی دارد.

5. شرح حدیث «ستة اشیاء لیس للعباد فیها صنع. . .» (رساله حاضر)

6. شرح حدیث «ملعون من کمه اعمی»

کلینی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود:

قال رسول الله صلی الله علیه و آله: ملعون ملعون من عبد الدینار و الدرهم، ملعون ملعون من کمه اعمی، ملعون ملعون من نکح بهیمة (4).

برخی مانند ملا اسماعیل خواجهی مازندرانی (د 1173 ق) و همچنین محقق شروانی این حدیث را به طور مستقل در رساله ای شرح کرده اند (5). محقق تهرانی نام این شرح را در الذریعة آورده است. نسخه ای از این شرح نیز، در کتابخانه حاج شیخ علی علومی در یزد، گزارش شده است (6).

7. اجازات روایی

ملا میرزا شروانی که خود از مجلسی اول نقل روایت می کند، برای برخی از

ص: 546

1-1. فهرست مدرسه فیضیه، استادی، ج 1، ص 194.

2-2. فهرست مسجد اعظم، ص 269.

3-3. فهرست نسخه های خطی آستان قدس، اهدایی رهبری، ص 304.

4-4. الکافی، ج 2، ص 270، ح 9. [1]

5-5. روضات الجنات، ج 7، ص 97؛ نجوم السماء، ص 193؛ [2] فوائد الرضویه، ص 467؛ الذریعة، ج 13، ص 209.

6-6. نشریه نسخه های خطی، دفتر چهارم، ص 444؛ فهرست میکروفیلم های دانشگاه تهران، ج 1، ص 702.

شاگردان، اجازه‌ی روایی صادر نموده است. چند تن از این افراد عبارت اند از:

الف. علامه محمد باقر مجلسی

نسخه ای از من لایحضره الفقیه در کتابخانه آیه الله بروجردی در قم، نگهداری می شود که از برترین نسخه های این کتاب است (1). در پایان جزء دوم و چهارم این دست نوشته، انها و بلاغ میرزای شروانی دیده می شود.

در پایان جزء دوم چنین آمده است:

انها- ادم الله ایامه- فی مجالس عیدیه آخرها یوم الثلاثاء الثانی و العشرون من شهر شعبان المعظم سنة خمس و سبعین و الف من الهجرة- علی مهاجرها من الصلوات أنماها و من التحیات أسماها- کتبه الفقیر الی الله تعالی میرزا محمد بن الحسن الشروانی عفی عنهما.

در پایان مشیخه نیز سماع و اجازه ای وجود دارد به این شرح:

سمع علی أكثر هذا الكتاب مولانا الأورع الاتقی الزاهد العابد مولانا محمد باقر- ادم الله تعالی تأییده و تسدیده- و أجزت له- ادم الله تعالی ایامه- أن یرویه و سایر ما یصح لی روایتته عنی و أخذت علیه أن لا ینسانی من صالح دعائه فی ایامه و لیالیه، کتبه بیده الفانیة میرزا محمد بن الحسن الشروانی اوتیا کتابهما بیمنهما.

ظاهراً مجاز که در این اجازه نام برده شده است، علامه محمد باقر مجلسی رحمه الله است که الفقیه را نزد شروانی درس گرفته است.

این اجازه و انهاء، در بحار الأنوار و الذریعة بر اساس نوشته و استنساخ میرزا محمد تهرانی- که احتمالاً همین نسخه را دیده است- گزارش شده و خط را، خط شروانی و مجاز را علامه مجلسی دانسته است (2).

ب. آقا محمد اکمل اصفهانی

او پدر محمد باقر وحید بهبهانی و از شاگردان و مجازین شروانی است (3).

ص: 547

1-1. فهرست نسخه های خطی مؤسسه حضرت آیه الله بروجردی رحمه الله، ج 1، ص 104، ش 155.

2-2. بحار الانوار، ج 102، ص 186؛ الذریعة، ج 11، ص 24.

3-3. تذکره العلماء، ص 261؛ تلامذة العلامة المجلسی و المجازون منه، ص 78.

شروانی به وی در شعبان 1075 ق اجازه داده است. این اجازه به خط استاد، در پایان جزء دوم نسخه ای از من لایحضره الفقیه، موجود در کتابخانه آیه الله مرعشی موجود است (1).

د. سید عبدالله بن علی تونی

او از شاگردان مدقق شروانی است و استاد، ضمن نسخه ای از من لایحضره الفقیه که در محضرش تصحیح و مقابله شده است، اجازه ای برای وی صادر نموده است. این نسخه در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است. در فهرست آستان قدس رضوی مجاز در این اجازه، سید علی تونی دانسته شده است، ولی از آنجا که آقا بزرگ تهرانی این اجازه را از همان نسخه نقل نموده و در سه کتاب خود به نام سید عبدالله، به عنوان مجاز تصریح کرده است، احتمال دارد، در فهرست آستان قدس، اشتباهی صورت گرفته باشد (2).

قابل ذکر است منبع برخی عزیزان که «شرح حدیث مناظره امام صادق علیه السلام با زندق» را از آثار و تألیفات شروانی شمرده اند، دانسته نشد (3).

درگذشت

میرزا محمد حسن شروانی، پس از سال ها مطالعه و پژوهش و تحقیق و آموزش در سال های آخر عمر، دچار بیماری شدید شد و پس از تحمل رنج و درد، سرانجام حوالی ظهر روز جمعه 29 ماه رمضان سال 1098 ق مرغ روحش از کالبد تن رها شد (4).

ص: 548

-
- 1-1. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 4، ص 127.
 - 2-2. ن. ک: الذریعة ج 1، ص 232؛ طبقات اعلام الشيعة، (قرن 11 ق)، ص 382؛ طبقات اعلام الشيعة، (قرن 12 ق)، ص 455-456؛ فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ج 5، (چاپ جدید)، ص 318.
 - 3-3. «میرزا محمد شیروانی، مشعل ذکاوت» محمد ابراهیم احمدی، گلشن ابرار، ج 5، ص 144.
 - 4-4. وقایع السنین و الأعوام، ص 543. [1]

میر محمد باقر خاتون آبادی در باره صبر و تحمل وی و تجلیل از مقام او نوشته است:

لا يمكن شرح أخلاقه الفاضله، كان مريضاً شديداً في أسافل بدنه سنة ونصف وأشدّ المرض وصعب و كان يزيد صبره و تحمله و لم يخرج من حد اعتداله، و لم يفقد شيء من تفقده على الغنى و الفقير و الشريف و الوضيع. . . لم يكن ولا يكون له عدیل (1).

منابع، سال فوت او را همان 1098 ق نوشته اند، ولی صاحب روضات الجنات نوشته است که شروانی در سال درگذشت محقق خوانساری از دنیا رفت (2).

البته معمول کسانی که ترجمه محقق خوانساری را آورده اند سال درگذشت او را 1098 ق دانسته اند، ولی روضات الجنات به تبع خاتون آبادی در حدائق المقربین 1099 ق نوشته است (3).

جسد شریف ملا میرزا شروانی، از اصفهان به ارض اقدس رضوی منتقل گردید و در جوار آستان ملک پاسبان امام ثامن علیه السلام در مدرسه میرزا جعفر به خاک سپرده شد (4).

بازماندگان

میرزا حیدر علی شروانی اصفهانی نجفی، فرزند مدقق شروانی است. او در بیشتر علوم اسلامی صاحب نظر بود و علاوه بر پدر گرامیش از محضر علامه مجلسی و میرزا عبدالله افندی بهره برده بود و افتخار دامادی دایی مکرم خود یعنی علامه مجلسی را نیز داراست.

میرزا حیدر علی دارای عقاید و آرای منحصر و منفردی بود که مورد اعتراض برخی از علما و دانشمندان قرار گرفته است. او علاوه بر مراتب علمی، دارای سلوک زاهدانه و تاحدودی صوفیانه بوده است (5).

ص: 549

1-1. وقایع السنین و الأعوام، ص 364.

2-2. روضات الجنات، ج 7، ص 95.

3-3. روضات الجنات، ج 375؛ تذکره نصر آبادی، ص 157.

4-4. روضات الجنات، ج 375؛ طبقات أعلام الشيعة (قرن 11 ق)، ص 524.

5-5. ن. ک: مرآت الاحوال جهان نما، ص 109؛ أعيان الشيعة، ج 6، ص 274؛ [1] مصفى المقال، ص 164؛ تتميم أمل الآمل، ص 173؛ طبقات أعلام الشيعة، (قرن 12 ق)، ص 231.

برخی آثار و تألیفات وی عبارت اند از:

الإمامة، حاشية على الكافي، المزار، مختصر مصباح المجتهد، مناقب الحيدرية، شكوك الصلاة، تراجم السفراء، أحوال الصحابة، رسالة في وجوب الصلاة عند ذكر النبي وآله و. (1).

آقا بزرگ تهرانی با استناد به نسخه ای از کتاب التوحید، از آثار میرزا حیدر علی، که در کتابخانه ملا علی محمد نجف آبادی، در نجف اشرف وجود داشته است و تاریخ فراغت از تألیف آن، روز جمعه دوازدهم ماه رجب 1129 ق بوده است، او را زنده در این تاریخ می داند (2).

اما دو نسخه از کتاب فضائل اهل البيت عليهم السلام از تألیفات شروانی در دست است، که هر دو دارای تاریخ تحریر 1133 ق می باشد. نسخه اول که در مرکز احیاء میراث اسلامی نگهداری می شود در پایان، تاریخ 15 صفر 1133 ق را دارد و دارای حواشی با امضای «منه مدظله» است.

نسخه دیگر در کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی است و در پایان آن تاریخ دهه اول ماه رمضان 1133 ق نگاشته شده است. این نسخه نیز دارای تصحیح و حواشی با رمز مؤلف با دعای «سلمه الله» است (3).

با این توصیف می توان گفت، میرزا حیدر علی شروانی، تا دهه اول رمضان 1133 ق زنده بوده است.

میرزا محمد حسین شروانی، دختری نیز داشته است که به همسری ملا محمد تقی گیلانی در آمد. صاحب مرآت الأحوال از این گیلانی با عنوان «الفاضل المقدس» یاد کرده است (4).

ص: 550

1-1 . معجم مؤلفی الشيعة، ص 243. [1]

2-2 . الذريعة، ج 4، ص 479؛ [2] طبقات أعلام الشيعة، (قرن 12 ق)، ص 231.

3-3 . فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 2، ص 185؛ فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی، بخش مخطوط، ش 3284؛ فهرستگان نسخه های خطی حدیث، ج 5، ص 154.

4-4 . مرآة الاحوال، ص 109؛ طبقات أعلام الشيعة، (قرن 12 ق)، ص 123.

شروانی در این رساله، معرفت و جهل، رضا و غضب، خواب و بیداری، میزان دخالت و عدم دخالت یا اختیار و عدم اختیار انسان نسبت به این سه حوزه را بررسی می کند. او گاهی به برخی روایات مرتبط نیز استدلال کرده است. نسخه های متعددی از این اثر به جای مانده است (1).

کهن ترین دست نوشته ای که به آن دست یافتیم، نسخه کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمه الله، به خط نسخ محمد زکی بن ملا جعفر همدانی است (2). این نسخه را اساس (الف) قرار داده ایم. نسخه دیگر که با علامت (ب) از آن یاد می شود، نسخه موجود در کتابخانه مدرسه فیضیه قم است.

در انتهای نسخه مدرسه فیضیه چنین آمده است: «وکان تاریخ النسخة التي كتبت عليه هذه النسخة سنة ثلاث وتسعين بعد ألف في شهر صفر، وکان کتابته من خطه رحمه الله» (3).

این جمله نشان می دهد، تاریخ تألیف این رساله قبل از صفر سال 1093 ق بوده است.

ص: 551

-
- 1-1. ن. ک: فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعی، ج 4، ص 285-286.
 - 2-2. فهرست کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 11، ص 148، ش 4130، رساله سوم مجموعه.
 - 3-3. فهرست مدرسه فیضیه، ج 2، ص 113، ش 1665، رساله دوازدهم مجموعه.

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين
 عجلوا عنهم واكثروا صلواتهم عليه روايت کرده است از محمد بن ابي عبد الله
 باسنادي که در او از حضرت صادق صلوات الله عليه استنشأ
 ليل العباد في اصنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة
 يعني شش چيز است که خدايگان مخلوق را در آن تاثيري نيست و آن شش
 چيز عبارت است از دانش و ناداني و خشنودي و خشنگيني و خواب
 و بيداري و برابري و نابرابري بوسيدن نمائند که معرفت ممکن است که
 عبارت از فطرتي و غير فطرتي باشد که در انسان و در بچه گذاشته شده
 و بيان غير فطرتي و طبيعت از حيوانات که قابل تکليف نيستند همانا زنده
 چيز عبارت از فقدان فطرت و خلقت باشد و ظاهر است که وجدان اين
 فطرت و فقدان آن با اختيار و تاثير مکلف نيست اگر حيوان خواهد که
 آدم شود نمي تواند و برعکس و احتمال دارد که مراد معرفت و جوب
 اول و اجبات باشد چنانکه گفته اند که اول و اجبات نظر در معرفت خلا
 و صفات است و است يعني معرفت و جوب اول و اجبات را خداي تعالي
 الهام مي کند و مکلف با بيان مضبوط مي سازد و اگر بغير فرض ادعي از انچه
 خود حاصل تواند کرد خداي تعالي مکلف را بخود و انچه مي گذارد چه اگر
 مکلف را بخود و انچه گذارد نگاه باشد که مکلف انرا حاصل نسا زد و
 گاه انرا حاصل نسا زد نخواهد داد است که در معرفت خدا نظر با بزرگي
 و قدرتي درين نوع که ما خود بخود بهر سويده ايم با ما را خالق و اوست
 هست و اگر ترک نکرد درين مطلب بکنند بنا برين که نمي دانند که ان نظر
 و نظر

تصویر آغاز نسخه از کتابخانه مدرسه فیضیه قم

تصویر آغاز نسخه از کتابخانه مدرسه فیضیه قم

محل تصویر شماره 29

ص: 552

درین
 مهمی کرده باشد اگر خواهد سکون اختیار کند میتواند ولیکن اخباری دیگر که
 باب واقع شدن این معنی نمیتواند داشت چنانکه ایمانیان کردیم و اگر اختلاف
 معانی آن احادیث استبعادی در نظر ظاهر دارد اما چون بیان کردیم که احادیث
 متعلقه معرفت مشتمل است بر مطالب مختلفه در حل آنها بر دقایق کوناگون
 ناچار و ضرور افتاده ان استبعاد زایل میگردد و الحمد لله و صلوات الله علیهم
 و آلهم اجمعین کتبه سید الجانیه میرزا محمد علی بن الحسن الشیرازی
 الشهیر ببلای میرزا انصاری کلامه قدس اشرف رحمه
 و کان تاریخ النسخه التي کتبت علیه هذه
 النسخه سنة ثلث و تسعين بعد
 الف في شهر صفر و کان
 کتابته من خطه رحمه الله



تصویر انجام نسخه از کتابخانه مدرسه فیضیه قم

تصویر انجام نسخه از کتابخانه مدرسه فیضیه قم

محل تصویر شماره 30

نسخ بزرگه و بزرگم و دستهای نامور و حاصلش با شرف و کمال یعنی اخبار و فضیلت
 و از این است که هرگز نیست محسوم باشد چنانکه از کتب و اخبار و در کلیه الفاظ و هر بیان
 که در کتب است و هر کس که بخواهد بداند که این الفاظ و هر چه از این الفاظ و هر چه از
 و چنانکه در الفاظ و ارسال الفاظ که آدمی از اجزای جمیع و هر چه از اجزای دیگر باشد و آن
 که در این آیه واضح باشد حکمتها را یک تصویر است در کتب نیز نظیر آن نمیکند
 اینها همه که از این معنی و در هر دو از این الفاظ آیت و آیات است معنی معنی و در بعضی
 و هر یک که در آن است واقع شده و مناسب است و هر یک که در آن است
 باشد و این آن است که در هر دو شرح آن و هر یک که در آن است که در آن است
 نشانی که در هر دو است که در آن است که در آن است که در آن است که در آن است
 بخواند و الله متعالی و ما علم الطالبین انما اذنه زیم انهم من نورش الله المرحوم و
 و بحمد رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم و بحمد رب العالمین و صلوة علی خیر خلق محمد و آله
 الطاهرین محمد بن یعقوب کلینی در روایت کرده است از محمد بن ابراهیم بن اسحاق
 دارد از حضرت عمار و ابان بن عثمان است انما الی الصبا و فیها من المور و لیس فیها الرضا و العقب
 و الذم و الیقظ یعنی غیر از این است که در آن مخلوق خدا و ان تاثری نیست و آن
 غیر عبارت است از امر و نه از این و عشق و خشم و خجسته و بیاری و این

الباب

تصویر آغاز نسخه از کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی

محل تصویر شماره 31

کتابخانه عمومی آیت الله العظمی

مرعشی نجفی - قلم
 میتواند ولیکن اخباری دیگر که در این باب واقع شدن اینصق نمیتواند داشت
 املای بان کریم و اگر چه اختلاف معانی آن احادیث استعدای در نظر ظاهر دارد
 آنچه بیان کردیم که احادیث متعلقه بمفهوم شتمل است بر مطلقه کلمه و عمل آنها
 بر قیاق کواکوت ناچلو و زور افادمان استبعاد زایل و مضهل سکرد و ولایت
 و حده و جلالت علی سیدنا محمد و آله اجمعین بسم الله الرحمن الرحیم
 و پیوسته رب العالمین و الصلوة علی نبی و آله علیهم السلام دلیل بر صحت کلام الهی آنکه
 کذب قبیح است و عقلا فاعل از اذیت میکنند اگر گویند کذب بوقتی قبیح است
 مصالح بسیار با و متعلق باشد و اگر مصالح بسیار با و متعلق شود قبیح نخواهد شد
 گوئیم خدا بذاشته است و احتیاج بجزی ندارد پس صحت آن کذب با و عاید
 و اگر عاید عباد و مخلوقات شود آن نفعت بطواعت با حیوانات بعم نخواهد بود
 بلکه صحت مکلفین خواهد بود و عقل حاکم است باینکه کلام غیر مطابق واقع کذب
 او را آفریند و القاب ایشان کند کما تان اعتقاد بضمون آن کنند و جهل کریم
 رسانند هیچ فایده بحال ایشان ندارد و آنچه بعضی او هام بقت میکند که نظام عالم
 و صلاح بخاتم در اینست که امیر و روحی داشته باشند و اگر آن بر طرف باشد و مرد
 سلطان باشند و خوف نداشته باشند و ملامت میکنند و نظام معاش خلقی پذیرد و
 ندارد و بیایست محیف است هر که اگر نظام معاش و اتفاق حال نشاء اول با سبط

کره

تصویر انجام نسخه از کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی

تصویر انجام نسخه از کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، و صلواته (1) على خير خلقه محمد وآله الطاهرين.

محمد بن يعقوب كليني رحمه الله روایت کرده است از محمد بن أبي عبدالله، به اسنادی که دارد از حضرت صادق علیه السلام، قال: «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة، والجهل؛ والرضا، والغضب؛ والنوم، واليقظة» (2)؛ یعنی: شش چیز است که بندگان مخلوق را در آن تأثیری نیست و آن شش چیز عبارت است از: دانش و نادانی و خشنودی و خشمگینی و خواب و بیداری.

فصل اول: معرفت و جهل

و بر اربابِ آداب پوشیده نماند که معرفت ممکن است که عبارت از فطرت (3) و غریزتی باشد که در انسان و دیعه گذاشته شده و به آن غریزت و طبیعت از سایر (4) حیوانات که قابل تکلیف نیستند مُمتازند و جهل عبارت از فقدان فطرت و خلقت باشد و ظاهر است که وجدان این فطرت و فقدانش به اختیار و تأثیر مکلف نیست، اگر حیوان خواهد که آدم شود، نمی تواند و برعکس.

ص: 557

1-1. ب: «والصلاة والسلام» بدل «و صلواته» .

2-2. الكافي، ج 1، ص 164، ح 1؛ [1] المحاسن، ج 1، ص 10، ح 29؛ [2] فقه الرضا عليه السلام، ص 352؛ [3] التوحيد، ص

411، ح 6؛ [4] الخصال، ج 1، ص 325، ح 13؛ مشكاة الأنوار، ص 150. [5]

3-3. ب: فطرتی.

4-4. ب: -سایر.

و احتمال دارد که مراد، معرفت و جوب اول واجبات باشد، چنانکه گفته اند که: اول واجبات، نظر در معرفت خدا و صفات اوست، یعنی معرفت (1) اول واجبات را خدای تعالی الهام می کند و مکلف را به آن مضطرّ می سازد و اگر به فرض، آدمی آن را به خودی خود حاصل تواند نمود (2)، خدای تعالی مکلف را به خود وانمی گذارد؛ چه اگر مکلف را به خود واگذارد، گاه باشد که مکلف آن را حاصل نسازد، و هر گاه آن را حاصل نسازد نخواهد دانست که معرفت خدا نظر باید کرد و فکری درین نمود که ما خود به خود به هم رسیده ایم، یا ما را خالق و آفریننده [ای] هست و اگر ترک فکر در این مطلب بکند، بنابراین که نمی داند که آن فکر و نظر امر ضروری است و آن را باید کرد، معذور خواهد بود و اعتراضی و توییحی بر او متوجه نخواهد شد و حجّت خدا بر مکلفین باطل می گردد و هر گاه در شناختن خدا معذور باشد، در سایر واجبات نیز معذور خواهد بود؛ چرا که کسی که واجب را نمی شناسد، و جوب هیچ واجبی را نمی داند، پس هیچ واجبی را (3) دانسته ترک نخواهد کرد، بلکه از نادانی ترک می کند و کسی که واجبی را ندانسته ترک کند، بر وجهی که نه و جوب او را می دانسته باشد و نه و جوب چیزی را که در آنجا معرفت و جوب واجب اول حاصل شود، معذور است، به خلاف آنکه و جوب اول واجبات را دانسته باشد؛ زیرا که اگر او ترک آن واجب کند، به سبب ترک آن واجب، معاقب و مستحقّ توییح می تواند شد و بر ترک واجبات دیگر نیز که بعد از عمل به آن واجب ممکن بود که و جوب آن واجبات معلوم شود اگر معاقب شود، بی جا نخواهد بود و اگر ترک نکند بعد از فعل آن واجب، و جوب واجبات دیگر نیز به ترتیب معلوم خواهد شد و هیچ واجبی از روی جهل متروک نخواهد شد مگر نادری و قلیلی، او نیز در اندک وقتی معلوم می شود و جهل به او دیر نمی پاید و در آن جهل نادر، بر ترک واجب مؤاخذ و معاقب نخواهد شد، چنانکه در

ص: 558

1-1) . ب: + و جوب.

2-2) . ب: کرد.

3-3) . الف: - «نمی داند، پس هیچ واجبی را» .

محلّ خود مقرر شده و نیز اگر دانستن وجوب بعضی از واجبات، از معرفت وجوب اول واجبات حاصل نشود، لازم است که وجوب چیزی را اعلام کنند که منجر و مفصلی به معرفت وجوب آن واجب شود.

مجملاً معرفت وجوب واجبات اگر کسی باشد و به تأثیر و سعی مکلف حاصل شود، آخر الأمر منتهی به معرفت وجوب چیزی چند می شود که مفصلی به معرفت اول شود و آن معرفت که به او منتهی شده، کسی نمی باشد، بلکه موهبتی می باشد، خواه آن معرفت موهبتی یک معرفت باشد و خواه معرفتهای متعدّد باشد و هر گاه ابتدای معرفت از جانب خدا باشد، باقی معرفت های ضروریّه به وسیله آن معرفت متبدا حاصل شود، می توان گفت که: معرفت از خداست و عبد را در آن دخلی نیست و موافق متعارف اهل لسان است.

و به عبارتی دیگر، مختصرتر اینکه اگر معارف الهی به کسب و سعی عباد حاصل تواند شد، هر گاه ایشان ندانند که سعی در تحصیل آن کردن امری است ضروری (1)، ممکن است که آن را مهمل گذارند و به اکتساب آن نپردازند، پس لازم است که ایشان را اعلام کنند که فکر در این معارف ضرور و ناگزیر است و همچنین که به ایشان وجود و حیات داده، معرفت وجوب فکر و نظر را نیز به ایشان بخشد، تا او بعد از معرفت وجوب فکر و نظر، اگر اهمالی کند، معذور نباشد و حجت الهی بر او تمام باشد.

و ممکن است که مراد، معرفت احکام شرعیّه بوده باشد و معنی اینکه عباد را در او تأثیری نیست آن است که عباد، آن احکام را از پیش خود نمی توانند دانست، و تا وحی الهی نباشد و پیغمبران آن (2) را به مکلفین القا و تلقین نکنند محال است که آنها به عقل خود او را دریابند؛ چرا که احکام شرعیّه مانند حلال بودن معاملات مشتمل بر مرابحات و حرام بودن ربا و سود خوردن امر مخفی است و عقل بشری بی اینکه از (3)

ص: 559

1-1) . ب: + پس .

2-2) . ب: او .

3-3) . الف: - از .

وحی آسمانی استمداد کند، از ادراک آن عاجز و قاصر است.

و در ضمن این ردّ بر فقهای اهل سنت حاصل می شود؛ چه ایشان را اعتقاد این است که بی وحی الهی، مردم حکم شرعی قرار می توانند داد و خدا حکم حلال و حرام را به ایشان گذاشته و هر چه ایشان پیش خود (1) قرار دهند خدا آن را واجب می کند و همچنین ردّ بر آن جماعت نیز حاصل می شود که (2) مکلفین و رعیت از پیش خود یکی را اختیار کنند و به ریاست و امامت بردارند بی اینکه از جانب خدا و پیغمبر در آن باب نصّی وارد شده باشد، پس به اختیار ایشان معرفت و جوب طاعت آن شخص حاصل می شود.

و این سخن ایشان در مذهب امامیه ضرورتاً باطل است و از ائمه اهل بیت علیهم السلام فساد آن به تواتر رسیده (3)، معلوم شده، بلکه نزد ایشان مقرر است که تا احکام الهی به طریق وحی به پیغمبر نرسد و آن حضرت آن را به خلق نرساند، اعتراضی بر خلق نمی باشد و توقع عمل به آن احکام از ایشان ندارند.

بلی، بعد از آنکه آن حضرت احکام را به خلق اعلام کرد، بر حاضرین واجب است که چشم و گوش به فهمیدن آن بازدارند و به قلب، به سوی آن سخنان اقبال نمایند ولی پروایی و اهمالی در فهمیدن آن (4) روا ندارند و بر جمعی که غایب باشند

ص: 560

1-1 . الف: -خود.

2-2 . ب: + «می گویند: معرفت امام واجب الإطاعة به این حاصل می شود که» .

3-3 . ب: -رسیده.

4-4 . ب: -آن.

واجب است که از حاضران آن مقام، مجهولات خود را سؤال کنند و کار دین خود را مهمل نگذارند و اگر احتیاج به سفر داشته باشند (1) به جهت تحصیل این مطالب، سفر کنند و این قدر مدخلیت و تأثیر، بندگان را در تحصیل معرفت احکام می باشد و آیات و اخبار بر این معنی دلالت کرده است و مؤید اینکه مراد این است، اخباری چند است که کلینی رحمه الله در این باب و در باب بعد از آن روایت کرده است؛ چه در آن اخبار، معرفت رضا و سخط مذکور است و آن عبارت است از معرفت حلال و حرام و واجب و اگر گوئیم که: مراد از این معرفت که در حدیث مذکور است، شناختن واجب الوجود و صفات ثبوتی و سلبی اوست، یا معرفت نبی صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام، ممکن است که معنی اینکه عباد را در آن دخلی و تأثیری نیست، این باشد که خدای تعالی دلایل قاهره و براهین باهره بر آن نصب کرده و کسی را در شبهه نگذاشته، بر وجهی که به بداهت نزدیک شده به اندک تأملی و توجهی که عقلا در آن باب به جا آورند، آن مطالب علیّه به وضوح می پیوندد و معلوم می گردد و احتیاج به زیادتى تعب و مشقت نیست و تعریف و بیان الهی در آن باب به درجه عالی رسیده، حجت او بالغ است که «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» 2 .

و ظاهر است که خدا در آسمان و زمین و سایر مکونات و مصنوعات، دلایل وجود و صفات و توحید خود را مندرج ساخته و پیغمبر خود را به معجزات و آیات بیّنات مؤید گردانیده و بر زبان پیغمبر، نصوص ظاهره بر امامت ائمه طاهرین جاری گردانیده، بر وجهی که شبهه را در آن مجال مدخلیتی نمانده، چنانکه در حدیث وارد است که: راوی بعد از شنیدن اختلافات میان امت (2) و حدوث دعاوی کاذبه و تلبیس امر و پوشیده شدن حقّ گریه کرد، حضرت او را تسلی داده فرمود که: «این آفتاب را که تابیده است می بینی؟ کار ما از این روشن تر بوده است و خواهد بود» (3).

و اگر گوئیم که: مراد از تأثیر و مدخلیت نداشتن عباد در معرفت آن است که عباد کاری که می کنند این است که نظر (4) و تأملی در مطالب اصول دین و معارف یقین می کنند و بعد از آن، علم و معرفت از جانب خدا فایض می شود و نفس علم و معرفت کاری نیست که به اختیار این کس واقع شود، بلکه او از مقوله افعال نیست و از جمله اعراضی است که خدا او را خلق می کند بعد از نظر، یا بر سبیل جریان عادت،

ص: 561

1-1) . ب: باشد.

2-3) . الف: -امت.

3-4) . ن. ک: منتخب الأنوار، ص 34.

4-5) . ب: نظری.

یا بر سیل و جوب علی اختلاف القولین، بعید خواهد بود؛ چه فایده بر نفی تأثیر به این معنی مترتب نمی شود و اکثر افعال اختیاریه که آن را افعال تولیدی نامند (1)، مانند زراعت و باغبانی، همین حکم دارد و آنچه مقدور عباد است جز از افشاندن تخم و بعضی از مقدمات و توابع آن نیست و رویانیدن زرع و بستن دانه و بروز شکوفه و حصول میوه کار خداست و کسی نمی گوید که عباد را در آن مدخلی نیست.

و حصر (2) شش چیز، وجهی و نکته ظاهری ندارد، مگر آنکه غرض خفی که از نظر ما پوشیده باشد متعلق به تخصیص این اشیا به ذکر و بیان بوده باشد و حصر مقصود نیفتاده باشد و هر چند این قسم چیزها را در عرف نگویند که مقدور و مصنوع عباد نیست، اما چون قدرت و تأثیر عباد به او بر سیل مباشرت متعلق نیست، ممکن است که غرضی به بیان این حال متعلق بوده باشد، ولیکن این معنی را در اخبار دیگر که در این باب نقل کرده جاری نمی توان کرد؛ چه اکثر اخبار دال بر این است که چون آن فعل عبد نیست، خدا تکلیف به آن نکرده و فعل عبد نبودن به این معنی موجب آن نیست که تکلیف به او متعلق نشود و اکثر چیزها که تکلیف به او متعلق است از این قبیل است، مانند قتل کفار که بعد از استعمال آلات و احداث ضرب و جرح، خدا او را می میراند و مع ذلک تکلیف به قتل کفار شده و عقاب بر ترک آن مترتب می شود.

و بعضی را اعتقاد این است که معارف الهی همه ضروری است و خدا آدمی را آفریده و خداشناسی را در دل او مفطور ساخته، همگی خدا را می شناسند و بعضی این سخن را در توحید و صفات ثبوتی و سلبی نیز می گویند.

و به اعتقاد فرقه اولی، هر کس منکر خداست، به زبان منکر است، نه به دل، بلکه در دل اقرار به آن دارد و خدا کسی را تکلیف به تحصیل معرفت خود نکرده، بلکه آن علم را در ایشان بی تکلیف آفریده، همه ایشان اضطراراً عالم به خدا هستند و بر تقدیر ثانی، عالم به توحید و نفی صفات زایده و تجرد او از توابع جسمانی و مکان و شبه آن نیز هستند.

ص: 562

1-1) . ب: می نامند.

2-2) . ب: +در آن.

و از این قرار لازم می آید که همه زندیقان عالم، اعتقاد به وجود صانع داشته باشند و همه سنّیان، به نفی صفات زایده قایل باشند و همچنین به نفی رؤیت و غیر آن اعتقاد داشته باشند و تمام گبران و نصرانیان به توحید و یگانگی خدا اذعان و تصدیق قلبی داشته باشند و اثبات اهرمن و اقایم از روی عناد می کرده باشند و این سخن بسیار دور می نمایند و اگر گویند که: اکثر آن جماعت معاندند، به مرتبه این سخن بعید نیست، اما همگی صفت عناد داشتن جبلی از عقل دور است، بلکه از بعضی از این طوایف معلوم (1) می شود که در مذهب خود راسخند و نهایت اصرار بر آن دارند و مع ذلک از روی تدبیر، فعل خود را موجب نجات می دانند و بعضی از معاصرین قدس سره، معرفت رسول را نیز از این جمله شمرده و آن ابعاد است، بلکه جمعی کثیری از اخیار و صلحای صحابه، بعد از مدتی پیغمبر صلی الله علیه و آله را شناخته اند و چون می توان گفتن که همه صحابه منتجبین که به اتفاق مشکورند، قبل از ایمان با نبی عناد می کرده اند و حکایت ایمان ابوذر و سلمان و قصه ایمان آوردن ایشان با این سخن منافرتی تمام دارد.

و پوشیده نماند که این قول که معارف همه ضروری است، مذهب شمامه بن اشرس است که در زمان امام رضا علیه السلام از رؤسای معتزله بود و عمرو بن بحر المعروف به جاحظ که نصب و عداوت او با اهل بیت مشهور عالم است و از علمای شیعه کسی به این قایل نشده است و آیات و روایات ظاهراً با او موافق نمی نماید و خدای تعالی در قرآن عظیم، امر به نظر در خلق کرده و حوادث بدیعه را که در آفاق و انفس می باشد، از جمله آیات شمرده و مکرراً عجایب و سماوات و ارض و اختلاف شب و روز و غیر آن را از دلایل تعداد نموده و جمعی را ملامت بر ترک ایمان به خدا کرده و ظاهر است که این آیات، دلایل معرفت ذات و صفات است و دلیل مطلب دیگر مثل نبوت و امامت نیست و مطلب از امر به نظر این است که واصل به معرفت الهی شوند و اگر معرفت امری بود که خدای تعالی او را در قلوب آدمی آفریده بود، فایده بر امر

ص: 563

به نظر مترتب نمی شد و از آن آیات غرضی حاصل نمی گشت و علمی دیگر بر آن مترتب نمی شود (1)، تا توان گفتن که فایده نظر در آن آیات این است که آن علم حاصل شود.

و اگر گویند که: نظر در آن آیات، افاده معرفت می کند بی اینکه احتیاج به استدلال افتد و تأملی و فکری در آن باید کرد، گوئیم که: حال خالی از این نیست که آدمی بر آن نظر مجبور است و بی اختیار نظرش بر آن دلایل و آثار می افتد و اضطراراً او را علم حاصل می شود و یا اینکه او را اختیاری در نظر هست و می تواند که نظر در (2) آن آثار نکند و اعراض از تأمل در آن بدایع دلایل و بواهر براهین نماید، اگر واقع چنان باشد که آدمی بر نظر مجبور باشد، و نظر اضطراراً به معرفت کشد، پس تنبیه بر آن دلایل و به یاد مردمان (3) دادن که فلان چیز دلیل است و فرمان دادن که نظر در آن دلایل کنید، فایده نخواهد داشت؛ چرا که نظر در آن دلایل، بی اختیار واقع می شود و نتیجه مطلوبه نیز ضرورتاً بر او مترتب می شود، خواهد داند که آن چیزها دلیل می تواند شد، خواه نداند و اگر واقع چنان باشد که آدمی را اختیار در آن نظر باشد و تواند که در آنها نظر نکند، پس آدمی را صناعی و تأثیری در معرفت- که ثمره آن نظر است- خواهد بود و چنین امری قابل تکلیف هست.

و آن جماعت که معارف را ضروری می دانند، مطلب ایشان این است که او متعلق تکلیف نباشد و بعضی از اخبار را بر او تنزیل می کنند و در اخبار بسیار واقع شده که خدای تعالی دلالت بر وجود و صفات خود به احوال خلق کرده و در خطب امیر المؤمنین علیه السلام از این قبیل بسیار است و در الکافی روایت کرده از هشام که:

زندیقی از حضرت صادق علیه السلام پرسید که: فما الدلیل علیه؟ فقال أبو عبد الله علیه السلام: «وجود الأفاعیل دلت علی أنّ صانعها صنعها؛ ألا ترى أنّک إذا نظرتَ إلی بناءٍ مُشیدٍ مبنی علمتَ أنّ له بانیاً، وإن كنتَ لم تر البانی و لم تُشاهده» (4).

ص: 564

1-1. الف - «و از آن آیات غرضی حاصل نمی گشت-إلی-مترتب نمی شود» .

2-2. ب: به.

3-3. ب: مردم.

4-4. الکافی، ج 1، ص 80، ح 5؛ [1] التوحید، ص 243، ح 1؛ [2] الاحتجاج، ج 2، ص 331. [3]

یعنی: آن زندیق گفت که: چه دلیل دلالت کرده بر وجود خدا؟ حضرت علیه السلام فرمود که: «پیدا شدن کارهای خدا بر خلق، ایشان را دلالت کرده بر اینکه آن کارها و اثرها را صانع و مؤثر (1) در آن کرده، نه بینی (2) که هرگاه به سوی قصری و بنایی نظر افکنی که بلند شده است، می دانی که آن بنا را بانی هست و خود به خود حاصل نشده است، هر چند که در وقت عمل آن بانی حاضر نبوده و مشاهده عمل او نکرده باشی؟!» .

و نیز حضرت صادق علیه السلام در جواب ابن ابی العوجا- که زندیقی ملعون بود- استدلال به (3) ثبوت خالق به احوال مختلفه مخلوقات کرده، مانند بزرگی بعد از کوچکی و ضعف بعد از قوت و عکس آن و صحت بعد از سقم و عکس آن (4)(5).

و هر گاه این معرفت ضروری بوده باشد و خدای تعالی آن را بی اختیار در عباد و مکلفین خلق می کرده باشد و اگر کسی آن را انکار کند، از روی عناد و مکابره می کرده باشد، احوال مخلوقات افاده علم (6) نخواهد کرد و آنها را دلالتی در معرفت، دست به هم نخواهد داد و در هر کس خدا آن علم را آفریده باشد، عارف به خدا خواهد بود، هر چند نظر در آن دلایل نکرده باشد و در هر کس که آن علم را نیافریده باشد (7)، عارف

ص: 565

1-1 . ب: + اثر.

2-2 . ب: می بینی.

3-3 . ب: بر.

4-4 . ب: + و سرور بعد از غم و عکس آن.

5-5 . ن: ک: الکافی، ج 1، ص 76، ح 2؛ التوحید، ص 125، ح 4؛ [1] الإرشاد، ج 2، ص 199.

6-6 . ب: + به خدا.

7-7 . ب: - باشد.

نخواهد بود، هر چند در این دلایل نظر کند.

و نیز اگر گوییم که: عباد اضطراراً نظر در آن دلایل می کنند و معرفت به هم می رسانند و هیچ اختیاری در آن نظر و حصول علم ایشان را نیست، بسیار سخن دوری می شود؛ چرا که آدمی در خود، آن اضطرار را نمی یابد، بلکه معلوم است که آن نظر اختیاری آدمی هست و اگر خواهد ترک نظر در خلق و غرایب آن، می تواند کرد و اعراض از آن تأمل می تواند نمود و بسیاری از عوام هرگز مطالعه مصنوعات و بدایع حکمتی که در آن هست ننموده اند و مانند کوران بر آن بدایع و صنایع گذشته اند و مع ذلک فایده بر این استدلال مترتب نمی شود؛ چرا که آن خصم که حضرت این استدلال را در برابر او کرده، می باید که علم اضطراری به معارف الهی داشته باشد و از روی مکابره و عناد و جحود انکار می کرده باشد و بر تقدیر عناد، این تبصره و ارشاد فایده نخواهد بخشید.

و در اخبار اهل بیت، نظایر و اشباه این اخبار بسیار است و اگر همه را بشماریم سخن دراز می شود و همین قدر که گفتیم کافی است.

و پوشیده نماند که در حدیث گاهی واقع شده که عباد در معرفت تأثیری ندارند و مراد این است که عبد در تحصیل معرفت، مستقل نیست، مانند حدیثی که وارد شده است که:

معرفت مکتسب نیست و اگر معرفت مکتسب می شود، همه کس راه هدایت را سلوک می کرد و به راه ضلالت نمی افتاد و حال اینکه، جمعی کثیر از بنی هاشم و غیرهم به ضلالت افتاده اند و راه حق را نیافته اند و اگر مردم استطاعت می داشتند، راه حق را به دست آورده، محبت ما را شعار خود می کردند؛ چرا که همه کس می خواهد که گمراه نشود، پس اگر حایلی و مانعی او را از اصابت حق نبوده باشد، چرا حق را در نمی یابد (1).

و ظاهر است که این دلیل، دلالت بر آن می کند که او مستقل نیست، نه اینکه هیچ تأثیری در آن ندارد و اگر نه، اکثر افعال جوارح از این قبیل است که آدمی می خواهد و میسر نمی شود، چه همه مردم تحصیل مال و جاه (2) می خواهند و بسیاری را میسر نمی شود و بسیاری از طاعات مانند حج و نماز و غیر اینها مردم را میسر نمی شود و حال اینکه خواهان آن هستند و هیچ کس نمی تواند گفت که آدمی در آن دخلی ندارد و مکتب نیست.

و الحاصل مطلب این است که اگر معرفت امری بود که عباد را در آن قدرت تامه بود و بعد از تمام قدرت، تکلیف به آن شده بود، کسی از معرفت محروم نمی شد،

ص: 566

1-1). قرب الإسناد، ص 156؛ بحار الأنوار، ج 5، ص 199، ح 20 (به نقل از قرب الإسناد).

2-2). ب: جاه و مال.

ولیکن معرفت، اسباب و شرایط بسیار دارد و پیش از حصول آن اسباب و شرایط، تکلیف به آن شده و پاره ای از آنها اختیاری نیست و تکلیف نسبت به آنها مشروط است، یعنی مانند تحصیل زاد و راحله نسبت به حج بیت الله الحرام؛ و پاره ای اختیاری است و تکلیف قیاس به آنها مطلق است، یعنی مانند قطع راه قیاس به حج.

و مکلف گاه هست که خود به اینها خلل می رساند و بنابر اینکه خود آن خلل را احداث کرده، معذور نمی باشد و اگر قدرت تام که دیگر موقوف علیه نمانده باشد می داشت، مانند آب خوردن در وقتی که کوزه در دست داشته باشد، هر آینه کسی که اخلال به تحصیل آن نمی کرد، مگر نادری از اشقیا که معاند باشند.

و در بعضی از روایات واقع شده که: «خدا بر معرفت ثواب می دهد از روی تفضل، همچنان که معرفت را از روی تفضل می دهد» (1) و ظاهر این است که بنای این حدیث بر آن باشد که افعال مکلفین موجب استحقاق عقلی ثواب نمی شود، بلکه ثواب وعده ای است که خدا از روی تفضل برای عباد مقرر کرده، نه از روی وجوب عقلی، چنانکه جمعی از اصحاب ما قایل شده اند.

و خلاصه اینکه چون اکثر مقدمات و اسباب معرفت از مواهب خداست و صنع و تأثیر عبد درو (2) کم است و آن قدر نیست که به سبب آن ثوابی بر خدا واجب شود، پس ثوابی که خدا وعده کرده است محض تفضل خواهد بود و اگر به فرض، آن تأثیری که عبد در معرفت دارد، موجب عوضی باشد، نعمت های الهی که غیر از ثواب آخرت در دنیا به عبد داده، همان در مکافات کافی است و عقل به وجوب خصوص ثواب حکم نمی کند.

فصل دوم: رضا و غضب

و اما رضا و غضب، پس ظاهر است که خشنود شدن به چیزی و خشمناک شدن، اکثر اوقات به اختیار آدمی نیست و گاه هست که آدمی تفکر در اموری چند می کند

ص: 567

1-1. ن. ک: تأویل الآیات، ص 227؛ روضة الواعظین، ج 2، ص 299.

2-2. ب: در آن.

و صبر به کار می برد و به آن صبر و تفکر او را خشنودی حاصل می شود و می تواند بود که این صبر و تأمل را به قصد خشنود شدن بجا آورد و در خشمناک شدن نیز نظیر این متصوّر است، مانند اینکه کسی خواهد که بر کسی خشمناک شود و قبیح اعمال او را مفصّلاً تصوّر کند و به یاد آرد، تا در نفس او مادّه خشم به هیجان آید و عادت انسان بر این نهج جاری است که از تذکّر و یاد آوردن احوال و وقایع گذشته خشنود و خشمناک می شوند و بعضی از مردم در این باب زیادتى دیگران دارند.

و نیز می تواند بود که به خوردن بعضی ادویه، متوصّل به خشم و خشنودی شوند و ظاهراً به تجربه پیوسته که هر گاه مبرّدات بکار برند، دیر خشمگین می شوند و به خشنودی اقرب می باشند و اگر مسخّنات استعمال کنند برعکس آن می باشد.

و اگر خواهیم که حکم کلی باشد و شامل همه افراد رضا و غضب شود، می توانیم گفتن که مراد، مباشرت رضا و غضب است، یعنی مباشرت رضا و غضب مانند مباشرت سایر افعال اختیاریّه نیست، مانند برخاستن و نشستن که آن برخاستن و نشستن به اختیار است و آدمی در حین نشست و برخاست (1) اختیار دارد و مضطرّ نیست، اگر خواهد برمی خیزد و اگر خواهد می نشیند، به خلاف رضا و غضب که آدمی در حین وقوع آن اختیار ندارد، بلی گاهی هست که آدمی در اسبابی که منجرّ به آن می شود اختیار می دارد و مطلوب از حدیث این است که آدمی در حین وقوع رضا و غضب اختیاری ندارد، بر وجهی که اگر خواهد که خشنود نشود، تواند خشنود نشد و اگر خواهد که غضبناک نشود، تواند غضبناک نشد و آن حالت نفسانی را از خود دفع تواند کرد و در غیر آن حالت، احداث خشنودی و خشمگینی در خود تواند کرد.

ص: 568

1-1). ب: برخاست و نشست.

و خواب و بیداری نیز همین حال دارد و در اکثر اوقات بی اختیار واقع می شود و آنچه اختیارات واقع می شود، به این طریق می شود که آدمی اسبابی را که مؤدی به خواب و بیداری می شود اختیار می کند و دواهایی که خواب می آرد، یا مانع آن می شود، می خورد و یا افکار و خیالات چند پیش می گیرد که موجب بیداری می گردد و گاه بعضی از افکار مورث خواب می شود، چنانکه مشهور است که مطالعه کتاب باعث استیلاي خواب است و در بعضی از مردم، خیال اشکال هندسیّه و مسایل حسابیه مانع خواب می شود.

پس مراد یا این است که در اکثر اوقات، خواب و بیداری اختیاری نیست، یا اینکه خواب و بیداری حین وقوع اختیاری نباشد و مانند اکل و شرب و قیام و قعود نیست که به اختیار آدمی مباشر آن می شود.

و بر این تقدیر ممکن است که در معرفت و جهل نیز همین معنی مقصود افتاده باشد که اکثر اوقات آن اختیاری نیست، یا در حین وقوع به اختیار نیست، بلکه بعد از نظر و التفات، آن معرفت بی اختیار به هم می رسد.

اگر کسی خواهد که بعد از تصوّر معنی یکی و دو تا و دانستن معنی نصف و استحضار این معانی نداند که یکی نصف دو تاست نمی تواند و همچنین اگر خواهد که بعد از ملاحظه مقدمات دلیل مسأله به ترتیب صحیح که به آن ترتیب نتیجه می دهد، علم به آن مسأله به هم نرساند، نمی تواند، به خلاف حرکت که مادام که حرکت نکرده، (1) هر چند اسباب آن را مهیا کرده باشد، اگر خواهد که سکون اختیار کند می تواند، ولیکن اخباری دیگر که در این باب واقع شده این معنی نمی تواند داشت، چنانکه ایمانی به آن کردیم و اگر چه اختلاف معانی آن احادیث، استبعادی در نظر ظاهر دارد، اما چون بیان کردیم که احادیث متعلقه به معرفت مشتمل است بر

ص: 569

مطالب مختلفة و حمل آنها بر دقائق گوناگون ناچار و ضرور افتاده، آن استبعاد زایل و مضمحلّ می گردد.

و الحمد لله وحده، و صلّى الله على سيّدنا (1) محمّد و آله أجمعين (2).

ص: 570

1-1) . ب: - سيّدنا.

2-2) . ب: + «كتبه بيده الجانية ميرزا محمّد بن الحسن الشيروانى الشهير بملا ميرزا. انتهى كلامه قدّس الله روحه. وكان تاريخ النسخة التى كتبت عليه هذه النسخة سنة ثلاث وتسعين بعد ألف فى شهر صفر، وكان كتابته من خطّه رحمه الله» .

16- شرح حديث «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة»

اشاره

شرح حديث «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة»

محمدباقر بن محمدجعفر همداني

(د 1319 ق)

تحقيق

مهدي سليمانى آشتيانى

ص: 571

محمدباقر بن محمدجعفر همدانی از بزرگان شیخیه در همدان است.

مرحوم مصلح الدین مهدوی درباره او نوشته است:

حاج میرزا محمدباقر بن محمدجعفر بن محمدصادق بن عبدالقیوم بن اشرف بن محمدابراهیم بن محقق سبزواری.

عالم فاضل، از روسا و علمای شیخیه، در اصفهان و کرمان تحصیل کرده و از طرف حاج محمدکریم خان کرمانی به عنوان پیشوایی شیخیه به همدان رفته، در سال 1315 به نائین مهاجرت کرده و بر سر ریاست شیخیه با حاج محمدخان کرمانی (د 1324 ق) مخالفت کرده، سرانجام در 13 شعبان سال 1319 وفات یافته (تولد 10 ربیع الاول 1239) است. وی را کتب و تألیفات زیادی است از آن جمله:

1. الاجتناب به فارسی، مطبوع به سال 1307 ق، 2. اسرار الشهادة، فارسی، مطبوع، 3. بشارات، فارسی، مطبوع، 4. پرسش بر پاسخ میرزا اسحاق خان، تاریخ تألیف 1295 ق، 5. تحفة النجفیه به عربی، 6. جواب شبهات وارده بر شیخ احمد، 7. جهاد اکبر، مطبوع، 8. الدرّة النجفیه، فارسی، دو جلد، مطبوع، 9. رساله شرح نفس رحمانی، 10. رساله در معاد به عربی، 11. شرح مشاعر، تاریخ تألیف شب شنبه اول جمادی الاولی سال 1276 ق، 12. کفایة المسائل، به فارسی، رساله عملیه به مذاق اخباری ها، تاریخ تألیف 1304 ق، 13. کلیات و اصطلاحات حکمت، به عربی، 14. مشاعر، 15. المیزان، مطبوع، 16. موضح،

فرزندش ملا عبدالله نیز از علمای شیخیه ساکن همدان بوده، و به طوری که مرحوم حاج شیخ مهدی عماد فهرستی می نویسد، کتاب اسرار الشهادة از تألیفات اوست. در کتاب آشنایی با چند نسخه خطی (1) می نویسد: سید محمد باقر بن محمد جعفر طباطبایی شیخی که یقیناً مقصود صاحب عنوان است و کلمه سید اشتباه و طباطبایی احتمالاً به جهت انتساب مادری است و العلم عند الله تبارک و تعالی (2).

در دست نوشته های موجود در کتابخانه های ایران چند عنوان از آثار دیگر همدانی وجود دارد که ممکن است برخی از آنها با آنچه مرحوم مهدوی ذکر کرده اند، یکی باشد. این رساله ها عبارت اند از:

1. معاد جسمانی

2. شرح حدیث سبق نور محمد صلی الله علیه و آله (3)

3. شرح دعای رجبیه

شرحی است بر دعای ماه رجب که چنین شروع می شود: اللهم انی أسألك بمعانی جمیع ما یدعوك به ولاة امرک. . . .

این رساله در 1296 ق تألیف شده است (4).

4. عقائد شیخیه

این رساله در ربیع الثانی 1293 ق در همدان تألیف شده است و حاوی سؤال و جواب است.

5. عقائد شیخیه ورد میرزا محمد

ص: 574

1-1. آشنایی با چند نسخه خطی، ص 194.

2-2. خاندان شیخ الاسلام اصفهان، ص 75-76.

3-3. فهرست نسخه های خطی کتابخانه غرب، ص 401، ش 4787، رساله اول و دوم مجموعه.

4-4. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله گلپایگانی، مخطوط، ش 133/6/1043، رساله پنجم مجموعه؛ فهرست مدرسه غرب، ص 234، ش 241، رساله هفتم مجموعه.

این رساله به درخواست و پاسخ محمدبن سعید لاهیجی در 1268 ق و در کربلا نوشته شده است (1).

7. رسائل

این مجموعه شامل دوازده پرسش و پاسخ است و هر کدام از آنها رساله ای مستقل به حساب می آید:

1. پاسخ پرسش درباره استعانت بنام خدا و سپس حمد او و صلوات بر محمد و آل او و اظهار تولا نسبت به آل محمد و اینکه چرا شیعیان داخل در دوستان خداوند هستند.

2. پاسخ درباره معراج به فارسی، با تاریخ تحریر 12 ج 1/1293.

3. پاسخ راجع به معنی سراج، سؤال از میرزا محمدعلی لاهیجانی است، با تاریخ تحریر روز پنجشنبه اول ج 1/1293.

4. پاسخ درباره تقلید میت، به فارسی در این رساله نواقصی که رساله های احسایی و رشتی درباره تقلید میت داشته به وسیله مؤلف جبران می شود.

5. حل اشکالات کتاب هدایة العوام، به فارسی، با تاریخ تحریر مؤلف در هشتم محرم 1292 در شهر همدان، در پاسخ و استدعای بعضی از دوستان این رساله را مؤلف نوشته است.

6. پاسخ این پرسش که آیا معرفت نقبا و نجبا لازم است؟ به فارسی، با تاریخ تحریر عصر روز شنبه 16 ج 2/1293.

7. پاسخ پرسشی در اینکه دلیل و برهان که مرحوم (آقا) اعلم تلامذه شیخ احسایی و رشتی است، به فارسی، با تاریخ شب اول ع 1/1293.

8. پاسخ اینکه چگونه هر چه در وجود مقدم است باید در ظهور مؤخر باشد

ص: 575

و نقض این مطلب به نوح و موسی، به فارسی، با تاریخ 26 ج 1/1293.

9. شرح اسم اعظم، به فارسی.

10. پاسخ میرزا اسحق خان در پاسخ شبهاتی که برای فرزندش اسد الله خان پیدا شده، به فارسی با تاریخ روز چهارشنبه میانه ج 1/1295.

11. پاسخ سؤالات امان الله خان سرتیب، به فارسی با ذکر فقرات سؤالات سرتیب مذکور، با تاریخ تألیف سوم محرم 1287 و تاریخ تحریر شب عاشورای 1295.

12. پاسخ چند مسئله، به فارسی در غرض از خلقت نقباء و نجباء و ثمرات آن و پرسش های دیگر، پرسنده محمدعلی بن نظام الشریعة در تاریخ 1296، تاریخ پاسخ روز دوشنبه 11 صفر 1296 است (1).

8. شرح زیارة الحسین علیه السلام (در همین مجموعه به چاپ رسیده است)

9. شرح حدیث «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة» (رساله حاضر)

10. رساله در حل قسمت هفده شتر که در بحار الأنوار نقل شده است.

این رساله در جمادی الآخر 1285 ق تألیف شده است (2).

11. شرح حدیث «من سئل عن التوحید فهو جاهل» (3).

احصا و استقصای آثار ایشان حال و مجال دیگری می طلبد. قابل ذکر است شرح حال و آثار او با دیگر عالم بزرگ همدان که هم نام و هم عصر اوست یعنی آیه الله محمدباقر بن محمدجعفر بهاری همدانی (د 1333 ق) در برخی منابع و نوشته ها خلط شده است.

ص: 576

1-1. فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ج 1، ص 64-65، شماره 486.

2-2. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله گلپایگانی، مخطوط، ش 133/6/1043، رساله سیزدهم مجموعه؛ فهرست ملک، ج 5، ص 194، ش 817، رساله دوم مجموعه.

3-3. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله گلپایگانی، مخطوط، ش 133/6/1043، رساله هجدهم مجموعه.

روایت «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة»، باعث شده است برخی تصور کنند، اگر حلال و حرام، مؤبد و دائمی است تا روز قیامت، پس اختلاف علما و فقها در حلیت و حرمت برای چیست؟ و اگر چیزی داخل حرام است باید تا قیامت حرام باشد و تغییر نکند و اختلافی نباشد.

مؤلف در مقام جواب به این شبهه و رفع غبار از ظاهر این روایت، ابتدا بحث مذهب مصوبه و مخطئه را مطرح می کند و همچنین اشاره به نسخ در روایات می کند و با استدلال به احادیث، مطالب خود را تحریر می کند.

اوراه نجات از حیرت در زمان غیبت را، فقط تمسک به اخبار و سنت ائمه اطهار علیهم السلام می داند. تحریر نسخه ای از این رساله در اول ذیقعده سال 1284 ق در همدان به پایان رسیده است.

نسخه ای که اساس تصحیح حاضر است، در کتابخانه آیه الله گلپایگانی رحمه الله نگهداری می شود (1).

نسخه دیگری از همین رساله در کتابخانه مرکزی دانشگاه اصفهان وجود دارد، که فهرست نگار محترم در گزارش آن، مؤلف را حاج محمدکریم خان کرمانی (د 1288 ق) دانسته است دسترسی به این نسخه فعلاً مقدور نشد. آغاز نقل شده در فهرست با نسخه حاضر یکی است ولی انجام را نیاورده اند تا مشخص شود آیا همدانی در نسخه گلپایگانی محرر و کاتب رساله کرمانی است یا اینکه رأساً رساله از خود اوست (2). در هر صورت در دو مجموعه کتابخانه آیه الله گلپایگانی و دانشگاه اصفهان این رساله از دو نفر جداگانه دانسته شده است.

ص: 577

1-1). فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج 3، ص 378؛ [1] فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله گلپایگانی، مخطوط، ش 133/6/1043، رساله هفدهم مجموعه.

2-2). فهرست کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه اصفهان، دفتر اول، ص 149، ش 200، رساله ششم مجموعه.

البته رساله بعدی در مجموعه کتابخانه آیه الله گلپایگانی که «شرح من سأل عن التوحید فهو جاهل. . .» است نیز که دارای کاتب است از همدانی می باشد که در فهرست دانشگاه اصفهان همین رساله از کرمانی دانسته شده است.

با این وجود به احتمال قوی رساله حاضر از همدانی است.

ص: 578

لغز و ریاضت الهیة علی ما تمیح الهدی فیما لا یرفع قلبنا بعد اذ
 بدیننا ما کنتم لکنتم سر لولا ان هدانا الله ولا نهدی ولا قوۃ الا بالله
 وصح الی علی محمد وآله ولعنہ الی علی اعدائہ وقد فرغت منها علی یوم
 السبت الثامن عشر من جماد الثانی من سنہ ۱۲۹۳ ھ مطابق
 مستغفرات

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله

والصلاة والسلام

على محمد وآله

جواب الی ار حضرت شریف جلال محمد جلال الایام القیمہ کے کارکنان

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین وصح الی علی محمد وآله الطہارین وشیعتم الت
 ولعنہ الی علی اعدائہم اجمعین وبعثنا ابن خلد کلمہ است
 در جواب بعضی از برادران و بنی کثر الہ امتنا ہم کہ سوال
 کردہ بعد از این حدیث شریف کہ جلال محمد جلال الایام
 یوم القیمہ و حرام الایام القیمہ و بیعتی الی بخیر است و اذ

تصویر آغاز نسخہ از کتابخانہ آیۃ اللہ گلپایگانی

تصویر آغاز نسخہ از کتابخانہ آیۃ اللہ گلپایگانی

بنظر او رسید که در اول نظر او نرسیده بود و بعضی
 خیال کرده اند که رجوع کردن فقیه از فتوای خود و رسید
 آن است که اول و بدقت نظر کرده بود و این خیال
 خامی است که کرده بلکه در اول و بدقت کرده و حکم او
 او همان مسئله اول بوده و ثانیاً هم وقت میکنند و حکم او
 همان مسئله ثانیه است و عرض نمی کنم که در عالم ایما
 لایست که وقت نکنند و لکن اصل سخن در کس است
 که متفق علیهم می باشند پس ما نخواستیم سخن را بهیچ وجه
 دستمال که شعوبی دارند کفایت میکنند و صلوات
 علی محمد و آل الطیبین و شیعتهم الا بحسب الا کریمین و لکن
 الله علی اعدائهم اجمعین حرره العبد محمد باقر در همدان
 در غرة شهر ذی قعدة الحرام سنه ۱۲۸۴ هزار و سیصد
 هشتاد چهار خاندان ضعیفاً
 منت

تصویر انجام نسخه از کتابخانه آیه الله گلپایگانی

تصویر انجام نسخه از کتابخانه آیه الله گلپایگانی

محل تصویر شماره 34

ص: 580

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين وشيعتهم التابعين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد: این چند کلمه ای است در جواب بعضی از برادران دینی - کثر الله أمثالهم - که سؤال کرده بودند از این حدیث شریف که: حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة (1).

و اشکالی به خیال ایشان وارد شده بود که: اگر حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال است تا روز قیامت و حرام او حرام است تا روز قیامت، پس چرا علمای آل محمد علیهم السلام در فتاوی خود در علم فقه اختلاف دارند؟! مثل آنکه یکی کشمش جوشیده به آتش را حرام و نجس می داند، ولی یکی حرام می داند اما نجس نمی داند و یکی حلال و طیب و طاهر می داند، پس اگر کشمش جوشیده به آتش، داخل حلال محمد صلی الله علیه و آله است، پس حلال است تا روز قیامت و اگر داخل حرام اوست، پس حرام است تا روز قیامت و اگر پاک است، باید پاک باشد تا روز قیامت و اگر نجس است، باید نجس باشد تا روز قیامت، پس چه معنی دارد که علمای اهل بیت علیهم السلام در این باب اختلاف کرده اند، با وجود اینکه همه منسوب به ایشان می باشند؟! و یقین داریم که ایشان خزینه های علم آل

ص: 581

1-1). بصائر الدرجات، ص 148، ح 7. و [1] ن. ک: الکافی، ج 2، ص 17، ح 2؛ [2] التهذیب، ج 4، ص 145، ح 27؛ المحاسن، ج 1، ص 269، ح 358؛ [3] کنزالفوائد، ج 1، ص 352؛ [4] کشف الغمّة، ج 2، ص 197. [5]

محمّدند علیهم السلام، چنانکه ایشان خزینه های علم خداوند عالم اند، چنانکه در حدیث وارد شده که فرمودند: «ماییم خزینه های علم خداوند در زمین و آسمان و شیعیان ما خزینه های مایند» (1).

عرض می کنم که: بسیاری از کسانی که اینجور احادیث را دیده اند که حلال خداوند -جَلَّ شَأْنُهُ- یکی است و حرام او یکی است و اختلافی در حلال و حرام او نیست و همان حلال و حرام را از برای پیغمبر صلی الله علیه و آله نازل فرموده و پیغمبر صلی الله علیه و آله تعلیم فرموده به امامی پس از امامی به واسطه امام سابق، چنان گمان کرده اند که آن حلال و حرام در واقع اختلافی در آنها نیست، پس کسانی که اختلاف کرده اند در آنها از علما و فقها، در واقع یکی از آن علما بر حق -واقع، موفّق و مّطّلع شده و باقی در واقع، خطا کرده اند و از این جهت، اختلاف فتاوی در میان علما حادث شده و از برای آن کسانی که در واقع خطا کرده اند، عذرخواه شده اند که خداوند -جَلَّ شَأْنُهُ- ایشان را به خطای ایشان نخواهد گرفت؛ چرا که او یقیناً عادل است و بر خطاکنندگان نمی گیرد؛ چرا که ایشان واقف بر خطای خود نیستند و مذهب مخطئه، معروف و مشهور در میان اکثر از فقها است و می گویند: مذهب حقّ مخطئه است و در مقابل این مذهب، مذهب مصوّبه است که اهل تصویب می گویند: از برای خداوند عالم، حکمی در واقع نیست و حکم خداوند تابع رأی و اجتهاد مجتهد است، پس هر مجتهدی هر طوری که رأی او قرار گرفت در مسأله ای از مسائل، همان حکم خدا است در حقّ او و مقلّدین او، پس این جماعت می گویند که: احدی از مجتهدین خطا نکرده و نخواهد کرد و این مذهب را اهل تخطئه، باطل می دانند و واقعاً هم که بسیار مذهب فاسدی است، که از برای خداوند -جَلَّ شَأْنُهُ- مطلقاً امری و حکمی نباشد و خداوند تابع رأی و هوای خلق خود باشد!

و اگر چنین امری جایز بود، ارسال رُسل و انزال کُتُب، لغو بود و خداوند -جَلَّ

ص: 582

1-1). الكافي، ج 1، ص 192، ح 3؛ [1] بصائر الدرجات، ص 124، ح 6؛ الثاقب فی المناقب، ص 522، ح 455؛ مدينة المعاجز، ج 7، ص 397، ح 2404.

شأنه-ردّ این جماعت فرموده: «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» 1 .

بالجمله و نوع مذهب مخطئه را هم که عرض کردم، و لکن حقّ در این مقام این است که مصوبه بر خطا رفته اند، چنانکه مخطئه اعتراف بر خطای خود دارند و خطا کرده اند که خطا را صواب دانسته اند.

پس بدانکه هیچ حقی نیست مگر از نزد خدای به حقّ و حقّ را از برای کسی بیان نکرده، مگر از برای رسول برحقّ صلی الله علیه و آله و آن جناب نسپرده حقّ را مگر در نزد ائمه بر حقّ-سلام الله علیهم-پس لازم است بر کسی که می خواهد حقّ را بفهمد که رجوع به ایشان کند و رجوع به ایشان نیست در زمان غیبت امام-عجل الله فرجه-مگر رجوع به کتاب خدا و سنت رسول صلی الله علیه و آله و احادیث ائمه هدی علیهم السلام، چنانکه فرموده: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» 2 .

و فرموده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» 3 .

و فرمود: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» 4 .

در این آیه شریفه قسم یاد فرموده و فرموده: پس چنین نیست که گمان کرده اند به حقّ پرورنده تو و به حقّ سیّد و آقای تو ای پیغمبر، ایمان نخواهند آورد و مؤمن نخواهند بود، تا آنکه تو را حکم قرار دهند و تو را حاکم خود دانند در آنچه مختلف شده در میان ایشان، پس هیچ حرجی نیست در نفس خود و هیچ شکی در سینه خود نیابند از آن حکمی که تو کرده ای و تسلیم و انقیاد کنند از برای تو و حکم تو، حقیقت تسلیم و انقیاد را.

بالجمله مراد آن است که خداوند-جلّ شأنه-در این آیه شریفه حکم فرموده که

باید در هر چه اختلاف کنند، تو را حکم قرار دهند و قسم یاد کرده که اگر چنین نکنند، مؤمن نخواهند بود، پس حقیقت ایمان از برای احدی حاصل نخواهد شد مگر آنکه پیغمبر صلی الله علیه و آله را حکم قرار دهد در هر اختلافی که در میان واقع شود، خواهد اختلاف در اصول دین باشد، یا در فروع دین و خواه در اعتقادات باشد، یا در اقوال و اعمال؛ چرا که حکم را بطور مطلق فرموده در این آیه شریفه و مخصوص به چیزی دون چیزی و به جایی دون جایی و به حالی دون حالی قرار نداده و معلوم است که در زمان غیبت، قائم مقام ایشان علیهم السلام کتاب و سنت است و باید مؤمنان به ایشان، در هر اختلافی، در هر مقامی، رجوع به کتاب و سنت [کنند]، که این دور رفع اختلاف کنند، پس رافع اختلاف-یومنا هذا-کتاب و سنت است و بس.

پس رجوع کردیم به کتاب خدا دیدیم که فرموده: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»¹؛ یعنی: به درستی که خداوند تغییر نمی دهد چیزی را که از برای قومی است، تا آنکه تغییر دهند آن قوم چیزی را که از برای خودشان است.

و چون رجوع کردیم به احادیث ائمه علیهم السلام یافتیم در احادیث بسیار که خداوند، به جهت نفع و ضرر خود امری و نهی به بندگان خود فرموده؛ چرا که ایمن است از ضرر ایشان، و محتاج به نفعی نیست از ایشان، پس امری که کرده، به جهت نفع خود خلق است و نهی که کرده، به جهت ضرر نکردن خود خلق است، پس آنچه نفع خلق در آن بوده، ایشان را امر به استعمال آن فرموده و آنچه ضرر خلق در آن بوده نهی از استعمال آن نموده، چنانکه حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمودند که: «چیزی نبود که شما را نزدیک کند به بهشت، مگر آنکه شما را امر کردم به آن و چیزی نماند که شما را نزدیک کند به جهنم، مگر آنکه شما را نهی کردم از آن»⁽¹⁾.

ص: 584

1-2). الكافي، ج 2، ص 74، ح 2؛ [1] المحاسن، ج 1، ص 278، ح 399؛ عده الداعي، ص 83؛ عوالي اللئالی، ج 3، ص 202، ح

پس اگر-إن شاء الله-فهمیدی که امر و نهی خداوند-جَلَّ شَأْنُهُ-نیست مگر از برای صلاح و فساد و خیر و شرّ خود خلق، نه به جهت احتیاج خود او، پس بدان که آنچه صلاح خلق مستمراً در آن بود که به آن عمل کنند، آن امر را مستمراً واجب فرموده و آنچه فساد خلق مستمراً در آن بود، آن امر را مستمراً حرام نمود و آنچه در عصری صلاح ایشان در آن بود، در همان عصر امر نمود و چون در عصر دیگر، صلاح ایشان تغییر کرد و تغییر دادند حالات خود را و آنچه از برای ایشان بود، امر اوّل را نسخ فرمود و امری دیگر را در میان آورد و همچنین هر چه فساد اهل عصری در آن بود، از آن در آن عصر نهی فرمود و چون در عصری دیگر تغییر دادند آنچه بر آن بودند، آن حکم را نسخ کرد و حکمی دیگر قرار داد.

پس، از انواع این بیان باید دانست که احکام الهیه همیشه دایر مدار صلاح و فساد خلق است، نه به جهت احتیاج خداوند-جَلَّ شَأْنُهُ-و این قاعده را باید محکم گرفت و تخلّف از این قاعده ننمود.

پس، از این جهت بدان، نسخ شرایع سابقه و از همین قاعده بدان، که اموری چند که در اوّل اسلام بود، چرا بعد منسوخ شد، مثل قاعده وفات که یکسال بود و منسوخ شد و چهار ماه و ده روز قرار شد و از همین قاعده بفهم، اختلاف حکم صحیح را با مریض و حاضر را با مسافر و مرد را از زن و پیر را از جوان و بزرگ را از کوچک و حال رفاه را از سختی و وسعت را از تنگی و امثال اینها. و مجال تفصیل حال را در این چند کلمه مختصر ندارم و از نوع بیان، آنچه ذکر نشد معلوم خواهد شد از برای کسی که قدری فکر خود را به کار برد.

و اگر قدری فکر کردی، خواهی دانست که نوع صلاح و فساد و منافع و مضارّ خلق، در همه عالم ها یکجور است؛ خداوند-جَلَّ شَأْنُهُ-می فرماید: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» 1 و می فرماید: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» 2 . یعنی: نیست نوع امر ما

مگر یکی و نمی بینی در خلق خدای رحمن اختلافی و تفاوتی.

بلی خلق، مَطَّلَع بر منافع و مضارّ و صلاح و فساد خود نیستند و از این جهت خداوند عالم -جَلَّ شَأْنُهُ- معلّمین فرستاد که ایشان صلاح و فساد و مضارّ و منافع خلق را به ایشان تعلیم کنند، پس چنانکه می بینی که مثلاً عسل، نافع مطلق از برای همه کس نیست و ضارّ از برای همه کس نیست و آب غوره، نافع از برای همه کس نیست و ضارّ از برای همه کس نیست، پس از برای ناخوشی صفاوی، مثلاً عسل ضارّ بود، حرام کرد و از برای ناخوشی بلغمی نافع بود، امر کرد و آب غوره از برای بلغمی، ضارّ بود، نهی کرد و از برای صفاوی نافع بود، فرمود و شراب مثلاً، از برای همه کس ضارّ بود؛ چرا که ازاله عقل همه کس می نمود، نهی از شراب فرمود.

و این فقرات را از بابت مَثَل عرض کردم که بدانی، بسا چیزی مستمراً مضرّ است، مستمراً نهی از آن فرموده و بسا آنکه چیزی در حالی مضرّ بوده، در همان حال نهی از آن فرموده و بسا چیزی مصلحت اهل عصری در آن بوده، یا نبوده، از برای همان عصر امر و نهی فرموده و واجب هم نیست که بندگان منافع و مضارّ را بدانند و راه مضرّت و منفعت چیزی را بفهمند، بلکه باید به هر چیزی که خداوند -جَلَّ شَأْنُهُ- امر فرموده عمل کنند، گرچه منفعت آن چیز را نفهمند و از هر چه نهی فرموده اجتناب کنند، اگرچه راه مضرّت آن را ندانند، و لکن مجملاً می دانند که به آنچه ایشان را امر فرموده، منفعت ایشان در آن بوده و از آنچه نهی فرموده، مضرّت ایشان در آن بوده و خود احتیاجی در این امر و نهی نداشته [است].

مجملاً چون این مقدمه را دانستی، پس بدان که مثلاً عسل را حرام کرده از برای صفاوی، نه از برای بلغمی و آب غوره را مثلاً حرام کرده از برای بلغمی، نه صفاوی، پس حلال محمد صلی الله علیه و آله که عسل است از برای بلغمی، حلال است تا روز قیامت و حرام او که عسل است از برای صفاوی، حرام است تا روز قیامت و حلال او که آب غوره است از برای صفاوی، حلال است تا روز قیامت و حرام که آب غوره

ص: 586

است از برای بلغمی، حرام است تا روز قیامت، نه آنکه عسل و آب غوره حلال اویند تا روز قیامت، یا حرام اویند تا روز قیامت، بلی، شراب مثلاً حرام اوست تا روز قیامت.

پس، بعد از این مقدمه بیاب که آنچه حرام او بوده، همیشه از برای همه کس تا روز قیامت حلال او بوده همیشه از برای همه کس تا روز قیامت، آنها را متفق علیه قرار داده که در میان علما اختلافی در آن نیست و آنچه حلال بوده از برای جماعتی مخصوص و حرام بوده بر جماعتی دیگر، آن چیز را مختلف فیه قرار داده و علم کل آنها در نزد امام هر عصر علیه السلام است و اوست صاحب حکم و تصرف در میان خلق، پس اگر از او سؤال شد از چیزی که همیشه از برای همه کس حرام است، به یک طور جواب خواهد داد، مثل شراب؛ و هم چنین اگر [از] چیزی سؤال شد که همیشه از برای همه کس حلال بود مثل آب، به یک طور جواب همه کس را خواهد داد؛ و اگر چیزی سؤال شد که از برای شخص خاصی یا طایفه خاصی ای حلال بود از برای آن شخص و آن طایفه، می فرمودند: حلال است؛ و اگر شخصی دیگر و طایفه ای که از برای آنها حلال نبود سؤال می کردند، می فرمودند: حلال نیست و از این جهت اختلاف در اخبار به هم رسید و عمداً این اختلاف را انداختند در میان مردم و جایز نبود در حکمت که اختلاف نیاندازند و ظلم بود اگر غیر از این می فرمودند و در مثال عسل و آب غوره رجوع کن، تا بیابی که اختلاف، از جمله لوازم وجود این خلق مختلف الطبایع است و اگر به طور اختلاف حکم نشود و البته بی جا است و ظلم است و اگر تصدیق این عرض ها را از حدیث می خواهی، چند حدیث عرض کنم، تا مطمئن و خاطر جمع شوی که در زمان خود معصوم علیه السلام هم به طور اختلاف جواب می فرمودند و می فرمودند: نحن أوقفنا الخلاف بینکم (1).

و از جمله احادیث که شاهد این مطلب است، حدیثی است که در الکافی، در باب

ص: 587

اختلاف روایات ذکر می کند از سند خود، از محمد بن مسلم، از حضرت صادق علیه السلام که گفت:

عرض کردم به آن حضرت که: چه می شود حال مردمانی که روایت می کنند از فلان و از فلان که متهم نیستند به دروغ گفتن از رسول خدا صلی الله علیه و آله، پس می آید از شما خلاف آنچه آنها روایت کرده اند؟! فرمودند: «به درستی که حدیث نسخ می شود، چنانکه قرآن نسخ می شود» (1).

پس از این حدیث شریف معلوم شد که ائمه علیهم السلام برخلاف آنچه در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله بود، فرمایش می کردند و حال آنکه فرمایش ایشان همان فرمایش پیغمبر صلی الله علیه و آله است و هر دو حکم خداست، پس بدون تفاوت مثل این است که در زمان خود پیغمبر حکمی نسخ می شد و حکمی ثابت می شد و هر دو از جانب خدا بود و معلوم است که این نسخ، در زمان ائمه علیهم السلام هم می شد، چنانکه فرمودند: ینسخ الحدیث کما ینسخ القرآن (2).

و به طوری که عرض شد، بسا آنکه حکمی هم عموماً نسخ نمی شد، و لکن از برای طایفه ای خاصه، از راه تقیّه یا غیر تقیّه از راه های صلاح و فساد، حکمی برداشته می شد و همان حکم از برای طائفه دیگر برقرار بوده و از این جهت، اختلاف در زمان شیعه در زمان ائمه علیهم السلام بود، چنانکه در الکافی، در همان باب، به سند خود از راه زرارة بن اعین روایت کرد که:

سؤال کردم از حضرت باقر علیه السلام از مسأله ای پس جواب فرمودند، پس مردی دیگر آمد و سؤال کرد از همان مسأله، پس جواب فرمودند به خلاف جوابی که به من فرموده بودند، پس مردی دیگر آمد و سؤال کرد از همان، پس جواب او را دادند به خلاف جوابی که به من و به مرد اول داده بودند، پس چون آن دو نفر بیرون

ص: 588

1-1. الکافی، ج 1، ص 64، ح 2؛ [1] وسائل الشیعة، ج 27، ص 108، ح 33337؛ و ص 208، ح 33615؛ بحار الأنوار، ج 2، ص 228، ح 9.

2-2. ن. ک: مصادر پیشین.

رفتند، عرض کردم: یابن رسول الله صلی الله علیه و آله، دو نفر هر دو از اهل عراق از شیعیان شما آمدند که سؤال کنند از شما از مسأله ای و جواب فرمودید به هر یک، خلاف آنچه جواب فرمودید به دیگری؟!!

پس فرمود: «ای زراره، به درستی که اینطور جواب دادن بهتر است از برای ما و بهتر باقی خواهد ماند از برای ما و شما و اگر اجتماع کرده بودند بر امر واحدی و اختلاف ما بین شما نبود، هر آئینه مردم تصدیق می کردند شما را در اینکه شما شیعیان ما هستید و تابعان یکتفرید، از این جهت بر یک امر جاری شده اید و اگر چنین بود، کمتر بود از دوام ما و شما» (1).

تمام شد حدیث شریف و بعضی عبارات را به جهت توضیح لفظ عربی عرض کردم و ترجمه لفظ به لفظ نشد.

و باز در همان کتاب، در همان باب، همان زراره از حضرت صادق علیه السلام روایت می کند که:

عرض کردم خدمت آن حضرت که: اگر شیعیان خود را حکم کنید که رو به نیزه ها یا رو به آتش بروند می روند و حال آنکه بیرون می روند از نزد شما برخلاف یکدیگر؟!!

پس جواب فرمودند به من همان جوابی را که پدر او به من داده بود (2).

تمام شد حدیث شریف.

و احادیث در این باب بسیار است و همین قدر را کفایت می کند ان شاء الله.

و باز گمان مکن که راه تقیه یک راه است و تو می توانی آن را بدانی، حاشا، بلکه راه های تقیه بسیار است و هر راهی که خوف و تلفی و هلاکتی در آن باشد، اگر چه خوف از خود تو و دوستان تو باشد، آن راه راه تقیه است و لازم نکرده که همیشه تقیه از اعدای ظاهری باشد.

ص: 589

1-1) . الکافی، ج 1، ص 65، ح 5؛ [1] علل الشرایع، ج 2، ص 395، ح 16؛ الاختصاص، ص 329؛ بصائر الدرجات، ص 383، ح 2.

2-2) . الکافی، ج 1، ص 65، ذیل ح 5؛ [2] علل الشرایع، ج 2، ص 395، ذیل ح 16؛ [3] بحار الأنوار، ج 2، ص 236، ح 24.

خلاصه به جهت اختلاف صلاح و فساد اشخاص و قبایل و اعصار، اختلاف ها در اخبار ائمه هدی علیهم السلام واقع شده از روی حکمت و نظم و عدل حقیقی، از این جهت فرمودند که: ما عمداً خلاف را در میان شماها انداخته ایم.

پس چون این احادیث مختلفه جمع شد و علما رجوع کردند به آنها، پس هر یک از آن احادیث که مناسب یکی از علما بود و مناسب مقلدین او بود و صلاح آنها در عمل کردن به آن بود، آن حدیث را در نظر آن عالم قوی کردند و سایر اخبار که با آن حدیث اختلاف داشتند، در نظر آن عالم ضعیف کردند، تا آنکه او و مقلدین او به آن حدیث عمل کنند و بسا آنکه صلاح آن عالم و مقلدین او در حیات او تغییر کند، پس قلب او را از عمل کردن به آن حدیث منصرف کنند و قراین چند از برای او نصب کنند و دلیل هایی چند با او القا کنند، از آن حدیث اعراض کند و به حدیثی که صلاح ایشان در عمل کردن به آن است، اقبال کند به نصب کردن قراین و القا کردن دلیل هایی که بیشتر ملتفت به آنها نبود و قلب شیعیان ایشان در مابین دو انگشت ایشان است، به هر طوری که می خواهند حرکت می دهند برحسب صلاح ایشان؛ چرا که ایشان را خداوند هادیان این خلق قرار داده در ظاهر و باطن، پس گمان مکن هدایت ایشان مخصوص عالم ظاهر بود و گذشت، بلکه یقین بدان که تا شیطان در قلوب مردم وسوسه می کند و ایشان را به کفرها و شرک ها و شک ها و شبهه ها می اندازد، در مقابل آن رجیم، خداوند رحیم، هادیان و امامان به حق قرار داده که قلوب شیعیان خود را حفظ کنند از هر کفری و نفاق و شرکی و شکی و شبهه ای و هدایت کنند آنها را بر صراط مستقیم و البته قدرت ایشان از قدرت شیطان کمتر نخواهد بود و میل ایشان به هدایت دوستان خود، کمتر از میل شیطان نیست به غوایت دوستان خود.

و در این معنی اخبار و آیات بسیار است که این مختصر گنجایش آنها را ندارد و از آن جمله حدیثی است در الکافی در باب اینکه هرگز زمین خالی از حجّت نیست، که اسحاق بن عمّار روایت می کند از حضرت صادق علیه السلام، می گوید: شنیدم از آن

حضرت که می فرمودند:

به درستی که خالی نخواهد ماند، مگر آنکه در آن امامی است از برای آنکه اگر زیاد کنند مؤمنان چیزی را بر دین خدا، ایشان را برگرداند و اگر کم نکنند چیزی را، او تمام کند از برای ایشان (1).

تمام شد حدیث شریف.

و تو می دانی یقیناً که در عصر ائمه گذشته علیهم السلام به طور ظاهر، شهر به شهر و دیار به دیار نمی گشتند که هر جا مؤمنان زیاد کرده اند، ایشان را کم کنند و اگر کم کرده اند، ایشان زیاد کنند و بسا آنکه سال های دراز در حبس ظالمین بودند، چنانکه حضرت موسی کاظم علیه السلام هفت سال و به روایتی سیزده سال در حبس بودند و شیعیان ایشان خبر نداشتند که ایشان در کجا محبوسند.

و در حدیثی که ذکر شد فرمودند که: «وجود امام در روی زمین از برای این است که اگر مؤمنان زیاد کنند چیزی را، او کم کند و اگر کم کردند، او تمام کند»، پس معلوم شد که تصرف ایشان در عالم غیب است و قلوب شیعیان ایشان در دست ایشان است و هدایت می کنند آنها را و باز می دارند از هر زیاده و نقصانی، چنانکه قلوب اولیای شیطان در دست اوست و آنها را گمراه می کند و دلیل بر اینکه ایشان می دهند در دل های شیعیان خود هدایت را، چنانکه وسواس خناس در سینه مریدهای خود وسوسه می کند، در طرف مقابل حدیثی است که می فرماید: مامن عبد احبنا، و زاد فی حبنا، و سئل عن مسألة إلا و نقلنا فی روحه جواباً لتلك المسألة (2) یعنی: نیست بنده ای که دوست دارد ما را و زیاد کند در دوستی ما و سؤال شود از مسأله، مگر آنکه ما می دهیم در دل او جوابی از برای آن مسأله و باز فرمود: إن لنا مع كل ولي أذنًا سامعة و لساناً ناطقاً (3)؛

ص: 591

1-1. الكافي، ج 1، ص 178، ح 2؛ [1] الغيبة نعمانی، ص 138، ح 3؛ [2] علل الشرايع، ج 1، ص 199، ح 23؛ و [3] ص 200، ح 29؛ بصائر الدرجات، ص 331، ح 2؛ و ص 486، ح 23.

2-2. این حدیث را در مصدری نیافتیم.

3-3. مشارق أنوار اليقين، ص 214؛ بحار الأنوار، ج 47، ص 95، ح 108. [4]

یعنی: به درستی که از برای ماست با هر دوستی گوش شنوا و زبانی گویا، پس معلوم شد که ایشان گوش شنوا و زبان گویای دوستان خود هستند و تعجبی نیست و حال آنکه خداوند-جَلَّ شَأْنُهُ- در حدیث قدسی می فرماید در الکافی: **إِنَّمَا يَتَقَرَّبُ إِلَى الْعَبْدِ بِالنَّوْفَلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصْرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا (1)**؛ یعنی: نزدیک شود بنده به من به واسطهٔ نافله گذاردن، تا آنکه او را دوست دارم، پس چون او را دوست داشتم، من می شوم گوش شنوای او و چشم بینای او و دست توانای او.

خلاصه آنکه دل مؤمن در دست خداست و هر طوری که می خواهد او را هدایت بر منافع و مضارّ او می کند به واسطهٔ امام علیه السلام و اگر ممکن شد که صلاح شخص واحد تغییر کند و از فتوای اوّل خود برگردد و به خلاف آن فتوا دهد معلوم است که در عصرهای عدیده و اشخاص عدیده، البته صلاح خلق بیشتر تغییر خواهد کرد و از همین راه است که تقلید میّت جایز نیست؛ چرا که اخباری که مصلحت او و مقلّدین او بود، به نظر او قوی آمده بود، بعد چون از دنیا رفت و صلاح عالم تغییر کرد که او از دنیا رفت، عالمی زنده ضرور است که رجوع به اخبار کند و هر حدیث که صلاح او و مقلّدین او در آن است، به نظر او قوت گیرد، تا عمل به آن کنند.

و لکن جمیع آنچه در اختلاف عرض شد، در فروع دین و اموراتی که صلاح و فساد عامهٔ خلق به آن تیت بود، به طوری که اشاره شد، اما در اصول دین و در امور فروع که صلاح و فساد عامهٔ خلق در آنهاست، آنها محلّ اختلاف نیست و اگر دو نفر اختلاف کردند، البته یکی از آنها یا هر دوی آنها بر باطل خواهند بود، مثل حرمت شراب و زنا و لواط و امثال اینها و همچنین نه هر کس در محلّ

ص: 592

1-1). مشارق أنوار اليقين، ص 225؛ مفتاح الفلاح، ص 288؛ [1] صحيح البخاري، ج 7، ص 190؛ السنن الكبرى، ج 3، ص 346.

اختلاف هم چیزی گفت، از القای روح القدس است، پس بسا گویندگان که از زبان شیطان سخن می گوید؛ ای بسا ابلیس آدم رو که هست پس به هر دستی نباید داد دست

جالسوا مَن يذکرکم اللّٰه رویتہ، و یزید فی علمکم منطّقہ، و یرغبکم فی الآخرة عملہ (1)؛ یعنی: بنشینید با کسی که دیدن او شما را به یاد خداوند اندازد و زبان او در علم شما بیفزاید، که خوف خداوند در دل شما زیاد شود و عمل او شما را راغب به آخرت کند.

بالجمله صفات مؤمنان و رجوع کنندگان به ائمة اطهار-سلام اللّٰه علیہم- در کتب اخبار بسیار است، هر کس می خواهد رجوع کند و مقصود اصلی آن بود که جماعتی را که یقیناً می دانیم که از علمای شیعه اند و راوی و حاکی امام علیه السلام اند، لازم است که اختلاف در بعضی از مسائل فروع داشته باشند؛ چرا که صلاح زمان ها و عصرها تفاوت می کند البتّه و عرض شد که بسا آنکه فقیه از فتوای خود در عصر خود برگشت و دلیل هایی چند به نظر او رسید که در اوّل به نظر او نرسیده بود و بعضی خیال کرده اند که رجوع کردن فقیه از فتوای خود، دلیل آن است که اوّل وهله به دقت نظر نکرده بود و این خیال خامی است که کرده، بلکه در اوّل وهله دقت کرده و حکم اوّل او همان مسأله اوّل بوده و ثانیاً هم دقت می کند و حکم او همان مسأله ثانیه است و عرض نمی کنم که در عالم بی مبالاتی نیست که دقت نکنند، و لکن اصل سخن در کسانی است که متّفق علیهم می باشند، پس به اینجا ختم سخن را می کنم؛ چرا که به جهت دوستانی که شعوری دارند کفایت می کند.

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ، وَشِيعَتِهِمُ الْأَنْجَبِينَ الْأَكْرَمِينَ، وَلَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى أَعْدَائِهِمُ أَجْمَعِينَ.

حرّره العبد محمّد باقر، در همدان، در غرّه شهر ذی قعدة الحرام نجوماً سنه 1284 (هزار و دویست هشتاد و چهار) حامداً مصلياً مُستغفراً. تمّت.

ص: 593

1-1. الكافي، ج 1، ص 39، ح 3؛ [1] تحف العقول، ص 44؛ عوالي اللئالی، ج 4، ص 78، ح 72؛ [2] مصباح الشریعة، ص 161.

[3]

مشکل الحدیث 9

کوشش حدیث پژوهان در رفع مشکل 11

رساله هایی در شرح احادیث کافی 17

رساله هایی که در این مجموعه نمی آید 18

قدردانی و سپاس 37

1. فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب

درآمد 41

مؤلف 41

بر کرسی استادی 43

عرفان یزدی 43

رساله حاضر 45

فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب 49

کتاب العقل والجهل 61

تمهید: 61

باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ علیه 88

باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء 89

باب أصناف الناس 90

ص: 595

باب ثواب العالم والمتعلم 90

2. جواب شبهة الشيخ إبراهيم حسنا على رواية التثليث

جواب الجواب

تبار نيكان 93

تولد، تحصيل و هجرت 94

اساتيد و مشايخ 94

شاگردان 95

تأليفات و آثار 96

درگذشت 97

رسالة حاضر 97

جواب شبهة الشيخ إبراهيم حسنا على رواية التثليث 103

جواب الجواب 107

3. رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق

رسالة حاضر 117

رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق 121

4. شرح حديث بيضه

مؤلف 131

تأليفات و آثار 132

رسالة حاضر 133

شرح حديث بيضه 135

5. شرح مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق

مؤلف 163

آثار و تالیفات 164

ص: 596

رسالة حاضر 165

شرح مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق 169

6. شرح حديث «اتفق الجميع لاتمانع بينهم»

درآمد 181

مؤلف 181

آثار و تألیفات 182

درگذشت 184

رسالة حاضر 184

شرح حديث «اتفق الجميع لاتمانع بينهم» 187

7. شرح حديث «خلق الله الأشياء بالمشيئة»

درآمد 203

شرح حديث «خلق الله الأشياء بالمشيئة» 207

8. شرح حديث حدوث الأسماء

درآمد 217

مؤلف 217

تحصيل 217

مشايخ روايي و شاگردان 218

همیشه در سفر 219

درنگی در آراء احسايی 220

آثار 222

رسالة حاضر 223

شرح حديث حدود الأسماء 227

9. شرح حديث حدود الأسماء

مؤلف 241

اساتيد و مشايخ 242

ص: 597

شاگردان 243

آثار و تألیفات حدیثی 243

درگذشت 245

رسالة حاضر 245

شرح حدیث حدوث الأسماء 249

10. التحفة العلویة (شرح حدیث حدوث الأسماء)

التمهید 271

الشارحون والمفسرون لهذا الحدیث 272

حول الرسالة الحاضرة 273

أحوال الحدیث من حیث السند 276

الخاتمة 278

التحفة العلویة (شرح حدیث حدوث الأسماء) 281

11. شرح حدیث «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمِينَ. . .»

درآمد 317

شرح حدیث «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمِينَ. . .» 321

12. شرح حدیث «أمر إبليس أن يسجد لآدم. . .»

درآمد 337

مؤلف 338

هجرت و تحصیل 339

شاگردان 340

آثار و تألیفات 341

آثار حدیثی 341

رسالة حاضر 345

شرح حدیث «أمر إبليس أن يسجد لآدم. . .» 349

اراده 350

کراهت 351

ص: 598

مشیت 351

اختیار 352

13. شرح حدیث «أنا الله الذي لا إله إلا أنا. . .»

مؤلف 399

رسالة حاضر 399

شرح حدیث «أنا الله الذي لا إله إلا أنا. . .» 403

14. كوه و كُتَلِ راه علم و عمل (امریه)

درآمد 421

مؤلف 421

آثار و تألیفات 422

رسالة حاضر 423

كوه و كُتَلِ راه علم و عمل (امریه) 427

مقدمه 428

فصل اول: در ذكر مذهب اشاعره 432

رشحات 436

مصانع 442

فصل دوم: در ذكر مذهب صوفیه 446

صاعقه 456

فصل سیم 461

فصل چهارم: در ذكر مذهب معتزله 462

فصل پنجم: در بیان مذهب قدریه 466

معادن 471

فصل ششم 479

سخن هفتم 488

تفصیل اول 494

تفصیل دوم 496

ص: 599

تتمه 500

اعظم جبال 506

کتل 517

مأمور 522

اصطیاد 526

کبریت احمر 529

رعد و برق 530

صاعقه 532

مأمور 533

15. شرح حدیث «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع»

درآمد 539

مؤلف 541

دامادی مجلسی اول 542

آثار و تالیفات 543

درگذشت 548

بازماندگان 549

رسالة حاضر 551

شرح حدیث «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع» 557

فصل اول: معرفت و جهل 557

فصل دوم: رضا و غضب 567

فصل سوم: خواب و بیداری 569

16. شرح حديث «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة»

مؤلف 573

رسالة حاضر 577

شرح حديث «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة» 581

ص: 600

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

