

شرح و حواشی الکافی ۵۶۵

مجموعہ رسائل

در شرح احادیثی از کافی

جلد اول

بر کوشش

محمد سلیمانی آشتیانی - محبت حسین دریاتی

مجموعہ آثار کنگرہ بین المللی بزرگداشت ائمہ اسلام کلمینی

ذی القعدة



کنگرة بين المللى بزرگداشت ثقة الاسلام كلینی: ۱۳۸۷.

مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی / به کوشش: مهدی سلیمانی آشتیانی و محمدحسین درایتی. - قم دار الحدیث: ۱۳۸۷.

ج ۲. نمونه - (پژوهشکده علوم و معارف حدیث: ۱۸۳). (مجموعه آثار کنگرة بين المللى بزرگداشت ثقة الاسلام كلینی: ۲۷)

ISBN(set): 978 - 964 - 493 - 407 - 0

ISBN: 978 - 964 - 493 - 408 - 7

فهرست‌نویسی بر اساس فیبا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. احادیث شیعه - قرن ۴ ق. ۲. کلینی، محمد بن یعقوب، - ۳۲۹ ق. - الکافی - نقد و تفسیر. الف. سلیمانی آشتیانی.

مهدی، ۱۳۵۳ - ، گردآورنده. ب. درایتی، محمدحسین، ۱۳۲۳ - ، گردآورنده. ج. مؤسسه علمی فرهنگی

دارالحدیث. د. عنوان. ه. عنوان: کافی - شرح.

۲۹۷/۲۱۲

BP ۱۲۹/ک ۸۷۲۲۰۲ ۱۳۸۷

فهرست‌نویسی پیش از انتشار، توسط کتابخانه تخصصی حدیث / قم.

شرح و حواشی الکافی (۱۶)

مجموعه رسائل

در شرح احادیثی از کافی



جلد اول

به کوشش



مهدی سلیمانی آشنیانی - محمد حسین دریاتی

مجموعه آثار کنکرتیوه بین المللی بزرگداشت تقه لاسلام کلینی (۲۷)

مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی / ج ۱

مهدی سلیمانی آشتیانی - محدث حسین درایتی

صفحه آرا: محمد کریم صالحی



ناشر: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث

چاپ: دوم / ۱۳۸۹

چاپخانه: دارالحدیث

شمارگان: ۱۰۰۰ دوره

قیمت دوره: ۱۴۰۰۰ تومان

دفتر مرکزی: قم، میدان شهدا، خیابان معلم، نبش کوی ۱۲ پلاک ۱۲۵ تلفن: ۰۲۵۱ ۷۷۴۰۵۲۳ / فاکس: ۰۲۵۱ ۷۷۴۰۵۷۱ / ص.ب.

۳۷۱۸۵ / ۴۴۶۸

نمایشگاه و فروشگاه دائمی علوم حدیث (قم، خیابان معلم): ۰۲۵۱ ۷۷۴۰۵۴۵ - فروشگاه شماره «۲» شهر ری، حرم حضرت

عبدالعظیم حسنی علیه السلام (صحن کاشانی) تلفن: ۵۵۹۵۲۸۶۲

فروشگاه شماره «۳» (مشهد مقدس، چهارراه شهدا، ضلع شمالی باغ نادری، مجتمع فرهنگی تجاری گنجینه کتاب، طبقه هم‌کف)

تلفن: ۰۵۱۱ ۲۲۴۰۰۶۲-۳

فروشگاه شماره «۴» (مشهد مقدس، میدان تختی، خیابان شهید اسدالله زاده، نرسیده به: «۱» راه پل خاکی، سمت چپ، ساختمان

کوثر) تلفن: ۸۴۲۶۳۳۲

hadith@hadith.net

ISBN(set): 978 - 964 - 493 - 407 - 0

http://www.hadith.net

ISBN: 978 - 964 - 493 - 408 - 7

* کلیه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است *

یادداشت دبیر علمی کنگره

کتاب شریف الکافی، تألیف ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی رحمته الله، مهم‌ترین و برترین اثر مکتوب شیعه به‌شمار می‌رود. این کتاب که حاوی احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام در عرصه‌های مختلف دینی است، به جهت ویژگی‌های منحصر به فرد، محور شکل‌گیری و تولید بخش وسیعی از ادبیات مکتوب شیعه بوده و در طول تاریخ، مورد اهتمام عالمان شیعه قرار گرفته و شرح‌ها و تعلیقه‌ها و ترجمه‌های 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، عبارت‌اند از:

۱. معرفی شخصیت علمی و معنوی ثقة الاسلام کلینی
 ۲. ترویج معارف حدیثی اهل بیت علیهم السلام
 ۳. تحقیق و پژوهش در میراث کلینی
 ۴. شناخت جایگاه و تأثیرگذاری کتاب الکافی.
- کمیته علمی کنگره، پس از برگزاری کنگره بزرگداشت ابوالفتح رازی در پاییز ۱۳۸۴، کار برنامه‌ریزی علمی این کنگره را آغاز کرد و این برنامه‌ها را در دستور کار قرار داد:
۱. تصحیح و تحقیق آثار مخطوط مربوط به الکافی (اعم از ترجمه، شرح، تعلیقه و...)
 ۲. گشودن افق‌های تازه پژوهشی در زمینه الکافی
 ۳. تجزیه و تحلیل نقدها و پرسش‌های مربوط به الکافی
 ۴. به دست دادن نسخه تحقیق شده از کتاب الکافی

۵. 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 پیدان دست یافت و همزمان با برگزاری کنگره ارائه می‌گردد، از این قرار است:

یک. نسخه تحقیق شده الکافی

دو. شروح و تعلیقه‌های الکافی

سه. مجموعه آثار تولیدی کنگره

چهار. ویژه‌نامه‌های مجلات

پنج. خبرنامه کنگره

شش. DVD (لوح چند منظوره دیجیتال).

اینک نگاهی مختصر به این عناوین ششگانه می‌افکنیم:

یک. الکافی

کتاب الکافی، پس از مقابله با نسخ کهن و مورد وثوق و نیز اعراب‌گذاری، به همراه تعلیقه‌هایی در رفع مشکلات برخی از اسناد و برخی توضیحات فقه الحدیثی، در قالب نوبنی به زیور طبع، آراسته می‌گردد.

دو. شروح و تعلیقه‌های الکافی

بر کتاب الکافی، شروح و تعلیقه‌های بسیاری نوشته شده که تاکنون اندکی از آن به چاپ رسیده است. کمیته علمی تلاش کرد که این شروح و تعلیقه‌ها 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:

۱. الشافی فی شرح الکافی، ملا خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۹ق) جلد ۲
۲. صافی [در شرح کافی]، ملا خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۹ق) جلد ۲
۳. الحاشیه علی أصول الکافی، ملا محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶ق) جلد ۱
۴. الحاشیه علی أصول الکافی، سید احمد علوی عاملی (زنده در ۱۰۵۰ق) جلد ۱
۵. الحاشیه علی أصول الکافی، سید بدرالدین حسینی عاملی (زنده در ۱۰۶۰ق) جلد ۱

۶. الكشف الوافي في شرح أصول الكافي، محمد هادی بن محمد معین الدین آصف شیرازی (م ۱۰۸۱ق) جلد ۱
۷. الحاشية على أصول الكافي، ميرزا رفيعا (م ۱۰۸۲ق) جلد ۱
۸. الهدايا لشعبة أئمة الهدى (شرح أصول الكافي)، شرف الدين محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی (قرن ۱۱ق) جلد ۲
۹. الذريعة إلى حافظ الشريعة (شرح أصول الكافي)، رفيع الدين محمد بن محمد مؤمن گیلانی (قرن ۱۱ق) جلد ۲
- ۱۰ و ۱۱. الدرّ المنظوم، شيخ على كبير (م ۱۱۰۴ق) و الحاشية على أصول الكافي، شيخ على صغير (قرن ۱۲) جلد ۱
۱۲. تحفة الأولياء (ترجمة أصول الكافي)، محمد علی بن محمد حسن فاضل نحوی اردکانی (زنده در ۱۲۳۷ق) جلد ۴
۱۳. شرح فروع الكافي، محمد هادی بن محمد صالح مازندرانی (م ۱۲۰ق) جلد ۵
۱۴. البضاعة المزجاة (شرح روضة الكافي)، محمد حسين بن قارياغدی (م ۱۰۸۹ق) جلد ۲
۱۵. منهج اليقين (شرح وصيت امام صادق عليه السلام به شيعيان)، سيد علاء الدين محمد گلستانه (م ۱۱۱۰ق) جلد ۱
۱۶. مجموعه رسائل در شرح احاديثی از کافي (مجموعه رسائل در شرح احاديثی از کافي) جلد ۲

سه. مجموعه آثار توليدي کنگره

منظور از اين عنوان، آثار توليدي کميته علمي است. در اين حوزه، اين آثار عرضه مي گردد:

۱. حياة الشيخ الكليني / ثامر العميدي جلد ۱
۲. توضيح الاسناد / سيد محمد جواد شبيري جلد ۲
۳. العنقة من صيغ الأداء للحديث الشريف في الكافي / سيد محمدرضا حسيني جلالی جلد ۱
۴. نسخه شناسی و کتابشناسی الكافي / علی صدرایی خویی - سيد صادق اشکوری جلد ۱
۵. کتابشناسی کلينی و کتاب الكافي / محمد قنبری جلد ۱
۶. شناخت نامه کلينی و الكافي / محمد قنبری جلد ۴
۷. کافي پژوهی (گزارش پایان نامه های مرتبط با کلينی و الكافي) / سيد محمد علی ایازی جلد ۱

آغاز سخن

کتاب کافی از زمان تدوین و تألیف از حدود یازده قرن پیش تاکنون 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 بی‌نیاز نیست.

مؤلف، این اثر ارجمند را از دانش‌ها 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 علیهم‌السلام 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.

سوگمندان 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، گام‌هایی 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

کرده‌اند و در اطراف آن بسط سخن داده و دُر‌ها سفته‌اند و یا پرده از ابهام و کج فهمی نسبت به فقراتی از این روایات برداشته‌اند.

این تک‌نگاری‌ها، حاوی دقایق و نکات پرفائده‌ای در مباحث فقه و کلام و فلسفه برآمده از ظرائف، مشکلات و ابهام‌های احادیثِ کافی است.

در دو جلد حاضر بیست و نه رساله می‌آید و ده‌ها 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 آماده‌سازی این مجموعه نقش داشته‌اند بخصوص جناب آقای مهدی سلیمانی آشتیانی تشکر و قدردانی می‌نمایم و توفیق همه را از خداوند متعال خواستارم.

گروه احیاء آثار

پژوهشکده علوم و معارف حدیث

محمدحسین درایتی

فهرست اجمالی

- مقدمه / مهدی سلیمانی آشتیانی ۹
۱. فتح الباب لمغلفات هذا الكتاب / مطیع بن محمود ۳۹
تحقیق: محمد حسین درایتی
۲. جواب شبهة الشيخ إبراهيم حسنا على رواية التلث / محمد بن حسن حر عاملی ۹۱
جواب الجواب / محمد رحیم بن محمد هروی
تحقیق: محمد حسین درایتی
۳. رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق / گویا از: میر باقر بن محمد حسینی ۱۱۵
تحقیق: محمد حسین درایتی
۴. شرح حديث بيضه / رضی الدین محمد بن حسین خوانساری ۱۲۹
تحقیق: علی اکبر زمانی نژاد
۵. شرح مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق / محمد بن عبدالله بن علی بحرانی ۱۶۱
تحقیق: محمد حسین درایتی
۶. شرح حديث «اتفق الجميع لاتمانع بينهم» / صدر الدین محمد حسینی قزوینی ۱۷۹
تحقیق: محمد حسین درایتی
۷. شرح حديث «خلق الله الأشياء بالمشية» / مؤلف ناشناخته ۲۰۱
تحقیق: محمد حسین درایتی
۸. شرح حديث حدوث الأسماء / احمد بن زین الدین احسای ۲۱۵
تحقیق: محمد حسین درایتی

۹. شرح حدیث حدوث الأسماء / عبدالله سماهیجی بحرانی..... ۲۳۹
تحقیق: محمدحسین درایتی
۱۰. التحفة العلویة (شرح حدیث حدوث الأسماء) / مؤلف ناشناخته..... ۲۶۹
تحقیق: حمید احمدی جلفایی
۱۱. شرح حدیث «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ...» / مؤلف ناشناخته..... ۳۱۵
تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی
۱۲. شرح حدیث «أمر إبليس أن يسجد لآدم...» / ابوالقاسم بن حسن گیلانی قمی..... ۳۳۵
تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی
۱۳. شرح حدیث «أنا الله الَّذِي لا إله إلا أنا...» / محمد مؤمن بن قوام الدین محمد حسینی... ۳۹۷
تحقیق: علی فرّخ
۱۴. كوه و كُتَلِ راه علم و عمل (امریه) / محمد بن محمد صالح روح افزایی دماوندی..... ۴۱۹
تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی
۱۵. شرح حدیث «سنة أشياء ليس للعباد فيها صنع» / محمد بن حسن شیروانی..... ۵۳۷
تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی
۱۶. شرح حدیث «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة» / محمدباقر بن محمدجعفر همدانی. ۵۷۱
تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی
- فهرست تفصیلی..... ۵۹۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

مشکل الحدیث

ثقة الاسلام کلینی رحمته الله به سند خود از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که: إِنَّ حَدِيثَنَا صَعِبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَخْتَمِلُهُ إِلَّا صُدُورٌ مُنِيرَةٌ أَوْ قُلُوبٌ سَلِيمَةٌ أَوْ أَخْلَاقٌ حَسَنَةٌ إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِنْ شِبَعَيْنَا الْمِيثَاقَ كَمَا أَخَذَ عَلَى بَنِي آدَمَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَمَنْ وَفَى لَنَا وَفَى اللَّهُ لَهُ بِالْحِجَّةِ مَنْ أَبْغَضَنَا وَلَمْ يُؤَدِّ إِلَيْنَا حَقَّنَا فِي النَّارِ خَالِدًا مُخَلَّدًا.^۱

شبیبه به همین گفتار را محدثین دیگر نیز نقل کرده‌اند.^۲

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 در پاره‌ای 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،

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱، ح ۳.

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

فهم مفردات که بر آمده از علم صرف و لغت است، فهم ترکیب‌ها و اعراب حدیث، قرینه‌های 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 می‌تواند در درک کلام معصوم و فهم متن و یا فهم مقصود خلل ایجاد کند نیز عبارت‌اند از:

اشتراکات لفظی، تحول زبان در گذر زمان، خلط معنای لغوی و اصطلاحی، آمیختن معنای فارسی و عربی، نادیده گرفتن حروف مؤثر نادرست که اختلال در فهم متن می‌کنند و تتبع نادرست، پیش فرض‌های ذهنی، پیروی از احواء و آراء، برخورد‌های گزینشی، ساده‌انگاری، بسته‌ذهنی 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 می‌کنند.^۱ با این تفصیل اگر مانعی در فهم حدیث پیش آمد، آن را تبدیل به حدیث غریب می‌کند و گفته‌اند:

الغریب لفظاً هو ما اشتمل متنه علی لفظ غامض بعید عن الفهم لقله استعماله فی الشایع من اللغة.^۲

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

المشکل هو ما اشتمل علی ألفاظ صعبة لا یعرف مبانیها إلا الماهرین أو مطالب غامضة لا یفهمها إلا العارفون.^۳

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

۲. الروایح السماویة، ص ۱۶۹؛ مقیاس الهدایة، ج ۱ ص ۲۳۱-۲۳۲؛ نهاية الدرایة، ص ۱۶۲.

۳. مقیاس الهدایة، ج ۱، ص ۳۱۶؛ لب اللباب (میراث حدیث شیعہ، دفتر دوم) ص ۴۵۴.

به نظر می‌رسد این دو تعریف به نوعی هم پوشانی دارند و گستره حدیث مشکل، وسیع‌تر 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، گفته‌اند:

المختلف في صنفه لا في شخصه و ذلك حدیثان متصادمان في ظاهر المعنى، سواء أمكن التوفيق بينهما بتقيد المطلق أو تخصيص العام، أو الحمل على بعض الوجوه التأويل أو كانا على صريح التضاد الباتّ الموجب طرح أحدهما جملة البتة.^۱

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^۲

کوشی حدیث بزوهان در رفع مشکل

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

۱. الرعاية في علم الدراية، ص ۱۲۴؛ الرواشح السماوية، ص ۱۶۵؛ نهاية الدراية، ص ۱۶۷؛ مقياس الهداية، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸.

۲. ن.ک: اسباب اختلاف الحدیث، ص ۱۵-۱۸.

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

در مختلف الحدیث نیز آثاری از ابن قتیبه (د ۲۷۶ق)، ابن فورک (د ۴۸۰ق)، شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) و... وجود دارد. اما در حوزه مشکل الحدیث اگر چه نوشته‌هایی با این عنوان در میان آثار محدثین دیده می‌شود ولی بیشتر کسانی که دست به تألیف در این حوزه زده‌اند، نوعی توسعه در معنای حدیث مشکل داده‌اند و احادیث غریب المتن و حتی گاهی مختلف الحدیث را نیز بحث کرده‌اند. شاهد این مطلب نوع عمل کرد، طحاوی از دی مصری (د ۳۲۱ق) در مشکل الآثار است.

ابو جعفر احمد بن خالد برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) در علل الحدیث، معانی الحدیث و التحریر و تفسیر الحدیث،^۲ ابوبکر محمد بن الحسن معروف به ابن درید (د ۳۲۱ق) در المجتبی^۳، ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی (د ۳۲۹ق) در جامع الکافی، ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه، شیخ صدوق (د ۳۸۱ق) در معانی الأخبار، غریب حدیث النبی و أمير المؤمنين علیه السلام^۴ و کتاب من لا یحضره الفقیه، شیخ مفید (د ۴۱۳ق) در رساله‌های پراکنده خود در شرح احادیث، سید رضی (د ۴۰۶ق) در مجازات الآثار النبویه،^۵ سید مرتضی (د ۴۳۶ق) در غرر الفوائد و درر القلائد^۶، شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) در الاستبصار فی ما اختلف من الأخبار و دیگرانی از این بزرگان را می‌توان از دانشمندان شیعه به شمار آورد که با آثار سترگ خود به مباحث مربوط به مشکل الحدیث اهتمام نموده‌اند و روایات زیادی را از پرده ابهام و موضع ایراد خارج ساخته‌اند.

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

۱. ن.ک: غریب الحدیث فی بحار الآثار، ص ۱۶ - ۲۰.

۲. رجال النجاشی، ص ۷۶، رقم ۱۸۲.

۳. کشف الحجب و الأستار، ص ۴۸۷.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۹۱، رقم ۱۰۴۹.

۵. الذریعة، ج ۱۹، ص ۳۵۱.

۶. الذریعة، ج ۱۶، ص ۴۲.

در قرون متأخر و در دوران شکوفایی علوم حدیث نیز کتاب‌های زیادی در این رابطه تدوین شد. از این دست آثار، می‌توان به روضة المتقین فی شرح اخبار الأئمة المعصومین علیهم‌السلام، از مجلسی اول (د ۱۰۷۰ق)^۱، مجمع البحرين و مطلع النیرین، از فخر الدین طریحی نجفی (د ۱۰۸۷ق)^۲، الوافی، از ملا محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق)^۳، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، از علامه مجلسی (د ۱۱۱۰ق)^۴ 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 ۱۰۵۰ق) و ملا صالح مازندرانی (د ۱۰۸۶ق) و دیگران، همه و همه مشحون از بحث در اطراف احادیث مشکل و حاوی بهترین و دقیق‌ترین نوآوری‌های محدثان و حدیث‌پژوهان بزرگ شیعه در موشکافی از دقایق اخبار و روایات است.

ما در این مقدمه کوتاه قصد معرفی همه آثار مربوط به مشکل الحدیث را نداریم ولی به صورت اجمال، فهرست مختصری، از کتاب‌ها و رساله‌هایی که در اطراف احادیث مشکل تألیف شده است، می‌آوریم. این فهرست‌نامه جامع نیست که امید است با تذکرات دوستان دانش‌مند و دانش‌دوست کامل گردد و از سویی شاید مانع نباشد، چرا که فقط به اطلاعات مختصر منابع کتاب‌شناسی و فهرست‌نامه‌های نسخه‌های خطی، اعتماد کرده‌ایم و چه بسا کاوش و بررسی اصل کتاب، آن را از حوزه مورد نظر خارج سازد.

با این تفصیل، مختصری از فعالیت‌های حدیث‌پژوهان در شرح احادیث مشکل

چنین است:

۱. جوابات المسائل العکبرية، شیخ مفید (د ۴۱۳ق)^۵.
۲. غرر الفوائد و درر القلائد، علی بن حسین شریف مرتضی (د ۴۳۶ق)^۶.
۳. جواهر الأسرار، نورالدین حمزة بن عبدالملک بیهقی طوسی (د ۸۶۶ق)^۷.

۲. الذریعة، ج ۲۰، ص ۲۲.

۱. الذریعة، ج ۱۱، ص ۳۰۲.

۴. کتاب‌شناسی مجلسی، ص ۲۸۵.

۳. الذریعة، ج ۶، ص ۲۹۹.

۶. الذریعة، ج ۱۶، ص ۴۲.

۵. الذریعة، ج ۵، ص ۲۲۸.

۷. الذریعة، ج ۵، ص ۲۶۰-۲۶۱.

٤. السبع الشداد، محمد باقر حسینی استرآبادی، میرداماد (د ١٠٤٠ق)^١
٥. حواشی علی الأحادیث المشکلة، سید بدر الدین بن احمد حسینی عاملی انصاری (قرن ١١ق)^٢
٦. حواشی كثيرة علی الأحادیث المشکلة، سید بدر الدین بن احمد حسینی (قرن ١١ق)^٣
٧. الفوائد الطوسية، محمد بن حسن عاملی، شیخ حر (د ١١٠٤ق)^٤
٨. الأربعون حديثاً، علامه محمد باقر مجلسی (د ١١١٠ق)^٥
٩. الفوائد النجفية، سليمان بن عبدالله ماحوزی بحرانی (د ١١٢١ق)^٦
١٠. رسالة فی حل بعض الأحادیث المشکلة، سید نور الدین بن نعمت الله جزایری (د ١١٥٨ق)^٧
١١. شرح الأحادیث المستصعبة، محمد سعید بن محمد صالح مازندرانی بارفروشی (قرن ١٢ق)^٨
١٢. مشرق السعدين، مولی محمد مؤمن بن محمد قاسم جزایری شیرازی (قرن ١٢ق)^٩
١٣. فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب (الكافي)، مطيع بن محمود (قرن ١٢ق)^{١٠}
١٤. مجمع البحرين، مولی محمد مؤمن جزایری شیرازی (قرن ١٢ق)^{١١}
١٥. وسيلة الغريب، مولی محمد مؤمن بن محمد قاسم جزایری شیرازی (قرن ١٢ق)^{١٢}

١. الذريعة، ج ١٢، ص ١٢٨؛ مشار عربي، ص ٥١٤. ٢. أمل الآمل، ج ١، ص ٤٢.

٣. أمل الآمل، ج ١، ص ٤٢. ٤. الذريعة، ج ١٦، ص ٣٤٧-٣٤٨.

٥. الذريعة، ج ١، ص ٤١٢؛ كشف الحجب والأستار، ص ٣٦.

٦. الذريعة، ج ١٦، ص ٣٦١.

٧. اعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٢٨؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ١٢، ص ٤٢٣.

٨. الذريعة، ج ١٣، ص ٦٥. ٩. الذريعة، ج ٢١، ص ٤٩-٥٠.

١٠. فهرست وزیری، ج ٢، ص ٧٥١، ش ٩١٢. ١١. الذريعة، ج ٢٠، ص ٢٣.

١٢. الذريعة، ج ٢٥، ص ٨٠.

۱۶. مشکلات العلوم، مولی مهدی ابن ابی ذر نراقی (د ۱۲۰۹ق)^۱
۱۷. مفاتیح الأنوار في حل مشکلات الأخبار، میرزا محمد بن عبد النبي اخباری نیشابوری (د ۱۲۳۲ق)^۲
۱۸. کوثر الأسرار فی شرح مشکلات الأخبار، محمد بن عبد النبي اخباری نیشابوری (د ۱۲۳۲ق)^۳
۱۹. بیشتر آثار شیخ احمد احسائی (د ۱۲۴۱ق)^۴
۲۰. مصابیح الأنوار في حل مشکلات الأخبار، سید عبدالله شبر حسینی کاظمی (د ۱۲۴۲ق)^۵
۲۱. غرائب الأخبار و نوادر الآثار، سید عبدالله بن محمد رضا شبر حسینی کاظمی (د ۱۲۴۲ق)^۶
۲۲. البدر الباهر، آقا محمد علی هزار جریبی غروی اصفهانی (د ۱۲۴۵ق)^۷
۲۳. مرشد الخواص، محمد بن حسن مشهدی طوسی (د ۱۲۵۷ق)^۸
۲۴. شرح الأحادیث المشکله وبعض الآيات، مولی محمد مشهدی (د ۱۲۵۷ق)^۹
۲۵. بسیاری از آثار سید کاظم رشتی (د ۱۲۵۹ق)^{۱۰}
۲۶. الفوائد الحسينية في شرح الأحادیث المشکله، حسین بن عباس خاقانی نجفی (حدود ۱۲۷۵ق)^{۱۱}

۱. الذریعة، ج ۲۱، ص ۶۶.
۲. الذریعة، ج ۲۱، ص ۳۱۸.
۳. موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۳، ص ۴۸۱.
۴. ن.ک: «احسائی، شیخ احمد»، زین العابدین ابراهیمی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی: فهرست کتب مشایخ عظام.
۵. مصابیح الأنوار في حل مشکلات الأخبار، تحقیق: السيد علی، قم: مطبعة الزهراء، ۱۳۸۵؛ الذریعة، ج ۲۱، ص ۸۵.
۶. التراث العربی، ج ۴، ص ۱۲۳؛ فهرست نسخه‌های خطی خاندان میبدی - کرمانشاه، ص ۳۹.
۷. الذریعة، ج ۳، ص ۶۷.
۸. اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۷۲.
۹. الذریعة، ج ۱۳، ص ۶۶.
۱۰. ن.ک: فهرست کتب مشایخ عظام.
۱۱. الذریعة، ج ۱۶، ص ۷۰؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۳، ص ۲۲۰.

۲۷. بسیاری از آثار محمد کریم خان بن ابراهیم کرمانی (د ۱۲۸۸ق)^۱
۲۸. نور الأنوار، ملا محمد علی شاهرودی (د ۱۲۹۳ق)^۲
۲۹. شرح احادیث مشکله، نجف قلی انجدانی (قرن ۱۳ق)^۳
۳۰. برهان الهدایة، شیخ محمد حسن بن عبدالله (قرن ۱۳ق)^۴
۳۱. مرشد الخواص، شیخ مولی محمد میامه‌ای (قرن ۱۳ق)^۵
۳۲. مطالع الأنوار فی مشکلات الأخبار، سید محمد مهدی حسینی حلی قزوینی (د ۱۳۰۱ق)^۶
۳۳. کنز الألفاز، میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (د ۱۳۰۲ق)^۷
۳۴. مشکلات العلوم، میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (د ۱۳۰۲ق)^۸
۳۵. عبارات المعضلات وتواتر المشكلات، احمد بن حسن یزدی مشهدی (حدود ۱۳۱۰ق)^۹
۳۶. أنیس الأخیار فی شرح مشکلات الأخبار، محمد حسین بن محمد علی حسینی مرعشی شهرستانی (د ۱۳۱۵ق)^{۱۰}
- به گفته مؤلف، این کتاب خلاصه فارسی از جلس ابرار او در همین موضوع است.
۳۷. الأحادیث المشکله، میرزا محمد بن علی اصغر حسینی طباطبایی تبریزی (د ۱۳۲۶ق)^{۱۱}.
۳۸. مجمع السعادة، سلطان محمد گنابادی، سلطان علی شاه (د ۱۳۲۷ق)^{۱۲}
-
۱. ن.ک: فهرست کتب مشایخ عظام. ۲. الذریعة، ج ۲۴، ص ۳۵۹.
۳. فهرست مجلس. ج ۱۰، ص ۸۳۷، ش ۳۲۵۴. ۴. الذریعة. ج ۲۶، ص ۹۹.
۵. الذریعة، ج ۲۰، ص ۳۰۶.
۶. هدیه العارفین، ج ۲، ص ۴۸۵؛ الذریعة، ج ۲۱، ص ۳۳. با عنوان مشارق الأنوار؛ الذریعة. ج ۲۱، ص ۱۵۲.
۷. الذریعة، ج ۱۸، ص ۱۴۸. ۸. الذریعة. ج ۲۱، ص ۶۷.
۹. فهرست آستان قدس، ج ۱۴، ص ۳۴۷، ش ۷۱۵۳.
۱۰. الذریعة. ج ۸، ص ۵۵؛ مضمی المقال. ص ۱۵۶؛ کشف الحجب والأستار. ص ۷۱.
۱۱. اعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۹. ۱۲. الذریعة، ج ۲۰، ص ۳۱.

۳۹. أنوار المعرفة، شیخ اسماعیل بن مولی محمد علی محلاتی نجفی (د ۱۳۴۳ق)^۱
۴۰. شرح الأحادیث المشکلة، سید عبدالباقی موسوی شیرازی (د ۱۳۵۴ق)^۲
۴۱. رشحات الأسرار، شیخ اسدالله بن محمود جرفارقانی ملقب به ایزد گشتسب (قرن ۱۴ق)^۳
۴۲. المشکات فی شرح الأحادیث المشکلة وبعض الآیات، مؤلف ناشناخته^۴
۴۳. تأویل الأحادیث، مؤلف ناشناخته^۵
۴۴. شرح الاحادیث المشکلة، مؤلف ناشناخته^۶

رساله‌هایی در شرح احادیث کافی

جایگاه بلند کتاب کافی در میان دانشمندان شیعه، باعث شده است همواره این اثر سترگ مورد توجه، شرح، ترجمه و حاشیه قرار گیرد. در این آثار به‌طور معمول مؤلف قصد داشته است همه کتاب و یا لااقل بخش عمده‌ای 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 کرده‌اند. این احادیث، از جهاتی دارای نکات مبهمی لااقل از دید شارح بوده است. این رساله‌ها شامل نکات فقه الحدیثی، کلامی، عرفانی، فقهی و گاهی مباحث رجالی است. بر آن شدیم تا این رساله‌ها را در مجموعه‌ای 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 آورده‌ایم. ترتیب رساله‌ها، براساس چینش روایات مورد شرح قرار گرفته در کافی است.

۱. الذریعة، ج ۲، ص ۴۴۴.

۲. اعیان الشیعة، ج ۷، ص ۴۳۲.

۳. الذریعة، ج ۱۱، ص ۲۳۴.

۴. الذریعة، ج ۲۱، ص ۵۲.

۵. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله گلباگانی، مخطوط، ش ۱۵۱/۱۰/۱۸۴۱.

۶. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۳۲، ص ۸۹۴، ش ۱۲۹۶۳، رساله چهاردهم

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 عبارت است از:

الف. مهم‌ترین و رایج‌ترین علت‌کندی سیر تصحیح در کشور ما، سخت و صعب بودن مراحل تهیه تصویر دست‌نوشته‌ها از کتابخانه‌های دارنده آنهاست. معمول کسانی 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.

سوگمندانه 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 افتادگی مکرر متن می‌شود.

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

د. برخی رساله‌ها که در فهرست نامه‌های نسخه‌های خطی معرفی شده‌اند تنها یک یا چند برگ است که با توجه به طولانی بودن مراحل تهیه تصویر از پیگیری آنها، صرف نظر کردیم.

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

فهرستی از رساله‌ها و دست‌نوشته‌های چاپ‌نشده دانشمندان اسلامی در شرح و توضیح روایات مشکل و دشوار الکافی در این مقدمه ذکر می‌کنیم. این فهرست، هم‌گویی اهمیت و توجه به الکافی است و هم ارتباط زیادی با موضوع این مجلدات دارد. امید است سودمند واقع شود.

۱. شرح حدیث «... عن الفتح بن یزید الجرجانی عن ابي الحسن علیه السلام قال : سمعته يقول علیه السلام : و هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الاحد الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد، لو كان كما يقول المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق و لا المنشئ من المنشأ لكنه المنشئ، فرق بين من جسمه و صوره و أنشأه إذ كان لا يشبهه شيء و لا يشبهه هو شيئاً...»^۱

شارح: نویسنده ناشناخته

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

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

۲. شرح حدیث «... عن أبي عبد الله علیه السلام قال: سُئِلَ عَنِ الْمَيِّتِ يَبْلَى جَسَدُهُ قَالَ: نَعَمْ حَتَّى لَا يَبْقَى لَهُ لَحْمٌ وَلَا عَظْمٌ إِلَّا طَيِّبَتُهُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا فَإِنَّهَا لَا تُبْلَى تَبْقَى فِي الْقَبْرِ

مُسْتَدِيرَةٌ حَتَّى يُخْلَقَ مِنْهَا كَمَا خُلِقَ أَوَّلَ مَرَّةٍ»^١.

شارح: ملا احمد نراقى (د ١٢٤٤ق)

نسخه: خوانسار، فاضل خوانسارى: ١٥٢، نسخ، سيد ابو القاسم موسى اصفهاني، ١٣٢٣ق، رساله نهم مجموعه، «٦٢ب - ٦٦ر»، ٥ برگ [فهرست كتابخانه فاضل خوانسارى: ١١٣/١].

٣. شرحى ديگر بر اين حديث.

شارح: احمد بن زين الدين احساى (د ١٢٤١ق)

نسخه: خوانسار، فاضل خوانسارى، ٢٣١، رساله دوم مجموعه [فهرست كتابخانه فاضل خوانسارى: ١٨٩/١].

٤. شرح حديث «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: بِمَ يُعْرَفُ النَّاجِي؟ قَالَ: «مَنْ كَانَ فِعْلُهُ لِقَوْلِهِ مُوَافِقًا...»^٢.

شارح: محمد باقر بن محمد اكمل، وحيد بهبهانى (د ١٢٠٦ق)^٣

٥. شرح حديث «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا يَزُورِي النَّاسَ أَنْ الصَّلَاةَ فِي جَمَاعَةٍ أَفْضَلَ مِنْ صَلَاةِ الرَّجُلِ وَخَدَهُ بِخَمْسِ وَعِشْرِينَ صَلَاةً فَقَالَ صَدَقُوا فَقُلْتُ الرَّجُلَانِ يَكُونَانِ جَمَاعَةً فَقَالَ نَعَمْ وَ يَقُومُ الرَّجُلُ عَنْ يَمِينِ الْإِمَامِ»^٤.

شارح: محمد بن احمد بحراني (قرن ١٣ق)^٥

٦. شرح حديث «... عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا لَا تُدْرِكُ إِلَّا بِأَمْرَيْنِ بِالْحَوَاسِّ وَالْقَلْبِ وَالْحَوَاسُّ إِذْرَاكُهَا عَلَى ثَلَاثَةِ مَعَانٍ إِذْرَاكًا بِالْمُدَاخَلَةِ إِذْرَاكًا بِالْمَمَاسَةِ...»^٦.

شارح: محمد شفيع حسيني (قرن ١١ق)

نسخه: تهران، كتابخانه ملك: ٥٧٠٨، محمد شفيع حسيني، ١١١٥ق، ٣٥ برگ

[فهرست ملك: ٣١٤/١].

٢. الكافي، ج ١، ص ٤٥، ح ٥.

١. الكافي، ج ٣، ص ٢٥١، ح ٧.

٤. الكافي، ج ٣، ص ٣٧١، ح ١.

٣. الذريعة، ج ١٣، ص ١٩٣.

٦. الكافي، ج ١، ص ٩٩ - ١٠٠، ح ١٢.

٥. الذريعة، ج ١٣، ص ١٩٩.

۷. شرح حدیث «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمَاءً بِالْحُرُوفِ غَيْرَ مَتَّصَوَاتٍ وَبِاللَّفْظِ غَيْرِ مُنْطَوٍ وَبِالشَّخْصِ غَيْرِ مُجَسَّدٍ وَبِالتَّشْبِيهِ غَيْرِ مَوْصُوفٍ وَبِاللُّوْنِ غَيْرِ مَضْبُوعٍ...»^۱.

شارح: محمد بن عبد‌النبی نیشابوری (د ۱۲۳۲ ق)

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

۸. شرح حدیث «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ»^۲.

شارح: محمد هاشم ذهبی شیرازی (د ۱۲۹۹ ق)

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

۹. شرح حدیث «... عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حُنْفَاءَ اللَّهُ غَيْرِ مُشْرِكِينَ بِهِ قَالَ الْحَنِيفِيَّةُ مِنَ الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ... قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَالِقُهُ كَذَلِكَ قَوْلُهُ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»^۳.

شارح: محمد هادی بن محمد نفی حسینی (قرن ۱۳ ق)

نسخه: تهران، کتابخانه کاخ گلستان: ۱۹۵۶، محمد هادی حسینی، ۱۲۵۹ ق [فهرست کاخ گلستان، ادبی و عرفانی، ص ۵۷۶].

۱۰. شرح چهارده حدیث از کتاب التوحید اصول الکافی.^۴

شارح: نویسنده ناشناخته

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

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۴.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۱۲، ح ۱.

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

۳. الکافی، ج ۲، ص ۱۲، ح ۴.

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 باب‌های 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: ۲۲۳۴/ف، نسخ، بدون نام کاتب، قرن ۱۲ ق، رساله یازدهم مجموعه، «ص ۲۰۱-۲۲۷» ۱۴ برگ [فهرست ملی تهران: ۳۵۴/۵].

۱۱. شرح حدیث «... إن الله عز وجل لما أراد أن يخلق آدم عليه السلام...»^۱.

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

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

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

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

۱۲. شرح حدیث «من عرف الله وعظمه منع فاه من الكلام و بطنه من الطعام و عنى نفسه بالصيام والقيام. قالوا: بأبائنا وأمهاتنا يا رسول الله، هؤلاء أولياء الله! قال: إن أولياء الله سكتوا فكان سكوتهم فكرا و تكلموا فكان كلامهم ذكرا و نظروا فكان نظرهم عبرة و نطقوا فكان نطقهم حكمة...»^۲.

شارح گویا: زین العابدین گلپایگانی (د ۱۲۸۹ ق)

آغاز: الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء ... روى الشيخ الصدوق ثقة الاسلام و المسلمين عن الإمام جعفر بن محمد الصادق ... قال: قال رسول

الله ﷺ: من عرف الله و عظمه منع فاه من الكلام.

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

۱۳. شرح حدیث «إن المهر ما تراضيا عليه الناس».^۱

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

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

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

۱۴. شرح حدیث «خیر الصفوف فی الصلاة المقدم».^۲

شارح: نویسنده ناشناخته

آغاز: قال ﷺ: خیر الصفوف فی الصلاة المقدم و خیر الصفوف للنساء.

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

۱۵. شرح حدیث «فرجه».^۳

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

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

«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 والآخر ضعيفاً، فإن كانا قويين

۲. الكافي، ج ۳، ص ۱۷۶، ح ۳.

۱. الكافي، ج ۵، ص ۳۷۸، ح ۱.

۳. الكافي، ج ۱، ص ۸۰، ح ۵.

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 ۱۱۳۷ ق به پایان رسیده است.^۱ آغاز: الله أحمد على ما فرج لى فى حل حديث الفرجة بعد ما مضى على عدم انحلاله قرب ألف سنين .

نسخه‌ها:

۱. تهران، دانشگاه تهران: میکرو فیلم ۲۹۸۶، شیخ آقا بزرگ محمد محسن تهرانی، ۱۳۶۵ ق. از روی نسخه مورخ ۱۱۹۷ تحریر شده، رساله اول مجموعه، «۳-ار-۱۲»، ۱۰ برگ [فهرست میکرو فیلم‌های دانشگاه تهران: ۱/۷۵۰].
۲. قم، مرعشى: ۱۰۲۱۲، آغاز: برابر نمونه، نسخ و نستعلیق، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، در فهرست به قاضی محمد سعید بن محمد مفید قمی نسبت داده شده است، رساله دوم مجموعه، «۱۱-ار-۱۹»، ۸ برگ [فهرست کتابخانه آیه الله مرعشى نجفی: ۱۷۷/۲۶].
۳. تهران، مجلس شورای اسلامی: ۱۸۶۲، آغاز: برابر نمونه، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله چهارم مجموعه، «۱۱۳-۱۵۶»، ۴۴ برگ [فهرست مجلس: ۵۳۵/۹].
۴. تهران، مجلس شورای اسلامی: ۱۸۶۶، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت،

رسالة هشتم مجموعه، «ص ۷۲-۹۰»، ۹ برگ [فهرست مجلس: ۵۴۳/۹].

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

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

۱۷. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: نویسنده ناشناخته

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

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

نسخه: یزد، کتابخانه سربزیدی، ۴۲، نسخ، احمد بن مهدی یزدی، ۱۲۰۴، رساله دوم

مجموعه [فهرست سربزیدی، ص ۴۱].

۱۸. شرح دیگری بر این حدیث.

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

شارح، نخست این حدیث را از کتاب منهج الیقین، به سند روایتی خود نقل کرده و

پس از آن به بیان سند و متن حدیث پرداخته و درباره تفسیر صحیح واژه زندیق و

درباره هشام بن حکم تحقیق کرده است.

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی: ۳۴۵۳، بدون نام کاتب، بدون تاریخ

کتابت، رساله پنجم مجموعه [فهرست مجلس: ۱۳۲۷/۱۰ و ۱۳۳۰].

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

شارح: نویسنده ناشناخته

نسخه: تهران، ملک: ۱۵۹۷، نسخ، بدون نام کاتب، قرن ۱۲ ق، رساله سوم

مجموعه [فهرست ملک: ۳۰۲/۵].

۲۰. شرح دیگری بر این حدیث.

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

نسخه: ضمن شرح الاحادیث^۳.

۱. الذریعة، ج ۶، ص ۲۴۸. ۲. الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱، ح ۴.

۳. ن.ک: فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۴، ص ۱۷۸.

۲۱. شرح دیگری بر این حدیث.

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

نسخه: ضمن شرح الاحادیث.^۱

۲۲. شرح حدیث «ما بین حوضی و منبری روضه من ریاض الجنة».^۲

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: ۷۰۶۴، نسخ، بدون نام کاتب، قرن ۸ق

[فهرست آستان قدس: ۱۸۰/۵].

۲۳. شرح حدیث «ملعون ملعون ملعون من کمه أعمى ملعون ملعون من عبد الدينار

والدرهم، ملعون ملعون من نکح بهيمة».^۳

شارح: نویسنده ناشناخته

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

نسخه‌ها:

۱. تهران، دانشگاه تهران: ۷۰۰۸، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت،

رسالة نهم مجموعه، «۲۱ - ۲۲»، ۲ برگ [فهرست دانشگاه تهران: ۴۲۶/۱۶].

۲. تهران، دانشگاه تهران: ۷۱۹۱، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت،

رسالة هفتم مجموعه [فهرست دانشگاه تهران: ۴۸۰/۱۶].

۳. قم، مدرسه فیضیه: ۱۶۶۵، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله

دهم مجموعه [فهرست مدرسه فیضیه: ۱۱۳/۲].

۲۴. شرحی دیگر بر این حدیث.

شارح: محمد بن حسن شروانی، مدقق (د ۱۰۹۹ق)

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

۱. ن.ک: فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۴، ص ۱۷۷.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۲۷۰، ح ۹.

۲. الکافی، ج ۴، ص ۵۵۳، ح ۳.

کتابت، رساله هفتم مجموعه، عکس از کتابخانه علی علومى، یزد [فهرست میکرو فیلم های دانشگاه تهران: ۷۰۲/۱].

۲۵. شرح حدیث «من أخرجه الله عن ذل المعاصى إلى عز التقوى أغناه الله بلامال و أعزه بلا عشيرة و آنسه من غیر بشر.»^۱

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

نسخه: قم، سید احمد زنجانی: بدون شماره، بدون نام کاتب، ۴ شعبان ۱۳۶۰ ق، «ص ۳۱-۳۷»، ۴ برگ [آشنایی با چند نسخه خطی: ۱۷۶].

۲۶. شرح حدیث «من حفظ علی أمتی أربعین حدیثاً بعثه الله یومَ القیامةِ عالماً فقیهاً.»^۲

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

۲۷. شرح حدیث «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة.»^۳

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

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: ۱۸۴۲، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله هفتم مجموعه، «ص ۷۶»، ۱ برگ [فهرست مجلس: ۵۱۳/۹].

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۹، ح ۷.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۷۶، ح ۸.

۳. الکافی، ج ۸، ص ۱۷۷، ح ۱۹۷.

٢٨. شرح حديث «الحر و البرد»^١

شارح: محمد شفيح بن بهاء الدين محمد حسيني (قرن ١٢ ق)

شرحى است بر حديثى درباره سرما و گرما، بدين عبارت: «... قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن الحر و البرد معا يكونان؟ فقال لى: يا أبا أيوب إن المريخ كوكب حار و زحل كوكب بارد فإذا بدأ المريخ فى الارتفاع انحط زحل و ذلك فى الربيع فلا يزالان كذلك كلما ارتفع المريخ درجة انحط زحل درجة ثلاثة أشهر حتى ينتهى المريخ فى الارتفاع... الحديث».

شارح اين رساله را در سال ١١١٥ ق نگاشته است.

آغاز: يا نور النور لك الحمد و الثناء يا جلى الظهور أنت المبدء و المنتهى... إني لما تشرفت بمباحثه كتاب روضة الكافي.

نسخه: تهران، ملك: ٥٧٠٨، نسخ، محمد شفيح حسيني (مؤلف)، ١١١٥ ق، ٣٥ برگ [فهرست ملك: ٣١٤/١].

٢٩. شرح حديث «... فقال امير المؤمنين عليه السلام: ان العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة: نور أحمر منه احمرت الحمرة و نور أخضر منه اخضرت الخضرة و نور أصفر منه اصفرت الصفرة و نور أبيض منه ابيض البياض و هو العلم الذى حمّله الله الحملة... الحديث»^٢.

شارح: علامه محمد باقر بن محمد تقى مجلسى (د ١١١٠ ق)

نسخه: تهران، مجلس: مجموعۀ طباطبايى ٦٣٤، رسالۀ پنجم مجموعۀ، ١ برگ [فهرست مجلس: ٣٤١/٢٢].

٣٠. شرح دو حديث.

شارح: نويسنده ناشناخته

شرح دو حديث است:

١. حديث قرب النوافل: «... و انه ليتقرب إلى بالنافلة حتى أحبه فاذا أحبته كنت

سمعه الذي يسمع به...»^۱.

۲. قوله ﷺ: «من قرأ قل هو الله أحد حين يأخذ مضجعه غفر الله له عز وجل ذنوب خمسين سنة»^۲.

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، گلبایگانی، ۳۰/۶۵، تحریری، به خط مؤلف، بدون تاریخ کتابت [فهرست کتابخانه آیه الله گلبایگانی (مخطوط)].

۳۱. شرح حدیث «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ﷺ يَقُولُ: «بِنَا عَيْدَ اللَّهِ، وَبِنَا عَرِفَ اللَّهِ، وَبِنَا وَحَدَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَمُحَمَّدٌ حِجَابُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى»^۳.

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

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

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

نسخه: قم، مرکز احیاء میراث اسلامی: ۳۴۹۷، نستعلیق، بدون نام کاتب، قرن

۱۳ق، رساله هشتم مجموعه [فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی: ج ۹ (مخطوط)].

۳۲. هداية النجدين وتفصيل الجندین (شرح حدیث جنود عقل و جهل)^۴

شارح: سید حسن صدر (د ۱۳۵۴ق)^۵

۳۳. شرح دیگری بر این حدیث.

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

۳۴. شرح دیگری بر این حدیث (جنة الساعي).

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

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

۱. الکافی، ج ۲، ص ۳۵۲، ح ۷.

۲. بحارالأنوار، ج ۱۳، ص ۱۹۳.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۵، ح ۱۰.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۲۰، ح ۱۴.

۵. تأسیس الشيعة لفنون الإسلام، ص ۱۷.

۶. خرد و سپاه، او، تهران: کلینی، ۱۳۷۲، ج ۳.

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 الذي أضاء قلوب أهل الجنة بنور اليقين والاستبصار.

نسخه‌ها:

۱. قم، مرعشی: بدون شماره، بدون نام کاتب، قرن ۱۳ ق [مجله میراث شهاب: ۱۱۳/۱۹].
۲. قم، مرکز احیاء میراث اسلامی: ۶۲، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، ۲۴۷ برگ [فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی: ۱/۹۲].
۳. اصفهان، سید محمد علی روضاتی: ۲۱، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، مقابله و تصحیح شده، ۲۴۴ برگ [فهرست کتابخانه روضاتی: ۶۹].
۳۵. شرح دیگری بر این حدیث.
- شارح: سید روح الله موسوی خمینی، امام (د ۱۳۶۸ ش)^۱
۳۶. شرح دیگری بر این حدیث.
- شارح: محمد علی بن محمد کاظم شاهرودی خراسانی (د ۱۲۹۳ ق)^۲
۳۷. شرح دیگری بر این حدیث (شرح منظومه عقل و جهل).
- شارح: سید محمد صادق رضوی (قرن ۱۳ ق)
- نسخه: مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۱۸۶۸ [فهرست آستان قدس: ۳۰۳/۱۴].
۳۸. شرح حدیث «إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ...»^۳.
- شارح: سید کاظم رشتی (د ۱۲۵۹ ق)

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

۲. الذریعة، ج ۱۳، ص ۲۰۲.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۴۰۱، ح ۳.

آغاز: الحمد لله رب العالمین... ان الاخ الامجد الانجد الجواد الشیخ جواد البدکه سلمه الله.

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

۳۹. طینت (شرح اخبار طینت).^۱

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

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

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

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

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

۴۰. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: صالح بن عبد الرحیم، سید (قرن ۱۳ 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

۱. الکافی، ج ۲، ص ۲، باب طینه المؤمن والکافر. ۲. الذریعة، ج ۱۵، ص ۱۹۷.

۳. این رساله نسخه های زیادی دارد. ن.ک: فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۶،

را تغییر داده است.

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

نسخه: قم، مرعشی: ۸۲۶۴، نستعلیق، سید صالح بن عبد الرحیم (مؤلف)، قرن ۱۳ ق، رساله هشتم مجموعه، «۱۷۵-ار - ۱۸۳ پ» ۹ برگ [فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی: ۲۲۳/۲۱].

۴۱. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: مؤلف ناشناخته

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

آغاز: بسمله تعالی قال صاحب الوافی فیہ و قد اطلعت علی حدیث مبسوط فی الطینات و بدء الخلائق جامعاً لأكثر مقاصد مما تأبى نفسی إلا ایراده .
نسخه‌ها:

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

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

۴۲. شرح حدیث «... سألت ابا جعفر علیه السلام عما یروون أن الله خلق آدم علی صورته...»^۱.

شارح: مؤلف ناشناخته

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

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی: ۱۸۰۳، آغاز: برابر نمونه، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رساله شانزدهم مجموعه، «ص ۲۴۵-۲۴۸» برگ [الذریعة: ۱۲۸/۲۱؛ فهرست مجلس: ۳۰۲/۹].

۴۳. شرح دیگر بر این حدیث.

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

۴۴. شرح رساله امام صادق علیه السلام به اصحاب.^۲

شارح: محمد حسن بن عین علی (قرن ۱۳ ق)

ترجمه و شرح نامه‌ای است که امام صادق علیه السلام به شیعیان نوشته‌اند. 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 بخاطر حقیر... که رساله امام بحق.

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

۴۵. شرح حدیث «... یا ثار الله و ابن ثاره».^۳

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

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

۱. الکافی، ج ۸، ص ۲، ح ۱.

۲. الذریعة، ج ۱۳، ص ۱۸۹.

۳. الکافی، ج ۴، ص ۵۷۵-۵۷۶، ح ۲.

تنظیم نموده است:

مقدمه: در وجوب تعلیم اعتقادات؛

فصل اول: در خلقت و سائط بین خدا و مردم؛

فصل دوم: در صفات آن و سائط؛

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 الذي طهر رجس الذنوب ... چنین گوید اقل ناس عملاً.

نسخه: قم، مرعشی: ۴۰۸۶، نستعلیق، علی اکبر لاری (مؤلف)، بدون تاریخ

کتابت، رساله اول مجموعه، «۱-۳۵» برگ ۳۵ [فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی: ۱/۹۹۱].

۴۶. شرح حدیث «مناظره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با یهود»^۱.

شارح: فاضل قزوینی

در حدیث است که یهودیان به پیغمبر صلی الله علیه و آله گفتند: «انساب 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 القزويني في تفسير أن اليهود سألو رسول الله صلى الله عليه وآله

فقال انساب لنا ربك ثلاثاً لا يجيبهم فنزل ... عبارت از فاعل نفوس ناطقه و ما

تحت فلک قمر است.

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی: ۱۸۴۲، جعفر میر بابای تبریزی، قرن ۱۳، رساله ششم مجموعه، «ص ۷۲» ۱ برگ [فهرست مجلس: ۵۱۲/۹].

۴۷. شرح دو حدیث.

شارح: نویسنده ناشناخته

این رساله شرح دو حدیث است:

۱. حدیث «لَمَّا خَلَقَ اللهُ 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 أُحِبُّ، أَمَا إِنِّي إِبَّانَكَ أَمْرٌ وَإِبَّانَكَ أَنْهَى، وَإِبَّانَكَ أَعَابِبُ وَإِبَّانَكَ أُثِيبُ».^۱

۲. 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».^۲

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

اول: مفردات الفاظ حدیث؛

دوم: اسرار و فوایدی که از حدیث استفاده می‌شود که تا هشت فایده می‌آورد؛

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

چهارم: چرا عقل اشرف کمالات بلکه اشرف مخلوقات شد؟

۲. در شرح حدیث دوم از ابی سعید خدری از پیامبر صلی الله علیه و آله در فضیلت لاله 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؛

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): ۹۶، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت،

رسالة اول مجموعه، ۳۱ برگ [فهرست آستان معصومیه: ۱۱۸/۱].

۴۸. شرح حدیث «يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَشَّرَ أَهْلَ الْعَقْلِ وَالْفَهْمِ فِي كِتَابِهِ،

فَقَالَ: «فَبَشِّرْ عِبَادِيَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ: أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ»^۱. (تحفة اولی الأفهام فی شرح خبر هشام).

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

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

آغاز: الحمد لله الكافي للإرشاد إلى روضة الأصول والفروع والشافعي من علل

الخلافة بطب الأئمة والعقل المطبوع.

نسخه: قم، مرعشی: ۶۳۱۰، نسخ، بدون نام کاتب، قرن ۱۲ ق، رساله سوم

مجموعه، «۵۵ پ- ۸۵ ر» ۳۱ برگ [فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی

نجفی: ۲۷۸/۱۶].

۴۹. شرح رساله امام صادق علیه السلام به اصحاب^۲ (منهج اليقين)

شارح: محمد بن شاه ابو تراب محمد علی حسینی اصفهانی مشهور به علاء الدین

گلستانه (د ۱۱۱۰ ق)

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

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۳، ح ۱۲.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۹۱، ح ۱.

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

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

قدردانی و سیاس

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

همچنین یاد استاد محقق مرحوم حجة الاسلام والمسلمین شیخ نعمت الله جلیلی رحمته را که تعدادی از رساله‌های این مجموعه را بازبینی نمودند، گرامی می‌دارم و به روان پاکش درود می‌فرستم.

مهدی سلیمانی آشتیانی

شهریور ۱۳۸۷

۱. این کتاب دارای نسخه‌های زیادی است. ن.ک: فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۶، ص ۱۶۱-۱۶۳.

فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب

مطیع بن محمود

(قرن ۱۱ ق)

تحقیق

محمد حسین درایتی

درآمد

در طول قرون و اعصاری که از پی هم آمده‌اند و تاریخ بلند بشریت را ساخته‌اند، بسیار مردمان بزرگ و دانشمند بوده‌اند که گردونهٔ زمان نامی از آنها برای آیندگان بر جای نگذاشته است و گاهی به هیچ روی آنان را نمی‌شناسیم و نمی‌توانیم مقام و موقعیت ایشان را بفهمیم. اگر چه سده‌های 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 فضلاء این روزگار در هم 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 گم‌نامی و باز پس زدن پردهٔ غربت از نام دانشمندی فرزانه و یا کاتب و ناسخی که صدها سال قبل قلم می‌زده است، بی‌گمان برگی از تدوین کتاب سترگ تاریخ علم این سرزمین است.

مؤلف

مطیع بن محمود از فضلاء و حدیث پژوهان سدهٔ یازدهم هجری است. اطلاع اندک ما از وی فقط محدود به همین رساله‌ای است، که از وی در دست داریم. مؤلف در این رساله از چندین نفر از عالمان روزگار خود به تجلیل نام برده است. عبارت‌های او دربارهٔ ایشان چنین است:

۱. قال شیخی و استادی و من علیه فی العلوم الدینیة اعتمادی و إلیه فی الأخبار استنادی الشیخ محمد العاملی الشهیر بالحرّ - ایده الله تعالی - حین قرأتی علیه.

چنان که از این عبارت بر می آید، مؤلف از شیخ حر عاملی (د ۱۱۰۴ق) 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 «استنادی» فهمیده می شود.

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

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

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

۴. و ذکر الحکیم الاستاذ الأمير محمد باقر المنعوت بداماد - عامله الله بلطفه يوم المعاد - .

۵. قال بعضهم.

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

چنان که آمد از شیخ بهایی (د ۱۰۳۰ق) 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 ۱۱۰۴ق) استفاده کرده است، جمع بین این دو استاد با فاصله زمانی زیاد بعید است.

شیخ حر عاملی در ۱۰۷۳ق 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 ۱۰۴۰ق) نیز شاید تعبیر «الاستاذ» اشاره به شاگردی او نزد میر باشد و شاید هم از باب احترام و ادب آورده است.

برگرسی استادی

مؤلف این اثر، به عادت مألوف و رسم نیک بسیاری از عالمان سده‌های یازدهم و دوازدهم که کتب اخبار را در مجلس خود درس می‌گفتند و یا قرائت و تصحیح می‌کردند، دارای جلسه‌ی درس و بحث در اطراف الکافی شریف بوده است.

او خود در مقدمه چنین می‌گوید:

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

که می‌رساند محفل درس داشته و شاگردانش از وی از مشکلات کتاب الکافی پرسش می‌کرده‌اند.

چنانچه از همین مقدمه بر می‌آید 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 برده‌اند که در شعر به «عرفان» تخلص می‌کرده است. آیتی در تاریخ یزد او را از معاصرین علامه مجلسی دانسته و متذکر شده است که با اسماعیل ذبیحی (د ۱۱۶۰ق) - شاعر دیار یزد - مانوس بوده است. دیگر تذکره نویسان همین مطالب را نقل کرده‌اند.^۱

۱. تاریخ یزد، ص ۳۱۰؛ تذکره شهبان، ص ۴۹۲؛ تذکره شعرا یزد، ص ۱۱۳؛ فرهنگ سخنوران یزد، ج ۲، ص ۲۲۸؛ ریحانة الأدب، ج ۵، ص ۳۸۵؛ آینه دانشوران، ص ۷۶۸؛ طبقات اعلام الشيعة (قرن ۱۲ق)، ص ۷۲۹؛ مفاخر یزد، ج ۲، ص ۹۰۵.

از آثار اوست المواهب السنية في مدایح العلیة^۱ که به فارسی در مدح پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم السلام سروده شده است و همچنین دیوان اشعار.^۲

از اشعار عرفان یزدی یا همان ملا مطیع چکامه‌ای نقل شده که برای تلطیف خاطر خواننده می‌آوریم:

گذشته‌ام چو قلم بر صحیفهٔ ایجاد	کسی نمانده که داد سخن تواند داد
به این قدر که قلم آشنا بود به سخن	جدا کنند سرش را به خنجر بیداد
فلک به سینۀ دانا حواله می‌سازد	ز شست حادثه هر ناوکی که یافت گشاد
چنان ز دهر بر افتاد رسم آمیزش	که شخص و سایه کنند از قرابت استعباد
نمی‌نوازد اگر آسمان مرا شادم	که چنگ را ننوازند جز پی فریاد
مرا به تنگدلی روزگار گو بگذر	که غنچه را ندهد جز شکفتگی بر باد
ز تیره بختی خود گاه گاه شاد شوم	که شمع گشته بود ایمن از طپانچۀ باد
وظیفه‌ای که بمن می‌رسد ز فضل و هنر	همان کنایهٔ خصم است و طعنۀ حساد
مضرتی که به من از زبان خامه رسید	کجا رسید بشریان ز نشتر فصاد ^۳

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

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

علم نزد خداست.

۲. الذریعة، ج ۹، ص ۷۱۱-۷۱۲.

۱. الذریعة، ج ۲۳، ص ۲۴۱.

۳. آینهٔ دانشوران، ص ۷۶۹.

رسالة حاضر

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

او اثر خود را فتح الباب لمغلفات هذا الكتاب نامیده است و فهرست‌نگار کتابخانه وزیر «فتح الباب لمغلفات الكافي للكليني» ذکر کرده است که ما نام انتخابی مؤلف را بدون تصرف برای این رساله آورده‌ایم.

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 می‌شود. این رساله اولین رساله از مجموعه‌ای 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 مغنساوی و دارای تاریخ کتابت ۱۱۰۹ ق است.

فتح الباب از ابتدای الکافی با شرح خطبه آن آغاز می‌شود 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 نمی‌دانیم، آیا تألیف آن ادامه داشته و به دست ما نرسیده است و یا اینکه اصلاً تألیف ناتمام مانده است.^۱ به هر حال تصحیح این اثر از روی تنها نسخه موجود آن تقدیم جویندگان معارف و دوست‌داران میراث ارزشمند اسلامی - ایرانی می‌شود.

مهدی سلیمانی آشتیانی

ترجمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ، وَنَعْلَمُ الْاَعَانَةَ بِاِکْرَامِ ،
المجدد الکافی لنا رشیح من بحرا صانه ، الوافی لنا وعده من عفوه وغفرانه ، و
الصلوة والسلام علی من جدیدته مروی روح الانان وجنانه ، وآله واولاده
الذین وصلوا علیهم معارج عرفانه وبعث فیقول آراجی عفوبه الودود
مطیع بن محمود ، عصمها اللہ من التذات فی الیوم الموعود ، لما قرأ علی بعض الاحباب
کتاب الکافی ، وتردد لری الطلاب باحساناً غایب من الحجاب کما فی ، اردت
ان اکتب لهم ما یرفع الاستار عن وجوه معانیه ، ویدفع الاحجار عن طرق منبأ
نفقت ، واصل الیه خاطر فی الفاتر ، ونبقت ، حصل عند فکری القاصر ،
مختصر فی الاکتب بالتعلیل ، معوض عن اللطایب الطویل ، مع نشرش الهمال
وتشت اجمان ، بنوایب الادر وطارق الحدیان ، حین قربی عن الخزن
لبعدی غم الوطن ، فسکت مسک التصنیف مع عدم الاستطاعة ، و

قلعه

فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم، ومنك الإعانة يا كريم
الحمد لله الكافي لنا رشحاً من بحر إحسانه، الوافي لنا وعدّه من عفوه وغفرانه،
والصلاة والسلام على مَنْ حديثه مروّي روح الإنسان وجنانه، وآله وأولاده الذين
وصلوا أعلى معارج عرفانه.

وبعدّ، فيقول الراجي عفو ربّه الودود، مطيع بن محمود - عصمهما الله من الندامة
في اليوم الموعود -: لَمَّا قرأ عليّ بعض الأحباب كتاب الكافي، وتردّد لديّ الطلّاب
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؛ لبُعدي 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 بالنعمة اللسان؛ أي المحمود بنعمة خلقها فينا ووضعها
فينا، أو للسببية. والمراد بالنعمة مطلق النعمة، والأوّل أحسن.¹

1. وجه الأحسنة أن في المعنى الثاني غيره أيضاً محمود بسبب نعمته (منه).

قوله: (المعبود بقدرته) أي بالقدرة التي أتانا والإرادة التي أعطانا، فالإضافة للملابسة كما في قوله تعالى: «وَوَفَّقْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^١.

أو المعنى أنه يُعبد بسبب قدرته على المكافاة بالثواب، والمجازاة بالعقاب. فالإضافة من قبيل الإضافة إلى الفاعل^٢. وفي بعض النسخ «لنعمته ولقدرته».

قوله: (المطاع في سلطانه) أي كل شيء مطيع منقاد له في أمر سلطنته؛ للخوف عنه؛ لتسلطه على التعذيب والتدمير.

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

قوله: (المرغوب إليه فيما عنده) لأن ما عنده لا ينفد وهو خزائن السموات والأرض، أو المعنى المرغوب إليه فيما هو في خزانه لطفه من التفضل والإحسان والرحمة والغفران.

قوله: (النافذ أمره): الجاري حكمه.

قوله: (علا فاستعلا) أي كان علوه الذاتي سبباً لطلب العلو على عباده وأمرهم بالعبادة. ويحتمل أن يكون الفاء عاطفة، وعلا فاستعلا بمعنى واحد.

قال في الصحاح: «استعلى الرجل، أي علا»^٣. فيكون المعنى علا فعلا حتى ما وصل إليه إدراك العقلاء، وهذا المعنى أعلى.

قوله: (دنى فتعالى) أي قرب إلى عباده كما يقول في كلامه المجيد: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^٤، فتعالى عن كل ما لا يليق به^٥، بل عما في وصفه نقول، تعالى من أن

١. الحجر (١٥): ٢٩.

٢. أو المعنى أنه مطاع في عالم مملكته؛ لأنه حريّ بالسلطنة، لانتق بالمملكة.

٣. الصحاح، ج ٦، ص ٢٤٣٧ (علا). ٤. ق (٥٠): ١٦.

٥. كالقرب والبعد الزمانيين والمكانيين [أو غيرهما من التقاوص]. واعلم أن قربه تعالى لمخلوقاته من جهة أنه تعالى علة لها، ولا شيء أقرب إلى المعلول من العلة، فيكون قربه من أجل العلية سبباً لبعده عن مشابهة الخلق في الإمكان؛ لأن الممكن لا يصلح للعلية، كما سنبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى (منه).

يُدرك بالأبصار والعقول .

ويحتمل أن تكون أيضاً عاطفة، ومعنى «دنا» قرب بالأشياء في الوجود، ومعنى «فتعالى» بُعد عنها في أن وجوده تعالى ذاتي ووجود الأشياء عرضي .
وحاصل المعنى أنه شيء لا كالأشياء . فإذا كانت الفاء في الفقرة الأولى سببية، ينبغي أن تكون في الفقرة الثانية أيضاً سببية، وإذا كانت في الأولى عاطفة، ينبغي أن تكون في الثانية أيضاً كذلك؛ ليحسن التقابل .

قوله: (ارتفع فوق كلّ منظر).

المنظر مكان النظر لأنه مصدر ميمي بمعنى النظر كما توهمه بعض من أولي النظر.^١
قوله: (لا بدء لأوليته).

البدء - بفتح الأول وسكون الثاني -: الابتداء، يعني ليس لأوليته ابتداء، سواء كان زمانياً أو ذاتياً .

أما عدم البدء الزماني، فلائنه تعالى خلق الزمان ولم يكن . وأما [عدم] بدء الذاتي، فلائنه تعالى علّة الأشياء وجاعلها ولا علّة له تعالى .
وكذا قوله: (لا غاية لأزليته).

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

قوله: (به قوامها) أي وجود الأشياء وبقاؤها .

قوله: (بالملكوت): العزّ والمملكة .

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

قوله: (لا من شيء): لا من أصل ومادة .

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

والمراد من الشيء، في الفقرة الأولى الصورة والمثال، وبالعلّة في الفقرة الثانية العلّة المادّيّة.

قوله: (ضلّ [فيه] تصارييف الصفات) أي جميع أنواعها ممّا يصرّفه اللسان، ويبيّنه البيان، وكلّ ما تتصوّره الأذهان.
قوله: (حجاب محجوب).

المحجوب: المستور؛ بمعنى الحاجب والساتر؛ إذ لفظ المفعول جاء بمعنى الفاعل في مواضع عديدة؛ قال تعالى: ﴿جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾^١ أي ساتراً.

قوله: (ليهلك من هلك عن بينة).

المراد بالهلاك الضلالة، وبالحيّة الاهتداء.

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

وفي بعض النسخ: أضدّوه - بالمهملة - أي منعوا حقّه من التوحيد.
قوله: (إلهاً واحداً واحداً).

قيل: المراد بالواحد وحدانيّته باعتبار الذات، وبالأحد وحدانيّته باعتبار الصفات.^٢
قوله: (على حين فترة).

الفترة - بفتح الفاء -: ما بين كلّ رسولين.^٣

قوله: (هجة).

الهجعة - بضمّ الهاء وفتحها - بمعنى النوم.^٤

١. الإسراء (١٧): ٤٥.

٢. أنظر شرح أصول الكافي لمولى صالح المازندراني، ج ١٠، ص ٣٢١.

٣. أنظر الصحاح، ج ٢، ص ٧٧٧ (فتر).
٤. أنظر الصحاح المنير، ص ٦٣٤ (مجمع).

قوله: (وانتقاض من المبرم).

الانتقاض كتفض الحبل، والمبرم الذي 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، لكن في الثاني مبالغة.

قوله: (قد بيته للناس).

بيّن الله سبحانه الكتاب، والمراد معناه المجمل.

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

قوله: (يعلم قد فصله ودين).

الضمير المنسوب في «فصله» راجع إلى العلم، والمراد بالعلم المفصل معاني

الآيات المفصلة المفسرة.

والمراد بالدين الواضحة الشريعة النبوية؛ لأن النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ يفضلون

الآيات، ويفسرونها بذكر الأحاديث^١.

والمراد بالفرائض الواجبة الإطاعة لهم في دعوى النبوة والإمامة، والاعتقاد بجميع

أقوالهم.

والمراد بالأمر المنكشفة الدلائل الحقة، والآيات الدالة على ثبوت النبوة

والإمامة.

والباء في قوله: «يعلم» للسببية، وكذا الباء الداخلة على كل معطوف بعده، فإن كل

واحد من مدخول الباء سبب لسابقه، فسببية الأول لتبيين الكتاب بلا واسطة، وسببية

١. إننا عدلنا عن لوازم المعاني حيث قلنا: «الواضحة» بدل الموضحة، والواجبة بدل الموجبة، والمنكشفة بدل المكشوفة؛ لكونها أوقع في النفس، وأظهر (منه).

الثاني بواسطة الأول، والثالث بواسطة الثانية، والرابع بثلاث وسائط؛ لأنَّ تبيين الكتاب لا يحصل إلا بالمعاني المفصلة المفسرة، وتلك المعاني لا تحصل إلا بالشريعة وطريق الأحاديث، ولا تحصل هذه لنا إلا بإطاعتهم في دعوى النبوة والإمامة والاعتقاد لأحاديثهم، ولا تحصل الإطاعة إلا بالأموال الظاهرة والآيات الدالة عليها، كالمعجزات وثبوت النبوة والحجج التي كشفها الله تعالى للخلق وأعلنها على لسان نبيه ﷺ في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وباقي الأئمة صلوات الله عليهم كما في غدير خم،^١ وغير ذلك من النصوص الجلية والآيات القوية.^٢

قوله: (فيها دلالة على النجاة): في تلك الأمور دلالة على النجاة يعني الاعتقاد لأهل البيت عليه السلام وحبهم والإطاعة لهم، فإنَّ فيها نجات الدارين وسعادة الناشئين.

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

قوله: (إلى هده) أي هدى الله تعالى.

قوله: (صدع)؛ أظهر.

١. حديث الغدير أخرجه أكبر علماء المذاهب - قديماً و حديثاً - في كتبهم من الصحاح، والسنن، والمسانيد، والتفاسير، والسير، والتواريخ واللغة وغيرها لا يمكننا حصره هنا، وقد استوفى طرقه ابن عقدة في كتاب الولاية، فأنهاه إلى مئة وخمسة طرق عن أكثر من سبعين صحابياً، وجمع الطبري في كتاب له في مجلدين ضخمين، قال ابن كثير في البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٥٦ (سنة ٣١١): «وقد رأيت له كتاباً جمع فيه أحاديث غدير خم في مجلدين ضخمين، وكتاباً جمع فيه طريق حديث الطير». ونقل في منابع المودة، ج ١، ص ١١٣، رقم ٣٦ وإحقاق الحق، ج ٢، ص ٤٨٦-٤٨٧، والغدير، ج ١، ص ١٥٨، عن أبي المعالي الجويني أنه كان يقول متعجباً: إنِّي شاهدت ببغداد مجلداً في يد صحافي مكتوب عليه: المجلدة الثامنة والعشرون من طرق: «من كنت مولاه فعلي مولاه» ويتلوه المجلد التاسع والعشرون. وأثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة ب: أسنى المطالب في مناقب علي بن أبي طالب، ص ٤٨، تواتر حديث الغدير من طرق كثيرة ونسب منكره إلى الجهل والعصية، ورواه المحدث البحراني في كتابه: غاية المرام، ج ٢، ص ٢٦٧ - ٣٤٤، تسعة وثمانين طريقاً من طرق العامة، وثلاثة وأربعين طريقاً من طرق الخاصة، ثم قال: «قد تجاوز الحديث حد التواتر، فلا يوجد خبر قط نُقل من طرق بقدر هذه الطرق».

٢. انظر على سبيل المثال: سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٤٥، ح ١٢١؛ سنن الترمذي، ج ٥، ص ٢٩٧، ح ٣٧٩٧؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٨٤ و ٨٨ و ١١٨ و ١١٩ و ١٥٢، و ج ٤، ص ٣٦٨ و ٣٧٠، و ج ٥، ص ٤١٩؛ مناقب ابن شهر آشوب، ج ٣، ص ٢٥ في قصة يوم الغدير؛ بحار الأنوار، ج ٣٧، ص ١٥٧؛ إحقاق الحق، ج ٢، ص ٤٨٥.

قوله: (بمناهج).

المناهج جمع منهج، وهو الطريق الواضح.

قوله: (ودواع).

الدواعي^١ جمع داعية والتاء للمبالغة كما في الرواية^٢.

قوله: (أساسها) أي أساس المناهج والدواعي.

قوله: (أعلامها) أي أعلام المنائر^٣ والمراد بالمناهج والمنائر الأئمة المعصومون

صلوات الله عليهم، وبتأسيس أساس المناهج والدواعي ورفع أعلام المنائر إحكام أمر الإمامة وإتقانه، ورفع عَلم الخلافة بتوضيحه وتبيانه، كما في حديث الغدير والاستخلاف على المدينة وغير ذلك.

قوله: (صاحبين مؤتلفين مجتمعين).

هذا إشارة إلى ما رواه المخالف والمؤلف من قوله ﷺ: «إنهما لم يفترقا حتى يردا

عليَّ الحوض»^٤.

١. الدواعي جمع داعية لا الداعي؛ لأن جمع الفاعل على فواعل إذا كانت صفة شاذة كقوارس (منه).

٢. يقال: أبو معاذ، رواية بشار، وأبو مسلم داعية بني العباس (منه).

٣. المنائر: جمع المنارة أصلها المنورة، يجمع على منائر (منه).

٤. أخرجه من المخالفين مسلم في صحيحه، ج ٤، ص ١٨٧٣، ح ٢٤٠٨؛ والترمذي في سننه، ج ٥، ص ٣٢٧، ح ٣٨٧٤ و ٣٨٧٦ في فضائل أهل بيت النبي ﷺ؛ والدارمي في سننه، ج ٢، ص ٤٣١، كتاب الفضائل؛ وأحمد في مسنده، ج ٣، ص ١٤ و ص ١٧ و ج ٤، ص ٣٧١؛ والنسائي في فضائل الصحابة، ص ٢٢؛ والحاكم في المستدرک، ج ٣، ص ١٤٨؛ والبيهقي في السنن الكبرى، ج ٧، ص ٣٠٠ و ج ١٠، ص ١١٤؛ والهيتمي في مجمع الزوائد، ج ٩، ص ١٦٣؛ وابن شعبة في المصنّف، ج ٧، ص ١٧٦، ح ٥؛ والطبراني في المعجم الثلاثة: الأوسط، ج ٣، ص ٣٧٤ و ج ٤، ص ٣٣، والصغير، ج ١، ص ١٣١، والكبير، ج ٣، ص ٦٦ و ج ٥، ص ١٥٤ و ص ١٧٠ و ص ١٨٢؛ والمثقي الهندي في كنز العمال، ج ١، ص ١٨٦، ح ٩٤٤ و ص ١٨٧، ح ٩٥٢ و ٩٥٣، وغيرهم.

ومن المؤلف: الصفار في بصائر الدرجات، ص ٤٣٢، الباب ١٧، ح ١ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦؛ والصدوق في عيون أخبار الرضا ج ١، ص ٣٤، ح ٤٠ الباب ٣١؛ وكمال الدين، ص ٢٣٥، ح ٤٤؛ والمفيد في الإرشاد، ج ١، ص ٢٣٣؛ والشيخ الطوسي في الأمالي، ص ١٦٢، ح ٢٦٨، المجلس السادس؛ وابن البطريق في العمدة، ص ٦٨، ح ٨١ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٠٠، ح ٥٩ وغيرهم.

قوله: (في 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، أي حرّم الله تعالى على غير الأئمة - صلوات الله عليهم - اقتحام ما يجهلون.

وضمير الجمع في «عليهم» باعتبار المعنى.

قوله: (ومنهم جحد ما لا يعلمون) كما منعهم الله تعالى إنكار الأعلام لهم على حقيقته، ولا اطلاع لهم على حكمته، وذلك لأمرٍ أراد الله سبحانه من استنقاذ من شاء، أي استخلاصه من ملّمات الظلم.

قوله: (الملّمات).

جمع ملّمة وهي الواقعة والنازلة. ^١ و«الظلم» جمع ظلمة.

قوله: (من مغشيات البهم). ^٢

المغشيات - بتشديد الشين - اسم مفعول من التغشية، أو بتشديد الياء من الثلاثي

المجرّد، وهما بمعنى واحد.

والبهم جمع بُهمة. والمراد من الظلم والبهم الجهل والمذهب الباطل واشتباه الأمر؛

لما فيها من خفاء الحق والإيهام.

١. كما في تاج العروس، ج ١٧، ص ٦٦٦ (لم).

٢. البهمة بالفارسية بوشيدكي وبسكي، ومنه الباب المبهم والأمر المبهم. (منه).

قوله: (توازرهم): توافقهم .

قوله: (يأرن):^١ يذهب؛ من قولهم: أرن البعير: إذا نشط في السير .

قال شيخي وأستاذي ومن عليه في العلوم الدينية اعتماداى وإليه في الأخبار، أستاذناى الشيخ محمد العاملى الشهير بالحرّ أيده الله تعالى حين قرأءتى عليه: يأرز بالراء المهملة والزاء المعجمة؛ إما من قولهم: ليلة أرزة، أى باردة، كاد العلوم معهم برد سوقه، وبطل رواجه .

وإما من قولهم: أرز فلان يأرز أرزاً إذا انضمّ من بخله، كاد العلم معهم تقبّض ويُنمّع من الانبساط والانتشار، فهو كناية عن غلبة الجهل وانتشاره .

وقد جاء فى كلام نهج البلاغة: «قد خاضوا بحار الفتن، وأخذوا بالبدع دون السنن، وأرز المؤمنون، ونطق الضالّون»^٢.

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

وفى الحديث: «إنّ الإسلام ليأرز إلى المدينة كما يأرز الحية إلى جُهرها؛ أى ينضمّ إليها ويجتمع»^٣.

انتهى كلامه أدام الله أيامه .

١. فى أكثر نسخ الكافى «يأرز» بتقديم المهملة على المعجمة، بمعنى يجتمع، أى يجتمع كلّ فى زاوية النسيان. وفى بعض النسخ «يأزر» 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 ١، ص ٣٣٥. باب نادر فى حال الغيبة، ج ٣، ص ٣٣٩، باب فى الغيبة، ح ١٣ عن عليّ عليه السلام. وفى كلنا الروايتين «يأرز» بتقديم المهملة. راجع: التعليقة للدّاماد، ص ١٠؛ شرح صدر المتألّهين، ص ٩؛ شرح المازندرانى، ج ١، ص ٣٧؛ مرآة العقول، ج ١، ص ١٥؛ الصحاح، ج ٣، ص ٨٦٤؛ النهاية، ج ١، ص ٣٧ (أرز).

٢. نهج البلاغة، ص ٢١٥، الخطبة ١٥٤.

٣. أنظر الحديث فى المجازات النبوية للشريف الرضى، ص ١٠٨، ح ٧٥؛ والقوائد والقوائد للشهيد الأوّل، ج ٢، ص ١٢٠، القاعدة ١٨٩؛ والنهاية لابن الأثير، ج ١، ص ٣٧ (أرز)؛ ومسند أحمد، ج ٢، ص ٢٨٦؛ وسنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٠٣٨، ح ٣١١١؛ وكنز العمال، ج ١، ص ٢٣٩، ح ١١٩٧. فى بعضها: «إنّ الإيمان» بدل: «إنّ الإسلام».

قوله: (هل يسع الناس المقام على الجهالة).

المقام - بضم الميم على أن يكون مصدرًا ميميًا - بمعنى الإقامة، كما في قوله تعالى: ﴿لَا مَقَامَ لَكُمْ﴾^١ بالضم، أي لا إقامة لكم، ويحتمل أن يكون بفتح الميم مصدرًا ميميًا بمعنى القيام.

قال الجوهرى:

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 الأربيع. نحو دحرج، يُقال: هذا مُدَحَّرَجُنَا، وقوله تعالى: ﴿لَا مَقَامَ لَكُمْ﴾ بالضم، أي لا إقامة لكم، وبالفتح أي لا موضع لكم. وقوله تعالى: ﴿حَسُنْتَ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾^٢ أي موضعاً.^٣

تمّ كلام الجوهرى.

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 الحنفية والحنابلة: إنه دليل ينقذ [في] نفس المجتهد [و] لا يقدر على إظهاره؛ لعدم مساعدة العبارة.^٤

وقال بعضهم: إنه عدول عن قياس إلى قياس أقوى.^٥

وقال آخرون: تخصيص القياس بأقوى منه.^٦

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

١. الأجزاء (٣٣): ١٣. ٢. الفرقان (٢٥): ٧٦.

٣. الصحاح، ج ٥، ص ٢٠١٧ (قوم).

٤. الإحكام للأمدى، ج ٤، ص ٣٩١؛ الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ١٨٨؛ والمستصفي للرزاي، ج ١، ص ٢٨١.

٥. قال به البزدوي أنظر كشف الأسمار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج ٤، ص ٤.

٦. أورده أبو الخطاب في التمهيد، ج ٤، ص ٩٣، وابن قدامة في روضة الناظر، ج ٣، ص ٥٣٢.

خلافه لوجه أقوى منه من نصّ أو إجماع أو غيرهما.^١
والكلّ عندنا باطل.

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

قوله: (خلقة) بكسر الخاء أي نوع خلقه.

قوله: (أهل الضرر والزمانة).

الضرر^٢ في الأصل: ضدّ النفع، والاسم: الضرر، ثمّ أُطلق على النقص والشدة والضيّق، يُقال: لا ضرر عليك، أي لا ضيق عليك. ويُقال: مكان ذو ضرر، أي ذو ضيق. ومنه الضرارة، وهي ذهاب العين، يُقال: رجل ضرر، أي ذاهب البصر.

والزمانة: العاهة التي تسقط صاحبها على الأرض لا يقدر على الذهاب والإياب. والمراد بالضرر والزمانة مطلق المرض والعلّة، أو المراد بالضرر العمى، وبالزمانة العرج. والأوّل أنسب؛ لتقابلهما الصّحة والسلامة، ولشموله العمى والعرج وغيرهما. قوله: (لم يتنكّب الفتن): لم يعدل عنها.

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

البثوق - بضمّ - جمع بثق بفتح التاء وكسرهما.

قال في القاموس: «بثق النهر بثقاً وبثقاً وبثقاً: كسر شطّه. واسم ذلك الموضع: البثق وبكسر، والجمع: بثوق، وانبتق: انفجر»^٣ يعني انفجرت مياه بثوق هذه الأديان؛ فإسناد الانبتاق إلى بثوق الأديان من المجاز العقلي، كما في قولهم: جرى النهر.

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

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٤٤٦.

٢. في هامش النسخة: «الضرّ: أسيب رسائدين؛ الضرر: أسيب».

٣. القاموس المحيط، ج ٣، ص ٢١٧ (بثق).

قوله: (والتأويل من غير علم وبصيرة).

أي تأويل الآيات المتشابهة من تلقاء النفس، وهو منهبي عنه، كما في قوله تعالى في سورة آل عمران: «وَإِيتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ»^١ إلى آخر الآية؛ بخلاف ما إذا كان التأويل من الراسخين في العلم، وهم الأئمة المعصومون عليهم السلام.^٢

قوله: (فمستقرّ ومستودع).

المستقرّ بفتح القاف على قراءة الكوفيين والحجازيين. وأما ابن كثير والبصريان - وهما: أبو عمرو ويعقوب -، فقراءتهم بكسر القاف.^٣ والمستودع اسم مفعول على التقديرين.

قال علي بن إبراهيم في تفسيره: «المستقرّ: الإيمان الذي ثبت في قلب الرجل إلى أن يموت، والمستودع هو المسلوب عنه الإيمان».^٤

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

قوله: (ونحن ما نعرف من جميع ذلك). إلخ، أي المذكور من الوجوه الثلاثة إلا أقلّ ذلك؛ يعني أقلّ ذلك يجري في الأحكام؛ لأن الإجماع لا يكون في 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 ممن لا تقيّة منهم.

قوله: (توخّيت): قصدت.

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

١. آل عمران (٣): ٧.

٢. وردت روايات كثيرة دالة على أنّ المراد بالراسخين في العلم هم الأئمة؛ أنظر على سبيل المثال: بصائر الدرجات، ص ٢٢٢، الباب ١٠، والكافي، ج ١، ص ١٨٦، باب فرض طاعة الأئمة، ح ٦.

٣. حكاها عنهم الطبرسي في مجمع البيان، ج ٢، ص ٣٣٩، ذيل تفسير الآية ٩٩ من سورة الأنعام.

٤. تفسير القمي، ج ١، ص ٢١٢، ذيل الآية ٩٩ من سورة الأنعام.

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

قوله: (ببخس): بتقصير.

[كتاب العقل والجهل]

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

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

تمهيد:

اعلم أن لأخذ الحديث طرقاً، والمشهور المعول عليها سبعة: أعلاها سماع الراوي لفظ الشيخ، أو إسماع الراوي لفظه إياه بقراءة الحديث عليه، ويدخل فيه سماعه مع قراءة غيره على الشيخ. وفي ترجيح أحدهما على الآخر والتسوية بينهما أوجه. والمشهور جواز الرواية بلفظ «حدّثني» في الشّقين،^١ ومنعه بعضهم في الثاني.^٢ وخصّ «حدّثني» بالأول، و«أخبرني» بالثاني. وبعدهما الإجازة، وهي أربعة أوجه:

- ١- إجازة معيّن لمعيّن، كإجازة الكافي مثلاً لشخص معيّن.
 - ٢- إجازة معيّن لغير معيّن، كإجازته لكلّ أحد.
 - ٣- إجازة غير معيّن لمعيّن، نحو: أجزتكم مسموعاتي.
 - ٤- إجازة غير معيّن لغير معيّن، كأجزتُ لكلّ أحد جميع مسموعاتي.
- كما يحكى عن بعض أصحابنا أنه أجاز على هذا الوجه.^٣

١. أنظر تفصيل الكلام في البحار، ج ٢، ص ١٦٦-١٦٧، ونهاية الدراية، ص ٤٤٥.

٢. نسه في شرح التقرّب، ج ٢، ص ١٧، إلى الشافعي وأصحابه وجماعة أخرى، وانظر أيضاً مقياس الهداية، ج ٣، ص ٩٦.

٣. نسه الشهيد الثاني في شرح البداية، ص ١٠٠، إلى الشهيد الأول، وكذلك في مقياس الهداية، ج ٣، ص ١١٩.

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 يعربه

عنها. والكلام فيها كالكلام في المناولة.

والحق أنه مع العلم بالخط والمقصد بالقرائن لا فرق يعتد به بينها وبين سائر

الأقسام، ككتابة النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، وكتابة أمير المؤمنين عليه السلام إلى عماله بمصر وغيرها، مع أنها كانت حجة عليهم.

وبعدها الإعلام، وهو أن يُعلم الطالب أن هذا الحديث أو الكتاب مسموعه.

وفي جواز الرواية به قولان.

ويقرب منه الوصية، وهي أن يوصي بكتاب يرويه لأحد، وقد جوز الرواية به.

والوجادة وهي أن يقف إنسان على أحاديث من مرويات شيخه بخطه ولم يسمعها

منه، فجوزوا أن يرويها عنه ويقول: وجدت بخط فلان، أو قرأت بخطه. والمشهور أنه

من باب المنقطع مع شوب اتصال^١.

قال الشيخ الأستاذ حفظه الله:

المشهور بين الأصحاب أنه لايجوز نقل الحديث وروايته إلا بأحد الطرق السبعة،

هذا إذا لم يكن الكتاب من المتواترات مثل الكتب الأربعة للمحمد بن الثلاثة رضي

الله عنهم، ومثل الكتب المشهورة المتواترة عن مصنفها كقواعد العلامة مثلاً، فإن

١. أنظر على سبيل المثال شرح البداية، ص ١١١؛ ومقياس الهداية، ج ٣، ص ١٦٥.

الظاهر أنه لا يحتاج إلى الإجازة؛ لأن الغرض منها إما العلم أو الظن المتأخّر له بأن الكتاب من مصنفه أو راويه، ومع حصول العلم لا يحتاج إلى علم آخر. أو ليعلم أن مصنفه أو راويه راض بالنقل عنه، ولا شك أن كل من يصنف كتاباً فهو راض بالنقل عنه، لكن الأحوط أن يكون بالإجازة تأسياً بالسلف الصالحين، ولنقل الإجماع مطلقاً.

ويمكن أن تكون لها حكمة خفية، ولا ريب في حسنه تيمناً وتبرّكاً، ولثلاً تكون شبيهاً بالمرسل سيما في كتب الأخبار.^١ انتهت كلماته، دامت بركاته.

قوله: (عدة من أصحابنا). [ح ١]

قال الشيخ العلامة جمال الملة والدّين مطهر الحلي - قدس الله روحه - في خلاصة الأقوال:

قال الشيخ الصدوق محمّد بن يعقوب الكليني في كتابه الكافي في أخبار كثيرة: عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى. قال: والمراد بقولي: عدة 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: عدة 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: عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد، فهم: عليّ بن محمّد بن علان، ومحمّد بن أبي عبدالله، ومحمّد بن الحسن ومحمّد بن عقيل الكليني.^٢

قوله: (لما خلق الله العقل) الخ. [ح ١]

اعلم أن العقل إمّا فطريّ أو كسبيّ، والعقل الفطري هو القوّة التي يدرك بها الإنسان المعاني الكليّة وحسن بعض الأشياء وقبح بعضها ونفعها وضرها، وهي القوّة المدركة العاقلة، وتسمّى بالنفس الملكيّة والمطمئنّة. ولها شعبتان: القوّة النظرية والعملية.

١. حكاة المحدث النوري في خاتمة المستدرک، ج ٢، ص ١٠، عن بعض معاصريه.

٢. رجال الملة الحليّ، ص ٤٣٠، الفائدة الثالثة.

والأولى: مبدأ التأثير من المبادئ العالية لفيضان الصور العلميّة، 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 أثبتها الحكماء، وهو أول ما صدر عنه تعالى بزعمهم.

والمراد في هذا الحديث العقل الفطري الأوّل.

والمراد بالجهل القوّة الحاصلة، وهي الوهم، ويتبعه القوّة المحرّكة؛ ولها شعبتان:

الأولى: القوّة الشهويّة، وهي مبدأ جلب ما يلائمها، ويُقال لها: النفس البهيميّة والأمارّة.

والثانية: القوّة الغضبيّة، وهي مبدأ دفع ما لا يلائمها، ويُقال لها: النفس السبعيّة واللّوامة.

فمعنى الحديث: لَمَّا خلق الله عقل الإنسان استنطقه، أي طلب منه النطق ليصير الإنسان ناطقاً مدركاً ممتازاً عن سائر الحيوانات، ويبدو فضله وشرفه باعتبار قابليّته لذلك؛ إذ بتلك القابليّة يحصل له المزيّة والفضيلة على ملائكة السموات؛ لخلوّها عن قوّة الإدبار والشهوات.

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

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

قيل: المراد بالإقبال الأمر بالحسنات، وبالإدبار النهي عن السيئات^١.

وهذا المعنى غير جيّد؛ لأنّ ذكر الأمر والنهي بعد ذلك - حيث قال: وعزّتي وجلالي

ما خلقت خلقاً هو أحبُّ إليّ منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أما إنّي إياك أمر وإياك

أنهي؛ تأكيداً للأوّل - تكلف.

١. قال به المولى محمّد صالح المازندراني، في شرح أصول الكافي، ج ١، ص ٦٩.

وقيل: المراد بالإقبال توجه النفس الناطقة إلى عالم الملكوت لتستضيء من أنوار الجبروت، وتصل إلى العالم الأعلى، وبالإدبار ميلها إلى جانب البدن العنصري والاشتغال بتدبيره وحكومته في مدينة البدن على وجه العدالة والصلاح.^١
أقول: هذا لا يناسب الحديث الآتي في ذكر جنود العقل والجهل؛^٢ لأنه قال فيه: «خلق الجهل من البحر الأجاج ظلمانياً فقال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: أقبل فلم يقبل، فقال له: استكبرت، فلعله» إذ ليس المراد بإدبار الجهل ميله إلى جانب البدن العنصري على وجه العدالة والصلاح.

ولا يجوز أن يُقال: 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 عقلي الناغص ورأبي الناقص أن المراد بالإقبال القرب إلى جناب الرحمة الأحديّة والتوجه إلى جوار الحضرة الصمديّة للاستفاضة من أنوار الملكوت، والاستفادة من أسرار اللاهوت.

والمراد بالإدبار الميل إلى جهة الدنيا الدنيّة، والرغبة إلى الشهوات الفانية، والهم إلى المهمّات الدنيويّة؛ لاحتياج الخلق إليها في المآكل والمشارب وسلامة النفس وبقاء النوع، فأمره تعالى للعقل والجهل على سبيل العرض وطلب القبول^٣ للعقل كما يقول الواهب لشيء: خذ هذا، وكما يقول الوالي لرجل صالح: اقض بين الناس، بمعنى تقبل منصب القضاء، فإذا قضى هذا الرجل في أمر، علم أنه قبل هذا المنصب ورضي به.

فلما عرض واهب العطايا - جل شأنه - على العقل أمر الإقبال والإدبار، أعني القوّة عليهما، فاخترهما ورضي به، وعرضهما على الجهل في الحديث الآتي فقبل الإدبار،

١. قال به الفيض الكاشاني في الوافي، ج ١، ص ٥٣. وانظر مرآة العقول، ج ١، ص ٢٨.

٢. أنظر الكافي، ج ١، ص ٢١، ح ١٤.

٣. لايتوهم أنه معنى أقبل: لأن الإقبال ليس بمعنى القبول، فنتبه ولا تذهل (منه).

وأبى عن الإقبال فتح للعقل هذان السبيلان بسبب قبوله واختياره، وفتح للجهل باب الإدبار لقبوله له، وسد له باب الإقبال لإبائه عنه، فإذا فتح الله تعالى للعقل هذين البابين وحصل له الاختيار، صار موقِعاً للتكليف، فقال: «إياك أمر، وإياك أنهى، وإياك أثيب، وإياك 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 إنما يكونان بسبب تقدّم الاختيار، كما يجيء في أول باب طينة المؤمن والكافر من كتاب الإيمان والكفر.

وقال شيخي وأستاذي - أيده الله تعالى - في الكلام في هذا الحديث وما شابهه: تصوير وتمثيل لإطاعة العقل وانقياده تصويراً هو أوقع في نفس السامع، وبه أنس، وله أقبّل وعلى حقيقته أوقف وإن لم يكن هناك نطق ولا إقبال ولا إدبار؛ إذ المفروضات قد تتخيل في الذهن كالمحققات، وأمثال هذا في القرآن والحديث أكثر من أن يُعدّد ويُحصى، وقد نبّه عليه في مواضع من الكشاف^١ انتهى كلامه.

واعلم أنّ في تقديم المفعول على الفعل في قوله: «إياك أمر» الخ، إشارة إلى أنّ المأمور والمنهي، والمعاقب والمُثاب إنما هو النفس المجردة الإنسانيّة، والبدن آلة لإدراك الثواب والعقاب، وتقديم «أعاقب» على «أثيب» للتنبه على أنّ المعاقبين أكثر من المُثابين. وهذا من إفادات الفاضل العارف للمعاني شمس الدين محمّد الجيلاني رحمته 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.

١. الحاشية على أصول الكافي للسيد بدر الدين بن أحمد الحسيني، ص ٤٠.

ولا عجب ممن هو من ذوي 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 ٣]

العقل هنا بمعنى العقل الكسبي، وفيما يجيء بعد ذلك في بعض الأحاديث بمعنى التعقل،^١ فانظر بعقلك ما يناسب المقام.

قوله: (تلك النكراء) [ح ٣] بالفتح والمد: الفطنة يعني الفطنة في أمور الدنيا والحيل فيها، وجودة الرأي في الشرور والمكر في الأمور.

وفي بعض النسخ «النكرة» بضم النون، وفي بعضها «النكري» كلّها بمعنى.

قوله: (ولست لهم تلك العزيمة). [ح ٥]

العزيمة من العزم، وهو القطع على الشيء والعزم به. والمراد: ليس لهم عقل وتمييز ليقطعون بين الحقّ والباطل في ولايتكم ويحزمون بها.

قوله: (ممن عاتب الله تعالى). [ح ٥]

المعاتبه: الملامه، وإنّما لم يعاتبهم الله تعالى لأنهم من غير ذوي البصيرة والعقل.

قوله: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ». ^٢ [ح ٥]

جمع بصر بمعنى العقل.

قوله: (إنّما يداق) [ح ٧]، من الدقّة، يعني 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 في آخر حاشيته: وأما «يداق» بالقاف، فتحريف تصحيفي وتصحيف

تحريفي^١. وكان هذا الفاضل المدقق ظنَّ أنه من الدقِّ ولذا خفي عليه الحقُّ.
 قوله: (ظاهرة الماء) [ح ٨] بالطاء المعجمة بمعنى أن ماءها جارٍ على وجه الأرض، أو
 نظيف مضيء.

ويحتمل أن يكون بالطاء المهملة، بمعنى أن ماءها صافٍ ظاهرٌ من الكدر.
 قوله: (أنا رجل عابد) [ح ٨] أي في صورة رجل عابد. والقرينة على ذلك قوله: «فأتاه
 الملك في صورة إنسي». وإنما فسّرناه بذلك لثلاثا يلزم الكذب على الملك.
 قوله: (وما لربك حمار). [ح ٨]

كلمة «ما» نافية على الاستفهام الإنكاري، بمعنى لا يكون له حمار وله ما في
 الأرض؟ وقلة عقله من جهة أنه اعتقد عيب مكانه لأجل أنه ليس لربه حمار، واعتقد أن
 الحمير التي في العالم ليست له تعالى، بل لأربابها، فعرف الله تعالى ممّن ينبغي أن
 يكون له حمار وليس له حتى يراعه.

قوله: (من شخوص الجاهل). [ح ١١]

الشخوص: الذهاب من بلد إلى بلد، يعني أن إقامة العاقل في بلد خيرٌ من شخوص
 الجاهل للجهد في سبيل الله تعالى، أو لطواف الكعبة وزيارة النبي ﷺ والأنمة
 الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

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

تفرّب عن الأوطان في طلب العلى	وسافر ففي الأسفار خمس فوائد
تفرّج همّ واكتساب معيشة	وعلم وأداب وصحبة ماجد
فإن قيل في الأسفار ذلٌّ ومحنة	وقطع الصيافي وارتكاب شدائد

١. التعليق على الكافي للسيد محمد باقر الداماد، ص ٢٣ - ٢٤. وفيه «فتصحيف تحريفي، وتحريف تسفيمي».

فموت الفتى خيرٌ له من حياته

بصدارِ هوانٍ بينِ واثٍ وحاسدٍ^١

قوله: (ما يُضْمِرُ النَّبِيَّ) الخ. [ح ١١]

قال مولانا محمد أمين الاسترآبادي: المراد مطلق النبي ﷺ.^٢

وقال شيخني وأستاذي: النبي في فعل من النبا، بمعنى الخبر، يعني ما يضمّر الخبير، أي العاقل ما يضمّر في نفسه من التفكير في آلاء الله والتدبر في عجائب صنعه، والتأمل في الموت وأحوال الآخرة وأهوالها أفضل من مجاهدة المجاهدين في سبيل الله وأعمال العاملين في أمور الدين.

قوله: (بأن لهم مدبراً). [ح ١٢]

أي للإنسان والسماء والأرض وغيرها. وذكر ضمير ذوي العقول على سبيل التغليب.

قوله: ﴿لَتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ﴾^٣ [ح ١٢] أي قوتكم. واللام في «لتبلغوا» متعلق بمحذوف، أي يُبقيكم لتبلغوا قوتكم وأيام شبابكم.

قوله: ﴿صِنُونَانٌ وَغَيْرُ صِنُونَانٍ﴾^٤ [ح ١٢]

قال في مجمع البيان: «نخيل صنونان، أي نخيلات من أصل واحد؛ وغير صنونان، أي نخيلات من أصول شتى»^٥.

قوله: ﴿فِي الْأَكْلِ﴾^٦ [ح ١٢] فيما يؤكل؛ يعني يفضل بعضها على بعض في الأكل في الطعم والريح والشكل والقدر وغير ذلك.

قوله: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾^٧ [ح ١٢] متعلق بحرم أو أتل.

وقوله: ﴿وَيَالِ الَّذِينَ إِحْسَانًا﴾^٨ [ح ١٢] عطف على به؛ أي لا تشركوا بالوالدين ذا

١. ديوان أمير المؤمنين، ص ٣٦.

٢. الحاشية على أصول الكافي، للاسترآبادي (المطبوع ضمن ميراث حديث شيعة، دفتر الثامن)، ص ٢٨١.

٣. غافر (٤٠): ٦٧.

٤. الرعد (١٣): ٤.

٥. مجمع البيان، ج ٣، ص ٢٧٦، ذيل تفسير الآية ٥ من سورة الرعد.

٦. الرعد (١٣): ٤.

٧. الأنعام (٦): ١٥١.

٨. الأنعام (٦): ١٥١.

إحسان، أو لا تشركوا بإحسان الوالدين إحساناً.

وقال علي بن إبراهيم في تفسيره: «المراد بالوالدين النبي ﷺ وأمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه»^١.

قوله: «هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»^٢ [ح ١٢] وهو العبيد.

قوله: «مِنْ شُرَكَاءَ»^٣ [ح ١٢] كلمة «من» مزيدة للتأكيد؛ أي هل عبيدكم شركاؤكم في أموالكم؟

«فَأَنْتُمْ» [ح ١٢] أي الموالي والعبيد سواء فيما رزقناكم.

قوله: «تَخَافُونَهُمْ»^٤ [ح ١٢] بيان كونهم سواء.

قوله: «كَذَلِكَ»^٥ [ح ١٢] أي مثل ذلك التفضيل، يعني كما لا ترضون أن يكون ممالئكم شركاءكم، فكذلك لا ترضوا أن تجعلوا ممالئكم الله تعالى شركاءه.

قوله: «ثُمَّ دَمَّرْنَا الْآخَرِينَ»^٦ [ح ١٢] هم قوم لوط.

قوله: «لَتَمَّرُونَ»^٧ [ح ١٢] خطاب لأهل مكة؛ يعني لتمرون حين ذهابكم إلى الشام للتجارة وغيرها بسدوم وهو اسم موضع في طريقه.

قوله: «إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ»^٨ [ح ١٢] أي سدوم وأهلها قوم لوط.

قوله: «رِجْزًا»^٩ [ح ١٢] عذاباً.

قوله: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِالصَوْتِ الرَّاعِي لِغَنَمِهِ»^{١٠} [ح ١٢] على حذف مضافٍ تقديره: مثل داعي الذين كفروا كمثل الذي ينعق. والنعق: صوت الراعي لغنمه.

أو بلا تقدير، والمعنى: مثل الذين كفروا كمثل البهائم التي يُنَعَّقُ عليها؛ يعني أن الكفرة مثل البهائم في التقليد لا يلقون أذنانهم إلى ما يُتلى عليهم، ولا يتأملون فيها،

١. تفسير القمي، ج ١، ص ٢٢٠، ذيل تفسير الآية ١٥١ من سورة الأنعام.

٢. الروم (٣٠): ٢٨.

٣. الصافات (٣٧): ١٣٨.

٤. العنكبوت (٢٩): ٣٤.

٥. البقرة (٢): ١٧١.

فهم كالبهائم ينقع فيسمع الصوت ولا تعرف معراه، ويحسّ بالنداء، ولا تفهم معناه .

قوله: ﴿صُمُّ بُكْمٌ﴾^١ [ح ١٢] خبر مبتدأ محذوف، أي الذين كفروا صُمُّ بُكْمٌ .

قوله: ﴿وَمِنْهُمْ﴾ [ح ١٢] أي من المفسدين الذين كفروا ولم يؤمنوا بالحق من يستمع

إليك يا محمد «أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ»^٢ إنما شبَّههم بالصُّمِّ لأنَّهم لا يتفعلون بالسمع .

قوله: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا﴾^٣ [ح ١٢] أي مجتمعين في الرأي .

قوله: ﴿وَإِنْ تُطِغْ﴾^٤ [ح ١٢] خطاب للنبي ﷺ، والمراد غيره .

قوله: ﴿وَمَنْ ءَامَنَ﴾^٥ [ح ١٢] أي احمل يا نوح في السفينة مَنْ ءَامَنَ من غير أهلِكَ .

قوله: ﴿أَمْزٌ هُوَ قَنِتٌ ءَأَنَاءَ اللَّيْلِ﴾^٦ [ح ١٢] .

«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،^٧

وهي جمع إنى، كأمعاء جمع - معى، والإبنى ساعة الليل، وكذا الإنو، يُقال: مضى من

الليل إنيان وإنوان؛ أي ساعتان .

قوله: ﴿حَشَوُهَا الْإِيمَانَ﴾ الخ . [ح ١٢]

حشو السفينة: ما يحشى فيها من المتاع والثوب وغيرها . والشراع بالفارسيّة:

بادبان؛ وقيم السفينة: مدبرها والقائم بأمرها، وهو بالفارسيّة: ناخدا؛ وسكّانها، أي

الخشب المنصوبة في مؤخرها لتصرف بها إلى الجهة المقصودة .

قوله: ﴿مَا يَعْقِلُ﴾ [ح ١٢] يعقل من الاعتقال، وهو الحبس . وفي بعض النسخ يعتقد

بذله .

قوله: ﴿لَأَنْتُمْ عُلَمَاءُ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ﴾ الخ . [ح ١٢]

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

١. البقرة (٢): ١٨ و ١٧١ . ٢. يونس (١٠): ٤٢ .

٣. الحشر (٥٩): ١٤ . ٤. الأنعام (٦): ١١٦ .

٥. هود (١١): ٤٠ . ٦. الزمر (٣٩): ٩ .

(٧) لمزيد التوضيح أنظر مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٩٠ - ٤٩١ ذيل تفسير الآية ٩ من سورة الزمر .

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^١ 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، وفتته ذوابتها ولطافة شفيتها. وغمزة عينها. وجد في قلبه لها ميلاً كثيراً، وصار في قيد حبها أسيراً، فرغب في مواصلتها، وطلب منها مقاربتها، فقالت الجارية له: لن تنال وصلي إلا ببنكاح الدوام، وعبادتك للأصنام، فصار متحيراً في ذلك، حتى سمع من خواص الملك صفة البنت وصفاءها، وحسنها وبهاءها، فالتهب نار عشقها في باله، وتمكنت ثنية وصلها في خياله، فمات الملك وصار الملك إلى البنت، فاطلعت الملكة على أمر الشاب، وعلمت بأنه من ذوي الأحساب والأنساب، فظهر عليها حسن وجهه وهيئته، فوقع في قلبها هوى محبته، فأرسلت إليه وأعلمته بذلك، وأظهرت أن لك جارية قد شغف قلبك وذها، وتريد عقدها، فعليك أن تخرج عن بالك ميلها، وتمحو عن خيالك نيلها، وتقنع بخدمتها، وتكتفي برؤيتها، وإنما رخصناك في ذلك؛ لعدم مخالفتنا للملك، فشق الأمر على الشاب، فما قال شيئاً في الجواب؛ إذ كان مقيداً بحب الجارية، فما طفنت 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

أحرص ، فكلّما يراها يزداد مُناها، وكان راغباً أيضاً إلى الملكة ، مائلاً إلى السرير والمملكة ، فمرة يقول: أختار الجارية وعبادة الأوثان ، وأقديها حياتي ولا أبالي عن الحدّثان ، ومرة أخرى عن إرادته يتولّى ، ويقول: اختير 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 : أيتها 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؟ هيهات هيهات ، فالجارية هي الدنيا ، والملكة هي الآخرة ، فأني عاقل يرغب إلى الجارية الفانية ، ويذر الملكة الباقية؟ أليس لك الأولى ، إثارة الآخرة على الأولى ، أولى لك فأولى ، ثم أولى لك فأولى .

ثم أعلم 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 أن تعدّد الخير فيه نظير تعدّد الخير في قولهم : حلو حامض ؛ فإنهما 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 والطالحين - طالبون للدنيا .

أما الصالح فلاستيفاء الرزق منها ، وأما الطالح فلرغبته إليها لأجل التمتع من شهواتها ولذاتها .

وكذلك الدنيا طالبة لكلّهم الصالحين والطالحين ؛ 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 وبالأل لكانوا عاملين لها ؛ لأنّ طالب الشيء يسعى لتحصيله ، فطالبيّتها لكراً للناس ومطلوبيّتها لبعضهم . فالعقل يلاحظ مطلوبيّة الآخرة بدون طالبيّتها ؛ لأنّ طالبيّتها

بالنسبة إلى جميع الأفراد، ومطلوبيتها بالنسبة إلى البعض، فيفترقان عند العقل.^١
انتهى.

أقول: إن هذا الافتراق إنما يحصل بعد اختيار الآخرة. ومعنى الحديث: أن 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 ومطلوبيتها بالنسبة إلى أمر واحد وهو استيفاء ما قدر من الأرزاق، بخلاف الآخرة؛ فإن طالبيتها لإدراك الموت، ومطلوبيتها لنيل السعادات.

أو نقول: معنى الحديث أن الدنيا طالبة مطلوبة وهي مع الإنسان وظرفه، والآخرة طالبة له ومطلوبة له، كأن الإنسان والدنيا شيء واحد؛ لأن الإنسان موجود فيها وهو معها ما دام حيّاً، بخلاف الآخرة؛ فإنها تجيء بعد ذلك، فتبصر.

قوله: (مُصَدِّقاً) [ح ١٢] بكسر الدال، بمعنى أنه كانت أقواله حسنة حتى يعلم حسن أفعاله، وخلوص الأفعال وحسنه أمر خفي؛ لأن الله تعالى جعل الظاهر من العقل - أي النطق - دليلاً على الخفي من العقل أي الاعتقاد.^٢

قوله: (أعظم النار قدرأ الذي لا يرى الدنيا لنفسه خطراً). [ح ١٢]

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

فالمعنى أعظم الناس قدرأ الذي لا يرى الدنيا لنفسه مثلاً وعديلاً؛ لأن ثمن الأبدان الجنة، لا الدنيا؛ فلا يبيع نفسه بالدنيا.

قوله: (إذا طلبتم الحوائج). [ح ١٢]

١. لم نعر على هذا القول، ولكن انظر مرآة العقول، ج ١، ص ٦٠؛ والحاشية على أصول الكافي لرفيع الدين النابيني، ص ٥٤.

٢. اعلم أن للعقل ظاهراً وهو التكلم والنطق، وباطناً خفياً وهو الاعتقاد والتفكير، والأول مصدق للثاني؛ لأن الظاهر عنوان الباطن كما قال الشاعر بالفارسية: از كوزه همان برون تراود که در اوست (منه).

قال في الصحاح:

الحوائج جمع حاجة على غير قياس كأنهم جمعوا حانجة .
وكان الأصمعي ينكره ويقول: هذا مؤلّد، وإنما أنكره لخروجه عن القياس، وإلّا
فهو كثير في كلام العرب، وينشد:

نهار الليل أمثل حين يقضي
حوائجه من الليل الطويل^١

قوله: (العقل غطاء ستير) [ح ١٣]: حجاب مستور عن الناس .

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

(فاستر خللٌ خلّقك بفعلك) [ح ١٣] لأنّ خلل الظاهر يسدّ بالظاهر .

(وقاتلٌ هوك بعقلك) [ح ١٣] أي قاتل ما تهوى نفسك من إيذاء الخلق وغيبتهم

وعداوتهم بعقلك؛ لأنّ خلل الباطن يدفع بالباطن .

قوله: (إنّ الله عزّ وجلّ خلّق العقل وهو أوّلُ خلقي من الروحانيين عن يمين العرش من

نوره). [ح ١٤]

قيل: هو المراد بالنور من قوله ﷺ: «أول ما خلق الله نوري، وكذا اللوح والقلم»^٢.

وذكر الحكيم الأستاذ الأمير محمّد باقر المنعوت بداماد - عاملة الله بلطفه يوم

المعاد - هذا في حاشيته حيث قال:

إنّ الله سبحانه خلق جوهر العقل المجرّد الإنساني من نوره وهو أوّل مخلوق كائن

من أنوار الروحانيين عن يمين العرش .

والمراد [به]^٣ هاهنا أوّل المبتدعات^٤ من الأنوار العقلية الذي هو^٥ عالم الأمر بإزاء

الكرة القُصيا التاسعة التي هي الفلك الأقصى في عالم الخلق، فجرم الفلك الأقصى

هو العرش الجسماني، وجوهر العقل الأسبق - الذي هو المبدع الأوّل والمجعول

١. الصحاح، ج ١، ص ٣٠٧ (حوج).

٢. معاني الأخبار، ص ٣٠٦، ج ١؛ الخصال، ص ٤٨١، ح ٥٥، وفيهما: «إنّ الله تبارك وتعالى خلق نور محمّد قبل أن خلق السماوات والأرض...»؛ عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٩٩، ح ١٤٠؛ بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٧، ح ٧؛ وأنظر نور البراهين للسيد نعمّة الله الجزائري، ج ١، ص ١٨٠.

٣. ما بين المعقوفين من المصدر.

٤. في المصدر: «المبتدعات».

٥. في المصدر: «في».

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

ومن هناك يلعب^١ سرّ قوله ﷺ: «أول ما خلق الله نوري» يعني أول الصوادر وأول المبتدعات،^٢ وهو العقل الأول، كما إياه عنى بقوله ﷺ في حديث آخر: «أول ما خلق الله العقل». وبسط القول في تحقيق ذلك على ذمة كتابنا تقويم الإيمان في الحكمة الإلهية.^٣

انتهت كلماته رفعت درجاته .

أقول: المراد حينئذٍ من النور في قوله ﷺ: «من نور»، نور قدرته أو عظمته، كما سيجيء في باب خلق أبدان الأئمة وأرواحهم ﷺ: أن أرواحهم خلقت من نور عظمته.^٤

ويُحتمل أن يكون المراد منه النور النبوي ﷺ، فحينئذٍ المخلوق الأول الأقدم الحقيقي نوره ﷺ، ثم العقل المجرد الإنساني وهو الأول الإضافي في حديث «أول ما خلق الله العقل» والروحاني منسوب إلى الروح .

قال في الصحاح:

زعم أبو الخطاب أنه سمع من العرب من يقول في النسبة إلى الملائكة والجن: رُوحانيّ بضمّ الراء، والجمع: رُوحانيّون .

وزعم أبو عبيدة أن العرب يقولون لكل شيء فيه روح، ويقال مكان رُوحانيّ بالفتح أي طيب.^٥

قوله: (ثم جعل للعقل خمسة وسبعين جنداً). [ج ١٤]

اعلم أنّ المذكور فيه ثمانية وسبعون، ووجه ذلك ما ذكره شيخنا أبو جعفر محمّد بن الحسن طاب ثراه^٦ وهو أنّ بعض رواة هذا الحديث روى بعض ألفاظه المتقابلة

١. في المصدر: «يلتعب».

٢. في المصدر: «المبتدعات».

٣. التعليقة على الكافي، ص ٤٠ - ٤١.

٤. أنظر الكافي، ج ١، ص ٣٨٩، ح ٢.

٥. الصحاح، ج ١، ص ٣٦٧ (روح).

٦. أراد به محمّد بن الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني، المعروف بالشيخ محمّد صاحب استقصاء الاعتقاد.

بالمعنى. ونقله بلفظٍ مرادف للفظه الأصلي، ورواه البعض الآخر بلفظه الأصلي مع اتفاق الكلّ على إبقاء ما يقابله على حاله وروايته بلفظه، فحصل التكرار والزيادة، فجمع بعض المؤلفين بين الروایتين على أنهما واحدة، وأخذهُ المؤلف - طاب ثراه - من تأليفه على حاله، فحصل التكرار والزيادة كما ترى^١.

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 البدلين غافلين عن البدلية^٢.

وقال شيخي وأستاذي - أيده الله تعالى - في بيان الفقرات الزائدة ما معناه: أنّه كرّر الحرص فجعله ضدّاً للتوكل تارة، وللقنوع أخرى، وكرّر الفهم، فجعل الحمق ضده في موضع، والغباوة في آخر، وكرّر البلاء وجعله ضدّاً للعافية وضدّاً للسلامة^٣، فيكون الزيادة في هذه الثلاثة المتكررة.

قوله: (من رحمتي). [ح ١٤]

قيل: المراد من الرحمة الرحمة العامّة التي وسعت كلّ شيء، لا الرحمة الخاصّة التي هي لأهل السعادة خاصّة؛ 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 في رحمته عامله كالعداوة والحسد مثلاً، فإنّ العمل بمقتضاهما عصيان. وقوله: فيما بعد «فإن عصيت» صريح في هذا المعنى، فتبصّر.

١. حكاه عنه السيّد بدر الدين الحسيني في العاشية على أصول الكافي، ص ٤٢.

٢. حكاه عنه المولى محمّد صالح المازندراني في شرح أصول الكافي، ج ١، ص ٢١٠.

٣. العاشية على أصول الكافي للسيّد بدر الدين بن أحمد الحسيني، ص ٤١.

قوله: (وهو وزير العقل). [ح ١٤]

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 ١٤]

قال بعض المحدّثين: الفرق بين الإيمان والتصديق أنّ الإيمان هو التصديق بما جاء به النبي ﷺ مجملاً، والتصديق يكون في واحدٍ واحدٍ، فظهر الفرق بين الكفر والجحود أيضاً؛ لأنّهما ضدّهما.^١

وقال بعضهم: الإيمان عبارة عن التصديق بما جاء به النبي ﷺ 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 ونواهيته، ولا يشترط فيه مقارنة الإقرار باللسان، فتغاير الإيمان. والجحود إنكار الشيء مع العلم به فتغاير الكفر.^٢

وأنا أقول: الإيمان هو الإقرار بجميع ما جاء به النبي ﷺ مع الاعتقاد بالقلب والعمل به، والمراد بالتصديق كل قول ظهر حقيّته في أمور الدّين أو غيره قائله أي 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 ١٤]

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

١. لم نعر عليه بهذا النص، ولكن انظر الوافي للفيض الكاشاني، ج ١، ص ٦٥، أبواب العقل والعلم.

٢. والقائل هو السيّد بدر الدين بن أحمد الحسيني في العاشية على أصول الكافي، ص ٤٤.

الطمع؛ أي اليأس من الناس .

والظاهر أنّ هذه النسخة كانت في بعض النسخ بدل أختها، فأها بعض الناظرين فجمع بينهما كما ذكره شيخنا بهاء الملة والدين رحمه الله.^١

قوله: (التوكل وضده الحرص)^٢ [ح ١٤] بالضاد المعجمة على أن يكون مصدراً لحرص بالتحريك وهو الذي أذابه الحزن والهم، كما كتب الحكيم الماهر الأمير محمد باقر قدس الله روحه،^٣ فحينئذ لا يتكرر الحرص حتى يكون الزائد في إحدى فقرتيه، بل الزائد ما ذكر في الرجاء والطمع .

قوله: (والرحمة) [ح ١٤] والفرق بينها وبين الرأفة أن الرأفة أشد الرحمة فهي أخص .
قوله: (العلم وضده الجهل) [ح ١٤].

الجهل ليس بمعنى الجهل المقابل للعقل المذكور، بل مقابل للعقل الكسبي الذي هو مرادف للعلم، فلا تغفل.

قوله: (الخرق) [ح ١٤] بالتحريك الخشونة والعنف . قال في القاموس: «الخرق - بالضم وبالتحريك - ضد الرفق».^٤

قوله: (والتؤدة) [ح ١٤] بضم التاء وفتح الهمزة المقلوقة من الواو والذال المهملة: التأنّي في الأمور .

قوله: (وضده الهذر) [ح ١٤] بفتح الهاء وسكون الذال المعجمة: كثرة الكلام .

قوله: (الاستسلام) [ح ١٤]: الانقياد .

قوله: (والصفح) [ح ١٤]: العفو .

قوله: (وضده السهو) [ح ١٤]: الغفلة .

قوله: (والسلامة وضدها البلاء) [ح ١٤].

١. حكاة عن الشيخ البهائي المولى محمد صالح المازندراني في شرح أصول الكافي، ج ١، ص ٢٢٢.

٢. في الكافي المطبوع: «الحرص» بالصاد. ٣. التعلّيق على الكافي، ص ٤٢.

٤. القاموس المحيط، ج ٣، ص ٢٣٤، (خرق).

قال شيخنا بهاء الملة والدين رحمه الله تعالى :

لعل المراد بالسلامة سلامة الناس منه . وفي الحديث : «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه»^١

ويُراد بالبلاء ابتلاء الناس ، وإلّا فالبلاء موكل بالأنبياء ثم الأولياء ، ثم الأمثل فالأمثل^٢ .

انتهى كلامه ، أعلى الله مقامه .

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

قوله : (والشهامة وضدها البلادة) . [ح ١٤]

الشهامة ذكاء الفؤاد والاستعداد لإدراك الشيء ، والبلادة عدم الاستعداد .

قوله : (والفهم وضده الغباوة) . [ح ١٤]

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

قوله : (المعرفة وضدها الإنكار) . [ح ١٤]

المعرفة : الاعتراف ، قال في الصحاح : «يُقَال : ما أعرف لأحدٍ يصرعني أي [ما]

اعترف»^٣ . والمراد بالمعرفة الاعتراف بحقٍ لغيره عليه ، والإنكار عدمه .

قوله : (المداراة وضدها المكاشفة) . [ح ١٤]

المداراة : الملاينة للأعداء ، والمكاشفة : كشف العداوة وإظهارها لهم ؛ تقول : داريته

ودارأته : إذا لقيته ولايته ، وتقول : كاشفته : إذا أظهرت عداوته .

قوله : (سلامة الغيب) [ح ١٤] أي سلامته في وقت الغيب من ضرره كما في الحضور

فأضيفت إلى ظرفه كصلاة الفجر .

١ . أنظر الحديث في المحاسن ، ج ١ ، ص ٢٨٤ ، الباب ٤٦ ، ح ٤٢٦ ؛ والكافي ، ج ٢ ، ص ٢٣٤ ، باب المؤمن وعلاماته ، ح ١٢ .

٢ . حكاه عنه العلامة المجلسي في البحار ، ج ١ ، ص ١١٣ .

٣ . الصحاح ، ج ٤ ، ص ١٤٠٠ ، (عرف) .

قوله: (وضدّه نبذ الميثاق). [ح ١٤]

النبذ مصدر نبذ ينبذ، تقول: نبذت الشيء: إذا ألقيته من يدك. والميثاق - بقلب الواو ياءً -: العهد. والمعنى ترك ما أخذ الله على عباده من الميثاق لما أخذ من ظهورهم ذريّتهم. ويجيء 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 عبدالله عليه السلام: لأيّ علةٍ وضع الله الحجر في الركن الذي هو فيه، ولم يوضع في غيره؟ ولأيّ علةٍ يقبل؟ ولأيّ علةٍ أخرجت من الجنّة؟ ولأيّ علةٍ وضع ميثاق العباد والعهد فيه، ولم يوضع في غيره؟ وكيف السبب في ذلك؟ تخبرني جعلني الله فداك؛ فإنّ تفكّري فيه لعجب؟

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

إنّ الله - تبارك وتعالى - وضع الحجر الأسود وهي جوهرة أخرجت من الجنّة إلى آدم عليه السلام، فوضعت في ذلك الركن لعلّة الميثاق، وذلك أنّه لما أخذ من بني آدم من ظهورهم ذريّتهم حين أخذ الله عليهم الميثاق في ذلك المكان، وفي ذلك المكان تراء لهم^١، 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 في ذلك المكان، والشاهد على من أدّى إليه الميثاق والعهد الذي أخذ الله - عزّ وجلّ - على العباد.

فأمّا القبلة والتماس، فلعلّة العهد تجديداً لذلك العهد والميثاق، وتجديداً للبيعة ليؤدّوا إليه العهد الذي أخذ الله عليهم في الميثاق، فيأتوه في كلّ سنة، ويؤدّوه إليه ذلك العهد والأمانة التي أخذ عليهم، ألا ترى أنّك تقول: أمانتي أدّيتها، وميثاقي تعاهدته

١. قوله: تراءى لهم، أي تجلّى لهم لرأوه. وفي القاموس: تراءه لهم وترايا لهم أي تصدّى للإراءة. (منه عليه السلام) وانظر: القاموس المحيط، ج ٤، ص ٣٣١ (رأى).

لتشهد لي بالموافاة، والله ما يؤدّي ذلك أحد غير شيعتنا، ولا حفظ ذلك العهد والميثاق أحد غير شيعتنا، وإنهم ليأتوه فيعرفهم ويصدقهم، ويأتيه غيرهم فينكرهم ويكذبهم؛ وذلك أنه لم يحفظ ذلك غيركم، فلکم والله يشهد، وعليهم والله يشهد بالخفر^١ والجحود والكفر وهو الحجّة البالغة من الله عليهم يوم القيامة، يجيء وله لسان ناطق وعينان في صورة الأولى، يعرفه الخلق ولا تنكره، يشهد لمن وافاه وجدّد العهد والميثاق عنه، ويحفظ العهد والميثاق وأداء الأمانة، ويشهد على كل من أنكر وجدّد ونسي الميثاق بالكفر والإنكار»^٢.

والحديث طويل أخذنا منه هذا القدر لتعرف نبذ الميثاق.

قوله: (والحقيقة) [ح ١٤] أي القصد بحقيقة ما أمر الله تعالى به، وهي القرية إليه تعالى لا الرياء.

قوله: (والمعروف وضده المنكر) [ح ١٤] أي الإتيان بهما.

قوله: (والتّهيتة) [ح ١٤] بفتح المثناة من فوق وسكون الهاء وكسر المثناة من تحت بعدها همزة مفتوحة، مصدر قولك: تهيت الشيء: إذا أصلحته، والمراد بها إصلاح أمره وفعله. وضدها البغي وهو الظلم على النفس والتجاوز عن الحدّ. أو مصدر قولك: تهيت لكذا: إذا استعددت له، فالمعنى التهيؤ لسفر الموت وأخذ الزاد له.

(وضدها البغي) [ح ١٤] أي الظلم على النفس لأجل عدم التهيؤ لذلك.

قوله: (والنظافة وضدها القذر). [ح ١٤]

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

١. الخفر نقض العهد والغدر.

٢. الكافي، ج ٤، ص ١٨٥، باب بدء الحجر والعلّة في استلامه، ح ٣؛ علل الشرائع، ج ٢، ص ٤٣٠، الباب ١٦٤،

والذال المعجمة المفتوحتين .

قوله: (والحياء وضده الخلع).^١ [ح ١٤]

الخلع بفتح الخاء وسكون اللام من خَلَعَ الثوب، أي العُرَى . أو من قولهم: خلع الفرس عذاره: إذا ألقاه على وجهه، ويقال: فلان خليع العذار . وفي بعض النسخ «الجلع» بالجيـم، وهو الفحش وقلة الحياء، كذا في الصحاح.^٢

قوله: (والقصد) [ح ١٤] بمعنى الاقتصاد، وهو التوسط بين الإفراط والتفريط . (وضده العدوان) [ح ١٤] وهو التعدي من الوسط .

قوله: (السهولة). [ح ١٤]

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

قوله: (البركة وضدها المحق). [ح ١٤]

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

قوله: (العافية وضدها البلاء). [ح ١٤]

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

قوله: (القوام). [ح ١٤]

المراد به اكتساب الشيء بقدر الكفاية .

قوله: (والاستنكاف). [ح ١٤] هو بالفارسية «ننگ داشتن» .

قوله: (تَسْتَفِرُّهَا الْأَطْمَاعُ). [ح ١٦]

قال في الصحاح:

فَرَّ الجرح يَفِرُّ: أي: ندى وسال . واستفَرَّه الخوف؛ أي، استخفَّه وقعد مستفزاً، أي

غير مطمئن، وأفَرَزْتُهُ، أي أفزعته وأزعجته وطَبَّرْتُ فَوَادَهُ.^٣

٢. الصحاح، ج ٣، ص ١١٩٧، (جلع).

١. في الكافي المطبوع: «الجلع» .

٣. الصحاح، ج ٣، ص ٨٩٠، (فزز).

والمعنى تأخذ قلبه الأطماع وهو جمع طمع.

قوله: (تَرْتَهِنُهَا الثُّنَى). [ح ١٦]

يعني تأخذها الآمال، وتجعلها رهينة عندها.

قوله: (وتسعلقها الخدائع). [ح ١٦] أي تجعلها الخدائع متعلقاً بها.

قوله: (لا يرتفع بذلك منه) [ح ١٩] أي 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.^١

وفي بعض النسخ «لا ينتفع به».

قوله: (قال ابن السكيت لأبي الحسن عليه السلام) [ح ٢٠] هو أبو الحسن الثالث عليه السلام.

وابن السكيت ثقة، اسمه يعقوب بن إسحاق، وكان معلماً أولاد المتوكل، سأل منه

المتوكل ذات يوم: ابنائي أحسن أم الحسن والحسين؟ قال ابن السكيت: قنبر عبد علي

أحسن منك ومن ابنك، فأمر المتوكل أن يخرج لسانه من القفا وقطع.^٢

قوله: (فما الحجّة على الخلق اليوم؟). [ح ٢٠]

قال: فقال عليه السلام: «العقل يُعرف به الصادق على الله». [ح ٢٠]

العقل إما مبتدأ وجملة «يعرف به الصادق» خبره، فجواب قوله: «فما الحجّة على

الخلق» محذوف يعلم بالقرينة، أي أنا الحجّة على الخلق اليوم، والعقل يُعرف به

الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذّبه، فبالعقل نُعرف نحن أهل البيت.

وإما خبر مبتدأ محذوف، أي الحجّة العقل؛ إذ به يُعرف الصادق على الله وهو

الإمام عليه السلام، فتسمية الحجّة عقلاً مجاز من قبيل تسمية المسبب باسم السبب.

وحاصل المعنى أنّ من راجع إلى عقله، عرف المحقّ من المبطل من مدّعي النبوة

والإمامة.

١. قال به السيّد بدر الدين بن أحمد الحسيني في حاشيته على أصول الكافي، ص ٤٦.

٢. وفيات الأعيان لابن خلكان، ج ٦، ص ٤٠٠؛ سير أعلام النبلاء، ج ١٢، ص ١٦. وانظر نقد الرجال للنفري.

قوله: (فإذا كان تأييد عقله من النور). [ح ٢٣]

قيل: المراد بالنور النبي والأئمة صلوات الله عليهم، كما قال علي بن إبراهيم في قوله تعالى: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ»^١، قال: يعني بالنور النبي والأئمة عليهم السلام.^٢ ويحتمل 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 ٢٣] يؤيد ما قلناه، فتفطن.

قوله: (وموصله) [ح ٢٣] أي ما وصل منه إليه.

قوله: (مفصوله) [ح ٢٣] أي ما انقطع عنده الوسائط، وانتهى إليه ذلك الشيء.

قوله: (لا مال أعود) [ح ٢٥] من العائدة، أي أنفع.

قوله: (والحزم مساءة) [ح ٢٩] أي سوء الظن بمن يحفظ المال والعرض.

قوله: (بين المرء^٣ والحكمة نعمة العالم) الخ. [ح ٢٩]

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

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

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

بين المرء^٤ والعلم نعمة من العالم؛^٥ لكونه السبب الموصل إليه إياه، والجاهل -

١. المائدة (٥): ١٥.

٢. تفسير القمي، ج ١، ص ١٦٤، في تفسير الآية ١٥ من سورة المائدة.

٣. في الكافي المطبوع: «بين المرء». ٤. في المصدر: «المرء».

٥. في المصدر: «هي العالم».

القديم العقل ذو القوة الجاهلة - شقي بين العلم والعالم، خائب ضائع السعي غير مائل^١ إياه - ولو أراد العالم إصاله إليه - لشقائه الفطري وشقاوته الذاتية. و«نعمة» يحتمل الإضافة البيانية، والتنوين التمكين النكري^٢ على أن يكون «العالم» بياناً لها ومعيناً إياها.^٣

وقال شيخي وأستاذي أيده الله تعالى: بين جنس المرء وجنس الحكمة نعمة، وهو الإمام^٤؛ لكونه^٥ هو الموصل إياه إليه، يرشد إلى ذلك ما ذكره علي بن إبراهيم في تفسيره في سورة البقرة من قول أبي عبدالله^٦: «نحن والله النعمة التي أنعم الله بها على العباد» بعد تلاوته^٧ هذه الآية^٨: «الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا...»^٩.
تمت كلماتهم، رفعت درجاتهم.

أقول: لا يخلو عبارة الحديث من سقم، فما يخطر بالبال أن العبارة كانت هكذا: «بين المرء والحلم نعمة العالم» فغيره الناسخون، فالمراد من قولهم: ما رأيت مرء جادلت، فحينئذ قوله^{١٠}: نعمة، مبتدأ مضاف إلى العالم بالإضافة اللامية، و«بين المرء» خبر مقدم عليه، والحلم عطف على المرء.

والمعنى: نعمة العالم بين المرء والحلم؛ لأنه يعلم في أي موضع عادل، وفي أي موضع يصبر ويحلم، بخلاف الجاهل فإنه شقي بينهما لا يعلم موضع المرء ومحل الحلم، فيماري في مكان ينبغي فيه الحلم وكذا العكس، والله يعلم.

قوله: (والجاهل ختور). [ح ٢٩]

الختر: الغدر والخديعة.

قوله: (تورط) [ح ٢٩] أي وقع في الورطة، وهي المهلكة.

قوله: (تثبت من التوغل) [ح ٢٩] أي توقف عنه. والتوغل من وغل الرجل يغل

١. في المصدر: «نائل».

٢. التعليق على الكافي، ص ٥٤.

٣. تفسير القمي، ج ١، ص ٨٦ ذيل تفسير الآية ٢٥٤-٢٥٦ من سورة البقرة.

٤. إبراهيم (١٤): ٢٨.

وغولاً، أي دخل في الشجر وتوارى فيه .

قوله: (جذع^١ أنف نفسه). [ح ٢٩]

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

قوله: (تهضم) [ح ٢٩] من هضم النفس كسرهما .

قوله: (إنَّ مَمَّنْ يَصِفُ بِهِذَا^٢ الْأَمْرَ) [ح ٣٢] أي أمر الإمامة .

قوله: (فقال له: أقبِلْ فَأَقْبِلِ) [ح ٣٢] .

قال السيّد الحكيم الماهر الأمير محمّد باقر طاب ثراه :

قد تكرر ذلك في الحديث، وهذا الأمر هو التكوين الإيجادي لا التكليف التشريعي،^٣ والإقبال والإدبار: التزيد والتنقص في كل مرتبة من مراتب القوة العاقلة^٤ بالقياس إلى العلوم، وإلى الأخلاق^٥ كمّاً وكيفاً بحسب كل من الاستعداد الأولي الجبلي في الفطرة الأولى، والاستعداد الثاني المكتسب في الفطرة الثانية، [فإنَّ بالأعمال والتعطيل في الفطرة الثانية]^٦ ويربو ويطف ما في الفطرة الأولى، والذي من لوازم الذات هو القدر المشترك السيّان^٧ بين حدّي الربا والطفافة وهو متحفّظ غير متبدّل ما دامت الذات في مرتبة التزيد والتنقص .

وهذا الازدياد والانتقاص من خواص جوهر العقل الإنساني، فلذلك صار أحبّ الخلق إلى الله تعالى، وبذلك استحقّ الأمر والنهي التكليفيين التشريعيين^٨ من جنابه سبحانه، والمثوبة والعقوبة من تلقاء رحمته وقهره، فخطبه جلّ سبحانه وقال: **إِنَّا كَأَنَّمَا نَرَاكَ أَنفَى**^٩

انتهى كلامه رفع الله مقامه .

١. في الكافي المطبوع: «جذع» بالبدال المهملة كلاهما بمعنى قطع .

٢. في الكافي المطبوع: «هذا» .

٣. في المصدر: «وهذا الأمر هو التكويني الإيجادي، لا التكليفي التشريعي» .

٤. في المصدر: «+ ومن مراتب القوة العاملة» .

٥. في المصدر: «الإخلاص» .

٦. ما بين المعقوفين من المصدر .

٧. في المصدر: «السيّال» .

٨. في المصدر: «التكليفين التشريعيين» .

٩. التعليق على الكافي، ص ٥٧- ٥٨ .

أقول: هذا المعنى لا يناسب الحديث السابق حيث قال ثَمَّة: «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؛ لأن أمره تعالى إذا أراد شيئاً أن يقول له: كُن فيكون.

ولا يصح أن يكون الأمر للعقل الأمر التكويني وللجهل التكليفي وهو ظاهر ليس بخفي. فالمعنى ما ذكرناه في الحديث السابق، وهذا الحديث غير مخالف له، بل مطابق، فتبصر.

قوله: (وبالعقل استخرج غور الحكمة). [ح ٣٤]

الغور: قعر البحر ونحوه. والمعنى: أن 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 متوجهاً إلى عالم القدس، متضيئاً 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 والحث عليه

قوله: (أخبرنا) [ح ٣٨١]، هو من زيادات التلامذة كما أشرنا إليه آنفاً.

قوله: (طلب العلم فريضة على كل مسلم) [ح ٣٨١]

المسلم ذات ثبت له الإسلام، مذكراً كان أو مؤنثاً. وفيه إشارة إلى أنه من ضروريات دين الإسلام. وبُغاة العلم: طلابه.

قوله: (لم يُرْك) [ح ٤٤/٨]؛ من التركيز بمعنى التطهير يعني لم يحسن ولم يخلص له عملاً.

قوله: (بالسياط) [ح ٤٥/٩]؛ جمع سوط المقرعة، وأصله أن تختلط أشياء في إنائك، ثم تضربها بيدك حتى تختلط، سميت بذلك لأنها تختلط باللحم بالدم.

باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء

قوله: (العلم ثلاثة: آية محكمة...) الخ. [ح ٤٧/١]

المراد بالآية المحكمة البرهان العقلي في معرفة الله تعالى والحجج عليه السلام. والفريضة العادلة الأحكام المحدودة في القرآن، واجباً كان أو غيره، فيشتمل الأحكام الخمسة. وإنما أطلق الفريضة عليها لأنَّ الفريضة اسم لما فرض الله تعالى، أي حدَّده وحرَّزه. والفرض في أصل الوضع: الحز، ومعناه بالفارسية «اندازه كردن» ثم استعمل في حَزَّ القوس والوجوب والقِدْح والعطية المرسومة وغيرها بمناسبة بينه وبين معناه الأصلي، أو لأنَّ 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 هي العادلة؛ لأنَّها تحكم بين الأمرين بالعدالة.

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

فالعلم ثلاثة: الحكمة الإلهية، والكتاب، والسنة. [ح ٤٨/٢] (وما خلاهنَّ فضل) أي زيادة لا حاجة إليها.

قوله: (ذلك أن الأنبياء صلى الله عليه وآله) الخ [ح ٤٨/٢] يعني أن الأنبياء من حيث النبوة لم يورثوا درهماً ولا ديناراً. قال: «ميراث النبوة العلم»^١.

ولا ينافي ذلك إراث الأنبياء صلى الله عليه وآله غير العلم أيضاً.

قوله: (فإنَّ فينا أهل البيت في كلِّ خلف) [ح ٤٨/٢] أي قرن بعد قرن.

قوله: (عدول ولا يتفون عنه) الخ. [ح ٤٨/٢]

العدول جمع عدل، بمعنى عادل، وهو المتوسط بين الإفراط والتفريط، وضمير

«عنه» راجع إلى العلم. والتحرير: التغيير.

والغالون: الجاحدون عن حدِّ الاعتدال إلى حدِّ الإفراط .

والمبطلون: الذين ذهبوا إلى حدِّ التفريط .

والانتحال افتعال من النحل وهو انتساب الحديث إلى من لم يقله ، أو من قولهم:

انتحل فلان شعر غيره أو قول غيره إذا ادَّعاه لنفسه ، والمراد القول من تلقاء أنفسهم .

قوله: (احتاج إليهم) [ح ٥٣٧] أي إلى المخالفين.

[باب أصناف الناس]

قوله: (مُعْجَبٌ بما عنده) [ح ٥٧٨] اسم مفعول ، يقال: أعجبني هذا الشيء بحسنه و

أعجب فهو معجَبٌ برأيه ، والاسم العُجْب .

قوله: (وغشاء). [ح ٥٨٢]

الغشاء - بالضمّ والمدّ - ما يجيء فوق السيل ممّا يحمله من الزبد والوسخ والنباتات

اليابسة والأوراق والأشجار وغيرها .

قوله: (أغد) [ح ٥٩٣] بضمّ الهمزة وسكون الغين المعجمة... (عالماً أو متعلماً، أو

أحبّ أهل العلم) إن لم يمكنك التعلّم بنفسه... أي بالعلم أو بطلبه .

[باب ثواب العالم والمتعلّم]

قوله: (ليلة البدر) [ح ٦١٨] هي ليلة الرابعة عشر .

وقال في الصحاح: «سُمِّي بدرًا لمبادرته الشمس بالطلوع كأنه يعجلها المَغِيبُ،

وقيل: سُمِّي به لتمامه»^١.

قوله: (فإن علّمه غيره). [ح ٦٣٣]

فاعل «علّمه» ضمير راجع إلى «من» ، يعني إن علّم من علّمته ذلك الخير إلى غيره

يجري ذلك الخير لمن علّمه أولاً .

جواب شبهة الشيخ إبراهيم حسنا

على رواية التلث

محمد بن حسن حر عاملی

(د ١١٠٤ق)

جواب الجواب

محمد رحيم بن محمد هروی

(قرن ١٢ق)

تحقيق

محمد حسين درايقی

تبار نیکان

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

به نوشته قاضی نورالله شوشتری هیچ قریه‌ای در آنجا نیست مگر این که جمعی از فقها و فضلاى امامیه در آن ساکن بوده‌اند.^۱

در این دیار «آل حر» از مهمترین و برجسته‌ترین طوایف و خاندان‌های علمی و دینی به شمار می‌رود.

جمعی از این عائله در مشغره ساکن بوده‌اند 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 می‌کند:

کان فاضلاً، عالماً، فقیهاً، جلیل القدر، عظیم المنزله، کان افضل اهل عصره فى الشرعیات.^۲

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.^۳

۲. امل الآمل، ج ۱، ص ۱۵۴.

۱. مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۱۷۷.

۳. همان، ص ۱۲۹.

تولد، تحصیل و هجرت

شیخ حر عاملی در شب جمعه، هشتم رجب سال ۱۰۳۳ ق در روستای مشغره و در چنین خاندانی به دنیا آمد.

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

تا ۱۰۷۳ ق در جبع بود ولی در این سال به علت فشاری که از طرف حاکمان عثمانی به شیعیان این منطقه وارد می‌شد 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 سال‌های اقامت در ایران، در ۱۰۸۷ ق و باز در ۱۰۸۸ ق حج به جا آورد.^۱

او به اصفهان هم سفر کرده است که اعیان الشیعة قصه‌ای را از برخورد او با شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۵ ق) در این سفر نقل کرده است.^۲

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

اساتید و مشایخ

عاملی در جبل عامل از این افراد استفاده کرده است:

۱. حسن بن علی مشغری (د ۱۰۶۲ ق) پدرش
۲. محمد بن علی حر (د ۱۰۸۱ ق) عمویش
۳. عبدالسلام بن محمد حر (پدر بزرگ مادری)
۴. علی بن محمود عاملی (دایی پدرش)

۱. خلاصة الاثر، ج ۳، ص ۲۳۴.

۲. اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۶۷.

۵. زین الدین بن محمد بن حسن

۶. حسین بن حسن بن ظهیر الدین عاملی

چنانچه خود نوشته است، این استاد اول کسی است که به شیخ اجازه داده است.

این اجازه در ۱۰۵۱ق و در هجده سالگی شیخ حر صادر شده است.^۱

۷. 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 ۱۰۹۹ق) و زین الدین علی بن محمد بن حسن عاملی

(۱۱۰۳ق) 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.^۲

برخی از شاگردان ایشان عبارت اند از:

۱. سید محمد بن محمد باقر حسینی مختاری نائینی (د ۱۱۴۰ق)

۲. محمد صالح بن محمد باقر روغنی قزوینی (قرن ۱۲ق)

۳. سید نورالدین بن نعمه الله جزائری (مجاز در ۱۱۵۸ق)

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۴۹.

۲. مانند نسخه من لایحضره الفقیه، شماره ۲۱۶۶، موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی که نزد شیخ قرانت شده است و یا نسخه تهذیب الأحکام به شماره ۱۰۱۱۰، موجود در همان کتابخانه، که دارای بلاغ شیخ حر هستند. ن.ک: فهرست آستان قدس، ج ۵، ص ۳۱۷ و ج ۱۴، ص ۱۸۷.

۴. محمد بن محمد محسن کاشانی، علم الهدی (د ۱۱۱۵ق)

۵. ابوالحسن بن محمد طاهر فتونی شریف عاملی سپاهانی غروی (د ۱۱۳۸ق)

تألیفات و آثار

محدث عاملی سراسر عمر شریف خود را صرف غور در اخبار و احادیث نمود و نوشته‌های ایشان به جز معدودی، همه در تبویب، تدوین و شرح روایات است. فقه و آثار فقهی او هم ناظر به روایت بوده و اخباری‌گری در همه کتاب‌ها و رساله‌هایش مشهود است.

تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، پر آوازه‌ترین کتاب او، مجموعه‌ای 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 کاستی‌های احتمالی این کتاب سترگ و پر ارزش است.

از دیگر آثار اوست:

۱. أمل الآمل فی علماء جبل عامل

۲. الجواهر السنية فی الأحادیث القدسیة

۳. الصحیفة السجادیة الثانية

۴. الفوائد الطوسیة

۵. 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.

ترتیب مشیخه من لایحضره الفقیه،^۱ منتخب مجازات النبویه^۲ و رساله‌ای در غنا،^۳ 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.^۴

درگذشت

محدث عالی مقام شیعه حر عاملی سرانجام در روز بیست و یکم ماه رمضان ۱۱۰۴ق در هفتاد و یک سالگی چشم از جهان فرو بست. برادرش شیخ احمد بن حسن حر عاملی (زنده در ۱۱۲۰ق) صاحب الدر المسلوک بر او نماز گزارد و در صحن سقاخانه آستان قدس رضوی علیه السلام به خاک سپرده شد.^۵

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 فَيَتَّبِعُ، وَأَمْرٌ بَيْنَ غَيْبِهِ فَيُجْتَنَّبُ، وَأَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ

۱. فهرست نسخه‌های خطی مدرسه صدر بابل، ص ۵۰؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی ملک، ج ۶، ص ۴۹۱.

در فهرست اخیر این رساله به اشتباه «اجازه شیخ حر به میرزا محمد صالح رضوی» معرفی شده است.

۲. فهرست آستان قدس رضوی، ج ۵ (چاپ جدید)، ص ۳۱۲.

۳. فهرست ملک، ج ۹، ص ۱۴۴، با عنوان شرح حدیث الترجیع؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیری یزد، ج ۵، ص ۱۵۵۱، 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 نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله فاضل خوانساری، ج ۱، ص ۲۰۳؛ میراث فقهی (۱)، ص ۱۰۰-۱۸۴.

۴. الذریعة، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ مصفی المقال، ص ۴۵۵؛ الرجال، شیخ حر عاملی، تحقیق: علی فاضلی، قم: دارالحدیث، ۱۳۵۸.

۵. الفوائد الرضویه، ص ۴۷۶.

عَلَّمَهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَلَالٌ بَيْنَ، وَحَرَامٌ بَيْنَ، وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ؛ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَمَنْ أَحْدَثَ بِالشُّبُهَاتِ اِزْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ.^۱

شیخ ابراهیم که شاید از شاگردان محدث عاملی باشد، شبهه‌ای 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.^۲

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

هروی از شاگردان شیخ حر و صاحب کتاب انیس المستوحشین در اخبار و احادیث است که به مشرب اخباری‌ها نوشته شده است.^۳

نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه آستان قدس رضوی علیه السلام نگهداری می‌شود.^۴ آقا بزرگ تهرانی احتمال داده است بیان شیخ انصاری در فوائد الاصول در تنبیه دوم از تنبیهات شبهه تحریمیة موضوعیه که اشاره به کلمات محدث عاملی در اطراف این روایت کرده است، برگرفته از همین رساله یا فوائد الطوسیة باشد.

اما شیخ انصاری برخی کلمات شیخ حر عاملی را نقل کرده است که در رساله حاضر نیست و عیناً در فوائد الطوسیة آمده است، لذا مشخص است که شیخ انصاری آن مطالب را از فوائد الطوسیة نقل می‌کند.^۵

تنها دست‌نوشته‌ای که از این رساله می‌شناسیم، نسخه موجود در کتابخانه ملی است که ضمن مجموعه مفصلی نگهداری می‌شود.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۸، ضمن ح ۱۰. ۲. الذریعة، ج ۵، ص ۱۷۲.

۳. الذریعة، ج ۲، ص ۴۶۶؛ طبقات اعلام الشيعة (الكواكب المنتثرة في القرن الثاني بعد العشرة)، ص ۲۶۱.

۴. فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ص ۷۴-۷۵، نسخه شماره ۱۶۰۰.

۵. فوائد الاصول، ج ۲، ص ۱۳۲؛ الفوائد الطوسیة، ص ۵۱۹.

کاتب نسخه، ابراهیم بن حسین بن عباس بن حسن بن عباس بن محمد علی بلاغی است. نسخه دارای تاریخ کتابت نیست ولی از جملات دعایی که برای شیخ حر و هروی آورده است، معلوم می شود در زمان حیات آن دو کتابت شده است. نسخه دارای تصحیحات است و در پایان آن نیز علامت بلاغ و مقابله آمده است. علامه تهرانی ابراهیم بلاغی نامی را که بخش نو نویس نسخه ای از البیان شهید را در ۱۱۳۶ ق کتابت کرده، معرفی نموده است.^۱

تحقیق این رساله بر اساس دست نوشت منحصر آن انجام شده است.

مهدی سلیمانی آشتیانی

لا يعلم الحكم من ههنا منه ولا يليه على هذه الطريقة يطرح شي من الاخبار لعدم التعارض الخلف
فيما قلناه من الآثار والداعي الذي دعانا الى ذلك كثرة الآثار العقلية والاختلاف في
والآثار النبوية والآثار الشرعية الامامية والآثار القرآنية وقد ذكرنا في التمهيد
بطرق متعددة واصحة جليسة جواب هذا السؤال بعينه فارجع اليه من باب تحقيق
وحيث ان الآثار العقلية لا ينسب الا لغيره ولا يلحق بالعاقل الا ما اراد عليه ومعنى
انه ان حياط هو طرف الآمن وهو الذي يحصل به العلم لا العلم ولا يوجد اثر في
ذكرناه ولا اقرب الى الحاجة من الوجه الذي اخترناه وهو في قوله اول الآثار
ان نصف عهد من عهدنا ذلك يوم الحساب فقال لهم كنت تعلم في الحكم انتم
وعلى اي شيء كنت تعلم في التكليف الا انتم فنقول انتم تعلم في المصوم واخفى
اثره وما ثبتت محضه من العلوم فان استنته على شيء علمت بان حياط فترك
قدم هذا العهد على الصراط وقابل بالهالة والاصحاب ويرى من آثاره ويرى من
الاصحاب هيات هيئات من يكون اهل السماج والنساج في الدين يترقى الى
واهل الاصباط في النار بعد ذلك اقول في هذا واستغفر الله لي ولكم هذه
محمد بن الحسن الطاطب عامه بلية الخلق والخلق جواب الجواب باسم الله الرحمن الرحيم
المتفوق المقام وتفتيح الحيرة ان امرنا بالوقوف عند شئ واقع قطيع من آثاره
الوجه اوله اننا علمنا ان تحت ولا ان الشهادة ما عدا اي شيء تعدت وهذا
شعير لا تخالف اختياره وهي كما في تفسيره الذي في الحق وهي حقيقة عند حارس
الذات وتساير الدليل كما يتفاد من قول الامام المطلق انما كنت من ههنا
الحق فهو من ههنا يدل على ان الشهادة ما عدا في معنى الدليل الذي في قوله
كلها كما انك تعلم وكلها انما هي من ههنا وما هي الا حياط في قوله

هذا هو الجواب
على ما ذكرناه
في التمهيد
من ان حياط
هو طرف الآمن
وهو الذي يحصل
به العلم لا العلم
ولا يوجد اثر في
ذكرناه ولا اقرب
الى الحاجة من
الوجه الذي
اخترناه وهو في
قوله اول الآثار
ان نصف عهد من
عهدنا ذلك يوم
الحساب فقال لهم
كنت تعلم في
الحكم انتم
وعلى اي شيء
كنت تعلم في
التكليف الا انتم
فنقول انتم تعلم
في المصوم واخفى
اثره وما ثبتت
محضه من العلوم
فان استنته على
شيء علمت بان
حياط فترك
قدم هذا العهد
على الصراط
وقابل بالهالة
والاصحاب ويرى
من آثاره ويرى
من الآثار هيات
هيئات من يكون
اهل السماج
والنساج في
الدين يترقى الى
واهل الاصباط
في النار بعد ذلك
اقول في هذا
واستغفر الله لي
وكلكم هذه

بالبرهان في هذا ذلك المصداق ونظرنا في اخبار الخلفاء والائمة ان هذا هو ما لم يسكنت اسرته
 وان كان فينا من غير سائر الناس ونعلم ان هذا ما لم يبينه وبين ان جوابه يتكفي فينا شمس علمنا
 بالهذه الذي هو قد منا في نوقف عندها ونعلم ان هذا حقا ما لم يكن من احد من سائر علماء
 وحينئذ انما اسكنت اسرته علمنا ان هذا ما لم يكن من احد من سائر علماء من الامة المتفكرين
 به في علمنا ذلك علمنا السلف فاطمة وزهرا اليه وقد تقدم من ذلك انما استفيضه التوفيق
 اللطيف في ذلك تعلم حكمه الامة الشرعية ونصير ايضا معلوم النافع لم يتغير بالجمهور وعلمنا بان علمنا
 في جايه من فيه حقيقة لا جازل في غيره وبما لم يغيره من سائر علماء من الامة وقد علمنا ان
 جوا علمنا في العلم وطهره ونرجو ان اسرته علمنا وانما لم يتغير من جاري ونعلم ان ما لم يكن من احد من
 من غير الحق في خاطر وبالر وبروج اليه وبما لم يتغير من سائر علماء من الامة وقد علمنا ان
 من ناسي مجد وآدم هذا اخر ما افاده في جواب وادله العلم من العلم للصواب وهو
 العلم من الخبر صاحب البيت والخبر جامع هو مع العلم على محمد وهم وفقه الله لا

يجب ويرضى محمد وآله الطاهرين

تمت بقلم الاصفهاني

ابراهيم بن موسى بن عباس

ابن حسن بن محمد بن

محمد بن علي

والحمد لله

نسخة
 مكتبة
 طهران

جواب شبهة الشيخ إبراهيم حسنا 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»^١ - هل بلغكم لها حقيقة شرعية، أم تحكمون فيه بحقيقة لغوية أو عرفية، أو بأمارات قطعية أو ظنية؟ فإن كان لها حقائق شرعية فبينوا 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؟

ولمّا كان جميع أعمالكم مقصوراً على الخبر، وتفتنون أبدأ آثار النص والأثر ظناً منكم الحديث الشرعي بأن شبهة ما هي، وقد قال الشارع: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^٢. نعم، ورد النهي 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 مشتبّه، وهذا شبهة - كما في تعارض الدليلين وأمثاله - توقّفنا فيه واحتطنا،

١. الكافي، ج ١، ص ٦٧، باب اختلاف الحديث، ضمن ح ١٠: الفقيه، ج ٣، ص ٨، ح ٣٢٢٣؛ وج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٠١، ح ٥٢؛ وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ١٥٧، ح ٣٣٤٧٢.
٢. الفقيه، ج ١، ص ٣١٧، ح ٩٣٧؛ وسائل الشريعة، ج ٦، ص ٢٨٩، ح ٧٩٩٧؛ وج ٢٧، ص ١٧٣، ح ٣٣٥٣٠.

وفي غيره ما جزمنا بالاشتباه، بل حكمنا بأنه داخل في أحد الفردين الآخرين، وعلى طريقتكم - لا طريقتنا - يلزم طرح الخبر، ولا نعلم أيّ داع حداكم إلى هذا مع إمكان الجمع بما لا يستلزم الحذر؟ فأَيّ الطريقتين أقرب إلى الاحتياط؟ فكيف تحكمون؟ وأيّ الفريقين أحقّ بالأمن إن كنتم تعلمون؟ فكيف جواب هذا القائل في تحقيق المقام، الذي هو موافق لأحاديث أئمة الأنام، عليهم صلوات الله المتواليه إلى يوم القيام؟

الجواب - والله المُلهم للصواب :-

بسم الله الرحمن الرحيم

الذي يظهر بالتأمل والتتبع لمواقع استعمال لفظ الشبهة أنه ليس لها حقيقة شرعية ولا عرفية تخالف اللغوية، بل المعاني الثلاثة متّحدة، وهو ما كان فيه اشتباه وخفاء، وكان حكمه غير بيّن.

وقوله ﷺ: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك» دالّ على ما قلناه في الجملة.

وقريب منه قول أمير المؤمنين ﷺ: «وإنما سُميت الشبهة شبهة لأنها تُشبه الحقّ. فأما أولياء الله فضاوهم فيها الهدى، ودليلهم سمت اليقين» الحديث^١. وفيه إشارة قريبة من التصريح بأنّ ما عدا اليقين شبهة، والحديث السابق ظاهر الدلالة على ذلك، وإلا لاختلّ التقسيم.

وقولهم ﷺ: «إنما الأمور ثلاثة: أمرٌ بيّن رشده فيُتَّبَع، وأمرٌ بيّن غيّه فيُجْتَنَب، وشبهات بين ذلك»^٢ صريح الدلالة على ما قلناه.

وقد استدلّ الصادق ﷺ في حديث عمر بن حنظلة^٣ المشتمل على الحصر المذكور

١. نهج البلاغة، ص ٨١، الخطبة ٣٨، وفيه: «فضاؤهم فيها اليقين، ودليلهم سمت الهدى». وعنه في وسائل

الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦١، ح ٣٣٤٨٧.

٢. الكافي، ج ١، ص ٦٧: باب اختلاف الحديث، ح ١٠: الفقيه، ج ٣، ص ٨، ح ٣٢٢٣: تهذيب الأحكام، ج ٦،

ص ٣٠١، ح ٥٢: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦١، ح ٣٣٤٨٧.

٣. المصدر.

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

وَمَنْ جَوَّزَ ذَلِكَ عَلَى الْمَعْصُومِ عليه السلام لَمْ يَجِدْ لَهُ نَاصِراً ، وَمَنْ نَظَرَ فِي بَابِ [وَجُوبِ] التَّوَقُّفِ وَالِاحْتِيَاظِ مِنْ وَسَائِلِ الشَّيْعَةِ ،^١ وَجَدَ قِرَائِنَ وَإِشَارَاتٍ وَدَلَائِلَ وَتَلْوِيحَاتٍ وَتَصْرِيحَاتٍ وَعُمُومَاتٍ وَإِطْلَاقَاتٍ وَأَيَاتٍ وَرَوَايَاتٍ تَشْفِي الْعَلِيلَ ، وَتَهْدِي إِلَى سَوَاءِ السَّبِيلِ ، وَتُسْقِي الضَّمَانَ مِنَ الرَّحِيقِ السَّلْسِيلِ .

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

وَمَنْ دَفَعَ عَنِ نَفْسِهِ الشُّكَّ وَالْوَسْوَاسَ ، عَلِمَ أَنَّ عُمُومَ الْأَنْوَاعِ يَنْتَهِي إِلَى عُمُومِ الْأَجْنَاسِ ، فَإِنَّ هُنَاكَ مِنَ التَّصْرِيحَاتِ بِأَنْوَاعِ الشَّبَهَاتِ مَا يَدْفَعُ الشُّكُوكَ وَالتَّمْوِيهَاتِ . وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ عليهم السلام : «إِذَا ابْتُلَيْتُمْ بِمِثْلِ هَذَا فَلَمْ تَعْلَمُوا ، فَعَلَيْكُمْ الْإِحْتِيَاظُ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ ، فَتَعْلَمُوا»^٢ لَمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا لَا يَعْلَمُ حُكْمَهُ فَهُوَ شَبْهَةٌ ، وَلَا يَلْزِمُ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ طَرَحُ شَيْءٍ مِنَ الْأَخْبَارِ ؛ لِعَدَمِ التَّعَارُضِ الْحَقِيقِيِّ فِيمَا بَلَّغْنَا مِنَ الْأَثَارِ وَالدَّوَاعِي ، الَّذِي دَعَانَا إِلَى ذَلِكَ كَثْرَةُ الْأَدَلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ ، وَالْأَخْبَارِ الْمَرْوِيَّةِ ، وَالْأَثَارِ النَّبَوِيَّةِ ، وَالْأَوَامِرِ الْإِمَامِيَّةِ ، وَالْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ .

وقد ذكرنا في الفوائد الطوسية بطرق متعدّدة واضحة جليّة ، جوابَ هذا السؤال بعينه ، فليرجع إليه مَنْ أَرَادَ تَحْقِيقَ مَعْرِفَةِ مَعْنَى .

والاحتمال الضعيف لا ينبغي الالتفات إليه ، ولا يليق بالعاقل الاعتماد عليه ، ومعلوم أنّ الاحتياط هو طريق الأمن وهو الذي يحصل به العلم لا الظنّ . ولا يوجد

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٤، باب ١٢.

٢. الكافي، ج ٤، ص ٣٩١، باب القوم يجتمعون على الصيد و...، ح ١: تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٤٦٦، ح ٢٧٧، وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٤٦، ح ١٧٢٠١؛ وج ٢٧، ص ١٥٤، ح ٣٣٤٦٤.

أقوى من الجمع الذي ذكرناه، ولا أقرب إلى النجاة من الوجه الذي اخترناه، وهل يجوز أحد من أولي الأبواب، أن يقف عبد من عباد الله يوم الحساب، فيقال له: بِمَ كُنت تعمل في الأحكام الشرعية؟ وعلى أي شيء كنت تعتمد في التكليفات الإلهية؟ فيقول: كنت أعمل بقول المعصوم، وأقتفي أثره وما ثبت عنه من العلوم، فإن اشتبه علي شيء عملت بالاحتياط، فتزل قدم هذا العبد على الصراط، ويُقَابَل بالإهانة والإحباط، ويُؤَمَّر به إلى النار، ويحرم مرافقة الأخيار؟! هيهات هيهات أن يكون أهل التسامح والتساهل في الدين يومئذ في الجنة خالدين، وأهل الاحتياط في النار معذبين.

أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم. محمد بن الحسن الحرّ العاملي عامله بلطفه الجلي

والخفي.

جواب الجواب

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقيق المقام وتنقيح المرام: أننا أمرنا 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 وتتبعنا [...] 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 تساوي 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» يعني بحسب إحكام 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 غيئه فيجتنب، وأمر

مشكل يردُ حكمه إلى الله وإلى رسوله ﷺ»^١.

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

واستدلّاه ﷺ 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 كل مجهول وما لا نص 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 كل مجهول وما لا نص فيه، بل السؤال عن تعارض الدليلين، وتخالف الحديثين، وهكذا صدر عنهم ﷺ 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 للاهتداء بأدلة [...] الأخبار.

والحاصل أن 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 كل ما لا نص 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 كل ما لا نص فيه، قوله ﷺ: «كل شيء مطلق حتى يرد

فيه نهى»^٢.

ومنها قوله ﷺ: «ما حجب عن العباد، فهو موضوع عنهم»^١.
 ومنها قوله ﷺ: «إن الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها
 وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها، فلا تكلفوها رحمةً من الله لكم» الخ.^٢
 وهذا الحديث من حيث ذكر الشبهات في آخره يستلزم أن يكون الشبهة غير ما
 سكت الله عنه، وغير ما لانص فيه، وإلا لزم التناقض في الكلام، ومن جوز هذا في
 كلام الإمام ﷺ وبخه الخاصّ والعام.

ومرجع القول أن خبر التثليث - كما ظهر من هذا الحديث - جار فيما لم يسكت الله
 عنه، وأما ما سكت الله عنه فهو مباح ورحمة من الله لنا، وخارج عن مجرى هذا
 الحصر.

ولهذا المدعى دلائل كثيرة، فمن نظر وتفكر 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] أن كل ما لانص فيه مباح من غير شبهة. ومنه علم أن الشبهة لها محلّ آخر
 غير ما لانص فيه.

وبالجملة، تلك الأخبار المستفيضة وما في معناها مما لم نذكرها كما تدلّ
 بالمطابقة على إباحة ما لانص فيه، تدلّ بالاستلزام على أن كل ما نص فيه ليس بشبهة،
 ولا شبهة فيه، وباعتبار عمومها في الإباحة وشمولها ما لانص فيه ما يبقى شيء لانص
 فيه حتّى يتبلى قوم بالشبهة فيه، ويقولوا بإطلاق الشبهة على ما لانص فيه.

وعلى ما حررنا وتلونا عليك جمعت الأخبار على أحسن وجه، فانظر وأولي
 الأبصار.

١. الكافي ج ١، ص ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، ح ٣: التوحيد، ص ٤١٣، ح ٩: وسائل الشيعة، ج ٢٧،

ص ١٦٣ ح ٣٣٤٩٦.

٢. الفقيه ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٥، ح ٣٣٥٣١.

ولو لم يجمع مثل ذلك، لزم إمّا طرح الأخبار، أو التأويل البعيد الذي لا يليق بقول
أُثْمَتْنَا الْأَطْهَارَ ﷺ .

وعلى كلا التقديرين لزم مخالفة أقوال جميع علمائنا الأخيار [...] كلام [...] العالم
العامل إنّما حرّر في ذلك المقام فهو ممّا كان عقد في 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 توقفوا أيضاً في
مثل هذا الإطلاق، ولا تحكموا بما هو تحكّم من غير استحقاق، وإن كان عندكم نصّ
يدلّ على ذلك، فبيّنوه حتّى نقول كما قلتموه .

وأما ما ورد في الجواب فهو شيء لا يقنع به، ولا بأس علينا أن نتكلّم عليه؛ لأنّ
مرادنا التحقيق، وما الجدال لنا بتحقيق .

فأول ما نقول فيه أنّ كلام الشيخ الجليل المجيب أبده الله يدلّ على أنّ للشبهة حقيقة
شرعية متّحدة مع أختيها لكن لم يبيّن أنّ الشارع في أيّ حديث بيّنهما، وأنّه أيّ خبر يدلّ
على أنّ كلّ ما لا نصّ فيه وكلّ مجهول الحكم شبهة؟ وأيّ أثر يفسرها؟
وأما استدلاله بما يدلّ على أنّ كلّ شبهة مجهول الحكم، فلا يدلّ على أنّ كلّ
مجهول الحكم شبهة؛ إذ لا تساوي بينهما، ولا انعكاس كلياً في الموجبة .

وأما حديث أمير المؤمنين ﷺ، فلا يدلّ على مدّعه؛ إذ لا يصدق في كلّ ما لا نصّ
فيه وكلّ مجهول أنّه يشبه الحقّ، فهو بمفهومه لنا كما قلنا، لاله كما قال .

وأما حديث التثليث وحصره - مع أنّه في 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 .

وبيّن ذلك قوله ﷺ: «أمرٌ مشكل» فإنّه لا يقال إلّا عند تعارض الدليلين، على أنّ
قول أمير المؤمنين ﷺ حجة عليه؛ لأنّ المستفاد منه أنّ الشبهة ما يكون إلّا شيئاً يشبهه
بالحقّ، وكلّ ما لا نصّ فيه لا يكون كذلك، فلا يكون شبهة، فانحصرت الشبهة في
التعارض وشبهة الدليل؛ والله على ما نقول وكيل .

وأما جوابه - سلمه الله - أن عموم الأنواع ينتهي إلى عموم الأجناس، فغير موافق للسؤال؛ لأنَّ السائل أراد أنَّ عموم الشبهة يمكن أن تكون من قبيل عموم النوع في أفرادها، لا عموم الجنس في أنواعه، والأوَّل لا يستلزم الثاني، فكيف ينتهي إليه ويعتمد عليه؟ إذ مع التَّنَزُّل وتسلُّيم عدم حقيقتها الشرعية التي مرَّ ذكرها فيها أن يراد بالشبهة عموم نوع من أنواعها ممَّا يتحقَّق عند تعارض الأحكام كما يقتضيه مقتضى المقام، وذلك العموم لا يستلزم عموم جميع أنواعه المندرجة تحت الشبهة اللغوية على قوله. فحينئذٍ لا يتم الاستدلال؛ لقيام الاحتمال.

وأما استدلاله أيده الله بقوله ﷺ: «إذا ابتليتم بمثل هذا فلم تعلموا، فعليكم بالاحتياط حتَّى تسألوا عنه لتعلموا» أن كلَّ مجهول الحكم شبهة.

فليت شعري كيف يدلُّ هذا الخبر على ذلك المدعى، مع أنَّه لا دلالة على ذلك بأحد الدلالات، ولا يفهم منه ما أفاد ولو بنوع من الشبهات؛ لأنَّه لا يدلُّ بمنطوقه ومفهومه إلا على أنَّه إذا جهلتم المسائل الشرعية الواردة من الشرع وسئلتم عنها ولم تعلموها، فعليكم الاحتياط في العمل حتَّى تسألوا عنها وتعلموها، ولا يجوز لكم حينئذٍ أن تفتوا بها وتجيئوا عنها؛ لجهلهم ونسيانكم إياها وشككتم فيها. وهذا ممَّا لا نزاع فيه، ومعاً نقول به، ومتفق عليه بين العلماء المتقدمين والمتأخريين أنَّ المكلف إذا لم يعلم المسائل الشرعية أو أحكام الدِّين لا يجوز له أن يعمل ويفتي بجهله وشكِّه ونسيانه.

ومحلُّ النزاع الأمر المسكوت عنه وما لا نصَّ فيه، لا المسائل الشرعية الواردة المجهولة.

وعلى ذلك لا دلالة في هذا الخبر على أن كلَّ ما لا نصَّ فيه ومجهول الحكم ممَّا سكت الله عنه كان شبهة، وإطلاق الشبهة عليه منصوص، وهذا من غير مدعى السائل لا استفسار الاحتياط عند جهل المسائل.

نعم، أفاد الخبر بأنَّه إذا كان كذلك كان الحكم مجهولاً لا شبهة، لكنَّه لا ينعكس كلياً؛ لكونها موجبة، فلا يفيد أن كلَّ مجهول الحكم شبهة، وهذا ممَّا لا شبهة فيه أيضاً.

وأما الحوالة على الرجوع إلى إفاداته السابقة، فلا فائدة للسائل الذي يمكن أن رآها مرة بعد مرة ولم يطمئنَ بها، وإن أراد التقليد فهو عنه نهى، فعليه أن يبين الدليل، والله يهدي مَنْ يشاء إلى سواء السبيل.

وأما قوله في جواب ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^١، 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، وبين 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؟ وضيقتهم عليهم بتحريم ما أباح الله، فهل شهداءكم إن الله حرم هذا، فأى شيء تقولون؟ وإلى أي شيء تؤولون؟ ﴿الَّذِينَ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾^٢، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^٣.

فإن قلت: فعلى أن لا يكون كل مجهول الحكم وما لا نص فيه شبهة ولا يجب التوقف 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 مما لم يسكت الله عنه بصير معلوماً لنا ونعمل بعلمنا وإن لم يبين، ومن الترجيح لا تتمكن، فكان شبهة علينا بالمعنى الذي قدمنا فحينئذ نتوقف عندها، ونعمل بالاحتياط كما به أمرنا حتى نسأل عنه ونعلمه، وإذا وجدنا أنه مما سكت الله عنه، علمنا أنه مباح ورحمة من الله لنا، كما استفدناه من آثار أئمتنا عليهم السلام وأمرونا به، وعمل بذلك علماؤنا السلف قاطبةً وذهبوا إليه، وقد تقدم

٢. الأنعام (٦): ٨٢.

١. الأنعام (٦): ٨١.

٣. المائدة (٥): ٨٧.

نبذة من تلك الآثار المستفيضة الموجبة للعلم .

فمن ذلك نعمم حكمة الإباحة الشرعية، ويصير أيضاً معلوماً لنا، فحينئذٍ لم نعمم بالمجهول و عملنا بالمعلوم وبما نصّ فيه حقيقة لا بما لا نصّ فيه وبالمجهول، وما كنّا نعمم به وبالمشتبه.

والكلام قد طال به لئلا يخفى على ذي العلم وطالبه، ونرجو من الله أن لا يجعلنا وإياكم ممن يمارى ويعمل، ويبني على ما تراكم من غير الحقّ في خاطره وباله، ويرجع إليه وباله، من يعمل بخلاف التحقيق من غير التحقيق مع وباله، ويجعلنا ممن يتأسى 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 الأقل إبراهيم بن حسين بن عباس بن حسن بن عباس بن محمّد عليّ البلاغي، والحمد لله.

رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق

گویا از: میر باقر بن محمد حسینی

(د ۱۱۱۳ق)

تحقیق

محمد حسین درایتی

رسالة حاضر

از مؤلف اطلاعی نداریم. پایان همین رساله آمده است:

تمّ في شهر رجب المرجب سنة ١١١٣ في يد الحقير الفقير ابن محمد حاجي الحسيني مير باقر الحسيني، اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولجميع المؤمنين والمؤمنات. ممكن است وی کاتب باشد و مؤلف شخص دیگری که او را نشناخته‌ایم. در هر حال موضوع رساله حاضر در اطراف تکه‌ای از روایتی است که امام علی بن موسی الرضا علیه السلام در مناظره با زندیقی فرموده‌اند.

متن این روایت از الکافی چنین است:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبَزْمَكِيِّ الرَّازِيِّ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ بُزْدِ الْدَيْنَوَرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَاسَانِيِّ خَادِمِ الرَّضَاءِ عليه السلام قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ مِنَ الرَّنَادِقَةِ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام وَعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: «أَيُّهَا الرَّجُلُ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَكُمْ وَلَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ أَلَسْنَا وَإِبَانُكُمْ شَرَّ عَاسِوَاءَ، لَا يَضُرُّنَا مَا صَلَّيْنَا وَضَمَّنَا وَرَكَّبْنَا وَأَفْرَزْنَا» فَسَكَتَ الرَّجُلُ ثُمَّ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: «وَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَنَا وَهُوَ قَوْلُنَا أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَنَجَوْنَا». فَقَالَ، رَحِمَكَ اللَّهُ، أَوْجَدَنِي كَيْفَ هُوَ؟ وَأَيْنَ هُوَ؟ فَقَالَ: «وَيْلَكَ إِنْ الَّذِي ذَهَبَتْ إِلَيْهِ غَلَطٌ، هُوَ أَيْنَ الْأَيْنِ بِلَا أَيْنِ، وَكَيْفَ الْكَيْفِ بِلَا كَيْفِ، فَلَا يُعْرَفُ بِالْكَيْفِ فَيَبِيَّ وَلَا بِأَيْتُونِيَّةٍ، وَلَا يُدْرِكُ بِحَاسِبَةٍ، وَلَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ». فَقَالَ الرَّجُلُ: فَأِذَا أَنَّهُ لَا شَيْءَ إِذْ لَمْ يُدْرِكْ بِحَاسِبَةٍ مِنَ الْخَوَاسِ. فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: «وَيْلَكَ لَمَّا عَجَزْتَ خَوَاسِكَ عَنْ إِذْرَاكِهِ أَنْكَرْتَ رُبُوبِيَّتَهُ، وَنَحْنُ إِذَا عَجَزْتَ خَوَاسِنَا عَنْ إِذْرَاكِهِ أَيْقَنَّا أَنَّهُ رَبُّنَا بِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ». قَالَ الرَّجُلُ: فَأَخْبِرْنِي مَتَى كَانَ؟ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام:

«أخْبِرْنِي مَتَى لَمْ يَكُنْ فَأُخْبِرَكَ مَتَى كَانَ». قَالَ الرَّجُلُ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: «إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُمَكِّنِي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعَرِضِ وَالطَّوِيلِ وَدَفَعُ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرَّ الْمُنْفَعَةَ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُتَيْنِ بَانِيًا، فَأَقْرَزْتُ بِهِ، مَعَ مَا أَرَى مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكَ بِقُدْرَتِهِ وَإِنْشَاءِ السَّحَابِ وَتَضْرِيْفِ الرِّيَّاحِ وَمَجْرَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ الْمُبَيَّنَاتِ، عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا مُقَدَّرًا وَمُنْشِئًا»^۱.

مؤلف ابتدا کلام و بیان مولی خلیل قزوینی (د ۱۰۸۹ق) 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 مجرد ملکوت تبیین می کند سپس به نظر سید رفیع الدین محمد بن حیدر نائینی معروف به میرزا رفیعا (د ۱۰۸۲ق) 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 ۱۰۸۹ق - 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.^۲

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱. الکافی، ج ۱، ص ۷۸، باب حدوث العالم واثبات المحدث، ح ۳.

۲. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله گلپایگانی، مخطوط، ش ۳۵۰۲/۱۷۰، رساله دوم مجموعه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِعَدْلِ اللَّهِ وَالصَّلَاةِ

روی الکیمی روح الله روحه و در فاش اول کتاب التوحید فی سبب نظر
ما برین ابی الحسن موسی و الزندین و فی ما به الفظ فقال ارجب فاذا
انه ناشی اذالم یدرک بجاسته من الجواهر فقال ابو الحسن و نیک لما عجزت
حواسک عن ادراک انکرت ربوبیة و کنی اذا عجزت حواسک عن
ادراک انیقنا انه ربنا بکلمات سر من الاشياء الحدیث و هذا
الکلام من مطروح النظر الالهام بنقد نقل ما افاده الاستدلال
الروح قدسه و ان فی توضیح ما جمده بما یحظر بالی الامر القاصر لم
نقل ما استفاده غیره و ما التیسر منه علی امره استیفنا حاله للصبوب
قد حانما ذکره الا صحی بطلوبی لهم حسن ما بک التیسر منه
توکر العنا انه ربنا حاصله منع انه اذالم یدرک بجاسته کان لا شیئا
او منع ولا تعدم الادراک بجاسته علی کونه ناشی مستند بان لازم
التقیض او شرط التیسر لیکون مغزوما و دیلا علی العجز و عدم الادراک
بجاسته لازم للربوبیة و شرط للیقین بالربوبیة و یس مقصوده و ما

بخش کتاب عقلی

من العقل والنفس علی ما تقدم من تراجم باسناد و بر دیگر سوره
منها ما ذكره في توضیح دیباچه المصنف روح الله رب منقود و توفد بالملک
صفتان عالم الملكات یطلق علی المبررات والمعارف كما ان علم الملك
یطلق علی الجسمیات والمعارف ومنها تفهیم علی مجرد العقل فزید
توضیح قدر المقدم رفع الله روح کتاب العقل والبدل صفت قباله
یصفی ان یقال ان النفس ما رتب لها بالعقل المجد انه خلقه اوله اصل
تعلق النفس انما انما نذا الحبل انزل حبل هذا الغافل هو الله کلام
المختصر علی من الله علی العویر اراد علیه اصلاح الظلام

لا یخفى عند ربکم شیء

رسالة المرسلة
فی شرح الفقه
ابن محمد بن
میرزا قاسم
الدمی
من دور
له سنه
السنه
السنه
السنه
السنه

رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد والصلاة روى الكليني - رَوَّحَ اللهُ رُوحَهُ - في ثالث أول كتاب التوحيد في حديث طويل ما جرى بين أبي الحسن موسى عليه السلام والزنديق، وفيه ما هذا لفظه:

(فقال الرجل: فإذا إنه لا شيء إذا لم يدرك بحاسة من الحواس).

فقال أبو الحسن عليه السلام: «وَيْلَكَ، لَمَّا عَجَزْتَ حَوَاسُكَ عَنْ إِدْرَاكِه أَنْكَرْتَ رُبُوبِيَّتَهُ، وَنَحْنُ إِذَا عَجَزَتْ حَوَاسُنَا عَنْ إِدْرَاكِه أَيْقَنَّا أَنَّهُ رَبَّنَا بِخِلَافِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ» الحديث.^١

وهذا الكلام من مطارح أنظار الأعلام، نبتدئ بنقل ما أفاده الأستاذ المحقق الشارح عليه السلام في الشافي، وتوضيح ما أجمله حسبما يخطر بالخطر القاصر، ثم ننقل ما استفاده غيره وما التبس منه علينا أمره؛ استيضاحاً للصواب، لا قدحاً فيما ذكره الأصحاب، طوبى لهم وحسن مأب.

قال الشارح عليه السلام بعد قوله: «أَيْقَنَّا أَنَّهُ رَبَّنَا»:

حاصله منع أنه إذا لم يدرك بحاسة كان لا شيئاً البتة، أو منع دلالة عدم الإدراك بحاسة على كونه لا شيئاً مستنداً بأن لازم أحد النقيضين أو شرطه يستحيل أن يكون ملزوماً أو دليلاً على الآخر، وعدم الإدراك بحاسة لازم للرؤية وشرط لليقين بالرؤية، وليس مقصوده عليه السلام أن عدم الإدراك بالحواس دليل على الصانع. ولا يخفى أن هذا صريح في أنه لا مجرد سوى الله، فيبطل قول الزنادقة بتجرد العقول العشرة والنفوس الناطقة. «بخلاف شيء من الأشياء» خبر آخر لأن، أو

١. الكافي، ج ١، ص ٧٨، باب حدوث العالم وإثبات المحدث، ح ٣.

استثناف بياني، فهو خير مبتدأ محذوف أي هو بخلاف، لما كان في الخلاف معنى النفي، كان «شيء» نكرة في سياق النفي أي ليس بينه وبين شيء مشترك ذاتي، فلا يمكن أن تدركه الحواس كما يجيء بيانه في أول الثاني. انتهى.

وأقول: قوله ﷺ: «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 سذكروه بعيداً هذا، فيصدق قولنا: كلما اتصف شيء بالربوبية اتصف بأنه لا يدرك بحاسة، فلو كان عدم الإدراك بحاسة ملزوماً لعدم الربوبية كان قولنا: كلما اتصف شيء بأنه لا يدرك بحاسة اتصف بعدم الربوبية صادقاً أيضاً، وإذا ركبنا قياساً من هاتين الشرطيتين ينتج: كلما اتصف شيء بالربوبية اتصف بعدم الربوبية، وهذا خلف، وكذا شرط شيء لا يكون دليلاً على نقيضه؛ إذ تحقق ذلك الشيء دليل على تحقق شرطه، فلو كان تحقق ذلك الشرط دليلاً على تحقق نقيض ذلك الشيء يلزم أن يكون تحقق ذلك الشيء دليلاً على تحقق نقيضه، وهو مستلزم لتحقيق النقيضين معاً.

وقوله: «وعدم الإدراك بحاسة لازم» الخ، بيان للزوم أن المراد بالرب هنا المدبر لما سواه، والمالك لكل ما عداه، كما صرح به الشارح ﷺ غير مرة في شرح الأحاديث الآتية، ويلوح أيضاً مما نقله أهل اللغة حيث فسروه بالمالك، وقالوا: لا يطلق غير مقيد إلا عليه تعالى، فالرب المطلق بمعنى المالك المطلق، والمتبادر من المطلق فرده الكامل، وهو المالك لكل ما عداه، فالرب بهذا المعنى يلزمه عدم الإدراك بحاسة أي التجرد، ولأنه لو لم يكن مجرداً لكان إما جسماً وإما جسمانياً، وكلاهما ممكن، والممكن محتاج إلى علة لا أقل، والمحتاج إلى شيء لما يكون مدبراً ولا مالكاً لكماله. وبما قررنا يظهر وجه كون التجرد شرطاً لليقين بالربوبية؛ إذ من يدعي ربوبية مالم يجزم بتجرده لا يجزم بكونه رباً لما عرفت.

قوله: «وليس مقصوده ﷺ» إلخ، إشارة إلى أن الربوبية والصانعية وإن كانتا مساوقتين، إلا أن الصانعية لم يعتبر في معناها ما يستلزم التجرد، كما اعتبر في الربوبية

على ما عرفت ، وذلك لأنَّ معنى صانع العالم - على ما أفاده ﷺ في ذيل عنوان هذا الباب - الفاعل له بالقدرة بمعنى صحّة الفعل والترك ، أي إمكان صدور كلّ منهما عنه إمكانيّاً مقابلاً للوجوب السابق ، والامتناع السابق والحاصل استجماعه للعلّة التامة للفعل ، وللعلّة التامة للترك. انتهى.

ومعلوم أنّ هذا المعنى لا يستلزم التجرّد ، فلا يدلّ التجرّد على الصنع بلا واسطة ، ولا باعتبار كونه لازماً للصنع. ولا ينافي هذا أن يكون دليلاً على الصنع بل على سائر الكمالات أيضاً بتوسط الملكوت وباعتبار كونه ملزوماً للكمالات ، كما نقله بعيد هذا من حواشي العدة فلا تغفل ؛ هذا.

وأسند في بعض هوامش الشافي 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 السنديّة» انتهى.

وهذا مبنيّ على أنّ التجرّد يدلّ على الربوبية والصنع ، بل على سائر الكمالات ؛ لكونه ملزوماً لها كما سننقله.

وفيه: أنّ هذا وإن كان مرضياً عند الشارح ﷺ - على ما يظهر ممّا سننقله من حواشي العدة - إلاّ أنّه غير ملائم لظاهر ما ذكره هنا ، وهو أنّ مناط الدلالة كون التجرّد لازماً للربوبية ؛ فتأمل.

قوله: «ولا يخفى أنّ هذا صريح» الخ. وذلك لأنّ الإمام ﷺ جعل التجرّد اللازم للربوبية دليلاً على اليقين بالربوبية ، فدلّ على أنّه لازم مساوٍ لها ؛ إذ لو كان لازماً أعصم لجواز وجود مجرد سواه تعالى ، ولم يدلّ التجرّد على ربوبيته تعالى ، فهذا دليل سمعي على انحصار التجرّد فيه تعالى ، ويلزمه بطلان قولهم بتجرّد العقول والنفوس كما لا يخفى ؛ هذا.

وقال الشارح ﷺ في حواشي العدة في ذيل الدليل الرابع على ثبوت الغايات بعد نقل قوله ﷺ: «ونحن إذا عجزت» الخ :

هذا إشارة إلى برهان عقلي على بطلان ما يزعمه الفلاسفة الزنادقة من تجرّد

النفوس من العقول العشرة، وهو أن تأثير المجرد في البدن - مثلاً - إما بقول «كن» وهو الملكوت، وإما منتهى إلى قول: «كن» لأنه لا يمكن فيه الحركة لتحريك آله، وكل مؤثر بقول: «كن» بريء من كل نقص، والإمكان الذاتي والجهل والإضرار وأمثالها نقص، والشركة في التأثير بقول: «كُن» يستلزم النقص، كما سيُضح في دليل إبطال مذهب المعتزلة في البحث الأول، فتجرد أي فاعل كان لأي شيء كان برهان ربوبية لنا. انتهى.

ويوافقه ما في الصافي.

وهذا القول يدل بظاهره على أن التجرد ملزوم للملكوت، وهو ملزوم للربوبية، وبعد ثبوت اللزوم بما أفاده ﷺ 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 الافتنان والإشارة إلى نحو تلازم بينهما، فالتجرد لازم بلا واسطة للربوبية من جهة، وملزوم لها بواسطة من جهة أخرى، وعلى الوجهين يدل على الربوبية: هذا.

ونسب في بعض هوامش الشافي إلى الأستاذ الماهر - طاب ثراه رسمه - في بيان مراد الشارح ﷺ ما هذه صورته:

قوله: «صريح في أنه لا مجرد» الخ، لأنه يدل على أن المكون إذا لم يمكن أن يدرك بالحواس يكون فعله بمحض نفوذ الإرادة، وهو يستلزم القدرة على كل شيء كما مر. انتهى.

وفيه: أن هذا التوجيه وإن كان صحيحاً في نفسه، موافقاً لما في حواشي العدة والصافي كما مر، إلا أنه مبني على أن دلالة التجرد على الربوبية من حيث إنه ملزوم لها، فظاهر كلام الشارح ﷺ هاهنا مبني على أن الدلالة من حيث إنه لازم لها كما صرح به؛ فتدبر.

ثم إن تنزيل كلام الإمام ﷺ على هذا المرام - أي جعل التجرد دليلاً على الربوبية -

أنسب بالمقام، وأقطع من الحسام، وأردع للخصام؛ إذ يدلُّ على أن ما جعله الخصم دليلاً لمُدَّعاه دالٌّ على نقيض ما ادَّعاه بدون احتياج إلى صرف العبارة عن ظاهرها، وارتكاب تكلفات لتطبيقها على الحكيمية والعريية ردأً على الشارح عليه السلام كما فعله بعض سادات الفضلاء - طاب ثراه - في هوامش ما أفاده بعض الأفاضل - رفع الله درجته - في حواشيه على الكافي، ولنقلهما تبصرة للناقد، مع ما هو عليهما وارد، ففي الحواشي هكذا:

قوله عليه السلام: «لَمَّا عَجَزَتْ حَوَاسِكُ» الخ، أي جعلت تعاليه عن أن يدرك بالحواس وعجزها عن إدراكه دليلاً على عدمه أو ضعف وجوده، فأنكرت ربوبيته. ونحن إذا عرفناه بتعالیه عن أن يُدرك بالحواس أيقناً أنه ربنا، بخلاف شيء من الأشياء، أي ليس شيء من الأشياء المحسوسة أيضاً؛ لأنَّ كلَّ محسوس ذو وضع، وكلُّ ذي وضع بالذات منقسم بالقوة إلى أجزاء مقدارية لا إلى نهاية؛ لاستحالة الجوهر الفرد، وكلُّ منقسم إلى أجزاء مقدارية يكون له أجزاء متشاركة في الماهية ومشاركة للكلِّ فيها، وكلُّ ما يكون كذلك يكون ذا ماهية ووجود يصحُّ عليها الخلو عنه، وكلُّ ما يكون كذلك يكون محتاجاً إلى مبدأ مغاير له، فلا يكون مبدأ أول، بل يكون مخلوقاً ذا مبدأ، فما هو مبدأ أول لا يصحُّ عليه الإحساس، فالتعالي عن الإحساس - الذي جعلته مانعاً للربوبية، وباعثاً على إنكارك - مصحح للربوبية، ودالٌّ على اختصاصه بصحة الربوبية بالنسبة إلى الأشياء التي يصحُّ عليها أن يحسَّ. انتهى.

وفي الهوامش هكذا:

قوله: «ونحن إذا عرفناه» الخ، استدلَّ بعض فضلاء الزمان بهذا الحديث الشريف على انحصار التجرد في الله تبارك وتعالى، وأنَّ القول بتجرّد النفس والعقل قول بتعدّد الواجب؛ تعالَى عن ذلك، وإذا حمل على ما حمّله المحسّس من أنَّ المعنى أنَّ هنا بخلاف الأشياء المحسوسة بجعل الضمير في آتة للشأن، أو جعله اسم إنَّ، وجعل ربنا بدلاً أو بياناً منه لا يبقى للاستدلال وجه، فإنَّ مفاد الحديث الشريف أنَّ

الله - تعالى وتقدس - مخالف للمحسوسات وذوات الأوضاع، ولا يلزم منه أن كل ما هو ظاهر لك فهو الرب، فتدبر. انتهى.

وأقول: لو كان مراد المحسّي - رفع درجته - ما أفاده السيد - طاب ثراه - لما كان للكلام كثير فائدة؛ إذ غاية المراد حينئذٍ - كما نصّ هو عليه - أن ربنا مخالف للمحسوسات، والزنديق لو كان سلم وجود رب، وأذعن بكونه غير محسوس، لما أنكر البتة كونه غير المحسوسات، فلا احتياج إلى إفادته، وأين له التسليم والإذعان وهو ينادي بنفي الرب سبحانه، ويطلب عليه الدليل والبرهان، كما يجيء في تتمّة الحديث، فالأنسب بالمقام إثبات الرب له، مع أنه لا يتم هذا المعنى إلا بتخصيص الأشياء بالمحسوسات ولا مخصّص ظاهراً، وأدلّة تجرّد النفوس والعقول مدخولة عند الفحول.

ثم إن تجويز كون «ربنا» بياناً للضمير غريب عند الخبير؛ لما تقرّر من أن الضمير كما لا يوصف لا يعطف عليه عطف بيان.

قال ابن هشام في بحث «أن» المفتوحة الخفيفة من المعنى:

عطف البيان في الجوامد بمنزلة النعت في المشتقات، فكما أن الضمير لا ينعت [كذلك] لا يعطف عليه عطف بيان. وممن نصّ عليها من المتأخرين أبو محمد ابن السيد وابن مالك، والقياس معهما في ذلك. انتهى.

فالظاهر أن مراد المحسّي - رفع درجته - أن المراد: إذا عجز الحواس عن إدراك أحد، علم أنه الرب لا شيء من المحسوسات كما زعمه الزنديق على فرض تسليم وجود رب، فيكون المراد صرف الربوبية عن المحسوس - كما هو زعم الزنديق - وقصرها على المجرد قصر قلب.

والحاصل: أنه لما ثبت بالبرهان أن في الوجود رباً، وأنه لا يمكن أن يكون هو من صنف المحسوس، علم أنه من صنف المجرد، فيدل على أن التجرد لازم للربوبية لا

يمكن تحقّقها بدونها. وهذا المعنى وإن كان مشتملاً على فائدة، ومستغنياً عن التكلّفات الإعرابية التي ارتكبتها السيّد - طاب ثراه - وغير مناف ظاهراً لثبوت مجرد سواه تعالى؛ لعدم طرحه في كون التجرّد لازماً مساوياً أو ملزوماً للربوبية، إلاّ أنّه أيضاً موقوف على تخصيص الأشياء بالمحسوسات بدون تخصّص، ومبني على فرض تسليم الزنديق وجود ربّ، وادّعائه أنّه من المحسوسات، ويحتاج إلى ضمّ اعتبار كون المحسوس مشتملاً على ماهية ووجود يصحّ عليها الخلوّ عنه، أي كونه ممكناً. وظاهر كلام الإمام عليه السلام أنّ مناط الدلالة على وجود الربّ هو التجرّد بدون ضميّة الإمكان، مع أنّه لو اعتبر الإمكان لاستغنى عن اعتبار التجرّد في إثبات واجب الوجود، كما نقلنا في أوّل الباب عن المتكلّمين، بل يجري الدليل المنوط بالإمكان في النفوس والعقول على تقدير تجرّدها أيضاً؛ إذ لا قائل بكونها واجبات الوجود، فمن حيث إنّ لها ماهية ووجوداً يصحّ عليها الخلوّ عنه مخلوقة محتاجة إلى مبدئٍ 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 ماهية ووجود يصحّ عليها الخلوّ عنه، فلا بدّ من مبدئٍ لا يكون مخلوقاً، وهو المجرّد الذي وجوده واجب لذاته.

ومن الغريب أنّ بعض الفضلاء عليهم السلام استفاد من كلام المحشّي - رفع درجته - ما زعمه موافقاً لكلام الشارح عليه السلام، فردّ به على السيّد - طاب ثراه - حيث قال في هامش الحواشي: قوله: «فالتعالي عن الإحساس» الخ. أقول: لا يخفى على ذي فطرة سليمة أنّ عدم ملازمة الإحساس للربوبية - على ما بيّنه عليه السلام؛ إنّما هو لأجل كون المحسوس ذا ماهية ووجود يصحّ عليها الخلوّ عنه ظاهراً، فكون تعالي مصحّحاً للربوبية إنّما يستقيم إذا لم يكن للتعالي ماهية ووجود زائد عليها، والمجرّد لو ثبت وجوده كان في ذلك شريكاً للمادّي. فكيف يصحّ أنّه مصحّح للربوبية ودالّ على اختصاصه لصحة الربوبية بالنسبة إلى الأشياء التي يصحّ عليها أن تحسّ؛ لأنّ من الظاهر أنّ ذلك إنّما يصحّ لو لم يجتمع التعالي مع ما جعله خاصّة للمحسوس، وهو يتمّ مع القول بعدم

وجود المجزّد كما لا يخفى.

فحينئذٍ ظهر عدم سلامة ما أورده السيّد عليه السلام 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 الذي ادّعاه خارج عن ممرّ البلاغة في غاية الركاكة والردالة. فالحقّ ما أفاده الأستاذ من أنّ هذا الحديث يدلّ على انحصار المجزّد فيه تعالى؛ فتأمّل. انتهى.

وأقول: هذا الذي ذكره إنّما يجدي نفعاً للمحسّي لو لم يكن هو قائلاً بوجود مجزّد سواء تعالى، وليس كذلك؛ إذ لا فائدة ظاهرة في تخصيصه الأشياء بالمحسوسات مع عدم مخصّص إلاّ التحرّز عمّا عموما تجرّده من العقول والنفوس؛ على أنّه قد صرّح في مواضع باعتقاده وجود مجزّد سواء تعالى، منها ما ذكره في توضيح ديباجة المصنّف - رُوح الله رمسه - عند قوله: «تفرّد بالملكوت» حيث قال: «عالم الملكوت يُطلق على المجرّادات والمفارقات، كما أنّ عالم المُلْك يُطلق على الجسمانيات والمقارنات».

ومنها تنصيصه على تجرّد العقل في ذيل توضيح قول المصنّف - رفع الله روحه -: «كتاب العقل والجهل» حيث يقال: «ولا يبعد أن يقال: إنّ للنفس بارتابها بالعقل المجزّد الذي خلقه الله أولاً قبل خلق النفس إشراقاً» الخ.

فهذا المحمل الذي حمل هذا الفاضل عليه السلام كلام المحسّي عليه عند التأمل الصحيح إيراد عليه لإصلاح لكلامه كما لا يخفى، فتدبّر.

تمّ في شهر رجب المرجّب سنة ١١١٣ في يد الحقيّر الفقير ابن محمد حاجي الحسيني مير باقر الحسيني، اللّهم اغفر لنا ولوالدينا ولجميع المؤمنين والمؤمنات.

شرح حدیث بیضه

رضی الدین محمد بن حسین خوانساری

(د ۱۱۳ق)

تحقیق

علی اکبر زمانی نژاد

مؤلف

محمد بن حسین معروف به آقا رضی خوانساری فرزند آقا حسین معروف به محقق خوانساری (د ۱۰۹۹ق) از بزرگ‌ترین 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 ۱۱۲۲ق) 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 می‌نویسد:

رضی الدین محمد بن حسین بن جمال الدین محمد بن حسین خوانساری، جلیل القدر، عظیم المنزله، رفیع الشأن، دقیق الطبع، کثیر الحفظ، فاضل متبحر. عالم به علوم عقلی و نقلی است خداوند سایه او را مستدام دارد.

قزوینی در تنمیم امل الآمل می‌نویسد:

آقا محمد رضی بن آقا حسین خوانساری صاحب الفضل المبین، والتحقیق المتین، والرأی الصواب....

محدّث قمی در الفوائد الرضویة می‌فرماید:

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 محقّق سبزواری تلمذ کردند و بلغا ما بلغا....

علامه طهرانی در أعلام الشیعة می‌گوید:

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 می‌شدند.

حزین لاهیجی در سفرنامه و ملحقات آن می‌نویسد:

فاضل عالی شأن آقا رضی الدین محمّد و خلف علامه نحریر آقا حسین خوانساری از اذکیای علما بود. طبعی به غایت دقیق و فکرتی عالی داشت، در خدمت او بسیاری از فضلاء مستفید شدند.

مدرس تبریزی در ریحانة الأدب می‌فرماید:

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 بوده‌اند.

تالیفات و آثار

۱. حاشیه شرح لمعه.
۲. حاشیه [شرح] حکمت العین.
۳. حاشیه بر حاشیه خفّری بر الهیات شرح تجرید قوشجی.
۴. ترجمه نهج الحق علامه حلّی رحمته الله.
۵. شرح دروس شهید اول. چون شرح دروس پدرش ناقص مانده بود می‌خواست آن را تکمیل کند و موفق شد که کتاب صوم و اعتکاف را بنویسد که این کتاب ضمیمه شرح دروس پدرش چاپ شده است.
۶. مائده سماویه.

۷. آداب الصلاة.

۸. شرح حدیث بیضه (رساله حاضر).

۹. نیت صادقہ^۱.

آقا رضی الدین خوانساری در اواخر شعبان ۱۱۱۳ ق در اصفهان درگذشت.^۲

رساله 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 (۱۱۰۵ - ۱۱۳۵ ق) نوشته است.

نسخه‌ای که اساس این تصحیح قرار گرفته است، ضمن مجموعه‌ای در کتابخانه آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود. کاتب این نسخه شیخ حسین بن محمد تقی ساروی مازندرانی است و این رساله را در ۲۰ ربیع الاول ۱۱۰۹ ق به پایان رسانده است.

شرح حدیث بیضه

بسم الله الرحمن الرحيم

جامع سعادات جاودانی، حمد و ثنای قادر توانایی است که...^۱ عالم امکان و جامع غرائب گوناگون است. کوچک ترین خانه ای است از شهرستان وسیع معرفت انگیز اختراش.

و حاوی برکات دو جهانی درود رحمت افزای رسول معجز آرای است که از ترویج بیضه اسلام، استتاج 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 کل مبهم عجز عن کشفه الوری و عقد عقد (کذا) بنانهم^۲ حل کل مشکل قصرت عن الوصول إلى شرحه أیدی علوم أولى النهی و سلم تسليماً كثيراً.

اما بعد: داعی بر نگارش این صحیفه طریفه این است که چون همواره و جهة 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 اللهی، دری^۳ سپهر بلند اخترى و پادشاهی، رونق افزای سریر سلطانی، چمن آرای

۱. 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.

۲. در اصل: بنیانهم.

۳. کوکب درّی یعنی ستاره روشن: فرهنگ جامع نوین، ج ۱، ص ۳۹۸.

گلزار همیشه بهار جهانبانی، سرمایه امید جهانیان، سایه آفتاب رحمت کردگار جهان، نقاوه خاندان خلافت نشان^۱ نبوی، زبده دودمان ولایت نشان صفوی، باسط بساط امن و امان، رافع لوای عدل و احسان، کشور ستانی که مُصحف جلالت آیات سلطنت ابد مقرونش ناسخ صحف ملک‌اندیشی سلاطین از زمان است، و صحیفه کامله دولت روزافزونش نگاشته خامه دعای اجابت اقتضاء کافه جهانیان، گیتی نگهبانی که گل پر آب و رنگ دولت بی‌زوالش در گلزار عنایت لایزال همیشه بهار است، و شاهباز بلندپرواز اقبال خورشید مثالش جهان‌گیر و عالم شکار، رشک‌افزای خواقین جهان، کارفرمای مضمون صدق مشحون «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»، السلطان ابن السلطان ابن السلطان، و الخاقان ابن الخاقان ابن الخاقان السلطان حسین الصفوی الموسوی بهادرخان لازال حامیاً لبيضة الإسلام عن الانكسار، هامياً لتأييد^۲ البرّ و الامتنان علی مفارق الأنام مُدی اللیل و النهار.

این است، که در ترویج شعائر اسلام بذل فرمایی سعی و اهتمام تمام فرموده، به گلگونه دین‌داری چهره‌آرای دولت خداداد، و به زیور ملت شکاری زیب‌فزای ملک ابد بنیاد نمایند، و اکثر اوقات به مساعدت توفیق الهی به استفسار هر مشکل و استفتای مهمّات مسائل بسط بساط معرفت و آگاهی فرمایند؛ لهذا در این ولا^۳ تشنه لب سحاب لطف باری محمّد رضی الدین بن حسین خوانساری^۴ را به خاطر قاصر رسید که در حلّ حدیث معروف به بیضه که در کتاب توحید اصول الکافی مذکور، و در میان علمای اعلام به اشکال مشهور، و پرده گشای شاهد برخی از آثار عظیمه قدرت صانع بی‌چون، و جلوه‌فرمای دلیل نتیجه‌بخشی از جمله ادله قویمه هستی خالق کن‌فیکون است، بر سبیل اختصار شرحی بر لوح گفتار نگاشته، به نظر کیمیا اثر آن خسرو دین‌پرور رساند.

۲. هاماً لتأييد. ظ.

۱. اقتران (خ ل).

۴. الخونساری (خ ل).

۳. شاید به معنی ملک و مملکت باشد.

بنابراین، این رساله را پیرایه نگارش داده، وسیله مجلس بهشت آیین خاقانی و هدیه محفل ارم مشاغل 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.

و قبل از شروع در ذکر حدیث شریف نقل می‌کنیم ما مجملی از احوال خیر اشتمال جامع کتاب الکافی^۱ را که راوی حدیث مذکور است در آن کتاب، به جهت مزید وثوق و اعتماد بر او برای ادای حقّ تعلیم و ارشاد او^۲.

پوشیده نماند که شیخ جلیل ثقة الاسلام ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی^۳ از قدمای مشایخ کبار امامیه و رأس [و] رئیس محدثین اخیر این فرقه ناحیه است، مولد شریفش قریه کلین از اعمال ری^۱ و رحلتش در دارالسلام بغداد در ماه شعبان سیصد و بیست و هشت یا بیست و نه اتفاق افتاده، و در مقبره واقعه در خارج باب الکوفه^۲ مدفون است.

کتاب جامع الکافی که معتمد علیه علماء شیعه و از هشتاد هزار بیت متجاوز است از مصنّفات شریفه او است، و اشتمال بر بسیاری از اخبار صدق آثار ائمه طاهرین - صلوات الله علیهم اجمعین - وارده 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 الی الآن تألیفی در حدیث واقع نشده.

و جناب شیخ رضوان الله در زمان غیبت صغری حضرت صاحب الزمان و خلیفه الرحمن علیه صلوات الملك المنان بوده، و ادراک خدمت سفراء و وکلای عظام کرام آن حضرت^۳ 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 موثّقین شیعه -

۱. رجوع شود به مقدمه الکافی، ج ۱، ص ۹-۱۲.

۲. رجوع شود به جامع الرواة، ج ۲، ص ۲۱۸؛ مجمع الرجال، ج ۶، ص ۷۳؛ مقدمه الکافی، ج ۱، ص ۴۰.

که ایشان را در اصطلاح اهل علم و خبر سفراء و وکلاء ناحیه مقدسه سرّ من رأی می‌گویند - به خدمت آن حضرت آمد و شد می‌کردند و شیعیان پیغام و سؤالی که داشتند به ایشان عرض می‌کردند و ایشان به عزّ عرض اقدس آن حضرت رسانیده جواب می‌آوردند، گاه بالمشافهه 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 می‌شد، و ایشان کحل الجواهر آن خط را بدیده بصیرت می‌شناختند و پشت بر پشت آن نوشتجات را هیكل^۱ وجود خود نموده مضبوط می‌داشتند، و علماء از آن نوشتجات به توقیعات شریفه آن حضرت تعبیر می‌کنند. و حال، بر این منوال بود تا آن که حکمت شامله جناب کبریایی - عظم برهانه - اقتضاء احتجاب بالکلیه آن حضرت نمود و اخبار صدق بنیان او که ترجمه و حی ملک منان بود انقطاع پذیرفت، و از آن هنگام تا وقت ظهور وافر السرور و افراشته شدن رایات خلافت آیات آن حضرت را زمان غیبت کبری می‌نامند.

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 مجبور است و عمدّه و سرکرده و کلاء 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 علیه السلام تصریح بر وثوق و اعتماد بر قول او و تنصیص بر خلافت او بر شیعیان از جانب حضرت صاحب الزمان علیه السلام فرموده بود.^۲

دویم: ولد سعید ارجمند او شیخ ابو جعفر محمد بن عثمان که شیخ ابو عمرو علیه السلام او را وصی خود گردانیده تصریح بر وکالت او از جانب آن حضرت نموده بود.^۳

۱. بازوبند و تعویذ.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۳۰؛ بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۶۲ و ۳۴۴ و ۳۹۳؛ منتخب الأثر، ص ۳۹۴.

۳. بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۵۲ و ۳۴۷؛ ج ۵۳، ص ۱۸۱؛ منتخب الأثر، ص ۳۹۵.

و مروی است که حضرت عسکری علیه السلام نیز تنصیب به این معنی نموده،^۱ و قریب به پنجاه سال وکالت ناحیه مقدسه به آن پدر و پسر بود،^۲ و آثار عجیبه بر ید ایشان جاری می شد و توقیعات شریفه به دست ایشان ظاهر می گردید.

سیم: شیخ ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی که شیخ ابو جعفر محمد بن عثمان در وقت رحلت خود که در ماه جمادی الاولی سید و چهار یا سید 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،^۳ و جناب شیخ از اعقل ناس بود به اعتقاد مخالف و مؤالف.^۴

چهارم: شیخ ابوالحسن علی بن محمد سمري علیه السلام که آخر وکلاء ناحیه مقدسه بود، و شیخ ابوالقاسم در وقت وفات خود که در ماه شعبان سید و بیست و شش واقع شد وصیت به او نمود و او را قائم مقام خود گردانید در امر وکالت،^۵ و شیخ ابوالحسن علیه السلام در ماه شعبان سید 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 محمد السمري أعظم الله أجر اخوانك فيك، فإنك ميت ما بينك وبين سنة أيام فاجمع أمرك ولا تؤص إلى أحد فيقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبة التامة فلا ظهور إلا بإذن الله تعالى ذكره، وذلك بعد طول الأمد و مساواة القلوب و امتلاء الارض جوراً، و سيأتي من شيعتي من يدعى المشاهدة قبل خروج السفيناني و الصحبة و هو كذاب مفتري، و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم.^۶

۱. بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۱۸۱. ۲. بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۵۲.

۳. بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۵۵؛ منتخب الأثر، ص ۳۹۶ و ۳۹۷.

۴. در اصل: «موافق» (خ ل) بود؛ و نیز رجوع شود به بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۵۶.

۵. بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۶۲-۳۹۵؛ منتخب الأثر، ص ۴۰۰.

۶. منتخب الأثر، ص ۳۹۹ و ۴۰۰.

یعنی ای علی بن محمد سمری عظیم گرداند خدای تعالی اجر و ثواب برادران تو را در باب مصیبت و فات تو، به درستی که تو چشندۀ مرارت مرگی مابین این زمان تا شش روز دیگر، پس عزم کن بر کار خود و متوجّه 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 تامّه - که عبارت از غیبت کبری آن حضرت علیه السلام است - پس نخواهد بود ظهور ما مگر بعد از دستور خدای - که بلند مرتبه است ذکر او - و این ظهور بعد از به طول انجامیدن روزگار و قساوت دل های تبهکار و پر شدن زمین از جور و جفای اشرار خواهد بود، و زود باشد که بیاید از شیعه ما کسی که دعوی دیدن ما نماید پیش از خروج سفیانی و اصحاب او.^۱ 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 علیه السلام بعد از شش روز از ابراز این توقیع و به انتها رسید زمان غیبت صغری و واقع شد زمان غیبت کبرای آن حضرت علیه السلام که الحال مادر آنیم و از بدو آن تا این سال ماکه هزار و یکصد و هشت هجری است، هفتصد و هفتاد و نه سال است که منتظران طلوع آن آفتاب اوج هدایت، و درئ 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 بنا بر آن که مبدأ آن را از وقت رحلت حضرت امام ابو محمد عسکری علیه السلام گرفته اند، و آن در جمعه هشتم ربیع الأوّل سنه دویست و شصت واقع شد.^۲

روایت کرده شیخ کلینی علیه السلام در باب اوّل کتاب توحید الکافی^۳ به سندی معتبر از محمد بن اسحاق خفاف و او از رجال عامّه است اما میل و محبّتی به جانب اهل بیت

۱. مؤلف عبارت را این طور خوانده: «قبل خروج السفیانی و الصحبه» اما برخی دیگر «الصیحة» خوانده اند که از علائم ظهور است.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۵۰۳؛ بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۳۳۵-۳۳۰.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۷۹، ح ۴.

عصمت علیه السلام و روایت اخبار صدق آثار از ایشان می‌نماید،^۱ و روای 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 می‌شود چه فضل آن چیزی است که اعداء به آن شهادت دهند.^۲

قال: إِنَّ عَبْدِ اللَّهِ الدِّيصَانِي سَأَلَ هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ.

گفت محمد بن اسحاق به درستی که عبدالله دیصانی - یعنی مایل از مذهب حق صریح و خارج از دین صحیح و تابع طریقه فاسده ملاحده و پیرو معتقدات باطله دهریه - پرسید روزی از هشام بن الحکم.

و او از جمله راویان امامین هم‌امین ابی عبدالله جعفر بن محمد صادق و ابی الحسن موسی کاظم علیهم السلام است. و علماء او را از اعظم ائمه علم کلام و اذکیاء اعلام شمرده‌اند پیوسته به افکار ثاقبه و انظار صائبه تهذیب مطالب کلامیه و ترویج مذهب حق امامیه می‌نمود، و مباحثاتی که با علماء عامه نموده بود و الزاماتی که ایشان را داده مشهور و در کتب معتبره مسطور است.^۳

و مروی است از حضرت ابی جعفر جواد علیه السلام که فرمود که خدای تعالی بیامرزد هشام را که بسیار اهتمام می‌نمود در دفع شبهات مخالفین از این فرقه ناجیه.^۴

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 می‌باشد؟ هشام گفت نمی‌باشد، 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

۱. جامع الرواة، ج ۲، ص ۶۵ به جای «خفاف»، «خاصف النعل» دارد.

۲. الفضل ما شهدت به الاعداء. ۳. جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۱۳.

۴. جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۱۳ ستون دوم.

میراث حضرت پیغمبر - صلوات الله علیه - نمودند کدام محق بودند و کدام مبطل؟ می‌گوید 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 نماید تو را روح القدس مادام که یاری مانمایی به زبان خود، پس یقین کردم که عاجز نخواهم ماند و فی الفور جواب سؤال بر من ظاهر شد و گفتم چه می‌گویی ای یحیی در منازعه و مخاصمتی که در میانه دو فرشته واقع شد و به خدمت حضرت داود علی نبینا او آله و علیهم السلام به مرافعه رفتند چنان که در قرآن مجید و فرقان حمید در سوره مبارکه «ص»^۱ مذکور است، پس کدام از آن دو فرشته محق بودند و کدام منخطی.

یحیی گفت میانه ایشان مخاصمه و منازعه واقعیه نبود تا یکی محق باشد و دیگری منخطی، بلکه صورت نزاعی اظهار می‌نمودند 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 می‌گویم 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 آورده‌اند که روزی کسی از هشام پرسید که معاویه در جنگ بدر که حضرت

رسالت با کفّار کرد حاضر بود؟ هشام در جواب گفت بلی اما از آن طرف.

فقال له: ألك رب؟ 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: أفأدر 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 تمامها - یعنی آسمانها و زمینها و آنچه را در مابین آنهاست - در میان تخمی و حال آن که کوچک نشود دنیا و بزرگ نشود^۱ آن تخم.

قال هشام: النّظرة.

گفت هشام که: طلب می کنم از تو مهلتی برای گفتن جواب.

فقال له: قد انظرتك حولاً، ثم خرج عنه.

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 اتیان 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 عليه 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 عليه 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: یا بن رسول الله آورد عبدالله دیصانی برای من مسأله‌ای که نیست و ثوق و اعتماد در حل آن مگر به خدای تعالی و بر تو.

فقال له أبو عبدالله عليه السلام: عماذا سألك؟ فقال: قال لي: كيت وكيت.

پس فرمود ابو عبدالله عليه 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 عليه السلام که ای هشام چند است عدد حواس و قوای تو که به توسط آنها ادراک و دریافت محسوسات می‌نمایی؟ گفت هشام که پنج است.

اول: لامسه: و آن قوتی است که به توسط اعصاب پهن شده در تمام بدن و به آن دریافت می‌شود حرارت و برودت و رطوبت و بیوست 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 تعیش 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 می‌گردد متصور نیست. و از هیچ حاسه دیگر از حواس پنجگانه به جز لامسه این متمشئی نمی‌شود که تواند پی برد و دریافت که جسمی که مجاور و ملاصق بدن است می‌سوزاند آن را از شدت گرمی یا باعث انجماد آن می‌گردد از غایت خنکی. پس اگر حیوانی خالی از این حاسه باشد در اندک فرصتی فانی و باطل می‌گردد، به خلاف سایر حواس دیگر که احتیاج به وجود آنها به جهت نگاهبانی بدن در این مرتبه از ضرورت نیست، پس لهذا حکمت حی لا يموت 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، حتی کرم‌ها که در جوف زمین تکوین می‌یابند و از سایر حواس و مشاعر عاریند، و به عطای این تشریف سراپای ایزدی مشرفند، و به همین سبب که مذکور شد این قوت در اکثر اعضاء بدن ساری است، مگر چند عصبی خاص که فقدان این قوت به حال آنها انطباق است، مانند کبد که معدن تولد اخلاط گرم گزنده است، مثل صفرا که کمال تندی و گزندگی دارد، خصوصاً در بدو تکوین. پس اگر کبد صاحب این حاسه باشد پیوسته در الم و آزار خواهد بود، و برین قیاس سپرز و کرده^۱ که سودا و بول تندگزننده در آنها می‌ریزد. و همچنین ریه که بادزن دل و پیوسته در حرکت است، و استخوان‌ها که اعتماد در حرکات شاقه بر آنهاست، اگر صاحب این حاسه باشند همواره متاثری و متألم خواهند بود.

دویم: ذائقه: و آن قوتی است که پهن شده در عصبی که مفروش است در جرم زبان و بتوسط آن دریافته می‌شود مزه‌ها 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 می‌گردد، مانند سموم مهلکه و ادویه مضره و غیرها.

۱. سپرز = طحال؛ کرده = قلو، 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 بویها.

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 آوازاها 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^۱ 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.

پس نظر کن که بس عجیب تر است خلقت غریب انسان از بنای زمین و آسمان ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۱ و این یک اشاره کلام شریف حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است که فرموده: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۲.

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 ربانی خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله علیه.^۳

و ظاهر تر 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 مانمی 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 نیره 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.

۱. مؤمنون (۲۳): آیه ۱۴.

۲. غوالی الآلی، ج ۲، ص ۱۰۲؛ غرر الحکم، ج ۲، ص ۶۲۵.

۳. کشف المراد، ص ۱۶۵.

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 حس مشترک که در بطن مقدّم دماغ است و ارتسام این صورت سبب ابصار است، و به این قول رفته است معلّم اوّل ارسطاطالیس 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 میانه چشم و مرئی می باشد مانند هوا، مکیف 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: وكم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسة، أو أقل منها.

فرمود حضرت امام علیه السلام که: کدام حاسه از حواس پنج گانه تو کوچک تر است؟ گفت هشام که: حاسه 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 براري 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 علیه السلام: إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها قادر أن يدخل الدنيا كلها البيضاء، لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة.

پس فرمود أبو عبدالله علیه السلام که: به درستی که آن کس که قادر است که داخل سازد آنچه را می بینی در قدر عدسه یا کمتر از آن، قادر است که داخل سازد دنیا را در تخمی حال آن که کوچک نگردد دنیا و بزرگ نشود آن تخم.

و حاصل کلام این است که نزد محققین از متکلمین و عقلا معلوم و میرهن 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 جسمانیات است، و در قوه عاقله ما اگر از مقوله کلیات و مجردات است.

و این وجود را در اصطلاح وجود علمی و ظلی و ذهنی و غیر اصل می‌گویند، و این وجود مخالف است با وجود خارجی عینی اصیل در آثار و لوازم، مثلاً آتش به اعتبار وجود خارجی گرم می‌کند و می‌پزد و می‌سوزاند و روشن می‌کند، و اگر بزرگ باشد جای بزرگ می‌خواهد و در جای کوچک قرار نمی‌گیرد و اگر کوچک باشد در جای کوچک قرار می‌گیرد و جای بزرگ را پر نمی‌سازد.

و اما به اعتبار وجود ظلی پس هیچ یک از آن آثار بر آن مترتب نمی‌شود، بلکه همین سبب انکشاف بر نفس و روشنی نزد عقل می‌گردد، 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 می‌کشند چنان که بعضی از علماء به آن رفته توهمی غلط کرده‌اند.

و قول محققین را قول به وجود اشیا انفس‌ها در ذهن می‌گویند، و قول ثانی را قول به شبح و مثال می‌نامند.

پس هرگاه تمهید یافت این مقدمه می‌گوییم که نظر قاصر عبدالله دیصانی مقصور بود بر مشاهده ظاهر و جائز نمی‌دانست 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 بالله اعتراف به عجز قادر بی‌همتا را، و عجز، با آن که کمال نقص از ساحت جناب کبریا دور است منافی کریمه ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۱ است.

پس امام عالم حکیم علیه السلام آگاه کرد آن بی‌خبر 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 می‌کند آن را، چه قادر است که ذات اجسام را با این بزرگی که مشاهده می‌شود و جود دیگر دهد که در کوچک‌ترین جای گنجد چنان که می‌کند آن را در هر نظر کردنی. و چون آن کور مادرزاد این مرتبه از قدرت جناب صانع را به رأی العین مشاهده نمود پر تو آفتاب هدایت بر ساحت ضمیرش تافت و به اندک مهلتی چشمش روشن گردید و به حق گروید.

و اگر معاندی گوید که ما می‌گوییم 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؟ می‌گوییم این که می‌گویی به این بر می‌گردد 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 امیرالمؤمنین 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 وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ»^۱ یعنی به درستی که خدای تعالی نسبت داده نمی‌شود 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 نمی‌باشد، 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 مؤلف کتاب الوافی^۲ 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 مقدمه‌ای که مشهور یا مسلم او باشد هر چند به اعتقاد ما حق نباشد، در این مقام مقدمه‌ای 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 می‌آیند و در آن جای می‌کنند، 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 می‌شود که فلان چیز در چشم من در آمد یا فلان کس در چشم ما جا دارد، پس شاید که بنای جدل بر این باشد.

می‌گوییم پر ظاهر است که مراد از این عبارت که در متعارفات گفته می‌شود 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 می‌خواهم 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 می‌شوند و جا می‌گیرند.

پس اگر گویند که عبارت موهوم این معنی هست و همین برای جدل کافی است، می‌گوییم که این شبهه و مغالطه می‌شود به اعتبار اشتراک لفظ...^۱ عبدالله را ساکت کرد.^۲ 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^۳ در شرح این مقام گفته که: مطلب عبدالله از سؤالی که کرد این

۱. در اینجا از نسخه خطی این رساله حداقل یک برگ سقط شده است.

۲. ساخت (خ ل).

۳. 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 اتفاق 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 جسمانیت 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 مقدمه 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 و جهی ندارد، چه این مطلب نه امری است محتاج به تقیه و نه سزای 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^۱ نقل فرموده که در شرح کلام ارسطو گفته، طول بسیاری با کمال تشویش دارد و مقام گنجایش ذکر آن را ندارد.

چهارم: این که آنچه گفته که مسلم اهل اسلام است که مجرّدی به غیر از الله نیست واقع ندارد، زیرا که محقّق طوسی رحمته الله علیه که بزرگ علمای فرقه ناجیه است و مخالف و مؤلف او را به کمال تحقیق و نهایت تدقیق و رسوخ در دین قبول دارند و بنای بسیاری از اصول مذهب حقّ امامیه بر تحقیقات اوست در کتاب تجرید العقاید که معتقدات خود را در آن جا ذکر کرده در مبحث جواهر گفته است: «الفصل الرابع في الجواهر المجرّدة»، بعد از آن تردد نموده در وجود عقل مجرّد و گفته که دلیلی بر امتناع آن نیست و ادلّه وجود آن مدخول است، بعد از آن بحث کرده است از حال نفس ناطقه و گفته: «و هي جوهر مجرّدة» و چندین دلیل بر آن ایراد نموده است.^۲

۱. بابا افضل کاشی، رساله نفس دارد که ترجمه فارسی رساله ارسطو است. به الذریعة، ج ۲۴، ص ۲۶۲ رجوع شود.

۲. شرح تجرید علامه حلی، ص ۱۷۶ و ۱۸۴ 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»؛^۱ و قول کریم جل شأنه که فرموده «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»؛^۲ و غیر اینها از آیات کریمه بر بقای نفس بعد از موت بنا بر تجرّد آن؛ و به این اعتقادند بسیاری از اصحاب و از مسلمانان،^۳ پس چگونه احتمال توان داد که امری که مسلم اهل اسلام باشد بر امثال این علماء متبّع 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 تجرّد 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 مجرّده 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 رؤیت قایل شده به انطباع، پس مدرک را آلت جسمانیّه 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.

بلی منع مقدمات این دلیل و ایراد سند که نقض تفصیلی باشد^۴ ممکن است و این حرفی دیگر است.

۱. بقره (۲): ۱۵۴.

۲. آل عمران (۳): ۱۶۹.

۳. مقصود اهل تسنن باشند. در مقابل اصحاب که منظور علمای شیعه است.

۴. نقض اجمالی و تفصیلی و منع و سند از اصطلاحات علم مناظره است.

ششم: این که آنچه گفته که از نقض حل ظاهر می شود، در جایی می گویند که در بیان نقض اشعاری به حلّ شده باشد، و اینجا بنابر بیان او چنین نیست. بلکه همین قدر ظاهر می شود که یکی از مقدمات دلیل فاسد است و هر نقض اجمالی چنین می باشد.

بلی پس کلام امام علیه السلام در واقع اشعار به 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 حلّ.

فأکب هشام، وقبل یدیه ورأسه ورجلیه، وقال: حسبی یا ابن رسول الله، وانصرف إلی 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 یا بن رسول الله، و بازگشت نمود هشام از خدمت امام علیه السلام به سوی منزل خود.

وغدا علیه الدیصانی فقال له: یا هشام إني جئتک مسلماً ولم أجتیک متقاضياً للجواب، فقال هشام: إن كنت جئت متقاضياً للجواب فهالك 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 علیه 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

از حیرت جهالت برآید و به راه حق گراید، و یا آن که بر آن حضرت فایق آید و در دین خود کمال رسوخ نماید.

فاستأذن علیه فأذن له، فلما قعد قال له: يا جعفر بن محمد دلّني على معبودي.

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 می‌کنم، بنابراین این که عبدالله به متابعت مسلمانان ظاهراً بعضی عبادات را می‌کرده باشد.

فقال أبو عبدالله ﷺ: ما اسمك؟ فخرج عنه لم يخبر باسمه، فقال له أصحابه: كيف لم تخبره

باسمك، قال: لو كنت قلت له عبدالله كان يقول من هذا الذي أتت له عبد؟

پس گفت به او حضرت امام ﷺ 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 می‌گفتم 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: يدلك على معبودك ولا يسألك عن اسمك، فرجع إليه فقال له: يا جعفر

بن محمد دلّني على معبودي ولا تسألني عن اسمي.

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 ﷺ: اجلس، وإذا غلام له صغير في كفه بيضة يلعب بها، فقال له أبو عبدالله ﷺ:

يا غلام، ناولني البيضة، فناوله إياها.

پس فرموده به او حضرت ابو عبدالله ﷺ که بنشین و ناگاه حاضر شد پسر کوچکی از آن حضرت که در دست داشت تخمی که بازی می‌کرد به آن، پس فرمود حضرت که ای پسر به من ده تخم را، پس داد پسر به آن حضرت آن تخم را.

فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا ديصاني، هذا حصن مكنون له جلد غليظ، و تحت الجلد الغليظ جلد رقيق، و تحت الجلد الرقيق ذبابة مابعة و فضة ذائبة، فلا الذهبه المعايعة تختلط بالفضة الذائبة، ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهبه المابعة.

پس گفت ابو عبدالله عليه السلام که ای ديصانی این بيضه شبیه به قلعه‌ای است محفوظ، محکم، پوشیده شده درون او از همه اطراف نه دری دارد و نه رخنه‌ای، از برای آن است پوست غليظ سختی، و در زیر آن پوست غليظ است پوست رقيق نازکی، و در زیر آن پوست رقيق است مثابه آن طلای روان و نقره گداخته که عبارت از زرده و سفیده تخم باشد، پس نه آن طلای روان مخلوط و آمیخته می‌گردد به نقره گداخته، و نه آن نقره گداخته خلط و آمیزش می‌یابد 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 می‌شود که نظم و نسق امور به دست قدرت دیگری است و به محض فعل طبایع نیست چنان که مذهب فاسد ملاحظه و زعم باطل دهریّه است.

فهي على حالها لم يخرج منها خراج مصلح فيخبر عن صلاحها، ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها.

پس این بيضه 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 اصلاح‌کننده‌ای، 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 افسادکننده‌ای 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 نمی‌شود که آیا از برای تولّد حیوان نر خلق کرده شده است آن بیضه یا حیوان مادّه، بلکه بیضه‌ای که از آن حیوان نر متولّد می‌شود در ظاهر و نظر به طبایع و صور نوعیه مشابه و متشاکل است با بیضه‌ای که متولّد شده^۱ از آن حیوان مادّه، و اصلاً اختلافی در میانه آنها مفهوم نمی‌گردد.

پس این هم نه به محض فعل طبایع بلکه به مشیّت جناب صانع است جلّ شانه.

تفلق عن مثل ألوان الطوا و یس.

پس شکافته می‌شود آن و بر می‌آید از آن مرغی با رنگ‌های مختلفه با هم آمیخته، چون نقش و نگار الوان طاووس‌ها که متحیر می‌گردد از ملاحظه آن عقل‌ها، و کند می‌شود از ادراک خصوصیات آن فهم‌ها، 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 می‌شود 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 می‌بینی تو هرگاه رجوع نمایی به وجدان خود از روی

انصاف بی شائبه لجاج 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 شمه‌ای از حکم و مصالح لا تعدّ و لا تحصى آن نمی‌تواند نمود تمام افهام اذکیاء و دریافت عقلا. پس این امور بی صانع حکیم و بدون مدبر علیم چون می‌تواند بود.

و بنابر این که ملاحظه به موجود غیر محسوس قائل نیستند و فهم کند ناقص ایشان از درجات محسوسات و مدرکات حواس تجاوز نمی‌کند و برتر نمی‌رود، 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 بانفس خود بود، تا آن که گرفت عنایت یزدانی و مرحمت ربانی دست او را و بر آمد از پست‌ترین و هده^۱ ضلالت و غوایت به درجه بلند حق‌شناسی و هدایت.

ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله، وأنتك إمام و حجة من الله على خلقه، وأنا نائب مآكنت فيه.

پس گفت عبدالله بعد از تأمل تام و حصول یقین دور از تشکیک او هام به برکت

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 حجتی از جانب خدای تعالی بر خلق او، یعنی تو را خلیفه و جانشین رسول خود گردانیده تا حجت 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 کننده‌ام به سوی پروردگار خود از آن دین باطلی که بودم در آن.

اللهم ارزقنا الهداية والإيمان عند طيران طواويس النفوس عن أوكار الأبدان.

و پوشیده نماند که این حدیث شریف از احادیث مشکله متشابهه است، و آنچه گفته شده در حل 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 التحيه و الثناء داناترند به حقیقت و اقیهه مراد از آن. ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^۱.

تم بعون الله الملك القديم في عشرين من ربيع الأول في سنة ۱۱۰۹ و أنا الكاتب ابن محمد تقی

شیخ حسین الساروی المازندرانی ستر عیوبهما.

شرح مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق

محمد بن عبدالله بن علي بحراني

(زنده در ۱۱۷۳ق)

تحقيق

محمد حسين درايقي

مؤلف

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 فضیله‌های 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.^۱

از شرح حال و زندگی او اطلاعی نداریم و از آثار اندک به جای مانده از وی در لابلای دست نوشته‌های خطی معلوم می‌شود 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 علاقه‌مندان گردد.

محمد بن عبدالله بحرانی به گواهی رساله‌ای که در شرح یک روایت دارد و تاریخ اتمام آن ماه رمضان ۱۱۷۳ ق است،^۲ تا این تاریخ زنده بوده است.

۱. طبقات أعلام الشيعة، الكواكب المنتثرة في القرن الثاني بعد العشرة، ص ۹۴۴.

۲. فهرست نسخه‌های خطی دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ج ۱، ص ۴۶۴.

آثار و تالیفات

۱. 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 ۱۱۷۰ 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،^۱ دیگری نسخه کتابخانه آیه الله بروجردی رحمته در نجف اشرف.^۲

۲. منظومه فی الرجال

رجال منظوم است در ۱۱۵۰ بیت که در ۱۱۷۰ تألیف شده است.^۳

این رساله نیز که با کتاب قبل در یک مجموعه قرار دارد، دارای سه نسخه در کتابخانه های ملی فارس، دانشکده پزشکی شیراز و آیه الله بروجردی نجف می باشد. ۳. شرح فقره ای از دعای منسوب به امام سجاد علیه السلام: «اللهم إن عادتك الإحسان وعادتي الإساءة، فلا تغیر عادتك بتغییر عادتي».

اشکال و شبهه ای که در ظاهر این عبارت به نظر می رسد این است که تغییر عادت در اسائه، می شود احسان و چگونه می شود گفت احسان عبد و اسائه خالق متعال. بحرانی برای رفع این مطلب ده وجه را بیان نموده است. این رساله در ۱۱۷۳ ق تألیف شده است.

۴. شرح مناظره امام صادق علیه السلام با زندق (رساله حاضر)

۵. شرح فقره ای از دعای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم: «اللهم اغفر لی ما قدّمت وما أخرت وما أسررت و

ما اعلنت».^۴

۱. «من تراننا الخالد فی شیراز» میراث اسلامی ایران، ج ۱، ص ۴۴۳؛ «فهرست مجموعه های خطی کتابخانه

علامه طباطبایی شیراز»، محمّد برکت، نسخه پژوهی، دفتر سوم، ص ۱۱۲.

۲. مصفی المقال، ص ۴۳۱؛ الذریعة، ج ۱۲، ص ۲۱۰.

۳. الذریعة، ج ۲۳، ص ۱۰۸؛ مصفی المقال، ص ۴۳۲.

۴. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۲۷.

این رساله نیز که شرح طولانی بر این دعا و بحث عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است در ماه رمضان ۱۱۷۳ ق تألیف شده است.

۶. سوانح

این رساله شامل مطالب ذیل است:

الف. سانحة: در توضیح آیه شریفه «مثل الذين ينفقون اموالهم... والله واسع عليم»

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 بستین»

ه. در شرح روایتی از توحید صدوق

۷. رساله‌ای در تکبیرة الاحرام

بحث فقهی است در عدد تکبیرات ابتدای نماز به وجوب و استحباب^۱

۸. شرح دعای سمات

۹. تأویل التنزیل.^۲

رساله حاضر

شرح و بسط بیان امام صادق علیه السلام با زندق است که حضرت، اثبات یگانگی و وحدانیت ذات الهی کرده و تعدد رانفی فرموده‌اند.

بحرانی هر فقره از روایت را ذکر می‌کند و از دیدگاه کلامی و منطقی آن را توضیح

می‌دهد.

۱. رساله‌های ۱ تا ۷ در مجموعه ش ۶۶۶ کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه مشهد نگهداری می‌شود. 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 برانت استهلال می‌باشد به احتمال قوی از بحرانی می‌باشد. ن.ک: فهرست الهیات مشهد، ج ۱، ص ۴۴۳ - ۴۶۵.

۲. بحرانی در رساله حاضر از این دو کتاب اخیر، نام برده است.

این رساله ضمن مجموعه‌ای 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 ۱۱۷۳ ق را دارد.^۱

تصحیح این اثر، براساس همین نسخه منحصراً انجام شده است.

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱. فهرست کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ج ۱، ص ۴۶۳، ش ۶۶۶، رساله دوم مجموعه.

هذا هو معنى العلم بالاعتقاد من فلا تفتع عادتك انت العاشر
 ان يقولوا العادة الثانية على معناها من الاعادة ولكن المصدري في الاعتقاد
 الاعتقاد عادتك عادتني فان قيل المصدري يعتد قلت لم يذكر في محله
 فرق ولو كان لفصل فمما قليل الاستعمال وهذا الحد الوجه الذي ذكره
 للرضي قدس سره وارضاه في رفع الاشكال من قوله نعم ليفعل الله ما يشاء
 من ذنبك وما تخرجت اثبت تعالى رسوله ذنبا بل الكفر بتقديده بعضها
 وتلخر اخر وقد ذكر قدس سره السؤال والجواب فان اجبت فانظر في هذا
 ما تيسر لي الان ابراز من خزائنه الفاخر وكتب المذنب القاصر محبت
 عبدالله بن علي البحراني في سنة الف ومائة وثلاث وسبعون هذا تاريخ
 تاليف هذه الرسالة ٢

ب
 هاتق البحر الصبر
 الحمد لله كاشفاتا والشبه عن وجه اخبار الراغبين في العلم وناظر اولاد
 اطوار الاشكال المشبه عن ارض اثار كل على الرضى والمعلم للقدس عز وحدته
 عن ذل الشركه المثليه بالبراهين العقلية والادلة العقلية والمجاهدات العلية
 والكاشفات الذوقية والصلوة والسلام على اولين مهد وابط المعرفه اليه
 واما ضوا على المستعدين من ذلك بقدر استعدادهم واره العذب التلييل
 محمد واله مباد البحر الذين يمشون على الارض هو واذا خاطبهم بالمعلومه والا
 ساءوا واذا خاطبوا السرا في خطاياهم العظيمة اسئلوا الاذكياء يعقون في مقامهم

ما عينتها وإنما هو ما وجدها منه فما كل شيء ما لا يكون إلا بجهة الحكيم والحق
ولما ارتبط العلم بالدليل على وجوده تعالى وأنه لا يترتب حقيقة ذاتها بغيره سبحانه إلا
على قدر الإسمع أفاد على تيم قسطا من صفات الجلال واختار إيرادها على صفات الجلال
من العلم والقدرة شبهها على أن صفات الشبوية ترجع للتلوب تكال تجرد في اقتضا
عند فقال غير تيم الجسم والاشبهية ولا يتحسن ولا يدرك بل هو من الجسم على
وباطنة وعطفها على جملة الاشبهية التي لا يحد أو يحسن من جسم البصر فهو من قبل عطف
الشامل على الشمول وهو في ذلك وفي بعض النسخ لا يحسن بالهيم فهو انما من الجسم المس أو
الجسم الاستخبار عنه ولما ادهر في الجسم جازا دراك الاوهامه قال له انما لا
تدرجه الاوهامه الى العقول والاحلام فضلا عن الظنون والادهامه وتسمى
العقول وهي المشاكره في الانقطاع وعدم الوصول على غير المعنى فلا يرجع في ذلك الحقيقة
عن الجسم ولا تنقصه الدهور لعله اراد بالنقص عند الكمال اعراض من النقص ضد
الزيادة فان الزيادة في حقه نفس ايضا ولا تغيره الزمان عطف تفسيرا على
النقص على ظاهره ويكون التغير في طرف الزيادة او ما هو اعراضا بالركيف بالاحسنه
لانه انما في احد الحاصين تطلعت النفس الى الثاني والملاصل بعد القلب الذين الملاصل
بغير طلب ولعل فجميع الدهور والازمان اشارة للذهاب عن زهاب النذيق من بهلكه الاله
وقد علم ان الوجود لا يتعد واختار التوفيق بلادونه سائر اوقات النفس فيها المال بطرفه
بخلاف غيره كما كلف عن ذلك على العربة ولقطع الكلاطالين من حيثها الاضمار
غوامض الهمم في اختيارها وايضا الاله والجلاله وحده حصل الله على حتمه

فضلام

شرح مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كاشف أستار الشبه عن وجوه أخبار الراسخين في العلم، وناسف أطوار أطوار الأشكال المشتبه عن أرض آثار كلي عالم النفس والحلم المقدس، عز وحدته عن ذل الشرك والمثلية، بالبراهين العقلية والأدلة النقلية، والمجاهدات القلبية، والمكاشفات الذوقية.

والصلاة والسلام على أول من مهدوا بساط المعرفة بالدليل، وأفاضوا على المستعدين من ذلك بقدر استعدادهم بارد العذب السلسيل، محمد وآله عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً، وإذا خاطبوا أسروا في خطابهم الأنبياء إسراراً للأذكياء يرتقون في مقامهم مقاماً فمقاماً.

وبعد، فالباعث على تحرير هذه العجالة، مع توفر الضجر والكسالة، إزاحة إشكال ذاع على ألسنة أهل البسالة، ورفع حجاب عن شمس بزغت عن أفق فلك الجلالة؛ أعني أثار رواه ثقة الإسلام في الكافي عن الوافي بحصول المرام، والشافي لجميع أمراض القلوب والأسقام؛ أعني بإسناده المعنعن [عن] الإمام الصادق عليه السلام.

[عليُّ بنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو الْقَفَّيْمِيِّ؛ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِي حَدِيثِ الرَّنْدِيِّ الَّذِي أَتَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَكَانَ مِنْ قَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «لَا يَخْلُو قَوْلُكَ: «إِنَّهُمَا اثْنَانِ» مِنْ أَنْ يَكُونَا قَدِيمَيْنِ قَوِيَّيْنِ، أَوْ يَكُونَا ضَعِيفَيْنِ، أَوْ يَكُونَا أَحَدَهُمَا قَوِيًّا وَالْآخَرَ ضَعِيفًا، فَإِنْ كَانَا قَوِيَّيْنِ، فَلِمَ لَا يَدْفَعُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ، وَيَنْفَرِدَ بِالتَّدْبِيرِ؟ وَإِنْ زَعَمْتَ أَنْ أَحَدَهُمَا قَوِيٌّ، وَالْآخَرَ ضَعِيفٌ، ثَبِّتْ أَنَّهُ وَاحِدٌ كَمَا

نَقُولُ؛ لِلعَجَزِ الظَّاهِرِ فِي الثَّانِي.

فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّهُمَا اثْنَانِ، لَمْ يَخُلْ مِنْ أَنْ يَكُونَا مُتَّفِقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ، أَوْ مُتَّفِقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ، فَلَمَّا رَأَيْنَا الخُلُقَ مُنْتَظِمًا، وَالفَلَكَ جَارِيًا، وَالتَّذْبِيرَ وَاجِدًا، وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، دَلَّ صِحَّةُ الأَمْرِ وَالتَّذْبِيرِ، وَائْتِلَافُ الأَمْرِ عَلَى أَنَّ المُدْبِرَ وَاجِدٌ. ثُمَّ يَلْزِمُكَ - إِنْ ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ - فَرْجَةٌ مَا بَيْنَهُمَا حَتَّى يَكُونَ اثْنَيْنِ. فَصَارَتِ الفَرْجَةُ ثَالِثًا بَيْنَهُمَا، قَدِيمًا مَعَهُمَا، فَيَلْزِمُكَ ثَلَاثَةٌ، فَإِنْ ادَّعَيْتَ ثَلَاثَةً، لَزِمَكَ مَا قُلْتَ فِي الإِثْنَيْنِ حَتَّى يَكُونَ بَيْنَهُمْ فَرْجَةٌ، فَيَكُونُوا خَمْسَةً، ثُمَّ يَتَنَاهَى فِي العَدْدِ إِلَى مَا لَا نَهَابَ لَهُ فِي الكَثْرَةِ».

قَالَ هِشَامٌ: فَكَانَ مِنْ سُؤَالِ الزُّنْدِيقِ أَنْ قَالَ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: «وُجُودُ الأَفَاعِيلِ ذَلِكَ عَلَى أَنْ صَانِعًا صَنَعَهَا، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُسَيِّدٍ مَبْنِيٍّ، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ البَانِيَّ وَلَمْ تُشَاهِدْهُ؟» قَالَ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: «شَيْءٌ بِخِلَافِ الأَشْيَاءِ؛ إِزْجَعُ بِقَوْلِي إِلَى إِثْبَاتِ مَعْنَى، وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ، غَيْرٌ أَنَّهُ لَا جِسْمَ وَلَا صُورَةَ، وَلَا يَحْسُ وَلَا يُجَسُّ، وَلَا يَذْرُكُ بِالْحَوَاسِّ الخَمْسِ، لَا تُدْرِكُهُ الأَوْهَامُ، وَلَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ، وَلَا تُغَيِّرُهُ الأَزْمَانُ»^١.

وَأنا - مع الاعتراف بقصور الباع، بل فقدان الذراع - أحببت أن أتعرض لذلك الخطب الجليل، اعتماداً على شرح يُفاض من معدن التأويل، ومهبط التنزيل.

ولنذكر أولاً نبذة في شرح صدر الخبر حتى نصل لمقام الكلام، ثم نتبعه بشرح الختام، ولنستمد منهم ﷺ، فأقول - ما زجاً لما رشح عليّ منهم بكلام الإمام -:

روى ثقة الإسلام - عَطَّرَ اللهُ مَرْقَدَهُ - عن (عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو الفقيمي) نسبة لفقيه، حيّ من كنانة، وهو غير المذكور في كتب الرّجال، ولا يضرّ بحديث الأصول لموافقته الأدلة العقلية، والكلام فيه يدلّ على المتكلم.

(عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد الله ﷺ) وجرى بينهما كلام في التوحيد وبيد الزنديق طرف التعدّد وأقله اثنان، فقال الإمام ﷺ: (لا يخلو قولك إنهما اثنان) أي شخصان مختلفان بالحقيقة، أم بالشخص بعد أن ثبت وجودهما ووجوبه كما هو

المفروض، وعرفت لوازم وجوب الوجود من نفي الفقر والاحتياج والضعف والانزعاج، فإذا لاحظت الاثنينيّة والقوّة والضعف، فالوجه الحاصلة عن التسطّيح لا تخلو من أن تكون الأقسام أربعة: اثنان منها من جنسين وهما قويّان وضعيفان، والآخران مركبان. لكن لما كان تعيين أحدهما بإحدى القوتين غير مفيد فليجمعاً في قسم واحد، وهو أن أحدهما لا على التعيين قويّ، والآخر ضعيف، وقد ثبت من لوازم وجوب الوجود أن يكون قديماً، فالقدم لا دخل له في التردد.

فبالجملة، حينئذ لا يخلو إما (أن يكونا قديمين قويين) وهو القسم الأوّل من الأربعة، (أو يكونا ضعيفين) وهو الثاني، (أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً) وهما القسمان الآخران كما عرفت.

(فإن كانا قويين) قادرين على دفع كلّ منهما الآخر عن الوجود أو الإيجاد، - والمفروض أن الموانع منتفية عن الدفع؛ لاقتضاء وجوب الوجود عدم العائق عن مقدوراته على الغير - فليّم لا يدفع كلّ منهما الآخر دفعةً فيبطلان، أو نقول ببطلان التدافع، فيلزم إغضاء أحدهما (فليّم لا يدفع كلّ منهما) أي واحد منهما، إمّا هذا أو ذلك (صاحبه) الآخر المغضي، 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 أن المفروض استواؤهما 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 الاثنينيّة.

وسكت الإمام عن القسم الثاني - أعني كونهما ضعيفين - لبطلانه عند بطلان الثالث، ولهذا قال: (وإن زعمت) بعد أن ظهر لك بطلان كونهما قويين (أنّ أحدهما قويّ) متعيّن للقوّة (والآخر ضعيف، ثبت) من حيث لا تدري (أنّه) أي الواجب المنفرد بالقوّة (واحد) في ذاته وصفاته ومنها القوّة والقدرة على الإيجاد (كما نقول) معاشر المؤخّدين المنكرين للاثنينيّة؛ وذلك (للعجز الظاهر) الذي اعترفت به (في الثاني) والعاجز لا يكون

إلهاً قديماً؛ إذ الوجوب ينفي العجز.

وهذا الاستدلال بحسب الصفات الكمالية، وهو برهان عقلي يسميه الحكماء دليل التمانع، وحيث إنه أشرف من الاستدلال بالتجربة والحدس - وهو سير الأثر - ولتعلقه بالغير قدمه 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 بدنه -:

(فإن قلت: إنهما اثنان فلا يخلو) الواقع ونفس الأمر إذ لاحظت وفكرت إماً (أن يكونا متفقين من كل وجه) أي في الذات والصفات والفعل بحيث لا تغاير في الثلاث المراتب. فهو غير معقول؛ للزوم التوحيد، وهذا خلف. (أو متفقين من كل جهة) أعني في المراتب الثلاث.

فأما في الذات والصفات فالحدس وإن قصر عنهما، لكنه له دخل في الأثر والفعل ومشاهدة النظام التام الذي لا تغاير فيه ينفي تأثير اثنين فيه، وكونه يجوز أن يكون للآخر عالم آخر وراء عالما هذا المركب من الأرواح والروحانيات والأجسام والجسمانيات والعقول والعقلانيات وعالم المثال بأقسامه يكذبه السبر؛ إذ لو كان لاتصل بنا خبره.

وحينئذٍ (فلما رأينا الخلق منتظماً) بهيئة المجموعة من عوالم شتى مربوطاً ببعضه ببعض ربطاً تاماً بحيث كلما عمقنا النظر وأمعنا الحدس ظهر لنا عجائب لا تفي بتحريرها الأقلام، ولا بتعداد شيء منها اللسان، ولا يضبط جزءاً منه الأحلام، وما يظهر من بعض الاختلال في وقت ما فإنما هو لاختلال في النظر، وقصور في الخبرة، هذا بحسب الجملة.

وأما بحسب التفصيل في الجملة فنقول: لما رأينا (الفلك) جنسه كلياً وجزئياً - والتفاوت بتفاوت الأنظار والمرائي (جاريًا) في حركته، فحركة الكل بحركة أعظمها المحيط بها كل يوم وليلة على تيرة واحدة، وكل من الكليات الأخر بالحركة المركبة من الجزئيات، أعني الممثلات والخوارج المراكز والتداوير المقررة لها بالحكمة

الأزليّة والإرادة الأولى لا تواني 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 كَلّي باعتبار نفسه، وكذا المجموع المركّب، فلا يكون حركة الأعظم - مثلاً - شرقية، ولا يميل المائل إليها، ولا حركة ما عداهما وعدا المدير والجوزهر غربية، وكذا باعتبار مدّة الحركة المعيّنة المذكورة في محلّها والكيفيّة، فلا تكون مستقيمة، بل مستقيمة، على الاستدارة.

ورأينا (التدبير واحداً)؛ أي تدبير المدبّر فيها تدبيراً واحداً، وهو إمّا ما ذكرناه من اتّفاق الحركات على الاختلاف المعهود، أو التدبير المعنوي من التقديرات ولوازم الحركات من اختلاف الفصول والأوقات، وتبدّل الثمار والفواكه والأقوات، وغير ذلك من آثار الاقتران 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 ظاهريّتان، وإن كانت إحداهما ممحوة والأخرى مبصرة باعتبار، بمعنى رأينا تعاقبهما على نسقٍ واحدٍ لا يسبق الليل النهار، ومع النسق الواحد لهما تغير متّسق من طول في وقت، وقصر في وقت آخر، واعتدال بينهما على تيرة واحدة، لا يتعدّى وقت الطول لوقت آخر من أوقات الآخرين وبالعكس، بل كلّ من الأوصاف الثلاثة في 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 في ثلاث بقاع، يولج كلّاً منهما في صاحبه، ويولج صاحبه فيه دفعةً واحدة بتقدير منه للعباد وإرشاداً لذوي اللبّ والفؤاد.

ورأينا (الشمس والقمر) أي رأيناها دائبين متحرّكين بحركات أفلاكهما لا يدرك القمر حركة الفلك الأكبر، ولا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر وكلّ في فلك يسبحون.

وخصّهما ﷺ بالذكر لأنّهما أظهر الكواكب حركةً يعرفها البدوي والحضري،

بخلاف حركات الخمسة المتحيرة التي تحير فيها العقلاء، فتلك لا يعرفها إلا واحد بعد واحد، 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.

وبالجملة، لما رأينا هذا كله من الفلك والفلكيات على نسق واحد في اختلافه ونضد ملتئم على تفرقه (دلّ صحّة الأمر والتدبير وائتلاف 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 كل جهة حتى في الفعل، لوجب الاختلاف وبطل الائتلاف 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 كل 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) أي إلهين واجبي وجود وأنت تعلم أن وجوب الوجود غير زائد على الذات، وأنه لا يتركب من أجزاء موجودة - خارجية كانت أو ذهنية - متعقّلة فضلاً عن المعدومة فيهما أن يكون هناك (فرجة ما بينهما) بها يمتاز أحدهما عن الآخر ليتحقّق الاثنينيّة المفروضة وإن لم يكونا باثنين. ولا بد أن تكون تلك الفرجة غير وجوب الوجود؛ لأنه ما به الاشتراك؛ لفرض أنّهما واجبا وجود، وهو غير خارج عن حقيقتهما، وإلا لكان عارضاً، فهما في ذاتهما حينئذٍ غير واجبي وجود وهو خلاف الفرض. بقي ما به الامتياز إما أن يكون داخلياً أو خارجاً، وعلى التقديرين إما أن يكون موجوداً خارجياً كمشخصات الفرد، أو ذهنياً كالجنس والفصل، أو معدوماً مطلقاً.

والأخير بقسميه الداخلي والخارجي غير معقول، ويأول الكلام إلى أن المميّز بينهما غير موجود ذهنياً وخارجاً، فلا اثنينيّة إذ ذاك.

والثاني وإن كان قد بقي على ما هو عليه من العدم الخارجي، فلا يوجد التمييز 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 الأول في الخارج الذي نقرّه 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 نعني بالإله إلا الواجب القديم، (فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما) لما عرفت من اللوازم والمحاذير لولا ذلك .

(وإن اذعيت ثلاثة) والترمت ذلك طائناً انقطاع العدد (لزمك ما قلت في الاثنين) حرفاً حرفاً من وجوب الامتياز بين كلّ اثنين من الثلاثة، وذلك المميّز لا يكون إلا واجباً خارجياً غير داخل في حقيقة المميّزين على نحو ما سبق (حتى يكون بينهم) أي بين الاثنين المفروضين أولاً، والواجب الثالث وهو الفرجة (فرجة) أراد الجنس فيعمّ الفرجتين، (فتكون) الآلهة الواجبة الوجود (خمسة) وهكذا لا بدّ من أربع فرج لتمييز الخمسة، فيكون الآلهة تسعة؛ وهلمّ جزأً. (ثم تتناهي في العدد إلى ما لا نهاية في الكثرة) وهو التسلسل المعوي الاجتماعي الممتنع، لا التعاقبي الجائر، وذلك الباطل إنّما يلزم على قولك بالاثنيّة، فالملزوم مثله.

وأيضاً هو خلاف ما فرضت فإنك فرضت: اثنين ولزمك القول بألهة لاتتناهي، وهذا أوان التعرّض للإشكال الدائر على السنة الفضلاء الموعود به وبجوابه في صدر الرسالة، بل إنّما عمّلت لذلك؛ فنقول:

وجه الإشكال المعارضة بالاثنين من الممكن، وخلاصته أنّه على ذلك التقدير لا بدّ لكلّ من الاثنين من فرجة ويساق الكلام؛ فأما يبطل وجود اثنين من الممكنات وهو مكذّب بالوجدان، أو يلتزم المحال؛ أعني التسلسل المعوي.

وأنت بعد أن تحيط بفوائد القيود المذكورة يرتفع عنك غيابه، وذلك أنّ ذينك الاثنين 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 ومشخصات،

والكلّيان موجودان ذهنيّان لا تحقّق لهما في الخارج، فبين زيد وعمرو - مثلاً - اشتراك في الإنسان - الموجود بحسب الأصالة في الذهن على حدّ كلّ كلّ عقلي - وامتياز بمشخصات، وبين حقيقة زيد ومميّزاته امتياز لكلّ بنفسه أو بالوجود الخارجي، وعدمه، فلا يلزم أن يكون بين كلّ شخص ومميّزاته ممّيّز موجود خارجي في الخارج، فبين زيد الأبيض وعمرو اللابيض تمّيّز بالبياض في زيد، وبعدمه في عمرو .

وبالجملة، 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 هويّة، فلا يلزم أن يكون لكلّ مميّز، هويّة غير المتميّز، بخلاف المميّز بين الواجبيين، فإنّه لمّا كانا عين وجوب الوجود - كما هو الفرض - فالمميّز بينهما لا بدّ أن يكون غيره، وأن يكون موجوداً خارجياً؛ 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؟) أي على أصل ثبوت المصدر .

ولمّا لم يره الإمام أهلاً للجواب بغير دليل الأثر - وهو الانتقال من المعلول للعلّة، وهو المعروف بدليل لم - (قال أبو عبدالله عليه السلام: وجود الأفعال دلّت على أنّ لها صانعاً) وذلك لأنّ كلّ أثر فلا بدّ له من فاعل، فإمّا أوجد نفسه أو أوجده من هو مثله .

والأوّل باطل؛ ضرورة اجتماع الضدّين، فإنّه حال كونه موجوداً موجوداً، أو لكونه موجوداً معدوماً، ويلزم تحصيل الحاصل. وهذا من قبيل التنبيه، والآ فهو بديهى الانتفاء.

الثاني ينقل فيه الكلام للثاني، فإمّا يدور ظاهراً، أو يتسلسل معوياً، والاتّفاق - أعني وجود ممكن بدون موجد - محال أيضاً؛ لتساوي طرفي الممكن فمن غير مرجح محال.

وقد أوضح الإمام عليه السلام ذلك بقوله: (ألا ترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيد علمت أنّ له بانياً وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده) فحكمتك على أنّ كلّ بناء لا بد له من بان، وحكمتك على نفسك بأنك قد وجدت من غير موجد تهافتت خلاف الإنصاف، بل فيه ركوب صعبة الاعتساف، فإذا لم تر خالقك بحسّ العيون، فاعتقده موجوداً ليس مثلك، فينتفي عنه حدّ التعطيل والتشبيه.

ولمّا أخذ الزنديق دليل ثبوته تعالى من بين يديه ومن خلفه، سأل عن كنه الحقيقة (قال: فما هو) جهلاً منه بأنّه تعالى لا تُدرك حقيقته ولا ينكشف سرّه، طائناً أنّ كلّ موجود لا بد أن يُحدّد، أو أنّه حاول إسكات الإمام وما درى أنّه عليه السلام أعرف بالمقام.

(قال عليه السلام: شيء) فنفي عنه تعالى حدّ التعطيل، وقال: (بخلاف الأشياء) فنفي حدّ التشبيه، فلا يشبهه شيء حتى في حقيقة الشئيّة، فكلمّا توهم الخاطر شيئاً معقولاً أو محسوساً فهو تعالى على خلاف ذلك.

ولمّا كان الزنديق وكلّ ذرّة من ذرّات العالم إنّما فطرت على المعرفة والتوحيد في العالم السابق، وإنّما كفر الكافر في هذا العالم ارتداد كما هو مقتضى من الأخبار قال عليه السلام: (ارجع بقولي) والرجوع إلى الشيء بعد الكون فيه والمضي عنه، ولم يقل «قل بقولي» وأمّثاله 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، والآ فهو تعالى عين الأعيان. وفيه ردّ على من اعتقد قدم الأسماء (وأته شيء بحقيقة الشئيّة) فالأشياء الأخر من الممكنات باطلّة متهافنة متلاشية بالنظر لذاتها وباطن ماهيّتها، وإنّما قوامها ووجودها منه تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»^١.

ولمّا أتمَّ ﷺ الدليل على وجوده تعالى، وأنّه لا يعرف حقيقته، وإنّما يعبّر عنه بهذه الألفاظ على قدر الوسع، أفاد الإمام قسطاً من صفات الجلال، واختار إيرادها على صفات الجمال من العلم والقدرة تنبيهاً على أنّ صفاته الثبوتية ترجع للسلوب: فكمال توحيد نفي الصفات عنه فقال: (غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يُحسّ ولا يُحسّ [ولا يُحسّ] ولا يدرك بالحواسّ 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 يحسّ» بالجيم فهو إمّا من الجسّ اللمس أو التجسّس الاستخبار عنه.

ولمّا أوهم نفي الحسّ جواز إدراك الأوهام له، قال ﷺ: (لا تدركه الأوهام) أي العقول والأحلام، فضلاً عن الظنون والأوهام. وسمّى العقل وهماً للمشاركة له في الانقطاع وعدم الوصول على غور المعنى، فلا ترجيح في كنه الحقيقة فضلاً عن الجزم.

(لا تنقصه الدهور) لعلّه أراد بالنقص عند الكمال أعمّ من النقص ضدّ الزيادة؛ فإنّ الزيادة في حقّه نقص أيضاً.

(ولا تغيره الأزمان) عطف تفسيري، أو يحمل النقص على ظاهره ويكون التغير في طرف الزيادة أو ما هو أعمّ. وإنّما لم يكتف بالعام حينئذٍ لأنّه إذا نفي أحد الخاصين تطلّعت النفس إلى نفي الثاني، والحاصل بعد التعب ألدّ من الحاصل بغير طلب. ولعلّ في جمع الدهور والأزمان إشارةً للردّ على مذهب الزنديق من أنّ مهلكه الدهر وقد علم أنّ الواجب لا يتعدّد.

واختار النفي «بالا» دون سائر أدوات النفي لعموم نفيها الحالّ وطرفيه، بخلاف غيرها؛ يكشف عن ذلك علم العربيّة.

ولنقطع الكلام طالبين منه سبحانه الإنعام بانكشاف غوامض الأسرار في أخبار أوليائه الأطهار، والحمد لله وحده، وصلى الله على محمد وآله الأبرار.

شرح حدیث «اتَّفَقَ الْجَمِيعُ لِاتِّمَانَعِ بَيْنَهُمْ»

صدر الدین محمد بن محمد صادق حسینی قزوینی

(زنده در ۱۱۰۹ق)

تحقیق

محمد حسین درایتی

درآمد

تاریخ حدیث شیعه در قرن یازدهم و دوازدهم را باید از دوران‌های طلایی این علم دانست. کثرت تألیفات و تنوع موضوعات در حوزه‌های مختلف علوم حدیث در این دو قرن چشم‌گیر است.

در خطه قزوین نیز، عالمان حدیث پژوه در این دوره، در میدان علم و دانش، حضور پررنگی در میدان علم و دانش داشته‌اند.

برخی از این عالمان عبارت‌اند از: محمد صالح روغنی قزوینی، محمد بن حسن ملقب به آقارضا الدین قزوینی، علی اصغر و فرزندش محمد مهدی قزوینی، ملاخلیل و برادرش محمد باقر قزوینی، رفیع‌الدین محمد بن فتح‌الله قزوینی، عبدالنبی بن محمد تقی قزوینی، محمد تقی بن مظفر قزوینی و ده‌ها نام دیگر.

مؤلف

در حوزه درس پر رونق دانشمند بزرگ این دوران، آقارضا الدین قزوینی (د ۱۰۹۶ ق) به نام سید محمد بن محمد صادق حسینی معروف به صدرالدین قزوینی بر می‌خوریم.

از تولد او اطلاعی نداریم. شیخ حر عاملی در امل‌الآمل او را چنین معرفی می‌کند:

الامیر صدرالدین محمد بن محمد صادق قزوینی، فاضل عالم معاصر، له

شرح تشریح الأفلاک للشیخ بهاء الدین.^۱

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.^۱

آثار و تألیفات

صدرالدین قزوینی، در علوم مختلفی چون فقه، اصول، حدیث، رجال، تراجم و
 صرف و نحو دارای آثاری است که برخی از آنها عبارت اند از:

۱. صلاة الجمعة یا الرسالة الصدریة

این رساله در رد گفتار ملا خلیل قزوینی است که قائل به حرمت نماز جمعه در
 زمان غیبت بوده است.^۲

۲. نقد کلام ملا خلیل قزوینی

این گفتار، نقد مبحث ملا خلیل در الصافی فی شرح الکافی ذیل روایتی در باب ارث
 است.^۳

این کتاب در ۱۱۰۳ ق تألیف شده است و برخی به استناد همین مطلب، او را زنده
 تا این تاریخ قلمداد کرده اند.^۴ نسخه ای از این رساله در کتابخانه شیخ علی فاضل
 قائینی نجفی در قم موجود است.^۵

۳. دفع اشکال رکنیة السجدة^۶

۴. الحاشیة علی حاشیة الخلیلیة علی عدة الأصول

ملا خلیل قزوینی، حاشیه مفصلی بر دو جلد عدة الأصول شیخ طوسی دارد. بر
 حاشیه ملا خلیل، چندین نفر حواشی و تعلیقاتی زده اند که از آنها است حاشیه

۱. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۵، ص ۱۷۲. ۲. الذریعة، ج ۱۱، ص ۲۰۳.

۳. الذریعة، ج ۲۴، ص ۲۷۷. ۴. موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۲، ص ۳۲۷.

۵. ترانته، ش ۵۲، ص ۱۳۹. ۶. الذریعة، ج ۸، ص ۲۲۶.

صدرالدین قزوینی.^۱

۵. تفریح الإدراک فی توضیح تشریح الأفلاک

حواشی مختصری است با عناوین قوله - قوله، بر تشریح الأفلاک شیخ بهایی است. این حواشی هنگام تدریس کتاب نگاشته شده است و به زینل خان - حاکم وقت قزوین - تقدیم شده است. تنظیم این حاشیه در شب عاشورای ۱۰۸۳ ق به پایان رسیده است.^۲

۶. صرف الصرف و لب اللباب

این کتاب در علم صرف است و در ماه رمضان ۱۱۰۱ ق تدوین شده است.^۳

۷. لباب معنی اللیب عن کتب الأعراب

گزیده‌ای از معنی ابن هشام با حذف برخی شواهد آن در هشت باب است. نسخه آن در کتابخانه دانشگاه تهران دارای تاریخ کتابت ۱۱۰۵ ق است. در آغاز این رساله مؤلف خود را «ابن محمّد صادق حسینی صدرالدین محمّد» معرفی کرده است. البته در فهرست دانشگاه پسوند قزوینی نیامده است.^۴

۸. حاشیة لسان الخواص

لسان الخواص از آقا رضی الدین قزوینی، دانشنامه یا اصطلاح‌نامه‌ای است که به شرح الفاظ و اصطلاحات دانشمندان در علوم مختلف پرداخته است.^۵ نسخه‌ای از حواشی صدرالدین قزوینی بر کتاب استاد، در کتابخانه آیه الله مرعشی نهنداری می‌شود.^۶

۹. شرح حدیث «اتفق الجميع لاتمانع بينهم». (رسالة حاضر)

۱. الذریعة، ج ۶، ص ۷۹.

۲. الذریعة، ج ۴، ص ۱۸۶؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۱۳، ص ۱۵۰.

۳. الذریعة، ج ۱۵، ص ۴۱.

۴. فهرست دانشگاه، ج ۱۱، ص ۲۴۲۰.

۵. الذریعة، ج ۱۸، ص ۳۰۲.

۶. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۱۰، ص ۱۶۹.

۱۰. ردّ علی رد اعتراضات شارح الشرح

صدرالدین قزوینی در شرح حدیث «اتفق الجميع لاتمانع بينهم»، مطالب ملاحظیل را به نقد کشیده است. ملاعلی اصغر قزوینی، رساله‌ای در رد صدرالدین نوشته است و گفتار اخیر، ردیه‌ای بر ملاعلی اصغر و اثبات موضع خود او است. این رساله در ۱۸ ربیع الاول سال ۱۱۰۹ ق نگاشته شده است. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه آیه الله مرعشی، به خط مؤلف موجود می‌باشد.^۱

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 ۱۸ ربیع الاول سال ۱۱۰۹ ق تألیف شده است. لذا می‌توان گفت صدرالدین قزوینی تا این تاریخ زنده بوده است.

رسالة حاضر

قزوینی در این رساله، که بیشتر صبغه کلامی دارد، گفته‌های ملاخلیل قزوینی را در شرح این حدیث که در ضمن شرح مفصل او بر الکافی آمده است، نقد و رد می‌کند. تنها نسخه این رساله، در کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، به خط مؤلف موجود است که اساس تصحیح قرار گرفته است.^۲

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱. التراث العربی فی خزانه مخطوطات مكتبة المرعشی، ج ۳، ص ۶۸ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۱۷، ص ۱۷۳.

۲. فهرست کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۱۷، ص ۱۷۳، ش ۶۵۹۸، رساله سوم مجموعه.

وقف كتابخانه دارالافتاء خانہ جامعہ مدرسہ امام المظنی

مرعشی نجفی - قم

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد والصلوة هذه كلمات نسخي في حديث الامام الثاني عجلت
ابن موسى الرضا عليه السلام المذكور في باب بيان الرواية من كتاب الرضا
من كان حردتها مزوجها في الشافعي من شروح 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 يعلن رؤيته اصلا ولا يبين بطلان ما ترويه العامة وصدق ما ترويه الخاصة
بدليل
الرؤية بالعين صرفا المصحح عن الظاهر وهو جميع العامة والخاصة
او جميع العقلاء وعلمه على جميع العامة لانه حمل المعرفة على معرفة الله
القول بان معرفة الله من جهة الرؤية ضرورة فمحقق بالعام

اي على ان
يعني الموقوفة والصلح بوجودها على النظر في تخصيص الموقوفة
لانه لما كان الكلام في رؤيته ما كان المراد بالموقوفة بها معرفة

والت

بقا فبقا وان الدنيا مع عدم الروية كان الاولى وفيها لما
في الدنيا نظرية كانت مكنة الزوال شك او شبهة كما نقل عدة
الاصول بخلاف المعاد فان المكلف معتمد على ما كان عليه من المعاد
وايضاً يمكن ان يقال ان كانت الروية بسبب الصبر ورتها ضرورية بالضرورة
سبب لانتفاء الزوال ان كانت الموفية الاكثارية في الدنيا ممكنة الزوال
لعدم الروية وعدم الضرورية بخلاف المعاد فكان المعاد من جهة
اكثر اولى بعدم الزوال من الدنيا ثم الشايع الما بعد ان قال ان
قلت كما يلزم على تقدير ان يكون تلك الموفية من جهة الروية ايماناً
ان لا يكون في الدنيا مؤمن كذا كما يلزم ان تزول هذه الموفية الكسبية
في الآخرة كآماله جماع العلم الضروري والعلم النظري وواحد
وقت واحد وكان اللازم الاول باطل كذلك اللازم الثاني ايضا
باطل فلم لم يذكر عليه ثم الثاني في القسم الاول ايضا للست
امالاً لا فساد في زوال الموفية الكسبية في الآخرة كما قد مر ان كان
تلك الموفية ايماناً اولاً ان ما ذكره لا يطل القسم الثاني يستفيد منه
العارف لليبس وجه آخر لا يطل القسم الاول ما حال ذلك الى
فهمه فلهذا ان له عروضة في الآخرة وهو انما هو
من الامور العلوية والظلال وهو استغناء كون

شرح حديث «اتَّفَقَ الجَمِيعُ لِاتِّمَاعِ بَيْنِهِمْ»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد الحمد والصلوة، هذه كلمات سنحت لي في حديث الإمام الثامن مولانا علي بن موسى الرضا عليه السلام المذكور في باب إبطال الرؤية من كتاب التوحيد من الكافي. حرّرتها ممزوجة بما في الشافي¹ من شروح الكافي على سبيل شرح الشرح؛ لينظر فيها الطلاب، ويهتدوا بالتأمل فيها إلى ما هو الصواب، إن شاء الله تعالى.

(قال: كتبتُ إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الرؤية وما ترويه العامة). هو أنّ النبي صلى الله عليه وآله رآه ليلة المعراج، وأنّ المؤمنين يرونه في الآخرة. (والخاصّة). هو أنّه لا يمكن رؤيته أصلاً.

(وسألته أنّ يشرح لي ذلك) أي بيّن بطلان ما ترويه العامة وصدق ما ترويه الخاصّة بدليل.

(فكتبتَ بخطّه: اتَّفَقَ الجَمِيعُ)، أي جميع القائلين بجواز الرؤية بالعين.

صرف «الجميع» عن الظاهر، وهو جميع العامة والخاصّة، أو جميع العقلاء، وحمله على جميع العامة؛ لأنّه حمل المعرفة على معرفة الله، والقول بأنّ معرفة الله من جهة الرؤية ضرورة مختصّ بالعامة.

(لا تَمَاعُ بَيْنَهُمْ أنّ المعرفة) أي على اللام للعهد الخارجي، أي معرفة الله تعالى.

يعني المعرفة والتصديق بوجوده تعالى.

١. الشافي في شرح الكافي للمولى خليل القزويني، مخطوط.

ولعلّ المنظور في تخصيص المعرفة بمعرفته تعالى، أنه لما كان الكلام في رؤيته تعالى، كان المراد بالمعرفة أيضاً معرفته تعالى. وأنت خبير بأن هذا ليس بلازم.

(من جهة الرؤية). الظرف متعلق بالمعرفة.

(ضرورة)؛ مرفوع، أي ضرورية. والمراد أن فاعلها غير قابلها، بناءً على أنها غير مولدة من الفكر في شيء.

يفهم منه أن المعرفة الاكتسابية فاعلها هو قابلها، بناءً على أنها مولدة من الفكر، كما هو مذهب المعتزلة.

قال بعض من شارحي كتاب التجريد:

اختلف العقلاء في كيفية حصول العلوم الكسبية بعد الفكر.

فقال الأشاعرة: إنما هو بخلقه تعالى بطريق جرى العادة.

وقالت المعتزلة: إنما 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 المحققين: إن فاعل النتيجة وموجدتها أمر آخر خارج عن النفس، أي المبدأ الفيض 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 وسخط».

فتأمل.

(فإذا جاز أن يرى الله بالعين، وقعت المعرفة وقعت المعرفة ضرورة).

يعني لو جاز رؤيته تعالى ووقعت أيضاً، لوقعت المعرفة والتصديق به تعالى

ضرورية بحدوث المعرفة، لو لم يكن حاصلة قبل الرؤية، وبصيرورتها ضرورية إن كانت حاصلة قبلها بالنظر.

قال الشارح المازندراني رحمته الله: «المناسب «لو» بدل «إذا» إلا أنه بنى الكلام على

المماشاة مع الخصم القائل بجواز الرؤية»^١.

منصوب حال عن المعرفة أي اضطرارية.

إخبار الضروري قد يطلق على مقابل الاكتسابي، أي ما لا يكون مقدوراً للمخلوق؛ وقد يطلق على مقابل الاستدلالي، أي ما يحصل بدون نظر في دليل. والظاهر أن يكون الضرورة في الموضوعين بمعنى واحد؛ فتفسيرها أولاً بالضرورية مخالفة، وانياً بالاضطرارية خلاف للظاهر.

ويمكن أن يُقال: إنما ارتكبه تصريحاً بأن العلم الضروري ليس باختيارنا، ولهذا أيضاً فسّر الاكتساب بعد هذا بالاختيار.

وهذا التصريح تمهيد لما يقول في شرح قوله ﷺ: «لأنها ضده».

يعني فثبت بالإجماع المركب صدق هذه الشرطية.

الإجماع المركب عند الأصوليين عبارة عن الإجماع على القولين، وخرق عبارة عن إحداث قول ثالث.

ومراد طاب ثراه هنا إجماع فريقين على قول واحد، كما يشعر به قوله:

عند القائلين بجواز الرؤية وعند المنكرين للجواز أيضاً.

لا شك أن هذا بيان لمعنى قوله ﷺ: «فإذا جاز» إلى آخره، ومفاد الفاء تفریع على

الحملية المتفق عليها للعامة والمتبادر من الباء السببية.

وظاهر أن الإجماع المركب ليس سبباً لثبوت الصدق لهذه الشرطية في الواقع، فلتحمل على السببية في الذهن، ارجع إلى الواسطة في الإثبات، ويتوجه على التفریع أنه لا مدخل للحملية في صدق هذه الشرطية؛ إذ لو فرض إنكار العامة أيضاً للرؤية يصدق هذه الشرطية.

ويتوجه على السببية أنها تفيد أن هذه الشرطية نظرية ثابتة بدليل الإجماع، وليس الأمر كذلك؛ لأنها بديهية لا تحتاج إلى دليل؛ فالإجماع ليس سبباً للحكم بهذه

الشرطية؛ بل الحكم بها لبداهتها سبب للإجماع، فإنَّ العقل يحكم بمجرد ملاحظة هذه الشرطية بدون تتبُّع لحال العقلاء بأنَّهم يجب أن يحكموا بها ويجمعوا عليها.
 إلا أن يُقال: الباء للمصاحبة، والمراد أن صدق هذه الشرطية مقرون بالإجماع المذكور.

ثم إنَّ العملية 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 العملية على الحقيقة بحيث لا يلزم التكرار، بأن يقال: اللام في المعرفة للاستغراق وهذه الكلية كبرى لصغرى سهولة الحصول على الشكل الأول للتنبية على المطلب البديهي؛ هكذا معرفة الله على تقدير الرؤية معرفة من جهة الرؤية وكل معرفة من جهة الرؤية ضرورية؛ ينتج أن معرفة الله على تقدير الرؤية ضرورية. وقوله ﷺ: «إِذَا جَازَ أَنْ يَرَى اللَّهَ بِالْعَيْنِ وَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ ضَرُورَةً» بيان لهذه النتيجة. (ثم لم تخلُ تلك المعرفة) الاضطرارية (من أن تكون إيماناً) أي شرطاً للإيمان الذي هو الطوع والانتقاد.

لو فسّر 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^١ (أو ليست بإيمان) أي ليست مقارنة للإيمان.

الظاهر أن يكون المقصود من هذه العبارة في كلا الموضعين معنى واحداً، لكنّه لما 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.

١. في الشافعي: «بأن يكون فاعلها قابلها، بناءً أنها مولدة من الفكر في شيء».

وفيه أنه على تقدير أن يكون المراد بالايمان الطوع، يكون المراد من الشرط 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 ينتفي 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 البديلية، كالطهارة المائية والترابية، فإن كلاً منهما شرط للصلاة على البديلية، فلا حاجة إلى العدول عن الظاهر .

(لأنها ضده)

المتقابلان هما المتخالفان للذات يمتنع اجتماعهما في محل واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة .

وأقسام التقابل أربعة: مقابل السلب والإيجاب، والعدم والملكة، 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 إجماعهما 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 ضد العلم الاكتسابي الحسابي بوقوعه الذي هو ضد العلم 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 اختياريّاً واضطرابيّاً 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 أنّ حصول هذا التصديق كان في دار الدنيا بالاكتساب والاختيار، ولا

يزول عن النفس في الآخرة ما كسبته من العلوم الدينيّة في الدنيا. وفي زمان حدوث

الرؤية لا يحصل هذا التصديق مرّة أخرى حصولاً اضطراريّاً؛ لامتناع تحصيل

الحاصل، بل يصير ضروريّاً بعد ما كان نظريّاً، فيكون حينئذٍ تصديق واحد نظريّاً من

جهة احتياجه إلى النظر، ومن جهة حصوله بالنظر، ومن جهة أنه يمكن زواله بشكّ أو

شبهة، وضروريّاً 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 الأبوة والبنوة، فإنَّهما يجتمعان في شخص واحد من الجهتين.

ويمكن أن يكون الضمير الأول في قوله ﷺ: «لأنَّها ضده» راجعاً إلى الرؤية، ويكون

المعنى أنّ الرؤية ضدَّ الاكتساب، بناءً على أنّ 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 أن الصورة لا تخلو إماماً أن تزول بحضور ذي الصورة أو لا تزول، فعلى الأول لا إجماع، وعلى الثاني يكون الإجماع من جهتين، لا من جهة واحدة.

إذا عرفت أن هذه الوجوه مورد للاعتراض وكلام المعصوم يكون صحيحاً البتة بلا شبهة، تيقن لك أن المقصود غير هذه الوجوه.

فاعلم أن مقصوده ﷺ بقوله: «لأنها ضده» كما قيل: أن المعرفة الاكتسابية ضد الإيمان الذي فرض أنه هو المعرفة من جهة الرؤية، بناءً على أن المعرفة الاكتسابية تكون مطابقة لما في الكتاب والسنة، مثل المعرفة بأنه ليس كمثله شيء، وأنه لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً، وأنه ليس بجسم ولا صورة وليس في حيز ومكان وجهة.

والمعرفة الحاصلة من الرؤية تكون مخالفة لهما، مثل ما يقوله المشبهة المجسمة من أنه نور لامع كسبيكة بيضاء، طوله سبعة أشبار بشبر نفسه، أو على صورة شاب أمرد، أو رجل أشمط جالس على العرش، أو راكب على البعير أو على الحمار ورجلاه في نعلين من الذهب، وأمثال ذلك مما يقولون؛ تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

وظاهر أن هاتين المعرفتين ضدان لا يجتمعان في محل واحد.

(فلا يكون في الدنيا مؤمن)

أصلاً إلى زمان الرؤية من ليلة المعراج، ولا يكون مؤمن سوى الرسول ﷺ بعد ذلك الزمان كما قال:

إلا من رآه في الدنيا، وهو نادر جداً عند القائلين بالرؤية.

(لأنهم يروا الله عز ذكره) أي لأن جميع المؤمنين لم يروه في الدنيا.

الجميع يدل على الجنس مع الجمعية، كما أن المفرد يدل على الجنس مع الوحدة، وبعد دخول النفي يحتمل أن يكون المراد نفي الجنس أو نفي الجمعية، كما أنه في المفرد أيضاً يحتمل أن يكون المراد نفي الجنس أو نفي الوحدة.

إذا تمهد هذا، فاعلم أنه - طاب ثراه - أتى بلفظ الجميع تنبيهاً على أن المراد نفي

الجمعية .

وأنت تعلم أنّ نفي الجنس أيضاً صحيح، وهو الموافق لظاهر قوله ﷺ: «فلا يكون في الدنيا مؤمن لأنه 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 .

أي ما هو قبل الرؤية (لم تخلُ هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب).

(أن أي عن أن).

المناسب «من» بدل «عن» ليوافق المحذوف المذكور سابقاً في كلامه ﷺ .

(تزول) أي بعد الرؤية لحدوث ضدها.

الحادث هو الضرورية، وحدوث هذه الصفة لا يستلزم زوال الصفة السابقة، أي

النظرية؛ لجواز اجتماعهما من جهتين، فضلاً عن زوال موصوفها وحدوثه مرة أخرى.

(بناءً على اتّفاق الجميع) على صدق الحملية (والإجماع المركّب)^١ على صدق

الشرطية؛ يعني أنّ التضادّ مبني على كون المعرفة من جهة الرؤية ضرورية، وكونها

ضرورية مبني على الاتّفاق والإجماع المذكورين .

وفيها ما عرفت، فتذكّر .

وفي قوله ﷺ: «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؛ أي معلوم أنّ المعرفة الاكتسابية لا تزول بالرؤية .

قال الشيخ أبو جعفر الطوسي ﷺ في كتاب عدّة الأصول في فصل في حقيقة العلم

وأقسامه: والعلوم على ضربين: ضروريّ ومكتسب؛ فحدّ الضروري ما كان [أي علم

كان حصوله في العالم^١ من فعل غير العالم فيه^٢ 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 [يعني أنّ قيد الانفراد احتراز عن العلم المكتسب الحاصل لمن] اعتقد بقول النبي ﷺ: 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 إنّه حصل بالبرهان علم مكتسب، ومن حيث إنّه قُورن بالمشاهدة ضروري؛ فكان المناسب إخراجه عن الضروري بقيد الحيثيّة، كما فعلوا في أمثاله من الحدود، كتعريفات الدلالات المطابقيّة والتضمينية والإلزاميّة؛ فتذكّر.

وهذا لا يصحّ عندنا.^٣

أي هذا الحدّ المنقول عن البعض للضروري لا يصحّ عندنا: أمّا أولاً، فلائنه يصدق على النظري 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 تيقن بها عن مبادئها التي لا شبهة فيها، لم يتطرّق إليها شكّ وإن غفل عن خصوصيات تلك المبادئ.

١. ما بين المعقوفين من صدر الدين القزويني، شرحاً على ما نقله في الشافي عن عدّة الأصول، وكذا فيما بعد.

٢. في المصدر: «به». ٣. تنمة كلام الشيخ الطوسي في عدّة الأصول.

وأما ثانياً، فلأن قيد الانفراد لا يخرج ما ذكره من الاعتقاد، ولذا قالوا: إن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب ينتقض بخبر الرسول ﷺ. وأجابوا باعتبار قيد الحيثية.

وأما ثالثاً، فلما ذكره بقوله:

لأن العلم بالبلدان والوقائع وما جرى مجراها [من أقسام الضروريات كالمتواترات والمشاهدات والبديهيات] هذا الحدّ موجود فيه، وعند كثير من أصحابنا أنه مكتسب قطعاً، وعند بعضهم هو على الوقف [أي محلّ توقّف وتأمل].
فلا يصحّ ذلك [أي صدق الحدّ عليه] على [هذين] الوجهين معاً [يعني عند هذين الفريقين جميعاً].

انتهى موضع الحاجة.

ولا حاجة إلى قوله:

وأما العلم المكتسب، فحدّه أن يكون من فعل العالم به، وهذا الحدّ أولى؛^١ إلى آخره. المقصود من نقل هذا الكلام أن السبب في امتناع زوال الاعتقاد النظري في المعاد عند حدوث الرؤية، هو صيرورته ضرورياً، والضروري يكون ممتنع الزوال. وهذا حق، لكن يرد أنه كيف يجمع هذا مع الدليل الذي ذكره لزوال المعرفة الاكتسابية عند الرؤية، مع جريانها في المثال المذكور؛ أي الاعتقاد بكون زيد في الدار بعد رؤيته فيها.

ولهذا قال الشارح المازندراني رحمه الله:

ويخطر بالبال أن هنا إشكالاً في غاية الصعوبة، وهو أن هذا الدليل يجري فيما يجوز رؤيته بالاتفاق من أحوال القيامة، مثل السؤال في^٢ القبر والجنة والنار والصراف والميزان، فإن معرفة هذه الأمور عند مشاهدتها ضرورية، وفي الدنيا كسبية، فيجري فيه هذا الدليل بعينه.

٢. في المصدر: «عن».

١. عذة الأصول، ج ١، ص ١٣.

اللهمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: معرفة هذه الأمور في الدنيا أيضاً ضرورية؛ لحصولها بقول الرسول الصادق الأمين، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: لو كُشِفَ الغطاء ما أزددتُ يقيناً. ولا يجري مثل هذا الجواب فيما نحن فيه؛ لأنَّ معرفة وجود الباري لا يمكن أن تحصل بقوله؛ لاستحالة الدور، فليتأمل. انتهى.

وفيه أولاً: أنَّ المعارف الحاصلة بقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم 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؛ لأنَّ علومه ضرورية.

قال الشارح المازندراني رحمته الله في شرح قوله عليه السلام: «ولا تزول في المعاد»: أي والحال أنَّ هذه المعرفة له^٢ من جهة الاكتساب لا تزول في الآخرة، لأنَّ حشر المؤمن بلا إيمان باطل بالاتفاق ولأنَّ ما اكتسبت^٣ النفس في الدنيا من الكمالات والمعارف، كان معها بعد فراق البدن وفي الآخرة بلا خلاف. وإذا كانت^٤ هذه المعرفة باقية غير زائلة في الآخرة، امتنع أن تتحقَّق^٥ تلك المعرفة الضرورية التي هي ضدّها؛ لأنَّه لا يجوز أن يكون شيء واحد نظرياً وضرورياً في وقت واحد،^٦ فقد ثبت بطلان القسم الثاني أيضاً، فإذا بطل القسمان كلاهما، وإذا بطلا بطل جواز رؤيته بالعين؛ لأنَّه منحصر فيهما.^٧ 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 الضدين من جهة واحدة، لا من جهتين أيضاً، كما عرفت.

١. شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ١٧٣.

٢. في المصدر: «ما اكتسبته».

٣. في المصدر: «ان تحقَّق».

٤. في المصدر: «بحكم المقدّمة الثالثة» بدل «لأنَّه لا يجوز أن يكون - إلى - وقت واحد».

٥. شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ١٧٢.

٦. في المصدر: «التي».

٧. في المصدر: «إذا كانت».

وقال صاحب الوافي رحمه الله في معنى هذا الحديث :

إن كان الإيمان عبارة عن المعرفة من جهة الرؤية، فالمعرفة الاكتسابية ليست بإيمان؛ لأنها ضده؛ فإنا قد اكتسبنا علماً بأن الله ليس بجسم ولا صورة ولا محدود ولا محصور في جهة ولا مكان ولا زمان، وأنه حاضر عندنا ولا نراه بهذه الأعين مع صحة أعيننا وجامعيتها لشرائط الرؤية .

وظاهر أن هذا ضد معرفته من جهة الرؤية بهذه الأعين .

وإن كان الإيمان عبارة عن المعرفة الاكتسابية، فلا يخلو إما أن تزول عند رؤيته سبحانه في الآخرة أو لا تزول، ولا يجوز أن لا تزول لأنها ضدان فكيف يجتمعان. ولا يجوز أيضاً أن تزول؛ لأن الفرض أن الإيمان عبارة عن هذه المعرفة، وأن هذا العلم من جملة أركان الإيمان والاعتقاد الصحيح بالله جل ذكره وأنه كذلك .

وظاهر أن الاعتقاد الصحيح لا يزول في الآخرة، فمعرفته من جهة الرؤية ليست بصحيحة، فلا يجوز أن يرى الله سبحانه بحال^١.

أقول: يلوح من هذا الكلام أنه حمل قول الإمام رحمه الله «لم تخل هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب أن تزول» على التردد، كما أن قوله رحمه الله «ثم لم تخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً أو ليست بإيمان» صريح في التردد، إلا أن شقي التردد المذكوران ثمة، وهنا أحد شقيهما المذكور، والآخر محذوف؛ مع دليل بطلانه بقريته قوله رحمه الله: «لأنها ضده» وتقدير هكذا وإن كانت المعرفة الاكتسابية إيماناً لم تخل هذه المعرفة أن تزول، والحال أنها لا تزول في المعاد أو لا تزول، ولا بد أن تزول لحدوث ضدها . ولا يخفى أنه حمل بعيد .

والظاهر أن المراد إلزام زوال المعرفة الاكتسابية عند الرؤية بحكم التضاد، والحال أنه لا يجوز زوالها في المعاد، كما فهم الشارح المازندراني أيضاً حيث قال في شرح قوله رحمه الله: «لم تخل هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب أن تزول» .

أي لا بد من أن تزول في المعاد؛ لاستحالة اجتماع المعرفة الضرورية التي من جهة

الرؤية، والمعرفة النظرية التي هي ضدها في شخص واحد في وقت واحد.^١
انتهى .

قال السيد الداماد في تفسير هذا الحديث :

يعني 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 الإحساسي الضروري والعلم العقلي الاكتسابي معاً، ذلك محال بالضرورة البرهانية، ولاسيما إذا كان الإدراك المتباينان بالنوع، بل المتنافيان بالحقيقة في وقت واحد.^٢

وأورد عليه صاحب الوافي رحمته الله بقوله :

أقول: فيه نظر؛ إذ لقائل أن يقول: إن الإدراك الاكتسابي لم يتعلّق إلا بالتصديق بوجوده ونعوته [لا ذاته]^٣ وهويته، ولعلّ الإدراك الإحساسي يتعلّق بذاته وهويته؛ فلا منافاة بين الإدراكين لتغاير متعلقيهما.^٤ انتهى .

وأقول: لا شك أن الرائي بمجرد الرؤية يحكم بوجود المرئي، فالتصديق بوجود المرئي يكون متعلّقاً للإدراكين ومشاركاً بينهما.
وهذا القدر كاف في مقصود السيد .

لكنّه يرد على السيد أمران :

أحدهما: أن قوله: «ولا سيما إذا كان الإدراك الخ»، يدلّ على استحالة تعاقب الإدراك الإحساسي الضروري والعلم العقلي الاكتسابي على شيء واحد. وهذا ممّال يقل به أحد .

وثانيهما: أن 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»: أي فضلاً عن أن تزول في الدنيا .

هذا الكلام يدلّ على أن الدنيا أولى من المعاد بعدم الزوال . ولعلّ وجه الأولوية أن

٢ . التعلّيق على الكافي، ص ٢٢٣ .

١ . شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ١٧٢ .

٤ . الوافي، ج ١، ص ٣٨٠ .

٣ . ما بين المعقوفين من المصدر .

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: أنهما لما كانت في الدنيا نظرية، كانت ممكنة الزوال بشك أو شبهة - كما نقل عن عدّة الأصول - بخلاف المعاد؛ فإنّ المكلف يبعث على ما كان عليه من الاعتقاد. وأيضاً يمكن أن يقال: لما كانت الرؤية سبباً لصيرورتها ضرورية، والضرورية سبب لامتناع الزوال، كانت المعرفة الاكتسابية في الدنيا ممكنة الزوال؛ لعدم الرؤية وعدم الضرورية؛ بخلاف المعاد، فكان المعاد من هذه الجهة أولى بعدم الزوال من الدنيا. ثم 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. فلم يذکر بشيء [اللازم] الثاني في القسم الأول أيضاً؟

قلت: إمّا لأنه 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] ^٢ لإبطال القسم الثاني يستفيد منه العارف اللبيب وجهاً آخر لإبطال القسم الأول؛ فأحال ذلك إلى فهمه ^٣.

٢. ما بين المعقوفين من المصدر.

١. ما بين المعقوفين من المصدر.

٣. شرح أصول الكافي، ج ٣، ص ١٧٣.

۷

شرح حدیث «خلق الله الأشياء بالمشیة»

مؤلف ناشناخته

تحقیق

محمد حسین درایتی

درآمد

مؤلف، این شرح را در پاسخ به سؤال و درخواست کسی نوشته است و با «قال - اقول» کلام خود را آغاز می‌کند. از آنجا که از کسی نقل قول نمی‌کند و نام کتابی غیر از الکافی را هم نمی‌برد، حدود زمان زندگی مؤلف را از این راه، نمی‌توان تشخیص داد. دو بیت شعر عربی در این رساله آورده، که از قطب جیلی (د ۸۳۲ق) است. لذا می‌توان 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 خوردگی‌هایی است که ممکن است از مؤلف باشد، می‌توان 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^۱ نگهداری می‌شود.

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱. فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۴، ص ۲۶۹؛ فهرست کتابخانه گلپایگانی. مخطوط، ش ۱۰۷۴/۶/۱۶۴. رساله اول مجموعه.

کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی گلپایگانی

بشرکت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال ا طال الله بقاء و مع المسلمين بطول
لقاه و جعلنا في كل عهد و وقتاه ما منه قول
مولانا الصادق عليه السلام المروي في الكافي خلق الله
الاشياء بالمشيئة و خلق المشيئة بنفسها ا قوله
اراد الامام عليه الصلوات و السلام ان ينسب
بهذا الكلام المتامل بالنظر اليه و السار
من رحيق التحقيق على ان الكمونات باسرها و
الموجودات باجمعها من الكينونات و الطويات

لا رَحِيحَ عِثَانِ الْعِلْمِ فِي هَذَا الْمِيدَانِ وَلَا
 سَمْعَتِكَ تَفْرِيدِ الْوَرَقَاءِ عَنِ الْاَفْنَانِ
 بِنُفُوسِ الْاَلْحَانِ وَكَلِمَاتِ الْأُمُورِ مَرهُونِ
 بَأَوْقَاتِهَا وَأَقْوَالِهَا كَمَا قَالَ أَخَا فِ عَالِيكَ مِنْهُنَّ
 وَمَنْ غَيْرِي وَمَنْ زَمَانِكَ وَالْمَكَانِي دِلْوَانِي
 جَعَلْتِكَ فِي عِيُونِي الْيَوْمَ لِقَيْتِمِ مَا كَفَانِي
 وَاللَّهُ خَلِيفَتِي عَلَيْكَ

ولكن
 وضعف ما القينا اليك

شرح حديث «خلق الله الأشياء بالمشيئة»

بسم الله الرحمن الرحيم

قال - أطال الله بقاءه ، ومتّع المسلمين بطول لقائه ، معنى قول مولانا الصادق عليه السلام المروي في الكافي : «خَلَقَ اللهُ الأَشْيَاءَ بِالمَشِيئَةِ ، وَخَلَقَ المَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا»^١ .
أقول : أراد الإمام - عليه الصلوات والسلام - أن ينبّه بهذا الكلام المتأمل بالنظر الدقيق ، والشارب من رحيق التحقيق على أنّ المكوّنات بأسرها ، والموجودات بأجمعها - من الكينونات والهويات ، والذوات والصفات ، والأعراض والإضافات ، والنسب والصوريّات ، والتوهّميات والاعتباريات ، لاهوتيّها وملكوّتيّها وجبروتيّها وناسوتيّها مع اختلاف مبادئها ومبانيها ، وتمايزها وتباينها ، واختصاص بعضها ببعض ، وانفكاك بعضها عن بعض ، وتضادّ بعضها مع بعض واتّحاد بعضها ببعض ، وتفرد كلّ منها بأثر خاصّ وفعل مخصوص - مرتّبة 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 تآليفاً 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 : «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَؤُوتٍ»^٢ ، وقال : «مَا خَلَقْنَاكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ

١. الكافي ، ج ١ ، ص ١١٠ ، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل ... ح ٤ .

٢. الملك (٦٧) : ٣ .

وَاجِدَةٌ^١، وقال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾^٢، وقال: ﴿وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاجِدَةً كَلْمَعٍ بِالْبَصْرِ﴾^٣.

فمن هاهنا ذهبت طائفة من متألّهي الحكماء إلى أن لجميع أجرام العالم نفساً واحدة، فيكون العالم كلّه حيواناً واحداً مركباً من نفس واحدة ذات قوى كثيرة^٤، ومن بدن واحد مؤلف من أعضاء متشابهة، وقوى وأفعال مختلفة، يستبقي بعضها ببعض، ويتنفع بعضها عن بعض انتفاعاً، بعضه محسوس وبعضه معقول.

وبهذا الارتباط المشاهد على النظم الطبيعي وانتظام الكلّ في رباط واحد حقيقي، استدلوا على أن مبدع الموجودات وصابغها ومدبّرهما وممسك رباطها عن أن ينقسم واحداً مقتدر يقيمها بقوته التي يمسك بها السماوات والأرض أن تزولا، واستبصر وأبان لو كان فيهما صانعان لتمييز صنع كلّ منهما عن صاحبه، كما قال تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ أَنْزَلَ إِلَهُهُ بِمَا خَلَقَ وَعَلَىٰ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^٥.

وقال الصادق عليه السلام: «فلما رأينا الخلق منتظماً، والفلك جارياً، والتدبير واحداً، والليل والنهار والشمس والقمر، دلّ صحّة الأمر والتدبير وانتلاف الأمر على أن المدبّر واحد»^٦ انتهى.

فلما 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 الساري في الكلّ والرباط الذي انتظم فيه الجلّ والقلّ هاهنا بالمشيئة، وفي موضع آخر عبّر عنه بالأمر؛ قال عليه السلام: «كلّ

١. لقمان (٣١): ٢٨.

٢. الروم (٣٠): ٢٥.

٣. القمر (٥٤): ٥٠.

٤. حكاة صدر المتألّهين في المبدأ والمعاد، ص ١٦٣، عن طائفة من متألّهي الحكمة ومحققي الصوفيّة، ونقل أقوالهم، فلاحظ.

٥. المؤمنون (٢٣): ٩١.

٦. رواه الكليني في الكافي، ج ١، ص ٨٠، باب حدوث العالم، ح ٥؛ والصدوق في التوحيد، ص ٢٤٣، الباب ٣٦، ح ١؛ وبحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٣٠، ح ٢٢.

شيء سواك قائمٌ بأمرك»^١.

ولهم عليهم السلام عن ذلك الموجود تعبيرات كثيرة، يعبرون بها عنه في مواضع عديدة باعتبارات مختلفة وحيثيات متشعبة بحسب إراداتهم الصحيحة؛ فمن حيث إنه وجد لا من شيء يسمونه اختراعاً، ومن حيث إنها حصلت لا لشيء ولا على احتذاء مثال يسمونها ابتداءً، ومن حيث إنه دائم الفيضان بلا سكون وتعطيل على جميع المفاعيل يسمونه فعلاً وحركة إيجادية، ومن حيث إن حكمه سبحانه به ينفذ في جميع الموجودات يسمونه أمراً، ومن حيث إنه تعالى أخذ به زمام كل شيء وبناصية كل دابة يسمونه ولاية، ومن حيث إنه به الإحسان والامتنان يسمونه رحمة، ومن حيث إنه مبدء الميل لإنشاء الأشياء يسمونه مشيئة، ومن حيث إن الميل لا يكون إلا بالملائم وإلى الملائم وهو ملائم جميع الموجودات بحيث لا يخالفه شيء منها يسمونه محبة، ومن حيث إنه به ثبتت الصور والأعيان الثابتة في الإمكان يسمونه إرادة، ومن حيث إنه تعالى أظهرها بنفسه في نفسه وأظهر سائر الموجودات به يسمونه نوراً، وغيرها من الأسماء الكثيرة المروية عنهم عليهم السلام لتلك الحقيقة.

والروايات الواردة فيها غير مختلفة. المراد، وإنما الاختلاف في التعبيرات لحكم خفية وأسرار دقيقة يضيق الصدر بإظهارها ولا يضيق بكتمانها، وصرحوا بذلك في أحاديثهم الصحيحة؛ روى الصدوق عليه السلام في التوحيد عن الرضا عليه السلام قال: «المشيئة والإرادة والإبداع معناها واحد، وأسمائها ثلاثة»^٢.

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، وأما من الله تعالى فإرادته إحدائه لا غير ذلك، لا يروى ولا يهم ولا يفكر، وهذه

١. مصباح المهجد، ص ٤٣١، في دعاء ليلة السبت؛ البلد الأمين، ص ٩٧، دعاء آخر ليوم السبت؛ بحار الأنوار،

ج ٨٧، ص ١٤٨؛ مجمع التورين، ص ٢٧٠.

٢. التوحيد، ص ٤٣٦، الباب ٦٥، ح ١.

الصفات منتفية عنه وهي صفات الخلق، بإرادة الله الفعل لا غير ذلك، يقول للشيء: كُنْ فيكون، بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همّة ولا تفكّر ولا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له»^١.

وفيه عن أبي إبراهيم عليه السلام إلى أن قال: «ولا أحدّه أن يتحرّك في شيء من الأركان والجوارح، ولا أحدّه بلفظ شقّ فم، ولكن كما قال تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾^٢ بمشيئته من غير تردّد في نفس»^٣.

وقال عليه السلام في جواب السائل لما سأله: فيعاني الأشياء بنفسه؟

قال أبو عبدالله عليه السلام: «هو أجلّ من أن يعاني الأشياء بمباشرة ومعالجة؛ لأنّ ذلك صفة المخلوق الذي لا يجيء الأشياء له إلّا بالمباشرة والمعالجة، وهو متعال نافذ الإرادة والمشية، فعالّ لما يريد»^٤. انتهى.

وغيرها ممّا صدر عنهم في مواضع عديدة، وقد وقع نظر ذلك الجنب العالي عليها مراراً، فلا نحتاج إلى ذكرها وتكرارها لنكون كناقل التمر إلى هجر^٥.

فوضح وأنّضح ممّا زبر وصحّ أنّهم عليهم السلام يريدون عمّا يعبرون عنه بالفعل والأمر والاختراع والإبداع والكلمة والإرادة والمشية والمحبّة والولاية وسائر أسمائها المعروفة الأمر الواحد الذي 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

١. الكافي، ج ١، ص ١٠٩، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل...، ح ٣.

٢. البقرة (٢): ١١٧؛ آل عمران (٣): ٤٧ و ٥٩ الأنعام (٦): ٧٣ وغيرها من الموارد.

٣. الكافي، ج ١، ص ١٢٥، باب الحركة والانتقال، ح ٢.

٤. الكافي، ج ١، ص ٨٤، باب إطلاق القول بأنّه شيء، ح ٦.

٥. هَجْر - كفرس - مدينة بالبحرين كثيرة النخيل. والقلام مثل لناقل الشيء إلى معدنه. راجع لسان العرب،

ولا اتصال ولا تباين ولا تساوي ولا عموم ولا خصوص، انقطعت عنه سبحانه النسب والإضافات، وعدمت عنده الجهات والقراءات، وهو سبحانه أحديّ الذات، وهذا من المعلومات والضروريات.

فأول الصوادر عنه تعالى لا يكتيف بكيف، ولا يأتين بأين، ولا يعين بعين؛ لأنه لا يكون عرضاً ولا جوهرأ؛ لتأخرهما عن الموضوع والمادة، ولا مادة؛ لتقومها بالصورة، ولا جسمأ؛ لتركيبه، ولا نفسأ؛ لتقومها في تشخصها وفاعلها بالمادة، فلا يكون إلا أحديّ الذات والهوية، وليست وحدته وحدة عددية؛ أي مبدء الأعداد؛ لأنه حقيقة تنبسط على هياكل الممكنات، وألواح الماهيات، لا تنضب في وصف خاص، ولا تنحصر في حد معين من الحدوث والقدم، والتقدم والتأخر، والكمال والنقص، والعلية والمعلولية، والجوهرية والعرضية، والتجرد والتجسم، فلا صفة له في حد ذاته؛ لأن الصفات به تحصلت، ولا تكثر له في هويته؛ لأن الكثرات به تأصلت، وقد سبق الكثرات والجهات والحيثيات والأمكنة والأزمنة والأوقات، وإلا لما صحّ حدوثها به، فأول الصوادر منه تعالى لم يكن إلا جوهرأ قدسياً مفارقاً عن المادة ذاتاً وفعالاً، غير متعلق بشيء سوى خالقه بلا كيف ولا إشارة؛ لأنه لو كان متعلقاً بشيء سواء لبطل الاختراع، ولا يصح الابتداء، كما قال ﷺ: «الحمد لله فاطر الأشياء إنشاءً، ومبتدئها ابتداءً بقدرته وحكمته لا من شيء فيبطل الاختراع، ولا لعلة فلا يصح الابتداء»^١.

ومن خطبة له ﷺ: «الحمد لله الأحد الواحد الصمد، المتفرد الذي لا من شيء كان، ولا من شيء خلق ما كان»^٢.

فأثبت ﷺ بقوله: «ولا من شيء خلق ما كان» صدور جميع الأشياء منه تعالى على

١. رواه الكليني في الكافي، ج ١، ص ١٠٤، باب النهي عن الجسم والصورة، ح ٣، والصدوق في التوحيد، ص ٩٨، الباب ٦، ح ٥؛ وعلل الشرائع، ج ١، ص ٩، الباب ٩، ح ٣ عن الرضا عليه السلام.

٢. من خطب أمير المؤمنين عليه السلام، رواه الكليني في الكافي ج ١، ص ١٣٤، باب جوامع التوحيد، ح ١؛ والصدوق في التوحيد، ص ٤١، الباب ٢، ح ٣؛ الفارغاني، ج ١، ص ١٦٩.

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 يسمى عندهم بالنور، والآخر بالظلمة،^١ ومذهب الصوفية القائلين بأن الموجودات الإمكانية هي صور وتعينات وهيئات عارضة للموجود الحقيقي تقدس وتعالى، وهو مادة المواد وهيولى الهيوليات.^٢

ومن بعض أشعارهم في هذه الخرافات:

وما الناس في التمثال إلا كثلجة وأنت لها الماء الذي هو نابع
ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع^٣

وإنما حدا بهم إلى هذا المذهب الشنيع توهمهم الباطل أن كل حادث لابد أن يكون له أصل يوجد منه، وحدوث شيء لا من أصل وسنخ محال، فلزم عليهم أحد الأمرين: إما القول بكونه تعالى مادة الممكنات، وإما القول بوجود أصل قديم أزلي غير الذات، فذهب إلى الثاني الثنوية، وإلى الأول قوم من الصوفية الكفرة، وهذا أشنع المذاهب وأقبحها، فإنه تعالى أجل وأعلى من أن يتلبس بغيره، أو يتلوث ذاته بالأمر الدنية. فأبطل الصادق المصدق الأمين موافقاً لجده أمير المؤمنين - عليهما أفضل صلوات المصلين - توهم هؤلاء الضالين المضلين ببيان متقن متين، وهو قوله عليه السلام: «وخلق المشية بنفسها».

فأزال عليه السلام بقوله: «خلق المشية» توهم القدمية والأزلية عن ذلك الأصل وتلك الحقيقة الأولية التي هي أول المبادئ وجوهر جواهر العلل وذات الذوات، والذات التي تذوتت بها الذوات، مكونة الكينونات، وفاعلة المفعولات، ومجهرة القوابل

١. نسبة الشهرستاني في الملل والنحل، ج ٢، ص ٩١: إلى المرقونية.

٢. انظر الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد، ج ١، ص ٥٨.

٣. البيتان للقطب الجبلي (المتوفى سنة ٨٣٢ق) في القصيدة المسماة بالبوادر العينية، أوله:

فزاد به شمس المحبّة طالع وليس لنجم العذل فيه مواقع

والاستعدادات، مديرة الدائرات ومسخرة القاهرات، وأمر الله الذي به قامت الأرضون والسماوات، والواحد الذي يستدلّ به على التوحيد البحت الثابت الغير المشوب بشيء من أنحاء الكثرات وحدود الإنبيات، فأوقع عليها صفة المحدثات لأن لا يتوهم أنّها أصل قديم أزلي غير الذات جلّ وعلا.

ثم أزال ﷺ بقوله: «بنفسها»، توهمات عديدة:

منها: توهم من زعم أنّ الأشياء كلّها محدثة بعضها من بعض من غير انتهاء،^١ فنفي ﷺ بهذه اللفظة التسلسل؛ إذ جعل منشئها ومبدئها نفسها، لا شيء سواها. ومنها: توهم من زعم أنّ ذاته تعالى مادة المواد وهيولى الهيوليات،^٢ فأبطل ﷺ بهذه اللفظة أيضاً وجود مادة وهيولى لها مطلقاً، حادثة كانت أو قديمة، مخلوقة بشيء أو من سواها.

ومنها: توهم احتياج المشيئة - أي الفعل - إذا اعتبر حدوثه ومفعوليته إلى تعلق فعل آخر عليه، فنفي ﷺ بقوله: «خلق المشيئة بنفسها» وجود فعل آخر ثمة غيرها ليتوقف صدورهما عن فاعلها عليه.

ولا يتوهم عاقل من هذا الكلام أنّ المشيئة شيء ونفسها شيء آخر؛ لاستلزام توهم كثرة فيها، وقد علم أنّ وحدتها في ذاتها وهويتها دليل أحديته البحتة الصرفة تقدّس وتعالى، فهي من حيث نفسها وذاتها في غاية الوحدة والبساطة، ولا يكون في الإمكان أبسط منها، فلم تكن نفسها غيرها حتى تتوقف في صدورهما على شيء سواها، بل يفهم الناقد الموحد من هذا الكلام أنّ صدور المشيئة عن فاعلها لم يكن إلا بنفسها التي هي عين حقيقتها من دون حاجة إلى شيء سواها، وإلا لم تكن مخترعة مبتدعة، فكانت مفعوليته بنفسها، وفاعليتها بحقيقتها التي هي عين نفسها، فالفاعلية - التي يعتبر فيها الفعل لنفس الفعل - ليس إلا للفعل نفسه.

١. جعل الكليني في الكافي، ج ١، ص ١٣٦، ذيل ح ١، قول أمير المؤمنين ﷺ: «لا من شيء خلق ما كان» الذي تقدم تخريجه إشارة إلى ردّ هذا الرأي.

٢. لمزيد التوضيح انظر مرآة العقول، ج ٢، ص ١٨.

وَمَنْ تَتَّبِعْ أَخْبَارَ أَهْلِ الْعَصْمَةِ عليهم السلام مَعَ التَّدْبِيرِ التَّامِّ، يَجِدُ مَا ذَكَرْنَاهُ وَاضِحاً مُشْرُوحاً،
 وَلَقَدْ أُجْرِيَتْ جَوَابُ السُّؤَالِ عَلَى هَذَا الْمَنَوَالِ؛ لَمَّا أُمِرْتُ بِإِخْتِصَارِ الْمَقَالِ، وَرِعَايَةِ
 الْجَهَالِ، وَإِلَّا لَوْ أُذِنَ لِي بِالْبَيَانِ، لِأَرْخِيَتْ عَنَانَ الْقَلَمِ فِي هَذَا الْمِيدَانِ، وَالْأَسْمَعْتُكَ
 تَغْرِيدَ الْوَرَقَاءِ عَنِ الْأَفْنَانِ، بِفَنُونِ الْأَلْحَانِ، وَلَكِنَّ الْأُمُورَ مَرهُونَةٌ بِأَوْقَاتِهَا، وَأَقُولُ كَمَا
 قَالَ:

وَمَنْ زَمَانِكَ وَالْمَكَانِي
 إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا كَفَانِي^١

أَخَافُ عَلَيْكَ مِنِّي وَمَنْ غَيْرِي
 وَلَوْ أَنِّي جَعَلْتُكَ فِي عَيْوَنِي
 فَاحْفَظْ مَا أَلْقَيْنَا إِلَيْكَ، وَاللَّهِ خَلِيفَتِي عَلَيْكَ.

١. البيان لحفصة بنت الحاج الركوني (المتوفية في مراكش سنة ٥٨٦) انظر معجم الأدباء، ج ١٠، ص ٢٢٧،
 الرقم ٢٦.

شرح حدیث حدوث الأسماء

احمد بن زین الدین احسائی

(د ۱۲۴۱ق)

تحقیق

محمد حسین درایتی

درآمد

احساء، استان شرقی عربستان، از شمال باکویت و منطقه بی طرف و از جنوب با امارت متحده عربی هم مرز است و در گذشته به آن هَجْر، 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 اسکوثی 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 ۱۱۶۶ 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 نمی‌شناسیم. شاید بتوان گفت او در مراحل بعد به صورت متعارف، استاد خاصی نداشته است که همین موضوع، از نکات پوشیده زندگی اوست.^۱

وی در ۱۱۸۶ ق، مقارن با آشوب‌های ناشی از حملات عبدالعزیز - حاکم سعودی - به احساء و گرفتاری‌های 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 بحر العلوم 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 نمی‌کند.^۲

مشایخ روایی و شاگردان

جمع زیادی از بزرگان برای احسایی گواهی روایی صادر کرده‌اند، که از آن

جمله‌اند:

۱. سید محمد مهدی طباطبایی - بحر العلوم -
۲. شیخ جعفر کاشف الغطاء
۳. سید علی طباطبایی - صاحب ریاض -
۴. سید مهدی شهرستانی
۵. شیخ حسین آل عصفور بحرانی
۶. شیخ احمد دمستانی بحرانی
۷. شیخ موسی بن جعفر کاشف الغطاء
۸. شیخ احمد بن محمد آل عصفور بحرانی

۱. ن.ک: مکتب شیخی، ص ۲۴.

۲. ن.ک: الکرام البرره، ج ۱، ص ۸۸، «احسایی، شیخ احمد». زین العابدین ابراهیمی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

۹. شیخ محمد بن حسین قطیفی.^۱

شیخ احمد احسایی نیز، برای بسیاری، اجازه روایت نوشته است که از میان آنها می توان به این افراد اشاره کرد:

۱. شیخ محمد حسن نجفی - صاحب جواهر -

۲. سید عبدالله شبر

۳. ملا محمد ابراهیم کلباسی

۴. سید محسن اعرجی کاظمی

۵. شیخ اسدالله تستری کاظمی.^۲

برخی از مهمترین شاگردان شیخ نیز عبارت اند از:

۱. سید کاظم حسینی رشتی حائری

۲. مولی محمد بن حسین مامقانی - معروف به حجة الاسلام -

۳. میرزا حسن بن علی - معروف به گوهر -

این سه نفر از خواص شاگردان او هستند که تفکرات وی را نشر دادند و یا بر آن

افزودند و پرورش دادند. رشتی نیز، خود مؤسس فرقه کشفیه است.

۴. شیخ عبدالخالق یزدی

۵. شیخ ابوالحسن بن ابراهیم یزدی.^۳

همیشه در سفر

او در ۱۱۸۶ق از احساء به عتبات رفت و تا ۱۲۰۹ق 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 ۱۲۱۲ق به عراق بازگشت. تا سال ۱۲۲۱ق در بصره و حوالی آن زندگی کرد

و در همین سال به عتبات رفت و از آنجا عازم مشهد مقدس شد.

۲. همان، ص ۱۵۷-۱۵۸.

۱. اعلام هجر، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳.

۳. همان، ص ۱۵۴-۱۵۵.

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 ۱۲۲۹ ق در یزد ماند. در این سال در راه عتبات وارد کرمانشاه شد و به دعوت محمد 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 ۱۲۳۷ 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 ۲۲ ذی قعدة ۱۲۴۱ درگذشت. 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 کرده‌اند، که به نظر به واقعیت نزدیک‌تر باشد.^۱

پیکر او در جوار قبور ائمه بقیع علیهم السلام نزدیک بیت الاحزان آرام گرفت.^۲

درنگی در آراء احسائی

همه کسانی که از شیخ نوشته‌اند او را به وارستگی و جهد در عبادات و ریاضات شرعی ستوده‌اند و آگاهی‌اش را در فقه و فلسفه و ریاضی و طبیعیات و علوم

۱. أعلام هجر، ج ۱، ص ۱۶۴.

۲. أعيان الشيعة، ج ۲، ص ۵۸۹؛ ریحانة الادب، ج ۱، ص ۷۸؛ أنوار البدرین، ص ۴۰۶؛ «احسائی، شیخ احمد»، دائرة المعارف تشیع.

غریبه گزارش کرده‌اند.

او در سال‌های 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 ملامحمد تقی برغانی و همچنین ملامحمد 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.^۱

به طور خلاصه می‌توان گفت شیخ، علوم و حقایق را به تمامی نزد پیامبر و امام می‌داند و از دیدگاه او حکمت، با باطن شریعت و ظاهر آن سازگار است.

او ضمن آن‌که موضع اهل ظاهر را، در اکتفا به ظاهر شریعت نمی‌پذیرد، مسلک متصوفه را نیز در پرداختن به صرف باطن، مردود می‌داند. در آثار او معارضه سخت با ابن عربی آمده است و در مقدمه شرح عرشیه به صدر المتألهین نیز به جهت‌گرایش به ابن عربی می‌تازد و همین ایراد را به فیض کاشانی هم گرفته است.

مهمترین و جنجالی‌ترین حرف احساسی در مورد معاد جسمانی است. او در فهم معاد، معتقد به جسم دومی برای انسان می‌شود که «هور قلبیایی» نامیده و معتقد است آن جسد، فناپذیر نیست و همان جسدی است که برانگیخته می‌شود.

قول به جسد هور قلبیایی در تفکر شیخیه، مبنای تبیین مسأله معراج پیامبر ﷺ و غیبت امام زمان ﷺ قرار گرفت.

از مهم‌ترین آثار شیخ که تفکرات شیخ را منعکس می‌کند علاوه بر شرح عرشیه و شرح

۱. ن.ک. قصص العلماء؛ روضات الجنات و الکرام البرره، ذیل شرح حال احساسی.

المشاعر، شرح الزيارة است. وی در این کتاب، ائمه علیهم السلام را علل اربعه کائنات (فاعلی، مادی، صوری و غایی) می‌داند.

در وجود و ماهیت هم شیخ احمد احسائی، قول ویژه‌ای دارد و معتقد است هر دو اصیل‌اند و هر یک بعدی واقعی از شیء را تشکیل می‌دهند.^۱

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 آنی 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 می‌گوید:
ولکن تلمیذیه الکرمانی و الرشتی قد خرجا عن الجادة القویمة و زانجا
زیفاً عظیماً و لکن لا ادري هل بلغ ذلك بهما الى حد الکفر والخروج عن الدین
أم لا؟ نعم أذخلا علی الشیعة الإمامیة أشد محنة و اعظم بلیة و منهما نشأت
بلیة البایه و إن کان کریم خان قد کفرَ الباب و ردَّ علیہ. فلا حول و لا قوة إلا بالله
العلی العظیم.^۲

آثار

شیخ احمد احسائی آثار فراوانی در زمینه‌های گوناگون دارد. برای شمارش این نوشته‌ها فهرست نامه‌های متعددی تدوین شده است.

فهرست تصانیف، از ریاض طاهر، فهرست کتب مشایخ عظام،^۳ از ابوالقاسم ابراهیمی، فهرست موسوعة مؤلفی الإمامیة^۴ و أعلام هجر^۵ از مهمترین منابعی است که آثار شیخ را شمارش کرده‌اند.

کتاب اخیر، آثار احسائی را تا ۱۷۳ عنوان ذکر کرده است. نامدارترین تألیفات او

۱. ن.ک: «احسائی، شیخ احمد» زین العابدین ابراهیمی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

۲. الآیات البینات، ص ۱۸ (به نقل از أعلام هجر، ج ۱، ص ۲۳۹ - ۲۴۰).

۳. فهرست کتب مشایخ عظام، ج ۲، ص ۸۵-۹.

۴. موسوعة مؤلفی الإمامیة، ج ۳، ص ۴۸۰-۵۶۳.

۵. أعلام هجر، ج ۱، ص ۱۸۵ - ۲۲۲.

چنین است:

۱. شرح زیارة الجامعة الكبيرة

۲. شرح الحكمة العرشية

۳. شرح المشاعر

۴. الفوائد الحکمیة اثنا عشریة

۵. حياة النفس فی حظيرة القدس

بسیاری از رساله‌های مختصر شیخ، که معمولاً در پاسخ سؤال مریدان و شاگردان است، ضمن مجلدات جوامع الکلم و همچنین مجموعه الرسائل الحکمیة به چاپ رسیده است.

رسالة حاضر

احسایبی 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 می‌آورد و طبق مذاق و روحیات خود به شرح و تأویل آن می‌پردازد.

او در این رساله به آیه و روایتی اشاره ندارد و از کسی نقل قول نمی‌کند و همه آنچه آورده است، از تراوشات ذهن خود اوست که البته این رویه در بیشتر آثار وی دیده می‌شود.

در پایان نیز می‌گوید، آنچه در شرح این حدیث گفت، مطالب باطنی و مخفی است که کسی از شارحین ذکر نکرده است و مباحث مربوط به ظاهر و لغت حدیث را باید از شارحین و اهل لغت گرفت.

این رساله در بیست و هفتم ماه صفر سال ۱۲۲۰ ق در کربلا تدوین شده است. دست‌نوشته‌های 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:

- الف. نسخه کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، که دارای تاریخ تحریر ۱۲۲۹ ق و به خط شیخ ابوالحسن یزدی است.^۱
- ب. نسخه مرکز احیاء میراث اسلامی، که دارای تاریخ ۱۲۳۷ ق و به خط شیخ محمد حسین بن رستم استرآبادی است.^۲

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱. فهرست کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۳، ص ۱۳۶، ش ۹۴۹، رساله پنجم مجموعه.
 ۲. فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی، ج ۱، ص ۴۸۳، ش ۳۷۰، رساله ششم مجموعه.

يا و انوار ذوقهم شمول ما عدا هذه الاسماء الثلاثة اعني امة والى العظيم و يراى العلى
 معنى الرحمن و يراى العظيم معنى الرحمن على الامبياد من تخطان الاسم المذكور هو مجموع الوجوه
 المخلوق الذى هو عالم الامور والوجود المقيد الذى هو عالم الخلق و انه على اربعة اركان متساوية
 في الظهور و ان سبق بعضها ايضا في الذات و ان الاول منها المكون الخرفون هو المشية
 و ان الثلاثة الظاهرة التى هي عالم الخلق سماها الجيرون و عالم المكونت و عالم الملك و ان لكل
 واحد منهما من هذه الثلاثة اربعة اركان و كل واحد من هذه العشرة اربعة و كان
 مات و ان كل اركان في تسعة اطلاق و ارض و ان كل واحد من هذه العشرة اربعة ثلاث
 دورات في معدة و دور في بناء و دور في حيوة فيكون في كل اركان ثلاثون فضلا
 اليه خاصا به و هو اسم من اسمها و امة منها الجزئية و ان تلك الثلاثة الاسماء الكلية و اركانها
 للوجود المقيد الذى له الما العقل و آخر المترابطة بجماعة و هي باسم المكونت كقفا
 بنه و ان لم في الثلاثة لعدم احتياج الخلق الى ارض من ذلك و ان هذه الثلاثة دخل
 فيها باقى الاسماء كقفا بنه و هي اسم المكونت الخرفون و صلى الله على محمد و آله
 و سيدهم الميامين و اعلم انى ذكرت عالم المذكور غيرى من شرح هذا الحديث الشريف
 فكشف من معانيه اسرارها و ما لم يكلفه عليه الفهم اللطيف و لم اترك شيئا و جده في زيادة
 سبحانه حال الكتابة و انى لا اشرف اليه الا ما كان في طريق التفسير و التعريف و الا
 على ذلك يفسر به الزمان و احلت عالم اذكر من جهة طريق الحديث و لغته و ظاهر عبارته
 على اذكر ما اوصون فطلب بعضه من كتاب ذوب و هو المحقق و رب العالمين
 و آخر اظهر ارجاء الناصح الى الله على من و العالم الطاهر بن و فرخ من نوره منسبها العبد
 احمد بن زيد الدين الاصاقي في التاسع والعشرين من صفر سنة العشرين بعد المائتين
 و الالف في ارضين كبرياء الاسلام و الايمان بنيا على اهلين حاصلين بكلمتين هما الله
 الامة محمد رسول الله و كل واحد منهما اثني عشر حرفا و اذ اوله على اثني عشر حرفا و كل جملة
 من اسماء الانبياء و اوصافهم كقولنا آدم خليفة الله ابراهيم خليل الله داود نبي الله

تكون
 دورة

شرح حديث حدوث الأسماء

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 ، فإن شراحه لم يقفوا على شيء من المراد منه ؛ لأنه من أصعب ما ورد ؛ لخروجه على خلاف ما تعرفه العقول المفتقدة ، وإنما هو جار على ما تعرفه الأفتدة المؤيدة ، فاعتذرت منه ؛ لشدة صعوبة ذلك وتمنعه عن المثال ، ولكثرة الاشتغال بالجلّ والارتحال ، فلم يقبل مني 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 يزيد ، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة ، عن إبراهيم بن عمر ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «إن الله - تبارك وتعالى - خلق أسماء بالحروف غير متصوّت ، وباللفظ غير مُنطقيّ ، وبالشخص غير

مُجَسَّدٌ، وبالتشبيه غير موصوفٍ، وباللون غير مصبوغٍ، منفى عنه^١ الأفتار، مُبَعَّدٌ عنه^٢ الحدود، مَحجُوبٌ عنه^٣ حُسُّ كُلِّ مُتَوَهِّمٍ، مُسْتَتِرٌ غيرٌ مُسْتَوِرٍ. فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَةً على أربعة أجزاءٍ معاً، ليس منها واحدٌ قبل الآخر، فأظَهَرَ منها ثلاثة أسماءٍ؛ لِفَاقَةِ الخَلْقِ إليها،^٤ وَحَجَبَ منها واحداً، وهو الاسمُ المكنونُ المخزونُ. فهذه الأسماءُ التي ظَهَرَتْ، فالظاهرُ هو الله تبارك وتعالى،^٥ وَسَخَّرَ سبحانه^٦ لكل اسمٍ من هذه الأسماءِ أربعةَ أركانٍ، فذلك اثنا عشر ركناً، ثُمَّ خَلَقَ لكل ركنٍ منها ثلاثين اسماً منسوباً إليها، فهو الرحمنُ، الرحيمُ، المَلِكُ، القَدُوسُ، الخالقُ، البارئُ، المصورُ ﴿الحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^٧ العليمُ، الخبيرُ،^٨ الحكيمُ، العزيزُ، الجَبَّارُ، المتكَبِّرُ، العليُّ، العظيمُ، المقتدرُ، القادرُ، السلامُ، المؤمنُ، المهيمنُ، البارئُ،^٩ المنشئُ، البديعُ، الرفيعُ، الجليلُ، الكريمُ، الرازقُ، المُحْيِي، المميتُ، الباعثُ، الوارثُ. فهذه الأسماءُ وما كانَ من الأسماءِ الحسنَى - حَتَّى تَبَيَّنَ ثلاثمائة وستينَ اسماً - فهي نسبةٌ لهذه الأسماءِ الثلاثة، وهذه الأسماءُ الثلاثة أركانٌ، وَحَجَبَ الاسمَ الواحدَ المكنونَ المخزونَ بهذه الأسماءِ الثلاثة، وذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^{١٠}. انتهى.

اعلم أرشدك الله أَنَّ هذا الحديث الشريف أبعد غوراً من أن يُطَّلَعَ على باطنه؛ لأنَّه قد اشتمل على بيان تفصيل الوجود من الأجناس والفصول، وتقسيم الفروع والأصول.

والذي يظهر لي أَنَّ بيانه - على ما أشير فيه إليه من التفصيل والتقسيم - لا يحصل

١. الف: عن. و ما في المتن مطابق للكافي المطبوع. وهكذا فيما بعد.

٢. الف: عن.

٣. الف: عن.

٤. الف: سبحانه وتعالى.

٥. الف: البقرة (٢): ٢٥٥.

٦. الف: جل شأنه.

٧. الف: الكافي المطبوع: + السميع البصير.

٨. قال المازندراني: «الظاهر أنه مكرر من النسخ». شرح المازندراني، ج ٣، ص ٣٧٩.

٩. الكافي، ج ١، ص ١١٢، باب حدوث الأسماء، ح ١. ورواه الصدوق في التوحيد، ص ١٩٠، باب أسماء الله تعالى...، ح ٣، بسنده عن الكليني. والآية في سورة الإسراء (١٧): ١١٠.

لغير أهل العصمة عليه السلام.

نعم، يمكن الإشارة إلى كليات تلك الأصناف، ومجملات تلك الأوصاف، وتنويعها في الاختلاف والانتلاف، وهو غاية ما تصل إليه طامحات الأفهام، ونهاية ما يحوم حوله حائطات الأوهام، ومع ذلك كله فلا تنال منه إلا بالإشارة، وما أعزَّ من ينال^١ (شعراً):

منتهى الحظّ ما تزوّد منه للحظّ
والمسدركون ذاك قليل^٢

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 مشتقاً على تصوّت الحروف، ولفظ النطق، وتشخّص الجسد، وتشبيه الصفة، ولون الصبغ لأنها 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^٣.

قوله عليه السلام: (فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَةً) لاشتماله على جميع مظاهر الصفات الحقيّة^٤ والخلقيّة والإضافيّة من مبادئ الحدوث والإمكانات وعلتها، وجميع أنحاء الخلق والرزق والحياة والممات، إذ لم يوجد سواه، بل كلّ موجود فمنه متفرّع، ومنه^٥ انشقّ، وبه تقوّم، وله خُلق، وإليه يعود.

قوله عليه السلام: (على أربعة أجزاء معاً):

الجزء الأوّل: عالم الأمر، وهو النقطة، أعني الرحمة، والألف أي العالم الأوّل

١. ب: يناله.

٢. من قصيدة المنسوبة إلى المرتضى ابن الشهرزوري. راجع وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٤٨.

٣. الف: لظهوره.

٤. ب: الحقيقة.

٥. ب: وعنه.

والنفس الرحماني - بفتح الفاء - والحروف المشار إليها بالسحاب المزجي، والكلمة التامة المشار إليها بالسحاب المترام، وهذه الأربعة هي مراتب المشيئة في 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 جزئي، وهذه تمام كلي، وهذا الجزء هو المكنون الحق، والوجود المطلق، والشجرة الكلية، والحقيقة المحمدية، ورتبته مقام «أو أدنى»^١ ووقته السرمد، وغاية المدح.

والجزء الثاني: هو النور الأبيض، والقلم الجاري، والألف القائم، وخزانة معاني الخلق، وهو العقل الأول، وهو عقل الكل، وهو ملك له رؤوس بعدد الخلائق، لم يخلق الله شيئاً إلا ويكون في ذلك وجه لذلك^٢ الشيء، ورأس خاص به تتفاوت الرؤوس والوجوه بتفاوت^٣ 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 الثاني.

والجزء الرابع: النور الأخضر، وجسم الكل.

وربما فسرت الأجزاء الثلاثة بما تتضمن البسمة من صفة الله، وهو النور الأبيض، وهي شهادة أن محمداً رسول الله ﷺ، وباعتبار هي شهادة أن لا إله إلا الله، وهي الألف القائمة؛^٤ ومن صفة الرحمان، وهي النور الأصفر والألف المبسوط باعتبار، وباعتبار آخر بين بين صورة كضلعي المثلث القائم الزاوية هكذا: «٧» وهي شهادة أن الأنمة الاثني عشر خلفاء رسول الله ﷺ، وباعتبار هي شهادة أن محمداً رسول الله ﷺ؛ ومن صفة الرحيم وهي النور الأخضر، والألف الراكد الذي يظهر بصورة الباء، ويكون

١. إشارة إلى الآية من سورة.

٢. الف: بذلك.

٣. ب: يتفاوت.

٤. ب: القائم.

باء،^١ وهي الكروبيين والأنبياء والمرسلون والأتباع؛ لأن الرحيم على الأقوى صفة الرحمان، وصفته صفة لصفة الرحمان.

وبالجملة، فالمراد بالأربعة الأجزاء بالعبرة الظاهرة: المشيئة، وعقل الكل، ونفس الكل، وجسم الكل.

قوله ﷺ: (ليس واحدٌ منها قبل الآخر).

لا ريب أن هذه الأجزاء بعضها متقدّم على بعض في الذات، وإنما تساوت في الظهور؛ لتوقّف ظهور المشيئة على وجود ما بعدها، فتكون هذه الأربعة متساوية في الظهور، فليس شيء منها قبل الآخر.

قوله ﷺ: (أظهرَ منها ثلاثة أسماء) لفاقة الخلق إليها (وحجّبَ منها واحداً، وهو الاسم المكنونُ المخزونُ).

والمراد بالثلاثة - التي أظهرها الله سبحانه -: العقل، والنفس، والجسم. والمراد بالاسم الذي حجّب: هو المشيئة، وهو الاسم المكنون المخزون.

وإنما احتاج الخلق إلى هذه الثلاثة لأنّ التكوين والتكليف - اللذين بهما قوامهم واستقامة نظامهم وبلوغهم غايات كما لانهم - لا يكونان بدونها؛ أعني به^٢ العقول والنفوس والأجسام.

وإنما لم يحتاجوا إلى الرابع؛ لأنهم لا يتوقّف نظامهم ولا تكليفهم ولا بلوغهم أعلى الدرجات على معرفة المشيئة ومعرفة تقويمهم^٣ بها إلا في الاعتقاد، ويكفي فيه معرفة العقول التي هي^٤ فيهم.

قوله ﷺ: (فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله تبارك وتعالى).^٥

وهي هذه الثلاثة المذكورة.

وقوله ﷺ: «فالظاهر هو الله تبارك وتعالى» المراد به ما أشرنا إليه، فإن صفة الاسم

٢. ب - به.

١. الف: باء.

٤. ب - هي.

٣. ب: تقويمهم.

٥. الف: سبحانه وتعالى.

الكريم الذي هو الله، هو العقل الأول؛ إذ ليس المراد بهذه هذا اللفظ؛ لأنه قال: «بالحروف غير متصوّت» وهذا متصوّت بالحروف، ملفوظاً بالنطق، ولا المراد به معناه الذي هو الذات المتصّفة بالألوهيّة، وإنّما المراد به مظهره وهو العقل، كما أشار سبحانه إليه^١ بقوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ...﴾^٢ إلى آخر الآية، فذكر الله وذكر مظهره، وهو قوله: ﴿مِثْلُ نُورِهِ﴾ وهو العقل الأول، وهو الذي أشرقت به السماوات والأرض، وهو المصباح الظاهر في الأشباح.

و«تعالى» إشارة إلى صفة العليّ، وهو النفس؛ و«تبارك» إشارة إلى صفة العظيم، وهو الجسم.

وفي رواية أخرى: «فالظاهر هو الله العليّ العظيم»^٣. والمعنى واحد.

قوله ﷺ: وَسَخَّرَ سبحانه لكل اسمٍ من هذه الأسماء الأربعة أركانٍ، فذلك اثنا عشر ركناً). والأصل في ذلك أنّه لما كان كلّ جزء منها عالماً مستقلاً، وَجَبَ أن يكون جامعاً لما يتمّ به النظام من الأصول الأربعة التي هي: الخلق، والرزق، والحياة، والممات؛ فيكون كلّ واحد منها مرتباً؛ لاشتماله على أربعة أصول.^٤

وسخّر سبحانه لكل أصل ملكاً حافظاً له، قائماً به، وقد وكله الله بتلقّي فيوضاته وإبلاغها غاياتها، وجعل لكل ملك ملائكة يخدمونه في المراتب الثلاثة؛ يسلكون فيها بهديه سبل ربّهم ذللاً، كلّ منهم من جنس ما وكل به؛ ففي العقول عقليّون مختلفو المراتب؛ لاختلاف مراتب العقل كمّاً وكيفاً، وفي النفوس والأرواح روحانيّون ونفسانيّون مختلفو المراتب؛ لاختلاف^٥ الروح والنفس، كذلك وفي الأجسام له جسمانيّون مختلفو المراتب، كذلك واختلافهم في الأربع الطبائع: الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة في المراتب الثلاثة، كذلك؛ فإنّ العقول تجري فيها الطبائع الأربع^٦ لذاتها وبما يطرأ عليها من الإضافات من محالّها، وكذلك النفوس والأجسام كلّ

١. الف: - إليه.

٢. النور (٢٤): ٣٥.

٣. لم نعثر عليه.

٤. الف: على الأربعة الأصول.

٥. الف: اختلاف.

٦. ب: + العقلية.

بحسبه لذاته أو لما أضيف إليه، فالملك الموكل بركن الخلق والإيجاد^١ جبرئيل عليه السلام، وله جهة وأجنحة عقلانية يطير بها في الجهات العقلية، ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها وله جهة وأجنحة^٢ 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 المقيد.

والملك الموكل بركن الحياة إسرافيل 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 لإسرافيل 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^٣ 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

٢. الف: وله أجنحة وجهة.

١. ب: الإيجاد والخلق.

٣. ب: النفسية.

الجهات العقلية، ويتبعه في تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهة وأجنحة نفسانية يطير بها في تلك الجهات النفسانية^١، 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 ﷺ يتصرف بها - كما مرّ - في العوالم الثلاثة المذكورة.

فهذه اثنا عشر ركناً، لكل ملك ثلاثة أركان، ولكل ملك طبيعتان، وأعوانهم على كل طبيعة متبوعة، وللمتبوع على التابع هيمنة وتسلط من الجهة التي سخر لها؛ فجبرائيل ﷺ يعين بحرارته إسرافيل ﷺ في الحياة، وبيبوسته عزرائيل ﷺ في الممات، وإسرافيل يعين بحرارته جبرئيل ﷺ في الخلق، وبرطوبته ميكائيل في الرزق، وميكائيل يعين برطوبته إسرافيل ﷺ في الحياة، وببرودته عزرائيل في الممات، وعزرائيل يعين ببرودته ميكائيل في الرزق، وبيبوسته جبرئيل في الخلق.

وقد دلت الآثار على أن العرش^٢ هو خزانة كل شيء من الخلق، ولا يظهر شيء في الأعيان أو يرتبط بشيء منها إلا وقد كان فيه، وإليه الإشارة بقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^٣؛ ولأنه استوى برحمانيته على عرشه الذي هو خزائن كل شيء، فأعطى بفضلله ابتداءً منه كل ذي حق حقه، وساق بكرمه إلى كل سائل منه فقير إليه رزقه، ولا ينزل شيء من غيب العرش إلا بتقديره؛ قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^٤.

وعلى أن العرش مركب من أربعة أنوار: نور^٥ أحمر، منه احمرت الحمرة، ونور أصفر، منه اصفرت الصفرة، ونور أخضر، منه اخضرت الخضرة، ونور أبيض، منه ابيض البياض، ومنه ضوء النهار، وكل نور من هذه الأربعة قد تقوم به ربع من كل شيء

١. ب: النفسية.

٢. طه (٢٠): ٥.

٣. ساق، أي أعطى. لسان العرب، ج ١٠، ص ١٦٦ (سوق).

٤. ب: - نور.

٥. الحجر (١٥): ٢١.

من العوالم الثلاثة: الجبروت، والملكوت، والملك، فيكون ما تقوّم به الربع تاماً في الجهة التي به تقوّم.

قوله ﷺ: (نَمْ خَلَقَ لِكُلِّ رَكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا مَنْسُوبًا إِلَيْهَا).

اعلم أنه لما كان كل ركن من هذه الأركان الاثني عشر تاماً في جهته، فالنور الأحمر تام في تقويم ربع من الجهة العقلية، وفي تقويم ربع من الجهة النفسية، وفي تقويم ربع من الجهة الجسمية، وكذلك النور الأصفر والأخضر والأبيض، فإذا ثبت أن ما تقوّم به ربع من كل عالم تام في ذلك، دل ذلك على تدويره وتكويره في المتولّدات الثلاثة: المعدن، والنبات، والحيوان؛ وذلك أن أصل مبدء التكوين هو أن الله سبحانه خلق الحرارة من حركة الفعل الكونية، وخلق البرودة من سكون المفعول المكوّن، فأدار الحرارة على البرودة، والبرودة على الحرارة؛ فتكوّن^١ الطبائع الأربع،^٢ فلما كان الطبائع الأربع وتمّت، جعلها بكمال صنعه وإتقان علمه أصلاً للعالم^٣ الغيب والشهادة، فهو في كل عالم من جنس جواهر علته.

فأدار هذه الأربعة بعضها على بعض، فتولّدت منها المعادن، ثم أدارها في المعادن كذلك، فتولّدت النباتات، ثم أدارها في الجميع، فتولّدت الحيوانات، فصارت بذلك ثلاثين دوراً.

وذلك لأنّ الأفلاك تسعة والأرض عاشره، والشيء الكائن قد تكوّن 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؛ فصارت ثلاثين دوراً في كل ركن من الأركان الاثني عشر، فصارت جميعها ثلاثمائة وستين.

١. الف: فتكوّن.

٢. الف: + فلما كان الطبائع الأربع.

٣. ب: العالم.

وفي كل واحد منها روح به يتقوم، وهو اسم من أسماء الله تعالى، وهو مظهر من مظاهر الاسم المكنون المخزون المشار إليه سابقاً، وهو في كل واحد فعل منسوب إلى ذلك الواحد الذي يتقوم به، يعني أنه خاص به. والمراد أن ذلك الاسم المنسوب إلى ذلك الواحد من الثلاثين الدور، من كل ركن من الاثني عشر فعل من أفعال الله تعالى، وهو فعله الخاص بذلك المفعول؛ أعني الواحد المشار إليه، وذلك الفعل هو اسم من أسماء الله تعالى.

قوله ﷺ: (فهو الرحمان الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصور) إلى آخره: تمثيلاً للأسماء بذكر بعضها.

ثم قال ﷺ: (فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنى - حتى تيمم ثلاثمائة وستين اسماً - فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة) أي جهة من جهاتها وفرع من فروعها؛ لأنها مظاهر لهذه الأسماء الثلاثة. «فهي نسبة لها» أي بيان لصفتها وفعلها.

قوله ﷺ: (وهذه الأسماء الثلاثة أركان) أي أركان للكلمة التامة. ويجوز أن يكون المراد: أركان لظهور الاسم المخزون.

قوله ﷺ: (وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة) يعني أنه سبحانه قد حجب الاسم المشار إليه بهذه الأسماء، أي بظهورها؛ لأنه إذا ظهر بنفسه غيبتها، وإذا اختفى ظهرت، فلما ظهر بها احتجب بظهورها؛ لأن المشاء إذا ظهر خفيت المشيئة؛ وذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^٢؛ يشير إلى أن للأسماء الثلاثة على سائر الأسماء الثلاثمائة وستين هيبة وربوبية لأنها تدخل تحت هذه الثلاثة، فهي صفاتها.

وقوله: ﴿فله﴾ أي لكل من هذين الاسمين سائر الأسماء الحسنى، يعني تكون هذه الأسماء صفة لله، داخله تحت حيطته، وكذلك الرحمن.

والمراد به هنا في هذا الحديث: تعالى؛ أي العلي، وكذلك العظيم؛ وتبارك هنا بمعناه.

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؛ أعني: الله، والعلوي، والعظيم. ويُراد بالعلوي معنى الرحمن، أو يراد بالعظيم معنى الرحمن على الاعتبارين.

فتلخص أنّ الاسم المذكور هو^١ مجموع الوجود المطلق الذي هو عالم الأمر، والوجود المقيد الذي هو عالم الخلق، وأنه على أربعة أركان متساوقة في الظهور وإن سبق بعضها بعضاً في الذات، وأنّ الأوّل منها المكنون المخزون هو المشيئة، وأنّ الثلاثة الظاهرة التي هي عالم الخلق: وعالم الجبروت، وعالم الملكوت، وعالم الملك؛ وأنّ لكل واحد من هذه الثلاثة أربعة أركان: ركن خلق وإيجاد، وركن حياة، وركن رزق، وركن ممات، وأنّ كلّ ركن تكون في تسعة أفلاك وأرض، وأنّ كلّ واحد من هذه العشرة أديرت ثلاث دورات: دورة في معدنه، ودورة في نباته، ودورة في حياته، فيكون في كلّ ركن ثلاثون فعلاً منسوباً إليه خاصاً به، وهو اسم من أسماء الله تعالى الجزئية؛ وأنّ تلك الثلاثة الأسماء الكلية أركان للوجود المقيد الذي أوله العقل، وآخره التراب، والله^٢ سبحانه قد حجب الاسم المكنون اكتفاءً بظهور آثاره في الثلاثة؛ لعدم احتياج الخلق إلى مزيد من ذلك، وأنّ هذه الثلاثة تدخل^٣ تحتها باقي الأسماء، كما أنّها تدخل تحت الاسم المكنون المخزون، وصلى الله على محمد وآله الطيبين وشيعتهم الميامين.

واعلم أنّي قد ذكرت ما لم يذكره غيري من سراج هذا الحديث الشريف، فكشفت عن معما أسرارها ما لم يكده يعثر عليه الفهم اللطيف، ولم أترك شيئاً وجدته في نور الله

٢. ب: وآته.

١. ب: وهو.

٣. 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 وآخرأ، وظاهرأ 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 المأتين والألف في أرض كربلاء.^١

١. ب: من الهجرة على مهاجرها السلام؛ بدل: في أرض كربلاء.

شرح حدیث حدوث الأسماء

عبدالله سماهیجی بحرانی

(د ۱۱۳۵ق)

تحقیق

محمدحسین درایتی

مؤلف

عبدالله بن صالح بن جمعه سماهیجی اصبعی بحرانی روز سه شنبه هفتم محرم ۱۰۸۶ 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 دانش‌های 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 آنجا به بهبهان رفت و تا پایان عمر در این شهر ماند.

سماهیجی بر خلاف پدرش، مثنی 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 پرداخته‌اند به این کتاب و مطالب آن اشاره کرده‌اند.^۱

او آثار زیادی در مناقشه با اصولی‌ها نوشته است. از این آثار، می‌توان به رساله‌ای

در وجوب نماز جمعه با عنوان القامة للبدعة فی ترک صلاة الجمعة که در مقابل رأی فاضل هندی (د ۱۱۳۷ق) مبنی بر حرمت اقامه نماز جمعه، اشاره کرد.^۱

إسالة الدمعه من عين المانع من الجمعة را نیز او در همین بحث نوشته است.^۲

اساتید و مشایخ

سماهیجی در اجازه مفصلی که برای شیخ ناصر بن محمد خطی قطیفی جارودی در ۲۳ صفر ۱۱۲۸ق در بهبهان نگاشته است، اساتید خود را در روایت چنین نام می برد:

۱. سلیمان بن عبدالله ماحوزی

۲. محمد بن یوسف بن علی بن کنبار نعیمی بلادی بحرانی

۳. محمد بن علی بن حیدر مکی عاملی

۴. محمود بن عبدالسلام معنی بحرینی

۵. احمد بن علی بن حسن ساری^۳

از آنجا که ابن اجازه مدبجه است، باید شیخ ناصر بن محمد جارودی را هم در زمره مشایخ و هم در زمره شاگردان او به شمار آورد.^۴

او در اجازه‌ای که به محمد بن عبدالمطلب بحرینی داده است دیگر مشایخ خود را چنین ذکر می کند:

۷. ابوالحسن بن محمد طاهر فتونی شریف عاملی

۸. احمد بن اسماعیل جزایری

۹. علی بن جعفر بن علی بن سلیمان بحرینی

۱۰. محمد قاسم اصفهانی هزار جریبی^۵

۱. الذریعة، ج ۱۷، ص ۱۵. ۲. الذریعة، ج ۲، ص ۸؛ أنوار البدرین، ص ۱۵۳.

۳. لؤلؤة البحرين، ص ۹۹.

۴. طبقات أعلام الشيعة، الكواكب المنتشرة في القرن الثاني بعد العشرة، ص ۴۶۲؛ منية السمارین، نسخه خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۳، ص ۲۱۴.

ش ۱۰۱۸.

۵. طبقات أعلام الشيعة، الكواكب المنتشرة في القرن الثاني بعد العشرة، ص ۶۳.

شاگردان

برخی کسانی که از سماهیجی دارای اجازه روایت هستند عبارت‌اند از:

۱. جمال الدین بن یوسف بن محمد قاسم جزینی عاملی
۲. یاسین بن صلاح الدین بلادی بحرینی شیرازی
۳. محمد بن عبدالمطلب بحرینی^۱

آثار و تالیفات حدیثی

بیشتر یا همه آثار سماهیجی در حوزه اخبار و حدیث است که برخی از مهمترین آنها چنین است:

۱. جواهر البحرین فی احکام التقلین

در این کتاب روایات فقهی که در اصول حدیثی چهارگانه آمده، به روشی مخصوص و متمایز با الوافی فیض کاشانی و وسائل الشیعة شیخ حر عاملی جمع آوری و مدوّن شده است. مؤلف گاهی با عنوان «اقول» شرح و توضیحی نیز در مورد این روایات می‌آورد.^۲ کهن‌ترین نسخه موجود جواهر البحرین به خط مؤلف و تاریخ ۱۱۲۹ ق در کتابخانه خانقاه نوربخش شیراز نگهداری می‌شود.^۳

این نسخه فقط شامل کتاب الصلاة است.

۲. الصحیفة العلویة و التحفة المرتضویة^۴

این کتاب شامل ۱۵۶ دعا، مناجات و حرز روایت شده از حضرت امیر علیه السلام است و بارها به چاپ رسیده است. قدیمی‌ترین نسخه خطی این کتاب با تاریخ ۱۲۲۴ ق و با حواشی به خط مؤلف آن، در کتابخانه مجلس موجود است.^۵

۱. الذریعة، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.

۲. الذریعة، ج ۵، ص ۲۶۵.

۳. فهرست خانقاه نوربخش، ج ۲، ص ۱۸۵، ش ۵۲۴.

۴. برای آگاهی در مورد این اثر، ن. ک. «الصحیفة المرتضویة» علی صدرایی خوبی، دانشنامه امام علی علیه السلام، ج ۱۲، ص ۲۸۰-۲۹۰.

۵. الذریعة، ج ۱۵، ص ۲۲؛ فهرست مجلس، ج ۳۵، ص ۳۹۵، ش ۱۲۴۴۴.

۳. من لايحضر النبيه في شرح من لايحضره الفقيه^۱
۴. إرشاد ذهن النبيه في شرح أسانيد من لايحضره الفقيه^۲
۵. رساله في شرح حديث حدوث الأسماء^۳ (رساله حاضر)
۶. ذخيرة العباد في تعريب زاد المعاد^۴
۷. تحفة الرجال و زبدة المقال^۵
۸. حاشية على تلخيص الأقوال^۶
۹. البلغة الصافية و التحفة الوافية^۷
۱۰. الحواشي على معاني الأخبار^۸
۱۱. الكلم الطيب و العمل الصالح و الغيث الصيب و الميزان الراجح
در مصادر شرح حال سماهيجي، از اين كتاب نام برده نشده است ولي نسخه‌ای از آن در كتابخانه آية الله مرعشي موجود است.^۹
اين كتاب در ادعيه و تعقيبات است.
۱۲. الإجازة الكبيرة^{۱۰}
- اجازة مفصل سماهيجي به جارودي است كه به آن اشاره شد.
۱۳. رساله في بيان أحوال عبدالله بن العباس^{۱۱}

۱. الذريعة، ج ۲۲، ص ۲۳۲؛ «فهرست نسخه‌های خطی دانشکده پزشکی شیراز» میراث اسلامی ایران، ج ۱، ص ۴۱۹.
۲. لؤلؤة البحرين، ص ۹۹.
۳. الذريعة، ج ۱۳، ص ۱۸۷.
۴. الذريعة، ج ۱۰، ص ۱۶.
۵. الذريعة، ج ۳، ص ۴۳۳؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ج ۸، ص ۳۳۹.
۶. الذريعة، ج ۶، ص ۴۸.
۷. همان، ج ۳، ص ۱۴۷.
۸. همان، ج ۲۱، ص ۲۰۴.
۹. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ج ۱۶، ص ۴۵. در مصفی المقال ضمن آثار سماهيجي الكفاية في علم الدراية رانيز نام برده است ولي آنچه در اجازة سماهيجي به جارودي وجود دارد و در الذريعة هم آمده است: الكفاية في النحو است. ن. ك: مصفی المقال، ص ۲۴۸؛ الذريعة، ج ۱۸، ص ۹۷؛ أنوار البدرين، ص ۱۵۱ با عنوان «الكافي في النحو».
۱۰. الذريعة، ج ۱، ص ۲۰۵.
۱۱. لؤلؤة البحرين، ص ۱۰۰، تعليقه سيد محمد صادق بحر العلوم.

درگذشت

شیخ عبدالله سماهیجی در نهم جمادی الثانی ۱۱۳۵ ق در بهبهان در گذشت.^۱
 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 آنکه چون او مفتی در شرع ناپیدا بود
 حشر او تاریخ او حال صعود روح او هر چه می خواهی بسبحان الذی اسری بود^۲

رساله 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 ۱۱۱۷ ق به پایان رسانده است.

این رساله براساس دست نوشته موجود در کتابخانه شخصی آیه الله العظمی بروجردی رحمته در قم تصحیح شده است.^۳

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱. روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۴۷؛ لؤلؤة البحرين، ص ۹۶. وفات سماهیجی را صاحب أنوار البدرین، نوزده جمادی الثانی نوشته است که مأخذ آن دانسته نشد. ن. ک: أنوار البدرین، ص ۱۷۰.
 ۲. طبقات أعلام الشیعة. الکواکب المنتثرة فی القرن الثانی بعد العشره، ص ۶۶۱-۶۶۲.
 ۳. فهرست نسخه های خطی کتابخانه مؤسسه حضرت آیه الله العظمی بروجردی، ج ۲، ص ۳۱۴، شماره ۴۹۴، رساله نهم مجموعه.

مفتول من كتاب نعمة الدهر للثعالبي هذه الايات
لابي بكر الخالدي في ثناء اهل البيت

اذا اشكرت في مصائبهم	اقبب زيدا لاهوم قاده
بعضهم قوت مضارعة	وبعضهم بعدت مطارعة
اظلمت كربلاء يومهم	ثم تجلى وهم ذباحة
لا يروح الغيث كل شارفة	تبي غوادير اوكد واحه
على فحة حله غيب رسول	الله مجرحة جوارحه
ذل جاه وعتر ناصره	ونال اقصى مناه كاسحة
عصرتم في الثرى جبين فتي	جبريل بعد التي ما سحة
يطل ما بينكم دم ابن رسول	الله وابن السفاح مانحة
سيان عند الانام كلهم	خاذله منكم وذباحة

كسها الاقل الذي لا خفا فيه المومنين اهل البيت
استبرئنا

بسم الله الرحمن الرحيم
اما بعد حمد الله على الامن الادي والاحتلو على
سادات اهل الجنة واليوادي وقد فقدنا البع
الاخلاء النوديين والادخوان في الدين من
المراد

والواجب عليك الدعاء كما أنت أهل وموضع ومحل خصوصاً
 في الأوقات المستطاب والادعية المستجابة وكنت
 العبد الخاني الأسير العاني خادم المحدثين وتربا أقدام
 العلماء الأضبار من عبد الله بن صالح بن محمد بن شعيب
 بن علي بن أحمد بن ناصر بن محمد بن عبد الله السباهي أصلاً
 ومشتقاً ومولداً التعمي الماحوزي تخصصي الأصبعي
 الآن معتزلاً أصلاً له تفاح أحواله وحسن الصالحات
 أعماله يظهر اليوم إلى مئتين من شهر ذي الحجة الحرام من السنة
 السبعين والمائة والألف ولله الحمد والبركة أولاً وأخيراً وباطناً
 وظاهراً وكان أفراغ من كتبها رضا تعلم أهل الطلبة عسى
 عباد البلاغ المرحوم عصره يوم السبت لا اله
 في تهنئة المباركة سنن الله ورضا حوائج الدنيا والآخرة

بلغ صحيفاً

وصلى الله على محمد وآله

أحمد

رسلم

شرح حديث حدوث الأسماء

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد حمد الله على ما له من الأيادي، والصلاة على محمد وآله سادات أهل
الحضر والبوادي.

وبعد؛ فقد سألتني بعض الأخلاء المؤذنين، 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 - بؤاه الله مقام الصديقين -
في كتاب التوحيد عن شيخه علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق عليه السلام، عن محمد
بن يعقوب بالطريق المذكور قال:

إن الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير مُتصوِّت، وباللفظ غير مُنطقي،
وبالشخص غير مُجسِّد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منفي عنه
الأقطار، مُبتعد عنه الحدود، محجوب عنه جس كل متوهم، مُستتر غير مستور،
فجعل كلمة تامّة على أربعة أجزاء معاً، ليس منها واحد قبل الآخر. فأظهر منها
ثلاثة أسماء؛ لفاقة الخلق إليها، وحجب منها واحداً، وهو الاسم المكنون
المخزون، 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 ركنٍ منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها؛ فهو الرحمان الرحيم،
المليك 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 الرزاقُ، المحييُ المميئُ، الباعثُ الوارثُ؛ فهذه الأسماءُ وما كان من
الأسماءِ الحسنَى حتَّى تَمَّ ثلاثانَ وستينَ اسماً، فهي نسبةٌ لهذه الأسماءِ الثلاثةِ،
وهذه الأسماءُ الثلاثةُ أركانٌ، وَحَجَبَ الاسمَ الواحدَ المكنونَ المخزونَ بهذه
الأسماءِ الثلاثةِ، وذلك قوله: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ
الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^١.

فأقول - وبالله التوفيق وبه الاستعانة على كل ما نطلبه من التحقيق :-

إن هذا الحديث من متشابهات الأخبار، ودقائق الغوامض، وغوامض الأسرار التي
لا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم، وهم آل بيت محمد أصحاب العصمة
وسادات الأمة صلوات الله عليهم، والسكوت عن تفسيره والاعتراف بالعجز عن
تفكيره كشف ضميره أحسن وأولى وأحوط وأحرى، كما قاله مولانا العلامة المجلسي
ضاعف الله إكرامه،^٢ وشيخنا أيضاً أمدَّ الله أيامه، لكن حيث إنَّ جمعاً من مشايخنا
الأعظم من فضلاء الأعاجم تصدوا لكشف حجابهِ ورفع نقابه وقرأته على شيخنا -
الذي ما سنع الزمان بمثله وبذل وسع طاقته في حلِّه -، أردت أن أكتب له ما استفدت
وأحيطه علماً بما عليه وقفت، وإن كان كلَّ منهم لم يفتح بابهِ ولم يذللَّ صعابه، لكن
ربَّما قرَّبوا منه البعيد وسهَّلوا الصعب الشديد.

وعلى كلِّ حال فإنَّما هو على طريق الاحتمال، وإلا فمراد المعصوم عليه السلام أمرٌ لا تبلغ
إليه الأفهام.

وقبل الشروع في المقصود لا بدَّ من تمهيد مقدِّمة تحتوي على فصول، والله الثقة
والمأمول.

إنَّ في أخبار أهل البيت عليهم السلام محكماً ومتشابهاً، وعمماً، وخاصاً، وظاهراً وباطناً، قال

١. الإسرائ (١٧): ١١٠.

٢. الكافي، ج ١، ص ١١٢، باب حدوث الأسماء، ح ١؛ التوحيد، ص ١٩٠، الباب ٢٩، ح ٣.

٣. مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٤؛ بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٦٦.

الرضا عليه السلام: «إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا»^١.

وقال الصادق عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لأصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»^٢.

أقول: بهذا يرتفع الاختلاف عن أكثر الأحاديث؛ لاختلاف الموضوع أو الحالات أو العموم والخصوص، لكن لا بد في تطبيق بعضها على بعض مما يفهم من الأخبار، لا ما يصحح الاعتبار، فإنه ليس عليه مدار كما هو منطوق: «فردوا متشابهها إلى محكمها».

وقال أبو جعفر عليه السلام: «حق الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون»^٣.

إن حديثهم عليهم السلام صعبٌ مستصعب، فلا يجوز إنكاره، ولا تلقيه بالاستبعاد إذا لم يفهم معناه ولم يظفر بمغزاه.

قال الباقر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن حديث آل محمد صعب مستصعب، لا يحتمله إلا ملكٌ مقرب، أو نبيٌّ مرسل، أو عبدٌ امتحن الله قلبه للإيمان، فما ورد عليكم من حديث آل محمد فلانت له قلوبكم وعرفتموه فاقبلوه، وما اشمأزت منه قلوبكم وأنكرتموه فردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى العالم من آل محمد، وإنما الهالك أن يحدث أحدكم بحديث لا يحتمله، فيقول: والله ما كان هذا، والإنكار هو الكفر»^٤.
إنه لا يجوز تأويل أخبارهم عليهم السلام بالتخمين والتظني ما لم يكن علمٌ مستفاد من أهل العلم والسادات.

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٦، الباب ٢٨، ح ٣٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٥، ح ٣٣٥٥.
٢. بصائر الدرجات، ص ٣٤٩، الباب ٩، ح ٦؛ معاني الأخبار، ص ١، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٧، ح ٣٣٦٠.
٣. الكافي، ج ١، ص ٤٣، باب النهي عن القول بغير علم، ح ٧؛ أسالي للصدوق، ص ٥٠٦، المجلس ٦٥، ح ٧٠١؛ التوحيد، ص ٤٥٩، الباب ٦٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٤، ح ٣٣١٠٨.
٤. بصائر الدرجات، ص ٤٠، الباب ١١، ح ١؛ الكافي، ج ١، ص ٤٠١، باب فيما جاء أن حديثهم صعب مستصعب، ح ١؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٨٩، ح ٢١.

قال الباقر عليه السلام: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا»^١.

والآيات^٢ والأخبار^٣ في النهي 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: «إن الله حدّد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء فلا تكلفوها رحمةً من الله فاقبلوها»^٤.

وقال عليه السلام: «يا بُنَيّ! دع القول فيما لا تعرف، والخطاب فيما لا تكلف، وأمسك عن

طريق إذا خفت ضلالته، فإن الكف عند حيرة الضلال خيرٌ من رُكوب الأهوال»^٥.

وفي الخبر: «من استغنى بما يعلم، وكفى علم ما لا يعلم»^٦.

والأخبار في ذلك كثيرة.

إنّه لا يجوز تفسير كلامهم عليهم السلام إلا بما يوافق ما أستخدم من محكمات الكتاب والسنة،

لا بما يوافق اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة واليونانيين.

قال الصادق عليه السلام: «ويل لأهل الكلام أن تركوا ما أقول وذهبوا إلى ما يريدون»^٧.

وفي الخبر: «نجى المسلمون وهلك المتكلمون»^٨.

١. الأمالي للطوسي، ص ٢٣٢، ح ٤١٠، المجلس ٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٠، ح ٣٣٧٠.

٢. انظر على سبيل المثال الآيات ١٤٤ من سورة الأنعام و ٣٦ في سورة الإسراء و ٣ و ٨ في سورة الحج و ٢٠ من سورة لقمان.

٣. انظر على سبيل المثال الكافي ج ١، ص ٤٢، باب النهي عن القول بغير علم؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠، باب عدم جواز القضاء والحكم والإفتاء بغير علم.

٤. الفقيه، ج ٤، ص ٥٣، ح ١٩٣؛ خصائص الأئمة، ص ٩٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٥، ح ٣٣٥٣١، و قريب منه في نهج البلاغة.

٥. نهج البلاغة، ص ٣٩١، الكتاب ٣١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٠، ح ٣٤٨٤.

٦. التوحيد، ص ٤١٦، الباب ٦٤، ح ١٧؛ نواب الأعمال، ص ١٣٣، باب ثواب من عمل بما علم؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٥، ح ٣٣٤٩٨، باختلاف يسير في الجميع.

٧. الكافي، ج ١، ص ١٧١، باب الاضطرار إلى الحجّة، ح ٤؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ١٩٧، ح ٢١٣٣٣.

٨. المحتضر، ص ٢٧، ح ٢٢؛ بصائر الدرجات، ص ٥٤١، الباب ٢٠، ح ٤؛ الاعتقادات في دين الإمامية للصدوق، ص ٤٣، الباب ١١؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٠٠، ح ٢١٣٤٥.

وروي أَنَّ رجلاً قال لأَمير المؤمنين عليه السلام: هل تصف ربنا، نزداد له حباً وبه معرفة؟ فغضب عليه السلام وخطب الناس وقال:

«عليك يا عبد الله بما دَلَّك عليه القرآن من صِفَتِهِ، وتقدّمك فيه الرسول من معرفته فائتّم به واستضيئ بنور هدايته، فإنّما هي نعمة وحكمة أوتيتها، فخذ ما أوتيت وكن من الشاكرين، وما كلّفك الشيطان عِلْمَهُ ممّا ليس عليك في الكتاب فرضه، ولا في سنة الرسول وأئمة الهدى أثره، فكلّ عِلْمَهُ إلى الله، ولا تُقدّر عَظَمَةَ الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين.

واعلم يا عبد الله أنّ الراسخين في العلم هم الذين أغناهم الله عن الاقتحام على السدّد المضروبة دون الغيوب، إقراراً بجهل ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب وقالوا أمنا به كل من عند ربنا، وقد مدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمّى تركهم التعمق فيما لا يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً^١.

وهذا الحديث الشريف يناسب ما تقدّم، وورد في تفسير قوله تعالى: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ»^٢. قال: «إذا انتهى الكلام إلى الله فامسكوا»^٣.

والأحاديث في ذلك أكثر من أن تُحصى، ولنتصر على هذا القدر من المقدمة وإلا فالكلام في ذلك يطول، والله الثقة والمأمول.

قوله عليه السلام: «خلق الله اسماً».

في بعض النسخ بصيغة الجمع، وفي بعضها بالإفراد. والأول أظهر، والتلفيق بين النسختين أنه اسم واحد على أربعة أجزاء، كل جزء منه اسم، فيصح التعبير بالإفراد والجمع^٤.

١. نهج البلاغة، ص ١٢٥، الخطبة ٩١؛ التوحيد، ص ٥٥، الباب ٢، ح ١٣؛ تفسير العياشي، ج ١، ص ١٦٣، ح ٥؛ بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٥٧، ح ١؛ ج ٤، ص ٢٧٩، ح ١٦.
٢. النجم (٥٣): ٤٢.

٣. تفسير الفي، ج ٢، ص ٣٣٨؛ تفسير الصافي، ج ٥، ص ٩٦، ذيل تفسير الآية ٤٢، من سورة النجم. وانظر الكافي، ج ١، ص ٩٢، باب النهي عن الكلام في الكيفية، ح ٢؛ التوحيد، ص ٤٥٦، الباب ٦٧، ح ٩.

٤. انظر مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٤.

قال بعض الشارحين :

خلق اسماً ، أي أمراً يصلح لأن يكون جزءاً للكلام النفسي ، وهو بيان صفة جامعة لصفاته تعالى جميعاً ، وهو الاسم الأعظم .

وفي الدعاء : «اللهم إني أسألك باسمك الأعظم الأعظم الأعظم» . ووجهه ما يفهم مما يجيء في هذا الحديث من أنه أعظم من كل جزء من الأجزاء الأربعة ، وكل ثلاثة منها أعظم من كل جزء من أجزائه التي هي من الأسماء الثلاثمائة والستين انتهى^١ .

«بالحروف» متعلق بمتصوت ، و«غير» بالنصب في كل الفقرات إما حال من فاعل «خلق» وهو الله سبحانه ، ويؤيده ما في أكثر نسخ التوحيد «وهو عز وجل بالحروف غير منعوت» . قال بعض الفضلاء : «فيكون المقصود بيان المغايرة بين الاسم والمسمى بعدم جريان صفات الاسم بحسب ظهوراته النطقية والكتيبية فيه» انتهى^٢ .

والمعنى : خلق سبحانه الاسم حال كونه سبحانه غير متصوت بالحروف وغير منطق باللفظ . انتهى^٣ .

ويُحتمل أن يكون صفة لاسماً ، وكذا نظائره ، وعليه اقتصر بعض الشارحين . والمعنى : خلق اسماً موصوفاً بأنه غير ذي صوت متصوت بتصوت الحروف ، وبأنه غير منطق باللفظ ، وبأنه غير مجسم بالتشخص ، وبأنه غير موصوف بالتشبيه ، وهكذا في ما في الصفات .

قال بعض الأفاضل :

ولعله - على هذا الوجه - إشارة إلى حصوله في علمه تعالى ، فيكون الخلق بمعنى التقدير والعلم ، وهذا الاسم عند حصوله في العلم الأقدس لم يكن ذا صوت ولا ذا صورة ولا ذا شكل ولا ذا صبغ . ويحتمل أن تكون إشارة إلى أن أول خلقه كان بالإفاضة على روح النبي ﷺ في أرواح الأئمة عليهم السلام بغير نطق وصبغ ولون وخط بقلم . انتهى^٤ .

١ . هو المولى خليل القزويني قال به في الشافي (مخطوط) .

٤ . هو العلامة المجلسي ، قال به في مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٥ : بحار الأنوار ، ج ٤ ، ص ١٦٦ .

ولفظ «متصوّت» المجرور بالإضافة إما على صيغة الفاعل، وهو يناسب المعنى الأول؛ أي لم يكن خلقها بإيجاد حروف وصوت؛ أو أنه سبحانه غير متصوّت بها لأنه منزّه عن الصوت. أو على صيغة المفعول، وعليه اقتصر بعض الشارحين.^١

ومعناه على الوجه الأول أنه تعالى ليس من قبيل الأصوات والحروف حتّى يصلح كون الاسم عينه تعالى.^٢

وفيه بُعد من وجهين:

الأول: أنه غير مناسب بربط المعنى.

الثاني: أن الظاهر من كلام أهل اللغة أن صيغة تفعل المصدرية المطاوعة لا يكون إلا لازماً، فبناء صيغة المفعول منه غير مستقيم.

ومعناه على الثاني: أنه تعالى خلق اسماً غير متصوّت به بالحروف، وتقريبه ما تقدّم.

قوله ﷺ: (وباللفظ غير مُنطَقٍ).

إما بفتح الطاء المهملة المخففة، ومعناه على الوجه الأول غير مناسب إلا بتكلف بأن يجعل صيغة المفعول بمعنى الفاعل؛ أي أنه سبحانه خلق اسماً حال كونه سبحانه غير ناطقٍ باللفظ.

ويحتمل أن تترك الصيغة على معناها، والمعنى أنه غير منطوق باللفظ كالحروف ليكون من جنسها.

أما على الثاني فظاهر، وقد عرفت معناه سابقاً.

وإما بكسر الطاء، أي لم يجعل الحروف ناطقة على الإسناد المجازي، كقوله تعالى: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾^٣.

وعلى الثاني، أي لم يجعل الاسم ناطقاً باللفظ كما ينطق فينا باللفظ، وإسناد المنطق

١. هو المولى خليل القزويني، قال به في الشافي (مخطوط).

٢. انظر مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٥.

٣. الجانية (٤٥): ٢٩.

إلى الاسم من التوسّع مجازاً.

قوله ﷺ: (بالشخص).

قال بعض الشارحين: أي بالعين من الوجود في نفسه في الخارج، أو بالجسم كبدن الإنسان والجنّ والملائكة «غير مجسّد». بفتح السين المشدّدة، يُقال: صوتٌ مجسّد، أي مرقوم على نعمات ولحنه^١. انتهى.

وهو تطبيق على المعنى الثاني، وتطبيقه على المعنى الأوّل ظاهر؛ لأنّه تعالى منزّه عن الجسميّة والعرضيّة، الجوهر الفرد الذي لا يشبهه، جلّ شأنه وتعالى سلطانه.

وكذا قوله ﷺ: (وبالتشبيه غير موصوف) أمّا على المعنى الثاني فقال بعض الشارحين: غير موصوف، أي مبين؛ من وصفه؛ إذا بيّنه وذلك؛ لأنّه أعظم من كلّ اسم ولا يشتهب الأعلّى بالأدنى^٢. انتهى.

وهو مبنيّ على ما عرفت من تفسير الاسم بالاسم الأعظم.

قوله ﷺ: (وباللون غير مصبوغ) بالباء الموحّدة والغين المعجمة من الصبغ.

واحتتمل بعض الشارحين قراءته بالنون والعين المهملة. ولم أجده في 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 الثاني بأنّه الاسم المخلوق غير ذي لون؛ لأنّه غير مكتوب، والكتابة في الغالب بالسواد ونحوه من ذي الألوان، وهذا من باب المجاز في التسمية؛ لأنّ الاسم إذا كتب لم يصّر بذلك مصبوغاً حقيقةً.

قوله: (منفيّ عنه الأقطار، مبقّد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم).

مناسبتة بالمعنى الأوّل لا خفاء فيها، وعلى المعنى الثاني فعلى تفسيره بالاسم الأعظم أيضاً يستقيم، لكنّه يشكل بما ورد من معرفة النبيّ وأهل بيته والمرسلين

١. هو المولى خليل القزويني، قال به في الشافي (مخطوط).

والملائكة المقرّبين للاسم الأعظم .

ويمكن أن يُجاب بحمل ذلك على غيرهم من عامة الخلق . وفيه بُعد .

ولعلّ المراد به الاسم الدالّ على كنه الذات الجامع للخيرات المتفرّد بعلمه جلّ شأنه ، وهو الاسم الأعظم الحقيقي المعبّر عنه بالاسم المخزون المكنون ، وهو المشار إليه في صدر الحديث .

ويدلّ على هذا المعنى ما روي من أنّ اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً ، أعطى 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 .^١ وهذا واضح ، والحمد لله .

قوله ﷺ : (مستتر) على صفة الفاعل ، أي خفيّ . (غير مستور) أي 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 في غاية الظهور ، والنقص إنّما هو من جهتنا لنقص الماهيّة والقوّة والإمكان وضعف الاستعداد والانحطاط اللازم لطبيعة الإمكان عند مقابلة الواجب المطلق المتعالّي عن وصمة الخلق .

ولا يخفى عليك تطبيق هذه الاحتمالات على كلا المعنيين ، ويكون المراد في الثاني : مستتر عن الخلق غير مستور عنه سبحانه .

قوله ﷺ : (فجعلله) أي الاسم (كلمة تامّة) أي جامعة لجميع أسمائه تعالى والدالّة على كنه الذات والصفات ، أو أنّها محيطّة بجميع الأشياء لا يخرج شيء عنها وعن نسبتها ، مشتملة (على أربعة أجزاء) كلّ جزء منها اسم ، ليس بين تلك الأجزاء ترتيب وضعي .

(معاً) أي جميعاً، كما قاله ابن مالك،^١ أو أن ليس بينها ترتيب وضعي ولا لفظي.
قال ثعلب: إذا قلت: جاء آ جميعاً، احتمال أن يكون مجيئهما في وقتٍ واحدٍ أو في
وقتين، وإذا قلت: جاء آ معاً، فالوقت واحد.^٢
فعلى الأول قوله: (ليس منها واحد قبل الآخر) مقيد لقوله «معاً». وعلى الثاني موضح
وهو استئناف بياني أو حال أخرى.
والمعنى أنه ليس واحد منها جزء الأجزاء، ولما كانت تلك الأسماء الأربعة مطوية
في الاسم الجامع على الإجمال، لم يكن بينها تقدم وتأخر.
قال بعض الأفاضل:

ويمكن أن يقال على بعض المحتملات السابقة: إنه لما كان تحقّقها في العلم
الأقدس، لم يكن بينها وبين أجزائها تقدم وتأخر.
ويقال: إن إبداعها لما كان بالإفاضة على الأرواح المقدّسة ولم يكن بالتكلم، لم
يكن بينها وبين أجزائها تقدم وتأخر في الوجود كما يكون في تكلم الخلق. والأول
أظهر.^٣
انتهى كلامه زيد إكرامه.

قوله ﷺ: (فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها) أي جعلها ظاهرة على خلقه
لحاجتهم إليها وانتظام أمورهم في العبادات بها.
قال بعض شارحين:

يعني أنّ المقصود بإظهارها أن يعرفوا صانعهم بالوجوه الثلاثة، فيدعوه بها
ويعبده، لأن يعرفوا نفس الوجوه الثلاثة؛ لما تبيّن في موضعه من الفرق بين
العلم بالشيء بالوجه، والعلم بوجه الشيء.^٤

قوله ﷺ: (وحجب منها) أي من الأربعة الأسماء (واحداً، وهو الاسم) الأعظم (المكتون

١. حكاه عنه ابن هشام في المغني، ج ١، ص ٤٣٩، رقم ٦٢٢.

٢. مجالس ثعلب، ص ٣٨٦، رقم ٤٥٤.

٣. هو العلامة المجلسي، قال به في مرآة العقول، ج ٢، ص ٣٦.

٤. هو المولى خليل القرويني، قال به الشافعي (مخطوط).

المخزون) جعله محجوباً عنهم مستتراً عن مداركهم .

قال بعض الأفاضل :

ويمكن أن يقال : إنه لما 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 ، ولما كانت أسماؤه تعالى ترجع إلى أربعة ؛ لأنها إما 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 ، فأعطاها خلقه ليعرفوه بها بوجه من الوجوه ، فهذه الثلاثة حجب ووسائط بين الخلق وبين هذا الاسم المكنون ؛ إذ بها يتسوّلون إلى الذات وإلى الاسم المختصّ بها^١ .

قوله ﷺ : (فهذه) أي الأجزاء (الأسماء الثلاثة التي ظهرت ، فالظاهر هو الله) وهو الدالّ على الثاني من النوع الأول ؛ لكونه موضوعاً للذات المستجمع للصفات الذاتية الكمالية . والثاني : «تبارك» لأنّه من البركة والنمو ، وهو إشارة إلى أنّه معدن الفيوض ومنبع الخيرات التي لاتتناهى ، وهو رئيس جميع الصفات الفعلية من الخالقية والرازقية والمنعمية وسائر ما هو منسوب إلى الفعل ، كما أنّ الأول رئيس الصفات الوجودية من العلم والقدرة وغيرهما .

ولما كان المراد بالاسم كلّ ما يدلّ على ذاته وصفاته ، أعمّ من أن يكون اسماً أو فعلاً أو جملة ، فلا محذور في عدّ «تبارك» من الأسماء .

والثالث هو «سبحان» الدالّ على تنزيهه تعالى عن جميع النقائص ، فيندرج فيه ويتبعه جميع الصفات السلبية والتنزيهية ، هذا على ما في كتاب التوحيد .

وفي الكافي : «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

١ . هو العلامة المجلسي ، قال به في مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٦ ؛ بحار الأنوار ، ج ٤ ، ص ١٦٩ .

المدلول عليه باسم الله تعالى ، وهذه الأسماء إنما جعلها ليظهر بها على الخلق ،
فالمظهر هو الاسم والظاهر به هو الرب سبحانه^١.

قوله ﷺ: (وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان فذلك اثنا عشر ركناً).

قال بعض الشارحين :

التسخير: التذليل ، واستعير هنا للتفصيل ؛ لأن الكل مبني على الأجزاء ، فكان كل
جزء منه حامل له كالمركوب للراكب ؛ أي وفصل كل اسم من الأسماء الثلاثة على
أربعة ؛ كل اسم منها جزء من أجزائه ، والجزء يسمى ركناً . ويمكن أن يكون
تسميته ركناً باعتبار أنه أصل للاثنى عشر ، كما يجيء بعيداً هذا ، وهذا الصق بقوله
«فذلك اثنا عشر ركناً»^٢ انتهى .

وقال بعض الأفاضل :

ثم لما كان لكل من تلك الأسماء الثلاثة الجامعة شعب أربع ترجع إليها ، جعل لكل
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
اللطيف ، أو الرحمة ، أو العزة . وإنما جعلت هذه الأربعة أركاناً ، لأن سائر الصفات
الكمالية إنما ترجع إليها ، كالسميع والبصير والخبير مثلاً ، فإنها راجعة إلى العلم ،
والعلم يشملها ، وهكذا .

وأما «تبارك» فله أربعة أركان ، وهي الإيجاد ، والتربية في الدارين ، والهداية في
الدنيا ، والمجازاة في الآخرة ؛ أي الموجد أو الخالق والرب والهادي والديان .
ويمكن إدخال الهداية في التربية . وجعل المجازاة ركنين : الإنابة ، والانتقام ، ولكل
منها شعب من أسماء الله ، كما لا يخفى بعد التأمل والتتبع .

وأما «سبحان» فله أربعة أركان ؛ لأنه إما تنزيه الذات عن مشابهة الممكنات ، أو
تنزيهه عن إدراك الحواس والأوهام والعقول ، أو تنزيه صفاته عما يوجب النقص ،

١. انظر مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٦-٢٧ .

٢. هو المولى خليل القزويني ، قال به في الشافي (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 ، والتغيرات والعوارض والظلم
والجور والجهل وغير ذلك .
وظاهر أنّ لكلّ منها شعباً كثيرة ، فجعل ﷺ شعب كلّ منها ثلاثين ، وذكر بعض
أسمائه الحسنى على التمثيل ، وأجمل الباقي .
ويحتمل - على ما في الكافي - أن تكون الأسماء الثلاثة ما يدلّ على وجوب الوجود
والعلم والقدرة ، والاثنان عشر ما يدلّ على الصفات الكمالية والتنزيهية التي تتبع
تلك الصفات .^١
انتهى كلامه زيد إكرامه .

قوله ﷺ : (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 ﷺ : (فعلاً منسوباً إليها) . ويحتمل أن يكون المعنى أنّها من توابع تلك
الصفات وكأنّها من فعلها .

والضمير في «إيها» إمّا راجع إلى الاثنى عشر ؛ لقربها منه ، أو إلى الثلاثة الأسماء
بتوسّط الأركان الاثنى عشر .

ويؤيده ما يأتي في قوله ﷺ : «فهذه نسبة [لهذه] الأسماء الثلاثة» .
قال بعضهم : «فعلاً» منصوبٌ بنزع الخافض ، أو على البدلية .^٢ انتهى . وكان المطابق
لما قرّناه .

الثاني : قوله ﷺ : (فهو) .

١ . هو العلامة المجلسي قال به في مرآة العقول ، ج ٢ ، ص ٢٧ - ٢٨ ؛ بحار الأنوار ، ج ٤ ، ص ١٦٩ .

٢ . قال به رفيع الدين النائيني في العاشية على أصول الكافي ، ص ٣٧٨ .

قال بعض شارحين :

الضمير راجع إلى مرجع ضمير «هو» في قوله: «فالظاهر هو الله» أي فذات الله تبارك وتعالى». انتهى^١.

ويُحتمل رجوعه إلى الاسم المتضمن له ذكر الأسماء، فهو تفصيل للمجمل وإن لم يأت بها على جهة الاستقصاء.

قوله ﷺ: (الرحمن الرحيم، الملك القدوس، الخالق البارئ المصور، الحي القيوم، لاتأخذه سنة ولا نوم، العليم الخبير، السميع البصير، الحكيم العزيز، الجبار المتكبر، العلي العظيم، المقتدر القادر، السلام المؤمن المهيمن البارئ).

فَرَقَ بعض شارحين بين البارئ الأول والثاني لفظاً ومعنى، فضبَطَ الأول بالهمزة وفسره بما لا يشابه مخلوقه، والثاني بالياء وفسره بالمصلح؛ مِنْ بَرَى الشَّيْءِ مِنْ بَابِ ضَرَبَ: إِذَا نَحْتَهُ^٢. انتهى.

وفيه نظر.

(المنشئ البديع، الرفيع الجليل الكريم الرازق المحيي المميت، الباعث الوارث). عدَّ جملة من الأسماء الثلاثمائة وستين على جهة التمثيل وأجمل البواقي منها.

قوله ﷺ: (فهذه) مبتدأ (الأسماء) خبره، (وما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة وستين اسماً) معطوف على المبتدأ.

فالملك والحي والبارئ بالمعنى الأول.

والحي والقيوم والعليم والخبير والسميع والبصير والعزيز والمتكبر والعظيم تمثيل للمعنى الأول.

والرحمن والرحيم والخالق والمصور والحكيم والجبار والمؤمن والمهيمن والبارئ بالمعنى الثاني.

١. هو المولى خليل القزويني، قال به في الشافي (مخطوط).

٢. هو المولى خليل القزويني، قال به في الشافي (مخطوط).

والمنشئ والبديع والكريم والرازق والمُحيي والمميت والباعث والوارث تمثيل للمعنى الثاني .

والقدوس ولا تأخذه سنة ولا نوم، ولعله أراد بها كل ما يدل على السلب من الصفات السلبية، مثل كونه ليس بجسم ولا عرض ولا في مكان ولا في زمان، وغير ذلك من باقي الصفات السلبية.

والعليّ والسلام والرفيع والجليل تمثيل للمعنى الثالث .

كما قال ﷺ: (فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة) ومعتبرة بحسب نسبتها في الأفعال. (وهذه الأسماء الثلاثة) الظاهرة (أركان) تنسب باقي الأسماء ويعتمد عليها.

قوله ﷺ: (وَحَجَبَ الاسمَ الواحدَ المكنونَ المخزونَ، بهذه الأسماء الثلاثة) لعلّ الباء ظرفية؛ أي هو منضمٌ فيها محجوبة عن الخلق، والفعل إمّا مبني للمجهول أو المعلوم، هذا على ما في الكافي. وفي التوحيد: وهذه الثلاثة الأسماء أركان. وحجب الاسم، أي ستر له، فإنه مستتر فيها.

قال بعض الشارحين: «لَمَّا أظهر هذه ولم يظهره كانت كالستر عليه» انتهى. أو وسائط بينها وبينه كما تقدّم معناه.

قوله ﷺ: (وذلك) أي ما ذكره من إيجاده تعالى أسماء على أربعة أجزاء وإظهار ثلاثة منها، والظاهر هو الله تبارك وتعالى، وأنه سخر لكل اسم من الثلاثة - التي هي من أجزاء الاسم المخلوق على أربعة أجزاء - أربعة أركان، وأنه خلق لكل ركن ثلاثين اسماً تفصيل لما أجمله سبحانه بقوله: ﴿قُلْ ادْعُوا اللهَ﴾ الذي هو جارٍ مجرى العَلَم للذات أو أول الأركان الأولية. ﴿أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ الذي هو اسم من الأسماء الدالة على الأفعال. والحاصل أنّ هذه الجملة استشهاد لأنّ له أسماء حسنى، وأنه إنّما وضعها لتدعوه الخلق بها، فإنه دلّ على أنه يجوز دعاؤه بالاسم الظاهر من أجزاء الاسم المخلوق أولاً،

١. هو المولى خليل القزويني، قال به في الشافي (مخطوط).

٢. الإسراء (١٧): ١١٠.

وهو الله، والأسماء الدالّة على الصفات الكمالية كالرحمن، والمقصود واحد، وهو الربّ، وله أسماء حسنى، كلّ منها يدلّ على صفة من صفاته المقدّسة، فـ «أَيًّا مَا تَدْعُوا» فهو حسن.

قيل: نزلت الآية حين سمع المشركون رسول الله ﷺ يقول: يا الله يارحمن، فقالوا: إنّه ينهانا أن نعبد إلهين وهو يدعو إلهها آخر.

وقالت اليهود: إنك لتقلّ ذكر الرحمن وقد أكثره الله في التوراة؟^١

فالمراد على الأول هو التسوية بين اللفظين بأنهما مطلقان على ذات واحد وإن اختلف اعتبار إطلاقهما، والتوحيد إنّما هو للذات الذي هو المعبود. وعلى الثاني أنّهما سيّان في حسّ الإطلاق والإفضاء إلى المقصود، وهو جواب لقوله: «أَيًّا مَا تَدْعُوا».

والدعاء في الآية بمعنى التسمية، وهو يتعدّى إلى مفعولين حذف أولهما استغناء عنه، و«أو» للتخيير، والتنوين في «أَيًّا» عوض عن المضاف إليه، و«ما» جعله لتأكيد لما في «أَيِّ» من الإيهام، والضمير في «له» للمسمّى؛ لأنّ التسمية له لا للاسم، وكان أصل الكلام «أَيًّا مَا تَدْعُوا فهو حسن» فوضع موضعه «قُلْ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» للمبالغة، والدلالة عليها هو الدليل عليه، وكونها حسنى لدالاتها على صفات الجلال والإكرام.^٢ انتهى.

هذا ما أمكنني التعليق على هذا الحديث الشريف مفضلاً، ولنذكر له تعليقاً نقله شيخنا ومولانا الذي نروي عنه الحديث وغيره بواسطة شيخنا دامت أيامه، وهو العلامة المجلسي عن والده التقيّ محمّد تقيّ المجلسي قدّس الله تعالى سرّهما، حيث قال في شرح هذا الخبر على ما في الكافي:

الذي يخطر بالبال في تفسير هذا الخبر على الإجمال، فهو أنّ الاسم الأول كان

١. انظر مجمع البيان، ج ٣، ص ٤٤٦، ذيل تفسير الآية ١١٠ من سورة الإسراء. وفيه: «ذكر الرحمن في القرآن قليل» بدل «إنك لتقلّ ذكر الرحمن».

٢. هو المولى خليل القزويني، قال به في الشافي (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، ولكنه 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^١.

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 المحذّثين مولانا غوّاص البحار والجامع للأخبار محمّد باقر المجلسي عطر الله مرقدته :

هذا معنى الحديث، وأما 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

المتكلم إلقاءه في ذهن السامع، ولعله من الغيب الذي لا يعلم بدون توفيق.
انتهى كلامه زيد إكرامه.

وهو شديد ومآله حميد، وهذا أحسن ما قيل في توجيه الحديث بعد توجيهات
آخرَ حريةً 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 وتعدّد
العوالم.

وبعضهم فسّر الأركان الاثني عشر بالبروج الفلكية وأنه يظهر فعل كل اسم منها
وأثره بأربعة أركان هي أربعة من البروج الاثني عشر، ثم خلق لكل ركن من الأركان
الاثني عشر بعدد 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 الخطب 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
أوردناه تفصيلاً وإجمالاً، فإنما نذكره احتمالاً، لا جزماً بما أراد المعصوم، فإنه من
خفايا السرّ المكتوم، هذا مع ما أنا فيه من إعواز البضاعة، والاشتغال بموجبات
الإضاعة، وسوء الفهم، وضعف العزم، وقلة الجزم لولا ما استعنت به من الشروح،
وقرأته سابقاً على شيخي - أيده الله - المفضل على كل الشيوخ الذي لا يحتاج إلى ذكر
اسمه لأنه في غاية الوضوح، وإلا فما أنا من رجاله، ولا من المعدودين لحل إشكاله،
وفتح أفضاله، ولولا ما أراعيه من واجب حقّ من أمرني بذلك ما عزمت على السلوك في
هذه المسالك.

فحينئذٍ أقول: هذا ما أقرّ به في حلّ هذا الحديث، فإن أصبت فمن الله، ومن هداية آل

بيت رسول الله ﷺ، وتسديد ساداتي وتعليم مشايخي وثقاتي، وإن أخطأت فمن نفسي، فعليك أيها الأخ الصالح الناصح بالتدبر والتفطن والتثبت والتبيين، وإياك 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 أهله وموضعه ومحله، خصوصاً في الأوقات المستطابة والأدعية المستجابة.

وكتب العبد الجاني، الأسير الفاني، خادم المحذنين، 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، النعمي الماحوزي تحصيلاً الأصبعي الآن منزلاً، أصلح الله تعالى أحواله، وحسن بالصالحات أعماله، بظهر اليوم الخامس عشر من شهر ذي الحجة الحرام من السنة السابعة عشر والمائة والألف، والحمد لله أولاً وآخراً، وباطناً وظاهراً.

١٠

التحفة العلوية
(شرح حديث حدوث الأسماء)

مؤلف ناشناخته

تحقيق

حميد احمدى جلفاى

التمهيد

من المسلّمات - عندنا الشيعة - أنّ الإنسان لا يبلغ فعليّته 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 أئمتنا 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 اهتزّت 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 إلا الخواصّ من العقول؛ وبعض كلامهم وجوه شتى لا يمتاز إلا بأحلام ممتازة، وإن كان أكثر كلامهم مطابقاً لفهم الأكثر والعموم .

وإنّ من كلماتهم التي كانت حقّاً من المشكلات والمتشابهات بحيث اعتقد بعض الأعلام والشراخ بلزوم الاحتراز عن تفسيره وتوضيحه هو الحديث المسمّى بـ «حديث حدوث الأسماء»، عن الإمام الصادق عليه السلام، وذكره ثقة المحدثين الكليني عليه السلام في كتابه الوزين الكافي ورواه أعظمهم الشيخ الصدوق عليه السلام في كتابه التوحيد؛ وقد يعبر عن هذا الحديث بحديث الأسماء أو حديث الاسم .

قال العلامة المجلسي رحمته الله في ابتداء شرحه لهذا الحديث :

هو من متشابهات الأخبار و غوامض الأسرار التي لا يعلم تأويلها إلا الراسخون في العلم ، و السكوت عن تفسيره و الإقرار بالعجز عن فهمه أصوب و أولى و أخرى ؛ و لنذكر وجهاً تبعاً لمن تكلم فيه على سبيل الاحتمال ...^١

و قال الحكيم المتأله المولى صدر الدين الشيرازي رحمته الله في ذيله :

هذا من الأحاديث المشكّلة ، و نحن نستعين بفضل الله في حلّه .^٢

و قال العلامة المحقق الشعراني رحمته الله في تعليقه على شرح المحقق المازندراني للكافي

ما شابه قوله .^٣

و قال السيّد الحكيم العلامة الطباطبائي رحمته الله في تفسيره الميزان ذيل الآية ١٨٠ 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 .^٤

و قال السيّد المحقق نعمّة الله الجزائري رحمته 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 ...^٥

و أشباه هذه الأقوال في ذيل الحديث كثيرة جداً لم نتعرّض 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

٢. شرح الكافي لصدر المتألّفين ج ٣ ص ٢٣٦ .

١. مرآة العقول ج ٢ ص ٢٥ .

٣. شرح الكافي للمازندراني ج ٣ ص ٣٧٠ .

٤. الميزان ج ٨ ص ٣٧٥ .

٥. نور البراهين ج ١ ص ٤٥٦ .

أيضاً؛ و من كتب الشرح مستقلاً لهذا الحديث أيضاً كثيرون جداً، ولكن أكثرهم مخطوط؛ ونحن نكتفي في المقام بذكر رسائل المستقلة فقط :

١. الحكيم العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي؛ شرح الحديث في تفسيره الميزان ذيل الآية ١٨٠ من سورة الأعراف.

٢. الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي الأبخاري (ت ١٢٤١ق)؛ له رسالة في شرح الحديث المسماة بـ «شرح حديث الأسماء»؛ طبعت في المجلد الثاني من جوامع الكلام المشتمل على مجموعة رسالاته.

٣. الخطيب المولى حسن القاري السبزواري المشهدي (ت ١٢٩٢ق)؛ له رسالة في شرح حديث الأسماء و بيان حدودها؛ ذكره صاحب الرياض و صاحب الذريعة.

٤. الشيخ عبد الله بن جمعة السماهيجي (ت ١٢٣٥ق)؛ له أيضاً رسالة في شرح حديث الأسماء؛ ذكره صاحب الذريعة.

٥. السيد علي خان بن السيد خلف الحويزي المشعشي (ت ١١١٧ق)؛ له أيضاً رسالة في شرح حديث الأسماء؛ ذكره صاحب الذريعة.

٦. الشيخ محمد بن عبد النبي النيشابوري الأبخاري (ت ١٢٣٢ق)؛ له رسالة شرح حديث إن الله خلق اسماً...؛ مخطوطة موجودة في مكتبة الطهران.

٧. الحكيم الإلهي ملا هادي السبزواري (ت ١٣٠٠ق)؛ تعرّض لهذا الحديث في مواضع شتى من كتابه شرح الأسماء الحسنى، منها في ج ١، ص ٨.

حول الرسالة الحاضرة

و أما الرسالة الحاضرة مجهول المؤلف، و لم نعرفه دقيقاً رغم تفحصنا الكثير؛ وجدنا نسختها في مكتبة مسجد أعظم بقم، الرسالة الثالثة من مجموعة ٢٥٦٠، بخط النسعليق، ٢٤ ورقاً.

و الظاهر أنّ المؤلف كان من أعظم العلماء و المتبحر في العلوم النقلية و العقلية، سيما في بعض العلوم الغربية كعلم الأعداد و الحروف؛ ولكن سيّضح لكم أنّ التكلّف

في القلم والبيان واستعمال الغريب في اللغة و العبارة ، و الإطناب و الإيجاز في غير موضعيهما من خصوصيات هذه الرسالة التي مضافاً إلى وحدة النسخة أتعبتنا جداً بحيث كادت أن صرفنا من تصحيحها إن لم تحتو على النكات العميقة المفيدة من حيث المفهوم و المعنى .

ثم نظراً أن الرسالة ليست مكتوبة بيد المؤلف ، بل إملاؤه للغير من تلاميذه أو أصحابه ؛ لوجود بعض الأغلط الفاحشة في كتابة الحروف .

و قد أرجع المصنّف في موضعين من كلامه مبهمه إلى أستاذه و شيخه ؛ تارة بعبارة «قال شيخي رئيس العرفاء و الزهاد» و أخرى : «كذا ذكره شيخني و سندي و من عليه استنادي و مستندي» .

ثم وجدت في حاشية النسخة بيتين من الشعر جيدين إنصافاً ؛ يحتمل أن يكونا من إفادات المؤلف ، وهما :

«بى شرح بيان تورا كتابى دگر است بى نظقي نهان تورا بيانى دگر است

بى كاغذ بى مداد بى فعل قلم قولى و كتابى نه كتابى دگر است»^١

سُميت الرسالة في صدرها بـ «التحفة العلوية» ؛ و نحن وجدنا بهذا الاسم في كتب التراجم و الفهارس و المعاجم ثلاث رسالات :

١. التحفة العلوية ؛ للشيخ محمد رضا الطبسي ، صاحب تنبيه الأمة ؛ و الظاهر أنها ألّفت في تدوين أحاديث شتى^٢ .

٢. التحفة العلوية في الآفاق الرضوية ؛ للسيد الحاج ميرزا علي بن الحجّة محمد حسين الشهرستاني الحائري (ت ١٣٤٤ ق) ؛ و هي بالظن القوي متعلّقة بأحاديث وكرامات ثامن الحجج عليه السلام^٣ .

٣. التحفة العلوية ؛ للمولى ملك سعيد بن محمد الخلخالي (ت ١٠١٣ ق) من علماء آذربايجان ، و اتحادها مع الرسالة الحاضرة - لما قيل بأنه أيضاً صاحب الاطلاع في

٢. الذريعة، ج ٣، ص ٤٥٤، رقم ١٦٥٨.

١. كذا.

٣. الذريعة، ج ٣، ص ٤٥٥، رقم ١٦٥٩.

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 الخلق عن الصفا والعماية والطرادة والشقاوة^١.

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^٢.

فبقي في المقام احتمالان:

الأول شرح حديث الأسماء للسيد علي خان بن السيد خلف الحويزي المشعشي (ت ١١١٧ق) وكان من أكابر علماء الحوية، 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^٣.

والثاني للشيخ حسن القارئ الخطيب السبزواري (ت ١٢٩٣ق)، العالم بعلم الأعداد والحروف والغرائب أيضاً؛ كتب مطالع الأسرار، أبواب البيان، مصابيح القلوب، المراد العقلية، و....

١. انظر: تراجم الرجال، ج ٢، ص ٨٢٤. ٢. انظر: الذريعة، ج ١٣، ص ١٨٧، رقم ٦٤٩.

٣. راجع: الذريعة، ج ٣، ص ٤٥٥؛ أمل الآمل، ج ٢، ص ١٨٧؛ تذكرة المتبحرين، ص ٥٥٤؛ معجم رجال الحديث، ج ١٣، ص ١٣؛ تراجم الرجال، ج ١، ص ٣٦٨؛ و....

و الثاني أوفق الاحتمالين؛ لمشابهة قلمه - على ما وجدنا من أوائل بعض رسالاته -
و تبخره في العلوم الغريبة كعلم الأعداد والحروف و غيرهما.^١

أحوال الحديث من حيث السند

أخرج الحديث الكليني في الكافي^٢ والصدوق في التوحيد^٣ ونقل من الكتابين في
مصادر أخرى كتاب بحار الأنوار^٤ ونور البراهين^٥ وتفسير نور الثقلين^٦.

و لم يبحث أحد من الشراح عن أحوال السند الحديث، إلا أن المجلسي^٧ قال في
مرآة العقول: «إنه مجهول».

و أما سند الحديث في كتاب الكافي هكذا:

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.

* و أما «علي بن محمد» هو: أبو الحسن علي بن محمد 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 حماد الرازي كثيراً. قيل
بالترديد: في طبقة: أبو صالح القائم^٨؛ له كتاب أخبار القائم^٩، و قيل: قتل بطريق
مكة. و أما النجاشي^{١٠} قال فيه: «ثقة عين»، و كذا في رجال ابن داود و الخلاصة للحلي،
و الظاهر أن لا عيب في مذهبه و لا جرح له.

١. انظر: الذريعة، ج ١، ص ٧٤؛ و ج ١٣، ص ١٨٧ و ٦٤٨؛ و ج ١٤، ص ٦٥؛ و ج ٢١، ص ١٤٢؛ تراجم
الرجال، ج ١، ص ١٤٢؛ كشف الحجب و الأستار، ص ٥٢٤؛ أعيان الشيعة، ج ٢١، ص ٤١٤؛ معجم المؤلفين،
ج ٣، ص ٢٢٧؛ و...

٢. الكافي، للكليني، ج ١، ص ١١٢، باب حدوث الأسماء، الحديث الاول.

٣. التوحيد، للصدوق، ص ١٩٠، باب أسماء الله تعالى و الفرق بين معانيها و بين معاني أسماء المخلوقين.
الحديث الثالث.

٤. بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٦٦، باب المغايرة بين الاسم و المعنى، ح ٨؛ نقلاً عن التوحيد.

٥. نور البراهين، للسيد نعمه الله الجزائري، ج ١، ص ٤٥٦، باب أسماء الله تعالى و الفرق بين معانيها و بين
معاني أسماء المخلوقين، ح ٣؛ نقل عن التوحيد ظاهراً.

٦. تفسير نور الثقلين، للشيخ عبد علي الحويزي، ج ٣، ص ٢٣٢، ح ٤٧١؛ نقلاً عن الكافي.

* وأما «صالح بن أبي حماد»: هو أبو الخير صالح بن سلمة أبي حماد الرازي؛ لقي الإمام الهادي عليه السلام؛ روى عنه الكليني وعلان ومحمد بن جعفر الأسدي الكوفي وغيرهم، وروى هو عن الحسين بن يزيد النوفلي وغيره. والقول فيه مختلف جداً: الكشي عليه السلام قال: «ثقة إمامي صحيح المذهب ظاهراً»، والنجاشي عليه السلام تردد فيه، والطوسي عليه السلام سكت عنه، وفي الرجال المنتسب إلى الغضائري له تضعيف، وابن داود عليه السلام قال: «كان أمره ملتبساً يعرف وينكر»، وقال الحلبي عليه السلام بعد ذكر أقوال السابقين: «المعتمد عندي التوقف فيه؛ لتردد النجاشي وتضعيف ابن الغضائري له»، وعلى هذا الرجل مجهول؛ لسكوت بعض ولأجل التردد في أصل رجال الغضائري، وفالعيب الأول في سند الحديث الجهالة.

* وأما «الحسين بن يزيد» هنا: الحسين بن يزيد بن محمد بن عبد الملك النوفلي؛ روى عن كثير منهم: الحسين بن علي أبي حمزة. والأقوال أيضاً فيه مختلف: النجاشي عليه السلام نقل عن قوم من القميين غلوه في آخر عمره، ثم قال: «الله أعلم، وما رأينا له رواية تدل على هذا» وكأنه لم يعتن بهذا القيل، وأما الطوسي عليه السلام سكت عنه إلا أنه قال: «له كتاب»، ثم ابن داود عليه السلام أيضاً ذهب إلى مختار النجاشي، والظاهر من كلام الحلبي عليه السلام أنه قد اعتنى بالقول المذكور وضعفه لعدم الظفر بتعديل الأصحاب له؛ وعلى هذا فالرجل مجهول مع غمض النظر عمّا قاله الحلبي ولو وثقه بعض المتأخرين من غير دليل.

* وأما «الحسن بن علي بن أبي حمزة» هو: البطائني الكوفي، روى عن إبراهيم بن عمر اليماني في عدة من أسناد كتاب الكافي، وروى عنه الحسين بن يزيد النوفلي كثيراً، وهو واقفي ضعيف بالاتفاق، وأضاف الكشي عليه السلام بأنه كذاب ملعون غال؛ فالرجل ضعيف جداً، والعيب الثالث لسند الحديث شد من الأولين.

* وأما «إبراهيم بن عمر» هو: إبراهيم اليماني الصنعاني، روى عنه البطائني قليلاً، وهو روى عن الصادقين والإمام الكاظم عليه السلام كثيراً، ووثقه النجاشي عليه السلام بقوله: «شيخ من أصحابنا ثقة»، والغضائري وضعفه جداً، وفي الخلاصة: «الأرجح عندي قبول روايته وإن حصل بعض الشك بالطعن فيه»، والطوسي لم يقل إلا بأن له أصل أو كتاب، ووثقه

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 رحمته هذا الحديث في كتابه التوحيد عن الكليني رحمته بواسطة
علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمته الذي أكثر روايات الصدوق سيما في
كتابه 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 رماً بالغيب أو بأوهن الدلائل
كما وجدنا^١.

الخاتمة

قلنا سابقاً: إن نسخة الرسالة كانت واحدة وجدناها في مكتبة مسجد أعظم بقم
المقدسة تحت الرقم ٢٥٦٠ 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، و أضفنا 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 و
سجيته .

١ . راجع في أحوال السند: رجال التجاشي، ص ٣٧ و ٢٦٠ و ٢٦١ و...؛ الفهرست للطوسي، ص ٣٩٩ و ٤٢٨
و...؛ رجال الكشي، ج ٦، ص ٥٢٢ و ٥٦٦؛ رجال ابن داود، ص ٢٤٨ و ٤٦١ و...؛ رجال الفضائري، ج ٢،
ص ١٢٢؛ ج ٣، ص ٢٠٢ و...؛ الخلاصة للحلي، ص ١٠٠ و ٢١٣ و ٢٣٠ و...

التحفة العلوية (شرح حديث حدوث الأسماء)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ بمحمد وآله الطاهرين ، ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ الذي استوى على عرشه بإقامة أحمد وآله الطاهرين ، ﴿مَنْ لِكَ يَوْمَ الدِّينِ﴾ التشريعي والتكويني في الأيام الثلاثة^١ بدولة ساداتنا أفاخر الدين^٢ ، ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ بشريعة محمد ﷺ [وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ] بولاية علي أمير المؤمنين [ﷺ] وإعانة أولاده المعصومين [ﷺ] ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ الذي ليس فيه عوج ولا غلق^٣ كما قلت : ﴿وَأَلَّوْا سْتَقْتُمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لِأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾^٤ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ من البرية والخليقة والأنام الذي أرشدت إليه بقولك : ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^٥ ؛ فَإِنَّهُ ﴿لَأَشْرَقِيَّهٖ وَلَا غَرْبِيَّهٖ﴾^٦ ؛ ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ من اليهودية والنصرانية ؛ فإنهم هدوا^٧ إلى سواء الجحيم^٨ ، ليس لهم من شافعين ولا صديق حميم^٩ .

١. ولعله اقتبسها من كلام أبي الحسن الرضا ﷺ في كتاب الفقيه (ج ١، ص ٣١٠، ح ٩٢٦) في تفسير ﴿مَنْ لِكَ يَوْمَ الدِّينِ﴾ حيث قال : «هو إقرار له بالعت والعباد والمجازاة» ؛ وراجع أيضاً : علل الشرائع ج ١، ص ٢٦٠ ؛ وعيون الأخبار ج ٢، ص ١٠٧ .
٢. في النسخة : الأفاخر الدين .
٣. «العوج» بالفتحين أو بالفتحة ثم الكسرة : الانعطاف والانعراج من الاعوجاج . و «الغلق» : الضجر أو الهلاك . راجع : العين ج ٢، ص ١٨٤ ؛ لسان العرب ج ٢، ص ٣٣١ ؛ وج ١٠، ص ٢٩٢ .
٤. الجن (: ١٦) . و «الغدق» : الكثير من الماء ؛ أي لفتحنا عليهم أبواب المعيشة . لسان العرب ج ١٠، ص ٢٨٢ .
٥. البقرة (٢) : ١٤٤ .
٦. النور (٢٤) : ٣٥ .
٧. كذا .
٨. اقتباس من الآية ٥٥ من سورة الصافات : ﴿فَرَأَاهُ فِي سَوَاءٍ الْجَحِيمِ﴾ أو الآية ٤٧ من سورة الدخان : ﴿خُذُوهُ فَاعْتَبِرُوهُ إِلَى سَوَاءٍ الْجَحِيمِ﴾ .
٩. اقتباس من الآيتين ١٠٠ و ١٠١ من سورة الشعراء : ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ * وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾ .

و بعد الحمد والصلاة، فهذه قليل بيان، بل أقلّ تبيان لواحد من الأخبار الصحيحة^١ الصريحة الوارد[ة] من أئمة البرية، أعني مولانا الصادق الباقرية والباقر الجعفرية. أتحتفت به إلى البضعة الموسوية و الروضة الفاطمية لبعض الإخوان الروحانية والأعوان الروحانية، و سميت تلك الرسالة بالتحفة العلوية؛ إيماءً لمن له أمانة إلى من له إنشائية؛ والله وليّ الحق، والهادي إلى سواء السبيل.

في الكافي، باب حدوث الأسماء، رويته بإسقاط السند - اعتماداً على المستند - عن أبي عبد الله، عليه و على آبائه و أولاده السلام:

إن الله سبحانه خلق أسماء^٢ بالحروف غير متصوت^٣، وباللفظ غير منطوق، وبالشخص غير متجسد^٤، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ؛ منفياً عن^٥ الأقطار، مبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلّ متوهم، مستتر غير مستور؛ فجعله كلمة تامّة على أربعة أجزاء معاً، ليس منها واحد قبل الأخير؛ فأظهر منها ثلاثة^٦ لفاقة [الخلق] إليها و حجب واحداً^٧، و هو^٨ المكنون المخزون.

فهذه الأسماء^٩ التي ظهرت^{١٠} فالظاهر هو الله - تبارك و تعالی - و سنخرّ سبحانه

١. قد مرّ أحوال الخبر من حيث السند في المقدمة.

٢. في النسخة: اسماً؛ كما في بعض نسخ الكافي؛ لكن قد سها المؤلف عن مختاره الذي سيأتي في شرحه في النسخة و هو مختار أكثر النسخ.

٣. كذا في النسخة و أكثر نسخ الكافي، و لم ير في كتب اللغة مجيء الفعل من الصوت. و في بعض نسخ الكافي: مصوت. و في بعضها: منصوب. و في التوحيد: غير منعوت. و في تفسير نور الثقلين نقلاً عن الكافي: مصوت.

٤. في الكافي و مخطوطاته التي رأينا: مجسد. ٥. في الكافي و مخطوطاته: عنه.

٦. في الكافي: + أسماء.

٧. في الكافي: منها واحداً. و في أكثر نسخ الكافي و الشروح و التوحيد: واحداً منها.

٨. في الكافي: + الاسم.

٩. قال الفيض[ؒ] في الوافي، ج ١، ص ٤٦٥: «فهذه الأسماء؛ كذا وجدت فيما رأينا من نسخ الكافي، و الصواب: بهذه الأسماء - بالياء - كما رواه الصدوق في توحيد، ويدلّ عليه آخر الحديث، حيث قال: و حجب

الاسم الواحد المكنون بهذه الأسماء الثلاثة» و استظهره المجلسي[ؒ] أيضاً في المرأة، ج ٢، ص ٢٦.

١٠. في التوحيد: أظهرت.

لكل اسم من هذه الأسماء التي ظهرت^١ 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 ولا نوم، العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبار، المتكبر، العلي، العظيم، المقتدر، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن، البارئ،^٢ المنشئ، البديع، الرفيع، الجليل، الكريم، الرازق، المحيي، المميت، الباعث، الوارث؛ فهذه الأسماء^٣ كان من الأسماء الحسنى حتى يتم^٤ ثلاثمئة وستين اسماً؛ فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة، وهذه الأسماء الثلاثة أركان؛ و حجب للاسم^٥ الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة، وذلك قوله تعالى شأنه: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا آلِهَةً مِمَّا دَعَبُوا قُلْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي تَوَكَّلْتُ عَلَيْهِ وَاللَّهُ يَتَّقُهُ﴾ انتهى الحديث.

أقول وبالله أستعين:

اعلم يا أخي - وفقنا الله وإياك - أن لهذا الحديث الشريف قل من له فيه أيدي الإدراك، وأقل من فيه له الاستدراك؛ فلا تذهبن إلى هذا وذاك؛ فإن هذا يؤذيك، وذاك أو ذاك (!) لأزيد من شوكة الشك أرداك،^٧ ولا يكسر من درك الكدر إدراك. وأنا أقول وما أدراك: لا تقبل من هذا ولا من ذاك، بل توجه شطر أهل بيت حريم «لولاك لما خلقت الأفلاك»؛^٨ فإن الدراية ما هم به إدراك، والرواية ما هم به من الرواية أسفاك.

١. في الكافي: - التي ظهرت.

٢. كذا في الكافي والنسخة، وقال المازندراني في شرحه، ج ٣، ص ٣٧٩: «الظاهر أنه مكرر من الناسخ».

٣. في الكافي: + وما.

٤. في الكافي: تتم.

٥. كذا في النسخة والتوحيد. وفي الكافي: الاسم. ٦. الإسراء (١٧): ١١٠.

٧. الردى: أي الهالك، وأردى يردي أي يهلك؛ وأرداه الله: أهلكه. راجع: العين، ج ٨، ص ٦٨؛ لسان العرب، ج ١٤، ص ٣١٦.

٨. المناقب، ج ١، ص ٢١٦؛ تأويل الآيات، ص ٤٣٠؛ بحار الأنوار، ج ١٥، ص ٢٧؛ وج ١٦، ص ٤٠٥؛ وج ٥٤، ص ١٩٨.

و مع هذا كله فهذه الخبر من مشكلات علومهم، بل من خشائش علجومهم؛^١ فعليك بأن تسبح غمرات بحاره من دون دلالة من يرشدك منهم تباره،^٢ وقد صح عنهم سلام الله عليهم: كلامنا صعب مستصعب لا يحتمله ملك مقرَّب ولا نبي مرسل ولا مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، فقيل: فمن ذا يحمله؟ قال ﷺ: من شئنا.^٣ وفي بعض الأخبار تحسن؛^٤ فحينئذ تعلم أنك بدون الأنس بأخبارهم ومن غير الإلف بآثارهم لست عساک أن تفهم المرام، أو تخطو في المقام بقدام^٥ أو أقدام، فحينئذ فاسمع مني؛ فإنني عن قليل - بل وأقل من كل قليل - على بعض علومهم - سلام الله [عليهم] - عارف، وفي نبذ من سواحل أودية علجومهم عازف،^٦ و صلى الله على محمد وآله الطاهرين إلى يوم الدين.

فأقول: الأولى هو تقطيع الخبر جزءاً جزءاً، ثم شرح بعض ما يشتمل عليه إيماءً و تصريحاً وإعلاناً وتلوياً.

قال ﷺ: (إن الله سبحانه خلق أسماء بالحروف غير متصوت).

اعلم أن الاسم في اصطلاح أهل العصمة - عليهم سلام الله - هو الوصف باصطلاح النحاة، وقد سئل عن الرضا ﷺ عن الاسم، فقال ﷺ: صفة دلت على موصوفه، وهذا المعنى مستفاد من كثير من الأخبار.^٧

ثم إن الدلالة في اصطلاحهم ﷺ ليس مقصورة على ما هو المصطلح بين الناس،

١. الخشائش من الخشاش يقال لكل شيء رقيق و لطف. و العلجوم و العلجم: الماء الكثير، و يقال لمروج البحر و البستان الكثير النخل. و لكل من الثلاثة مناسبة و وجه. راجع: لسان العرب ج ١، ص ٢٩٥؛ ج ١٢، ص ٤٢١.

٢. التبار أي الهلاك، يقال: تبارهم الله تنبيراً. راجع: العين، ج ٨، ص ١١٧؛ مجمع البحرين، ج ٣، ص ٢٣٢. ٣. راجع: الكافي، ج ١، ص ٤٠١، ج ٣؛ إعلام الوری، ص ٢٧٠؛ الأمالي للصدوق، ص ٤؛ بصائر الدرجات، ج ٢٢، ص ١٠؛ و...

٤. كذا، أي بالإسناد الحسن. ٥. كذا. و الأنسب «بقدم».

٦. كذا. و النبذ و البذة استعملا للقليل و اليسير من الشيء. و الأودية جمع «واد» على القياس: الموضوع الذي يسيل منه الماء بكثرة، و استعمل أيضاً للماء الجاري. و العلكوم: القوية الصلبة، و يستعار للشدّة و القوة و الكثرة. و العازف في الأصل: اللاعب و اللاهي. راجع: لسان العرب، ج ٣، ص ٥١٢؛ و ج ٩، ص ٢٤٤؛ و ج ١٢، ص ٤٢٣.

٧. راجع: التوحيد، ص ١٩٤؛ ٤٣٧؛ العيون، ج ١، ص ١٧٤؛ بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٣١٤.

من أنها إنما هي في الألفاظ، حتى تكون وضع باصطلاحهم فقط أو طبيعياً أيضاً، أو عقلية أيضاً، كل ذلك على اصطلاحهم المذبورة في الكتب النحوية والمعانيية والأصولية إلى غير ذلك؛ بل إن في اصطلاح الأئمة الدوال كثيرة، والدلالات عديدة، منها ما ذكر، ومنها ما لم يذكر، وقد ورد عنهم: أن الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلاق،^١ و من البديهيّات أن الدلالة طريق، وأن الطريق دالّ لم يكد أن يشكّ فيه ذو مسكة؛^٢ فالدلالة في اصطلاح أهل البيت - سلام الله عليهم - ليست مقصورة على ما هو المتعارف المعهود عند الأكثرين، نعم هم عليهم السلام يتكلمون مع أهل كل 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 أن القرآن أو أن كلامنا ذو وجوه، فاحملوه على أحسن الوجوه.^٣

وهذا الذي سمّاه عليهم السلام بأحسن الوجوه ذو وجوه أيضاً، منها: حمل كل أحد إياه 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،^٤ أو لممنوعية عن التوجه إليه وفهمه المراد منه، أو لقصور فهمه المخالف عما هو الدليل المخالف عنده أيضاً؛ حيث إنّه فهم أن هذا الدليل مخالف لما عنده من الاعتقاد، إلا أنه لا يفهم المراد منه، إلى غير ذلك؛ لكي كل ذلك عند الإيضاف والتجافي عن الاعتصاف؛^٥ فإنه منخطئ مأجور؛ وإلا فهو منخطئ عند شيطان مريد أخذه

١. لم نجد الخبر في أحاديث الفريقين، و الظاهر أنه من أقوال الحكماء والعرفاء. راجع: بحار الأنوار، ج ٦٤، ص ١٣٧؛ شرح الأسماء الحسنى، ج ١، ص ٩٤ و ١٤٥ و ٢٤٥؛ وج ٢، ص ١٢ و ٨٣.
٢. رجل ذو مسكة أو ذو مسك: أي ذو رأي أو ذو عقل؛ يقال: ما بفلان مسكة: أي ما به قوة ولا عقل. راجع: لسان العرب، ج ١٠، ص ٤٨٨؛ مجمع البحرين، ج ٥، ص ٢٨٨.
٣. راجع: عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٠٤؛ نهج البلاغة، ص ٤٦٥.
٤. الفرضة، يحتمل أن يكون بمعنى القطع، أو بمعنى المحط أو المشرع أو الثلمة. راجع: لسان العرب، ج ٧، ص ٢٠٣.
٥. الإيضاف: العدول. والتجافي أيضاً بمعنى التباعد. والاعتصاف: أي الاكتساب أو الطلب. راجع: العين، ج ٦، ص ١٩٠؛ لسان العرب، ج ١، ص ٨٨؛ وج ٩، ص ٢٠٨ و ٢٤٧؛ مجمع البحرين، ج ١، ص ٨٨.

الله سبحانه أخذاً شديداً، وشططه شذراً بديداً؛^١ وقد قدّمت بعض الكلام بهذا المضمون ليكون حجةً بيني وبين ربّي، عليّ وعلى من اطّلع على رسالتي هذه، «إِنْ أَفْتَرَيْتُهُ، فَعَلَيْ إِجْرَامِي»^٢ ولا حول ولا قوة إلا بالله.

اعلم أنّ هذا الاسم له أسماء أيضاً، منها: الحقّ المخلوق [به]،^٣ والهوية المدعوة 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، واعتبار كلّ في مقامه ومحلّه، وهذا الاسم المخلوق، وهو مجموع عالم الأمر بمراتبه الأربع، وعالم التكوين بمراتبه الأربعين، وعالم التدوين بجميع مراتبه الثمانية والعشرين، وعالم الأنفس كذلك، أو غير ذلك عند أهل المعرفة واليقين.

والحاصل [أنّ] هذا الاسم هو الفعل الأوّل والحروف الأكمل باصطلاح الخاصّ، وأمّا باصطلاح الناس فمجموع الموجودات من الحقيقات والاعتباريات والخارجيات والذهنيّات؛ ومن البيّن أنّ هذا الاسم ليس بالحروف متصوّت^٤ حسب ما

١. شطّ أي بعد، وكلّ بعيد شاطط؛ لكن إرادة التفعيل منه لا يساعدها اللغة، والصحيح أشطّه من الإفعال مع أنّه غريب أيضاً. والشذر: هنات صغار، وفيه معنى الصغارة وبالإيجاز الحقارة، وهو جمع شذرة. و البديد من البدّ - بالضم - بمعنى الفراق، والبديدة والتبّد: التفزق، والتبديد: التفريق، لكن فعيل منه بعيد، ويحتمل أن يكون «بديداً». راجع: العين، ج ٦، ص ٢١٢؛ لسان العرب، ج ٣، ص ٧٩؛ وج ٧، ص ٣٣٤؛ مجمع البحرين، ج ٣، ص ١١؛ وج ٤، ص ٢٥٨. ٢. هود (١١): ٣٥.

٣. إنّ في بيان معنى قوله «الحقّ المخلوق به» لا بدّ من تمهيد مستفاد من قول الحكماء والفلاسفة في تفسير مراتب الوجود، وهي ثلاث مراتب: الأوّل الوجود الصرف الذي لا يتعلّق بوجوده لغيره ولا يتقيّد بغيره. وهو عند العرفاء يسمّى بالهوية الغيبية أو الغيب المطلق أو الذات الأحديّة؛ والثاني الوجود المقيد بغيره ما سوى الحقّ الأوّل من الموجودات كالنفوس والعقول وغيرهما، ويسمّى هو أيضاً بوجود الواحدية؛ والثالث 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 لسانر الأسماء على وجه الإجمال، ومنشأ لهذا الوجود المطلق باعتبار وحدته الذاتية. انظر: شرح الكافي لصدر المتألّهين، ذيل الحديث.

٤. قول الإمام عليه السلام: «غير متصوّت» وما بعده من مثاليه - كما أشار به الشروح - إمّا حال عن فاعل «خلق»،

يفهمه العوام من الحرف و الصوت؛ فهذا الكلام - على قائله آلاف تحية و سلام - نازل على المتفاهم العرفي و المصطلح المعروفي عند العوام، الذين ليس مبلغ فهمهم من الكلام إلا إلى هذا المقام، و إن كان للكلام عند الأئمة عليهم السلام من المعنى بل المعاني ما هو غير هذا المرام أيضاً [و] هو كذلك في الفرقان المجيد و القرآن الحميد؛ ها هو كلامه سبحانه يقول: ﴿إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^١ و إن كنت من الذين لا يفهمون، و شاهده قوله سبحانه، و لكن ما الفائدة في أنك لست لكلامها من السامعين؛ ها هو الله سبحانه يقول: ﴿كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾^٢ لكن ماذا وضع بآئك ما سمعت بفطرتك، و لا فهمت تقدسه؛ ها هو الإمام - عليه الصلاة و السلام - يقول: إن الماء يسبح بفيضانه، و الطير بطيرانه، أو هذا بهفته^٣، و ذاك بدفيته^٤، لكنتك لست^٥ بعالمه و لا 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^٦.

فأقول: إن كنت الداري فأني كلام هذا الذي يقول الله سبحانه لنتيبي الأمين المأمون: ﴿إِنَّهُمْ^٧ عَنِ السَّمْعِ لَمَعَرُولُونَ﴾^٨؟ قل لي: هل فهمت و سمعت ذلك الخطاب الوارد من

«و حينئذ هو إما بناء للفاعل أو للمفعول، أو صفة للاسم، فحينئذ أيضاً إما على البناء للفاعل أو للمفعول. و كل من الشروح اختار واحداً من الأربع، فلمزيد الاطلاع راجع الشروح التي ذكرناه في التمهيد. و أما المصنف - كما سيأتي واضحاً في الرسالة - قد اختار الوجه الثالث، أي اتخذها وصفاً أو حالاً للاسم بناءً على المفعول.

١. الإسراء (١٧): ٤٤. ٢. النور (٢٤): ٤١.

٣. في النسخة: «بهفته». و لم نجد في اللغة شيئاً يناسبه، و الظاهر أنه سهو من الكاتب، و الصحيح ما أثبتناه. و «هفت» أي تساقط. كما يهتف الثلج. و الهفت من المطر الذي يسرع انهلاله، و انهفت أي انخفض و اتضع. راجع: العين، ج ٤، ص ٣٤؛ لسان العرب، ج ٢، ص ١٠٤؛ مجمع البحرين، ج ٢، ص ٢٢٨.

٤. كذا. و الدف: تحرك الجناح، يقال: دَفَّ الطائر دَفِيحاً: حَرَكَ جناحيه بطيرانه، و معناه: ضرب بهما بدفتيه. راجع: لسان العرب، ج ٩، ص ١٠٤؛ مجمع البحرين، ج ٥، ص ٥٩.

٥. في النسخة: «تست».

٦. راجع: الآية ٤ من سورة إبراهيم؛ و بحار الأنوار، ج ١١، ص ٤٢، ح ٤٧ من دون الإسناد إلى المعصوم.

٧. في النسخة: «وإنهم». ٨. الشعراء (٢٦): ٢١٢.

ربّ الأرباب للحجاج الحجاج المبيّن عن كلّ ناحية و فجاج: ^١ «لبيك اللهم ربنا لبيك، لبيك و سعديك؟! هل هو - سبحانه و تعالى عزّ و جلّ - من الأعين، أم أنت - يا أيها العمي الأصمّ - من اللاعين العاتيين؟!»

كلا، إنك عن السمع لمعزول، و عن السماع في خاوية! ^٢ وأقول و [أنا] في غفلة و هفوة ^٣ و دهول ^٤: «يَسْلَيْتَ قَوْمِي يَغْلَمُونَ» ^٥ و حزبي يسمعون. و كيف كان فنزل الكلام على ما هو مراد الإمام في هذا المقام عن الصوت و الكلام حسب ما يفهمه كافة العوام؛ فإنّ للحيطان جدران و للجدران آذان ^٦.

فنقول مكرراً: 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 مركباً حرفياً، و لا مؤلفاً هوائياً، و ما كان «بالشخص، غير متجسد»؛ لأنّه لم يكن من الأجسام المثاليّة، و لا الأجساد العنصريّة؛ و من البيّن أنّ التجسد و التشخّص من لوازم المثاليّات و العنصريّات.

لا يقال: لو كان هذا الاسم هو ما تقول - أعني مجموع الخلق و المخلوق - فنفي التجدّد و التشخّص و التشبيه و اللون و البضع و القطر و الحدّ عنه باطل؛ لأنّ تلك من لوازم الأجسام و الأجساد، و ليس شيء من الخلق و المخلوق خالياً عن تلك المذكورات، بل لا محلّ لتلك المذكورات إلاّ الخلق و المخلوقات!

١. فجاج - بالكسر - جمع فجّ بمعنى مسلك أو الطريق أو الجهة. راجع: لسان العرب، ج ٢، ص ٣٣٨؛ مجمع البحرين، ج ٢، ص ٣٢١.

٢. أي المتقلع أو الخالية أو الفارقة. راجع: لسان العرب، ج ١٤، ص ٢٤٥؛ مجمع البحرين، ج ١، ص ١٣٢.

٣. الهفوة: الزلّة. لسان العرب، ج ١٥، ص ٣٦٢.

٤. كذا. و ما وجدناه في اللغة: الدّهل بمعنى التحيّر، و الداهل بمعنى المتحيّر. راجع: لسان العرب، ج ١١، ص ٢٥١.

٥. يس (٣٦): ٢٦.

٦. الحيطان: جماعة الحائط، و جاء هنا بمعنى المحوطة. و الجدران جمع الجدار. و العبارة مثل في العرب و نظيره في اللغة الفارسيّة: «ديوار گوش دارد». راجع: العين، ج ٣، ص ٢٧٧؛ لسان العرب، ج ٧، ص ٢٨٠؛ مجمع البحرين، ج ٣، ص ٢٤٤.

قلت: إنَّ المخلوق بلا مخلوقة كذلك، وكذلك الخلق إن أردت منه الخلق بأن يكون مصدرًا على معنى المفعول، ولكن إن قلنا: «إنَّ المراد من المخلوق ما هو يفهم منه في ضمن الخلق، وإنَّ المراد من الخلق أيضاً هو معناه المصدرى، أعني ما يفهم منه حين الوجود والإيجاد»، فلا؛ لأنَّ المراد إنما هو القول في أول الإيجاد [أو الخلق] وقبل الأيس؛ فكُلَّ تشخّص وتجدّد وصنع ولون وقطر وجد بذلك الاسم، وهو الوجود المطلق قد وجد وبه تأيس، فافهم إن كنت تفهم.

أقول: هل سمعت بأنَّ ما وراء جسم الكلّ لا خلاً ولا ملاء؟! وهل تصوّرت ذلك لأهل العصمة أن معنى ذلك إنما هو نفى تلك المذكورات عمّا وراءه؛ على أنه يمكن التوجيه بوجه آخر، وهو أنه قال ﷺ: «بالشخص غير متجسّد»، يعني: لم يكن له مشخّصات قبله حتّى يتشخّص به ويتجسّد عليه؛ إذ كلُّ موجود من الموجودات الجزئية فإنما يوجد بعد وجود متمّاته السنّة من الكمّ والكيف والوضع والأين والتمّي والجهة، وله كذلك الوجود المطلق، لكن فليعلم أن كل ذلك على لسان الظاهر الذي لا يمكن التغيّر عن المرام بأكثر منه، وإن كنت ممّن تفهم لسان الإشارة و تلويح العبارة، يعني كنت ذا قوَى فتعلم أن الإشكال غير وارد أصلاً؛ إذ المراد من هذا الاسم المخلوق - كما قلنا - هو الوجود المطلق العاري عن كل قيد و تقيد، وهو مثال الله الذي لا مثل له ولا شبه؛ [أ] لا ترى إلى قوله تعالى.

«والتشبيه غير موصوف»؛ لأنّه واحد مطلق، وهو كذلك لا شبه له؛ كيف وصفة الواحد المطلق واحد مطلق البتّة، ولنعم ما قيل:

وفي كلّ شي له آية تدلّ على أنّه واحد

وكذلك قوله ﷺ: «باللون غير مصبوغ، منفى عنه الأقطار، مبقّد عنه الحدود»؛ لأنّ جميع ذلك من لوازم الموجودات الجزئية المقيّدة، وأمّا الموجود المطلق العاري عن كل قيد - حتّى عن قيد الإطلاق - فلا؛ ألا ترى إلى قوله ﷺ: «محبوب عنه حتّى كلّ متوهم»؛ لأنّ

الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية، وهذا الوجود والوجود ليس بكلّي ولا جزئي، ولا كلّ 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 مآسوي الحقّ - تعالى شأنه العليّ - جهة اتّحاد واشتراك، وجنبيه خلاف واختلاف؛ فاتّحادها واشتراكها 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 البين أنّ الأشخاص والأصناف والأنواع والأجناس وكذلك الفصول والأعراض والخواصّ - التي قامت بها الموجودات الجزئيّة، وتحققت بها مادة وصورة - تنتهي كلّاً [و] جزءاً إلى جنس الأجناس، الذي ليس فوقه مساس^١ ولا إحساس؛ إذ ليس وراء عبّادان قرية^٢، 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 والصفويّة، والنوعيّة والجنسيّة؛ وإلّا لم يكن لها جزء، ولا بالنسبة إليها كلياً؛ فأنت إذا

١. مساس مصدر لا اسم، ويقال: لا مساس، أي لا مماسّة؛ وفي قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ لَمْ يَسَّسْ﴾. راجع:

لسان العرب، ج، ص ٢١٩.

٢. عبّادان - بفتح العين أو الضمّ، وعلى صيغه التشنية - 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 ٣٨٩؛ مجمع البحرين، ج ٣، ص ٩٦.

أردت أن تعتبر تلك الحقيقة الكلية الجامعة التي سماها علماء المنطق والميزان بنوع من التصور بجنس الأجناس، ويتصورها بحسب إلقاء كل قيد وتقيّد، وإضافة من كم وكيف، وتشاكل وتمائل وتجانس، وتقارب وتباعّد، واجتماع وافتراق ومعية ونوعية وإبانة وتجديد وتميز ونفي وإثبات، وتولّد وتوليد، وعلية ومعلوية، وإفراد وجمعية، وكلية وجزئية، وأولية وأخرية، واستدارة واستبطالة، ودخول وخروج، وعموم وخصوص، وحلول واتحاد، وتعرض وتعريض، وإيماء وتلويح، وثقل وخفة، وحركة وسكون، وتغيير وتبديل، ومعروضية وعارضية إلى غير ذلك من القيود والإضافات، منها كميل^١ عن عليّ أمير المؤمنين^٢، وكان^٣ أجابه بأجوبة، منها: «محو الموهوم وصحو المعلوم» ومنها: «كشف سبحات الجلال من غير إشارة» إلى غير ذلك^٤. وفهم ذلك وتصوّره لمن ليس له فؤاد مشكل جداً؛ لا ترى كيف يخاطب عليّ^٥ الكميل مع أنّه من المعرفة بمكان عالٍ؛ بقوله: مالك والحقيقة؟! لأنه^٦ علم بأنّ المعرفة بذلك المرام مشكل جداً؛ كيف وهو - أعني كميل - يريد أن يعرف تلك الحقيقة بالعبارة والبيان والتشريح والتبيان؛ ومن البين أنّ لسان العبارة هنا في الكلال؛ إذ لا يوجب التعبير عنها إلاّ بعداً وإضلالاً؛^٧ إذ كثرة التعبير والعبارة توجب ازدياد القيود والإشارة، وبعد ذلك لا يفهم تلك الحقيقة؛ ولهذا كان^٨ كلمه، يجيبه بجواب كان يقرّر أصل مفادّ جوابه الأول، 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 المتضادات والمتناقضات، التي اشتهر أنّ سلب النقيضين وجمعها

١. العبارتان من كلام أمير المؤمنين^٢ في الحديث المشهور بحديث الحقيقة المنتسب إلى أمير المؤمنين^٣، تحقيق الحديث جاء مفصلاً في المجلّد الثاني من مجموعة ميراث حديث شيعه، ص ٢٠٥. وراجع: روضات الجنات، ج ٣، ص ٥٣٧؛ مجالس المؤمنين، ج ٢، ص ١٢؛ شرح الأسماء الحسنی للسبزواری، ص ١٣١.

لا يمكن، وإنها غلط؛ وإن شئت الشاهد فانظر إلى قوله ﷺ في توصيف ذلك الاسم: مستتر غير مستور؛ وكلاهما بصيغة المفعول، أو الأخير فقط لفظاً والأول معنى كما يفهم من تفسيرنا له، يعني إنه مستتر في نفسه بنفسه؛ لأنه متجلبب في نفسه بجميع الشؤون والهيئات، وغير مستور: أي ليس تحت شيء حتى يكون به مقهوراً، بل كل ما سواه من الفعليات فيه صار مستوراً؛ فهو وإن كان مستوراً لكنه ظاهر أيضاً، ومع كونه ظاهراً مستوراً أيضاً؛ ففيها ظهر، وبها منها استتر؛ فافهم وسيجيء قليل بيان لذلك أيضاً، فترى بص.

«فَجَعَلَهُ»:

أي جعل مسمى ذلك الاسم بنوع استخدام، أو جعل نفس ذلك الاسم - إذ الاسم عين المسمى - مسمى هذا الاسم، وذلك الاسم هو اللغز والمعنى؛^١ فإنه أشد من الصخرة الصماء، وأظلم من الليلة الحالكة^٢ الظلماء، إلا عند من يرى بالنور، ويسمع بالنور؛ فإن ذلك عنده ظاهر غير مستور، ويفهمه من غير نكر ونفور، وأما أصحاب القبور الذين هم في تقصير وقصور، فلا يزيدهم بذلك إلا البعد والغرور.

«على أربعة أجزاء معاً»:

أعني: ١. ب. ج. د؛^٣ إذ تلك الأجزاء الأربعة ١. ب. للموجودات، وجد للموجودات

١. اللغز والتعمية: الإخفاء والتلبس في الكلام أو غيره. راجع: لسان العرب، ج ٥، ص ٤٠٥؛ وج ١٥، ص ١٠١.

٢. الحالكة - من الحلك - يقال لشدة السواد. راجع: لسان العرب، ج ١٠، ص ٤١٥.

٣. واعلم أنه قد ذهب الأعلام هاهنا إلى أقوال غير هذا التفسير:

منها ما قاله صدر المتألهين: «فاعلم أن تلك الأجزاء ليست أجزاء خارجية ولا مقدارية ولا حدية كالجنس والفصل... بل إنما هي معان واعتبارات ومفومات أسماء وصفات».

ثم أشار بوجوه محتملة في تفسير العبارة، ملخصها هكذا: «فيمكن أن يقال بوجه: إن المراد منها صفة الحياة والعلم والإرادة والقدرة؛ فإن أول الصوادر سواء اعتبر كونه عقلاً أو وجوداً منبسطاً يصدق عليه أنه حي عليم مرید قادر... ووجه آخر في كتب الحكمة: إن الصادر الأول له أربعة حيثيات: الوجوب والوجود والماهية الإمكانية والتشخص، فمن... ووجه آخر وهو أقرب: الأركان الأربعة المسخرة للكلمة الإلهية هي

فؤارة النور و شاهق الطور، وهي الكتاب المسطور، والبحر المسجور، والرق المنثور؛ بل النشر والناشر المنثور، ولعلك ما فهمت وما استبصرت، فأقول على الإجمال في المقال، كي لا يورث الكلّ والملال، ولا يقوم قبيل ولا قال: إن تلك الأجزاء الأربعة في الكتب الأربعة؛ في الكتاب التدوين فما إليه أشرنا، وأما في الكتب الثلاثة الأخرى وهي التكويني والآفاقي والأنفسي فنقول: إن الألف يعني حرف في التدويني، مقابل للنور الأبيض في التكويني، والمشية في الآفاقي، وأمّ الرأس في الأنفسي؛ ألا ترى ما اشتهر بين أطفال الكتب - وإن كانوا لا يعلمون هم ولا معلّمهم - حيث يقولون باللغة الفارسية: «ألف» يعني: «ا»، چیزی ندارد» يعني: إنه عار عن كل قيد وتقيّد: من حركة وسكون وإعراب وبناء ورخوة وشدة وإمالة^١ وإشمام^٢ وإخفاء وإظهار وإدغام وقلب وغير ذلك، حتّى من التظني^٣ والتلفظ؛ فإن ما يتلفظ به فإنما هو اسم «ا» يعني ألف إذن مسماه، وقد بين ذلك في محلّه؛ وهل علمت من أنّ البياض هل هو لون كما حسبه جمع من جهال المتكلمين والحكماء، أو أنه عدم لون وخلوّ عن كلّ لون كما أنه عند أهل الحقّ محقق؟!

وهل فهمت أنّ التركيب والتأليف في بدن الإنسان موجود على اختلاف أجزائه إلاّ

«العقل والنفس والطبع والجرم. ما من جوهر وجزء من العالم إلا وله هذه الأركان الأربعة، وكلّ منها مشتمل على معاني الأسماء الثلاثة من العلم والإرادة والقدرة، ولكن على وجه التفاوت في الظهور والإخفاء والقوّة والضعف...».

وقال المجلسي: «كلّ أسماء الله تعالى ترجع إلى أربعة؛ لأنها إما أن تدلّ على الذات أو الصفات الثبوتية الكمالية أو السلبية التنزيهية أو صفات الأفعال؛ فجرى ذلك الاسم الجامع إلى أربعة أسماء جامعة ولما كانت تلك الأسماء الأربعة مطوية في الاسم الجامع على الإجمال لم يكن بينها تقدّم وتأخر، ولذا قال: ليس منها واحد قبل الآخر».

١. الإمامة: من الأمل. يقال لتظنّب الحرف في القراءة. لسان العرب، ج ١١، ص ٢٧.

٢. إشمام الحرف: بأن تشمّه الضمّة أو الكسرة. وهو أقلّ من زؤم الحركة؛ لأنه لا يسمع وإنما يتبين بحركة الشفة، والحرف الذي فيه الإشمام ساكن أو كالساكن. راجع: لسان العرب، ج ١٢، ص ٣٢٦: مجمع البحرين، ج ٦، ص ١٠٠.

٣. كذا. والتظني: التحزّي. وهو من التظننّ. العين، ج ٨، ص ١٥٢.

أم الرأس وهو الهامة^١، وإن كان التركيب في ظاهره أكثر من أجزاء البدن كما أن 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، ومبدأ الرّجل اليمنى من الأنفسي؛ ألا ترى إلى أنّ الباء أوّل تعيّن في الحروف، ومنه ظهرت الموجودات والعقل الكلّي؟! كذلك فيه رأس الأيسيات، والرّجل اليمنى منه النطفة في ولادة المتولّدات.

وكذلك الجيم في التدويني مقابل للنور الأخضر في التكويني، والنفس الكلّي الآفاقي ورأس الأوداج^٢ 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، وصدور النفس الكلّي من المشيّة 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^٣ الواحد، الفرد؛ وفيه الأشهر الحرم الذي لا يجوز فيه القتال، بل لا يمكن فيه الجدل؛ إذ بها تمّت الكلمة، بل وعظمت النعمة، وهانها عنت الوجوه للحَيّ القيوم و [قد] خاب من حمل^٤ ظلماً، وهنا تمّت بكلمة ربك صدقاً

١. الهامة، يقال لرأس كلّ شيء أو وسط الرأس أو فرقه. راجع: لسان العرب، ج ١٢، ص ٦٣٤.

٢. الأوداج: العسوق التي في الأذنين ما أحاط بالحلّق يقطعها الذابح. راجع: اللين، ج ٦، ص ١٦٩؛

لسان العرب، ج ٢، ص ٣٩٨.

٤. طه (٢٠): ١١١.

٣. كذا العبارة.

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، والهادي إلى سواء السبيل.

ثم اعلم يا أخي، أنني أجملت الكلام، وأهملت بعض المرام، فعليك بحبل الله الذي ليس له انفصام، وعضد الله الذي لا يغلب ولا يضام؛ إذ قد ورد عن أهل العصمة عليهم السلام ما معناه أنه: ليس واحد من شيعتنا استشكل عليه أمر إلا ونحن نفساني رده إذا ازداد حبتاً 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 تقدم ولحوق زمني ولا ترتيب وترتب مكاني؛ فليس واحد منها قبل الآخر، قبلية زمانية، ولا بعدية مكانية، فالمعية وعدم القبليّة والبعدية إنما هي في الظهور والبروز؛ لتوقف ظهور المشية مثلاً على المشاء، وتوقف بروز المشاء على المشية ظهوراً معيئياً وبروزاً مرتباً من قبل الكسر وهو الفعل بمنزلة المشية، والانكسار وهو المفعول بمنزلة المشاء؛ فهذه الأجزاء الأربعة هي الأركان الأربعة للعرش الاستوائية والكرسي الاجتلائية؛ فقال سبحانه: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»؛^١ وفي موضع آخر: «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^٢.

وهذه الأجزاء في العرش التكويني - كما قلنا - هي الأنوار الأربعة والأركان الأربعة، وفي الشرع التدويني الذي هو عكس التكويني - أي ظلّه مثل النور من المنير - التجمّلات الأربعة والتسبيحات التربيعية، وهي:

«سبحان الله»: أعني الركن الأعلى الأيمن من العرش، وهو النور الأبيض.

و«الحمد لله»: أعني الركن الأسفل الأيمن من العرش، وهو النور الأصفر.

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 - الذي يكون العرش آية له - لا يظهر إلا بعد ظهور تلك الأربع من التوحيد، وإن كان بعضها مقدماً على بعض في السببية والاشتراطية؛ فهذه التسبيحات الأربعة في العرش التشريعي الذي هو الكتاب التدويني باعتبار مجالي للأركان الأربعة للعرش التكويني الذي هو هذا الاسم المبحوث عنه.

وهذه الأركان الأربعة تعبيرات أخرى أربعة في العرش الحقي الحرفي النطقي، الذي أشار إليه - سبحانه الكريم - في كلامه القديم: «إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلٍ مِمَّا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ»^١ ولكن «وَمَا يَغْفُلْهَا إِلَّا أَلْغَلِيمُونَ»^٢؛ إذ التوحيد له مراتب أربعة: التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الفعلي، والتوحيد العبادتي.

فالتوحيد الذاتي، وهو الجزء الخفي المختفي في العرش الحقي النطقي الحرفي: «لا إله إلا الله».

والتوحيد الصفاتي، فيه: «محمد رسول الله ﷺ».

والتوحيد الفعلي: «علي ولي الله ﷺ وأولاده المعصومين ﷺ حجج الله».

والتوحيد العبادتي: «نحن وشيعتنا المؤمنون حقاً».

فافهم افهم افهم؛ فكان الأركان الأربعة العرشية التكوينية المجالي للتوحيد الكونية الخفية، وكذلك الأجزاء الأربعة للتسبيحات الأربعة المجالي للتوحيد الذكورية الحقة - لا يتم بعضها إلا بانضمام بعض انضمام وتسبب 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^٣، فقال ﷺ: «عن أبي موسى الكاظم، عن أبيه جعفر الصادق، عن أبيه محمد الباقر، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه حسين بن علي، عن جدّي رسول الله ﷺ، عن

٢. العنكبوت (٢٩): ٤٣.

١. الذاريات (٥١): ٢٣.

٣. في المخطوطة: يو عظهم.

جبرئيل ﷺ، عن ميكائيل، عن إسرافيل، عن اللوح المحفوظ، عن الله - سبحانه وتعالى وتقدس - أن: «من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة»، فلما انصرفوا عنه ﷺ ناداهم: «بشرطها وشروطها، وأنا من شروطها»^١.

أقول: وكذلك باقي الأجزاء؛ فإن هذا الكلام عن هذا الإمام ﷺ إنما هو تمثيل وتبجيل لهذا الشرط الواحد المذكور من جهة أنه ﷺ علم أنه علماء نيشابور في 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 المضطرين، ويا إله العالمين، بمحمد وآله الطاهرين ﷺ؛ فلنقبض من العلم العنان؛ فإنّ للحيطان آذان.

ثم أعلم أنّ تلك العوالم المختلفة في الأسماء بأسرها واحدة، وإنّما التفضيل لزيادة التبصر وللمعرفة بأنّ لكل واحد من تلك العوالم أو الأجزاء والمراتب اسم في كلّ مكان ورسم خاص في مدى الدهر والزمان، وإلا فلا حاجة إلى تلك الأمثال والتنظير عند العالم العارف الخير.

قال ﷺ: «فأظهر منها ثلاثة؛ لفافة الخلق إليها»:

أي لاحتياج نفس الخلق، وتوقّف الإيجاد على تلك الثلاثة التي هي العقل والنفس والجسم في الكتاب التكويني، أو حرف الباء والجيم والdal في الكتاب التدويني، وهذه النسبة في غيرهما، فهو سبحانه لما علم أنّ تمام الخلق تكويناً وتكليفاً لا تكون إلا بتلك الثلاثة، وأنّ قوامهم واستقامة نظامهم وبلوغهم إلى غاية كمالهم وارتقائهم أقصى معارج معراجهم موقوف على تلك الثلاثة المذكورة، أظهرها سبحانه في أنفسها بذلك الجزء الخفي، وهذه الأجزاء الثلاثة الظاهرة باصطلاح آخر هي المشكاة والزجاجة والمصباح.

١. راجع: عبود الأخبار، ج ٤، ص ٢٠؛ معاني الأخبار، ص ٣٧٠، ح ١؛ التوحيد، ص ٢٥، ح ٢٣؛ المناقب، ج ٣،

ص ١٠١؛ روضة الواعظين، ج ١، ص ٤٢؛ و....

٢. التبجيل: أي التعظيم. لسان العرب، ج ١١، ص ٤٤.

«وحجب منها واحداً» :

وهو المشية، أو حرف «ا»، أو النور الأبيض، ولم يظهره ذلك لهم؛ وذلك لأنّ المشاء - أعني الأجزاء الثلاثة الظاهرة - وإن كان من حيث المشائية مشية، إلاّ أنّه ظاهرها وأثرها ووصفها وصفتها، وإنّما لم يظهر ذلك الواحد لهم لأنّه لو ظهر لاحترقت الثلاثة بما فيها، «وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ»^١ فهو وإن كان ظاهراً في كلّ فصل وكتاب، وفي كلّ جزء وباب، إلاّ أنّه لن يظهر إلاّ بقناع وجلباب وسرّ وحجاب .

قال شيخي رئيس العرفاء والزهاد: ولم يظهر ذلك؛ لعدم توقّفهم عليه إلاّ في خصوص الاعتقاد الذي عليه بدأ المبدأ والمعاد، وما أعطاهم الله سبحانه من العقل كما فيهم، ومن الزلّات ناهيهم، ولا توهّم شيئاً؛ فإنّ ذلك الكلام أيضاً متين جوهر ثمين، حقيق بأن يكتب بالنور على وجنات الحور، إلاّ أنّ هذا الذي ذكرناه أنسب بهذا السياق، وأدلى في الحديث عند السياق .

و«هو»: أي هذا الواحد هو «المخفيّ المكنون المخزون»؛ يعني فيما بين الكاف والنون . اعلم أنّ المكنون المخزون فيما بين الكاف والنون في العالم التكويني باصطلاح آخر هو باطن الأيام الستة التي خلق الله سبحانه فيها السماوات والأرض، وهو باطن العقل والنفس والروح والمادة والمثال والهيولى، المقومات الستة . وهذا في العالم التدويني الواو المستتر في لفظة «كُن»؛ فإنّ أصله «كون» فهذه الكلمة معتلّ العين، عنه علة كلّ ذي عين، وهو الدواء الذي سمّي بذات الجنين؛ قال عليّ عليه السلام :

أنحسب أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
وداؤك فيك وأنت لا تبصر وداؤك فيك وأنت لا تشعر^٢

ساقط في الدرج خفي مدرج، إشارة إلى أنّ العين الذي هو المفرة للعين من البين

١. الرحمن (٥٥): ٢٧.

٢. الديوان المنتسب بأمر المؤمنين عليه السلام، ص ١٧٥، والبيت الثاني فيه:

مفقود، لا يعلم له «في» ولا «أين»، وهذا الساقط وهو الواو، وصدر من إشباع الهاء الهوية الحقّة ومن إشماع نفسه الرحمانية، فهو «هو» الضمير إلى كلّ موجود، وإنّ «هو» كان ضميراً غائباً في البين مفقود، فبالواو والهاء تمام الاسم الكلّي المعبر عنه بالوجود المطلق الحقي الخلفي المخلوقي، لا كما يحسبه الكدر الخلاء عن الصفا المسمّى بالصوفي؛ فإنّه أعمى، غبن، مطرود، شقي.

وأصل ذلك الاسم هو الهاء كما هو المصراع عند تحقيق النحاة أيضاً، لكنّ الواو كما أشرنا حدث من إشباع الهاء بالضم، 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 في أوّل المخارج الحرفيّة أعني رأس الفؤاد، والواو ظهوراً في آخرها أعني الشفتين؛ وهنّ هاهنا قالوا على بعض الوجوه: «السّر إذا جاوز الاثنين فاش».

يا أخي، هل فهمت معنى قولهم: «هو» في «ضرب» ضمير الفاعل الغائب؟! أقول: معناه هو ظاهر الفاعل، أي فعله؛ والفاعل غائب في الفعل، أي باطنه؛ فالفاعل في «ضرب» استتر عن المفعول، وهو «بكرأ» 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 ﷺ: «مستتر غير مستور»، وإن كنا قد أشرنا إليه من ذي قبل. فمن جميع ذلك عرفت المرام عن قول الله الملك العلام: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»؛ فافهم افهم ولا تكن من الغافلين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين إلى يوم الدين.

و كيف كان فهذه الأسماء التي ظهرت، كما عليه الإشارات قد سبقت، «فالظاهر هو الله تبارك وتعالى»:

وفي رواية أخرى: هو الله العليّ العظيم، والمعنى واحد، والمقصود متحد؛ وبيانه

على الإجمال هو أن قوله ﷺ: «فالظاهر هو الله» الخ ليس المراد منه هو ظهور الذات بالذات الحقّة - جلّ شأنه وعظم برهانه - بل المراد هو ظهور الذات تعالى شأنه؛ ألا ترى كيف يذكر ﷺ 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.

فظهور الله سبحانه بالألوهيّة وتباركه وتعالى هو ظهوره بالألوهيّة بالعقل الأوّل الذي تألّه 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 الظالمين 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 المقيد على طريق سديد مسدّد؛ إذ تلك الأجزاء الثلاثة هي تمام الوجود المقيد، وهي الوجود المقيد بتمامه. وتلك الأركان الأربعة هي التي نسميه 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»،^١ وإن شئت نسميها بالفصول الأربعة: الربيع والخريف والشتاء والصيف؛ وإن شئت نسميها بالطبائع الأربعة: الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة؛ وإن شئت نسميها بالأخلاق الأربعة: الدم والبلغم والسوداء والصفراء؛ وإن شئت نسميها بالنفوس الأربعة: الأمانة والملهمة والمطمئنة واللؤامة؛ وإن شئت نسميها بالعناصر الأربعة المعروفة؛ وإن شئت نسميها بلسان الشرع بالملائكة الأربعة: جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل.

١. تليق من الآيتين، إحداهما الآية ٢٨ من البقرة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَقْنُوتًا فَاخْتَبْتُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾. والأخرى الآية ٤٠ 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؛ فإن كل واحد من تلك المذكورات موجود في الأجزاء الثلاثة، إلا أنه من جنسها مثلاً فضول العقليات وأصولها وطبائعها وأخلاقها بأسرها عقليات، كما أن تلك من النفسيات نفسيات ومن الجسمانيات جسمانيات.

فالقول الجامع من فصل الخطاب في هذا الباب، والمذهب الجزل في هذا الفصل هو أن نقول: إن الربيع من الفصول، والهواء من العناصر، والدم من الأخلاق، والحار الرطب من الطبائع من توابع ملك إسرائيل، 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 الأخلاق، والحار اليابس من الطبائع من توابع الملك الميكائيل، وهو مظهر اسمه الرزاق، والنفس الأمانة في الإنسان خليفة هذا الاسم وحامل هذا الركن، وهذا الاسم هو النور الأصفر. وكذلك الخريف من الفصول، والماء من العناصر، والبلغم من الأخلاق، 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 الأخلاق، 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 لفلك البروج والمواطن الأربعة من الصدر والقلب والفؤاد واللب، أو بالعكس، التي هي مقر الشريعة والقرينة والحقيقة والمعرفة. وكذلك الكتب الأربعة السماوية، قال سبحانه: ﴿فَخَذَّ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصَرَّهُنَّ إِلَيْكَ﴾^١ المحرره:

وعليك منك ومن لساني

أخاف علي من نفسك ومنّي

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 يؤمنون 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 حيثية [له] الحيثيات، فهذا المجموع هو الصادر الأول والمصدر المعول، له وجوه وجوانب مما هي الصلب والترائب، وتلك الحيثيات 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: الحيثية الماهية المركبة الكلية الجامعة لجنس الأجناس وفصل الفصول، وهذه ببرهان العقل والتطابق لابد وأن يكون منحصرأ في واحد ثنائي وثنائي وحداني مرتبة التكرس والاتحاد من غير سوء وإلحاد، بسيطاً في تركبه ومركباً في بساطته، وهذا لا يكون إلا من عنده الأطراف اعتنقت، والأكتاف انطوت، والله درّ قائله يقول في مدح

النبي ﷺ في منظومه :

«تعانقت الأطراف عندي وانطوى بساط السويّ عدلاً بحكم السويّة»

وهذا الكلام منه إشارة إلى شدة قرب القابل والفاعل حتى كأنه كاد أن يكون واحداً ، أو أن يصير متحداً ، كما أشار إليه - سبحانه وتعالى - أيضاً بقوله : ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾^١ . هذا الشخص ببرهان البصر والتقسيم في الموالي لا منها غاية العناصر ، ثم من الموالي في الحيوان لأنها كمالها ، ثم من الحيوان في الإنسان لأنه أقصاها ، ثم منها في أتمها ، وأتمها أشهرها وأذكاها لأنه أقصى قصواها ، وهو النبي الختمي ؛ للأدلة النقلية والعقلية والتطبيقية والشهودية والعرفانية ، وهذا الشخص بحكم الظن وشهادة ما سبقت من الأدلة له جهة اتحاد ومساواة مع الولي الختمي ، فافهم واغتم .

الثاني : الحيثية الجامعة لحيثية الحقيقة النوعية والحقيقة الشخصية ، ومظهر هذين الاعتبارين : الحسن والحسين [عليه 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 يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ ، كما نطق به القرآن القويم^٢ .

الرابع : حيثيته 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 المصدق - كما لا يخفى - استتم .

السادس : حيثية القرار والاستقرار ، ومظهرها صادق الأخيار ؛ ولهذا إليه نسبة

١. النور (٢٤) : ٣٥ .

٢. إشارة إلى الآيتين الشريفتين ٣ و ٤ من سورة الدخان حيث قال : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبْرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ * ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ .

الشريعة النبوية والطريقة الولوية، وبهذين الاثنين تمّ التشريع وهو العرش الوجودين: المادّة والصورة؛ الأوّل من الأوّل، والثاني من الثاني.

ولا يخفى أنّ تلك الحيثيّة في مرتبة الحيثيّة الآنيّة وهي الحيثيّة الأوليّة، وقد علمت الوجه بلمح من الإشارة وهمس من العبارة.

السابع: حيثيّة حفظ وجوب السابق وبقائه بشخص في جميع الأحوال صادق، ومظهرها موسى بن جعفر الصادق عليه السلام، وإن شئت فهم بطنه وكتمه فافهم معنى عفوه وكظمه.

الثامن: حيثيّة حفظ الوجوب اللاحق والرضا والتعليم لما في علم الله تعالى سابق، ومظهرها عليّ بن موسى عليه السلام، فافهم الإشارة، وإياك أن تقف على ظاهر العبارة؛ وهاتين المرتبتين في مرتبة الوجوب بالغير، كما أنّ السابقتين في مرتبة الوجوب بالذات.

التاسع: حيثيّة تعقل من حيث جواهر الذات، ومظهرها محمّد بن عليّ؛ لأنّه محمّد بن عليّ عليهم ^١.

العاشر: حيثيّة تعقل جواهر الذات من حيث جميع الصفات بعكس الأوّل، والدليل بقياس الأوّل، ومظهرها عليّ بن محمّد، فافهم ولا تكن من الغافلين.

الحادي عشر: حيثيّة تعقل الصفات بلوازمها وكيفياتها، ومظهرها حسن بن عليّ، فافهم افهم افهم.

الثانية عشر: حيثيّة تعقل ذات المبدأ من حيث هو هو؛ «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الَّذِينَ الْقَائِمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ» ^٢.

ألا، ألا، ألا، إنّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله عزّ وجلّ؛ نحن الأيام ونحن الشهور ^٣؛ وفي بعض الروايات: ونحن الساعات؛ وما عليّ إذ لم يفهم البقر! عساك - يا أيّها الدعوي الغني -

٢. التوبة (٩): ٣٦.

١. كذا.

٣. راجع: الصراط المستقيم، ج ٢، ص ١٥٩، عن الإمام العسكري عليه السلام في كلام طويل.

تلك العبارات أدراك، وما أراك أدراك بأن الأئمة التي هم سادات لولاك علّة خلق الأفلاك، وسبب وجود الكون بما فيه من ملاك، وظنّي أنك لفهمك إلامقيم، ودركك الذي هو غير مستقيم، قولي إليه الأدبار، وتقبل إلى دار البوار ورئيس القرار. مالك - لا بارك الله عليك، ولا توجه منه خير إليك - تنكر فضائل حجج الله وذرية رسول الله؟! ليس هذا هو التنصّر، لكنك ليس لك التبصّر وليس فيه العلوّ، بل إنك بذلوك ما عرفت مثالي إذا رأيت تبصراً من تاريخ، أو وقفت في قضية شريح، تأخذه تحته الكلّ وتضبطه في صدرك، وتجلس في صدر النادي، وتقول قبل كل قائل في البادي: فعل فلان كذا، وترك فلان هذا.

وإن جاء أحد بما فيه تبديل لقولك أو تغيير تحدّ عليه سفال التغيير وتجد به لسان التنكير، وتقول: ليس هذا بصحيح، بل عندي بأعلى خلافه شاهد صريح، وتدعي «أنا الحق»، هذا والمحقق هكذا، وتقعده به بالك، ويبني عليه قالك، ومع ذلك ليس عندك إلا قول رجل سني أو من ليس بسني؛ وأما لو روى عالم خبير أو فاضل بصير خبراً من كتاب صحيح أو أصل صريح في فضيلة واحد من الأخيار وسلالة الأبطال، بل رواه عن أصول معلومة وفصول منظومة، اتفقت عليها الثقلة عن علمائنا والمهرة من كبرائنا، فقال: كر منه تشبیر ومن فورك عليه تقرض، وتقول مرّة: هذا مخالف لازين المتين وفاق، غير موافق مع شريعة سيّد المرسلين، مع أنك ما علمت من علم الشريعة إلا درساً ما فهمته منه إلا طرساً^١، وأخرى تدعي أن هذا في الإمام غلو، ومع الله عدوان، وذاك منك كذب ومن غيرك بهتان، مع أن لك لا التفحص^٢ وما تتبع، وتبليمه^٣ لا ترى ولا تسمع؛ وتارة تقول: هكذا يكذّبه الوجدان ونعلم خلافه والعيان، ومع ذلك وجدانك ليس بشيء، وعيانك عين اللا بشيء.

١. الطرس في اللغة يقال للكتاب الذي محي ثم كتب؛ ولعلّ أراد هنا معنى الفاسد من الفهم؛ يقال: طرسه أي أفسده. راجع: العين، ج ٧، ص ٢٠٩؛ لسان العرب، ج ٦، ص ١٢١؛ مجمع البحرين، ج ٤، ص ٨١.
٢. في النسخة: مع أنك إلا التفحص.
٣. كذا. والتبليم: التقيح. لسان العرب، ج ١٢، ص ٥٤.

يا هذا، والله الملك المدرك، إنني أرى أنك أنت لا ترى، وأن من منه أخذت لا درى ولا أدرى، ومع ذلك تولى عين الدبر، وتقول: هذا لا شيء نكر، ولو تفضّلت ومما شئت، وتكلّمت وما واثيت^١، وهو قليل كلّ القليل، وقَلْ مالك إليه سبيل، تقول: إنّ هذا نقص الأوهام، إليه قد يميل وإنّ ذا عن بعض العوام، كان يقال إذا ليس ما عليه المشهور، وهو المؤيد المنصور، كما هو معلوم غير مستور: إنّ أحاد الأخبار الواردة عن أنمتنا الأطهار حجّة، ومع ذلك تنكر تلك الأخبار الواردة في فضائل هؤلاء الأخبار، مع أنك لو لا رأيت فاستمع بأنّ الأخبار قد تواترت، والآثار قد تواردت بلغت نيفاً وعشرين^٢، بل وقريباً إلى الثلاثين، أنّ ما ورد عليكم متثاقلاً تردّوه وإن كنتم عالمين بخلافه؛ لأنّ كلامنا له وجوه ولعله منّا وأنتم لا تعلمون بأيّ الوجوه إيّاه قلنا، والردّ علينا شرك بالله، مع أنّ الأخبار التي نقول بها في أمثال تلك كلها عقلية إلاّ [أنّه] ليس لك عقل حتّى تفهمها، وما تعلّمت إلاّ أن تقول: إنّ خير الواحد في الأصول ليس بحجّة، وإنّ النقليات ليست حجّة في الاعتقاديّات، مع أنك ترى بأننا لا نستدلّ بتلك الأخبار في أصل الخمسة الضرورية، ولو شئنا لاستدللنا وإن كنت لا تفهم؛ أليست كلمة الأصوليين منّا قد اتّفقت خلافاً للأشاعرة والأخباريين كلّ من وجه: أنّ العقل والنقل متطابقان؟! فبناءً على هذا يجب أن لا يكون نقلاً حرفاً بل الأدلّة 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 الأدلّة النقلية، والسفر الآخر في الأدلّة العقلية، وتعدادهم القرآن والحديث في الأدلّة النقلية؛ لماذا قلت لو أسفت وأنصفت!؟

لأجبتك: أمّا أولاً فنقول: قد أشرنا أنّ قاعدة التطبيق إجماعيّ بلا خلاف، فعدهم

١. كذا. ولعلّ أراد معنى استخرجت أو استدلت. راجع: لسان العرب، ج ١٥، ص ٣٩٤.

٢. 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 ٨، ص ٣٧٦؛

هذين من هذا القسم إنما هو من جهة أن أكثر الآيات والأخبار الواردة في المسائل الفهمية عند الإنصاف مما لا يفهم العقل معنيها، وإلا لم تكن محتاجاً إليها كما هو المصرح في كتبهم أيضاً.

الثاني: إن هذا الاصطلاح منهم مبني على فهم الغالب، كما أن العقل الذي هو حجة بالإجماع إنما هو الكل، أي كل العقول لا تفقوا، والغالب أيضاً كما هو الحق؛ فإن العقل في هذين القسمين يكون حجة على الكل، لكن مع تخلية الكل 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 سموها بالنقليات.

الثالث: إنهم لما رأوا أن أكثر الأخبار والآيات الواردة في الفقهيات وفي غيرها على الإطلاق ليس للعقل مدخل في فهم لمة مضموناتها سموها بالنقليات بكلمة واحدة، وإلا فكل طفل لعلم أن قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^١ مثلاً دليل عقلي، إلى غير ذلك من الوجوه، وليس هنا مورد ذكر الجميع، لكني أقول بكلمة أخرى وهي: أننا نعلم بالأخبار الواردة في الأصوليات إلا بعد نصيححتها وفهم العقل أو شهادة النقل على صحتها يكون مستنداً وحجة بيننا وبين الله، «إِنْ أَفْتَرَيْتَهُ فَعَلَىٰ إِجْرَامِي»^٢. فإن قلت: لم أنت وحدك تدعي فهم العقل وشهادة النقل على بيان مراد^٣ تلك الآيات والأخبار، ولم يقل أحد غيرك على هذا؟!

قلت: أما أولاً: فإن غيري فتقال لكنك ما عرفت به ولا سمعت منه. وثانياً: إنك لو جئت بالصفات لكنت أيضاً ممن يفهم ما نقول؛ لكنك ما تقبل ولا تقبل. وكيف كان فنرجع إلى بيان ما نحن بصدد بيانه؛ من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر.

قال ﷺ: «ثم خلق سبحانه لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوبةً إليها، فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس» إلى آخر الأسماء

٢. هود (١١): ٣٥.

١. الأنبياء (٢١): ٢٢.

٣. في النسخة: المراد.

اعلم - وفقك الله وإيانا - أن كل واحد من تلك الأجزاء الثلاثة الظاهر بأركانه الأربعة، كما أشرنا إليه من ذي قبل تام في مقامه وتام في محله، ومرادنا من التام هو حصوله من القبضات العشرة الدائرة بدورانه الثلاثة في المراتب الثلاثة. وبيانه^١ على الإجمال: أن الله سبحانه خلق الحرارة أولاً من حركة فعله وهو المشيئة، والبرودة من سكون مفعوله وهو المشاء ان طبيعتان وأول زوجين، ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾^٢ فحركت الحرارة لما فيها من أثر القدرة على اليبوسة، فأثرت هي فيها وتأثرت هي أيضاً منها، فتولد من تأثير الحرارة اليبوسة لأنها أثرها، ومن تأثر البرودة الرطوبة لأنها أثرها أيضاً، فتحصلت الطبائع الأربع: الحرارة من الحركة، والبرودة من زوجها وهو الحركة.

ففي الطبائع زوجان وزوجتان، لكن بيان وجه التأنيث في الألفاظ الأربعة بأسرها له محل آخر، وبعدها ذلك؛ فنقول: وجدت الطبائع الأربع صعدت الحرارة والرطوبة بالطبع إلى العلو، وهما طبيعة الحياة.

وهبطت البرودة واليبوسة لك إلى السفل وهما طبيعة الموت، أعني الميت. فكان الأولان روحين بلا بدن والأخيران بدنين بلا روح؛ لكن لما كانت العلاقة بينهما - أي الزوجين والزوجتين - كل زوج مع زوجته متأكدة لما بينهما من التعاقد، نزل الصاعدان بالحركة الفلكية نزولاً تسخيراً إلى السافلين، فتواصلنا الحرارة مع زوجته وهي البرودة، والرطوبة مع زوجته وهي اليبوسة، فتولدت العناصر الأربعة. ومما ذكرنا يظهر لك السر في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾؛ وسر قوله ذلك ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ﴾؛^٣ وكذلك سر قوله ﷺ: شاوروهن وخالفوهن؛^٤ وكذلك سر قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾؛^٥ وسر ما ورد عنهم ﷺ ما معناه: أن النساء خلقن من الضلع

٢. الذاريات (٥١): ٤٩.

١. في النسخة: بيان.

٣. النساء (٤): ٣٤.

٤. راجع: بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٢٦٢، ح ٢٥، عن النبي ﷺ.

٥. النساء (٤): ١١.

الأيسر للرجال؛^١ 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 وحدوث العناصر، لكنهما في الحقيقة واحد؛ لأنّ بهما تمام العناصر. ثمّ أدار الله تعالى الفلك بما فيه دورة وثانية لسؤال القوابل ذلك فتولّد المعدن، فهذان دوران، ثمّ دار العناصر الدائرة فيها في المعادن فتولّد النبات وهذا ثلاث، ثمّ أدار النبات بما فيه من دوران العناصر الدائرة بالطبائع فحدث الحيوان فتولّد، فحينئذ [حصلت] أدوار الأربعة، فلمّا تمّ ذكر من الطبائع والعناصر جعلها أصلاً ومنشأ لكلّ من المولّدات الثلاثة في العوالم الغيبية والشهودية كلّ بحسبه، والأجزاء الثلاثة الظاهرة لك أيضاً كما أشرنا إليه من ذي قبل؛ فإنّ لكلّ من الأجزاء الثلاثة والعوالم الغيبية والشهودية طبائع وعناصر ومعادن ونبات وحيوان كما أخبر به صاحب الشريعة ﷺ، ودلّ عليه الاعتبار أيضاً.

ومعلوم أنّ كلّ واحد من تلك المذكورات كثافة ولطافة وبقاء وزوال وغير ذلك مختلفة بحسب اختلاف عوالمها من الأقطاب والأفلاك والأراضي، لكن في الإنسان زيدت مع ذلك أموراً أخيراً، وفيه من الأفلاك التسعة والأرض الأول وتلك عشرة، أو من الأراضي التسعة والسماء الأول تلك عشرة أيضاً، حصص نسبي كلّ حصّة بالقبضة.

وبيان ذلك المجمع بالإجمال وهو: أنّ الله سبحانه يمين وشمال، وكلتا يده 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 الزهرة منها خياله، وقبضة من فلك العطاراد منها فكره، وقبضة من فلك القمر منها

١. راجع: الكافي، ج ٥، ص ٣٣٧؛ الفقيه، ج ٣، ص ٣٨٠؛ وسائل الشريعة، ج ٢٠، ص ٣٥٢، ح ٢٥٨٠٤؛ و...

حياته، وقبض من أرض الدنيا منها جسده.

وأما أصحاب النار فقبض له قبضة من الحوت^١ وهو بهموت منها قلبه، وقبضة من الثرى منها صدره، وقبضة من الأرض السابعة منها دماغه ويعبر عنه بالكرءاء في الأخبار إحياناً بالشيطنه 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 الأول الأولى منها جسده، وقبضة من سماء الدنيا منها حياته.

إذا عرفت ذلك كلّ كلّه، 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، أي 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: ﴿وَوَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً﴾^٢ والتكثيف فيها بالليله 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 القديسيات^٣ بقوله: خَمَرَتْ طِينَةُ آدَمَ بِيَدَيِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً^٤، والزكي يستعر هنا في سؤالات، أحدها: ما المراد بالأربعين؟ والآخر ما المراد بقوله «صباحاً»؟ مع أنّك تقول: إنّه تعالى تكثّف في تلك الشريفة عن تلك المراتب بالليله. وأيضاً ما معنى قوله تعالى في الآية السابقة: ﴿وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرِ﴾^٥ وما هذا العشر؟ وإنّ ذلك الأيام هل كان لموسى في أمته أم لا؟

١. الحوت: برج في السماء، وقيل: برج من الاثني عشر وهو آخرها. راجع: العين، ج ٣، ص ٢٨٢؛ لسان العرب، ج ٢، ص ٢٧؛ مجمع البحرين، ج ٢، ص ١٩٨.
٢. الأعراف (٧): ١٤٢.
٣. أي الأحاديث القديسيّة.
٤. عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٩٨، ح ١٣٨ مرسلأً.
٥. الأعراف (٧): ١٤٢.

ونحن بعون الله ازدبداً لثمرة الرسالة نشير إلى الجميع إلا على سبيل التوضّع والترتيب، بل نظوي الكلام في الكلّ في جهة كلام واحد وعنوان متّحد مع ما فيه من غير تلك الفوائد؛ فأقول وبه أستعين: اعلم أنّ نبينا ﷺ أكمل الأنبياء، وولينا أكمل الأولياء، وقرآنا أتمّ من سائر الكتب، وديننا من سائر الأديان، وأيماننا من باقي الأيام، وشهورنا من باقي الشهور، وسنونا من باقي السنون، وأعمارنا من باقي الأعمار وإن كانت أقصر؛ لأنّه على الأكثر ما بين السّتين والسبعين.

فإنّ هذا الحديث إذاً لك المرام الأخير تحديد وتبيين، فافهم فحينئذ نقول: إنّ دور الحياة وهو الرابع في هذه الأمة زاد وفي أمة موسى وعيسى وما والاها نقص؛ ودور الطبايع كما عرفت هناك زاد وهاهنا نقص، ولا تغيّر بطول إعمار تهما أمتهما، فإنّه حصل من دور الطبايع واستحكام اللبنة وانضباط الأجساد، وأمّا في هذه الأمة فقد ورد الله سبحانه: ﴿وَلاتَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنَّهُمْ أُمُوتُوا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرزَقُونَ﴾؛^١ إلى غير ذلك؛ وهذا الدور الحياتية هو العشر الإمامية. وهو في الظاهر العشر من ذبحجة، وفي الباطن هي المذكورات في سورة الفجر، حيث قال سبحانه: ﴿وَالفَجْرِ * وَلَيَالٍ عَشْرٍ * وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ * وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾؛^٢ ففي هذه الآيات آيات، وفي تلك البيّنات علامات، فعلى بعض الوجوه: «الفجر» هو صبح الوجود، و«لَيَالٍ عَشْرٍ» متمّات الموجود، و«الشَّفْعُ» ثاني الاثنين، و«الْوَتْرُ» هو الواحد بلا حين. وبلسان الظاهر كما هو في الأخبار: «الفجر» هو الرسول ﷺ، والليالي العشر: الحسن والتسعة من ذرية الحسين ﷺ، و«الشَّفْعُ» الحسين، إذ هو مع الحسن ثاني الاثنين، و«الْوَتْرُ» هو علي ﷺ؛ وإنّ «الفجر» هو القائم ﷺ، و«لَيَالٍ عَشْرٍ» هو الحسين وذريته، و«الشَّفْعُ» الحسن، و«الْوَتْرُ» علي ﷺ؛ وإنّ «الفجر» فاطمة ﷺ، و«لَيَالٍ عَشْرٍ» النبي وولده التسعة، و«الشَّفْعُ» الحسين، و«الْوَتْرُ» علي ﷺ؛ أو إنّ «الفجر» هو عليّ أو الحسين، و«الْوَتْرُ» هو القائم؛ أو إنّ «الفجر» هو القائم، و«الْوَتْرُ» الحسين ﷺ؛ إلى غير ذلك من الوجوه المؤيّدّة بالأخبار المسدّدة

بشهادة الاعتبار .

فنقول: إن الاثنين من هؤلاء الأربعة عشر - عليهم سلام الله إلى يوم الحشر - وهما النبي والولي لا زال كان أحدهما شرق الوجود مشرق الوجود، والآخر مغرب الوجود؛ لأنهما قطبي الأفلاك، ونقطتي المبدأ والعود بشهادة «لولاك» .

فالعشر الإتمامية الحسين - وهما واحد - والتسعة من ذرية الحسين سلام الله عليهم أجمعين؛ إذ بهم ملاء الكون وارتفع البون، وفي زمانهم تمّ التكوين العميم والتدوين القويم؛ لقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾^١ ويشير به أيضاً: ﴿إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^٢ وليعلم أن بسط القول في ذلك يستدعي أموراً غير ما نحن فيه من الأشكال وخلق المجال، وأموراً أخرى لست أذكره، ﴿اللَّهُ عَلَيَّ مَا نَقُولُ وَكَيْلٌ﴾ .

فمن أشكل عليه من الرسالة أو ببعضها هلكت وخابت؛ إذ إن هذا حق، وذاك ليس بصواب، وعلى بعض رده عن بعض أجاب، فليورد إشكاله وليقلّ قاله، لكن بشرط العدل والإنصاف والتجافي عن الجور والاعتساف، حتى أردّ سؤاله بجواب متين، وأقطع مقاله بشاهد أمين؛ فإنكم ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾، ولقد انجز الكلام في تلك الفقرة من كلامه والإمام - عليه من الله ألف آلاف تحية وسلام - فلتكتفي في المقام، ونورد بعض الآخر مما بقي من المرام .

قال عليه السلام: «فهذه الأسماء كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمئة وستين اسماً» .

أقول: وتلك الأسماء المذكورة التي ذكرها الإمام عليه السلام من باب التذكير والتمثيل؛ ولذلك لم يذكرها عليه السلام بتمامها، فأنت لو ضربت الثلاثين من الأسماء في الاثني عشر من الأركان تبلغ الأسماء ثلثمائة وستين، وهذا المبلغ تمام أسمائه الحسنى وأوصافه العليا، كذا ذكره شيخني وسندي ومن عليه استنادي ومستندي .

أقول: ولعلّ هنا شيئاً آخر لو قلنا به كان أحسن، وهو: أنك قد عرفت من ذي قبل

من قول الإمام عليه السلام، فالظاهر هو الله العلي العظيم، وقد أشرنا أن تلك الأسماء الثلاثة إنما هي بإزاء الأجزاء الثلاثة، والكليّة هي أمّ للأركان الاثني عشر، ومع ذلك ترى كما قلناه اسم العليّ المذكوراً في موضعين، واسم العظيم في موضع، فأنت لو حملت هذا على أنه من أغلاط النسخ، وقلت بأن «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» اسم واحد كما هو الصحيح، لتجد الأسماء المذكورة الثلاثين، لا أزيد ولا أنقص؛ فتلك الأسماء التي بلغت إلى ثلاثين هي الثلاثين المنسوبة إلى كل ركن، كما قال عليه السلام: «ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا فَعَلًا». 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: «فهي نسبتها لهذه الأسماء الثلاثة».

أي فتلك الثلاثين من الأسماء بالنسبة إلى صفته وفعله لهذه الأسماء الثلاثة الظاهرة، ولقد علمت - وله المنى - ممّا لا مزيد عليه كيفية صدور تلك الأسماء من الأسماء الثلاثة ولميّة تأخذها أي الأسماء الثلاثة للأسماء الجزئية الثلاثية، فإن كنت ما فهمت من ذي قبل المرام فلا ينفك تكرار الكلام.

قال عليه السلام: «فهذه الأسماء الثلاثة أركان وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة».

فأقول: فحينئذ تعلم أن الاسم الواحد استتر في الأسماء الثلاثة، فلهذا الاسم الواحد ثلاث حجاب، وتلك الثلاثة أيضاً اثنا عشر حجب وسراقات، وكذلك هذا الاثنا عشر احتجب أيضاً كلّ واحد منها في ثلاثين حجاباً، وتلك الحجب المذكورة في الأخبار بأنه: لو كشف عن واحد لأحرقت السماوات والأرض؛ إذ لكلّ شيء عدّة من الحجب، فإذا كشف عن واحد من الأشياء حجبه لفنيت من عليه، كيف والموت؟! ليس الوهن هذا الجهة فبصرك اليوم حديد، فإذا فنيت الشيء فقد احترقت سماواته وأرضيه؛ فافهم وكذلك السماوات والأرض، أعني العالم الكبير؛ فإنه إذا كشف عن وجهه يعني رفعت عنه الأسماء الثلاثة التي هي حجب للاسم الواحد المكنون، وهو

المشيئة كما قلنا، لكان تنفي من عجله ويرتفع من ساعته كأنه لم يكن، بل في الحقيقة أيضاً لم يكن؛ وحينئذ فبقي وجه ربك ذوالجلال والإكرام،^١ وهو وجهه الباقي بعد فناء كل شيء، وهنا مقام «وَعَنْتِ أَلْوَجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا»؛^٢ وكل ذلك من جهة أن المشيئة - وهو وجوده الصرف والشيء في الكون الناسوتي - لم يظهر به، بل المشيئة ظهرت به له، ووجود ثانوي وهو ماهية والشيء 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: ﴿قُلْ اذْعُوا إِلَهُ أَوْ اذْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾».

هذا منه تلويح وإيماء إلى أنك بأي اسم دعوت الله سبحانه به، فهو مقهور تحت أسمائه الحسنى، فللأسماء الحسنى ربوبية بالنسبة إلى كل اسم كان وأي اسم يكون، إذا أظهر واحد منها تعلم بأنك ما دعوته إلا به كالمشيئة والمشاء.

فلنختم الكلام في هذا المرام، عند هذا المرام، عند هذا المقام، كما ختم به الإمام - عليه وعلى آبائه وذريته ألف آلاف تحية وسلام - ولتعلم أيها الناظر في رسالتي هذه وأرجوزتي تلك أنني - والله المقنن - ما أوردت فيها إلا ما وردت عليها الآثار من الأئمة الأطهار، وشهد عليه العقل والاعتبار؛ فعليك بتمام التدبر وإتمام التفكير، 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 وللبيع أشداد، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين، الحمد لله رب العالمين.

١. إشارة إلى قوله تعالى في سورة الرحمن، الآية ٢٧.

٢. طه (٢٠): ١١١.

شرح حدیث «إِنَّ لَّهِ عِلْمِينَ...»

مؤلف ناشناخته

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

درآمد

براساس ظاهر روایتی از الکافی،^۱ برای خداوند دو علم متصور می‌شود: یکی علم مکنون و مخزون است که کسی را به آن راه نیست و دیگری علمی که خداوند، ملائکه، انبیا و ائمه اطهار علیهم‌السلام را از آن بی‌نصیب 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 می‌کند.

وی در پایان می‌نویسد: «قد فرغ من تسوید هذه الاوراق الفلان فی یوم الفلان، اجابة لمسألة بعض الاخوان».

این بیان می‌رساند، مؤلف به عمد خود را ناشناس گذاشته است. چنانچه گفتیم، از الصافی نقل کرده است، لذا می‌توان گفت متأخر از فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق) و یا متأخر از سال تألیف الصافی (۱۰۷۵ق) است، اگر معاصر نباشد.

تنها نسخه این رساله که اساس تصحیح قرار گرفت، در کتابخانه آیه الله گلپایگانی^۱ نگهداری می شود.

۱. فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۴، ص ۲۳۳؛ فهرست کتابخانه آیه الله گلپایگانی، مخطوط، ش ۱۰۷۴/۶/۱۶۴، رساله دوم مجموعه.

شرح حدیث «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمِينَ...»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سؤال عرضه داشت مخلص صمیمی و ارادت کیش قدیمی به حضور باهر النور کعبه^۱ حقیقی - که قبله اهل عالم و مطاف قلوب اهل ایقان و عرفانند - آن است که کشف حجاب و رفع نقاب فرمایند از حدیث شریف منیع که شیخ جلیل و عالم نبیل، قدوة الأنام ثقة الإسلام محمد بن یعقوب کلینی رحمته الله در اصول الکافی در باب بَدَا، از امام هدی جعفر بن محمد الصادق رحمته الله روایت نموده، که فرمودند: «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمِينَ: عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ، مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ؛ وَ عِلْمٌ عَلَّمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ وَ أَنْبِيَائِهِ، فَنَحْنُ يَعْلَمُهُ»^۲.

آیا این دو علم، هر دو عین ذات احدیت - جَلَّ و عَلَا - است، یا هر دو غیر ذات تقدس 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 و تبارک و تعالی شده است یا نه؟
مأمول آن است که به مفاد «مَنْ عَلَّمَنِي حَرْفًا، فَقَدْ صَيَّرَنِي عَبْدًا»^۳ ارادت کیش رادر

۱. نسخه: الكعبة.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۸؛ بصائر الدرجات، ص ۱۰۹، ح ۲؛ و ص ۱۱۱، ح ۱۰؛ و ص ۱۱۲، ح ۱۴ و ح ۱۷؛ الإختصاص، ص ۳۱۳ (در چهار مورد اخیر باختلاف اندک).

۳. این کلام به امام علی رحمته الله منسوب است. ن.ک: کشف الخفاء للعجلونی، ج ۲، ص ۲۶۵؛ جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۱۲.

مقام رقبه در آورده، شقوق مسأله را با معنی بَدَا معجلاً مختصراً، بطور وضوح، به لسان فارسی که به طباع طلاب مانوس تر است بنویسید، تارفع شبهه از بعضی که بی غرض اند شده باشد، فدیتک عَجَل، فالقلوبُ مریضة، و لیس إلهاً إلاًک یا خیر مُنتهی.

الجواب: شکی نیست در اینکه بین اثنیینت و احدیت صرفه بحته 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، بالحاظ اثنیینت عین ذات احدیت نتواند بود و اراده وحدت، مخالف است با ظاهر و منافی است در این مقام با مراد امام علیه السلام و أحدُ 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:

المسیح و لامحمد

تالله لا موسی ولا عیسی

إلی محلّ القدس یصعد^۱

عرفوا ولا جبرئیل وهو

و در حدیث دیگر در خصوص این فرد از دو علم می فرماید: «إِنَّهُ سَيَكُونُ». و نسبت استقبال به ذات ذوالجلال توهمی است بی مجال و لغوی است در مقال، جَلَّ عَنْ ذَلِكَ مَقَامٌ وَلِيَّ الْمَلِكِ الْمُتَعَالِ و تا حال احدی نگفته که: علوم انبیا و ملائکه، یا معلومات ایشان، عین ذات حق جَلَّ و عَلَا است.

و ایضاً فرد دیگر از آن دو علم که مکنون و مخزون است، عین ذات اقدس نمی تواند بود؛ لعله اینکه می فرماید: «وَمِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ» و معنی بَدَا در کلام امام

هدی ﷺ بسی واضح و هویداست که به فضیل بن یسار می فرماید:

العلمُ علمان؛ علمٌ عند الله مخزونٌ لم يُطْلَعِ عليه أحدٌ من خلقه، وعلمٌ عَلَّمَهُ ملائكتَه و رُسُلَه؛ فَإِنَّهُ سَيَكُونُ لا يَكْدُبُ نَفْسَه و لا ملائكتَه و لا رُسُلَه؛ و علمٌ عنده مخزونٌ يَقْدَمُ منه ما يشاء، و يُثَبِتُ ما يشاء.^۱

پس معنی بدا 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 بالضرورة می داند که علم ازلی واجب تعالی متغیّر، نگردد و لفظ حدیث، خود ناطق بر این مدعا است.

پس آن علمی که مصدر بَدَاسْت و تقدّم و تأخّر و تغیر و تبدّل بر او رواست، عین واجب الوجود نتواند شد و لا محاله مسبوق است به علمی که سبقُ الْقَضَاءِ وَالْبَدَاءِ، چنانچه حضرت صادق ﷺ به عبدالله [بن] سنان فرمودند: ما بَدَأَ اللهُ في شيءٍ إِلا كانَ في علمه قَبْلَ أَنْ يَبْدُو له.^۲

و فرمودند: إِنَّ كُلَّ أَمْرٍ يَرِيدهُ اللهُ فَهُوَ في علمه قَبْلَ أَنْ يَبْصُرَهُ، و ليسَ شيءٌ يَبْدُو له إِلا وقد كانَ في علمه أَنْ اللهُ لم يَبْدُو له من جَهْلٍ.^۳

و حضرت امام موسی کاظم ﷺ به خط مبارک نوشتند: لم يَزَلِ اللهُ عالِماً بالأشياء قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الأشياءَ كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء.^۴

و امیر المؤمنین ﷺ فرمود: عَلِيمٌ بما كانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ.^۵
و منصور بن حازم می گوید که:

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۶ (از امام باقر ﷺ): المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۳؛ التوحید، ص ۴۴۴، ذیل ح ۱؛

عیون أخبار الرضا ﷺ، ج ۱، ص ۱۸۲، ذیل ح ۱ (در همه مصادر باختلاف اندک).

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۹؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۲، ص ۵۱۶، ح ۱۷۹.

۳. تفسیر العیاشی، ص ۲۱۸، ح ۷۱؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۲، ص ۵۱۳؛ البرهان، ج ۲، ص ۳۰۰.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۴؛ التوحید، ص ۱۴۵، ح ۱۳؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۶۲، ح ۹۸.

۵. بحار الأنوار، ج ۸۸، ص ۳۳۹، ح ۱۹؛ و ج ۹۵، ص ۲۴۳، ح ۱۱ (در هر دو مورد به نقل از الاختیار من

المصباح اثر سید بن الباقر).

سؤال کردم از حضرت صادق علیه السلام که: هَلْ يَكُونُ الْيَوْمَ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِ اللَّهِ بِالْأَمْسِ؟ قال:

لَا، مَنْ قَالَ هَذَا فَأَخْرَاهُ اللَّهُ. قُلْتُ: أَرَأَيْتَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، أَلَيْسَ فِي عِلْمِ اللَّهِ؟ قال: «بلَى، قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ»^۱.

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 دفعه^۱ واحده^۲ 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...^۳ 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 کونیة علیه زمانیه و مکانیه علی السواست؛ چنانچه می فرماید: «لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ»^۴.

و می فرماید: «يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ»^۵.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۱۱، التوحید، ص ۱۳۵، ح ۶؛ و ص ۳۳۴، ح ۸.

۲. در نسخه چند کلمه پاک شده است.

۳. سبأ (۳۴): ۳.

۴. سبأ (۳۴): ۲.

و می فرماید: «أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنْتَهُ وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^۱.

و می فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۲.

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 سَمَاعِه، از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود: إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - عَلِيمٌ - عَلِمًا أَظْهَرَ عَلَيْهِ مَلَائِكَتَهُ وَ أَنْبِيَآءَهُ وَ رَسَلَهُ فَمَا أَظْهَرَ عَلَيْهِ مَلَائِكَتَهُ وَ أَنْبِيَآءَهُ وَ رَسَلَهُ، فَقَدْ عَلِمْنَا هُ؛ وَ عَلِمًا اسْتَأْثَرَ بِهِ، فَإِذَا بَدَأَ اللَّهُ فِي شَيْءٍ مِنْهُ أَعْلَمْنَا ذَلِكَ، وَ عَرَضَ عَلَى الْأَنْمَةِ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِنَا. صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ^۳ وَ هَمَانُ اسْتُكْرِمَ فِي كِتَابِ مَجِيدٍ. خُودِ مِي فَرَمَايِد: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِي إِلَّا بِمَا شَاءَ»^۴.

قال القمّي: «الإيمانُ وَحْيٌ إليهم»^۵ و خداوند شیئی از ذات اقدس خود را به احدی وحی نمی فرماید و ذات اقدس او مُبْعَضٌ و مُجَزَى نگردد که پاره‌ای از آن محاط و معلوم شود و پاره‌ای 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 إِجْدَادِ الْعِلْمِ وَالْعِلْمَةُ^۶ و این علم حادث است که قابل تقدیم و تأخیر و تجزیه و تبعیض و تشکیک و کلیّه 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 بِأَنْفَعِهِ، وَ كُلِّ عِلْمِكَ نَافِعٍ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِعِلْمِكَ كُلِّهِ^۷.

۱. فضلت (۴۱): ۵۳. ۲. حدید (۵۷): ۳.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۱؛ مسائل علی بن جعفر، ص ۳۲۶، ح ۱۳؛ بصائر الدرجات، ص ۳۹۴، ح ۶ و ح ۱۰؛ الاختصاص، ص ۳۱۳.

۴. بقره (۲): ۲۵۵. ۵. ن. ک: تفسیر القمّي، ج ۱، ص ۳۲.

۶. به مصدر این عبارت دسترسی نیافتیم.

۷. مصباح المتهجد، ص ۷۵۹؛ مصباح الکفعمي، ص ۶۹۲، الإقبال، ص ۳۳.

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 -عزّ و جلّ- است در أمّ الکتاب بعد از خروج و نافذ نشود در معلومات؛ چنانچه در الکافی از امام محمد باقر علیه السلام روایت نمود که فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ -عزّ و جلّ- علمین: علمٌ مبذولٌ و علم مکفوفٌ؛ فأما المبذولُ فلیس^۱ من شیء تعلّمه الملائکة و الرسلُ إلا نحن نعلمه، و أما المكفوفُ فهو الذی عند الله -عزّ و جلّ- فی أمّ الکتاب إذا خرج نفذ^۲».

و أمّ الکتاب همان است که موسی علیه السلام [فرمود]: «عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يُضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْتَسِي^۳» و هر عاقل می داند که علمی که در کتاب است عین ذات باری نیست، چنانچه علوم مدوّنه در کتب علما عین ما فی أنفسهم نیست، هر چند غیر علم ایشان هم نیست و اگر صد نسخه از روی یکدیگر بردارید، هیچ یک مغایر با علم ایشان نیست و در صورتی که علم علما -که عین ذات انسان نیست- به حقیقت در کتب در نیاید و هر قدر بنویسند نفوس انسان هرگز از آن علوم خالی نماند، علم حضرت حقّ -جلّ و علا- که عین ذات اوست، به طریق اولی در کتابی در نیاید و خداوند جمیع علوم نزد خود را که در أمّ الکتاب هست، همه را در قرآن مندرج فرموده و قرآن را به خلفا و حجج خود به میراث داده؛ چنانچه صاحب الکافی از امام موسی کاظم علیه السلام حدیثی روایت می کند که:

إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «وَمَا مِنْ غَايِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ^۴» ثُمَّ قَالَ: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا أَلَكِتَابِ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا^۵؛ فنحن الذين اصطفانا الله -عزّ و جلّ- وأورثنا هذا الذي فيه تبيان كل شيء^۶».

۱. در الکافی و بصائر الدرجات: «فإنه ليس» بدل «فليس».

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۳؛ بصائر الدرجات، ص ۱۰۹، ح ۳؛ و ص ۱۱۲، ح ۱۸.

۳. طه (۲۰): ۵۲.

۴. نمل (۲۷): ۷۵.

۵. فاطر (۳۵): ۳۲.

۶. الکافی، ج ۱، ص ۲۲۶، ح ۷؛ تأویل الآيات، ص ۴۸۰.

و شکئی نیست که هر چه مخزون در قلب رسول الله و ائمه علیهم السلام است، جمیعاً الله و عند الله و علم الله - عزّ و جلّ - است و ایشان خازنان علم حَقّند؛ چنانچه در الکافی از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: **نَحْنُ وُلاةُ أَمْرِ اللَّهِ، وَ خَزَنَةُ عِلْمِ اللَّهِ، وَ عِبِيَّةُ وَحْيِ اللَّهِ**.^۱

و از حضرت امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده که می‌فرماید: **وَاللَّهُ إِنَّا لَخَزَانُ اللَّهِ فِي سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ، لَا عَلَى ذَهَبٍ وَ لَا عَلَى فِضَّةٍ إِلَّا عَلَى عِلْمِهِ**.^۲

و در زیارت جامعه کبیره می‌فرماید: **وَ خَزَنَةُ بِلْعَلْمِهِ، وَ مُسْتَوْدَعاً لِحُكْمَتِهِ**.^۳ و شکئی نیست در اینکه ایشان خزانۀ ذات اقدس نیستند؛ به علت اینکه خداوند حلول در محلّی نمی‌فرماید 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 علیهم السلام در نفوس زکیّۀ علما صورت پذیرفته، جمیعاً آنحائه علم و حکم خداست و عاقلی در این شک ندارد و همه حادث‌اند و هر چه از علوم حادثه که ثبت فرموده است آنها را در صحایفِ صُخُفِ سَمَآوِيَةٍ و اَرْضِيَةٍ و در الواحِ قَدْرِيَةٍ و جاری فرموده است آنها را در ظواهر احکام قرآنیّه و نقش فرموده است آنها را در قلوب نفیسه علما و نفوس زاکیه ملائکه و مصوّر فرموده است در ذهن و حواسّ رسول خدا و ائمه ائمه علیهم السلام، که بخواهد محو و اثبات فرماید و مقدّم و مؤخّر دارد می‌دارد؛ چنانچه حضرت صادق علیه السلام فرمود: **إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - أَخْبَرَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِمَا كَانَ مِنْذُ كَانَتْ الدُّنْيَا، وَبِمَا يَكُونُ إِلَى انْقِضَاءِ الدُّنْيَا، وَ أَخْبَرَهُ بِالْمَحْتَمِ مِنْ ذَلِكَ، وَاسْتَتْنَى عَلَيْهِ فِيمَا سِوَاهُ**.^۴

پس هر وقت بخواهد محو فرماید از اذهان صافیّه و حواسّ زاکیه حجج علیهم السلام آنچه را که محتوم نفرموده است، یا اینکه ثابت کند آنچه را موجود نکرده، تا مطلع شوند بر

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۹۲، ح ۱؛ بصائر الدرجات، ص ۶۱، ح ۳؛ وص ۱۰۵، ح ۸؛ المناقب، ج ۴، ص ۲۰۶.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۹۲، ح ۲؛ بصائر الدرجات، ص ۱۰۳، ح ۱.

۳. الفقیه، ج ۲، ص ۶۰۹، ح ۳۲۱۳؛ التّهذیب، ج ۶، ص ۹۷، ح ۱؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۷۴، ح ۱.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۱۴.

بعضی از علوم مکتونه مخزونه در خزائن که مفاتیح آنها را نمی‌داند غیر از خداوند عزّ و جلّ، منقّح می‌سازد قلوب منوره ایشان را که نفس خزائن علوم مکتونه است، پس مطلع می‌سازد ایشان را به هر قدر بخواهد و از اینجا است که فرمود: **يُسِّطُ لَنَا الْعِلْمُ فَنَعْلَمُ، وَيُقْبِضُ عَنَّا فَلَا نَعْلَمُ**^۱.

و قبض و بسط علم در ایشان نمی‌شود مگر از آنچه مخزون مکتون است در قلوب ایشان؛ چنان فرمودند: **ليس العلمُ في السماء فينزل عليكم، ولا في الأرض فيصعد إليكم، بل مخزون مکتون في قلوبكم، تخلّقوا بأخلاق الله يظهر لكم**^۲.

و چون خود این بزرگواران به مفاد این حدیث - کما ینبغی - عاملند و علی اللوام به جدّ و جهد تمام، سعی و کوشش ما لا کلام، در تخلّق به اخلاق الله می‌نمایند، پیوسته اخلاق الله به نحو کمال و اکمل در ایشان ظهور به هم می‌رساند، پس لازماً ظهور علوم مکتونه مخزونه در ایشان، از برای ایشان، در تزیید و تضاعف است و چون صفات واحد خدایی عامّه 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 مکتونه در خود به هم نمی‌رسانند مگر به قدری که خدا بخواهد؛ زیرا که احاطه به اخلاق الله به هم نمی‌رسانند مگر به قدری که متخلّق به آنها گردیده‌اند و آن صفات خداوندی حُلق ایشان گردیده است، پس آن صفات، پیوسته نور آنها منبسط در جمیع مراتب وجود می‌گردد و مثل رحمت و فیض، که خداوند می‌فرماید: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾**^۳ و بعضی از اعلام دین می‌فرماید:

وراحتی الدهر من قصاص جودهم مملوئتان فما للفيض تعطيل

پس پیوسته علم ایشان به فیوضات غیر متناهیه زیاد می‌شود و از آن علم لا یزال

۲. قرّة العیون، ص ۴۳۹، (با اختلاف زیاد).

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۵۶، ح ۱.

۳. انبیاء (۲۱): ۱۰۷.

مسألت می نمایند و استزاده می کنند؛ چنانچه خداوند ایشان را امر فرموده: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»^۱ و این علم را و آن را اعظم از جمیع آنچه می دانند می شمارند، چنانچه در الکافی از ابی بصیر از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که فرمودند:

إِنَّ عِنْدَنَا عِلْمَ مَا كَانَ و [علم] ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة. قال: قلت: جعلتُ فداك، هذا والله هو العلم. قال: «أِنَّهُ لَعَلَّمٌ و ليس بذاك». قال: قلت: جعلتُ فداك، فأَيُّ شيء العلم؟ قال: «ما يحدثُ بالليل والنهار الأمرُ بعدَ الأمرِ و الشيء بعد الشيء إلى يوم القيامة»^۲.

و همین است معنی بَدَا؛ زیرا که بَدَا ظهور امری است بعد از امری و شیئی بعد از شیئی از اشیاء کونیة و جودیة، بعد از تغییر یا محو آنچه سابق بوده و نسخ حکم آن امر وجودی، 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 تولد و تقلب احوال طفل، تا به حد 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 علام بَدَا است و معنی بَدَا تغییر رأی نیست؛ چنانچه جهال 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 بَدَا جایز نیست إلا از علم مخزون مکنون در خزائن و چون بدایی از آن علم مخزون مکنون در خزانه عُلَیای اُولی در متعلقات فعل و قدرت هویدا گردد، لا محاله حضرت ملک علام، خاتم انبیای عظام و سادات

۱. طه (۲۰): ۱۱۴.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۳۸، ح ۱؛ تأویل الآیات، ص ۱۰۸.

او صیای کرام - علیهم الصلاة والسلام - را بر آن مطلع فرماید؛ چنانچه فرمود: «و علم استأثر به، فإذا بدا لله في شيء منه أعلمنا ذلك»^۱.

و به اتفاق جمیع مسلمین، خداوند اقدس خزانه‌ای 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 - روحنا و روح العالمین له الفداء، و علیه آلاف التحية والثناء - به اوضح بیانی در دعای قنوت بیان فرموده، عرض می‌کند:

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 أبظنت فيهم، و أبدأت من إرادتك ما أفهمتهم على ألسنتهم عنک و عقودهم بعقول تدعوک، و تدعو إليك بحقائق ما منحتهم^۲.

و هر کس در این فقرات و امثال این فقرات از ادعیه و احادیث تأمل کند می‌داند 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 - تغیر 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، نمی‌شود که موجود نشود و وقوع نیابد، مثل سخن گفته، که نمی‌شود نگفت، چنانچه فرمودند: فإذا وَقَعَ العینُ المفهومُ المُدرکُ فلا بداء^۳.

و قسم دیگر آن است که حکمت الهی مانع است از اجرای بدا در آنها، مانند

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۱؛ مسائل علی بن جعفر، ص ۳۲۶، ح ۸۱۳؛ الاختصاص، ص ۳۱۳.

۲. مهج الدعوات، ص ۴۸؛ بحار الأنوار، ج ۸۶، ص ۲۱۴.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۱۶؛ التوحید، ص ۳۳۴، ح ۹.

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 رضی الله عنه فرمود: *فَمَا عَلِمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ؛ فَإِنَّهُ سَيَكُونُ لَا يَكْذِبُ نَفْسَهُ وَلَا مَلَائِكَتَهُ وَلَا رُسُلَهُ* 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 - جَلَّ 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، *تَعَالَى اللَّهُ عَنِ جَمِيعِ ذَلِكَ غُلُوًّا كَبِيراً*.

گمان نمی کنم که هیچ سفیهی به چنین حرف ها تفوه نموده باشد، چه جای آنکه عالمی از علمای شیعه، که رجوعش به کتاب و سنت و نظرش به محکومات 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 - جَلَّ 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 مخزون و ضبط و حفظ فرموده است در *أُمِّ الْكِتَابِ*، چنانچه موسی رضی الله عنه فرمود:

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۶؛ تفسیر المیزانی، ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۶۷؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۱۳، ح ۳۶ (به نقل از کتاب المحاسن).

«عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى»^۱؛ 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: «وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ»^۲؛ «فیه تبیان کُلّ شیء»^۳؛ و مخزون و مکنون فرموده است در الواح موجودات سماویّه و ارضیّه و مکنون و مخزون فرموده است علم جمیع آنها را در قلب خاتم انبیا و ائمه هدی علیهم السلام، چنانچه فرموده: «وَكُلِّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ»^۴ و جمیع علومی 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: يُنَسِّطُ لَنَا الْعِلْمَ فَيَعْلَمُ، وَيُقْبِضُ عَنَّا فَلَا نَعْلَمُ^۵ و کیفیت این قبض و بسط در قنوت سید الشهداء علیهم السلام مذکور شد و گمان نمی کنم که مسلمی منع کند اطلاق علم را بر این مخزونات و مغیبات حادثه موجوده در الواح قضائیه و قدریه و سایر خزائن مذکوره، با آنکه جمیع این علوم را الله 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 مستقبله زمانیه را که باید بعد به عرصه ظهور آید، اسناد به خودیت 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 عَلَيَّ عَقْبَيْهِ»^۶.

بیضاوی در تفسیر این آیه گفته که: «وقبل ليعلم رسوله والمؤمنون، لکنه أسند إلى نفسه لأنهم خواصه»^۷، و هر عاقلی که اطلاع بر اقوال مفسرین و احادیث سابقه به هم

۱. طه (۲۰): ۵۲. ۲. یوسف (۱۲): ۱۱۱.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۶۱، ح ۸؛ و ص ۱۹۸، ح ۱؛ و ص ۲۲۹، ح ۴.

۴. یس (۳۶): ۱۲. ۵. الکافی، ج ۱، ص ۲۵۶، ح ۱.

۶. بقره (۲): ۱۴۳. ۷. تفسیر البيضاوي، ج ۱، ص ۴۱۷ و ص ۴۱۸.

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 بیضای خود در تفسیر این آیه گفته است: «لِيَتَعَلَّقَ عَلْمَنَا بِهِ مَوْجُودًا»^۱، چنانچه در الصافی روایت کرده که فرمودند: «لِنَعْلَمَ ذَلِكَ مِنْهُ وَجُودًا بَعْدَ أَنْ عَلِمْنَا أَنَّهُ سَيُوجَدُ»^۲.

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 الضَّالِّينَ»^۳، 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^۴.

و خداوند در موضع دیگر می فرماید: «وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَأْتِيَنَّ بِالْأَخْزَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ»^۵؛ و قوله تعالى: «وَمَا أَصْنَبْكُمْ يَوْمَ التَّلَاقِ الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا»^۶.

پس چگونه اسناد این علوم تعلقیه حادثه به سوی خداوند صحیح نباشد و حال 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 صباح و مسایم نمایند «نسخ لهما إسرائیل عمل العبد من اللوح المحفوظ، فیعطیهما

۱. همان.

۲. به هیچ مصدری در این مورد دسترسی نیافتیم.

۳. آل عمران (۳): ۱۴۲.

۴. ن. ک: تفسیر الرازی، ج ۶، ص ۲۱ و ۲۲.

۵. آل عمران (۳): ۱۶۶ و ۱۶۷.

۶. سبأ (۳۴): ۲۱.

ذلك؛ فإذا صعدا صباحاً و مساءً بديوان العبد، قابله إسماعيل بالنسخة التي نسخ لهما حتى يظهر أنه [كان] كما نسخ منه» انتهى^۱.

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 آنأ فأنأ، به وجود موجودات، جمعاً حادث اند و اسناد جمیع آنها به خداوند بر جوهی که ذکر شد رسیده است و منع اسناد علم حادث به خداوند مطلقاً جرأتی 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 رد 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.

شرح حدیث «أمر إبليس أن يسجد لأدم...»

ابوالقاسم بن حسن گیلانی قمی

(د ۲۳۱ق)

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

درآمد

دشت جابلق در نیمه شمالی شهرستان ازنا از حوالی الیگودرز در استان لرستان قرار دارد.

این ناحیه در دامنه‌های سرسبز اشترانکوه، دارای تاریخی بسیار کهن بوده که به دوره قبل از اسلام باز می‌گردد و از لحاظ باستان‌شناسی نیز دارای اهمیت است. این منطقه قبل از اسلام جزء سرزمین ماد و پس از آن در زمان هخامنشیان، جزء سرزمین ری بوده است.

طبری ضمن حوادث سال ۱۳۱ ق از جنگ میان ابوالهیدام، به طرفداری از داوود بن یزید و قحطبه، به طرفداری از عبدالله معاویه، در جابلق سخن گفته است.^۱ یاقوت حموی جابلق را از حوالی اصفهان خوانده است.^۲

در دوره صفویه و زندیه نام این منطقه به چشم می‌خورد^۳ و در زمان قاجار نیز، اعتمادالسلطنه جابلق را یکی از سه بلوک بزرگ بروجرد دانسته است.^۴ سید محمد شفیع جابلقی (م ۱۲۸۰ ق)، مولی محمود جابلقی و فرزندش عبدعلی از فقهای این منطقه هستند.^۵

میرزای قمی نیز به این دیار تعلق دارد.

-
۱. تاریخ طبری، ج ۷، ص ۴۰.
 ۲. معجم البلدان، ج ۲، ص ۹۱.
 ۳. تاریخ عباسی، منجم یزدی، ص ۳۴۳.
 ۴. روزنامه خاطرات، ج ۴، ص ۱۸۷۷-۱۸۷۸.
 ۵. روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۱۸-۲۲۰.

مؤلف

پدر ایشان آخوند ملاحسن بن نظر علی کیخی اهل شفتِ گیلان بود و به اصفهان هجرت کرد و نزد میرزا حبیب الله اصفهانی و برادرش میرزا هدایت الله، علوم اسلامی را فراگرفت.

ملا محمد حسن سپس با دو استاد خود به امر سلطان وقت، راهی جاپلق شدند و با دختر میرزا هدایت الله اصفهانی ازدواج کرد.^۱

آخوند ملاحسن از فضلالی روزگارِ خود بوده است. سید شفیع جاپلقی در الروضة البهیة فی الاجازة الشفیعیة درباره اش می گوید:

فأنه كان المولى حسن عالماً فاضلاً جامعاً للکمالات مشهوراً بالزهد و العبادات و له تصانیف منها كأس السائلین نظیر الکشکول.^۲

قابل ذکر است که پدر میرزای قمی «حسن» نام دارد و «محمد حسن» که روضات الجنات^۳ و به تبع او برخی منابع دیگر نوشته اند، ظاهراً اشتباه باشد، چرا که ملاحسن در کتاب كأس السائلین، 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.^۴

سجع مَهر میرزا نیز «عبدالله ابوالقاسم بن حسن» بوده است.

میرزای قمی در حدود سال های ۱۱۵۰ تا ۱۱۵۶ ق در جاپلق به دنیا آمد.^۵

با این ترتیب میرزا، اهل گیلان است، چنانکه موطن پدری اوست و خود امضا

۱. الروضة البهیة فی الاجازة الشفیعیة، چاپ سنگی. ۲. همان.

۳. روضات الجنات، ج ۵، ص ۳۶۹.

۴. برای نمونه ن. ک: «رساله ای پیرامون اراده الهی» نور علم، ش ۱۱، ص ۱۵۹؛ «صورت اجازة میرزای قمی به سید محمد باقر شفتی» فهرست کتب خطی کتابخانه های اصفهان، روضاتی. صفحه آخر؛ تاریخ متولیان آستانة مقدسة حضرت فاطمة معصومه علیها السلام، ج ۱۶۲؛ روضة البهیة، سنگی؛ طبقات اعلام الشيعة (قرن ۱۲ ق)، ص ۱۶۹.

۵. برای سال تولد وی تاریخ های متعددی ذکر شده است. ن. ک: أعیان الشيعة، ج ۲، ص ۲۱۱؛ روضات الجنات، ج ۵، ص ۳۶۹؛ طبقات اعلام الشيعة (قرن ۱۲ ق)، ص ۱۵۶ و ۱۷۰.

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 ۱۱۹۱ق)^۱ چند سالی فقه و اصول را فراگرفت و موفق به اخذ اجازه از وی شد.^۲ میرزا با خواهر استاد ازدواج کرد و راهی عتبات عالیات شد.

ایشان در جوار بارگاه ملکوتی سلطان اولیا حضرت سید الشهداء - ارواحنا فداه - وارد جرگه شاگردان استاد کل وحید بهبهانی (د ۱۲۰۶ق) 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 ۱۱۸۳ق) و آقا محمد باقر هزار جریبی (د ۱۲۰۵ق) اجازه روایت دارد.^۳

اساتید فرزانه، استاد یگانه پرورش دادند و میرزای قمی با رسیدن به مقام بلندی 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.

۱. 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 الشيعة، (قرن ۱۲ ق)، ص ۲۰۳؛ روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۰۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۳۸۵.

۲. روضات الجنات، ج ۵، ص ۳۷۹.

۳. کرام البره، ج ۱، ص ۵۲.

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 ۱۲۱۲ق بوده باشد، چرا که گفته‌اند هجرت ایشان به قم در زمان فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ق) و به درخواست او، یا درخواست اهالی قم بوده است.^۱ میرزا در همین سال به سفر حج رفت و توقف کوتاهی در نجف اشرف داشت.^۲ اقامت میرزا در قم، باعث رواج درس و بحث ایشان در این شهر شد و مورد توجه خاص و عام قرار گرفت. فتحعلی شاه در چند سفر به قم با ایشان ملاقات کرد و سخت مرید او شد. مکاتبات بین میرزا و شاه معروف است.^۳ این مرد بزرگ به حق از درخشان‌ترین چهره‌های علم و عمل و فقاقت و مرجعیت بود و بر دفتر دانش، برگ زرین و فحیمی را افزود. آفتاب عمر او در سال آخر ربیع الاول سال ۱۲۳۱ق در قم، غروب کرد و در قبرستان شیخان مدفون شد.^۴

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 برجسته‌ای را تربیت کرده که برخی از ایشان عبارت‌اند از:

سید محمد باقر شفتی (د ۱۲۶۰ق) حاج محمد ابراهیم کلباسی اصفهانی (د

۱. الروضة البهیة، چاپ سنگی، کرام البررة، ج ۱، ص ۵۲.

۲. الذریعة، ج ۱، ص ۱۳۸.

۳. این تاریخ را ملا علی آرانی در شرح الأحوال که زندگی‌نامه خودنوشت اوست، یادداشت کرده است. برای سال فوت میرزا تاریخ‌های دیگری رانیز نوشته‌اند ولی روز و ماه آن را ظاهراً کسی غیر آرانی ذکر نکرده است. ن.ک: زندگانی خودنوشت ملا علی آرانی، ضمن میراث حدیث شیعه، ج ۱۵، ص ۵۲۲؛ روضات الجنات، ج ۵، ص ۳۷۹.

۱۲۶۱ق)، آقا محمد علی هزار جریبی (د ۱۲۴۵ق)، سید محمد مهدی خوانساری (د ۱۲۴۶ق) میرزا ابوطالب حسینی قمی و....

آثار و تالیفات

آثار قلمی میرزا به بیش از صد عنوان می‌رسد. برخی از آنها چنین است:
 القوانين 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 البیع، حاشیة قوانین
 المحكمة، رسالة فی الرد علی الصوفیة، منظومة فی البدیع، منظومة فی علم البیان،
 دیوان شعر به فارسی و عربی و....^۱

آثار حدیثی

تالیفات میرزای قمی در حوزه حدیث و علوم حدیث عبارت‌اند از:

۱. 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.^۲

۲. تراجم مشایخ الاجازه من الرواة

آقا بزرگ تهرانی، این کتاب را ترجمه مشایخ اجازه دانسته است و می‌نویسد سید
 محمد جواد صاحب مفتاح الکرامه، در اجازه خود به آقا محمد علی هزار جریبی از آن
 نام برده است.^۳

۱. ن.ک: موسوعة مؤلفي الامامية، ج ۲، ص ۵۱۵ - ۵۶۳؛ معجم مؤلفي الشيعة، ۳۲۲ - ۳۲۳؛ موسوعة طبقات الفقهاء،

ج ۱۳، ص ۵۲ - ۵۳.

۳. الذريعة، ج ۲۱، ص ۲۶۱.

۲. کرام البرره، ج ۱، ص ۵۳.

۳. رساله‌ای در ترجمه یک حدیث

نسخه منحصر این رساله که در ۱۲۲۵ ق تألیف شده، در ۱۲۲۹ ق توسط محمد حسین خان مروی، وقف مدرسه مروی تهران شده است.^۱

۴. دوازده امام

در ملحقات مجموعه‌ای در دست نوشته‌های 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 سال‌های ۱۲۶۳ تا ۱۲۶۶ ق کتابت شده است.^۲ ممکن است این اشعار بخشی از دیوان شعر میرزا باشد و تألیف مستقلاً به شمار نیاید.

۵. شرح حدیث «امر ابلیس ان یسجد لآدم...» (رساله حاضر)

۶. شرح حدیث رأس الجالوت

شرح مختصری است به زبان عربی بر حدیث مشهوری که در آن کلام حضرت رضاعلی^{علیه السلام} با رهبر یهودیان نقل و شرح شده است.

این رساله دارای نسخه‌های متعددی است که کهن‌ترین آنها در ضمن مجموعه‌ای از رسائل میرزای قمی، در کتابخانه مدرسه فیضیه قم، نگهداری می‌شود.^۳

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 ۱۲۰۰ ق تألیف شده است.^۴

۷. شرح حدیث «هل رأیت رجلاً...»

این حدیث دارای مباحث بلند معرفتی بوده و مورد دقت و توجه تعدادی از

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مدرسه مروی تهران، ص ۱۴۰.

۲. فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی، ج ۱۲، ص ۴۸۴.

۳. فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۴، ص ۲۷۳ - ۲۷۴.

۴. فهرست نسخه‌های کتابخانه مدرسه فیضیه قم، ج ۱، ص ۶۷.

دانشمندان قرار گرفته است. از کسانی که آن را شرح کرده‌اند میرزای قمی است.^۱ قدیمی‌ترین نسخه این شرح که به زبان عربی تدوین شده، در کتابخانه آستان قدس رضوی با تاریخ کتابت ۱۲۱۵ ق است.

همین نسخه دارای حاشیه‌ای از «جعفر» نامی بر کلام شارح است.^۲ همچنین آقا بزرگ تهرانی در معرفی این اثر از حاشیه ملاعلی نوری (۱۲۴۶) بر شرح میرزا و ایرادات حکیم به ایشان نام برده است.^۳

۸. 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.^۴

۸. شرح خطبة البیان

خطبة مشهوری است که به امام امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت داده می‌شود و همه یا بخش‌هایی از آن در منابع مختلف خاصه و عامه آمده است.^۵

این خطبه همواره مورد شرح و ترجمه و یا حل و نقد بوده است.^۶

از کسانی که این روایت را مورد کنکاش قرار داده‌اند، محقق قمی است. ایشان در مورد انتساب خطبه به حضرت امیر علیه السلام فرموده‌اند:

این خطبه در مصادر حدیثی کهن مانند: کتاب‌های کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و سید رضی ذکر نشده، جز آن‌که برخی از دانشمندان شیعی،

۱. الذریعة، ج ۱۳، ص ۲۰۹.

۲. فهرستگان نسخه‌های خطی، ج ۴، ص ۳۶۰-۳۶۲؛ فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ج ۵، ص ۱۵۴ (چاپ جدید).

۳. الذریعة، ج ۱۳، ص ۲۰۹.

۴. موسوعة مؤلفي الإمامية، ج ۲، ص ۵۳۸؛ مجله وحید، ش ۲۱۹-۲۲۰، سال ۱۳۵۶ ش، ص ۱۱-۱۶.

۵. مشارق أنوار اليقين، ص ۱۷۰-۱۷۲؛ بتایب المودة لذوی القربى، قندوزی، ج ۳، ص ۲۰۷.

۶. برای کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی این خطبه رجوع کنید به: «نگاهی به خطبة الافتخار و خطبة تطنجه»، مسعودید آبادی، علوم حدیث، ش ۲۵، ص ۶۹-۸۱.

مانند حافظ رجب برسی، در مشارق أنوار الیقین بسیاری از عبارات‌های دو خطبه بیان و تطنجیه را آورده‌اند 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 می‌شود، بسیاری از وصف‌ها که شایسته خداوند است آمده که صحت سند آنها بر من روشن نیست... و می‌توان گفت که اینها ساخته‌مانند مغیره بن سعید و ابوالخطاب می‌باشد.^۱

این بیان را آوردیم تا عنوان شرح خطبه البیان توهم تأیید متن از سوی محقق قمی ننماید. ایشان بعد از مقدمه، به فرض صدور این خطبه از امام علیه السلام، در مقام تأویل و شرح فقره «انا خالق السماوات والارض وانا الرازق» برآمده‌اند. این رساله در پاسخ به سؤال ملا علی اصغر در رمضان ۱۲۱۳ ق در قم و به زبان فارسی تدوین شده است. این رساله دارای چند نسخه خطی است^۲ و ضمن جامع الشتات نیز به چاپ رسیده است.^۳

۱۰. فتحیه

در خطبه‌ای که حضرت امام جواد علیه السلام برای ازدواج با دختر مأمون عباسی فرموده‌اند، چنین آمده است:

الحمد لله اقراراً بنعمته و لا اله الا الله اخلاصاً بربوبيته.^۴

در این متن شریف، حمد، مقدم بر توحید شده است. این معنا مورد سؤال فتحعلی شاه قاجار قرار گرفته و میرزای قمی در مقام پاسخ وی، رساله‌ای به فارسی نوشته‌اند و آن را فتحیه نامیده‌اند.^۵

این اثر در اواسط ذی حجة الحرام سال ۱۲۱۸ ق به پایان رسیده است و نسخه‌ای از

۲. موسوعه مؤلفی الإمامیه، ج ۲، ص ۵۳۸.

۱. جامع الشتات، ص ۷۹۱-۸۰۲.

۴. المصباح، کفعمی، ص ۷۶۲.

۳. جامع الشتات، ص ۷۹۱-۸۰۲.

۵. الذریعة، ج ۱۶ ص ۱۱۱.

آن ضمن مجموعه‌ای از تألیفات میرزای قمی در کتابخانه آستان قدس رضوی و همچنین نسخه دیگری در کتابخانه ملی نگهداری می‌شود.^۱
این رساله در مجله علوم حدیث به چاپ رسیده است.^۲

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 می‌پردازد. 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 می‌کند که مراد، واگذاشتن و توفیق ندادن است. این رساله در روز سه‌شنبه، چهاردهم صفر ۱۲۱۶ ق در قم به پایان رسیده است.

دانشمندگرامی جناب آقای استادی، تصویر نسخه‌ای از این اثر را که نزد یکی از نوادگان میرزا در تهران و ضمن جامع الشتات بوده است، در اختیار داشته‌اند و براساس همان تصویر، این رساله را تصحیح کرده‌اند.^۳

۱. فهرست هدایی رهبری به کتابخانه آستان قدس رضوی، ص ۳۲۱؛ فهرست کتابخانه ملی، ج ۲، ص ۲۱۵.

۲. «رساله فتحیه»، به کوشش: رضا استادی، علوم حدیث، ش ۲۸، ص ۲۰-۶۴.

۳. «رساله‌ای پیرامون اراده الهی»، میرزای قمی، به کوشش: رضا استادی، نور علم، ش ۱۱، مرداد ۱۳۶۴، ص ۱۳۷-۱۵۹.

نسخه‌ای در کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله، ضمن مجموعه‌ای از رساله‌های مختلف معرفی شده که اساس تصحیح جدید این رساله قرار گرفته است.^۱

نسخه‌ای 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 داده‌ایم.

وقد كان في حياة موسى حضرت آية الله العظمى مرعشي نجفی رحمه الله
تاسم
تاسیس: ۱۳۵۲ هـ ش

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المجده الذي جعل الكتاب والسنه منها جالديه فيها محكما
ومفتاهات وابتلى عباده بالافكار المتناقضة والاراء
المضادة ليكون هلاكهم وجوتهم بالبراهين والبيات
والصلوة والسلام على النبي السجين في العلم محمد واهل بيته ^{الذي}
نخصهم بعمرة تاويل المشابهات من كتابه لزالة الشكوك و
الشبهات وعلى اصحابهم والعلما التابعين لهم من
عنه انوار التاويل واخبارهم المتشابهة ما دامت الارض ^{السموات}
بسر ابن خلد كله حسب الخواص بعضى اصحاب
كبريته شراف وفظات اواسه وبريته دقت نظر وذكاء
فطرت پراسه بود در حل عبارات حديث كقولهم
نوشته شد وان عبارات ايفت كذا امر المليس ان يسجد
لادم وما شاء ان يسجد وان شاء كيف لم يسجد بدانكه
حديث بين عبارات در نظرم نيفت الحال كه در جاني ديها
باشم وانچه ثقة الاسلام محمد بن يعقوب كليني ره در اصول كتاب
روايت كرده ايفت على بن اراهيم عن ابيه عن علي بن محمد
عن واصل بن سليمان عن عمده بن عثمان عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سمعته يقول امر الله ولم يشا ولم يشا
امر المليس ان يسجد لادم وشا ان لا يسجد ولو شا لسجد

في

وجمود مضطرب بود بر تن اکل پس اهل عرف کی بند که خدا خلت کند
 بهمان معنی **وَلَوْ لَشَاءَ لَمَا كُلَّ**
 یعنی اگر این شیء اختیار کرده که آید از آدم قدر داد و اسباب را
 برای او معیار کرد اگر این نبود و در عوض این شیء جبریه و اضطراری
 الهی قرار می گرفت بر تن اکل هر آینه نمی خورد و نظر با آنچه گفتیم در وقت
 که مراد خدا داد و افعال عباد می تواند شد که توفیق و خلاق و ایجاد
 مانع باشد پس معنی امر الملیس ان میگوید آدم و شاء ان لا یسجد خلت و ان
 یوقف باشد یعنی شیطان را بخود و کذبات و توفیق نداد او را و همچنین
 معنی **مَعْنَى** **عَنِ** **الْأَدَمِ** **عَنِ** **أَكْلِ** **الشَّجَرَةِ** **وَشَاءَ** **أَنْ** **يَأْكُلَ** **هَمِينَ** **خَلَّاهُ** **بُودَ** **بِ** **عِنْفٍ**
 نداد او را از برای بخود و او را بخود و کذبات و معنی امر ابرهیم
 ان بدیج اسحق و لم یشاء که در بعض اخبار وارد شده است که بعد از پنج
 مانع او شد و کار در از خلق او برگردانید الحال که گاهی کم دو نام تمام
 مذهب علیه فله فرصت و کند مؤلفه الفصحی الله اللام من اللام
 ابرهیم نزل دارا ایمان ثم صابها الله عن اللام والصادق
 فی يوم الثلاثاء الرابع عشر من شهر المحرم والظفر من سنة الف
 وست عشرة والحمد لله ان لا انا و ظاهرا و باطناً

از شیء

وقت کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی در
 قم
 بهمن ۱۳۵۲ هـ ش

تصویر انجام نسخه از کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی

شرح حدیث «أمر إبليس أن يسجد لآدم...»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الكتاب والسنة مناجاً لدينه، فهما محكمات و متشابهات، وابتلى عباده بالأفكار المتساقطة والآراء المتضادة يكون هلاكهم و حياتهم بالبراهين و البينات، و الصلاة والسلام على الراسخين في العلم محمد و أهل بيته، الذين خصهم بمعرفة تأويل المتشابهات من كتابه لإزالة الشكوك و الشبهات، و على أصحابهم و العلماء التابعين لهم، المقتبسين عنهم أنوار التأويل أخبارهم المتشابهة، ما دامت الأرض و السماوات.

^۳ 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 حل 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).^۴

بدان که حدیث به این عبارت در نظرم نیست الحال که در جائی دیده باشم و آنچه ثقة الإسلام محمد بن یعقوب کلینی رحمته در اصول الکافی روایت کرده این است:

علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن واصل بن سليمان، عن عبد الله

۱. ب: فیهما.

۳. ب: + اما بعد.

۴. الکافی. ج ۱، ص ۱۵۱، ح ۳؛ التحفة السنیة، ص ۲۲۳، تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۶۲، ح ۱۱۹ (در همه مصادر با اختلاف).

۲. ب: لازاحة.

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، و نهى آدم عن أكل الشجرة و شاء أن يأكل منها، ولو لم يشأ لم يأكل^۱.

و تحقیق مقام موقوف است به تمهید چند مقدمه^۲ 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 تام القدرة است و شکی نیست که قادر تام 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 تامه 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 رحمتهما و غیر هم، 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 مانیست، و لکن اهل وضع لغات غالباً

ملاحظه معانی متفاهمه اهل عرف را کرده‌اند و از اینجاست که فخر المحققین در ایضاح گفته که: «النِّيَّةُ حَقِيقَةٌ فِي الْإِرَادَةِ الْمُقَارَنَةِ، وَمَجَازٌ فِي الْقَصْدِ أَعْنِي الْإِرَادَةَ مُطْلَقًا»^۱، که از کلام او بر می‌آید که اراده لازم نیست که مقارن فعل باشد.

و شهید^۲ در حاشیه قواعد گفته است: «الأفضل مقارنة النية الطلع الفجر بحيث يطابق آخرها أوله، وإذا تقدمت^۳ فهي عزم لانية»^۴.

و اما اشاعره، پس چون ایشان ترجیح بلا مرجح را جایز می‌دانند، در اختیار احد طرفین، نه علم به نفع را ضروری می‌دانند و نه میل به آن را و متمسک شده‌اند به قدحین عطشان و رغیفین جوعان و طریقین هارب، و آن خلاف تحقیق است و آنکه ایشان ادعا کرده‌اند که مرجحی نیست، مجرد فرض است و از فرض شیء وقوع شیء لازم نمی‌آید و بنابراین اراده در نزد ایشان مجهول الحقیقه است.

پس می‌گوییم: 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 می‌آید.

[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»^۵، ولکن از اخبار فرقی ظاهر می‌شود، چنانکه روایت شده است

۱. ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۱۰۱.

۲. ب: لطلوع.

۳. ب: عدمت.

۴. القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۹۳.

۵. ن. ک: الصحاح، ج ۱، ص ۵۸ (شاء).

از حضرت امام رضا علیه السلام روایتی که مستفاد می‌شود 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^۱.

[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 می‌شود، بعد از آن
 ترجیح آحادهما 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
 [گفته‌اند] که اراده الهی همان علم به اصلح است و بعد از آن دیگر چیزی نیست به غیر
 احداث و ایجاد، پس ذات مقدس او بصفاته الکمالیه الذاتیه 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 می‌شود در انسان.

و از اینجاست که محدثین امامیه گفته‌اند که: اراده از صفات فعل الهی است.

و الحاصل، حق تعالی به عین ذات خود، وجود هر خیر و نفع را می‌خواهد و
 وجود هیچ شر را نمی‌خواهد و به سبب تفاوت خیر و شر نسبت به احوال و اوقات و
 خواستن چیزی در وقتی دون وقتی، تغیر در ذات او لازم نمی‌آید، مثلاً خلقت زید
 امروز خیر است و صلاح است و پیش از این خیر نبود و خدای تعالی در ازل
 می‌خواست که امروز موجود شود، پس از جهت اینکه افهام قاصره توهم نکنند که به
 سبب تغیر حال زید در بودن و نبودن، تغیر خواستن و نخواستن الهی لازم می‌آید و
 همچنین توهم نکنند که تأخیر در وجود آن، شاید از راه عجز و انتظار یآوری و عدم
 قدرت بر آن بوده و به سبب قصور فهم نتوانند درک حقیقت اراده و کراهت کنند،

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 سانلان فرموده‌اند، چنانکه بعض 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^۱ 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 می‌شود باید معنی مجازی باشد که غیر این معنی عرفی باشد.

پس یا مراد از آن لفظ، همان علم به نفع است، چنانکه متکلمین گفته‌اند و یا فعلی است که در عقب آن درمی‌آید، چنانکه از اخبار ظاهر می‌شود 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 می‌تواند 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 می‌شود 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 مادر 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،

قال: قُلْتُ: لم يزل الله مُريداً؟ قال: إِنَّ المریدَ لا یكونُ إلا مُراداً معه، لم یزل [الله] عالماً قادراً ثم أراد.^۲

که ظاهر ترجمه آن این است که: گفت عاصم که: گفتم 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 انگیختن 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^۳ 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.

۱. ب: المراد.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۹، ح ۱؛ التوحید، ص ۱۴۶، ح ۱۵.

۳. بین دو پرانتز یعنی از اینجا تا صفحه ۳۸۴ در نسخه «ب» موجود نیست.

و از جمله آنها روایت بُکیر بن اَعین است :

قال : قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام : علمه و مشيَّته هُما مختلفان أو متَّفقان ؟ قال : العلم ليس هو المشيَّة ؛ 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 مشيَّة^۱ .

و حاصل ترجمه این است که : راوی سؤال کرد که : آیا علم خدا و مشیّت او دو چیزند ، یا یک چیزند؟ پس آن حضرت فرمود که : علم ، غیر مشیّت است : نمی بینی که تو می گویی که : این کار را خواهم کرد بعد از این اگر بخواهد خدا بعد از این ، چون کلمه «إن» ماضی را به معنی مستقبل می کند و نمی گویی که : این کار را خواهم کرد اگر بعد از این بدانند 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 «المشيّة» 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

فعل دانیم و نفس ایجاد دانیم و هر گاه اراده را به معنی علم به اصلح بگیریم، چنانکه متکلمان امامیه گفته‌اند، 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 مشیت، یعنی سبقت بالذات دارد؛ چون عام بالذات آسب 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 می‌شود می‌داند 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 نمی‌کند. و از جمله آنها صحیحۀ صفوان بن یحیی است:

قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: [أخبرني] عن الإرادة من الله ومن الخلق؟ فقال: الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله فأرادته إحدائه لا غير ذلك، يقول له: كُنْ، فيكون، بلا لفظ ولا نُطقٍ بلسان ولا همّة ولا تفكير، ولا كيف لذلك كما أنه لا كيف له^۱.

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 می‌آید بعد از آن که چیزی در خاطر نبود و آنچه بعد از آن ظاهر می‌شود از برای خلق از بابت فعل است و آنچه در خاطر در می‌آید 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 یبندو» نیست و شکی نیست که آن از بابت فعل عباد است و ممکن است که مراد از ضمیر، همان

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۹، ح ۳، الإرادة، شیخ مفید، ص ۱۱؛ کتّ الفوائد، ج ۱، ص ۸۱ (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 الْفِعْلِ» 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 الهیه، پس آن نفیس 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: ﴿كُنْ﴾ لکن بدون نطقی به لفظی و زبانی و بدون همت و قصدی و تفکّری .

و «لَا كَيْفَ لِدَلِكْ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ» می تواند شد که اجمال بعد تفصیل باشد از برای قول ﴿كُنْ﴾؛ 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 الهیه 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 ﴿كُنْ﴾ ایجاد شود و آن مستلزم جبر است .

و از جمله آنها حسنّه عمر بن یزید است، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: خلق الله المشيّة

بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة^۱.

و این حدیث شریف را بعضی از محدثین علمای ما حمل کرده‌اند که مراد به مشیت در اینجا یکی از مراتب تقدیر است؛ که حکمت الهی اقتضا کرده است که آن مراتب از اسباب وجود اشیا باشند، مثل آنکه حق تعالی در اول، لوحی آفرید و بعد از آن، بر آن لوح نقش کرد که فلان چیز در فلان وقت موجود می‌شود، پس خلقت لوح و خلقت آن نقش، از اسباب وجود آن شیء‌اند، 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 نشده‌اند، بلکه ایجاد شدند به امر الهی بنفسها و بدون واسطه چیزی دیگر.

پس حدیث دلالت کرد بر اینکه اراده و مشیت حادثند و صفت فعلند، نه صفت ذات.

و آنچه به خاطر فاتر این قاصر می‌رسد این است که این حدیث شریف، شاید از باب مشاکله باشد و نظیر این است که جناب اقدس الهی را در لغت فارسی «خدای» می‌گویند، که به معنی خود آید، یعنی خود آمده است و کسی او را نیاورده است، پس چنانکه می‌گویند: 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 می‌گویند که: همه چیز را خدا آورد، به عنوان مشاکله گفته‌اند 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 مشیت و اراده الهی خلق شد، گویا کسی می‌گوید: پس مشیت و اراده الهی به چه چیز خلق شد؟! اگر این هم به

۱. الکافی ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۴؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۴۵، ح ۲۰.

مشیت و اراده دیگر الهی خلق شد، پس تسلسل لازم آید و اگر به مشیت و اراده غیر باشد، مفاسد آن بیشتر خواهد بود؟! پس امام علیه السلام فرمود که: حق 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 مقدس 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 مقدسند به واسطه این صفت کمال که عین ذات مقدس 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، و لکن منافاتی هم ندارد با اینکه اطلاق 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 علیه السلام 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

مقدّس او منزّه است که مشیّت مخلوقه داشته باشد که زاید بر ذات او باشد.^۱

و بعضی بر این ایراد کرده اند که:

این سخن در غایت سخافت است؛ زیرا که مشیّت عباد، مخلوق خدا نیست، بلکه از افعال عباد است و همچنین افعال عباد، مخلوق خدا نیست و تفسیر اشیا به افعال عباد هم بسیار ناخوش است و انکار مخلوق بودن مشیّت خدا منشأ انکار احادیث بسیار است که دلالت دارند بر اینکه اراده و مشیّت، از صفات فعلند و مخلوقند.

و گمان حقیر این است که سید داماد رحمته 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 کردن خود این کار را، پس حدیث را بر ظاهر خود نگذاشت و حمل کرد بر خلق مشیّت عباد، ولکن 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

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»^۱ 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 ﷺ 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 تنزّه الهی ندارد؛ به جهت آنکه در آنجا حکمت اقتضا کرد که نطفه را خلق کند، بعد از آن نطفه را علقه کند و هکذا، تا آن را انسان کند، نه اینکه خلقت انسان را به این علّت و به این سبب کرد، پس نطفه بودن، علّت خلقت نیست، و لکن اراده علّت خلقت می شود و

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 مرادِ 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 و قدّر و قضى» قلت: ما معنى شاء؟ قال: «ابتداء الفعل». قلت: ما معنى قدّر؟ قال: «تقدير الشيء من طوله و عرضه». 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 و قضى؟ فقال: «لا يكون إلا ما شاء الله وأراد و قدّر و قضى»، قلت: فما معنى شاء؟ قال: «ابتداء الفعل». قلت: فما معنى أراد؟ قال: «الثبوت عليه». قلت: فما معنى قدّر؟ قال: «تقدير الشيء»^۱.

و بعد از آن تا آخر آنچه در حدیث سابق مذکور شد.

و دور نیست که حکایت اراده از الکافی سقط شده باشد و بعضی علما در تفسیر آن گفته اند: معنی «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 مشیت است و در حق خدای تعالی عبارت است از نوشتن در الواح و سبب سازی اسباب وجود شیء؛ و «تقدیر»

الشيء»: 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 قضاہ 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 استحالة تخلف معلول از علت تامه.

و باز کلینی روایت کرده از فتح بن یزید جرجانی، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: إن الله تعالى إرادتين ومشيئين: إرادة حتم، وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء، وأمر وهو لا يشاء، أو ما رأيت أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة و شاء ذلك؟! ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله، وأمر إبراهيم أن يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه، ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله^۱.

و از این حدیث شریف ظاهر می شود که مشیت الهی در افعال عباد بر دو قسم است:

یکی مشیت 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، مشیت حتمی می شود، چنانکه کار دراز از حلق اسحاق گردانید که ابراهیم نتوانست که ذبح کند.

و اما مشیت 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»^۲.

و باز کلینی روایتی نقل کرده که در آن مذکور است که امام عليه السلام فرمود که: در شب قدر نازل می شود ملائکه و کتابها به آسمان پائین، پس

۱. الكافي، ج ۱، ص ۱۵۱، ح ۴: التوحيد، ص ۶۴، ذیل ح ۱۸.

۲. التوحيد، ص ۶۴، ذیل ح ۱۸.

می‌نویسند هر امری که در آن سال رو می‌دهد و به بندگان می‌رسد و امر دیگر هم هست که در نزد حقّ تعالی است حکم آن و از برای خدا در آن مشیت هست، پس مقدّم می‌دارد آنچه را خواهد و مؤخر می‌دارد آنچه را خواهد و محو می‌کند و اثبات می‌کند و در نزد اوست أمّ الكتاب^۱.

و در روایت دیگر هم که از صدوق نقل شده هست که: «آنچه در شب قدر مقدّر می‌شود محتوم است»^۲.

و به مضمون آنچه مذکور احادیث دیگر هست و مستفاد می‌شود از این اخبار، اینکه مشیت خدا و اراده او و قضای او انواع کتاب است در الواح و کتاب‌هایی که گذاشته شده‌اند در آسمان‌ها، که متفاوت‌اند به اجمال و تفصیل و بعضی نزدیک به حتم می‌شود و بعضی دور از حتم و بعضی حتم است و آن همان است که در شب قدر نوشته می‌شود و بدا حاصل می‌شود در غیر آنچه در شب قدر نوشته شده و اما اینکه این امور از جمله اسبابی هست که در ازل مقدّر شده که سبب حصول اشیا بشوند و امری بدون اینها واقع نشود، پس عقل ما به آن احاطه نمی‌کند و آنچه فرموده‌اند باید تصدیق کنیم؛ چون برهان عقلی هم برخلاف آن نیست.

و مبسوط‌تر از اخبار پیش، کلینی رضی الله عنه روایتی نقل کرده از معلی بن محمد، قال:

سئل العالم رضی الله عنه كيف علم الله؟ قال: «علم و شاء و أراد و قدر و قضی و أمضى، فأمضى ما قضى، و قضى ما قدر، و قدر ما أراد، فبعلمه كانت المشیة، و بمشیته كانت الإرادة، و بإرادته كانت التقدير، و بتقديره كان القضاء، و بقضائه كان الإمضاء، و العلم متقدّم [على] المشیة، و المشیة ثانیة، و الإرادة ثالثة، و التقدير واقع على القضاء بالإمضاء، فله - تبارک و تعالی - البداء فیما علم متى شاء، و فیما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء، فالعلم بالمعلوم^۳ قبل كونه، و المشیة فی المنشأ قبل عینه، و الإرادة فی المراد قبل قیامه، و التقدير لهذه

۱. الكافي، ج ۴، ص ۱۵۷، ح ۳؛ الفقيه، ج ۲، ص ۱۵۹، ح ۲۰۲۸؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۱۵، ح ۵۸.

۲. الفقيه، ج ۲، ص ۱۵۸، ح ۲۰۲۴؛ التوحید، ص ۴۴۴، ح ۱؛ نواب الأعمال، ص ۶۷.

۳. در مصدر: «فی المعلوم».

المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها عياناً و وقتاً، والقضاء بالإمضاء هو المُبرم من المفعولات ذوات الأجسام المُدرَكَات بالحواس من ذَوِي لون و ریح و وزن و كَيْل، و مادبٌ و درج من إنس و جنّ و طير و سباع و غير ذلك ممّا يُدرَك بالحواس، فله - تبارك و تعالی - فيه البداء ممّا لا عين له، فإذا وقع العینُ المفهومُ المُدرَك فلا بداء، و الله يفعل ما يشاء، فبالعلم علم الأشياء قبل كونها، و بالمشيئة عَرَفَ صفاتها و حدودها، و أنشأها قبل إظهارها، و بالإرادة ميّزَ أنفسها في ألوانها و صفاتها، و بالتقدير قَدَر أوقاتها و عَرَفَ أولها و آخرها، و بالقضاء أبان للناس أماكنها و دلّهم عليها. و بالإمضاء شرح علقه و أبان أمرها، [و] ذلك تقدير العزيز العليم^۱.

و ظاهر این حدیث شریف خالی از اشکال نیست و آنچه به نظر قاصر می رسد این است که سیاق این حدیث از برای بیان مسأله بداء است و اشکال راوی که سؤال کرده است از کیفیت علم الهی، در این است که چگونه می شود که بداء روا باشد و این مستلزم تغییر و تبدل علم الهی است و لزوم جهل الأمر - تعالی شأنه عن ذلك - پس امام علیه السلام بیان صحت بداء کرد بر نحوی که نقصی لازم نیاید و حاصل آن این است که: چنانکه در افعال عباد، علمی و تصوّری و تفکّری و تردّدی و میلی و عزمی و جزمی می باشد و بعد از آن فعل به عمل می آید، چون جمیع این اطلاقات در جناب اقدس الهی وارد شده که «علیم 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 فی شیء أنا فاعله کترددی فی قبض روح عبدي المؤمن»^۲ و چون اکثر این معانی در ذات اقدس باری محال است، پس باید حمل شود بر یکی از دو امر:

یکی حصول غایتی که 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

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۱۶؛ التوحید، ص ۳۳۴، ح ۹.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۲۴۶، ح ۶؛ و ص ۳۵۴، ح ۱۱؛ المعانی، ج ۱، ص ۲۹۱، ح ۴۴۳؛ التوحید، ص ۳۹۸.

ح ۱؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۲، ح ۷.

حیثیت که دنیا سجن و محلّ محنت‌ها 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 مشابَهت 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 می‌شود که نقوش چند در الواح سماویّه نقش شود که بعضی مجمل و بعضی مفصل 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 لدی از برای زید فی الجملة و در دیگری به اینکه ایجاد می‌شود و در دیگری اینکه مثلاً آن پسر عمرو 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 ماقبل اخیر، همگی لوح محو و اثبات‌اند 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 می‌خواهند بکنند و عزم و جزم در آن، همگی

از اسباب وجود آن فعل می‌باشند، 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 نمی‌داند.

پس در این حدیث اشاره به دو چیز شده:

اول بیان اموری که قایم مقام تصوّر و ترجیح و اختیار و اراده می‌شود در عباد از برای خداوند.

و دویم بیان اینکه بدا در همه مراتب واقع می‌شود 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 كونه»؛ زیرا که علم ازلی که حاصل است به معلوم قبل از وجود آن و تغیر نمی‌یابد. و دویم در آنجا که فرمود: «فبالعلم علم الأشياء»..

و به مرتبه دویم مکرراً فرموده که بعد امضا و ایجاد بدا نمی‌باشد و وجه آن معلوم است و فرموده است: «البدء فيما علم متى شاء وأراد»، یعنی بدا در مراتب سبب و اراده است، نه غیر آن از علم ازلی و امضا.

و اما بیان قائم مقام‌ها که در فعل الهی اشاره به آن شده، پس این است که می‌گوییم: مشیت در این حدیث شریف، مثل کتابت وجود زید است و بعضی صفات او در لوح محو و اثبات اجمالاً و اراده کتاب 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 نمی‌باشد 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 می‌گوییم که: شکی و شبهه‌ای نیست در صحت بدا و اینکه ظاهراً این از بدیهیات مذهب شیعه است و اینکه محقق طوسی رحمته الله علیه 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 وَيُنَبِّئُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^۱، و آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ»^۲ 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 داده‌اند افترا و بهتان است.

پس مراد معنای مجازی خواهد بود و در معنای آن سخن‌ها بسیار گفته شده از محدثین و متشرعین شیعه و حکمای اسلام و غیرهم و مقام، اقتضای ذکر آنها نمی‌کند؛ چون این رساله گنجایش ذکر آنها را ندارد و گفتار در آنها هم پر نفعی ندارد و بعضی گفته‌اند که: بدا همان نسخ است و این قول را از سید مرتضی رحمته الله علیه نقل کرده‌اند^۳، یعنی اینکه حق تعالی در زمانی حکمی بفرماید به عنوان اطلاق و ظاهر آن

۱. رعد (۱۳): ۳۹.

۲. انعام (۶): ۲.

۳. ن. ک: الفصول المختارة، ج ۲، ص ۳۱۰؛ الشافی فی الإمامة، ج ۱، ص ۸۰-۸۲.

استمرار باشد، مثل حرام بودن شکار ماهی در روز شنبه که در زمان حضرت موسی علیه السلام حرام بود، چون حکمت الهی در آن زمان اقتضای حرمت می‌کرد و بعد از آنکه آن حکمت زایل شد، در زمان حضرت عیسی حلال کرد آن را و در آن وقت معلوم شد که آن حرمت در نفس الأمر مستمر نبوده و نهایت آن زمان بر ما مخفی بوده، نه اینکه مستمر بود در نفس الأمر و العیاذ بالله از برای خدای تعالی پشیمانی به هم رسید و تغییر داد.

و یهود و ابومسلم اصفهانی قائل به نسخ نیستند.^۱

و بعضی دیگر گفته‌اند که: بَدَا در تکوینات، به منزله نسخ است در احکام تکلیفیّه، یعنی چنانکه ظاهر در احکام استمرار است و می‌تواند که خلاف آن حکم شود که کاشف از عدم استمرار باشد، همچنین ظاهر در امور کائنه که اسباب وجود آن فراهم است و مظنه استمرار بقای آن هست، خلاف آن ظاهر شود، چنانکه از قواعد امامیه ظاهر این بود که امام، وَلَد اکبر است هرگاه به سمت علم و کمال و استحقاق آراسته باشد و همه این امور در اسماعیل - فرزند حضرت صادق علیه السلام - موجود بود و همه کس چنین می‌دانست 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 می‌گویند؛ 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 آیه قرآن صریح است در اینکه حق تعالی محو می‌کند آنچه را می‌خواهد 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 گفته‌اند که بَدَا می‌گویند؛ 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 حاصل می‌شود.

۱. ن.ک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۶۱؛ شرح التجرید، ص ۵۰۳؛ أصل الشیعة وأصولها، ص ۳۱۰؛ جامع البیان، ج ۱۴، ص ۱۲۲؛ نقد المحصل، ص ۴۲۱.

و اما سایر معانی که ذکر کرده‌اند، پس آن بسیار است و ما از آن اقوال، دو قول را نقل می‌کنیم:

یکی آنچه جمعی از متأخرین اصحاب که در سلک حکما و صوفیّه اند ذکر کرده، مثل آخوند ملا محسن رحمته الله و جمعی از تابعین او و ظاهر این است که همان طریقه از استاد او آخوند ملا صدرا باشد.^۱

و دویم طریقه جمهور محدثین و فقهای امامیه است و آن این است که از آیات قرآنی و اخبار ائمه اطهار علیهم السلام ظاهر می‌شود که حق تعالی را دو لوح هست: یکی لوح محفوظ که مطابق علم ازلی است و در آن تغییر و تبدیلی نیست و نمی‌باشد.

و دویم لوح محو و اثبات که آنچه در آن نوشته شده است گاه است محو می‌شود و در عوض آن، چیزی دیگر نوشته می‌شود، چنانکه آیه شریفه: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^۲، دلالت دارد بر آن، یعنی محو می‌کند حق تعالی آنچه را خواهد و ثابت می‌گرداند آنچه را خواهد و در نزد اوست أم الكتاب، یعنی اصل و مادر همه کتابها و نامها است که لوح محفوظ باشد، یا آنکه مراد از «أم الكتاب» لوح محو و اثبات باشد؛ چون انواع نوشته‌ها که ضد یکدیگرند در آن هست، و لکن علم به حقیقت آن در نزد اوست، به این معنی که نقشی که در اول شده، مشروط است به شرطی که وقوع و عدم وقوع آن را به غیر خدا کسی نمی‌داند و بعد از آن که آن شرط به عمل نیاید، نقشی دیگر بر آن می‌شود و نقش اول محو می‌شود و آن را به غیر خدا کسی نمی‌داند.

مثلاً حق تعالی در لوح محو و اثبات، که شاید مراد از آن بعضی الواح است که در آسمان‌ها گذاشته شده و ملائکه آن را می‌خوانند و به انبیا خبر می‌دهند، نوشته شده است که: زید پنجاه سال عمر می‌کند و بعد از چند وقت، این خط محو می‌شود و به

جای آن نوشته می شود که: عمر او چهل سال است، یا نوشته می شود که: عمر او شصت سال است؛ و این به سبب این است که مراد از نقش اوّل این است که پنجاه سال عمر اوست اگر طاعتی بکند که باعث طول عمر شود مثل دعا و تصدّق و صلّه رحم و اگر معصیتی بکند که موجب نقص عمر شود مثل قطع رحم و ظلم و قسم ناحقّ و امثال آنها و چون آن طاعات از او به عمل آمد، آن نقش محو می شود و شصت سال نوشته می شود و چون این معاصی و چون آن معاصی به عمل آید محو می شود و چهل سال نوشته می شود و اما در لوح محفوظ که مطابق علم ازلی است، منقوش است آنچه واقعاً خواهد شد، اگر خدا دانسته که دعا یا تصدّق یا صلّه رحم خواهد کرد، البتّه شصت سال نوشته شده است و اگر دانست که قطع رحم خواهد کرد، یا قسم ناحقّ خواهد خورد، چهل سال نوشته است و در آن تغییری نیست.

و تشبیه کرده اند این را به اینکه 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 مقویات 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 الهیه است که در هر وقت هر چه خواهد می کند، چنانکه آیه شریفه: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۱، 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 سنّت 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: «يَذُأَلُّهُ مَفْلُؤَةٌ»^۱؛ یعنی: خدا دست بسته است و دیگر کاری نمی تواند کرد؛ و حقّ تعالی در ردّ آنها فرمود: «غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَذَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»^۲.

و بعض حکما هم می گفته اند که: حقّ تعالی جمیع مخلوقات را به یک دفعه خلق کرد و چون حقّ تعالی خارج از زمان است، همه از منته 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 ماسوا، 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»^۳؛ 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 مُجمل مشروط معلق در آن ثبت است؟!

۲. مانده (۵): ۶۴.

۱. مانده (۵): ۶۴.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۶، ذیل ح ۱؛ التوحید، ص ۳۳۳، ح ۲؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۳۲.

گوییم: اما اولاً که عقول ما احاطه به حکمت‌های الهی نمی‌کند و همین که از خدا و صادقین اولیای او خبر رسید باید تصدیق کنیم و جدا سؤال کرده نمی‌شود که چرا کردی و چرا نکردی.

و اما ثانیاً، پس می‌گوییم: یکی از فواید آن این است که بعد از آنکه ملائکه خبر به انبیا و اوصیا دادند که چنین و چنان می‌شود و اینکه خدا را دو لوح است و محو و اثبات در آن می‌شود به واسطه اعمال عباد از تصدق و صلۀ رحم و دعا و امثال آن، بندگان خدا راغب می‌شوند به این افعال خیر و ترک می‌کنند افعال ناخوش را و همین قدر فایده، فایده‌ای است که از اعظم فواید است و به این سبب در روایات وارد شده که: «ما عبد الله به مثل البداء»^۱؛ یعنی: چیزی باعث عبادت خدا نمی‌شود 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 می‌آید، 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 می‌کند 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 می‌شود و به این سبب رغبت کرد به فعل خیر و به عمل آورد و باعث

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۶، ح ۱؛ التوحید، ص ۳۳۱، ح ۱؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۰۷، ح ۱۹ (در همه مصادر: «بشيء» بدل «به»).

زیادتی عمر شد، در لوح محفوظ ثبت شده است آن زیادتی عمر؛ چون علم تابع معلوم است، نه اینکه چون در لوح محفوظ ثبت شده که چنین خواهد کرد و چنان خواهد شد، به این جهت آن فعل به این نحو به عمل می آید و آن ثمره را می کند؛ زیرا که علم 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، متقاعد 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 تَفَالَات دارند و هیچ بار، این تشکیک و شبهه به خاطر ایشان نمی گذرد که اگر مقدر است که خدا عمر یا ولد یا صحت و شفا عطا کند و در لوح محفوظ ثبت شده، خواهد شد، من چرا دعا کنم و تصدق 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 عَاط 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 حق 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

مشککین و اهل و سواس و فتنه به این خیالات باطله، خود را از این مرحله عظمی باز دارند و هر چند می توانیم گفت که: آن مشککین 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 خلاق، طالب نفع عاجل است، و عده 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 مخصوص اغلب مردم کردیم. اگر کسی گوید که: ما بسیار می بینیم که نفعی بر این امور مترتب نمی شود و دعا صدقه و غیرهما، تأثیر خود را نمی کند، پس باز آن لوح را غالباً فایده نخواهد بود؟! گوئیم: هر چند این بحث تمام نیست؛ چون نفع کلی نمی کند، لکن از برای اثبات نفع کلی ما نیز کلاً می گوئیم 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 جد 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 ممتنع 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: ﴿أَذْعُوْنَیْ اَسْتَجِیْبْ لَکُمْ﴾^۱ 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 نفس الامر 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 او نباشد در آخرت می‌دهد، یا در هر دو جا می‌دهد، پس در بدا هم 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 خیر 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 عیسی خبر داد از مردن آن عروس در شب زفاف و تخلّف 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 نمرده 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 تصدق .

و همچنین حکایت خبر دادن پیغمبر ﷺ 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 تصدقی 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 ﷺ 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 دو را بگوییم : صحیح است و باعث مزید اجر و ثواب شود و هیچ ناخوشی در اینجا متصور 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 ﷺ و بعضی از آنها محتمل است که غیر آن شود و خصوصاً که در امام سالفه و انبیای سابقه ، نظیر آن به عمل آمده باشد ، چنانکه مکرر از برای قوم نوح و عده هلاک شد و تأخیر شد و موسی و عده 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

يَشَاءُ وَيُؤْتِي^۱ نبود هر آینه خبر می دادم به شما از آنچه واقع می شود تا روز قیامت^۲. 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 رحمته 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 دفعه واحده، بلکه نقش می گیرد حوادث در آنها 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

۱. رعد (۱۳): ۳۹.

۲. المناقب، ج ۴، ص ۱۵۹؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۹۷، ح ۴ (به نقل از الاحتجاج).

بباید وقت اطلاع بر این اسباب که علم آنها پس افتاده بود و مطلع شوند بر آنها، حکم می‌کنند به خلاف حکم اول، پس محو می‌شود نقش حکم اول و ثابت می‌شود نقش حکم دویم، مثل اینکه از برای افلاک علم حاصل می‌شود به مردن زید به فلان مرض در فلان شب به سبب اسبابی که مقتضی آن است. مثل سم قاتل یا مرض مُهلک 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 می‌کنند به موت و بعد حکم می‌کنند 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 می‌مانند در حکم به وقوع یا لا وقوع و گاهی در آنها وقوع نقش می‌گیرد 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، می‌خواند در آنها بعض این امور را، پس او راهست که خیر 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 داده‌اند، پس به جهت این است که هر چه جاری می‌شود در عالم ملکوتی، جاری نمی‌شود مگر به اراده خدا، بلکه فعل آنها بعینه فعل خدا است؛ چون که از نفوس روحانیه معصیت و مخالفت نمی‌کنند آنچه را به آن مأمور شوند و به جا می‌آورند 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 می‌کند به امر محسوسی، حواس فرمان او را می‌برند، پس هر کتابتی که در این الواح و صحیفه‌ها 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 و صف 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^۱.
و بعضی از فضلاء 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 بدابر 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: ﴿يَدَّأُ اللَّهُ مَقْلُولَةً﴾^۲ و نه چنانکه مَفْوَضَه - لعنهم الله - گفته اند که: حَقَّ تَعَالَى
تَفْوِیضَ نَمُودَ امْرِ خُودِ رَا بَه مَخْلُوقِیْنَ وَ اُو رَا مَدْخَلِیْتِیْ دَرِ امُورِ نِیْسَتِ، بَلْ: ﴿كُلُّ یَوْمٍ
هُوَ فِی شَأْنٍ﴾^۳ و ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^۴ و ظاهر است که محو نمی باشد مگر از
برای ثابت و اثبات نمی باشد مگر برای معدوم، چنانکه این مضمون در اخبار هم
موجود است و بنا بر این، 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 قدسیه که خزانه های آن
علم اند لوح محفوظند و به آن اشاره شده است در کلام امیر المؤمنین علیه السلام که: «أَنَا اللُّوْحُ
المحفوظ»^۵.

و قسم دویم: تغییر در مشیت الهی است و معلوم است که مشیت به معنی علم به

۱. الوافی، ج ۱، ص ۵۰۷ - ص ۵۱۰.

۲. مانده (۵۰): ۶۴.

۳. الرحمن (۵۵): ۲۹.

۴. رعد (۱۳): ۳۹.

۵. البقین، ص ۱۵۱ و ص ۳۸۱: بحار الأنوار، ج ۳۷، ص ۲۹۹، ح ۲۰؛ و ص ۳۲۵، ح ۶۲ (در دو مورد اخیر به

نقل از البقین).

اصلح که تابع ذات الهی است در آن تغییری و تبدلی نمی‌باشد، بلکه مراد، مشیت حادثه است که عبارت است از خود آنچه مترتب می‌شود بر مشیت در مخلوقات، مثلاً هر گاه مخلوقی اراده و عزم کند بر کردن کاری، اسباب آن را فراهم می‌کند و مایحتاج الیه وجود آن را جمع می‌کند، پس هر گاه خدا ایجاد کند امور چند را که مترتب می‌شود بر آنها وجود چیزی، همان معنی را تعلق مشیت حادثه به وجود آن شیء می‌گویند و این معنی قابل تغییر و تبدل هست به این معنی که در ظاهر چنین می‌نماید که آن امر می‌شود، 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 می‌کردند که او وصی و امام خواهد بود، و لکن خلاف آن از پرده غیب منکشف شد؛ زیرا که از احادیث معلوم می‌شود که ائمه علیهم السلام عالم بودند که کسی 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 مَفْوْضَه 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 منزّه است از تغییر و تبدل.

و مرتبه دویم انکشاف جمیع اشیا است از کلی و جزئی و عینی و ظلی به تحقق

ظلمی 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 مجزده، یعنی عقول و نفوس فلکیه و نفوس بشریه؛ زیرا که آنچه بر آنها منکشف شد، بر حق تعالی که جاعل و فاعل آنها نیز منکشف است و این انکشاف و انتقاش بر الواح مجزده بر دو قسمست: اول اینکه افاضه علوم از حیثیت قرب به مبدء است، مثل علومی 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 فلکیه و ماسوی مقررین 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 مجزده و در آنجا مانع خفی باشد، یا شرطی از شروط آن منتفی باشد که مانع باشد از حصول آن شیء، حق تعالی محو می کند آن صورت را از آن لوح و اثبات می کند خلاف آن را و متحقق 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 مجزده، لوح محو و اثباتند و به این اشاره می کند کلام حضرت باقر علیه السلام:
 العلمُ علمان: علم مخزونٌ لم یطلع علیه أحدٌ من خلقه، و علمٌ علم ملائکته و رسله؛ فإنه سیکون لا یکذب نفسه و لا ملائکته و رسله؛ و علم عنده مخزونٌ یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و یتبث ما یشاء^۱.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۶؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۳؛ التوحید، ص ۴۴۱، ذیل ح ۱؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۸۲، ذیل ح ۱ (با اختلاف اندک).

یعنی اینکه: این صور فایضه بر مقرّبین، ممکن نیست که مخالف واقع باشد، و لکن صور استنباطیه که افاضه شده است بر سایر مجردات 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 مقدم می‌دارد از آنها آنچه را می‌خواهد به حسب مصالح مخفیّه که نمی‌داند کسی آنها را به غیر او، هر چند نظر به اسباب و صورت‌هایی که در این الواح ثبت شده، بایست متأخر باشد و همچنین مؤخر می‌دارد از آنها آنچه را می‌خواهد، هر چند نظر به اسباب بایست برخلاف آن باشد و اثبات می‌کند آنچه را خواهد.

و مرتبه چهارم خود موجودات عینیه‌اند 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 می‌شود و به این اعتبار هم صفحه کائنات، لوح محو و اثبات است.

و از آنچه گفته شد معلوم شد که به هیچ وجه تغیری در صفات ذات جناب اقدس الهی راه ندارد و این تغیرات راجع می‌شود 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 کرده‌اند بر اینکه افلاک، صاحب نفوس ارادیّه نیستند، بلکه دعوی اجماع بر تکفیر قائل به آن از کلام ایشان مکرّر است و چگونه تواند شد که حقّ تعالی امور عالم کون و فساد را موکول کند به نفوس جاهله که مصالح امور بر آنها مخفی می‌ماند 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 معصومیه مستفاد می‌شود، 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^۱ و همچنین دلیلی تمام بر وجود عقول مجزّه ثابت نشده.^۲

مقدمهٔ دویم اینکه اصولیین خلاف کرده‌اند بعد از آنکه تعریف امر را کرده‌اند به اینکه آن طلبی است به قول از عالی بر سبیل استعلا، یا^۳ مطلقاً در اینکه آیا این طلب عین اراده است یا غیر آن است؟

معتزله و اصحاب ما گفته‌اند 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 گفته‌اند که: طلب غیر اراده است و استدلال کرده‌اند 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 می‌آید تکلیف به محال، به علت اینکه حق تعالی عالم است به اینکه کافر فرمان نخواهد برد، پس اگر کافر فرمان برد، لازم می‌آید 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 نمی‌شود 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

۱. ن.ک: نهج البلاغه، ص ۲۶۹، خطبه ۱۸۵.

۲. پایان افتادگی از نسخهٔ ب، که از ص ۳۵۴ شروع شده بود.

۳. ب: تا.

حَجَّتْ است، چنانکه در تکلیف کَفَّار که در قیامت نگویند: ﴿لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ﴾^۱ و ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^۲.

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 آن^۳ اراده ضرر ندارد و از آنچه گفتیم ظاهر می شود، جواب از سخن دیگر ایشان که اگر حق تعالی اراده کرده باشد از کَفَّار، 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 تکوینیه تمام است و در آنجا هرگز تخلف اراده الهی از مراد نخواهد شد؛ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ وُكُنْ فَيَكُونُ﴾^۴.

و بدان که ظاهر این است که این استدلال از اشاعره الزامی باشد؛ چون ایشان مضایفه از تکلیف بما لا یطاق ندارند، بلی چون بسیاری از ایشان منع استحاله آن عقلا می کنند، و لکن می گویند: شرعاً وقوع نیافته، پس به اندک تصرّفی 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 بگویند کسی به کسی که: أُرِيدُ مِنْكَ الْفِعْلَ^۵ و لا أَمُرُكَ

۱. طه (۲۰): ۱۳۴.

۲. انفال (۸): ۴۲.

۳. ب: آن از.

۴. یس (۳۶): ۸۲.

۵. ب: الفلانی.

به، پس اگر امر منفک از اراده نباشد، تناقض لازم می‌آید!؟

و جواب آن این است که تحقیق این است که: ماده امر در او و جوب و الزام مأخوذ است؛ چون عرف و شرع به آن ناطق است، مثل «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»^۱. و مثل قول رسول الله ﷺ: «لا بل أنا شافع» در جواب بُریره که گفت: «أأمرني يا رسول الله»^۲.

و اراده هم بر دو قسم است: اراده حتمیه هست و اراده تخیریه هست، پس تناقضی نخواهد بود مابین اینکه از تو می‌خواهم و اما الزام نمی‌کنم و می‌تواند 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 می‌کند بدون اراده فعل؛ به جهت اینکه عذر خود را ظاهر کند در زدن عبد، بدون تقصیر ظاهری و بگوید که: این عبد فرمان‌بر نیست، پس امر از اراده منفک می‌شود!؟

جواب این است که در اینجا چنانکه اراده نیست، طلب هم حقیقه نیست و این همان امر ابتلائی است که پیش اشاره کردیم و این معنی امر حقیقی نیست و بیضاوی در تفسیر آیه شریفه: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً»^۳ گفته است که: «این آیه دلالت می‌کند بر اینکه امر غیر اراده است و اینکه خدا ایمان را از همه کس نخواسته است و اینکه آنچه را خدا اراده کند البته واقع می‌شود»^۴ و این غفلتی است از او و زلتی 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 اراده‌ای که مضطر کند ایشان را به ایمان و عدم اراده ایمان بر سبیل جبر و

۱. الکافی، ج ۳، ص ۲۲، ح ۱؛ الفقیه، ج ۱، ص ۵۵، ح ۱۲۳؛ المحسن، ج ۲، ص ۵۶۱، ح ۹۴۶؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۹۳، ح ۱.

۲. سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۲۹۴، ح ۱۸۳؛ صحیح البخاری، ج ۷، ص ۶۲؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۷۱، ح ۲۰۷۵.

۳. تفسیر البیضاوی، ج ۳، ص ۲۶۹.

۴. هود (۱۱): ۱۱۸.

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، البتّه واقع می شود، مدلول آیه است: به جهت اینکه از آیه مستفاد می شود که اگر اراده می کرد، البتّه واقع می شد، پس چون واقع نشده، معلوم می شود که اراده نشده است، در محلّ منع است؛ به جهت آنکه 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 تخلّف امر را از اراده به این معنی در این موضع خاصّ؛ 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 نحنُ فیه باید ملاحظه ایمان آوردن ایشان را کرد نسبت به امر به ایمان. نه مؤمن کردن خدا ایشان را، یا^۱ امر به ایمان و مراد در مسأله اصولیه و محلّ 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 مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^۲ 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 وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾^۳ و دلالت می کند بر

اینکه مراد اراده و مشیت الجائیه [است]، اخبار ائمه اطهار علیهم السلام.

صدوق رحمته الله در عیون از حضرت امام رضا علیه السلام روایت کرده است:

أَنَّهُ سَأَلَ الْمَأْمُونَ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ، يَعْنِي: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ﴾ تَأَنِّجَاكَ فَرَمُودَهُ: ﴿لَا يَعْقُلُونَ﴾، بَعْدَ أَنْ حَضَرَتْ فَرَمُودُ: «حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، قَالَ: إِنَّ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَالُوا لِلرَّسُولِ اللَّهُ صلى الله عليه وآله: لَوْ أَكْرَهْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنْ قَدْرَتِ عَلَيْهِ مِنَ النَّاسِ عَلَى الْإِسْلَامِ لَكُنْتُ عَدُوًّا وَعَوْنًا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: مَا كُنْتُ لِأَلْقَى اللَّهَ تَعَالَى بِبِدْعَةٍ لَمْ يَحْدِثْ إِلَيَّ فِيهَا شَيْئًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ»^۲ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ: يَا مُحَمَّدُ ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ عَلَى سَبِيلِ الْإِلْجَاءِ وَالْإِضْطْرَارِ فِي الدُّنْيَا كَمَا يُؤْمِنُ^۳ عِنْدَ الْمَعَايِنَةِ وَرُؤْيَةِ النَّارِ^۴ فِي الْآخِرَةِ، وَلَوْ فَعَلْتَ ذَلِكَ بِهِمْ لَمْ يَسْتَحَقُّوا مِنِّي ثَوَابًا وَلَا مَدْحًا، وَلَكِنِّي أُرِيدُ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا مَخْتَارِينَ غَيْرَ مُضْطَرِّينَ لِيَسْتَحَقُّوا مِنِّي الرَّزْقَ وَالْكَرَامَةَ وَدَوَامَ الْخُلُودِ فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ فَلَيْسَ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ تَحْرِيمِ الْإِيمَانِ عَلَيْهَا، وَ لَكِنِ عَلَى مَعْنَى أَنَّهَا كَانَتْ لَتُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، وَإِذْنُهُ أَمْرُهُ لَهَا بِالْإِيمَانِ مَا كَانَتْ مَكْلَفَةً مُتَعَبَّدَةً، وَإِلْجَاؤُهُ^۵ إِلَيْهَا إِلَى الْإِيمَانِ عِنْدَ زَوَالِ التَّكْلِيفِ وَالتَّعَبُّدِ عَنْهَا. فَقَالَ الْمَأْمُونَ: فَرَجَّتْ عَنِّي فَرَجَ اللَّهِ عِنكَ^۶.

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 مخصوص 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 حق تعالی عالم به نفع و جود نماز است از

۲. ص (۳۸): ۸۶.

۱. ب: قوینا.

۴. در مصدر: «البأس» بدل «النار».

۳. در مصدر: «یؤمنون».

۵. در مصدر: «وألجأه».

۶. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۳۴، ح ۳۳: التوحید، ص ۳۴۱، ح ۱۱: الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۱۲.

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 إلجا و الزام است، بلکه مراد از آن، بیان علم به نفعی است که موصوف است به معذب شدن مکلف آن بر تقدیر عدم اختیار فعل، پس علم به نفع، از تکوینات اراده است و ظهور اثر تعلق آن به آن شیء، مراد تکوین است و فعل است و در شرع تعبیر می شود از آن به لفظ «كُنْ».

و اما در تکلیفیّات، پس لفظ امر مثل «صَلِّ» به منزله ظهور اثر است در تکوینات که از آن تعبیر می شود به لفظ «كُنْ» و آن طلبی که لفظ امر دلالت دارد بر آن، همان علم به نفع و جود مکلف به است به اختیار مکلف، که ظاهر می شود اثر او در فعل مکلف و به عبارت اخری ظهور اثر تعلق اراده به شیء مراد در تکوینات به لفظ «كُنْ» است و در تکلیفیّات به لفظ «كُونْ» 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 مستحبات و در امور مباحه به معنی عدم منافرت و در معاصی منع نکردن ایشان به عنوان مجبوریه 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»^۱.

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 تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۲. 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 می‌دانند و قوت کسبی که قائل شده‌اند نفعی به ایشان ندارد و مآل مذهب ایشان نیز به مذهب جهمیّه است که جبر محض باشد، پس همهٔ ارادات الهیّه، تکوینیّه می‌شوند، پس آنچه می‌شود از افعال عباد از خیر و شرّ، همه به ارادهٔ حتمیّه تکوینیّه می‌شود 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 می‌شود نیست و تحقیق مذهب حقّ در افعال عباد، که امرٌ بین 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 می‌شود و گاهی مخدول می‌شود، 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 گفته‌اند: همهٔ جبر^۱ به قضای و قدر الهی است؛ چون مستلزم جبر است و مستلزم این است که کفر بنده هم از خدا باشد، پس آنچه اجماع منعقد شده است بر آن که واجب است رضا به قضای الهی، باید مراد از قضا در آنجا احکام الهی باشد از تکلیفات و تکوینات که لایق انتخاب^۲ باشد و بنابراین، پس صحیح نیست که بگوییم که: همهٔ امور به قضای الهی است، حتی اینکه اشعری هم نمی‌تواند 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

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 «فَقَضْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ»^۱؛ و
 گاهی به معنی حکم و ایجاب ، مثل «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا»^۲؛ و گاهی به معنی
 اخبار و اعلام است ، مثل «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ»^۳.
 و قدر گاهی به معنی خلق است ، مثل «وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا»^۴؛ و گاهی به معنی بیان و
 اعلام ، مثل «قَدَّرْنَا مِنْ الْغَنَبِيِّنَّ»^۵.

و به هیچ یک از این معانی نمی توان گفت که : همه چیز به قضا و قدر الهی است ، مگر
 به معنی علم و بیان و نوشتن در الواح ، و لکن این نفعی به اشعری ندارد چنانکه دانستی .
 پس در افعال اختیاریه عباد ، تعمیم قضا و قدر به معنی حکم و ایجاب غلط است ؛
 چون مستلزم ایجاب قباح است و خصوصاً اینکه تکلیفات بعضی مستحب‌اند و
 بعضی مکروه و بعضی مباح و ایجاب در همه آنها بی معنی است .
 و اما آنچه حکما گفته‌اند در معنی قضا و قدر ، پس آنچه از شارح مواقف منقول
 است این است که :

قضا عبارات 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 می‌نامند 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^۶ .

و از میرداماد رحمته‌الله 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 می‌شود بر و تفصیل و معلول

۱. فضلت (۴۱) : ۱۲ .
 ۲. اسراء (۱۷) : ۲۳ .
 ۳. اسراء (۱۷) : ۴ .
 ۴. فضلت (۴۱) : ۱۰ .
 ۵. نمل (۲۷) : ۵۷ .
 ۶. المواقف ، ج ۳ ، ص ۲۶۱ .

اول هم چنین است و سایر معلولات به منزله تفصیل این مجمل است.^۱ و تو دانستی که این تفسیرها مخالف آن است که از اخبار مستفاد شد و از برای بیان تأویل حدیث مذکور، همین قدر از ذکر 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 بوده‌اند و تقیّه غالباً از ایشان می‌شده، پس به مقتضای این دو قول اشاعره، که یکی تخلّف 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 متعلق 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: ﴿زَبَّ بِمَا أَعُوذُ بِتَيْبِي﴾^۲ 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 گفته‌اند اشاعره، که اراده از امر تخلّف می‌کند، باید بگویند که: کراهت هم از نهی تخلّف می‌کند و چنانکه گفته‌اند که: به هر چه مشیّت الهی قرار گرفت در فعل عبد، همان می‌شود، خواه مخالف مأمور به و منهیّ 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 تخلّف

۲. حجر (۱۵): ۳۹.

۱. ن.ک: الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۹۱.

کرد از نهی، چون نقیض 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: ﴿رَبُّنَا ظَلَمْنَا﴾^۱. پس در اینجا مطلب ایشان، موافق مذهب ابلیس عدو 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 تقصیر خود است، تنبّهی باقی ماند بر هر حق نیز،^۲ فلیفهم ذلک.

و عارف رومی، هر چند در مقامات متعدده 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 متعدده 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	رینا گفت و ظلمنا پیش ازین
نه بهانه کرد و نه تزویر ساخت	نه لوای مکر و حیلت بر فراخت
باز آن ابلیس بحث آغاز کرد	که بدم من سرخ رو کردیم زرد
رنگ رنگِ توست صباغم تویی	اصل جرم و آفت و داغم تویی
هین بخوان ربّ بما اغوینتی	تا نگردی جبری کژ کم تنی
بر درخت جبر تا کی بر جهی	اختیار خویش را یکسونهی
همچو آن ابلیس و ذزیات او	با خدا در جنگ و اندر گفتگو ^۳

و اما اگر خواهیم حدیث را حمل بر تقیّه نکنیم، تأویلات دیگر بتوان کرد: مثلاً

۲. ب: به رمز حق.

۱. اعراف (۷): ۲۳.

۳. منتهی معنوی، دفتر چهارم.

اینکه بگوییم که: مراد از مشیتِ اوّل مشیتِ لازمه است و از مشیتِ دویم مشیتِ تخییریّه است و مراد این باشد که حقّ تعالی گاهی امر می‌کند به چیزی و آن چیز را به ارادهٔ لازمه نمی‌خواهد، بلکه به ارادهٔ تخییریّه می‌خواهد و گاه است که می‌خواهد آن چیز را به اراده تخییریّه و امر نمی‌کند به آن، بلکه گاه است که نهی می‌کند از آن. و مآل معنی این دویمی به این است که خدا اراده می‌کند 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 ارادهٔ اینکه او فعل را به اختیار کند مبتلا شدن به ارتکاب آن و اگر ارادهٔ او نسبت به این، در ترک آن اراده حتمیه بود، مرتکب آن فعل نمی‌شد.

و دلالت می‌کند بر این تأویل قول حقّ تعالی که می‌فرماید: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَجِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^۱؛ یعنی: اگر می‌خواست خدا به مشیتِ لازمه، اینکه همهٔ مردم یک فرقه باشند و همه اهل ایمان باشند، هر آینه چنین می‌کرد، و لکن نخواست که ایشان به جبر و اضطراب 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 می‌گیرند، 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 می‌شود خلق کرد ایشان را و چون بسیاری در طلب حقّ کوتاهی کردند و به اختیار خود، طرف باطل را گرفتند، تمام شد کلمهٔ پروردگار که خبر داده است که: جهنّم را پر می‌کنم از جنّ و انس.

پس اگر اختیار نبود و همه را مجبور و مضطرّ می‌کرد بر ایمان، دیگر کسی مستحقّ

جهنّم 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 نخواسته، پس معنی حدیث که فرموده است: «أمر الله و لم 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 مأمورٌ به را بجا آورند، چنانکه در آیه شریفه همین مراد است.

«و شاء و لم 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^۱ 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 بکند.

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 تهیّأ اسباب مخالفت از برای ابلیس، از کبر و نخوت و حسد ذاتی، پس گویا که خدا خواسته بود که سجده نکند به همان معنی که در مثال عبد و مولی گفتیم نسبت به فهم عرفی و اگر به جای «و شاء أن لا يسجد» «و لم يشأ أن يسجد» بود، چنانکه در عبارت سائل مذکور است، صریح بود در نفی مشیت اضطراریّه، و لکن این کلام شریف اشاره به آن هم دارد و آنچه بعد از این

فرمود: «ولو شاء لسجد»، مراد از آن مشیت اضطراریه 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 شهویه و امثال آن از برای او حاصل بود و با وجود این امر، خدای تعالی او را به اختیار خود گذاشت و مجبور و مضطر 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 اختیاریه که اختیار را در آدم قرار داد و اسباب را برای او مهیا کرد، اگر این نبود و در عوض این، مشیت جبریه، او اضطراریه 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 وا گذاشت 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 وا گذاشت 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 علت قلت فرصت.

و کتبه مؤلفه الفقير إلى الله الدائم، ابن الحسن الجيلاني، أبو القاسم، نزيل دار الإيمان قم - صانها الله عن التلاطم والتصادم - في يوم الثلاثاء الرابع عشر من الصفر، ختم بالخير والظفر، من سنة ألف و مائتين وست عشر، والحمد لله أولاً و آخراً، و ظاهراً و باطناً.

شرح حديث «أنا الله الذي لا إله إلا أنا...»

محمد مؤمن بن قوام الدين محمد حسيني

(قرن ١٢ق)

تحقيق

على فرّخ

مؤلف

نویسنده این شرح، یکی از دانشمندان شیعه به نام محمد مؤمن بن قوام‌الدین محمد حسینی است.

از شرح حال او در مآخذ موجود، چیزی به دست نیامد، جز اینکه با استناد به دو قرینه، می‌توان او را از عالمان سده دوازدهم هجری و اهل قزوین دانست. قرینه اول که قطعی است، اینکه پدر وی، قوام‌الدین محمد حسینی سیفی، دانشمند مشهور قزوینی است که تا حدود ۱۱۵۰ ق، زنده بوده است. قرینه دوم که ظنی است، واقع شدن این رساله در ضمن مجموعه‌ای است که در آن، بعد از رساله حاضر، رساله «تجوید قرآن» تألیف ملا محمد طاهر بن محمد مؤمن قزوینی (قرن ۱۲) آمده که گویا فرزند مؤلف مورد بحث ما بوده است.

اگر این استنباط درست باشد، پس مؤلف از اهالی قزوین و از دانشمندان 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 و أجرته على يدي من أحببته، و خلقت الشر و أجرته على يدي من أبغضته.**

در کتاب الکافی کلینی، این حدیث با سه سند با اختلاف‌هایی نقل شده که چنین است:

۱. عن معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إِنَّ مِمَّا أوحى الله إلى موسى عليه السلام وأنزل عليه في التوراة: إني أنا الله لا إله إلا أنا، خلقتُ الخلق وخلقْتُ الخير وأجريتُه على يدي من أحبّ، فطوبى لمن أجريته على يديه، وأنا الله لا إله إلا أنا، خلقتُ الشرّ وأجريتُه على يدي من أريده، فويل لمن أجريته على يديه».

۲. محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ في بعض ما أنزل الله من كتبه: إني أنا الله لا إله إلا أنا، خلقتُ الخير وخلقْتُ الشرّ، فطوبى لمن أجريت على يديه الخير، وويل لمن أجريت على يديه الشرّ، وويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا».

۳. عن مفضّل بن عمر وعبد المؤمن الأنصاري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال الله عزّ وجلّ: أنا الله لا إله إلا أنا خالقُ الخير والشرّ، فطوبى لمن أجريت على يديه الخير، وويل لمن أجريت على يديه الشرّ، وويل لمن يقول كيف ذا وكيف هذا؟» قال يونس يعني من يُنكر هذا الأمر بتفقّه فيه^۱.

اما موضوع این رساله، درباره جبر و اختیار و اعمال بندگان خداوند است که شارح به نحو ماهرانه‌ای از عهده آن برآمده و این، نشان از تبخّر وی در فلسفه و کلام است. او ابتدا نظر شش گروه و فرقه (فلاسفه، اشاعره، معتزله، جهمیّه، مذهب قاضی باقلانی، مذهب ابو اسحاق) را در این مورد، نقل نموده و پس از آن به ردّ آنها پرداخته و نظر ائمه علیهم السلام را که: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين» است، اثبات کرده است.

این تحقیق از روی تنها نسخه شناخته شده رساله، صورت گرفته که در ضمن مجموعه شماره ۱۸۳۳ «نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی»، نگهداری می‌شود^۲. این رساله در مجموعه مورد اشاره، هفتمین رساله است و در برگ‌های ۱۰۰ تا ۱۰۳ آن به خط نستعلیق خفی، تحریر شده است.

۱. الکافی، کتاب التوحید، باب الخیر والشرّ، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱ و ۲ و ۳.

۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۵، ص ۲۲۰.

شرح حدیث «أنا الله الذي لا إله إلا أنا ...»

[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ]

حمد بی حدّ و ثنای بیرون از عدّ، حضرت قادر مختار و جنابِ عادل جبّاری را سزااست 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، شحنه 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 مدّعا حاصل
عقل ذات خدات بنماید	دل به راه هُدات بگشاید
عقل اثبات آن وجود کند	دلت انکار ذی الجحود کند
این دو با یکدیگر جو وصل شوند	خوب و بد در میانه فصل شوند

و درود نامعدود، پیغمبر محمودی را رواست که عقل صادق او، معیار کمال عقول اصنافِ عالم است و دل واثق او، آینه حقّ نمای مطالب و اغراض بنی آدم . بیت :

احمد مُرسل آن سپهر جلال	که کمالش بری بود ز زوال
طبع بشکفد گل از نقلش	عقل کل را سبّ ق دهد عقلش
دلش آینه‌ای ز صنع خداست	که در او عین ذات حقّ پیداست
از سُویدای آن دل بی شک	کام هر قلب می رسد به نمک

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 شریف‌اند:

یعنی آن عترتِ ستوده مدار
 که از ایشان گرفته شرع قرار
 آن که از بهر خلق چرخ و زمین
 گر بپرسند باعشی به یقین
 بر زبان کواکب و انجم
 هیچ حرفی نیابد إلا هم

عليهم الصلاة والسلام ما دامت الأمر بين الأمرين وعلى مبغضيهم السخط
 والعذاب ما انجز 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 متدینین بلده تغلیس رسید. نوشته بودند که شخصی از علمای عامه وارد آن حدود، در مقام اشکال فقرات «أنا الله لا اله إلا أنا خلقت الخلق و خلقت الخیر و أجرته علی یدی من أحببته و خلقت الشر و أجرته علی یدی من أبغضته»^۱ که در حدیث قدسی وارد است، گردیده‌اند و در آن صحیفه، مذکور داشته بودند که فهمیدن این حدیث قدری متعسر 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، متعسر 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»^۲، افراد جنّ و انس را برای ستایش و بندگی جناب کبریایی خود، آفریده و

گوهر عقل را در صدف هر سرّی به ودیعت گذاشته و راه استنباط و استدلال هر چیزی را یاد نموده و قوّت تمیز میان حقّ و باطل را بدو کرامت فرموده، هر ذی عقل به محض دیدن بنایی، به بانی آن پی می‌برد و هر صاحب خیردی به مجرد دیدن دودی، علم قطعی بر وجود آتش می‌برد. بیت:

هر ذره که در کون وجودی دارد از هستی مطلق تو بودی دارد

دائم به یقین که آتشی پنهان است از روزن خانه‌ای که دودی دارد

و با وجود آنکه از بدیهه حس در مشاهده آفاق و انفس و قرار و مدار آنها، علم قطعی بر موجد آنها حاصل می‌شود، 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^۱.

و بعد از فهم مراتب مذکوره، نباید 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 چرانندن 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 می‌شود و برادر دیگر او که به حسب ظاهر از او صاحب شعورتر می‌نمود، چون از کنار پدر و مادر جدا نشد، در همان مرتبه بهیمیت می‌ماند. پس می‌باید آدمی

۱. تلمیحی است به آیه ۱۶۱ از سوره نساء.

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 موجد حقیقی حاصل شد، می‌باید باعثِ 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 نمی‌تواند بود و هر عقلی می‌داند 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 نمی‌باشد و هر صاحب خردی می‌داند خوب، خوب و بد، بد است و نیز ظاهر است که اگر حضرت باری تعالی - جلّ ذکره الأعلی - عباد را مجبور و مضطّر بر خوب یا بد می‌نمود، جوهر عقل را بدیشان نمی‌داد؛ بلکه یکی را بالطبع مایل به خیر می‌نمود و دیگری را راغب به شر و یکی را قوّت اقدام به طاعات می‌داد و دیگری را توانای ارتکاب به منهیات و پیغمبری مبعوث نمی‌کرد که در مدّتهای مدید، اوقات خود را صرف هدایت جمعی که هدایت نمی‌توانستند یافت، نماید تا طلب محال شود، یا مدار خود را به راهنمایی جمعی که نمی‌توانستند 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، می‌توانست هدایت یافت؛ اما 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، می‌توانست مثل ابوجهل یا سایر ناس، اصرار بر اِضرار حضرت رسالت نماید؛ اما 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 حَکَم ساخت، «السلمان منّا أهل البيت» شد. بیت:

آدمی بر خننگ کز منّا سوار بر کفش داده عنان اختیار

بالجمله، ملخّص کلام آنکه اگرچه از تحریر و ترقیم مراتب مزبوره، ما حاصل 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^۱ و آنچه را حقیقتش معلوم باشد، محرّر می‌نماید و بعد از آن، معنی حدیث را بر وجهی که هیچ‌گونه خفایی در ظاهر و باطن آن نماند و مجال هیچ‌گونه سخنی در آن نباشد، ان شاء الله تعالی در حیّز تحریر درمی‌آورد، والله المستعان و علیه التکلان. پوشیده نماند که مذهب تمامی امت حضرت رسالت ﷺ در خلق افعال عباد، هفت است:

اول: مذهب فلاسفه است که حکمای اسلام‌اند و ادّعیای ایشان آن است که جمیع مخلوقات را از اجسام و اعراض به عنوان ایجاب می‌دانند؛ یعنی می‌گویند 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 می‌شود و آن این است که قاطبهٔ اهل ملل و ادیان، حضرت ایزد غفار را قادر و فاعل مختار می‌دانند؛ به این معنا که آنچه خواهد، به اختیار خود می‌کند؛ چه قدرت فاعلی، عن معنی الاختیار، توانایی است بر چیزی. چنانکه گفته می‌شود: 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 نمی‌ماند و از این، لازم می‌آید که هرگاه کاری را که می‌کند، 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 ذلك و هر عقلی، بطلان این را می‌داند.

دوم: مذهب جهیمیه^۲ است و مبتدع آن جهیم بن صفوان یرمّذی است و ملخّص

۱. قلمی می‌نماید: قلم بطلان می‌کشد، حذف می‌کند.

۲. جهیم بن صفوان سمرقندی (م ۱۲۸ق) مکنّی به ابو محرّز از موالیان بنی راسب بوده و به وجود آورندهٔ مذهب جهیمیه (جهیمیه) است. ذهبی می‌گوید که او گمراه کنندهٔ مردم و باعث بدعت بود و فرماندهی

ادّعی او آن است که هر فعلی و انفعالی که هست از خداست و بنده را در آن، هیچ اختیاری نیست و می‌گویند که فرق در میان دست صحیح و دست رعشه‌دار نیست و بطلان این مذهب از بدیههٔ حسی معلوم است، بر هر عاقلی ثابت است و شبهه‌ای در این نیست که اگر حال بر این منوال باشد، خداوند عالمیان - جلّ ذکره - ظالم خواهد بود. اعاذنا 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 نمی‌کند و دیگر اینکه لازم می‌آید که کارهای الهی - جلّ ذکره - بر وفق حکمت نباشد، برای آنکه آنچه خواهد از خیر و شر در دست مردم جاری می‌کند، دیگر پیغمبران را مبعوث کردن و بهشت و دوزخ آفریدن و ثواب و عقاب قرار دادن و کرام الکاتبین را بر بندگان گماشتن، عبث و بی فایده خواهد بود و بالاخره منجر به ظلم می‌شود، نعوذ بالله، و این رویه، چنانکه مذکور شد، موافق عقل در بطلان آن شبهه‌ای نیست و در قرآن مجید، حضرت باری تعالی در چند جا اسناد افعال به عباد و رفع ظلم از جناب کبریایی خود می‌نماید. از جمله در سورهٔ مبارکه یونس، خطاب به حضرت پیغمبر - ﷺ - می‌فرماید:

﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ * وَمِنْهُمْ مَّن يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ * إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^۱.

و بعضی دیگر از احادیث و اخبار و ادله در ابطال این مذهب در طی تحقیق مذهب

« لشکر حارث بن سریح را بر عهده داشت و بعداً بر امرای خراسان خروج کرد. نصر بن سنیار او را دستگیر کرد و دستور قتلش را صادر نمود (الأعلام، خیرالدین الزرکلی، بیروت، دار العلم للملایین،

ج ۲، ص ۱۴۱).

۱. یونس (۱۰): ۴۲-۴۴.

حق، ان شاء الله تعالی، مذکور می شود.

سیم: مذهب اشاعره است و مخترع آن، ابوالحسن اشعری است^۱ و اکثر سنّیان بر این مذهب بوده و هستند و اصل دعوی ایشان، آن است که می گویند: 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^۲ است که یکی از سنّیان است و او می گوید که اصل

۱. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۲۴ق) 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 بعد 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 المجتبه»، «مقالات الإسلامیین» و «الإبانه عن أصول الدبانه» است (همان، ج ۴، ص ۲۶۳).

۲. ابوبکر محمد بن الطیب بن محمد بن جعفر (۳۳۸-۴۰۳ق) از بزرگان علمای کلام اشاعره است. او در

ذات افعال از جناب الهی است؛ اما نسبت به بندگان یا طاعت است یا معصیت، مثلاً می‌گویند که نماز کردن و قمار باختن، هر دو شریک‌اند در اینکه حرکتی و کاری‌اند؛ 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، بی‌کم و زیاد با مذهب جهیمیه، جبریّه و اشعریّه، یکی است؛ برای اینکه اصل افعال را از خدا می‌دانند و به اضافه به بنده با وجود اینکه معتقد آن‌اند که بنده، فی الحقیقه فعلی نکرده، می‌گویند طاعت یا معصیت است.

پنجم، مذهب ابو اسحاق^۱ است و او مدّعی است که خدا و بنده را در کارها از خیر و شر، دو قدرت است. که هر دو اثر در آنها می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند 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 می‌گویند معصیت را قدرت خدای تعالی شریک شد با قدرت گناهکار تا به عمل آمد و اگر نه، گناهکار، گناه نمی‌توانست کرد. پس در این صورت خدای تعالی، فی الحقیقه گناه را معمول کرده و با وجود این، عقاب می‌نماید بنده را بر فعلی که خود نموده و بطلان این نیز از ادله بطلان مذاهب سابقه، معلوم می‌شود. ششم، مذهب معتزله است و اکثر ایشان می‌گویند که بنده در کاری که می‌کند،

«بصره متولد گردید و در بغداد زندگی کرد و در همان جا از دنیا رفت و از جمله مصنفاتش: «الإتصاف»، «إعجاز القرآن»، «دقائق الكلام» و «كشف أسرار باطنیه» است (همان، ج ۶، ص ۱۷۶).

۱. برای شناخت مذهب وی رجوع شود به: «كشف المراد، الحلی، ص ۲۴۰؛ قواعد العقائد، خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۷۵. ابو اسحاق ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن مهران الاسفرائینی، ملقب به رکن الدین، فقیه شافعی و متکلم اصولی بوده است. مردم نیشابور از او کلام و اصول فرا گرفته‌اند و مردم عراق و خراسان به علم او اعتراف دارند و از جمله مصنفاتش «الجامع الجلی فی أصول الدین والرّد علی الملحدین» در پنج جلد است. او در عاشورای سال ۴۱۸ ق. از دنیا رفت و در اسفراین دفن شد. (وفیات الاعیان، ابن خلکان، ج ۱، ص ۲۸؛ سیر أعلام النبلاء، شمس الدین الذهبی، ج ۱۷، ص ۳۵۳).

نهایت استقلال دارد و خدا را در افعال او هیچ قسم، دخل نیست و طاعت و ترک معصیت که می‌کند، به هیچ وجه، توفیق و نگهداری و مشیت و قضا و قدر الهی را در آن، دخلی نیست و معصیتی هم که می‌کند، به مشیت و خذلان خدا نیست تا اینکه بعضی از معتزله گفته‌اند که عین کار بنده، مقدور خدا نیست و بعضی گفته‌اند: 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 وا گذاشته و هر کس در هر کاری که می‌کند، 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 می‌شود و به هیچ وجه خذلان خدا را در آن، دخل نیست.

علی بن ابراهیم در تفسیر خود، نقل کرده که معتزله می‌گویند بنده، خالق فعل خود است و خدا را در آن دخلی نیست؛ بلکه آنچه خدا خواهد، نمی‌شود و آنچه ابلیس خواهد، می‌شود^۱.

سخافت و ناخوشی این مذهب نیز عقلاً ظاهر است، برای اینکه [این] طایفه، سلب قدرت از جناب الهی - جلّ ذکرة الأعلى - می‌نمایند و بنده ضعیف را در توانایی بر امور عظیمه، مستقل می‌دانند و رفع احتیاج در اقدام به طاعات از پروردگار عالمیان می‌کنند و هر عقلی، حکم بر بطلان این مذهب می‌نماید و در آیات قرآنی و احادیث متواتره، خلاف این واقع است.

حقّ تعالی می‌فرماید:

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^۲.

یعنی اگر پروردگار تو می‌خواست، هر آینه ایمان می‌آورد، هر که در زمین است، به تمامی؛ یعنی اگر خدا می‌خواست، مجبور می‌کرد همه مردم را به ایمان. پس تو به ناخوشی می‌داری مردم را تا آنکه نگردند مؤمنان. و نمی‌باشد برای احدی اینکه ایمان بیاورد،

مگر به اذن خدا، و می‌گرداند خدا پلیدی را بر آن کسانی که درک این معنا نمی‌نمایند. 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 بإذن 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 و اداری، هر آینه زیاد می‌شدی عدد ما و توانایی به هم می‌رساندیم بر دشمنان خود. پس حضرت - صلوات الله علیه و آله - مضمون این را فرمودند که: «نیستیم که آنچه خدای به من نفرموده، چنان کنم». پس حضرت باری تعالی، نازل کرد که: ای محمد! اگر می‌خواست پروردگار تو، هر آینه ایمان می‌آورد هر که در زمین است، به عنوان إلی‌جاء و اضطرار در دنیا؛ همچنان که ایمان می‌آورد در وقت ناخوشی دیدن در آخرت و اگر این با ایشان سلوک می‌نمودم، مستحق نبودند از من ثوابی را، ولیکن من اراده کرده‌ام 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 می‌داری مردم را تا اینکه بگردند مؤمنان؟

و اما قول باری تعالی: «وما كان لفس 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 - جل ذکره - و این نبوده که نفس متکلف و متعبد باشد و الجا و اضطرار الهی، نفس به ایمان در وقت زوال تکلیف و تعبد می‌باشد.

پس مأمون گفت: فَرَجَكَ اللهُ عَنْكَ فَرَجَتْ^۱.

۱. الاحتجاج، أمین الإسلام طبرسی، ص ۴۱۲ - ۴۱۳. 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 حقّ - ان شاء الله تعالی - ایراد می‌شود، معلوم می‌گردد که در ایمان و طاعات، توفیق و در کفر و معصیت، خذلان الهی می‌باشد.

و بعضی دیگر می‌گویند که خدای تعالی در بنده، خیر و شریّ اراده ننموده و قضا و قدری نفرموده است و از جمله آنچه در آیات قرآنی بر ابطال این قول دلالت دارد، قول خدای تعالی: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا»^۱. یعنی هرگاه اراده نمودیم که هلاک کنیم مردم دهی را به این معنا که در معاصی اصرار می‌نمودند و عدل، تقاضای هلاک ایشان می‌کرد، 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 قدریّه می‌نامند، برای اینکه نفی قدر از جناب کبریایی - جلّ ذکره الأعلی - می‌نمایند و ظاهرش اینکه جمیع فِرَق مذکوره را حدیث «القدریة مجوس هذه الامة»^۲، برای اینکه هر یک به جهتی دخل در کیفیت افعال نموده، بعضی سلب قدرت از جناب باری - جلّ ذکره - باشد و بعضی تفویض قدرت تامّه به عباد نموده و در هر یک از اینها به قضا و قدر الهی، اسناد غیر آنچه خدا قرار داده می‌شود.

و مذهب هفتم، امر بین الامرین است^۳ و این مذهب حقّ است که قاطبۀ تابعین ائمه اثنی عشر - صلوات الله علیهم أجمعین - معتقد آن‌اند و تحقیق مقال، آن است که

۱. اسراء (۱۷): ۱۶.

۲. دستور معالم الحكم، محمد بن سلامة القضاعی، ص ۱۰۹. مفهوم این روایت به مضمونهای مختلف در کتب روایی صادر شده که ذیلاً یک نمونه آورده می‌شود: «قال: فسئلوا... هل بین الجبر والقدر منزلة ثالثة؟» قالوا: نعم. أوسع معانی السماء والأرض.

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين قال قلت: وما أمر بين أمرين؟ قال: مثل ذلك رجل رأته...».

۳. الكافي، ج ۱، ص ۱۵۴، باب الجبر والقدر والامر بين الامرین.

می‌گویند: 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 الأعلیٰ - 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 وا گذاشته 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 الأمر، جمیع جنّ و انس را برای بندگی آفریده و از کمال رأفت و رحمت به ازای آن، بهشت را ایجاد فرموده و از محض انصاف و عدالت، برای جزای نافرمانی، دوزخ را خلق نموده و تمامی افراد ثقلین را امر به عبادت و نهی از معصیت نموده است. هرکسی که طاعت می‌کند، به اختیار خود و توفیق خدا می‌کند و هرکه معصیت می‌نماید، به اختیار خود و خذلان خدا می‌نماید و فرق در میان این سخن و مدعیات فِرَق مذکوره، بسیار است. اگر گفته شود که هرگاه طاعت و معصیت به توفیق و خذلان باشد، جبر لازم می‌آید. جواب گفته می‌شود که توفیق و خذلان، علت مستقله برای تمشیت امور نیستند و محصل کلام جبریه، 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 می‌شود.

اگر گویند که چه فرق است در میانه شرکت در قدرت و توفیق و خذلان، جواب گفته می‌شود: مثلاً هرگاه کسی شخصی را ببیند معصیتی می‌نماید و او را نهی از آن معصیت نماید و آن عاصی، متنبه نشود و آن ناهی، ترک نهی و منع نماید، آیا آن ناهی کسی است که عاصی را امر به عصیان نموده باشد یا مشارکت در معصیت او نموده است^۱ و مدعا از توفیق و خذلانی که گفته می‌شود، همین معناست. فرق در میان این دو مذهب بسیار است و در کتاب «احتجاج» شیخ طبرسی از حضرت امیر المؤمنین -

۱. همان، ص ۱۵۴، کتاب التوحید، باب الجبر والقدر، ح ۱۳.

صلوات الله علیه - روایت نموده که حضرت - سلام الله تعالیٰ علیه - فرمود که مگوئید که واگذار خدای تعالیٰ عباد را به خودشان، پس سست بگیرید امر الهی را و مگوئید واداشت مردم را بر امور . خدا را مستند به ظلم مکنید؛ و لیکن گوئید که خیر به توفیق خدا و شرّ به خذلان خداست و همه، سابق در علم خداست^۱.

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 تعالیٰ: ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾^۲ و قول او - جَلَّ ذِكْرُهُ الْأَعْلَى -: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذَلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ﴾^۳. فرموده: هرگاه بکند بنده آنچه را خدای عزّ و جلّ، 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 موقّف. و هرگاه اراده کند بنده که داخل شود در چیزی از معاصی [و حائل شد] خدای تعالیٰ 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 «خَلَيْتَ 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 تعالیٰ و یاری ننموده او را و توفیقش نداده^۴.

و در کتاب مذکور، حبیب سجستانی از حضرت امام محمد باقر 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 حجّت بر تو در

۲. هود (۱۱): ۸۸.

۱. الإحتجاج، ص ۲۰۶.

۳. آل عمران (۳): ۱۶۰.

۴. معانی الأخبار، ص ۲۰، معنی الهدی والضلال والتوفيق والخذلان من الله تبارك وتعالى.

معصیت تو مرا».

و صاحب کتاب «توحید»^۱ به سند خود از حضرت امیرالمؤمنین - علیه الصلاة والسلام - روایت نموده که: داخل شد شخصی از اهل عراق به خدمت حضرت امیرالمؤمنین^۲ پس گفت: خبر ده مرا از خروج به اهل شام، آیا به قضای بود از جانب خدای تعالی و یا به قدر؟ پس حضرت^۳ فرمود: «یا شیخ! به خدا قسم، بالا نرفتی 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^۴ 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^۵ 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، محمّد 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﴾^۶.

پس شیخ نهوض نمود، در حالی که می گفت:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم الجزاء من الرحمن غفراناً
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً جزاك ربك عنّا خير احساناً

۱. این حدیث در معانی الأخبار یافت نشد. ولی در توحید صدوق، ص ۴۰۶ ذکر شده است.

۲. ص (۳۸): ۲۷.

تا آخر آیات^۱.

و این حدیث از ابن عباس نیز روایت شده و شیخ طبرسی رحمته 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 رحمته الله 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: فرجك الله که فرج دادی مرا یا امیر المؤمنین^۲!

و خوب تشبیه نموده اند حکایت افعال عباد و روابط آنها را به جناب کبریایی الهی؛ شخصی که بازی را تربیت می‌کند و به طلیه عادت می‌دهد، وقتی که آن باز را پرانید، ظاهر است که قدرت پرواز دارد. وقتی که باز عود به طلیه می‌نماید، آیا به اختیار خود نبوده یا ملجأ به آن بوده است و نیز ظاهر است که آمدن به طلیه به عنوان الجا و اضطرار نیست؛ بلکه به اختیار خود است. نهایت آنچه در رسانیدن آن باز شده و او را معتاد و مأنوس به آن طلیه کرده، فی الجمله نه به عنوان اضطرار، بلکه به عنوان اختیار مدخلی در عود باز به طلیه دارد و فی الجمله نموده و نمونه از نسبت افعال عباد و ربط آنها به آن جناب باری - جلّ ذکرة الأعلیٰ - از تصویر این معانی، تصوّر و توهم می‌توان کرد و بحمد الله تعالی، بعد از تعقل و ادراک مراتب مذکوره، ارباب انصاف را مجال ریبی در مذهب حق نمی‌تواند بود؛ چه، جای آنکه تتبّع اخبار و احادیث متداوله در میان شیعه و مطالعه کتب مبسوطه فضلائی طایفه حقه کرده شود و چون از تمهید مقدمات مذکوره، حقیقت مذهب حق و بطلان رویت باطله معلوم شود. حال به عرض می‌رساند که معنی حدیث مذکور، این است که حق تعالی - جلّت آلانه - می‌فرماید که: «خلق کردم خیر را و جاری کردم آن را در دست هر که دوست داشتم او

۱. التوحید، صدوق، ص ۳۸۰.

۲. الاحتجاج، طبرسی، ص ۲۰۸ و ۲۰۹.

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 أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ﴾^۱. و این دوست داشتنی هم که حق - سبحانه و تعالی - فرموده که: «خیر را در دست هر کس که دوست داشتیم، جاری نموده‌ام»، دوست داشتنی نیست که بدون سابقه از عبادت و تقوا بوده باشد و بعد از آنکه عبادت و تقوا باعث محبت خدایی شود، در این صورت، اگر تیسیر و توفیق شود، اجر و اعطایی است مولد استحقاق أجور و عطایای دیگر شود و معنی فقره دویم حدیث، آن است که: «خلق کردم شر را و جاری کردم آن را در دست هر که دشمن داشتیم او را»، به این معنی که خذلان او نمودم و سبب قدرت از او نکرده و او را بر ترک آن ملجأ نداشتیم تا به اختیار، آن فعل از او صادر شد و این، باز همان تیسیری است که خدای تعالی می فرماید که: ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾^۲.

و این دشمن داشتنی که خدای تعالی می فرماید به شرح مذکور، دشمن داشتنی 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 ایان و آشکارا شدن کلمه حقه به همین معنا که به حسب ظاهر مشکل می نمود، علی سبیل الاستعجال به طریقه حسنی صورت ار تسام پذیرفت.

والحمد لله رب العالمین.

۱. لیل (۹۲): ۵-۷: «پس هر کس که در زندگی ذهنش داشت و تقوا داشت و روز قیامت را تصدیق نمود، پس به زودی ماکار او را آسان می کنیم».

۲. لیل (۹۲): ۸-۱۰: «اما هر که بخل ورزد و راه خلاف تقوی ببیماید و تکذیب حقایق قیامت نماید، پس به زودی کار را بر او مشکل سازیم».

کوه و کُتَلِ راه علم و عمل
(امریه)

محمد بن محمد صالح روح افزایی دماوندی

(زنده در ۱۲۱۶ق)

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

درآمد

روستای روح افزا از مناطق و دهستان‌های 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. منطقه‌ای کوهستانی و سردسیر است. سکنه آن ۴۵۸ تن است که مذهب تشیع دارند و به لهجه فارسی تاتی سخن می‌گویند، آب آن از رودخانه تارود تأمین می‌شود و محصولش غلات و لوبیا و سیب زمینی و قیسی و میوه‌های گوناگون و شغل اهالی زراعت است.^۱

درباره این منطقه اطلاعات تاریخی زیادی نداریم، ولی شهر و شهرستان دماوند از نواحی کهن ایران است که با نام قلعه 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 می‌برد.

۱. لغت نامه دهخدا، «روح افزا».

از آنجا که رساله‌ای 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 می‌کند، معلوم می‌شود 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 می‌گفته و به «عبرت» تخلص می‌کرده 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 ۱۲۱۶ ق به پایان رسانده است.^۱

آثار و تألیفات

در چند رساله‌ای که از دماوندی باقی مانده است، آثار خودش را نام می‌برد و می‌گوید کتاب‌های خود را تحت عنوان چهل قلم و سبع مثنائی نام گذاری کرده است. هر یک از رساله‌های وی، علاوه بر این که نام اختصاصی دارد، مقاله‌ای از آن مجموعه کلی چهل قلم و سبع مثنائی است. مثلاً رساله صلاة الجمعة را رساله نوزدهم از کتاب الاربعین که جزئی از السبع المثنائی است، معرفی می‌کند و یا این که کوه و کتل را رساله ششم از رسائل چهل حدیث، از کتاب سبع المثنائی و همچنین شرح معالم الاصول را ششمین کتاب از سبع المثنائی می‌نامد.^۲

به نظر می‌رسد رساله‌های کوچک و مقاله گونه او زیر عنوان کلی «الاربعین» یا «چهل قلم» ذکر می‌شود و کتاب الاربعین و چهل حدیث یک عنوان از کتاب و دفتر بزرگ سبع المثنائی است.

با این تفصیل نام برخی از رسائل و مقالات او به این ترتیب است:

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۶، ص ۲۷۱.

۲. همان.

۱. آینه خانه
۲. اسرار اشرار
۳. التوشیحات
۴. صک نامه
۵. خط الاستواء
۶. سهو القلم
۷. هفت اقلیم
۸. شرح معالم الأصول
۹. شرح الوافیة
۱۰. المفتاح فی شرح المفاتیح
۱۱. تفسیر اهل البيت علیهم السلام
۱۲. کوه و کتلی (رساله حاضر)
۱۳. اسرار قرآنی
۱۴. شرح غزلیات مغربی
۱۵. نو تقویم شرعی
۱۶. شرح مخزن الأسرار
۱۷. شرح لغات دیوان انوری
۱۸. نور علی نور.^۱

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 کتلی راه علم یا امریه نام نهاده است.

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.^۱

خود را بتحصیل مرجح خیر و تعطیل مرجح شر بدارتا هر یک از فعل خیر و شر
 شر اگر فقد شده باشد نوقفی نداشته باشد و اگر مقلد نشده باشد
 تا سنی نداشته باشد و در اینحال این آیه در حق تو و امثال تو منزلت کمیکند
 تا سوعلی ما فاتکم و لاتفرجو عبا یتکم نه امثال این بصورت متصرف که بجهت
 اخلاص در وظایف همیشه از خیر دور و بشر نزدیک و دائم متأسف میباشند
 یعنی بالله من العیاس الکامل و اللقب السامل کیف و انکامن اهل السعاده
 ختمت له بها سبعاً ختم شد رساله ششم از رسایل اربعین و السلام علی

محمد خاتم الرساله فی الاربعین والله حسین

السلالة وادم بن الماء و الطین چون ختم شد

رساله در دولت کریمه دوزد

مؤلف و کتف فی دولت

کریمه کتف

کوه و کتّلِ راه علم و عمل (امریه)

بسم الله الرحمن الرحيم

زین کوه و کتل کین همه عرفان پیداست یا این همان ره است و عرفان پیداست
هر کس که قدم زند در این کوه و کتل اوّل قدم او وّالهُ و آخر شیداست
الحمد لله الذي خلق الإنسان بين بين، وبعث فيهم رسولا لإصلاح ذات البين «فلا
جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين»^۱ كما ورد عن المُصطفىين.

و بعد: رساله ششم از رسائل چهل قلم از کتاب سبع المثانی بنده طالع محمد بن
محمد صالح دماوندی روح افزایانی - أصلح الله حالهما، واستصلح أعمالهما، بحق
محمد و علی و آلهما - در حلّ حدیث «أمر بین أمرین» موسوم در اوّل امر به امریّه و در
آخر به کوه و کتل راه علم و عمل.

باید دانست که کلمات معجز آیات حضرت رسالت پناهی ﷺ و ائمه اطهار - علیهم
صلوات الملك الغفار - به مقتضای «أعطيتم جوامع الكلم»^۲ 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،

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳؛ تصحیح الإعتقاد، ص ۴۶؛ التوحید صدوق، ص ۲۰۶ و ۳۶۲؛ روضة الواعظین،
ج ۱، ص ۳۸.

۲. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۵۰؛ الخصال، ج ۱، ص ۲۹۲، ح ۵۶؛ من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۴۰، ح ۷۲۴؛
الأمالی، طوسی، ص ۴۸۴، ح ۱۰۵۹، مجلس ۱۷.

لیکن به مقتضای «مالایدرک کله لایترک کله»^۱ به قدری از تفصیل و تبیین قناعت نموده. شرح و بیان و تفسیر و تأویل این حدیث به مقدمه و یک باب و خاتمه می‌شود.

مقدمه

در ذکر قواعدی که عقاید را به آن می‌باید سنجید و صحت 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 ازیاب دارد. پس اگر کسی امری از این قسم را دعوی کند، بر او لازم است که حجّتی بر مدّعی خود بیاورد، یا آیه‌ای که تأویلش متفق علیه باشد و خلافی در معنیش نباشد و یا حدیثی که ثابت و محقق باشد و در معنی 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، خاصه و عامه امت را انکار آن رسد و شک 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، دست تصرّف و قبول از او باید برداشت.^۲

مؤلف گوید: اگر کسی به این میزان العقائد، کتب کلامیه و دلایل حکمیه و مسائل اجتهادیه و نظائر آن را امتحان نماید، هر آینه از هزار یکی و از بسیار اندکی قابل تصدیق نبود.

۱. عوالمی اللّٰه، ج ۴، ص ۵۸، ح ۲۰۷، و ن. ک: بحار الأنوار، ج ۵۶، ص ۲۸۳، شرح نهج البلاغه ابن ابی

الحدید، ج ۱۹، ص ۷۵، ش ۲۳۹.

۲. الاختصاص، ص ۵۸: تحف العقول، ص ۴۰۶: وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۳، ح ۳۳۳۲۹.

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 گفتیم: 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 سیراج نُهی است.

گفتم: پس این همه اختلاف عقلا از کجاست؟

گفت: منشأ اختلاف قوه و اهمه است نه قوه عاقله.

گفتم: پس تواند بود که عقل تو در این مسأله مقهور قوه و اهمه باشد، و آنچه تو

فهمیده‌ای در این مسأله منشأ آن قوه و اهمه بود نه قوه عاقله؟!

فاضل ساکت شد.

گفتم: چرا سخن نمی‌گویی؟

گفت: اگر گویم نه چنین است، البتّه نقل کلام در این نه چنین خواهی کرد و اگر

گویم چنین است، مجاب و ملّوم شده باشم، خدای تعالی تو را و جمیع اهل شک 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 حجیت خاطر کامل حاصل است؛ هر گاه شما را شکّی در دین و وهنی در یقین

باشد، چاره‌ای نیست إلا به متابعت و مطالعه کلام ائمه اَنَامَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؛ 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

می‌دانی؟!

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: لانسلم که ارتفاع امان از عقل لازم آید، بلکه چیزی که لازم می‌باید بر این تقدیر ارتفاع امان است از احکام و مسائل و دلایلی که احتمال می‌رود 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 عقلی است که انوارش از ظلمات نادانی و هواجس نفسانی و غواشی امکانی مبرّا و معزاست، هر آینه کمال و ثوق و نهایت امان به آن باشد و تصدیقش واجب و اطاعتش لازم بود و راه شک در آن نبود؛ چه عقل حجت خدا و سراج نهی است، چنانچه در مجلد اسرار اشرار و مجلد جبر و اختیار به تکرار سمت تفصیل یافت.

گفت: پس چه فرق است میانه گفته من و گفته تو؟ یعنی چنانکه در هر گفته من احتمال خلاف واقع می‌رود و در آن بیم خطاست و می‌تواند 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 شیطننت 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 می‌آید 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 و جوب 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 فهو المطلوب، و الا توقف در آن اولی باشد.

و حاصل کلام در این مقام آنکه: حق را بر خلق دو حجّت است: یکی عقل و یکی شرع. و عقل در ظلمتکده جهل به منزله چراغ است و شرع آنور، الأمر بین الأمرین: أحدهما أقرب إلى الحقّ وأبعد من الأفهام، وهو طريقة أهل الكشف والشهود. والآخر بالعکس، وهو طريقة أهل العقل والنظر. و در الوافی نیز چنین گفته و بعد از آن طريقة اهل عقل و نظر را بیان غیر وافی نموده و در آخر فرموده: «والحقّ فيه أمرٌ آخر»؛ یعنی «أمر بین أمرین» نه به این طریق است که اهل عقول و انظار می گویند، بلکه امری است دیگر به طریق اهل کشف و شهود و به گمان فقیر طريقة اهل عقل و نظر حقّ است.

گو بیانش حقّ مباش 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 بالمّرّه 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 «أمر بین أمرین» که در این احادیث تفسیر قدر در افعال واقع شده است نفس افعال فهمیده شد.

و جبر و تفویض که در کلام اشاعره و معتزله و بعضی امامیه در نفس فعل و اصل صنعت است در قدر در فعل و صنعت توهم شد، لاجرم مسأله مشکل گردید و

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

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: عاده 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 شناعت 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 سیم

بیاید.

سیم: سرزنش 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 قبايح 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

شریعتی که لازم آید چون صدورش بالعرض بود نه بالذات، منافی و جوب نبود

چنانکه بیاید.

پنجم: مکابره به مقتضای بدیهه عقل؛ چه بدیهه 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 ان 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 یفررک دعواهم عدلاً وتوحیداً
فقد أشركوا الخلقُ بالخلق حيث قضا للعبد أن يجعل المعدوم موجوداً^۱

۱. ن. ک: إحقاق الحق، ص ۳۱۱. مراد از قاضی، ابو سعید، عبد الله بن عمر بیضاوی (۶۸۵ق) است.

بلکه چنان است که قاضی ما فرموده :

لو كان إشراك الخلائق مطلقاً
وإلا فلا إشراك لو قال قائل
مع الرب شركاً فهو عامّ البليّة
بإيجادهم بعض الأمور بقدره^۱

آری آنچه از کلام بعضی از معتزله ظاهر می شود که خدا قادر نیست بر اینکه بنده را از اراده اش برگرداند و میانه او و فعلش مانع شود شرک است و تفویض به این معنی، باطل است و به گمان فقیر ایشانند مفوضه که احادیث در مذمت ایشان مستفیض است و ایشان در اصل شبهه با قدریه 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 حدّ و جوب نرسد وجود نمی یابد که: «الشیء ما لم یجب لم یوجد». و در جواب این شبهه، بعضی مقدمه مسلمّه 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 جوب 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 مقرّر اختیار بود.

مؤلف گوید که: این جواب هر چند مشهور و در کتب حکمیّه و کلامیّه مسطور است و الحقّ در تبکیت خصم و در دفع شبهه او به تقریر مذکور، به غایت پر زور

۱. ن. ک: إحقاق الحق، ص ۳۱۱. مراد از قاضی ما، شهید قاضی نور الله تستری (د ۱۰۱۹ق)، صاحب إحقاق الحق است.

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 عَلَم مخالفتِ 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 مقدّمه متقدّمه را منکر شده و تخلّف معلول را از علت تامّه و ترجیح و ترجیح بلامرجّح 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 حقّ و حساب و از روی صدق و صواب نیست؛ زیرا که قدرت و توانستن نیست مگر به این معنی که اگر خواهد که بکند هر آینه بکند و اگر خواهد که نکند نکند و این معنی در همه حال فاعل را حاصل است، حتّی [در] حال اراده و بعد از اراده، بلکه حال صدور فعل نیز؛ چه در جمیع این احوال صادق است که اگر خواهد نکند، نمی کند و وجوب اراده و وجوب فعل، منافی صدق این معنی در هیچ حالی نیست.

پس تحقیق آنکه در دفع 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

شاهد صدق است.

برق: اگر گویی: خواستی 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: لَأَنْسَلَمَ که بر تقدیر و جوب 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

[ارشحه 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: «شَاءَ وَأَرَادَ، وَقَدَّرَ وَ قَضَى؟» فرمود: «بلی». پرسید که: آیا به سرحدّ و جوب رسید؟ فرمود: «نه». پرسید که: چگونه تواند بود که با وجود مشیت و اراده و تقدیر و قضا به سرحدّ و جوب نرسیده باشد؟ فرمود که: «هَكَذَا خَرَجَ إِلَيْنَا»: چنین به ما رسیده است.^۱

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۰، ح ۲؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۲۱، ح ۶۶.

و این حدیث شریف اگر چه ظاهر است در نفی وجوب بالمزّه، لکن چون به ثبوت عقلی رسیده است که تا ممکن واجب نشود، به علت 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 نمی‌کند 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 بَدَا و مَحُو 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 می‌توانست 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 می‌توانست که اراده کفر نداشته باشد و فسخ این اراده نماید. پس او اگر می‌خواست که کافر نشود کافر نمی‌شد، اگر چه در حین صدور کفر باشد و اگر می‌خواست که اراده کفر نداشته باشد هر آینه اراده کفر نمی‌داشت، 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 مقرر است.

و اما به قول مشهور، پس همین قبل از اراده کفر می‌توانست که کافر نشود و در آن حال، او را ترک کفر ممکن بود و بعد از آنکه اراده کفر کرد نمی‌توانست که کافر نشود، بلکه نمی‌توانست که اراده کفر نداشته باشد، چنانکه گفته‌اند:

سزد گرز حیرت بر آریم 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 ایضاً گویند:

در میان موج دریا تخته بندم کرده ای
باز می گویی که دامن تر مکن هشیار باش
و ایضاً:

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
او ز فعل حق نبد غافل چو ما
فعل حق را از ادب پنهان کرد
ز آن گنه بر خوردن او بر نخورد
بعد توبه گفتش ای آدم نه
من آفریدم در تو این جرم و محن
نی به تقدیر و قضای من بدان
چون به وقت عذر کردی آن نهان
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم
و ایضاً رباعی:

نصیب ما به خرابات کرده است إله
در این میانه بگو زاهد مرا چه گناه
کسی که جام میش در ازل نصیب افتاد
چرا به حشر کنند این گناه از او در خواه
ولهذا وجوب سقوط عقاب را با توبه، عقلی می دانند و می گویند:

عاصی اندر خواب لفظ توبه نتواند شنید
گر بدانند عشق بازیهای عفوش با گناه
و از ابدی بودن عقاب کفّار در نار استبعاد می نمایند، بلکه مجازات وارده در شرع
را از مجازات می شمارند.

آخوند فیض در کتاب علم الیقین آورده که گویند:

قد قام الدلیل العقلمی علی أن الباری - عزّ وجلّ - لا ینفعه الطاعات، ولا یضرّه
المخالفات، وأنّ کلّ شیء جار بقضائه و قدره، وأنّ الخلق مجبورون فی

اختیار هم، فکیف یسرمد العقاب علیهم؟!^۱

و در موضع دیگر از همان کتاب گوید:

أما الصواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة منّا وثمراتها. ولو احق الأمور الموجودة فينا وبعثاتها، ليسا يردان علينا من خارج - إلى أن قال - وليس ذلك لأن الله سبحانه يستولي عليه الغضب، أو يحدث فيه الانتقام، تعالى عن ذلك، وإنما ورد مثل ذلك في الشرع على نحو من التجوّز،^۲ انتهى.

مجملاً قول مشهور - أعني 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 منجز 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 ان 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. و لهذا معلّم ثالث چنانکه بیشتر گفتیم مخالفت همه اینها نموده و اختیار را به روش

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 سلك انتظام نکشیده [است].

شعر:

فیض روح القدس ارباز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد
 بخصوص در این زمان و به تخصیص عجمان، ففي الحديث: «رَأَى الْمُؤْمِنَ وَرُؤْيَاهُ
 فِي آخِرِ الزَّمَانِ عَلَى سَبْعِينَ جِزَاءً مِنْ أَجْزَاءِ النَّبُوَّةِ»^۱.

وفي آخر: «ولكن الله - تبارك وتعالى - لم يزل منذ قبض نبيه ﷺ هلمّ جرأً بمن بهذا الدين على
 أولاد الأعاجم، ويصرفه عن قرابة نبيه ﷺ؛ هلمّ جرأً فيعطي هؤلاء، ويمنع هؤلاء»^۲.
 وفي آخر: «لو كان الإيمان في الثريا لنالته رجال أو رجل من هؤلاء»^۳.

رشحه سیم: هر چند اشاعره شبهه دوم را به نحوی که مذکور شد تقریر کرده‌اند، 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 للذور 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 متأله است و بیان این التزام و شرح این کلام در خاتمه بیاید و بر این اصل، مسایل چند متفرع سازند، چنانکه بعضی از آنها گذشت.

۱. الکافی، ج ۸، ص ۹۰، ح ۵۸؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۷۶، ح ۴۰.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۸۰، ح ۲؛ بحار الأنوار، ج ۴۸، ص ۳۰۳؛ و ج ۴۹، ص ۲۳۲، ح ۱۹.

۳. صحیح البخاری، ج ۶، ص ۶۳؛ صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۹۲؛ السنن الکبری، ج ۵، ص ۷۶، ح ۸۲۷۸.

ن. ک. بحار الأنوار، ج ۴۸، ص ۳۰۵؛ و ج ۵۸، ص ۲۳۰؛ و ج ۶۱، ص ۱۱۷.

دوم: منع لزوم تسلسل محال بر تقدیر اختیاری بودن اراده و اختیار؛ و این مختار معلّم ثالث است.

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 مجملاً 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 بجوی و گر بسر بدوی مقسمت ندهد روزی که نهاده است

پس چون این جواب از رموز این باب و کنوز این کتاب است نیک در یاب.

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 شک

و انکار ندارد و قبولش لازم و ردش غیر جایز است، تبارک الذي إن شاء جعل لي خيراً من ذلك.

ممانع

[مصنع اول]: هر چند که عالم جلیل دینی، آخوند ملاخلیل قزوینی در تحقیق معنی قدرت، بیش از دیگران پیش آمده، آنجا که در رد 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 مادر 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 بلامرجح، 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 در اصل 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 بلامرجح را جایز دانسته، در این باب رساله ای در جواب سؤال بعضی طلاب نوشته [است].^۱

یکی از عبارات های آن این است:

بدان - و فقلك الله - که قدرت شخصی بر فعل و ترك، به حیثیتی که مستحق نوازش بر آحدهما، یا ثواب بر آن و مستحق سرزنش بر دیگری، یا عذاب بر آن باشد

۱. او رساله فی الترجیح بلامرجح را در جواب سؤال نذر علی نوشته است. ن. ک. الذریعه، ج ۱۱، ص ۱۴۴.

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 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 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 عبارات های دیگر آن رساله که ذکرش به طول می انجامد صریح است در تجویز ترجیح بلامرجح، هر چند که او می گوید که: بنده را در حاشیه عده و غیر آن عبارتی نیست که دلالت بر تجویز ترجیح بلامرجح کند، بلکه هر کجا که کسی بنای کلام خود را بر تجویز آن گذاشته، بنده آن را محل تأمل دانسته و گفت و گویی که نسبت تجویز آن به بنده داده اند مبنی بر عدم التفات به عبارت حاشیه عده است.

مصنع سیم: بدان که ترجیح بلامرجح، مصطلح مُتَنَازِعٌ فیه علما عبارت است از برگزیدن احد مقدورین متنافیین و اختیار کردن آن بر مقدور دیگر، بدون آنکه چیزی تقاضای این برگزیدن کند.

و مولانا^۱ نیز ترجیح بلامرجح مصطلح متنازع^۲ فيه را به این معنی می‌داند و مع هذا هر یک از مقدورین را به داعی ضعیف با وصف ضعف و مع وجود داعی قوی به سوی دیگری ممکن الصدور می‌داند، با اینکه بالبدیهه احد مقدورین به داعی مساوی، ممکن الصدور نیست و داعی مساوی تقاضای برگزیدنش بر داعی دیگر ندارد، قضیه للتساوی تا به داعی ضعیف چه رسد.

پس بنا بر این در صورت مفروضه برگزیدن احد مقدورین بر دیگری، بدون چیزی خواهد بود که تقاضای این برگزیدن کند؛ و هل هذا إلا الترجیح بلامرجح بالمعنی المذكور.

پس باطل شد آنچه از او در مصنع دوم گذشت که بنده را عبارتی نیست که دلالت بر تجویز ترجیح بلامرجح 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 می‌باش.

بلکه در حدیث آمده که: «لا یزنی الزّانی حین یزنی وهو مؤمن، ولا یشرّب الشارب حین یشرّب وهو مؤمن، ولا یسرق السارق حین یسرق وهو مؤمن».^۲

و نظر به ظاهر این حدیث، شراب خور مسلمان عالم به آیه مذکوره را مثلاً در وقت شراب خوردن، اعتقادش به مضمون آیه زایل می‌گردد، 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.

۱. ملا خلیل قزوینی.

۲. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۲، ح ۴۹۸۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۹۰، ح ۲۵۶۹۴؛ و بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۳۶۵.

و در مجلد شهریار این مضمون را بسط داده‌ام و از عارف زینی، کلامی مشتمل بر آیات و احادیث به این مضمون نقل کرده‌ام، 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 فیهِ از این قبیل است و پاره‌ای دعا بر این مدعا دلیل است.^۱

سبب: 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 شراب، بلکه در شراب 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 لاعلاج نسبت خلاف را به اصحابش منکر گردیده است.

و امتناع ترجیح بلامرجح که همگی بر آنند اشاره است بالإجماع 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 تامه و صدق مقدمه متقدمه معلوم، مستعد آن تواند شد.

لذا در این رساله به همین قدر اکتفا نمود، زیاده از این حواله است به مجلد شهریار و آن مجلد دوم است از مجلدات پنج‌گانه اقلیم اول از کتاب سبعة

۱. در حاشیه نسخه: دعا این است: «إلهی ما عصیتک حین عصیتک، وأنا بر بوبیتک جاحد، ولا بأمرک مستخف، ولا لوعیدک متهاون، ولا لعقوبتک متعرض، ولكن خطیئة عرضت وسؤلت لی نفسی، و غلبنی هوای، وأعانتی علیه شقونی منه». إقبال الأعمال، ص ۷۱: البلد الأمين، ص ۲۰۹.

المثنائی، ثانی اثنین کتاب اسرار قرآنی.

و چون منع مقدمه متقدمه و تجویز ترجیح بلا مرجح و تخلّف معلول از علت تامه باطل شد، استشکالی که مولانا به جهت آن مرتکب این منع و تجویز شد به حال خود باقی باشد، فمثلُه کمثل من قدح طرفا من القدح لیصلح الطرف الآخر منه الذی قد قدح؛ و اگر چه سایر سخنان نیز که دیگران در دفع استشکال گفته اند تمام ناقص و ناتمام است - چنانکه در فصل 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 برخورده ام به این بر نخورده و پی به آن نبرده [است].

فصل دوم: در ذکر مذهب صوفیه

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 منفرده بیان کردیم و در اینجا به همین قدر اکتفا می نمایم 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 بنا بر این اتحاد، غلوی در وحدت بود، لکن عارف باده نوش سلسبیلی ملاً احمد اردبیلی به عکس این گفته^۱ و تحقیق حق در رساله مذکور شده است.

و چون این جمله دانستی، بدان که صوفیه می گویند: آنچه می شود از خیر و شر، خواه افعال بندگان و خواه غیر افعال بندگان، تمامی مظهر صفات خداست. چنانچه ملاً جامی گفته:

تا حق شود او بجمله اوصاف عیان واجب بود آنکه ممکن آید به میان

۱. حدیقة الشیعة، تصحیح صادق حسن زاده، ج ۲، ص ۷۵۰، باب در ذکر مذاهب صوفیه.

ورنه بکمال ذاتی از عالمیان
فرد است وغنی چنانکه خود کرده بیان
و ایضاً در جای دیگر گفته:

ای صاحب عقل و دانش و بینش و هُش
از نسبت افعال بخود باش خمش
نیکو مثلی شنو مکن روی تُرُش
نَبَت العرش اُولاً نَم انْقُش
و دیگران نیز گفته اند:

در کون و مکان، فاعل مختار یکیست
دارنده وارنده اطوار یکیست
از رودن عقل گر برون آری سر
روشن شودت کین همه انوار یکیست
و گاهی گویند: چنانچه نی از خود تهی شده و هر چه از صوت به وی مضاف است
از نغمات و الحان، فی الحقیقه صادر از صاحب وی است نه از وی، همچنین واصلان
نیز 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 نوادر ما ز تو است».

ملا حسین کاشفی در رشحه دوم از نهر ثالث، از عین اول، از کتاب انتخاب انتخاب
مثنوی^۱ 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: إِنَّ
النفسَ لِأَمَارَةٍ بالسوءِ و امیر بی اختیار نباشد و اگر چه حقیقه ایشان مجبورند، اما از
مجبوریت خود آگاهی ندارند.

و جبر تیقن: و آن در مرتبه توحید افعال است.

و جبر تخلق: و آن در مقام توحید صفات است و متوسطان در این مرتبه

۱. لب لباب معنوی، حسن بن علی واعظ کاشفی بیهقی سبزواری (د ۹۱۰ق).

مجبوریت خود را مشاهده می‌کنند.

و جبر کلی: و آن را جبر تحقق خوانند و در مرتبه بقای بعد الفناء است و این آنحصّ 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 می‌فرماید:

جمله عالم مقرر در اختیار	امر و نهی این بیار و آن بیار
جبریش گوید که امر و نهی لاست	اختیاری نیست این جمله خداست
در خرد جبر از قدر رسواتر است	زانکه جبری حَسّ خود را منکر است
اختیاری هست ما را بسی گمان	حَسّ را منکر نسداری شد عیان
سنگ را هرگز نگوید کس بیاد	از کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس نگوید هین پسر	یا بیا ای گور تو در من نگر
امر و نهی و خشم و تشریف است عیب	نیست جز مختار را ای پاک جیب
اینکه فردا این کنم یا آن کنم	این دلیل اختیار است ای صنم
جمله قرآن امر و نهی است و وعید	امر کردن سنگ مرمر را که دید
هیچ دانی هیچ عاقل این کند	با کلوخ و سنگ خشم و کین کند
اوستادان کبودکان را می‌زنند	آن ادب سنگ سیه را کی کنند
هیچ گفتمی سنگ را فردا بیا	گر نیایی من دهم بد را سزا
خالقی کو اختر گردون کند	امر و نهی جاهلانه چون کند؟

حکایت در بیان بطلان مذهب جبر و اثبات طریقت اختیار که مذهب مختار این

است. مثنوی:

آن یکی بر رفت بالای درخت	می‌فشانند آن میوه را دزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت ای دنی	از خدا شرمت بگو چه می‌کنی
گفت از باغ خدا بنده خدا	گر خورد خرما که حق کردش عطا

عامیانه چه ملامت می‌کنی
گفت ای اینک بیاور آن رسن
پس ببتش سخت آن دم بر درخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار
گفت از چوب خدا این بنده‌اش
چوب حق و پشت و پهلو ملک او
گفت توبه کردم از جبر ای عیار
چون نه رنجوری سرت را برمبند
در هر آن کاری که میلست بدان
وندران کاری که میلست خواست
ترک کن این جبر را که بس تهیست

بخل بر خوانِ خداوند غنی
تا بگویم من جواب بوالحسن
می‌زد او بر پشت و پایش چوب سخت
می‌کشی ایسن بی‌گنه را زار زار
می‌زند بر پشت دیگر بنده‌اش
من غلام و آلت فرمان او
اختیار است اختیار است اختیار
اختیارت هست بر سببت مخند
قدرت خود را همی بینی عیان
خویش را جبری کنی کین از خداست
تا بدانی سرّ سرّ جبر چیست

سرّ جبر آن است که موجد همه افعال خداست. اما میان فعلی که به اختیار از بنده صادر می‌شود و عملی که بی‌اختیار از او واقع می‌شود - فی نفس الأمر - تفاوتی هست، چنانکه حضرت مولوی در مثنوی می‌فرماید:

یک مثل ای دل پی فرقی بیار
دست کان جنبان شود از ارتعاش
هر دو جنبش زافرید حق شناس
زان پشیمانی که جنبانیدش
بخت عقل است این چه عقل حیل‌گر
کرد حق و کرد ما هر دو بین
گر نباشد فعل تو اندر میان
فعل حق افعال ما را موجد است
زانکه ناظر حرف ببند یا غرض
گر بمعنی رفت عاقل شد ز حرف

تا بدانی جبر را از اختیار
وانکه دستی را بجنبانی زجاش
لیک نتوان کرد این با آن قیاس
مرتعش را کسی پشیمان دیدش
باضعیفی را برد آنجا مگر
کرد ما را هست آن پیداست این
پس مگو کس را چرا کردی چنان
فعل ما آثار فعل ایزد است
کی شود یکدم محیط دو عرض
پیش و پس هر گز نبیند هیچ طرف

مرد کامل هر دو بیند در عیان
 اختیار آن اختیارش نیست کرد
 قدرتش در اختیاری آنچهان
 خواستش میگوی بر وجه کمال
 چون که گفتی فسق من خواست و بست
 آنکه بی خواه توهم فسق تو نیست
 پای داری چون کنی خود را تو لنگ
 خواجه چون بیلی بدست بنده داد
 دست همچون بیل اشارت های اوست
 چون اشارت هاش بر خانت نهی
 پس اشارت هاش اسرار ت دهد
 حاملی محمول گرداند تو را
 قابل امر ونهی قابل شوی
 سعی شکر نعمتش قدرت بود
 جبر نعمت از کفت بیرون کند
 جبر تو خفتن بود در ره مخسب
 هین مخسب ای جبری بی اعتبار
 تا که شاخ افشان کند هر لحظه باد
 هر که ماند از جاهلی بی شکر و جبر
 هر که جبر آورد خود رنجور کرد
 جبر چه بود بستن اشکسته را
 چون در این ره پای خود بشکسته ای

او یقین دانسد نماند در گمان
 اختیارش چون سواری زیر کرد
 کی کند نفی اختیاری را چنان
 که نباشد نسبت جبر و ضلال
 خواست خود را نیز هم میدان که هست
 فسق با جبرش تناقض گفتنی است
 دست داری چون کنی خود را تو جنگ
 بی زبان معلوم شد او را مراد
 آخر اندیشی عبارت های اوست
 در وفای آن اشارت ها دهی
 بار بردارد ز تو کارت دهد
 قابلی مقبول گرداند تو را
 وصل جویی بعد از آن واصل شوی
 جبر تو انکار آن نعمت بود
 شکر نعمت نعمت افزون کند
 تا نبینی آن در در گه مخسب
 جز بسزیر آن درخت میوه دار
 بر سرت دایم بریزد نقل و زاد
 او همین دانسد که گیرد پای جبر
 تا همان رنجوریش در گور کرد
 یسا به پیوستن دل بگسسته را
 بر که می خندی چه پا را بسته ای

در بیان سالکانی که حواله افعال به ذاتی واحد کنند و این مرتبه توحید افعال باشد،
 وکلّ الذی شاهدته فعل واحد بمفرده، لکن یحجب کنه؛ و از این زیاده جبر تخلّق است و

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، اَعْنَى 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
این معیت با حق است و جبر نیست
ور بود این جبر عامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر
اختیار و جبر اینجا دیگر است
هست بیرون قطره خورد و بزرگ
طبع ناف آهو است این قوم را
تو نگو کین نافه بیرون خون بود
تو مگر کین مس بیرون بُد مختصر
اختیار و جبر در تو بدخیال
نان تا سفره است باشد انجماد
در دل سفره نگرده مستحیل
قوت جانست این ای راست جان
جهد کن کز جام یابی تو رمی
آنکه این می را بود کل اختیار
هر چه گویی گفته ای می باشد آن
کی کند آن مست جز عدل و صواب

وآنکه عاشق نیست حبس جبر کرد
این تجلی از مه است و ابر نیست
جبر آن امارة خود کامه نیست
که خدا بگشادشان در دل بصر
قطره ها اندر صدف ها گوهر است
در صدف دُرهای خورد است و سترگ
از بیرون خون وز درونشان مشکها
خون درون ناف مشکمی چون بود
در دل اکسیر چون گشته است زر
چون در ایشان رفت شد نور جلال
در تن مردان شود آن روح شاد
مستحیلش جان کند از سلسبیل
تا چه باشد قوت آن جان جان
بی خود و بی اختیار آگه شوی
تو شوی معذور مطلق مردوار
هر چه رویی رفته ای پی باشد آن
که ز جام حق چشید است او شراب

مؤلف گوید: پس صوفیه نیز جبری باشند، گو جبر ایشان جبر اشاعره مباش و این

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: «وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحْبَبَهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا». ملای روم گوید:

گفت نوح ای سرکشان من من نیم من بجان مُردم بجانان می‌زیم
چون بمردم از حواسّ بوالبشر حق مرا شد سمع و ادراک بصر
چون که من، من نیستم این دم زهوست پیش این دم هر که دم زد کافر اوست

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، ويحيي زَمِيم الأَشْبَاح، لا يهتدي إلى معناها ولا يطلع على مجراها إلا من أتعب بدنه في الرياضات، وعنى نفسه بالمجاهدات، حتى ذاق مشربهم وعرف مطلبهم.^۱

و حقّ 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 می‌کند، نه به این آلات او کار خود کند؛ مثلاً پیش از این حالت به آلت چشم می‌دید، در این حالت به نور خدا می‌بیند، که: «المؤمنُ ينظر بنور الله»^۲ و بر این قیاس [است] سایر حواسّ، بلکه سایر اجزای بشریت.

اساس: و جبر صوفیه بعکس این است، یعنی بنده در آن حالت آلت خدا می‌شود و خدا که به زبان بی زبانی خود حرف می‌زد در آن حالت به زبان او حرف می‌زند؛

۱. الأربعة حديثاً، بهایی، ص ۲۷۶.

۲. عيون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۶۱، باب ۲۱، ح ۲۵۰.

چنانکه شیخ شبستری گوید:

«روا باشد انا الحق از درختی

چرا نبود روا از نیکیبختی»

و دیگر اینکه ریشه جبر ایشان در منجلاب و حدت این است که گفته‌اند:

«عرفی چشمه هستی دو عالم تویی

من که انا الحق زنم آن هم تویی

عطار منصور در دار فنا می‌زد انا الحق بارها

من حق مطلق می‌زنم آن دار کو آن دار کو»

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 می‌شود

که بنده در آن حالت باز به اختیار خود باقی است و گوینده و شنونده او خود است،

لیکن به قوت خاصه الهیه 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 می‌گوید:

«چونکه 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.

قلل: عجب است که شیخ بهاء الدین جبر صوفیه را با این همه فساد صحیح دانسته

و در اربعین تحسین نموده چنانکه دانستی، مگر آنکه مرادش از اصحاب قلوب،

مقربان از غش تصوف صاف و صاحبان اوصاف اشراف باشد، مانند والد ماجدش

شیخ حسین و شیخ زین الدین و ملا احمد اردبیلی و سایر بزرگواران؛ چه ایشان را در

این مقام کلام عنبر فام و کلمات قدسی نظام هست که این رساله گنجایش نقل آنها

ندارد.

و قدری از آنها در رساله اسرار اشراق گذشت و لؤلؤ صدف تقوی - تغمده الله فی 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

بر بهایی ریز از جام قدم

تا کند شق پرده پندار را

هم بچشم یار بیند یار را

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 أُحِبَّته أُحِبَّتی کجبه 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^۱ به این اعتبار و به اعتبارات دیگر، این معنی نباید مراد باشد.

کتل: اگر به لطف الهی فهمیدی معانی حقّ این حدیث را، می توانی فهمید که مقرّبان را به حکم خذ الغایات و دع 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 هاروند، نه به پا؛ چنانکه حضرت امام حسین علیه السلام به یک

۱. تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۹۰؛ بحار الأنوار، ج ۷، ص ۷۸، ذیل ح ۳۹.

تن چندین هزار کس را به قتل رسانید و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در یک زمان حاضر بود در چندین مکان، بلکه الآن کماکان، چه این غایات بی آلات به فنای ابدانی غیر فانی و به بقای ربّانی جاودانی می باشد.

و مع ذلك باز رنگ آتش دارد، اما اهم این است آن جوهر علمی که حضرت زین العابدین علیه السلام فرموده است: و رَبِّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أُبْرِحَ بِهِ لَقِيلَ لِي: أَنْتَ مَعْنَى تَعْبُدِ الْوُثْنَانَ^۱ آن معنی که صوفیه فهمیده اند؛ چه این معنی است که به ظاهر شرک می نماید، اما معنی نه چنان است و معنی صوفیه 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 گرانها 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 صوفیه 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 اتحاد است و فنای از هستی به قرب و دانستی که قرب سبب مزید هستی است، نه موجب اتحاد و نیستی. کتل: اگر خدا توفیق دهد می توانی بدانی به این معانی غیر بیانی که در کارخانه سبحانی؛ چه حلوهای تنتنانی 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 صوفیه 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

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 تصوف 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 اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»^۱ با اینکه این آیه در انطاق خداست و انطاق و غیر نطق است. دیگر حدیث تقرّب چنانکه قبل از این بیان شد.^۲

قال بعض الأكابر:

و يمكن أن يكون المراد أنه لكثرة تخلقّه بأخلاق ربّه و وفور حبّه بجناب قدسه تخلّى عن إرادته، فلا ينظر إلّا إلى ما يحبه تعالى، ولا يبغض إلّا ما يوصل إلى قربه؛ أو أن يكون المراد أنه تعالى أحبّ إليه من عينه ولسانه و يده؛ أو أنه تعالى يلقي على عينه من نوره، فينظر بنور إلهي، كما ورد المؤمن ينظر بنور الله، و يبغض بقوة ربانيّه.

كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما خلعت باب خبير بقوة جسمانيّة، بل بقوة ربانيّة^۳ و ينطق بحكم الله كما ورد: أجرى ينابيع الحكمة من قلبه إلى لسانه و إنّه تعالى هو المتصرف في قواه و جوارحه، و يخرج عن سلطان الهوى، فلا يتوجّه إلّا ما رضى محبوبه، بل ليس له اختيار، و للعارفين مراتب سوى ما ذكرنا غير ما ذكره الصوفيّه من الكفر الصريح.^۴ انتهى.

۱. فصلت (۴۱): ۲۱.

۲. الكافي، ج ۲، ص ۳۵۲، باب من أذى المسلمين واحترقهم، ح ۷.

۳. نهج اليقين، ص ۲۵۰.

۴. بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۳۱-۳۲، ذیل ح ۱۵.

دیگر حدیث الإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه فإنه يراك^۱.
 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»^۲ 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 علی صورته»^۳.
 رومی گوید:

خلق ما بر صورت خود کرد حق
 وصف ما از وصف او یابد سبق
 و جامی گوید:

آدمی چیست بر رخ جامع
 صورت خلق و حق در او واقع
 ذات حق و صفات بیچونش
 نسخه مجملی است مضمونش

و در کلام اهل بیت علیهم السلام صورت همین صورت محدثه ظاهر است و اضافه برای تشریف است، مثل بیتی و «روحی» اگر مضاف الیه خدا باشد و از برای محض تعریف است اگر مضاف الیه آن کس باشد که پیشتر در حدیث گذشته است؛ چه اول این حدیث را انداخته اند، چنانکه در کتاب اسرار اشار بیان شد.

در اینجا یک معنی دیگر به خاطر رسیده که گویا معنی اصلی این حدیث همین بوده و معصوم به جهت صعوبت فهم آن بر اکثر مردمان بیان نفرموده و آن این است که مراد از آدم بنی آدم است و ضمیر «علی صورته» راجع است به آدم؛ یعنی آدمی

۱. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۱۱، ص ۲۰۳.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۶۷، باب الخوف والرجاء، ح ۲.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۳۴، باب الروح، ح ۴.

به صورتی که مقتضی آن بود و تقاضای آن می نمود و به پای استعداد راه طلب آن می پیمود به همان صورت خود خلق شد و این معنی اگر چه خلاف ظاهر است لکن به ظاهر تنها دست دادن و پا از آن به در نگذاشتن خود را از بسیاری حقایق محروم داشتن است، چنانکه به بواطن چسبیدن و از ظواهر دست برداشتن الحاد است.

و صاحب دین آن است که هر دو را به سمع و یقین بشنود و هر دو را اذعان نماید به شرط آنکه هر دو به نص صریح یا به اثر صحیح باشند و این معنی هر چند به 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 مَغْشِيًا عَلَيْهِ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ، فَسُئِلَ بَعْدَهَا عَنِ سَبَبِ غَشْيِهِ، فَقَالَ: «مَا زِلْتُ أُرَدُّ هَذِهِ الْآيَةَ - يَعْنِي «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» - حَتَّى سَمِعْتُ مِنْ قَائِلِهَا»^۱.**

و مرحوم شیخ بهاء الدین در مفتاح الفلاح بعد از نقل این روایت گوید:

قیل: **إِنْ لِسَانَ جَعْفَرِ الصَّادِقِ علیه السلام كَانَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ كَشَجَرَةِ الطُّورِ عِنْدَ قَوْلِ: أَنِّي أَنَا اللَّهُ، وَمَا أَحْسَنَ قَوْلَ الشَّيْخِ الشُّبَّسْتَرِيِّ:**

روا باشد أنا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی^۲

بدان که فرق است میان **«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»^۳** گفتن خدا در نیکبخت و میان **أنا الحق** گفتن خدا در نیک بخت؛ چه اول از زبان نیک بخت است و دوم از زبان خدا و بیشتر 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 أنا الحق به **«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»** در کلام قیل که شیخ بهاء الدین نقل کرد هر دو باطل است. بدان که این بزرگوار از این قبیل گفتار تصوف آثار بسیار دارد، چنانکه در مجلد اسرار اشار نقل شد.

۲. همان.

۱. مفتاح الفلاح، ص ۳۷۲.

۳. فاتحه (۱): ۵.

اما به این گفتارها جزم به تصوف او نتوان نمود؛ زیرا که چنانکه در صدر فصل گفتیم تصوف نیست مگر قول به وحدت، یا اتحاد، یا حلول؛ و بعضی از سخنان او که در ظاهر از این وادی است آن هم از راه استاد است، چنانکه معذرت آخوند ملا محمد باقر از پدرش (که شاگرد او بود) به این محمل منادی است.

کی زند آن مست جز حرف صواب که ز جام 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 عامه گفته‌ام که:

صار من أمراضهم هذا المرض مُسریاً فی بعضنا المتأخرین، فأصلوهم، ولكن
وزرهم لیس إلا لأولاء الحاملین حمر سخرها الله لنا نحن ما کنا لهم بالمقرنین. این
است که آخوند فیض در حدیث یا آدم هذه أشباح أفضل خلافتی وبریاتی، هذا
محمد وأنا الحمید المحمود فی فعالی، شقت له اسماً من اسمی؛ وهذا علی وأنا
العلیّ العظیم، شقت له اسماً من اسمی إلى آخر ما ذکر من هذا القبیل اشتقاقاً
به‌ظهور صفات. در مظاهر و ابنای مظاهر از ظاهر معنی کرده است.

موافق قول جامی که گفته: شعر:

چو بندی از تصاریف شئون چشم	تورا مصدر نماید عین مشتق
همانا بر خرد باشد محقق	مع الفارق قیاس حق بمشتق
چه مشتق مصدري باشد مصرف	تو خود دانی تصرف نیست در حق
أنا الخالق که در خطبه شنیدی	نباشد از کلام شاه اصدق
بدو معنی بود این نفی امه	یکی زین دو بسی باشد مدق
لهذا مشتبه شدن آن به باطل	بسی حق مثل آن گردید ناحق

و در حدیث: «اعرفوا الله بالله»^۱ معنی اهل نقول و معنی اهل عقول هر دو را رد نموده و از هر دو دست تصرف کشیده، به معنی اهل تصوف چسبیده، آنجا که در کتاب

الوافي بعد از ذکر آن دو معنی و ردّ هر دو گفته :

فإن قيل : فما معنى الحديث؟ إذن فنقول ومن الله التائيد : كما أن لكل شيء ماهية هو بها هو وهي وجهه الذي إلى ذاته ، كذلك لكل شيء حقيقة محيطه به ، بها قوام ذاته ، وبها ظهور آثاره وصفاته ، وبها حوله عما يرد به ويضره ، قوته على ما ينفعه ويسره ، وهي وجهه الذي إلى الله سبحانه ، وإليهما أشير بقوله عز وجل : ﴿كَانَ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ وبقوله سبحانه : ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ وبقوله تعالى : ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ وبقوله عز اسمه : ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ وبقوله : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ : فإن تلك الحقيقة هي التي تبقى بعد فناء الأشياء .

فقوله ﷺ : «اعرفوا الله بالله» معناه : أنظروا في الأشياء إلى وجوهها التي إلى الله سبحانه بعد ما أثبتتم أن لها رباً صانعاً ، فاطلبوا معرفته بآثاره فيها من حيث تدبيره لها ، وقبوميته إياها ، وتسخيرها لها ، وإحاطته بها ، وقهره عليها ، حتى يعرفوا الله بهذه الصفات القائمة به ، ولا تنظروا إلى وجوهها التي إلى أنفسها ، أعني 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 في وجود الأشياء ليست بمعرفة في الحقيقة ، على أن ذلك غير محتاج إليه ؛ لما عرفت أنها فطرية بخلاف النظر الأول ؛ فإنكم تنظرون في الأشياء أولاً إلى الله - عز وجل - وآثاره من حيث هي آثاره ، ثم إلى الأشياء وافتقارها في أنفسها ؛ فإننا إذا عزمنا على أمر مثلاً وسعينا في إمضائه غاية السعي ، فلم يكن علمنا أن في الوجود شيئاً غير مرتئي 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 في غير موضع عن القرآن المجيد بالآيات حيث قيل : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ وأمثال ذلك من نظائره .^١

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 می‌روند و بر سبیل استعاره و مجاز به آنها از مدّعی خود آغاز می‌کنند و مانند معّمیات شرح و بیان می‌نمایند. آری قرآن و احادیث ظاهری دارند و باطنی و صاحب دین چنانکه گذشت آن است که هر دو را به سمع یقین بشنود و به هر دو اذعان نماید، اما از اهل بیت علیهم‌السلام لوجوب انتهاء المعنی المراد فی سلسله الاستناد إلی صاحب الکلام.

و اینکه جناب آخوند این تأویلات را نیز از اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند و می‌گوید: و ذلك أيضاً من مخزون علمهم الذي استفدنا من عباراتهم، ومکنون سرهم الذي استنبطنا من إشاراتهم بإخلاص الولاء والحبِّ وبمصاص،^۱ الخ. واللبّ اگر او این تأویلات را از اشاره اهل بیت علیهم‌السلام فهمیده، ما نیز خلاف آن را از صریح کلام اهل بیت علیهم‌السلام 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 اشراق که معمول است برای این کار.

جمیع شیعیان را خدای عزّوجلّ در این کوه و کتل، از خلل و زلل نجات بخشند و از به‌وادى جهل و حیل به‌وادى علم و عمل کشد.

فصل سیم

ابو اسحاق اسفراینی قایل شده است به تشریک و می‌گوید که: وقوع فعل بنده به مشارکت خدا و بنده هر دوست^۲ و تشریک قولی است بی شریک و به غایت رکیک و

۱. الصافی، ج ۱، ص ۷۷.

۲. شرح أصول الكافي، مازندرانی، ج ۵، ص ۱۷؛ شرح الأسماء الحسنى، سبزواری، ص ۱۱۰.

باطل است بی تشکیک و مردود است به بسیاری [از] آنچه در ردّ مذهب اشاعره گذشت، چنانکه به اندک التفاتی ظاهر می شود.

قاضی - نور الله مرقدہ - در الحقائق الحقّ گفته و الحقّ درّ ثمین سفته:

وما ذهب إليه الاسفراييني مع أنه قول بلا رقيق، ولا دليل عليه مردوداً أيضاً بانه إن أراد جواز أن يكون متعلق 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 حينئذ عدم استقلال قدرته تعالى، بل احتياجه إلى معاون مشارك تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.^۱

مؤلف گوید: کسی را می رسد که از جانب اسفراييني شقّ دوم تردید را اختیار نموده، گوید که: در محلّش مقرر است که دو شیء متلازم چون هر دو معلول علتّ 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، امانه 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 و جوب رسد و بدون مدخلیت خدا در آن و غرضشان از استقلال بنده در فعل و از نفی و جوب فعل همان است که در فصل اوّل گفتیم و از آنچه در آنجا گفتیم نیز دانستی که نفی و جوب - بالمعنی الذی قالوه -

منافاتی بامقدمه‌اشیء، مالِم یجب لم یوجد ندارد.

و مع هذا جمعی که به غور سخن ایشان نرسیده‌اند و محلّ نزاع را از دست داده‌اند، در ردّ این مذهب گفته‌اند 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 می‌شود این شاء الله.

و آن علّت، هرگاه ذات بنده باشد، بی حاجت به انضمام امری که حادث شود در وقت فعل، لازم آید امتناع تخلّف فعل از بنده مادام موجوداً؛ و اگر ذات بنده در علّت بودن فعل محتاج باشد به حدوث و امری خارج از ذات، پس فعل مَفْوُض به بنده نباشد.

مؤلف گوید: که این سخن در ردّ این مذهب خروج است از محلّ نزاع؛ زیرا که نزاع در نفس فاعلیّت است چنانکه در صدر باب گفتیم، پس احتیاج فعل به حدوث امری خارج، منافی قول به تفویض و استقلال نباشد؛ چه بنابر این مراد به تفویض، تفویض در نفس فاعلیّت است نه مطلقاً.

و مثل این ردّ است ردّ دیگر که جمعی گفته‌اند: این مذهب مبتنی است بر عدم وجوب لطف بر خدا، بلکه مبتنی است بر انتفای لطف در میان عباد و الّا بنده مستقلّ در فعل طاعت و ترک معصیت نباشد.

و لطف چیزی را گویند که بنده را نزدیک به طاعت و دور گرداند از معصیت و به 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 کرده‌اند، 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 شده‌اند 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 گفته‌اند 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 گفته‌اند که: توفیق و خذلان منافات به اختیار ایشان ندارد، پس اگر کسی گوید که: بر معتزله نفی توفیق و خذلان لازم نمی‌آید؛ 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 نمی‌شد داعی به هم نمی‌رسید، 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 رسیده‌اند نیکان به فعل خیر.

و این است معنی توفیق؛ چه توفیق مهیّا آوردن اسباب خیر است و به وجود امور مذکوره، اسباب اراده فعل خیر مهیّا 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 کل 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 في ثبوتك ظهرت به في وجودك، فليس للحق إلا إفاضة الوجود عليك،
والحكم لك عليك، فلا تحمد إلا نفسك. ولا تدم إلا نفسك، وما يبقى للحق حمد
إلا إفاضة الوجود؛ لأن ذلك له لا لك.^۱

لکن از اینکه نفس - بما هي 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

مقاربت زوج با او به مرجحی 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 يلومن إلا نفسه،^۱ و این مجمل در آخر باب مفصل می‌گردد.

فصل پنجم: در بیان مذهب قدریه

بدان که قدر در اشیا به معنی قدر و مقدار و اندازه و هندسه و سرحد هر چیزی است در حد ذات خود قبل از وقوع و در حق 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 حد 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 می‌آید^۲ و اکنون که معنی قدر را فهمیدی در بیان معنی قدریه گوئیم که: قدر در افعال می‌باشد و در غیر افعال می‌باشد.

و قدر در افعال خلافی است؛ فرقه‌ای منکر قدرند و می‌گویند که: در افعال قدر نیست اصلاً، نه قدر لازم و نه قدر غیر لازم و قدریه به نص اهل لغت و ظاهر حدیث یونس بن عبدالرحمان و مانند آن این فرقه‌اند و موقوفه نیز که خدا را قادر نمی‌دانند بر آنکه بنده را از اراده‌اش صرف نماید و میان او و اراده‌اش مانع شود یا اینها بندگان اینها بندگان، نه جمهور معتزله که خدا را قادر می‌دانند بر صرف عباد.

و فرقه دیگر می‌گویند که: در افعال عباد قدر هست و کیف قدر، قدر لازم و قضای حتم و قدریه در حدیث حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بعد از سفر صفین اشاره به این فرقه است نه اشاعره.

آری این فرقه در بسیاری از مفاسد با اشاعره شریکند چنانکه بیاید.

و فرقه دیگر در افعال عباد به قدر بین قایلند بی افراط و تفریط؛ یعنی گویند:

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۷، باب الجبر و التفویض، ح ۴.

۱. الحکایات، ص ۸۵.

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 فهمیده‌اند، امر بر ایشان مشتبه شده است و لهذا جبر منفی را در این حدیث جبر اشاعره فهمیده‌اند و تفویض منفی را ردّ بر معتزله دانسته‌اند، با اینکه سخن اشاعره و معتزله در نفس افعال است و حدیث «أمر بین امرین»^۱ در قدر در افعال - چنانکه در صدر باب گفتیم، بلکه «لا جبر» در این حدیث - ردّ است بر قدریّه این امتّ که فرقه دوم از سه فرقه مذکوره باشند.

«ولا تفویض» ردّ است بر قدریّه اصل که ذکر ایشان مقصود است در این فصل. صاعقه: بدانکه 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 گوئیم 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 امتّ و مجوس این امتّند، چنانکه اشاره شد.

واما قول حافظ:

به آن سرم که ننوشم 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 گوئیم که: تقدیر تابع علم است و علم تابع معلوم؛ یعنی چون چنین بود چنین تقدیر فرمود، گو آنکه چون چنین فرمود چنین شده باشد، این است سرّ این فقره دعای کمیل که: «ولا حجة لي فيما جرى عليّ فيه قضاؤك، وألزمني حكمك وبلاؤك»^۲.

۱. الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۴؛ عوالي اللئالي، ج ۴، ص ۱۰۹، ح ۱۶۵.

۲. مصباح المتجهّد، ص ۸۴۴؛ المصباح، کفعمی، ص ۵۵۷.

و احتجاج عایشه به قضا و قدر و اعتذار او در گناه خود، به قولش «أمر قضی علی» 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

بیشتر 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: «الْخَيْرُ فِيمَا يَقْضِي اللَّهُ»^۱ 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: إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَجَمَعَ اللَّهُ الْخَلَائِقَ سَأَلَهُمْ عَمَّا عَاهَدَ إِلَيْهِمْ، وَلَمْ يَسْأَلَهُمْ عَمَّا قَضَى عَلَيْهِمْ.^۲

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 ﴿أَلْسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ باشد - کرده و سؤال نخواهد نمود از آن چیزهایی که به قضا و قدر اجرا یافته؛ چه در آن روز به موجب ﴿أَلْسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾؛^۳ از بندگان پرسیده بود که: آیا من پروردگار شما نیستم؟ و همه اقرار به پروردگاری او و اعتراف به بندگی

۱. شرح إحقاق الحق، ج ۱، ص ۲۸۱.

۲. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۳۶۷؛ كشف الغمة، ج ۲، ص ۱۷۸.

۳. اعراف (۷): ۱۷۲.

خود نموده بودند، پس باید که از عهدهٔ عهد خود بیرون آیند و خدای خود را که اقرار به ربوبیتش کرده‌اند بشناسند و بعد از شناختن، به آنچه لازمهٔ 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 نموده‌اند، 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 می‌فرماید: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾؛^۱ یعنی به ما نمی‌رسد مگر آنچه برای ما نوشته شده است و هر چیزی بنا بر استعدادی که دارد موافق آن از جانب الله به آن فیض می‌رسد.

یکی که مستعداً ایمان است می‌یابد و دیگری که مہیای کفر است کافر می‌شود و گناه کسی دیگر نیست، چنانکه فرموده: ﴿فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَوْ مَوَّأ أَنفُسَكُمْ﴾؛^۲ یعنی خود را ملامت و سرزنش کنید، نه مرا؛ چه از یک زمین و آب یک چشمه، خربرزه شیرین و حنظل تلخ برمی‌آید و از یک چوب، خار و گل ظاهر می‌شود و درخت میوه‌دار و شاخ بی‌برقد می‌کشد،^۳ انتهی کلامه.

لمؤلفه:

عالم چو نهال‌های گوناگون بود در کتم عدم

بارید بر آن نهال‌ها ابر و جود از بحر کرم

هر یک ز نهال‌ها بهر میوه که بود در علم قدم

اکنون به همان میوهٔ خود شد موجود نه بیش و نه کم

مجملاً محققان اهل عقل و نظر و اهل کشف و شهود، جملگی برآنند که اعیان جمیع اشیای موجوده فی الخارج، پیش از وجود خارجی در علم حق بوده‌اند و معمول به جعل جاعل نبوده‌اند. آن اعیان موجود به وجود علمی غیر موجود به

۲. ابراهیم (۱۴): ۲۲.

۱. توبه (۹): ۵۱.

۳. حدیقه الشیعه، ج ۲، ص ۸۱۲-۸۱۳.

وجود عینی را اعیان ثابتة خوانند و گویند: اعیان ثابتة را اقتضای ذاتی بوده که معبر به استعداد و قابلیت است و ایجاد هر عینی در خارج یا تجلّی وجود حقّ به صورت آن عین علی اختلاف الرأیین نیست، مگر موافق استعداد بی کم و زیاد، این خیراً فخیراً، و این شرّاً فشرّاً، پس چنانکه حقّ تعالی فرموده: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ»^۱، حقّ را بر خلق حجّتی قوی است که هر چه به شما داده‌ایم 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 در نیابد لذّت ایمان را در نمی‌یابد، چنانکه فرموده‌اند: لا یجد العبد طعم الإیمان حتّی یعلم أنّ ما أصابه لم یکن لیخطئه، و ما أخطاه لم یکن لیصیبه.^۲

اگر به لطف الهی این دقیقه حدیقه را فهمیدی، معنی این حدیث و احادیث مشکله دیگر را از قبیل حدیث: السعید سعید فی بطن أمّه، والشقی شقی فی بطن أمّه^۳ توانی فهمید. اما کجاست که بفهمی این دقیقه را و کو که بو کنی این گل حدیقه را، پس در خور فهم تو، حلّ دیگر در این محلّ به خاطر می‌رسد 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 شده‌اند، چنانکه در بیان معنی «أمر بین امرین» بیاید، لهذا به تقدیر دفع تقصیر نمی‌شود.

و اما نقض

اولاً: وجوب انتهای سلسله حوادث به واجب تعالی، چنانکه بیاید.
و ثانیاً: با قطع نظر از عموماًت عقلیه و نقلیه، در نصوص بخصوص بخصوص منصوص است که: گناه حضرت آدم چندین سال پیش از خلق او نوشته شده بود و این نیز خواهد آمد.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۵۸، باب فضل الیقین، ح ۷.

۱. انعام (۶): ۱۴۹.

۳. التوحید، ص ۳۵۶، باب السعادة والشقاوة، ح ۳.

و ثالثاً: اگر بی تقدیر خدا امری از قوه به فعل آید، شرک لازم آید، این است که فرموده‌اند: «القدریة مجوس هذه الأمة»^۱.

معادن

[معدن اول]:

قبل از این بیان شد که قدریة منکران قدر را گویند و این نیز گفته شد که: قائلان به قدر لازم نیز در اخبار، قدریة این امتند، پس ایشان موافق حدیث، مجوس این امت نیز باشند و چون انکار قدر و قول به قدر لازم - هر دو - تمجس باشد، پس قدر غیر لازم که قدری است بین بین و امری است بین امرین، حق بود، نه جبر، چنانکه جبریة در معنی حدیث مذکور گفته‌اند:

شعر:

هر آن‌کس را که مذهب غیر جبر است نبی گفتا که او مانند گبر است
 زیرا که جبریة نیز مانند قدریة‌اند، بلکه قدری از قدریة رسواترند، چنانکه در ابیات مثنوی گذشت که: «در خرد جبر از قدر رسواتر است»، لیکن مراد از قدر در این بیت تفویض است و اطلاق قدر بر این معنی شایع است و در کلامی که از کتاب اوصاف اشراف و غیر آن نقل می‌شود واقع است و از شرح اشارات نیز کلامی یحتمل بیاید متضمن اطلاق قدر بر جبر اشاعره، بلکه هم بر «امر بین امرین» حکما که نوعی از جبر است و وجه این اطلاقات 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 می‌شود به قضا و قدر خدا و خدا اعز است از آنکه ذره‌ای از ذرات بدون استناد به قضا و قدر او موجود تواند

۱. التوحید، ص ۳۸۲، باب القضا و القدر...، ح ۲۹؛ عوالي اللئالی، ج ۱، ص ۱۶۶، ح ۱۷۵.

شد و علما گفته‌اند که: قضا و قدر به چند معنی وارد شده است:

اول: به معنی خلق، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَّسْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾؛^۱ أي فخلقهن.

وقوله جلّ وعلا: ﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾؛^۲ أي خلقها؛ 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 في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا

إِيَّاهُ﴾،^۳ وقوله: ﴿قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ أَلْمُوتَ﴾؛^۴ أي ألزمناه؛ 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﴾^۵ وقوله: ﴿إِلَّا أَمْرًا تَقْدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَدِيرِينَ﴾؛^۶ أي 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 نکن فی شیء من حالاتنا مکرهین، ولا إلیه مضطربین، وکان

بالقضاء والقدر مسیرنا ومنقلبنا ومنصرفنا»؛^۷ 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﴾»^{۸، ۹}

۱. فصلت (۴۱): ۱۲. ۲. فصلت (۴۱): ۱۰.

۳. اِسْرَاء (۱۷): ۲۳. ۴. واقعه (۵۶): ۶۰.

۵. اِسْرَاء (۱۷): ۴. ۶. حجر (۱۵): ۶۰.

۷. الکافی، ج ۱، ص ۱۵۵، باب الجبر والتفویض...، ح ۱.

۸. اِسْرَاء (۱۷): ۲۳.

۹. التوحید، ص ۳۸۱، باب القضاء والقدر...، ذیل ح ۲۸. و در مصدر به جای «الحکیم»، «والحکم» دارد.

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 مَوْقِيَةٌ لِلنَّاسِ»^۱ از قبیل تلقی سائل بغیر مایترقب به حمل سؤال بر غیر مراد سائل، تنبیهاً علی أن الأولى والألیق بحاله هو هذا دون ذاك؛ لآئه صعب مستصعب، بعید عن الإدراك ولا يتعلّق به غرض.

معدن سیم:

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^۲ 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 در حدیث بر خصوص جبر، ظاهر این است که ایشان اضطرار را بالکلیه مستفی 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 قَدَحِ قَدْرِيَّةٍ و مدح قدر مستفیض است و بعضی از آنها با بعضی آیات نیز نقیض است و سرّش همان است که گفتیم که: قدریّه در اخبار دو اطلاق دارد: یکی به معنی منکران قدر. و دیگری به معنی قائلان به قدر لازم و قضای حتم؛ والحقّ قدریّه به هر دو اطلاق باطل است.

و قدر غیر لازم و قضای غیر حتم که مذهب عدلیّه است 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^۱.^۲ در قدریّه نازل شده است.

و از حضرت صادق علیه السلام منقول است که فرمود: «إِنَّ الْقَدْرِيَّةَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَهَمَّ الَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَصْفُوا اللَّهَ بَعْدَهُ، فَأَخْرَجُوهُ عَنِ سُلْطَانِهِ، وَفِيهِمْ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ - إِلَى قَوْلِهِ - بِقَدَرٍ﴾^۳.

و نیز از حضرت صادق منقول است که فرمود: «وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ إِلَّا فِي الْقَدْرِيَّةِ: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ - إِلَى قَوْلِي تَعَالَى - بِقَدَرٍ﴾^۴.

و از حضرت امام رضا علیه السلام منقول است که به یونس بن عبد الرحمان فرمود: «یا یونس، لا تَقُلْ بِقَوْلِ الْقَدْرِيَّةِ؛ فَإِنَّ الْقَدْرِيَّةَ لَمْ يَقُولُوا بِقَوْلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَلَا بِقَوْلِ أَهْلِ النَّارِ، وَلَا بِقَوْلِ إِبْلِيسَ، وَإِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ قَالُوا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾^۵ وَقَالَ

۱. قمر (۵۴): ۴۸ و ۴۹.

۲. ثواب الأعمال، ص ۲۱۳؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۸۸، ح ۵۴.

۳. قمر (۵۴): ۴۸ و ۴۹.

۴. التوحید، ص ۳۸۲، باب القضا والقدر... ح ۲۹.

۵. قمر (۵۴): ۴۷ و ۴۹.

۶. ثواب الأعمال، ص ۲۱۲.

۷. أعراف (۷): ۴۳.

أهل النار: «رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ»^۱ وقال الشيطان: «فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي»^۲.
 نقلت: والله ما أقول بقولهم، ولكن أقول: لا يكون شيء إلا بما شاء الله وأراد وقدّر وقضا، 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
 والبقاء» ثم قال: «والقضاء هي الأحكام وإقامة العين». قال: فاستأذنته قبل رأسه وقلت: فتحت لي
 شيئاً كنت عنه في غفلة.^۳

و از این قبیل احادیث بسیار است پس جمع میانه اینها و میانه آیه به حمل قدر
 است در آیه بر ثبوت قدر و در قدریّه بر انکار قدر که منسوب إليه در لفظ قدریّه قدر
 باشد، لکن عدماً لا وجوداً مثل خصی، پس حفظ کن این را که به هر که برخوردیم به
 این بر نخورده است و پی به این نبرده است.

دریا چه قدر آب گهر داشته باشد در ناسفته قطب دایره کمال

مرحوم آقا جمال در رساله فارسیه 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 مستقل 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
 شرور همه را فعل خدا می دانند مانند مجوس.^۴

و احادیث و کلام علمای ما در این باب مختلف است، از بعضی ظاهر می شود که

۱. مؤمنون (۳۲): ۱۰۶. ۲. أعراف (۷): ۱۶.

۳. الکافی ج ۱، ص ۱۵۷، باب الجبر والتفویض... ح ۴.

۴. مبدء و معاد (رسالة اصول دین)، ضمن رسائل آقا جمال خوانساری، ص ۱۸۱.

مراد مفوضه 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، والله یعلم.

مؤلف گوید که: از تضعیف آنچه پیشتر 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 پیشتر گفتیم. و قدریّه به این معنی اگرچه با اشاعره در بسیاری مفاسد شریکند - چنانکه مفوضه 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 مفوضه 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.

ففي شرح الرضي:

إذا كان لنا تأنيث لفظي كغرفة وبشري وصحرا، ونسبة لفظية ككرسي، فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي.^۱

و همچنین است آنچه در وجه تشبیه این سه فرقه به مجوس گفته است، خصوص

در وجه تشبیه جبریّه 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 حقّ در وجه تشبیه این سه فرقه به مجوس همان است که پیشتر گفتیم.

و همچنین وجه تسمیه ایشان به قدریّه و در اینجا نیز در وجه تسمیه مذکوره گوئیم که: اطلاق قدریّه بر این سه فرقه درست نمی آید مگر به مناسبت معنی علمی این لفظ، نه به اعتبار معنی نسبی آن؛ یعنی این اطلاق بنا بر آن است که این فِرَق نیز مانند قدریّه منکر قدرند فی الجمله؛ چه قدر نیست مگر به مدخلیت اسباب و مدخلیت مسبب الأسباب با هم و مفوضه منکرند مدخلیت مسبب الأسباب را و نظر را مقصور گردانیده اند بر اسباب؛ و اشاعره و جبریّه منکرند مدخلیت اسباب را و نظر را مقصور گردانیده اند بر مسبب الأسباب.

پس چون در هر یک از این سه مذهب انکار قدر شده است فی الجمله، به این مناسبت ایشان را قدریّه و مانند قدریّه توان گفتن و اگر نه ایشان کجا و قدریّه کجا؟! قدریّه مذهبی است برآسه 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 قدریّه بر معتزله حاجت نباشد به آنچه در اینجا او گفت، یا ما گفتیم، مگر آنکه مراد معتزله نفی قدر لازم و قضای حتم باشد و ظاهر این است، والعلم عند الله.

در فاخر: ملخص کلام در این مقام به آنکه معتزله و اشاعره هر دو فرقه، قدریّه این امتند.

و احادیث که در این باب مختلف است همه حقّ است، لکن نه به یکی از آن دو احتمال مرحوم آقا جمال، بلکه به جهت آنکه معتزله گفته اند که: در افعال عباد قضا و قدر نیست و مانند قدریّه، اصل منکر قدر شده اند و اشاعره به قدر لازم و قضای حتم

فانلند و همچنين اين دو فرقه، مجوس اين امتند، لکن باز نه به اعتبار آنچه در کلام آن مرحوم گذشت، بلکه معتزله به اعتبار اينکه اگر ذره‌ای از ذرات بدون استناد به قضا و قدر موجود شود شرک لازم آيد و اشاعره به اعتبار اينکه ايشان خيرات و شرور را فعل بنده نمی دانند مانند مجوس، چنانکه گذشت.

و آن جناب با اعتقاد به اينکه قدریّه مأخوذ است از قدرت يا از قدر به معنی خلق و ايجاد، در اين باب معذور است.

لعل حديث حضرت امير المؤمنين عليه السلام که جناب آقا در طي بيان اشاره به آن فرموده‌اند اين است:

آخوند فيض در الوافي از الکافي روايت کرده که:

کان أمير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين، إذ أقبل 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 تلمعة، ولا هبطتم بطن وإد 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 كلّف تخبيراً أو نهى 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 يوم النجاة من الرحمان غفرانا
أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً جزاك ربك بالإحسان إحساناً^۱

یاقوت: بدانکه قائلان به «أمر بین امرین» در نفی جبر و تفویض مستند شده‌اند به این حدیث، با اینکه این حدیث شریف چنانکه بر نفی جبر و تفویض دلالت دارد، بر نفی اضطرار نیز دلالت دارد، كما 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 منتفی است و «أمر بین امرین» مخصّص نیست، چنانکه بیاید.

فصل ششم

محققان علمای شیعه و جمهور حکماء متشرّعه قائلند به «أمر بین امرین» موافق آنچه در احادیث اهل بیت علیهم السلام وارد شده است که: لا جبرَ ولا تفویض، بل أمر بین امرین^۲ 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 شده‌اند 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 گفته‌اند که: در همه افعال جبر نیست و در همه تفویض نه، بلکه آدمی در

۱. الوافی، ج ۱، ص ۵۳۵-۵۳۶، باب الجبر والقدر... ح ۱۴۳۸.

۲. عوالی النالی، ج ۴، ص ۱۰۹، ح ۱۶۵.

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 مأثور است.

پنجم: آنکه هر گاه این معنی مراد می بود، حضرت امیر بی مضایقه برای سائل بیان

می فرمود.

ششم: آنکه جبر به این معنی را احدی در هیچ عهدی قائل نشده است که باید نفی

کرد.

هفتم: آنکه «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 عباد 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 «أمر بین امرین» حقّ 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 «أمر بین امرین» به معنی «أمر 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 نکنند و بار دیگر او را بطلبند و بگویند 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؛ بل تشبیه هدایات و الطاف و توفیقات جناب اقدس الهی نسبت به عباد چنین است و ایشان نه به فعل آنها مجبورند و نه به ترک آنها و شیخ ابو جعفر قمی رحمته الله در رساله اعتقادات خود همین معنی را از حضرت امام جعفر الصادق رحمته الله در حدیث: «لا جبر ولا تفویض، بل أمر بین امرین» در سلک تقریر کشیده [است].^۱

مؤلف گوید: چون مَفَوْضَه به هدايات عامه قائلند و منکر امر و نهی و وعد و وعید الهی نیستند، پس باید مراد از هدايات و الطاف در این سخن، هدايات خاصه و الطاف مختصه باشد و مراد آنکه هدايات خاصه و توفیقات مختصه خدا برای کسی که مستحق آنها باشد، به نیات و اعمال حسنه او دخیل است در فعل طاعات و خذلان خدا و ا گذاشتن او را به خود دخیل است در فعل معاصی.

اما هیچ یک به حدی نمی رسد که سلب اختیار از او شود و او مضطر باشد در فعل یا ترک، مانند آقایی که دو غلام داشته باشد و هر دو را به یک فعل مأمور سازد، مثل آنکه به هر دو بگوید: فردا بروید و فلان متاع را برای من هر یک بخرید و هر یک که این کار را بکند صد دینار به او می دهم و هر یک که نکند ده تازیانه او را می زنم. اگر به همین اکتفا کند در باب هر دو و یکی بکند و یکی نکند، آنکه کرده است مستحق صد دینار است و آنکه نکرده است مستحق ده تازیانه است.

و اگر یک غلام که فرمان بردارتر است و خدمات بیشتر کرده است و او را دوست تر می دارد، بعد از آنکه به هر دو آن تکلیف را کرد و حجّت را تمام کرد، او را به تنهایی بطلبد و ملاطفتها و مهربانیا بکند که البته فردا آن خدمت را بکن و شب از برای او طعامی بفرستد و الطاف زیاده ای نسبت به این غلام بکند و فردا این غلام این خدمت را بکند و آن دیگری نکند، اگر این را صد دینار بدهد و آن را ده تازیانه بزند، هیچ کس او را مذمت 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 لَوْلُو صَدَفِ تَقْوَى بَيَانِ فَرْمُودَه است.

و چون معنی این سخن را به نحوی که بیان شد فهمیدی، بدان که این سخن و همچنین سخن سیم هر چند هر دو حق 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 می‌باشد 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 اراده عباد و اراده و قدرت ربّ العباد هر دو دخیلند در وجود فعل و نه چنان است که وجود فعل به محض قدرت و اراده خدا باشد، چنانکه مذهب اشاعره است و نه چنان است که به مجرد قدرت بنده باشد بی مدخلیّت قدرت خدا؛ چه قدرت بنده به قدرت خدا خلق شده است، پس فعل بنده به قدرت خدا باشد.

و قاضی در إحقاق الحقّ «أمر بین امرین» را به این معنی دانسته، آنجا که در مقام

محاكمه میان اشاعره و معتزله گفته:

إن أراد الأشاعرة بقولهم: إنّه لا مؤثر في الوجود إلا الله، أنّه علّة قریبة لجمع الموجودات، بأن يكون مؤثراً فيها لا بواسطة شيء آخر، فهو بعيد عن الصواب، و خروج عن الملة الإسلامية، وإسناد للقبائح والشورور إليه تعالى، وكلّ ذلك مستلزم للمحال و نقول للمعتزلة: إن أرادوا بكون العبد موجوداً 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 على قدرته، وبالضرورة ليست منه، فلا يكون هو علّة تامّة في وجود أثره. ثمّ نقول: علّة العلة هل هي علّة بالحقیقة أم لا؟ فإن كان علّة العلة علّة حقیقة، كان الجميع مستنداً إلى الله تعالى، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل علّة العلة علّة على سبیل المجاز؛ لوجوب إسناد الأثر إلى المباشر القريب، ولما كان العبد مباشراً قريباً لفعله اسندت الأفعال الواقعة بحسب قدرته إليه؛ لأنّه السبب في وجودها، مثل ذلك أنّ النحل موجود للعسل، ولا يقال: إنّ

النحل يوجد الحلاوة في الذائقة، بل الموجد لها هو العسل؛ لأنه العلة القريبة، والنحل أوجد الحلاوة بواسطة العسل. فهو علة لعلّة الحلاوة، لا علة 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 روي عن الإمام الهمام جعفر بن محمّد 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»^۱.

این بود سخن قاضی - نور الله مرقدہ - در بیان معنی «أمر بین امرین» و محاکمه میانه فریقین و قطع دایره 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 فاعلیت است و دانستی که ایشان بنده را علت مستقلّه فعل نمی دانند، پس حمل استقلال بنده در کلام معتزله بر علت مستقلّه بودن بنده بر وجه مذکور، از انصاف دور است.

دوم: آنکه حدیث «أمر بین امرین» در قدر و تقدیر است، چنانکه خواهی دانست و موضوع مسأله نفس فاعلیت و خصوص صنعت است چنانکه دانستی.

سیّم: آنکه «أمر بین امرین» 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 منّ بقول فی

الشيء إنّه في شيء واحد.^۱

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 فاعلیت 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 علیت خداست در فعل بنده، ردّش لازم و قبولش غیر جایز؛ لوجوب انتهای سلسله الحوادث إلیه تعالی؛ و اینکه اشاعره فعل بنده را از خدا می دانند هر گاه غرضشان این است که خدا بنفسه فاعل آن است، انکارش لازم و قبولش غیر جایز و هر گاه غرض علیت 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 علیت خدا است و نه مراد اشعری فاعلیت خدا بالمعنی المعروف. چیزی که هست این است که چون فاعل در عرف و عادت مباشر و علتّ قریبه را گویند و شیخ اشعری خدا را با اینکه علتّ بعیده و غیر مباشر است فاعل گفت، از اینجا امر بر مردم مشتبه شد و گمان کردند که شیخ اشعری خدا را مباشر و علتّ 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 فاعلیت خدا بالمعنی المعروف و جهها فرمودند.

والحقّ تمام ناتمام و توجیه لایرضی به صاحب الکلام، بلکه وجهش همان است که اکنون گفتیم و محققان علمای امامیه نیز که به غور سخن اشعری رسیده اند بر آنند،

چنانکه از این بیت سلطان، مفهوم مستعدّ آن می‌شود:

فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود

و وجه دلالت این بیت بر آنچه گفتیم با اینکه مفهوم، مستعدّ آن تواند شد، بعد از این نیز بیان خواهد شد.

سخن ششم:

آنکه جبری نیست، یعنی در نفس فعل به این معنی که نفس فعل به اراده و اختیار بنده است و تفویض نیست، یعنی در اراده و اختیار فعل به این معنی که اراده و اختیار فعل به اراده و اختیار بنده، این است دفعاً للدور والتسلسل.

و چون بنده در نفس فعل مختار باشد و در 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 علیهم‌السلام در بیان معنی این حدیث شریف ظاهر می‌شود 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 تفویض.

دوم: بنا بر 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

و جدان می‌یابد که چنانکه اگر خواهیم که کاری را نکنیم هر آینه نمی‌کنیم، همچنین اگر خواهیم که اراده نداشته باشیم اراده نمی‌داریم و اختیار، معنی به غیر این ندارد و نخواستن، قدح در اختیار نمی‌کند.

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 نمی‌شود 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 تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۱ در شأن خاندان عصمت است که از اراده قبیح معزاً و مبرا آیند، چنانکه در مجلد دوازدهم از مجلدات ترجمه صافی بیان کردیم. با اینکه آیه در مشیت است نه در مشیت مشیت.

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، نمی‌بینی 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 نیت است و اعتبار نیت به نفس نیت است، همچنین است اختیار، که اعتبار هر فعلی به اختیار است و اعتبار اختیار به خود اوست و او فی نفسه معتبر است بی حاجت به اختیار؛ دیگر این است که فعل محلّ نزاع است و اراده و اختیار مفروغ علیه و مسکوت عنه است، چنانکه در صدر باب گفتیم.

این بود و جوهری 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 می‌کند و اختیار همین است چنانکه مکرر گذشت.

پس غیر اختیاری بودن اراده فعل بر فرض تسلیم، فساد نمی‌دارد، 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 قیسات 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 «أمر بین أمرین» از فکرهای بکر سید داماد است که در کتاب قیسات 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 می‌آید،^۱ گو

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 شکّ و شبهه توان، بلکه ردّ سخن مشهور منحصر است در وجه‌های 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 «أمر بین أمرین» در کلام اهل بیت علیهم السلام به معنی دیگر است چنانکه گذشت. و از این هم گذشته نزاع در نفس صنعت و فعل است و نفس فعل در این سخن از بنده است به تنهایی، گو بواسطه مانند صاحبش معلول خدا باشد این المعلول من المفعول؛ و عبارت قبسات سینا آیات این است:

ریمض: إنَّ هناك شكًا من معضلات الشكوك، وهو أنه إذا كانت إرادتنا وإرادة علينا من خارج، وكانت الإرادة الجائزة الإنسانية واجبة الانتهاء إلى الإرادة الحقّة الواجبة الإلهية، كان الإنسان لا محالة مضطراً في إرادته لفعله، والمضطرة إليهما المشيئة 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 اختياريًا، وإرادته لفعله غير اختياريّة، فهذا الشكّ ممّا لم يبلغني من أحد من السابقين واللاحقين شيء في دفاعه، والوجه في ذلك ما أورده حَقَّقته في كتاب الإيقاض بفضل الله العظيم، وحسن توفيقه وتلخيصه، أنه إذا ساقَت للعلل والأسباب المترتبة المتأدية الإنسان إلى أن يتصوّر فعلاً ما، ويعتقد أنه خير، حَقِيقاً كان أو مظهرًا، وأنه نافع في خير حَقِيقِي أو مظهرًا، انبعث له من ذلك تشوق إليه لا محالة، فإذا تأكّد هيجان تشوق واستتمّ نصاب اجتماع الشوق.

ثم قوام الإرادة المستوجبة هذا الفضلات والأعضاء الأدوية، فإذن تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الأكيدة الإجماعية المعبر عنها بالإرادة حالة شوقية إجمالية 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 مثبته 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 بيهنتها الوجدانية؛ فإن ذلك إنما يمتنع في الكمّية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير، فلذلك ما إن المسافة الآنية يستحيل أن تنحل على مقدمات، ومتأخرات بالذات هي أجزاء تلك المسافة وأبعضها، بل إنما يصح تحليلها إلى أجزائها وأبعضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان.

وأما الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة المتصلة الشخصية؛ فإن العقل بمعونة الوهم يحلها إلى أبعضها المرتبة بالسابقية والمسوقية بالذات، وسبيل الإرادة في ذلك سبيل العلم؛ فإنهما يرتفعان من نذري 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 أن 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 الفعل الحَقَّ الواجب بالذات جلَّ سلطانه، وكيف يصحَّ للممكن بالذات وجود وجوب لا من تلقاء الاستناد إلى الموجود الواجب بالذات فليثبت.^۱

این بود کلام کلیمی فام سیّد حکما و سند علما - رضوان الله علیهم أجمعین - .
لمؤلفه:

پسیر خرد آنکه علم از او شد بنیاد پرسید ز من که گر تو هستی استاد
کی برد بکارت از عروس حکمت گفتم تو بگو، گفت: که میرداماد
سخن هشتم

محقق طوسی - طاب ثراه القدوسی - در کتاب اوصاف اشراف گوید: توکل نه چنان است که دست از همه کار بردارد 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 لامحاله به حسب شرطی و سببی که مختص باشد به آن چیز تعلق گیرد علم و قدرت و اراده خویشان را از جمله شروط و اسباب شمرد که مختص ایجاد بعضی امور باشد که او آن امور را به خود نسبت می دهد.^۲

پس باید که در آن کارها که قدرت و اراده او شرط و سبب وجود آن است بجدتر 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 تصور کند نه جبر مطلق باشد و نه قدر مطلق.

و آنچه از یکی از اصحاب عصمت - سلام الله علیه - منقول است که «الاجیر ولا تفویض، ولكن أمرین أمرین»، 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 دلبستگی به امور عالم خلاصی یابد.

و این آیه در حق او و امثال او مُنَزَّلَ که: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾^۱

این بود سخن محقق طوسی - طاب ثراه القُدوسی - .^۲

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 ارادتین، چنانکه عالم اهل بیت گفته که: «الاجیر ولا تفویض، بل

أمر بین أمرین».^۳

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؟

۲. اوصاف الأشرف، ص ۸۴-۸۵.

۱. آل عمران (۳): ۱۵۹.

۳. اوصاف الأشرف، ص ۸۶.

گوییم: این معلوم است و صریح قول معصوم است که: **اللهُ اعزُّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد.**

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 مفاسد شریک است؛ زیرا که از این قرار باز خدا فاعل باشد و عبد در افعال واسطه ایصال لا حقیقه لفاعلیه. 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 مؤثره عبد است و آلت خدا قدرت و اراده عبد است، نه نفس عبد بدون قدرت و اراده مؤثره او. و بنابر قول اشاعره، عبد بدون قدرت و اراده مؤثره آلت خدا بود و به این قدر تفاوت قلع ماده فساد نمی شود، هر چند علما به گمان اینکه به این قدر تفاوت قلع ماده 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 حاشیه شرح تجرید گوید:

ولنا في تحقيقه تفصيلاً ليست هاهنا موضع ذكره؛ 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 بیمود، لکن التحقيق أن كلام المفصل إنما هو في تفصیل ما في رسالة العلم كما هو معلوم، وهو أي ما في رسالة العلم مجمل يحتمل كون العبد فاعلاً وكونه آلة، ولهذا أتى في تحقيقه بتفصيلين، وبنى في كل تفصیل على أحد هذين الاحتمالين.

وأمّا في رسالة أوصاف الأشراف فهو وإن كان مبنياً يحمل عليه المجمل بلاخلاف إلا أن الإنصاف أنه لبيان حال الأشراف دون سائر الأصناف؛ لأنّ الأشراف كفاهم الله مؤنة الفاعلية بقوله: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ﴾ وبعديت كنت سمعه وبعصره ولسانه ویده ورجله بلا جزاف.

ففى شرح الأصول الشارح الرباني الصالح المازندراني: إن المؤمن الموفق المتوكل المفوض أمره إلى الله إذا بلغ إيمانه وإيقانه وتوكله وتفويضه حد الكمال لا ينظر إلى الأسباب والوسائط في النفع والضرر، ولا يتعلق قلبه بها أصلاً وإنما نظره إلى مسبب الأسباب، وتعلق قلبه به وحده،^۱ انتهى.

مؤلف گوید:

از مجموع آنچه گفتیم سر و سرّ این سخن مولوی ظاهر شد:

مثنوی:

آلت حَقِّی و فاعل دست حق کی ز من بر آلت حق طعن و دق

وبعضی که سری از سرّ مولوی ندارند این سخن را مبنی بر جبر اشعری دانسته‌اند و ندانسته‌اند که این جبر تیقّن صوفی است و مولوی به جبر اشعری قائل نیست، چنانکه در فصل دوم گذشت.

توجه دانی زبان مرغان را که ندیدی دمی سلیمان را

تفصیل اوّل

چنان است که در گوهر مراد بعد از ابطال مذهب جبر و تفویض و اثبات «أمر بین امرین» بالمعنی المذكور هنا می‌فرماید:

بباید دانست که بعضی گمان ورود مفسده جبر بر این مذهب نیز کرده‌اند و این توهم محض است؛ چه اعظم مفاسد جبر دو مفسده است:
اوّل: مخالفت بدیهه در استناد افعال ما به اراده ما و ظاهر است که ورود این مفسده بر مذهب مختار صورتی ندارد.

دوم: بطلان وعد و وعید و صواب و عقاب و ورود این مفسده خالی از صورتی نیست، لیکن مندفع است؛ 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

۱. شرح أصول الكافي، مازندرانی، ج ۸، ص ۱۹۱.

استناد به او واجب نشود.^۱

و اما تقریر دفع آنکه در صورت فاعلیت بی واسطه، وعد و وعید را اثری در صدور فعل اصلاً متصور نشود و در صورت فاعلیت بواسطه، وعد و وعید از اسباب متوسطه 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 ترتب صواب و عقاب است واجب باشد و قبحی در هیچ صورت لازم نیاید، اگر گویند: اختیار را چه تأثیر؟ گوییم: در اثر اختیار همین بس که فعل به آن اختیاری شود نه اضطراری؛ چه فعل اختیاری آن است که مبدأش اختیار باشد.

اگر گویند: چون فعل واجب شود ایجاب لازم آید؟ گوییم: مراد از ایجاب اگر وجوب فعل است، نه به اختیار لزومش ممنوع و اگر مراد وجوب فعل است، به سبب اختیار چه قصور؟

اگر گویند: چون فعل قبیح واجب است از غیر بنده، بنده را چه گناه؟ گوییم: گناه بنده همین که قبیح به اختیار او صادر شده؛ چه مراد از گناه، فعل قبیح است که به اختیار صادر شود.

اگر گویند: اختیار چون واجب است به غیر، پس وجودش را در اتصاف فعل قبیح چه تأثیر؟ گوییم: وجوب اختیار به اسباب خارجه تنها حاصل نشود، بلکه به انضمام نفس فاعل اختیار واجب شود، پس نفس فاعل جزء اخیر علت تامه فعل باشد.

اگر گویند: نفس فاعل چون موجب و مقتضی اراده فعل قبیح باشد، وجود نفس فاعل هر آینه مستند است به غیر، پس عقوبت بر آن قبیح بود؟ گوییم: عقوبت نظر به بنده شر باشد نه قبیح؛ چه صدور شر مطلقاً قبیح نیست؛ چه شر هر گاه لازم خیر کثیر باشد قبیح نبود، چنانکه دانسته شد، یعنی در مسأله شر از کتاب مذکور و خیر کثیر در

این مقام انزجار اکثر مردم است به سبب بیم و عید از ارتکاب فعل قبیح.
 اگر گویند: سبب چیست که بیم عقاب در بعضی سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود؟ جواب گوییم: سببش اختلاف استعداد نفوس باشد که ناشی از اختلاف امزجه‌ای که معدّ فیضان نفوس اند شود.
 و بالاخره منتهی شود به قضای الهی که مقتضی اختلاف الاستعداد است به جهت نظام کُلّ و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسأله شَرّ دانسته شد.
 این بود تفصیل اوّل از دو تفصیل مولانا در تحقیق «أمرین أمرین» بالمعنی المنقول عن المحقّق الطوسی.

تفصیل دوم

چنان است که در رسالهٔ سرمایهٔ ایمان گوید:

در این موضع شبههٔ عظیم است و آن چنان است که هر گاه وجوب ارادهٔ فعل مستند باشد به امری که نه معلول عبد باشد، بلکه مستند باشد به واجب الوجود، جبر لازم آید؛ چه فرقی نیست میان ایجاد فعل عبد بی وساطت ارادهٔ وی و میان ایجاد فعل به واسطهٔ ارادهٔ ای که عبد در او مستقلّ نیست؛ چه در هر دو صورت فعل تخلف نتواند کرد و بنده قادر به ترک نباشد.^۱

جواب این شبهه آن است که: این معنی ایجاب است نه جبر و ایجاب هر گاه اختیار باشد منافی اختیار نیست، هر چند اختیار واجب باشد؛ چه در این صورت صادق است که بنده خواست و کرد به خواهش خود و از اینکه خواهش او از او به اعداد امری دیگر واجب شود، ضرری در خواهش 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 ارادهٔ غیر فاعل باشد، چون ایجاب فعل بنده به ارادهٔ واجب، چنانکه مذهب اشعری است.

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 موجب 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 لامحاله 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 ببايد دانست که قوت و وقع این شبهه در دلها به سبب قلت تدبر است؛ چه مفهوم

نمی تواند نکند که منشأ اعتراض اوّل 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 قوّت غضبی به حرکت درآید و به غایت مشتاق کشتن او شود به مرتبه ای که خود را نتواند باز داشت 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 ایضاً بر مردم مشتبه است مفهوم واجب شدن فعل نزد وجود شیء که منشأ اعتراض دوم است؛ چه این مفهوم دو احتمال دارد:

یکی آنکه شیء علّت فاعلی و جوب فعل باشد.

و دیگری آنکه شیء علّت معده و جوب باشد و علّت 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 علّت 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 علّت معده که داعی باشد مستند است به واجب الوجود، فعل مفوض به بنده نباشد و چون علّت 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 «أمر بین أمرین».

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 تفجّع و حسرت.

شعر:

خوش نغمه ببلان چمن را چه شد که زاغ بر شاخ گل نشست و فریاد می‌کند
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 می‌رسد، قدرت بعدی نیز می‌رسد 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 ماقیل من هذا القبیل - مبنی است بر اشتباه در
مفهوم قدرت و بطلان آن بنا بر بطلان مبنیّ علیه ظاهر است و دو وجه دیگر نیز در
بطلان دارم، مجموع در فصل اوّل مفضل.

تمه

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 قبحاً باشد از ارتکاب شرور
اضافیه به غایت قلیل؛ و ارتکاب اقلّ قبیحین، هر گاه از هر دو گریز نباشد قبیح نیست.

شرح این سخن در مسأله شَرّ از کتاب گوهر مراد مذکور است. و بنای تفصیل دوم بر آن است که خلق عاصی اگر چه نظر به نفس عاصی کرده، شَرّ است، اما 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 و عید، الی غیر ذلک. و مشهور در دفع شبهه، همین معنی ثانی است، لیکن بنابر وجه اول، نه اسناد شَرّ بالذات به واجب الوجود لازم آید و نه تعدّد الیهین که مذهب ثنویه است، چنانکه در مسأله شَرّ 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 طالع بالذات مقتضی فعل قبیح است و خلق و عقوبتش به جهت خیر غیر و به مقتضای نظام کُلّ و این جور است گو جبر مباح.

و از این گذشته اقتضای ذات طالع فعل قبیح را مدفوع است به آنچه در صدر باب از تحقیق معنی قدرت معلوم شد که ذات طالع با وصف طالحیت می تواند که قبیح نکند، چنانکه ذات صالح با وصف صالحیت 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 طالع 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 اوّل 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، حتی جبر در اراده و اختیار که صوفیه آن را جبر تیقّن گویند.

پس حمل کلام محقق طوسی رحمته 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]

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 می‌کنم 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 الجملة 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 می‌شود 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 رانده‌اند و وجه مدخلیت را از این بیشتر گفته‌اند چنانکه گذشت.

نظر اذقّ 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 نمی‌رسد که او را ملجأ سازد و مضطرّ گرداند در فعل و ترک؛ این است که فقها قربت را تفسیر کرده‌اند 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 عموماً اخبار در اراده حقّ تعالی به ظاهرش نیست.

تقریر دوم

آنکه تفویض بحث نیست که حَقَّ 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:

زست چون همه اسباب و آلت‌م در کار بوقت کار خدایا مرا بمن مگذار
اشارتی زده لطف کن به نیک و بدم پس از اشاره اگر غیر آن کنم انکار

تقریر سیم

آن است که گوئیم که: عِلَّتْ 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 علّیت و توانایی بر ترک این فاعلیت در همه حالت حتی در حال فعل نیز، چنانکه در صدر باب دانستی و به اسعاد قضا و اعداد عِلَّتْ معده که محدث آن نیست مگر خدا، لکن إحدائاً بالعرض و به بتبعیة الحوادث الآخر فی العالم؛ و بر فرضی که این احداث بالذات باشد و عِلَّتْ 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 - لهدا جعلش برای اعداد از جهت خیریت باشد نه از جهت شریّت.

پس نظر به اینکه بنده خود به روشی که گفتیم عِلَّتْ فاعلیت در فعل و اراده و وجوب اراده و فعل [باشد]، پس جبر نباشد اصلاً. و نظر به اینکه در این فاعلیت مستقل نیست، بلکه فاعلیتش نیست مگر به اعداد خدا و به اسعاد قضا، پس تفویض نباشد مطلقاً، لکن امری باشد میانه 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

گذشت؛ چه دانستی که این دو امر هر یک بکلی منفی 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 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 گوئیم از اینکه قدر در جمیع اشیا موافق استعداد اشیا و مستتبع قضا است - چنانکه در فصل پنجم بیان شد - پس قدر در افعال عباد که در کلام اهل بیت علیهم السلام تفسیر شده است به «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:

کوبیده بسی به روز و شب تا شده شل

عبرت پی تحقیق قدر کوه و کتل

ما بین قضا و اقتضای ازل

آخر یکی از قضا بگفتا امریست

و مراد از اقتضای ازل سؤالهای قوابل است به زبان حال در وجود علمی و نمود

جمال، چنانکه گفته اند:

مستعدان سؤال فرمودند

چون قوابل جمال بنمودند

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

می‌گویند، 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 آمرین مستتبع آن دیگر، پس جبر نباشد لمکان الاستعداد و تفویض هم نباشد لمکان الإعداد، و آن امر نیز در فصل پنجم گذشت.

این است آنچه بعد از سال‌ها و دفع اشکال‌ها و جمع رساله‌ها در تحقیق معنی «امر بین آمرین» متفطن و مطمئن شده‌ام، دوتنه لمن يوجد هذا الزمان من أقوام متعمقین، کما فی حدیث عاصم بن عمید.

شعر:

گوهر خود را مده عبرت بدست دیگران باش تا گوهر شناس دیگری پیدا شود
مظنون آن است که معنی واقعی «امر بین آمرین» و مقصود اصلی از این «امر بین آمرین» که در کلام اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر قدر واقع شده است، جز این نباشد.

اما چون فهمیدن این بر اکثر مردم متعسر بود و متعذر می‌نمود، لاعلاج آن بزرگواران در «امر بین آمرین» امر به ایمان اجمالی فرموده‌اند و گفته‌اند 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 گردانیده‌اند و به مثل آنچه در خاتمه بیاید این شاء الله که از بعضی احادیث ظاهر می‌شود، توطیه و تمهید نموده‌اند.

پس اگر ریشه اندیشه دقت پیشه تو را در آب صافی است، نه در منجلاب بی‌انصافی، شناس قدر این سخن را در قدر و تحقیق معنی «امر بین آمرین» 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 آمرین» در قدر است، از محلّ نزاع به در است و تمسک به آن در محلّ نزاع بی‌ثمر است.

نظر ادقّ مقتضی آن است که حقّ تعالی را در فاعلیت و اصل صنعت به هیچ وجه

دخلی نباشد و به این مضمون چند بیتی از حضرت امام کاظم علیه السلام در خاتمه خواهد آمد و در آنجا این نیز خواهد آمد که نفی تفویض در حدیث «أمر بین أمرین» منافاتی با این مضمون ندارد.

اعظم جبال

چون این مقام بسیار، بسیار تشنه بود به رحیق تحقیق آن دو پدر و پسر که در این زمان‌ها به یکی از ایشان راه حکمیات ایمن و به دیگری هر مؤمنی در فهم احادیث صعب ممتحن والحقّ اگر نه ایشان بودندی به این جرأت مؤمن پی به مسائل حکمیّه نمی توانست برد و راه فهم احادیث به عقل خود نمی تواند سپرد، لهذا کتب ایشان را ملاحظه نموده، از بحار الأنوار این بخار گهربار برخاست که:

اعلم أنّ هذا الرجل؛ یعنی الشیخ الغزالی دار حول المقصود إلاّ أنّه لا یحصل الغرض إلاّ بمزید التنقیح، فتقول لا بدّ قبل الخوض فی المقصود من تقدیم مقدمات:

المقدّمة الأولى: لا شك أنّ هنا مطلوباً ومهروباً، وكلّ مطلوب مطلوباً لغيره، وكلّ مهروب مهروباً عنه لغيره، وإلّا لزم الدور والتسلسل، وهما محالان، فثبت أنّه لا بدّ من الاعتراف بوجود شيء 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 النفسانية شيء آخر، فاللذيد عند القوة الباصرة شيء، واللذيد عند القوة السامعة شيء آخر، واللذيد عند الشهوتية شيء ثالث، واللذيد عند القوة الغضبية شيء رابع، واللذيد عند القوة العاقلة شيء خامس، وبوقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي، وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيداً أو مولماً أو خالياً عنهما، فإن حصل العلم بكونه لذيداً يترتب على حصول هذا العلم والاعتقاد حصول الميل إلى تحصيله، وإن حصل العلم بكونه مؤلماً يترتب على حصول هذا العلم والاعتقاد حصول الميل إلى البعد عنه

والفرار منه ، وإن لم يحصل العلم بكونه مؤلماً ولا بكونه لذياً لم يحصل في القلب لا رغبة إلى الفرار عنه ولا رغبة إلى تحصيله.

المقدمة الرابعة: أن العلم بكونه لذياً إنما 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 لذياً فعلمنا بكونه لذياً إنما يؤثر في الإقدام على تناوله إذا لم نعتقد أنه حصل فيه ضرر زائداً.

أما إذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر ، فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة 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 لذياً أو مؤلماً إنما 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 إنما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيدة ومؤلمة . ثم إن تلك العلوم إن حصلت بفعل الإنسان عاد البحث الأول فيه ، ولزم إما الدور ، أو التسلسل ، وهما محالان.

وأما الانتهاء إلى علوم وإدراكات وتصوّرات تحصل في جوهر النفس من الأسباب الخارجة ، وهي إما الاتّصالات الفاعلية 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 في العضلات والأوتاد، وثبت أن تلك القوى لاتصير مصادر للفعل والترك إلا عند انضمام الميل والإرادة إليهما، وثبت أن تلك الإرادة من لوازم حصول الشعور لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى ابتداءً وبواسطة مراتب شأن كل واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قرّرناه، وثبت أن ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله أمر لازم لزوماً ذاتياً واجباً؛ فإنه إذا حس بشيء وعرف كونه ملائماً مال طبعه إليه، وإذا مال طبعه إليه تحزّكت القوة إلى الطلب، وإذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة، فلو قدرنا شيطاناً من الخارج، وفرضنا أنه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الأثر؛ لأنه 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 أن القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل، بل الحق أنه إن اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سمّيناها بالإلهام، وإن اتفق حصولها في الطرف الضارّ سمّيناها بالوسوسة.

والجواب: أن ما ذكرتموه حقّ وصدق إلا أنه لا يبعد أن يكون الإنسان غافلاً عن الشيء، فإذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره، ثم عند تذكره يترتب عليه الميل إليه، ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل، فالذي أتى به الشيطان الخارجي ليس إلا ذلك التذكير، وإليه الإشارة بقوله تعالى حكاية عن إبليس أنه قال: ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَنِ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾^١ الآية.

بقي للقاتل أن يقول: فإن الإنسان إنما أقدم على المعصية بتذكير الشيطان، فالشيطان إن كان إقدامه على المعصية بتذكير الشيطان آخر لزم التسلسل، وإن كان عمل ذلك الشيطان آخر، ثبت أن ذلك الشيطان الأول إنما أقدم على ما أقدم عليه بحصول ذلك الاعتقاد في قلبه، ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من محدث ما ذلك إلا الله سبحانه تعالى، وعند هذا يظهر أن الكل من عند الله تعالى.

فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق، وكان حاصل هذا الكلام ما قال سيّد الرسل ﷺ وهو قوله: «أعوذ بك منك»^٢.

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 زوجتین است: جهت خیری دارد و جهت شری. احداث مذکور از جهت خیریت است نه از جهت شریّت و بالعرض. و التقدير که از جهت شریّت باشد به حدی 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 الاّ 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 این یکی مانی و آن یک هانی

نسخه اصلی هر یک این بود سرنویسی شد و بس تا خوانی

و سرنوشت مشهور گویا همین سرنویس باشد که گفتیم و به عبارت دیگر:

اینکه شد در رقم سبحانی این یکی مانی و آن یک هانی

نسخه اصلی هر یک این بود انتساخی شد و بس تا دانی

و در باطن قرآن استنساخ در قول حقّ تعالی: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. ^۱ اشاره

به این انتساخ باشد و حدیثی مفید این معنی در تفسیر اهل بیت علیهم السلام ذکر کرده ام.

فعند هذا يظهر أن الكلّ ليس من الله، وإن كان من عند الله تعالى على ذكره عليه السلام، ولهذا

قال أيضاً: «أعوذ بك منك». و يظهر أيضاً أن ليس على ظاهره قول سلطان العلماء:

فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود

لما ظهر أنّ خالق العاصي - سَيِّمًا إذا لم يكن خلقه للمعصية - ليس فاعلاً للمعصية ،
 كما يعرف العاصي ، ويعترف به .

مثلاً زید ، اگر عمر و را کاتب خود گرداند و آلات و ادوات کتابت آنچه شاید و باید
 به او دهد ، به این شرط که عمر و در تمام عمر همین برای او کتابت کند ، معلوم است
 که آنچه عمر و بنویسد خواه برای زید و خواه برای غیر زید ، کلمه‌ای 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 نحوه باشد در اعمال ، چنانکه اعمال این عوامل به
 اعمال متکلم است هر یک از آنها را حَسَب ما کَانَ عَلَیْهِ و در حقیقت عامل متکلم است
 نه عوامل ، همچنین افعال عباد نیز به اعمال ربّ العباد باشد قدرت و اراده هر عبدی را
 حَسَب ما کَانَ عَلَیْهِ 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	چون شمردم همگی سکه آن باطل بود
گفتم از دست قضا سکه باطل نسزد	راست دیدم کجی قلبی آن از دل بود
دانه در خاک گهی خوب و گهی بد روید	عیب زارع چه کنی عیب تو را در کل بود
خواهش ما و تو گرچه اثر خواهش اوست	خواهش او همگی از کشش قایل بود

خار اگر بر نکشیدی به رخ گل خنجر
 بنده را دخل نه در جرم و عقاب مولا
 باغبان سوختنش را ز کجا قایل بود
 لیک قایل نکند بی اثر فاعل کار
 هر که این داشت روا جاهل لایعقل بود
 یک سر رشته بدست تو و دیگر با اوست
 خاک بی زارع از او زرع کجا حاصل بود
 آنچه را قایل آن بوده دادند بتو
 کشش ذات تو و کوشش او داخل بود
 فعل از فاعل و تاوان عمل بر قایل
 بشنو از من که حق مسأله بر سائل بود
 این سخن معنی «لا جبرَ ولا تفویض» است
 حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود
 خوب را بد نتوان کرد بدان را نیکو
 بنده لعل لبی شو که به این قایل بود
 طینت کافر و مؤمن نشیدی که جداست
 اصل ایجاد من و تو اثر فاعل بود
 گرچه این صورت نیکو همه را حاصل بود
 غرض از کن مکن اظهار لیاقتها بود
 زانکه داننده اسرار نهران عاقل بود

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 اراده بنده هر دو در فعل بنده مدخلیت دارند.

لکن اصل کار حدّ ذات بنده است، گو قدرت و اراده اش اصل مباش و این سخن در تحقیق «أمر بین أمرین» همان سخن ما قبل آخر سخنان است که گذشت با آنچه در آن است و تکرار در کار نیست.

شعر:

سخن گر چه باشد چو آب زلال
 ز تکرار خیزد غبار ملال
 و قول او که «حق مسأله بر سائل بود» اشاره است به آنچه گفته اند:

شعر:

چون تو ابل جمال بنمودند
 مستعدان سؤال فرمودند
 طلب فعل خود بخود کردند
 هریکی حکم خود بخود کردند

مثنوی:

گر چه این خور بر همه یکسر بتافت
اندرون خانه نور آفتاب
لیک هر کس در خور خود نور یافت
هم بقدر روزنه افکنده تاب
لمؤلفه:

صانع چو بود آینه اصل وجود
در کتم عدم هر که به هر شکل که بود
یعنی که نمایندۀ هر بود و نبود
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 فهم
نرسد کس بدین به بوالهوسی
کی شود درک جز بترک رسوم
بگذر از اسم و رسم تا بررسی

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 طیّ تحریر محاکمه نوشتیم و بر تقدیری که این معنی باطل، مراد شیخ اشعری باشد باز وجه تخصیص ظاهر است و آن این است که اشاعره قائلند به اینکه: «فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل»؛ و در این قول مخالفت نکرده اند، بلکه مخالفت را تنها همین معتزله کرده اند که می گویند: «فعل از بنده و تاوان عمل بر بنده» چنانکه بیانش گذشت. و آنچه در آخر فرموده که: «خوب را بد نتوان کرد و بدان رانیکو» 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 مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا»^۱ «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً»^۲ و فی الصافی عند قوله تعالی: «وَلَوْ

۱. یونس (۱۰): ۹۹.

۲. هود (۱۱): ۱۱۸.

شِينًا لِأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَيْنَهَا^۱: «ما یهتدی الی الایمان و العمل الصالح بالتوفیق له. القمّی قال: لو شئنا أن نجعلهم کلّهم معصومین لقدرنا»^۲ انتهى ما فی الصّافی.

و فیہ ایضاً:

ولو شاء الله لجمعهم على الهدى، بأن تأتيهم آية يخضعوا لها، ولكن لا يفعل لخروجه عن الحكمة؛ في الإكمال عن النبي ﷺ: «يا علي، إن الله قد قضى الفرقة والاختلاف على هذه الأمة، فلو شاء الله لجمعهم على الهدى حتى لا تختلف اثنان من هذه الأمة، ولا ينازع في شيء من أمره، ولا يحمد المفضل لدى الفاضل فضله»^۳ انتهى.

و بدان نیز با همه بدی قایلند به این توانایی خدا، چنانکه گفته اند: «لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ»^۴ و عموم آیات سابقه و خصوص آیه «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا»^۵ شاهد صدق این قول ایشان است و قول حق تعالی نیز بعد از حکایت این قول: «كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ»^۶ به لفظ «فعل» دون «قول» تنبیه است بر اینکه اصل این سخن حق است، لکن این کار ایشان که به این سخن خود را در شرک معذور داشته اند و عدم مشیت 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 الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ»^۷.

مجملاً اینکه سلطان العلماء در این ابیات گفته: «خوب را بد نتوان کرد و بدان را 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

۱. سجده (۳۲): ۱۳. ۲. الصافی، ج ۴، ص ۱۵۵؛ تفسیر القمّی، ج ۲، ص ۱۶۸.
 ۳. الصافی، ج ۳، ص ۷۱۱؛ کمال الدین، ص ۲۶۴. ۴. نحل (۱۶): ۳۵.
 ۵. انعام (۶): ۱۰۷. ۶. نحل (۱۶): ۳۳.
 ۷. نحل (۱۶): ۳۵.

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، مستقل 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 حق 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 حق تعالی هر گاه قادر باشد بر منع از هر فعلی، پس باید منع از عصیان کند؛ زیرا که اذن به قبیح قبیح است.

جواب گوییم که: اذن به قبیحی که قبیح است تجویز آن و رخصت دادن در آن است، نه اذن به معنی عدم منع؛ زیرا که منع از قبیح به هر وجه که ممکن باشد لازم نیست، بلکه باید به حدّ 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 حق 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 جبر ولا تفویض، بل امرین امرین»؛^۱ یعنی در افعال بنده نه جبر است به این نحو که فعل بنده فعل خدا باشد و بنده را اصلاً قدرت در آن نباشد، چنانکه مذهب جهمیّه است، یا اینکه او را قدرتی باشد غیر مؤثره، چنانکه مذهب

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰، باب جبر والقدر والامر بین الامرین، ح ۱۳.

اشاعره است؛ چه این نیز حکم جبر دارد و نه تفویض و آن این است که تفویض آنها به بنده شده باشد که حَقّ 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 حَقّ 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، والله يعلم.

این بود سخنی که از آن مرحوم در این بین در معنی «أمر 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 مَلّای 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: حَقّ تعالی را به هیچ وجه دخلی در افعال ما نیست، مراد ایشان نفی مدخلیت حَقّ 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 حَقّ 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.

سَمِّم: 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﴾.^۱

از حضرت امام رضا^{علیه السلام} منقول است که فرمود: «إِنَّهُ لَهَا بِالْإِيمَانِ أَمْرٌ لَهَا بِالْإِيمَانِ مَا كَانَتْ مَكْلُفَةً مَتَعَبِدَةً، وَالْجَاوِزَةُ إِتَاهَا إِلَى الْإِيمَانِ عِنْدَ زَوَالِ التَّكْلِيفِ وَالتَّعَبُّدِ عَنْهَا».^۲

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 تَفْوِیضَ، 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 «أمر بین امرین» 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 «أمر بین امرین» 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 مدخلیتهای دیگر چون اعدادی بیش نیست لهذا در عداد مدخلیت نباشد.

هفتم: آنکه «أمر بین امرین» در حدیث خبر قدر محذوف است به قرینه سؤال و تقدیرش آنکه: «القدر بین امرین» چنانکه خواهد آمد. و بنای این سخن بر آن است که «أمر بین امرین» خبر افعال عباد یا صنعت یا فاعلیت باشد، با اینکه سخن در قدر است نه

۱. یونس (۱۰): ۱۰۰.

۲. عیون أخبار الرضا^{علیه السلام} ج ۲، ص ۱۲۴، ح ۳۳؛ التوحید، ص ۳۴۲، ح ۱۱.

در فاعلیت و اصل صنعت.

هشتم: آنکه پیشتر دانستی که از احادیث اهل بیت علیهم السلام در معنی این حدیث شریف دو وجه ظاهر می‌شود. پس در موضع بیان اقتصار به ذکر یکی از این دو وجه، بدون اشعار به عدم انحصار خالی از حزازتی نیست، مگر اینکه معنی که قبل از این بیان فرموده است آن را تفصیل وجه دیگر از این دو وجه خیال کرده باشد و راه خیالش همان است که در سخن 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 سامان‌تر 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 نمی‌شود.

لذا این مقام را به تضمین آن کلام حکمت نام‌ترین ننموده، حواله به آن حاشیه متن غاشیه نمودیم و در آن کلام حکمی، نظام حافظ به این دو بیت خود حلّاجی شده است:

در کارخانه عشق از کفر ناگزیر است آتش که را بسوزد گر بوله‌ب نباشد

و به ایات مذکوره سلطان العلماء نیز وهنی عظیم رسیده است مجملأ نعل می‌ریزد در این وادی براق؛ والحق سخن بی‌عیب و ریب در این باب نایاب است، مگر آنچه در اول و آخر باب به عرض صاحبان طبع و قَاد و ذهن نقّاد رسانیدیم که آن سخن، چنانکه دانستی خالی از وسمه عیب و ارتیاب و مقرون به حقّ و حساب و شرع مستطاب است اما چه سود.

شعر:

سال‌ها شد تا چراغ دل به حقّ افروختیم عاقبت در مجلس کوران بیجا سوختیم

رجای و اائق و وثوق صادق که بعد از این وقعی از اصل شبهه و مجموع آنچه در دفع آن گفته‌اند، در نظر عبرت‌بین نماند و حلّ این مسأله را به غیر این نداند.

شعر:

می‌رسد آخر بتقریب سخن صاحب دلی در زمان ماگر اهل دل نباشد گو مباش
و ملخّص این سخن آنکه: اصل کار در جمیع اطوار - چه در گفتار و چه در کردار و
چه در رفتار - خود بنده است، خواه در 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، فعليك بالطاعة، وإياك والمعصية.

سدّ 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 می‌شود؛ 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 گفته‌اند و بهترین وجوه آن است که گوییم: چون
عالم، عالم تکلیف است، لهذا حقّ تعالی علل افعال عباد را تمامی 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 و ذو جهتین را بنده خود به سوء اختیار خود وسیله معصیت می‌گرداند.

پس اکثر علل معصیت، اگر چه منتهی به واجب تعالی است، اما نه از این جهت که

علل معصیت است، فلا حجة للعاصي عليه و اصل معصیت راجع است به بنده؛ زیرا که به سوء اختیار خود این علل بین بین و ذوجتین را وسیله معصیت گرداند، فالملامة لا يتوجه إلا إليه.

و اما سوء اختیار و حسن اختیار، پس آن به ماهیت و حدّ و اندازه هر کس برمی 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 حدّ ذات خود چنین بود و اندازه و سرحدّ 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 بدیهی است که به سوء اختیار ما یا به حسن اختیار ما از قوه به فعل نیاید.

لمؤلفه:

عالم بوجود علمی نامحدود هر یک چویکی حرف تهجی می بود

بنوشت خدا بلوح عینی آن را بر وفق وجود علمی آن نحو که بود

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 في الأفعال وخلق الأعمال من الأسرار والغوامض التي تحيرت فيها الأفهام، واضطربت فيها آراء الأنام، ولم يرخص في إفشائها بالكلام، فلا يدون إلا مرموزاً، ولا يعلم إلا مكنوناً لما في إظهارها من إفساد العامة وهلاكهم، ولهذا لم يرد في بيانها إلا مجملاً، وترى أنّمتنا عليه السلام تارة يقولون في مثله: هكذا خرج الينا كما مرّ، وأخرى يقولون: لا جبر ولا قدر، ولكن منزلة بينهما، فيها الحقّ التي بينهما، لا

يعلمها إلا العالم، أو من علمها إياه العالم، كما يأتي عن النبي ﷺ: «القدر سر الله، فلا تظهر واسر الله»، وفي معناه أخبار آخر، فالقول فيه ثم منه إلا أنه يمكن الإشارة إلى لمعة منه لمن كان أهله بنقل المذاهب وبيانها؛ فإن 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 الحق والنقول، وأبعد عن الأفهام والعقول، وهو طريقة أهل الشهود العارفين بأسرار الاخبار؛ والآخر بالعكس، وهو طريقة أهل العقول والأنظار.

وبيان الأول عسير لغموضه جداً، فلنطوها طيباً ونكتف به بيان. الثاني وإن لم نعترضه لتضمنه أكثر ما يترتب على الجبر من المفساد في بادية النظر القاصر، إلا أنه يخرج عقول الخواص من بعض أسباب الحيرة، ولهذا مال إليه فحول العلماء. ولنذكر في بيانه ما ذكره بعض المحققين موافقاً لما حققه المحقق الطوسي نصير الملة والدين [في] بعض رسائله المعمول في ذلك، قال: قد ثبت أن ما يوجد في هذا العالم فقد قدر بهيته وزمانه في عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، وقد ثبت أن الله - عز وجل - قادر على جميع الممكنات، ولم يخرج شيء من الأشياء عن مصلحته وعلمه وقدرته وإيجاده بواسطة أو بغير واسطة، وإلا لم يصلح لمبدئته الكل، فالهداية والضلالة، والإيمان والكفر، والخير والشر، والنفع والضرر، وسائر المتقابلات كلها منتهية إلى قدرته وتأثيره وعلمه وإرادته ومشيته. إما بالذات أو بالعرض، فأعمالنا وأفعالنا كسائر الموجودات وأفعالها بقضائه وقدره، وهي واجبة الصدور منا بذلك، ولكن بتوسط أسباب وعلل من إدراكاتنا وإرادتنا وحركاتنا وسكناتنا وغير ذلك من الأسباب الحالية الغائبة عن علمنا وتدبيرنا، الخارجة من قدرتنا وتأثيرنا، فاجتماع تلك الأمور التي هي الأسباب والشروط مع ارتفاع الموانع علة تامّة يجب عندها وجود ذلك الأمر المدبر، والمقضي المقدر، وعند تخلف شيء منها، أو حصول مانع بقي وجوده في خير الامتناع، ويكون ممكناً وقوعياً بالقياس إلى كل واحد من الأسباب الكونية.

ولما كان من جملة الأسباب - وخصوصاً القريبة منها - إرادتنا وتفكرنا وتخيلنا، وبالجملة ما نختار به أحد طرفي الفعل والترك، فالفعل اختياري لنا؛ فإن الله أعطانا

القوة والقدرة والاستطاعة ليلبونا أينما أحسن عملاً مع إحاطة علمه، فوجوبه لا ينافي إمكانه، واضطرار يته لا تدافع كونه اختيارياً، كيف وإنه ما وجب إلا بالاختيار؟! ولا شك أن القدرة والاختيار كسائر الأسباب من الإدراك والعلم والإرادة والتفكير والتخيل، وقواها وآلاتها كلها بفعل الله تعالى لا بفعلنا واختيارنا، وبإلا لتسلسلت القدر والإرادة إلى غير النهاية؛ وذلك لأننا وإن كنا بحيث إن شئنا فعلنا، وإن لم نشأ لم تفعل، لكننا 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 لاحتجتنا 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؛ إمام 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 تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^١ فإذا في مشيئتنا مضطرون، وإنما يحدث المشيئة عقيب الداعي وهو تصوّر الشيء الملائم تصوراً ظنيّاً وتخيّليناً أو علمياً، فإننا إذا أدركنا شيئاً، فإن وجدنا ملائمته أو منافرتة لنا دفعة بالوهم أو ببديهة العقل انبعث منا شوق إلى جذبه أو دفعه، وتأكّد هذا الشوق هو العزم الجازم المسمّى بالإرادة، وإذا انضمت إلى القدرة التي هي هيئة للقوة الفاعلة انبعثت تلك القوة لتحريك الاعظلة الأدوية من العضلات وغيرها، فيحصل الفعل، فإذا تحقق الداعي للفعل الذي تبعث منه المشيئة تحققت المشيئة، وإذا تحققت 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 ضروريات يترتب بعضها على بعض، وليس لنا أن ندفع وجود شيء منها عند تحقّق سابقه، فليس يمكن لنا أن

ندفع المشیة عند تحقّق الداعي للفعل، ولا انصراف القدرة إلى المقدور بعدها. فنحن مضطّرون في الجمیع، فنحن في عين الاختیار مجبورون، فنحن إذن مجبورون على الاختیار. هذا ملخّص ما ذكره، والحقّ فيه أمر آخر لا يصل إليه إلا من هو من أهله، وذلك فضل الله یوتیه من یشاء، والله ذو الفضل العظیم.^۱ 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 سرّی 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 راز عباد برداشته است و از مدارک ایشان صرف گردانیده است و آن دریایی است زخار مواج [که] مخصوص خدا است. عمقش مابین زمین و آسمان است و عرضش مابین مشرق و مغرب و سیاه است مانند شب تار و مار و ماهی بسیار در آن است. در قعر آن آفتاب روشن است که سزوار 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».^۲

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: «سرّ خداست، تفحص آن مکن». باز پرسید، فرمود: «چون به جدّ داری، مجمل بدان که امری است میانه دو امر؛ نه جبر است و نه تفویض».^۳

۲. التوحید، ص ۳۸۳، ح ۳۲.

۱. الوافی، ج ۱، ص ۵۳۷-۵۳۹.

۳. التوحید، ص ۳۶۵، ح ۳.

و أيضاً روي 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 عليه السلام: اعملوا، فكل مسير لما خلق له؛ أما من كان من أهل السعادة، فسيصير لعمل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة، فسيصير لعمل الشقاوة، ثم قرء: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى﴾ و﴿صَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾ فسنُيَبِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾ و﴿أَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى﴾ و﴿كَذَّبَ بِالْحُسْنَى﴾ فسنُيَبِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾^۱.

فسيدينا عليه السلام تلقى السائلين بغير ما يترقبون تنبيهاً على أن سابق القدر صعب مستصعب، لا يتحملة إلا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو مؤمن امتحن الله قلبه بالإيمان، وأن المهم هو السؤال من تيسير الكل للعمل والمعرفة، أو البعض دون البعض، وعن خاتمة الأمور وعلامة قضاء الخير وقضاء الشر، لا عن القدر ولا عن سابق القدر، بل لاحق القدر وما فيه من البدا بالسؤال أجدر؛ إذ لو اعتقدوا أن كل ما قدر في الأزل فلا بد من وقوعه حتماً.

قال في الوافي:

لما دعوا الله في شيء من مطالبهم، وما تضرعوا 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 أن هذه الأمور من جملة الأسباب، وقد قدر في الأزل أن يتحقق بها لا بدونها.^۲ انتهى عبارة الوافي، فليتأمل.

وبالجملة جواب حضرت رسالت پناه در این حدیث بر قیاس: ﴿هِيَ مَوْقِيَةٌ لِلنَّاسِ﴾^۳ خلاف مقتضای ظاهر است و از قبیل تنزیل سؤال منزله غیر آن سؤال و مثل این جواب که حضرت امیر المؤمنین عليه السلام از حضرت سید المرسلین عليه السلام روایت کرده است از خود آن حضرت نیز در معدن دوم گذشت.

۱. المصنف، صنعاني ج ۱۱، ص ۱۱۵، ح ۲۰۰۷۴.

۱. لیل (۹۲): ۵-۱۰.

۲. بقره (۲): ۱۸۹.

۳. الوافي ج ۱، ص ۵۱۲.

و رئیس‌المحدثین محمد بن بابویه علیه السلام در کتاب توحید روایت کرده که: مهزم از حضرت صادق علیه السلام پرسید که: آیا جبر است؟ فرمود: «نه». پرسید که: تفویض است؟ فرمود: «نه». پرسید که: پس چه چیز است؟ فرمود: «اگر جواب گوئیم کافر می‌شوی».^۱

مؤلف گوید: سرّش آن است که جواب «أمر بین أمرین» است و به «أمر بین أمرین» مدخلیت خدا در افعال عباد می‌رسد که از جمله معاصی است و از مدخلیت خدا در معاصی جاهل و کوتاه فکر خود را معذور می‌فهمد و به این کافر می‌شود، چنانکه بسیار از مردمان در معصیت، مدخلیت خدا را دست پیچ خود کرده‌اند و این معنی را در نظم و نثر بسیار به کار برده‌اند.

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: «می‌گویم من به درستی که خدای تعالی هر گاه جمع کند بندگان را در روز قیامت، سؤال می‌کند ایشان را از آنچه عهد کرده به سوی ایشان و سؤال نمی‌کند ایشان را عما قضی علیهم»؛^۲ یعنی از مسأله قضا و قدر، اگر کلمه «ما» موصول حرفی باشد و اگر موصول اسمی بود معنی چنان است که از مقدّس اردبیلی رحمته 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».^۳ و أيضاً از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود: «أمر الله ولم يشأ، و لم يأمر؛ أمر إبليس أن يسجد لآدم، و شاء أن لا يسجد، و لو شاء لسجد؛ و شاء أن يأكل منها فأكل، و لو لم يشأ لم يأكل».^۴

۲. تصحيح الاعتقاد، ص ۵۹.

۱. التوحيد، ص ۳۹۳، ح ۱۱.

۴. الكافي، ج ۱، ص ۱۵۰، باب المشيئة والإرادة، ح ۳.

۳. الكافي، ج ۲، ص ۴۴، باب آخر، ح ۱.

و باز از آن حضرت روایت کرده است که فرمود: «شاء وأراد، ولم يحب ولم يرض»^۱. و جمعی از روی قصور، نظر را مقصور بر ظاهر این نوع اخبار ساخته، خود را در گناه معذور دانسته‌اند و مثل عصا و کور، گناه خود را بر مشیت الله بسته‌اند و ندانسته‌اند 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 می‌آید سخن آب تیره شد سر چشمه بند کن
عذر خاص که بدتر از گناه باشد عذر عام چه باشد خاص
خاص که خاصیت خاصیش نیست عام کالأنعام بود بل أضل

و اگر چه دیگران هم از علمای ما گفته‌اند: «لامؤثر فی الوجود إلا الله، ولا فاعل سواه»^۲. اما مشیت و علم خدا را علت نگفته‌اند، بلکه می‌گویند: 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 آرد، و لا یکون إلا ما آرد، وإن لم ترد لَمَا آرد أتعبك فیما ترید، ثم لا یکون إلا ما آرد»^۳، لکن این نقل دیگر است؛ زیرا که داود پیغمبر است و مرتبه پیغمبری از این برتر است، چنانکه از آنچه در فصل دوم گفته‌ام ظاهر است، کار نیکان را قیاس از خود مگیر. و در این مرتبه است آن چه از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: حضرت آدم در

۱. الکافی، ص ۱۵۱، ح ۵.

۲. کتاب الاربعین، محمدطاهر قمی، ص ۶۶۱؛ بحار الأنوار، ح ۵، ص ۱۵۱.

۳. التوحید، ص ۳۳۷، ح ۴.

جواب حضرت موسی گفت که: ای موسی به چندین سال گناه مرا پیش از خلق من یافتی در تورات؟ گفت: به سی سال. ^۱گفت: پس همین است. پس حضرت صادق علیه السلام گفت که: پس غالب شد آدم بر موسی علیه السلام. ^۲

و به این مضمون چند روایت شده است و از غوامض اخبار قضا و قدر است و بعضی حمل بر تقیه کرده‌اند؛ چون این حدیث در میان عامه 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﴾ ^۳ از برای ماست، پس به زمین آمدن ما و سایر امور مترتبه 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 گرفته‌اند و در بیان معنی تیقن به قدر اینجا گفته‌اند که: یعنی بعد از آنکه خطای من در علم الهی گذشته باشد و پیش از خلق من نوشته شده باشد، چاره‌ای 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

۱. در مصدر تعبیر به سی هزار سال شده است.

۲. تفسیر القتی، ج ۱، ص ۴۴، ذیل آیه ۳۶ از سوره بقره.

۳. توبه (۹): ۵۱.

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 می‌گردد، چنانکه شارح صالح ربّانی مازندرانی در شرح حدیث «لا یجد العبد طعمَ الإیمان حتی یعلم أنّ ما أصابه لم یکن لیخطئه، وما أخطأه لم یکن لیصیبه»^۱ گفته است که:

لتیقنہ بأنّ ما أصابه علم الله از لآبأنه یصیبه، فیستحیل أن لا یصیبه وما أخطأه علم الله از لآبأنه لا یصیبه، فیستحیل أن یصیبه کلّ ذلك؛ لاستحالة أن یصیر علمه جهلاً. هذا فیما لا اختیار للعبد فیہ، مثل الصحّة والسقم، والحسن والقبح، والطول والقهر إلى غیر ذلك ظاهر، وأما فی فعله الاختیاری مثل الصلاة وترکها والشرب وترکه والقتل وعدمه إلى غیر ذلك، فکذلك علمه تعالی فی الأزل، فکلّ ما یقع فلا بدّ من أن یقع لما ذکر، ولكن علمه لیس علّة لوقوعه، بل تابع له.^۲ 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، اما 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:

تومی خوری و هر که جو تو ناشایست می خوردن تو بزعم او می بایست

۱. الکافی، ج ۲، ص ۵۸، باب فضل البقین، ح ۷. ۲. شرح أصول الکافی، مازندرانی، ج ۸، ص ۱۹۳.

حق 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 خیام 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»^۱ که مستدلّ متشبّث شده است به آن، در فصل پنجم گفتیم که: این حدیث اشاره است به سرنوشت مشهور - بالمعنی المذكور عن المحقّق 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: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ». ^۲ پس چون بنده چنین داند که چیزی بنابر استعدادی که دارد موافق آن از جانب الله به او فیض می رسد و این را نیز داند که عنایت الهی متعلّق است به نفع او، اگر چه در عین ضرر باشد و اینکه نیست نفع او مگر آنچه را خدا نفع او گفته باشد، در این حال طعم ایمان را می فهمد؛ یعنی در هر امری از نیک یا بد، از دلبستگی به غیر خدا خلاصی یابد نه در مافات ناسپاس و نه در غیر فایت حق ناشناس، که «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ»^۳.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۵۸، باب فضل الیقین، ح ۷. ۲. حدید (۵۷): ۲۲.

۳. حدید (۵۷): ۲۳.

در سینه از خود نالد که: چرا مهیا و آماده آن گردید تا به او رسید و مع هذا باز آن را نفع خود دادند 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 بَلِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا»^۱ از حضرت امام موسی کاظم علیه السلام منقول است که فرمود: «للتوکل درجات، منها أن تتوکل علی الله فی الأمور كلها، فما فعل بك كنت عنه راضياً تعلم أنه لأبلوك خيراً وفضلاً، وتعلم أن الحكم فی ذلك له، فتوکل علی الله بتفویض ذلك إليه، وثق به فیها وفي غيرها»،^۲ بلکه از آیه «لَنْ يُصِيبَنَا» نیز در دو موضع مفهوم است؛ یکی: «هُوَ مَوْلَانَا» چه از مولا جز نکوئی ناید و دیگر «لنا» به لام انتفاع، کما يشهد به قول النبی صلی الله علیه و آله: «اعلم أنه لو اجتمعت الأمة علی أن یفعلوك بشيء، لن یفعلوك إلا بشيء كتبه الله لك، ولو اجتمعوا علی أن یضروك بشيء، لن یضروك إلا بشيء كتبه الله عليك»؛^۳ پس موافق آیه نیز هر چه بنده را پیش آید، یکسر نفع او بود نه ضرر و خیر باشد نه شر.

لمؤلفه:

شُرْكَ خَيْرٍ وَخَيْرِ شُرْكَ ضُرْكَ مَسْحٍ وَمَسْحِ ضُرْكَ

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:

۲. تحف العقول، ص ۴۴۳.

۱. طلاق (۶۵): ۳.

۳. الفقیه، ج ۴، ص ۴۱۲، ح ۵۹۰۰.

«اللهم إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيمَانًا تَبَاشِرُ بِهِ قَلْبِي، حَتَّى أَعْلَمَ أَنَّهُ لَنْ يَصِيْبَنِي إِلَّا مَا كَتَبْتَ لِي، أَي مَا كَتَبْتَ لِأَجْلِ اتِّتِفَاعِي.
لِمَوْلَفِهِ:

تاکی زگمان مکر و تزویر
تیری که ضرر نمی‌رساند
قصده ضرر من افکنی تیر
بی آنکه مدد شود دو تقدیر

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 می‌فرماید: «وَأَنَّ الْكٰفِرِيْنَ لَا مَوْلٰى لَهُمْ».^۱ دوم: از «وَعَلَىٰ أَنَّهُ فَلَيْتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ».^۲

پس کافر به عکس مؤمن هر چه او را پیش آید یکسر شرّ و ضرر بود، «فبِحان من اتسعت رحمته لأوليائه في شدة نعمته، واشتدت نعمته لأعدائه في سعة رحمته».^۳
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»؛^۴ پس گوید: که این همان است که خبیام گفته است: «گر می نخورم علم خدا جهل بود» و در جواب او گفته‌اند که: علم ازلی علّت عصیان نیست و این گمانی است باطل؛ زیرا که فرق است میان

۱. محمّد (۴۷): ۱۱.

۲. آل عمران (۳): ۱۲۲ و ۱۶۰؛ مانده (۵): ۱۱؛ توبه (۹): ۵۱؛ ابراهیم (۱۴): ۱۱؛ مجادله (۵۸): ۱۰؛ تغابن

(۶۴): ۱۳.

۴. شرح أصول الكافي، مازندرانی، ج ۸، ص ۱۹۳.

۳. نهج البلاغة، ص ۱۲۳، خطبة ۹۰.

قول مولانا و قول خِیام؛ چه قول مولانا در بیان علّت بودن علم ازلی است مر علم به امتناع ترک عصیان را و قول خِیام در بیان علّت بودن علم ازلی است مر امتناع ترک عصیان را و این معنی با اینکه باطل است به آنچه گفته‌اند که: علم ازلی علّت عصیان نبود، قول او نیز دلالت بر آن ندارد؛ زیرا که اینک 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 خِیام 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 مقدم را، بر نکته سنجان علم میزان ظاهر است؛ آیا نه این است که در قول حقّ تعالی: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمْ آلَاءُ إِلَهَةٍ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۱ عدم فساد علّت علم به عدم تعدّد آلهه است نه علّت عدم تعدّد آلهه، بلکه عدم تعدّد آلهه علّت عدم فساد است. این است که علمای عربیه 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 کرده‌ام، پس در وجود عینی عصیان علّت علم ازلی است گو در وجود علمی بعکس این باشد.

و قول خِیام در وجود علمی بعکس تخلیط است بین الوجودین و اشتباه است بین المعنیین و تحقیق مقام آنکه: شرب خِیام 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 فيه از قبیل اول است؛ به این معنی که چون خِیام شرب می‌کرد 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 عام 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 می‌نخوردن جهل باشد آری گاهی به وهم می‌آید که با وجود علم خدا به وقوع شرب خِیام تکلیف به ترک، اگر چه تکلیف مالا یطاق نیست، اما بی‌فایده 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 مجملاً»^۱ اینک 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 می‌کنی، چرا در طاعت دست پیچ خود نمی‌کنی به اینکه می‌نخوری و بگویی:

ناخوردن می‌حق ز ازل می‌دانست گر می‌بخورم علم خدا جهل بود
باری:

تیغ دادن بر کف زنگی مست به که افتد علم ناکس را بدست

مأمور

حضرت امیر المؤمنین علیه السلام فرموده است:

شعر:

من أيّ يومي من الموت أفر
أیوم لم یقدر أم یوم قدر
فیوم لم یقدر فلا أرهبه
ویوم قد قُدِّر لا یغنی الحذر^۱

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 تیقّن به قدر دانسته است، آنجا که در شرح اصول پیش از ذکر این کلام به تقریبی گوید:

هذا یقین بالقدر؛ فإنّه یسکن النفس فی مثل هذه المواضع لعلمه یقیناً بأنّ كلّ ما قدر وقوعه، فهو واقع. فلا ینفع الفرار منه، وکُلّ ما قدر عدم وقوعه فهو غیر واقع، فلا یضرّ عدم الفرار.

لا یقال: لعلّ تقدیر عدم وقوع الحائظ علیه مثلاً مشروط بالفرار، فیجب الفرار طلباً للمقدر و تحرزاً عن الهلاك!

لأنّ نقول: الفرار وعدمه أيضاً داخلان فی التقدير، ومن جملة المقدر، فإن كان المقدر هو الفرار وقع قطعاً، وإن كان عدمه لم یقع.

فإن قلت: لا معنی حینئذ للتکلیف بالفرار!؟

قلت: التکلیف به تکلیف بالمقدر، والتکلیف بالمقدر أيضاً مقدر، فهو واقع علی أنّه یمكن أن یقال: مناط التکلیف به امکانه فی ذاته، أو التکلیف به مختصّ بغير الموقن؛ لأنّ الموقن یتوکّل علی الله، ویفوض أمری الیه، فیقیه عن كلّ مکروه،

كما قال عز وجل: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾^۱ وكما قال مؤمن آل فرعون ﴿وَأَفَوْضُ
أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ فَوْقَهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكَرُوا^۲ وغير ذلك. إنَّ
المؤمن الموقن المتوكل المفوض أمره إلى الله إذا بلغ إيمانه وإيقانه وتوكله
وتفويضه حد الكمال لا ينظر إلى الأسباب والوسائط في النفع والضرر. ولا يتعلّق
قلبه بها أصلاً، وإنّما كان نظره إلى مسبب الأسباب، ويتعلّق قلبه به وحده.
وأما من لم يبلغ حد الكمال، ولم يغلب عليه مشاهدة اليقين، كأحد المؤمنين، فإنّه
يخاطب بالفرار قضاء بالحقّ الوسائط. هذا الذي ذكرنا من باب الاحتمال، والله
أعلم بحقيقة الحال.^۳

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 مبنی 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 سوزش سوسفطائیم

در سبب سازش من حیرانم

حاصل مدعا در خاتمه سد 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 ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾^۴ را برافراخته اند؛ یعنی خیر و
عافیت در آن است که در این باب اکتفا شود به آنچه از معصوم علیه 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

۲. غافر (۴۰): ۴۴ و ۴۵.

۱. زمر (۳۹): ۳۶.

۳. شرح أصول الكافي، مازندرانی، ج ۸، ص ۱۹۱. ۴. هود (۱۱): ۴۳.

فرمود که: «مجممل 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	إحدى ثلاث معان، حين تأتيها
إمّا تفرد ربنا بصنعتها،	فيسقط الذمّ عنّا حين ننشئها
أو كان يشركنا فيها فيلحقه	ما سوف يلحقنا من الإثم ما فيها
أو لم يكن لإلهنا في جنائتها	دخل فما الذنب إلا ذنب جانيها ^۱

و اگر این سخن تفویض باشد، تفویض منفی در حدیث «امر بین امرین» نباشد؛ چه این تفویض، تفویض فاعلیّت است و تفویض منفی تفویض فاعل است. لمؤلفه:

گفتی عمل از خدا بود یا بنده؟	من بسنده هر لعل لب گوینده
گویم عمل از بنده و لیکن بقضا	خاموش که جوینده 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 مرجح به حصول نمی پیوندند و محال است که به وجود آید، لهذا دایم خود را به تحصیل مرجح خیر و تعطیل مرجح 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: ﴿لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾^۲ نه امثال این به قصور متّصف که به جهت اخلال در وظایف، همیشه از خیر دور و به شرّ نزدیک و دایم متأسّف می باشد.

نعوذ 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 وآدم بين الماء والطين .

چون ختم شد رساله در دولت كريمه ، درود مؤلف وگفت : في دولة كريمه تمت .

شرح حدیث «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع»

محمد بن حسن شروانی

(د ۱۰۹۸ق)

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

درآمد

شَروان ولایتی در شرق قفقاز است که بر کرانه غربی دریای مازنداران و شرق رود کورا قرار دارد.^۱

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 نااهلان 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 شَروان مکن که خاقانی هست از آن شهر کابدش شَر است
یا جای دیگر می گوید:

چند نالی چند از این محنت سرای داد و بود

کز برای رای تو شَروان نگردهد خَیروان

شروان شاهان نام سلسله‌هایی است که در این منطقه و حوالی آن حکومت و سلطنت می‌کردند و به دست شاه تهماسب اول صفوی در ۹۴۵ ق منقرض شدند.

۱. معجم البلدان، ج ۳، ص ۳۳۹ و ۳۸۲؛ جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ص ۱۹۵.

چنانکه برخی محققین نوشته‌اند در قرون اخیر شیروان به خطا شیروان گفته می‌شود.^۱ صاحب روضات الجنات نیز به اشتباه بودن شیروان تصریح نموده است.^۲ کسی که در این گفتار دربارهٔ او سخن می‌گوییم نیز در آثار خود «شروانی» امضا نموده است. مانند انهایی که به خط وی در پایان نسخه‌ای از من لایحضره الفقیه وجود دارد که نوشته است «میرزا محمد بن الحسن الشروانی».^۳ همین‌طور فرزند او حیدر علی نیز «شروانی» امضا کرده است.^۴ با این تفصیل می‌توان 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 این‌که در دایرة المعارف تشیع، برخی مشاهیر شیروان آذربایجان را، بعد از مدخل شیروان خراسان ذکر کرده‌اند، صحیح نیست. اگر امروز به شیروان، 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 شیروان عبارت‌اند از: فلکی شروانی (د ۴۹۰ یا ۵۰۰ق)، خاقانی شروانی (د ۵۹۵ق)، تغلیسی شروانی (سدهٔ هفتم)، ابوالمجد شروانی (سدهٔ هشتم)، فتح‌الله شروانی (د ۸۹۱ق)، افلاطون شروانی (د ۹۷۷ق)، فتحی شروانی (سدهٔ یازدهم)، آقا مسیح شروانی (سدهٔ دوازدهم و سیزدهم) و ملا محمد شریف شروانی (سدهٔ سیزدهم).

برای نام شیروان با توجه به چگونگی تلفظ آن معناهای گوناگونی ذکر کرده‌اند. در برخی منابع از این شهر به معنای جایگان شریاد کرده‌اند و در برخی دیگر که شیروان گفته‌اند آنجا را جایگاه شیر دانسته‌اند. زین العابدین شروانی می‌گوید: چون منسوب

۱. دایرة المعارف فارسی، مصاحب؛ فرهنگ فارسی، معین؛ لغت‌نامه، دهخدا.

۲. روضات الجنات، ج ۷، ص ۹۶. ۳. نسخهٔ شماره ۱۵۵، کتابخانه آیه الله بروجردی، قم.

۴. مناقب اهل البیت، مولی حیدر علی شروانی، ص ۲۵.

به انوشیروان است به تخفیف شیروان نامیده شده است و برخی هم گفته‌اند احتمالاً نام یکی از طویف ساکن البانیا (بخشی از سرزمین دولت هخامنشی) است.^۱

مؤلف

محمد بن حسن معروف به محقق یا مدقق^۲ شروانی، فقیه، اصولی و متکلم و محقق برجسته اواخر عصر صفویه، در حدود سال ۱۰۳۳ق در شروان به دنیا آمد.^۳ پس از طی دوران کودکی و نوجوانی و فراگیری مقدمات علوم به مرکز علمی روزگار خود، یعنی اصفهان آمد و در آن حوزه ارجمند به آموختن علوم اسلامی مشغول شد. او در بدو ورود به اصفهان، جذب مجلس درس آقا حسین خوانساری (د ۱۰۹۹ق) شد و مورد توجه ویژه وی قرار گرفت. تنکابنی در قصص العلماء جریانی را از اولین روز شاگردی شروانی نزد آقا حسین خوانساری نقل کرده است. همو قضایای دیگری را نیز از مباحثه و مجادله این استاد و شاگرد نقل می‌کند.^۴

تنکابنی در تذکرة العلماء نیز قصه ملاقات ملا خلیل قزوینی (د ۱۰۹۸ق) شارح الکافی را با شروانی و بحث درباره دو قول شاذ قزوینی و مجاب شدن او و این‌که قزوینی با دیدن شروانی که شاگرد آقا حسین خوانساری بود، از ملاقات و بحث با استاد، منصرف شد را نقل کرده است.^۵

شروانی به زودی در حوزه اصفهان رشد یافت و به فهم و ذکاوت و دقت و موشکافی معروف شد. او از آقا حسین خوانساری اجازه روایی دارد.^۶ شیخ حسن بلاغی نجفی او را چنین ستوده است:

۱. «شروان»، سبیده کوتی، دانشنامه ادب فارسی، حسن انوشه.

۲. مطلع الشمس، ج ۱- ۲، ص ۶۸۱؛ جغرافیای تاریخی شیروان، مقیمی، ص ۲۵۲- ۲۵۳.

۳. میر محمد باقر خاتون آبادی او را هنگام وفات شصت و پنج ساله دانسته است. ر.ک: وقایع السنین والاعوام، ص ۳۶۴.

۴. قصص العلماء، ص ۲۴۹- ۲۵۰.

۵. تذکرة العلماء، ص ۸۹- ۹۰.

۶. نجوم السماء، ص ۱۹۲.

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 الحكماء 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 وحید عصره و فرید دهره.^۱

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 نوشته‌اند، با تجلیل و تعظیم از او یاد کرده‌اند.^۲

محفل درس محقق شروانی، سال‌ها میعاد جویندگان زلال معارف اسلامی بود. برخی از شاگردان او عبارت‌اند 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 ۱۰۸۳ ق به دعوت شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۵ 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.^۳

دامادی مجلسی اول

شروانی بعد از مدتی توقف در اصفهان و آشنایی با علما و دانشمندان، به وثاقف و علم و تقوی مشهور شد.

۱. روضات الجنات، ج ۷، ص ۹۵.

۲. جامع الرواة، ج ۲، ص ۹۲؛ قصص العلماء، ص ۲۴۹ - ۲۵۰؛ نجوم السماء فی تراجم العلماء، ص ۱۹۲؛ روضات الجنات، ج ۷، ص ۹۳ - ۹۴.

۳. تذکره نصر آبادی، ص ۱۵۷؛ وقایع السنین و الاعوام، ص ۵۳۶. (به نقل از «میرزا محمد شیروانی مشعل ذکاوت»، محمد ابراهیم احمدی، گلشن ابرار، ج ۵، ص ۱۳۷).

ارتباط او با عالم بزرگ اصفهان، محمد تقی مجلسی، منتهی به افتخار دامادی ایشان شد.^۱ مجلسی برای شروانی اجازه نقل روایت نیز صادر نموده است.^۲ 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.^۳

آثار و تالیفات

ملا میرزا شروانی، از دانشمندان و فرهیختگانی است که در بیشتر علوم متداول روزگار خود، صاحب نظر و فکر بوده و در آن رشته‌ها 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 عبارت‌اند از:

اثبات الواجب تعالی، الاجتهاد و الاخبار، اصالة البرائة، الإمامة، البداء، تفسیر آیه «ان 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.^۴

در این نوشتار آثار حدیثی وی را به اختصار گزارش می‌کنیم:

۱. الجمع بین الأخبار المتعارضة

آقا بزرگ تهرانی این اثر را ضمن مجموعه‌ای از رسائل شروانی در کتابخانه سید محمد مهدی، در فیض آباد هند دیده است.^۵

۱. تذکره الشعراء، نصر آبادی، ص ۱۵۷.

۲. روضات الجنات، ج ۲، ص ۹۵.

۳. موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۱، ص ۲۵۹.

۴. معجم مؤلفي الشيعة، ص ۲۴۳-۲۴۴.

۵. الذريعة، ج ۵، ص ۱۳۵.

۲. حاشیه الاستبصار

در منابع ترجمه احوال شروانی، نامی از این اثر برده نشده است، ولی رساله‌ای با این نام در میان نسخه‌های خطی کتابخانه مرحوم آیه الله گلپایگانی رحمته نگهداری می‌شود.

این حاشیه 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 الإستبصار لشيخنا أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمته 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.

مجموعه‌ای که این رساله، یکی از آنهاست در هفتم جمادی الاولی ۱۱۰۳ ق جمع‌آوری، تدوین و کتابت شده است.^۱

۳. حاشیه تهذیب الأحکام

در همان مجموعه کتابخانه آیه الله گلپایگانی رحمته که ذکر آن رفت، رساله 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 حاشیه «منه» و «م ه ی عفی عنه» را نیز دارا است.^۲

۱. فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۳، ص ۴۱۳-۴۱۴، به نقل از فهرست جدید

گلپایگانی، مخطوط، مجموعه شماره ۱۸۵/۳۰/۶۳۰۵.

۲. فهرستگان نسخه‌های خطی، ج ۳، ص ۴۱۷، به نقل از فهرست جدید گلپایگانی، مخطوط.

آقا بزرگ تهرانی از شرح التهذیب برای شروانی نام برده است که شاید منظور همین حواشی باشد.^۱

۴. حاشیة من لایحضره الفقیه

در مجموعه کتابخانه آیه الله گلپایگانی رحمته، رساله دیگری از شروانی وجود دارد که چنین آغاز می شود:

بسم الله الرحمن الرحيم و كتب رحمه الله على كتاب من لایحضره الفقیه و نقلته من خطه قدس الله روحه باب حد الوضوء و ترتیه....

این رساله در حاشیه، دارای تصحیح و حواشی با امضای «منه» است و از اول من لایحضره الفقیه تا پایان آن. نکاتی را یادآوری کرده است. و کتابت نسخه در جمادی الاولی ۱۱۰۳ ق اتمام پذیرفته است.^۲

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 أعلام الشيعة از «خلیفه بن یوسف نجفی» نام برده، که کاتب نسخه ای از کشف الغمّة است و می گوید از تصحیح نسخه فهمیده می شود که کاتب آن از افاضل باشد. نسخه های دیگری نیز به خط او توسط تهرانی گزارش شده است.^۳

۱. الذریعة، ج ۱۳، ص ۱۵۷.

۲. فهرستگان نسخه های خطی، ج ۳، ص ۴۳۶، به نقل از فهرست جدید گلپایگانی، مخطوط.

۳. طبقات أعلام الشيعة، (قرن ۱۲ ق)، ص ۲۴۲-۲۴۳.

او الغیبه شیخ طوسی را در ۱۰۸۵ ق کتابت کرده است^۱ و نسخه‌ای از شرح نهج البلاغه حدیدی در کتابخانه مسجد اعظم موجود است که کاتب آن «خلف بن یوسف مشهدی نجفی» امضا کرده است.^۲

وی همچنین در نسخه الحدیفة الہلالیة بهایی که در ۱۱۱۵ ق کتابت کرده است خود را شیخ «خلیفه بن شیخ یوسف نجفی» معرفی می‌کند.^۳ در هر صورت این شیخ خلیفه یا خلف از ناسخان پرکار و فضیلتی روزگار شروانی است که جمع‌آوری و تدوین حواشی شروانی به خط او نیز نشان از فضل و دانش وی دارد.

۵. شرح حدیث «سته اشیاء لیس للعباد فیها صنع...» (رساله حاضر)

۶. شرح حدیث «ملعون من کمه اعمی»

کلینی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند 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.^۴

برخی مانند ملا اسماعیل خواجویی مازندرانی (د ۱۱۷۳ ق) و همچنین محقق شروانی این حدیث را به طور مستقل در رساله‌ای شرح کرده‌اند.^۵ محقق تهرانی نام این شرح را در الذریعة آورده است. نسخه‌ای از این شرح نیز، در کتابخانه حاج شیخ علی علمی در یزد، گزارش شده است.^۶

۷. اجازات روایی

ملا میرزا شروانی که خود از مجلسی اول نقل روایت می‌کند، برای برخی از

۱. فهرست مدرسه فیضیه، استادی، ج ۱، ص ۱۹۴. ۲. فهرست مسجد اعظم، ص ۳۶۹.

۳. فهرست نسخه‌های خطی آستان قدس، اهدایی رهبری، ص ۳۰۴.

۴. الکافی، ج ۲، ص ۲۷۰، ح ۹.

۵. روضات الجنات، ج ۷، ص ۹۷؛ نجوم السماء، ص ۱۹۳؛ فوائد الرضویه، ص ۴۶۷؛ الذریعة، ج ۱۳، ص ۲۰۹.

۶. نشریه نسخه‌های خطی، دفتر چهارم، ص ۴۴۴؛ فهرست میکرو فیلم‌های دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۷۰۲.

شاگردان، اجازه‌ی روایی صادر نموده است. چند تن از این افراد عبارت‌اند از:

الف. علامه محمد باقر مجلسی

نسخه‌ای از من لایحضره الفقیه در کتابخانه آیه الله بروجردی در قم، نگهداری می‌شود که از برترین نسخه‌های این کتاب است.^۱ در پایان جزء دوم و چهارم این دست نوشته، آنها و بلاغ میرزای شروانی دیده می‌شود.

در پایان جزء دوم چنین آمده است:

انها - ادم الله ایامه - فی مجالس عدیده آخرها یوم الثلاثاء الثانی و العشرون من شهر شعبان المعظم سنة خمس و سبعین و الف من الهجرة - علی مهاجرها من الصلوات انماها و من التحیات اسمها - کتبه الفقیر الی الله تعالی میرزا محمد بن الحسن الشروانی عفی عنهما.

در پایان مشیخه نیز سماع و اجازه‌ای وجود دارد به این شرح:

سمع علی أكثر هذا الكتاب مولانا الأورع الاتقی الزاهد العابد مولانا محمد باقر - ادم الله تعالی تأییده - و أجزت له - ادم الله تعالی ایامه - أن یرویہ و سایر ما یصح لی روایتہ عنی و أخذت علیه أن لا ینسانی من صالح دعائه فی ایامه و لیالیه، کتبه بیده الغانیة میرزا محمد بن الحسن الشروانی او تیا کتابهما بيمينهما.

ظاهراً مجاز که در این اجازه نام برده شده است، علامه محمد باقر مجلسی رحمته 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.^۲

ب. آقا محمد اکمل اصفهانی

او پدر محمد باقر و حید بهبهانی و از شاگردان و مجازین شروانی است.^۳

۱. فهرست نسخه‌های خطی مؤسسه حضرت آیه الله بروجردی رحمه الله، ج ۱، ص ۱۰۴، ش ۱۵۵.

۲. بحار الأنوار، ج ۱۰۲، ص ۱۸۶؛ الذریعة، ج ۱۱، ص ۲۴.

۳. تذکره العلماء، ص ۲۶۱؛ تلامذة العلامة المجلسی و المجازون منه، ص ۷۸.

ج. ملا محمد صادق تونی

شروانی به وی در شعبان ۱۰۷۵ ق اجازه داده است. این اجازه به خط استاد، در پایان جزء دوم نسخه‌ای از من لایحضره الفقیه، موجود در کتابخانه آیه الله مرعشی موجود است.^۱

د. سید عبدالله بن علی تونی

او از شاگردان مدقق شروانی است و استاد، ضمن نسخه‌ای از من لایحضره الفقیه که در محضرش تصحیح و مقابله شده است، اجازه‌ای 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.^۲

قابل ذکر است منبع برخی عزیزان که «شرح حدیث مناظره امام صادق علیه السلام با زندیق» را از آثار و تألیفات شروانی شمرده‌اند، دانسته نشد.^۳

درگذشت

میرزا محمد حسن شروانی، پس از سال‌ها مطالعه و پژوهش و تحقیق و آموزش در سال‌های آخر عمر، دچار بیماری شدید شد و پس از تحمل رنج و درد، سرانجام حوالی ظهر روز جمعه ۲۹ ماه رمضان سال ۱۰۹۸ ق مرغ روحش از کالبد تن رها شد.^۴

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۴، ص ۱۲۷.

۲. ن.ک: الذریعة، ج ۱، ص ۲۳۲؛ طبقات اعلام الشيعة، (قرن ۱۱ ق)، ص ۳۸۲؛ طبقات اعلام الشيعة، (قرن ۱۲ ق)، ص ۴۵۵-۴۵۶؛ فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ج ۵، (چاپ جدید)، ص ۳۱۸.

۳. «میرزا محمد شیروانی، مشعل ذکاوت» محمد ابراهیم احمدی، گلشن ابرار، ج ۵، ص ۱۴۴.

۴. وقایع السنین و الاعوام، ص ۵۴۳.

میر محمد باقر خاتون آبادی درباره صبر و تحمل وی و تجلیل از مقام او نوشته است: لا یمكن شرح أخلاقه الفاضله، كان مريضاً شديداً في أسافل بدنه سنة ونصف و أشد المرض و صعب و كان یزید صبره و تحمله و لم یخرج من حد اعتداله، و لم یفقد شیء من تفقده علی الغنی و الفقیر و الشریف و الوضیع... لم یکن و لا یكون له عدیل.^۱

منابع، سال فوت او را همان ۱۰۹۸ ق نوشته‌اند، ولی صاحب روضات الجنات نوشته است که شروانی در سال درگذشت محقق خوانساری از دنیا رفت.^۲ البته معمول کسانی که ترجمه محقق خوانساری را آورده‌اند سال درگذشت او را ۱۰۹۸ ق دانسته‌اند، ولی روضات الجنات به تبع خاتون آبادی در حدائق المقربین ۱۰۹۹ ق نوشته است.^۳

جسد شریف ملامیرزا شروانی، از اصفهان به ارض اقدیس رضوی منتقل گردید و در جوار آستان ملک پاسبان امام ثامن علیه السلام در مدرسه میرزا جعفر به خاک سپرده شد.^۴

بازماندگان

میرزا حیدر علی شروانی اصفهانی نجفی، فرزند مدقق شروانی است. او در بیشتر علوم اسلامی صاحب نظر بود و علاوه بر پدر گرامیش از محضر 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.^۵

۱. وقایع السنین والاعوام، ص ۳۶۴. ۲. روضات الجنات، ج ۷، ص ۹۵.

۳. روضات الجنات، ج ۲، ص ۳۵۷؛ تذکره نصر آبادی، ص ۱۵۷.

۴. روضات الجنات، ج ۲، ص ۳۵۷؛ طبقات أعلام الشيعة (قرن ۱۱ ق)، ص ۵۲۴.

۵. ن. ک. مرآت الاحوال جهان نما، ص ۱۰۹؛ أعيان الشيعة، ج ۶، ص ۲۷۴؛ مصفی المقال، ص ۱۶۴؛ تنمیه أمل

الآمل، ص ۱۷۳؛ طبقات أعلام الشيعة، (قرن ۱۲ ق)، ص ۲۳۱.

برخی آثار و تألیفات وی عبارت‌اند از:

الإمامة، حاشیة علی الکافی، المزار، مختصر مصباح المجتهد، مناقب الحیدریة، شکوک الصلاة، تراجم السفراء، أحوال الصحابة، رسالة فی وجوب الصلاة عند ذکر النبی و آله و...^۱ آقا بزرگ تهرانی با استناد به نسخه‌ای 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 ۱۱۲۹ ق بوده است، او را زنده در این تاریخ می‌داند.^۲

اما دو نسخه از کتاب فضائل اهل البیت علیهم‌السلام از تألیفات شروانی در دست است، که هر دو دارای تاریخ تحریر ۱۱۳۳ ق می‌باشد. نسخه اول که در مرکز احیاء میراث اسلامی نگهداری می‌شود در پایان، تاریخ ۱۵ صفر ۱۱۳۳ 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 ۱۱۳۳ ق نگاشته شده است. این نسخه نیز دارای تصحیح و حواشی بارمز مؤلف با دعای «سلمه الله» است.^۳

با این توصیف می‌توان گفت، میرزا حیدر علی شروانی، تا دهه اول رمضان ۱۱۳۳ 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.^۴

۱. معجم مؤلفی الشیعة، ص ۲۴۳.

۲. الذریعة، ج ۴، ص ۴۷۹؛ طبقات أعلام الشیعة، (قرن ۱۲ ق)، ص ۲۳۱.

۳. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۲، ص ۱۸۵؛ فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی.

بخش مخطوط، ش ۳۲۸۴؛ فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث، ج ۵، ص ۱۵۴.

۴. مرآة الاحوال، ص ۱۰۹؛ طبقات أعلام الشیعة، (قرن ۱۲ ق)، ص ۱۲۳.

رسالة حاضر

شروانی در این رساله، معرفت و جهل، رضا و غضب، خواب و بیداری، میزان دخالت و عدم دخالت یا اختیار و عدم اختیار انسان نسبت به این سه حوزه را بررسی می‌کند. او گاهی به برخی روایات مرتبط نیز استدلال کرده است. نسخه‌های متعددی از این اثر به جای مانده است.^۱

کهن‌ترین دست نوشته‌ای که به آن دست یافتیم، نسخه کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله، به خط نسخ محمد زکی بن ملا جعفر همدانی است.^۲ این نسخه را اساس (الف) قرار داده‌ایم. نسخه دیگر که با علامت (ب) از آن یاد می‌شود، نسخه موجود در کتابخانه مدرسه فیضیه قم است.

در انتهای نسخه مدرسه فیضیه چنین آمده است: «وكان تاريخ النسخة التي كتبت عليه هذه النسخة سنة ثلاث وتسعين بعد ألف في شهر صفر، و كان كتابته من خطه رحمه الله».^۳

این جمله نشان می‌دهد، تاریخ تألیف این رساله قبل از صفر سال ۱۰۹۳ ق بوده است.

۱. ن.ک: فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعی، ج ۴، ص ۲۸۵-۲۸۶.

۲. فهرست کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ج ۱۱، ص ۱۴۸، ش ۴۱۳۰، رساله سوم مجموعه.

۳. فهرست مدرسه فیضیه، ج ۲، ص ۱۱۳، ش ۱۶۶۵، رساله دوازدهم مجموعه.

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين
 صلوات الله عليهم اجمعين وصلى الله على محمد وآله يومئذ
 يا شاكركه دار در حضرت صادق صلوات الله عليك استنشأ
 ليس العباد في صنع المعروف والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة
 يعني شش چیز است که خداوند مخلوق را در آن تأثیری نیست و آن شش
 چیز عبارت است از دانش و نادانی و خشنودی و خشنکشی و خواب
 و بیداری و برآوردن الباب پوشیدن مانند که معرفت ممکن است که
 عبادت از فطرتی و غیر فطرتی باشد که در انسان بود بقیه گذاشته شدن
 و بیان غیر فطرت و طبیعت از حیوانات که قابل تکلیف نیستند همانند
 جهل عبارت از فقدان فطرت و خلقت باشد و ظاهر است که و حیوان این
 فطرت و فقدان آنرا اختیار و تا بمر تکلیف نیست اگر حیوان خواهد که
 آدم شود نمیتواند بر عکس و احتمال دارد که مراد معرفت و جوب
 اول و اجبات باشد چنانکه گفته اند که اول و اجبات نظر در معرفت خدا
 و صفات است یعنی معرفت و جوب اول و اجبات را خدای تعالی
 الهام می کند و مکلف با بیان مضطر میباشد و اگر بفرض ادعی از آنجا
 خود حاصل تواند کرد خدای تعالی مکلف را مجبور و نمیکند از چه اگر
 مکلف را مجبور و آنگاه اندک گاه باشد که مکلف آنرا حاصل نماند در
 گاه آنرا حاصل نماند نخواهد دانست که در معرفت خدا نظر باید کرد
 و فکری درین نمود که ما خود مجبور به رسیدن ایم یا ما را خالق و اوست
 هست و اگر تران فکر درین مطلب بکنند بنا برین که عنیدانند که ان

و نظر

درین
 مهیا کرده باشد اگر خواهد سکون اختیار کند میتواند ولیکن اخباری دیگر که
 باب واقع شده این معنی نمیتواند داشت چنانکه ایمانیان کوریم و اگر اختلاف
 معانی را حدیث استبعادی در نظر ظاهر آرد اما چون بیان کوریم که احادیث
 متعلقه بعرفت مشتمل است بر مطالب مختلفه و حال آنها بر دقایق کوناگون
 ناچار و ضرور افتاده ان استبعاد زایل میگردد و الحاصل حدیث و صلی الله علیه و آله و سلم
 و الراجحین کتبه سید الجائز میرزا محمد بن الحسن الشیرازی
 الشهیر بملا میرزا آقاسی کلامه قدس استررابه
 و کان تاریخ النسخه التي کتبت علیه هذه
 النسخه سنة ثلث و تسعين بعد
 الف في شهر صفر و كان
 كتابه من خطه رحمه الله



تصویر انجام نسخه از کتابخانه مدرسه فیضیه قم

قطع کرده و برام و استغناء خلق ناد و حاصل فرموده باشد چنانکه اول بعضی اخبار معتبره
 و از بیست که در این وقت محترم باشد چنانکه از بعضی اخبار در این الفاظ و همچنان
 که در هر دو کلمات است و گویند نیز در این خط ختیه و غفلت از آن و درم اطلاع بر آن تصور است
 و چنانکه در الفاظ و ارسال الفاظ که از آن اخباری میهند و بر او چیزی دیگر باشد و گفته آن
 که بعضی بر آری واضح باشد حکمها با یک تصور است در کتاب نیز نظیر آن نمکست
 اینها صحت کچه از منطبق بر اصل از ملاحظه آیات و روایات معین میشود و در بعضی معین
 و علیکم و در آن است واقع شده و نسبت اعتقاد نیست و در طریق که در هر دو اول آن شهید
 باشد و بعضی آن است و در هر دو شرح آن و بعضی آن یکی بر چیزی که گفته اند او آنچه دیگر شده
 نشانی که در هر دو است و در هر دو است
 یکجا ادا ام الله و انما افاض علی العالمین انما افاض الله فیهم من غیر الله المکرّم و الا
 و الحیوة رب العالمین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَرَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَوَةٌ عَلَى خَيْرِ طَائِفَتِهِ وَآلِهِ
 الطَّاهِرِينَ مُحَمَّدِينَ بَعِيثِينَ كَلِمَتِي فِي رِوَايَتِكُمْ كَرِهَ اسْتِزْجَارُ مُحَمَّدِينَ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بِاسْمِ اللَّهِ
 فَادْرَأْنِي خَيْرَ مَقَامٍ فِي مَقَامَاتِهِ أَسْئَلُ الْعَالَمِينَ فِيهَا مَضَى الْمَوْذُومُ بِمَجْرَمِ الرِّضَا وَالْعُظْبِ
 وَالذُّمِّ وَالْيَقْظِ بِعُقُوبَتِهِ جَزَاءً لِمَنْ كَانَ يَخْلُقُ مَا دُرَانِ مَا تَرَى بَيْتَ وَانْ
 مِنْ جِبَارَتِ اسْتِزْجَارِ امْرِئٍ وَنَهْلَانِ وَخَشَوِي وَخَشِيكِي وَخَوَابِ وَبِدَارِي وَبَيْنِ
 ارباب

الباب

مرعشی نجفی - قلم
مستوفی از وی یکی اخباری دیگر که در این باب واقع شده اینصفت میفرماید داشت

املا بان کریم و اگر هر اختلاف معلق آن احادیث استعدای در نظر ظاهر دارد
المعرب بیان کریم که احادیث متعلقه به فوت شتم است بر مطلقه مختلفه و محل آنها
بر قیاق که کائنات ناچار و ضرور افتاد مان استعدا در ازل و مضهل سکیر در اول

و چون و در علی سیدنا محمد و آله اجمعین بسم الله الرحمن الرحیم

و بهر قدر رب العالمین و الصلوة علی نبینا و آله علیهم السلام دلیل بر صدق کلام الهی است
کذب قبیح است و عقلا فاعل از امانت میکنند اگر کونین کذب بر حق بیخ است

مصلح دنیا با و متعلق باشد و اگر مصلح بسیار با و متعلق شود قبح نمی آید
گویم خدا بداند استغنی است و احتیاج بخیری ندارد پس مصلحت آن کذب با و عاید

و اگر عاید مباد و مخلوقات شود آن منفعت بطرات ماحیوانات بجم نمی آید
بلکه مصلحت تکلفین خواهد بود و عقل جا کماست با اینکه کلام غیر مطابق واقع خواهد

اورا آفریند و الهاب ایشان کد که ایشان اعتقاد بضمون آن کنند و چون کریم
رسانند هیچ فایده بحال ایشان ندارد و آنچه بعضی او هام سبقت میکند که نظام عالم

و صلاح بخاتم در اینست که امیر و روحی داشته باشند و اگر آن بطرف باشد و برود
مطمان باشند و خوفی نداشته باشند و ملامت میکنند و نظام معاش خلق می پذیرد و صورت

ندارد و بغایت محیف است هر که اگر نظام معاش و اتفاق حال نشاء اول با بیگانه

کفره

شرح حدیث «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع»

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، و صلواته^١ على خير خلقه محمد وآله الطاهرين. محمد بن يعقوب كليني^٢ روایت کرده است از محمد بن ابي عبدالله، به اسنادی که دارد از حضرت صادق^٣، قال: «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة، والجهل؛ والرضا، والغضب؛ والنوم، واليقظة»^٤؛ 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 ألباب پوشیده نماند که معرفت ممکن است که عبارت از فطرت^٣ و غریزتی باشد که در انسان ودیعه گذاشته شده و به آن غریزت و طبیعت از سایر^٤ حیوانات که قابل تکلیف نیستند ممتازند 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.

١. ب: «والصلاة والسلام» بدل «و صلواته».

٢. الكافي، ج ١، ص ١٦٤، ح ١؛ المعاشن، ج ١، ص ١٠، ح ٢٩؛ فقه الرضا^٥، ص ٣٥٢؛ التوحيد، ص ٤١١.

ح ٦؛ الخصال، ج ١، ص ٣٢٥، ح ١٣؛ منکاة الأنوار، ص ١٥٠.

٣. ب: فطرتی. ٤. ب: -سایر.

و احتمال دارد که مراد، معرفت و جوب اول واجبات باشد، چنانکه گفته‌اند که: اول واجبات، نظر در معرفت خدا و صفات اوست، یعنی معرفت^۱ اول واجبات را خدای تعالی الهام می‌کند و مکلف را به آن مضطرّ می‌سازد و اگر به فرض، آدمی آن را به خودی خود حاصل تواند نمود^۲، خدای تعالی مکلف را به خود وانمی‌گذارد؛ 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 رسیده‌ایم، یا ما را خالق و آفریننده [ای] هست و اگر ترک فکر در این مطلب بکند، بنابراین که نمی‌داند که آن فکر و نظر امر ضروری است و آن را باید کرد، معذور خواهد بود و اعتراضی و توییخی بر او متوجّه نخواهد شد و حجّت خدا بر مکلفین باطل می‌گردد و هر گاه در شناختن خدا معذور باشد، در سایر واجبات نیز معذور خواهد بود؛ چرا که کسی که واجب را نمی‌شناسد، و جوب هیچ واجبی را نمی‌داند، پس هیچ واجبی را^۳ دانسته ترک نخواهد کرد، بلکه از نادانی ترک می‌کند و کسی که واجبی را ندانسته ترک کند، بر وجهی که نه و جوب او را می‌دانسته 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 توبیخ می‌تواند 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، بی‌جا نخواهد بود و اگر ترک نکنند 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 می‌شود و جهل به او دیر نمی‌پاید و در آن جهل نادر، بر ترک واجب مؤاخذ و معاقب نخواهد شد، چنانکه در

۲. ب: کرد.

۱. ب: + و جوب.

۳. الف: - «نمی‌داند، پس هیچ واجبی را».

محلّ خود مقرّر شده و نیز اگر دانستن و خوب بعضی از واجبات، از معرفت و خوب اوّل واجبات حاصل نشود، لازم است که و خوب چیزی را اعلام کنند که منجز و مفضی به معرفت و خوب آن واجب شود.

مجملاً معرفت و خوب واجبات اگر کسی باشد و به تأثیر و سعی مکلف حاصل شود، آخر الامر منتهی به معرفت و خوب چیزی چند می شود که مفضی به معرفت اوّل شود و آن معرفت که به او منتهی شده، کسی نمی باشد، بلکه موهبتی می باشد، خواه آن معرفت موهبتی یک معرفت باشد و خواه معرفتهای متعدّد باشد و هر گاه ابتدای معرفت از جانب خدا باشد، باقی معرفت های ضروریّه به 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^۱، ممکن است که آن را مهمل گذارند و به اکتساب آن نپردازند، پس لازم است که ایشان را اعلام کنند که فکر در این معارف ضرور و ناگزیر است و همچنین که به ایشان وجود و حیات داده، معرفت و خوب فکر و نظر را نیز به ایشان بخشد، تا او بعد از معرفت و خوب 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^۲ 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^۳

وحی آسمانی استمداد کند، از ادراک آن عاجز و قاصر است.

و در ضمن این ردّ بر فقهای اهل سنّت حاصل می‌شود؛ چه ایشان را اعتقاد این است که بی‌وحی الهی، مردم حکم شرعی قرار می‌توانند داد و خدا حکم حلال و حرام را به ایشان گذاشته و هر چه ایشان پیش خود^۱ قرار دهند خدا آن را واجب می‌کند و همچنین ردّ بر آن جماعت نیز حاصل می‌شود که^۲ مکلفین و رعیت از پیش خود یکی را اختیار کنند و به ریاست و امامت بردارند بی‌اینکه از جانب خدا و پیغمبر در آن باب نصّی وارد شده باشد، پس به اختیار ایشان معرفت و جوب طاعت آن شخص حاصل می‌شود.

و این سخن ایشان در مذهب امامیه ضرورتاً باطل است و از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام فساد آن به تواتر رسیده^۳، 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 نمی‌باشد و توقّف عمل به آن احکام از ایشان ندارند.

بلی، بعد از آنکه آن حضرت احکام را به خلق اعلام کرد، بر حاضرین واجب است که چشم و گوش به فهمیدن آن بازدارند و به قلب، به سوی آن سخنان اقبال نمایند ولی پروایی و اهمالی در فهمیدن آن^۴ روا ندارند و بر جمعی که غایب باشند 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^۵ به جهت تحصیل این مطالب، سفر کنند و این قدر مدخلیت و تأثیر، بندگان را در تحصیل معرفت احکام می‌باشد و آیات و اخبار بر این معنی دلالت کرده است و مؤید اینکه مراد این است، اخباری چند است که کلینی رحمه‌الله در این باب و در باب بعد از آن روایت کرده است؛ چه در آن اخبار،

۱. الف :- خود.

۲. ب: + «می‌گویند: معرفت امام واجب الإطاعة به این حاصل می‌شود که».

۳. ب: - رسیده.

۴. ب: - آن.

۵. ب: باشد.

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 ﷺ و امام ﷺ، 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 الْبَلِيغَةُ﴾^۱

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 طاهرين 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^۲ 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»^۳.

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^۴ 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،

۱. انعام (۶): ۱۴۹.

۲. الف - امت.

۳. ب: نظری.

۴. ن: ک: منتخب الأنوار، ص ۳۴.

یا بر سبیل وجوب غلّی اختلاف القولین، بعید خواهد بود؛ چه فایده بر نفی تأثیر به این معنی مترتب نمی‌شود و اکثر افعال اختیاریه که آن را افعال تولیدی نامند^۱، 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 نمی‌گوید که عباد را در آن مدخلی نیست.

و حصر^۲ 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 عُرف نگویند که مقدور و مصنوع عباد نیست، اما چون قدرت و تأثیر عباد به او بر سبیل 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 نمی‌توان کرد؛ چه اکثر اخبار دالّ 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 کفّار که بعد از استعمال آلات و احداث ضرب و جرح، خدا او را می‌میراند و مع ذلک تکلیف به قتل کفّار شده و عقاب بر ترک آن مترتب می‌شود.

و بعضی را اعتقاد این است که معارف الهی همه ضروری است و خدا آدمی را آفریده و خداشناسی را در دل او مفظور ساخته، همگی خدا را می‌شناسند و بعضی این سخن را در توحید و صفات ثبوتی و سلبی نیز می‌گویند.

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 تجرّد او از توابع جسمانیّه و مکان و شبه آن نیز هستند.

و از این قرار لازم می آید که همه زندیقان عالم، اعتقاد به وجود صانع داشته باشند و همه سنیان، 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 جبلّی از عقل دور است، بلکه از بعضی از این طوایف معلوم^۱ می شود که در مذهب خود راسخند و نهایت اصرار بر آن دارند و مع ذلک از روی تدین، فعل خود را موجب نجات می دانند و بعضی از معاصرین علیهم السلام، 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 آشرس 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 اراض 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

به نظر مترتب نمی‌شد و از آن آیات غرضی حاصل نمی‌گشت و علمی دیگر بر آن مترتب نمی‌شود^۱، 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 می‌کند بی‌اینکه احتیاج به استدلال افتد و تأملی و فکری در آن باید کرد، گوییم که: حال خالی از این نیست که آدمی بر آن نظر مجبور است و بی‌اختیار نظرش بر آن دلایل و آثار می‌افتد و اضطراراً او را علم حاصل می‌شود و یا اینکه او را اختیاری در نظر هست و می‌تواند که نظر در 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^۳ دادن که فلان چیز دلیل است و فرمان دادن که نظر در آن دلایل کنید، فایده نخواهد داشت؛ چرا که نظر در آن دلایل، بی‌اختیار واقع می‌شود و نتیجه مطلوبه نیز ضرورتاً بر او مترتب می‌شود، خواهد داند که آن چیزها دلیل می‌تواند شد، خواه نداند و اگر واقع چنان باشد که آدمی را اختیاری در آن نظر باشد و تواند که در آنها نظر نکند، پس آدمی را صنعی و تأثیری در معرفت - که ثمره آن نظر است - خواهد بود و چنین امری قابل تکلیف هست.

و آن جماعت که معارف را ضروری می‌دانند، مطلب ایشان این است که او متعلق تکلیف نباشد و بعضی از اخبار را بر او تنزیل می‌کنند 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:

ز ندیقی از حضرت صادق علیه السلام پرسید که: فما الدلیل علیه؟ فقال أبو عبدالله علیه السلام:
«وجود الأفاعیل دلت علی أن صانعها صنعها؛ ألا تری أنك إذا نظرت إلی بناء مُشید
مبنی علمت أن له بانیاً، وإن كنتَ لم تر البانی ولم تُشاهده»^۴.

۱. الف: - «و از آن آیات غرضی حاصل نمی‌گشت - بی‌تربت نمی‌شود».

۲. ب: به.

۳. الف: ج ۱، ص ۸۰، ح ۵؛ التوحید، ص ۲۴۳، ح ۱؛ الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۳۱.

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^۱ در آن کرده، نه بینی^۲ 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^۳ 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^۴.
و هرگاه 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^۵ 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^۶، عارف نخواهد بود، هر چند در این دلایل نظر کند.

و نیز اگر گوئیم 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؛ چراکه 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 غریب 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

۱. ب: + اثر.

۲. ب: می بینی.

۳. ب: بر.

۴. ب: + و سرور بعد از غم و عکس آن.

۵. ن. ک: الکافی ج ۱ ص ۷۶، ح ۲؛ التوحید، ص ۱۲۵، ح ۴؛ الإبرشاد، ج ۲، ص ۱۹۹.

۶. ب: + به خدا.

۷. ب: - باشد.

ذلک فایده بر این استدلال مترتب نمی‌شود؛ چرا که آن خصم که حضرت این استدلال را در برابر او کرده، می‌باید که علم اضطرابی به معارف الهی داشته باشد و از روی مکابره و عناد و جحود انکار می‌کرده 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 می‌شود 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 می‌شود، همه کس راه هدایت را سلوک می‌کرد و به راه ضلالت نمی‌افتاد و حال اینکه، جمعی کثیر از بنی هاشم و غیرهم به ضلالت افتاده‌اند و راه حق را نیافته‌اند و اگر مردم استطاعت می‌داشتند، راه حق را به دست آورده، محبت ما را شعار خود می‌کردند؛ چرا که همه کس می‌خواهد که گمراه نشود، پس اگر حایلی و مانعی او را از اصابت حق نبوده باشد، چرا حق را در نمی‌یابد^۱.

و ظاهر است که این دلیل، دلالت بر آن می‌کند که او مستقل نیست، نه اینکه هیچ تأثیری در آن ندارد و اگر نه، اکثر افعال جوارح از این قبیل است که آدمی می‌خواهد و میسرش نمی‌شود، چه همه مردم تحصیل مال و جاه^۲ می‌خواهند و بسیاری را میسر نمی‌شود و بسیاری از طاعات مانند حج و نماز و غیر اینها مردم را میسر نمی‌شود و حال اینکه خواهان آن هستند و هیچ کس نمی‌تواند 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 نمی‌شد.

۱. قرب الإنسان، ص ۱۵۶؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۹۹، ح ۲۰ (به نقل از قرب الإنسان).

۲. ب: جاه و مال.

ولیکن معرفت، اسباب و شرایط بسیار دارد و پیش از حصول آن اسباب و شرایط، تکلیف به آن شده و پاره‌ای از آنها اختیاری نیست و تکلیف نسبت به آنها مشروط است. یعنی مانند تحصیل زاد و راحله نسبت به حج بیت الله الحرام؛ و پاره‌ای 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 می‌رساند و بنابر اینکه خود آن خلل را احداث کرده، معذور نمی‌باشد و اگر قدرت تام که دیگر موقوف علیه نمانده باشد می‌داشت، مانند آب خوردن در وقتی که کوزه در دست داشته باشد، هر آینه کسی که اخلال به تحصیل آن نمی‌کرد، مگر نادری از اشقیایه معاند باشند.

و در بعضی از روایات واقع شده که: «خدا بر معرفت ثواب می‌دهد از روی تفضل، همچنان که معرفت را از روی تفضل می‌دهد»^۱ و ظاهر این است که بنای این حدیث بر آن باشد که افعال مکلفین موجب استحقاق عقلی ثواب نمی‌شود، بلکه ثواب وعده‌ای است که خدا از روی تفضل برای عباد مقرر کرده، نه از روی وجوب عقلی، چنانکه جمعی از اصحاب ما قایل شده‌اند.

و خلاصه اینکه چون اکثر مقدمات و اسباب معرفت از مواهب خداست و صنع و تأثیر عبد در آن 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، نعمت‌های الهی که غیر از ثواب آخرت در دنیا به عبد داده، همان در مکافات کافی است و عقل به وجوب خصوص ثواب حکم نمی‌کند.

[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 می‌کند

۱. ن. ک: تاویل الآیات، ص ۲۲۷؛ روضة الواعظین، ج ۲، ص ۲۹۹.

۲. ب: در آن.

و صبر به کار می‌برد و به آن صبر و تفکر او را خشنودی حاصل می‌شود و می‌تواند بود که این صبر و تأمل را به قصد خشنود شدن بجا آورد و در خشمناک شدن نیز نظیر این متصور است، مانند اینکه کسی خواهد که بر کسی خشمناک شود و قبایح اعمال او را مفضلاً تصور کند و به یاد آرد، تا در نفس او مادهٔ خشم به هیجان آید و عادت انسان بر این نهج جاری است که از تذکر و یاد آوردن احوال و وقایع گذشته خشنود و خشمناک می‌شوند و بعضی از مردم در این باب زیادتی دیگران دارند.

و نیز می‌تواند بود که به خوردن بعضی ادویه، متوصل به خشم و خشنودی شوند و ظاهراً به تجربه پیوسته که هر گاه مبرّذات بکار برند، دیر خشمگین می‌شوند و به خشنودی اقرب می‌باشند و اگر مسخّنات استعمال کنند برعکس آن می‌باشد.

و اگر خواهیم که حکم کلی باشد و شامل همهٔ افراد رضا و غضب شود، می‌توانیم گفتن که مراد، مباشرت رضا و غضب است، یعنی مباشرت رضا و غضب مانند مباشرت سایر افعال اختیاریه نیست، مانند برخواستن و نشستن که آن برخواستن و نشستن به اختیار است و آدمی در حین نشستن و برخاست^۱ اختیار دارد و مضطرّ نیست، اگر خواهد برمی‌خیزد و اگر خواهد می‌نشیند، به خلاف رضا و غضب که آدمی در حین وقوع آن اختیار ندارد، بلی گاهی هست که آدمی در اسبابی که منجر به آن می‌شود اختیار می‌دارد 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.

[فصل سوم: خواب و بیداری]

و خواب و بیداری نیز همین حال دارد و در اکثر اوقات بی اختیار واقع می شود و آنچه اختیاریاً واقع می شود، به این طریق می شود که آدمی اسبابی را که مؤذی 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 استیلائی خواب است و در بعضی از مردم، خیال اشکال هندسیه 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،^۱ 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 ایمایی 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

مطالب مختلفه و حمل آنها بر دقایق گوناگون ناچار و ضرور افتاده، آن استبعاد زایل و مضمحل می گردد.

والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين^۱.

۱. ب: - سیدنا.

۲. ب: + «کتابه بیده الحانیه میرزا محمد بن الحسن الشیروانی الشهیر بملاً میرزا. انتهى كلامه قدس الله روحه. وكان تاريخ النسخة التي كتبت عليه هذه النسخة سنة ثلاث وتسعين بعد ألف في شهر صفر، وكان كتابته من خطه رحمه الله».

شرح حدیث «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة»

محمد باقر بن محمد جعفر همدانی

(د ۱۳۱۹ق)

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

مؤلف

محمدباقر بن محمدجعفر همدانی از بزرگان شیخیه در همدان است.

مرحوم مصلح الدین مهدوی درباره او نوشته است:

حاج میرزا محمد باقر بن محمد جعفر بن محمد صادق بن عبد القیوم بن اشرف بن محمد ابراهیم بن محقق سبزواری.

عالم فاضل، از روسا و علمای شیخیه، در اصفهان و کرمان تحصیل کرده و از طرف حاج محمد کریم خان کرمانی به عنوان پیشوایی شیخیه به همدان رفته، در سال ۱۳۱۵ به نائین مهاجرت کرده و بر سر ریاست شیخیه با حاج محمدخان کرمانی (د ۱۳۲۴ق) مخالفت کرده، سرانجام در ۱۳ شعبان سال ۱۳۱۹ وفات یافته (تولد ۱۰ ربیع الاول ۱۲۳۹) است. وی را کتب و تألیفات زیادی است از آن جمله:

۱. الاجتناب به فارسی. مطبوع به سال ۱۳۰۷ق، ۲. اسرار الشهادة، فارسی، مطبوع، ۳. بشارات، فارسی، مطبوع، ۴. پرسش بر پاسخ میرزا اسحاق خان، تاریخ تألیف ۱۲۹۵ق، ۵. تحفة النجفیه به عربی، ۶. جواب شبهات وارده بر شیخ احمد، ۷. جهاد اکبر، مطبوع، ۸. الدرّة النجفیه، فارسی، دو جلد، مطبوع، ۹. رساله شرح نفس رحمانی، ۱۰. رساله در معاد به عربی، ۱۱. شرح مشاعر، تاریخ تألیف شب شنبه اول جمادی الاولی سال ۱۲۷۶ق، ۱۲. کفایة المسائل، به فارسی، رساله عملیه به مذاق اخباری ها، تاریخ تألیف ۱۳۰۴ق، ۱۳. کلیات و اصطلاحات حکمت، به عربی، ۱۴. مشاعر، ۱۵. المیزان، مطبوع، ۱۶. موضح،

۱۷. النعل الحاضرة و غيره.

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^۱ 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.^۲

در دست نوشته های موجود در کتابخانه های ایران چند عنوان از آثار دیگر همدانی وجود دارد که ممکن است برخی از آنها با آنچه مرحوم مهدوی ذکر کرده اند، یکی باشد. این رساله ها عبارت اند از:

۱. معاد جسمانی

۲. شرح حدیث سبق نور محمد ﷺ^۳

۳. شرح دعای رجبیه

شرحی است بر دعای ماه رجب که چنین شروع می شود: اللهم انی أسألك بمعانی جمیع ما یدعوک به و لاة امرک....

این رساله در ۱۲۹۶ ق تألیف شده است.^۴

۴. عقائد شیخیه

این رساله در ربیع الثانی ۱۲۹۳ ق در همدان تألیف شده است و حاوی سؤال و جواب است.

۵. عقائد شیخیه و رد میرزا محمد

۱. آشنایی با چند نسخه خطی، ص ۱۹۴. ۲. خاندان شیخ الاسلام اصفهان، ص ۷۵-۷۶.

۳. فهرست نسخه های خطی کتابخانه غرب، ص ۴۰۱، ش ۴۷۸۷، رساله اول و دوم مجموعه.

۴. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله گلبایگانی، مخطوط، ش ۱۰۴۳/۶/۱۳۳، رساله پنجم مجموعه:

فهرست مدرسه غرب، ص ۲۳۴، ش ۲۴۱، رساله هفتم مجموعه.

۶. مصابیح در شرح حدیث مفضل

این رساله به درخواست و پاسخ محمدبن سعید لاهیجی در ۱۲۶۸ق و در کربلا نوشته شده است.^۱

۷. رسائل

این مجموعه شامل دوازده پرسش و پاسخ است و هر کدام از آنها رساله‌ای مستقل به حساب می‌آید:

۱. 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.

۲. پاسخ درباره معراج به فارسی، با تاریخ تحریر ۱۲ ج ۱۲۹۳/۱.

۳. پاسخ راجع به معنی سراج، سؤال از میرزا محمدعلی لاهیجانی است، با تاریخ تحریر روز پنجشنبه اول ج ۱۲۹۳/۱.

۴. پاسخ درباره تقلید میت، به فارسی در این رساله نواقصی که رساله‌های احسائی و رشتی درباره تقلید میت داشته به وسیله مؤلف جبران می‌شود.

۵. حل اشکالات کتاب هدایة العوام، به فارسی، با تاریخ تحریر مؤلف در هشتم محرم ۱۲۹۲ در شهر همدان، در پاسخ و استدعای بعضی از دوستان این رساله را مؤلف نوشته است.

۶. پاسخ این پرسش که آیا معرفت نقبا و نجبا لازم است؟ به فارسی، با تاریخ تحریر عصر روز شنبه ۱۶ ج ۱۲۹۳/۲.

۷. پاسخ پرسشی در اینکه دلیل و برهان که مرحوم (آقا) اعلم تلامذه شیخ احسائی و رشتی است، به فارسی، با تاریخ شب اول ع ۱۲۹۳/۱.

۸. پاسخ اینکه چگونه هر چه در وجود مقدم است باید در ظهور مؤخر باشد

- و نقض این مطلب به نوح و موسی، به فارسی، با تاریخ ۲۶ ج ۱/۱۲۹۳.
۹. شرح اسم اعظم، به فارسی.
۱۰. پاسخ میرزا اسحق خان در پاسخ شبهاتی که برای فرزندش اسد الله خان پیدا شده، به فارسی با تاریخ روز چهارشنبه میانه ج ۱/۱۲۹۵.
۱۱. پاسخ سؤالات امان الله خان سرتیب، به فارسی با ذکر فقرات سؤالات سرتیب مذکور، با تاریخ تألیف سوم محرم ۱۲۸۷ و تاریخ تحریر شب عاشورای ۱۲۹۵.
۱۲. پاسخ چند مسئله، به فارسی در غرض از خلقت نقباء و نجباء و ثمرات آن و پرسش های دیگر، پرسنده محمدعلی بن نظام الشریعة در تاریخ ۱۲۹۶، تاریخ پاسخ روز دوشنبه ۱۱ صفر ۱۲۹۶ است.^۱
۸. شرح زیارة الحسین علیه السلام (در همین مجموعه به چاپ رسیده است)
۹. شرح حدیث «حلال محمد حلال الی یوم القيامة» (رساله حاضر)
۱۰. رساله در حل قسمت هفده شتر که در بحار الأنوار نقل شده است.
- این رساله در جمادی الآخر ۱۲۸۵ ق تألیف شده است.^۲
۱۱. شرح حدیث «من سئل عن التوحید فهو جاهل».^۳
- احصا و استقصای آثار ایشان حال و مجال دیگری می طلبد. قابل ذکر است شرح حال و آثار او با دیگر عالم بزرگ همدان که هم نام و هم عصر اوست یعنی آیه الله محمدباقر بن محمدجعفر بهاری همدانی (د ۱۳۳۳ ق) در برخی منابع و نوشته ها خلط شده است.

۱. فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۶۴ - ۶۵، شماره ۴۸۶.

۲. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله گلپایگانی، مخطوط، ش ۱۳۳/۶/۱۰۴۳، رساله سیزدهم مجموعه؛ فهرست ملک، ج ۵، ص ۱۹۴، ش ۸۱۷، رساله دوم مجموعه.

۳. فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله گلپایگانی، مخطوط، ش ۱۳۳/۶/۱۰۴۳، رساله هجدهم مجموعه.

رسالة حاضر

روایت «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة»، 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 می‌کند و همچنین اشاره به نسخ در روایات می‌کند و با استدلال به احادیث، مطالب خود را تحریر می‌کند.

او راه نجات از حیرت در زمان غیبت را، فقط تمسک به اخبار و سنت ائمه اطهار علیهم‌السلام می‌داند. تحریر نسخه‌ای از این رساله در اول ذی‌قعدة سال ۱۲۸۴ ق در همدان به پایان رسیده است.

نسخه‌ای که اساس تصحیح حاضر است، در کتابخانه‌ی آیه الله گلپایگانی رحمته‌الله‌علیه نگهداری می‌شود.^۱

نسخه دیگری از همین رساله در کتابخانه مرکزی دانشگاه اصفهان وجود دارد، که فهرست‌نگار محترم در گزارش آن، مؤلف را حاج محمدکریم خان کرمانی (د ۱۲۸۸ ق) دانسته است دسترسی به این نسخه فعلاً مقدور نشد. آغاز نقل شده در فهرست با نسخه حاضر یکی است ولی انجام را نیاورده‌اند تا مشخص شود آیا همدانی در نسخه گلپایگانی محرر و کاتب رساله کرمانی است یا اینکه رأساً رساله از خود اوست.^۲ در هر صورت در دو مجموعه کتابخانه آیه الله گلپایگانی و دانشگاه اصفهان این رساله از دو نفر جداگانه دانسته شده است.

۱. فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۳، ص ۳۷۸؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه

آیه الله گلپایگانی، مخطوط، ش ۱۰۴۳/۶/۱۳۳، رساله هفدهم مجموعه.

۲. فهرست کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه اصفهان، دفتر اول، ص ۱۴۹، ش ۲۰۰، 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.

لغز و ریاضات السلام علی ما تمیح الهدی فیما لا ترفع قلوبنا بعد اذ
 بدینا ما کانت لهنند رولان ان درانا الهه ولا نعبد ولا قوۃ الا بالله
 وصح الی صحه وآله ولعنه الی عدااته وقد فرغت منها بحمد
 البیت الشریف عن فرخ جمال ان غایم شهر ۱۳۹۳ ص ۱۲۱ اصل
 مستعراست

مرده
 در
 در
 در
 در
 در
 جواب الی ارجعت شریف جمال محمد جلال الیوم القیمه که کار بنگار

بسم الله الرحمن الرحیم
 آنچه که در رب الیمین وصح الی صحه وآله الطاهرین وشیعتم الت
 ولعنه الی عدااتم اجهن وبعگه ابن خلد کتبه است
 در جواب بعضی از برادران و بنی کتبه الی امنایم که سوال
 کرده بعد از این حدیث شریف که جلال محمد جلال الی
 یوم القیمه و حرام الیوم القیمه و نهی از بخوردن آن را

بنظر او رسیده که در اول بنظر او رسیده بود و بعضی
 خیال کرده اند که رجوع کردن فقیه از فتوای خود و رسیدن
 آن است که اول و بدقت نظر نگریسته بود و این خیال
 خامی است که کرده بلکه در اول و بدقت نگریسته 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 به ما
 لایق است که وقت نکنند و لکن اصل سخن در کس است
 که متفق علیهم می باشند پس ما خاتم سخن را میگویم چه آنکه
 دستمالی که شعوری دارند کفایت میکند و صلوات الله
 علی محمد و آله الطیبین و شعیبهم الا بحسبنا الا کریم و اللعنة
 الله علی اعدائهم اجمعین حرره العبد محمد باقر در همدان
 در غرة شهر ذی قعدة الحرام سنه ۱۲۸۴ هجری
 هشتاد و چهار حاد امضیاً مستغفراً

تست

شرح حدیث «حلال محمّد حلال الی یوم القیامة»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين و شيعتهم التابعين،
و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

و بعد: این چند کلمه‌ای است در جواب بعضی از برادران دینی - کثر الله أمثالهم -
که سؤال کرده بودند از این حدیث شریف که: **حلال محمّد حلال الی یوم القیامة**، و حرامه
حرام الی یوم القیامة^۱.

و اشکالی به خیال ایشان وارد شده بود که: اگر حلال محمّد ﷺ حلال است تا روز
قیامت و حرام او حرام است تا روز قیامت، پس چرا علمای آل محمّد ﷺ در فتاوی
خود در علم فقه اختلاف دارند؟! مثل آنکه یکی کشمش جوشیده به آتش را حرام و
نجس می‌داند، ولی یکی حرام می‌داند اما نجس نمی‌داند و یکی حلال و طیب و طاهر
می‌داند، پس اگر کشمش جوشیده به آتش، داخل حلال محمّد ﷺ است، پس حلال
است تا روز قیامت و اگر داخل حرام او است، 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 ﷺ در این باب اختلاف کرده‌اند، با وجود
اینکه همه منسوب به ایشان می‌باشند؟! و یقین داریم که ایشان خزینه‌های علم آل

۱. بصائر الدرجات، ص ۱۴۸، ح ۷. و ن. ک: الکافی، ج ۲، ص ۱۷، ح ۲؛ التهذیب، ج ۴، ص ۱۴۵، ح ۲۷؛
المعائن، ج ۱، ص ۲۶۹، ح ۳۵۸؛ کنز الفوائد، ج ۱، ص ۳۵۲؛ کنف الغمّة، ج ۲، ص ۱۹۷.

محمّدند ﷺ، چنانکه ایشان خزینه‌های علم خداوند عالم‌اند، چنانکه در حدیث وارد شده که فرمودند: «ماییم خزینه‌های علم خداوند در زمین و آسمان و شیعیان ما خزینه‌های مایند»^۱.

عرض می‌کنم که: بسیاری از کسانی که اینجور احادیث را دیده‌اند 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 ﷺ نازل فرموده و پیغمبر ﷺ تعلیم فرموده به امامی پس از امامی به واسطه امام سابق، چنان گمان کرده‌اند که آن حلال و حرام در واقع اختلافی در آنها نیست، پس کسانی که اختلاف کرده‌اند در آنها از علما و فقها، در واقع یکی از آن علما بر حق واقع، موفق و مطلع شده و باقی در واقع، خطا کرده‌اند و از این جهت، اختلاف فتاوی در میان علما حادث شده و از برای آن کسانی که در واقع خطا کرده‌اند، عذرخواه شده‌اند که خداوند -جَلَّ شَأْنُهُ- ایشان را به خطای ایشان نخواهد گرفت؛ چرا که او یقیناً عادل است و بر خطاکندگان نمی‌گیرد؛ چرا که ایشان واقف بر خطای خود نیستند و مذهب مخطنه، معروف و مشهور در میان اکثر از فقها است و می‌گویند: مذهب حق مخطنه است و در مقابل این مذهب، مذهب مصوبه است که اهل تصویب می‌گویند: 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 مسأله‌ای از مسائل، همان حکم خدا است در حق او و مقلدین او، پس این جماعت می‌گویند که: احدی از مجتهدین خطا نکرده و نخواهد کرد و این مذهب را اهل تخطنه، باطل می‌دانند 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

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۹۲، ح ۳؛ بصائر الدرجات، ص ۱۲۴، ح ۶؛ التائب فی المناقب، ص ۵۲۲، ح ۴۵۵؛ مدینه المعاجز، ج ۷، ص ۳۹۷، ح ۲۴۰۴.

شأنه - رد این جماعت فرموده: «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ»^۱.
 بالجمله و نوع مذهب مخطئه را هم که عرض کردم، و لکن حق در این مقام این
 است که مصوبه بر خطا رفته‌اند، چنانکه مخطئه اعتراف بر خطای خود دارند و خطا
 کرده‌اند که خطا را صواب دانسته‌اند.

پس بدانکه هیچ حقی نیست مگر از نزد خدای به حق و حق را از برای کسی بیان
 نکرده، مگر از برای رسول برحق ﷺ و آن جناب نسپرده حق را مگر در نزد ائمه بر
 حق - سلام الله علیهم - پس لازم است بر کسی که می‌خواهد حق 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 ﷺ و احادیث ائمه هدی علیهم السلام، چنانکه فرموده: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ
 فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ»^۲.

و فرموده: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن
 تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»^۳.
 و فرمود: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ
 حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»^۴.

در این آیه شریفه قسم یاد فرموده و فرموده: پس چنین نیست که گمان کرده‌اند به
 حق پرورنده تو و به حق سید 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 کرده‌ای و تسلیم و انقیاد کنند از برای تو و حکم تو، حقیقت
 تسلیم و انقیاد را.

بالجمله مراد آن است که خداوند - جل شأنه - در این آیه شریفه حکم فرموده که

۱. مؤمنون (۲۳): ۷۱.

۲. شوری (۴۲): ۱۰.

۳. نساء (۴): ۶۵.

۴. نساء (۴): ۵۹.

باید در هر چه اختلاف کنند، تو را حَکَم 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 ﷺ را حَکَم 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 ﷺ کتاب و سنّت است و باید مؤمنان به ایشان، در هر اختلافی، در هر مقامی، رجوع به کتاب و سنّت [کنند]، که این دو رفع اختلاف کنند، پس رافع اختلاف - یومنا هذا - کتاب و سنّت است و بس.

پس رجوع کردیم به کتاب خدا دیدیم که فرموده: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾^۱؛ 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 ﷺ فرمودند که: «چیزی نبود که شمارا نزدیک کند به بهشت، مگر آنکه شمارا امر کردم به آن و چیزی نماند که شمارا نزدیک کند به جهنم، مگر آنکه شمارا نهی کردم از آن»^۲.

۱. رعد (۱۳): ۱۱.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۷۴، ح ۲؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۷۸، ح ۳۹۹؛ عذّة الداعی، ص ۸۳؛ عوالمی اللّٰهی، ج ۳، ص ۲۰۲، ح ۳۳.

پس اگر - این 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 اول را نسخ فرمود و امری دیگر را در میان آورد و همچنین هر چه فساد اهل عصری در آن بود، از آن در آن عصر نهی فرمود و چون در عصری دیگر تغییر دادند آنچه بر آن بودند، آن حکم را نسخ کرد و حکمی دیگر قرار داد.

پس، از انواع این بیان باید دانست که احکام الهیّه همیشه دایر مدار صلاح و فساد خلق است، نه به جهت احتیاج خداوند - جَلَّ شَأْنُهُ - و این قاعده را باید محکم گرفت و تخلف از این قاعده ننمود.

پس، از این جهت بدان، نسخ شرایع سابقه و از همین قاعده بدان، که اموری چند که در اول 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 عالم‌ها یکجور است؛ خداوند - جَلَّ شَأْنُهُ - می فرماید: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ»^۱ و می فرماید: «مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفْوُتٍ»^۲. یعنی: نیست نوع امر ما

مگر یکی و نمی‌بینی در خلق خدای رحمن اختلافی و تفاوتی.

بلی خلق، مطلع 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 می‌بینی که مثلاً غسل، نافع مطلق از برای همه کس نیست و ضارّ از برای همه کس نیست و آب غوره، نافع از برای همه کس نیست و ضارّ از برای همه کس نیست، پس از برای ناخوشی صفراوی، مثلاً غسل ضارّ بود، حرام کرد و از برای ناخوشی بلغمی نافع بود، امر کرد و آب غوره از برای بلغمی، ضارّ بود، نهی کرد و از برای صفراوی نافع بود، فرمود و شراب مثلاً، از برای همه کس ضارّ بود؛ چراکه ازاله عقل همه کس می‌نمود، نهی از شراب فرمود.

و این فقرات را از بابت مثل عرض کردم که بدانی، بسا چیزی مستمرّاً مضرّ است، مستمرّاً نهی از آن فرموده و بسا آنکه چیزی در حالی مضرّ بوده، در همان حال نهی از آن فرموده و بسا چیزی مصلحت اهل عصری در آن بوده، یا نبوده، از برای همان عصر امر و نهی فرموده و واجب هم نیست که بندگان منافع و مضارّ را بدانند و راه مضرّت و 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 مجملّاً می‌دانند 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 غسل را حرام کرده از برای صفراوی، نه از برای بلغمی و آب غوره را مثلاً حرام کرده از برای بلغمی، نه صفراوی. پس حلال محمد ﷺ که غسل است از برای بلغمی، حلال است تا روز قیامت و حرام او که غسل است از برای صفراوی، حرام است تا روز قیامت و حلال او که آب غوره است از برای صفراوی، حلال است تا روز قیامت و حرام که آب غوره

است از برای بلغمی، حرام است تا روز قیامت، نه آنکه غسل 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 خاصه‌ای حلال بود از برای آن شخص و آن طایفه، می فرمودند: حلال است؛ و اگر شخصی دیگر و طایفه‌ای 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 غسل 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 أوقعنا الخلاف بينكم^۱.

و از جمله احادیث که شاهد این مطلب است، حدیثی است که در الکافی، در باب

اختلاف روایات ذکر می‌کند از سند خود، از محمد بن مسلم، از حضرت صادق علیه السلام که گفت:

عرض کردم به آن حضرت که: چه می‌شود حال مردمانی که روایت می‌کنند از فلان و از فلان که متهم نیستند به دروغ گفتن از رسول خدا صلی الله علیه و آله، پس می‌آید از شما خلاف آنچه آنها روایت کرده‌اند؟! فرمودند: «به درستی که حدیث نسخ می‌شود، چنانکه قرآن نسخ می‌شود»^۱.

پس از این حدیث شریف معلوم شد که ائمه علیهم السلام برخلاف آنچه در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله بود، فرمایش می‌کردند 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 می‌شد و حکمی ثابت می‌شد و هر دو از جانب خدا بود و معلوم است که این نسخ، در زمان ائمه علیهم السلام هم می‌شد. چنانکه فرمودند: *ینسخ الحدیث کما ینسخ القرآن*^۲.

و به طوری که عرض شد، بسا آنکه حکمی هم عموماً نسخ نمی‌شد، و لکن از برای طایفه‌ای خاصه، از راه تقیه یا غیر تقیه از راه‌های صلاح و فساد، حکمی برداشته می‌شد 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 زُرارة بن اعین روایت کرد که:

سؤال کردم از حضرت باقر علیه السلام از مسأله‌ای 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

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۴، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۳۳۳۷؛ و ص ۲۰۸، ح ۳۳۶۱۵.

بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۲۸، ح ۹.

۲. ن.ک: مصادر پیشین.

رفتند، عرض کردم: یابن رسول الله ﷺ، دو نفر هر دو از اهل عراق از شیعیان شما آمدند که سؤال کنند از شما از مسأله‌ای 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 می‌کردند شما را در اینکه شما شیعیان ما هستید و تابعان یکنفرید، از این جهت بر یک امر جاری شده‌اید و اگر چنین بود، کمتر بود از دوام ما و شما»^۱.

تمام شد حدیث شریف و بعضی عبارات را به جهت توضیح لفظ عربی عرض کردم و ترجمه لفظ به لفظ نشد.

و باز در همان کتاب، در همان باب، همان زراره از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند که:

عرض کردم خدمت آن حضرت که: اگر شیعیان خود را حکم کنید که رو به نیزه‌ها یارو به آتش بروند می‌روند و حال آنکه بیرون می‌روند از نزد شما برخلاف یکدیگر؟!

پس جواب فرمودند به من همان جوابی را که پدر او به من داده بود.^۲

تمام شد حدیث شریف.

و احادیث در این باب بسیار است و همین قدر را کفایت می‌کند ان شاء الله. و باز گمان مکن که راه تقیه یک راه است و تو می‌توانی آن را بدانی، حاشا، بلکه راه‌های 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.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۵، ح ۵؛ علل الشرایع، ج ۲، ص ۳۹۵، ح ۱۶؛ الاختصاص، ص ۳۲۹؛ بصائر الدرجات، ص ۳۸۳، ح ۲.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۶۵، ذیل ح ۵؛ علل الشرایع، ج ۲، ص ۳۹۵، ذیل ح ۱۶؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۳۶، ح ۲۴.

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 بر حسب 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 و سوسه می کند و ایشان را به کفرها و شرکها و شکها 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 شک 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 حجت نیست، که اسحاق بن عمار روایت می کند از حضرت صادق علیه السلام، می گوید: شنیدم از آن

حضرت که می فرمودند :

به درستی که خالی نخواهد ماند، مگر آنکه در آن امامی است از برای آنکه اگر زیاد کنند مؤمنان چیزی را بر دین خدا، ایشان را برگرداند و اگر کم نکنند چیزی را، او تمام کند از برای ایشان^۱.

تمام شد حدیث شریف.

و تو می دانی یقیناً که در عصر 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 همراه می کند و دلیل بر اینکه ایشان می دمند در دل های شیعیان خود هدایت را، چنانکه سواس خناس در سینه مریدهای خود و سوسه می کند، در طرف مقابل حدیثی است که می فرماید: *ملین عبد احننا، و زاد فی حبتنا، و سئل عن مسألة إلا ونقلنا في روحه جواباً لتلك المسألة^۲ یعنی: نیست بنده ای که دوست دارد ما را و زیاد کند در دوستی ما و سؤال شود از مسأله، مگر آنکه ما می دهیم در دل او جوابی از برای آن مسأله و باز فرمود: إن لنا مع كل ولي أذنًا سامعة و لسانًا ناطقًا^۳؛*

۱. الکافی، ج ۱، ص ۱۷۸، ح ۲؛ الغیبة نعمانی، ص ۱۳۸، ح ۳؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۹۹، ح ۲۳؛ و ص ۲۰۰، ح ۲۹؛ بصائر الدرجات، ص ۳۳۱، ح ۲؛ و ص ۴۸۶، ح ۲۳.

۲. این حدیث را در مصدری نیافتیم.

۳. مشارق أنوار الیقین، ص ۲۱۴؛ بحار الأنوار، ج ۴۷، ص ۹۵، ح ۱۰۸.

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 إِلَيَّ الْعَبْدُ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصْرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا**؛ یعنی: نزدیک شود بنده به من به واسطه نوافله گذاردن، تا آنکه او را دوست دارم، پس چون او را دوست داشتیم، 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 مضار او می کند به واسطه امام علیه السلام و اگر ممکن شد که صلاح شخص واحد تغییر کند و از فتوای اول 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 مقلدین او بود، به نظر او قوی آمده بود، بعد چون از دنیارفت و صلاح عالم تغییر کرد که او از دنیارفت، عالمی زنده ضرور است که رجوع به اخبار کند و هر حدیث که صلاح او و مقلدین 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 عامه خلق به آن نیّت بود، به طوری که اشاره شد، اما در اصول دین و در امور فروع که صلاح و فساد عامه خلق در آنهاست، آنجاها 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 اختلاف هم چیزی گفت، از القای روح القدس است، پس بسا گویندگان که از زبان

۱. مشارق أنوار الیقین. ص ۲۲۵؛ مفتاح الفلاح، ص ۲۸۸؛ صحیح البخاری، ج ۷، ص ۱۹۰؛ السنن الکبری، ج ۳، ص ۳۴۶.

شیطان سخن می گوید؛

ای بسا ابلیس آدم رو که هست پس به هر دستی نباید داد دست

جالسوا من يذكركم الله رويته، و يزيد في علمكم منطقه، و يُرغبكم في الآخرة عمله^۱؛ یعنی: بنشینید با کسی که دیدن او شمارا به یاد خداوند اندازد و زبان او در علم شما بیفزاید، که خوف خداوند در دل شما زیاد شود و عمل او شمارا راغب به آخرت کند.

بالجمله صفات مؤمنان و رجوع کنندگان به ائمه اطهار - سلام الله عليهم - 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 البته و عرض شد که بسا آنکه فقیه از فتوای خود در عصر خود برگشت و دلیل هایی چند به نظر او رسید که در اول به نظر او نرسیده بود و بعضی خیال کرده اند که رجوع کردن فقیه از فتوای خود، دلیل آن است که اول وهله به دقت نظر نکرده بود و این خیال خامی است که کرده، بلکه در اول وهله دقت کرده و حکم اول او همان مسأله اولی 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 نکند، و لکن اصل سخن در کسانی است که متفق علیهم می باشند، پس به اینجا ختم سخن را می کنم؛ چرا که به جهت دوستانی که شعوری دارند کفایت می کند.

وَصَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ، وَشِيعَتِهِمُ الْأَنْجَبِينَ الْأَكْرَمِينَ، وَلَعْنَةُ اللهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

حَرَّرَهُ الْعَبْدُ مُحَمَّدٌ بَاقِرٌ، دَر هَمْدَانَ، دَر غَزَّةَ شَهْرِ ذِي قَعْدَةِ الْحَرَامِ نَجْوَمًا سَنَةِ ١٢٨٤ (هزار و دوست هشتاد و چهار) حَامِدًا مُصَلِّيًا مُسْتَغْفِرًا. تَمَّتْ.

۱. الكافي، ج ۱، ص ۳۹، ح ۳؛ تحف العقول، ص ۴۴؛ عوالي اللئالي، ج ۴، ص ۷۸، ح ۷۲؛ مصباح الشريعة، ص ۱۶۱.

فهرست تفصیلی

مقدمه

- مشکل الحدیث ۹
- کوشش حدیث پژوهان در رفع مشکل ۱۱
- رساله‌هایی در شرح احادیث کافی ۱۷
- رساله‌هایی که در این مجموعه نمی‌آید ۱۸
- قدردانی و سپاس ۳۷

۱. فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب

- درآمد ۴۱
- مؤلف ۴۱
- بر کرسی استادی ۴۳
- عرفان یزدی ۴۳
- رسالة حاضر ۴۵
- فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب ۴۹
- کتاب العقل والجهل ۶۱
- تمهید: ۶۱
- باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ علیه ۸۸
- باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء ۸۹
- باب أصناف الناس ۹۰

باب ثواب العالم والمتعلم ٩٠

٢. جواب شبهة الشيخ إبراهيم حسنا على رواية التثليث

جواب الجواب

- ٩٣..... تبار نيكان
 ٩٤..... تولد، تحصيل و هجرت
 ٩٤..... اساتيد و مشايخ
 ٩٥..... شاگردان
 ٩٦..... تأليفات و آثار
 ٩٧..... درگذشت
 ٩٧..... رساله حاضر
 ١٠٣..... جواب شبهة الشيخ إبراهيم حسنا على رواية التثليث
 ١٠٧..... جواب الجواب

٣. رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق

- ١١٧..... رساله حاضر
 ١٢١..... رسالة حول فقرة من مناظرة الرضا عليه السلام مع الزنديق

٤. شرح حديث بيضه

- ١٣١..... مؤلف
 ١٣٢..... تأليفات و آثار
 ١٣٣..... رسالة حاضر
 ١٣٥..... شرح حديث بيضه

٥. شرح مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق

- ١٦٣..... مؤلف
 ١٦٤..... آثار و تأليفات

- رسالة حاضر ۱۶۵
- شرح مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق ۱۶۹
۶. شرح حديث «اتفق الجميع لاتمانع بينهم»
- درآمد ۱۸۱
- مؤلف ۱۸۱
- آثار و تألیفات ۱۸۲
- درگذشت ۱۸۴
- رسالة حاضر ۱۸۴
- شرح حديث «اتفق الجميع لاتمانع بينهم» ۱۸۷
۷. شرح حديث «خلق الله الأشياء بالمشية»
- درآمد ۲۰۳
- شرح حديث «خلق الله الأشياء بالمشية» ۲۰۷
۸. شرح حديث حدوث الأسماء
- درآمد ۲۱۷
- مؤلف ۲۱۷
- تحصيل ۲۱۷
- مشايخ روايي و شاگردان ۲۱۸
- همیشه در سفر ۲۱۹
- درنگی در آراء احسابی ۲۲۰
- آثار ۲۲۲
- رسالة حاضر ۲۲۳
- شرح حديث حدوث الأسماء ۲۲۷
۹. شرح حديث حدوث الأسماء
- مؤلف ۲۴۱
- اساتيد و مشايخ ۲۴۲

۲۴۳	شاگردان
۲۴۳	آثار و تألیفات حدیثی
۲۴۵	درگذشت
۲۴۵	رسالة حاضر
۲۴۹	شرح حدیث حدوث الأسماء

۱۰. التحفة العلویة (شرح حدیث حدوث الأسماء)

۲۷۱	التمهید
۲۷۲	الشارحون والمفسرون لهذا الحدیث
۲۷۳	حول الرسالة الحاضرة
۲۷۶	أحوال الحدیث من حیث السند
۲۷۸	الخاتمة
۲۸۱	التحفة العلویة (شرح حدیث حدوث الأسماء)

۱۱. شرح حدیث «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ...»

۳۱۷	درآمد
۳۲۱	شرح حدیث «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ...»

۱۲. شرح حدیث «أمر إبليس أن يسجد لآدم...»

۳۳۷	درآمد
۳۳۸	مؤلف
۳۳۹	هجرت و تحصیل
۳۴۰	شاگردان
۳۴۱	آثار و تألیفات
۳۴۱	آثار حدیثی
۳۴۵	رسالة حاضر
۳۴۹	شرح حدیث «أمر إبليس أن يسجد لآدم...»
۳۵۰	اراده
۳۵۱	کراهت

۳۵۱	مشیت
۳۵۲	اختیار

۱۳. شرح حدیث «أنا الله الذي لا إله إلا أنا...»

۳۹۹	مؤلف
۳۹۹	رساله حاضر
۴۰۳	شرح حدیث «أنا الله الذي لا إله إلا أنا...»

۱۴. کوه و کتلی راه علم و عمل (امریه)

۴۲۱	درآمد
۴۲۱	مؤلف
۴۲۲	آثار و تألیفات
۴۲۳	رساله حاضر
۴۲۷	کوه و کتلی راه علم و عمل (امریه)
۴۲۸	مقدمه
۴۳۲	فصل اول: در ذکر مذهب اشاعره
۴۳۶	رشحات
۴۴۲	مصانع
۴۴۶	فصل دوم: در ذکر مذهب صوفیه
۴۵۶	صاعقه
۴۶۱	فصل سیم
۴۶۲	فصل چهارم: در ذکر مذهب معتزله
۴۶۶	فصل پنجم: در بیان مذهب قدریه
۴۷۱	معادن
۴۷۹	فصل ششم
۴۸۸	سخن هفتم
۴۹۴	تفصیل اول
۴۹۶	تفصیل دوم

٥٠٠	تتمه
٥٠٦	اعظم جبال
٥١٧	کتل
٥٢٢	مأمور
٥٢٦	اصطیاد
٥٢٩	کبریت احمر
٥٣٠	رعد و برق
٥٣٢	صاعقه
٥٣٣	مأمور

١٥. شرح حدیث «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع»

٥٣٩	درآمد
٥٤١	مؤلف
٥٤٢	دامادی مجلسی اول
٥٤٣	آثار و تألیفات
٥٤٨	درگذشت
٥٤٩	بازماندگان
٥٥١	رسالة حاضر
٥٥٧	شرح حدیث «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع»
٥٥٧	فصل اول: معرفت و جهل
٥٦٧	فصل دوم: رضا و غضب
٥٦٩	فصل سوم: خواب و بیداری

١٦. شرح حدیث «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة»

٥٧٣	مؤلف
٥٧٧	رسالة حاضر
٥٨١	شرح حدیث «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة»